

Göttingen Series in
Social and Cultural Anthropology

Katja Föllmer, Lisa Maria Franke, Johanna Kühn,
Roman Loimeier, Nadine Sieveking (Hg.)

Religiöser Wandel in muslimischen Gesellschaften

Individualisierung, Geschlecht und soziale Milieus



Universitätsverlag Göttingen

Katja Föllmer, Lisa Maria Franke, Johanna Kühn, Roman Loimeier,
Nadine Sieveking (Hg.)

Religiöser Wandel in muslimischen Gesellschaften

Dieses Werk ist lizenziert unter einer
[Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)
[Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)
[4.0 International Lizenz.](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)



erschienen als Band 25 in der Reihe „Göttinger Reihe zur Ethnologie –
Göttingen Series in Social and Cultural Anthropology“
im Universitätsverlag Göttingen 2022

Diese Reihe ist eine Fortsetzung der „Göttinger Beiträge zur Ethnologie“

Katja Föllmer, Lisa Maria Franke,
Johanna Kühn, Roman Loimeier,
Nadine Sieveking (Hg.)

Religiöser Wandel
in muslimischen
Gesellschaften

Individualisierung, Geschlecht und
soziale Milieus

Band 25

Göttinger Reihe zur Ethnologie –
Göttingen Series in Social and
Cultural Anthropology

Universitätsverlag Göttingen
2022

Bibliografische Information

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 693457)



European Research Council
Established by the European Commission
Supporting top researchers
from anywhere in the world



„Göttinger Reihe zur Ethnologie – Göttingen Series in Social and Cultural Anthropology“
herausgegeben von

Prof. Dr. Elfriede Hermann
Prof. Dr. Andrea Lauser
Prof. Dr. Roman Loimeier
Prof. Dr. Nikolaus Schareika
Institut für Ethnologie
Georg-August-Universität Göttingen
Theaterplatz 15
D-37073 Göttingen

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den Göttinger Universitätskatalog (GUK) bei der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (<https://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion.

Satz und Layout: Steffen Herrmann
Coverabbildung: Grigvovan/Shutterstock.com
Tehran, Iran - April 28, 2017: Iranian women with cocktails in their hands are sitting in the park, talking to each other and laughing.
Anmerkung der Herausgeber:innen: Die kaum verschleierte und nach westlichem Modetrend gekleideten jungen Frauen aus dem städtischen Mittelschichtmilieu repräsentieren die Form der schlechten Verschleierung (*bad-heġābī*) und der Unsittlichkeit (*fesād*), die von iranischen Konservativen abgelehnt wird.



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN IN REBERGIA CCCCXCVII
SIN 1737

© 2022 Universitätsverlag Göttingen
<https://univerlag.uni-goettingen.de>
ISBN: 978-3-86395-558-8
DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2022-2042>
ISSN: 2199-5346
eISSN: 2512-6881

Inhalt

1	Einleitung	7
	<i>Katja Föllmer, Lisa Maria Franke, Johanna Kühn, Roman Loimeier und Nadine Sieveking</i>	
2	Soziale Kontrolle und Handlungsoptionen von Frauen in Tunesien im politischen und religiösen Wandel	19
	<i>Roman Loimeier</i>	
3	Individualisierung und der aktuelle Diskurs über Frauen, Familie und heğab in Iran	63
	<i>Katja Föllmer</i>	
4	Egypt: And Again the Veil – The Emotional Entanglement of Fashion, Beauty and the Self	117
	<i>Lisa Maria Franke</i>	
5	Ein Kabbala-Frauenkreis in Beirut – Religiosität und weibliche Lebensgestaltung	173
	<i>Johanna Kühn</i>	
6	Geselligkeit und individuelle Religiositäten in einem Mittelschichtsmilieu von Dakar (Senegal)	205
	<i>Nadine Sieveking</i>	
	Das Herausgeberteam	249

1 Einleitung

*Katja Föllmer, Lisa Maria Franke, Johanna Kühn, Roman Loimeier
und Nadine Sieveking*

Der vorliegende Sammelband ist ein weiteres Ergebnis¹ der Forschungsarbeiten in dem vom European Research Council (ERC) geförderten und von Roman Loimeier geleiteten Forschungsprojekt „Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“ (Grant Agreement No. 693457). Das Forschungsprojekt ist transdisziplinär zusammengesetzt, was sich auch in den Fallstudien und in unseren unterschiedlichen Herangehensweisen an die vorliegende Thematik niederschlägt. Die unterschiedlichen disziplinären Hintergründe der Projektmitarbeiter*innen liegen in der Islamwissenschaft, der Ethnologie und der Iranistik. Der vorliegende Band vereint Beiträge von Katja Föllmer, Lisa Franke, Johanna Kühn, Roman Loimeier und Nadine Sieveking, die aus Forschungsarbeiten während der Projektlaufzeit zwischen 2016 und 2021 hervorgegangen sind. Die einzelnen Forschungen sind in fünf verschiedenen Kontexten, und zwar in Alexandria, Beirut, Dakar, Teheran und Tunis entstanden. Die Artikel fokussieren auf die Bedeutung von alltäglich gelebten, individuellen Religiositäten, insbesondere in urbanen Mittelschichtsmilieus muslimisch geprägter Gesellschaften.

¹ Das Gesamtkonzept des Forschungsprojekts wurde in dem Text „Individual Pieties‘ und ‚Non-Pieties‘: Dynamiken des religiösen Wandels in der ‚islamischen Welt‘“ (Loimeier 2022) vorgestellt. Das von Nadine Sieveking (2020) herausgegebene Workingpaper „Dimensionen des Religiösen und Nicht-Religiösen. Empirische Forschungen im ERC-Projekt „Private Pieties: Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“ versammelt Beiträge zu den unterschiedlichen methodischen Ansätzen der Projektmitglieder. Ein erster Sammelband mit dem Titel „Negotiating the Religious in Contemporary Everyday Life in the ‚Islamic World‘“ wurde 2021 von Roman Loimeier herausgegeben.

In den jeweiligen Ländern waren wir als Forschende mit sehr unterschiedlichen Forschungsbedingungen und entsprechenden methodischen Herausforderungen konfrontiert. Unsere Forschungsarbeiten reflektieren daher die religiösen, politischen, sozialen und ökonomischen Verhältnisse in Ägypten, Iran, Libanon, Senegal und Tunesien. In einigen Kontexten erforderte es die politische Lage, die Forschungsmethoden anzupassen und auf eine offene empirische Forschung zum Thema des Religiösen und Nicht-Religiösen zu verzichten (Ägypten, Iran). Angesichts krisenhafter ökonomischer Entwicklungen (Ägypten, Iran, Libanon, Tunesien) waren unsere lokalen Gesprächspartner*innen häufig mit drängenden Fragen des persönlichen (ökonomischen) Wohlergehens und zuweilen auch Überlebens in zunehmend prekären Lebensverhältnissen beschäftigt. Schließlich spiegeln unsere Fallstudien auch unsere persönlichen Vorerfahrungen und Zugänge zu bestimmten Forschungsfeldern wider, die an anderer Stelle ausführlicher behandelt wurden (Sieveking 2020).

Der Fokus des Gesamtprojekts auf private Dimensionen alltäglicher Religiositäten führte dazu, dass wir uns in den einzelnen Forschungsprojekten intensiv mit Themen auseinandersetzten, die in lokalen Diskursen über Normen und Regeln von Privatheit und Öffentlichkeit eine wichtige Rolle spielen. Dazu gehören insbesondere Diskurse über Frauen, Familie und Geschlechterbeziehungen. Unsere Auseinandersetzungen mit diesen Diskursen haben den thematischen Fokus des vorliegenden Sammelbands nachhaltig geprägt. In einzelnen Analysen (Franke, Kühn) werden dabei Konzepte von öffentlichen und privaten Räumen diskutiert und kritisch reflektiert.

Im Verlauf unserer Forschungsarbeiten rückte das Individuum zunehmend ins Zentrum unserer empirischen Forschungen und konzeptionellen Debatten. Dieser Fokus auf das Individuelle spiegelt sowohl unsere eigenen Beobachtungen und Erfahrungen als auch die emischen Debatten in Ägypten, Iran, Libanon, Senegal und Tunesien wider. Diese Beobachtungen verlangten nach einer Beschäftigung mit gesellschaftlichen Realisierungs- und sprachlichen sowie praktisch verkörperten Ausdrucksformen von Individualität. Unsere grundlegende Frage, wie gesellschaftliche Transformationen das Feld des Religiösen beeinflussen und wie Prozesse religiösen Wandels gesellschaftliche Veränderungen anstoßen (können), richtete unseren Blick daher auf Individualisierungsprozesse als einen zentralen Aspekt aktueller Dynamiken des Wandels. Insbesondere untersuchten wir, wie sich diese Prozesse in den Geschlechterbeziehungen und zwischen unterschiedlichen Generationen in urbanen Mittelschichtsmilieus manifestierten. Daraus ergaben sich Fragen zu milieuspezifischen Dynamiken, die beispielsweise den Einfluss globaler Diskurse und Praktiken in der Freizeitgestaltung, im Bereich von Mode und anderen Ausdrucksformen individualisierter Lebensstile in spezifischen religiös und nicht-religiös konnotierten sozialen Settings betreffen.

Prozesse von Individualisierung fordern immer wieder etablierte gesellschaftliche und religiöse Verhältnisse heraus, und zwar insbesondere deshalb, weil sie die Frage stellen, ob die Verwirklichung persönlicher und individueller Lebensentwürfe Vorrang haben kann vor den Erwartungshaltungen und Verpflichtungen gegenüber kollektiven Strukturen – beginnend bei der Familie, über lokale Gemeinschaften

bis hin zu Staat und Religion. Die Beiträge in diesem Sammelband zeigen auf, wie Bestrebungen zur individuellen Gestaltung des eigenen Lebens etablierten sozialen und religiösen Normen in unterschiedlichen Bereichen des Alltagslebens zuwiderlaufen können. In einigen Ländern Nordafrikas und des Nahen Ostens wurde die Einhaltung etablierter religiöser und sozialer Normen historisch – häufig auch noch gegenwärtig – durch einen religiös reglementierenden Staat und dessen Institutionen, beispielsweise einer Sittenpolizei oder durch radikale islamische Gruppierungen, eingefordert und kontrolliert. Dies betrifft (oder betraf) in unseren Forschungskontexten insbesondere die Länder Tunesien und Iran. In diesen Ländern und in anderen regionalen Kontexten (z.B. Libanon, Ägypten und Senegal) wird soziale Kontrolle aber auch durch bestimmte gesellschaftliche Formationen, beispielsweise die Familie, das „Viertel“ bzw. das jeweilige soziale Milieu, ausgeübt. Kontrolle „im Namen der Religion“ und den damit verbundenen Moralordnungen war und ist ein zentraler Faktor in Hinblick auf individuelle Freiheiten und die Frage, welche Rolle das Religiöse und Nicht-Religiöse in einzelnen Lebenswelten spielt.

Das In-Frage-Stellen bestehender Handlungsnormen kann für Konflikte und Diskussionen sorgen, die sowohl in privaten als auch öffentlichen Räumen verhandelt werden. Kritische und non-konformistische Perspektiven sind Teil gesellschaftlicher Transformationsprozesse. Die Analyse dieser Kritik stellt für unsere Beiträge daher einen wichtigen Schwerpunkt dar, weil sie individuelle Positionen und gleichzeitig emische Perspektiven auf gesellschaftliche Strukturen und Transformationsprozesse sichtbar macht. Die Aushandlungsprozesse, die, leise oder laut, im Privaten oder im öffentlichen Raum vollzogen werden, bilden gesellschaftliche Diskurse über und individuelles Navigieren innerhalb religiöser und sozialer Normen ab. Zu den umstrittenen Themen gehören insbesondere Diskurse über Frauen, Familie und Geschlechterbeziehungen. Diese Auseinandersetzungen haben den thematischen Fokus des vorliegenden Sammelbands nachhaltig geprägt.

Die von uns untersuchten Phänomene sozialer Kontrolle und der sowohl im privaten als auch im öffentlichen Raum ausgeübte Norm- und Konformitätsdruck beziehungsweise deren Kritik sind wichtige Aspekte von Gemeinschaftsbildung. Darin spiegeln sich milieuspezifische moralische Werte und Vorstellungen von einer „guten Form“ der Geselligkeit und Soziabilität, im Sinne der Fähigkeit, sich in eine Gemeinschaft einzufügen und aktiv an ihr zu partizipieren. Solche Wertvorstellungen kommen etwa in Konzepten von „Ehrbarkeit“ (Loimeier) oder von Schönheit (Franke), aber auch von Gleichberechtigung, respektabler Modernität und modernem Lebensstil (Föllmer, Sieveking), oder weiblicher Gestaltungskraft und „female leadership“ (Kühn) zum Ausdruck. Die entsprechenden Werte werden teilweise als spezifisch muslimisch verstanden und religiös begründet, stellen manchmal aber auch eine explizite Abgrenzung zu etablierten religiösen Normen und Institutionen dar. In einigen Kontexten (Iran, Ägypten, Tunesien) findet dabei eine politisch aufgeladene Polarisierung von konservativen und liberalen Wertvorstellungen statt, die sich insbesondere an Debatten über Ideale von Weiblichkeit und geschlechtsspezifischen Rollenzuschreibungen herauskristallisiert und zur Formierung und gegenseitigen

Abgrenzung entsprechend identifizierter Milieus beiträgt. In anderen Kontexten ist der Prozess der Ausdifferenzierung sozialer Milieus und ihrer spezifischen moralischen Normen und Geschlechterordnungen viel diversifizierter (Senegal) und nur teilweise mit politischen Grenzziehungen (wie im Libanon) verbunden. Die Herausbildung individueller Religiositäten und Nicht-Religiositäten findet somit nicht losgelöst von gemeinschaftlichen Praktiken und korrespondierenden Vorstellungen von Gemeinschaft und sozialem Miteinander statt. Sie vollzieht sich zudem von Generation zu Generation in unterschiedlichen, teilweise stark politisch aufgeladenen Konstellationen.

Dabei stellt sich die Frage nach den Dynamiken zwischen Prozessen der Individualisierung und der Gemeinschaftsbildung in den jeweiligen lokalen Kontexten. Neue beziehungsweise andere und alternative Formen individueller Religiositäten und Nicht-Religiositäten sind auf vielfältige Weise in gemeinschaftliche und gesellschaftliche Strukturen eingebettet. In der Analyse dieser Zusammenhänge gilt es daher auf begrifflicher Ebene zwischen Prozessen der strukturellen Individualisierung und der Herausbildung von persönlichen Individualitäten innerhalb einer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft (Individuation) zu unterscheiden. Praktiken und Erfahrungen, durch die individuelle Religiositäten und Nicht-Religiositäten entwickelt und bestärkt werden, können somit nicht per se und nicht à priori als Hinweis auf Individualisierungsprozesse verstanden werden, da es sich dabei auch um gemeinschaftlich und gesellschaftlich ausgehandelte Prozesse der Anerkennung von Individualität handeln kann. In unseren Fallstudien fragen wir daher danach, wo und wie jeweils die Grenzen zwischen Religiositäten, Nicht-Religiositäten und milieuspezifischen Formen von Gemeinschaftsbildung und gesellschaftlicher Entwicklung verlaufen (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022).

In den vorliegenden Beiträgen wird folglich der Zusammenhang zwischen individuellen Religiositäten und Nicht-Religiositäten und den Möglichkeiten, sich in eine Gemeinschaft einzufügen und an ihr zu partizipieren, aus unterschiedlichen Perspektiven analysiert. Dabei richtet sich der Fokus darauf, wie bestimmte Ausdrucksformen von Individualitäten, Religiositäten und Nicht-Religiositäten mit den Bedingungen der jeweiligen, in unseren Fallstudien überwiegend in urbanen Mittelschichten verorteten Milieus zusammenwirken. Welche (verkörperten) Ausdrucksformen von Individualisierung entwickelten die Akteur*innen unserer Forschungsfelder in verschiedenen sozialen und religiösen Kontexten? Die Perspektiven unserer Beiträge beleuchten zum einen Vorstellungen und private Erfahrungsbereiche weiblicher Lebensgestaltung (Kühn), die Dimension der Emotionen im Bereich von Mode und kritischer Selbst-Repräsentation (Franke) und zum anderen öffentliche Debatten über geschlechtsspezifische Normen (Föllmer, Loimeier) sowie die im Privaten geäußerte Kritik an lokalen Familien- und Verwandtschaftsidealen und entsprechenden Geschlechternormen (Sieveking).

In den folgenden Beiträgen werden die soeben angesprochenen Problemstellungen in den unterschiedlichen regionalen Kontexten der Länder Ägypten, Iran, Libanon, Senegal und Tunesien diskutiert. Roman Loimeier beschäftigt sich dabei zunächst

mit der Frage, wie sich der Nexus zwischen individueller Religiosität und sozialer Kontrolle in gesellschaftsweiten Debatten im nach-revolutionären Tunesien gestaltet, und zwar insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich, in Bezug auf Frauen und ihre Chance, ihr Leben und ihre Handlungsoptionen autonom zu gestalten. Frauen waren in Tunesien nicht nur zentraler Dreh- und Angelpunkt der tunesischen Reformpolitik der Präsidenten Bourguiba (reg. 1956–1987) und Ben ‘Ali (reg. 1987–2011) – insbesondere in den Bereichen Bildung, Rechtsentwicklung und Arbeitsmarktpolitik –, sondern auch ein zentrales Symbol der tunesischen Moderne. Diese Politik wurde als tunesischer „Staatsfeminismus“ bezeichnet und traf wiederum auf anhaltende Kritik von Seiten der „Religiösen“, die mit „der tunesischen Frau“ ihre eigenen konservativen Vorstellungen verbanden.

Tunesien hat seit seiner Unabhängigkeit unter den Präsidenten Bourguiba und Ben ‘Ali bemerkenswerte Veränderungen in vielen Bereichen seines gesellschaftlichen, rechtlichen, religiösen und wirtschaftlichen Lebens erfahren. Diese Veränderungen, etwa eine hohe Beschäftigungsquote oder ein hoher Bildungsgrad von Frauen, haben zu einem entsprechenden Wandel der Geschlechterbeziehungen geführt. Dieser Wandel hat sich nach der Revolution vertieft, eine Entwicklung, die sich an der Tatsache ablesen lässt, dass in den nationalen und kommunalen Wahlen seit 2011 zahlreiche Frauen in öffentliche Ämter gewählt wurden und die „Stimme der Frau“ sowohl im liberal-säkularen Bürgertum wie auch im Milieu der Nahḍa gehört wird.

Im Rahmen dieses Wandels konnten Frauen in den letzten siebzig Jahren ihre Handlungsoptionen im öffentlichen Raum erweitern und konsolidieren. Die Ausgestaltung individueller Freiräume und Handlungsautonomien hing dabei von drei wesentlichen Faktoren ab: Zum einen von der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung Tunesiens im Bereich des Rechts, der Bildung und der Wirtschaft. Diese Entwicklung führte nicht nur zur weitgehenden rechtlichen Gleichstellung der Frauen in Tunesien, sondern auch zu ihrer Integration in den tunesischen Arbeitsmarkt in vielen unterschiedlichen Berufsfeldern, darunter auch viele hochqualifizierte Arbeitsbereiche. Zum Zweiten hängt die Ausgestaltung individueller Freiräume von der sozialen Kontrolle durch Familie, Freunde, Nachbarschaft, Gemeinde oder Gesellschaft ab. Auch in diesem Bereich war zu beobachten, dass sich Handlungsoptionen von Frauen zumindest in den größeren Städten der Küstenregion erweitert haben und bestimmte Formen sozialer Kontrolle nicht mehr unbedingt akzeptiert werden. Schließlich und vor allem hat sich aber die Rolle des Staates als dritter reglementierender Faktor insbesondere nach der Revolution stark verändert: Der tunesische Staat kontrolliert beispielsweise nicht mehr die Einhaltung eines bestimmten Dresscodes. Vielmehr wurden seit der Revolution und insbesondere seit 2014 unter Präsident Béji Caïd Essebsi eine Reihe von Gesetzen erlassen, die sowohl den Schutz von Frauen vor sexuellen Übergriffen wie auch ihre weitere rechtliche Gleichstellung mit Männern zum Inhalt hatten. Diese Gesetze führen in ihrer Gesamtheit die emanzipatorische Politik Habib Bourguibas der 1950er und 1960er Jahre fort und haben den Frauen in Tunesien wachsende Freiräume und Möglichkeiten der autonomen Gestaltung ihres Lebens gegeben, die von Frauen auch zunehmend und selbstbewusst genutzt

und erweitert werden. Die Versuche religiöser Gruppierungen, diese Entwicklung zu verhindern und ihre eigenen Vorstellungen von Moral mit Hilfe islamistischer Milizen durchzusetzen, sind spätestens 2013 gescheitert. Zwar gab es in den Jahren nach der Revolution eine Zunahme von Fällen von Gewalt gegen Frauen, insbesondere Fälle religiös legitimer Gewalt gegen Frauen (aber auch gegen linke Politiker und Intellektuelle), aber seit 2014/2015 ist es zu einer spürbaren Verbesserung der Verhältnisse gekommen, die auch durch entsprechende Gesetzesinitiativen abgesichert wurden. In der Folge werden heute die Freiräume und Handlungsoptionen tunesischer Frauen vor allem durch die Regeln der sozialen Kontrolle – etwa in Gestalt des kontrollierenden und taxierenden Blicks, der wiederum bestimmte Vorstellungen von „Ehrbarkeit“ widerspiegelt – begrenzt.

Der Beitrag von Katja Föllmer zu Iran widmet sich der Frage des gesellschaftlichen und religiösen Wandels im Zuge von Individualisierungsprozessen aus der Perspektive von jungen iranischen Frauen überwiegend aus städtischen Mittelschichtsmilieus, die trotz restriktiver Geschlechterpolitik und sozialer Kontrolle zunehmend ihren eigenen Weg gehen und sich dabei über gewisse gesellschaftliche und religiöse Normen hinwegsetzen.

Frauen sind seit der Islamischen Revolution im Jahre 1979 von größerem gesellschaftlichem, wirtschaftlichem und politischem Gewicht als jemals zuvor. Sie haben wesentlich zum Erfolg der Revolution 1979 beigetragen. Trotz rechtlicher Benachteiligung durch die Wiedereinführung des islamischen Rechts und die Aufhebung von Gesetzen, die ihre Gleichstellung gewährleisten sollten, haben iranische Frauen einen essentiellen Beitrag zum Wiederaufbau der Wirtschaft nach dem Iran-Irak-Krieg 1981–88 geleistet. Ihr politisches Gewicht wurde bei den 3. Präsidentschaftswahlen im Jahre 1997 deutlich: Ihre Stimmen verhalfen einem liberalen Präsidenten ins Amt, von dem sie sich die Reformen versprachen, die ihren Ansprüchen und den gesellschaftlichen Erfordernissen entsprachen. Seit dieser Zeit war die Frauenbewegung besonders aktiv. Sie vereinte Frauen aus diversen sozialen Milieus mit unterschiedlicher religiöser Haltung. Der neokonservative Ruck in der Politik während der Jahre 2005–2013 führte zwar zur Stagnation der Reformen und setzte den Aktivitäten der Frauen in ihrem Kampf um Gleichbehandlung und Gleichberechtigung in organisierter Form ein jähes Ende, er konnte aber nicht verhindern, dass sie sich weiterhin für ihre Belange engagierten. Iranische Frauen zeigten sich im Bereich der Mode, der Kommunikation, der Kunst und Literatur besonders kreativ. So setzten sie sich schließlich über die per Gesetz festgeschriebene Verschleierung hinweg, die seit Bestehen der Islamischen Republik mit politisch-ideologischen Zielen verbunden war: Im Jahr 2018 erschienen erstmals Frauen in der Öffentlichkeit unverschleiert.

Im Laufe der Jahrzehnte sind in der iranischen Gesellschaft also allgemein zwei Tendenzen zu beobachten: Einerseits zeigen (junge) iranische Frauen ein zunehmendes Selbstbewusstsein durch höhere Bildung, Erwerbstätigkeit und der daraus resultierenden ökonomischen Unabhängigkeit vor allem in den städtischen Mittelschichtsmilieus. Auf der anderen Seite gibt es Gegensteuerungsversuche konservativer und neokonservativer Kreise, welche vornehmlich Menschen aus den unteren

sozialen Milieus rekrutieren, damit sie vor allem die junge Generation zur Einhaltung traditioneller Rollenbilder und religiöser Moralvorstellungen aufrufen.

Individuelles Bewusstsein und der Wunsch nach Selbstbestimmung (junger) iranischer Frauen ist jedoch nicht nur als Zeichen des Widerstandes gegen eine religiös-konservative Norm und staatliche Reglementierung zu verstehen. Vielmehr zeigt sich, dass junge Frauen ihre individuellen Handlungsoptionen zunehmend erweitern und gezielt zwischen privatem und öffentlichem Raum, zwischen sozialen und politischen Erwartungen und individuellen Bedürfnissen navigieren. Sie nutzen sogar konventionelle Mittel und Strukturen, um sich individuelle Freiräume zu schaffen. Die anhaltende prekäre Wirtschaftssituation und die De-Individualisierungstendenzen in der neokonservativen Propaganda zur Verschleierung und Sittsamkeit, in denen die individuellen Ansprüche der Frauen kollektiven Strukturen untergeordnet werden, haben die Individualisierungsprozesse in der iranischen Gesellschaft nicht eindämmen können. Im Gegenteil, die Propagandastrategien sind selbst Teil eines Individualisierungsprozesses, welcher vom Anspruch des Einzelnen auf Erfolg und Anerkennung getragen wird. Die Fallstudie Iran verbindet gesellschaftshistorische und ökonomische Entwicklungen, welche die zunehmende Selbstbestimmung von Frauen in gesellschaftlichen und religiösen Fragen erklären, mit der Analyse des jüngsten Diskurses über Verschleierung, Sittsamkeit und die Rolle der Familie in aktuellen Printmedien, in welchem sich nicht mehr nur konservative politische und/oder religiöse Autoritäten zum Thema Verschleierung und Sittsamkeit äußern. Vor allem jungen Männern wird die Gelegenheit geboten, zum Diskurs beizutragen. Auch wenn sie offiziell nicht dazu legitimiert sind, dürfen sie in ihren Veröffentlichungen ihrer konservativen Haltung individuellen Ausdruck verleihen und eigene Auslegungen des Rechts oder der religiösen Quellen (z.T. unter Verweis auf entsprechende Autoritäten) vornehmen.

Das Thema der Kleidung und sozialen Kontrolle von und über Frauen ist auch zentral für den Beitrag von Lisa Maria Franke. Franke fokussiert regional auf Ägypten, und zwar insbesondere auf Mittelschichtmilieus in Alexandria. Obwohl das Kopftuch nicht das zentrale Forschungsthema war bzw. sein sollte, war es in vielen ihrer Diskussionen und Gespräche allgegenwärtig. Der Fokus liegt im vorliegenden Beitrag nicht, wie in der Vielzahl jüngerer Publikationen, auf dem „Ablegen“ des Kopftuchs, sondern auf individuellen Handlungsoptionen, die das Tragen oder Nicht-Tragen des Kopftuchs möglich bzw. unmöglich mach(t)en. Der jeweilige Alltag, soziale Begegnungen, religiöse Glaubensstrukturen sowie finanzielle und zeitliche Ressourcen sind in diesem Zusammenhang in der Analyse zu berücksichtigen. „Das Kopftuch“ identifiziert Franke als Sammelbegriff für diverse Formen und Stile, die in Ägypten präsent sind. Sie unterscheidet die jeweiligen Tragevarianten in den Darstellungen und emischen Äußerungen ihrer Interviewpartner*innen und geht dabei auch auf niqāb (Gesichtsschleier) und abāya (mantelartiger Überwurf) ein.

Die oben genannte Allgegenwärtigkeit ist verbunden mit einem Bewusstsein für historische Entwicklungen, die insbesondere das Kopftuch betreffend für viele Interviewpartner*innen zentral waren. Franke stellt deshalb das Kopftuch und kor-

respondierende Debatten im modernen Ägypten des beginnenden 20. Jahrhunderts vor, um darauf hinzuweisen, dass heutige gesellschaftliche Dynamiken nicht isoliert zu verstehen sind, sondern historisch kontextualisiert werden müssen. Des Weiteren markieren zwei Schwerpunkte die Analyse dieses Beitrags: Zum einen ist das der Aspekt von „Schönheit“. Schönheit spielt nicht nur in Bezug auf den Körper, das Selbst und die Kleidung eine Rolle, sondern auch in Bezug auf die Religion (Islam) und den jeweiligen individuellen Glauben sowie auf das gesellschaftliche Zusammenspiel der verschiedenen Gesprächspartner*innen. Zum anderen hebt Franke den Aspekt der Emotionen hervor.

Emotionen im Kontext von Schönheit und verkörperter Religiosität, in Form von Kleidung, sind in Frankes Beitrag für die Einzelpersonen, als Individuen, in ihrem jeweiligen Selbst, ihren Identitäten und Positionierungen gegenüber anderen und der Gesellschaft relevant. Emotionen sind divers und wandelbar, im Sinne eines emotionalen Spektrums. Sie können zu einem „imaginierten“ Gemeinschaftsgefühl von Individuen durch geteilte Erfahrungen und Biografien führen, ohne dabei den Anspruch zu haben, kollektiv zu sein. Die Wandelbarkeit von Emotionen hängt auch von äußeren Faktoren ab, vom jeweiligen sozialen Milieu und ihren Akteur*innen. In Frankes Beitrag wird beispielsweise deutlich, dass soziales Milieu mit den dazugehörigen Variablen, Zeiten und Räume bzw. Orte, entscheidend für ihre Interviewpartner*innen sind, um sich für oder gegen das Kopftuch zu positionieren bzw. sich für oder gegen das Kopftuch positionieren zu *können*. Dieses *Können* spiegelt die Handlungsoptionen wider, die sich Frankes Interviewpartnerinnen aneignen können, um in ihrem Alltag, im gesellschaftlichen und religiösen Miteinander, zu agieren. So haben sich einige dieser Interviewpartnerinnen gegen das Kopftuch entschieden, weil sie die finanziellen und zeitlichen Möglichkeiten haben, diese Entscheidung umzusetzen. Andere wiederum entscheiden sich explizit für das Kopftuch, weil es ihrem Verständnis von Religion und Religiössein Ausdruck verleiht und weil sie die Möglichkeit haben, sich dafür zu entscheiden.

Franke beleuchtet in diesem Zusammenhang den zweiten Schwerpunkt ihres Beitrags, den der Schönheit. Dieser wird hier am Beispiel der Haare, der Kopfhare von Frauen, analysiert. Die Kopfhare von Frauen sind in Ägypten das Symbol für weibliche Schönheit, wie einige Interviewpartner*innen aussagen. Über die Haare wird ein Diskurs von Attraktivität geführt, der in Kombination mit dem Kopftuch oft darin mündet, dass es entweder getragen wird, weil die Haare der entsprechenden verschleierten Frau „zu schön“ seien oder „zu hässlich“ und sie sie deswegen bedecken müsse. Diskussionen um das Kopftuch und um Kleidung von Frauen bewegen sich also in einer Vielzahl von Themen, die innerhalb und jenseits von Religiositäten verhandelt werden. Sowohl Männer als auch Frauen haben daran Teilhabe und beide können Macht auf die jeweiligen verschleierten oder unverschleierten Frauen ausüben, damit sie das Kopftuch an- bzw. ablegen. Familien- und Generationenstrukturen spielen in diesem Kontext eine entscheidende Rolle, da Frauen oft innerhalb dieser Strukturen ihre Positionen und Machtverhältnisse aushandeln.

In ihrem Beitrag widmet sich Johanna Kühn der Popularität zeitgenössischer spiritueller Praktiken im Libanon. Meditation, alternative energiebasierte Heilmethoden und Yoga erfreuen sich seit einigen Jahren größer werdender Beliebtheit im Libanon und besonders in Beirut. Der überwältigende Anteil derjenigen, die an Kursen, Workshops und informellen Zirkeln teilnehmen, sind Frauen. In ihrem Beitrag zeigt die Autorin, dass jene spirituellen Praktiken eine Plattform für die Verhandlung individueller Lebenswünsche und Glaubenspraktiken vor dem Hintergrund sich verändernder Lebenssituationen von urbanen gebildeten Mittelschichtlibanesinnen darstellen.

In ihrem Beitrag analysiert Johanna Kühn eine spezifische Praxis: einen Frauenkreis, dessen Inhalte sich aus Kabbala, der mystischen Geheimlehre des Judentums, speisen. Die Autorin zeigt, wie sich die Teilnehmerinnen des Kurses Formen weiblicher Lebensgestaltung aneigneten, die Frauen als handlungsmächtige Akteurinnen konstruierten. Eine im Londoner „Kabbalah Centre“ ausgebildete Lehrerin vermittelte den Teilnehmerinnen, wie sie, unter Rückgriff auf spirituelles Wissen der Kabbala, soziale Beziehungen so gestalten können, dass ihnen ein selbstbestimmtes, erfülltes Leben in ihren bestehenden sozialen Netzen möglich ist. In den wöchentlichen Treffen, die Johanna Kühn als Momente „geteilter Privatheit“ charakterisiert, präsentierten und (re-)konstruierten sich die Teilnehmerinnen als Individuen und verhandelten gleichzeitig ihr Verhältnis zu geschlechtsspezifischen Normen und Erwartungen des sozialen Umfelds. Damit war der Frauenkreis ein Raum, in dem sich Frauen urbaner gebildeter Mittelschichten diverser religiöser Verortung mit den individuellen Konsequenzen struktureller gesellschaftlicher Veränderungen, wie sich wandelnde Geschlechterbeziehungen oder die Notwendigkeit und Bedeutung weiblicher Erwerbsarbeit, auseinandersetzten und diesbezüglich ihre Gestaltungsmöglichkeiten und -ansprüche absteckten.

Die Teilnehmerinnen befassten sich aber nicht nur mit der (Neu-)Gestaltung ihrer gesellschaftlichen Position als Frau, sondern auch mit ihrem Glauben. Tendenziell ambivalente Verhältnisse zu Islam oder Christentum, die sich aus einer kritischen Haltung gegenüber politisierten libanesischen religiösen Institutionen und Autoritäten speisten, wurden mittelbar in den Praktiken adressiert. Auch wenn Religionen in den Treffen des Kabbala-Frauenkreises kein explizit diskutiertes Thema darstellte, wurden die spirituellen Lehren von den Teilnehmerinnen in Gesprächen auch als neue Perspektive auf bekannte Aspekte von Islam und Christentum beschrieben. Der Frauenkreis sowie andere Veranstaltungen des spirituellen Zentrums wurden damit nicht zuletzt auch als Inspirationsquelle erachtet, um individuell als passend empfundene christliche und muslimische Glaubenspraktiken und -verständnisse zu entwickeln.

Johanna Kühn zeigt damit in ihrem Beitrag, dass sich in spirituellen Kursen und Workshops – eine Sphäre scheinbar unpolitischer Freizeitgestaltung – grundlegende Wandlungsprozesse innerhalb der libanesischen Gesellschaft offenbaren. Wandlungsprozesse, in deren Rahmen sowohl die Positionierung des (weiblichen) Individuums vis-à-vis der Gesellschaft als auch die Suche nach individuellen Glaubenspraktiken ab-

seits der politisierten libanesischen Religionslandschaft adressiert werden. Spirituelle Praktiken, wie jene in Johanna Kühns Beitrag, können damit als Räume interpretiert werden, in denen insbesondere geschlechtsspezifische und religiöse Aspekte von umfassenderen Individualisierungsprozessen verhandelt werden.

Der Beitrag von Nadine Sieveking behandelt die Frage, wie milieuspezifische Formen von Geselligkeit und entsprechende muslimische Soziabilitäten mit der Herausbildung individueller Religiositäten in Dakar, Senegal, zusammenhängen. Theoretisch bezieht sie sich dabei auf das von Georg Simmel entworfene Konzept der Geselligkeit und den davon abgeleiteten Begriff der Soziabilität, der die Fähigkeit zur Geselligkeit bzw. zum Sich-Einfügen in eine Gemeinschaft und zur Herstellung und Gestaltung sozialer Beziehungen bezeichnet. Empirisch basiert der Artikel auf einer Fallstudie zu Koranlektürekursen in einer frankophon gebildeten Mittelschicht und konzentriert sich auf die biographischen Erzählungen von zwei Kursteilnehmenden während eines gemeinsam durchgeführten ethnographischen Gesprächs. Dabei thematisierten Sievekings Gesprächspartner*innen eine umfassende Kritik an senegalesischen Alltagsrealitäten und ihren inhärenten, durch demografischen Wandel und die seit den 1980er Jahren generalisierte ökonomische Krise verstärkten Widersprüchen. Die dabei angesprochenen Themen umfassten einerseits den Bereich der Familie und geschlechtsspezifische soziale Erwartungen, andererseits aber auch Formen und Normen öffentlich praktizierter Religiosität im Rahmen der in Senegal äußerst populären, die lokale religiöse Landschaft dominierenden Sufi *ṭuruq*.²

Sieveking zeigt, dass ihre Gesprächspartner*innen eine deutlich distanzierte Haltung zu den *ṭuruq* aufgebaut haben und dabei einen Anspruch auf Individualität zum Ausdruck brachten. So stellten sich ihre Gesprächspartner*innen dem in der senegalesischen Gesellschaft existierenden Konformitätsdruck, der religiöse Prinzipien und soziale Ansprüche eng miteinander verbindet, entgegen. Gleichzeitig teilten sie mit der Gemeinschaft der Kursteilnehmenden eine milieuspezifische Soziabilität, durch die sie sich von der Mehrheit senegalesischer Muslim*innen abgrenzten. Damit wurde der Effekt religiöser Distinktion durch die in den Kursen vermittelten Kenntnisse autonomer Koranlektüre mit einem Mechanismus sozialer Distinktion verbunden.

In ihrer Analyse zeichnet Sieveking das Spannungsfeld sozialer Transformationen im privaten Bereich des Familienlebens nach, die das spezifische Mittelschichtsmilieu, in dem ihre Gesprächspartner*innen sozialisiert wurden, geprägt haben. Dabei sind habituell verkörperte Soziabilität und Religiosität eng miteinander verwoben und empirisch nur schwer zu unterscheiden. Indem sie die Einbettung alltäglicher Religiosität in den Lebensstil ihrer Gesprächspartner*innen beschreibt, zeigt die Autorin, dass die sozialen Normen und der Anspruch einer modernen Lebensführung, die die erste Generation der postkolonialen „*classe moyenne*“ in Dakar durch ihren Lebensstil verkörperten, sich für die darauffolgende Generation als widersprüchlich und

² Meist als Sufi-Bruderschaften bezeichnet, stellen die *ṭuruq* (Plural für *ṭarīqa*, aus dem Arabischen für Weg, Pfad oder Methode) Institutionen dar, in die sowohl Männer als auch Frauen eingebunden sind.

konfliktreich erwiesen haben. Dies spiegelt sich in den Biografien der zwei Gesprächspartner*innen, die den sozialen Erwartungen ihres Umfelds in Bezug auf Familie nur begrenzt entsprechen und für die ihre praktizierte Religiosität eine umso wichtigere Rolle spielt, um als respektable moralische Personen anerkannt zu werden. Die in den Koranlektürekursen vermittelte religiöse Bildung kann, aus der Perspektive der Akteur*innen betrachtet, sowohl das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung als auch nach Distinktion befriedigen. Aus einer sozialstrukturellen Perspektive können die Kurse auch als ein Element der Formierung und Neu-Konfiguration sozialer Milieus in Senegals zunehmend heterogenen urbanen Mittelschichten verstanden werden.

Literatur

- Loimeier, Roman (Hg., 2021). *Negotiating the Religious in Contemporary Everyday Life in the „Islamic World“*. Göttingen: Universitätsverlag. doi:10.17875/gup2021-1596.
- (2022). „*Individual Pieties*“ und „*Non-Pieties*“: *Dynamiken des religiösen Wandels in der „islamischen Welt“*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Sieveking, Nadine (Hg., 2020). Dimensionen des Religiösen und Nicht-Religiösen. Empirische Forschungen im ERC-Projekt „Private Pieties, Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity. Impact on Contemporary Social and Political Dynamics.“ GISCA Occasional Paper Series, No. 26. Göttingen. doi:10.3249/2363-894X-gisca-26.

2 Soziale Kontrolle und Handlungsoptionen von Frauen in Tunesien im politischen und religiösen Wandel

Roman Loimeier

„Hier kennt mich niemand, hier ist es egal, wer mich anschaut“

(eine junge Frau aus Bizerte auf die Frage, warum sie in Tunis ihren ḥiǧāb abgelegt habe)¹

Einleitung

Der vorliegende Beitrag widmet sich der zentralen Fragestellung, ob es im Kontext der umfassenden politischen, juristischen und sozialen Reformen in Tunesien nach der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1956 und dem mit diesen Reformen verbundenen Bedeutungsverlust der Religion² zu einem Abbau sozialer Kontrollen und damit zu einer Erweiterung der Handlungsoptionen³ von Frauen gekommen ist. Mit sozialer Kontrolle ist hier insbesondere die Kontrolle individuellen Verhaltens im öffentlichen, halböffentlichen und privaten Raum gemeint. Allerdings wird diese Form sozialer Kon-

¹ Ausschnitt aus einem Gespräch zwischen besagter Frau aus Bizerte und Khaoula Matri, mitgeteilt durch Khaoula Matri am 28. März 2019.

² Mit „Bedeutungsverlust der Religion“ ist zunächst ein Bedeutungsverlust der Religion im Bereich des Institutionellen gemeint (siehe unten), der allerdings mit einem Bedeutungsverlust des „Religiösen“ im alltäglichen Leben einhergehen kann (siehe auch hierzu weiter unten).

³ Ich habe mich in diesem Text für den Begriff der „Handlungsoptionen“ entschieden, weil er stärker als der Begriff der „agency“ („Handlungsvermögen“) von einer Beschränktheit von Handlungsmacht und Handlungsvermögen ausgeht, gleichzeitig aber impliziert, dass es durchaus Möglichkeiten und Optionen des Handelns gibt.

trolle in unterschiedlichen Gesellschaften und sozialen Milieus (siehe hierzu Loimeier 2022b) ganz unterschiedlich verstanden und in unterschiedlichen Akzentuierungen und Intensitäten praktiziert. Soziale Kontrolle kann sich beispielsweise auf die Einhaltung etablierter Normen und Gesetze, aber auch auf „angemessene“ Kleidung und „angemessenes“ (respektvolles, sittsames, anständiges) Verhalten im öffentlichen Raum beziehen, wobei kulturell und milieubezogen immer wieder unterschiedlich definiert wird, was „angemessen“, „sittsam“ oder „anständig“ konkret bedeuten.⁴

In der Tat spielt das angemessene und sittsame Verhalten der Menschen in der Öffentlichkeit eine zentrale Rolle im Gesellschaftsverständnis von Muslimen, obwohl gleichzeitig insbesondere individuelle Religiosität in Gestalt des persönlichen Glaubens eine „Sache zwischen Gott und jedem einzelnen Gläubigen“ ist.⁵ Öffentliches religiöses (und soziales) Fehlverhalten soll aber nicht zum Vorbild für die Gemeinschaft werden. Daher hat sich in der islamischen Rechtsprechung bereits früh der Grundsatz des „al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar“, des „Gebietens des Gebotenen/Rechten und des Verbietens des Verbotenen/Falschen“ (siehe unten) etabliert, der sowohl dem Staat, wie der Gemeinschaft der Gläubigen, wie auch jedem einzelnen Muslim das Recht gab, im Namen der Aufrechterhaltung der religiösen Normen mahnend (und notfalls auch strafend) einzugreifen.

Das Einhalten eines angemessenen Verhaltens in der Öffentlichkeit wird historisch und häufig auch noch gegenwärtig in den Ländern Nordafrikas und des Nahen Ostens aber nicht nur durch einen religiös reglementierenden Staat und dessen Institutionen,⁶ beispielsweise eine Religionspolizei, oder durch radikale islamische Gruppierungen eingefordert und kontrolliert,⁷ sondern

⁴ In Sansibar werden beispielsweise Menschen, die nicht „angemessen“ gekleidet sind, insbesondere Touristen in kurzen Hosen oder kurzen Röcken, abfällig als „Nacktgeher“ bezeichnet („wanakwenda uchi“, „sie laufen nackt herum“) (eigene Beobachtungen, Sansibar, 2002–2007). Auch in vielen katholisch geprägten Ländern sollten Frauen in der Kirche ein Kopftuch tragen, Männer keine kurze Hosen. Im Vatikan werden diese Verhaltensregeln im Rahmen einer entsprechenden Einlasskontrolle eingefordert.

⁵ In der islamischen Glaubenslehre wird der Glaube in der Tat als eine individuelle Beziehung zwischen Gott und jedem einzelnen Gläubigen betrachtet, wie eine Aussage des nordnigerianischen Reformgelehrten Abubakar Gumi belegt: „wa-man āmana, bi-kulli mā ġā’ bihi al-rasūl (S.A.W.), fi-qalbihi, fa-huwa mu’min, idān lā sabīl lanā ilā ma’rifati dālika: fa-huwa sirr fī-mā baina al-‘abd wa-rabbihi“ („jedermann, der in seinem Herzen glaubt, und zwar an all das, was auf den Propheten [in Gestalt von Offenbarungen] herunter gesandt wurde, ist ein Gläubiger, und es gibt für uns keine Möglichkeit, es anders zu wissen: sein Glaube ist ein Geheimnis zwischen ihm und seinem Herrn“) (Gumi 1976: 17).

⁶ Bereits 1967 hatte Präsident Bourguiba einen „Conseil national d’habillement“ eingerichtet, „whose task was to draw up a programme to foster people’s access to decent clothing and a raising of the level of dress worn by the population“ (Hibou 2011: 289). Unter Präsident Ben ‘Ali (reg. 1987–2011) kam es insbesondere ab 2000/2001 zu öffentlichen „Moral“-Kampagnen, um bestimmte Formen des öffentlichen Auftretens durchzusetzen und Verstöße gegen „die Moral“ zu ahnden. Junge Tunesier, die Nachtclubs besuchten, wurden im Rahmen dieser Moralkampagnen verhaftet und zwangsrasiert. 2004 gab es so zudem eine Moralkampagne, bei der Jugendliche verhaftet wurden, wenn sie zu enge Jeans oder Blusen mit zu großem Ausschnitt trugen (Hibou 2011: 289).

⁷ Bis heute in Saudi-Arabien und Iran, bis in die jüngste Gegenwart in Sudan und im „Islamischen Staat“

auch durch andere gesellschaftliche Formationen, beispielsweise die Familie oder das „Viertel“ und das soziale Milieu. Soziale Kontrolle „im Namen der Religion“ (und der damit verbundenen Moralordnung) war und ist daher ein zentraler Faktor in Hinblick auf das Verhalten und die Handlungsoptionen der Menschen. Auch in Tunesien stellen religiös begründete Verhaltensempfehlungen und Traditionen eine wichtige Grundlage für die Definition eines „angemessenen“ Verhaltens⁸ dar und damit auch eine Grundlage für die Legitimation sozialer Kontrolle im öffentlichen Raum. Allerdings hat die Religion, wie im weiteren Text gezeigt wird, in Tunesien nach der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1956 an institutioneller Bedeutung verloren, auch wenn die Religion im privaten und alltäglichen Leben nach wie vor eine gewisse Rolle in Hinblick auf die „Moralordnung“ und die religiöse Praxis der Menschen spielt.

Mit „institutioneller Bedeutung“ (der Religion) wird hier ein breites Feld der Beziehungen zwischen Staat und Religion verstanden, in welchem der tunesische Staat beispielsweise definiert, welche Rolle der Religion in der Rechtsprechung zukommt, welche Funktion Moscheen haben oder welche Aufgaben das „religiöse Personal“ hat, welches in Tunesien durch den Staat finanziert (und kontrolliert) wird. So wurde nach der Unabhängigkeit Tunesiens der islamische Hiğri-Kalender durch den gregorianischen Kalender ersetzt und die Zaytūna-Moschee, eines der wichtigsten religiösen Lehrzentren Nordafrikas, verlor ihre Lehrbefugnis an die Universität Tunis. Durch Dekret 87-664 des Jahres 1987 wurden die Moscheen unter direkte Staatsaufsicht gestellt. Dieses Dekret wurde durch ein weiteres Dekret (88-34) am 3. Mai 1988 verschärft und ausgedehnt. Alle „lieux de culte“ kamen nun unter staatliche Kontrolle und eine Moschee wurde definiert als „une salle dans laquelle sont tenues, par le public, les cinq prières quotidiennes“ (Bras 2002 : 239). Verstöße konnten strafrechtlich verfolgt werden, insbesondere wenn in einer Moschee zur Rebellion gegen die „autorité publique“ aufgerufen wurde. Außerdem wurden die Moscheen nur noch zu den Gebetszeiten geöffnet (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a).

Im vorliegenden Beitrag⁹ werde ich mich aber weniger mit der Religionspolitik des tunesischen Staates (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a) als vielmehr mit der

(al-daula al-islāmiyya fī-l-‘Iraq wa-l-Šām, dā‘i‘i), sowie, in eingeschränkter Form in vielen anderen Ländern der Region, darunter auch Tunesien.

⁸ „Angemessenes Verhalten“ und insbesondere der Straftatbestand der „Erregung öffentlichen Ärgernisses“ („attentat à la pudeur“) wurde und wird in Paragraph 256 des tunesischen Strafgesetzbuches definiert (siehe unten).

⁹ Mein Beitrag beruht auf mehreren Forschungsreisen nach Tunesien in den Jahren 2017, 2018, 2019 und 2022. In Tunesien lebte ich dabei unter anderem im Viertel Lafayette in Tunis (siehe unten). Zudem unternahm ich zahlreiche Exkursionen ins Landesinnere und in den Süden (Djerba, Ġabal Ḍahar) sowie in andere Städte, insbesondere Bizerte, Sousse, Sfax, Mahdiyya, Monastir, Hamamat, Nabeul, Testour, Qayrawān und Médenine. Neben der Teilhabe am und der Beobachtung des Alltagslebens und neben

Frage beschäftigen, wie sich soziale Kontrolle in Tunesien gestaltet, und zwar insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich, in Bezug auf Frauen und ihre Chance, ihre Handlungsoptionen im öffentlichen Raum autonom zu gestalten. Dieser Fokus auf Frauen¹⁰ erklärt sich aus dem Umstand, dass Frauen (ganz allgemein) in Tunesien nicht nur zentraler Dreh- und Angelpunkt der tunesischen Reformpolitik der Präsidenten Bourguiba (reg. 1956–1987) und Ben ‘Ali (reg. 1987–2011) waren – insbesondere in den Bereichen Bildung, Rechtsentwicklung und Arbeitsmarktpolitik – sondern dass „die emanzipierte Frau“ (im Besonderen) ein zentrales Symbol der tunesischen Moderne wurde. Diese Politik wurde als tunesischer „Staatsfeminismus“¹¹ bezeichnet und traf wiederum auf anhaltende Kritik von Seiten der „Religiösen“, die mit „der tunesischen Frau“ ihre eigenen Vorstellungen verbanden (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a).

Gesprächen mit tunesischen Gewährspersonen konnte ich auf umfangreiche akademische Publikationen tunesischer Fachkolleginnen und Fachkollegen (in arabischer und französischer Sprache) und die „graue Literatur“ (Zeitungen) zurückgreifen. Eine wichtige Forschungsbasis war das Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC) in Tunis. Im Laufe meiner Aufenthalte in Tunesien stellte ich das Forschungsprojekt und Aspekte meiner Forschung im Rahmen von zwei Vorträgen an der Universität Manouba und an der Universität Sousse vor. Für die Unterstützung meiner Forschung danke ich an dieser Stelle ganz herzlich Dr. Ramzi Ben ‘Amara, Dr. Khaoula Matri, Dr. Munir al-Sa‘idani und Ina Khiari-Loch. Für konstruktive Kommentare zum vorliegenden Beitrag danke ich Katja Föllmer, Liza Franke, Johanna Kühn und Nadine Sieveking.

¹⁰ Sowohl in der französischen wie in der arabischen akademischen Literatur zu Tunesien wird häufig der Singular „la femme/al-mar‘a“ („die Frau“) verwandt, wenn eigentlich tunesische Frauen (arab. Pl. *nisā‘*) ganz allgemein gemeint sind. Ein arabisches Sprachbeispiel ist etwa ein Text von Rachid Ghannouchi mit dem Titel „al-mar‘a baina al-Qur‘ān wa-wāqi‘a al-muslimin“ („Die Frau zwischen Qur‘ān und muslimischer Lebenswirklichkeit“, Tunis 2011). Zu einer Analyse dieses Textes siehe Loimeier (2022a). Aber auch die beiden tunesischen Journalistinnen Hédia Baraket und Olfa Belhassine sprechen in ihrem Text *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie* (Tunis, 2016) von „der tunesischen Frau“ („al-mar‘a al-tūnisiyya“, 2016: 269). An diese Beobachtung könnte sich die Frage anschließen, ob der essenzialisierende Blick auf „die Frau“ als ein Verweis auf einen bestimmten konservativen gesellschaftlichen Kontext gelesen werden kann, in welchem Frauen nicht als Individuen wahrgenommen werden. Ich danke Katja Föllmer für diesen Hinweis.

¹¹ Die Bezeichnung Staatsfeminismus (*féminisme d’État*) stammt aus einem Aufsatz von Emma Murphy (Honwana 2013: 37). Die ehemalige Ministerin für Frauenangelegenheiten, Lilia Labidi, bezeichnete Bourguibas Frauenpolitik kritisch als „féminisme au masculin“, und zwar deshalb, weil die Frauenpolitik Bourguibas dazu diente, die Unterstützung der Frauen für die Regierungspartei zu mobilisieren (Geisser und Hamrouni 2004: 381). Die „staatsfeministische“ Politik Tunesiens wurde durch die Union Nationale des Femmes de Tunisie (UNFT, *al-ittihād al-waṭānī li-l-mar‘a al-tūnisiyya*) unterstützt, die 1956 gegründet wurde und die 1984 etwa 70.000 Mitglieder hatte, die aber auch von oppositionellen Gruppierungen Tunesiens als „femmes alibi“ des Regimes bezeichnet wurden (Marzouki 1993: 208). Gegenüber der loyalistischen UNFT positionierte sich die Association Tunisienne des Femmes Démocrates (ATFD, *al-ḡam‘iyya al-tūnisiyya li-l-nisā‘ al-dīmuqrāṭiyyāt*), die 1978 als informeller „Club“ begründet und 1989 als Verein formal zugelassen wurde. Zudem gab es seit 1990 die ebenfalls regimekritische und ebenfalls laizistische Association des Femmes Tunisiennes pour la Recherche et le Développement (AFTRD) (Kréfa 2016: 123). Zur Entwicklung der tunesischen Frauenbewegung(en) siehe ausführlich Kréfa (2016), Labidi (1987), Marks (2013) und Marzouki (1993).

Um die eingangs genannte Frage zu beantworten, werde ich mich im Folgenden mit vier miteinander verbundenen Themen beschäftigen. Von zentraler Bedeutung ist zunächst die Frage, wie sich im Kontext des politischen Wandels in Tunesien nach der Unabhängigkeit das Feld des Religiösen verändert hat, und zwar deshalb, weil die Religion, wie oben erwähnt, eine wichtige Rolle bei der Frage nach der Ausgestaltung sozialer Kontrolle spielt. Zum Zweiten wende ich mich der Frage zu, wie sich soziale Kontrolle konkret gestaltet, und zwar vor allem am Beispiel des „Blicks“. Drittens werde ich diskutieren, welche Bedeutung dem „Schleier“ (hiğāb) bei der Ausgestaltung individueller Handlungsautonomien von Frauen zukommt und wie auch hierbei bestimmte Formen sozialer Kontrolle wirksam werden. Schließlich werde ich mich mit der räumlichen Rahmung individueller Handlungsoptionen von Frauen beschäftigen. Für den gesamten Text stütze ich mich auf eine Reihe statistischer Erhebungen, die in Tunesien von tunesischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern (unterschiedlicher disziplinärer Ausrichtung) seit 2013 zu Fragen des Religiösen durchgeführt wurden und die auf Grund ihres Umfangs ein durchaus repräsentatives Bild der Entwicklung Tunesiens seit der Revolution 2011 zeichnen.

Politischer Wandel und die Frage der Religion

Tunesien zeichnete sich in Hinblick auf seine Entwicklung nach seiner Unabhängigkeit im Jahr 1956 dadurch aus, dass der erste Präsident, Habib Bourguiba (reg. 1956–1987), unmittelbar nach der Unabhängigkeit des Landes zahlreiche Reformen durchsetzte, die Tunesien den Status eines weitgehend säkularen Staates verliehen, in welchem der Staat nicht nur das religiöse Leben streng kontrollierte, sondern auch zahlreiche Gesetze erließ, die den institutionellen Wirkungsbereich der Religion einschränkten (siehe bereits oben). Zu diesen Gesetzen gehörte auch und vor allem der „Code du Statut Personnel“ (arab.: mağallat al-aḥwāl al-šaḥṣiyya) des Jahres 1956, der den tunesischen Frauen weitgehende Rechte gab und der das Ideal der „modernen, emanzipierten Frau“ zum Symbol des modernen Staates erhob (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a sowie Ben Achour 2020).

Der „Code du Statut Personnel“ blieb jedoch nicht das einzige Gesetz, welches Fragen des Personenstands und der Familie regelte. Der „Code du Statut Personnel“ wurde vielmehr im Rahmen zahlreicher Gesetzesänderungen in den Jahren 1958, 1964 (drei Änderungen), 1966 (zwei Änderungen), 1981 (fünf Änderungen), 1993 (zwölf Änderungen), 2006 (zwei Änderungen), 2007, 2008 und 2010 ausgebaut (siehe al-Munğī al-Aswad 2018: 118ff). Dazu gab es weitere Gesetze in den Jahren 1957, 1958, 1964, 1985 und 1986 zum Personenstand („al-ḥāla al-madaniyya“), etwa zur Frage der Namensgebung von Waisenkindern, zum Recht auf Scheidung, Abtreibung und Verhütung (Ben Smail 2012: 13; ausführlich Loimeier 2022a). Die Lücke in der Gesetzgebung zwischen 1966 und 1981 erklärt sich durch den Aufschwung der religiösen Opposition, die man – nach der Durchsetzung des „Code du Statut Personnel“ – nicht zusätzlich reizen wollte (al-Munğī al-Aswad 2018: 121). Mit der Macht-

übernahme von Ben ‘Ali (reg. 1987–2011) kam es in den Jahren 1993, 1995, 1998, 2001 und 2003 zu erneuten Reformen im Bereich des Personenstandsrechts, etwa in Gestalt der „annulation du devoir d’obéissance“, in Gestalt des Rechts auf Adoption und des Rechts, den Mutternamen zu führen (transmission du patronyme maternelle) (Ben Smail 2012: 14). Diese Reformen wurden insbesondere von städtischen Mittelschichtmilieus angenommen und unterstützt, die sich seit den 1970er Jahren, begünstigt durch eine positive wirtschaftliche Entwicklung Tunesiens, einem westlichen Lebensstil zuwandten, der sich durch kleine Familien, gute Bildung¹² und eine hohe Frauenarbeitsquote auszeichnete (Ben Smail 2012: 14).

Aber auch nach der Revolution des Jahres 2010/2011¹³ setzten sich die Reformen fort, zunächst im Rahmen der Debatten über die neue Verfassung, die 2014 nach einem Referendum in Kraft trat (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a und unten),¹⁴ dann aber auch und insbesondere mit dem Gesetz 58/2017 „li-l-qaḍā’ ‘alā l-‘unf ḍidd al-mar’a“, welches am 24. Juli 2017 vom tunesischen Parlament verabschiedet wurde und am 11. Februar 2018 in Kraft trat. Dieses Gesetz „zur Gewalt gegenüber Frauen“ stellte nicht nur Vergewaltigung unter Strafe,¹⁵ auch häusliche

¹² Mit „guter Bildung“ sind hier insbesondere ein Schulabschluss mit Matura (Baccalauréat) und ein Hochschulstudium gemeint sowie die Fähigkeit, zweisprachig (Arabisch, Französisch) zu kommunizieren.

¹³ Zur tunesischen Revolution siehe ausführlich Loimeier (2022a). Frauen hatten maßgeblichen Anteil am Gelingen der Revolution, von zentraler symbolischer Bedeutung war beispielsweise die Tatsache, dass sich Frauen bei den Leichenzügen zur Beerdigung der zahlreichen Märtyrer der Revolution an die Spitze dieser Leichenzüge setzten und dadurch die teilnehmenden Männer vor Heckenschützen des Regimes schützten (Kréfa 2016: 120). Auch nach der Revolution ließen sich Frauen nicht mehr von der Teilnahme an Trauerfeierlichkeiten auf Friedhöfen ausschließen und nahmen beispielsweise in großer Zahl an den Trauerkundgebungen zu Ehren von Chokri Belaïd auf dem Friedhof al-Jellaz in Tunis und von Mohamed Brahmi teil, beides Politiker, die 2013 von militanten Salafisten ermordet worden waren. Diese politischen Morde führten zu einer umfangreichen Mobilisierung der tunesischen Zivilgesellschaft, zum Rücktritt der „Troika“-Übergangsregierung, die nach der Revolution im Dezember 2011 gebildet worden war und in welcher die Nahḍa eine zentrale Rolle spielte, sowie 2014 zum Wahlsieg der säkularen Partei Nidā’ Tūnis von Béji Caïd Essebsi (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a). Der tunesische Soziologe Mohamed Kerrou bezeichnete die Teilnahme von Frauen an der Beerdigung von Belaïd und Brahmi als „funéraires historiques“, „un fait inédit en terre arabo-islamique“ (Kerrou 2018: 89). Die Beteiligung von Frauen bei Beerdigungen wurde auch in einem tunesischen Spielfilm mit dem Titel „Fatwa“ (2019) angesprochen, und zwar im Rahmen eines Streits um die „richtige“ Beerdigung zwischen „normalen“ Muslimen, Salafis und nicht-religiösen Tunesiern.

¹⁴ In der neuen tunesischen Verfassung des Jahres 2014 beschäftigen sich die Artikel 21, 40 und 46 mit dem Thema „Gleichstellung“ und „Gleichberechtigung“ der Geschlechter. In Artikel 46 verpflichtet sich der tunesische Staat ausdrücklich dazu, die „Rechte der Frau“ zu schützen und zu verbessern, die Gleichstellung der Geschlechter in den gewählten Verfassungs- und Verwaltungsorganen sicherzustellen und Gewalt gegenüber Frauen zu bekämpfen (al-ḡumhūriyya al-tūnisiyya 2014).

¹⁵ Die Gesetzesreform des Jahres 2017 beendete zudem eine bis dahin bestehende Regelung (§227b des tunesischen Strafrechts), der zufolge eine sexuelle Belästigung straffrei blieb, wenn der Mann sein minderjähriges Opfer heiratete: „l’auteur d’un acte sexuel commis sans violence avec une mineure de moins de 15 ans pouvait échapper à tout châtement s’il épousait cette fille“ (Piot 2021: 100).

Gewalt wurde als Straftatbestand definiert, ebenso sexuelle Belästigungen im öffentlichen Raum oder am Arbeitsplatz. Die sexuelle Mündigkeit für Mädchen wurde von 13 auf 16 Jahre erhöht und zudem wurden Polizisten unter Strafandrohung gestellt, die Vergewaltigungsoffer drängten, eine etwaige Klage gegen Täter fallen zu lassen (siehe hierzu ausführlich Qārī et al. 2021: 7ff).¹⁶

Hintergrund dieses Gesetzes war die Vergewaltigung einer jungen Frau, Mariem Ben Mohamed¹⁷ im September 2012 in einem Vorort von Tunis durch zwei Polizisten, die ihrerseits vorgaben, Mariem Ben Mohamed auf Grund eines „Aktes öffentlicher Erregung“ („un attentat à la pudeur“) verhaftet zu haben – ein Straftatbestand nach Artikel 226 des tunesischen Strafrechts. Dieser Artikel gestattete es der Polizei in der Tat, weitgehende und immer wieder auch willkürliche Kontrollen von Personen durchzuführen, deren Verhalten (von der Polizei) als im weitesten Sinne „abweichend“ eingestuft wurde, wozu beispielsweise der Besuch von Bars, bestimmte Kleidungsformen oder gemischtgeschlechtliche nächtliche „rendez-vous“ zählten. Vor Gericht erklärten die beiden Polizisten, „de l'avoir trouvée (Mariem Ben Mohamed) dans la voiture en train d'avoir des relations sexuelles avec son petit ami“. Zudem führten sie zu ihrer Verteidigung an, dass Mariem Ben Mohamed keine Jungfrau mehr gewesen sei („qu'elle n'était pas vierge“). Im Jahre 2014 wurden die beiden beteiligten Polizisten zu jeweils 15 Jahre Haft verurteilt, ein Gerichtsurteil, welches in der arabischen Welt für großes Aufsehen sorgte (Kréfa 2016: 128).

Am 13. August 2018 schlug Präsident Béji Caïd Essebsi (reg. 2014–2019)¹⁸ schließlich vor, Frauen im Erbrecht den Männern gleichzustellen, und zwar im Rahmen einer „égalité successorale par défaut“, eine Regelung, die in Kraft treten würde, wenn keine anderen testamentarischen Verfügungen, etwa šarī'atische Regelungen gemacht würden (Kerrou 2018: 146). Dieser Vorschlag war bereits im Vorfeld von Monia Ben Jemia, der Präsidentin der „Association Tunisienne des Femmes Démocrates“ (siehe oben), mit den Worten kommentiert worden: „Tunisia is becoming a kind of indigenous model of progress“ (zitiert in: New York Times International, 7. Oktober 2017). Der Vorschlag des Präsidenten wurde am 23. November 2018 vom tunesischen Mi-

¹⁶ Das Gesetz 58/2017 wird in einer Studie des Jahres 2021 mit dem Titel „Nafāḍ al-nisā' ḍaḥyā al-'unf ilā al-'adāla: al-ša'ūbāt wa-l-taḥaddiyāt“ (Die Passion der Frauen – vom Opfer von Gewalt zur Gerechtigkeit: Schwierigkeiten und Beschränkungen) ausführlich diskutiert, insbesondere in Hinblick auf eine Reihe von Verfahrensfragen, die im Gesetz nicht geklärt wurden, etwa die Frage, wo und wie betroffene Frauen (den im Gesetz zugesicherten) Rechtsbeistand bekommen sollten (siehe Qārī et al. 2021: 16ff). Diese Studie wurde im Auftrag der ATFD und von OXFAM erstellt. Ich danke Maryem Ben Rouatbi für den Hinweis auf diese Quelle.

¹⁷ Hierbei handelt es sich um ein Pseudonym.

¹⁸ Béji Caïd Essebsi (gest. 2019) diente bereits nach der Revolution zwischen April und Oktober 2011 als Regierungschef der Übergangsregierung. Im Jahr 2012 gründete er die säkulare Sammlungsbewegung Nida' Tounes, die in den Parlamentswahlen Ende 2014 die stärkste Fraktion im tunesischen Parlament wurde, in der Folge aber in mehrere Flügel zerfiel und bei den Parlamentswahlen 2019 nicht mehr in Erscheinung trat.

nisterrat angenommen, die Verabschiedung im Parlament aber durch die Stimmen der stärksten Partei im Parlament, der Nahḍa,¹⁹ blockiert (Le Monde Diplomatique, 8. August 2019).

Nach Amel Zaibi (La Presse, 8. März 2019) war der Vorschlag der „égalité successorale“ aber lediglich eine wahltaktische Strategie des Präsidenten nach dem Motto, „jetzt oder nie“ – mit Hilfe der Frauen versuche der Präsident die Wahlen 2019 erneut zu gewinnen (La Presse, 8. März 2020, „Égalité successorale: maintenant ou jamais“). Nach den Wahlen des Jahres 2019 erklärte der neue Präsident Tunesiens, Qayyis Saʿīd, in der Tat, dass eine Änderung des Erbrechtes im Sinne des Vorschlags von Béji Caïd Essebsi „derzeit“ nicht machbar sei. Damit blieb ein letztes Residuum islamischen Rechts in der tunesischen Gesetzgebung erhalten, eine Entscheidung, die von vielen tunesischen Männern (und auch Frauen) begrüßt wurde – unter anderem mit dem Argument, dass das Erbrecht in der bestehenden Form eine materielle Grund-sicherung der Frau im Falle des Todes ihres Ehemannes impliziere (Mitteilung Ramzi Ben ʿAmara, 8. August 2019).

Die Reformpolitik Bourguibas bezog sich allerdings nicht nur auf das Rechtswesen, sondern auf viele andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, etwa den Bereich der Bildungspolitik. Nach der Unabhängigkeit wurden zunächst die unterschiedlichen (auch religiösen) Bildungswege und -einrichtungen in ein einheitliches staatliches System überführt, das eine vierjährige Grundschule vorsah, eine dreijährige Mittelschule und eine dreijährige Oberschule (Sraieb 1984: 384, Feuer 2018: 130ff). Der religiöse Unterricht wurde im neuen Schulsystem stark eingeschränkt: Religion wurde in den ersten fünf Jahren der Mittel- und Oberschule lediglich als Teil der „éducation religieuse et civique“ (al-tarbiya al-dīniyya wa-l-ṭaʿāniyya) unterrichtet, im letzten Oberschuljahr dann in Gestalt des Faches „al-falsafa wa-l-tafkīr al-Islām“ (Feuer 2018: 132).²⁰ Schon 1958 wurde ein Zehn-Jahresplan erlassen, der vorsah, 1969 die universelle Grundschulausbildung für alle zu erreichen (Abun-Nasr 1987: 421). Seit 1958 wurden etwa 20% der jährlichen Budgets für Bildung aufgewandt (Perkins 2014: 143) und von 1958 bis 1989 wuchs in der Folge die Einschulungsrate in den Grundschulen von 23% auf 95% der Kinder. In den 1980er Jahren wurden bereits etwa 85% der Buben und 70% der Mädchen eingeschult, in die Sekundarschulen gingen in den 1980er Jahren 40% aller Kinder, davon ⅓ Mädchen (Perkins 2014: 144). Wichtig war in diesem Kontext, dass auch die ärmeren Bevölkerungsgruppen

¹⁹ Die Nahḍa hatte sich seit den 1970er Jahren zur wichtigsten religiösen Opposition Tunesiens entwickelt und war trotz ihrer Verfolgung unter Ben ʿAli zwischen 1990 und 2010 nach der Revolution in den Wahlen zur verfassungsgebenden Versammlung Ende 2011 die Partei mit den meisten Parlaments-sitzen geworden. Zwar verlor die Nahḍa diesen Status in den ersten Parlamentswahlen Tunesiens nach der Revolution Ende 2014, die Partei blieb aber angesichts der Zersplitterung der zahlreichen nicht-re-ligiösen Parteien auch in den Parlamentswahlen Ende 2019 die stärkste politische Kraft Tunesiens (zur Entwicklung der Nahḍa siehe ausführlich Loimeier 2022a).

²⁰ Dabei betrug der Unterrichtsumfang eine einzige Wochenstunde in den drei Jahren der Mittelschule, wuchs dann aber in den ersten beiden Jahren der Oberschule auf 1–3 Stunden, auf 2–3 Stunden im letzten Jahr der Oberschule an (Feuer 2018: 133).

ins tunesische Bildungssystem integriert wurden, wodurch diese Bevölkerungsgruppen eine begründete Hoffnung auf gesellschaftlichen Aufstieg erhielten. Diese Hoffnungen wurden dadurch gefördert, dass der Zugang zu Gymnasien erleichtert wurde, dass Internate und Stipendien eingerichtet und die Schulgebühren niedrig gehalten wurden (Wöhler-Khalfallah 2004: 356). Eine wichtige Folge der Bildungspolitik Bourguibas war die rasche Zunahme des Anteils der Frauen an der Erwerbspopulation: 1990 stellten Frauen bereits 21% der Lohnarbeiterschaft, in einigen anderen wirtschaftlichen Sektoren sogar mehr: 25% in der öffentlichen Verwaltung, $\frac{1}{3}$ der Lehrer und 50% des *corps médical* (Bessis 2019: 426).

In der Folge seiner konsequenten Reformpolitik in den Bereichen Recht, Bildung und Arbeitsmarkt entwickelte sich in Tunesien in jedem Fall eine säkulare Gesellschaftsordnung, in welcher die Religion seit den 1960er Jahren zunehmend staatlichen Kontrollen und Restriktionen unterworfen wurde und in der Folge weitgehend aus dem institutionalisierten öffentlichen Leben verschwand, ein Prozess, der in den 1980er und 1990er Jahren zusätzlich mit der politischen Verfolgung der religiösen Opposition in Gestalt der *Nahḍa* verbunden war. Dennoch stellte bis zur Revolution im Jahr 2011 niemand die individuelle Religiosität der Tunesier in Frage (Mohamed Jouili, 10. März 2017). Erst nach der Revolution 2011 wurde die Religion und die Frage nach der Religion ein zentrales Thema öffentlicher Debatten, die sich beispielsweise um die Frage drehten, ob Verletzungen des „Heiligen“ – etwa satirische Darstellungen des Propheten – mit dem *takfīr* geahndet werden sollten. Diese Debatten verschärfte sich in den Jahren des islamistischen Terrors 2012–2016 (siehe Loimeier 2022a). „Ideologische Identität“ wurde aber auch in Folge der Neuformierung der Parteien nach der Revolution ein zentrales Argument in den Wahlkämpfen 2011 und 2014, die von der Bipolarität zwischen „Religiösen“ (insbesondere Salafis und Islamisten)²¹ und „Säkularen“ gekennzeichnet waren, die in der Revolution selbst keine Rolle gespielt hatte (Krichen 2018: 102). Diese Kategorisierung wurde vor allem von den Islamisten vorangetrieben, die postulierten: „Wer nicht für uns ist, ist kein richtiger Muslim, ist gegen den Islam“ (Kamal Jervel, 13. März 2018).

Unmittelbar nach der Revolution 2011 entstand so zunächst eine Teilung der Gesellschaft in „Religiöse“ und „Säkulare“, die durch den Terror islamistischer Gruppen verstärkt wurde. Heute, zehn Jahre nach der Revolution, ist Religion

²¹ Es ist hier wichtig, zwischen Salafi-orientierten und islamistischen Bewegungen zu unterscheiden: Salafi-orientierte Bewegungen unterscheiden sich von „islamistischen“ Bewegungen dadurch, dass sie sich vor allem als religiöse Reformbewegungen sehen und häufig den Primat des Politischen ablehnen. „Islamistische“ Bewegungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie dem Politischen gegenüber dem Religiösen und Sozialen Vorrang einräumen und dass sie sich für den Aufbau eines dezidiert „islamischen Staates“ einsetzen (Seesemann 2018: 249). Der Begriff „Salafi-orientiert“ signalisiert aber auch, dass es keine einzige, monolithische „Salafiyya“ gibt, sondern vielmehr ein breites und fluides Spektrum unterschiedlicher „Salafi-orientierter“ Gruppierungen. Die Begriffe „Salafi“ und „Salafiyya“ wurden in den letzten Jahren (über)strapaziert und werden derzeit in einer kontrovers geführten Debatte zur Bedeutung dieser Begriffe und zu ihrer historischen Genese diskutiert. Diese Diskussion hat bislang noch keinen Konsensus herstellen können (einen Überblick siehe bei Loimeier 2016, Kapitel 2).

in Tunesien kein zentrales Thema mehr, die Menschen sind vielmehr mit ihren individuellen wirtschaftlichen Nöten und den Folgen der Corona-Pandemie beschäftigt.²² Der islamistische Terror der Jahre 2012–2016 trug zudem dazu bei, eine gewisse Begeisterungsmüdigkeit („*passion fatigue*“) für religiöse Fragen zu begründen und bei vielen Tunesiern die Ansicht zu stärken, dass Religion „Privatsache“ sei. Letztendlich habe jede Tunesierin und jeder Tunesier das Recht, selbst zu definieren, wie „religiös“ er oder sie sein wolle (Mohamed Jouili, 10. März 2017). Schließlich hat auch die Nahḍa, die seit 2011 in führender Rolle an verschiedenen Koalitionsregierungen beteiligt war und die sich nach 2011 schrittweise zu einer konservativen²³ bürgerlichen Partei entwickelte, bereits 2012 die Forderung aufgegeben, die šarī‘a in der Verfassung zu verankern. Bei ihrem 12. Parteitag vom 20.–22. Mai 2016 in Hamamat definierte sich die Nahḍa ausdrücklich als „Partei muslimischer Demokraten“ (Wolf 2017: 160).²⁴

Der tiefgreifende soziale, religiös-institutionelle und politische Wandel in Tunesien seit der Unabhängigkeit spiegelte sich aber nicht nur in einer umfangreichen Gesetzgebung und einer emanzipatorischen Bildungspolitik, sondern fand auch Ausdruck in gewandelten Einstellungen zum Religiösen. Insbesondere war in Tunesien (aber nicht nur dort, wie einige der folgenden Studien zeigen) in den letzten Jahren eine Hinwendung zum Privaten und zu individuellen Formen des Religiösen zu beobachten. Eine Umfrage der BBC aus dem Jahr 2019 ergab so, dass sich die Zahl derjenigen Menschen in arabischen Ländern, die sich ausdrücklich als nicht-religiös bezeichneten, in Vergleich zu früheren Befragungen (etwa die Pew-Studie 2013, siehe unten) zum Teil signifikant erhöht hat, und zwar insbesondere in den Ländern des Mağrib: In Tunesien von ca. 15% auf mehr als 30%, in Libyen von weniger als 10% auf fast 25%, in Algerien von 7–8% auf etwa 15%, in Marokko von etwa 2–3% auf 12–13% und in Ägypten von etwa 2–3% auf etwa 10%. In den Ländern des Mašriq

²² In Folge der Corona-Pandemie wurde am 14. März 2020 ein strikter Lockdown verhängt, in dessen Rahmen auch die Moscheen für das gemeinschaftliche Gebet, auch das Freitagsgebet und die Gebete im Fastenmonat Ramadan, geschlossen wurden. Zwar protestierten einige Islamisten gegen diese Regelung (die im Mai 2020 im Kontext der ersten Lockerungsschritte wieder aufgehoben wurde), aber es wurden landesweit keine Verstöße gegen die Moschee-Schließungen registriert (siehe Nouira und Chakroun 2020: 189).

²³ Mit dem Begriff „konservativ“ ist hier ein breites Spektrum von Einstellungen gemeint, die beispielsweise in der islamischen Rechtsordnung begründet sind, in den tunesischen Interpretationen des islamischen Rechts oder lokalen Rechtstraditionen, die aber auch nicht- und vorislamischer Natur sein können, und die in den ländlichen und städtischen Regionen Tunesiens in unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus unterschiedlich ausgelegt und unterschiedlich intensiv gelebt werden.

²⁴ Die Versuche der Nahḍa, ihre politische Machtposition in Tunesien (als stärkste Partei im Parlament) auf Kosten der inneren Stabilität und der ökonomischen Entwicklung des Landes immer weiter auszubauen, führte in den Wahlen nach der Unabhängigkeit nicht nur zu einem kontinuierlichen Verlust von Wählerstimmen (siehe hierzu Loimeier 2022a), sondern auch dazu, dass der Vorsitzende der Nahḍa, Rachid Ghannouchi, in Meinungsumfragen des renommierten tunesischen Meinungsforschungsinstitutes Sigma katastrophale Sympathiewerte erhielt: 76% der Befragten gaben im Jahr 2020 an, dass sie zu ihm nur wenig oder gar kein Vertrauen hätten. Am vertrauenswürdigsten erschien der Präsident, Qayyis Sa‘īd, mit lediglich 15% negativen Bewertungen (<http://www.webdo.tn> am 15. August 2020).

wuchsen die Zahlen von etwa 8% auf 13%, mit der Ausnahme des Jemen, wo es eine Abnahme der Zahl der Nicht-Religiösen von etwa 12% auf etwa 5% gab. Im Durchschnitt fiel der Zuwachs der Nicht-Religiösen bei den Personen unter 30 Jahren mit 18% am deutlichsten aus.²⁵

Das Problem der soeben erwähnten BBC-Studie war aber, dass sie lediglich zwischen einer religiösen und einer nicht-religiösen Haltung unterschied. Andere Umfragen²⁶ gingen sehr viel detaillierter vor und unterschieden eine ganze Reihe möglicher religiöser Positionierungen, denen sich die Befragten zuordnen konnten. So wurden in der von Munīr al-Sa‘īdānī et al. 2018 herausgegebenen vierbändigen Studie „al-ḥāla al-dīniyya fi-Tūnis 2011–2015“ („Zur Lage der Religion in Tunesien 2011–2015“)²⁷ in Bezug auf die Gläubigkeit fünf Kategorien unterschieden, nämlich Muslim, Muslim bi-l-ṭaqāfa fa-ḥasab („Kulturmuslime und nichts weiter“), Sunni, Ibādī, Salafi und „andere“. Außerdem wurden die Kategorien šadīd al-tadayyin („stark im Glauben“), mutadayyin („gläubig“), ḍa‘īf al-dīn („schwach im Glauben“), mutašakkak („Agnostiker“), ġair mu‘min („nicht gläubig“) und mulḥid („Atheist“) unterschieden (Munīr al-Sa‘īdānī 2018a: 12).²⁸

Fragen nach individuellen religiösen Positionierungen erbrachten in den Umfragen der letzten Jahre in jedem Fall erstaunliche Ergebnisse. Eine Umfrage des Pew Research Center (2013),²⁹ die in der von ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ġuwīlī tunesischen Studie „taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyyat al-ḍamīr“ („Bericht zur Lage der Religion und zur Gewissensfreiheit“) (2015) für Tunesien weiter ausgewertet wurde, ergab so, dass sich etwa 71% der Tunesier als religiös gesinnte (mutadayyin) Menschen sahen, des weiteren 20% als schwach im Glauben (ḍa‘īf al-tadayyin) und 9,6% als „Radikale“: Von ihnen sahen sich

²⁵ BBC: „The Arab world in seven charts: Are Arabs turning their backs on religion?“, 24.6.2019, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-48703377>.

²⁶ Dabei handelt es sich um eine Umfrage des Pew Research Center aus dem Jahr 2013, eine von ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ġuwīlī durchgeführte und herausgegebene Erhebung aus dem Jahr 2015 und eine von Munīr al-Sa‘īdānī et al. herausgegebene Untersuchung aus dem Jahr 2018.

²⁷ Diese Studie zu den unterschiedlichen Aspekten des religiösen Lebens in Tunesien war mit einer Umfrage unter 1.800 Haushalten (d.h. jeweils rund 50% Frauen und Männer) in ganz Tunesien verbunden.

²⁸ Die hier angesprochenen Kategorien des Religiösen wurden jeweils von den Herausgebern dieser Studien entwickelt, und zwar auf der Grundlage einer langen Tradition sozialwissenschaftlicher Erhebungen in Tunesien (siehe hierzu ausführlich CREDIF 2016: 31–50, ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz 2015 und Munīr al-Sa‘īdānī 2018a). Der Begriff „tadayyin“ sollte eigentlich als „religiös“ übersetzt werden, weil der Begriff „Glaube“ ins Arabische mit dem Begriff „imān“ übersetzt wird, aber die Übersetzung „stark/schwach in der Religion“ wirkt im Deutschen hölzern, besser wäre „stark/schwach in der religiösen Überzeugung“, was dann allerdings wieder gut mit „Glaube“ wiedergegeben werden kann.

²⁹ Die Umfrage des Pew Research Center bestand aus zwei Teilen: „The World’s Muslims: Unity and Diversity“ (2008–2012) und „The World’s Muslims: Religion, Politics and Society“ (2013) und wurde in insgesamt 39 „muslimischen“ Ländern Afrikas, Asiens und des Nahen und Mittleren Ostens durchgeführt (2008–2009 im subsaharischen Afrika, 2011–2012 in den anderen Ländern). Insgesamt wurden dabei 38.000 Personen beiderlei Geschlechts befragt.

2% stark im Glauben (*šadīd al-tadayyin*) und 7% ohne religiöse Überzeugungen (*ġair mutadayyin*). Unter den soeben erwähnten Personen ohne religiöse Überzeugungen (*ġair mutadayyin*, 7%) sahen sich wiederum 81,8% als konfessionslose Deisten (*mu'min bi-llāhi wa-ġair mu'tarif bi-l-adyān*), 9,1% als Agnostiker (*mutašakak*) und 1,5% als Atheisten (*mulḥid*) ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 17; Übersetzung RL, auch im Weiteren).

In der soeben zitierten Studie von 'Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ġuwīlī gaben zudem 58,85% derer, die sich selber als gläubig ansahen, an, dass das tägliche (*fünfmalige*) Gebet wichtig sei, aber nur 15,7% der Befragten gab an, tatsächlich täglich (fünf Mal) beten. Die 20% der „Glaubensschwachen“ gaben an, dass das Gebet nicht so wichtig sei. Wichtig war allerdings für alle Befragten der gute Wille (*iḥsān*), der sich darin zeigte, dass man *zakāt/šadaqāt* spendete und Schulen, Moscheen und Heiligengräber finanziell unterstützte ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 21).³⁰ 23,1% der Befragten lehnten schließlich die Idee als „exzessiv“ ab, der Islam solle eine allumfassende Sache sein (*dīn 'umūmī*) und meinten grundsätzlich, dass religiöse Angelegenheiten eine persönliche Angelegenheit sein sollten (alle Kursivsetzungen im Text durch RL). Sie lehnten auch die Ansicht ab, dass die Religion Teil des Unterichts sein sollte. 0,7% der Befragten sagten schließlich, die Religion stelle ein Hindernis für den Fortschritt dar (*'ā'iq amāma al-taqaddum*), sie glaubten an gar nichts ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 19).

Die von Munīr al-Sa'īdānī et al. 2018 herausgegebene Studie ergab ein ähnliches Bild, wenn auch mit leichten Modifikationen. Lediglich 1,3% der Befragten sahen sich hier als „stark im Glauben“ (*šadīd al-tadayyin*) an, 80% der Befragten als „religiös“ (*mutadayyin*), 17% als „schwach im Glauben“ (*da'if al-tadayyin*) und 1,7% als „ohne religiöse Überzeugungen“ (*ġair mutadayyin*) (Ramzi Ben 'Amara 2018: 100). 36,6% aller Befragten bezeichneten die Religion als ein umfassendes Regelwerk für das ganze Leben, 27,2% betonten aber auch, dass die Religion eine private Angelegenheit sei. 19,5% sahen die Religion vor allem als eine kulturelle und 16,3% als eine „nationale“ Angelegenheit an (Munīr al-Sa'īdānī 2018b: 129).

37,1% der Befragten gaben zudem an, sie würden täglich (zu den Gebetszeiten) beten. Weitere 26,9% der Befragten sagten, dass sie täglich beten würden, aber nicht unbedingt zur Gebetszeit.³¹ 13,6% gaben an, sie würden nur ab und zu beten, während

³⁰ Sowohl in der Studie von 'Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ġuwīlī (2015) wie in der von Munīr al-Sa'īdānī et al. 2018 herausgegebenen Untersuchung wurden zwar die Anerkennung (beziehungsweise die nur teilweise Anerkennung oder sogar Ablehnung) der „fünf Säulen“ des Glaubens, also das Glaubensbekenntnis, das Gebet, die Pilgerreise, das Fasten und der *Zakāt* als Parameter in der Frage nach individueller Religiosität angegeben, aber nur in Hinblick auf das Gebet wurde die vertiefende Frage nach der konkreten rituellen Praxis gestellt. In der PEW-Studie des Jahres 2013 fehlt der Parameter der „fünf Säulen“ des Glaubens vollständig. Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass es am 11. Juni 2017, also mitten im Fastenmonat Ramadan dieses Jahres in Tunis eine Kundgebung für das Recht auf Essen und Trinken während des Ramadan gab (zur Debatte des Fastens in Tunesien siehe Loimeier 2022a).

³¹ Aus dieser Angabe geht jedoch nicht hervor, ob mit dem „täglichen Gebet“ in dieser Studie *alle fünf*

1,2% der Befragten sagten, sie würden nur bei religiösen Anlässen beten. Weitere 20% gaben an, dass sie zwar nicht beten würden, das Gebet aber nicht prinzipiell ablehnten, während 1,2% der Befragten das Gebet an sich ablehnten (Ramzi Ben ‘Amara 2018: 101). Von denjenigen, die täglich beteten (also 37,1% bzw. 26,9% der Befragten), sagten 56,6%, dass sie zu Hause beten würden, 9,4% in einer Moschee, 2,3% am Arbeitsplatz und 31,6% in einer Moschee oder zu Hause (Ramzi Ben ‘Amara 2018: 102). Zur Frage der Öffnung der Moscheen ausschließlich zu den Gebetszeiten – ein Reglement, das zwischen 1988 und 2011 bestanden hatte und 2014 erneut eingeführt wurde, sagten schließlich 12,5%, dass sie diese Regelung sehr gut fänden, 31,1% fanden dies gut, 25% der Befragten war dies egal, 26,1% fanden dies schlecht und 5,3% sehr schlecht (Ramzi Ben ‘Amara 2018: 106). Auf die Frage, welche Faktoren das alltägliche Leben am spürbarsten einschränken würden, antworteten 47,5% der Befragten, diese Einschränkungen seien mit dem Druck verbunden, die ḥalāl/ḥarām-Vorschriften zu befolgen; weitere 25,4% sagten, das größte Problem bei der Bewältigung des Alltagslebens sei der persönliche Egoismus vieler Tunesier, 14,4% waren der Meinung, dass es ein Problem sei, immer darauf achten zu müssen, „Schande“ zu vermeiden und 12,7% waren der Ansicht, dass man nicht dem eigenen Gewissen folgen könne (Munīr al-Sa‘īdānī 2018b: 129).

Auch das Argument „Religion ist Privatsache“ wurde in der von Munīr al-Sa‘īdānī et al. herausgegebenen Studie (2018) prominent angesprochen. Dabei wurde insbesondere danach gefragt, wie man zum Wechsel in eine andere religiöse Orientierung stünde. Dabei lehnte eine einfache Mehrheit der Befragten einen solchen Wechsel ab (den Wechsel zur Šī‘a beispielsweise mit 37,7%, zur Ibādīyya mit 32,1%, zum Bahā’ismus mit 26,2%, zum Christentum mit 23,7% und zum Judentum mit 29,7%). *Eine fast ebenso große oder sogar größere Gruppe war aber der Ansicht, dass ein solcher religiöser Wechsel eine private Angelegenheit sein sollte* (bei der Frage des Wechsels zur Šī‘a waren dies 32,3%, bei der Ibādīyya waren es 38,1%, beim Bahā’ismus 45,4%, beim Christentum 41,7% und beim Judentum 33,8%). In der gleichen Umfrage waren 48,4% der Befragten der Meinung, dass die Salafiyya abzulehnen sei, beziehungsweise, dass die Salafiyya eine beunruhigende Bewegung sei. 27,2% waren aber auch hier der Meinung, dass eine Orientierung an der Salafiyya eine private Angelegenheit sei. Dieses Ergebnis wurde bei der Frage nach der Salafiyya ‘ilmiyya und der Salafiyya ḡihādiyya³² noch einmal deutlicher: 46,2% fanden die Salafiyya ‘ilmiyya positiv, während 48,8% der Befragten eine negative Meinung hatten. Bei der Salafiyya ḡihādiyya gab es 2,5% positive Reaktionen, aber 97,5% Ablehnung (Samayya ‘Abd al-Laṭīf 2018: 43ff).

kanonischen Gebete gemeint waren (wie in der Studie „taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyyat al-ḍamīr“ des Jahres 2015, siehe oben).

³² In Tunesien wurde nach 2011 zwischen der Salafiyya ‘ilmiyya und der Salafiyya ḡihādiyya unterschieden. Unter der Salafiyya ‘ilmiyya verstand man eine zwar radikale aber quietistische Ausrichtung der Salafiyya, unter der Salafiyya ḡihādiyya eine islamistische und gewaltbereite Orientierung.

Ein erster Blick auf individuelle Religiosität in Tunesien zeigt so zunächst, dass es zu Religion und religiöser Praxis ganz unterschiedliche Positionierungen gab und dass dabei die Religion von einer beträchtlichen Anzahl von Menschen als private und individuelle Angelegenheit angesehen wurde. Individuelle Religiosität lässt sich dabei zumindest bis zu einem bestimmten Punkt an der Frage ablesen, wie man sich zur religiösen Praxis verhält. Man könnte sagen, dass diejenigen, die fasten und beten, auch religiös sind – zumindest können wir es annehmen, weil sie die äußeren Bedingungen der Religion (*din*) erfüllen. Sind nun aber diejenigen, die nicht beten oder fasten, automatisch nicht-religiös oder gar ungläubig? Hier könnte man durchaus annehmen, dass dies der Fall ist, weil die lokal anerkannten Kriterien des Fastens und Betens nicht erfüllt werden und damit eigentlich ein Verweis auf eine entsprechende nicht-religiöse Orientierung gegeben wäre.

Empirisch kann diese Annahme zunächst jedoch nicht belegt werden, weil sich die innere (religiöse) Disposition der Menschen einem direkten „wissenschaftlichen Zugriff“ entzieht. Es gibt aber äußerliche „Marker“ jenseits der religiösen Praxis, etwa im Bereich der Kleidung (siehe unten), der Haar- oder Barttracht, die in Tunesien (und anderen arabischen Ländern) durchaus als „Kürzel“ und Verweis auf eine bestimmte religiöse (oder nicht-religiöse) Lebensführung gelesen werden können (siehe ausführlich Loimeier 2022b). Dabei muss aber darauf hingewiesen werden, dass solche Signale einer religiösen (oder auch nicht-religiösen) Lebensführung in unterschiedlichen lokalen Kontexten in verschiedenen Intensitäten und in unterschiedlicher Art und Weise von Männern und Frauen kultiviert werden. Wenn etwa in ländlichen Regionen wie etwa in Beni Kheddache³³ am Sonntag (*sic*) alle Männer in die Moschee zum Mittagsgebet gehen, dann ist das nicht unbedingt als Zeichen einer verbreiteten „Religiosität“ zu sehen, sondern es kann auch als ein Zeichen sozialen Drucks auf dem Land gesehen werden: Wenn alle Männer zum Mittagsgebet gehen, wer kann dann zu Hause bleiben und sich verweigern (eigene Beobachtung, 5. März 2017; Mitteilung Ina Khiari-Loch, 5. März 2017)?³⁴

Trotz umfangreicher Prozesse der Säkularisierung seit der Unabhängigkeit des Landes und in Folge der „*passion fatigue*“ nach der Revolution ist die Religion in Tunesien somit nicht aus dem Alltagsleben der Menschen verschwunden, sondern hat sich in vielfältiger Art und Weise, etwa als Legitimationsgrundlage für verschiedene Formen sozialer Kontrolle behauptet. Khaoula Matri betont aber auch, dass es sich bei diesen Dynamiken des religiösen Wandels nicht um lineare Entwicklungen handelt:

Ce changement n'est pas linéaire, il est plutôt spiral, où se mêle tradition et modernité où la question de l'identité devient de plus en plus complexe et ne

³³ Beni Kheddache in der Region der südtunesischen Dahar-Berge wurde von meinen tunesischen Gesprächspartnern ob des konservativen Lebensstils der Dorfbewohner als das „Afghanistan Tunesiens“ bezeichnet (diverse Gespräche, März 2017).

³⁴ Gerade in den ländlichen Regionen Tunesiens sind die Moscheen auch ein wichtiger sozialer Kommunikationsraum der Männer, also ein Raum, in welchem es nicht nur um das „Religiöse“ geht.

s'opère qu'à travers des situations et un contexte précis. La question de l'identité religieuse féminine et masculine, dans le contexte tunisien, représente un long débat ... En effet j'avance l'idée que l'investissement dans le domaine de la piété, le recours aux pratiques religieuses, n'est pas constant ni ayant le même rythme au cours de la vie d'une même personne ou d'une collectivité. L'initiation ou l'intensification d'un individu de pratiques religieuses ressemble à celui qui s'investit dans le sport ou dans d'autres types d'engagements, comme celui d'un régime alimentaire par exemple. (Mitteilung Khaoula Matri, 25. Juli 2021)

Das Religiöse an sich ist somit nicht wirklich oder gar vollständig aus dem Alltagsleben der Menschen verschwunden, sie hat sich vielmehr in der Gesellschaft aufgelöst wie Zucker im Tee: Man spürt immer noch ihre Wirkmächtigkeit auch wenn religiös konnotierte Praktiken ihre Gestalt und ihren Sinn verändert haben:

S'insinuant partout, elle (die Religion) se conjugue dans la manière d'être et de paraître dans la manière de vivre, dans les habitudes les plus ordinaires. Elle se traduit dans des discours, des pratiques, des représentations de tout. En un mot, la croyance religieuse est intériorisée, incorporée dans les inconscients. Même ceux qui se présentent comme athées subissent le pouvoir de la religion qui les dépasse, car il est imposé par la culture et les structures de la vie en communauté. (Matri 2015: 56)

Aber auch wenn bestimmte religiöse Grundüberzeugungen, religiös konnotierte Lebenseinstellungen und religiös begründete Moralvorstellungen nach wie vor – wenn auch kontextabhängig – mehr oder weniger wirkmächtig sind, so haben andererseits bestimmte Traditionen, die noch vor 50 Jahren religiös konnotiert waren, diese religiöse Konnotation heute zumindest teilweise verloren. Diese Feststellung gilt sowohl für bestimmte Festtage und bestimmte Orte wie auch für bestimmte Gebäude, insbesondere Moscheen und Heiligengräber (Mitteilung Khaoula Matri, 28. März 2019).³⁵ In den letzten Jahren wurde so der Valentinstag als „fête des amoureux“ trotz seiner westlichen Wurzeln immer populärer. Allerdings ist der Tag dieser Wurzeln inzwischen entkleidet, er ist eben nicht mehr der „christliche“ Valentinstag, sondern „fête des amoureux“ (ʿīd al-ʿuṣṣāq): „dépourvue de toute connotation religieuse chrétienne“ (Nsibi 2013: 248).

³⁵ Erst mit der Zerstörung zahlreicher Heiligengräber durch radikale Islamisten nach 2011 kam es in Tunesien zu einer öffentlichen Mobilisierung für den Schutz dieser Gräber als Teil des „kulturellen Erbes“ Tunesiens (siehe Loimeier 2022a).

Formen sozialer Kontrolle

Soziale Kontrolle wird nicht nur über das Feld des Religiösen ausgeübt, sondern wirkt in vielen anderen gesellschaftlichen Formen, beispielsweise in Gestalt des „Blicks“ oder auch in Gestalt von Tratsch (siehe unten), in Gestalt von mahnenden und/oder tadelnden Zurufen oder in Gestalt des ostentativen Abwendens von einer bestimmten Person. Für die Ausgestaltung von Handlungsoptionen von Frauen im öffentlichen Raum sind darüber hinaus der Gang und generell die Körpersprache sowie die Kleidung als Signale wichtig, weil diese Signale auf bestimmte Lebenseinstellungen verweisen (Mitteilung Khaoula Matri, 13. März 2018). Dabei gilt beispielsweise für Mädchen und Frauen: „il ne faut pas marcher comme un garçon ou être très fine et effectuer des déclenchements exagérés à droite et à gauche“ (Lachheb 2012: 176). Jede Form der körperlichen Bewegung, jeder Blick hat somit Bedeutung für das gesellschaftliche Umfeld, aber auch für die Handlungsoptionen von Frauen, und zwar auch deshalb, weil die soziale Interaktion von Frauen in der Öffentlichkeit mit sexuellen Konnotationen verbunden sein kann – und zwar sowohl aus der Perspektive von Männern wie aus der von Frauen:

L'attraction charnelle est considérée comme au cœur de l'interaction sociale genrée. Les gestes, les postures, les positions, les mouvements du corps sont codifiés. Les rotations du corps, sa mobilité, son odeur, la voix (sa tonalité, son volume), les contenus des discussions, le toucher, les distances et la place par rapport à l'autre (à côté, ou en face), etc., tout est défini pour chaque type de relation. Le regard, son orientation, sa fixation, sa durée (notamment le regard dans les yeux) sont vécus et représentés comme des messages porteurs d'une charge morale. La manière de tenir la tête ou de la pencher vers le bas, la position des mains, l'écart entre les pieds, les expressions du visage sont interprétées comme des signes de bonne ou de mauvaise conduite. Les gestes les plus simples, les plus anodins sont méticuleusement signalés par les interviewées, mais avec des nuances que les distinguent. (Matri 2015: 113)³⁶

Dabei gestalten sich Formen sozialer Kontrolle in Großstädten anders als in ländlichen Räumen oder in den organisch gewachsenen Vierteln einer historischen Altstadt. Im Folgenden beschränke ich mich auf einen bestimmten Aspekt sozialer Kontrolle, nämlich den Blick,³⁷ bevor ich mich in den folgenden Abschnitten mit der Kleidung und der Rolle von Örtlichkeiten in Hinblick auf die soziale Kontrolle insbesondere von Frauen und die Auswirkungen sozialer Kontrolle für die Handlungsoptionen von Frauen beschäftigen werde. Zum Thema „Blick“ stellte bereits Nilüfer Göle mit Bezug auf Erving Goffman fest:

³⁶ Zur Untersuchung von Khaoula Matri und ihren Gesprächspartnerinnen siehe unten.

³⁷ Eine ethnologische vergleichende Perspektive auf den „Blick“ findet sich bei Hans Peter Duerr (1988: 135ff).

Von allen Sinnesorganen hat das Auge eine einzigartige soziologische Funktion: Vereinigung und Interaktion von Individuen basieren auf einem Austausch von Blicken. Besonders wenn es um religiöse und geschlechtsrollenspezifische Fragen geht, haben Blickvokabular und räumliche Konventionen ziemlich große Aussagekraft. Wenn muslimische Frauen die Grenzen vom Innenraum zum Außenraum überschreiten, sind multiple Sinneseindrücke – Anblick, Geruch, Berührung und Gehör – im Spiel, wenn es gilt, Grenzen neu zu definieren. (Göle 2004: 29)

Die eingangs von Khaoula Matri zitierte Aussage einer jungen Frau aus Bizerte, die auf die Frage, warum sie in Tunis ihren *ḥiğāb* abgelegt habe, antwortete: „Hier kennt mich niemand, hier ist es egal, wer mich anschaut“, verweist in diesem Sinne zum einen auf die Bedeutung des „kontrollierenden Blicks“ („le regard“), zum anderen aber auch auf die Bedeutung des „regard pudique“, des „keuschen Blicks“ der „ehrbaren Frau“³⁸ in welchem sich soziale Kontrolle manifestiert. Trotz der Reguliertheit des öffentlichen Blicks – reguliert beispielsweise durch etablierte Konzepte von Scham (siehe unten) – gibt es in Tunesien (wie in Deutschland) zahlreiche Spielarten des „öffentlichen Blicks“: Er kann diskret und heimlich oder indiskret und direkt sein, aber auch prüfend und taxierend, offen und herausfordernd, distanziert und desinteressiert, gierig und hasserfüllt, liebevoll und warm, vertraulich und verschwörerisch, starr und kalt, misstrauisch und stechend, freudig und erwartungsvoll, dumm und stumpf, wertschätzend und wohlwollend, aber auch strafend und einschüchternd (eigene Beobachtungen 2017–2019; verschiedene Gespräche mit Khaoula Matri und Mohamed Kerrou im März 2019).³⁹

³⁸ Arabisch „al-mar‘a al-muḥtarama“, wobei dieser Ausdruck korrekt als „die geehrte, geschätzte, respektierte Frau“ übersetzt wird. Zum Konzept „Ehre“ siehe Jamous (1981: 66ff). Jamous argumentiert, allerdings mit Bezug auf berberische Bergbewohner im marokkanischen Rif, dass die „Ehre“ des Mannes direkt mit der „Ehrbarkeit“ seiner Frau verbunden ist, daher müsse auch das Verhalten der Frau überwacht werden: „la conduite (de la femme) doit être surveillé pour qu'elle ne suscite pas la honte (pour l'homme)“ (Jamous 1981: 66).

³⁹ Besonders geübt im „Schauen“ sind in Tunis zum einen die Bettler und Touristenführer, zum anderen die (männlichen und weiblichen) Flaneure und Café-Besucher, vor allem aber die Verkäufer und Händler in der Medina, die schon von weitem sehen, ob sich ein potentieller Käufer oder eine potentielle Käuferin nähert. Bei meinen Exkursionen durch die Medina von Tunis habe ich rasch gelernt, den taxierenden Blick der Händler zu erkennen und zu erwidern, indem ich sie auf Arabisch grüßte, zum Teil auch ansprach, und damit Verunsicherung und/oder Amüsement (ob meiner hocharabischen Ausdrucksweise) auslöste. Ein wichtiges Mittel meiner (partiellen) Anonymisierung war dabei mein lokal gebräuchliches Plastiksackerl, das entweder mit Büchern, Obst, Nüssen oder anderen Viktualien gefüllt war und mich als nicht-touristisch motivierten, also lokalkundigen „Fereḡti“ („Franke“) auswies. Die Tatsache, dass ich bei meinen Streifzügen durch Tunis nicht in das Raster des (herumschauenden, vielleicht verunsichert schauenden) „Touristen“ passte, führte immer wieder zu entsprechend überraschten, interessierten und irritierten Blicken, an denen ich erkannte, dass man mich sehr genau beobachtete. Ergaben sich im öffentlichen Raum, im Café, im Taxi oder auch in den Vorortzügen nach La Goulette, Carthage, Sidi Bou

Dabei gilt zumindest für Tunis, dass Männer Frauen nicht direkt anschauen sollten. Sollten sie gewahr werden, dass sie es tun, sollten sie den Blick abwenden. Frauen können hingegen Männer länger anschauen und wenn ihn eine Frau begleitet, auch die Frau (eigene Beobachtungen 2017, 2018 und 2019; Mohamed Kerrou, 21. März 2019).⁴⁰ Diese Beobachtungen verweisen darauf, dass sich Frauen in bestimmten Kontexten – beispielsweise beim Flanieren auf der Avenue Habib Bourguiba – bei weitem nicht so zurückhaltend verhalten, wie es konservative Vorstellungen von Ehrbarkeit eigentlich vorsehen (siehe unten). Der Blick wird dabei durch den Faktor der Intensität bestimmt, sowie durch gesellschaftliche Regeln, die festlegen, wer wann wo und wie schauen darf. Wichtig für den Blick in der Öffentlichkeit sind zudem die Distanz zwischen den Schauenden und die Länge des Blickkontakts, der nach Geschlechtern verschieden ist. Der „Blick“ ist somit ein wichtiger Teil des öffentlichen Lebens (eigene Beobachtungen, März 2019).⁴¹

In einer missbilligenden und feindseligen Form kann der Blick aber auch als „böser Blick“ (al-nazra, al-ʿayn) gedeutet werden. Vor diesem „bösen Blick“ möchte man sich schützen. Hierbei kommen magische Mittel, beispielsweise die schützende Hand der Fatima („al-ḥamsa“), zum Einsatz, die in Tunesien weit verbreitet ist und sowohl offen am Körper getragen wird, wie auch in Fahrzeugen und Gebäuden einen Teil der „Innenausstattung“ darstellt (zum „bösen Blick“ siehe Hauschild 1979).⁴² Einige Formen des Blicks haben eine beschämende Wirkung oder eine beschämende Intention (siehe hierzu Seidler 1995: 68ff und Duerr 1988: 135ff) und verweisen damit auf den Zusammenhang von „Ehre“ (šaraf) und „Scham“ (ḥayāʾ). Insbesondere der „strafende“ Blick hat eine moral-religiöse Grundlage im Gebot des „al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar“, des „Gebietens des Gebotenen/Rechten und des Verbotens des Verbotenen/Falschen“, welches jedem einzelnen Muslim das Recht gibt, einzuschreiten, wo es nach den Vorschriften der Religion und der šarīʿa notwendig und gerechtfertigt erscheint: „The executive power of the law of God is vested in each and every Muslim“ (Cook 2000: 9).

Weil das öffentliche Geschehen in Tunesien genau registriert wird und die Menschen wissen, dass man im öffentlichen Raum ständig den Blicken Anderer ausgesetzt ist, hat sich auch die Fähigkeit ausgebildet, die Blicke anderer Menschen

Said oder La Marsa Gespräche mit neugierigen Tunesiern, dann führte die Mitteilung, dass man kein Franzose, sondern Deutscher sei, schnell zu einer herzlichen Gesprächsatmosphäre.

⁴⁰ Obwohl Mohamed Kerrou diese Beobachtung bestätigt hat, bin ich mir nicht ganz sicher, ob Frauen tatsächlich Männer länger anschauen (beobachten) können als umgekehrt Männer Frauen. Vielleicht erregte ich lediglich als „Ausländer“ ein besonderes Interesse. Andererseits wurde ich jedoch in Tunis mehrmals von Tunesiern (in arabischer Sprache) nach dem Weg gefragt, woraus ich wiederum schliesse, dass ich phänotypisch nicht allzu sehr „aufgefallen“ bin.

⁴¹ Eine Regel, die auch für die öffentlichen Verkehrsmittel gilt: Dort geht der Blick ins Leere, in die Zeitung oder aus dem Fenster, man sollte keinesfalls „starren“, sondern möglichst „gleichgültig“ und „unbeteiligt“ schauen.

⁴² Hauschild argumentiert, dass das „alte Wissen“ um den Blick in vielen europäischen Gesellschaften verloren gegangen ist, im Mittelmeerraum aber nach wie vor sehr lebendig ist (Hauschild 1979: 7).

bewusst zu registrieren, zu „lesen“, zu interpretieren und insbesondere die Blicke im persönlichen Umfeld bewusst zu erfassen. Dabei wird das „offensichtliche Schauen“ in Tunis früher und aufmerksamer wahr genommen als beispielsweise in Göttingen oder gar in Berlin.⁴³

Die Bedeutung des Blicks wurde auch in einer Studie des „Centre de Recherches, d'Études, de Documentation et d'Information sur la Femme“ (CREDIF) aus dem Jahr 2016 belegt, in welcher gesellschaftliche Positionierungen (von Männern und Frauen) zum Thema der „ehrbaren Frau“ thematisiert wurden. Das CREDIF-Forschungsteam bestand aus tunesischen Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftlern, die zwischen 2013 und 2016 auf der Grundlage von Fragebogen-Interviews mit 2916 Frauen und 957 Männern in ganz Tunesien eine Erhebung zum Thema „Violence dans l'espace public: La violence fondée sur le genre dans l'espace public en Tunisie“ durchführten.⁴⁴ Die Erhebung bestand aus zwei Teilen: In einer ersten Phase wurden Gespräche mit fünf Fokusgruppen (Frauen) in Bizerte, Bardo/Tunis, Qayrawān und Médinine und zwei Fokusgruppen (Männer) in Douar Hicher/Tunis und Médinine geführt. In einer zweiten Phase wurden dann an 200 Orten in allen 24 Gouvernoraten (Provinzen) Tunesiens Fragebögen in Haushalten verteilt. Dabei entfielen 1.001 Fragebögen (25,8%) auf den Großraum Tunis, 531 (13,7%) auf den Nordosten, 441 (11,4%) auf den Nordwesten, 952 (24,6%) auf den zentralen Osten, 424 (10,9%) auf den zentralen Westen, 327 (8,4%) auf den Südosten und 197 (5,1%) auf den Südwesten (siehe eine genaue Darstellung der Erhebungsmethoden in CREDIF 2016: 36ff). Die CREDIF-Befragung spiegelte so die soziale Vielfalt Tunesiens und beschränkte sich nicht auf die vergleichsweise wohlhabenden Bevölkerungsgruppen in Tunis und in Teilen des tunesischen Sahel (Region Sousse). In Hinblick auf die Bedeutung des Blicks wurden in der CREDIF-Studie die Aussagen von Tunesierinnen und Tunesier wie folgt zusammengefasst:

Die ehrbare Frau (al-mar'a al-muḥtarama) muss ... ihren Blick kontrollieren, denn ihr Blick kann Aufmerksamkeit erregen: Der Blick der Frau wirkt anziehend, erregend, wirkt attraktiv. Wenn sich die ehrbare Frau beobachtet fühlt, dann muss sie so tun, als ob sie das nicht bemerkt und ihren Weg unbeirrt fortsetzen: Sie darf nicht „antworten“ („elle ne doit pas répondre“) (CREDIF 2016: 155). Die ehrbare Frau schaut fremde Männer nicht an und bewegt sich im öffentlichen Raum als ob keine Männer anwesend wären (CREDIF 2016: 153ff; Übersetzung aus dem Französischen durch RL).

⁴³ Ob es zu entsprechenden Interpretationstraditionen bereits Untersuchungen gibt, entzieht sich meiner Kenntnis. Ich verweise hier aber grundsätzlich auf die Arbeit von Khaoula Matri (2015), die sich intensiv mit Handlungsoptionen von Frauen in der tunesischen Öffentlichkeit beschäftigt hat.

⁴⁴ Untersuchungen zu Gewalt gegen Frauen im Jahr 2014 haben gezeigt, dass in Tunesien jede zweite Frau (im Alter zwischen 18 und 64 Jahren) Gewalt in der Ehe erfahren hat (konkret 47,6% von 4.000 befragten Frauen), wobei es deutliche regionale Unterschiede gab: Im Südwesten des Landes waren es 72,2% der befragten Frauen, im Sahel und Norden waren es 35,9% (Ḥayāt al-Ya'qūbī 2018: 309).

Die Untersuchung des CREDIF-Teams zeigt aber auch, dass es in Tunesien ganz unterschiedliche soziale Milieus gibt, die sich in Fragen sozialer Kontrolle unterscheiden:⁴⁵ Während die soziale Kontrolle in den öffentlichen und weitgehend anonymen Räumen der Großstadt Tunis vergleichsweise gering ist, stellt sie sich in Kleinstädten, in einzelnen städtischen Vierteln und in ländlichen Regionen Tunesiens anders dar, und zwar auf Grund der Tatsache, dass das Verhalten der Menschen im öffentlichen Raum ständig kommentiert wird (Ina Khiari-Loch, 5. März 2017).

Wie aber die Aussage der jungen Frau aus Bizerte⁴⁶ eingangs gezeigt hat, wollen sich viele Frauen – insbesondere in den größeren Städten, aber auch in einigen ländlichen Regionen⁴⁷ – heute nicht mehr ohne weiteres sozialen Kontrollen und dem kontrollierenden Blick unterwerfen. In der Tat gibt es eine wachsende Zahl von Frauen, die sagen und signalisieren: „Ich bin wie ich bin, lasst mich in Ruhe“ (Mitteilung Khaoula Matri, 7. März 2019). Diese Frauen widersetzen sich der sozialen Kontrolle, auch in Gestalt des Blicks, zumindest in anonymen großstädtischen Kontexten und sagen: „Es ist egal, wer mich anschaut, ich mache trotzdem, was ich will“.⁴⁸ Die Tatsache, dass sich in Tunesien nach der Revolution von 2011 eine frei diskutierende Öffentlichkeit entwickeln konnte und der Staat sich nicht mehr als Wächter der „Moralordnung“ versteht, hat Frauen in ihren Handlungsoptionen zusätzlich gestärkt und den Abbau sozialer Kontrollendynamiken unterstützt. Dennoch ist das Konzept der „ehrbaren Frau“ – gestützt durch konservative religiöse Gelehrte – nach wie vor gesellschaftlich so wirkmächtig, dass zumindest offener Widerstand gegen dieses Konzept „auffällt“ und immer wieder auch für Aufsehen sorgt (siehe unten). Die junge Frau aus Bizerte steht somit mit ihrer Aussage immer noch im Widerspruch zur Ansicht vieler Tunesierinnen und Tunesier, dass Frauen vor allem danach streben sollten, ihre „Ehrbarkeit“ im öffentlichen Raum zu schützen, wobei das Konzept der „Ehrbarkeit“ durch eine Reihe von Faktoren definiert wird, beispielsweise angemessene Kleidung, das Verhalten der Frauen im öffentlichen Raum, ihr Gang, ihren Gesichtsausdruck und ihre Stimme, aber eben auch ihren Blick. Soziale Kontrollen bestehen also fort, und zwar nicht nur in Gestalt des „kontrollierenden Blicks“, sondern auch in Gestalt von „Tratsch“ (tunesisches Arabisch „klém“, hocharabisch „kalām“):

⁴⁵ Auf die ausgeprägten Unterschiede insbesondere zwischen Tunis und den ländlichen Regionen Südtunesiens verweist auch Foster in ihrer Studie zu Schönheitsidealen tunesischer Frauen Ende der 1990er Jahre (siehe Foster 2006: 163ff).

⁴⁶ Eine Stadt rund 50 Kilometer nördlich von Tunis mit etwa 143.000 Einwohnern.

⁴⁷ Beispielsweise auf Djerba und in vielen Teilen der Sahel-Region, insbesondere an der zentralen Küste Tunesiens (Provinzen Mahdiyya, Monastir), die in der Vergangenheit auch die Haupttourismus-Regionen des Landes waren.

⁴⁸ Diese selbstbewusste Haltung konnte ich auch bei meinem vierten Forschungsaufenthalt in Tunis im März 2022 erkennen, als ich in der Innenstadt von Tunis die ersten „Punk-Frauen“ (mit blau und grün gefärbten, kurzgeschnittenen Haaren) beobachten konnte. Im Jahr 2022 konnte ich aber auch ganz allgemein feststellen, dass sich das modische Spektrum von Frauenkleidung weiter – sogar in Richtung „Minirock“ – ausgefächert hatte.

Le problème de la Tunisie, c'est le klém, partout il y a du klém, du klém qui ne se dit pas et qu'on entend dans le souk des femmes, devant les enfants, les hommes âgés, les pères, les frères ... tu ne te sens pas plus tranquille dans un café avec tout le klémzeyed. (CREDIF 2016: 143)⁴⁹

Soziale Kontrolle und die Frage des „Schleiers“ (ḥiğāb)

Soziale Kontrolle manifestiert sich nicht nur im Blick und im Tratsch, auch die Kleidung der Frauen reflektiert Dynamiken der sozialen Kontrolle. Ich werde mich im Folgenden vor allem mit der Frage beschäftigen, wie sich Kleidung und soziale Kontrolle zu den Autonomiebestrebungen und Handlungsoptionen von Frauen im öffentlichen Raum verhalten.

In Hinblick auf das öffentliche Erscheinungsbild von Männern und Frauen ist zunächst zu beachten, dass das öffentliche Erscheinungsbild von Männern und ihr Verhalten sowie entsprechende Dresscodes in Tunesien anders konnotiert sind als das Erscheinungsbild von Frauen, ihr Verhalten und die mit ihm verbundenen Dresscodes: Während der ḥiğāb der Frauen nicht à priori religiös konnotiert ist (siehe unten) und vielfältige Interpretationsmöglichkeiten offen lässt, ist die Kleidung der Männer sehr viel eindeutiger: Männer mit einer ausgesprochen religiösen oder gar salafi-orientierten Haltung würden weder den „westlichen“ Hut noch den Fes tragen, der für die Āra Bourguiba steht, sondern sich vielmehr durch eine stark religiös konnotierte Kleidung (isbāl, langes Hemd, Gebetskappe) und eine entsprechende Barttracht (Rasur der Oberlippe) auszeichnen, die wiederum auf ein prophetisches Vorbild verweisen. Historisch waren die Männer sowohl in der Āra Bourguiba (1956–1987) wie in der Āra Ben 'Ali (1987–2011) gehalten, sich den Bart zu rasieren, Taxifahrern war die Rasur sogar vorgeschrieben, sie mussten zudem eine Uniform tragen. Zuwiderhandlungen konnten polizeilich geahndet werden. Nach der Revolution ließen sich viele Männer als Zeichen ihrer persönlichen Emanzipation von den Vorschriften des Regimes einen Bart stehen. Allerdings geriet der Bart in der Zeit des islamistischen Terrors (2012–2016) in Verruf, er galt als Erkennungszeichen der „Terroristen“. In den letzten Jahren hat sich in Tunesien ein breites Spektrum unterschiedlicher und nicht religiös konnotierter Bartmoden entwickelt, aber auch die Vollrasur hat sich behauptet (eigene Beobachtungen 2017, 2018, 2019 und 2022, zahlreiche Gespräche mit tunesischen Kollegen und Dienstleistern, insbesondere Taxifahrern).⁵⁰ Grundsätzlich ist aber festzustellen, dass sich religiöse (bzw. nicht-religiöse) Positionierungen bei Frauen sehr viel stärker

⁴⁹ „klémzeyed“ ist üble Nachrede, Tratsch, Gerüchteküche.

⁵⁰ Bei meinem Aufenthalt 2022 konnte ich zudem beobachten, dass sich auch die Haarmode bei Männern gelockert hat: Trugen die meisten Männer bis 2019 noch den landesüblichen Kurzhaarschnitt,

als bei Männern in Hinblick an bestimmten Kleidungsstilen zeigen, während es bei Männern vor allem die Teilnahme (bzw. Nicht-Teilnahme) am religiösen Ritual ist, an welchem sich religiöse (bzw. nicht-religiöse) Positionierungen festmachen lassen (Mitteilung Khaoula Matri, 23. Juli 2021).

In meinen folgenden Ausführungen werde ich zunächst einige historische Dynamiken beleuchten, die für das Verständnis der Handlungsoptionen von Frauen in der tunesischen Öffentlichkeit von Bedeutung sind. In einem zweiten Schritt stütze ich mich erneut auf die bereits genannten statistischen Erhebungen, um unterschiedliche Formen des Umgangs mit dem Schleier und ihre jeweiligen Bedeutungen für das Verhalten von Frauen in der Öffentlichkeit zu beschreiben.

In der historischen Entwicklung Tunesiens wurde die Frage der Kleidung im Rahmen einer „Politik des Schleiers“ immer wieder gesetzlich geregelt. Ein zentrales Symbol des modernen Staates (und einer modernen Gesellschaft) war nämlich die „emanzipierte Frau“ ohne ḥiğāb (Matri 2015: 67), ein Grundsatz, der von Bourguiba (und später auch Ben ‘Ali) in entsprechenden Dekreten umgesetzt wurde (siehe etwa eine entsprechende Rede Bourguibas am 5. Dezember 1957, zitiert in Matri 2015: 68). Seit den 1960er Jahren ist so der „traditionelle Schleier“ (safsārī) weitgehend aus dem öffentlichen Straßenbild verschwunden. In den 1980er Jahren wurde dann auch das Tragen des ḥiğābs gesetzlich reglementiert: In einer Reihe von Verordnungen zwischen 1981 (circulaire 108/1981) und 1991 wurde das Tragen des ḥiğāb⁵¹ in Schulen, Universitäten und öffentlichen Gebäuden verboten. In drei Verordnungen des Jahres 1987 wurde auch allen Lehrerinnen und Lehrern verboten, „nicht korrekte Kleidung zu tragen: sie sind gehalten, sich korrekt zu kleiden und nicht extravagant“ (ḥurūğ ‘an al-ma‘lūf) (Matri 2015: 70). Im Jahr 1991 wurden diese Verordnungen schließlich auf alle Beschäftigten in öffentlichen und privaten Einrichtungen ausgedehnt (Matri 2021: 109). Frauen (und Männer), die sich nicht an diese Vorschriften hielten, konnten von der Polizei verhaftet und strafrechtlich verfolgt werden. Da in Tunesien der ḥiğāb in der Öffentlichkeit bis Ende 2011 formal verboten war, hat er sich in dieser Zeit in den „privaten Raum“ zurückgezogen, d.h., die Frauen haben ihn zu Hause getragen (Matri 2015: 15; 17). In den 1980er und 1990er Jahren nutzten Frauen wegen des Schleierverbots in öffentlichen Einrichtungen aber häufig eine andere Kopfbedeckung (Hut oder Mütze), um sich in solchen Einrichtungen und in der Öffentlichkeit bewegen zu können, ohne dabei ihre religiösen Überzeugungen zu verletzen (Matri 2015: 260). In Folge dieser Stigmatisierungen bildeten religiös orientierte Frauen und Mädchen in den 1980 und 1990er Jahren Gruppensolidaritäten aus. Sie formierten einen Gegenpol zu den nicht-verschleierten Frauen (Matri 2015: 83).

so konnte ich 2022 (in Tunis) eine beträchtliche Anzahl von jugendlichen (jungen) Männern mit langen Haaren und unterschiedlichen Formen von Zöpfen und sogar Rasta-Frisuren sehen.

⁵¹ Dieses Dekret sprach allerdings nicht spezifisch vom ḥiğāb, sondern ganz allgemein von „sektiererischer Kleidung“ (al-libās al-tā’ifi) (Ḥayāt al-Ya’qūbī 2018: 296).

Die Rückkehr des ḥiğāb in die tunesische Öffentlichkeit begann etwa im Jahr 2000. Während der Schleier aber vor der Jahrtausendwende ein Zeichen des stillen Protests gegen das Regime war, und zwar ein Zeichen, das Frauen jeglicher politischer Couleur trugen, verwandelte sich der ḥiğāb nach 2000 langsam von einem „signe de stigmatisation“ in ein „symbole de valorisation“ (Matri 2015: 334). Im Jahr 2007 kam es zudem zu einem Gerichtsurteil, das den Circulaire 102 vom 29. Oktober 1986⁵² als verfassungswidrig erklärte (Matri 2015: 70). Seither wurden verschleierte Frauen (muḥāğabāt) im öffentlichen Dienst nicht mehr mit Sanktionen bedroht. Frauen in Tunesien begannen also erneut, den Schleier zu tragen, aber das Tragen des ḥiğāb wurde gleichzeitig alltäglicher und „banaler“: „par la suite, le voile a commencé à se banaliser“ (Matri 2015: 196). Gerade die Frauen, die der Nahḍa angehörten, trugen aus diesem Grund keinen ḥiğāb mehr: Der ḥiğāb hatte in ihren Augen nicht mehr die politisch-religiösen Konnotationen wie noch in den 1980er Jahren, er war für sie zu „Mode“ geworden:

In the 1970s and 1980s there was a hijab that meant political belonging, of belief, and of a message, the idea of the Islamic Tendency Movement (das “Mouvement de Tendence Islamique”, ein Vorläufer der Nahḍa, RL). Ninety percent of those wearing the hijab belonged to the project – the idea that Islam could solve the problems of the contemporary world and that reviving Islam was like a method of life, a model of life in all fields...“, however, in the 2000s „they were wearing hijab and they didn’t even pray... The new generation were not like we were. Sometimes they had ideas totally against ours: they wore the hijab but their minds were interested in other things, and they even went to the nightclubs...“, nowadays, “It’s only worn as a decoration. It doesn’t have any value to these women. It’s not worn as a duty, no... Now, the veil in Tunisia is just an article of clothing that’s very ordinary. It’s a decoration. (Nahdawi activists, zitiert in McCarthy 2018: 106)

Nach der Revolution von 2011 änderte sich die Lage jedoch erneut und religiöse Debatten nahmen, wie oben erwähnt, einen zentralen Platz im alltäglichen und im politischen Leben Tunesiens ein. Der ḥiğāb zählte zu denjenigen Themen, die am meisten diskutiert wurden (Matri 2015: 168). Zunächst waren es vor allem Salafis und radikale Islamisten, welche die Debatte um Religions- und Gewissensfreiheit nach der Revolution dazu nutzten, „à revendiquer le port du voile en le considérant comme une liberté religieuse, estimant qu’on ne doit pas imposer à la femme ce qu’elle

⁵² Diese Verordnung hatte Staatsbediensteten (einschließlich Lehrern) vorgeschrieben, im Dienst „korrekte Kleidung“ zu tragen („une tenue vestimentaire correcte“, „hindām sawī“, wörtlich „ordentliche und korrekte Bekleidung“, gemeint waren damit Anzug oder Kostüm), „qui ne laisse transparaître ni extrémisme (taḡarruf) ni extravagance (ḥurūğ min al-ma’lūf, wörtlich: „die nicht über das Gebräuchliche hinausgeht“). Diese Verordnung wirkt bis in die Gegenwart nach: Insbesondere männliche Verwaltungsbeamte, Angestellte, Lehrer und Professoren kleiden sich sehr formell, Anzug und Krawatte haben immer noch fast uniformartigen Charakter (eigene Beobachtungen 2017–2022).

doit porter, ni la priver de se composer comme elle le veut“ (Matri 2015: 180). Nach der Revolution kam es so zu einem größeren Druck auf die Frauen, sich šarī'a-konform zu kleiden. Dieser politische Wandel äußerte sich in der Amtsantrittsrede des Premierministers der Troika-Regierung, Monçef Marzouki (reg. 2011–2014), am 13. Dezember 2011, in welcher er die tunesischen Frauen scheinbar inklusiv mit den drei Begriffen „munāqabāt, muhāğabāt, sāfirāt“ ansprach (Chérif 2018: 61), womit er die unterschiedlichen Formen der „Verschleierung“ (niqāb und ḥiğāb), beziehungsweise „Nicht-Verschleierung“ ansprach. Allerdings hat der Begriff der „sāfirāt“ eine klar negative Bedeutung: Er bezeichnet Frauen, die im konservativen tunesischen Verständnis des Begriffs „nackt“ – weil ohne Schleier – gehen. In den Augen der Konservativen und „Religiösen“ sind sie „femmes de mauvaise vie“ (Chérif 2018: 62; Chaabane 2018: 100, Krichen 2018: 186). Das Nicht-Tragen des ḥiğābs wird von ihnen mit Begriffen wie ‘awrah und ‘arra (eine Schande sein), ‘arā’ (Nacktheit) und ‘ariya (entkleiden, sich ausziehen) verbunden, die wiederum nicht religiös (also im weitesten Sinne šarī‘atisch), sondern moralisch begründet sind (Matri 2015: 340).

Der Nexus zwischen Kleidung, Religion und Handlungsoptionen von Frauen wurde insbesondere in Zusammenhang mit der Diskussion des Artikels 6 in der neuen Verfassung hergestellt, worin Religions- und Gewissensfreiheit gewährt wird („al-daula rā‘iyya li-l-dīn, kāfila li-ḥurriyya al-mu‘taqid wa-l-ḍamīr wa-mumārāsa al-šā‘ir al-dīniyya, ḍāmīna li-ḥiyyād al-masāğid wa-daūra al-‘ibāda ‘an al-tawzīf al-ḥizbī“).⁵³ Eine Mehrzahl von Tunesierinnen und Tunesiern (56%) war dabei schon 2012 der Meinung, dass es das Recht der Frau sei, sich zu kleiden, wie sie wolle (al-ḥaqq fi-iḥtiyār al-libās) (Ḥayāt al-Ya‘qūbī 2018: 297). Dieser Rechtsanspruch wurde nach 2012 von den „Religiösen“ aber auch auf das Recht von Frauen übertragen, den niqāb zu tragen, und zwar insbesondere an den Universitäten (siehe Loimeier 2022a).⁵⁴ Auch Rachid al-Ghannouchi, der Führer der Nahḍa, sagte noch am 13. Mai 2015 in einer Rede, dass es das Recht jedes Mädchens und jeder Frau sei, sich zu kleiden wie es wolle (yağib anna yakūn li-kull fatā al-ḥurriyya fi-irtidā’ mā šā’t) (Ḥayāt al-Ya‘qūbī 2018: 301). Gegen diese mit dem Argument der Religions- und Gewissensfreiheit begründete Auslegung des „Rechts auf freie Kleidung“ protestierten linke Frauengruppen im Rahmen von „sit-ins“ vor dem tunesischen Parlament im Sommer 2013.⁵⁵ Die tunesische „Femen“-

⁵³ „L’État protège la religion, garantit la liberté de croyance, de conscience et de l’exercice des cultes. Il assure la neutralité des mosquées et les lieux de culte de l’exploitation partisane. L’État s’engage à diffuser les valeurs de modération et de tolérance, protéger le sacré et empêcher d’y porter atteinte. Il s’engage également à prohiber et empêcher les accusations d’apostasie (takfir), ainsi que l’incitation à la haine et la violence et à les juguler“.

⁵⁴ Der Fokus der „Religiösen“ auf die Universitäten erklärt sich durch die Tatsache, dass die der Nahḍa nahestehende Studentenvereinigung UGTE (Union générale tunisienne des étudiants, gegr. 1985, al-itṭihād al-‘amm al-tūnisī li-l-ṭalaba) seit Mitte der 1980er Jahre immer wieder bemerkenswerte Mehrheiten bei Hochschulwahlen insbesondere in den naturwissenschaftlichen Fächern errungen hatte, eine Entwicklung, die sich nach der Revolution fortsetzte.

⁵⁵ Tunesische Frauengruppen, geführt insbesondere von der ATFD, hatten bereits unmittelbar nach der Revolution „Gleichheit bei der Gestaltung der Beschlüsse“ („musāwat fi-taškīl al-qarārāt“) gefordert,

Aktivistin Amīna Sboui präsentierte sich in sozialen Netzwerken sogar nackt mit der Parole „mein Körper gehört mir und das geht niemanden etwas an“ („ǧisdī milkī wa-huwa laisa šarafan li-ahd“) (Ḥayāt al-Ya‘qūbī 2018: 301).⁵⁶ Am internationalen „Tag der Frau“ des Jahres 2015 verkündete dann der neue Präsident der Republik, Béji Caïd Essebsi (reg. 2014–2019), dass es an den Schulen auch weiterhin ein Verbot des ḥiǧābs geben sollte, was von vielen Tunesierinnen und Tunesiern begrüßt wurde (Ḥayāt al-Ya‘qūbī 2018: 302).⁵⁷

Es waren aber nicht nur Politiker und die „Religiösen“, die nach der Revolution nicht-verschleierte Frauen angriffen, auch verschleierte Frauen kritisierten nicht-verschleierte Frauen als „nackt“/denudée (‘ariana) (Matri 2015: 108) – eine Einstellung, die als eine späte „Rache“ derjenigen Frauen gesehen werden kann, die in den 1960er-1990er Jahren von Bourguiba und Ben ‘Ali zur „Entschleierung“ gezwungen worden waren und die ob ihrer Mitgliedschaft in der Nahḍa in den 1990er Jahren vom Regime Ben ‘Ali verfolgt wurden (siehe hierzu Loimeier 2022a). In säkular-orientierten tunesischen Menschenrechtsorganisationen, insbesondere in der „Ligue Tunisienne des Droits de l’Homme“ (LTDH) war zudem zu Beginn der 1990er Jahre die Frage diskutiert worden, ob man sich für inhaftierte „Islamisten“ – auch inhaftierte Frauen – einsetzen sollte. Man entschied sich zwar letztendlich für dieses Engagement, aber das Zögern der „Säkularen“, sich für die „religiösen“ politischen Gefangenen einzusetzen, sorgte für eine nachhaltige Verstimmung der „Religiösen (Mohsen-Finan und Vermeren 2018: 192).

In den letzten Jahren hat sich jedoch eine Annäherung zwischen „säkular“ orientierten Frauen, insbesondere in den linken Frauenvereinigungen, und politisch aktiven Frauen in der Nahḍa ergeben. Auf Grund der „Dämonisierung“ der Nahḍa, etwa durch die französische Linke, hatte man übersehen, dass sich die Nahḍa schon seit längerer Zeit als zivilgesellschaftliche Bewegung verstand, die sich durchaus mit christdemokratischen Parteien in Europa vergleichen ließ, und die heute tief in der bürgerlichen Gesellschaft Tunesiens verankert ist. Die neue Bürgermeisterin von Tunis seit den Kommunalwahlen vom März 2018, Souad ‘Abderrahim, ist so nicht nur ein langjähriges Mitglied der Nahḍa, sondern auch Apothekerin, also Teil der tunesischen Mittelschicht. „Säkulare“ und Nahḍa-orientierte Frauengruppen haben in letzter Zeit in der Tat gesellschaftliche und politische Schnittmengen entdeckt,

insbesondere die gleichberechtigte Beteiligung von Frauen an den Beratungen zur neuen Verfassung (Kréfa 2016: 123). Zum Kampf tunesischer Frauenverbände um entsprechende Aussagen in der neuen tunesischen Verfassung des Jahres 2014, aber auch um die Entwicklung eines neuen Wahlrechts, welches die Wahl von Frauen ins tunesische Parlament sicher stellen sollte, siehe ausführlich Loimeier (2022a).

⁵⁶ Abir Kréfa zitiert eine andere Version dieser Aussage Amina Sbouis, nämlich „ǧisdī milkī wa-laysa šaraf laka“ („Mein Körper gehört mir, es geht hier nicht um Deine Ehre“, Übersetzung RL) (Kréfa 2016: 127).

⁵⁷ Khaoula Matri meint, dass in den letzten Jahren viele Frauen den Schleier wieder abgelegt haben, eine Entwicklung, die sie aber nicht statistisch belegen kann: „Mais depuis ces dernières années il y a de plus en plus de femmes qui ôtent leur foulard, bien sûr il ne s’agit pas d’une catégorie représentative statistique“ (Mitteilung Khaoula Matri, 25. Juli 2021).

die Frontstellung zwischen „säkularen“ und „religiösen“ Frauen wurde dadurch aufgeweicht (Jocelyne Dakhli 14. Mai 2019).⁵⁸

Damit aber zurück zur Frage, was sich konkret aus dem Dresscode (al-kūda al-libāsiyya), insbesondere dem ḥiğāb („Schleier“) und der Art und Weise, wie der ḥiğāb getragen (bzw. nicht getragen) wird, für die Frage der Handlungsoptionen von Frauen ableiten lässt? Bereits Ahmed (1992 und 2011), Ben Zakour (2013), Deeb (2006), Deeb und Harb (2013), Fernea (2002), Ghribi (2013), Herrera (2000), Mahmood (2005), Matri (2015 und 2021) und Starrett (1998) haben gezeigt, dass Frauen aus vielfältigen Gründen einen ḥiğāb tragen, etwa aus religiöser Überzeugung, aus ökonomischen Gründen, als Schutz gegen sexuelle Belästigung im öffentlichen Raum, um in Ruhe gelassen zu werden, als modisches Attribut oder als Signal, eine „ehrbare“ Frau zu sein. Das Tragen des ḥiğāb ist somit nicht notwendigerweise ein Hinweis auf eine bestimmte religiöse Einstellung oder gar die Zugehörigkeit zu einer religiösen Bewegung.⁵⁹ Prinzipiell ist die Frage, welche Bedeutung das Tragen eines Schleiers (und welcher Art von Schleier) hat, nur in Verbindung mit einem bestimmten Verhalten bedeutsam: Der Schleier alleine „erklärt (noch) nichts“. Diese Feststellung darf im Umkehrschluss aber nicht dahingehend verstanden werden, dass dem Tragen von ḥiğāb oder niqāb gar keine religiöse Bedeutung zukommt. Letztendlich kommt es auf den lokalen und politischen Kontext an, ob Frauen einen (und welchen) Schleier tragen oder nicht, und wie sehr ḥiğāb und niqāb religiös aufgeladen sind und für (eine bestimmte) Religiosität sprechen. Ben Zakour spricht hier in Bezug auf die historische Entwicklung des Schleiertragens in Tunesien von Prozessen des „dévoilement et revoilement“ (Ben Zakour 2013: 43) und er sieht in diesem Zusammenhang eine Verbindung zur gesellschaftlichen Integration der Frau in den öffentlichen Raum und in die Arbeitswelt seit den 1970er Jahren (Ben Zakour 2013: 56) – eine Entwicklung, die sich bis in die Gegenwart fortgesetzt hat (siehe hierzu Loimeier 2022a).

Auf Grund der zahlreichen Spielarten des ḥiğābs und seiner gesellschaftlichen Zuschreibungen ist der Begriff „Schleier/ḥiğāb“ in Tunesien heute polysem geworden und wird von unterschiedlichen Personen und Gruppen mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt. Viele tunesische Frauen unterscheiden dabei in Bezug auf den ḥiğāb

⁵⁸ Nach der Revolution hatte jedoch insbesondere die ATFD zunächst mit dem Problem zu kämpfen, dass ein Großteil ihrer Mitglieder gut ausgebildete Frauen tunesischer städtischer Mittel- und Oberschichtmilieus waren, insbesondere Ärztinnen und Rechtsanwältinnen, die sich vor der Revolution nur zögerlich für inhaftierte Frauen der religiösen Opposition eingesetzt hatten und die zudem kaum Kontakt mit den ländlichen Milieus des tunesischen Hinterlands hatten, in welchen Frauen vor allem mit ökonomischen Sorgen kämpften: Die ATFD litt somit unter einem „economic disconnect“ (Marks 2013: 242), der nach 2011 nur langsam und teilweise überwunden werden konnte.

⁵⁹ Damit sei hier auch Nilüfer Göle widersprochen, die 2004 – allerdings in Bezug auf Europa und die Türkei – noch festgestellt hatte: „Muslime, die Kopftücher und Vollbärte tragen, werden offen als Muslime erkennbar. Sie treten offensiv für ihre muslimische Identität ein. Überdies vermitteln sie die Botschaft, dass sie die religiösen Vorschriften eifriger und genauer beachten als jene, die ihre Religiosität auf die Privatsphäre beschränken ... Das Kopftuch ist sowohl persönlicher als auch kollektiver Ausdruck der islamischen Religiosität“ (Göle 2004: 23).

ganz grundsätzlich zwischen dem „voile traditionnelle“, dem „safsārī“ und dem „voile religieuse“. Der safsārī ist für sie das Symbol der Kultur Tunesiens und hat nichts mit der Religion zu tun, im Gegenteil, er ist sogar Symbol einer Zeit und Bevölkerungsschicht, die in religiöser Hinsicht „ignorant“ war und ist, „éloignée des valeurs de l’islam“: „Le voile traditionnel, même s’il dissimule le corps, est considéré comme une tenue coutumière“ (Matri 2015: 79). Um sich von diesem Lebensstil zu trennen, nahm und nimmt man den „religiösen“ Schleier, den ḥiğāb an: „Le terme ‚voile‘ symbolise les respect féminin du religieux“ (Matri 2015: 113). Immer wieder waren es dabei nach der Revolution junge Frauen in bestimmten städtischen und bürgerlichen Milieus, die sich religiös bewusster verhielten als ihre „säkularen“ Mütter und die ihre Mütter dazu brachten, den „voile religieux“ zu tragen (Matri 2015: 80). Häufig waren sie sogar diejenigen, die zum niqāb griffen, den sie als „libs šar‘ī“ (šarī‘a-konforme Kleidung) verstanden: „c’est la génération des enfants qui éduque la génération des parents“ (Matri 2015: 80).

Die Frage des Tragens des ḥiğābs ist somit auch eine Generationenfrage, die sich schon in der nächsten Generation wieder umkehren kann.⁶⁰ Seit der Revolution sind aber auch die Spielarten des ḥiğāb und die damit sichtbar verbundenen Handlungsoptionen von Frauen breiter geworden: Man findet nicht mehr nur schwarz, braun, grau, sondern auch andere Farben (Matri 2015: 336). Der ḥiğāb war nun nicht mehr ein Symbol der „unterdrückten Frau“ sondern vielmehr ein Symbol für das selbstbewusste Handeln der Frauen in der Öffentlichkeit: „nous avons plutôt affaire à des femmes qui assument leur visibilité et leur présence dans la sphère publique come acteurs sociaux dynamiques“ (Matri 2015: 86). Zudem gibt es inzwischen auch die „nouveaux voilés“ (Mohamed Kerrou zitiert in Lachheb 2012: 176), „qui contribuent à la mise en scène du corps voilé dans l’espace publique“, also Frauen, die zwar den ḥiğāb tragen, die sich aber nicht „ehrbare“ verhalten, die sich schminken, selbstbewusst gehen, Farben schätzen und lachen (Lachheb 2012 : 176): „Le type de vêtement adopté par la femme est en soi un langage“ (Matri 2015: 112): Kleidung ist ein „statement“.

Der ḥiğāb kann somit vielfältige Gestalt annehmen und reflektiert dadurch immer wieder die jeweilige religiöse und soziale Einstellung einer muḥāğaba. Wichtig für den ḥiğāb der „bien voilées“ ist, dass er den Körper vollkommen verhüllt (bis auf das Gesicht und beim niqāb auch dieses). Solche Frauen sind die „sœurs engagées“ (al-aḥwāt al-multazimāt), die den „libs šar‘ī“ tragen (Matri 2015: 127). Diese Form des Schleiers wird auch als „voile intégrale“ bezeichnet und verbreitete sich nach der Revolution des Jahres 2011 (Matri 2015: 128). Neben dem „ausdrücklich religiösen Schleier“, dem „libs šar‘ī“, haben sich in Tunesien in den letzten Jahren aber auch zwei weitere Grundtypen des ḥiğāb mit ihren Spielarten entwickelt, nämlich zum einen bestimmte Variationen des ḥiğāb, die sich zwar der Mode öffnen, aber immer noch religiös konnotiert sind, dabei jedoch die Föminität der Frauen anerkennen, ohne diese

⁶⁰ Zur Frage der Generationen im heutigen Tunesien siehe ausführlich den von der tunesischen Ethnologin Sihem Najar herausgegebenen Sammelband *Penser la société tunisienne aujourd’hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales* (2013).

modische Orientierung zu übertreiben. Zum anderen gibt es einen dritten Grundtypus des ḥiğāb, der sich zum modischen Wandel bekennt und der ausdrücklich dazu dient, die Schönheit der Frauen und ihre Körperlichkeit hervorzuheben (Matri 2021: 122). Für alle drei Grundtypen des ḥiğāb gibt es modische Vorbilder im Nahen Osten und in Iran. Häufig ist der „dernier cri“ aus Ägypten (Matri 2021: 122). Die beiden zuletzt genannten Grundtypen des ḥiğāb sind aber häufig Stile, die von den Religiösen und den Konservativen als „démarches iconoclastes“ angegriffen werden (Matri 2015: 133), und zwar selbst dann, wenn die Frauen selbst es nicht so sehen: „toutes les idéologies (des plus conservatrices aux plus modérées de l’Islam politique propagées et transmises par les médias sont unanimes pour considérer le voile religieux comme un devoir prescrit à toutes les musulmanes“ (Matri 2015: 150). Aber auch viele „religiöse“ Frauen sagen, dass der ḥiğāb nichts nütze, wenn er nicht von einem entsprechenden Verhalten begleitet werde: „Le vêtement-voile, qui n’est pas accompagné d’une conduite conforme, est perçu comme inutile“ (Matri 2015: 154).

In Hinblick auf das Tragen des Schleiers geht es aber nicht nur darum, wer welchen ḥiğāb wie, wann und wo anzieht, sondern auch darum, dass sich dann das ganze Verhalten, die Einstellung, die Gestik, die Sprache verändert: „Le changement de comportement est fortement lié aux gestes du corps, aux mouvements, au paraître et à la manière de se conduire“ (Matri 2015: 200). Eine bestimmte Form des ḥiğābs ist also mit bestimmten Verhaltensformen verbunden, an denen man sehen kann, wie „religiös“ eine muḥāğaba ist: Das Wort für „den Schleier annehmen“ ist in der Tat identisch mit dem Wort für „religiös werden“: „tatadayyana“ (Matri 2015: 201, 205). Frauen, die den Schleier angenommen haben, vermeiden – wenn sie nicht in Begleitung eines Mannes sind – die gemischten Cafés, sie gehen nicht mehr an den Strand, sie gehen nicht mehr zum Bowling, sie gehen nicht mehr tanzen oder auf eine Hochzeit, sie schminken sich nicht mehr, sie umarmen oder küssen keine Männer mehr (außerhalb des maḥram), sie kontrollieren ihre Stimmen, ihr Lächeln, sie haben keine Affären mehr, machen keine „schmutzigen“ Witze und sie schauen keine Pornos (Matri 2015: 227ff). In diesem Sinne ist der ḥiğāb, so Matri, ein Mittel, das „ehrbare“ Verhalten der Frauen im öffentlichen Raum zu bezeugen „et à les prémunir contre toute tentative de transgression de normes liées à la sexualité“ (Matri 2015: 109). Der ḥiğāb dient schließlich aber auch „gefallenen Frauen“ dazu, in die „Respektabilität“ zurückzukehren: „il sert à permettre aux femmes considérées comme de mauvaise conduite de retrouver un statut social respectable“ (Matri 2015: 115).

Der ḥiğāb hat somit häufig (wenn auch nicht immer) – ganz egal ob er aus religiösen Gründen getragen wird oder nicht –, eine schützende Funktion: Er schützt vor unerwünschten Blicken, er signalisiert moralische Integrität, fordert Respekt (Lachheb 2012: 171ff), er gewährt aber auch die Möglichkeit, sich sozialer Kontrolle zu entziehen. Damit hilft er Frauen dabei, Handlungsoptionen im öffentlichen Raum zu behaupten und zu erobern: „De plus en plus présent dans l’espace public, le voile permet d’échapper au contrôle familial le voile remplace l’autorité masculine directe en accordant aux femmes une visibilité conditionnée“ (Matri 2021: 116). Auch die jungen Frauen, die in der Großstadt (Tunis oder Sfax, Sousse) den ḥiğāb ablegen, bedienen

sich bei Besuchen zu Hause in der Kleinstadt oder im Dorf des „Schleiers“, „comme ruse pour se libérer de la surveillance familiale et communautaire“ (Matri 2021: 127):

La femme voilée s'approprié à sa manière l'espace public tout en s'y dérobant. Comme le mur, à l'entrée de la maison arabe, donne accès tout en étant un obstacle qui interdit l'intérieur aux regards, le ḥiğāb est un outil, ou plutôt un signe, qui permet de déchiffrer le corps de la femme, mais reste un obstacle devant le regard de l'homme“. (Ghribi 2013: 39)

Der Rückgriff auf den ḥiğāb erfolgt so mit mehreren Intentionen, die sich aber verändern (können) und damit erneut auf den individuellen Charakter des ḥiğāb verweisen: „Dans la représentation du soi, chaque femme travaille sur sa manière d'être et de se représenter“ (Matri 2015: 54). Dabei ist zu bedenken, dass die konservativen muḥāğābāt auch diejenigen sind, die individuelle Freiheit bei der Selbstrepräsentation von Frauen kategorisch ablehnen: Je einfacher, je konformer ein ḥiğāb ist, desto „religiöser“ und normenorientierter ist auch die Frau (Matri 2015: 54).⁶¹

Ein grundsätzliches Problem beim Blick auf den „religiösen“ Schleier ist jedoch, dass nicht immer klar ist, was mit „religiös“ gemeint ist: „le sens du sacré varie d'une femme à l'autre“ (Matri 2015: 105). Diese Problematik wird auch in den bereits zitierten Studien deutlich: In der Pew-Umfrage des Jahres 2012/2013 und in ihrer tunesischen Auswertung waren so 77% der Befragten (Männer und Frauen) der Meinung, dass der ḥiğāb nichts über die Religion aussage ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 23); 51% der Befragten meinten, dass eine Frau auch ohne ḥiğāb religiös sein könne (dūn waḍa' al-ḥiğāb); mehr als 80% der Befragten dachten auch, dass der Kontakt zwischen Männern und Frauen (u.a. das Hände schütteln, al-muṣāfaḥa), dass Grüßen, eine Sache der Sitten, der Gewohnheit, des Brauches ('ādiyya) und eine Sache der persönlichen Freiheit (al-ḥurriyya al-ṣaḥṣiyya) sei. 88% der Befragten dachten zudem, dass die Vermischung von Männern und Frauen am Arbeitsplatz gestattet sei ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 23). Viele sahen im ḥiğāb lediglich kulturelle oder gesellschaftliche Konventionen oder eine Frage der Sitten. Zudem hätten Frauen das Recht, sich zu kleiden, wie sie wollten (Ḥayāt al-Ya'qūbī 2018: 293).

Eine Mehrheit von 75% der Befragten war auch der Meinung, dass die Religion von den Männern nicht verlange, wie ihr äußeres Erscheinungsbild auszusehen habe und dass das äußere Erscheinungsbild nichts mit der Religion zu tun habe ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 22). Bei den Frauen ergab sich hier jedoch eine andere Positionierung: 83% der befragten Frauen glaubten, dass die Religion durchaus etwas zum äußeren Erscheinungsbild der Frauen aussage (zur Pflicht nämlich, auf das Äußere zu achten, maḥḥaran ḥāriğiyyan), aber nur ca. 50% (49,34%) glaubten,

⁶¹ Die Untersuchung von Matri beruht auf einer umfangreichen tunesischen Forschungsliteratur zur Rolle der Frau in Tunesien (siehe Matri 2015: 366–370), auf ihren eigenen Beobachtungen in Tunesien zwischen 2006 und 2015 und 171 Gesprächen („qualitative Interviews“) mit Tunesierinnen im Alter von 15–45 Jahren aus unterschiedlichen sozialen Milieus im Großraum Tunis zwischen 2011 und 2015.

dass hierfür der ḥiğāb entscheidend sei, während 45,29% glaubten, dass der ḥiğāb sehr wohl von Bedeutung sei. Nur wenige Frauen (etwa 4,5%) dachten aber, dass der niqāb (Gesichtsschleier) oder das traditionelle tunesische Gewand, der „safsārī“ getragen werden sollten (‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 23).

Diese Untersuchungsergebnisse wurden durch die ebenfalls bereits genannte Untersuchung aus dem Jahr 2018 bestätigt: Dort gaben zunächst 84,2% der Befragten auf die Frage, ob denn ḥiğāb und niqāb für eine bestimmte religiöse Gesinnung stünden, an, dass weder ḥiğāb noch niqāb auf eine religiöse Gesinnung schließen ließen. Auch in der darauffolgenden Kontrollfrage – ob denn ḥiğāb und niqāb als Hinweis auf „Religiosität“ gedeutet werden könnten, gaben 79,1% der Befragten an, dass weder der ḥiğāb noch der niqāb so gedeutet werden könnten (Munīr al-Sa‘īdānī 2018b: 132; Ḥayāt al-Ya‘qūbī 2018: 300). Nach der Revolution des Jahres 2011 sagten 77% der befragten Frauen, dass man alleine vom Typus der Kleidung der Frau nicht mit Bestimmtheit (bi-ṣaura daqīqa) auf ihre Religiosität schließen könne, hierfür müsse man andere Indizien heranziehen, etwa die Art und Weise wie der Schleier getragen werde und die Farben der Kleidung (Ḥayāt al-Ya‘qūbī 2018: 297).

Das „Religiöse“ wird aber auch, wie wir oben bereits gesehen haben, mit Begriffen wie Respekt, Moral, Scham und Anstand verbunden. Viele Frauen, die an die moralische Botschaft des Schleiers glauben, äußern sich in der Tat kritisch und negativ über die „anderen“ Formen des ḥiğābs, also diejenigen, die aus ihrer Sicht nicht „religiös“ sind: „Elles décrivent le voile ‚différent‘ qui ne correspond pas aux normes dites religieuses pour justifier le leur“ (Matri 2015: 154). Ihr Schleier ist nicht nur Kleidung, „mais un statut et une image sociale revendiquée comme idéale, meilleure, exemplaire, engagée“ (Matri 2015: 154). Für andere Frauen ist der Schleier hingegen nur „une apparence“, einer Mode (Matri 2015: 154), eine Strategie, den Anschein der „Ehrbarkeit“ aufrechtzuerhalten, der Schleier signalisiert nämlich auch „gesellschaftliche Jungfräulichkeit“, „virginité sociale“ (Matri 2015: 342).

Der Begriff der „virginité sociale“ hat dabei eine doppelte Bedeutung: In der Tat gibt es in Tunesien (wie auch in anderen arabischen Ländern) seit Jahren eine intensive Debatte um das Thema der „Jungfräulichkeit“. Frühe sexuelle Beziehungen sind in Tunesien in den letzten Jahrzehnten zur Regel geworden: Der erste Geschlechtsverkehr findet heute nach Abgaben des „Ministère de santé publique“ im Alter von 17,4 Jahren bei den Burschen und 14,4 Jahren bei den Mädchen statt (Ben Smail 2012: 18). Trotz der Möglichkeit der Verhütung gibt es zahlreiche ungewollte Schwangerschaften und Abtreibungen unter jungen Frauen. Voreheliche Beziehungen sind aber auch deshalb so häufig geworden, weil sich die ökonomischen Bedingungen auch für die breite tunesische Mittelschicht verschlechtert haben. Zudem sind die Heiratskosten hoch, das Studium und die Wohnung sind teuer. Dies alles führt dazu, dass Frauen erst mit 29 oder 30 Jahren heiraten – aber schon vorher Sex haben (siehe hierzu ausführlich Ben Smail 2012: 21 und Guedri 2013: 83ff).

Um den Anschein der „Ehrbarkeit“ aufrechtzuerhalten und sich sozialer Kontrolle zu entziehen, kam es in den letzten Jahren zu einer starken Nachfrage nach medizinischen Eingriffen zur Wiederherstellung des Hymens, die wiederum dazu

dienen, Handlungsoptionen von Mädchen und Frauen zu sichern.⁶² In diesem Sinne müsse das Hymen der Frau, so Ben Smail, wie ein zweiter *ḥiğāb* der Frau angesehen werden: „Pour se défendre contre la femme tentatrice, l'homme musulman choisira donc de lui imposer des restrictions: l'exigence du port du voile et un hymen intact“ (Ben Smail 2012: 48). An dieser Stelle wird (erneut) deutlich, dass es eine starke Verbindung zwischen Kleidung (*ḥiğāb*), Sexualität und sozialer Kontrolle gibt. Diese Verbindung wird besonders deutlich, wenn wir uns das Tragen und das Annehmen des *ḥiğāb* als einen Aspekt einer sozialen Bewegung zur Wiederherstellung der Jungfräulichkeit, der „revirginisation“ ansehen – insbesondere angesichts der wachsenden Zahl von vorehelichen Beziehungen in Tunesien. Die Nachfrage nach Eingriffen mit dem Ziel der „revirginisation“ hat in der Tat bereits Mitte der 1970er Jahre begonnen und sich seither stark ausgebreitet (Ben Smail 2012: 23). Ein wichtiger Grund hierfür ist die Tatsache, dass Jungfräulichkeit bis heute als „un élément de l'identité arabe“ angesehen wird (Ben Smail 2012: 30), „et comme une prescription de la religion musulmane“, obwohl es hierfür keine kanonische Textgrundlage gibt (Ben Smail 2012: 30).

Religiöse Gelehrte haben sich in den letzten Jahren zum Teil positiv, zum Teil negativ zur „revirginisation“ geäußert. Die erste wichtige Stellungnahme gab es 1987 von der „Organisation islamique des sciences médicales“ in Kuwait, welche die „revirginisation“ unterstützte, während sie der Grand Mufti von Jordanien ablehnte (Ben Smail 2012: 36/37). 1987 gab es eine *fatwā* von Cheikh Mokhtar Sellami, der damalige Mufti Tunesiens, der Eingriffe mit dem Ziel der „revirginisation“ ablehnte, außer in zwei Fällen, nämlich auf Verlangen des Mannes und in seiner Anwesenheit, sowie in Fällen, in welchen Frauen ihre Jungfräulichkeit so früh verloren haben, dass dieser Verlust der Jungfräulichkeit nicht auf eine sexuelle Handlung zurückgeführt werden kann. Für solche Fälle sollte aber ein ärztliches Attest vorgelegt werden (Ben Smail 2012: 37/38). Im Jahr 2007 gab es eine erneute Tagung zum Thema der „revirginisation“, an der u.a. der damalige Grand Mufti Ägyptens, 'Ali Gomaa, teilnahm. Bei dieser Tagung wurden Eingriffe mit dem Ziel der „revirginisation“ ausdrücklich befürwortet (Ben Smail 2012: 38), und zwar, wenn hierfür Gründe vorlägen, „qui poussent la jeune fille à y recourir“ (Ben Smail 2012: 38).

Diese Entwicklung führte in den letzten Jahren zu einer „médicalisation de la virginité“, die wiederum das Geschlechtsleben „hors les murs“ erlaubt (Ben Smail 2012: 21). In der Tat gibt es inzwischen eine wachsende Zahl von jungen Frauen, die sich zu Spezialisten begeben, um das Hymen⁶³ im Rahmen einer „opération de réfection de l'hymen“ wiederherzustellen (siehe Guedri 2013: 83–96): Man muss das eigene

⁶² Siehe hierzu auch Honwana (2012: 100f.)

⁶³ Der französische Fachbegriff für die Revirginisation ist „hyménoplastie“ (Ben Smail 2012: 58), im Arabischen spricht man von „*taṣliḥ/iṣlāḥ ḡishā' al-bakāra*“, *bakāra* = Hymen; „Réparation du couvert de

Gesicht wahren (und das des/der Anderen). Einerseits gibt es somit eine religiös legitimierte Bereitschaft zur Akzeptanz von Praktiken der „revirginisation“, andererseits hält sich ein „conservatisme moins visible mais tout aussi profond“ (Ben Smail 2012: 14), der an alternativen Werten festhält und diese Reformen ablehnt und am Wert der Jungfräulichkeit festhält. „Liberalere“⁶⁴ Frauen wenden sich dabei gegen den Nexus religiöser Vorstellungen mit denen der Sexualität, und sie dokumentieren diesen Widerstand dadurch, dass sie ihre Individualität betonen und darauf bestehen, ihr privates Leben alleine zu meistern und autonom zu führen:

Ces jeunes s'opposent aux connotations religieuses et morales de la sexualité. Elles le manifestent en menant une vie individuelle dans laquelle elles assument leurs rôles en tant que personnes capables de gérer leur vie privée...La sexualité demeure un domaine très peu inclin au changement social mais aussi l'un des sujets les plus sensibles, ou le jeu de la résistance et de la transgression ouvre la porte aux individus, selon les circonstances de chacun, pour se construire, se soumettre ou se libérer (Matri 2015: 80).

Die räumliche Rahmung sozialer Kontrolle

Wie wir im vorangegangenen Abschnitt gesehen haben, stellen verschleierte Frauen keine homogene Gruppe dar: Sie unterscheiden sich aber nicht nur in Bezug auf ihre Kleidung, sondern auch in Bezug auf den Besuch von Orten, die als „ḥalāl“ gelten. Dabei gibt es zum einen muḥāğabāt, die selbst solche ḥalāl-Orte vollkommen ablehnen. Andere muḥāğabāt arrangieren sich mit den Realitäten (Matri 2015: 273). Beispielsweise besucht man solche Orte unter bestimmten Bedingungen und zu bestimmten Anlässen wie Hochzeiten. Schließlich gibt es muḥāğabāt, die sich trotz ihres ḥiğābs frei bewegen und die eine „attitude libérée du point de vue de leur manière de se représenter le corps“ haben (Matri 2015: 277). Sie unterscheiden zwischen profanen und religiösen Praktiken. Für sie ist der ḥiğāb Privatsache, die jede Frau individuell für sich ausmachen sollte (Matri 2015: 278).

Wie verbinden sich Kleidungskonventionen, das Verhalten im öffentlichen Raum und Formen sozialer Kontrolle mit räumlichen Konzepten? Zunächst ist festzuhalten, dass es in Tunesien, wie auch in anderen Teilen Nordafrikas und des Nahen Ostens, eigenständige Konzepte des „Öffentlichen“ (im Arabischen, ‘umūmī, al-‘amma) und des „Privaten“ (im Arabischen al-khaṣṣ; ḥarām) gibt. In vielen Gesellschaften Nord-

la virginité“ (Ben Smail 2012: 59). Entjungferung heißt analog: faṭḥ al-bakāra, „ouvrir la virginité“ (Ben Smail 2012: 59).

⁶⁴ Der Begriff „liberal“ steht hier und in der tunesischen akademischen Literatur für diejenigen Tunesierinnen (und Tunesier), die sich selber als nicht besonders religiös oder gar als nicht-religiös sehen, die einen westlichen Lebensstil pflegen und die von den „Religiösen“ umgekehrt als „laïc“ bezeichnet werden, wobei der Begriff „laïc“ in vielen Kontexten eine negative Konnotation hat.

afrikas und des Nahen Ostens, so auch in Tunesien, gibt es aber zwischen dem eindeutig Öffentlichen und dem eindeutig Privaten auch Bereiche des Übergangs, die mit den (arabischen) Begriffen *ḥūṣ*, *ḥayy* oder *ḥūma* (Viertel, Gasse) bezeichnet werden:

Der zentrale halböffentliche Raum Tunesiens ist das Viertel, „*ḥūma*“: Das Viertel definiert nicht nur den Ort, wo man wohnt, sondern ist auch das Zentrum der Beziehungen und des sozialen Lebens, bzw. Alltagslebens, d.h. man ist dort sicher, es ist (noch) nicht der öffentliche, anonyme Raum: „*Le hōuma se présente comme le cadre de la vie sociale*“ (Ben Ezzine 2013: 150). Das Café im Viertel ist dabei meist der Platz der Männer: „*Les cafés permettent aux hommes de vivre à leur tour leur forme de sociabilité*“ (Ben Ezzine 2013: 156), die Frauen sind zu Hause, das Café ist das Wohnzimmer der Männer. Die Kategorie öffentlich/privat lässt sich auch im Begriffspaar drinnen/draußen (*dāḥil-barra*) darstellen (El-Ghazouani 2016: 101).

In diesen privaten, halb-privaten und öffentlichen Räumen wird nicht nur in unterschiedlicher Art und Weise kommuniziert und diskutiert, sie unterscheiden sich auch in Hinblick auf die Art und Weise, wie sich Männer und insbesondere Frauen bewegen. Die Grenzen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten sind aber offen, fließend und umstritten und werden als solche von den Entwicklungsdynamiken des jeweiligen lokalen, nationalen und sozialen Kontextes beeinflusst: Was in einem Land, einem Kontext, in einer Zeit öffentlich ist, kann in einem anderen Land, einem anderen Kontext und in einer anderen Zeit privat sein.⁶⁵ Dabei ist der private Raum nicht à priori „frei“. Letztendlich entscheidet der gesellschaftliche Kontext, wo (und wie) beispielsweise Religiosität sowie die entsprechende religiöse Praxis und ein entsprechendes Verhalten und Handeln eingefordert und kontrolliert werden. Ein wichtiger Faktor, der in Hinblick auf öffentliche und private/individuelle Religiosität (bzw. Nicht-Religiosität und die fehlende religiöse Praxis) zu berücksichtigen ist, ist somit erneut der Faktor der sozialen Kontrolle. Diese Kontrolle gestaltet sich, wie bereits erwähnt, in Großstädten anders als in ländlichen Räumen oder in den organisch gewachsenen Vierteln einer historischen Altstadt. Insbesondere Frauen achten genau darauf, in welchem Kontext sie sich bewegen (Mitteilung Khaoula Matri, 18. März 2019). Generell gilt: Je ärmer ein Viertel ist, desto einfacher ist auch die Mode, desto mehr wird *ḥiḡāb* getragen; je reicher ein Viertel ist, desto eleganter ist es, desto weniger *ḥiḡāb* wird getragen und wenn *ḥiḡāb* getragen wird, dann in modischen Interpretationen (eigene Beobachtungen 2017, 2018, 2019, 2022).

In seiner Arbeit über Gewalt (in Bezug auf Frauen) im öffentlichen Raum (Tunesiens) beschrieb das bereits erwähnte CREDIF-Forschungsteam vier Arten öffentlicher Räume, in denen sich Frauen frei bewegen können: Straßen und Durch-

⁶⁵ Siehe hierzu Deeb (2006), Dressler (2010), Göle (1997 und 2002), Göle und Ammann (2004), Launay und Soares (1999), Salvatore und Eickelman (2004), Soares (2005), Türkmén (2012) und Winegar (2016).

gangsorte, die nicht Teil eines (Wohn-)Viertels sind; Freizeiträume (etwa öffentliche Strände); berufsbezogene Orte und Orte, die Dienstleistungen anbieten (Ämter oder Märkte); und schließlich Schulen und Krankenhäuser (CREDIF 2016: 46). Zudem wurde zwischen kontrollierten und nicht-kontrollierten öffentlichen Räumen unterschieden. Kontrollierte öffentliche Räume sind Shopping-Malls, Supermärkte, Fußgängerzonen, „gated communities“ und bestimmte öffentliche Freizeit- und Sportanlagen, sowie Strände, Festsäle und Familiencafés, also Räume, in denen abweichendes Verhalten (Wegwerfen von Abfällen, Rowdytum) geahndet wird. Unkontrollierte öffentliche Räume sind anonyme Räume, in denen abweichendes Verhalten eher nicht geahndet wird, etwa Straßenzüge außerhalb besiedelter Gebiete, wilde Siedlungen, in denen sich noch keine Nachbarschaften entwickelt haben, aber auch die freie Natur, also Räume, in welchen sich „ehrbare Frauen“ eigentlich gar nicht (alleine) bewegen sollten.

Besonders fruchtbar für die Debatte des öffentlichen Raums ist die Frage, inwieweit der öffentliche Raum für Frauen zugänglich („ḥalāl“) oder eben nicht zugänglich („ḥarām“) ist und welche Verhaltensmuster von Frauen im öffentlichen Raum erwartet und verlangt werden: „ḥalāl“ sind diejenigen Orte, in welchen sich Frauen bewegen können, ohne in Gefahr zu laufen, belästigt zu werden oder in einen schlechten Ruf zu kommen. In Tunis sind das beispielsweise die Avenue Habib Bourguiba, der Park Mohamed Bouazizi am Ende der Rue Palestine, der Park Habib Thameur im Viertel „Le Passage“ oder der Einkaufsbereich der Medina.⁶⁶ Viele der öffentlichen ḥalāl-Orte haben den Vorteil, dass sie „coins“, Ecken/Winkel haben, in die sich Pärchen zurückziehen können, um ungestört zu reden, während die Familie in der Nähe ist. Es gibt also eine kontrollierte Begegnung der Geschlechter (Mitteilung Khaoula Matri, 13. März 2018). Aber auch an diesen Orten sollten Frauen „anständig“ bekleidet sein, also in einer von vielen Ausprägungen des Schleiers, von niqāb und ḥiğāb, die alle als „ḥiğāb šar“ gelten, bis zu Formen des ḥiğāb, die auf Französisch eher als „foulard“ (Kopftuch) bezeichnet werden (siehe oben).

Auch Supermärkte sind ḥalāl-Orte für Frauen, und „shoppen“ ist eine wichtige Tätigkeit, ebenso das „window shopping“ auf der Avenue Habib Bourguiba und in der Medina. Supermärkte haben sich in Tunesien seit den 2000er Jahren entwickelt: Sie reflektieren eine bemerkenswerte Veränderung des Alltagslebens seit den 1960er Jahren, die mit der zunehmenden Integration von Frauen in den außerhäuslichen Arbeitsmarkt verbunden war. In Folge dieses strukturellen Wandels essen Männer und Frauen, insbesondere in den Städten, im Büro oder beim Büro, aber auch in allgegenwärtigen Kantinen. Zudem gibt es mehr „petit repas“ (kleine Mahlzeiten), vor allem Snacks, außer Haus, alleine

⁶⁶ Orte, an welchen sich Frauen im Prinzip frei bewegen können, sind aber auch die Küstenvororte von Tunis, insbesondere Gammarth, La Marsa, Sidi Bou Said, Carthage und (mit Einschränkungen) La Goulette. Diese Orte verfügen über zahlreiche touristische Attraktionen, Strände, Cafés und Restaurants und sind beliebte Wohnorte und Ausflugsziele wohlhabender Tunesier.

schon wegen der langen und zeitlich aufwendigen Wege nach Hause. Viele Frauen haben auch keine Zeit mehr zum Kochen aufwendiger Gerichte. Nur die Armen kaufen noch täglich frisch auf dem Markt ein, oder die sehr Reichen, die sich das entsprechende Personal leisten können. Viele Tunesier aber machen inzwischen – zumindest in den Großstädten der Küstenregion – den Wocheneinkauf im Supermarkt, eine Entwicklung unter der auch die kleinen Lebensmittelgeschäfte „um die Ecke“ leiden: Hier macht sich gesellschaftlicher Wandel bemerkbar, insbesondere die Entwicklung einer breiten Mittelschicht, die sich diesen neuen Lebensstil leisten kann. Einen „caddy“ im Supermarkt zu schieben, wird zudem als „modern“ erachtet: Das Einkaufen wird als Erlebnis angepriesen, als ein zentraler Teil eines entsprechenden „modernen“ Lebensstils (Mechken Ouenniche 2013: 272ff).

Neben diesen öffentlichen Räumen, die aus der Sicht vieler verschleierter Frauen „ḥalāl“ sind, gibt es aber noch weitere öffentliche Räume, die unter Umständen ebenfalls als „ḥalāl“ betrachtet werden und die im weitesten Sinn mit dem Konzept von Freizeit verbunden sind (siehe Matri 2015: 302ff). An diesen Freizeitorien zeigt sich deutlich, dass es in Tunesien eine ausgesprochene Toleranz für unterschiedliche religiöse Positionierungen selbst innerhalb von Familien gibt (Muhammad Jouili, 10. März 2017). Am Wochenende kann man beispielsweise im malerischen Küstenort Sidi Bou Said bei Tunis, einem beliebten Ausflugsziel für Familien, Ehepaare, Liebespaare und Freundesgruppen, viele gemischte Gruppen (aus unterschiedlichen sozialen Schichten) sehen, insbesondere Frauen mit verschiedenen Formen des ḥiğāb, neben solchen ganz ohne ḥiğāb (eigene Beobachtungen, 2017, 2018, 2019 und 2022).

Aber auch Freizeitorie unterscheiden sich aus der Sicht von Frauen ganz allgemein dahingehend, ob sie zugänglich/akzeptabel (ḥalāl) sind, oder unzugänglich und nicht akzeptabel (ḥarām). Diese Faktoren werden wiederum durch den „Ruf“ eines Ortes, sein Image, die Art der Zerstreuung, die dort geboten wird (Alkoholausschank, Glücksspiele), die Zugänglichkeit und die Lage eines solchen Ortes definiert (Matri 2015: 260). Verschleierte Frauen beurteilen öffentliche Räume wiederum „au nom des interdits moreaux et religieux“. Kinos, Theater oder (touristische) Strände sind „espaces de perdition“ (Matri 2015: 263). Diese Orte werden als Orte der „fina“ gesehen, als Orte der Versuchung, als Orte, an denen sich die Geschlechter vermischen, die in der Folge abgelehnt werden (Matri 2015: 263ff). Es gibt aber auch öffentliche Räume, die unter Umständen auch von den muḥāğabāt – zumindest in Begleitung von Männern – frequentiert werden, und zwar:

- a) Sportanlagen, und zwar je nach Sport und je nach muḥāğaba, denn viele verschleierte Frauen betreiben keine körperbetonten Sportarten in der Öffentlichkeit, und wenn sie das tun, dann tun sie dies in Frauengruppen, beispielsweise in Selbstverteidigungskursen. Muḥāğabāt gehen aber in der Regel nicht zu Fußballspielen, obwohl sich auch das nach der Revolution geändert hat.

- b) Der Park Belvedere und der Zoo, also „Orte der Familie“. Dort gibt es nicht nur Familiencafés, sondern auch „coins“. 2010 waren ca. 50% der Frauen hier verschleiert (siehe auch unten).
- c) Die Strände und die (nicht-touristischen) Badeorte (bei Tunis), die von den verschleierten Frauen gerne mit Burkini und zu Zeiten frequentiert werden, wenn noch nicht viel los ist, etwa am frühen Morgen.
- d) Die Festsäle, die in Tunesien als „espace social familial“ betrachtet werden und die zum Beispiel für Hochzeiten genutzt werden. Für die muḥāğabāt sind sie „ḥalāl“, sie verhalten sich dort, wie sich muḥāğabāt verhalten. Im Extremfall meiden sie diese Orte, wenn die „Gefahr“ besteht, dass es zur Vermischung der Geschlechter kommt.
- e) Bars und Restaurants sind eigentlich wegen des Alkohols, der dort ausgeschenkt wird, vollkommen ḥarām für muḥāğabāt, außer sie befinden sich in Begleitung eines Mannes. In der Regel sitzen die muḥāğabāt dann mit ihrem Begleiter in einer ruhigen Ecke. Diese Regel gilt auch für einige Ausflugslokale, beispielsweise das „Chalet Vert“ außerhalb von Hammam Lif südlich von Tunis.
- f) Cafés, wobei viele Cafés, die verschleierte Frauen besuchen können, sich in den Küstenvororten von Tunis wie Gammarth, La Marsa, Sidi Bou Said, Carthage oder La Goulette befinden, aber auch in Lac, in den nördlichen Vororten von Tunis oder auf der Avenue Habib Bourguiba, im Viertel Lafayette und teilweise sogar in der Medina und im Umfeld der Universität. Wichtig ist, dass viele dieser Cafés geschützte Ecken (coins) bieten, in die sich Frauen zurückziehen können.

Für die Akzeptanz bestimmter Ort als Orte der „Ehrbarkeit“ sind somit viele Faktoren wichtig: Öffentlichkeit, Zugänglichkeit, Einsichtigkeit, räumlicher Kontext, „Ruf“ und Design, aber auch das Zeitregime: Wochentags überwog so die Zahl der muḥāğabāt in der Medina und im Zentrum, sogar in der Faculté de lettres gab es 30–40% muḥāğabāt, und zwar nicht nur modisch, sondern auch „konservativ“ gekleidete muḥāğabāt, ebenso auf der Avenue Habib Bourguiba. Am Wochenende überwog hingegen die Zahl der nicht-verschleierten Frauen auf der Avenue Habib die Zahl der verschleierten Frauen. Insbesondere junge Frauen kamen gerne zum Flanieren, zum Besuch eines Cafés oder Restaurants oder zum Einkaufen mit ihren Freunden und Freundinnen in die Innenstadt (eigene Beobachtungen, 2017–2022). Im Zoo (im Stadtteil Belvedere) waren sonntags hingegen fast alle Frauen im ḥiğāb, einige auch im niqāb. Warum gibt es diese Häufung des ḥiğābs im Zoo am Sonntag? Zum einen waren die Eintrittspreise in den Zoo vergleichsweise billig (rund ein Dinar, ca. 30 Cent, für einen Erwachsenen, etwa 15 Cent für Kinder), ein Besuch im Zoo war also ein finanzierbares Vergnügen für Familien aus benachbarten ärmeren Vierteln, vor allem Bab Souika und Bab al-Khadra. Dort tragen die meisten Frauen, abgesehen

von den kleinen Mädchen, wiederum eine Form des ḥiğābs (eigene Beobachtungen, 11. März 2017).⁶⁷

Konzeptionen vom „anständigen“ Verhalten (der Frauen) in der Öffentlichkeit in Tunesien hängen somit nicht nur von der Kleidung der Frauen ab, sondern auch von der Natur der Räume, in denen sich Frauen bewegen, sowie vom Zeitregime dieser Orte (Strände, Zoo, Parks, Plätze, Einkaufsgassen in der historischen Altstadt, Fußgängerbereiche, Durchgangsstraßen, Seitengassen, Geschäfte, Supermärkte und Cafés) und der mit ihnen verbundenen Handlungsoptionen (Einkaufen, Erholen, Sport, Flanieren, Arbeitswege). In diesem Sinne kann auch das seit einigen Jahren zunehmende „Gassi-Gehen“ mit Hunden, das überwiegend Mädchen und junge Frauen „betreiben“, durchaus als ein Versuch angesehen werden, weibliche Handlungsoptionen weiter auszubauen: Waren es 2017 nur einige wenige Hunde, vor allem sogenannte „Kampfhunde“, die in der urbanen Öffentlichkeit (unabhängig von einzelnen Rudeln von verwilderten Hunden im Belvedere-Park) sichtbar waren, so konnte 2018 bereits eine größere Vielfalt an Hunderassen beobachtet werden. 2019 hatte sich dann das „Gassi-Gehen“ mit Hunden etabliert und wurde vor allem von Mädchen und jungen Frauen praktiziert (eigene Beobachtungen 2017–2022).⁶⁸ Diese Entwicklungen lassen die Schlussfolgerung zu, dass sich tunesische Frauen auch in den kommenden Jahren bemühen werden, ihre Handlungsoptionen zu erweitern, und zwar sowohl in Rückgriff auf religiöse Argumente, wie auch unabhängig von solchen Argumenten.

Schluss

Tunesien hat seit seiner Unabhängigkeit unter den Präsidenten Bourguiba und Ben ‘Ali bemerkenswerte Veränderungen in vielen Bereichen seines gesellschaftlichen, rechtlichen, religiösen und wirtschaftlichen Lebens erfahren. Diese Veränderungen, etwa eine hohe Beschäftigungsquote oder ein hoher Bildungsgrad von Frauen haben zu einem entsprechenden Wandel der Geschlechterbeziehungen geführt. Dieser Wandel hat sich nach der Revolution vertieft, eine Entwicklung, die sich an der

⁶⁷ Auf Djerba kleideten sich im März 2017 die meisten Frauen in Djerbi-Tracht (Lange Röcke, Strohhüte), nur wenige trugen den „ägyptischen“ ḥiğāb; die Männer kamen meist in Jeans und Lederjacke daher, nur wenige Ältere trugen einen Burnus (Ina Khiari-Loch, 7. März 2017). Im südtunesischen Bergland war der Habitus hingegen sehr variabel: Frauen trugen Bauerntracht, es waren nur ganz wenige munāqabāt zu sehen.

⁶⁸ Dabei muss aber festgehalten werden, dass Mädchen und junge Frauen eher mit kleineren Hunden „Gassi“ gehen, während das (sehr seltene) Ausführen von „Kampfhunden“ eine männliche Domäne war. Im Jahr 2019 gab die Stadtverwaltung von Tunis das nächtliche Einfangen der wilden Hunde (und ihre anschließende Tötung) auf (Mitteilung Khaoula Matri, 26. März 2019), zudem wurde das Thema „Hund“ sowohl in tunesischen Tageszeitungen wie in der akademischen Literatur angesprochen, und zwar im Kontext des größeren Themas „Unser Umgang mit Tieren“ (Kerrou 2018: 159).

Tatsache ablesen lässt, dass in den nationalen und kommunalen Wahlen seit 2011 zahlreiche Frauen in öffentliche Ämter gewählt wurden und die „Stimme der Frau“ sowohl im liberal-säkularen Bürgertum wie auch im Milieu der Nahḍa gehört wird.

Im Rahmen dieses Wandels konnten Frauen in den letzten sieben Jahren ihre Handlungsoptionen im öffentlichen Raum erweitern und konsolidieren. Die Ausgestaltung individueller Freiräume und Handlungsautonomien hing dabei, wie wir gesehen haben, von drei wesentlichen Faktoren ab: Zum einen von der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung Tunesiens im Bereich des Rechts, der Bildung und der Wirtschaft. Diese Entwicklung führte nicht nur zur weitgehenden rechtlichen Gleichstellung der Frauen in Tunesien, sondern auch zu ihrer Integration in den tunesischen Arbeitsmarkt in vielen unterschiedlichen Berufsfeldern, darunter auch viele hochqualifizierte Arbeitsbereiche.

Zum Zweiten hängt die Ausgestaltung individueller Freiräume von der sozialen Kontrolle durch Familie, Freunde, Nachbarschaft, Gemeinde oder Gesellschaft ab. Auch in diesem Bereich war zu beobachten, dass sich Handlungsoptionen von Frauen zumindest in den größeren Städten der Küstenregion erweitert haben und bestimmte Formen sozialer Kontrolle nicht mehr unbedingt akzeptiert werden – auch wenn das Religiöse nach wie vor in bestimmten Lebensbereichen wirkmächtig geblieben ist.

Schließlich hat sich die Rolle des Staates als dritter reglementierender Faktor insbesondere nach der Revolution stark verändert: Der tunesische Staat kontrolliert beispielsweise nicht mehr die Einhaltung eines bestimmten Dresscodes. Vielmehr wurden seit der Revolution und insbesondere seit 2014 unter Präsident Béji Caïd Essebsi eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen erlassen, die sowohl den Schutz von Frauen vor sexuellen Übergriffen wie auch ihre weitere rechtliche Gleichstellung mit Männern zum Inhalt hatten. Diese Gesetze führen in ihrer Gesamtheit die emanzipatorische Politik Habib Bourguibas der 1950er und 1960er Jahre fort und haben den Frauen in Tunesien wachsende Freiräume und Möglichkeiten der autonomen Gestaltung ihres Lebens gegeben, die von Frauen auch zunehmend und selbstbewusst genutzt und erweitert werden. Die Versuche religiöser Gruppierungen, diese Entwicklung zu verhindern und ihre eigenen Vorstellungen von Moral mit Hilfe islamistischer Milizen durchzusetzen, sind spätestens 2013 gescheitert, auch wenn es immer noch Fälle religiös legitimierter Gewalt gegen Frauen (und linke Politiker und Intellektuelle) gibt. Allerdings muss abschließend aber auch festgehalten werden, dass es noch Schwierigkeiten bei der Umsetzung der oben genannten Gesetze (und Verfassungsbestimmungen) gibt, die insbesondere mit bürokratischen Hürden, der Bereitstellung der entsprechenden Infrastruktur (an Einrichtungen zur Rechtsberatung und Rechts Hilfe) und ganz allgemein mit den gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen verbunden sind, mit welchen viele Frauen in Tunesien, insbesondere in den ökonomisch benachteiligten Regionen des Landes, zu kämpfen haben (siehe hierzu Qārī et al. 2021: 24ff).

Literatur

- ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ğuwīlī (2015). *Taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyya al-ḍamīr*. Tunis.
- ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz (2015). Al-dīn wa-ḥurriyya al-ḍamīr: mun’ariġ al-taḥwīlāt al-kubrā, in: ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ğuwīlī (Hg.). *Taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyya al-ḍamīr*. Tunis, 13–27.
- Abun-Nasr, Jamil (1987). *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge.
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven.
- (2011). *A Quiet Revolution: The Veil’s Resurgence from the Middle East to America*. New Haven.
- Baraket, Hédia und Olfa Belhassine (2016). *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*. Tunis.
- Ben Achour, Sana (2020). En finir avec le statut personnel, in: *Nawaat*, 2 (Juli–September 2020), Tunis, 40–45.
- Ben Ezzine, Hayet (2013). Approche socio-spatiale du quartier El Mrah à Radès, in: Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd’hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 147–160.
- Ben Smail, Nédra (2012). *Vierges? La nouvelle sexualité des Tunisiennes*. Tunis.
- Ben Zakour, Amel (2013). Dévoilement et revoilement des Tunisiennes: Identités féminines et territoires masculins, in: Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd’hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 43–60.
- Bessis, Sophie (2019). *Histoire de la Tunisie: De Carthage à nos jours*. Paris.
- Bras, Jean-Philippe (2002). L’islam administré: illustration tunisiennes, in: Mohamed Kerrou (Hg.). *Public et privé en Islam*. Paris, 227–246.
- Chaabane, Nadia (2018). *Tunisie, deuxième république: Chronique d’une Constituante, 2011–2014*. Tunis.
- Chérif, Zine Elabidine Hamda (2018). *L’Islam politique face à la société tunisienne: Du compromis politique au compromis historique?* Tunis.
- Cook, Michael (2000). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge.
- CREDIF (2016). *La violence fondée sur le genre dans l’espace public en Tunisie*. Tunis.
- Deeb, Lara (2006). *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi’i Lebanon*. Princeton.
- Deeb, Lara und Mona Harb (2013). *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi’ite South Beirut*. Princeton.
- Dressler, Markus (2010). Public/Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf. Turkish Secularism Revisited, in: Linell E. Cady und Elizabeth Shakman Hurd (Hg.). *Comparative Secularisms in a Global Age*. Hampshire, 121–142.
- Duerr, Hans Peter (1988). *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Frankfurt.

- Fernea, Elizabeth W. (2002). The Veiled Revolution, in: Donna Lee Bowen und Evelyn A. Early (Hg., 2. Auflage). *Everyday Life in the Muslim Middle East*. Bloomington, 151–154.
- Feuer, Sarah J. (2018). *Regulating Islam. Religion and the State in Contemporary Morocco and Tunisia*. Cambridge.
- Foster, Angel M. (2006). In the Eye of Which Beholder: Beauty, Body Image and Sexuality in Contemporary Tunisia, in: Samir Khalaf und John Gagnon (Hg.). *Sexuality in the Arab World*. London, 163–174.
- Geisser, Vincent und Chokri Hamrouni (2004). Bourguiba dans la mémoire islamiste tunisienne, in : Michel Camau und Vincent Geisser (Hg.). *Habib Bourguiba: La trace et l'héritage*. Paris, 371–390.
- Ghannouchi, Rachid (2011). *Al-mar'a baina al-Qur'an wa-wāqi'a al-muslimin*. Tunis.
- el-Ghazouani, Abdellah (2016). *Les femmes dans l'espace public: Le barçèlement sexuel*. Casablanca.
- Ghribi, Henda (2013). Nouveaux voiles et mode en Tunisie : pratiques et significations, in : Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 25–42.
- Göle, Nilüfer (1997). *The Forbidden Modern*. Ann Arbor.
- (2002). Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries, in: *Public Culture*, 14, 1, 173–190.
- (2004). Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit, in: Nilüfer Göle und Ludwig Ammann (Hg.). *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld, 11–44.
- Göle, Nilüfer und Ludwig Ammann (Hg., 2004). *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld.
- Guedri, Raoudha (2013). La construction identitaire des jeunes Tunisiens à l'épreuve de la virginité, in: Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 83–96.
- al-ğumhūriyya al-tūnisiyya (2014). *Dastūr al-ğumbūriyya al-tūnisiyya (La Constitution de la République Tunisienne)*. Tunis.
- Gumi, Abubakar (1976). *Al-aqīda aš-ṣaḥīḥa bi-muwāfaqat aš-šarī'a*. Ankara.
- Hauschild, Thomas (1979). *Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*. Berlin.
- Ḥayāt al-Ya'qūbī (2018). Al-nisa' wa-l-dīn fī-tūnis ḥilāl al-sanawāt al-ḥams 2011–2015, in: Munīr al-Sa'īdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādīr al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band II, 293–326.
- Herrera, Linda (2000). Downveiling: Shifting Socio-Religious Practices in Egypt, in: *ISIM Newsletter*, 6, 1, 1 und 32. <https://hdl.handle.net/1887/17419>.
- Hibou, Béatrice (2011). *The Force of Obedience: The Political Economy of Repression in Tunisia*. Cambridge.
- Honwana, Alcida (2012). *The Time of Youth. Work, Social Change and Politics in Africa*. Boulder.

- (2013). *Youth and Revolution in Tunisia*. London.
- Jamous, Raymond (1981). *Honneur et baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge.
- Kerrou, Mohamed (2018). *L'autre révolution*. Tunis.
- Kréfa, Abir (2016). Les rapports de genre au cœur de la révolution, in: *Pouvoirs*, 156 (La Tunisie), 119–136.
- Krichen, Aziz (2018). *La promesse du printemps: Tunisie, 2011–2017*. Paris.
- Labidi, Lilia (1987). *Ġudūr al-ḥarakat al-nisā'īyya bi-Tūnis*. Tunis.
- Lachheb, Monia (2012). Le corps voilé entre séduction et sédition: L'expérience de femmes tunisiennes, in: Monia Lacheb (Hg.). *Penser le corps au Maghreb*. Paris, 171–182.
- Launay, Robert and Benjamin F. Soares (1999). The Formation of an 'Islamic Sphere' in French Colonial West Africa, in: *Economy and Society*, 28, 4, 497–519.
- Loimeier, Roman (2016). *Islamic Reform in 20th Century Africa*. Edinburgh.
- (2022a). *Tunesien: Die Entwicklung einer arabischen Zivilgesellschaft*. Göttingen. doi: 10.17875/gup2022-1911.
- (2022b). „Individual Pieties“ und „Non-Pieties“: Dynamiken des religiösen Wandels in der „islamischen Welt“. Göttingen.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton.
- Marks, Monica (2013). Women's Rights before and after the Revolution, in: Nouri Gana (Hg.). *The Making of the Tunisian Revolution: Contexts, Architects, Prospects*. Edinburgh, 224–251.
- Marzouki, Ilhem (1993). *Le mouvement des femmes en Tunisie au XXème siècle*. Tunis.
- Matri, Khaoula (2015). *Le port du voile au Maghreb: l'exemple tunisien*. Casablanca.
- (2021). Voiles, statuts du regard et évolutions des modalités de religiosité chez les femmes tunisiennes, in: Roman Loimeier (Hg.). *Negotiating the Religious in Everyday Life in North Africa and the Near East*. Göttingen, 107–127.
- McCarthy, Rory (2018). *Inside Tunisia's al-Nahda: Between Politics and Preaching*. Cambridge.
- Mechken Ouenniche, Radhia (2013). Mode de vie et transformations des pratiques alimentaires en Tunisie, in: Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 271–290.
- Mohsen-Finan, Khadija und Pierre Vermeren (2018). *Dissidents du Maghreb depuis les indépendances*. Paris.
- Munīr al-Sa'īdānī (2018a). Fī-l-manḥağ wa-fī-kaifiyya tanzīm al-ʿamal al-maidānī, in: Munīr al-Sa'īdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band IV, 11–22.
- (2018b). Al-dīn wa-l-tadayyin wa-l-tašrīʿa fī-Tūnis: al-ğumhuriyya al-tāniyya, in: Munīr al-Sa'īdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band IV, 117–154.

- Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg., 2018). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut.
- al-Munḡī al-Aswad (2018). Qawānīn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī-tūnis, in: Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band II, 113–153.
- Najar, Sihem (Hg., 2013). *Penser la société tunisienne aujourd’hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis
- Nouira, Asma und Hatem Chakroun (2020). Le religieux en temps de crise: Le Covid-19 et la gestion de l’islam en Tunisie, in: Hamadi Redissi (Hg.). *La Tunisie à l’épreuve du Covid-19*. Tunis, 187–198.
- Nsibi, Héla (2013). L’appropriation d’un rite contemporain: la fête de la Saint-Valentin en Tunisie, in: Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd’hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 241–256.
- Perkins, Kenneth (2014). *A History of Modern Tunisia*. Cambridge.
- Pew Research Center (2013). The World’s Muslims: Religion, Politics and Society. The Pew Forum on Religion and Public Life, Washington. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf>.
- Piot, Olivier (2021). *Tunisie: La révolution inachevée*. Paris.
- Qārī, Monia, Ḥayā al-Ġazzār, Halā Bin Sālim und Ḥayā al-Wartānī (2021). *Nafād al-nisā’ dahāyā al-ʿunfilā al-ʿadāla: al-šaʿūbāt wa-l-taḥaddiyāt*. Tunis.
- Ramzi Ben ʿAmara (2018). Al-ramziyya wa-l-šaʿāʾiriyya fī-l-faḍāʾ al-dīniyya fī-Tūnis mā baʿd al-ṭaura, in: Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band 4, 93–115.
- Salvatore, Armando und Dale Eickelman (2004). *Public Islam and the Common Good*. Leiden.
- Samayya ʿAbd al-Laṭīf (2018). Al-aḥriyya wa-l-taṣarruf fī-l-iḥtilāf inṭilāqan min al-intimāʾāt al-dīniyya wa-l-maḍhabiyya, in: Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band 4, 37–70.
- Seesemann, Rüdiger (2018). Epistemology or Ideology? Toward a Relational Perspective on Islamic Knowledge in Africa, in: *Journal of Africana Religions*, 6, 2, 232–268.
- Seidler, Günter H. (1995). *Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham*. Stuttgart.
- Soares, Benjamin F. (2005). *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. London.
- Sraieb, Noureddine (1984). Bildungspolitik und Bildungseinrichtungen, in: Konrad Schliephake (Hg.). *Tunesien*. Stuttgart, 378–407.
- Starrett, Gregory (1998). *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley.
- Türkmen, Buket (2012). Islamic Visibilities, Intimacies, and Counter Publics in the Secular Public Sphere, in: Alev Cinar, Srirupa Roy and Maha Yahya (eds.).

- Visualizing Secularism and Religion: Egypt, Lebanon, Turkey, India*. Ann Arbor. 47–69.
- Winegar, Jessica (2016). A Civilized Revolution: Aesthetics and Political Action in Egypt, in: *American Ethnologist*, 43, 4, 609–622.
- 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 Leitfadens für Politik und Gesellschaft*. Wiesbaden.
- Wolf, Anne (2017). *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. London.

3 Individualisierung und der aktuelle Diskurs über Frauen, Familie und ḥeġāb in Iran

Katja Föllmer

Einleitung

Seit Vidā Movāhed (geb. 1364/1985–86)¹ im Jahr 2017 demonstrativ unverschleiert in Teherans Öffentlichkeit auftrat, indem sie schweigend ihr Kopftuch an einem Stock in der Luft schwenkte (vgl. Abb.1), erregten immer wieder einzelne öffentlich unverschleierte Frauen, aber auch verschleierte Frauen, die sich solidarisch mit den unverschleierten Frauen zeigten, Aufmerksamkeit. Sie lösten eine Debatte über die Abschaffung des Kopftuchzwangs in Iran aus. Den Tabubruch der öffentlichen Entschleierung als Ausgangspunkt nehmend will der vorliegende Beitrag der Frage nachgehen, wie sich in der iranischen Gesellschaft ein zunehmendes Selbstbewusstsein von Frauen herausbilden konnte und inwiefern gesellschaftliche und mediale Faktoren dazu beitrugen. Dies erfolgt aus zwei Perspektiven: zunächst aus historischer Perspektive unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen der vergangenen 30 Jahre, anschließend aus der Sicht öffentlicher Beiträge zum Diskurs über Verschleierung und Sittsamkeit in iranischen Printpublikationen der 2010er Jahre.

Die Entschleierungsaktionen iranischer Frauen im Zeitraum 2017/18 können in Anknüpfung an Asef Bayats Konzept der „social non-movements“ als Ergebnis eines neuen kommunikativen Verhaltens einzelner Individuen im Zuge staatlicher Res-

¹ Die hier verwendeten Jahresangaben entsprechen dem in Iran gültigen islamischen Sonnenkalender (heġri šamsi). Das neue Jahr beginnt immer Ende März mit Beginn des Frühlings.



Abb. 1:
 Stilisierte Entschleierungsaktion von Vidā
 Movāhed (Quelle Hosseinronaghi, [https://
 commons.wikimedia.org/wiki/File:Girls_
 of_Enghelab_Street.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Girls_of_Enghelab_Street.jpg), CC BY 4.0)

triktionen gegenüber der iranischen Frauenrechts- und Demokratisierungsbewegung betrachtet werden (Föllmer 2021). Damit kann jedoch nur teilweise der öffentliche Tabubruch der Entschleierung, das Schweigen der Mehrheit der Passanten sowie die Solidarisierung verschleierter Frauen mit den entschleierten, überwiegend jüngeren Frauen erklärt werden. Denn nicht jede dieser Frauen musste zwangsläufig zu den Frauenrechtsaktivistinnen oder Anhängerinnen der Demokratisierungsbewegung zählen oder sich von der Religion distanzieren haben. Vielmehr ist davon auszugehen, dass diese Frauen vermutlich mehrheitlich aus dem städtischen Mittelschichtmilieu stammen und ein diesem Milieu entsprechendes Alltagsleben führen. Religion bedeutet ihnen möglicherweise etwas, aber sie deuten und leben diese individuell unterschiedlich.

Bereits 2009 stellte Erika Friedl fest: „Generally speaking, the process of individuation that had started before the revolution accelerated in the Islamic Republic. Young people and women, even those who do not question the authority hierarchy per se, increasingly demand autonomy – what they call ‚freedom‘ (azadi), including the freedom to make life-choices“ (Friedl 2009: 32). Asef Bayat stellt fest: „In their day-to-day struggles, the fragmented actors [women] pushed for their claims, not as deliberate acts of defiance, but as logical and natural venues to express individuality and to better their life chances“ (Bayat 2013: 102). Shahram Khosravi sieht besonders bei der iranischen (städtischen) Jugend aus dem Mittelschichtmilieu den Wunsch nach individueller Autonomie, die primär nach kulturellen Veränderungen strebt (Khosravi 2008: 128). Die sogenannte „dritte Generation“, die in der nach-revolutionären Zeit in Iran aufgewachsen ist, sei vor allem durch eine zweigeteilte Gesellschaft, Normen und Werte geprägt, die zwischen einem Leben im Privaten und dem öffentlichen Leben zu unterscheiden hatte (Khosravi 2008: 123). Diese Generation lehne diktierte Werte und Fremdbestimmung ab, um durch individuelle Autonomie ihre Identität selbst ausbilden und zum Ausdruck bringen zu können, etwa durch Konsum (Khosravi 2008: 170).

Was mag also diese Frauen zu dem scheinbar großen Schritt der öffentlichen Entschleierung in einem Land bewogen haben, wo die Religion des schiitischen Islams zu einem nationalen Aushängeschild geworden ist, die Verschleierung per Gesetz gefordert wird und Zuwiderhandlung unter Strafe steht? Ist dieser Schritt möglicherweise Teil der täglich eingeforderten „kleinen“ Freiheiten angesichts der alltäglichen Herausforderungen und Notwendigkeiten? Oder anders formuliert: Sehen wir hier selbstbewusste Individuen, welche die Anerkennung ihrer Individualität in letzter Konsequenz vom Staat und der Gesellschaft einfordern?

Der öffentliche Auftritt *Vidā Movāheds* erfolgte nicht nur schweigend, das weiße Kopftuch an einem Stock in der Luft schwenkend. Bei genauerer Betrachtung der in den Medien kursierenden Bilder sehen wir eine für Freizeitaktivitäten in der iranischen Öffentlichkeit normal gekleidete junge Frau in einem locker sitzenden, langärmeligen dunkelfarbigem Freizeitanzug und Turnschuhen. Sie ist also weder besonders modisch gekleidet, noch ist ihr langes Haar blond gefärbt oder ihr Gesicht auffällig geschminkt. Es gibt nichts an ihrer äußeren Erscheinung, woran etwa die religiös-konservativen Sittenwächter hätten Anstoß nehmen können bis auf die demonstrative Entschleierung in der Öffentlichkeit und ihre auffällige Position auf der Straße. Auch mit ihrem Schweigen bricht *Vidā Movāhed* nicht die ungeschriebene Regel unauffälligen Verhaltens.² Ihr Auftritt kann also im moralischen Sinne nicht als verwerflich gewertet werden. Sie wirkt vielmehr selbstbewusst und würdevoll.

Das so präsentierte weiße Kopftuch entfaltet eine enorme Symbolkraft. Mehrheitlich wird es als Symbol des Protests gegen die Unterdrückung der Frauen in Iran gedeutet. Es kann aber auch als weiße Fahne zwischen sich einander unablässig bekriegenden Parteien – hier vor allem zwischen Vertretern des konservativen und liberalen Flügels³, aber auch Irans aktives Eingreifen in die Kriegsschauplätze der Re-

² Lautes Schreien in der Öffentlichkeit ist verpönt, weil es Aufmerksamkeit erregt. Nur im Falle von zwischenmenschlichen Auseinandersetzungen aufgrund von Diebstahl, Körperverletzung und Ähnlichem wird von der Regel abgewichen, um möglichst viele Menschen im Umfeld aufmerksam zu machen, um sie als Zeugen oder zur Unterstützung zu gewinnen.

³ Aus Mangel an politischen Parteien in Iran nach der Islamischen Revolution 1979 hat sich die Einteilung in politische Lager der Konservativen, Gemäßigten und Reformorientierten durchgesetzt. Sie orientiert sich an Tendenzen in politischen, sozialen, rechtlichen und religiösen Fragen, deren Übergänge fließend sind. Inzwischen gibt es auch parteiähnliche Verbände, die sich in die genannten drei Lager, die Konservativen, Liberalen und Gemäßigten, aufteilen lassen:

„Konservativ“ oder „traditionalistisch“ meint die an konservativen religiösen, moralischen und sozialen Maßstäben orientierte Kräfte und Institutionen, die politisch durch ihre Nähe zum obersten religiösen Führer *‘Alī Ḥāmene’ī* als konservatives Lager (*uṣūl-gerāyān*, *moḥāfeze-kārān*, *eslām-gerāyān* oder *bonyād-gerāyān*) bezeichnet werden. Dazu können auch die Revolutionsgarden (*pāsdārān*), die paramilitärischen Gruppen (*baṣiḡi*) sowie mehrheitliche Teile des Experten- und Wächterrates und hohe Justizbeamte gerechnet werden. Diese Kräfte vertreten oft soziale Rollenbilder auf der Basis einer konservativen islamischen Weltanschauung, die davon ausgeht, dass die Existenz, Funktion und das Verhältnis zwischen Männern und Frauen durch eine „natürliche“ Gender-Hierarchie vorgegeben sei. Frauen werden demnach als dem Mann untergeordnet betrachtet. Ihnen wird Rationalität und ein autonomes Leben abgesprochen, um die vorherrschenden patriarchalen Strukturen aufrecht zu erhalten bzw. zu stärken. Es

gion in Jemen, Syrien und Libanon und die daraus resultierenden wirtschaftlichen Folgen für Iran – als Zeichen des Pausierens oder Innehaltens gedeutet werden. Denn zusätzlich zu den bereits noch immer bestehenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten infolge der über Iran verhängten und 2017 wieder drohenden Sanktionen durch die einseitige Annullierung des Atomabkommens durch die USA hat die Bevölkerung unter Umweltkatastrophen und mangelnder staatlicher Unterstützung etwa in Form von Sozialhilfe oder Wiederaufbauprogrammen zu leiden. Viele Familien können sich aus Mangel an Arbeitsplätzen oder wegen zu geringer Löhne keinen ausreichenden Lebensunterhalt verdienen. Eine seit Jahren unablässig steigende Inflationsrate hat dazu beigetragen, dass große Teile der Mittelschicht verarmen. Darunter haben insbesondere Frauen zu leiden.

Dieses Beispiel zeigt, dass es weitere Dimensionen gibt, die in meiner früheren Analyse noch keine Berücksichtigung gefunden haben: Die Art und Weise der Entschleierung *Vidā Movāheds* weist auf umfassende soziale und möglicherweise auch religiöse Veränderungen in der iranischen Gesellschaft hin. Sie rückt die Frau als selbstbewusstes Individuum in den Vordergrund, welches trotz ihres bescheidenen Auftretens und Verhaltens durch die Wahl ihres öffentlichen Standorts und ihre Entschleierung Aufmerksamkeit erregt und Fragen aufwirft. Der Verzicht auf den Schleier ist nur ein Aspekt davon. Mit anderen Worten wird am Beispiel *Vidā Movāheds* die Dynamik zwischen Aktivismus, Kompromissen und Konfrontation sowie das Paradox zwischen sozialem Wandel und Integration deutlich, auf die *Vakil* hinweist (*Vakil* 2011: 6). Dieses Phänomen hat in Iran eine längere Geschichte, die nach der Revolution und insbesondere nach dem Iran-Irak-Krieg (1980–1988) zu beobachten ist.

gibt weitere Unterteilungen etwa in Ultrakonservative oder Neokonservative. Die Neokonservativen, zu denen vor allem die Revolutionsgarden und paramilitärischen Kräfte zählen, haben seit der Amtszeit von Präsident *Aḥmadineżād* an politischem und wirtschaftlichem Einfluss gewonnen. Sie verfolgen einen islamisch-konservativen nationalistischen Kurs mit medial breit angelegten Propagandastrategien, die vornehmlich an die junge Generation gerichtet sind.

Die Bezeichnung „liberal“ (liberal) oder auch „reformorientiert“ (*eṣlāḥ-ḥ* „āhān oder *eṣlāḥ-ṭalabān*) sind diejenigen des politischen und klerikalen Establishments, die Reformen gegenüber aufgeschlossen sind und gesellschaftliche Regeln und Gesetze den Notwendigkeiten und Bedürfnissen der Bevölkerung anpassen möchten und unter Umständen weniger „ideologielastig“ sind als die Konservativen. „Liberal“ ist nicht im Sinne eines westlichen Liberalismus zu verstehen. Der Begriff bezeichnet die Offenheit gegenüber Reformen und eine Öffnung des Landes nach außen, insbesondere gegenüber „dem Westen“. Die Reformer sind innerhalb des Regierungs-, Justiz- und Militärapparates momentan in der Minderheit und standen in der Vergangenheit hinter dem ehemaligen Präsidenten *Ḥātāmī* und den Leitfiguren der „Grünen Bewegung“ *Sayyed Moḥammad Mūsawī* und *Mehdī Karrūbī*. Wenngleich die Religion unter reformorientierten Kräften einen hohen Stellenwert besitzt, halten sie nicht zwangsläufig an konservativen religiösen Maßstäben fest, sondern suchen eher nach einer Vereinbarkeit islamischer Prinzipien mit aktuellen Entwicklungen und Bedürfnissen der Gesellschaft.

Schließlich gibt es noch die „gemäßigten“ oder auch pragmatischen Kräfte (*e’tedālīyān* oder *e’tedāl-gerāyān*), zu denen der ehemalige Präsident *Rafsanġānī* und der aus dem Amt scheidende Präsident *Rūḥānī* und ihr Umfeld zuzurechnen sind. Sie versuchen, sich zwischen konservativ und reformorientiert zu präsentieren, tendieren in der Regel doch eher zum reformorientierten Lager, weil sie sich Reformen gegenüber aufgeschlossener zeigen und mehr Freiheiten tolerieren als die Anhänger der Konservativen.

Individualisierung im sozialen, ökonomischen und politischen Kontext Irans – Ein historischer Überblick und Fallbeispiele

Die Modernisierung Irans – Eine Geschichte zwischen Staatsideologie und Pragmatismus

Seit dem 19. Jahrhundert hat der Weg Irans in die Moderne das politische Leben beeinflusst und den gesellschaftlichen Wandel bestimmt. Bis heute ist dieser Prozess von der Frage geleitet, wie viel Tradition kann die iranische Gesellschaft zulassen und pflegen, ohne als rückständig zu gelten und seine Souveränität zu verlieren.⁴ Die Pahlavī-Herrscher Reḡā Šāh (reg. 1925–1941) und Moḡammad Reḡā Šāh (reg. 1941–1979) trieben den Modernisierungsprozess „von oben“ voran mit dem Ziel der Etablierung einer starken nationalstaatlichen Monarchie. Dazu gehörte auch die systematische Förderung von Frauen durch Bildung, damit sie einem Beruf nachgehen konnten. 1963 wurde das Wahlrecht für Frauen eingeführt und 1967 das Familienschutzgesetz verabschiedet, das Frauen unter anderem das gleiche Recht auf Scheidung ermöglichte wie Männern. Diese im Grunde für die soziale und rechtliche Gleichstellung der Frauen positive Entwicklung konnte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die etablierten patriarchalen Strukturen noch lange nicht überwunden waren. Je weiter der Modernisierungsprozess voranschritt, umso größer wurde die Kluft zwischen diesen modernen Errungenschaften und den traditionellen Werten, die eng mit religiös-moralischen Vorstellungen verbunden waren. In dieser Situation fanden vor allem oppositionelle Intellektuelle wie Ġalāl Āl-e Aḡmad und ‘Alī Šarī‘atī in allen Schichten der iranischen Gesellschaft Gehör. Neben der Kritik an der wachsenden sozialen Ungleichheit entwarfen sie Ideen der Vereinbarung der islamischen Tradition mit der Moderne, indem sie die islamische Tradition neu interpretierten. Nachdem die Unzufriedenheit mit der Pahlavī-Regierung dermaßen zugenommen hatte, dass die Menschen auf der Straße gegen sie protestierten, war der Weg für eine neue politische Stoßrichtung offen, an deren Spitze der Kleriker Āyatollāh Rūḡollāh Ḥomeinī stand.

Iranische Frauen aus verschiedenen sozialen Schichten und Milieus waren maßgeblich an den Demonstrationen gegen den Schah Moḡammad Reḡā Pahlavī beteiligt, die schließlich zu dessen Absetzung führten. Ihr Antrieb war der Kampf gegen soziale Ungerechtigkeiten, politische Willkür, aber auch das Infragestellen des Modernisierungskurses von oben, der zu vielen Konflikten innerhalb der iranischen Gesellschaft geführt hatte, insbesondere in den Teilen der Bevölkerung, die vom Modernisierungsprozess ausgeschlossen und an den Rand gedrängt worden waren. So wurde es beispielsweise als problematisch angesehen, wenn junge Frauen aus ländlichen Re-

⁴ Tradition wird im Persischen als „*sunnat*“ bezeichnet. Darunter versteht man das Leben nach islamischen und/oder iranischen Traditionen und Prinzipien, die häufig strikt patriarchalisch geprägt sind. Oft wird zwischen traditionell (*sunnatī*) und religiös (*maḡhabī*) unterschieden. Religiös zu sein bedeutet nicht automatisch traditionell zu sein (vgl. Shavarini 2006: 203).

gionen allein und ohne familiären Schutz zur weiteren Bildung in die Stadt gingen. Das städtische Leben galt vielen aus religiös-moralischer Sicht als zu freizügig und verwerflich, weil etwa Frauen unverschleiert und oft auch in Miniröcken in der Öffentlichkeit zu sehen waren, in den Kinos Filme mit nackter Haut und Alkoholkonsum gezeigt wurden und der gebührende Abstand zwischen unverheirateten, nicht miteinander verwandten Männern und Frauen nicht gewahrt wurde. So war es auch nicht verwunderlich, dass die Anti-Schah-Proteste mit der landesweiten Zerstörung von Kinos eingeleitet wurden, von denen der Anschlag auf das *Cinema Rex* in Abadan die meisten Opfer forderte.

Eine große Anzahl der iranischen Frauen unterstützte die Anti-Schah-Proteste und verschleierte sich als Zeichen ihres Widerstandes gegen das Pahlavī-Regime. Die Aussichten auf eine gerechtere, an den Belangen der Bevölkerung orientierte Republik, wengleich sie auf religiösem Fundament stehen sollte, erschien vielen akzeptabel. Rechtliche Einschnitte wie die Abschaffung des Familienschutzgesetzes durch die Wiedereinführung der Šarī'a als Gesetzesgrundlage wurden, wengleich nicht ohne Protest, hingenommen. Die sogenannte „Kulturrevolution“, d.h. die Islamisierung des gesamten öffentlichen Lebens und der Bildungseinrichtungen, begleitete die neue ideologische Ausrichtung der Islamischen Republik. Die Verschleierung der Frauen wurde per Dekret 1983 eingeführt. Damit sollte es vor allem den Frauen ermöglicht werden, sich unbehelligt in der Öffentlichkeit zu bewegen, die sie zuvor aus Angst vor Belästigung oder Diskriminierung wegen ihres Schleiers gemieden hatten. Der achtjährige Krieg gegen Irak 1980–1988 verhinderte die Entstehung demokratischer politischer Strukturen. Die Menschen, insbesondere die Frauen, waren von Existenzsorgen getrieben, weil die männlichen Versorger der Familie im Krieg gefallen oder verwundet und der Lebensunterhalt dadurch nicht mehr gesichert war.

Die wirtschaftlichen Folgen des Iran-Irak-Krieges, der in Iran auch als „aufgezwungener Krieg“ (ğang-e taħmīlī) bezeichnet wird, und der Mangel an männlichen Versorgern, aber auch die zunehmende Bildung der Frauen machten sie seit Beginn der 1990er Jahre zu wichtigen und zum Teil unverzichtbaren Arbeitskräften in der iranischen Gesellschaft, die ganz wesentlich zum Wirtschaftswachstum des Landes beitrugen. Wengleich es Tätigkeiten gab, die aus verschiedenen Gründen vornehmlich dem männlichen Geschlecht vorbehalten waren, konnten sich doch immer mehr Frauen auch in bis dahin männlich dominierten Berufsfeldern erfolgreich etablieren, so etwa als Filmregisseurinnen wie Raḡšan Banī-E'temād, Tahmīne Mīlānī oder Samīrā Maḡmalbāf oder als Journalistinnen und Schriftstellerinnen wie die Herausgeberin der Frauenzeitschriften *Zanān* und *Zanān-e emrūz*, Šahlā Šerkat, die Satirikerin Royā Šadr und viele andere mehr. Sie beschäftigten sich nicht nur mit allgemeinen gesellschaftlichen Fragen, sondern rückten vor allem spezifische Problemfelder ins Blickfeld der Öffentlichkeit, die vor allem Frauen in der iranischen Gesellschaft betrafen.⁵ Das waren zum einen die rechtliche Ungleichbehandlung von

⁵ Zu den Entwicklungen im iranischen Film über die Darstellung der Geschlechterbeziehungen siehe Föllmer (2017).

Frauen, aber auch ihr Zugang zu Bildung und zu Berufen ihrer Wahl, denen gesellschaftliche Konventionen und traditionelle Rollenbilder Grenzen setzten. Die Arbeit von Frauen wurde als notwendig erachtet, wenn der Mann nicht in der Lage war, die Familie von seinem Geld zu ernähren. Insofern wurde die finanzielle und wirtschaftliche Bedeutung der Arbeit von Frauen anerkannt, ihre soziale hingegen nicht (Vakil 2011: 115).

Ġamile Kadīwar (geb. 1342/1963–64) hat die Situation der Frauen in der iranischen Gesellschaft der 1990er Jahre in einer Publikation erläutert, die bis 1394/2015–16 in mehrfachen Auflagen erschienen ist. Die Erstveröffentlichung erfolgte 1376/1997–98. Kadīwar ist Soziologin, Politikerin und Frauenrechtlerin. Sie ist die Schwester des reformorientierten Geistlichen Moḡsen Kadīwar und Ehefrau von Sayyed ‘Aṭā’ollāh Mohāḡerānī, dem ehemaligen Minister für Islamische Kultur und Rechtleitung (1997–2000). Sie arbeitete für die konservative Tageszeitung *Keyhān* und die gemäßigtere Zeitung *Eṭṭelā‘āt* und war von 2000–2004 Parlamentsabgeordnete.

In ihrer Publikation mit dem einfachen Titel *Die Frau* (pers. zan) bemerkte Kadīwar zur aktuellen Situation der Frauen in Iran, dass sechzehn Jahre nach der Revolution im Jahre 1375/1996–97 die Geschlechterunterschiede zwischen Mann und Frau zur Herausbildung genderspezifischer sozialer Schichten geführt und die Gleichstellungsfrage eher zu einer rechtlichen Auseinandersetzung geführt habe, aber nicht zu einem wirklichen Aufbruch.⁶ Dabei sei bereits in den Quellen des Islams belegt, dass die muslimische Frau durch die Kraft ihres Verstandes leben solle. Denn der Islam schaue auf die Frau in der Gesellschaft primär als ein menschliches Wesen und nicht als Frau.⁷ Für Soziologen sei die Frau in ihrer Rolle als Mutter und Erzieherin der Kinder gefangen. Es gebe nur einen Ausweg aus dieser Bindung an das Haus und die Familie, nämlich durch die Forschung. Die Frau sei ein soziales Wesen, welches über ihr eigenes Leben bestimmen und neben ihrer Mutterrolle auch in anderen Bereichen tätig sein könne. Allerdings müsse sie sich dann zwischen ihrer Rolle als Frau und Mutter und den anderen Aktivitäten entscheiden (Kadīwar 1394/2015–16: 16). Mit diesen einführenden Worten und eigenen Beiträgen, die sie in den Jahren zuvor verfasst hatte, wollte Kadīwar die ernsthafte Forschung und Diskussion über die Belange und gesellschaftliche Situation der muslimischen Frauen in Iran anregen, in der Hoffnung, dass dies den Frauen schließlich zum Nutzen gereichen würde (Kadīwar 1394/2015–16: 18).

Aus kulturhistorischer Sicht gelangt die Autorin zu dem Fazit, dass sich ein bestimmtes Denken, Vorstellungen von Moral und Verhalten der Iranerinnen und Iraner im Laufe der Geschichte bis heute durch Anpassung an die jeweils spe-

⁶ „[...] be har ḡāl dar ‘amal šāhedīm ke nou‘an eḡtelāfāt-e biyūlūžikī-ye zanān wa mardān (eḡtelāfāt-e ḡensī) moḡar be qašrbandī-ye ḡensiyatī dar soṭūḡ-e gostar-de‘ī mišawad wa īn ‘amr esteṭnā-bardār nīst. Dar natīḡe mibīnīm ke barābarī-ye zanān wa mardān dar ḡawāme‘-e emrūzī bištar ḡanbe-ye ḡoṭūqī be ḡod migīrad tā ḡanbe-ye wāḡe‘ī“ (Kadīwar 1394/2015–16: 15).

⁷ „[...] zan-e mosalmān bāyad bā komak-e nīrū-ye ‘aql zendegī konad, na be zāher-e mādi-ye ḡod. Wa Eslām be zan dar ḡāme‘e be ‘onwān-e ensan minegarad, na bar asās-e zan-budan“ (Kadīwar 1394/2015–16: 13).

zifischen Lebensbedingungen als Regeln manifestiert haben. Sie möchte die Reform der negativen moralischen und kulturellen Auswirkungen, die auch andere Faktoren beeinflussen, unter den gegenwärtigen Bedingungen unterstützen (Kadiwar 1394/2015–16: 50–51). Sie schreibt, dass selbst Ḥomeinī die wichtige Rolle der Frauen während der Revolution von 1978/79 anerkannt habe, obwohl sie selbst bis in die Pahlavi-Zeit (1925–1979) hinein am gesellschaftlichen Rand gestanden und das als unveränderbar hingenommen hätten. Sie seien zwar nach außen sichtbar und präsent gewesen, hätten praktisch aber kaum eine Rolle gespielt. Erst nach und nach habe man ihre Bedeutung erkannt und die Revolution habe dies ans Licht gebracht (Kadiwar 1394/2015–16: 55–58). Ḥomeinī habe der Frau schließlich einen menschlichen und zugleich zentralen gesellschaftlichen Stellenwert zuerkannt, den sie nach ihrem Verständnis der islamischen Überlieferung auch haben sollte (Kadiwar 1394/2015–16: 63–67).⁸ Demgegenüber würden Standpunkte vertreten, die nicht mehr zeitgemäß seien, wie etwa diese Äußerung eines Intellektuellen und religiösen Gelehrten: „Es gibt einige Tätigkeiten, die grundsätzlich nichts für Frauen sind. Zum Beispiel das Schachspiel, Politik und intellektuelle Tätigkeiten ... einschließlich die Spezialisierung auf die Krankheiten der Frauen; auch hierfür scheinen die Männer geeigneter ...“.⁹ Kadiwar bemühte sich, mit diesen Vorurteilen aufzuräumen und ihren Kontrahenten unzureichende Kenntnisse im Umgang mit der Geschichte und der islamischen Philosophie nachzuweisen.¹⁰ Ihrer Meinung nach habe etwa die Kultur der arabischen Ġāhilīya und der Sasaniden dazu geführt, dass die Rolle der Frauen im Islam nicht richtig wahrgenommen wurde (Kadiwar 1394/2015–16: 82). Erst Ḥomeinī habe dieser ihre ursprüngliche Bedeutung zurückgegeben, wie sie auch im Koran zu finden sei. Dann verweist sie auf die Königin von Saba, Fatima (im Persischen Fāṭeme-ye Zahrā oder auch kurz Zahrā genannt), die Tochter des Propheten, sowie Zeinab-e kobra, die Frau von Imām Ḥosein, die nach koranischer Überlieferung auch politisch eine wichtige Rolle gespielt hätten und als Beispiel für die Rolle der Frauen im Islam dienen (Kadiwar 1394/2015–16: 83–94).

Die Teilnahme an der vierten UN-Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 unter dem Titel „Handeln für Gleichberechtigung, Entwicklung und Frieden“ veranlasste Kadiwar zu einem ausführlichen Beitrag über die Lage der Frauen in der Welt und speziell in Iran (Kadiwar 1394/2015–16: 97–212). In diesem Zusammenhang schrieb sie, dass die islamische Revolution gezeigt habe, dass Frauen eine gesellschaftliche Rolle spielen und ihr Schicksal und ihre Zukunft selbst in die Hand nehmen könnten (Kadiwar 1394/2015–16: 154). Frauen seien während der Revolution und insbesondere während des „aufgezwungenen Krieges“, d.h. im Krieg

⁸ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Autorin ‘Alī Šarī‘ātīs Beitrag zur Etablierung eines neuen Frauenbildes im Islam nicht erwähnt. Maßgeblich scheinen für die Autorin offenbar ausschließlich klerikale Autoritäten wie Ḥomeinī oder Motaharrī zu sein, die nicht nur politisch, sondern auch ideologisch-religiös eine führende Rolle während und nach der Revolution innegehabt hatten.

⁹ Zitiert in Kadiwar (1394/2015–16: 79).

¹⁰ Zum Beispiel in einem Kommentar zu Kritiken an ihrem Beitrag über die historischen Gründe der frauenfeindlichen Haltung (Kadiwar 1394/2015–16: 69–78).

mit dem Irak 1980–1988, besonders aktiv gewesen. Im Vergleich zu ihren Aufgaben während dieser Zeit mangelte es jedoch an entsprechenden Rechten. In den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen seien diese entsprechend angepasst worden, nicht jedoch im politischen Bereich, insbesondere in Bezug auf Entscheidungsträger, obwohl Frauen zunehmend politisch aktiv seien, etwa als Parlamentsabgeordnete. Es habe den Anschein, als würden die Frauen in den entscheidenden Bereichen der drei Gewalten, der Judikative, Exekutive und Legislative, nicht wegen ihrer Fähigkeiten ausgeschlossen, sondern weil sie Frauen seien. Imām Ḥomeinī sei jedoch der Ansicht gewesen, dass sich die Frauen einmischen sollten. Daher sollten sie zumindest in den Ministerien für Gesundheit und Bildung vertreten sein, weil diese auch die Tätigkeiten vieler Frauen betreffen (Kadīwar 1394/2015–16: 161).

Kadīwar kam zu dem Ergebnis, dass durch die Revolution 1978–79 die Frauen zumindest nicht mehr als Sache betrachtet wurden, sondern als unabhängige Persönlichkeiten mit eigener Identität. Wenngleich die iranischen Frauen noch nicht das Gewünschte erreicht hätten, so seien sie zumindest nicht mehr „Instrument für die Medien und die moralische Kontrolle der Gesellschaft und Indikator für die hohe Ehre der Familie ...“.¹¹ Allerdings bedürfe es noch wichtiger Reformen des Grundgesetzes, um die Lage der Frauen in Iran zu verbessern. Die Aufgabe des Staates sei es, die gleichen Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass jeder/jede – ob Frau oder Mann – den Beruf ergreifen könne, den er/sie möchte, sofern das nicht gegen den Islam und die Rechte Anderer verstoße (Kadīwar 1394/2015–16: 164).

Die Äußerung Kadīwars, dass die muslimischen iranischen Frauen gemäß der islamischen Lehre in erster Linie Menschen in all ihren Facetten seien und nicht Anhänger des Einen oder Anderen, kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass Frauen nicht automatisch einer politischen Richtung wie etwa dem reformorientierten Lager um Präsident Ḥātāmī zuzuordnen sind, nur weil sie Frauen sind (Kadīwar 1394/2015–16: 212). Diese Bemerkung zur iranischen Gesellschaft als islamische Gesellschaft und ihre Gesamtsicht auf die islamischen Gesellschaften deuten darauf hin, dass sich Kadīwar darum bemühte, in Bezug auf die verschiedenen, sich einander hart bekämpfenden politischen Lager in Iran neutral zu äußern. Der Kampf für die gleichen Rechte der Frauen sollte unabhängig von der aktuellen innenpolitischen Kontroverse zwischen Konservativen und reformorientierten Kräften sein. Die verfeindeten politischen Lager sollten sich auf die Werte der islamischen Revolution und die Leitlinien zurückbesinnen, die Ḥomeinī vorgegeben hatte, damit sich die iranische Gesellschaft weiterentwickeln könne. Indem Kadīwar die islamische Tradition als grundsätzlich fortschrittlich interpretierte und die negativen Einflüsse auf das Frauenbild im Islam als nicht-islamischen Ursprungs definierte, schuf sie eine

¹¹ „[...] be ḥadd-e aqall residan-e estefāde az zanān be ‘onwān-e šay’ wa wasīle dar resāne-hā wa kontrol-e aḥlāqī-ye ḡāme‘e, barḥordārī az eḥṡerām-e bālā dar ḥānewāde ... rawandī dar ḥāl-e šo‘ūd dānest. [wörtl.: ... zumindest ist man über den Gebrauch von Frauen als Sache und Instrument in den Medien und [Gegenstand] moralischer Kontrolle der Gesellschaft, ein Merkmal der hohen Ehre in der Familie ... hinausgekommen.]“ (Kadīwar 1394/2015–16: 162).

gemeinsame Grundlage für einen Dialog der verfeindeten politischen Lager.¹² Schließlich zeigte sie am Beispiel der internationalen Frauenkonferenz in Peking auf, dass die Frage der Gleichstellung der Frauen ein globales Problem sei und kein hausgemachtes iranisches.

Die 1990er Jahre: Erstarkendes Selbstbewusstsein der Frauen in der Phase der Liberalisierung

Kadīwar selbst hatte nach eigener Aussage während ihrer Tätigkeit als Parlamentsabgeordnete durchaus positive Erfahrungen in Bezug auf die „bedeutende Rolle“ (naqš-e namāyān wa ta’yīn-konande) der Frauen gesammelt. Sie äußerte sich daher zuversichtlich, dass „muslimische und revolutionäre Frauen“ (zanān-e mosalmān wa enqelābī) künftig auch in entscheidungstragenden Bereichen tätig sein würden (Kadīwar 1394/2015–16: 94). Dafür bedurfte es aber noch weiterer Anstrengungen. Daher sah es Kadīwar als ihre Aufgabe an, aufzuklären, um den Weg für eine andere Haltung gegenüber Frauen in der iranischen Gesellschaft und in den Familien frei zu machen (Kadīwar 1394/2015–16: 211). Unabhängig von den überlieferten traditionellen Sichtweisen seien auch in der Gegenwart die besonderen Fähigkeiten und Kompetenzen der Frauen in Vergessenheit geraten. Doch Frauen seien der Weg zu Wachstum und Fortschritt einer Gesellschaft und des Islams (Kadīwar 1394/2015–16: 211–212). Kadīwar war somit eine der Pionierinnen der iranischen Frauenbewegung in der Zeit nach der Revolution 1979, dem Ende des Iran-Irak-Krieges 1988 und dem Tod Ḥomeinīs im Jahre 1989, deren Einsatz für Frauenbelange offenbar nicht an Aktualität eingebüßt hat. Dies beweist die mehrfache Auflage ihrer Artikel bis einschließlich 1394/2015–16.

Mit der Gründung der Islamischen Republik und den Bestrebungen der Islamisierung der Gesellschaft auf allen Ebenen offenbarten sich die Ambivalenzen zwischen ideologischem Anspruch und Praktikabilität. Dies wird besonders bei den Fragen zur Gleichstellung der Frauen bei Erwerbstätigkeiten deutlich. Die Beschäftigung von Frauen sollte die Autorität des Mannes als Ernährer der Familie nicht untergraben. Die Frauen sollten primär ihrer Funktion als Ehefrau und Mutter nachkommen. Bestimmte Berufe wurden als Gefahr für die moralische Integrität der Familie betrachtet und sollten daher nicht von Frauen ausgeübt werden. Zudem stellten sie eine Konkurrenz für männliche Arbeitskräfte dar (Paidar 1995: 322–324). Andererseits konnte man nicht auf die Arbeitskraft von Frauen in bestimmten Berufsfeldern verzichten, in denen eine Geschlechtertrennung angestrebt wurde, wie etwa im Bildungs- und Gesundheitswesen. Hier sollte dann auch die Familie für den Dienst an der Gesellschaft ein wenig zurückstehen (Paidar 1995: 324–325). Dennoch

¹² Sie sieht hier vor allem Einflüsse jüdischer und christlicher Tradition, die sie als „esrā’iliyāt“ und „naṣrāniyāt“ bezeichnet (Kadīwar 1394/2015–16: 210). Zu den esrā’iliyāt hat sie auch einen separaten Beitrag unter dem Titel „Farhang-e dēd-e zan mobtanī bar esrā’iliyāt ast (Die Anti-Frauen-Kultur basiert auf den esrā’iliyāt)“ verfasst (Kadīwar 1394/2015–16: 55–68).

brauchte die Frau zunächst die Erlaubnis ihres Ehemannes, um einer beruflichen Tätigkeit nachzugehen (Paidar 1995: 327). In der Praxis waren jedoch viele Frauen vor allem der unteren und mittleren sozialen Schichten informell erwerbstätig. Der Niedergang der Wirtschaft während des Iran-Irak-Krieges, die niedrigen Löhne, eine hohe Inflation oder gar das Fehlen eines männlichen Versorgers der Familie machte dies notwendig. Dies waren dann oft solche Tätigkeiten, die Frauen von zuhause aus erledigen konnten, ohne ihre familiären Pflichten zu vernachlässigen. Wollten Frauen sich ganz offiziell um eine Anstellung bewerben, hatten sie trotz entsprechender Qualifikation kaum Chancen aufgrund ihres Geschlechts. Ihnen blieb nur die Möglichkeit, andere Tätigkeiten auszuüben, für welche sie im Grunde nicht qualifiziert waren (Paidar 1995: 332). Trotz einer Gesetzeslage, die Frauen die Ausübung von Erwerbstätigkeiten zugestand, tendierten die politischen Standpunkte zwischen vollständiger Ablehnung der Berufstätigkeit von Frauen bis hin zur Beschränkung auf bestimmte, frauenspezifische Tätigkeiten. Dies sollten Tätigkeiten sein, in denen Frauen nicht als Entscheidungsträgerinnen fungieren sollten (Paidar 1995: 333). Auch in der alltäglichen Praxis der Einstellung und Ausübung von Erwerbstätigkeiten waren Frauen diversen Restriktionen aufgrund ihres Geschlechts ausgesetzt.

Eine Publikation, die sich praktischen Fragen der Gleichstellung von Frauen in der iranischen Gesellschaft der 1990er Jahren widmet, erschien erstmals 1381/2002–03 auf der Basis einer im Jahre 1379/2000–01 abgeschlossenen Masterarbeit.¹³ Sie fällt in die Zeit der liberalen Präsidentschaft *Ḥātāmīs* und der aktiven iranischen Frauenbewegung und geht entsprechend selbstbewusst mit der Thematik um. Die Verfasserin *Fīrūze Šāber* vertritt die Ansicht, dass man den Frauen bessere Möglichkeiten geben sollte, in einem Beruf Fuß zu fassen, weil sie immerhin die Hälfte der Bevölkerung des Landes ausmachten und eine wichtige Ressource darstellten. Obwohl sie einen hohen Bildungsgrad besäßen, würden Frauen nicht ihren Fähigkeiten entsprechende berufliche Tätigkeiten ausüben. Mit ihrer wissenschaftlichen Analyse wolle sie dazu beitragen, dass diese Ressource besser genutzt werde trotz der individuellen, institutionellen und durch das Umfeld bedingten Beschränkungen (*maḥdūdīyat-hā-ye fardī, sāzemānī wa moḥīṭī*).¹⁴

Nach der Revolution bildeten nach Angaben von *Kadīwar* Frauen laut Statistik von 1370/1991–92 ca. 48% der Bevölkerung (von insgesamt 56 Mio. Einwohnern). Ihre Zahl sei somit innerhalb von 15 Jahren (1355/1976–77 bis 1370/1991–92) von 16 Mio. auf 27 Mio. gestiegen (*Kadīwar* 1394/2015–16: 154). Der Anteil der

¹³ *Fīrūze Šāber* (1392/2013–14), *Rāh-hā-ye touse'e: Kār-āfarīnī-ye zanān dar Irān – Rāhkār-hā-ye tawānsāzi-ye zanān dar rāstā-ye barābarī-ye eqtešādī, eḡtemā'ī wa sīyāsī dar Irān* (Wege des Fortschritts: Beschäftigungsmöglichkeiten der Frauen in Iran – Wege der Befähigung der Frauen in Bezug auf ihre wirtschaftliche, soziale und politische Gleichstellung in Iran), 4. Auflage, Tehrān: Entešārāt-e roušan-garān wa moṭāle'āt-e zanān.

¹⁴ Zu den individuellen Beschränkungen zählen für die Autorin die Familie und die praktischen Einschränkungen, zu den institutionellen zählen die finanziellen, physischen, personellen (*personelī*) und marktbedingten Einschränkungen, die sie daran hindern Arbeit zu finden, und zu den Umfeld bedingten Beschränkungen die soziokulturellen und rechtlichen Faktoren (*Šāber* 1392/2013–14: 8).

berufstätigen Frauen sei vor allen in den Familien mit mittleren Einkommen in den Städten hoch. Ihre Tätigkeit diene nicht allein zum Lebensunterhalt, sondern habe vor allem kulturelle und gesellschaftliche Ziele (Kadīwar 1394/2015–16: 155). Die Frauen arbeiteten vor allem im Bildungs- und Erziehungssektor sowie im Gesundheits- und Dienstleistungswesen, in der Landwirtschaft und als Angestellte des Staates (Kadīwar 1394/2015–16: 156–157). Die Statistik bestätige, dass Frauen einen erheblichen Anteil an der landwirtschaftlichen Produktion von Obst und Gemüse und im Handwerk und damit einen beachtlichen Einfluss auf die Wirtschaft hätten (Kadīwar 1394/2015–16: 158–159).

Kadīwar stellte fest, dass der Anteil der Frauen und Mädchen mit Bildung gestiegen sei: 1355/1976–77 habe ihr Anteil noch bei ca. 35,5% gelegen, im Jahre 1370/1991–92 seien es bereits 67,1% gewesen (Kadīwar 1394/2015–16: 155–156). An den staatlichen Hochschulen betrage der Frauenanteil unter den Studierenden 1372–73/1993–94 im Schnitt ca. 30%. Im Vergleich zu den männlichen Absolventen seien Studienabsolventinnen erfolgreicher und haben auch in der Hochschullehre und -administration zunehmend Fuß fassen können (Kadīwar 1394/2015–16: 158). Der Anteil der weiblichen Analphabeten unter der ländlichen Bevölkerung habe sich von 83,8% im Jahre 1355/1976–77 auf 46,2% im Jahre 1370/1991–92 reduziert. Er sei aber noch immer höher als die Zahl der männlichen Analphabeten (Kadīwar 1394/2015–16: 159).

Statistiken aus dem Jahr 1375/1996–97 verzeichnen laut Šāber, dass 49% der iranischen Bevölkerung weiblich seien, davon 55% im erwerbsfähigen Alter zwischen 15 und 60 Jahren und 38% der Anteil der unter 15-Jährigen. Auf dem einfachen und mittleren Bildungsniveau betrage der Anteil der Frauen 48%. Im Bereich der höheren Bildung und der Universitäten mache der Frauenanteil 60% aus (Šāber 1392/2013–14: 60). Die Autorin stellt fest, dass trotz des hohen Anteils von Frauen mit qualifizierter Ausbildung die wirtschaftlichen, gesetzlichen und kulturellen Bedingungen nicht vorhanden seien, sie entsprechend zu beschäftigen, obwohl laut Grundgesetz Art. 28, jeder, der arbeiten möchte, das Recht dazu habe, sofern dies nicht gegen den Islam und den Nutzen der Allgemeinheit gerichtet sei oder die Rechte anderer beeinträchtige. Der Staat sei dazu verpflichtet, die entsprechenden Voraussetzungen und Bedingungen für alle gleichermaßen zu schaffen (Šāber 1392/2013–14: 60–61). Doch dem Staat sei es bislang nicht gelungen, die entsprechenden Vorkehrungen für die Beschäftigung von Frauen zu treffen (Šāber 1392/2013–14: 67). Im Gegensatz dazu gebe es einige nicht-staatliche Einrichtungen, die bei der Beschäftigung von Frauen aktiver wären. Allerdings sei es ihnen bislang nicht gelungen, eine wegweisende Funktion zu übernehmen aufgrund mangelnder finanzieller Unterstützung, wegen fehlender Methoden zur Einbindung der traditionell lebenden Bevölkerung sowie unzureichender Kenntnisse über die Entwicklungen des Landes. Außerdem seien die meisten dieser sogenannten nicht-staatlichen Einrichtungen doch irgendwie mit dem Staat verbunden (Šāber 1392/2013–14: 68).

Wichtig ist der Verfasserin Šāber zu betonen, dass ihre Vorschläge dazu dienen sollten, Iran zu einem Vorbild für die Beschäftigung von Frauen entsprechend den na-

tionalen kulturellen und religiösen Werten und Maßstäben zu machen. Dazu zählen die Wahrung der Bedeutung der Familie als gesellschaftliche Basis, der Staat als Gesetzgeber und nicht-staatliche Einrichtungen wie NGOs und private Organisationen als ausführende und schützende Organe und als Arbeitgeber (Şāber 1392/2013–14: 8–9). Dementsprechend sind die Schwerpunkte in ihren Fallbeispielen gesetzt. Soweit möglich beschreibt sie darin die familiäre Situation ihrer Interviewpartnerinnen und ihren ganz persönlichen und individuellen Beitrag zum wirtschaftlichen Aufschwung des Landes. Religiöse Fragen werden lediglich am Rande thematisiert, sofern sie für die Lebenssituation ihrer Interviewpartnerinnen relevant waren und ihr bei der Realisierung ihrer beruflichen Ziele helfen konnten.

Die folgenden Fallbeispiele zeigen, dass die Frauen praktisch Tätigkeiten ausübten, die unter Bezug auf Andreas Reckwitz in die Kategorie der „kreative[n], [...], meist projekthafte[n] Arbeit mit starker intrinsischer Motivation“ fallen, „welche die *ganze Persönlichkeit* fordert“ (Reckwitz 2017: 184). Wenngleich die iranische Gesellschaft nicht vergleichbare Entwicklungen wie in den hoch industrialisierten Gesellschaften Europas durchlaufen hat, so sind doch Parallelen zu spätmodernen Entwicklungen erkennbar, wo die arbeitenden Subjekte ihre Tätigkeit aufgrund ihrer kreativen und singulären Leistungen auch in der Selbstwahrnehmung als wertvoll und subjektiv befriedigend empfinden. Kennzeichnend für ihre Tätigkeiten ist, dass die Frauen nicht allein aufgrund ihrer formalen Qualifikation anerkannt sind, sondern sich aufgrund ihrer kulturellen, sozialen und auch emotionalen Kompetenzen und Erfahrungen durchsetzen konnten. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass sie im Rahmen ihrer beruflichen Tätigkeit in einer kollektiven Einheit agieren, in der sie mit den anderen interagieren, kommunizieren und kooperieren und die Aufgabenverteilung und Hierarchien nicht routiniert sind, sondern ausgehandelt werden müssen.

Fallbeispiele

Farīde Meškāt (45 Jahre alt zum Zeitpunkt des Interviews) war Inhaberin einer internationalen Spedition für Kühlschränke und Tiefkühlware, welche es seit 1364/1985–86 gibt. Sie war das einzige Kind eines Arztes und einer Krankenschwester. Sie lebte vier Jahre bei ihrer Großmutter in Mašhad, weil es am Arbeitsort ihrer Eltern keine weiterführende Schule gab. Sie heiratete bereits während ihres Studiums. Nach Abschluss des Bachelor of Arts in Rechnungsführung begleitete sie ihren Mann nach Amerika. Dort konnte sie aus Mangel an finanziellen Möglichkeiten nicht weiterstudieren. 1359/1980–81 war sie Leiterin der Finanzen einer bulgarischen Fleischimportfirma. Aufgrund eines Zerwürfnisses der Firmenleitung übernahm sie die Firma zunächst kommissarisch, bevor die Firma insolvent wurde (Şāber 1392/2013–14: 70–71). Wir erfahren allerdings nicht, wie lange sie in Amerika geblieben ist und warum sie plötzlich für eine europäische Firma arbeitete.

Die Anfangszeit, die in die ersten Jahre der Revolution fiel, sei Meškāt in einigen Fällen mit Konflikten insbesondere mit Männern konfrontiert gewesen. So hieß es, dass Frauen an sich nicht arbeiten sollten und insbesondere diese Arbeit für sie nicht

angemessen sei mit der Begründung, dass die Gefühle der Frau über ihren Verstand herrschen würden und sie nicht in der Lage sei, Entscheidungen zu treffen. Bei einigen Sitzungen sei es vorgekommen, dass man ihr sagte, sie solle anstelle ihrer einen Mann einbestellen oder sie solle einem Mann nicht gegenüber sitzen, weil ihre Blicke sich kreuzen könnten. Ihr wurde ein anderer Platz zugewiesen oder gesagt, sie dürfe sich nicht in einer Runde aufhalten, in der ausschließlich Männer anwesend waren, denn sie sei *nā-maḥram*, eine aus religiös-moralischer Sicht unerlaubte nicht-verwandte Person. Wir erfahren, dass es Meškāt durch Gespräche und Verweise auf das Recht und Vergleiche mit Ḥadīġe, der ersten Frau des Propheten und Händlerin, schließlich gelungen war, sich durchzusetzen. Sie sei zwar manches Mal hoffnungslos aus den Sitzungen gegangen, aber Niederlagen musste sie nicht einstecken. Wir wissen nicht, ob Meškāt in den geschilderten Situationen verschleiert war, denn darüber verliert die Autorin bemerkenswerter Weise kein Wort. Hinzu kommt, dass Meškāt es schaffte, Menschen für Investitionen an ihrem Geschäft zu beteiligen und ihnen monatliche Gewinne auszuschütten in einer Zeit, in der es Frauen besonders schwer hatten, in der Wirtschaft akzeptiert zu werden, selbst ihr Vater habe große Zweifel gehabt (Ṣāber 1392/2013–14: 72–73). Der Erfolg gab ihr offenbar Recht. Zudem konnte die Gewinnbeteiligung an den Geschäften Meškats als Sorge für andere interpretiert werden.

Als das Unternehmen soweit gewachsen war, dass Meškāt es nicht mehr alleine führen konnte, sondern Unterstützung brauchte, fragte sie ihren Mann, ob er einsteigen wolle. Wieder gab es Vorbehalte von männlicher Seite, weil ein Mann doch nicht in einer Firma arbeiten könne, die von einer Frau geleitet wurde. Dann würde sie alle Entscheidungen treffen, wo man doch sage: „Ein Mann begibt sich nicht in die Hände einer Frau“ (Ṣāber 1392/2013–14: 74). Schließlich ließ er sich nach Vermittlungsbemühungen von Freunden doch auf eine Zusammenarbeit mit seiner Ehefrau ein – zunächst als Rechnungsführer, dann als Geschäftsführer, sodass die Firma weiter expandieren und zu einem internationalen Unternehmen heranwachsen konnte. Daraufhin wurde die Firma in zwei Teilunternehmen aufgespalten: Der Ehemann war für den inländischen Transport zuständig und seine Frau für die internationalen Geschäfte.

Während des Krieges versorgte das Unternehmen die Front. Nachdem im Jahre 1989 ein 20 Tonnen schwerer Frachtcontainer Fleisch gestohlen worden war und die Firma den Schaden ausgleichen musste, entschied man sich, den Binnentransport einzustellen und ausschließlich international zu agieren. Meškats Ehemann wurde zum Geschäftsführer und sie Vorsitzende des Aufsichtsrates. 1991 war sie die erste Speditionsfahrerin, die Waren aus Turkmenistan nach Iran einführte. Normalerweise war sie immer in Begleitung eines Verwandten. Diesmal jedoch nicht. Sie fürchtete sich nicht vor der Fahrt, denn sie hatte Maßnahmen für Sicherheit und familiäre Verhältnisse getroffen. Sie betrachtete ihre Mannschaft als ein Fußballteam und legte Wert auf eine gute Gruppenkultur (*farhang-e gorūhī*). Dazu gehörte der richtige Umgang mit den Arbeitern und dem Personal während der Arbeit. Dafür gab es einen Bevollmächtigten, der darauf achten und für die Weiterbildung der Fahrer sorgen sollte.

Sie erhielten zum Beispiel Englisch-Sprachunterricht. Es gab Firmen-Fußballmannschaften, Arbeitskleidung, Handwerkskurse, gemeinsame Reisen und engen Kontakt zu den Familien der Fahrer. Für den entsprechenden Umgang mit den Fahrern hatte Meškāt umfangreiche psychologische Ratgeber gelesen, insbesondere zu Fragen der Teambildung. Auch Spezialwissen zum Transportwesen hat sie sich angelesen und sich ständig weitergebildet (Şāber 1392/2013–14: 75–76). Staatliche Hilfe hat sie nie in Anspruch genommen. Meškāt war Mitglied der Organisation für internationale Speditionsunternehmen und von 1995–1998 die erste Frau im Vorstand dieser Organisation.

In der Darstellung der Autorin Şāber musste ihre Gesprächspartnerin zunächst die Vorbehalte der Familie gegen ihre berufliche Tätigkeit auflösen. Denn sie wollte eine eigene Logistik-Firma gründen und die ausschließlich männlichen Arbeiter und Fahrer übernehmen. Sie stieß aber auf Widerstand bei ihrem Mann und der Familie ihres Mannes sowie ihrer eigenen Familie, weil sie diesen Beruf für eine Frau für nicht angemessen hielten. Die Tätigkeit würde es mit sich bringen, dass sie viel unterwegs sei und ausschließlich mit Männern zu tun habe. Nachdem sie aber ihren Haushalt zur Zufriedenheit ihres Mannes gut im Griff hatte und unter der Berücksichtigung der Interessen ihres Mannes wie Familientreffen und Treffen mit Freunden und die Versorgung und Betreuung des Sohnes über den Tag gesichert war, habe sich auch der Widerstand des Ehemannes gelegt (Şāber 1392/2013–14: 70–71). In der Darstellung der Autorin erfahren wir nicht, wie sie die konkreten Konfliktsituationen ihrer Tätigkeit, nämlich im Kontakt mit Männern außerhalb ihrer Familie, tatsächlich gelöst hatte, ob sie in Begleitung war oder andere die Aufgaben vor Ort erledigen ließ, ob und wie sie sich verschleierte oder sich anderweitig den nötigen Respekt bei ihren Mitarbeitern und Kunden verschafft hatte. Aus der Darstellung der Autorin geht lediglich hervor, dass die Erfüllung der Pflichten als Ehefrau und Mutter für die Familie und insbesondere den Ehemann wichtig waren, bevor diese bereit waren, ihr Einverständnis zu geben.¹⁵

Eine andere Unternehmerin, Homā Kamālī, war ebenfalls bereits vor der Revolution Unternehmerin, zunächst mit Hilfe ihres Mannes. Nach dessen Tod übernahm sie seine Verantwortlichkeiten als Geschäftsführerin eines Unternehmens für die Herstellung von Reklameschildern. Sie war nach eigener Darstellung regelmäßig mit Vorurteilen der Männer gegenüber ihren fachlichen Fähigkeiten und Kenntnissen konfrontiert. Einige Kunden verlangten nach einem männlichen Gesprächspartner und benahmen sich ihr gegenüber äußerst unhöflich, indem sie sie zum Beispiel in der 2. Person Singular anredeten („du“ statt „Sie“). Sie versuchte, demgegenüber immer ruhig zu bleiben, weil sie wusste, dass sie nichts erreichen würde, wenn sie diese Männer maßregeln würde. Bei ihren Angestellten verfuhr sie ähnlich wie ihre

¹⁵ Die Schilderung der familiären Vorbehalte erscheint zeitlich und kontextunabhängig. Ob die Ereignisse vor oder nach der Revolution stattfanden, spielte für die Autorin oder die Gesprächspartnerin oder für beide offenbar keine Rolle. Erklärungen hierzu wären vermutlich zu politisch, als dass sie transparent gemacht werden konnten.

Kollegin Meškāt. Sie suchte den Kontakt zu den Mitarbeitern und ihren Familien und konnte sich dadurch die notwendige Achtung verschaffen. Bei Vertragsabschlüssen akzeptierten die potentiellen Geschäftspartner ihre alleinige Unterschrift nicht. Sie musste einen männlichen Unterzeichner aus der Geschäftsführung zusätzlich unterschreiben lassen.

Ein weiteres Problem war die Erbschaft. Nach dem Gesetz hätte ihr nur $\frac{1}{8}$ der Anteile ihres Mannes an der Firma zugestanden, tatsächlich hat sie aber $\frac{1}{2}$ erhalten, sodass sie immer noch den Mehrheitsanteil der Firma einschließlich ihrer eigenen Anteile besaß. (Şāber 1392/2013–14: 79–82). Dieser von der Autorin als positiv bewertete Umstand wird mit der Aussage der Interviewpartnerin unterstrichen, dass ihr Ehemann zu den seltenen Männern (*mardān-e nāderī*) gehörte, „die ihr ganzes Leben und auch danach mit ihrer Frau eins waren. Einige Nahestehende hatten das Gefühl, dass sie ihren Mann im Laufe ihres gemeinsamen Lebens unter ihren Fittichen hatte, weil sie für die finanziellen Angelegenheiten verantwortlich war“ (Şāber 1392/2013–14: 82). Sie hat die Digitalisierung ihrer Firma auf den Weg gebracht und konnte dadurch mehr junge qualifizierte Kräfte beschäftigen, die Anzahl der hergestellten Produkte erhöhen und deren Qualität verbessern. Zu den jungen Angestellten hatte sie eine enge Verbindung. Eine familiäre Kultur (*bāft-e farhangī-ye hānewādegī*) mit den Angestellten war für sie sehr wichtig. So sprach sie sie meist mit ihren Vornamen an und lud die leitenden Angestellten einmal im Monat zum Abendessen ein. Sie hatte zu ihnen eine familiäre Verbindung aufgebaut und war auch teilweise in deren private Angelegenheiten involviert. Sie hat sogar für sie um einen Ehepartner bzw. Ehepartnerin geworben (Şāber 1392/2013–14: 82).¹⁶

Homā Kamālī war selbst Mutter von drei Kindern, zwei Töchtern und einem Sohn, die alle studierten. Sie nahm sich Zeit für die Probleme ihrer Kinder. Im Haushalt hatte sie Unterstützung durch eine Hausangestellte. Das Abendessen wurde gewöhnlich gemeinsam eingenommen, weil es nach Meinung von Frau Kamālī den familiären Zusammenhalt stärkte (Şāber 1392/2013–14: 82–83). Die meiste Zeit des Tages war sie jedoch mit dem Management ihrer Firma und mit neuen Projekten beschäftigt, sodass sie in der Regel einen 16 Stunden-Arbeitstag hatte. Unterstützung in Form von Krediten oder andere Formen finanzieller Absicherung hat sie nie erhalten. Eine ihrer Töchter sollte in ihr Unternehmen einsteigen. Sie hatte sie bereits an einen 15 Stunden-Arbeitstag gewöhnt und würde auch noch weiter in ihre Firma und ihre Tochter investieren. Darauf legte sie großen Wert (Şāber 1392/2013–14: 84).

An diesem Fallbeispiel ist zu erkennen, dass die Schilderung des Erfolgsweges der Unternehmerin Homā Kamālī sich auf ihre Durchsetzungsfähigkeit auf sozialer Ebene, ihr berufliches Engagement, ihre Kreativität und ihr Zeitinvestment beschränkt. Religiöse Argumente werden im Vergleich zum ersten Fallbeispiel nicht bemüht. Dies kann verschiedene Gründe haben und lässt nicht auf die Religiosität bzw.

¹⁶ Das Werben um einen potentiellen Ehepartner bzw. um eine potentielle Ehepartnerin (pers. *h^oāstegārī*) erfolgt meist durch ältere enge Familienangehörige. Insofern betont diese Aussage, dass die Vorgesetzte in ihrer Bedeutung für die jüngeren Angestellten einem engen Familienmitglied gleichgesetzt wurde.

Nicht-Religiosität der Unternehmerin schließen. Kennzeichnend ist bei ihr wie im ersten Fall, dass ihr Erfolg auf der Unterstützung der Familie und insbesondere ihres Mannes beruhte. Auch im beruflichen Alltag funktionierte das Unternehmen durch den Aufbau und die Förderung von familienähnlichen Netzwerken zwischen Unternehmerin und Angestellten. Hilfreich war hierbei der Altersunterschied der jüngeren Angestellten zur Unternehmerin.

Im dritten Fallbeispiel hatte die Ehefrau, Mehrī Mardāsī, die Leitung der Firma ihres Mannes, die auf die Förderung und den Verkauf von Industriesalz spezialisiert war, übernommen. Der Ehemann selbst war aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr in der Lage zu arbeiten. Auch Frau Mardāsī hatte zu Beginn gegen Vorurteile anzukämpfen. Als sie das Salz an Firmen verkaufen wollte und dazu persönlich erschien und Einlass erwartete, schickten sie die Wachmänner der betreffenden Firma mit den Sätzen fort wie: „Mädchen, kümmere dich um deine Angelegenheiten“, „Was heißt das, dass du Salz verkaufen willst?“, „Wer hat dich geschickt?“ (Şāber 1392/2013–14: 87–88). Sie selbst, die Mutter eines Sohnes war, verdiente sich später mit Näharbeiten noch Geld dazu, um die finanziellen Ausfälle auszugleichen. Sie stellte sich den Problemen, die nach eigenen Schilderungen vor allem administrativer und finanzieller Art waren, mit der Äußerung: „Immer wenn ich mit Problemen konfrontiert war, bin ich auf den Berg gestiegen und fühlte, wie ich Gott näher kam und Gott mir zuhörte“ (Şāber 1392/2013–14: 90). Zudem ließ sie es sich nicht nehmen, jedes Jahr nach Mašhad zum Grab des 8. Imams zu pilgern und für weitere zehn Personen die Reise dorthin zu finanzieren.

Bei den männlichen Angehörigen ihres Mannes fehlte das Verständnis dafür, dass sie als Frau die Firma weiterführen wollte. Die engsten männlichen Angehörigen ihrer eigenen Familie, wie ihr Bruder und ihr Sohn, waren mit ihren Familien aufgrund von Kriegsverletzungen auch von ihr abhängig. Dementsprechend erhielt sie von diesen wenig Unterstützung. Die Unternehmerin betonte das enge Vertrauensverhältnis zu ihren Angestellten auf der Basis einer familienähnlichen Beziehung (Şāber 1392/2013–14: 90). Detailliertere Äußerung dazu gibt es jedoch nicht. In diesem Beispiel dient der persönliche Glaube der Unternehmerin dazu, ihr Kraft zu spenden und die aufgetretenen Schwierigkeiten zu überwinden. Im Falle von Frau Mardāsī wird also vor allem die intrinsische Motivation des Durchhaltens auf der Basis ihres Glaubens und ihres Nationalgefühls hervorgehoben. Gleiches ist auch im vierten Fallbeispiel bei Mehrūye Pāzānī zu sehen.

Im Werdegang Mehrūye Pāzānīs lag die Priorität auf der Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten, um ihren Ehemann zu überzeugen. Erst danach hatte er seinen Widerstand aufgegeben und sie unterstützt, indem er ihr erlaubte, eine eigene Teppich-Knüpfschule zu eröffnen, und ihr einen Kredit vom Arbeitsministerium verschaffte. Dennoch musste sie weiterhin den Haushalt führen und die richtige Balance zwischen Erwerbstätigkeit, Haushalt und Kinderbetreuung finden. Ihr starker Wille hatte sie immer einen Weg finden lassen, ihrem Ziel näher zu kommen. So konnte sie ihre Kinder für dieselbe Tätigkeit begeistern und an vielen Ausstellungen teilnehmen. Sie unterrichtete teilweise Bedürftige ohne Bezahlung und engagierte sich bei einer

Wohlfahrtsgesellschaft für Mädchen und Frauen. Frau Pāzānī liebte ihre Tätigkeit und zeichnete sich durch Hartnäckigkeit, Geduld und Durchhaltevermögen aus, Fähigkeiten, die sie bei Männern, wie sie sagte, seltener gesehen hatte. Sie war davon überzeugt, dass man durch die Kenntnis von den Gesetzen und das Handeln gemäß diesen Gesetzen keine Schwierigkeiten bekommen würde. Allerdings, räumte sie ein, müsse man hartnäckig sein (Şāber 1392/2013–14: 92–96).

Im fünften Fallbeispiel steht die Erfahrung und das Engagement einer Frau als regionale Abgeordnete und Mitarbeiterin in einem landwirtschaftlichen Unternehmen im Vordergrund: Şedīqe Gīyāhī stieg in die landwirtschaftliche Wirtschaftskooperative ihres Vaters ein und erhielt dabei die Unterstützung ihres Ehemannes. Sie wurde als Vertreterin für die Angelegenheiten der Landbevölkerung in Amīrābād in der Provinz Ḥorasān gewählt und hatte gute Kontakte zu den Frauen, die in dieser Kooperative vorrangig tätig waren. Sie engagierte sich besonders für die Verbesserung der ländlichen Infrastruktur durch die Einwerbung von Krediten zum Bau und der Befestigung von Straßen oder für die Niederlassung einer Bäckerei. Dazu sammelte sie die Unterschriften aller Bewohner. Einige männliche Bewohner weigerten sich zunächst, ihre Unterschrift einer Frau zu geben, mit dem Argument: „Für uns ist der Tod besser, als einer Frau wegen einer Unterschrift hinterherzulaufen“ (Şāber 1392/2013–14: 102). Ihr Gegenargument war, dass in diesem Falle nicht die einzelne Person wichtig sei, sondern das Interesse der Gemeinschaft zähle. Frau Gīyāhī sah das Problem vor allem in den Vorurteilen gegenüber Frauen, denen man nicht viel zutraute oder deren Bedeutung klein geredet wurde. Viele Frauen trauten sich selbst wenig zu. Dem wollte sie Abhilfe schaffen. Sie war der Überzeugung: „Wenn es die Gnade Gottes nicht gäbe, könnte ich auch nichts tun“ (Şāber 1392/2013–14: 101).

In den angeführten Fallbeispielen gibt es Zitate, die Şāber wörtlich wiedergibt, während sie die anderen Aspekte des Werdeganges der Frauen mit eigenen Worten zusammenfasst. Das heißt, dass Şāber die wörtliche Wiedergabe dieser Zitate wichtig war. Man kann erkennen, dass die Äußerungen der Männer in den Fallbeispielen die bestehenden Vorurteile gegenüber Frauen unterstreichen. Die wörtliche Wiedergabe der religiös konnotierten Gedanken der Interviewpartnerinnen stellt vor dem Leser heraus, dass die interviewten Frauen ihr Handeln mit ihrem Vertrauen in Gott und ihrem Glauben untermauern, was für ihren Erfolg offenbar wichtig zu sein schien. Glaube, Pflicht- und Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Familie und den Angestellten und ein gewisses Maß an Patriotismus vereint alle aufgeführten Fallbeispiele. Die Frauen schafften es, entweder durch ihre Schlagfertigkeit, ihre Geduld, ihr Wissen oder ihr geschicktes Taktieren gegen bestehende Vorurteile anzugehen, ohne dabei ihre Rolle als Mutter und Hausfrau vollständig aufzugeben. Im Gegenteil, sie wurden dieser Rolle nicht nur in der Familie gerecht, sondern nahmen sie auch als Unternehmerin gegenüber ihren Angestellten ein. Dies verschaffte ihnen den notwendigen Respekt und die Anerkennung vor allem der männlichen Angestellten. Diejenigen Frauen, die ohne ihren Ehemann das Unternehmen weiterführten, kamen jedoch ohne männliche Unterstützung, in der Regel aus der Familie, nicht aus. Soheilā Ḥasanzāde fasst es in eigenen Worten zusammen: „Die Unsicherheiten machen es not-

wendig, dass ich einen Mann bei mir haben muss. Das ist die wichtigste Prävention einer Frau, denn allein und unabhängig kann sie nichts tun“ (Şāber 1392/2013–14: 110–111). Zudem nähmen sich männliche Konkurrenten mehr Freiheiten bei einer Frau als bei einem Mann heraus. Die rechtliche Benachteiligung weiblicher Erben und insbesondere der Ehefrau durch die ungleichen Erbschaftsregelungen ist ein weiteres Hindernis, welches die Frauen überwinden müssen, um das Unternehmen des verstorbenen Ehemannes weiterführen zu können. Große Hoffnung liegt auf der Förderung der eigenen Kinder, insbesondere der Söhne, damit diese später ins Unternehmen einsteigen und es übernehmen können.

Manche der Unternehmerinnen haben gezielt die Förderung von Frauen innerhalb ihres Unternehmens oder durch zusätzliches zivilgesellschaftliches Engagement im Sinn. Şāber kommt zu dem Schluss, dass für den Erfolg oder Misserfolg der Frauen als Unternehmerin die Familie der Unternehmerin, der Ehemann und dessen Familie als individuelle Faktoren zentral seien, denn sie unterstützten sie oder missbilligten ihre Tätigkeit. Hauptgrund für die Ablehnung sei die Befürchtung, dass die Ehefrau ihren häuslichen und erzieherischen Pflichten nicht nachkommen könnte, wenn sie arbeitet. Nicht-familiäre Arbeitskontakte, die auf Frauen als Kollegin oder Vorgesetzte verhalten oder ablehnend reagieren, basierten oft auf Vorurteilen, die den Frauen mangelnde Kompetenzen oder mangelnde Zuverlässigkeit unterstellten oder die Tätigkeit außer Haus, durch welche die Nähe zu fremden Männern unvermeidlich sei, generell in Frage stellten (vgl. Şāber 1392/2013–14: 142).

Als Strategien der Frauen, um gegen die ablehnende Haltung vorzugehen, hat Şāber folgende ausgemacht: 1) Zusammenarbeit und Gespräche, 2) Aufrechterhaltung des Familienlebens, 3) Zusammenarbeit mit männlichen Familienangehörigen, 4) Zusammenarbeit mit dem Ehemann, 5) Konzentration auf die Tätigkeit/Arbeit, 6) familiärer Zusammenhalt, 7) Erweiterung der Tätigkeit, 8) nachhaltiger Erfolg bei der Arbeit. Um die eigenen Wissenslücken zu füllen, haben sie die Zusammenarbeit mit ihren Ehemännern gesucht, vom Wissen staatlicher Spezialisten, Freunden und Bekannten Gebrauch gemacht, ihre Kinder eingebunden und aus der Arbeit anderer Kollegen gelernt. D.h. sie haben ihre Kompetenzen in erster Linie mit Unterstützung von Männern erweitern können, die dazu bereit waren, ihre Kenntnisse und Erfahrungen an Frauen weiterzugeben. Sie haben es geschafft, bei finanziellen Engpässen Geld zu generieren, indem sie neue Vermarktungsmöglichkeiten fanden, Kredite aufgenommen haben oder Teilhaber fanden. Dabei waren die Familie und der Bekanntenkreis die hauptsächlichen Unterstützer (Şāber 1392/2013–14: 130–141). Darüber hinaus weisen die Fallbeispiele ganz individuelle Züge der familiären Situation, des Werdegangs, der Bildung, der Durchsetzbarkeit, Durchsetzung und des Erfolges der Frauen auf, sodass jede von ihnen als Rollenmodell für andere, vor allem für junge Frauen unterschiedlicher sozialer und regionaler Herkunft dienen konnte.

Insgesamt mussten die Frauen ihre Forderungen nach Gleichbehandlung und Gleichberechtigung gewöhnlich auf individueller Basis artikulieren (Bayat 2013: 101). Wie die Beispiele Şābers zeigen, taten sie das gegenüber einer patriarchalisch strukturierten Gruppe auf ihre ganz individuelle Art nicht in Form von Widerstand,

sondern auf rationaler und pragmatischer Ebene mit dem Effekt, dass sie als Individuen wahrgenommen wurden, ohne dass die bestehenden patriarchalen Strukturen direkt in Frage gestellt wurden. Nicht allein durch ihre öffentliche Präsenz haben sie einen Handlungsspielraum erhalten, durch welchen es möglich wurde, an den patriarchalen Machtverhältnissen zu rütteln (vgl. Bayat 2013: 101). Vielmehr machten sie sich einerseits die traditionellen Rollenbilder der Frau in ihrer Bindung an familiäre Strukturen zunutze, um sich durchsetzen zu können. Zum anderen fanden sie Anerkennung durch ihre Disziplin, ihr Durchhaltevermögen und ihre kontinuierliche Bereitschaft, ihr Wissen zu erweitern und mehr zu leisten als andere. Später profitierten sie auch vom Reformprojekt während der Präsidentschaft Hātāmīs, welches die Stärkung der Zivilgesellschaft zum Ziel hatte und marginalisierten Gruppen im Reformdiskurs eine Stimme gab. Die Einhaltung der sozialen Kontrolle der Geschlechter und der moralischen Disziplin verlor in diesem Zeitraum an Bedeutung (Bayat 2013: 292).

Der sich nach den Wahlen zum 6. Parlament im Jahr 2000 gebildeten reformorientierten Frauenfraktion mit 13 weiblichen Parlamentsmitgliedern gelangt es, Gesetzesänderungen auf den Weg zu bringen, indem sie konservative Kräfte mit ihrem Bezug auf Hōmeini und die Prinzipien der islamischen Verfassung herausforderte. Im Jahr 2000 wurde es jungen Frauen per Gesetz gestattet, im Ausland zu studieren. An einigen iranischen Universitäten war es auch möglich, das Fach „Frauenstudien“ zu studieren mit den Schwerpunkten Frauen und Familie, Geschichte der Frauen und Frauenrechte im Islam (Vakil 2011: 111). Wenngleich die religiös-orientierte Argumentation der liberalen Frauenfraktion erfolgreich war, hatte sie gegen die unablässigen Blockaden aus dem konservativen Lager anzukämpfen. Dies wurde bei den Wahlen zum 7. Parlament 2004 besonders deutlich, als die Frauenfraktion ausschließlich von Frauen aus dem konservativen Lager gebildet wurde, welche die Reformbemühungen ausbremsten. Auf der politischen Ebene waren somit zunächst alle Möglichkeiten von Reformen obsolet. Außerdem gingen mit den Maßnahmen keine grundlegenden Änderungen des Status von Frauen in der iranischen Gesellschaft einher (Barlow und Akbarzadeh 2008: 27–28). Dies tat dem Kampf für Gleichberechtigung und Gleichbehandlung von Frauen keinen Abbruch. Herausgefordert durch die zahlreichen Restriktionen unter der Präsidentschaft Aḥmadīnēžāds gegenüber zivilgesellschaftlichen Organisationen, den unabhängigen Medien und Frauenorganisationen, schlossen sich immer mehr Frauen zusammen, indem sie ihren Protest öffentlich machten und zivilen Ungehorsam zeigten. Sie nutzten virtuelle Plattformen und bildeten neue soziale Netzwerke, um sich als Bewegung zu organisieren, Ideen auszutauschen und gemeinsame Kampagnen durchzuführen. Ihr Ziel war es, möglichst viele Frauen aller sozialen Schichten unabhängig von ihrem politischen oder intellektuellen Hintergrund zu erreichen, um sich gegen die patriarchalen Strukturen, die Diskriminierungen und die restriktive Gesetzgebung zur Wehr zu setzen (vgl. Abbasgholizadeh 2014). Diese neue Geschlossenheit stärkte die Frauen in ihrem Selbstbewusstsein.

Von dem neuen Selbstbewusstsein der erwachsenen Frauen in den 1990er und 2000er Jahren profitierte vor allem die jüngere Generation, der auch Vīdā Movāhed

angehört. Das Prinzip des „bad-ḥeḡābī“, der unkorrekten Verschleierung, wurde zum Ausdruck des Wunsches junger Frauen, dass ihre Individualität in der Gesellschaft respektiert wird (Barlow und Akbarzadeh 2008: 36). Junge Mädchen und Frauen wurden von der älteren Generation in ihrem individuellen Vorhaben unterstützt, den (höheren) Bildungsweg einzuschlagen. Sie erhofften sich für ihre Töchter dadurch einen sozialen Aufstieg und ein besseres Leben. Für viele junge Frauen war das Studium die einzige Möglichkeit, außerhalb der Familie sozialisiert zu werden und der sozialen Kontrolle im häuslichen Umfeld zu entkommen. Das bis dahin an die kollektive Familienidentität gebundene Selbstverständnis konnte so einem Bewusstsein als Individuum weichen, etwa durch den Respekt, den die jungen Frauen innerhalb und außerhalb der Familie für ihren Zugang zum Studium gewannen. Das Studium bot ihnen außerdem gewisse Freiheiten, mit anderen Menschen jenseits ihres häuslichen Umfelds in Kontakt zu kommen, führte ihnen jedoch auch bestehende Grenzen aufgrund ihres Geschlechts vor Augen, etwa im Umgang mit den männlichen Studierenden oder den Professoren (Shavarini 2006: 195–199).

Der Anteil weiblicher Studierender betrug 2006 über 63 Prozent, 2010 soll ihr Anteil bereits auf 70 Prozent gestiegen sein. Wenngleich laut Gesetz die männliche Autorität über die Frauen wegen deren Rolle als Versorger der Familie noch anerkannt und sanktioniert war und konservative Autoritäten versuchten, die Studentinnen unter sozialer Kontrolle zu halten, war dies kein Hindernis für die jungen Frauen.¹⁷ Trotz der Reglementierungen hätten die Frauen durch das Studium nach eigenen Angaben unabhängiges Denken erlernt. Im Anschluss einen Beruf auszuüben und Karriere zu machen war vielen wichtiger, als zu heiraten¹⁸ (Vakil 2011: 111). In den Familien vollzog sich, diesem Trend entsprechend, ein wahrnehmbarer Wandel, der die individuelle Selbstwahrnehmung insbesondere der jungen Generation und ihren Wunsch nach autonomen Handeln beeinflusste.

Die 2000er Jahre: Individualisierung im Kontext von Familie und medialem Wandel

Wie aus den Fallbeispielen hervorging, waren die als Unternehmerinnen tätigen Frauen bis in die 1990er Jahre bei ihren beruflichen Tätigkeiten von der Unterstützung der Familie und insbesondere von ihren männlichen Angehörigen abhängig. Bei Vorbehalten gegenüber einer Zusammenarbeit, Verhandlungen und Vertragsabschlüssen usw. mit Frauen konnte ein männlicher Angehöriger für sie einspringen. Familie spielte auch für die moralische Absicherung im Umgang mit Frauen eine zentrale Rolle. Der regelmäßige private Kontakt zu den männlichen Mitarbeitern und ihren

¹⁷ Studentinnen, die in Wohnheimen wohnten, durften zum Beispiel keinen Besuch empfangen oder Musik hören (Vakil 2011: 110–111).

¹⁸ Allerdings betrug nach offiziellen Angaben der Anteil arbeitender Frauen an der Gesamtzahl der arbeitenden Bevölkerung im Jahr 2006 lediglich 18,5 Prozent (Vakil 2011: 115).

Familien schaffte die notwendige Vertrauensbasis am Arbeitsplatz und war Voraussetzung für gegenseitigen Respekt im Umgang miteinander.

In der damaligen Debatte über die Zivilgesellschaft in Iran, zu deren Leitfigur der Präsident Sayyed Moḥammad Ḥātami zählte, wurde der Bedeutung der Familie für die Erziehung, Bildung und Entwicklung der Frauen keine gesonderte Aufmerksamkeit geschenkt, wohingegen man sich im Klaren war, dass Frauen in einer iranischen Zivilgesellschaft durchaus eine zentrale Rolle spielten (Khatami 2000). Dabei scheint die Familie als soziale Basis ein wichtiger, wenn nicht gar der wichtigste Bestandteil dieser Frage gewesen zu sein. Dies verdeutlicht bereits die Debatte um den Film *Do zan* (Zwei Frauen) der iranischen Regisseurin Tahmine Milāni, die in der iranischen Presse nach Erscheinen des Films (1998) zwischen Vertretern der politischen Lager der liberalen und reformorientierten Kräfte um den Präsidenten Ḥātami und dem konservativen Lager geführt wurde. Einig waren sich die opponierenden Diskutanten in dem Punkt, dass die Männer einen großen Einfluss auf das Leben der Frauen hätten. Sie bestimmten über das Schicksal ihrer Frauen und Töchter. Sie entschieden, was gut und was schlecht für sie und die Familie sei, ungeachtet des Willens und der Bedürfnisse der Frauen. Kritisiert wurde die Verweigerung des Zugangs zu Bildung durch die Männer sowie der männliche Skeptizismus gegenüber dem Auftreten der Frauen in der Öffentlichkeit und ihre Beziehung zu fremden Männern, wenn sie etwa einem Beruf nachgingen. Die Kontroverse manifestierte sich hingegen in der Einhaltung der islamischen Werte und Verhaltensregeln durch die verschiedenen Filmfiguren, welche die jeweilige politische Haltung der Diskutanten reflektierte. Unangetastet und damit ungelöst blieb in der Debatte jedoch der Aspekt der Familienehre und die Rolle des Familienvaters für die gesellschaftliche Haltung gegenüber Frauen (Föllmer 2004).

Die Frage nach der Rolle der Familie für die Haltung gegenüber Frauen ist bei Kadīwar nicht gelöst, sondern sogar widersprüchlich. Einerseits meint sie, dass die Tradition überwunden sei, welche die Ehre und Moral der Gesellschaft und der Familie an das Verhalten der Frauen gebunden sah (Kadīwar 1394/2015–16: 162). Andererseits müsste aber noch Überzeugungsarbeit in den Familien geleistet werden, um eine andere Haltung gegenüber Frauen gesellschaftlich zu manifestieren (Kadīwar 1394/2015–16: 211). Denn in der ehelichen Beziehung zwischen Mann und Frau galt der Mann als Mann, wenn er eine Frau ökonomisch versorgen, soziale Sicherheit bieten und Kinder zeugen konnte. Die Frau war eine gute Ehefrau, wenn sie zu Hause für den Komfort des Mannes sorgte. Dies galt als „normal“ (Friedl 2009: 36).¹⁹ Einige Männer gestanden ihren Frauen einige Freiheiten wie das Studium oder Arbeiten zu, sofern das Familienleben nicht darunter litt, die Tätigkeit annehmbar und die Mitarbeitenden Frauen oder respektable Männer waren (Friedl 2009: 37).²⁰ Von den Frauen wurde absolute Treue dem Ehemann gegenüber erwartet, während jener, zumindest in der Mittel- und Oberschicht, auch ohne Wissen der Ehefrau weitere

¹⁹ Diese normative Aussage stammt von den von Friedl befragten Iranerinnen und Iranern.

²⁰ Frauen brauchten die Erlaubnis des Ehemannes, um arbeiten zu gehen. Die Arbeit sollte den Gegebenheiten einer Frau entsprechen und ihre Keuschheit aufrechterhalten (Vakil 2011: 115).

formale Ehen oder beliebig viele Zeitehen eingehen konnte (Friedl 2009: 38). Junge Frauen bevorzugten daher einen Mann als Freund und Begleiter und nicht einen „König“, dem sie zu „dienen“ hatten. Weil die Heirat teuer und die gegenseitigen Ansprüche sehr hoch waren, stieg das Heiratsalter und der Anteil alleinlebender Männer und Frauen (Friedl 2009: 39).

Im Pressediskurs der 1990er Jahre um das Recht der Frauen auf Bildung und einen Beruf erfolgte im Prinzip eine politisch-ideologische Debatte zwischen konservativem und reformorientiertem Lager. Während das konservative Lager eine Unterordnung der Frau unter die patriarchalen Strukturen einforderte, gestand die reformorientierte Haltung der Frau das Recht auf Bildung und die Ausübung eines Berufes entsprechend ihrer Qualifikation zu. Ein klares Konzept zu einem neuen Familienmodell fehlte indes. Dieser Umstand offenbart die Widersprüchlichkeit zwischen dem Anspruch, mit einer entsprechenden Modernisierungspolitik unter Beibehaltung der patriarchalen Strukturen den Lebensansprüchen der Frauen gerecht zu werden. Die Pflichten der weiblichen Familienmitglieder sollten in Bezug zu ihren männlichen Verwandten festgelegt und ihnen das Recht auf Individualität, Autonomie und Unabhängigkeit abgesprochen werden. Gleichzeitig konnte ihnen jedoch der Zugang zu Bildung und die Möglichkeit zu sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Aktivitäten nicht verwehrt werden (Kian-Thiébaut 2008: 87). Es bestand sogar die wirtschaftliche Notwendigkeit zur Erhaltung des Lebensstandards und zur Bewältigung der Lebenshaltungskosten eines Haushalts bzw. einer Familie, dass die Frauen ebenfalls zum Unterhalt der Familie beitrugen, arbeiten gingen und ihr eigenes Geld verdienten. Selbst konservative Autoritäten konnten die Bedeutung der Frauen für den Familienunterhalt nicht leugnen. Allerdings war ihnen wichtig, dass dies nur unter Einhaltung der häuslichen Pflichten als Ehefrau und Mutter und unter der Wahrung der Sitten erfolgen sollte (Kian-Thiébaut 2008: 96). Doppelstandards sind deshalb häufig anzutreffen: Während den eigenen Töchtern der Zugang zu höherer Bildung und eine gewisse Autonomie zugestanden wurde, waren die Söhne in der Wahl ihrer Ehefrauen oft eher konservativ. Sie bevorzugten Frauen, die weniger gebildet und autonom sowie bereit waren, sich ihrem künftigen Ehemann unterzuordnen (Friedl 2009: 41–42, vgl. auch Shavarini 2006: 202). Jungfräulichkeit der künftigen Ehefrau ist auch den „widerständigen“ jungen Männern wichtig (Khosravi 2008: 137).

In der traditionellen Erziehung wird klar zwischen den Geschlechtern unterschieden. Der Vater bzw. die Söhne dominieren die Familie und tragen die Hoheit über Entscheidungen. Polygamie war und ist bei entsprechenden finanziellen Voraussetzungen nicht unüblich. Traditionell lebende Familien etwa aus ländlichen Regionen oder aus unteren sozialen Schichten haben üblicherweise mehr als drei Kinder. Sie favorisieren ihre männlichen Nachkommen gegenüber den Töchtern (Friedl 2009: 31). Töchter haben sich in traditionell lebenden Familien gewöhnlich den Söhnen unterzuordnen wie dem Vater und später dem Ehemann. Die älteste Tochter kann aufgrund ihrer Persönlichkeit eine gewisse Autorität gegenüber ihren Geschwistern besitzen. Der älteste Sohn genießt eine unangefochtene Stellung als Vertreter des Vaters. Die Söhne haben für die weiblichen Geschwister Sorge zu tragen. Dies kann mit-

unter strenger sein, als sie es vom Vater kennen (Friedl 2009: 40). Erbrechtlich sind Töchter gegenüber den Söhnen benachteiligt. Sie erben nur einen Bruchteil von dem ihrer Brüder. Die patrilineare Erbfolge wird zunehmend als ungerecht empfunden (Friedl 2009: 41). Die Forderung nach einer Reform des Erbrechts wurde daher in den letzten Jahren immer lauter.

Der zunehmende Bildungsgrad und die Erwerbstätigkeit von Frauen sowie der rasante Wandel der Medienlandschaft hatten die Konsequenz, dass sich die gewohnten sozialen Beziehungen veränderten, in denen Frauen den Männern in nahezu allen Lebensbereichen untergeordnet waren (Friedl 2009: 29–30). Konservative sahen daher bereits in der Bildung von Frauen eine Bedrohung der traditionellen Werte und der patriarchalen Ordnung, weil sie die traditionellen Familienstrukturen als Basis einer islamischen Gesellschaft in Gefahr sahen (Shavarini 2006: 189). Satelliten-Fernsehen, Internet und Kontakte zu den zahlreichen im westlichen Ausland lebenden Verwandten brachten neue Werte in die iranische Gesellschaft, die gemeinhin als „fortschrittlich“ bzw. „modern“ verstanden wurden (vgl. Friedl 2009: 29).

Die „moderne“ Kernfamilie aus dem Mittelschichtmilieu hat ein bis zwei Kinder. Das Geschlecht dieser Kinder ist unerheblich, teilweise sind Mädchen sogar bevorzugt. Polygamie wird in einer modernen Ehe gewöhnlich nicht mehr praktiziert. Wenn gleich die Ehe als eher partnerschaftliche Beziehung betrachtet wird, ist die Rolle des Vaters als Autorität und Versorger der Kinder hingegen kaum verändert. Allerdings unterscheiden sich die Väter im Hinblick auf den Grad an Autonomie, den sie ihren Kindern gewähren, und in der Unterstützung, die sie von ihren berufstätigen Kindern anzunehmen bereit sind. Während diese Unterstützung in der Regel den Söhnen obliegt, sind inzwischen auch mehr und mehr Töchter in der Lage, ihre Eltern finanziell zu unterstützen, weil sie ihr eigenes Geld verdienen (Friedl 2009: 31–35). Neu ist, dass man den Töchtern unter diesen Umständen zugestand, ihr eigenes Vermögen unabhängig von ihrem Ehemann zu verwalten.

Die Familie ist der Ort, an welchem mehrere Generationen trotz individueller Unterschiede zusammenleben. Sie trägt damit grundsätzlich zur Implementierung eines „sozialen Individualismus“ bei (Azadarmaki und Bahar 2006: 594). Der Wandel, der sich in den 1990er und 2000er Jahren innerhalb der Familie vollzog, waren Veränderung in den interpersonellen Beziehungen der Familie, durch welche ein neues Selbstbewusstsein (dynamics of individuation) in Gang gekommen ist, dass die traditionellen Autoritäten nach patriarchaler Ordnung in Frage stellte (Friedl 2009: 43). Der Blick auf die iranische Jugend und die Nutzung neuer Medien zeigt, dass sich Individualisierungsprozesse nicht allein auf die arbeitenden Ehefrauen und Mütter innerhalb der Familie beschränkte, sondern auch und vor allem bei der jungen Generation stattfanden.

Zwischen Widerständigkeit und Anpassung: Die individuellen Freiheiten der Jugend

Mit dem allmählichen Rückzug des Staates aus dem privaten Bereich und einer zunehmenden ideologischen Indoktrinierung im öffentlichen Raum hat sich die Lebenswelt vieler Iraner und Iranerinnen in zwei Bereiche geteilt, einen privaten, der durch große Unterstützung der Familie und weniger Kontrolle gekennzeichnet war, und einen öffentlichen mit dem hohen Druck von Kontrolle, aber wenig Unterstützung. Für die Jugendlichen bedeutete das ein bisher nie da gewesenes Maß individueller Freiheit innerhalb der Familie (Kian-Thiébaut 2008: 101–102). In den 2000ern besuchte die erste Generation, die nach der Revolution 1979 geboren wurde, die Universität. Gerade diese Generation, auch die „dritte Generation“ genannt, war zwar in einem islamisierten Schulsystem ausgebildet, forderte aber gerade diese islamische Ideologie heraus, mit der sie aufgewachsen war. Denn durch neue Medien und das Internet lernten sie andere soziale Normen, politische Systeme und Ideologien kennen, die ihr bisheriges Verständnis von Geschlechterrollen und die religiösen und sozialen Normen ihrer Verhaltensweisen in Frage stellten (Shavarini 2006: 193). In jener Zeit war das Studium für junge Frauen offenbar die einzige Möglichkeit, das Elternhaus zu verlassen. Es wurde gar als Ersatz für den Mangel an Freizeitbeschäftigungen und andere Arten der Sozialisierung aufgrund der vorherrschenden gesellschaftlichen Restriktionen betrachtet (Shavarini 2006: 196). Iranische Medien und Zeitungen aus dem Jahr 2002 verurteilten die bereits sichtbaren sozialen Veränderungen des Ungehorsams der Jugendlichen gegenüber ihren Familien und eine hohe Scheidungsrate und sahen ein Problem darin, dass viele Frauen und Mädchen in der Stadt auf den Straßen zu sehen seien (Azadarmarki und Bahar 2006: 590).

Gerade die oben genannte dritte Generation, die Jugendlichen der 1990er Jahre, hatte Taktiken individueller Autonomie entwickelt, um zwischen den vorherrschenden dualen Normen und Werten und gegensätzlichen sozialen Rollen navigieren zu können. Aus der Schule, den staatlichen Massenmedien und von konservativen Autoritäten waren sie mit den gesellschaftlichen und religiösen Idealen und der Ideologie des Staates vertraut, denen entsprechend sie ihr Verhalten in der Öffentlichkeit anpassen mussten, während sie in einem liberalen Elternhaus andere Werte vermittelt bekamen, die ihr Leben im privaten Umfeld bestimmten. Das führte nicht nur zur „Verwirrung“ (confusion) der Jugendlichen, wie Khosravi betont, sondern zur Wahrnehmung der iranischen Gesellschaft als scheinheilig, betrügerisch und lügnerisch (Khosravi 2008: 124). Die Widersprüche und die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum bot vor allem für Jugendliche in der Stadt die Möglichkeit, sich individuelle Freiheiten zu verschaffen und Widerständigkeit zu demonstrieren, etwa durch unpassende Kleidung, unkorrekte Verschleierung, laute Musik in der Öffentlichkeit, beim Ski-Sport oder Taxi-Fahren usw. Bereits um die Jahrtausendwende stellten die religiösen Autoritäten eine Art Religionsflucht vor allem unter den Jugendlichen fest, weil auffällig wenig von ihnen an religiösen Aktivitäten teilnahmen (Khosravi 2008: 126). Rockmusik und Rap diente vielen Jugendlichen als Alternative,



Abb. 2: Ratgeberliteratur im Straßenverkauf in Teheran. (Foto: Katja Föllmer, 2019)

sich selbst auszudrücken, ihre individuelle Freiheit zu finden und den normativen Druck von Gesellschaft und Elternhaus abzufedern (siehe etwa Robertson 2013). Die iranische Satire (pers. *ṭanz*) erlebte in Form von Fernsehserien und Kino-Komödien Hochkonjunktur. Sie wurde Ausdruck eines kreativen Potentials, Kritik öffentlich zu äußern (Föllmer 2013). Von diesen und weiteren Entwicklungen beeinflusst, suchten vor allem Jugendliche nach Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und der Realisierung individueller Freiheiten.

Der Konsum, der sich an globalen Trends orientierte, war vor allem unter Jugendlichen Teil ihrer individuellen Freiheit geworden, wo sie ihrer individuellen Identität Ausdruck verleihen konnten, ohne den Einfluss ihrer Eltern, der Gesellschaft und den religiösen Autoritäten. Zu einem großen Trend wurde Ratgeberliteratur zur körperlichen und psychischen Selbstoptimierung. Schönheitsoperationen vor allem im Gesicht waren verbreitet. Fitnessstraining und Meditationskurse wurden immer beliebter. Selbst von staatlicher Seite wurde körperliches Training in der Öffentlichkeit für Männer und Frauen gefördert. Nahezu in jedem Wohnviertel wurden Sportgeräte installiert, an denen sich die Bevölkerung generationenübergreifend, Männer wie Frauen, fit halten konnte. Mitunter wurden die Bereiche für Frauen und Männer getrennt gehalten, doch mit wenig Erfolg. In den Parks wurde das gemeinsame Training, Jogging, Karate, Basketball usw. toleriert. Frauen waren nicht mehr zur Passivität und Unbeweglichkeit aus religiös-moralischer Sicht gezwungen. Allerdings wurde von ihnen eine entsprechende Verschleierung und sittsames Verhalten

erwartet. Spannungen zwischen normativen Werten von Moral und Sittsamkeit innerhalb der hegemonialen patriarchalen Strukturen und einem modernen Lebensstil, in welchem der Ausdruck von Individualität zentral ist, waren an der Tagesordnung (vgl. Khosravi 2008: 162). So bedeutete Unabhängigkeit durch Bildung nicht zwangsläufig ein freieres, selbstbestimmtes Leben. Vielmehr verstärkte sie die Spannungen zwischen Selbstbestimmung und sozialer Kontrolle. Viele Frauen mit Universitätsabschluss fanden keine Anstellung und auch keinen passenden Ehepartner. Dies bedeutete für sie nach dem Studium die Rückkehr zum Elternhaus (Shavarini 2006: 202). Dies konnte die Spannungen zwischen den Generationen und den Wunsch nach einem selbstbestimmten, von der Familie unabhängigem Leben verstärken, wenn diese Phase länger andauerte. Doch auch junge Menschen, die nicht in finanzieller Abhängigkeit zum Elternhaus standen, bevorzugten mitunter einen individuellen Lebensstil, der frei von familiären Banden durch das Elternhaus oder eine Ehe war.

Durch das Internet wurde der Aktionsradius der Jugendlichen über den familiären und nationalen Bereich hinaus erweitert und die bisherigen Grenzen zwischen privater und öffentlicher Sphäre aufgelöst bzw. neu definiert. In der ersten Dekade der 2000er Jahre öffneten zahlreiche Internetcafés zunächst vor allem in Teheraner Wohnungen. Sie wurden zu einem willkommenen Treffpunkt der jungen Generation. Dort konnte sie sich informieren, austauschen und auch selbst mit der Einrichtung eines Internetblogs kreativ werden. Weblogs wurden für Jugendliche zur beliebtesten Form des Selbstaustdrucks. In diesem neuen virtuellen Raum konnten sie über ihre individuellen Gefühle, Gedanken und Meinungen schreiben und Individualität erleben. Iranische Weblogs haben somit wesentlich zur Herausbildung eines neuen Selbstbewusstseins beigetragen. Das war besonders für junge Frauen von großer Bedeutung. Sie konnten über ihre alltäglichen Erfahrungen, Wünsche und Zweifel schreiben, sich mit anderen Frauen austauschen und sich gegenseitig Mut machen. Kleidung und Verschleierung ist dabei ein wichtiges Thema ebenso die rechtliche Benachteiligung und die Gewalt an Frauen. In den Beiträgen wird die gesellschaftliche Doppelmoral entlarvt und die Diskrepanz zwischen Staatsideologie und Alltagsrealität deutlich gemacht (Alavi 2005: 178–237).

Später wurde das Internet für mehr und mehr Privathaushalte zugänglich, sodass die Internetcafés an Bedeutung verloren. Die Jugendlichen konnten so besonders im privaten Bereich auf ein sich zunehmend diversifizierendes Medienangebot zurückgreifen, welches z.B. durch die Einrichtung von Satellitenfernsehen und die Etablierung neuer sozialer Netzwerke gekennzeichnet war. Die neuen Medien boten den iranischen Jugendlichen alternative Modelle der Sozialisierung und des Selbstverständnisses. Sie betrachteten beispielsweise ihre individuelle Identifikation als Moslem zwar als Teil ihres Verständnisses vom Iranisch-Sein, lehnten aber kollektiv geteilte religiöse Werte ab. Insgesamt ist unter den iranischen Jugendlichen ein zunehmendes Bewusstsein ihrer Individualität und ihrer individuellen Identität festzustellen. Der Konsum bildete für sie eine wesentliche Grundlage dafür, ihre Individualität und individuelle Freiheit auszudrücken (Jafari 2007: 377–378). Dies erschwerte die staatliche Kontrolle über diese Generation.

Schließlich haben nicht nur liberale, reformorientierte Kräfte und die „widerständige“ Jugend die verschiedenen Medien und Medienformate für sich zu nutzen gewusst. Nach und nach wurde das Potential der Medien auch für Konservative, besonders für die neokonservativen paramilitärischen Gruppen und Revolutionsgarden, interessant (Bobbio 2018). Nicht zuletzt konnten sie so die nicht mehr zu kontrollierende Zahl und Arten der Informationskanäle des politischen Gegners unterlaufen und ihre eigenen religiös-konservativen und nationalistischen Ideen verbreiten. Da sie zum Beispiel die Nutzung von Satellitenfernsehen durch sogenannte Einsammelaktionen von Satellitenschüsseln nicht eindämmen konnten, haben sie selbst eigene, z.T. private Satellitensender eingerichtet. Auch das iranische Staatsfernsehen ist inzwischen über Satellit zu empfangen und eine Unterscheidung der verschiedenen Sender nach ihrer politischen Ausrichtung ist zum Teil recht schwierig. Gleiches gilt für die ehemals populären Blogs sowie für die sozialen Netzwerke wie Facebook, Twitter und Telegram, welche die Blogs allmählich abgelöst haben. Insgesamt ist die iranische Medienlandschaft sehr viel heterogener und vielfältiger, aber auch undurchsichtiger geworden. Sie ist nicht mehr alleiniges Sprachrohr für die Reformorientierten, die Jugend und die Frauen, auch die konservativen Stimmen haben ihren Platz darin gefunden. Sie waren denselben Wirkmechanismen und der Frage der individuellen Identität ausgesetzt wie ihre liberalen Mitbürgerinnen und Mitbürger.

Die 2010er Jahre: Folgen der anhaltenden prekären Wirtschaftslage für die individuelle Autonomie

Mit zunehmender Bildung wurden den iranischen Frauen die Widersprüche in ihrer sozialen Rolle in der Gesellschaft bewusst, insbesondere als sie ihre individuellen Freiheiten zu entdecken begannen. Sie durften zwar einen akademischen Bildungsweg einschlagen, waren aber gegenüber ihren männlichen Kollegen auf dem Arbeitsmarkt benachteiligt. Sie durften Männer treffen, aber nicht mit ihnen gesehen werden. Sie waren während des Studiums von den familiären Restriktionen befreit, aber von deren finanzieller Unterstützung abhängig (Shavarini 2006: 190). Aufgrund der polarisierenden Außenpolitik und der sich zuspitzenden Konfrontation im Atomstreit in der Amtszeit des Präsidenten Aḥmadīnēžād hat Iran seit 2008 unter einer angespannten Wirtschaftslage zu leiden. Dies wirkte sich besonders auf den Arbeitsmarkt aus. Junge Erwachsene fanden in der angespannten Lage lange keine ausreichend bezahlte Beschäftigung, weil in der Regel älteren Arbeitnehmern, die bereits eine Familie zu ernähren hatten, der Vorzug gegeben wurde. Die Arbeitslosigkeit der jungen Erwachsenen schränkte deren Konsum als auch ihre Möglichkeiten ein, selbst eine Familie zu gründen bzw. von ihrem Elternhaus unabhängig zu werden (Salehi-Isfahani 2011).

Im gleichen Zeitraum erschienen Wiederauflagen von Publikationen der späten 1990er und frühen 2000er Jahre. Die Verleger waren offenbar bestrebt, die reformorientierten Ideen im Diskurs um die Verschleierung, die Frauen und die Familie wiederzubeleben und die individuellen Lebenswege hervorzuheben. So förderten bei-

spielsweise Verlage vorzugsweise Publikationen zu Frauenthemen wie der „Verlag der Aufklärer und Frauenstudien“ (*entešārāt-e roušangarān wa moṭālē‘āt-e zanān*). Er bot bzw. bietet jungen AkademikerInnen die Möglichkeit, ihre Abschlussarbeiten zu veröffentlichen. Hinter diesem Verlag steht explizit keine spezielle Institution. So konnten dort Publikationen in mehreren Auflagen erscheinen wie die Masterarbeit von Firūze Šāber zur Förderung der Frauen in Iran in ihrer wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Gleichstellung (Šāber 1392/2013–14). Sie kam in vierter Auflage im Jahre 1392/2013–14 heraus. Wenngleich diese Publikation als Nachhall der Reformpolitik *Ḥātāmī*s verstanden werden muss, zeigt ihre mehrfache Auflage, dass sie noch immer von Bedeutung ist. Denn die Autorin schildert darin individuelle Lebensläufe von berufstätigen Frauen und ihre persönlichen Strategien der Überzeugung bzw. Anpassung an konservative Erwartungshaltungen, die es ihnen ermöglichten, ihren eigenen Weg zu mehr Unabhängigkeit zu gehen und auch jüngere Frauen darin zu bestärken, es ihnen gleich zu tun.

Im akademischen Umfeld waren junge Frauen auch noch in den 2010er Jahren motiviert, sich für die Gleichstellung der Frauen in der iranischen Gesellschaft starkzumachen. So etwa Sepide Kāwe, die in ihrer im Jahre 2015 publizierten Doktorarbeit über den Zusammenhang zwischen der aktiven wirtschaftlichen Partizipation der Frauen und dem Wirtschaftswachstum eines Landes betont, dass es den Frauen grundsätzlich nicht an Befähigung und Talent mangle und sie deshalb den Männern gleichgestellt seien. Grund der Armut vieler Länder sei es jedoch, dass sich die Benachteiligung der Frauen im Hinblick auf Bildung, Beschäftigung und Möglichkeiten der Teilhabe negativ auf das Wirtschaftswachstum eines Landes auswirke (Kāwe 1394/2015–16: 111). Aufmerken lässt die Studie indes, dass in ihren Länderbeispielen Iran selbst nicht vertreten ist. Somit ist unklar, wo Kāwe Iran in ihrer Studie verorten würde.

Ein anderes Problem stellt sich den Verfassern ‘Alī Ašḡar ‘Alizāde und Akbar Zāre‘. Sie machen sich das von Kāwe angeführte Argument zunutze, um über die Gleichberechtigung von Frauen und Männern am Arbeitsplatz in Iran zu diskutieren. ‘Alizāde und Zāre‘ gehen davon aus, dass Frauen körperlich wie auch seelisch (*rūhī*) andere Voraussetzungen mitbringen als die Männer und entsprechend die Arbeitsbedingungen angepasst sein müssten. Deshalb gebe es international unterschiedliche Standards für die Arbeit von Männern und Frauen. Im Zeitalter der Digitalisierung und Arbeitslosigkeit seien es vor allem die Frauen, die niederen und wenig beachteten Tätigkeiten nachgingen. Dabei missachte man ihre Menschenrechte und ihre Wirtschaftskraft. Die vorliegende Studie will den Problemen von Arbeiterinnen in Iran systematisch auf den Grund gehen und konzentriert sich dabei auf die Zeitspanne zwischen 1325–1369/1946–1990 (‘Alizāde und Zāre‘ 1397/2018–19: 7). Die gleiche Entlohnung für Männer und Frauen für dieselbe Tätigkeit sei bereits 1946 gesetzlich verankert worden. In der Islamischen Republik wurde Entsprechendes im Arbeitsgesetz 1369/1990–91 verabschiedet (‘Alizāde und Zāre‘ 1397/2018–19: 29). Die Verfasser merken an, dass das gegenwärtige iranische Arbeitsrecht keine Regelung zur Nacharbeit von Frauen enthalte. Sie plädieren dafür, dass diese generell verboten

werde (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 113). Grundsätzlich sind sie der Meinung, dass Frauen nicht zu lange einer Tätigkeit außerhalb des Hauses nachgehen sollten, da sie nicht die physischen Voraussetzungen dafür mitbrächten (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 116, Punkt 2). Am besten seien Tätigkeiten in Teilzeit und im häuslichen Umfeld für sie, die der Staat entsprechend fördern sollte. Dennoch sollte man Frauen die Möglichkeit einräumen, dass sie höherwertige Tätigkeiten auch außerhalb des Hauses ausüben könnten. Ihre Kinder sollten für den Zeitraum ihrer Tätigkeit in die Obhut eines Kindergartens oder Ähnlichem kommen (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 117, Punkt 10). Die Verfasser schlagen des Weiteren vor, dass es Kontrollinstanzen geben müsse, die eine Gleichbehandlung von Frauen am Arbeitsplatz überprüfe (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 117, Punkt 11).

Die Verfasser sind darum bemüht, aufzuzeigen, wie fürsorglich die iranische Gesetzgebung gegenüber Frauen und ihren Tätigkeiten sei, dass sie sogar die internationalen Bestimmungen der Vereinten Nationen übertreffe (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 115).²¹ Sie suchen sich hierfür die passenden Beispiele heraus wie etwa die Regelungen zu den Arbeitszeiten für Frauen, ihren Anspruch auf Freizeit und Urlaub sowie die Feiertage. Sie heben hervor, dass die Bedingungen für Frauen in Bezug auf den Schwangerschafts- und Mutterschaftsurlaub in Iran sogar besser seien als die internationalen Forderungen (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 59). Bestimmte Tätigkeiten, die für die Gesundheit der Frauen schädlich und gefährlich sind, seien gesetzlich verboten. Während Iran das Heben von Lasten bei Frauen auf 20 kg festlegt (bei Männern auf 55 kg), fehle eine solche Vorgabe bei den Bestimmungen der Vereinten Nationen (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 73). Nächtliche Arbeit sei zwar für Frauen in der Islamischen Republik grundsätzlich nicht verboten (außer im Falle einer Schwangerschaft), beschränke sich aber auf bestimmte Bereiche im Gesundheitswesen, der Pharmazie oder in der Kultur. Es gebe aber auch Meinungen von Experten, die selbst diese Tätigkeiten für nicht vereinbar mit den moralischen, sozialen und familiären Maßstäben halten würden (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 79). Für die soziale Absicherung der Frauen im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Arbeitsunfähigkeit und Rente müsse der Arbeitgeber durch das Abführen von Versicherungsbeiträgen sorgen. Dies gelte insbesondere für schwangere Frauen. Die Familie könne mitversichert werden.

Bereiche wie etwa die Praxis und religiöse Ethik des Umgangs mit Frauen im Berufsalltag finden sich in den Darstellungen nicht. Die Verfasser konzentrieren sich darauf, aufzuzeigen, dass die Gesetzgebung des Arbeitsrechts den Schutz der Familie und der Frauen als Ehefrauen und Mütter sicherstelle. Einschränkend bemerken sie jedoch, dass Frauen, die in der Landwirtschaft und im Haushalt tätig sind, in die besprochenen gesetzlichen Regelungen noch nicht eingeschlossen seien (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 102). Sie sollten künftig berücksichtigt werden und Anspruch

²¹ Aufmerken lässt die Referenz auf die Bestimmungen der Vereinten Nationen, da sie 2003 noch vollständig von dem von konservativen Kräften dominierten Wächterrat als unislamisch und nicht verfassungsgemäß abgelehnt worden ist (Barlow und Akbarzadeh 2008: 29).

auf eine Versicherung und Rente haben (‘Alizāde und Zāre‘ 1397/2018–19: 115). Von den Verfassern werden des Weiteren nicht die Geschlechtersegregation und die Verdrängung von Frauen aus bestimmten Berufen berücksichtigt. Das iranische Arbeitsrecht von 1990 sieht zwar eine gleiche Bezahlung für Männer und Frauen für dieselbe Tätigkeit vor, praktisch gab es aber zu jenem Zeitpunkt – mit wenigen Ausnahmen – kaum dieselben gleichwertigen Tätigkeiten für beide Geschlechter am selben Arbeitsplatz, zumal der Wert einer Tätigkeit rechtlich nicht determiniert ist.

Aus diesen Ausführungen geht hervor, dass die Verfasser eine eher pragmatische Haltung einnehmen, um eine Antwort auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen ihres Landes zu finden. Sie vertreten den Standpunkt, dass Frauen allen Tätigkeiten nachgehen sollten, die sie gerne ausüben wollen. Aber es sollten Maßnahmen ergriffen werden, die ein harmonisches Familienleben sicherstellten. Schließlich sollte es auch kulturell verankert werden, dass es normal sei, wenn Frauen arbeiten. Damit versuchen die Verfasser, die von Konservativen vertretenen Ansichten, wie den biologischen und psychischen Unterschied der Geschlechter, als Ausgangspunkt zu nehmen und ihn vor allem auf Ehefrauen und Mütter zu beziehen. Die Familie erhält nach ihren Standpunkten besonderes Gewicht. Sie sollte als Basis der islamischen Gesellschaft geschützt bleiben. Gleichzeitig weisen sie in ihren Ausführungen auf Möglichkeiten hin, wie Frauen in Erwerbstätigkeit sozial und moralisch abgesichert werden könnten, ohne diskriminiert zu werden. Nach Ansicht der Verfasser seien die gleiche Entlohnung und Rechte von Arbeiterinnen für dieselbe Tätigkeit eine der wichtigsten Fragen, denen man sich zuwenden müsse. Schließlich sei Arbeit die Voraussetzung für einen guten Lebensstandard und sozialen Wohlstand (‘Alizāde und Zāre‘ 1397/2018–19: 25).

Die oben genannten Vorschläge gleicher Bezahlung von Männern und Frauen für dieselbe Tätigkeit verlieren angesichts der Tatsache der zunehmenden Liberalisierung und Privatisierung der iranischen Wirtschaft an Bedeutung. Diese hatten nämlich zur Folge, dass die Zahl der unbefristeten Beschäftigten eklatant sank, während die Zahl der befristet Beschäftigten auf bis zu 90% im Jahre 2014 stieg (Maljoo 2017: 48, Saffari 2017: 77). Die Arbeiter/Arbeiterinnen und Angestellten konnten sich nicht in Interessensverbänden organisieren. So musste jeder und jede sein bzw. ihr Gehalt individuell aushandeln (Maljoo 2017: 55). Es gab keine Sicherheit und Garantie für den Arbeitsplatz und für die Dauer der Beschäftigung. Dies führte dazu, dass vor allem Frauen, Kinder und Arme auf die Unterstützung von Nichtregierungsorganisationen angewiesen waren (Saffari 2017: 74). Die Familie bildete für diese im besten Falle den sozialen Rückhalt.

Die Präsidentschaftswahlen im Jahr 2009 hatten die Hoffnung insbesondere der jungen Generation auf eine politische, wirtschaftliche und soziale Wende aufleben lassen, die ihnen persönliche Freiheiten versprach. Die Eindämmung der Proteste gegen das Wahlergebnis, die sogenannte „Grüne Bewegung“, und die zweite Amtszeit Aḡmadīnezāds zerstörte nicht nur diese Hoffnung. Die Fortsetzung der Privatisierung, Deregulierung, Reduktion von staatlichen Zuschüssen, der Verlust beruflicher Sicherheit, eine hohe Inflation und Arbeitslosigkeit sowie internationale Sanktionen ver-

schärften die Lebensbedingungen einer Mehrheit der iranischen Bevölkerung. In der Amtszeit des Präsidenten Rūhānī hatte sich nach einer kurzzeitigen Entspannung die wirtschaftliche Lage Irans mit dem Ausstieg der USA aus dem Atomabkommen schnell wieder zugespitzt. Die Kluft zwischen arm und reich wuchs unaufhaltsam. Die soziale Mittelschicht schrumpfte zunehmend. Während es auf der einen Seite eine „individualisierende Armut“ (individualizing poverty, Khosravi 2017: 356) gab, entstanden immer mehr Shopping Malls vor allem in Teheran. In iranischen Medien wurde das idealisierte Bild vom hart arbeitenden, erfolgreichen Mann und verantwortlichen Individuum propagiert (Khosravi 2017: 356). Alkohol- und Drogenkonsum, aber auch Prostitution waren verbreitet (Bobbio 2018: 5). Der materielle Erfolg war zum Antrieb der jungen Generation geworden. Eine „Familien-Krise“ und Generationenkonflikte aufgrund der umfassenden sozioökonomischen Veränderungen bestimmten in den 2010er Jahren die Situation der jungen Generation. Offene soziale Unruhen und Parolen gegen die iranische Regierung häuften sich. Sie schürten die Ängste konservativer Autoritäten und neokonservativer Kräfte, welche zunächst die traditionelle Familienstruktur (Khosravi 2017: 358–359), auf deren Basis das System als Ganzes ruhte, bedroht sahen. Dies zeigt sich besonders eindrücklich im Diskurs über Frauen, den ḥeḡāb und Sittsamkeit in den iranischen Printmedien.

Individualität im Diskurs über Frauen, ḥeḡāb und Sittsamkeit

Nach anfänglichen Protesten gegen die gesetzliche Regelung der Verschleierung aller Frauen in der Öffentlichkeit scheint in den ersten zwei Dekaden seit Gründung der Islamischen Republik die vorgeschriebene Verschleierung im öffentlichen Diskurs nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt worden zu sein. Der ḥeḡāb spielte im Gegensatz zum Verhalten in den Fallbeispielen Šābers überhaupt keine Rolle bzw. er wurde darin nicht thematisiert. Die Verschleierung wurde offenbar als selbstverständlich angesehen und fiel praktisch im Umgang mit den Frauen in den Beispielen kaum ins Gewicht. Vielmehr eröffnete die Verschleierung vielen Frauen aus konservativen Familien den Zugang zum öffentlichen Raum. Außerdem war er zu einem wichtigen politischen Symbol geworden. Kadīwar äußerte sich dazu, dass im Zuge der Revolution der ḥeḡāb zum wichtigsten politischen Instrument (mohemtarīn abzār-e sīyāsī) geworden sei (Kadīwar 1394/2015–16: 160). Ansonsten sei der ḥeḡāb unter Bezug auf den libanesischen Rechtsgelehrten ‘Alāme Sayyed Moḥammad Ḥosein Faḍlollāh, den Kadīwar für die wegweisende Instanz Libanons hält, kein Symbol der Unterdrückung der muslimischen Frauen.²² Vielmehr ermögliche der Schleier, so

²² ‘Alāme Sayyed Moḥammad Ḥosein Faḍlollāh, der gebürtig aus Naḡaf stammte, hatte bereits in den ersten Jahren seines Studiums an der theologischen Hochschule (houze-ye ‘elmiye) zwischen 1945–1946 eine Literaturzeitschrift (*Maḡallat al-adab*) herausgegeben. Danach war er in einem Schriftstellerverband tätig, wo er auch moderne Dichtung verfasste. Er studierte bei einigen angesehenen Theologen in Naḡaf und war auch politisch interessiert. Seine Publikationen widmeten sich der politischen und

Kadiwar, den Frauen Tätigkeiten in politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Bereichen unter Berücksichtigung der Werte und Regeln des Islams, in denen sie auch Verantwortung übernehmen konnten. Darüber hinaus verhindere der ḥeġāb, dass Frauen wegen ihres Geschlechts die Aufmerksamkeit der Männer auf sich zögen. Im Islam werde dadurch dem Geist und den inneren Werten der Frauen Bedeutung beigemessen und nicht, wie im Westen, Freiheit der Frauen nur mit ihrer Körperlichkeit assoziiert.²³

Die Verschleierung war auch für junge Frauen der dritten Generation von großer Bedeutung. Vor allem diese jungen Frauen interpretierten die Art der Verschleierung immer freier und betrachteten dies nicht nur als Widerständigkeit gegen hegemoniale Normen, sondern vor allem als Ausdruck ihrer Individualität. Sie hatten sich selbst einen Spielraum geschaffen, in dem sie entscheiden konnten, in welchen Situationen sie sich wie kleideten und verschleierten, wann sie ihrer Individualität Ausdruck verliehen und wann nicht. So meinte eine junge Frau, dass sie es bevorzuge, sich mit ihrer Verschleierung ihrem sozialen Umfeld anzupassen, um nicht im Abseits zu stehen. Sie sagte, wenn sie mit einer Gruppe zusammenkomme, wo das Tragen des ḥeġāb wichtig sei, dann ziehe sie ihn über. Wenn sie sich mit anderen in ihrer Freizeit etwa beim Tanzen vergnügen wolle, verzichte sie auf eine Verschleierung (Jafari 2007: 380). Make-up konnte für Frauen ein Mittel sein, um vor der Monotonie des Alltags zu flüchten und den Mangel an Freizeitbeschäftigung zu kompensieren (Jafari 2007: 382). An iranischen Universitäten wurde das Make-up aber auch zu einer Form des „politischen Widerstands“ der Studentinnen (Shavarini 2006: 197). Das Prinzip des „bad-ḥeġābī“ erhielt spätestens ab 2004 eine politische Dimension (vgl. Barlow und Akbarzadeh 2008: 36–37). Zudem sind Kleidung und insbesondere der sich verändernde ḥeġāb, aber auch das Tragen von Make-up von iranischen Frauen in der Öffentlichkeit zu einem Zeichen einer sich wandelnden sozialen Ordnung geworden (Shavarini 2006: 189).

Mit der freieren Interpretation der äußeren Verschleierung ging auch ein anderes Verhalten der jungen Frauen gegenüber Männern einher. Sie wollten sich ihren künftigen Ehepartner selbst aussuchen und kennenlernen. Erste Kontakte wurden so etwa in Taxis, in Einkaufspassagen, in Parks oder in den Vergnügungsvierteln in den Bergen im Norden Teherans geknüpft. Es entstanden regelrechte Flirtmeilen an zentralen Orten Teherans. Junge Paare wollten auch in der Öffentlichkeit Hand in Hand gehen, was ihnen bislang verwehrt war. Obwohl anfangs viele Frauen verhaftet wurden, wenn sie nicht korrekt verschleiert waren, hat sich das sogenannte bad-ḥeġābī bereits Ende der 1990er Jahre etabliert (Bayat 2013: 93). Dennoch wurde in der Art der Bekleidung sorgsam abgestuft. Es war selbst unter der jungen Generation nicht zwangsläufig so, dass es unter ihnen angesagter war, je freier die Verschleierung aus-

kulturellen Philosophie des Islams, aber auch Rechtsfragen, worin er nach Meinung Kadiwars neue und mutige Ansätze vertrat. Kadiwar hatte die Gelegenheit, mit dem Gelehrten ein Gespräch zu führen, welches sie in der vorliegenden Publikation zusammenfasste (Kadiwar 1394/2015–16: 217–218).

²³ ‘Alāme Sayyed Moḥammad Ḥosein Faḍlollah zitiert in Kadiwar (1394/2015–16: 226–227).

gelegt wurde. Ein Blogbeitrag macht die soziale Differenzierung in der Verschleierung deutlich:

Ergebnisse meiner persönlichen Recherche auf der Straße: Wenn du eine kurze Jacke, viel Make-up und ein loses Tuch über dem Kopf trägst, flirten alle Männer in Teheran mit dir. Wenn du einen engen, kurzen Manteau aus Jeansstoff und viel Make-up trägst und ein paar Haarsträhnen strategisch günstig zu sehen sind, flirten 80 Prozent der Männer in Teheran mit dir. Wenn du einen engen, knielangen schwarzen Manteau trägst, deine schwarze Sonnenbrille als Haarreif benutzt und dich mit einem dünnen, schwarzen Schal verhüllst, flirten 70 Prozent der Männer in Teheran mit dir. Wenn du einen weiten, beigefarbenen Umhang und viel Make-up trägst und ein paar Haarsträhnen hervorblitzen, flirten 60 Prozent der Männer in Teheran mit dir. Wenn du einen langen, schwarzen Umhang trägst, auf Make-up verzichtest und dein Haar vollständig bedeckst, flirten 30 Prozent der Männer in Teheran mit dir. Mit einem Tschador und ohne Make-up ... bekommst du keinen Mann ab. (Alavi 2005: 190–191)

Unter diesen Umständen wurde das Thema der Verschleierung und Sittsamkeit breitenwirksam in den iranischen Medien diskutiert. Es entstanden zahlreiche Publikationen, die sich diesem Thema aus historischer, soziologischer oder religiöser Sicht widmeten. Alte Publikationen wurden wieder neu aufgelegt. Vor allem Vertreter des konservativen Lagers sahen die Notwendigkeit, der Bevölkerung die Werte (neu) zu vermitteln, für die der *ḥeğāb* ihrer Ansicht nach stehe.

Die Verschleierung aus konservativer Sicht

Insbesondere nach der Niederschlagung der „Grünen Bewegung“ im Jahr 2009 erlangte die Diskussion um die Verschleierung der Frauen an Aufwind. Die Proteste gegen das Ergebnis der Präsidentschaftswahlen im Jahr 2009, an denen viele junge Männer und Frauen, Studentinnen und Studenten teilgenommen hatten, wurden als Aufruhr betrachtet, der vom Militär beendet werden musste, weil er wegen der schlechten Verschleierung in Unsittlichkeit ausgeartet sei und deshalb die politische Lage als bedrohlich eingeschätzt wurde. Zwischen nicht verwandten jungen Männern und Frauen sei die geforderte Zurückhaltung nicht beachtet worden. Im Zuge jener Ereignisse wurde die Notwendigkeit erkannt, den Gründen für die Ablehnung der Verschleierung und der Regeln der Sittsamkeit auf den Grund zu gehen (Rahbar 1390/2011–12: 137–145).

Ehemals verbreitete Lektüre zu den Frauenrechten wurde zwar wiederholt aufgelegt, sie knüpfte aber noch an den Diskurs der 1990er Jahre an wie eine Publikation des Mašhader Verlags der Stiftung Islamischer Studien (Bonyād-e pažūhešhā-ye eslāmī). Die Publikation, welche den irreführenden Titel *Verteidigung der Frauenrechte (Defā' az ḥoqūq-e zan)* trägt, ist 2008 bereits in 6. Auflage erschienen (Ḥakīmī 1387/2008–

09). Darin distanziert sich der Autor von den Werten des westlichen Feminismus, weil jener nach dessen Ansicht, die Frauen von ihrer Rolle als Mutter und Erzieherin der Kinder entfremden wolle. Dies sei mit den islamischen Prinzipien nicht vereinbar, die gerade Frauen in ihrer familiären Funktion stärkten (Ḥakīmī 1387/2008–09: 8–10).

In den Jahren ab 2009 erschienen daher zunehmend konservative Publikationen, die sich gezielt mit dem Phänomen des bad-ḥeġābī und der verbreiteten Verwendung von Make-up der jungen Generation auseinandersetzen und die „richtigen“ Werte und Maßstäbe religiös-konservativer Ansichten und Haltungen propagieren sollten. Die konservativen Autoren und Herausgeber sahen sich primär als rechtliches und moralisch-religiöses Korrektiv in Reaktion auf die neuesten gesellschaftlichen Entwicklungen in Iran. Einige von ihnen betrachteten die schlechte Verschleierung der Frauen vor allem in den großen Städten als Zeichen für die Verderbnis und Religionsflucht der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft. Andere führten dieses Phänomen auf eine allgemeine Problemlage zurück, die durch individuelle, familiäre und soziale Umstände verursacht worden sei (Ġolāmī 1393/2014–15: 74).

Konservative Quellen sahen in den Entwicklungen ab 2009 vor allem ein gesamtgesellschaftliches Problem, gegen welches der Staat vorgehen müsse. Die Beachtung der moralischen Regel „das Gute tun und das Schlechte vermeiden“ (amr be ma‘rūf wa nahy az monkar) sei eine Regel, die nicht nur auf individueller Ebene beachtet werden sollte, sondern in der gesamten islamischen Gemeinschaft. Dazu sollte der Staat die notwendigen Mittel in Bildung, Kultur, Erziehung und Rechtsprechung ergreifen (Fallāḥ-Taftī 1397/2018–19: 223). Es wurden zunehmend junge Menschen rekrutiert, um die Jugend zu mobilisieren und ein neues Bild von Iran als einem islamischen Land mit eigener Interpretation des Islams zu verbreiten. Da sich diese Propaganda jedoch vornehmlich an die junge Generation richten sollte, sollte diese Propaganda auch in der Sprache der Jugend formuliert sein (Bobbio 2018: 6–7). So ist zu erklären, dass vor allem neokonservative religiös-nationalistische Ansichten nicht nur über die verschiedenen sozialen Medien kommuniziert wurden, sondern auch Film und Musik dafür instrumentalisiert wurden (siehe etwa Bajoghli 2019, Khosravi 2017). Die breite Medienpräsenz wurde durch Publikationen relativ junger Autoren und Autorinnen (Jahrgang 1970–1987) ohne eine erkennbare spezifische religiöse Qualifikation ergänzt, die sich mal mehr mal weniger auf religiöse Autoritäten und den religiösen Rechtskanon beriefen und teilweise von konservativen Politikern und (neu eingerichteten) Institutionen zum Zwecke der Verbreitung religiös-konservativer Propaganda gestützt wurden.

In mehrfachen Auflagen erschienen daher nicht etwa Publikationen führender Kleriker und ihre Ansichten, sondern beispielsweise jene des Verlages Būstān-e ketāb vom islamischen Propagandazentrum der islamischen Hochschule Qom (Markaz-e ċāp-o-našr-e daftar-e tabliġāt-e ḥouze-ye eślāmī-ye Qom). Diese Publikationen zum Thema Frauen und islamische Moral zeichnen sich dadurch aus, dass sie an die Allgemeinheit gerichtet sind, einen geringen Seitenumfang und kurze, einprägsame Titel haben wie etwa *Die Essenz der Sittsamkeit. Studie über den Ḥeġāb (Gouhar-e ‘efāf. Pažūbešī darbāre-ye ḥeġāb)* (Eshāqī [1387/2008–09] 1393/2014–15), *Ḥeġāb und*



Abb. 3:
Werbung für den Schleier in der Teheraner Metro: „Der ḥeġāb ist Sicherheit, keine Einschränkung.“ (Foto Katja Föllmer, 2019)

Sittsamkeit (Ḥeġāb wa ‘efāf) (‘Ezlatī-Moqaddam [1389/2010–11] 1395/2016–17), *Warum Ḥeġāb? (Ḥeġāb čerā?)* (Kešwarī [1391/2012–13] 1393/2014–15) oder *Sittsamkeit im Leben (‘Efāf dar gostare-ye zendegī)* (Fāteḥī-Ardakānī [1392/2013–14] 1394/2015–16). Sie sind mehrheitlich von männlichen Autoren verfasst und versuchen, dem Problem der schlechten Verschleierung auf den Grund zu gehen. Sie schlagen Maßnahmen vor, wie diesem Problem entgegengewirkt werden kann, nachdem die Bedeutung der Verschleierung definiert wurde. Der ḥeġāb ist darin mit umfassender und tiefgreifender gesellschaftlicher, politischer und auch wirtschaftlicher Bedeutung aufgeladen:

Die Philosophie der Beachtung der Verschleierung hat psychologische und ideelle Auswirkungen, sie trägt zur Stärkung der Familie, zur sozialen, politischen und wirtschaftlichen Gesundheit und Widerstandskraft bei, erhält den wahren Wert der Frau, schützt ihre menschliche Würde und Ehre; sie ist ein Bollwerk gegen die Konsumkultur und Modetrends [und wichtig] für die Erziehung zu den Fähigkeiten und Neigungen der Frauen. (‘Ezlatī-Moqaddam 1395/2016–17: 11)

Gängig ist die Verbindung der Verschleierung mit Fragen des Glaubens und der Jenseitsvorstellungen: „Der ḥeġāb, das Kleid der Sittsamkeit der Frauen, ist die wichtigste Grundlage des Glaubens an Gott und der Furcht vor dem Jenseits“ (Ešhāqī 1393/2014–15: 11). Schließlich werden auch die praktischen Aspekte der Verschleierung hervorgehoben: Der ḥeġāb schütze die Frauen nicht nur vor schmutzigen Blicken und Gedanken, er bewahre sie auch vor schädlichen Umwelteinflüssen, Hitze, Kälte oder Luftverschmutzung (Ešhāqī 1393/2014–15: 11–12).

Die politisch-ideologische Abgrenzung nach außen wiederholt sich in den Argumenten der Autoren und der Autorin in Bezug auf die Bedeutung des ḥeḡāb als „Bollwerk gegen die Kulturinvasion des Westens“ (Eshāqī 1393/2014–15: 12). Der čador gilt als Ideal der korrekten Verschleierung, weil er den Körper am besten verhülle und die Anpassung an die nationale islamische Ideologie bedeute (‘Ezlatī-Moqaddam 1395/2016–17: 53–55).

Die schlechte Verschleierung wird primär auf individuelle Haltungen und Situationen und den schädlichen kulturellen Einfluss von außen zurückgeführt. Diese würden auf der Unkenntnis über die wahre Bedeutung der Verschleierung beruhen, man würde nicht zwischen Verschleierung und Bekleidung unterscheiden. Es gebe bei Einzelnen eine Schwäche im religiösen Glauben und man hätte falsche Vorstellungen von der Beziehung zwischen Männern und Frauen. Außerdem sei ihre religiöse und nationale Identität nicht gefestigt und das biete anderen kulturellen Einflüssen Raum (‘Ezlatī-Moqaddam 1395/2016–17: 61–64). Als weiterer Faktor falschen Verhaltens und Kleidens wird die Konsumkultur und die starke Nachfrage nach Schminke identifiziert (Eshāqī 1393/2014–15: 11–12).

Der ḥeḡāb ist in den genannten Publikationen somit keine persönliche Angelegenheit, sondern eine gesellschaftliche. Die Freiheit des Einzelnen sollte den gesellschaftlichen Zielen untergeordnet sein (Kešwarī 1393/2014–15: 23). Denn die Verschleierung wird als Grundvoraussetzung zur Aufrechterhaltung und Stärkung sozialer und familiärer Strukturen, sowie als Mittel zur Stärkung der Wirtschaft betrachtet. Allerdings werden die wirtschaftlichen Einflüsse auf den sozialen Wandel in der Debatte um den ḥeḡāb heruntergespielt. Gefahr für das traditionelle Familiengefüge sei vor allem die Erwerbstätigkeit der Mutter außerhalb des Hauses, weil sie ihrer Aufgabe als Erzieherin der Kinder nicht mehr angemessen nachkommen könne (‘Ezlatī-Moqaddam 1395/2016–17: 64–65).

Die Publikationen kommen ohne Bezug auf religiöse Quellen oder religiöse Autoritäten aus. Die Namen der Autoren wirken austauschbar. Sie werden im Buch nicht durch den Herausgeber oder einer mit dem Verlag verbundenen Institution als besonders autorisiert ausgewiesen. Die Darstellungen sind in der präsentierten Form kaum als Ergebnis einer individuellen Denkleistung aufzufassen, sondern eher als normierte, der islamisch-nationalistischen Ideologie entsprechenden Aussagen, die in einer sehr einfachen, allgemein verständlichen Sprache formuliert sind.

Ganz anders präsentiert sich dagegen eine Publikation über *Die Bedürfnisse und den Schleier für Mädchen und Frauen* (*Nīyāz-ha wa ḥeḡāb-e doḡtarān wa zanān*), welche erstmals 2010–11 in Qom im Verlag Qodsīyān erschienen ist. Dem nach der Revolution im Jahre 1361/1982–83 geborenen Autor Māḡerāḡū wird durch den Verleger Gewicht verliehen. In einem Vorwort erklärt der Verleger, dass die erste Publikation des Autors über die „Bedürfnisse und Beziehungen zwischen Jungen und Mädchen“ (*Nīyāz-hā wa rawābeṡ-e doḡtarān wa pesarān*) großen Anklang gefunden habe. Der Verlag hoffe daher, mit der Herausgabe solcher Werke wie auch dem vorliegenden Band *Nīyāz-ha wa ḥeḡāb-e doḡtarān wa zanān* (*Bedürfnisse und Schleier für Mädchen und Frauen*) eine Publikationsplattform für vielversprechende junge

Autoren sein zu können. Mit Publikationen zum Thema Jugend und Familie wolle der Verlag wegweisend sein und die Jugend in eine „strahlende Zukunft im Sinne der islamisch-iranischen Kultur“ führen.²⁴ Die Person des Autors und sein Werk erhalten damit eine institutionelle und ideologische Legitimation. Diese wird durch die besondere Art der Präsentation des Buches und die vom Autor verwendete Allegorik unterstützt. So schreibt der Autor unter anderem:

Eine unverschleierte Frau ist wie die Frucht eines Baumes, dessen Zweige über die Mauer des Gartens hinausragen und jeder Passant danach greifen kann. Die Bewahrung der Verhüllung der Frauen in der Gesellschaft ist nicht nur wichtig für die Bewahrung des Rückhalts der Fundamente der Familie, sondern auch für die Bewahrung der Werte der Frau und für die Prävention ihrer Erniedrigung und Verderbnis. (Māğerāğū 1389/2010–11: 11)²⁵

Dieses Zitat ist auch an prominenter Stelle auf der Umschlagseite des Buchs zu finden. Der Autor betont, dass die Verschleierung der Frauen die Jugend beruhigen und sie vor Verderbnis schützen solle (Māğerāğū 1389/2010–11: 11).²⁶ Sie hat also eine wichtige psychologische und gesellschaftliche Funktion zu erfüllen. Nicht die Bedürfnisse einer einzelnen Person stehen für den Autor im Vordergrund, sondern die Gesellschaft und soziale Gemeinschaft, auf die sie Rücksicht zu nehmen habe, weil sie Teil davon ist. Er betrachtet Individualität als schädlich für die Gesellschaft: Die Verschleierung der Frauen habe nichts mit einem Mangel an Freiheit zu tun. Vielmehr würden unverschleierte Frauen unter dem Vorwand der Freiheit zur Verbreitung der Verderbnis beitragen. Die islamische Gesellschaft sei wie ein zusammenhängender Körper: Wenn ein Glied verletzt sei, würden auch die anderen Gliedmaßen darunter leiden. Es gelte dann, die Krankheit des Individuums zu bekämpfen, damit sie nicht auf den Rest der Gesellschaft überginge ganz nach dem Prinzip des „amr be ma'rūf wa nahy az monkar“ (das Gute gebieten und das Schlechte verbieten). Denn in einer islamischen Gesellschaft seien alle Glaubensbrüder und -schwestern und als solche sollten sie die Regeln des Umgangs mit nahen Verwandten (maḥram) und Nicht-Verwandten (nā-maḥram) einhalten, um Schaden abzuwenden (Māğerāğū 1389/2010–11: 82–83).²⁷

Der Autor stellt sich damit ganz explizit gegen das Individuum und seine Bedürfnisse und verwirft damit auch Argumente wie die Freiheit und innere Einstellung.

²⁴ Moḥammad Mozāherī, „Moqaddame-ye nāser (Vorwort des Herausgebers)“ in Māğerāğū (1389/2010–11: 10).

²⁵ „Zan-e bi-ḥeğāb hamčon miwe-ye derahtī ast ke šāḥe-ye ān az diwār-e bağ be birūn āwizān bāšad wa har rahgozarī be sū-ye ān dast-derāzī konad. Ḥefz-e pūšidegī-ye zanān dar ġāme'e, na tanhā mouğeb-e taqwīyat-e bonyān-e ḥānewāde ast, balke sabab-e ḥefz-e arzeš-e zan wa ġelou-ğirī az ebteḍāl wa tabāhī-ye ū nīz mībāšad.“

²⁶ „Ḥeğāb [...] be ġāme'e ḥoşūšan ġawānān ārāmeš mībaḥşad wa māne'e-e har ġüne gostareš-e fesād wa ġerāyeš-e foḥašā mībāšad.“

²⁷ Diese Verhaltensregel bedeutet, dass Frauen sich vor fremden, nicht blutsverwandten Männern verhüllen sollten.

Die individuelle Ebene kommt indes in der religiösen Argumentation zum Tragen, wenn auf das Jenseits und die Wiederauferstehung verwiesen wird. Sie wird aber, wie in den bereits oben aufgeführten Publikationen mit der kollektiven Ebene verknüpft und ihr untergeordnet. Hier verwendet der Autor das Konzept der Ehre des Mannes und damit der Familie als Argument: Eine schlecht verschleierte Frau oder ein schlecht verschleiertes Mädchen lasse Rückschlüsse auf ihren (männlichen) Vormund (sarparast) oder Ehemann zu: Entweder habe er keine Ahnung davon oder er wisse nichts über Moral und Gefahrenquellen der Sünde. Denn er sollte nicht nur auf das Materielle und Äußere achten, sondern auch die „spirituelle Vervollkommnung (kamālāt-e maʿnawī) für das Glück auf der Welt und im Jenseits“ im Blick haben (Māḡerāḡū 1389/2010–11: 83).

Welche Rolle die Familie in Bezug auf die Einhaltung der gesellschaftlichen Regeln und die religiöse Moral hat, zeigt sich noch einmal deutlicher in den Hypothesen des Verfassers über die Gründe für die schlechte Verschleierung der Frauen. Gründe für die schlechte Verschleierung der Frauen gebe es nach Ansicht des Verfassers viele. Einer davon sei die Unwissenheit der Frauen über die Umgangsregel mit nahe verwandten männlichen Personen (maḥram) und Fremden (nā-maḥram). Sie könnten auch unter Anzeichen von psychischer Schwäche leiden, was sich im Schminken und Zeigen des Haares ausdrücke. Dazu kämen fremde kulturelle Einflüsse über die verschiedenen Medien, denen sie unterliegen würden. Gewohnheiten des „ungläubigen Regimes“ (reḡīm-e tāḡūt – gemeint ist das Pahlavī-Regime) wie Tanz und Gesang und „andere schlechte Dinge“ seien „glücklicherweise“ durch die Revolution beendet worden. Andere schlechtverschleierte Frauen seien möglicherweise Regimegegner, die nur schlecht von der Revolution redeten, weil sie ihre Angehörigen verloren hatten. In Wahrheit würden sie den Islam jedoch schätzen. Ein weiterer Grund für schlechte Verschleierung könnten das fehlende Wissen über die Religion und mangelnde Zuneigung der Männer (Väter, Ehemänner, Brüder...) sein. Sicherlich trüge auch das Verlangen nach dem Verbotenen zur schlechten Verschleierung bei, insbesondere in Familien, deren Einkünfte durch Stehlen und Korruption gesichert seien. Die Frauen und Mädchen würden so zu Marionetten des Bazars und die Jungen wie Mädchen würden wie im Westen herumlaufen. Schließlich könnte die schlechte Verschleierung auch ein Signal noch unverheirateter Frauen sein, um indirekt auszudrücken, dass sie heiratswillig seien. Denen sei gesagt, dass die Männer in erster Linie auf der Suche nach reinen und frommen Frauen seien und nicht nach solchen, die für ihre Schamlosigkeit bekannt sind. Gier und Genusssucht können ebenfalls Grund für schlechte Verschleierung sein. Eine solche Einstellung ließe den Gedanken an die Religion, Moral und das Jenseits gar nicht zu. Deswegen hätten sie auch ein Problem mit dem ḥeḡāb.

Ein weiterer Grund sei die Missachtung des Gebotes, das Gute zu tun und das Schlechte zu vermeiden (amr be maʿrūf wa nahy az monkar) und der fehlende Glaube an den Koran und das Gebet. Denn wenn man bete, würde man an Gott und den Tag der Wiederauferstehung denken, keine Sünden begehen und nicht zum „ewigen Gefangenen des Teufels“ werden (Māḡerāḡū 1389/2010–11: 83–87). Insbesondere die letzte Hypothese weist auf das einzelne Individuum hin, welches sich am islamischen

Moralkodex und den Glaubenspfählern orientieren sollte, um sündenfrei zu bleiben. An dieser Stelle wird das Individuum nicht kollektiven sozialen Strukturen untergeordnet, sondern an normativen religiösen Maßstäben gemessen.

Das weibliche Individuum und sein Verhalten zwischen Eheleuten stehen beim Verfasser im Vordergrund. Er unterscheidet zwischen dem Verhalten im privaten, ehelichen Umfeld und vor Fremden. Die Nichtbeachtung der ehelichen Regel, dem Ehemann zur Verfügung zu stehen, ist für ihn bedrohlich. Er warnt daher mit dem Verlust des Eingangs ins Paradies für solch „feindlich“ gesinnte Frauen: Eine Ehefrau dürfe für ihren Mann auch körpernahe Kleidung tragen. Allerdings sollte sie das nicht vor den Kindern und anderen nahestehenden Verwandten tun, weil dies unerwünschte Folgen haben könnte (Māğerāğū 1389/2010–11: 88). Sie dürfe sich auch für ihren Ehemann schminken, um ihm „zu dienen“. Vor Fremden sollte sie das aber nicht tun und sich nicht anregend bewegen oder kleiden. Frauen, die sich nicht für ihren Ehemann hübsch machten, seien eigensüchtig. Sie würden nur so tun, als seien sie unterwürfig und freundlich. In Wahrheit seien sie jedoch feindlich gesinnt. Die Mehrheit solcher Frauen würde deshalb nicht ins Paradies kommen (Māğerāğū 1389/2010–11: 90).

Für den Verfasser hat die Verschleierung der Frau in erster Linie eine religiös legitimierte soziale Funktion, welche das Miteinander der Geschlechter in einer islamischen Gesellschaft strukturiert und reglementiert. Besonderes Augenmerk erhält die Familie als gesellschaftliche Basis. Sie gelte es zu stärken. Dazu bedürfe es des ḥeğāb. Als beste Form der Verschleierung wird der ċādor betrachtet und folgendermaßen begründet: Mit ihrer Kleidung könne die Frau nicht nur sich selber schützen, sondern auch die Gesellschaft vor Verderbnis bewahren. Deshalb sollte sie am besten den ċādor tragen, denn auch ein Manteau könne männliches Begehren wecken, weil er die weiblichen Formen nicht verberge. Der Manteau sollte daher in Modell und Farbe angemessen sein. Das Gesicht sollte keine Aufmerksamkeit erregen und ungeschminkt sein. Am besten sollte die Frau auch ihr Gesicht verbergen, weil dessen Anblick auch zur Sünde verleiten könne. Dies sei im Grunde die richtige islamische Bekleidung (Māğerāğū 1389/2010–11: 108–109).

Der Verfasser ist der Meinung, dass der Schleier die geschlechtlichen Genüsse auf die Familie beschränken und damit die legale Ehe fördern würde. Sie trage zur festen Bindung zwischen Mann und Frau bei und wirke sich positiv auf die Familie aus. Ohne die Verschleierung oder wegen unzureichender (schlechter) Verschleierung (bad-ḥeğābī) und damit einhergehender Bindungen zerbreche die Familie. Sie biete Raum für Feindseligkeiten, aufgrund derer die eheliche Beziehung nicht von Dauer sein könne. Denn die Ehe basiere in diesem Falle auf sexueller Anziehung, die mit der Zeit nachlasse. Das heißt, es gebe keinen moralischen Konsens, sondern familiäre Probleme und am Ende stünde die Scheidung und das Leid der Kinder. Fehlende Verschleierung und Sittenlosigkeit seien Gründe dafür, dass die Jugendlichen nicht heiraten wollten, die Verantwortung von sich schoben und lieber ihren Vorlieben nachgingen (Māğerāğū 1389/2010–11: 101–102). Die politische Bedeutung der Verschleierung wird zur Distanzierung vom Westen und von der säkularen Vergangenheit unter dem

Pahlavī-Regime nur kurz angeschnitten. So sei der Verzicht auf den Schleier in islamischen Ländern ein Zeichen des Voranschreitens des Kolonialismus (*este'mār*) wie es unter Redā Šāh mit dem Schleierverbot geschah (Māğērāğū 1389/2010–11: 90).

Die vertretenen Standpunkte des Verfassers entsprechen dem zeitgenössischen neokonservativen ideologischen Diskurs. Der Verfasser reagierte mit seiner Publikation wie die bereits oben vorgestellten auf eine gesellschaftliche Entwicklung, die von konservativer Seite als Problem betrachtet wurde: nämlich die zunehmend lockere Auslegung der Verschleierung, das sogenannte *bad-heğābī*. Ungewöhnlich ist an dieser Publikation der Stil, der äußerst emotional und gleichzeitig belehrend ist. Seine Ansichten und Argumente stützte der Verfasser mit zahlreichen Referenzen auf die Aussprüche des Propheten und der schiitischen Imame. Er setzte Warnungen, Verheißungen und einzelne Stoßgebete ein.²⁸ Er schreckte auch nicht vor Beschimpfungen zurück: „Der *heğāb* ist eine der Notwendigkeiten der heiligen Religion des Islams. Wenn jemand eine dieser Notwendigkeiten der Religion ablehnt, indem er den vollkommenen Gott und den edlen Propheten des Islams leugnet, so ist er ein Abtrünniger (*mortad*) und Ungläubiger (*kāfer*)“ (Māğērāğū 1389/2010–11: 108).²⁹

Zusammenfassend kann die Frage nach der Rezeption der oben vorgestellten Publikation und ihre Bedeutung im gesellschaftlichen Diskurs nicht eindeutig geklärt werden. Die Publikation hat offensichtlich einen stark propagandistischen Charakter. Es ist nicht klar, was den Verfasser religiös autorisiert bzw. legitimiert, ob er eine religiöse Ausbildung hat oder bestimmte Kleriker hinter ihm stehen. Auch wenn er den institutionellen Rückhalt des Verlages besitzt und er sich an den gängigen Argumentationen der religiös-konservativen Kreise orientiert, erhalten seine Aussagen einen ganz individuellen Charakter. Während die Individualität des Verfassers nicht in Frage gestellt, sondern eher gefördert wird, spricht der Verfasser diese den Frauen in seinen Ausführungen ab. Das Individuum wird darin der Familie und den moralisch-religiös fundierten gesellschaftlichen Normen und Interessen untergeordnet. Frauen werden primär aus der Perspektive der Beziehung zu Männern gesehen. Das soziale Miteinander ist nur als reibungslos vorstellbar, wenn Frauen ihren Körper den männlichen Blicken so weit wie möglich entziehen etwa durch entsprechende „richtige“ Verschleierung, zurückhaltendes Verhalten oder räumliche Separation von den Männern. Nur dort, wo das intime Miteinander legalisiert ist, nämlich zwischen Eheleuten, sollte der weibliche Körper kein Tabu sein. Im Gegenteil, dann habe die Frau dem Mann „zu dienen“.

²⁸ Ein Beispiel für ein Stoßgebet vom Verfasser: „Gott! Mach unser Auge sehend, unser Ohr hörend und unsere Gedanken richtig, fähig und zielführend, damit wir den Weg in die Tiefe der Lehre (Deines) Buches finden und wir von diesem ein strahlendes Licht für uns selbst und die anderen erhalten“ (Ḥodāwand! Ćešm-e mā rā bīnā wa guš-e mā rā šenawā wa fekr-e mā rā šāyeb wa zāyande wa kārsāz farmā tā betawānim be 'omq-e ta'limāt-e ketābat rāh yābīm wa az ān ĉerāğ-e por-forūğī barāye ḥod wa dīgarān farāham sāzīm) (Māğērāğū 1389/2010–11: 108).

²⁹ „*Heğāb* yekī az đarūriyāt-e đīn-e moqaddas-e ešlām ast. Agar kašī monkar-e yekī az đarūriyāt-e đīn šawad dar šūrati ke be enkār-e ḥodāwand-e sobḥān wa rasūl-e mokarram-e ešlām bāzgardad, mortad wa kāfer ast.“

Zum Stellenwert der Familie

Die Familie ist im Diskurs über Frauen und deren Verschleierung zentral. Die Schwerpunkte werden jedoch unterschiedlich gesetzt. Familie spielte für den Autor der oben genannten Publikation *Die Bedürfnisse und der Schleier für Mädchen und Frauen* (*Nīyāz-ha wa heġāb-e dohtarān wa zanān*) insofern eine Rolle, als dass er sie als essentiell für eine funktionierende Gesellschaft betrachtet. Kernaspekt der Familie ist die eheliche Beziehung. Diese könne nur harmonisch und für die Jugend „unschädlich“ sein, wenn die Verschleierung im Umgang mit dem männlichen Geschlecht und der Unterscheidung zwischen maḥram und nā-maḥram beachtet werde (Māġerāġū 1389/2010–11: 83–87).

Eine ähnliche Perspektive auf den Stellenwert der Familie eröffnet eine Publikation über *Aspekte einer harmonischen Familie* (Ĝawādī-Āmolī 1394/2015–16). Die als Hauptinitiator der Publikation genannte Person, welche ebenfalls der post-revolutionären jungen Generation angehört, will die Standpunkte des konservativen Geistlichen Āyatollāh ‘Abdollāh Ĝawādī-Āmolī (geb. 1312/1933–34) einer allgemeinen Leserschaft in einer verständlichen Sprache vermitteln. Denn Ĝawādī-Āmolī gilt dem Herausgeber als geistlicher Experte im Bereich der Familie und des Familienrechts, der sich durch seine gelehrte, mystische und koranische Weltansicht und Gesellschaftskenntnis auszeichne. Die vorliegende Publikation ist eine Zusammenfassung wichtiger Aussagen des Geistlichen, die an den gesellschaftlichen Nutzen und die Bedürfnisse und Vorlieben der Leser angepasst sei.³⁰ Die hinter der Publikation stehende Forschungsinstitution, die Rechtsabteilung des Instituts für islamisches Recht und Grundlagen der Fakultät für Offenbarungstheologie „der Himmelfahrten“ (Plural) (‘olūm-e waḥyānī-e ma‘āreġ) ist eine Unterabteilung der unter Leitung von Ĝawādī-Āmolī stehenden Einrichtung für Offenbarungstheologie „der nächtlichen Himmelsreise des Propheten“ (‘olūm-e waḥyānī-e esrā’), die auch eine Internetplattform betreibt (<http://www.esra.ir>). Sie ist gleichzeitig die offizielle Webseite des Geistlichen Ĝawādī-Āmolī. Die Verweigerung des Kopftuches sieht er als Zeichen des Protests gegenüber den Missständen im Land, die er auf die schwierige finanzielle Lage zurückführt, nicht aber als Protest gegen den Koran. Dementsprechend fehlt bei ihm der Zusammenhang zwischen dem Tragen des heġāb und der Stärkung familiärer Strukturen. Wichtiger ist ihm die Beachtung der gesellschaftlichen Moral und die religiöse Erziehung innerhalb der Familie:

Die Familie ist das Zentrum für die Bewahrung der nationalen und moralischen Traditionen und der Hort des Aufwachsens der Kinder, zu dem die Tagespolitik keinen Zugang hat. Das Kind, welches in diesem Umfeld erzogen

³⁰ Neben dem Hauptinitiator Ebrāhīm Ĝawānmard-Farḥānī waren auch andere Experten in den Schreibprozess eingebunden. Dazu zählen Hoġġat ol-Eslām Dr. Aḥmad Deylamī, Yadollāh Moqaddasī, Sayyed Kamāl ol-Dīn ‘Emādī, Moḥammad-Rezā Moṣṭafāpūr, Dr. Farraġollāh Hedāyatnīyā und Dr. Ġolāmreżā Peywandī (Ĝawādī-Āmolī 1394/2015–16: 11–12).

wird, ist Teil der Nation und der Fortführung der Traditionen, Bräuche und gesellschaftlichen Moral. [...] Für die religiöse Erziehung ist die Wahrung fester familiärer Bindungen von größter Bedeutung [...]. (Ġawādī-Āmolī 1394/2015–16: 14–15)

In der politisch-ideologischen Stellungnahme distanziert sich der Autor von der reinen körpergebundenen Sicht auf die Frauen, welche er dem imperialistischen Gegner unterstellt. Vielmehr hebt er die Bedeutung der Familie hervor, in welcher den Frauen eine zentrale Funktion zukommt:

Doch die Imperialisten haben, um ihre eigennützigen Ziele zu erreichen, mit vielfältigen Bezeichnungen wie die ‚Verteidigung der Frauenrechte‘, ‚Freiheit der Frauen‘, ‚gleiche Rechte für Männer und Frauen‘, ‚die Befreiung der Frauen von Unglück und Not‘ und ‚die Wiederbelebung der geschundenen Frauen‘ die Grundlage der Familie und des familiären Lebens verändert und mit der Parole der Freiheit der Frauen und ihre Befreiung von der Bürde des Mannes das Fundament der Familie geschwächt. [...] Sie berücksichtigen nicht die Natur! Sie sind nur Kenner des Körpers! Sie sind keine Menschen-Kenner (ensān-šenās)! Viele Schriften der heutigen Welt haben gegen die Familie einen Feldzug begonnen. Ihr Ziel ist die Vernichtung der richtigen Form der Familie, ihre Definition und Anwendung! [...] Das Verschwinden der Familie ist eng mit der Zerstörung der Gesellschaft verbunden. (Ġawādī-Āmolī 1394/2015–14: 16–17)

Ähnlich argumentiert auch der Verfasser einer Publikation über die Rechte der Frauen und der Familie. Diese Forschungsarbeit ist weniger emotionsgeleitet, sondern eher faktenbasiert und systematisch-analytisch, wenngleich nicht weniger ideologisch. Dieses Buch wurde innerhalb von sieben Jahren nach dem ersten Erscheinen 1390/2011–12 im Jahre 1397/2018–19 zum fünften Mal aufgelegt. Der Verfasser zählt zur Generation Ġamīle Kadīwars, die vor der Revolution geboren wurde und zum Zeitpunkt der Revolution im Studentenalter war. Die Publikation wurde von der staatlichen Abteilung des Islamischen Rechts der Fakultät für islamische Systeme („nezām-hā-ye eslāmī“, sic!) unterstützt. Der Verfasser reagiert darin auf die feministische Bewegung in Iran, welche seiner Auffassung nach die Familie als Ort der Unterdrückung der Frau interpretieren würde (Ĥekmatnīyā 1397/2018–19: 30).

Der Verfasser betrachtet die Familie ebenfalls als die wichtigste, älteste und grundlegendste soziale Einheit einer Gesellschaft, in welchem dem Vater die Hauptverantwortung zukommt. Für ihn stellt die Familie primär eine soziale und wirtschaftliche Funktionseinheit dar, deren Mitglieder entsprechende Aufgaben und Verantwortlichkeiten innehaben. So auch die Frauen als Mütter, Töchter oder Ehefrauen. Allerdings würden „liberale“ Interpretationen Familie als Freiraum für geschlechtliche Beziehungen sehen, der rechtlich und vertraglich geregelt sei. Andererseits gebe es auch den Standpunkt, dass Familie nichts mit Gleichstellung und gleichen Rechten

zu tun habe und dass sie vom Staat geregelt werden müsse.³¹ Aus rechtlicher Sicht gehöre die Frau zu den Mitgliedern einer Familie, welche ihre Rechte, Pflichten und Verantwortlichkeiten innerhalb der Familie als Ehefrau, Mutter und Tochter bestimme (Ḥekmatnīyā 1397/2018–19: 43). In der Familie würden andere Regeln gelten als bei Angelegenheiten außerhalb der Familie. So sei es beispielsweise aus wirtschaftlicher Sicht erlaubt, auf das Vermögen eines Familienmitglieds zurückzugreifen ohne dessen oder deren Einverständnis. Aus sozialer Sicht trage der Vater die Verantwortung für die Kinder bis zum Erreichen des Erwachsenenalters. Er müsse auch für den Lebensunterhalt seiner Frau und der Kinder sorgen (Ḥekmatnīyā 1397/2018–19: 46).

Im Kontext der Diskussion über die Bedeutung der Familie positionieren sich die konservativen Autoren unterschiedlich in Bezug auf die weibliche Individualität. Allen Autoren ist der allgemeine gesellschaftliche Wandlungsprozess bewusst, in welchem nicht nur die Frauen zunehmend ihre traditionelle Rolle als Hausfrau und Mutter in Frage stellen und mehr gesellschaftliche Partizipation und politische Verantwortung einfordern. Der damit einhergehende Wandel familiärer Beziehungen und Strukturen ist für sie Anlass, die Familie als grundlegende Basis der iranischen Gesellschaft zu verteidigen. Die propagandistischen Quellen als Befürworter der Verschleierung sprechen den Frauen als unverzichtbarer Teil der Familie die individuellen Rechte vollständig ab. Anders verhält es sich hingegen mit dem konservativen Ansatz, welcher auf den Geistlichen Ġawādī-Āmolī zurückgeführt wird. Demnach wird dem moralischen Verhalten und der religiösen Erziehung in der Familie der Vorrang vor der Verschleierung gegeben. Auch wenn diese sich an religiösen Normen orientieren, setzt beides das Handeln als eigenverantwortliche Person voraus, also als Individuum innerhalb des sozialen Gefüges der Familie. Im dritten ebenfalls konservativen Ansatz wird nicht nur die soziale Funktion der Frauen in der Familie hervorgehoben, sondern auch ihr möglicher wirtschaftlicher Beitrag. In allen Ansätzen bleibt allerdings das Recht der Frau als unabhängiges Individuum unberührt.

Zur Frage der Sitksamkeit

Die oben diskutierten Publikationen haben nur am Rande die Frage nach der aktuellen Situation der Sitksamkeit (‘efāf oder ‘effat) in der iranischen Gesellschaft tangiert. Verbreitet ist darin die Annahme, dass das Tragen des ḥeḡāb die innere Haltung der Sitksamkeit sichtbar mache. In den konservativen propagandistischen Quellen ist für die Aufrechterhaltung kollektiver religiöser und nationalistischer Werte die Verschleierung unverzichtbar. Somit dominiert in diesen Publikationen die ideologische Diskussion um den ḥeḡāb und weniger um die Sitksamkeit. Das moralisch richtige Verhalten hingegen erfordert einen stärkeren Fokus auf die Einstellung, das Handeln und die Erfahrung einer einzelnen Person im gesellschaftlichen Beziehungsgeflecht zwischen Männern und Frauen und ist eher an praktischen Fragen des Umgangs miteinander angelehnt. Einer fremden Frau gegenüber zu sitzen oder die Möglichkeit eines Blick-

³¹ Interessanterweise werden hier vor allem nicht-iranische Quellen herangezogen!

kontaktes mit einer nicht-verwandten Frau waren die stärkeren Motive der Männer für die Ablehnung des Umgangs mit weiblichen Mitarbeiterinnen, Kolleginnen oder Geschäftspartnerinnen als deren Tolerierung aufgrund ihrer Verschleierung. Adelkhah fasst u.a. den Blick, die Stimme und das Verhalten der Frauen unter dem Begriff „hejāb interne“ (pers. ḥeḡāb-e darūn bzw. ḥeḡāb-e aḥlāqī) zusammen (Adelkhah 1991: 206). Dieser auf islamischer Moral begründete Verhaltenskodex, auch als „das Gute tun und das Schlechte vermeiden“ (amr be maʿrūf wa nahy az monkar) bezeichnet, soll vor allem nach Dafürhalten der Konservativen mit dem Tragen des Schleiers in Einklang stehen. Es wird zwischen der Sittsamkeit der Gedanken, der Sinne und des Herzens als innere Haltung eines Menschen unterschieden (Ġolāmī 1393/2014–15: 28–29). Nach außen sei sie als Scham oder Zurückhaltung sichtbar. Dies äußere sich im Blick, im Gang, im Sprechen, im Verzicht auf das Schminken und im Tragen eines Schleiers (Ġolāmī 1393/2014–15: 35–37). Die Stimme der Frau solle so sein, dass sie nicht das Verlangen eines fremden Mannes weckt, also gemäßigt und fest. Im Sprechen solle auf eine gute Wortwahl geachtet und auf Schimpfwörter verzichtet werden (Fallāḥ-Taftī 1397/2018–19: 36, 44–46). Explizit werde in den religiösen Quellen auf das Schminken nicht eingegangen, sondern auf das individuelle Verschönern. Grundsätzlich sei daran nichts auszusetzen, aber es sollte maßvoll sein (Fallāḥ-Taftī 1397/2018–19: 49).

Eine Publikation, die sich der Frage nach dem Zusammenhang von Verschleierung und Sittsamkeit widmet, hebt deren ideologische Bedeutung hervor. Sie wurde vom Āyatollāh Moḥammad Taqī Rahbar (geb. 1314/1935–36) verfasst und in einem Verlag publiziert, der den Ideen und Standpunkten von Āyatollāh Moṭāḥharī nahesteht. Āyatollāh Morteḏā Moṭāḥharī war einer der führenden Geistlichen, die ein modernes schiitisches Konzept von Familie entworfen haben. Aus seiner Sicht ist das westliche Konzept des Individualismus gegen den Islam gerichtet. Für ihn stand das Recht der Gemeinschaft vor dem Recht des Einzelnen. Er polemisierte gegen die Gleichheit von Mann und Frau und entwarf Geschlechterstereotype: Die Geschlechter würden sich entsprechend der Naturgesetze in biologischer und psychologischer Sicht voneinander unterscheiden. Der Mann sei eher rational und stark, die Frau hingegen eher emotional und schwach. Er solle die Frau daher schützen (Paidar 1995: 175–176).

Die Ideen Moṭāḥharīs scheinen in den 2010er Jahren nur noch wenig gesellschaftliche Durchschlagskraft besessen zu haben, sodass sich der Verlag dazu entschlossen hatte, die Schrift des Āyatollāh Rahbar, die sich auf viele Aussagen Moṭāḥharīs beruft, im Jahre 1390/2011–12 herauszubringen.³² Der Verfasser betont die nationale Bedeutung der Wahrung islamischer Werte und insbesondere die Verschleierung und Sittsamkeit im Sinne der Fortschrittlichkeit des Landes. Er ist der Meinung, dass nur die islamische Kultur im Geiste der Islamische Revolution zu dem wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Niveau geführt habe, auf dem Iran jetzt, also 2011, stehe, während die anderen fortschrittlichen Länder der Welt, insbesondere Amerika und der „Westen“ für den Fortschritt ihre moralischen Werte

³² Vorwort des Verlegers in Rahbar (1390/2011–12).

aufgegeben hätten. Bestärkt wird diese Ansicht durch die Bemerkung, dass dies auch amerikanische Soziologen bestätigt hätten (Rahbar 1390/2011–12: 7).

Die Verschleierung und die Sittsamkeit gehörten für den Verfasser zu den wichtigsten Pfeilern islamischer Kultur und des „Glücks einer Gesellschaft“, welche die Feinde des Islams in der Vergangenheit und Gegenwart versucht hätten mit Nicht-Verschleierung (*bī-ḥeġābī*), schlechter Verschleierung (*bad-ḥeġābī*) und moralischer Unangemessenheit als Zeichen des Zerfalls der religiösen Kultur, mit der modernen Versklavung der Frauen und dem Auftreten vieler Unsittlichkeiten zu zerstören. Der Verfasser bedauert, dass man diesem Thema in den letzten Jahren nicht genügend Beachtung geschenkt habe. Deshalb sei man heute in einer moralischen und familiären Krise, einer Phase des Sittenverfalls und der Verbreitung unislamischen Verhaltens wie etwa das Auftauchen einer neuen Art der Verschleierung in einem Teil der Gesellschaft, die als islamisch bezeichnet werde.³³ Der Verfasser sieht dies nicht nur in den Parks, Bazaren und Straßen, beim Sport oder Bergwandern, sondern auch in den Banken, Firmen, Krankenhäusern, Büros, im Kino, in der Kulturszene und sogar beim Verreisen, Pilgern und an den Universitäten unter den Studierenden. Besonderen Anstoß nimmt er an den Abbildungen der Frauen in den Magazinen, die zur Verbreitung dieser Form der Verschleierung beitragen würden, und kritisiert mangelnde Bereitschaft bei den Verantwortlichen, etwas dagegen zu unternehmen (Rahbar 1390/2011–12: 7–8).

Weiter heißt es, wenn man Vorbild für andere islamische Länder in Bezug auf den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt sein wolle, müsse man auch den kulturellen und moralischen Verfall angehen. Viele Länder mögen zwar fortschrittlicher als Iran sein, aber sie seien aus moralischer und gesellschaftlicher Sicht zerstört. Umso wichtiger sei es, kulturell und moralisch mehr Verantwortung zu zeigen (Rahbar 1390/2011–12: 8–9).

Einen sehr viel rationaleren Umgang mit dem Thema bietet die Studie *Zur Frage des ḥeġāb in der Islamischen Republik Iran* (Ġolāmī 1393/2014–15), welche erstmals 1391/2012–13 erschien. Hierin wird die Möglichkeit eingeräumt, dass Sittsamkeit nicht zwangsläufig mit dem Tragen des ḥeġāb einhergehen muss. Wenn dem so sei, habe die Verschleierung an Bedeutung und deren Beachtung an Sinn verloren. Dennoch sei eine Verschleierung ohne die Parameter sittsamen Verhaltens besser als unsittliches Benehmen ohne Verschleierung oder mit schlechter Verschleierung (Ġolāmī 1393/2014–15: 336–337). Die Gründe hierfür seien unter anderem ein falsches Verständnis von Freiheit als Bindungslosigkeit und von Individualität als Eigensucht sowie Unzufriedenheit mit der eigenen Identität. Daran anknüpfend hebt eine andere konservative Studie hervor, dass dem Individuum gerade dann in seiner Freiheit, Würde und Verantwortung Rechnung getragen werde, wenn es sich an die Regeln der Verschleierung halte (Fallāḥ-Taftī 1397/2018–19: 173–195).

³³ Hiermit meint der Verfasser vermutlich die modische Interpretation der Verschleierung, die nicht primär zur Verhüllung des Körpers und der Abdeckung des Haars dient.

Der Einfluss des westlichen Feminismus auf nahezu alle Bereiche einer Gesellschaft: auf die Politik, die Wirtschaft, die Moral, Kultur, die soziale Gemeinschaft usw. sei ein Problem, welches laut Autor vor allem in der Familie zu lösen sei. Schließlich trage die Familie einen großen Teil der Verantwortung in der religiösen Erziehung, im Verhalten, Kleiden und in der Wissensvermittlung. Diese müsste im Idealfall in Einklang mit den in den staatlichen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen vermittelten Werten stehen. Das Argument der Wahrung der Rechte des Einzelnen in Bezug auf die Verschleierung sei nicht angemessen, denn die Gesetze und die Verfassung der Islamischen Republik würden diese Rechte im gebührenden Maße würdigen (Golāmī 1393/2014–15: 327–329).

Der Exkurs über die Sittsamkeit bestätigt einen unmittelbaren Zusammenhang zur Diskussion um die Verschleierung. Insbesondere seit der „Grünen Bewegung“ ist eine gezielte Propaganda-Strategie konservativer und neokonservativer Kräfte entwickelt worden, die den ḥeḡāb sowie das sittsame Verhalten als kollektive Regel und Norm mit aufgeladener politischer und ideologischer Bedeutung betrachtet. Dem Staat konnte damit die Möglichkeit eingeräumt werden, sich in die individuellen Belange der einzelnen Person einzumischen. Die Quellen tragen den eigentlichen Problemen, wie der hohen Arbeitslosigkeit und der geringen finanziellen Sicherheit von Familien, nicht Rechnung. Stattdessen laden sie die Bedeutung der Familie und die Funktion, welche die Frauen darin auszuüben haben, ideologisch auf und schränken sie ein, ohne ihren hohen Bildungsgrad und ihre sozialen Fähigkeiten außerhalb der Familie zu berücksichtigen.

Obwohl die iranischen Printmedien mit dem Vormarsch des Internets im Laufe der Zeit an Bedeutung verloren haben, erscheinen Zeitungen und Zeitschriften noch immer in gedruckter Form bei gleichzeitigem, mal mehr mal weniger umfassenden und zugänglichen digitalem Angebot. Die Nachfrage nach Büchern besteht weiterhin. Da unter anderem hohe Druckkosten und eine Publikationserlaubnis Hemmfaktoren für einen freien, unabhängigen Buchmarkt in Iran darstellen, ist eine Publikation in den meisten Fällen nur mit finanzieller und institutioneller Unterstützung möglich. So sind in den letzten Jahren entsprechend zahlreiche neue Publikationen erschienen, die dem neokonservativen Lager zuzurechnen sind.

Dies ist eine von verschiedenen Propagandastrategien konservativer Kräfte im Kampf um Macht und Einfluss, die mit der Präsidentschaft von Aḥmadīneżād und seinem neokonservativen Kurs an Schub gewann.³⁴ Vor allem junge Menschen erhielten die Möglichkeit einer beruflichen Karriere und sozialer Absicherung bei gleichzeitiger Instrumentalisierung, um konservative Ideen der in die Tage gekommenen Kleriker unter der Bevölkerung zu verbreiten, indem sie sie in einer verständlichen Sprache formulieren und sich scheinbar an den Bedürfnissen der Bevölkerung und den sozialen Missständen orientieren. Da sie sich ausschließlich an den geistlichen Autoritäten und deren Quellen ausrichten, wird ihnen mit einer Publikation, die z.B.

³⁴ Bajoghli (2019) untersuchte in diesem Zusammenhang die Strategien der Medienproduktion der Revolutionsgarden und der basīḡī, um junge Menschen zu erreichen und ihre Ideen zu propagieren.

das Familienrecht erklärt, wie es der konservative Kleriker Āyatollāh Ğawādī-Āmolī auslegt, ermöglicht, selbst eine bestimmtes Alltagsverhalten zu bewerten und ihren Standpunkt durch Referenzen auf religiöse Quellen wie den Koran, Hadith und andere kanonische Überlieferungen zu belegen. Sie erhalten damit durch den Verlag und der angebundenen religiös-konservativen Institution ein Instrument und die Legitimation eigener Quelleninterpretation, auch wenn sie selbst keine Kleriker sind. Die Autoren versuchen, sich dem Individualisierungstrend der Jugend und der Frauen entgegenzustellen. Liberale Standpunkte wie sie zur Amtszeit Hātāmīs geführt wurden, werden entkräftet, grundsätzlich abgelehnt oder ganz ignoriert. Ebenso ignoriert werden die Frauen selbst und ihre wichtige Rolle in der Gesellschaft außerhalb der Familie. Sie bekommen in den religiös-konservativen Publikationen keine eigene Stimme, keine Handlungs- oder Deutungsmacht, sondern werden lediglich sowohl im religiösen, gesellschaftlichen wie ideologischen Sinne als Objekte betrachtet, über deren Rolle und Aufgabe primär Männer sinnieren und entscheiden. Demgegenüber scheint die Zahl der neuen Publikationen, die dem liberalen Lager zugerechnet werden können, relativ gering. Dies mag auch daran liegen, dass für sie nicht die Frage der Verschleierung und Sittsamkeit im Vordergrund steht, sondern ganz pragmatische Aspekte wie etwa die soziale Rolle der Frauen etwa aus historischer Perspektive oder die Beschäftigungssituation der Frauen.

Schlussfolgerungen

Die Geschichte des nach-revolutionären Iran kann als Aktion und Reaktion zwischen den jeweiligen konservativen bzw. neokonservativen Positionen auf der einen Seite und den liberalen und gemäßigten Positionen auf der anderen Seite gesehen werden, in denen Frauen, soziale Milieus und Individualisierungsprozesse eine zentrale Rolle spielen. Die Analyse hat ergeben, dass Prozesse der Individualisierung auf vielfältige Weise in vielen Bereichen der iranischen Gesellschaft in den vergangenen drei Jahrzehnten stattfanden und weiterhin stattfinden. Antrieb und Motor waren und sind vor allem Veränderungen in Bezug auf die Arbeit und Bildung von Frauen und Jugendlichen. Diese Veränderungen führten zu Diskrepanzen zwischen religiös-ideologischem Anspruch und Alltagsrealität und hatten Verschiebungen sozialer Strukturen insbesondere in den Familien zur Folge. Diese Diskrepanzen zogen ein unterschiedliches Navigieren der sozialen Gruppen im Alltag nach sich. Frauen setzten individuelle und zum Teil religiös-legitimierte Argumentationsstrategien ein, um sich am Arbeitsplatz durchzusetzen. Darüber hinaus nutzten sie konventionelle soziale Strukturen, etwa vorhandene Familienstrukturen, und bauten neue familienähnliche Bündnisse auf, die den sozialen Zusammenhalt am Arbeitsplatz förderten, Raum für individuelle Entfaltung boten und keine Zweifel an ihrer Moral zuließen. Die angespannte wirtschaftliche Lage und die zunehmend prekäre Situation vieler junger Männer und Frauen führte dazu, dass die herkömmliche religiöse und nationale Propaganda der Regierung nicht mehr wirkte. Das einerseits durch Konsum

und diverse Freizeitbeschäftigungen geförderte Selbstbewusstsein der Jugend und die prekäre wirtschaftliche Situation andererseits ermöglichten der jungen Generation das Navigieren zwischen individuellen Ansprüchen und der Anpassung an eine soziale Gruppe oder die Abgrenzung von ihr etwa zum Zwecke des individuellen materiellen Erfolges. Dies betraf auch ihre Identifikation mit dem Glauben. Sie erlaubte ihnen die Teilnahme an kollektiv durchgeführten religiösen Ritualen und Festen etwa in der Familie (siehe Azadarmaki und Bahar 2006: 606), aber auch die Pflege eines ganz eigenen Glaubensverständnisses (Jafari 2007: 377–378).

Widersprüchlichkeiten sind im Diskurs um den *heğab* und die Sittsamkeit festzustellen. Während die den Diskurs bedienenden konservativen männlichen Autoren den Frauen ihre Rechte als Individuum absprechen, indem sie sie ausschließlich als Teil der Familie wahrnehmen und definieren, nehmen sie selbst ganz individuelle Techniken der Argumentation und Präsentation in Anspruch. Sie nutzen neue Methoden der Interpretation islamischer Quellen und Referenzen zu islamischen Autoritäten, die keinen Zweifel an ihrer religiös-ideologischen Ausrichtung lassen. Gleichzeitig orientieren sie sich an ganz säkularen Maßstäben zum Zwecke des eigenen individuellen Erfolges in der beruflichen Karriere.

Die starke Hervorhebung konservativer Werte in Bezug auf die Familie, die Verschleierung und religiös-moralische Maßstäbe für Sittsamkeit zeugt von gegenläufigen Tendenzen in der Lebenswirklichkeit vieler Iranerinnen und Iraner und ihrer Identifikation als Individuen. Sie erscheint als mehr oder weniger verzweifelter Versuch, diesen Entwicklungen entgegenzuwirken. Gelegentlich können allgemeine Zugeständnisse beobachtet werden, wie etwa die Tatsache, dass Frauen eine wichtige Rolle in der iranischen Gesellschaft, Wirtschaft und Politik haben. In Bezug auf die stattfindenden Individualisierungsprozesse können diese im familiären Umfeld toleriert werden. Zwiespalten sind die Positionen gegenüber der Ausübung eines Berufes durch Frauen. Man sieht sie lieber im familiären Umfeld bzw. in einer familiären Atmosphäre. Dann werden auch Tätigkeiten toleriert, die überwiegend von Männern ausgeübt werden. Die konservativen und neokonservativen Kräfte konnten die mangelnde Unterstützung des Staates bei Krisen nicht leugnen. Ebenso konnten sie nicht das private Engagement innerhalb der iranischen Bevölkerung eindämmen. Die aktuellen Re-Traditionalisierungsversuche mit der Betonung konservativer Rollenbilder der Frauen und der Familie schafften es bislang nicht, das erworbene Selbstbewusstsein der Frauen zu untergraben. Denn diese haben gelernt, damit entsprechend argumentativ und praktisch umzugehen. Den konservativen Ansichten zum Trotz sind Frauen bis heute die treibende Kraft des politischen Wandels in der Islamischen Republik (Vakil 2011: 3).

Aus der Sicht iranischer Frauen ist die berufliche Tätigkeit ein zentraler Faktor, um ein von der Familie unabhängiges, selbstbestimmtes Leben zu führen und sozial aufzusteigen. Diese Tätigkeit verschafft ihnen nicht nur wirtschaftliche Unabhängigkeit, sondern auch intellektuelle Autonomie, durch welche Frauen die männliche Autorität in Frage stellen können. Das damit einhergehende wachsende Selbstbewusstsein hat so Frauen zunehmend zu autonomen Individuen werden lassen

(Kian-Thiébaut 2008: 90–91).³⁵ Ihre politische Macht haben sie unter anderem in ihrer Rolle als Mutter gewinnen können, indem sie die patriarchalen Strukturen und die männliche Dominanz innerhalb der Familie in Frage stellten und neue Bildungswerte vermittelten, die nicht mehr autoritätsbasiert, sondern auf Dialog und Überzeugungsarbeit gründeten (Kian-Thiébaut 2008: 87). Ehemalige Hemmschwellen des Erscheinens von Frauen in der Öffentlichkeit, sei es beruflich oder privat, bestehen nicht mehr und können auch nicht rückgängig gemacht werden. So gibt es seit 2004 die Vereinigung der Arbeitgeberinnen (*anğoman-e zanān-e modīr-e kār-āfarīn*), die es sich zur Aufgabe gemacht hat, junge Frauen dazu zu motivieren, berufstätig zu werden und eventuell den Schritt in die Selbstständigkeit zu wagen. Dazu hat sie 2014 ein Buch herausgegeben, welches über die Erfahrungen erfolgreicher arbeitender Frauen in Form von Biografien berichtet, ähnlich wie Fīrūze Šāber einige Jahre zuvor. Sie bietet jungen Frauen die Möglichkeit, weitere Rollenmodelle zu finden und weist auf die Schwierigkeiten hin, mit denen die Frauen konfrontiert werden könnten.³⁶

Lineare Entwicklungen wie die Zunahme der Bildungsrate von Frauen, ihre Beschäftigung auf dem Arbeitsmarkt und die Entwicklung der sozialen Medien waren dem Individualisierungsprozess der jungen Frauen zuträglich. Gleichzeitig haben die zahlreichen Widersprüche, sozialen und wirtschaftlichen Spannungen und Machtkämpfe zwischen den politischen Lagern den Einzelnen bzw. die Einzelne in seinem bzw. ihrem individuellen Bewusstsein gestärkt, indem er bzw. sie zwischen den gegensätzlichen Positionen zu navigieren lernten, um in der iranischen Gesellschaft bestehen zu können. Somit könnte der öffentliche Auftritt Vīdā Movāheds ohne Verschleierung als selbstbewusste junge Frau und Mutter einer kleinen Tochter erklärt werden. Sicher ist, dass dieser symbolträchtigen Geste auf diese Weise eine weitere Bedeutung zugeschrieben werden kann, die über einen simplen Protest gegen die gesetzliche Vorschrift der Verschleierung hinausgeht und den sozialen Wandel verdeutlicht, der seit der Revolution 1979 in der iranischen Gesellschaft stattgefunden hat.

³⁵ Allerdings gibt es hinsichtlich des Bildungsgrades und der ethnischen Zugehörigkeit Unterschiede. Ungebildete Frauen würden die traditionelle Ordnung noch eher akzeptieren als gut ausgebildete. Unter der Ethnie der Balutschen gebe es noch die größte Akzeptanz der traditionellen patriarchalen Ordnung unter den Frauen mit 53% (Kian-Thiébaut 2008: 93).

³⁶ *Negāhī be tağārob-e zanān-e kār-āfarīn dar Irān (Einblick in die Erfahrungen von Arbeitgeberinnen in Iran)*, herausgegeben von der *Anğoman-e zanān-e modīr-e kār-āfarīn* (Vereinigung der Arbeitgeberinnen), Tehrān: Enteshārāt-e roušangarān wa moṭāleʿāt-e zanān.

Literatur

- Abbasgholizadeh, Mahboubeh (2014). „To Do Something We Are Unable to Do in Iran“: Cyberspace, the Public Sphere, and the Iranian Women’s Movement, in: *Signs*, 39, 4, 831–840.
- Adelkhah, Fariba (1991). *La révolution sous le voile: femmes islamiques d’Iran*. Paris.
- Alavi, Nasrin (2005). *Wir sind der Iran. Aufstand gegen die Mullahs – Die junge persische Weblog-Szene*. Köln.
- ‘Alizāde, ‘Alī Aşġar und Akbar Zāre‘ (1397/2018–19). *Hoġūq-e kār. Şarāyet-e kār-e zanān-e kārgar* (Arbeitsrecht. Arbeitsbedingungen für Arbeiterinnen). Tehrān.
- Azadarmaki, Taghi und Mehri Bahar (2006). Families in Iran: Changes, Challenges and Future, in: *Journal of Comparative Family Studies*, 37, 4, 589–608.
- Barlow, Rebecca und Shahram Akbarzadeh (2008). Prospects for Feminism in the Islamic Republic of Iran, in: *Human Rights Quarterly*, 30, 21–40.
- Bayat, Asef (2013). *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East*. 2. Auflage. Stanford.
- Bajoghli, Narges (2019). *Iran Reframed: Anxieties of Power in the Islamic Republic*. Stanford: Stanford.
- Bobbio, Emanuele (2018). Winning Back the „Left Behind“: Iran’s New Nationalist Agenda, in: *IAI Papers*, 18, 9. <https://www.iai.it/sites/default/files/iaip1809.pdf>.
- Eşhāqī, Sayyed Ĥosein ([1387/2008–09] 1393/2014–15). *Gouhar-e ‘efāf. Pażūheşī darbāre-ye Ĥeġāb (Die Essenz der Sittsamkeit. Studie über den Ĥeġāb)*. 5. Auflage. Qom.
- ‘Ezlatī-Moqaddam ([1389/2010–11] 1395/2016–17). *Ĥeġāb wa ‘efāf (Ĥeġāb und Sittsamkeit)*. 4. Auflage. Qom.
- Fallah-Taftī, Fāṭeme (1397/2018–19). *Ĥākemīyat, heġāb wa ‘efāf. Barresī-ye feġbī wa hoġūqī (Regierung, Verschleierung und Sittsamkeit. Eine islamrechtliche und gesetzliche Studie)*. Tehrān.
- Fātehī-Ardakānī, Moĥsen ([1392/2013–14] 1394/2015–16). *‘Efāf dar gostare-ye zendegī (Sittsamkeit im Leben)*. Tehrān.
- Föllmer, Katja (2004). Aspekte des populären iranischen Films. *Do zan – Film, Presse und Diskurs*, in: *Iranistik*, 5, 1383, 61–80.
- (2013). Satire in the Iranian Media: Development and Diversity, in: Annabelle Sreberny und Massoumeh Torfeh (Hg.). *Cultural Revolution in Iran. Contemporary Popular Culture in the Islamic Republic*. London, 193–208.
- (2017). The Rebellious Man and the Courageous Woman – Social Criticism and Gender Relations in Iranian Film Production Before and After the Islamic Revolution, in: Amir Sheikhzadegan und Astrid Meier (Hg.). *Beyond the Islamic Revolution. Perceptions of Modernity and Tradition in Iran before and after 1979*. Berlin, 131–154.
- (2021). Acts of Unveiling and Everyday Life: The Significance of Silence in Iran Today, in: Roman Loimeier (Hg.). *Negotiating the Religious in Contemporary Everyday Life in the „Islamic World“*. Göttingen, 87–106.

- Friedl, Erika (2009). New Friends: Gender Relations within the Family, in: *Iranian Studies*, 42, 1, 27–43.
- Ġawādī-Āmolī, Abdollāh (1394/2015–16). *Hānewāde-ye mota'ādel wa hoqūq-e ān* (*Die harmonische Familie und ihre Rechte*), zusammengestellt von Ebrāhīm Ġawānmard-Farhānī. 2. Auflage. Qom.
- Ġolāmī, 'Alī (1393/2014–15). *Mas'ale-ye heḡāb dar ḡombūrī-ye elamī-e Iran. Barresi-ye hoqūqī wa ḡāme'e-šenāhtī* (*Die Frage des Heḡāb in der Isamischen Republik Iran. Eine gesetzliche und soziologische Studie*). 2. Auflage. Tehrān.
- Ĥakīmī, Moḡammad (1387/2008–09). *Defā' az hoqūq-e zan* (*Verteidigung der Rechte der Frau*). 6. Auflage. Mašhad.
- Ĥekmatnīyā, Maḡmūd (1397/2018–19). *Hoqūq-e zan wa hānewāde* (*Rechte der Frau und der Familie*). 5. Auflage. Tehrān.
- Jafari, Aliakbar (2007). Two Tales of a City: An Exploratory Study of Cultural Consumption among Iranian Youth, in: *Iranian Studies*, 40, 3, 367–383.
- Kadīwar, Ġamīle (1394/2015–16). *Zan* (*Die Frau*). Tehrān.
- Kāwe, Sepīde (1394/2015–16). *Zanān wa rošd-e eqtešādī. Barresi-ye rābeḡe-ye tab'īd-e ḡensiyat bā rošd-e eqtešādī dar kešwar-hā-ye faqīr* (*Frauen und das Wirtschaftswachstum. Studie zum Verhältnis der geschlechtlichen Ungleichheit und dem Wirtschaftswachstum in armen Ländern*). Tehrān.
- Kešwarī, Amīn ([1391/2012–13] 1393/2014–15). *Heḡāb čerā?* (*Warum der Heḡāb?*). 6. Auflage. Qom.
- Khatami, Mohammad (2000). *Islam, Dialogue and Civil Society*. Canberra.
- Khosravi, Shahrām (2008). *Young and Defiant in Tebran*. Philadelphia.
- (2017). The Precarious Status of Working-Class Men in Iran, in: *Current History*, 116, 794, 355–359.
- Kian-Thiébaud, Azadeh (2008). From Motherhood to Equal Rights Advocates: The Weakening of Patriarchal Order, in: Homa Katouzian und Hossein Shahidi (Hg.). *Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict*. London, 86–106.
- Māḡerāḡū, Moḡsen (1389/2010–11). *Nīyāz-ha wa heḡāb-e doḡtarān wa zanān* (*Bedürfnisse und der Schleier für Mädchen und Frauen*). Qom.
- Maljoo, Mohammad (2017). The Unmaking of the Iranian Working Class since the 1990s, in: Peyman Vahabzadeh (Hg.). *Iran's Struggle for Social Justice. Economics, Agency, Justice, Activism*. Palgrave MacMillan, 47–64.
- Paidar, Parvin (1995). *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge.
- Rahbar, Moḡammad Taqī (1390/2011–12). *Māḡerā-ye heḡāb wa 'efāf* (*Zum Fall der Verschleierung und der Sittsamkeit*). Tehrān.
- Reckwitz, Andreas (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin.
- Robertson, Bronwen (2013). „I am an Original Iranian Man“: Identity and Expression in Tehran's Unofficial Rock Music, in: Annabelle Sreberny und Massou-

- meh Torfeh (Hg.). *Cultural Revolution in Iran. Contemporary Popular Culture in the Islamic Republic*. London, 133–150.
- Şāber, Firūze (1392/2013–14). *Rāb-hā-ye touse'e: Kār-āfarīnī-ye zanān dar Irān – Rābkār-hā-ye tawānsāzī-ye zanān dar rāstā-ye barābarī-ye eqteṣādī, eḡtemā'i wa sīyāsī dar Irān (Wege des Fortschritts: Beschäftigungsmöglichkeiten der Frauen in Iran – Wege der Befähigung der Frauen in Bezug auf ihre wirtschaftliche, soziale und politische Gleichstellung in Iran)*. 4. Auflage. Tehrān.
- Saffari, Siavash (2017). Charity or Mass Mobilization? Public Religion and the Struggle for Economic Justice, in: Peyman Vahabzadeh (Hg.). *Iran's Struggle for Social Justice. Economics, Agency, Justice, Activism*. Cham, 65–80.
- Salehi-Isfahani, Djavad (2011). Iranian Youth in Times of Economic Crisis, in: *Iranian Studies*, 44, 6, 789–806.
- Shavarini, Mitra K. (2006). Wearing the Veil to College: The Paradox of Higher Education in the Live of Iranian Women, in: *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2, 189–211.
- Vakil, Sanam (2011). *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran: Action and Reaction*. London.

4 Egypt: And Again the Veil – The Emotional Entanglement of Fashion, Beauty and the Self

Lisa Maria Franke

Whenever a strict pattern of purity is imposed on our lives it is either highly uncomfortable or it leads into contradiction if closely followed; and if not observed hypocrisy. That which is negated is not thereby removed. The rest of life, which does not tidily fit the accepted categories, is still there and demands attention.

(Mary Douglas 2003: 202)

Introduction

It was on our way home, having had breakfast in one of Downtown¹ Alexandria's local restaurants, when my friend Neda asked me to join her for a walk through her neighbourhood. Located at "the other side" (al-nāhiya al-tāniya², or the Eastern part) of Alexandria, her neighbourhood was once an upper middle-class quarter with villas and private gardens but had since lost its glory. While the area is still considered to be middle-class (with a shift in demographics to large parts of lower middle class, rather than upper-middle class inhabitants), urban transformation has changed its architecture. Many of the colonial buildings from the periods of French and British

¹ "Downtown" is a geographical location and a social neighbourhood in the heart of Alexandria.

² Note on the transcription of Arabic terms, places and names: The rules of the Deutsche Morgenländische Gesellschaft have been applied in the transcription of Arabic terms, places and names as well as in the transcription of expressions in Egyptian dialect (as far as possible). In some cases, words or expressions have been abridged according to their pronunciation in Arabic (or in Egyptian dialect). Some terms which are generally used as such in English, have not been transcribed. Quotes from Arabic have been translated into English by the author – unless otherwise indicated. The authors own amendments or omissions are indicated by means of squared brackets.

occupations had fallen into disrepair and decay, and suffering from decades of neglect, became fragile and unsafe. The lack of renovation incentives means it is generally cheaper and more profitable to tear them down and put high-rise apartment buildings on the sites.³ Approaching her neighbourhood, Neda put back on the veil that she had taken off on our way to the restaurant wrapping around her neck and shoulders as a scarf: “the city has eyes everywhere,” she told me (*iskandariyya ‘andāhā ‘aynāhā fi kull makān*). Her voice carried an undertone of amusement and indifference as if she had become reconciled to the fact that she considered herself unable to change the status quo (of the omnipresent social observation in the sense of surveillance and exposure to judgement):

Even if you don’t see them, they see you. Me and you in this Uber for example, we cannot really see who is watching us. But they are watching us. And it is not only them watching us, it is them judging us. Which is not your problem obviously, but it is my problem. In the end, I will be the one who is being confronted. I don’t know, by neighbours, my family, my husband. It does not matter who actually. I just don’t want my children to suffer because I could not control myself. (Neda, 3.4.2017)

She referred here to her unveiling when we were together in the car. Neda described the veil to be an emotion for her, an emotion on various levels. For God (Islam as in religion), for herself (mind and body) and for society. That the veil is tied to emotions or an emotionally charged topic brings together several feelings and positionings that navigate the exterior and the interior: The study of the veil will allow for important insights into the plurality of “inner” and “outer” experiences of women, by making sense of women’s individual trajectories. She continued to talk about how the veil diminished her feeling of beauty, especially as she grew older, and her son and her daughter were in their first year at university and their last year in high school. Her husband was neither very attentive nor appreciative of her:

I feel I am invisible. With the veil outside of my house and without the veil inside my house. It does not make a difference. I am coping. *Al-ḥamdu lillāh* my children are well and healthy. But I am bored. I was very busy with them, but now they don’t need me as much anymore. And my husband, he is a good father, but he is distant, I feel not seen. The veil was hiding my beauty when I was younger, and it slowly took away my beauty. Now I am older, and I am not beautiful anymore. My hair lost all its power. And I still cannot take off the veil. For my husband, my kids and also for my hair. Impossible to show it to anyone. (Neda, 3.4.2017)

³ The change of Alexandria’s landscape in terms of growing density in certain areas of the city has increased the feelings of social control for many of my interlocutors.

The international academic debate about the veil has been intensive in numerous books with a noticeable tendency to subject-fatigue. In the abundance of literature produced the focus often lies on political discursive frames rooted within the tensions and arguments of politicised debates over modernisation versus tradition. Yet, I return to the subject without hesitation, since this is a topic that was brought up in numerous conversations: Sometimes as a side comment mentioning women's appearances or explicit statements in relationship to larger political discussions and emotional expressions over how to wear, if or not to wear the veil. During the rule of the Muslim Brotherhood discussions over women's pious appearances and dresscodes gained urgency and re-entered public debates in numerous ways. I specifically asked what the lived experiences of women are in negotiating their roles and appearances both internally and externally, that seem to be less central to politicised discussions. With regard to the above quote by Neda, the focus of the present contribution is different to those of previous publications, namely it examines the veil as an extended emotion that spans social responsibilities and commitments, as well as its role as a religious emotion. Moreover, the conversations and interviews I conducted were also expressly emotional in both their verbal and their non-verbal expressions. Emotions, fashion, social milieu, religiosities and imagined communities that can arise through women's shared experiences are thus the analytical categories that I refer to when I discuss the notion of beauty in combination with showing or covering one's hair. Both hair and beauty are part of this contribution, since they have been mentioned by most of my interlocutors as co-constitutive in the context of fashion, to which the veil also belongs. Fashion here is not understood as singular phenomenon – rather I analyse the veil as part of fashion, in combination with individuality in everyday life. This includes different fashion styles and aspects of religion and religiosity, morality, social expectations, and pressure. The role of the self must also be highlighted, since every woman had their own opinion in our discussions on the veil, ranging from being shy to being self-confident about their position. I will therefore analyse the veil in the social milieu specific contexts of fashion, beauty, and hair within the realm of the self, and processes of individualisation to contribute to these debates from a different angle. The multilayered analytical categories have been developed to account for the coexistence of different categories that are all entangled in the everyday lives of my interlocutors.

As I have discussed elsewhere (Franke 2020 and 2021), the realm of the family can be indicative of greater conflicts that are fomenting in society. The veil, too, can be a conflictual object and a symbol of power struggles among various family members of the nuclear or extended family, such as between spouses, children and parents, siblings, grandchildren and grandparents, as well as between nieces and nephews with their aunts and uncles. At the same time, the veil can resemble a void, a piece of cloth that should not be discussed – either because it is unaccepted in the family and none of the women wear it (Franke 2020) or because it is out of question to unveil, and close family members declined any discussion about its removal (see examples in this

article).⁴ The veil then is not only a piece of cloth, it is an embodied practice that women perform for numerous reasons, as I will discuss in this article. Among the motives behind the decision to veil or not to veil are religious, social, historical, economic, and political reasons – depending on the respective social contexts and milieus. As embodied practice, the veil is also part of the everyday life of women (and men). For some of the women, it might be a daily commitment and subjugation to God and family, by obeying her husband and being a role model for her children. For others, it can be a daily struggle to put on the veil, knowing it is a religious obligation, yet finding it almost impossible to adhere to these rules. Yet, for others it can be a statement of resistance to keep the veil on or to refuse to put it on at all (despite having been asked to do so by various family members). The aspect of gender must also be accounted for in my discussion of “the veil debate”, since it is an embodied practice that is performed exclusively by women.

As stated by most of my interlocutors, Islamic fashion for both men and women has increased enormously especially since the late 20th century when religious discourses of various types have spread throughout the country encouraging certain styles of fashion that are mostly perceived to be more religious or conservative. Consequently, the *ḥiğāb* is continuously subject to political, social, and religious discourses in contemporary Egypt with the prevailing impression that the wearing of so-called Islamic fashion is taking new formations and manifest in a multitude of styles and varieties. In the present contribution I put a focus on individual experiences of wearing the *ḥiğāb*, with the intention to grasp general shifts and changes in the religious, socio-political meanings of the *ḥiğāb* and how it manifests in women’s lives. As regards my main research question, I am specifically interested in the emotions tied to veiling in terms of the intimate perspectives of wearers and observers who are pro, contra or indifferent towards the veil. This includes a closer look at the entanglement of emotions with veiling (down- and up-veiling), un-veiling and re-veiling, from a gendered perspective.⁵ Moreover, I ask how these perspectives impact the everyday lives of my interlocutors and the constitution of their intimate selves. I consider the nuances and details that my interlocutors depicted during our conversations to be important for my analysis of overall (religious and non-religious) trends in everyday life.

⁴ This void for example can be created by normative expectations to social belonging, milieu, religiosity. In this sense expected social performances are tied to the social milieu identity of the respective family (thus social pressure according to social milieu are decisive here). Many of my interlocutors identified the father as being the one deciding upon the veil in the respective family. However, other male family members, brothers, uncles, cousins were also mentioned. In addition, in many interviews it became clear, that women were the one’s exerting power over other women regarding the veil, either to enforce veiling or to enforce unveiling. These women can belong to the nuclear or extended family, but they can also be potential or future mother-in-laws, colleagues or even neighbours.

⁵ I emphasise this, because I do not want to exclusively focus on the current trend of unveiling in Egypt. My friend Salma encouraged me in our numerous conversations to also portray the situations of veiled women, in her eyes the trend to unveil is not a good one and not representative of the developments in Egypt.

The international academic debate about Islam and its relation to and with fashion has resulted in numerous scholarly works (Ahmed 2011, 1992; Abaza 2007; Abu-Lughod 1986, 1998; Baron 1989; Badran 1995, 2013, 2016; Barakah 2002; El Guindi 1999, 2005; Herrera 2000; Mahmood 2015, 2005; Mañşūr 2004; Al-Muṭahharī 1987; Wikan 1991). Most authors deal with the aspect of how gendered fashion is influenced and produced by power relations. The analysis focusses in many cases on the assumption that the acceptance or rejection of Islamic fashion leads either to the weakening of established Islam or to its reinforcement (Al-Šarīf 2015). Thus the meta level of the academic debate on dynamics of Islamic fashion in Egypt deals with down-veiling and up-veiling and corresponding opposed trends, such as un-veiling.⁶ In my contribution to this debate, I will analyse the complexity of numerous fashion varieties that are re-emerging from new forms or even waves of religiosity by referring to the concept of self in the sense of individual (religious as well as non-religious) agency.⁷ My account of the numerous veil(ed) stories portrayed by my interlocutors is indicative of processes of individualisation. Their approval, opposition and indifference towards the veil opened up rather intimate perspectives that ask for individual interpretations and an analysis of individual everyday lifestyles.

The Historical and Socio-political Setting of my Research

Although “the debate about the veil” is not new, the setting for my research and the relevant time frame for my interlocutors is the January 25, 2001 revolution and its aftermath with the social dynamics that have been triggered by the uprising. Debeuf and Abdelmeguid (2015) speak of a “quiet revolution” or “silent revolution” that is ongoing, especially in the virtual space of social media and the internet. They argue that the digitalization of society has enabled and empowered segments of society to continue the struggle for equality, justice, and individualisation beyond the punishing arm of the regime and the disciplining eye of society (Debeuf and Abdelmeguid 2015).

The turmoil of the revolution and its aftermath have been meticulously described and analysed by various scholars such as Abaza (2014),⁸ Fahmy et al. (2019), Saad (2012) and Schielke (2015). Mona Abaza (2020) highlighted how, since the revolution, young individuals searching for identities are torn between agency and passivity. She identifies insecurities, generational differences, and misunderstandings in terms of values and appreciation amid dystopian environments. This article relates to the existing scholarship and deals with searches for identity among young Egyptians but

⁶ For women, the veil is the most discussed and visible marker in the debate, while for men it is usually the beard and religious accessories such as the prayer beads (*masbaḥa*).

⁷ This also includes social agency and how fashion statements can be indicators for processes of individualisation in the sense of how women choose to perform and make the veil a fashion item or not.

⁸ See also Mona Abaza: “The Revolution’s Barometer”, *Jadaliyya*, 12 June 2012 (<http://www.jadaliyya.com/pages/index/5978/the-revolutions-barometer>).

goes one step further by focusing on the dimension of emotions related to fashion, of individualisation, and (non)religiousities in its analysis.

This struggle for one's (non) religious positioning and identity is consequently also a struggle for individualisation (Fuchs 2015; Fuchs and Rüpke 2015).⁹ The processes of individualisation that are currently happening in Egyptian society are one of the major findings of my field study (Franke 2020, 2021, 2022a). Changing one's appearance can have a transformative effect on one's self (body and mind), and it can also provide a hint to political or religious beliefs (Franke 2021). Women's public appearances can be indicative of ongoing contestation over national, religious and individual identities (Franke 2022a). Most of my interlocutors stressed their "very own" perspective on religion: on how to be religious or *not* to be religious, how to believe or to *not* believe, how to practice or *not* to practice, what to wear or what *not* to wear. They particularly reflect on the crucial question of the "why" – which shall be confined to the intimate space of the self (Foucault 1988). I follow Martin Fuchs in that my "approach [...] implies that one has to be open to the inclusion of additional, partially different experiences and narratives of individualisation [...], it means focusing, above all, on the *experiences, doings* and *perspectives* of [individuals]" [...] (Fuchs 2015: 333 [emphases are mine]). According to Fuchs, the lens to research religious developments should be the concept of individualisation, that is, how religion is "lived, articulated and re-instituted [...] [this includes how] actors see themselves and their practices" (Fuchs 2015: 333). In his analysis Fuchs focuses on relationships of the individual with others, which are interactive and constitutive of social imagination. I agree with his observation that notions of the self should be centre stage in analysing processes of individual religiousities (Fuchs 2015). Drawing on fieldwork with both men and women, this article seeks to bring more nuance to the debate that holds unveiling is an act of empowerment, often correlated with an alienation from religion, and veiling resembles an act of increased piousness.¹⁰ I rather want to enrich this debate by the individual narratives of my interlocutors who often do not take decided positions and are meandering between different strategies of being Muslim to *doing* being Muslim and "Muslimness on demand" (similar to the non-conformist perspectives and critical voices which I have analysed elsewhere (Franke 2021)). While the matter of the veil is political, religious and social at its core, women's emotional reactions are crucial to understanding how they make sense of the pressures, expectations and reactions they engage with. My ethnographic analysis of everyday interactions lies at the crossroads of the many gazes (personal, public, familial, international) women are exposed to and judged by. One intention is to rethink the notions of religious embodiment, patriarchy, (gendered) resistance, and empowerment. A second intention then is to ask about the complex meanings of the wearing of the veil and the ambiguities women experience prior, during and after putting on or taking off the veil. I asked my interlocutors for example if they are in favour of the veil or not, and why (or why not), and

⁹ On processes of individualisation and identity formation, see also Alhourani (2018), as well as Hall (1990).

¹⁰ See also Barakah (2002), Kütük-Kuriş (2021), Mahmood (2015) and Manşur (2004).

if the (down-/un-)veiling has to do with politics, society or religion, (or not), or other factors? And most importantly what is the emotional spectrum of my interlocutors' changing intimate engagements with perceived mainstream Islamic ideals? Here, the focus is on notions of beauty and hair, fashion, and emotions as part of the everyday embodied practice of veiling in the realm of religiosities and processes of individualisation.¹¹ This includes the doubts and the ambiguities, the fear, the guilt and the failure that they expressed, but also the hesitancy to make a decision and to negotiate and re-negotiate their positions and social identities towards their selves, towards the veil, towards society, towards politics, and towards Islam. Moreover, the emotional spectrum includes expectations and visions of beauty, of ideal, sometimes even utopian aspirations as much as it includes delusions, frustrations, anger, trauma, and dystopian disenchantment.

Before entering a more detailed analysis of my data, I will describe the political and religious situation in Egypt in the periods when I conducted my fieldwork. In 2011, political and social dynamics erupted that ultimately led to Egypt entering a period of strict military rule that controls and defines all spaces of civil life, including religion (as well as social media). Alexandria formed the centre for my research; having myself grown up in Alexandria, I was reliant upon, and grateful for, my social network there, especially as I took my three small children with me. Alexandria is also an interesting city with diverse and heterogeneous (non-) religious milieus, including Sunni, Coptic, Sufi, and Salafi communities. Being the second largest city in Egypt with approximately 5 million inhabitants, it plays a significant role in the structure by which politics and religion influence the public sphere. The majority of its population is Sunni Muslim, while roughly 10% are Coptic Christians. Among the Muslim population are members and followers of the Muslim Brotherhood. However, many of them have been imprisoned, and those who are still part of the Brotherhood act in secret and have gone underground,¹² while others play a role in the public sphere without being identifiable as members of the Brotherhood. Others do not hide their membership, but still try not to attract attention. The current military regime's strict control of the public sphere, and sometimes even the private sphere via social media,

¹¹ The societal processes that are currently happening in many countries of the MENA region, are situated in individuals "very own" perspectives on issues of their everyday lives: on how to be religious or not to be religious, how to believe or to not believe, how to practice or not to practice, what to wear or what not to wear (Franke 2021; Loimeier 2021; Sieveking 2020). This struggle for one's (non-)religious positioning and identity formation is consequently also a struggle for individualisation (Fuchs/Rüpke 2015: 323–329; Fuchs 2015: 330–343; Alhourani 2008: 185–203; Hall 1990: 222–237). Processes of individualisation and identity making are negotiated within and beyond religious frameworks. I will particularly reflect on these recent processes by tracing the intimate experiences of women with regard to hair and beauty.

¹² I say "still" because the Muslim Brotherhood has been forbidden since the ousting of then-President Mursi during the military coup in 2013 which led to the presidency of Abdel Fatah al-Sisi (in power since 2014, re-elected in 2018). It has also been declared a terrorist organization. See "Egypt's Police Stop Terror in Track, Arrest 6 Muslim Brothers in Alexandria", *Albawaba News*, 16 September 2018 (<https://www.albawaba.com/news/egypts-police-stop-terror-track-arrest-6-muslim-brothers-alexandria-1186676>).

has meant members tend to act in secret and be more careful when wearing or saying things that would make it easy for others to recognise them as part of the Muslim Brotherhood. Other groups include the Salafiyin, who are also not welcomed by the ruling regime, but are not as strictly prohibited as the Muslim Brotherhood, since they do not participate so actively in politics. By means of oppressive behaviour, the regime tries to control religious developments and dynamics in Egypt. Mosques and other public spaces are meticulously controlled, making it impossible for anything that deviates from the 'mainstream' to be publicly seen or heard. This is intended to stem every possible act of 'otherness'. How are women encountered in and how do women move in the public sphere? How have they been effected by these rapid political and social transformations?

This article is based on numerous informal conversations and interviews (as well as written conversations, participant observation and 'wardrobe research' (Woodward 2007) that I conducted during in 2016–2019 among middle class milieus of Alexandrians who described themselves as being defined by a higher level of education, often leading to well-paid jobs as doctors, engineers, bankers or self-employed entrepreneurs.¹³ The persons I interviewed and had informal conversations with are heterogeneous in terms of age, family status, leisure activities, place of living, religious upbringing and economic/financial backgrounds and ranged in age from young teens to older people in their 70s. I chose interviews as a research method, despite being aware of the limitations and difficulties of interviews and language when researching sensitive subjects, because I was particularly interested in the emic expressions of my interlocutors. My interlocutors who oppose the veil without wearing it (this includes those women who never wore it, as well as those who removed it at some point in their lives) would agree to talk to me regardless of the location for the interview. This was also the case for those who are in favour of the veil. My interlocutors who oppose the veil, but who wear it out of compulsion, were also open to interviews, however these interviews had to take place in specific locations such as my house or cafés with open spaces to avoid proximity to potential bystanders/listeners. It would have been impossible for me to meet them in their private homes and "observe" anything deviant from Islam, since they usually hide their "otherness" (sometimes even non-Muslimness) in front of their families. The language of the interviews was decided upon by my interlocutors and was usually either Arabic or English or a mix of both languages, though in some cases, German was chosen.¹⁴ Informal conversations are those conversations that I did not announce as an interview prior to the meeting. They would happen while we met to "socialize" or if we met by chance: e.g. at the playground with the children, or sharing a car or taxi, in the staircase or elevator of my building, or sit-

¹³ I will deal with the notion of middle-class milieus in the section Middle Classness and Fashion Styles of the present contribution.

¹⁴ All of my interlocutors have been informed and given their consent prior to the interviews about my academic intention, that I will use the interviews as sources for my work. All the names have been anonymised and personal details have been changed.

ting next to each other during meetings in larger groups (such as birthday gatherings, iftār invitations during Ramaḍān, joint restaurant visits, going to the same yoga/dance courses). Sometimes these informal conversations were exclusively between me and the other person, sometimes, especially if we met in a larger group, others would join the conversation. As soon as I noticed that a topic or the way my interlocutors would talk about the topic was relevant for my research, I would ask if I could use the information for my research. Upon consent, I would go on to ask if I could take notes or even record their statements. Since everyone spoke about the veil and it was omnipresent in the socio-scape of Alexandria, I will not present extensive biographic interviews, but various sequences from different interviews and conversations to highlight the variety of perspectives of my encounters. In these conversations, my interlocutors repeatedly referred to and were aware of the historical developments regarding fashion and the veil in Egypt, especially since the 20th century. I will therefore outline the development of the veil debate, since it mirrors the knowledge and is part of the knowledge production of my interlocutors.¹⁵

Throughout this article, I also mention interviews and conversations with “friends”. These friends are either persons I have known since my childhood, in the sense of “old” friends, or they are “new” friends, whom I met in different settings, such as parents of my children’s friends. We would meet regularly in each other’s private homes, initially without any “research intention”, but once we knew each other better, I would also ask them if they would like to share their insights with me and become part of my research.

The Veil in Context: Historical Developments of the Veil Debate in Egypt

In most Muslim majority countries the term of veil is used to describe various forms of coverings of the head (and body) by (an) additional piece(s) of cloth.¹⁶ These can be headscarves or scarves with or without ‘abāya (full body cover, cloak like throw) and are called (with different social milieu related connotations and styles) ḥiğāb,

¹⁵ Looking into intimate experiences of changing appearances, modifying one’s body or transforming one’s style with regards to the veil is particularly relevant in times of societal change. As such, this analysis is central to debates about women’s (fashionable) self-creation, processes of individualisation and (non-) religiosities. Women’s public appearances can be indicative of ongoing contestation over national, religious and individual identities (Franke 2022). The negotiation and re-negotiation of their roles in current social, economic and religious pressures are central to these debates.

¹⁶ The term “veil” is the most common English word for al-ḥiğāb, which not only refers to the female headscarf but also to shielding, close something or someone off, see Wehr (1958: 141–142). Cf. also Chelhod (2012) derived from the verb ḥağaba: to hide from view, conceal (for object or person by sth. put in front to hide it from view or isolate it). References to pre-Islamic veiling traditions of the Sassanids show the historical development of this practice. On Muslim actors, visibilities and public appearances see Göle (2002: 173).

tarḥa, iṣārb/aṣārb, ḥimār and niqāb (face veil) in Arabic (Siddiqui 2006; El Guindi and Zuhur 2009). Style wise, there are many versions and techniques to cover, with much space left to imagination and trial in terms of form, material, pattern and combination. Face and body can be completely or partially covered. These practices of veiling are usually associated by Muslims and non-Muslims with Islamic dress codes worn in public as based on interpretations of the Qurʾān.¹⁷ Thus, talking about “the” veil would be generalizing, unidimensional and not representative of the multifaceted forms and styles of veiling that exist throughout the world. However, for pragmatic reasons, I will apply my interlocutors’ common definition and refer to “the” veil as ḥiḡāb (ḥiḡāb in Egyptian Arabic), which shall describe the so-called headscarf.¹⁸ “The” niqāb will be used to describe the face veil, which is to be understood in combination of wearing “the” ʿabāya. Being aware of the heterogeneous forms of dressing that have changed and are changing according to time and space, I will mention those who veil differently in an explicit manner to point out their otherness from more mainstream practices of veiling.

Much has been written about the historical developments of the veil, especially on the time span since the 19th century (Baron 1989; Ahmed 1992). Colonialism and contestation of “Western” concepts and ideas have been points of focus in scholarly analyses of the veil, women’s position in society and patriarchal perspectives. The historical accounts then tackle the ideas of Islamism and its influence on dress codes and behaviour as well as the concepts and influences of Islamist feminism and Arab feminism (Ahmed 1992; Badran 1995; El Guindi 1983).

Looking at veiling in urban Egypt from a recent historical perspective of the 19th and 20th centuries demonstrates that veiling underlies dynamics that can correlate with other social and political developments (Badran 1995). A prominent example in Egypt’s recent history for taking off the (face) veil and for triggering a debate regarding women’s public appearance, is the 1923 case of Huda Shaarawi (Lanfranchi 2012). Huda Shaarawi and Saiza Nabarawi removed their face veils in the Cairo Railway Station – an act that has received much local and international attention in newspapers and academia and is still referred to as ground-breaking example for the agency of women in Egypt (Badran 1987): “This public gesture accelerated the process of unmasking the face some women had quietly begun earlier, including the feminist educator Nabawiyya Musa” (Badran 2016: 52).¹⁹ This development was continued throughout the following twenty years, and by the early 1940s the act of removing the veil (for both the face, niqāb and the head, ḥiḡāb) became popular among urban middle and upper class milieus in Egypt (Badran 2016).

¹⁷ Other forms of veiling also occur in different socio-geographical areas in Egypt. These are mostly recognisable as non-urban styles. In rural areas along the Nile, as well as in the oasis throughout the desert and the Sinai Peninsula, various forms of veiling can be recognised by means of different styles of covering. Donning the veil is not very popular in rural areas.

¹⁸ See also As-Sayyid (2013).

¹⁹ Cf. for the historical development of the debate Al-Barāzī (2016), ʿAbdel-Wahāb (1995), Maqdisī (2001), Nāṣīf (1998), Sobkī (1986) and Ṣaʿrawī (1981).

The trend to unveil was persistent up until the 1970s when the veil again became visible with the influence of the “rising Islamists”, first at university campuses among younger women, as Margot Badran observed (Badran 1995, 2016). According to Badran, “[t]he hijab became a highly visible sign of a ‘return’ to Islam cum ‘flag’ of affiliation with Islamism, and politicised religious forces against the secular state as the enemy. Re-veiling also had a wider, more amorphous cultural dimension through its resurrecting of what was touted as ‘the’ correct practice and aligning culture and the people with political Islam” (Badran 2016: 59–60).²⁰

Leila Ahmed similarly observed that, up to the 1970s in particular, veiling was not very popular among the urban middle-class milieus.²¹ Photographs from this time depict women in the city wearing short dresses and skirts without headscarves. Religious dress codes were not common for women or men (Baron 1989: 380–382). Correlating this with political developments it becomes clear that after the replacement of the king with a president who was in favour of socialist ideologies in line with pan-Arabism, the political focus was not religiosity, while Islamism was still in its early phases. As the idea of pan-Arabism failed and politics needed to talk with the newly publicly visible Islamists who called themselves the Muslim Brotherhood, religion became a subject for debate and consideration in the public-political sphere, which led to a different way of dealing with religion in the private space and triggered diverse discussions resulting in various forms of embodied practices.²² Moreover, labour migration in terms of Egyptian migrant workers played a pivotal role in exporting Islamic ideologies from Saudi Arabia to Egypt, a development that was intensified by Saudi funding of mosques, schools and Islamic charitable organisations (Schulze 1990; Farquhar 2017). The increasingly visible public religious figures provoked emotional disputes regarding issues around Islam, with the wearing of the headscarf being prominent among them (Badran 2016). In reaction, many people, both men and women, public figures and scholars rejected “the veil and the hijab, the Islamic head scarf, viewing them as signs of women’s disempowerment [...] being told what to wear was just another form of tyranny”, as Ahmed analyses for herself and fellow Arab feminists (Ahmed 2011: 41). For them the veil was or still is “a symbol of intolerance” (Ahmed 2011: 41). The turning point for the debate about the veil occurred towards the end

²⁰ From a religious institutional point of view, most interpretations consider the hijab to be a required practice for women. However, different opinions and interpretations exist some of which do not consider the *ḥijāb* to be a religious obligation. Cf. Barakah (2002) and Al-Muṭahharī (1987).

²¹ See Leila Ahmed who refers to Albert Hourani’s article “The vanishing veil: a challenge to the old order” (1955) in which he states that the practice of veiling is declining: “But Hourani’s article has proved spectacularly incorrect. Fifty-six years later, we live in a world where veiling among Muslim women, after steadily gaining ground across the globe in the last two decades, is incontrovertibly ascendant. How did we get it so wrong?” (Leila Ahmed 2011: 40; see also Ahmed and Keating 2011).

²² With al-Azhar being a prominent religious institution that influenced and influences public debates with an attentive audience “[w]hat audiences crave is the confirmation of their faith, rather than new information” (Aishima 2016: 8). On the role of al-Azhar as religious institution, see also Zeghal (2007).

of the twentieth century²³, once scholars, such as Leila Ahmed, depicted the voices of veiled and non-veiled women, acknowledging that while the veil *can* be a means to subjugate and control women, at the same time it can be a marker for individual and pious agency (Ahmed 2011). Although the international academic debate has become more nuanced with acceptance of the *hiğāb* sometimes even being expressed as “a badge of individuality and justice”, the *hiğāb* still arouses various positions and opinions filled with all sorts of emotions both on the side of the observers and those wearing it (Ahmed 2011).²⁴

Moreover, I argue that the veil extends to the realm of the imaginary if it is said to be limiting the male’s gaze and his cravings (Gökarıksel and Secor 2014). Simultaneously, the veil can resemble or mirror a display that can be engraved with various emotions (Yegenoglu 1998: 47). The veil thus is more than simply an object, a piece of cloth; it can be endowed with meaning from inside and outside and thus resemble a symbol and constitute a figurative arena (Kütük-Kuriş 2021). The attributes ascribed to the veil in modern times range from political and revolutionary to religious (Kütük-Kuriş 2021). It can be instrumentalised in the name of Islam for political reasons and demonized or glorified by oppositional powers. Resembling a complex symbol, the veil is being exposed to various configurations. This plurality of implications makes it necessary to re-assess the veil and its symbolic meanings according to varying times, spaces, and cultures. According to Ahmed, in Egypt, as well as the veil constituting a practice of social reproduction, especially in cases where younger family members (daughters, children) take older family members (grandmothers, grandparents) as pious examples to veil (Ahmed 1992: 222), veiling also occurs in opposition to their direct older generation (mothers, parents) who may not be veiled (anymore).²⁵ So veiling does not necessarily occur replicating the behaviour of other (closer) family members or the government (which might also oppose the veil) but can occur in contrast to their opinions – regardless if the wearing of the veil is meant as oppositional behaviour or not. In Egypt, which successfully marginalised left-wing oppositional activities, the 1980s are characterised by a reinvigoration of Islam as a “major oppositional force” (El Guindi 1999: 143).

²³ This correlated with a certain Islamic dress code propagated by the Muslim Brotherhood and its members as well as with Egyptians working in Saudi Arabia and coming back with the idea that Islam should be lived in Egypt like it is being lived in Saudi Arabia (i.e. women generally being fully covered).

²⁴ This literature highlights recent trends that can be observed in many countries of the MENA region: women increasingly take off their veil (van Nieuwkerk 2020, Badran 2016). Their reasons can be complex and might change with seniority, social milieu, marital status and motherhood - political convictions and/or religious beliefs being part of the women’s decision making processes (Franke 2022). Women’s unveiling can also be influenced by patriarchal structures and pressure from both men and women. Yet, most Muslim women remain veiled, get veiled and will get veiled (Jacob Poushter: “How people in Muslim countries prefer women to dress in public”, *pewresearch.org*, 8 January 2014, <http://pewrsr.ch/KEyUvb>).

²⁵ In other words, they wear the veil, because they are replicating the older generation, or in opposition to their family, or the state. Thus, it can be in line with the family or in direct opposition, even if it is not meant to be rebellious.

In the aftermath of the January 25, 2011 revolution this affiliation of culture and people with political Islam again became important with then President Mohammed Morsi who was a member of the Muslim Brotherhood. Until the revolution, the *ḥiḡāb* was a popular practice and fashion accessory (Abū an-Nūr 2010), “[which] had morphed into colourful, eye-catching headgear, often accompanied by tight jeans, among youth who had adapted it as a cultural expression of their own... [It] has ceased to be a show of affiliation to Islamism or an expression of modesty” (Badran 2016: 60). Under the short-term governance of the Muslim Brotherhood, Islam was propagated as the main source guiding society and politics (Masoud 2014).²⁶ The subsequent change of regime from Morsi to Egypt’s current President Abdel Fatah al-Sisi with his clear stance against the ideology and the members of the Muslim Brotherhood led to various changes among society (Bano and Benadi 2019).²⁷ One major development was that many Egyptians did not want to be associated with the Muslim Brotherhood and public Islam in general with the result that a considerable number of women started to unveil (Badran 2016), in the sense of women’s resistance against political, social and religious norms, as well as in the sense of searching for their intimate selves.²⁸

Political and economic factors²⁹ can be decisive when women consider putting on or taking off the veil, but they cannot be a sufficient explanation. The interconnection of religious and personal experiences in this practice cannot be ignored, and this aspect is closely linked to identity, spirituality, pioussness, and modesty in terms of fashion. In return, religion itself can also not be a sufficient marker, since many women do not put on the veil for religious reasons or to demonstrate increasing piety. A multitude of aspects should be taken into consideration when analyzing the veil, in order to acknowledge the heterogeneous complexity of the women wearing it and both men and women seeing and judging it.

²⁶ See also Khaled Fahmy (2013): “How the Muslim Brotherhood Fell from Power”, *khaledfahmy.org*, 17 September 2013 (<https://khaledfahmy.org/en/2013/09/17/how-the-muslim-brotherhood-fell-from-power/>).

²⁷ While the as-Sisi regime limits the activities of the Muslim Brotherhood, the Salafyyīn and the religious Hizb an-Nur Party support this regime and President Abdel Fatah as-Sisi has not distanced himself from them.

²⁸ “After the 1919 revolution there was a move to unveil (to remove the face cover); now some 4–5 years after the 2011 revolution, there is once again a move, however slow, to unveil (this time to remove the head cover). The first unveiling was accelerated by a consciously feminist impetus. The second unveiling is not emanating from an explicit feminist awareness and activism but rather is appearing at a moment when a spirit of feminism released by revolution is in the air among the young” (Badran 2016: 60). Thus, many of the women I spoke with who unveiled after the revolution were also very critical about ongoing social and political developments and were aware of the so-called culture of protest and questioning of authority that found its way into the collective consciousness (post 2011).

²⁹ In Egypt, disappointment among the population regarding the failure of Nasser’s socialist ideas, Sadat’s politics, the influence of Saudi Arabia and other Gulf States in terms of culture, religion and economy as well as the developments of the Iranian Revolution, had a major effect on its population since the 1980s. Cf. Ahmed (1992: 218–219).

Thus, in congruence with Nancy Lindisfarne-Tapper and Bruce Ingham, I argue that each woman must be asked for her individual reasons why she does or does not don a headscarf and “must be treated with the utmost respect [by scholars] and as separable from the apparent conformity and communal allegiances such a choice may also convey” (Lindisfarne-Tapper and Ingham 1997: 18). While ideologies and narratives are being inscribed on the veil, the individual agency of women must be acknowledged and positioned in the respective circumstances of influence and dominance, however within the cultural field and not in comparison to “Western” ideas, ideals, expectations, and judgments. This idea of the politics of representation in the realm of fashion, gender and embodiment stands in close relation to the production of the self, self-representation, and how one wants to be seen by others.

Veiling, Identity Construction and “Imagined Communities”

Saba Mahmood argues in her work on the women’s mosque movement in Cairo (Mahmood 2005), that “Muslim women’s consensual adoption of the veil” (Mahmood 2006: 343) is “a religious obligation” (ibid.: 343, fn.50) and “part of a religious doctrine, a divine edict, or a form of ethical practice and that it therefore has nothing to do with ‘identity’” (ibid.: 343). She thus strips the women of their agency to identity forming and identity-oriented self-determination by focussing on the external framework of the veil to be “religious doctrine”. While I share Mahmood’s view of criticising studies that focus solely on the argument that the veil is a barrier against sexual harassment or a single marker to state Muslim women’s resistance to Western dominance, I disagree with her position that the veil should solely be a religious obligation (Mahmood 2006: 342–344). Rather, I argue, that the veil – or to be more precise the various forms the veil may take – are in many cases loaded with a compilation of meanings, both symbolic and identity marking. I similarly argue that holding the veil to be a marker of religious duty is also a form of (religious) identity. According to my interlocutors, in most cases “the” veil can be attributed with various sense-making elements, that *can* correlate, but do not have to. They can be complementing or contradicting. These elements are sometimes hidden and, even in conversation, silenced and tabooed.³⁰

My point is that “the” veil in itself is indeed a void, regardless of how much religious obligation it is said to entail. It needs an audience and/or a wearer to define or inscribe it with meaning. The embodied practice of performance in the context of veiling is one characterised by processes of identity formation – regardless of the veil being part of one’s identity (even part of one’s body) or not (such as a woman wearing the veil but rejecting it for whatever reasons). If the veil is part of one’s identity, then the religious obligation comes into play with many other aspects (such as protective barrier from the male’s gaze). If the veil is not part of one’s identity, then the woman wearing it can resist the religious obligation by various means of not adhering to the

³⁰ Social milieu and social pressure play an important role here.

other religious obligatory means of dress and behaviour (Amna, 2.2.2017).³¹ However, for the “other”, the audience, it will be difficult to literally see beyond the veil. Most of my interview partners stated that “al-dīn huwa bainī wa bain Allāh” (religion is between me and God), yet this idealised condition for individual religiosity is not as easily lived as is being stated. Many people are exposed to the opinions and behaviour of others (family, friends, neighbours, colleagues). They fear the reactions and rejections of the other so that they are not socially isolated and excluded from being part of a community.

I refer here to the notion of community as in “imagined communities” coined by Benedict Anderson (1991). While Anderson discussed communities in the context of nationalism and politics, I use his idea differently with the connotation of the aspect of the social in the religious, in the sense that many of my veiled interlocutors would feel comfortable around other veiled women and persons who are in favour of the veil. Accordingly, I understand “imagined communities” to be formed of like-minded people, sharing in the present case similar religious perspectives. They do not constitute an established community, but an “imagined” one that is experienced on the emotional dimension as feeling comfortable among like-minded others. In this sense processes of individualisation and religious transformation can also be motivated by mundane and pragmatic reasons, collectively shared experiences or belief systems. A sense of security then comes with being part of the same “group” or community in which women veil in the same or similar manner and can be indicative of social reconfigurations. Discourses, rituals, embodied practices are decisive for such imagined formations, which the term itself signals are in flux and not static. In the context of the veil being a symbol, I want to highlight the importance of style in the religious realm in this sense, namely that embodiment and styles are important for communities that are facing underlying changes: “Style is central to the making of religious and other kinds of communities [...], both by shaping persons and by lending them a shared, recognizable appearance and thus an identity [...]” (Meyer 2009: 10–11).

Nevertheless, it is important to emphasise that the veil is a versatile practice, which can be worn within as well as beyond religious boundaries and for rather intimate, sometimes even secular, society related, reasons with a multitude of interpretations.³² Sherina, a non-working, 37-year-old married woman with two children a university degree in interior design, for example, expressed this blending of reasons by labelling her intimate self as “being a modest but not a *traditional* ḥigābī” (Sherina, 23.1.2017). She differentiates various meanings that the veil can carry, and although her appearance and style might not necessarily hint at this specific meaning that she has in mind

³¹ Wearing or not wearing the veil in Egypt can be part of one’s formative processes and identity formation since women are often faced with the questions why they wear or why they do not wear the veil at some point in their lives: for both they perceive to be judged by society. They struggle with expectations that are brought towards women: being seductive and desirable, being pious and modest. In this sense the veil can also have erotic connotations, just as much as wearing the veil can be liberating for women to escape the expectations faced by showing and doing their hair.

³² Asad et al. (2009) discuss on a theoretical level the relationship of agency and secularism.

about herself, it is important for her to explicitly mention it. For her, being modest and wearing a ḥiğāb is positive and in line with freedom and religious duty. The label “traditional” meanwhile, comes with a negative tone that is characterised by backwardness, stagnation, closed mindsets, patriarchy, and rural areas (see Aḥmad 2020). This dichotomous depiction is not inclusive and encompassing, but it mirrors a dualism that is dominant in many of the conversations I had. In other conversations my (female) interview partners would not indulge in this positive vs. negative binary and instead highlight the possibilities the veil enables and opens up for them.³³

In this sense it is a statement and a marker of being part of a Muslim community with different meanings and formations. It is an expression of identity as an embodied practice that carries the invisible mindset of faith and belief with it. By wearing the veil, this mindset (as the “conjunction of the material and the immaterial”) can become visible for others and indicative of one’s identity.³⁴

The following example of my friend, Menna, 52, a married mother of four, and a lecturer at the Faculty of Science, demonstrates this situational, identity related aspect. Towards the beginning of summer, Menna and her youngest daughter would ask me and my children to join her on Sundays at one of Alexandria’s beach hotels. In the city, access to the beach is becoming more and more difficult for the larger public, due to state and private construction projects. The seaside is divided into sections that either belong to hotels on the other side from the beach, along the promenade or “cor- niche”, or they are operated directly from the beach. In either case, entrance fees are applicable, and these can be rather expensive, even for middle class families, as Menna explained. Whenever we went, she chose the same beach hotel because it was popular among “traditional and veiled” families. Although she personally did not mind different beach styles for women, she perceived that people with “unveiled lifestyles” feel uncomfortable around her, especially at the beach. Menna was a veiled woman wearing dark coloured ḥiğāb without jewellery or make-up and swam in a burkini. For her, in the case of our beach gatherings (and exclusively only the beach – in all other situations she would not mind unveiled lifestyles), the appearance of the other guests is more important than the content behind their veil stories. In all the other situations in which we met and spent time together, in the nādī (club), in restaurants, in cafés, and concerts, she would not mind the “others”, she would even go with me to restaurants which serve alcohol, “because they have the best coffee in town” (Menna, 4.6.2017).

In Alexandria many styles and reasons behind these styles are present, and since the veil is neither dictated nor prohibited by the state, its citizens have more or less freedom to interpret their respective aesthetic style, and thus belong to a community, or rather be part of (an) imagined community(s). Nonetheless, imagined communities

³³ Such as identity formation, feelings of belonging, intellectual freedom, freedom of movement, freedom of faith and religiosity, gendered freedom, social freedom, freedom of style and fashion.

³⁴ Maffesoli cited in Meyer (2009: 10). The way the veil is worn can be indicative of many other factors, that are telling of other also non-religious social markers. The way a woman chooses to wear the ḥiğāb can be indicative of social class, and also of different forms of religiosity.

can be indicative of collective identities and a benchmark for belonging, whether emotional or physical/actual belonging – in many cases even both. Identity in the context of the veil is of particular importance because the veil can be inclusive or exclusive for women, not only in terms of their peers as in the respective community, but also in terms of other veiled or non-veiled women with all the possible variations and gradations. The way of wrapping the veil then becomes decisive, just as the way of dressing without the veil can determine who is accepted and who is not accepted in the respective community according to one's appearance. Identity again is a crucial element that defines and is defined by others with mutual influence (Hall and Du Gay 1996: 1–17). Many of the women I spoke with expressed the feeling that “their” veil is providing them with an identity that is shared and accepted by other similarly veiled women.³⁵

Emotions as Analytical Category: Time and Identity as Milieu Specific Elements

It was striking that the *ḥiḡāb* was among those contested subjects that came up in almost every conversation I had in Egypt. I rarely had to ask explicitly about it, in most cases it was mentioned by my interlocutors as part of their accounts on being (non-)religious and *doing* being (non-)religious.³⁶ Opinions were expressed in often emotional way along a broad array of positions ranging from being in favour of the headscarf, opposing, or being indifferent to it, and all the colourful facets in between these three extreme positions: tears, laughter, sadness, pride, fear, contempt, shrugs, shaking the head, rolling eyes, despair, failure, resistance, tolerance, rejection, and endurance were all part of the emotional and behavioural expressions I received.³⁷ The fact that the *ḥiḡāb* was and still is such an intense subject, reminds me of the image of a skeleton sitting on a park bench with the headline above it saying “Are we still talking about the veil?”³⁸ illustrating that the debate is old and worn out. Yet the contrary is true in my research; although it is an old debate, at the same time it is a very actual and modern one that becomes more urgent with every new generation and every teenage girl and every personal, political, and social change occurring in their respective countries.³⁹

³⁵ See also Birgit Meyer according to whom, style would be the decisive common denominator in the context of the veil and by being a “forming form” responsible for an aesthetic formation, “both by shaping persons and by lending them a shared, recognizable appearance – and thus an identity” (Meyer 2009: 11).

³⁶ The fact that the veil has been talked about openly with me, has also to do with my role as a researcher. My interlocutors considered talking to me not affecting their social positionality.

³⁷ On the role of the emotional in personal and social life, see Abu-Lughod (1986), Beatty (2005, 2010), Lutz and White (1986), Pappé (2014), Plamper (2015), Rosaldo (1984), Nussbaum (2001) and Wikan (1992).

³⁸ Anonymously photoshopped pictures posted and shared on multiple private accounts on Facebook and Instagram by friends of the author (no permanent links, authorship or source available).

³⁹ International influences such as “the global war on terror”, as well as discourses in the global North regarding the wearing of the veil in public spaces in specific countries (cf. Yamashita (2018) on the debate

These new generations and current events influence and affect the debate about the ḥiğāb in nuanced and important ways. They shed light on the overall social dynamics among the population and can be indicative of certain ways of thinking and positioning towards religion, society, culture, and politics.

From a methodological perspective, I identify emotions as an analytical category in the discursive realm of the self. Thus, my approach is in line with Catherine Lutz and Lila Abu-Lughod who consider emotions to be entangled with one's everyday life and the politics and struggles of everyday interaction (1990). Lutz and Abu-Lughod locate the study of emotions as discursive practice in the politics of social life rather than in the psychology of the individual. For the case of my own study, I propagate a perspective that encompasses the politics of social life *and* the psychology of the individual, since they are mostly interrelated (Jacobsen 2019). Emotions are consequently a form of expression, a psycho-social language that can be verbalised as well as being physically expressed (Lewis et al. 2010). Emotions are being interpreted by others and need an audience that is able to read the respective emotions without assuming its meaning (this necessarily includes myself, both being a researcher as well as a private individual).⁴⁰

Accordingly, psychological problems resulting from veiling (especially if it did not happen by force but based on free decision making, chasing an illusion of religious freedom and obedience) are not part of public discussions or religious arguments/examination. It is not only an underrepresented subject in academia but also in everyday life, which is not only dismissed, but most often silent and silenced. During my research, I had the chance to speak with many people about this issue because most of the women who consider themselves to be “ḥiğāb-victims” (i.e. having been forced to wear the ḥiğāb usually by family members), opened the subject deliberately and wanted to talk about the negative effects the wearing of the veil had on them. The phenomenon of psychological problems due to illusionary expectations in the realm of religion has also been confirmed and emphasised by a UK-trained psychiatrist in Alexandria, Dr. Shadi, whom I spoke with several times. His clinic is located in a multistorey building near Smoha Club, one of Alexandria's two main sports clubs. He worked with other psychiatrists, whom he trained himself. Apart from this clinic he also ran several rehab clinics specialized in drug addiction.

in Switzerland or France) do not inform my interlocutors position on the veil. These debates are important for example for Egyptians in France and would inform their social network in Egypt. However, none of my interlocutors would mention a context outside of Egypt to be relevant for their positions. An exception in some interviews would be Saudi Arabia as example for the influence of Wahhābī Islam, i.e. strict source-based interpretations of Islam, which were brought to Egypt by returning work migrants.

⁴⁰ Beatty (2005: 17): “For if we cannot reliably recognize emotion away from home – or if we naïvely assume that we know what counts as such – our theoretical generalizations are unfounded and will, in turn, lead us to misconstrue particular cases. For the anthropologist, the problem of what constitutes emotion begins and ends in the field.”

The society in Egypt and especially in Alexandria shows many problems; they are from all sorts you can imagine, and they are stratified among all levels and generations. You asked me about religion, but I also want to state drugs, abuse in all possible means, addictions etc. and religion play into all of them. Considering the wearing of the veil, yes it can be a problem. But interestingly not only for the woman wearing the veil, but also and mostly for her husband. Especially if he didn't and doesn't approve of it. He might answer by retreat, physical as well as mental retreat. He might for example not find his wife attractive anymore, he might not want to have sexual relations with her, because he thinks the veil is disgusting (ih al-'araf dā?), he might not want to go out with her, because he feels ashamed of her looks in public and in front of his friends. Moreover, he might not even want to have a conversation with her anymore because he might think that she fell down the Islamist hole and that her opinions are all coloured by religious indoctrination. All of this can happen. It is not the majority, but there is no space to discuss these issues here in Egypt, because the unspoken rule among society and the public is that the veil is something good, something every man and every woman should strive for. (Dr. Shadi, 17.6.2018)⁴¹

With this assessment at the psychological level in mind, I tried to focus explicitly on the unsaid and potentially hidden meaning, asking personal questions in those situations where the interlocutor felt safe. Discussions on the wearing (or discussions about the wearing) of the ḥiğāb and/or the ḥiğāb itself resulted in emotional outbursts of words and tears and were often accompanied by raised or whispered voices.

Thus, I describe the wearing of the veil to be a fluid experience. The interchangeability, varying trends, media, political and global influences and shifts, as well as situational changes according to age, setting, context and occasion, social pressure and identity are factors that make this idea of fluidity important. With the changing polysemic and polyphonic notions of the veil, I aim to move beyond a static picture of the veil and place it in the affective and emotional real-life experience of women in contemporary Alexandria. It is therefore not a streamlined argument but one that takes into consideration the ambiguous emotions and transformations my interlocutors are exposed to and are part of. This dynamic is part of the lives of my interlocutors, of my own life, and thus part of this article. It is about the mutual flexibility of changing concepts and emotions in which the aspect of temporality is utterly important.

Time

The notion of time is an important factor when talking about the ḥiğāb, not only because time in terms of age, according to Qur'ān and Ḥadīth, determines when a girl should start wearing the ḥiğāb, but also because there are times and places where one

⁴¹ I will portray Dr. Shadi in more detail elsewhere. His work and his insights into Alexandrian society are noteworthy and need more space to adequately give credit to them, than it is possible in this chapter.

is obliged to wear it, while at other times and places it is possible to remove it. Then again time plays a role in terms of fashion and public-political encouragement or discouragement to wear the *hiğāb*. Moreover, time as an event or incident can be decisive for a (young as well as older) woman to put on or take off the *hiğāb*. Here, notions of (social) status, power and sexuality play a role and can inspire or guide women to put on or remove the veil.

The veil can be analyzed not only from an embodied fashionable perspective, but most importantly from a moral and religious perspective (van Nieuwkerk 2020; Kütük-Kuriş 2021: 33). According to my interlocutors, the moral grounds for women to wear the veil circulate around chastity, honor and shame, gender segregation, protection and modesty. The religious then is focusing on piety, submission to God, afterlife, faith, and ordering daily life. While I sometimes heard both argumentative strands parallel to each other, my findings show that in many cases, religious and moral reasons are combined and expressed as overlying discursive trend (Kütük-Kuriş 2021: 33). Here, at this position when religious and moral reasons overlap, it is more difficult to argue against these reasons and many women are eventually convinced of the need to put on the veil regardless of if they are currently or not (yet) wearing it.

Aspects of culture and tradition are often mingled with the religious and moral in the debate about the veil, which makes it challenging to differentiate and to identify the respective arguments and lines of thought(s). For many women the starting point to wear (and take off) the veil was actually an identity marker in their lives and a life changing experience that is often related to the beginning of puberty (the menarche).

According to my interlocutors, the wearing of the veil can be initiated by various factors such as (dis-)belief (in the wearing of the *hiğāb* and/or in Islam and God per se), children (as in being a role model for them), tradition (in the sense of family tradition), marriage, neighbourhood, relatives, afterlife, work, seniority, personal tragedy, concealment, health issues, personality issues and/or laziness (sometimes even trauma). The *hiğāb* is a highly contested practice and can resemble innumerable meanings or statements (even none), most of which are very individual and intimate. Among these meanings are social statements, signifiers in the sense that women can send deliberate messages with the way in which they wear the veil. In his article on Islamic fashion in Turkey, Pierre Hecker (2018) draws on Dick Hebdige's theory on subversive implications of style. In his analysis Hecker refers to the concept of semiotics in the sense of Roland Barthes and Ferdinand de Saussure to highlight the differences between signs and signifiers (Hecker 2018: 9). In the case of the veil, these can be powerful in a modest sense. Yet, contrary to Hecker, I argue that the veil as a powerful symbol can also be playful, even sexual. Just because the veil is often depicted and perceived as a religious symbol does not free it from popular connotations tied to femininity. The veil can be used by the woman to play with notions of sexual intimacy, it can even be seductive (intended or perceived), since it leaves much space for imagination on the side of the audience.⁴² However, the ritualized aspect is visible not only when women

⁴² Seduction is also relevant for other veiling styles, such as the *'abāya* and the *niqāb*.

decide to wear the veil but also in terms of the daily procedures that the veil changes for women and families. My interview partners would mention not only their “wardrobe” changes, but also the fact that they cannot receive male visitors unveiled or leave the house dressed improperly. While most people quickly became used to these practicalities, they are still aware of the differences the veil brings in many aspects of their social and religious life.

The *ḥiğāb* is actually a very visible marker of changes in society, especially in Egypt where the wearing of the *ḥiğāb* takes place in temporal waves with an unveiled majority moving to a majority being veiled and back again, including trends to down-veil and up-veil (Ahmed 2011; Herrera 2000). In Egypt veiling and un-veiling is not obligatory by law nor is it implemented by the state. The onus is upon women and society to cover or uncover. However, the veil can still be politicised and used as a statement pro or against leadership, see for example the times of the Morsi-presidency with an increase in veiling and the subsequent increase in unveiling to demonstrate solidarity with or to be in opposition to the Muslim Brotherhood president who encouraged the veiling for women (Badran 2016).

Middle Classness and Fashion Styles

The above-mentioned factors with all the emotional nuances and various meanings they carry with them, can also result in the woman removing the *ḥiğāb*, as the example of my friend Huda illustrates. Huda, a 34-year-old professor at the Faculty of Engineering at the University of Alexandria, was a married mother of two girls. She considered herself belonging to Alexandria’s middle-class milieu. According to Huda, this meant to be “well educated, to have appropriate family structure, to be culturally fine, and to afford a good standard of living”. Having the economic means to a certain level of consumption is indicative of this milieu: they earn enough money to travel abroad, to own (mostly two) private cars, to send their children to private schools and have a membership to one of Alexandria’s sports clubs. Huda’s husband was working in a construction company. They lived in one of Alexandria’s neighbourhoods that is home to people from different middle-class milieus ranging from lower to upper middle class. Located in the heart of the city, some streets in this neighbourhood are inhabited by lower class Alexandrians, others by upper class Alexandrians, but the majority are middle class.

I relate here to Claudia Liebelt (2019a, 2019b, 2019c), who likewise identifies consumer habits as characteristic for certain social classes in her study about secular, middle-aged, middle-class women in Istanbul and their consumption of beauty services. It is this ability to adapt to shifting consumer habits that characterises different segments in the middle class, a social class that is not uniform (in terms of lifestyle nor in terms of values) and that is trying to be better than the perceived “rich people’s immoral extravagances and [the] poor people’s lack of sophistication” (Winegar 2016: 611). This aspiration of being better than the rich and the poor, comes with the am-

bition of also being more beautiful, more religious, more educated,⁴³ and more productive (see my article on Qurʾān courses, Franke 2020): “Becoming [and remaining] middle class in Egypt, then, as in many contexts, is a deeply moral project, one linked to notions of honour and prestige as defined against other social groups” (Winegar 2016: 611). Distinction from other social groups has become difficult for Egypt’s middle-class milieus, especially since the presidency of Mubarak and the aftermath of the revolution – both are said to have fostered the growth of the lower and the upper classes (Amin 2011; Ghanem 2016). The decreasing possibilities and opportunities to distinguish oneself from others can therefore lead to specific fashion styles that are associated with specific milieus. These styles portray claims by means of their symbolic power, such as how modest or religious one is. In combination with their symbolic power the styles need an audience to identify and assess these, as Jessica Winegar highlights for the case of Egypt’s middle class: “[a] key component of being middle class is to be socially recognized as such, since the construction of social class is relational” (Winegar 2016: 612).

Social milieu is important for my analysis, since my findings show that veiling and unveiling manifests different forms of agency according to the respective milieu, age, marital status, and family background (Al-Fār and Ḥaṭābah 2014). Differences are observable between upper-middle class, middle-class and lower-working class women; between women above the age of 50, between married, unmarried, and divorced women, women looking for a husband, women with and without children; between women working in public institutions and those working in the private sector. These women face different social expectations, peer pressures, and expectations regarding their looks and whether or not to wear the veil, depending on their position in life and the social milieus they move in. The expectations that are tied to wearing the veil or to not wearing the veil as well as they are tied to the social milieus also define the question of the self: wearing a veil in an upper middle class milieu or not wearing a veil in a lower middle class milieu is faced with social pressure. Thus, the social milieu also defines individual forms and choices of wearing the veil. According to most of my interlocutors, gossip (if and how they wear the veil or their hair) – as an indicator of how modest, open minded, cool, educated or moral they are perceived to be by others – is a crucial factor for their choices as to “whom” (i.e., which version, identity of their selves) they want to represent in a respective setting, such as in relation to their work environment. They put time and effort into how they appear, what statement they are making with their appearance, and how they perceive themselves as navigating different social settings and workspaces; spaces that are not homogeneous, where they mix with men and people from different social milieus and backgrounds.

⁴³ In most conversations I had in Alexandria, the level of education was decisive for my interlocutors in their self-definition of “middle class”. Due to the ongoing difficult economic situation and the unpromising labour market, it was not easy for many individuals to keep up with the financial standard they have grown up with in their parents’ house, once they started their own life.

The Veil as Fashion

Regarding the aspect of fashion, I want to highlight that the veil can be used as a fashion accessory, as part of a fashion trend that one decides to follow, which includes the entire adjustment of one's wardrobe. The veil is not only a religious symbol, it exceeds religious connotations for most women and functions equally as a fashion item that is tied to more elaborate expressions of one's social identity. In the sense of women's social positioning within a greater fashion landscape that is forming along religious and gendered debates. My friend Amna for example told me about her "ḥiḡāb-story":

I chose to put on the ḥiḡāb after university. I studied engineering and started working in the petro-chemical industry with only men as colleagues and supervisors. For me the ḥiḡāb gave me credibility among this male dominated environment. I didn't want to be judged because I am a woman, and I didn't want to get romantic offers from the men. All I wanted was a good job and to work in peace. So even my husband, he did not see me before marriage without the ḥiḡāb. And his parents, especially his mother was against me because I am veiled. Can you imagine, she asked me if my hair was ugly and if this was the reason I am veiled? This is ridiculous, my hair is beautiful I told her, and it has nothing to do with that. But God wants me to be veiled and my work made it easy to choose the veil. Also, my parents were against the veil, especially my father. But now they are old, and they are ok with it. For my daughters, I will also let them choose. I want them to be really sure. You know the veil is not an easy thing, it will be part of your entire life. You should not take it off again, so it's better to take the time and double think about it before deciding. Plus, the ḥiḡāb is demanding from the perspective of fashion: you can't just combine it with anything. I had to adjust my entire wardrobe. Find materials and patterns that match with the rest, so shoes and bags and jewellery. Buy clothes that are suitable for ḥiḡābī girls. Yes, I can leave the house nicely dressed and not take care of my hair, but I cannot leave the house in clothes that are not matching. People are talking here in Alexandria; you always have to wear nice things in public, have make-up, nice jewellery. It is a tough job to find something to wear every morning and not to repeat the look too often. From my opinion and my experience, in everyday life concerning fashion it is easier not to be veiled. The ḥiḡāb really makes everything complicated. The only thing it makes easier is the relation with men, the relation with God and that you can leave the house without having to consider how your hair looks and Egyptian hair – this is really a story itself [laughs]. (Amna, 2.2.2017)

Among many middle and upper middle class Alexandrians there is also the notion of distinguishing oneself from the urban poor and peasant population and a way of dressing that is usually attributed to lower class milieus. This distinction happens on the basis of "not being Saidi [i.e. from upper Egypt] and culminates in the fact that

many veiled women do not act like veiled women are supposed to act: such as not flirting, not laughing too loud, being modest, and not seeking attention by being attractive”, as my friend Karima put it. Social milieu plays a major role in defining styles of wearing the veil. A whole industry deals with the desires of veiled women to combine piousness with fashionableness. These women want to veil because they believe it is God’s wish, but at the same time they want to remain attractive for themselves, their spouses, and their peers. They do not want to vanish from the public sphere by looking grey, they want to be active members of society with colourful, fashionable headscarves, matching their outfit and jewellery. They want to highlight their femininity while simultaneously obeying God. Mona Abaza has vividly demonstrated how the increased veiling of women in Egypt encouraged a new Islamic fashion industry that proves the transformative power of the veil (Abaza 2007).

In the context of the veil as fashion, it is also necessary to emphasise that we can observe a recent trend in academic research to focus on the current processes and dynamics of unveiling throughout the Middle East (e.g. van Nieuwkerk 2020; Kütük-Kuriş 2021; Badran 2016). The tendency to don the veil was something that I also observed in Alexandria and some of my interlocutors referred to the phenomenon of unveiling in their accounts, especially if they were among those removing the veil. Others would refer to the unveiling as a development of which they do not approve, such as my friend Amna:

If everyone around us is doing everything possible wrong, I at least need to continue doing what is required from us: maṭalan (for example), taking off the veil is very popular in Egypt at the moment. Now, I need to keep up with my faith and trust in God that I am strong enough for all those who behave wrong [...]. In general, ... the philosophy prevailing now in mass media ... national and private TV ... is anti-ḥiġāb. And in full acceptance of “the denial of hijab as a must for proper belief”. The higher- and middle-class levels are now losing more and more ḥiġābies by the day. You have no idea. Everyone wants to show off their beauty and be proud to post it on social media...like others. But the vast majority of poor society is still wearing it. I’m not sure why ... maybe it’s not easy for women there to break taboos... Maybe they’re not suffering peer pressure and social media fever. Well, it’s the easiest way... to just follow media and repeat what the national TV is pressing into the minds...even if the arguments are shallow and mere nonsense. This is what’s happening in politics ...religion ...perspective about “any other”. Honestly...it would have been great for the “pure” raw belief to stay unexploited...but then...this is what is. After all, by the end of days our prophecy. Pbih...has predicted that times will come. When the righteous will be few and sticking to rules will be like holding a fiery stone in hand. Not that we see it with our bare eyes...just on the way. Who knows? I feel it’s like “animal farm” here in our Islamic countries...called middle east. I’m not sad...as long as I stay one of the few. Including my loved ones of course. (Amna, 6.11.2016)

Amna's account is typical of the perspective of those who try to hold on to veiling. It is noteworthy that she considers taking off the veil as taboo and that she thinks it is difficult to keep up with one's faith in times where it is no longer en vogue. She went on to speak about generational differences, and her interpretation of current events, especially of youth breaking out of social norms, is something that I encountered in many of the conversations I had with married women who have children and who depict themselves as having a strong belief in Islam and in God. I differentiate Islam and God here, because sometimes, though rarely, my interview partners would also apply this differentiation. Returning to Amna and her religious conviction, it is also striking that she assesses the "new" or "different", "diverging" behaviour of the youth to be a sign of the end times, that according to Islam's prophecy judgment day is approaching as soon as certain signs occur, such as incorrect religious behaviour by the majority.⁴⁴

These efforts are also extended to thoughts and self-questioning of one's spiritual relationship to God. For example, if a woman chooses to oppose societal codes and expectations regarding the veil, what does this mean for her relationship with God? Does it make her emotionally "closer" to God, because she opposes peer pressure that society imposes on women's bodies and their public representations?⁴⁵ For many of the women I met, these questions were part of their daily routines as the quotes above demonstrate. In everyday life they felt confronted with and exposed to religious practices and their entanglement with social expectations (much more than men), since they have to navigate these issues through their bodies and their representations. Some of these women received strong criticism for wearing the veil in (upper) middle class settings, while others received criticism for donning the veil in similar social settings and had to take strong stances opposing social pressure. What then arises from ambivalent emotions, from meandering between public, private, and intimate situations? How do these women undergo constant processes of reflection, of inner re-constitution? How do they navigate their inner and their outer worlds? And what is the impact of these experiences on their bodies, spiritualities, and agencies?

Examples of several middle class "ḥiḡābī styles" from my field research are women who wear the veil wrapped firmly around their faces and their necks in combination with colourful clothes consisting of a tunic reaching at least mid-thigh, above a long-sleeved high neck shirt, trousers – mostly jeans (medium tight), a belt, jewellery, make-up and nail polish, fancy sunglasses and shoes appropriate to the respective weather conditions (ranging from slippers and pumps, to sneakers or winter boots). Others would wear similar kinds of clothing but wrap the veil in a looser way, either not around the neck ("Spanish style")⁴⁶ and/or leaving a considerable part of their front hair showing. Others would wear large, loose clothing, wide trousers or long

⁴⁴ On a recent debate about the *aṣrāt al-sā'a*, i.e. signs of the endtimes, see Damir-Geilsdorf and Franke (2015). See also the section on young women's perspectives of this article.

⁴⁵ Although this is against religion (*ḡidd al-dīn*, *ḡidd al-Islām*).

⁴⁶ To wear the *ḥiḡāb* in "Spanish style" means to wrap it around the head with a bun-like drape at the back of the head, i.e. not leaving the fabric to cover the neck or the shoulders.

skirts in dark colours with long jackets. Their veil would often be pre-formed, consisting of two pieces: the first being a kind of hair band covering the hairline and the ears, with the second placed on top of this hairband covering the neck, the remaining hair, and parts of the shoulder. Jewellery, except for watches and wedding rings are mostly absent. The same applies to make-up and nail polish. Shoes are often inconspicuous and mostly black. These three versions of style are textbook examples of the variety of styles that exist among Alexandria's middle-class milieu.⁴⁷ While all three women belonged to the same milieu (they lived in the same neighbourhood, their children went to the same school, and their families went to the same sports club and came from similar educational backgrounds with university degrees and professional backgrounds as employees), their style of clothing differed greatly. All three were religious and convinced believers. On the one hand, there was my above-mentioned friend Huda, who was contemplating removing the veil (she wore the veil in "Spanish style") and ultimately decided to take it off. Rana, 44, married with three children and working as engineer in the petro-industry (wearing colourful clothes and the "proper" style of *ḥiğāb*) was convinced that her veil was saving humanity, since around her many women started to unveil. Meanwhile, my above mentioned friend Menna, considered the veil and religion to be absolutely none of anyone else's business. In her view it should only be subject to discussion within the respective family. Both Menna and her husband, a professor at the Faculty of Science, were not very fond of trendy fashion and preferred the "natural and pure style" that does not require accessories or specific colours. They were both very religious, praying five times a day, fasting during Ramadan, being kind to others, and reading the Qur'an regularly. The veil for Menna was a religious and social obligation, but not one that can be forced upon the woman. Her daughters for example did not wear the veil, although her husband was in favour of them being veiled if it was their wish.

The argument that the veil is important for women in terms of protecting the female body from harassment is demonstrated in comments such as the following from Menna. She, like Amna, is not in favour of the recent unveiling developments around her:

We need the veil, and we want the veil because we are strong and we want to protect ourselves from the men who are still too weak and can't hold themselves when they see unveiled women, they harass them and flirt with them, but we as veiled women, we have a shield around us. I know that women are not responsible for men's desires, but we are the ones who are losing our honour if we get harassed, not the men, so it's better for us to cover, as God advised us." She goes on "those who are unveiling these days, yes some say they do it for political reasons that they don't want to be associated with al-*ihwān*, who were

⁴⁷ This includes questions of how to navigate growing fashion trends that are putting pressures on women in wanting to be modern, sexy, feminine and keeping up with global trends – in managing those expectations with modesty as well as social and religious pressures in conservative environments.

focusing on women's dress in an Islam-congruent way, and said that it was a requirement, but mostly they are proud women and want to show their beauty [i.e. hair] and indulge more in fashionable clothing. This is why they unveil. (Menna, 18.10.2017)

Menna considered herself to be empowered by means of the veil. However, she can also relate to and sympathise emotionally with women who reject the veil as a political symbol and who are seeking a beautified and beautiful version of themselves, which is only possible without the veil through revealing their hair. As will be demonstrated, the notion of beauty blends into debates about the veil, about unveiling, and about hair.

Returning to the case of my friend Huda who decided to wear the veil in her late 20s for religious reasons, and who decided to take it ("my veil") off, also for religious reasons, demonstrates the ambivalences she was confronted with. Moreover, taking care of herself and her inner peace eventually enabled her to decide against social expectations:

I have been thinking of taking the decision to take off my veil for years, but I didn't have the guts. I was not dedicated, not following the right dress code for Islamic women although I knew it is an obligation but deep inside I felt I am not able to do it, at some point I was afraid of what people would say if I take it off. But at that time I felt very stressed, not feeling ok and I didn't want anything to increase this stress – no more obligations towards anything. Additionally, my relationship with God is not judged only on wearing the veil. So I didn't care about anyone, or the surroundings. I just took care of myself, my inner peace, I bravely faced everyone in my family, my colleagues at work, neighbours. Although after taking the step I found a lot of people supporting me, others they didn't like what I did but they just showed it without talking, others used bad words but in the end it is my life and my decision. (Huda, 3.6.2017)

Emotional Stories / Veil(ed) Stories⁴⁸ – Fashion and Emotions

As I have elaborated regarding Qur'an circles in Alexandria, the *ḥiğāb* was a recurring topic in the gatherings from all perspectives (Franke 2020). Sometimes the religious atmosphere in the circles led to the deliberate absence of the subject, since participants did not want to hear from the teacher that the wearing of the *ḥiğāb* is *farḍ* (individual

⁴⁸ The title of this paragraph is in line with Lila Abu-Lughod who analysed hidden emotions among Bedouins in the Siwa-Oasis in Western Egypt. The veil can not only conceal the body but also sentiments (Abu-Lughod 1986).

religious duty).⁴⁹ Thus the avoidance of the topic of the *ḥiğāb* hints at its powerful relation in terms of religion and its lasting effect on society. Feelings of guilt and peer pressure are the most triggering factors given by my interviewees for putting on the *ḥiğāb*, even if they were not convinced of its obligatory nature. Interestingly, some of my interviewees also said that they decided to wear the *ḥiğāb* after many years of contemplation. It must be noted here, that the (un-)spoken rule, known to most of my interlocutors, clearly says that once the decision to put on the *ḥiğāb* has been made, it should not be revoked. This social imperative makes it very difficult for women who, on the one hand, decide to veil and simultaneously, on the other hand, decide to take it off. Those who took quite some time to decide to start wearing the *ḥiğāb*, concluded after several years of trial and sometimes years of hardship (due to negative behaviour from family, i.e. mostly husband, and friends) that it is impossible for them to continue wearing the veil and that they literally “have” to stop wearing it. In their religious argumentation, they try to explain to God why it is impossible for them. Moreover, they also try to appease their guilty conscience by repeating to themselves that they at least tried to wear it.

The *ḥiğāb* therefore is not only a piece of cloth that women wear for various reasons; it can be used for manipulative motives to exert power over others.⁵⁰ The effects this manipulation can have on the women who are the ones obliged to wear the veil are often ignored. This disregard is not only present in academic research on the subject, but first and foremost in the respective societies who expect the women to cope with and accept the (sometimes perceived) hardship of wearing the *ḥiğāb*.

Laila, a 42-year-old single woman and engineer working in the private sector, said in her biographical account, that she decided to put on the *ḥiğāb* when her mother was seriously ill. Laila was very emotional and cried during most of the conversation.

I was sitting next to her bed, she was badly sick, she had cancer, and I sat there, and I was praying, and I made a deal with God. I asked him to help my mother to recover. In turn I would put on the veil. As a sacrifice, as something my religion anyways asks me to do, but until then I hesitated and found excuses not to put it on. So that day, I made the deal and ever since I am wearing it. My mother unfortunately still died but I know it was for the best and, although I miss her terribly, I am not making accusations and blaming God. But I still keep my promise. And it is ok, it is not as hard as I thought. And you know what? The *ḥiğāb* protects us from the flies. Women are like candy, sugar and sweet and the men are attacking us like flies attack the sweets. But the *ḥiğāb* protects us from these unwanted attacks and without this sexual distraction, I can concen-

⁴⁹ “Islamic law distinguishes the individual duty (*fard ‘ayn*), such as ritual prayer, fasting, etc., and the collective duty (*fard kifāya*), the fulfilment of which by a sufficient number of individuals excuses the other individuals from fulfilling it, such as funeral prayer, holy war, etc.”, cf. Juynboll (2012). Accordingly, veiling is considered to be *fard ‘ayn*.

⁵⁰ On the discourse of the veil and power relations, see Wikan (1991) and Watson (1994).

trate on my relationship with God. I am not married, and I don't want to get married, I am too old now anyways. I am the one in the family who works a lot [she works in Dubai and travels home to Alexandria every weekend] and I also take care of my father. This is why I come home every weekend although the travelling is very stressful. But it is my duty to take care of him. (Laila, 1.3.2017)

In this depiction it becomes clear that her personal struggle to make a decision for or against the veil was solved by her mother's disease and the subsequent deal she made with God. For her, choosing the veil required time for her to think and evaluate oneself and the community one lives in as well as one's relationship with God. The veil, according to Laila,

...is a sign of discipline and a symbol of becoming closer and closer to God, an inner connection. It is commitment, appreciation, gratitude, and intention towards God. You know, Liza, although there are various reasons to put on the ḥiḡāb, if the good intention, the niyya [intention], is missing, it is all useless. And even we cannot see the real reasons from outside, God can see them, and he will judge us accordingly. (Laila, 1.3.2017)

The concept of struggle (of the self) in Islam, the ḡihād (ḡihād al-naḡs), is indicative of this perspective as well as of many other religious practices and debates. By means of the ḡihād and the niyya, the disciple can improve and purify their soul even if they fail. The intention, the trial, the attempt, the action itself is crucial and this will be evaluated on Judgement Day.

Despite the fact that most religious subjects are highly contested, I was asked to keep in mind that, as Farah, 36, non-working, with a university degree in education, married with three children, put it:

None of us really knows the truth, and actually our religion is not about this, it is about trying. Trying to be a good Muslim, trying to live a good life according to Islam and the will of God – which we can interpret according to the Qur'ān and Ḥadīḡ, but still, it is a trial. And all the different opinions and emotions that you get during your research here in Egypt, they only portray the colourful picture of us believers, but you will never find out the truth or someone who knows everything correctly. I am saying this to protect you, but also to protect us [believing Muslims]. I am sure you heard a lot of controversial, critical and even rejecting voices – but none of them will be valid. Islam is very individual and personal; we are all the same and many interpretations can coexist. Anā, I for example, I am trying hard regarding the veil, but I cannot put it on. Not yet. I fear my beauty to be gone and I am struggling with this self-centred position of mine. But what I can do is to otherwise dress modestly – as much as possible. (Farah, 18.11.2016)

This reference to “trying” and “doing one’s best” is something I encountered in many of the conversations I had with believing Muslims. Rania, for example, highlighted that, compared to paradise and the afterlife, our current world is also referred to as *dār al-imtīhān* in Arabic (house of trial) (Rania, 19.11.2016). According to her, this term refers to God’s mercy and that he gives everyone the free will and option to try to be a good human before being judged upon their death. Paradise then is only accessible for those who mastered the trials in this world, as tough and difficult as they may seem, passing the test(s) will offer everything to the successful ones. Talking about the notion of fairness, she clearly stated that this life has many different kinds of exams, “all designed for us humans to pass and not to give up and fail and choose the wrong path which will lead immediately to hell without detours”. She continued:

Yes, it is written that God is merciful, but it is also written that he decides on Judgement Day whom to allow entrance to paradise and who will be sent to hell. And this is just and fair – we all get tested during our lifetime and we know what to expect – it would be rather stupid and ignorant to not take responsibility for our actions. And although the veil may seem a minor test compared to others [i.e. sickness, death, poverty], it is a major test for me. Every time I leave the house, I am being tested again. I got used to it somehow, but the suffocating feeling of the fabric around my neck is still an assessment of my commitment and submission to God. (Rania, 19.11.2016)

The reference to the earthly material world as a testing ground for one’s faith and ethical behaviour is not only a means to differentiate between good and evil in the sense of justness, but also an anchor for all kinds of believers: those who are not too confident about their faith, those who are too weak to fulfil all the requirements, those who suffer and wish for a better life, but also for those who are sure of themselves and their devotion and who consider this world to be a passage to the hereafter. Among many other examples, the veil is just one, albeit a very prominent one. It serves as a bridge between ritualised practices and belief systems that are usually hidden.

However, this flexibility in vision gives space to various interpretations that can be misleading and sometimes even harmful if used to defame the wearer, or if governmental interests are imposed on the public by using and occupying such symbols in dominating or manipulative ways. It is upon the researcher to carefully look behind the obvious, and to try to grasp the nuanced meanings that the veil carries with it – either through detailed observations and/or cautiously conducted conversations and interviews. In the case of my research most interview partners were very open and confident about why they wear or do not wear the veil. Yet, in some cases I noticed that it is a sensitive issue, especially if the woman, like Neda, considers taking off the veil and is still insecure about her decision – not only from a social but also from a religious perspective, given that she is an assured believer and persuaded that the veil must be part of her religious duties. While she fears the effects of taking off the veil on Judgment Day, she also fears the reaction from her family and her husband in partic-

ular, who believes that it is his responsibility to encourage his wife to put on the veil and to make sure that she does not take it off again (as according to him, he will also be asked on Judgment Day about his efforts to ensure his wife's veiling). This emotional dilemma is rather dominant and occupies a lot of her worries, hesitation, doubts, and her thinking and assessing the pros and cons.

It is exactly this controversy that gives the veil its ongoing importance. On the one hand it can literally divide families (and societies) while on the other it can be a unifying symbol that fosters senses of belonging and can trigger religiosity in terms of a strong(er) belief in God (Kütük-Kuriş 2021: 33).

Beneath the Veil: Hair and Beauty

Religion, fashion, society, culture are not the only factors that influence the wearing and the debate about the veil. One very important issue is the topic of health; something that is equally ignored like psychological factors. Health and psychological factors can both be interlinked and turn into a very explosive matter. I agree with Ian Skoggard and Alisse Waterston who argue for an affective anthropology and evocative ethnography to convey "emotions and feelings of living, socially situated subjects [...] to the reader", that "[f]eelings matter. They are an integral part of human consciousness and behaviour. Human beings are as much feeling creatures as they are thinking ones. Hunches and intuition play a major role in reasoning and passion provides impetus for action" (2015: 109). The reference point here is that emotions are multidimensional and that they are *also* about social relations. As has been discussed above, the veil can have serious psychological effects on women's and men's identities and their behaviour.

From a visual perspective, the veil covers the head and the hair, the ears, and the neck, as well as parts of the chest – depending on which style of veil the woman chooses. Along with the veil, a woman's arms and legs are also covered with long clothing. Some women choose to wear the *'abāya* and the *niqāb* which also covers the face, with most of the wearers of these even covering their feet and hands, however this does not describe most veiled women in Egypt.

While these additional pieces of cloth can be considered a means of removing oneself from the male gaze (Gökarıksel and Secor 2014), they can also cause health issues.⁵¹ Moreover, the sweat and tight way of binding the veil can also lead to the loss of hair and eczema – a problem that is widely known about but rarely solved by doctors suggesting the removal of the veil for health issues. Some women notice hair loss which in turn makes them afraid of social stigma and prevents them from taking off the veil, sometimes even leading them to wear it more often, even indoors, thereby increasing the hair loss issue. This can result in a vicious cycle, that can rarely be solved by medica-

⁵¹ Cf. Studies on Vitamin D deficiency in Muslim majority societies: Guzel et al. (2001), Botros et al. (2015) and El Rifai et al. (2014).

tion alone. The loss of hair causes serious problems. On the one hand, because women in Egypt are proud of their hair and put a lot of time (and money) in the care of it. On the other hand, because the veil is said to protect women and their beautiful looks from the male gaze. Consequently, if they lose the beauty of their hair due to the veil, it becomes null and void in itself. Regarding the notion beauty here which will be discussed in the following chapter, it has to be noted that unveiled women are considered by many of my interview partners (both male and female, including both veiled and unveiled) to be more attractive and beautiful than veiled women, especially because of the showing of their hair; only secondly because of the way they can dress.

Therefore, hair is women's capital when it comes to aspects of attractiveness, beauty, and attention from their social environment (including women and men). It is one major reason why many women are hesitant about putting on the veil and why some vehemently reject the veil – they do not want, as Farah explained, to turn themselves into

...ugly beings, who are not woman nor anything else anymore, they are just called *ḥigābī* or *muḥaggaba*. This can be a stigma, and many of us are not willing or ready to make this sacrifice, not for society and not for God. I mean the religious statements regarding the veil are so diverse and contradictory, why should we not have God on our side and refuse the veil for our own well-being? Is this less important than some contested divinely advice? Is it not more valuable to be unveiled and have good intentions and a pure relation with God? (Farah, 18.11.2016)

Again, the aspect of well-being in terms of religion – here as the embodiment in form of a religious practice – is being mentioned and highlighted in relation to one's psychological state and in relation to God (Franke 2020). This well-being focusses necessarily on the body in combination with the mind – if one or the other is affected, the other is also influenced.

While Farah's questions are rhetorical, the issues that she raised do not remain in the individual realm but open up a wider social critique. How can women have a healthy and confident relation with God if they are suffering from the oppression being exerted on them in the name of Islam? My friend Neda experienced hair loss due to wearing the veil in combination with Vitamin D deficiency and anemia. Her overall mental state is very unstable, and she wished to take off the veil. "It is not only the veil. For me it is my entire life that is shattered and my marriage. I wish I could divorce, or at least that my husband marries another woman. But my kids are my priority, and they need their father, although they are almost grown-up now. It is a difficult situation in Egypt to be a believer and to wish for another life." (Neda, 4.4.2017). I can even perceive her frustration in my written version of her oral account.

As I noted earlier whenever we met and we went to places where we would not meet her neighbours or relatives by chance, she would take off the *ḥigāb* and continue wearing it as a scarf. As soon as we approached her neighbourhood, she would put it

back on, even if we were still in an Uber. She mentioned something concerning the *hiġāb* that caught my attention: she would want to take off the veil being with me and my friends in bars and restaurants in downtown Alexandria (the friends I met downtown are mostly unveiled) as a sign of belonging. As Neda said, the veil not only separates her from the male view, but also from a social sphere of people who go to bars, maybe even drink alcohol or go swimming at the beach on the weekend. For her, the veil limits her engagement and social interaction with them – not necessarily from the perspective of the unveiled women but from Neda’s perspective.⁵² She restricted herself from mingling with them freely because she felt different, due to her veil. Sometimes we would go to the beach together, and she would take off her veil there and would go swimming in a swimsuit. Her husband travelled a lot throughout Egypt and was unaware of her weekend activities. Thus, the issue of the veil also creates boundaries between her and her husband, it encourages concealment and silence and can even lead to lying.

Notions of Hair and Beauty: Emotions Matter, Beauty Matters

When talking about the veil, I think it is necessary to also talk about women’s hair, how it relates to the body and emotions, practices and social, individual, and religious meanings and expectations over the course of one’s life. Hair is symbolically complex and emotionally loaded in Alexandrian society. The different meanings attributed to hair vary according to age, social milieu, gender, religious beliefs, and political convictions.⁵³ These aspects are mingled in the debate about women’s head hair, women’s self-fashioning, and processes of individualisation.

Research on the notions of women’s hair and/or beauty in Muslim societies of the Middle East are scarce. Some relatively recent studies exist with a focus on hair in Turkey (Delaney 1994; Pfluger-Schindlbeck 2006). Yet these studies mostly analyse how hair is treated from three perspectives. The first is the religious context of normative sources, such as the Qur’ān and Ḥadīth. The second are concepts of the sexual body, focussing on purity rules according to Islamic norms, and thirdly, hair plays a role in the context of religious sacrifice (Pfluger-Schindlbeck 2006). These different approaches already hint at the multifaceted meanings of the notion of hair. As Pfluger-Schindlbeck notes: “Hair can be viewed in the context of individual versus society but also in the context of individual versus God” (Pfluger-Schindlbeck 2006: 72). While I can relate to her approach that hair needs to be viewed from both a religious and a social lens, I highlight that hair needs to be analysed especially through the lens of the individual. From the individual perspective, I argue that a focus on the everyday is

⁵² Although I would rarely see veiled women in these places, as they would not be allowed to enter bars that serve alcohol, but also because the “others” (guests) do not necessarily gather with veiled women.

⁵³ In this article I exclusively deal with women’s head hair, since this is the hair that is most relevant in relation to the veil. Other body hair is also important but a thorough discussion of it would be beyond the scope of this article.

important to shed light on the everyday 'azma (Arabic for crisis; according to Neda: "everyone uses different vocabulary to describe their 'azma" (Neda, 22.3.2021)) some women go through because of their hair. They struggle with the colour, length and state (curly, straight, thin, thick, soft, strawlike, dull, dry, oily) of their hair – almost daily. As well as an emotional cost (in the sense of hair shaming), and the cost of time, there is also the real cost of treatment and haircare products. So far, the academic veil debate has not paid sufficient attention to the attribute of hair, its role in society as part of women's body, in relation to the veil. I argue that the veil as embodied practice, and women's hair, can sometimes even be co-constitutive, in the sense that a woman's hair can require the veil, because it was unkempt that day and she did not have enough time to take care of her hair before leaving the house and was relieved to be able to put on the veil, so she no longer had to think about the condition of her hair. As discussed above, the veil can have a negative impact on hair with it leading to thinner hair or even hair loss. This in turn can make it necessary for women to keep wearing the veil in order not to be ashamed in front of others, even if they have already contemplated the removal of the veil.

Hair and the veil can thus be an everyday struggle for many women who try to adhere to society's perceived beauty standards. These perceived beauty standards are milieu specific, as Claudia Liebelt has analysed for the context of body practices and beauty salons among middle class milieus in Turkey (Liebelt 2016, 2019a, 2019b, and 2019c). Similarly, R. Arzu Ünal identifies in the self-fashioning and beauty practices of young Muslim women, that they cultivate their own styles and make-up practices to adjust mainstream beauty and fashion norms to their individual needs (Ünal 2019). The reference to middle class is also central for this present contribution, since notions of beauty, hair, and the veil are milieu specific in the sense that my interlocutors had the flexibility to invest time and money in their public bodily appearance. The decision to not veil can then be considered a privilege from an economic perspective, because these women can afford to visit the "coiffeur"⁵⁴ investing a considerable amount of time at home on their hair. Furthermore, going to the coiffeur became an event, because it was a "time-out" for the women from work, from their families and from their everyday life. Here they would meet other women, often friends, colleagues, or acquaintances.⁵⁵ It was their time to gossip and exchange information, and also to enjoy the beauty treatment and to relax. Such appointments were often booked before special work events or social gatherings like weddings, birthdays, dinner invitations or other (semi-private) gatherings. The women would feel special, more beautiful and equipped with a new haircut or styled hair, freshly manicured and pedicured nails (sometimes including make-up or the removal of facial hair), ready to appear in public; a public that is often perceived as critical towards their outer appearance. This is why my interlocutors would adjust their body, put on fashionable clothes (including

⁵⁴ The term "coiffeur" has been adopted in Egypt from the French which translates as hairdresser in English.

⁵⁵ This reinforced their ties with women of the same "veil status", thereby reinforcing their choices.

the veil for some) and jewellery in order to become a “beautiful” social being in public. Many of the women I spent time with during my stay in Alexandria postponed or delayed appointments because they were still busy fixing their hair according to perceived beauty standards that determine women’s hair needs to be straight, tamed, and fixed.⁵⁶

In the context of my research, aspects of beauty (*al-gamāl*), hair, and the veil in the sense of fashion are likely adjusted to social expectations, religious beliefs, and individual needs. According to Refti Handini Listyani and Emy Susanti (2020) beauty can be identified as spiritual, physical, and ethical beauty. This categorisation illustrates that beauty can be subdivided into inner and outer beauty, with fluid boundaries.⁵⁷ Spiritual beauty in my understanding encompasses religiosities, beliefs, and one’s relationship with God. Physical beauty then focusses on bodily appearance, while ethical beauty highlights one’s behaviour and can contain the former two categories. In this conceptual analysis, women’s bodies manifest their own subjectivities, which is why the triangular approach should be amended by the fourth category of individual beauty. Indeed “beauty is such a personal and yet public and embodied aspect of the self” (Liebelt 2019b: 13), that the self will be focussed on in my analysis of the relationship between beauty, hair and the veil. This is especially important since “emerging literature on beauty practices and images worldwide has demonstrated that, in their quest for beauty, modernity or enhancement, bodies are shaped by particular, yet transnational body politics [...] and are embedded in culturally specific, collective fantasies that are neither exclusively local nor global, but may be both” (Liebelt 2019b: 1). These body politics with their multiple and varying meanings in specific settings are influenced by global and local fashion industries that try to objectify the body and the notion of beauty according to bodily beauty ideals (Jones 2010; Liebelt 2019a and 2019c). Beyond these norms or ideals are individuals who are perceived, assessed, and judged by others, but also by themselves. Beauty then is theorised in this article as an affective notion in the sense of a value that is complex, changing, and relational.

It is at this point that the notion of emotion merges into the field of beauty, hair, and the veil: the veil can be flexibly worn or taken off part-time; the veil covers or reveals (parts of) the hair; the (“un-made”) hair requires the veil (the merging of aspects of beauty, religion, and power relations). When receiving compliments from others on their appearance, many of my interlocutors – both veiled and unveiled – stated they felt flattered and accepted. In turn, they feared embarrassing questions if they did not adhere to these expectations and put in time and effort to avoid them. Regarding

⁵⁶ Among these pressures is also the emotional pressure of hair shaming for many women. Women’s hair must be analysed in relation to ideas of masculinity, social order, and patriarchal authority. Reactions to women’s public appearances can be manifold, complementary or competing.

⁵⁷ According to Qur’ān and Ḥadīṭ beauty and its underlying values have to be taken into consideration in the debate about the notion of beauty. Islamic teaching, with its multiple definitions and perspectives on the notion of beauty throughout history, goes beyond bodily appearances and attractiveness to be able to see the beauty of the world. It also deals with the love of God for beauty in this world as well as in the afterlife (Fahm 2020).

embarrassing questions or statements often expressed in joking irony during my field research that resemble the entanglement of emotions in the politics of social life, I will refer to situations where I was exposed to Egyptian beauty standards or expectations. My friends would sometimes make fun of my appearance, because I did not wear expensive brands or jewellery, and rarely wore make-up, and because I did not tend to wear my hair loose. To avoid such situations, my friends lent me their clothes, dragged me to the coiffeur with them to style (not cut) my hair. They would advise me on how to put on make-up, saying “you can’t go out like this [referring to my un-styled, wavy hair and to my “no-logo” clothes; I tend to dress inconspicuously on field research, which are both physical and emotional journeys, because as a tall, red-haired, foreign woman, I already attract a lot of attention]”. I would usually give in to the beautifying processes. However, at other times, I would excuse myself for not having had enough time to go to the coiffeur before the gathering and then my friends would reply “ma’liš, you are a foreigner, it doesn’t matter how you look or what you wear. For us it is different, people here talk a lot, and they judge us all the time.” In this example my role as foil for comparison in the field is demonstrated: my friends have reflected their problems by showing that it is not a problem for me as a foreigner.

The Veil as Part of the Body: Notions of Beauty, Perceived Prettiness and Guilt

The aspect of beauty and emotions in relation to the veil is also part of the following quotes mirroring select perspectives of the youth generation. These are excerpts from interviews and written conversations that I conducted in Alexandria with young Muslim women aged between 19–24. Initially, I met Noha (19) in my apartment building, where she lives on the 4th floor. We usually engaged in small talk about her studies in Agriculture, my children, the “bad” weather in winter, or the “horrible” traffic while in the elevator or when taking the stairs. After a few of these random encounters, I asked Noha if she wanted to meet me for an official interview about fashion. She agreed and we exchanged numbers and Facebook contacts to chat about details and my intentions. Soon thereafter we created groups on WhatsApp and Facebook to reach a wider audience and Noha invited some of her female friends, as well as friends of friends, to join. It was up to the women to decide what language to use in the groups and the interviews. They mostly chose a mix of Arabic and English, with a tendency to Arabic in the oral interviews and to English in the written conversations.⁵⁸

Marwa, a 19-year-old female who studied Interior Design, never used to wear the veil. For her, the veil is not an issue. She is indifferent to it and says that whoever wants

⁵⁸ The groups were perceived as safe spaces, because the women could participate with anonymous accounts (pre-paid numbers for WhatsApp and I created the groups on Facebook explicitly by enabling the function of anonymous comments). They were a space where it was possible to express emotions, thoughts, opinions, ideas and visions without having to fear social consequences, see also Knoblauch et al. (2019) on how to research emotions and corresponding usage of methods.

to wear it should wear it, but for her it is not an option. Marwa struggled with issues of belief or rather issues of non-belief in Islam:

My relationship to religion is characterised by major doubts, and I am interested more and more in atheism. At the same time I feel super guilty. I don't fast anymore during Ramadan. My family doesn't know about it, and I am even lying to them. I wish to tell everybody that I am not a Muslim anymore, we call it to be "ex-Muslim". However, I am worried how society around me might react. And very contradictorily, I don't believe in hell, but I am extremely scared of hell. I don't want to feel this way, but I cannot do anything about it, I am sure it has to do with my upbringing and indoctrination since a very young age. I wish I didn't have these feelings of guilt. And I wish I wasn't scared of hell. I just want to live in peace. (Marwa, 2.2.2017)

The doubts that Marwa described here are also shared by Amira, a 24-year-old, engaged, unveiled Alexandrian. She used to have arguments with her fiancé about how she dressed in public, an issue that is ongoing as they could not agree on a solution. Amira decided to avoid these struggles by dressing according to the expectations of her fiancé:

I have a wonderful relationship with a very nice man. But we have one major issue and that is the veil. As you can see, I am not veiled, and this is the problem. Or actually the problem is my way of dressing. As a non-ḥigābī girl, I can wear t-shirts, but he doesn't want me to show my skin in public. He doesn't want my body to be visible to others. We argue a lot about this issue, but I always have to do what he says. So I gave up and started dressing the way he wants me to dress, but I only do it for him, and I am not convinced. (Amira, 5.2.2017)

Others in the group also described conflictual situations in their families and arguments over the veil. The case of 19-year-old agriculture student Noha is an example of the hopelessness felt when facing the dominance and power her father exerts over her body:

My childhood was horrible. My father was very strict and controlling. He forced me put on the ḥigāb at the age of 10, even before puberty. He said because my hair is too beautiful. I hated it and cried every night. Now I am older, and I try to distance myself from him, but the veil is still between us and I can't talk to him about it, that I want to take it off. He says if I do, he will kill me. (Noha, 27.11.2016)

Huda, 24, grew up in a similar familial setting with dominant parents who insisted that their daughters veil at puberty. Huda, too, did not find it easy to be veiled and is still struggling with the veil, as well as the "choking" atmosphere in her family:

My parents are also very strict, and they made me get veiled although I didn't want to. I tried to accept it, but it is hard. The problem is not the veil, it is me. I feel trapped and choked. (Huda, 12.12.2016)

For Reem, also 24-years-old, things looked a bit different. She worked as a journalist and moved from Alexandria to Cairo. This spatial distance made it easier for her to un-veil, despite her parents' disapproval. With the removal of the veil came doubts regarding Islam in general. While she hesitated to label herself a non-believer, she gradually removed her trust in religion and in God. The only ritualised practice that she is not yet able to renounce is the prayer:

My problem is that I don't know what to do or what to think. Especially when it comes to religion. I am worried about my thoughts. I have faith and I believe in God. But I don't know if it's a loving or a punishing God. My faith in Islam is decreasing. Look around you, here in Egypt, where politics and religion became mixed, and people abuse religion for political interests. And actually worldwide, people abuse the Qur'an to kill other people. I don't think this is right. And this is why I took off my veil. It's not for me, and it's not me – the veil. People ask me if I regret it. But I don't. Yet, I am scared to accept atheist thinking and be curious about other ideas. Although some of their points, I understand. I don't like extremism, especially not in religion. The last "good" thing I am doing is praying. But I am not connected with my heart anymore. I cannot give up praying. It is the last thing I am doing. (Reem, 13.12.2016)

Ala'a, 19-years old, also came from a strict family, who, like Noha, cannot talk to her family about her intimate perspectives and her wish to remove the veil. In her account, the notion of beauty is also relevant in the context of the veil and her hair, which she considered to be her only beautiful attribute:

I think I am not very pretty. Only my hair is beautiful. But since I am veiled, I think I am really ugly, and I hate it. My parents are very strict, and I cannot talk to them about the veil or that I want to take it off. Although it affects me very much. Also, we do everything to cover our bodies, but it is useless, we still get sexually harassed. And the men still look at us. So it's all a lie to ourselves, the covering of the hair and the body because it does not protect us from them. It would be better if we stop this hypocrisy and enjoy life and our beauty, instead of hiding for false reasons. I really envy all unveiled girls *ḡasb 'annī* (against my will). (Ala'a, 4.6.2017)

The indoctrination that Ala'a and Noha expressed was also shared by Injy, who, like Reem, decided to remove the veil as soon as she moved out of her parents' house to study dentistry in Cairo. For her, wearing the veil was a physically suffocating experience, something that many of my interlocutors stated, even those who had voluntarily

chosen to wear the veil (and who do not take it off regardless of the feeling of suffocation).⁵⁹ Injy, who is 21-years old, regretted the time she was veiled, and unveiled she still felt connected to God and is aware of her belief, which she distinguishes from the practice of veiling:

My perspective has changed recently. I cannot wear the veil anymore. I only did because I copied people in my family, role models. Their influence on me is very strong, and now I am strong, and I want to change things. I regret wearing the ḥigāb, I was indoctrinated, I wouldn't have worn it if it was my choice. And this is disconnected from my relationship to God, my faith, and my belief. Physically the ḥigāb is suffocating me. But if we talk about society in general, change has to come from within, not from form or outside. (Injy, 4.6.2017)

Mona, a 22-year-old who is veiled, also refers to the notion of beauty in the portrayal of her body, which she did not consider “pretty”. Her meandering “belief journey” that led her through phases of certainty and doubt, ended with her entire loss of faith in God:

I really tried hard to live a life that God accepts, and I also tried to live without him. My state is now that I lost faith completely. Look, my body is not pretty, I am chubby. But I am also veiled. But I don't believe in it. I also lie to my parents, because I don't care about religion anymore and I don't consider myself to be a religious person. (Mona, 19.11.2017)

The non-belief in the veil was also shared by Noha. Now aged 19, she looked back to when she started veiling at the age of 11, and how she tried to combine the veil with “feeling beautiful”, since it was impossible for her to take off the veil:

The veil should make us confident and strong. But in my case, the veil makes me unconfident and doubtful. Since being “ānisa”, since puberty, I am wearing my veil. It was a big step and a major change in my life, and I was initially very excited to look like other female members and role models of my family and most importantly, from then on, my parents started to allow me to leave the house without them. I loved that new freedom. But that was wrong. After only a few months, I started to hate it. It's been eight years now, that I am veiled. And every time I go out with my friends, I wear non-veil-compatible clothes, like short dresses and I wear the veil “Spanish-style”, showing my neck and some of my hair. I did a lot of research about the veil and I consulted God and I prayed and prayed and prayed but I am not successful. The only solution is to take it off. But my father will never allow me to take it off. It's impossible. I would have to wait until I am married. (Noha, 5.5.2017)

⁵⁹ On the repeated mentioning of the veil to be suffocating, see also van Nieuwkerk (2020).

Riham, 23, described a different situation. She cannot understand why she should take off the veil, just because many other women recently started to unveil. For her, the veil can be disconnected from her way of dressing. Accordingly, the veil in her view is a religious marker of her relationship with God and not a fashionable attribute. Her other clothing is fashionable and thus contradicts what commonly is assumed to be “religious fashion”:

The issue of the *hiġāb* is very confusing. It is a trend now to take it off. And many people tell me I should take it off, because I don’t wear *hiġābī*-clothes. But I don’t understand why. I also smoke, but I don’t support drinking. So I don’t know where the problem is. (Riham, 3.2.2018)

While religion and the veil are compatible for Riham, this was not necessarily the case for Samar who, as a 22-year-old, veiled woman, expressed feelings of guilt, because she did not consider herself to be religious at all. Being religious is something she would like to be, while at the same time she also wanted to take off the veil. She was struggling to find herself in this intimate account, searching for who she in fact is:

Yes, I am veiled, but this does not mean that I am a religious person. I am not religious *ḥālis* [at all]. I am more interested in the rest of what is out there, the forbidden stuff, that which is *ḥarām*. It makes me feel guilty and I actually want to be religious, but at the same time I want to go out and take off my *hiġāb*. Who am I? (Samar, 15.5.2018)

The discussions in the groups and the interviews with young Muslim women show that I needed to look at individual wishes, doubts, aspirations, worries, and fears, as much as I needed to look at dogma and institutionalised Islam that infuses these dilemmas. In many of these intimate perspectives, the veil is not simply experienced and depicted as a piece of cloth, rather it is embodied emotions (and opens up an emotional spectrum). What is striking in the statements is that many of these young women consider the veil to be “their” or “my” veil. For many women this personalisation of the object makes it almost impossible to detach it from their body, since it “is a part of me”; it is not only a piece of cloth, a garment, a way of dressing – it is a part of their body, that literally “belongs” to them. The notion of embodiment thus enters another dimension here, that has “bodily” effects beyond aspects of practices and performances. Moreover, the veil is mostly debated in position or relation to something else, be it the familial background, religion, or society (protection from harassment, the male/female gaze, fashion) (see Gökarıksel and Secor 2014). It is, although part of the body, attributed with functionality and intention, not simply accepted as “being there”, but as being worn for one or many reasons. The reasons then are objects of mostly contestation or congruence and more rarely indifference. Interestingly, the fact that the veil is considered by most of these women to be a part of their body, does not automatically give them power over this part. They are often in the position of having

to defend and justify it. Even if they did not choose the veil themselves, some consider it part of their body, while for others it remains alien to them until the moment they can decide to take it off. Refusal of the veil and feelings of impossibility wearing it are common in Alexandria, as the examples above demonstrate.

The veil is not only a contested topic among women, but also among men.⁶⁰ While most men would consider it to be *farḍ* (individual religious duty), they would leave the sovereignty over interpretation of this religious duty (i.e. whether and when to put on the veil) to women. Some others would force or encourage the woman to put on the veil, while many others would not consider it *farḍ* and would even reject it as limiting, ugly, disgusting, fake, useless, reactionary, and retrograde, a sign of stupidity, opposition, traditionalism, Islamism, oppression, patriarchy, control, provision, dominance, even abuse (El Guindi 1999). Thus, while women are the one's wearing or not wearing the veil, it is not only a women's matter. Men have a position and say in this practice and also influence it, sometimes even more effectively than women (i.e. the social dynamics evoked by the Egyptian TV-preacher Amr Khaled, who was famous in the early 2000s also affected the wearing of the veil)⁶¹, in both public and in the private and intimate space of the family (Wikan 1991). The veil triggered and triggers heated debates among friends and family members, among public and religious figures (Kütük-Kuriş 2021: 33).

Noteworthy in this context is that the veil is a gendered symbol that invites, alongside religious debates, discussions about patriarchy and the positioning of women in the respective society, especially as the veil can, from Western as well as from in-society perspectives, be considered to be a means to subordinate women and encourage a two-layered society with men as dominating parts (cf. Ahmed 1992). I collected statements from young Egyptian men and women that included "the veil is a relic from the times of the prophet Muḥammad and it is actually not yet clearly stated that women should wear it. But most men (as well as women) use it to suppress women and to seclude them from male communities. In the name of Islam, men order women to wear it and thereby delete them from the visible public and push them aside as invisible appearances that are confined to the house and leave all power to the men." (Omar, 20.12.2016) What is striking here is the perspective that Islam as religious authority is being used to influence, manipulate, and control women's behavior (Watson 1994). In other words, it is not enough to have male dominance, but Islam has to be consulted and quoted as reference, i.e. as external expertise, that cannot be rejected or refuted. If, according to Islam, the veil has to be worn by women, then it is God's will, and his will must be obeyed. Thus, even, if some try to argue with patriarchal rulings regarding the veil, in the end God's orders are binding. By this argumentative tech-

⁶⁰ See Alvi (2013: 177–199) for a discussion of the veil and male perspectives with ethnographic data of the Pakistani Punjab.

⁶¹ On the influence of Amr Khaled on social dynamics in Egypt including the veil see Moll (2010). Nowadays other public figures and self-branding TV-preachers are well known in Egypt, such as Muṣṭafā Ḥusnī (see Franke 2022b).

nique, namely, using an expert as reference, discussions are being avoided and silenced, since “God knows better” (Menna, 20.12.2016). Here, too the psychological effects of blaming and shaming are used, in the sense that ignoring God’s advice will lead to divine punishment. Religiously conformist behaviour and dress is again related to the afterlife as has already been demonstrated. The godly penalty will happen on Judgement Day – until then, every disciple has the chance in the here and now to prove his/her submission to God (Smith and Haddad 1975, 2002). Although this form of punishment is used as threat and oppression, it is not a proven fact and can still be doubted. Guilt and fear come into play here and are powerful emotions that can lead to behaviour that would otherwise be rejected. If misused, communities and larger societies can be lastingly influenced and changed, as the excerpts from the written conversations in the paragraph above demonstrated.

Extraordinary Fashion Styles and Extensions to the Veil: The niqāb and the ‘abāya

When analysing the veil or to be more precise the argumentative realm circulating the veil, one possible extension should not be forgotten – the niqāb. The niqāb, or face veil, is a piece of cloth in addition to the headscarf. With the niqāb comes the ‘abāya and sometimes the covering of the feet (with socks), hands (with gloves) and the eyes (with glasses or another gauze like material). Mostly, the niqāb covers the entire face without covering the eyes. Although not exclusively, women who wear the niqāb often dress in black or other darker colours. In written Islamic sources (Qur’ān, Ḥadīth) there cannot be found a text-based reference that directs/instructs women to wear the niqāb. Moreover, women are not supposed to cover their faces during prayer (ṣalāt), therefore they have to remove the niqāb when praying. My interlocutor, Rania, 53, with a medical university degree, non-working, and married with three children, told me that “in Egypt the spouses of military officers are not allowed to wear the niqāb since, according to the military, it is associated with religious fanaticism.” (Rania, 19.11.2016) She also said that “in Egypt some abuse the niqāb to commit crimes unrecognized, such as burglary, which is why in many parts of our society the niqāb is rejected, for society reasons and for ideology or religious reasons.”

The argument that, through anonymity, objectification and patriarchy re-emerge is very common among critics who deny that the covering of women (both ḥiğāb and niqāb) empowers any of these women: the only ones who are empowered and who may perpetuate their dominant position by means of the ḥiğāb and or niqāb are men.⁶² However, some women argue that the niqāb in particular offers a redefinition of their individual space in the public realm which allows them to roam as inconspicuously as possible and thus are freed from the inquisitorial male gaze. For many women the male

⁶² On the notion of empowerment and disempowerment in the context of the veil see Odeh (1993, especially 33–34) as well as Amin (1899).

gaze is more disturbing and intrusive than any said expressions or actions. The gaze is therefore more powerful and less controllable, as well as less obvious and provable (Herrera 2000). The sense of protection from sexual harassment in all of its forms is also a strong sentiment for most of the women wearing a niqāb (Al Manūfī 2008). To receive less male attention in public is desired, and a welcome by-product of a fashion that these women consider to be a symbol and a form of public expression of ultimate piety. Again, the niqāb can be analysed from a religious perspective, which can be subdivided into moral and religious aspects, and a gender perspective. The context must always be taken into consideration, as well as each person's opinion on the niqāb. Form and meaning, as stated above, are also decisive here (Badran 1995). Yet, the niqāb opens spaces for more extreme reactions, especially by those who reject it, than the veil. First, because the niqāb does not have any religious basis in the written sources. Second, the niqāb is considered an extreme form of religious and social interpretation. Third, the niqāb is a clear marker of (spatial) separation, and emotional proximity is difficult to develop without visible facial expressions (Zuhur 1992).

For some the niqāb is not only an embodied practice but is in fact a part of their bodies, the ideological aspect of identity is thus literally engraved in their physical appearance. In terms of identity, this is part of one's own personality, as well as a marker for a collective identity by being publicly acknowledged as part of the larger Muslim community (umma). It can thus be considered an element bestowed with meaning(s) for Muslim women and men. Moreover, the niqāb is a fabric that traverses the confines of the private body and conveys a message (regardless of how it might be interpreted) to the public realm. One's intimate space can thereby be publicly observable, recognizable, and subsequently judged in all its possible dimensions. The imagined becomes manifest in the embodied practice of the various forms of veiling and covering.

However, as much as the niqāb can invite the traversing of spaces, it can also signal the 'sacred' intimacy of the female body, and the constraints religious interpretations can bring. Although visible in public, the female body here is not meant for exposure or publicity; it weaves through the public space that is considered open, while itself is closed. This "invisibility" offers fully veiled women a protective shield, providing them with the option to remain unnoticed without being bothered, looked at, flirted with or worse, while also being a religious instruction that is said to open up a higher level in paradise. Many women are happy, and often relieved, to fully veil themselves in public:

For me, the niqāb is not a sacrifice and is not a burden. It is a solution for basically everything. I don't have to follow any rules, I don't have to think about anything. I can just be myself and do whatever I want to do. Yes, aside from men outside my family. Apart from that I feel that I get less harassed than my friends and relatives who wear only ḥijāb. (Jihan, 15.4.2017)

This relief that Jihan, 27, married and working as a pharmacist, described, is a relief from adhering to imagined fashion adoption, consumerism, a liberation from one's bodily appearance and the corresponding expectations from the fashion industry. The

freedom to be “properly” dressed in public without putting any effort into one’s looks may be considered a relief for many fully veiled women who felt pressured by others, and the advertising and fashion industries. Social media and mass consumption in terms of fashion are the most dominant in influencing dress codes and corporeal looks (Abaza 2007). The ‘abāya can be worn over anything, and the face veil does not allow for full make-up (except for the eyes if they are not covered). Since both are usually black the “matching-issue” that many veiled women have is not an issue for those wearing the niqāb. As such the niqābī way of dressing can be considered a way of resisting other gendered pressures. Resistance to the fashion industries and the pressure built up through social media to perform perfectly. Resistance to the male gaze that is centred around promiscuity. Resistance to socially and culturally conformist dress codes. Resistance to mainstream expectations and resistance to mainstream religious expectations. It must, nevertheless, be considered that not all women wearing the niqāb have this agency potential on their side, given the fact that some of them do not wear it out of free will, but because of pressure from patriarchal structures emanating mostly from their families (often implemented by women). Here modesty is a duty of women; men are thus not responsible for their desires, and women have to prevent and cover their bodies so as not to arouse men, similar to Menna’s opinion above regarding the veil. This exceeds the realm of fashion, beauty and looks and extends to the realm of behaviour and personality and enters the ongoing scholarly debate of honor and shame. In return women have power over men’s sexual attraction and being aware of that, the niqāb is no longer a restrictive boundary. Some women express that the niqāb in particular provides them with the freedom to interact with men, because it is unexpected and surprising. It can even be worn and perceived in a sexually attractive and even seductive way. Quite a few men told me that they are curious about the woman and her body behind the veil. They consider the fabric with a soft drape surrounding her arousing, even erotic, especially if the contours of the body can be roughly guessed. Mixed with the often-uncovered eyes and hands, the otherwise fully covered body leaves much space for imagination. Some women are aware of the desires their appearance can incite in men and deliberately play with this powerful inspiring element.

Moreover, pre- and extra-marital relationships, as well as sex work, can happen behind the niqāb, i.e. women can move inconspicuously from one house to another without being “seen” (Tolino 2016). The niqāb can thus be a cover for their relationships and or sex work – both are common yet officially unacceptable and taboo in Egypt (Ahmed 1992).

The tensions that this form of embodied practice can bring with it, particularly the view of the “West”, is often rejected on the grounds of “this is our country and our religion, and our culture, and we can do whatever we want to do here. Being in Europe it would be a different story, but here in Egypt we are free to live our religion according to our beliefs. Although we also have enough problems and many fully veiled or even ‘just’ veiled women feel discriminated against or not comfortable in parts of the city and among parts of society who dress differently”, as stated by Mira, 30, married with

three children, who worked as private Qur'ān teacher for children (Mira, 20.11.2016). Moral values can be conflicting here, and those who reject the niqāb often stated that those wearing it are generally not adhering to Islamic behavioural standards and are impolite, lie, or steal. These tensions around practicing Islam and Islamic dress code(s) and behaviour are prominent and extend to the notion of identity. Accordingly, identity is not built around citizenship but around religious idea(l)s. The rejection of the niqāb takes up this line of argument, and it blames Wahhābī ideologies that have flooded Egypt ever since Egyptians travelled to Saudi Arabia as migrant workers and returned, not only with petro-dollars, but more importantly with fundamentalist religious ideas that include a strict gender division and full seclusion of the female body in the public space. My male interview partners in particular who do not approve of the niqāb refer to Saudi Arabia's negative religious influence on Egyptians.

'Abāya fashion during Ramadan is a special form of Islamic attire that women can wear throughout the holy month, or just at prayer times, or when they gather for *Salāt at-Tarāwīh* (*Tarāwīh* prayer) which takes place after the evening prayer (*salāt al-īshā'*) and is an essential ritual during Ramadan focusing on the recitation of Qur'an.⁶³ Among many of the women I spent time with during my field work, the time of the *Tarāwīh* prayer was a special and precious time, which they usually enjoyed without their children or husbands. They would inform their female relatives and friends to meet up at a certain mosque for *Tarāwīh* prayer. The mosque was chosen based on the respective Imam preaching that night. During my stay in Alexandria, Omar Shalabi was rather popular and my interlocutors would go to one of the two mosques he was praying at: one was located in the sports club *nādī Sporting* and the other was located in my neighbourhood in central Alexandria (it was an informal mosque in a private villa right in front of my house; from two windows of my flat on the 8th floor I had a good overview of the mosque which, during Ramadan, expanded into the garden because of the rush of visitors, with the spatial separation of men and women).

The gatherings for *Tarāwīh* prayer that my friends and interlocutors attended were usually accompanied by a considerable amount of preparation, namely in terms of looks, beauty, and attire. This included applying make-up application (also often nail polish), doing one's hair (because the head cover, often a hood or a loose shawl was draped in a way that some of the woman's hair was visible), putting on jewellery and choosing a fashionable 'abāya, one that does not look like the ordinary, everyday 'abāyas of other women. Attention is also invested in the footwear/'abāya combination.

In June 2017, I was invited for *iftār* at the home of my friends, who were living in an adjacent quarter. A married couple with two little girls, the husband is in his mid-forties, and works as a doctor, while my friend, 35, was working in the human resources department of an international company. Once we finished the meal and started playing with the kids, my friend would leave the living room to get ready for

⁶³ While a moderate number of publications exist regarding 'abāya fashion in general, most focus on the Gulf countries (Abaza 2007, Al-Qasimi 2010, El-Bassiouny 2018, Lindholm 2013 and Shimek 2012) and not much has been written about 'abāya fashion during Ramadan.

Tarāwih prayer and the gathering with other friends. In the meantime, her husband and I chatted. Once my friend was ready, she entered the living room and frantically asked us for our opinions on which ‘abāya she should wear, and what shoes she should combine it with (my friend is known for being late and for being hectic and stressed because of her habit of being late). Upon seeing her, I said “wow”, because she looked unexpectedly dressed up. Her husband commented: “Yes, she always looks like she is going out on a date meeting another man, although she *only* goes for Tarāwih prayer downstairs.” My friend didn’t say anything, but just rolled her eyes and said: “I am already in a hurry (anā mist’agilla), so please help me choose quickly, which one looks more beautiful?” We helped her choose and she hurriedly ran downstairs to listen to the prayer, which had already started. The next day I would meet my friend again – alone. We would talk about how the prayer was and I had the chance to also ask her about the dress code, and why it was important for her to go to Tarāwih prayer in special attire. She replied:

Tarāwih prayer is a special prayer. Ramadan is already special, but Tarāwih prayer is even more special, it feels holy to me. In my normal life I do not wear an ‘abāya or even ḥigāb – I think it is ugly, and it makes me ugly. But for Tarāwih I can wear a beautiful ‘abāya – you know, some brands produce explicitly for Ramadan, and yes, every year I choose one or two new styles. I feel more pious, more religious, if I go properly dressed to the mosque. And then there are the other women who also dress up, and they look down on me, because we live in this building and not in one of the new and fancy apartment buildings. I always have the feeling they feel sorry for me and this annoys me. So, one side-effect of these gatherings is that I try to look extra beautiful. But the most important part is Islām. My religion. I don’t always pay that much attention to it, my life is busy, I work a lot and the kids need attention too. So, usually even when I pray, I pray in a hurry. During Ramadan, I can take more time for religion. And I like Tarāwih and to recite Qur’ān. And then, there is Omar Shalabi, he is a famous preacher. You can hear him – don’t you like his voice? It is so beautiful. He makes my soul feel beautiful, so how can my body not feel beautiful?

Ramadan is a special and festive time of the year for most Muslims. While many Muslims would focus on the contemplative aspect of the holy month, some, like my friend, would use this month to create a version of themselves that they are not willing or able to represent and to live in their everyday lives. It is a chance for them to feel religious and to feel beautiful at the same time – something that my friend said is impossible in reality, because the “ḥigāb makes women look ugly, because the veil covers their most beautiful part, their hair, and frames their faces and highlights their noses for example.” But during Ramadan, and for Tarāwih prayer in particular, it is an option for her, a temporal and thus limited option, that does not need to extend to her everyday life. She can try and experiment with the feeling of being veiled and with her

looks, albeit in rather special religious attire. Once Ramadan is over, she can return to her ordinary self and her usual unveiled fashion without feeling guilty.

‘Abāya fashion during Ramadan is thus a rather flexible and versatile fashion that allows women to experiment with different styles in a limited temporal context. A religious setting that is recurrent and connoted positively – most women enjoy Ramadan and the possibility to gather in a mosque every day for Tarāwih prayer.

Conclusion

In this article, I have analysed how processes of individualisation and the self are embedded in gendered discourses about the veil, beauty, and fashion. The larger debate also takes the reconfiguration of communities (often as “imagined communities”) into consideration, since processes of individualisation and the self can correlate with different, sometimes new feelings of belonging and social affiliations with others. Researching individual life worlds and trajectories, the focus of the present contribution, was on the multifaceted dynamics in Egypt, religious innovation, individual religiosities, and non-religiosities. Social and everyday practices are key in this development that resembles processes of individualisation much more than it resembles a normative debate or a “matter of doctrine” as Haenni and Holtrop discuss (Haenni and Holtrop 2002: 45).

As has been demonstrated, “the veil” as a prominent example of women’s fashion, as dress-code and embodied practice, is underlying social dynamics and political processes that influence the way women are covering and un-covering. These processes also have an impact on how the various forms of clothing are perceived and expressed by both men and women. Emotions are thus key in my analysis regarding the veil debate, which is a highly sensitive and contested debate. The appearance of so-called Islamic forms of fashion are as diverse and heterogeneous as the opinions behind the fabrics and its styles. Notions of beauty and fashion are entangled in debates about the veil. Hair as described as the most prominent beauty feature of women has largely remained unresearched in the context of the veil. It thus has been focused on explicitly in this contribution.

Justifications that are in favour of the ḥiğāb are mostly centred around pious motivations, religious obligations, or role models, as well as modesty and gender segregation. Afterlife and higher levels in ḡanna (Islamic concept of paradise) are then highlighted in the argumentative line of being a good Muslim which not only extends to behaviour and character but also to one’s way of dressing in the public space and in front of unrelated men. It has to be noted that fashion that conforms with Islam does not only include the ḥiğāb: for those who do not veil it can mean long(er) sleeves, skirts, trousers, the covering of the neckline, and loose clothes, less make-up and jewellery, lowering one’s voice, not laughing loudly in public. In essence, it depends on the interpretation of the written sources and the respective opinion of the religious

leaders that one follows, or one's own opinion. While divine commands for modest forms of garments can be found in the Qur'ān, there are no written sources obliging women to wear the niqāb, rather this tradition is based on the Sunna and is said to be following the example of the wives of the prophet Muḥammad.

Those in favour of clothing that covers in the name of Islam equip the women (themselves) with agency and power, while those rejecting the veil portray them(selves) as suppressed and powerless which is being aggravated by gendered segregation based on Islamic ideals – often implemented by women on other women. Apart from religious conviction and belief, generational relations, habits, doubts, experience, free will, pressure, peer groups, age, social milieu and political developments can play a role for deciding to put on or take off the veil, as well as being comfortable with it or feeling uncomfortable with it. As has been demonstrated, the form does not necessarily represent the meaning, thus the style of clothing is not in all cases informative of the meaning behind the veil. Although the veil is a recurring part of the dress code of many women, it underlies waves of being fashionable and unfashionable, depending on religious, social, and political developments.

All of this combined with the positions stated above, demonstrate the complexity of the veil that cannot be ignored. Every generation develops with its surroundings, and these influences lead to varying opinions – the veil of course is just one of them, but a conspicuous and powerful one.

While the ḥiğāb is a very visible practice, it does not necessarily resemble a religious symbol. The reasons for wearing it cannot simply be assumed, they have to be questioned and contextualized accordingly. For most women several reasons dominate their choice or rejection of the veil, and the relationship they have with the veil is complex. Some women might be ashamed of their looks or their job, while others consider their religious duty a valid reason to put on the ḥiğāb. The physical separation from men that almost simultaneously comes with the veil, is often intended, although this separation can be traversed and ignored by both men and women. Some women praise the fashionable aspect of the veil, others reject the fashion aspect because of its limiting factors.

The veil has significance bestowed upon it from various sides, such as the person wearing it, the person seeing it, and the person justifying or rejecting or being indifferent to it. This milieu specific significance varies according to time and space and can influence the social identity of the wearer: varying discourses surrounding the veil exist in society. As embodied practice the wearer can determine styles and times of putting on the veil – given that this form of agency is possible. Yet even those who are being forced to cover themselves have options to consciously make use of the veil for their own, yet limited, benefit.

However, the reaction to the veil in society can be manifold, complementary or competing as has been demonstrated above. Alexandria does not consist of a homogenous society, and across generations and neighbourhoods different social and religious behaviour is practiced and expected. The ḥiğāb is a very prominent example of how contentious religious practices can be, and how different interpretations of it

according to time and space can influence social dynamics and vice versa.⁶⁴ In other words, the veil can resemble a faith-based development – of the individual, i.e. in terms of improvement of *the self*, and of the collective, i.e. in terms of social dynamics, fashion and peer-pressure, which is in line with Foucault’s idea in “Technologies of the self” (Foucault 1988).

Thus, the wearing of the veil must be interrogated and, despite the fact that it is an old debate, with every woman’s veiling or unveiling, it becomes a different and actual debate that is also very much coined by men’s and other women’s (changing) opinions and their influence on women and the overall discourse. Moral aspirations and religious interpretations are mingled in this debate. The debate around this highly contested piece of cloth is not binary with strict demarcation lines, rather it has blurred boundaries and many facets. Added to the multifaceted dispute are not only facts and religious dogma and circumstances, but most importantly emotions and faith. The emotional and faith-based aspects are the ones that make this debate highly contested and ensure its survival and its relevance even today.

Bibliography

- Abaza, Mona (2007). Shifting Landscapes of Fashion in Contemporary Egypt, in: *Fashion Theory* 11, 2/3, 281–298.
- (2014). Post January Revolution Cairo: Urban Wars and the Reshaping of Public Space, in: *Theory, Culture and Society*, 31, 7–8, 163–183.
- (2020). *Cairo Collages: Everyday Life Practices After the Event*. Manchester.
- Abu-Lughod, Lila (1986). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Oakland.
- (ed.) (1998). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton.
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam: The Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven.
- (2011). *A Quiet Revolution: The Veil’s Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven.
- Ahmed, Leila and Joshua E. Keating (2011). Veil of Ignorance, in: *Foreign Policy*, 186, 40–43.
- Aishima, Hatsuki (2016). *Public Culture and Islam in Modern Egypt: Media, Intellectuals and Society*. London.
- Alhourani, Ala Rabiha (2018). Aesthetics of Muslim-ness: Art and the Formation of Muslim Identity Politics, in: *Journal of Religion in Africa*, 48, 3, 185–203.

⁶⁴ Social dynamics can also have an effect on religious practices, see the above paragraph on the influence Amr Khaled and his television show have had on the increase of the wearing of the ḥiğāb in Egypt. Today lay preachers are still popular in Egypt, especially the TV programmes and YouTube channels of Muṣṭafā Ḥusnī (Franke 2022).

- Alvi, Anjum (2013). Concealment and Revelation: The Muslim Veil in Context, in: *Current Anthropology*, 54, 2, 177–199. doi:10.1086/669732.
- Amin, Samir (2011). An Arab Springtime?, in: *Le patrimoine numérique de l'Afrique*, 63, 5, 6–27. <http://patrimoinenumeriqueafricain.com:8080/jspui/handle/123456789/2491>.
- Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.
- Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood (eds.) (2009). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley.
- Badran, Margot (translated, edited and introduced) (1987). *Huda Shaarawi. Harem Years. The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879–1924)*. New York.
- (1995). *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton.
- (2013). Political Islam and Gender, in: John L. Esposito and Emad El-Din Shahin (eds.). *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Oxford, 112–123.
- (2016). Creative Disobedience: Feminism, Islam, and Revolution in Egypt, in: Fatima Sadiqi (ed.): *Women's Movements in Post-“Arab Spring” North Africa*. New York, 45–60.
- Bano, Masooda and Hanane Benadi (2019). Official al-Azhar versus al-Azhar Imagined: The Arab Spring and the Revival of Religious Imagination, in: *Die Welt des Islams*, 59, 1, 7–32.
- Baron, Beth (1989). Unveiling in Early Twentieth Century Egypt: Practical and Symbolic Considerations, in: *Middle Eastern Studies*, 25, 3, 370–386.
- El-Bassiouny, Noha (2018). The Hijabi Self: Authenticity and Transformation in the Hijab Fashion Phenomenon, in: *Journal of Islamic Marketing*, 9, 2, 296–304.
- Beatty, Andrew (2005). Emotions in the Field: What Are We Talking About?, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 1, 17–37.
- (2010). How Did It Feel for You? Emotion, Narrative, and the Limits of Ethnography, in: *American Anthropologist*, 112, 3, 430–443.
- Botros, Raif M., Inas M. Sabry, Rania S. Abdelbaky, Yara M. Eid, Merihan S. Nasr, Laila M. Hendawy (2015). Vitamin D Deficiency Among Healthy Egyptian Females, in: *Endocrinología y Nutrición*, 62, 7, 314–321.
- Chelhod, J. (2012). Ḥidjāb, in: P. Bearman et al. (eds). *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. doi: 10.1163/1573-3912_islam_SIM_2855.
- Damir-Geilsdorf, Sabine and Lisa Franke (2015). Narrative Reconfigurations of Islamic Eschatological Signs: The Portents of the “Hour” in Grey Literature and on the Internet. *Archiv Orientalní*, 83, 3, 411–437.
- Debeuf, Koert and Ayman Abdelmeguid (2015). Egypt's Quiet Social Revolution. The Generation That Launched the Tahrir Square Revolution in 2011 Is Changing the Country Again, in: *Foreign Policy*, 18. June 2015, <https://foreignpolicy.com/2015/06/18/egypts-quiet-social-revolution/>.
- Delaney, Carol (1994). Untangling the Meanings of Hair in Turkish Society, in: *Anthropological Quarterly*, 67, 4, 159–172.

- Douglas, Mary (2003). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York.
- Fahm, Abdulgafar Olawale (2020). "Everything Has Beauty but Not Everyone Sees It": An Islamic Alternative to Assessing Beauty, in: *Journal of Intercultural Communication Research*, 49, 3, 211–226.
- Fahmy, Khaled, Assia Boutaleb and Youself El Chazli (2019). From the Archive to the Revolution and Back: Another History of the Egyptian State, in: *Critique Internationale*, 3, 127–144.
- Farquhar, Michael (2017). *Circuits of Faith: Migration, Education and the Wahhabi Mission*. Stanford.
- Foucault, Michel (1988): Technologies of the Self, in: Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton (Hg.): *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. London, 16–49.
- Franke, Lisa Maria (2020). Between and Beyond: Intimate Notions of (Dis-)Belief and (Non-)Conformism in Postrevolutionary Alexandria, in: Nadine Sieveking (Hg.). *Dimensionen des Religiösen und Nicht-Religiösen. Empirische Forschungen im ERC-Projekt „Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“*. Göttingen, 22–29. *GISCA Occasional Papers*, 26. doi:10.3249/2363-894X-gisca-26.
- (2021). Individuality Beyond the Beaten Track: Self-Pietization, Qurʾān Circles and Organic Islam in Contemporary Alexandria, in: Roman Loimeier, (ed.). *Negotiating the Religious in Everyday Life in Islamic Contexts*. Göttingen, 39–68.
- (2022a). Muslim Egypt in Flux: Negotiating Individual (Non-)Religiosity [Habilitationsschrift]. In preparation.
- (2022b). Islamic Ideals, the Concept of Love and Processes of Individualisation: Muṣṭafā Ḥusnī's Writings and His Spiritual Brand, in: Steffen Wippel (ed.). *Branding the Middle East*. Berlin (in press).
- Fuchs, Martin (2015). Processes of Religious Individualisation: Stocktaking and Issues for the Future, in: *Religion*, 45, 3, 330–343.
- Fuchs, Martin and Jörg Rüpke (2015). Religious Individualisation in Historical Perspective, in: *Religion*, 45, 3, 323–329. doi:10.1080/0048721X.2015.1041795.
- Ghanem, Hafez (2016). Egypt's Difficult Transition: Options for the International Community, in: Hafez Ghanem (ed.). *The Arab Spring Five Years Later: Case Studies*. Washington, 1–47.
- Gökarıksel, Banu and Anna Secor (2014). The Veil, Desire, and the Gaze: Turning the Inside Out, in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 40, 1, 177–200.
- Göle, Nilüfer (2002). Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries, in: *Public Culture*, 14, 1, 173–190.
- El Guindi, Fadwa (1983). Veiled Activism. Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement, in: *Peuples Méditerranéens – Mediterranean Peoples*, 22–23, 79–89.

- (1999). *Veil: Modesty, Privacy, and Resistance*. Oxford.
- (2005). Gendered Resistance, Feminist Veiling, Islamic Feminism, in: *The Abfad Journal*, 22, 1, 53–78.
- El Guindi, Fadwa and Sherifa Zuhur (2009). Hijāb, in: John L. Esposito (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford. doi:10.1093/acref/9780195305135.001.0001.
- Guzel, Rengin, Erkan Kozanoglu, Fusun Guler-Uysal, S. Soyupak, and Tunay Sarpel (2001). Vitamin D Status and Bone Mineral Density of Veiled and Unveiled Turkish Women, in: *Journal of Women's Health and Gender-Based Medicine*, 10, 8, 765–770.
- Haenni, Patrick and Tjitske Holtrop (2002). Mondaines spiritualités... `Amr Khâlid, « shaykh » branché de la jeunesse dorée du Caire, in: *Politique africaine*, 87, 45–68. doi: 10.3917/polaf.087.0045.
- Hall, Stuart (1990). Cultural Identity and Diaspora, in: Jonathan Rutherford (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London, 222–237.
- Hall, Stuart and Du Gay, Paul (eds.) (1996). *Questions of Cultural Identity*. London.
- Hecker, Pierre (2018). Islam. The Meaning of Style, in: *Sociology of Islam*, 6, 1, 7–28.
- Herrera, Linda (2000). Downveiling: Shifting Socio-Religious Practices in Egypt, in: *ISIM Newsletter*, 6, 1, 1 and 32. <https://hdl.handle.net/1887/17419>.
- Jacobsen, Michael Hviid (2019). Introduction: Emotions, Emotions, Everywhere Emotions!, in: Michael Hviid Jacobsen (ed.). *Emotions, Everyday Life and Sociology*. London, 1–12.
- Jones, Carla (2010). Images of Desire: Creating Virtue and Value in an Indonesian Islamic Lifestyle Magazine, in: *Journal of Middle East Women's Studies*, 6, 3, 91–117.
- Juynboll, Th.W. (2012). Farḍ, in: P. Bearman et al. (eds). *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. doi: 10.1163/1573-3912_islam_SIM_2277.
- Knoblauch, Hubert, Michael Wetzels and Meike Haken (2019). Videography of Emotions and Affectivity in Social Situations, in: Antje Kahl (ed.): *Analyzing Affective Societies: Methods and Methodologies*. London, 162–179.
- Kütük-Kuriş, Merve (2021). Moral Ambivalence, Religious Doubt and Non-Belief among Ex-Hijabi Women in Turkey, in: *Religions*, 12,1, 33. doi:10.3390/rel12010033.
- Lanfranchi, Sania Sharawi (2012). *Casting Off the Veil: The Life of Huda Shaarawi, Egypt's First Feminist*. London.
- Leavitt, John (1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions, in: *American Ethnologist*, 23, 3, 514–539.
- Lewis, Michael, Jeannette M. Haviland-Jones and Lisa Feldman Barrett (eds.) (2010). *Handbook of Emotions*. New York.
- Liebelt, Claudia (2016). Grooming Istanbul: Intimate Encounters and Concerns in Turkish Beauty Salons, in: *Journal of Middle East Women's Studies*, 12, 2, 181–202.

- (2019a). Aesthetic Citizenship in Istanbul: On Manufacturing Beauty and Negotiating Belonging Through the Body in Urban Turkey, in: *Citizenship Studies*, 23, 7, 686–702.
- (2019b). Beauty and the Norm: An Introduction, in: Claudia Liebelt, Sarah Böllinger and Ulf Vierke (eds.). *Beauty and the Norm*. Cham, 1–19.
- (2019c). Reshaping ‘Turkish’ Breasts and Noses: On Cosmetic Surgery, Gendered Norms and the ‘Right to Look Normal’, in: Claudia Liebelt, Sarah Böllinger and Ulf Vierke (eds.). *Beauty and the Norm*. Cham, 155–176.
- Liebelt, Claudia and Pnina Werbner (2018). Gendering ‘Everyday Islam’: An Introduction, in: *Contemporary Levant*, 3, 1, 2–9. doi:10.1080/20581831.2018.1449932.
- Lindholm, Christina (2013). Cultural Collision: The Branded abaya, in: *Fashion, Style and Popular Culture*, 1, 1, 45–55.
- Lindisfarne-Tapper, Nancy and Bruce Ingham (1997). Approaches to the Study of Dress in the Middle East, in: Nancy Lindisfarne-Tapper and Bruce Ingham (eds.). *Languages of Dress in the Middle East*. Richmond, 1–39.
- Listyani, Refli Handini and Emy Susanti (2020). The Concept of Beauty and Body Consciousness of Young Muslim Women at Higher Education in Surabaya, Indonesia, in: *Talent Development and Excellence*, 12, 1, 2034–2046.
- Lutz, Catherine and Geoffrey M. White (1986). *The Anthropology of Emotions*, in: *Annual Review of Anthropology*, 15, 1, 405–436.
- Lutz, Catherine and Lila Abu-Lughod (eds.) (1990). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge.
- Masoud, Tarek (2014). *Counting Islam: Religion, Class, and Elections in Egypt*. Cambridge.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton.
- (2006). Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation, in: *Public Culture*, 18, 2, 323–347.
- (2015). *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton.
- Meyer, Birgit (2009). Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding, in: Birgit Meyer (ed.). *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*. New York, 1–28.
- Moll, Yasmin (2010). Islamic Televangelism: Religion, Media and Visuality in Contemporary Egypt, in: *Arab Media and Society*, 10. https://www.arabmediasociety.com/wp-content/uploads/2017/12/20100407165913_Mollpdf.pdf.
- Nussbaum, Martha (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge.
- Odeh, Lama Abu (1993). Post-Colonial Feminism and the Veil: Thinking the Difference, in: *Feminist Review*, 43, 1, 26–37.
- Pappé, Ilan (2014). *The Modern Middle East: A Social and Cultural History*. London.

- Pfluger-Schindlbeck, Ingrid (2006). On the Symbolism of Hair in Islamic Societies: An Analysis of Approaches, in: *Anthropology of the Middle East*, 1, 2, 72–88.
- Plamper, Jan (2015). *The History of Emotions: An Introduction*. Oxford.
- Al-Qasimi, Noor (2010). Immodest Modesty: Accommodating Dissent and the ‘Abaya-as-Fashion in the Arab Gulf States, in: *Journal of Middle East Women’s Studies*, 6, 1, 46–74.
- El Rifai, Nihal Mohamed, Ghada Abdel Fattah Abdel Moety, Hassan Mostafa Gaafar and Dalia Ahmed Hamed (2014). Vitamin D Deficiency in Egyptian Mothers and Their Neonates and Possible Related Factors, in: *The Journal of Maternal-Fetal and Neonatal Medicine*, 27, 10, 1064–1068.
- Rosaldo, Michelle (1984). Toward an anthropology of self and feeling, in: Richard A. Shweder and Robert A. Levine (eds.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge, 137–157.
- Saad, Reem (2012). The Egyptian Revolution: A Triumph of Poetry, in: *American Ethnologist*, 39, 63–66.
- Schielke, Samuli (2015). *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence Before and After 2011*. Bloomington.
- Schulze, Reinhard (1990). Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga. Brill.
- Shimek, Elizabeth D (2012). The Abaya: Fashion, Religion, and Identity in a Globalized World. Lawrence University Honors Projects 12. <https://lux.lawrence.edu/luhp/12>.
- Siddiqui, Mona (2006). Veil, in: Jane Dammen McAuliffe (ed.): *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Leiden. doi:10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00441.
- Skoggard, Ian and Alisse Waterston. 2015. Introduction: Toward an Anthropology of Affect and Evocative Ethnography, in: *Anthropology of Consciousness*, 26, 1, 109–120.
- Smith, Jane I. and Yvonne Y. Haddad (1975). Women in the Afterlife: The Islamic View as Seen from Qur’ān and Tradition, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 43, 1, 39–50.
- (2002). *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Oxford.
- Tolino, Serena (2016). Discourses on Homosexuality in Egypt: When Religion and the State Cooperate, in: Adriaan van Klinken and Ezra Chitando (eds.). *Public Religion and the Politics of Homosexuality in Africa*. London, 49–62.
- Ünal, R. Arzu (2019). Fashioning the Female Muslim Face: from “Hiding One’s Beauty” to “Managing One’s Beauty”, in: Claudia Liebelt, Sarah Böllinger and Ulf Vierke (eds.). *Beauty and the Norm*. Cham, 177–199.
- van Nieuwkerk, Karin (2020). “Uncovering the Self”: Religious Doubts, Spirituality and Unveiling in Egypt, in: *Religions*, 12, 20. doi:10.3390/rel12010020.
- Watson, Helen (1994). Women and the Veil. Personal Responses to Global Process, in: Akbar S. Ahmed and Hastings Donnan (eds.): *Islam, Globalization and Postmodernity*. London, 141–59.

- Wehr, Hans (1958). *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Leipzig.
- Wikan, Unni (1991). Behind the Veil in Arabia: Women in Oman. Chicago.
- (1992). Beyond the Words: The Power of Resonance, in: *American Ethnologist*, 19, 3, 460–482.
- Winegar, Jessica (2016). A Civilized Revolution: Aesthetics and Political Action in Egypt, in: *American Ethnologist*, 43, 4, 609–622.
- Woodward, Sophie (2007). *Why Women Wear What They Wear*. Berg.
- Yamashita, Yoko (2018). The Polysemous Veil in Contemporary Europe: Striking a Balance between Universal and Particular Identities in Modern Secular States, in: *Transcommunication*, 5, 1, 13–35. <https://core.ac.uk/reader/154931240>.
- Yegenoglu, Meyda (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge.
- Zeghal, Malika (2007). The “Recentring” of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth Century Egypt, in Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (eds.). *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton, 107–130.
- Zuhur, Sherifa (1992). *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*. Albany.

Arabic sources

- ‘Abdel-Wahāb, Nādiya (1995). Al-Ḥaraka al-nisā’īya fī Miṣr, in: Ġīza al-Muhandisīn (ed.). *Al-Ḥaraka al-nisā’īya al-‘arabīya*, 127–170.
- Abū an-Nūr, Nisrīn Muḥammad Ṣādiq (2010). Al-Ḥiṭāb ad-dīnī wa ‘aṭaruhu ‘alā aš-šabāb fī-l Muḡtama’ al-miṣrī, in: *Faculty of Arts Journal*, 211, 87, 1–25.
- Aḥmad, Amīn (2020). *Qāmūs al-‘ādāt wa-al-taqālīd wa-al-ta‘ābir al-miṣrīya*. Maṭba‘a laḡna at-ta’līf wa at-tarḡama wa an-naṣr. Cairo.
- Amīn, Qāsīm (1899). *Taḥrīr al-mar’a*. Al-Jizah: Wakālat al-ṣaḥāḥfah al-‘arabīyah. Cairo.
- Al-Barāzī, Ḥanīn (2016). Al-Ḥaraka al-nisā’īya al-miṣrīya baīn al-Maūrūt al-ṭaqāfī wa-l-Naṣāṭ as-sīyāsī (nisā’ maīdān at-taḥrīr), in: *Insānīyāt*, 74, 11–28.
- Barakah, Iqbāl (2002). *Ḥiḡāb: Ru’yah ‘aṣrīya*. Dār al-hilāl. Cairo.
- Al-Fār, Munā Aḥmad wa ‘Adnān Muṣṭafā Ḥaṭāṭabah (2014). “At-Tarbīya al-‘aṭīfiya” li-l-Fatāt al-muslima fī zill at-taḥaddīyāt al-mu‘āṣira, in: *Maḡallat al-Urdunīya fī ad-dirāsāt al-islāmīya* 11, 4, 265–293.
- Maqdisī, J. S (2001). Liqā’āt wa Riwayāt: Huda Ša’rawī wa-l-Mu’tamar al-nisā’ī fī Roma 1923, in: *Al-nisā’ al-‘arabīyat fī il-‘iṣrīnāt: Ḥuḍūran wa Hawīyyah*. Bairūt, 381–414.
- Manṣūr, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Muṭaḥhar (2004). *Ḥikmat al-Ḥiḡāb*. Maktabat Markaz Badr al-‘ilmī wa-al-ṭaqāfī. Ṣan‘ā’.
- Al Manūfī, Šahlā (2008). *Al-Taḥarūṣ: Al-Saraṭān Al-iḡtima‘ī*. Cairo.

- Al-Muṭahharī, Murtaḍa (1987). *Mas'alat al-Ḥiğāb*. Al-Dār al-Islāmīya. Beirut.
- Nāṣif, M. H (1998). *Al-Nisa'īyyāt*. Edited by Hoda Elsadda. Cairo.
- As-Sayyid, Sa'īd (2013). Al-Ḥiğāb, in: Mağallat Ğāmi'at al-Madīna al-'ālamīya li-'ulūm ad-Da'wa- Mişr 25, 25.
- Şa'rawī, H (1981). *Muṭakkarāt Huda Şa'rawī: Rā'idat al-Mar'a al-'arabīya al-ḥadīṭa*. Cairo.
- Al-Şarīf, Sawsan (2015). *al-Ḥaraka al-Nasawīyah al-Islāmīyya fī Mişr*. Cairo.
- Sobkī, A (1986). *al-Ḥaraka al-Nisā'īya fī Mişr mā baina al-Ṭawrataīn 1919–1952*. Cairo.

5 Ein Kabbala-Frauenkreis in Beirut – Religiosität und weibliche Lebensgestaltung

Johanna Kühn

The Zohar¹ says that when the moon, which is represented by the women, shines as bright as the sun, mashiah will come. And it's not like some mashiah is gonna fly in. But it means that when the vessel or when a woman becomes as worthy or as elevated or as spiritually valuable to co-create as the man, only then will we reach this perfected state of the world.

(Sarah², Kabbala-Lehrerin, 07. Dezember 2018)

Zeitgenössische spirituelle Praktiken³

Als ich im Frühjahr 2017 in den Libanon kam, um Formen privater Religiosität in der urbanen Mittelschicht Beiruts zu erforschen, erregte ein Aspekt meine besondere Aufmerksamkeit: Viele Interviewpartner*innen⁴ waren auf die eine oder andere Weise mit

¹ Die Zohar ist ein zentrales Schriftwerk der Kabbala.

² Die Namen von Personen und Orten, die ich im Rahmen meiner Forschung interviewte bzw. besuchte, wurden zum Schutz meiner Forschungspartner*innen verändert.

³ Ich wähle für die von mir untersuchten Praktiken, wie Meditationen und alternative Heilmethoden, Yogaformen sowie den besagten Kabbala-Unterricht, den heuristischen Begriff „zeitgenössische spirituelle Praktiken“. Die Beschreibung als zeitgenössisch verweist auf die Gegenwärtigkeit der Praktiken, die circa seit Anfang der 2000er Jahre als lokale Ausprägungen eines globalen Trends in Beirut populär wurden. Die Beschreibung als spirituell spiegelt zum einen die emische Bezeichnung, die jene Praktiken als Teil von „spirituality“ betitelte, und trägt zum anderen dem Umstand Rechnung, dass meine Forschungspartner*innen den weitverbreiteten Begriff „New Age“ lediglich als abwertende Bezeichnung für aus ihrer Sicht fragwürdige Angebote nutzten (vgl. Fedele und Knibbe 2013: 3,8; Huss 2014).

⁴ Wenn ich über die Gesamtheit der Personen spreche, die ich in meiner Forschung begleitete, dann nutze ich Substantivformen mit Gendersternchen (z.B. Forschungspartner*innen). Spreche ich hingegen

Praktiken wie Meditation, Yoga oder energiebasierten Heilmethoden in Berührung gekommen. Einmal auf diese Form der Freizeitgestaltung aufmerksam geworden, fielen mir derlei Praktiken auch in anderen Momenten meines Beirut Alltags ins Auge. Auf meinen Wegen durch die unterschiedlichen Viertel der Stadt bemerkte ich Hinweisschilder auf Yogastudios und spirituelle Zentren. Auf Webseiten für Veranstaltungen in und um Beirut wurden Weiterbildungen in alternativen Heilmethoden, mehrtägige Meditationsworkshops und wöchentlich stattfindende Yogaklassen angepriesen. In den Einkaufsstrassen und -zentren der libanesischen Hauptstadt bemerkte ich Läden, die Yogabedarf, Räucherstäbchen und dem Zwecke der Heilung dienende Edelsteine feilboten. Und in Buchhandlungen füllte einschlägige, vorwiegend englischsprachige spirituelle Selbsthilfeleratur die Regale.

Diese Beobachtungen verweisen auf ein Phänomen, das bisher vor allem für den globalen Norden unter den Stichworten New-Age-Praktiken, alternative Religionen oder Spiritualität analysiert wurde. Bereits Mitte der 1990er Jahre veröffentlichten unter anderem Paul Heelas (1996) und Wouter Hanegraaff (1996) umfassende Analysen dieser Neuerung in der religiösen Landschaft Europas und Nordamerikas. In den darauffolgenden Jahrzehnten folgten zum Beispiel Fallstudien über ausgewählte global zirkulierende Praktiken (Hauser 2013; Pagis 2019; Utriainen 2014), ihre Kommerzialisierung (Lau 2000; Mikaelsson 2014; Redden 2005; Rindfleisch 2005; York 2001) sowie die Übernahme von Sprachmustern und spirituellen Ideen in Alltagsdiskurse (Aupers und Houtman 2006; Ruah-Midbar und Zaidman 2013). Mit Ausnahme von Israel (z.B. Kaplan und Werczberger 2017; Ruah-Midbar 2012; Werczberger und Huss 2014) sowie einer Masterarbeit über Yogaschüler*innen und -lehrer*innen in Beirut (Turner 2015) sind zeitgenössische spirituelle Praktiken in Gesellschaften des Nahen Ostens jedoch ein wenig untersuchtes soziales Phänomen.

In diesem Artikel gehe ich daher der Frage nach, was besagte spirituelle Praktiken so attraktiv für die Teilnehmer*innen in Beirut macht. Zur Beantwortung dieser Frage stütze ich mich auf meine Fallstudie einer spezifischen Praxis: einen Kabbala-Frauenkreis. Einmal in der Woche, von 20 bis 22 oder 23 Uhr, trafen sich libanesischen Frauen unterschiedlichen Alters und religiöser Hintergründe, um aus der Perspektive der jüdischen mystischen Lehre das „very misunderstood concept“ (Sarah, Frauenkreis, 27.11.2018) „Frau“ zu diskutieren. Im Zentrum dieser Diskussionen standen alltägliche Aspekte und grundsätzliche Fragen weiblicher Lebensrealitäten. Der Kabbala-Frauenkreis fand im „Space of Knowledge“, dem Zentrum der spirituellen Lehrerin Sarah, statt. Sarah war über mehrere Jahre in der Londoner Niederlassung der international agierenden Organisation „The Kabbalah Centre“ zur Kabbala-Lehrerin ausgebildet worden.

Das der Lehre des „Kabbalah Centre“ zugrunde liegende spirituelle Prinzip beinhaltet die Vorstellung von Gott als Licht, welches unerschöpflich strömt, um die Bedürfnisse des Kosmos und der Menschen zu erfüllen (Myers 2008: 414). Die Auf-

über den genderexklusiven Kabbala-Frauenkreis, dann verwende ich weibliche Substantivformen (z.B. Teilnehmerinnen).

gabe jedes Menschen sei es nun, das eigene Gefäß („vessel“) für dieses Licht durch spirituelle Praxis zu vergrößern, sodass die eigene Seele ein höheres, Gott nachahmendes Level erreiche (Myers 2008: 414).⁵ Kabbala wird diesem Verständnis nach zu einer „Technology for the Soul“ (Berg 2004 zitiert nach Bauer 2018), die spirituelle Techniken für „personal fulfilment, self-improvement, and healing“ (Bauer 2018) und somit die Lösung alltagspraktischer Lebensprobleme verspricht. „Live your best life with the ancient tools of Kabbalah“⁶, wie die Webseite der Organisation Besucher*innen begrüßt.

Ich rücke den Kabbala-Frauenkreis in Sarahs spirituellem Zentrum in den Fokus dieses Artikels, da sich an ihm eine generelle Erkenntnis meiner Forschung in Beirut verdeutlichen lässt: Zeitgenössische spirituelle Praktiken sind ein vom politisierten Feld der etablierten Religionen abgetrennter Raum, in dem sich weibliche Mitglieder der gebildeten, urbanen Mittelschicht grundlegende Fragen über die eigene Person und ihr Leben stellten. Abseits etablierter sinnstiftender Institutionen – wie Religion und Politik, aber auch der Familie – suchten die Frauen nach Gestaltungsformen ihres Lebens und ihrer Religiosität. Hierbei nahmen sie eine kritische Haltung gegenüber den Erwartungen und Normen ihres sozialen Umfelds ein, lehnten diese jedoch nicht gänzlich ab, sondern reinterpretierten sie. Damit ist der Kabbala-Frauenkreis emblematisch für umfassende soziale und religiöse Dynamiken im Libanon.

Die Bandbreite der spirituellen Praktiken, die mir während meiner insgesamt zehnmonatigen Forschung im Zeitraum von Frühjahr 2017 bis Ende 2018 begegneten, war groß. Es gab lokale Niederlassungen von global operierenden Organisationen, von Privatpersonen geführte spirituelle Zentren, die sich auf ein oder zwei bestimmte Formen des Yogas und/oder der Meditation spezialisiert hatten, und Lehrer*innen, die ein buntes Sammelsurium von Workshops und Klassen nach individuellem Gusto zusammenstellten. Ich nahm an Meditationsklassen, Yogastunden und besagtem Kabbala-Unterricht in Sarahs Zentrum teil, besuchte private Yoga- und Meditationsgruppen sowie einen spirituellen Lesekreis. Ich begleitete eine selbstständige Yoga-Lehrerin in ihrem Arbeitsalltag und nahm an mehrtägigen Workshops zu alternativen, energiebasierten Heilmethoden teil. Des Weiteren interviewte ich 46 spirituelle Akteur*innen, die sich fünfunddreißigmal als Frau und elfmal als Mann positionierten.⁷

⁵ Die Lehre des „Kabbalah Centre“ knüpft an die Ideen von Yehuda Ashlag an, der Anfang des 20. Jahrhunderts „concepts and theories of sixteenth-century Lurianic Kabbalah with modern, socialist ideas“ (Huss 2019: 153) verband. Der Gründer des Zentrums, Philip (Rav) Berg, nahm Abstand von den sozialistischen Ideen Ashlags und verknüpfte Kabbala stattdessen mit Ideen der New-Age-Bewegung, indem unter anderem eine kritische Haltung gegenüber etablierten jüdischen Lehrmeinungen gepflegt, Astrologie sowie die Idee der Reinkarnation integriert und die religiöse Terminologie mit Begriffswechseln, wie „Licht“/„light“ statt „Gott“/„God“, an ein säkulares, nicht-jüdisches Publikum angepasste wurde (Huss 2019: 153; Myers 2008: 409,413–414). Die religiöse Öffnung, Vereinfachung und Kommerzialisierung von Kabbala führten zu Widerstand von Seiten etablierter jüdischer Institutionen und Autoritäten (Huss 2015, 2019: 154; Myers 2008: 412–413).

⁶ Offizielle Webseite „The Kabbalah Centre“, <https://kabbalah.com/en/> [14.04.2021].

⁷ Darüber hinaus führte ich zu Beginn meiner Forschung Interviews mit 24 Personen (13 Frauen und 11

Nach einigen Monaten des Besuchs unterschiedlicher Zusammenkünfte und Kurse in Beirut wurden vier Aspekte hinsichtlich der Teilnehmer*innen deutlich. Erstens: Das Engagement in der spirituellen Szene setzte ein relativ hohes Maß von ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital voraus (Bourdieu 1992; vgl. Turner 2015: 70, 79–80). Kurse und Workshops waren in der Regel zahlungspflichtig, auch wenn es hier flexible Modalitäten zur Begleichung des „exchange of energies“ gab. Teilnehmer*innen mussten aber nicht nur die entsprechenden ökonomischen Ressourcen besitzen, um an den Veranstaltungen teilnehmen zu können. Es waren ebenso Englischkenntnisse vonnöten, um die beinahe ausschließlich englischsprachigen Kursmaterialien verstehen sowie dem häufig in einem Mix aus Englisch und Arabisch durchgeführten Unterricht folgen zu können. Und schließlich mussten die Teilnehmer*innen über genügend freie Zeit verfügen, um an Abenden der Werktag⁸ oder an Wochenenden Klassen und Workshops besuchen zu können. Kurzum: Die Veranstaltungen wurden von jenen Teilen der libanesischen Gesellschaft ausgerichtet und besucht, die ich als gebildete, urbane Mittelschicht identifiziere (vgl. Fedele und Knibbe 2013: 7,9,12; Heelas 1996: 136; Sutcliffe und Gilhus 2014: 5,8; Utriainen 2014: 243; Zhang 2015, 2018).

Zweitens wurden zeitgenössische spirituelle Praktiken in Libanons Hauptstadt vor allem von Frauen besucht. Diversität begegnete mir hinsichtlich Alter, Familienstatus und religiöser Selbstidentifikation, nicht jedoch hinsichtlich der nach außen kommunizierten Genderidentität⁹: „I can tell from the list of participants here at the centre: it’s the majority that are women“ (Gaga, Besitzerin eines Yogastudios, 22.11.2018; vgl. Turner 2015: 76–78). Was die Lehrenden betraf, so überwogen ebenfalls Frauen, wenn auch bei Weitem nicht so deutlich wie bei den Teilnehmer*innen. Die Dominanz von Frauen in spirituellen Praktiken wurde von Gesprächspartnerinnen kommentiert und teilweise mit spirituellen Erklärungen versehen. So interpretierte Sarah, die Leiterin des Kabbala-Frauenkreises, die Genderratio in dem Praxisfeld als Zeichen einer religiös-spirituellen Zeitenwende:

Männern), in denen zeitgenössische spirituelle Praktiken nicht oder als eines von vielen Themen adressiert wurden. Diese Interviews vertieften mein Wissen über den Forschungskontext Beirut bzw. Libanon und führten mich sukzessive zu meinem endgültigen Forschungsthema (Kühn 2020:31–34). Bei allen Gesprächen überließ ich die Wahl der Sprache den Forschungspartner*innen. Ein Großteil der Interviews fand auf Englisch statt, wobei es bei einigen Gesprächspartner*innen arabischsprachige Erzählsequenzen gab. Für die Transkription und Übersetzung dieser Sequenzen arbeitete ich mit der Übersetzerin Guitta Njeim zusammen. Für diese Unterstützung und inhaltliche Inspiration danke ich Guitta von Herzen.

⁸ Im Libanon ist Sonntag der Ruhetag, Montag bis Freitag sind die Werktage.

⁹ Gender verstehe ich im Kontext meiner Forschung als „cultural and social ideals, practices, and expressions of masculinity and femininity that form a ‚set of regulatory practices that seek to render gender identity uniform‘ (Moore 1999: 155)“ (Pauli 2008: 172). Auch wenn mir in meinem Forschungszusammenhang ausschließlich ein binäres Gendersystem (Frau/Mann) begegnete, verweise ich ausdrücklich auf die Vielfältigkeit der Genderidentitäten im Libanon (siehe weiterführend Mansour 2017; Naber und Zaatari 2014).

Before, in the days of the prophet, actually, it was much more prominently men. But now it's much more prominently women. Why? Because what is needed more is not revelation. What's needed more is love. [...] When the value of love and care becomes as strong as wisdom and power, that combination is what creates utopia or that's what creates heaven on earth. So, I think that is the reason why the ratio is much more women than men. (Sarah, 07.12.2018)

In ihrer Erklärung für die Popularität spiritueller Praktiken unter Libanesinnen zog Sarah die Verbindung zwischen bestimmten Emotionen und sozialen Aufgaben (Liebe und Fürsorge), der Genderkategorie Frau sowie einem positiv konnotierten Wandel der libanesischen Gesellschaft hin zu mehr Gleichberechtigung und Harmonie. Einerseits knüpfte sie mit dieser Aussage an stereotypisierende Weiblichkeits- und Männlichkeitsvorstellungen und auch im Libanon etablierte genderspezifische Aufgabenverteilungen an (vgl. Fedele und Knibbe 2013: 2–3, 5, 10). Wie Sarahs Zitat zu Beginn dieses Artikels zeigt, artikuliert sie andererseits aber auch das Ziel weiblichen Empowerments und verband es mit etablierten muslimischen, jüdischen und christlichen religiösen Konzepten. Sie identifizierte das Ziel der gesellschaftlichen Gleichwertigkeit und -berechtigung von Frauen und Männern bzw. ihrer genderspezifischen spirituellen Fähigkeiten als notwendige Bedingung für die (symbolische) Ankunft des Messias, d.h. der gesellschaftlichen Veränderung zum Besseren. Spirituellen Erklärungen einzelner Forschungspartnerinnen zum Trotz war die Genderratio in den Praktiken von Ambivalenz gekennzeichnet. Einerseits war die vorwiegend weiblichen Teilnehmer*innenschaft eine Tatsache, die schnell ins Auge fiel und wie erwähnt durch Gesprächspartnerinnen kommentiert wurde. Demgegenüber wurde der Umstand, dass die Kurse größtenteils ein weibliches Publikum hatten, nur in einigen Klassen durch die Auswahl der Themen oder den Umgang mit den Teilnehmer*innen thematisiert und inhaltlich adressiert. In diesem Sinne waren viele Kurse trotz überwältigend weiblicher Teilnehmer*innenschaft inhaltlich gesprochen gänzlich genderblind.

Drittens waren für einen Großteil der Libanes*innen, die ich während meiner Forschung traf, die spirituellen Praktiken nicht nur Freizeitbeschäftigung, sondern „a way of life“, wie es die Gesprächspartnerin Mira (17.01.2018), Lehrerin für energiebasierte Heilmethoden, ausdrückte. Forschungspartner*innen praktizierten diverse „modalities“ mehrmals in der Woche in unterschiedlichen Kontexten sowie privat für sich. Sie lasen Bücher über entsprechende Praktiken, lauschten Vorträgen auf YouTube, nahmen an Onlinekursen teil und tauschten sich in sozialen Medien und Online-Mitteilungsdiensten mit Anderen über ihre Erfahrungen aus. In den Interviews und Gesprächen wurde deutlich, dass Teilnehmer*innen den Praktiken einen umfassenden positiven Einfluss in unterschiedlichen Bereichen ihres Lebens zuschrieben. Engagement in Yoga- und Meditationsklassen oder das Erlernen alternativer Heilmethoden erschien in den Narrativen der Gesprächspartner*innen als Wendepunkt, als „door to life-changing“ (Nabila, Teilnehmerin eines Meditationskurses, 06.12.2018).

Viertens war Religion und Glaube für die Forschungspartner*innen von großer Bedeutung. Sowohl die überwältigende Mehrheit der spirituellen Lehrer*innen als auch der Großteil der Teilnehmer*innen machte in den Gesprächen und Interviews deutlich, dass sie sich jeweils Islam und Christentum (sowie vereinzelt dem drusischen Glauben) verbunden fühlten. Dieses Bekenntnis zur Religion war indes brüchig: Es betraf den individuellen Glauben an die christliche wie muslimische religiöse Botschaft, nicht aber deren institutionelle Ausprägung. Forschungspartner*innen teilten offen ihr ambivalentes Verhältnis zu im Libanon etablierten und institutionalisierten Formen von Islam und Christentum und deren Lehrmeinungen. Positionierungen reichten von kritischer Zurückhaltung bis zu offener Ablehnung und ließen die Frustration und Resignation über die Verquickung von Religion, Macht und Politik im Libanon erkennen. In den Augen der Forschungspartnerinnen handelte es sich um einen Nexus, der fest in der Hand einer männlich dominierten ökonomischen Elite lag.

Vor dem Hintergrund dieser vier empirischen Beobachtungen und dem Artikelfokus auf ein bestimmtes Datenmaterial meiner Forschung stelle ich daher die spezifische Frage: Was boten die wöchentlichen Treffen des Kabbala-Frauenkreises den teilnehmenden Frauen der urbanen gebildeten Mittelschicht in ihrem alltäglichen Leben?

Anhand meiner beobachtenden Teilnahme an vier Treffen des Frauenkreises, narrativer Interviews, die ich mit einigen der teilnehmenden Frauen führte, sowie informellen Gesprächen im Rahmen meiner Zentrumsbesuche zeige ich, dass der Kabbala-Frauenkreis Fragen weiblicher Lebensgestaltung und die Suche nach einem individuell passenden Zugang zum muslimischen bzw. christlichen Glauben adressierte. Konkret beantwortete die spirituelle Praxis die Lebensfragen der Teilnehmerinnen, indem eine alternative Interpretation des gesellschaftlichen Status quo angeboten wurde. Die wöchentlichen Treffen des Kabbala-Frauenkreises stellten einen geschützten, das heißt vom alltäglichen sozialen Umfeld losgelösten Raum dar. Zum einen konnten die Frauen in diesem Raum Alltagsprobleme und persönliche Erlebnisse teilen und grundlegende Fragen über das eigene Leben stellen. Zum anderen bot Sarah spirituelle Interpretationen dieser Lebenswirklichkeit, in denen sie das Bild einer handlungsmächtigen Akteurin zeichnete, die einen neuen Umgang mit dem bestehenden, von Genderhierarchien geprägten gesellschaftlichem Status quo findet. Beispielsweise vermittelte Sarah den Teilnehmerinnen, wie sie – unter Rückgriff auf Kabbala-Wissen –, soziale Beziehungen in der Form gestalten können, dass sie ein erfülltes, d.h. selbstbestimmtes und sozial anerkanntes Leben als Frau in der libanesischen Gesellschaft führen können. Des Weiteren adressierte Sarahs spiritueller Unterricht (nicht nur der des Frauenkreises, sondern auch ihre weiteren Kurse) die individuelle Suche nach einer passenden Form der muslimischen und der christlichen Religion. Durch die Lehre von Kabbala vermittelte Sarah Wissen, welches eine alternative Interpretation von Islam und Christentum bot und den Teilnehmerinnen damit eine neue Perspektive auf ihre eigene Religion ermöglichte. Glaube wurde so zu einer individuell angepassten Praxis, die Distanz zu und größere Unabhängigkeit von hierarchisch strukturierten, politisierten Religionsinstitutionen suchte.

Bevor ich die genannten Argumente anhand meines empirischen Materials entwickle, gehe ich zunächst auf den Kontext meiner Forschung ein. Ich skizziere die Lebenssituation meiner Forschungspartnerinnen. Dabei betrachte ich schlaglichtartig die politisch-ökonomischen Entwicklungen im Libanon, die einflussreich für die Leben meiner Gesprächspartnerinnen waren. Im Anschluss stelle ich das spirituelle Zentrum von Sarah vor. Anhand von drei analytischen Dimensionen – weibliche Gemeinschaft, Gestaltung sozialer Beziehungen und individuelle Religiosität – widme ich mich dann sukzessive der Beantwortung der Ausgangsfragen nach der Bedeutung des Kabbala-Frauenkreises für die Teilnehmerinnen. Abschließend diskutiere ich die im Kabbala-Frauenkreis vermittelten Gestaltungsanregungen für weibliche Lebensrealitäten als spezifische Ausdrucksform von Individualisierungsprozessen.

Teilnehmerinnen: Weiblich, gebildet, Mittelschicht

Die Teilnehmerinnen des Frauenkreises lassen sich – ähnlich wie auch die Besucherinnen anderer von mir untersuchter Kurse – in zwei Altersgruppen einteilen. Eine Gruppe bestand aus Frauen von Mitte 20 bis Anfang 40, die größtenteils unverheiratet bzw. alleinstehend und kinderlos waren. Die Jüngeren unter ihnen versuchten sich an ihrem Einstieg ins Berufsleben. Die Älteren aus dieser ersten Altersgruppe hatten in unterschiedlichen Berufsfeldern gearbeitet, waren darin entweder etabliert oder befanden sich in einer Phase von Arbeitslosigkeit und/oder beruflicher Neuorientierung. Die zweite Altersgruppe umfasste Frauen im Alter von Ende 40 bis Mitte 60. Ein Großteil dieser Teilnehmerinnen war verheiratet, einige geschieden bzw. getrennt lebend. Die Jüngeren unter ihnen hatten schulpflichtige Kinder, die Älteren erwachsene Kinder und teilweise bereits Enkelkinder. Auch ein Großteil der Frauen aus dieser Altersgruppe arbeitete. Nur einige ältere Teilnehmerinnen gingen keiner Erwerbstätigkeit nach.

Darüber hinaus teilten die Teilnehmerinnen Aspekte ihres Bildungswegs. Alle Frauen hatten eine umfassende Schulbildung genossen, viele besaßen einen universitären Abschluss. Viele Frauen hatten Bildungsabschlüsse oder Berufserfahrungen im Ausland erworben. Dies hatte unterschiedliche Gründe: Einige Gesprächspartnerinnen waren als Kind zusammen mit ihrer Familie vor dem libanesischen Bürgerkrieg (1975–1990) geflohen und hatten ihre Kindheit im Ausland verbracht. Andere Gesprächspartnerinnen hatten im Zuge einer Anstellung eines Elternteils zusammen mit ihren Familien den Libanon verlassen. Wiederum andere Frauen waren im Erwachsenenalter allein für den Besuch einer Universität oder die Aufnahme eines Jobs ins Ausland gegangen. Vor diesem Hintergrund verwunderte es wenig, dass alle Gesprächspartnerinnen neben Arabisch mindestens noch Englisch oder Französisch, nicht selten auch beide Sprachen (fließend) beherrschten.

Alle Teilnehmerinnen des Frauenkreises kamen aus dem Großraum Beirut, wobei sich ihre Wohnsituationen ähnelten: Die Frauen lebten in einer Wohnung mit der Herkunftsfamilie oder der eigenen Familie, selten lebten sie allein. Die Wohnungen waren

jedoch in unterschiedlichen Vierteln Beiruts verteilt. Eine ähnliche Diversität zeigte sich auch in der religiösen Verortung der Teilnehmerinnen. Sie bezeichneten sich selbst als Christinnen oder Musliminnen. Vor allem jüngere Teilnehmerinnen präsentierten sich mir gegenüber als in einer christlichen oder muslimischen Familie aufgewachsen. Beide Gruppen vermieden hierbei konfessionelle Identitätsbezeichnungen, wie z.B. Maronitin oder Sunnitin. Die Frauen unterstrichen jedoch ihren Glauben an Gott als grundlegend für ihr Leben und ihre Betrachtung der Welt. Die Betonung des eigenen Glaubens bei religionsgruppenübergreifender Ablehnung konfessioneller Selbstverortungen muss vor dem Hintergrund der jahrzehntelangen Politisierung religiöser Zugehörigkeit im Libanon betrachtet werden.

Der libanesisische Staat erkennt insgesamt 18 unterschiedliche Konfessionen an. Diese umfassen u.a. unterschiedliche christliche Denominationen, die sunnitische und die schiitische Ausprägung des Islams sowie die drusische Glaubensgemeinschaft. Konfessionelle Identität strukturierte bereits zur Zeit der kolonialen Grenzziehung und der Entstehung des Libanon im Jahr 1920 dessen politische Landschaft (Traboulsi 2007: 90; Salibi 2017). Gesellschaftliche Friktionen entlang konfessioneller Linien intensivierten sich jedoch massiv während des Bürgerkriegs, da religiöse Zugehörigkeit die Achse der Differenzierung und Mobilisierung darstellte (siehe weiterführend Fisk 2001; Picard 2002; Traboulsi 2007). Nach dem Ende des Krieges sollte eine angepasste institutionalisierte Form der Machtteilung¹⁰ die friedliche Koexistenz der verschiedenen religiösen Gruppen sichern. Dies findet u.a. Ausdruck in einer konfessionellen Quote für politische Ämter sowie einer paritätischen Aufteilung der Parlamentssitze zwischen muslimischen und christlichen gewählten Vertreter*innen (Traboulsi 2007: 244–245). Dennoch ist religiöse Zugehörigkeit bis in die Gegenwart eine extrem politisierte Dimension von Identität, welcher immer das Potenzial des Konflikts im Großen wie in kleinen alltäglichen sozialen Situationen innewohnt.

Die Politisierung religiöser Zugehörigkeit und der weite Einfluss religiöser Institutionen und Autoritäten zeigen sich auch im staatlich-bürokratischen Apparat des Landes. Der Libanon besitzt kein ziviles Familienrecht. Eheschließungen und Scheidungen obliegen vom Staat beauftragten religiösen Institutionen und Autoritäten (siehe weiterführend Hyndman-Rizk 2019). Darüber hinaus kann bis dato die libanesisische Staatsangehörigkeit nur patrilinear weitergegeben werden: Im Gegensatz zu libanesischen Männern können libanesische Frauen ihre Staatsangehörigkeit nicht an ihre Kinder oder ihren Ehepartner weitergeben.¹¹ Viele meiner Interviewpartnerinnen wiesen mich auf diese Besonderheit bei der Weitergabe der Staatsbürger-

¹⁰ Bereits in der ersten Verfassung des Libanon aus dem Jahr 1926 gab es eine feste Aufteilung politischer Positionen zwischen christlichen und muslimischen Gesellschaftsgruppen. Nach dem Ende des Bürgerkrieges wurde das konfessionelle Proporzsystem in Teilen angepasst, sodass die politische Vormachtstellung christlicher Gruppierungen zu Gunsten muslimischer Gruppierungen beschnitten wurde (Traboulsi 2007: 244–245).

¹¹ Maya Mikdashi: „A Legal Guide to Being a Lebanese Women (Part 1)“, *Jadaliyya Beta*, 3. Dezember 2010 (<https://www.jadaliyya.com/Details/23592/A-Legal-Guide-to-Being-a-Lebanese-Woman-Part-1>). Siehe weiterführend Joseph (1996, 2000).

schaft hin – sei es, um mir ihre Position als Frau in der libanesischen Gesellschaft zu illustrieren, oder auch, um zu verdeutlichen, dass die Ungleichbehandlung von Frauen und Männern nicht nur auf die religiöse Sphäre begrenzt sei, sondern Ergebnis einer patriarchalen¹² Logik darstelle, die viele Bereiche der Gesellschaft durchdringe. Hierbei schlugen Gesprächspartnerinnen wiederum den Bogen zwischen genderspezifischen Ungleichheiten und Konfessionalismus. So würde sich z.B. das Verhältnis der konfessionellen Gruppen untereinander (zu Ungunsten der christlichen Bevölkerungsteile) ändern, wenn auch Frauen ihre Staatsbürgerschaft weitergeben könnten, hielt eine Forschungspartnerin in unserem Gespräch fest (Forschungsnotizen, 28.01.2017).

Religiöse Zugehörigkeit prägt aber nicht nur die politische und soziale Landschaft des Libanon und führt in Kombination mit der Genderdimension zu spezifischen Lebenswirklichkeiten für libanesischen Frauen. Auch ökonomische Beziehungen orientieren sich häufig entlang der konfessionellen Gruppen (Kriener 2019; Nucho 2016; Salloukh et al. 2015). Das Ergebnis sind konfessionell geprägte klientelistische Strukturen, Korruption und „self-serving elites“ (Baumann 2019: 72), die wesentlich zum desaströsen Zustand des Mittelmeerlandes beigetragen haben (Chikhani 2020; Salloukh et al. 2015: 2). Denn nicht nur die politische Arena zeichnet sich durch wiederkehrende Phasen des Konflikts und der Stagnation aus. Auch die wirtschaftliche Situation des Libanon gibt wenig Anlass zur Hoffnung. Mit Schulden von mehr als 150% des Bruttoinlandsprodukts (Farha 2019: 220–221), einer dramatisch ansteigenden Inflation, „failures in public services, health, education, and social welfare“ (Baumann 2019: 61) sowie einer Arbeitslosenquote von über 40% (Chikhani 2020) befindet sich der Libanon seit 2019 in einer der schwersten wirtschaftlichen Krisen seiner Geschichte.

Während meiner Forschung in den Jahren 2017 und 2018 war der wirtschaftliche Niedergang bereits deutlich spürbar. Eine der sichtbarsten Konsequenzen war die um sich greifende Arbeitslosigkeit unter meinen Gesprächspartner*innen. Die Suche nach einem Job, der die Kosten des alltäglichen Lebens deckte, wurde zu einem immer schwierigeren Unterfangen. Und selbst jene, die sich in der glücklichen Lage einer (Vollzeit-)Beschäftigung befanden, begaben sich auf die Suche nach weiteren Verdienstmöglichkeiten, um steigende Lebenshaltungskosten zu decken. Auch das Ideal der Bildung, welches jahrzehntelang der Weg des sozialen Aufstiegs in die Mittelschicht war (Baumann 2019: 69; Sengebusch und Sonay 2014: 8; Traboulsi 2007: 162–163, 2014: 52; Zbib 2014), wurde zum zweischneidigen Schwert. Die hohen Kosten für private Bildungsinstitutionen¹³ trafen auf eine Realität, in der aufgrund fehlender Jobs und geringer Entlohnung jene Bildungsinvestitionen nicht länger Garant für sozialen Aufstieg oder auch nur die Absicherung der sozio-ökonomischen Position

¹² Patriarchat definiere ich hier Suad Joseph (2000: 121) folgend als „the privileging of males and seniors (including senior women) and the rationalization of male and senior privilege in the idioms and moralities of kinship sanctified by religion“ (siehe auch Joseph 1993, 1994: 55).

¹³ Familien favorisieren private statt öffentliche Bildungsinstitutionen für ihre Kinder, da der Unterricht an privaten Schulen und Universitäten als qualitativ hochwertiger gilt (Traboulsi 2014: 52).

waren. In Sarahs spirituellem Zentrum war die wirtschaftliche Lage ein Gegenstand wiederholter Diskussionen – wenn auch selten in den Kursen, sondern vor allem in den Pausengesprächen. Hierbei schwankten die Teilnehmer*innen zwischen Klagen über die Ausweglosigkeit der Situation und einem unerschütterlichen Glauben an die Handlungsmacht einzelner Individuen losgelöst von den politisch-ökonomischen Gegebenheiten.

In den Gesprächen und Interviews, die ich führte, war die wirtschaftliche Lage des Landes und deren Auswirkungen auf die eigene Lebenssituation wiederum ein Thema, welches selten explizit, aber stetig im Hintergrund mitdiskutiert wurde. Im Zentrum der Gespräche standen indes Fragen der Lebensgestaltung: Gesprächspartnerinnen sinnierten über die Ausrichtung ihres Lebens und ihrer Aufgabe in diesem. Sie wälzten Fragen hinsichtlich der Gestaltung sozialer Beziehungen – sowohl im partnerschaftlichen als auch im familiären Rahmen. Und sie waren auf der Suche nach ihrem persönlichen Zugang zum muslimischen bzw. christlichen Glauben.

Damit stellten sich die Frauen grundsätzliche Fragen des Lebens. Das Ausloten der eigenen Gestaltungskraft war dabei zentral. Aufgrund ihrer sozialen Positionierung waren die Frauen im Vergleich zu anderen Gruppen der libanesischen Gesellschaft privilegiert, dennoch beschäftigten die Frauen Fragen der Handlungsmöglichkeiten im Alltag: Wie konnten sie ihr Leben gestalten? Wie konnten sie eigene Wünsche und Erwartungen mit den gegebenen Ressourcen und angesichts sozialer Erwartungen und Normen verwirklichen? Für genau diese Fragen bot Sarahs spirituelles Zentrum einen Raum.

Kabbala in Beirut

Die Kabbala-Lehrerin Sarah ist in der libanesischen Diaspora in Europa aufgewachsen und war im Zeitraum meiner Forschung mit einem libanesischen Christen verheiratet und Mutter eines Kleinkinds. Nachdem sie zuvor Schüler*innen kostenlos im privaten Kreis unterrichtet hatte, beschloss sie, ihrer Tätigkeit als spirituelle Lehrerin einen offizielleren Rahmen und Ort zu geben. Ihr spirituelles Zentrum „Space of Knowledge“ eröffnete im Jahr 2017 im Herzen Beiruts.

Sarahs spirituelle Lehre war von Kabbala, Sufismus sowie von ihrer Selbstidentifikation als Muslimin beeinflusst. Neben ihrer spirituellen Ausbildung zur Kabbala-Lehrerin im Londoner „Kabbalah Centre“ war Sarah seit einiger Zeit auch Schülerin eines Sufi-Meisters der Naqschbandiyya, zu dessen Unterrichtsstunden sie immer wieder ins Ausland reiste. Sie selbst bezeichnete Sarah als Muslimin, sie beging in ihrem Alltag jedoch sowohl muslimische als auch jüdische religiöse Feiertage und partizipierte familiär bedingt an christlichen Festtagen. In ihrer Selbstdarstellung sowie in ihren Unterrichtseinheiten betonte sie wiederholt die vielgestaltigen religiösen und spirituellen Quellen, aus denen sie schöpfte. Auch wenn sie auf diese Weise religiös-spirituelle Pluralität demonstrierte, signalisierte sie durch die Selbstidentifikation als Muslimin, was sie und ihr spirituelles Angebot war: kein Gegenentwurf zu be-

stehenden Religionen, sondern eine praktische Lebenshilfe sowie eine Inspirationsquelle für den Weg zurück zur Herkunftsreligion.

Politische Dynamiken

Sarahs wohlüberlegte Positionierung in Religion und Spiritualität gleichermaßen müssen auch vor den politischen Dynamiken der Region verstanden werden. Sarah lehrte in ihrem Zentrum schwerpunktmäßig die mystische Geheimlehre des Judentums – genauer: die mystische Tradition jener Religion, die par excellence Israel, das südliche Nachbarland des Libanon, symbolisierte. Und mit diesem Nachbarland teilt der Libanon eine lange Geschichte gewaltvoller Auseinandersetzungen, die im Rahmen dieses Artikels nur schlaglichtartig wiedergegeben werden kann: Nach der Gründung des Staates Israels im Jahr 1948 und den damit einhergehenden kriegerischen Geschehnissen floh ein Teil der Palästinenser*innen in den Libanon – wo viele von ihnen bis heute leben.¹⁴ Nicht zuletzt die Operationen der palästinensischen Befreiungsorganisationen (PLO) von libanesischem Boden aus führten 1982 zum Eintritt Israels in den libanesischen Bürgerkrieg¹⁵. Ein Resultat war die israelische Besetzung der Grenzregion im südlichen Teil des Libanon, die seit dem Rückzug der israelischen Armee aus anderen Teilen des Libanon 1985 bis ins Jahr 2000 bestand. Nur wenige Jahre später, im Jahr 2006, führten andauernde Auseinandersetzungen zwischen der schiitischen Hisbollah und dem Staat Israel an der südlichen Grenze des Libanon erneut zu einem Krieg, der seine Spuren besonders im südlichen Libanon und in den schiitisch geprägten Vororten Beiruts hinterließ.

Sarahs Unterricht war vor diesem Hintergrund also nicht nur eine Praxis, welche im gesellschaftlichen Diskurs die Gefahr lief, als antireligiös wahrgenommen zu werden,¹⁶ da sie originär religiöse Themen behandelte und – wie ich im Weiteren

¹⁴ Rebecca Roberts (2016): „Flüchtlinge zweiter Klasse: Palästinenser im Libanon“, Bundeszentrale für politische Bildung, 26. Juni 2016 (<https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/228365/palaestiner-im-libanon>).

¹⁵ Obwohl als Bürgerkrieg bezeichnet, waren an dem Konflikt sowohl libanesische Milizen als auch nicht-libanesischer Akteure, wie u.a. die PLO, der irakische, iranische, israelische und syrische Staat sowie die USA, beteiligt (Deeb und Harb 2013: 233).

¹⁶ Ein Beispiel für eine gesellschaftliche Kontroverse um zeitgenössische spirituelle Praktiken im Libanon ist die besonders von christlichen Religionsvertreter*innen befeuerte Debatte um Yoga (Ali Harb: „Lebanese Priest Says Yoga is Satanic Ritual“, *The Arab American News*, 1. Februar 2017, <https://www.arabamericannews.com/2016/01/26/lebanese-priest-says-yoga-is-a-satanic-ritual/>); Gino Raidy: „Lebanese Priest Thinks Yoga is Satanic, Lebanese Police Believe Him“, *Gino's Blog*, 26. Januar 2016, <https://ginosblog.com/lebanese-priest-thinks-yoga-is-satanic-lebanese-police-believe-him-fd0f2a6a578a>.; Marlene Wehbe: „Vorsicht Yoga“ (auf Arabisch), *Aljournbouria*, 17. Dezember 2015, <https://www.aljournhouria.com/ar/news/279328>). Das Yoga-Festival in Beirut im Jahr 2017 diente dabei als Katalysator für eine emotional geführte öffentliche Auseinandersetzung zwischen Gesellschaftsgruppen, die Yoga als anti-religiös und satanisch brandmarkten (Timour Azhari: „Yoga ‚incompatible‘ with Christianity, Catholic center warns“, *The Daily Star Lebanon*, 16. September 2017, <https://www.dailystar.com.lb/News/Lebanon-News/2017/Sep-16/419530-yoga-incompatible-with-christianity-catholic-center-warns.ashx>;

zeigen werde – einen alternativen Blick auf religiöse Zusammenhänge bot. Sondern ihre spirituelle Lehre war auch noch mit einer Religion verflochten, die in gesellschaftlichen Diskussionen mit einem, wenn nicht sogar *dem* politischen Opponenten des Libanon verbunden wurde. Eine zugeschriebene politische, religiöse oder ideologische Verbindung mit dem „politischen Feind“ wäre für Sarah und ihre spirituelle Unternehmung fatal gewesen. Der Umstand, dass Sarahs spirituelle Lehre an spannungsvollen politischen Dynamiken rührte, wurde für mich offensichtlich, als ich Sarah nach den Lehrherausforderungen in London und jenen in Beirut fragte: „The differences that when you mentor in England, what they fear more is God. Here what they fear is Kabbalah. [...] it's like: ‚Oh my God, this is a Jewish thing““ (Sarah, 07.12.2018). Vor diesem Hintergrund verwundert es wenig, dass ein selten verbalisiertes, aber ständig präsent implizites Moment der Interaktionen im Zentrum das Ausloten des Verhältnisses der spirituellen Praxis zum Judentum und damit mittelbar die Frage nach dem Verhältnis zum benachbarten Israel darstellte.

Diese spirituell-religiös-politischen Standortbestimmungen zeigten sich auf unterschiedliche Art und Weise und oszillierten zwischen klarer Abgrenzung und dem Versuch, politische Bruch- und Konfliktlinien zu umgehen. Auf dem Social-Media-Auftritt von Sarahs Zentrum erschien Kabbala lediglich als eine von vielen spirituellen Lehren, die am Zentrum unterrichtet wurden. Auch das Hinweisschild am Eingang des Zentrums verwendete zwar eine Symbolik, die die Verbindung zu Kabbala herstellte, suggerierte namentlich aber eine Nähe zum Sufismus. Auch die genaue Lage des Zentrums wurde erst nach einem Anruf bei Sarah, nicht aber aus dem Onlineauftritt ersichtlich. Angesprochen hierauf, erklärte mir Sarah, sie wolle wissen, wer aus welchem Grund das Zentrum aufsuche, bevor sie Tür und Tor öffne. Während der Kurse sprachen alle Beteiligten konsequent von aramäischen statt von hebräischen Schriftzeichen und Wörtern. Zudem bemerkte ich, dass diejenigen Besucherinnen, die ich in an einem öffentlichen Ort interviewte, zögerlicher als Interviewpartner*innen aus anderen spirituellen Kursen und Praktiken einer Tonaufnahme zustimmten und sehr bewusst und bedächtig bei der Wahl ihrer Worte waren. Eine Interviewpartnerin teilte mir direkt zu Beginn des Gesprächs mit, dass sie keine Jüdin sei – nur damit ich Bescheid wisse, wie sie nach meinem erstaunten Blick hinzufügte.

Auch die Beziehung von Sarahs spirituellen Zentrum zum „Kabbalah Centre“ war ein wiederkehrendes Thema. Seine gleichermaßen spirituell-transzendente wie alltagspraktische Lehre verbreitet das „Kabbalah Centre“ in lokalen Zentren oder weniger institutionalisierten „study groups“, die auf allen Kontinenten der Welt

„Kirche warnt vor Yoga!“ (auf Arabisch), *IMLebanon*, 30. Oktober 2017, <https://www.imlebanon.org/2017/10/30/yoga-church-position/>), und Gesellschaftsgruppen, die die Macht etablierter Religionsvertreter und ihre Einmischung in private Glaubensfragen und Form der Freizeitgestaltung anklagten (Hanibaal: „Stupid Catholics: Yoga is Devil Worship“, *Lebanon Iznogood*, 5. September 2017, <http://lebanoniznogood.blogspot.com/2017/09/stupid-catholics-yoga-is-devil-worship.html>; Gino Raidy: „Yogis in Lebanon: Beware of the Lebanese Church“, *Gino's Blog*, 6. September 2017. <https://ginosblog.com/yogis-in-lebanon-beware-of-the-lebanese-church-bd2b67f9167>).

existieren.¹⁷ Sarahs Zentrum stellte im Netzwerk der Organisation lediglich einen lose verbundenen Lehrort dar. Sarah betonte sowohl in unserem Interview als auch in den Kursen, dass sie finanziell unabhängig vom Londoner Zentrum sei und lediglich in eingeschränktem Maße organisatorisch wie inhaltlich von der Organisation unterstützt werde. So hatte sie bei Bedarf eine Supervision beim Aufbau und der Leitung ihres spirituellen Zentrums erhalten und konnte für ihre Kurse auf Unterrichtsmaterial, Bücher sowie aufgezeichnete Vorträge zurückgreifen.

Spirituelle Unterricht

Im Interview erläuterte Sarah, was ihrem Verständnis nach der Kern spirituellen Engagements sei: „it’s always about me, myself and I. [...] It’s never about anything else“ (Sarah, 07.12.2018). Der Beschäftigung mit zeitgenössischen spirituellen Praktiken liege laut Sarah das Anliegen zugrunde, sich mit der eigenen Person, der eigenen Lebenssituation, besonders individuellen Problemen und Wünschen beschäftigen zu wollen. Das Ziel sei hierbei „study, growth and deepening yourself“ (Sarah, 07.12.2018). Sie erzählte mir, dass sie die feste Überzeugung hege, dass sich individuelle und kollektive Realitäten verändern ließen. Hieraus speiste sich auch ihr Antrieb als Kabbala-Lehrerin: Sie wollte ihren Beitrag zur Veränderung der Welt zum Besseren leisten. Sarahs Selbstverständnis als spirituelle Lehrerin nahm konkrete Gestalt in ihrer Arbeit im Zentrum an: Sie wollte Leute in ihrem Lebensweg unterstützend und beratend zur Seite stehen und bei der Verbesserung ihrer Leben helfen. Kabbala stellte hierbei das Werkzeug für die Erreichung dieses Ziels dar.

In ihrem Zentrum gab Sarah grundlegende und weiterführende Kabbala-Klassen, die sich an Kursinhalte des „Kabbalah Centre“ anlehnten. Darüber hinaus gab Sarah überblicksartige Veranstaltungen, in denen sie bestimmte Themen (z.B. Finanzen, das Verhältnis von Religion und Spiritualität, religiöse Alltagspraxis) eigenständig aufbereitete und aus kabbalistischem Blickwinkel und Sufi-Perspektive beleuchtete. Zudem bot Sarah Einzelstunden an, in denen frei gewählte Themen aus kabbalistischer Perspektive besprochen werden konnten. Mit Ausnahme der Einzelstunden, die für regelmäßige Teilnehmer*innen des Zentrums kostenlos waren, waren alle Veranstaltungen des Zentrums kostenpflichtig. Zur Zeit meiner Forschung kostete der Besuch einer Veranstaltung rund zwölf US-Dollar.¹⁸ Es gab die Möglichkeit, pro Stunde zu bezahlen oder eine Mehrfachkarte zu erwerben, die eine bestimmte Anzahl von Besuchen zu einem ermäßigten Preis ermöglichte.

Sarahs Kurse lehnten sich in ihrer Form an schulische bzw. universitäre Lernsituationen an. Die Teilnehmer*innen trafen sich in einem großen Raum, auf Stühlen und an Tischen sitzend, und lauschten – zum Teil mit Stift und Zettel aus-

¹⁷ Siehe Liste auf der offiziellen Webseite von „The Kabbalah Centre“ („Find More Near You“, <https://kabbalah.com/en/locations/> (15.04.2021)).

¹⁸ Im Libanon werden sowohl libanesisches Pfund als auch US-Dollar im Alltag genutzt. Zum Zeitpunkt meiner Forschung besaßen sie den festen Wechselkurs von 1500 LBP zu einem US-\$.

gestattet – Sarahs vorwiegend englischsprachigen Ausführungen. Erläuterte Sarah Inhalte der Kabbala anhand von Beispielen, wechselte sie häufig ins Arabische. Immer wieder stellte sie den Teilnehmer*innen Sachfragen, die in einem Mix aus Arabisch und Englisch, je nach Fähigkeit und Gusto der sprechenden Person, diskutiert wurden. Jede dieser Stunden besaß somit ein dezidiertes Lernziel in Form einer klar umrissenen Facette der Kabbala-Lehre, die Sarah den Teilnehmer*innen erklärte.

Sarah war eine lebhaft und mitreißende Lehrerin. Während des Unterrichts präsentierte sie mit lauter Stimme und in freier, von Witzen und sarkastischen Bemerkungen durchzogener Rede die spirituellen Inhalte. Auch wenn die Kurse besonders durch Sarahs unpräzise Art und Weise den zwanglos-informellen Charakter einer konzentrierten Diskussion unter Freund*innen hatten, schien dennoch für alle Anwesenden klar zu sein, wer die letzte Instanz in diesem Austausch war. Sarahs Wort hatte Gewicht und bildete den Abschluss der Diskussion. Auch bei sensiblen oder kontroversen Themen bezog Sarah unmissverständlich Position. Gleichzeitig schuf sie einen Raum, in dem sich die Teilnehmer*innen zu ihren pointierten Aussagen verhalten konnten und frei auch gegenteilige Meinung äußerten. Auch im Umgang mit Teilnehmenden zeichnete sich Sarah durch eine sehr direkte Art der Kommunikation aus. Es bestand so etwas wie ein stilles Einverständnis darüber, dass sie den Anwesenden direkt ihre Meinung zu Sachfragen und persönlichen Situationen sagen durfte – auch dann, wenn diese Äußerungen für die Betroffenen unangenehm waren. Diese direkten Ansprachen Sarahs umfassten konkrete Situationen – wie z.B. die kritische Frage an eine Teilnehmerin, was sie denke, warum gerade bei ihr die Schönheitsoperation im Gesicht misslungen sei, wo dies doch tagtäglich von hunderten Frauen im Libanon ohne Folgeprobleme gemacht werde. Sarah adressierte aber auch grundsätzliche Lebenseinstellungen einer Person, wie z.B. der Umgang mit Männern, das Verhalten im Familiengeflecht oder der Konsum von spirituellen Praktiken. Besucher*innen ihrer Kurse witzelten, dass sie Sarah aufgrund ihrer Direktheit zu Beginn für unhöflich und unverschämt gehalten, mittlerweile aber genau diese Form der Kommunikation als Ausdruck von Ehrlichkeit schätzen gelernt hätten.

Gemeinschaft unter Frauen

Der einmal wöchentlich stattfindende Frauenkreis unterschied sich von den übrigen Veranstaltungen des spirituellen Zentrums. Während meiner Forschung nahmen zwischen vier und 14 Teilnehmerinnen teil. Alle Teilnehmerinnen besuchten Sarahs Grundlagenkurse in Kabbala oder hatten diese bereits abgeschlossen. Am Frauenkreis nahmen sie zusätzlich und aus Interesse an diesem speziellen Format teil. Das Zusammentreffen fand in einem kleinen Nebenraum des Zentrums und nicht im großen Unterrichtssaal statt. Für die Zusammenkünfte wurden Kissen und Decken zusammengetragen und in einer Ecke des Zimmers verteilt. Sarah trug Sorge, dass in einiger Entfernung zu dem Sitzkreis eine erwärmte Kräutermischung einen angenehmen, aber unaufdringlichen Geruch verbreitete. Anstatt der grellen Neonbe-

leuchtung tauchten Kerzen und indirektes Licht den Raum in Halbschatten. Bei jedem Treffen brachte immer mindestens eine der Frauen eine kleine Sammlung arabischer Süßigkeiten oder eine Mischung von herzhaften Gebäckteilchen mit. Zudem gab es Tee und Kaltgetränke für die Anwesenden. Die meisten Frauen kamen in der Viertelstunde vor Unterrichtsbeginn am Zentrum an. Einige vertieften sich in entspannte Gespräche mit anderen Teilnehmerinnen – bei einer Zigarette vor dem Eingang des Zentrums oder in losen Kreisen von Stehenden in den Räumlichkeiten des Zentrums. Andere Frauen halfen Sarah dabei, den Raum für den Austausch vorzubereiten. Zusammenfassend war die Atmosphäre, also die Interaktion zwischen den Teilnehmerinnen, von Intimität und Informalität gekennzeichnet.

Der Frauenkreis sei kein Unterricht im Sinne der sonstigen Kurse, betonte auch Sarah (Frauenkreis, 27.11.2018). Er sei vielmehr eine Diskussion, welche es ermögliche, etwas mit und von anderen Frauen zu lernen. Sie betonte, dass es ihr Ziel sei, die Treffen als Raum für die Diskussion kontroverser Themen zu nutzen: „things that are very controversial that you probably wouldn't want to ask anyone“ (Sarah, Frauenkreis, 27.11.2018). Die Themen, die in den von mir besuchten Treffen gemeinsam besprochen wurden, waren „female leadership“, das Verhältnis zu Mutter und Vater sowie die Planung der eigenen Zeit. Die Diskussionen adressierten dabei das Stundenthema an sich, z.B. „Was ist ‚female leadership‘?“, oder warfen einen von Kabbala inspirierten Blick auf soziale Situationen, z.B. „Für welche Lebensbereiche steht das Verhältnis zum Vater?“.

Unabhängig vom Thema waren die Treffen stets ähnlich strukturiert. Das Gespräch zwischen den teilnehmenden Frauen evozierte Sarah durch eine anfängliche Frage. Die in weiten Teilen lebhaft und von Witz und freundschaftlicher Zuneigung gekennzeichnete Unterhaltung der Frauen fand in einem Mix aus Englisch, Arabisch und Französisch statt. Meinen Beobachtungen nach tat jede Frau in der Sprache ihrer Wahl ihre Meinung oder ihre persönlichen Erlebnisse kund. Neben der großen Diskussion entstanden immer wieder leise verbale oder kurze nonverbale Subkommunikationen, in der Meinungen ausgetauscht, der Nachbarin Teile der Diskussion in ihrer favorisierten Sprache übersetzt oder akustisch unverständliche Aussagen wiederholt wurden.

Diese Diskussionen unter den Teilnehmerinnen wechselten sich mit Sarahs pointierten Feststellungen, Erzählungen und ausführlichen Erklärungen sowie Referenzen zur Bibel oder zum Koran ab. Sarah wirkte auf das Gespräch ein und gestaltete die Inhalte des Austauschs, indem sie die Teilnehmerinnen sukzessive in eine bestimmte inhaltliche Richtung lenkte. Diese Form offenbarte – im Gegensatz zu Sarahs Darstellung als Austausch unter Frauen – eine klare Hierarchie in Form einer Lehrerin-Schülerinnen-Beziehung.

Darüber hinaus gab es Episoden, in denen einzelne Frauen persönliche Erlebnisse, Alltagsorgen, Lebensprobleme teilten oder Fragen zu einem speziellen Aspekt des Stundenthemas stellten, um diese aus spiritueller Perspektive mit den anderen Teilnehmerinnen und Sarah zu diskutieren. Die Teilnehmerinnen teilten dabei vor allem Aspekte ihres Lebens, welche persönlicher Natur waren und Momente betrafen, die

mehr vom Ringen und Scheitern, denn vom Erfolg und dem Erfüllen sozialer Erwartungen erzählten: die erfolglose Suche nach einem Partner oder einem Job, Auseinandersetzungen mit Familie und Verwandtschaft sowie damit einhergehende Emotionen, wie Traurigkeit oder Wut.

Die genderspezifische Verortung der Sprechenden war bei diesen Geschichten und bei den Gruppendiskussionen ständig präsent. Die Frage nach dem Verhältnis zu den Eltern oder nach einer effizienten Zeitplanung wurde nicht abstrakt erörtert, sondern anhand von konkreten Ausschnitten aus weiblichen Lebensrealitäten aus einer spirituellen Perspektive besprochen. Beispielsweise ging es in der Sitzung über die Verwendung der eigenen Zeit auch um die Vereinbarung von Kindererziehung, die, etablierten Normen und den Lebensrealitäten einiger Anwesenden entsprechend, primär weibliche Aufgabe war, mit anderen Lebensbereichen und Zielen. Auch bei den Treffen über die eigenen Eltern ging es z. B. um die Frage, was Mutter und Tochter als Frauen aus zwei Generationen einer Familie spirituell voneinander zu lernen hätten oder welche weiter gefasste spirituelle Bedeutung die Beziehung zum Vater besitze. Die Diskussionen öffneten damit den Raum für die Teilnehmerinnen, sich bei der Betrachtung ihres Lebens auf eine Facette ihres Daseins zu konzentrieren: ihre Selbst- und Fremdidentifikation als Frau.

Damit schuf der Frauenkreis eine Form der Gemeinschaft, die auf einem bestimmten Aspekt der Identität der Teilnehmerinnen basierte: ihre genderspezifische Position innerhalb der libanesischen Gesellschaft. Die Teilnehmerinnen trafen und diskutierten als libanesischen Frauen, die auf vergleichbare Art mit der institutionellen, legislativen und sozialen Realität konfrontiert waren, die ich zu Beginn dieses Artikels dargestellt habe. In Anbetracht dieser geteilten genderspezifischen Verortung traten andere strukturierende Faktoren, die die Teilnehmerinnen des Frauenkreises zu einer durchaus heterogenen Gruppe machten, in den Hintergrund (vgl. Sieveking in diesem Band). Religiöse Verortung, aber auch Alter, Familienstand oder partielle Divergenzen im Bildungsstand oder hinsichtlich des ökonomischen Kapitals (Bourdieu 1992) blieben in den Gesprächen der Frauen stumm oder implizit.

Ein Beispiel für das Bestreben, divergierende Kategorisierungen bezüglich der einenden Genderidentität in den Hintergrund treten zu lassen, war folgender Wortwechsel zwischen Sarah und Yvette. Als Sarah in dem Treffen zu „female leadership“ die Jungfrau Maria als ein Beispiel weiblicher Führungskraft lobte, antwortete Yvette: „I wanted to say Virgin Mary. I didn't dare to say it so you wouldn't say we are thinking too much like Christians“ (Yvette, Frauenkreis, 27.11.2018). Ich interpretiere diese Aussage dahingehend, dass Yvette bewusst Vorschläge zu weiblichen Vorbildern vermied, die ihre Identität als *christliche* Frau betonten, da dies eine implizite Ausgrenzung jener Frauen beinhaltet hätte, die andere religiöse Hintergründe besaßen. Das Schweigen über die eigene religiöse Zugehörigkeit, die implizit eine Offenlegung potenzieller Bruchlinien bedeutete, kann auch als Versuch verstanden werden, Gemeinschaft und spirituellen Austausch unter Frauen jenseits konfessioneller Grenzen zu schaffen. Hiermit wandte sich der Frauenkreis (wie viele andere spirituelle Kurse, die ich während meiner Forschung begleitete) auch gegen die Politisierung von

Religion und religiöser Identität und deren gesellschaftliche Folgen im Libanon (vgl. Turner 2015: 79).

Der Gemeinschaft des Frauenkreises lag aber nicht nur der geteilte genderspezifische Blick auf Themen zugrunde. Die Treffen kennzeichneten auch einen weiteren Aspekt: die Losgelöstheit des Frauenkreises vom restlichen Leben der Teilnehmerinnen. Der Austausch über Alltagsthemen und Lebensfragen geschah in einer sozialen Konstellation und einer zwischenmenschlichen Situation, in der die Preisgabe persönlicher Informationen ohne negative soziale Konsequenzen blieb. Bis auf wenige Ausnahmen gab es keine familiären Verbindungen zwischen den Teilnehmerinnen. Auch freundschaftliche Beziehungen unter den Frauen, die durch den Besuch von Kursen im Zentrum entstanden waren, schienen sich auf gemeinsame Aktivitäten und Treffen im Zentrum zu beschränken. Somit stellte die Teilnahme am Kabbala-Frauenkreis ein vom sonstigen Leben der Frauen losgelöstes Moment dar. Meinungen, persönliche Informationen und Sorgen konnten hier nicht nur geteilt werden, sie verblieben auch in diesem Raum. Wenn Frauen beispielsweise über Situationen sprachen, in denen sie genderspezifische Unterdrückung erfahren oder beobachtet hatten oder in denen sie sich aufgrund von etablierten genderspezifischen Normen und Erwartungen in ihren Handlungsoptionen beschnitten fühlten, dann bestand keine Gefahr, dass diese Erlebnisse und Ansichten in ihrem familiären und sozialen Umfeld publik wurden. Wenn Teilnehmerinnen das Verhältnis von Töchtern zu ihren Müttern bzw. Vätern erläuterten, dann teilten, diskutierten, kritisierten und in einigen Fällen betrauten die Frauen intime familiäre Dynamiken, ohne dass sie das Ansehen der Familie oder ihre eigene soziale Position gefährdeten, indem sie familiäre Interna nach außen trugen. Der wöchentliche Frauenkreis bot damit die Chance, weibliche Lebensrealitäten im gesellschaftlichen Status quo gemeinschaftlich zu erkunden und zu kritisieren, indem Erlebnisse, Ansichten und Emotionen in einem geschützten Raum geteilt wurden.

Die wöchentlichen Treffen waren damit Momente der „geteilten Privatheit“ (Kühn 2020: 35). Die Frauen bildeten eine Gemeinschaft – wenn auch nicht in der immer gleichen Zusammensetzung von Teilnehmerinnen –, die den Raum für einen Austausch über persönliche Aspekte des Lebens öffnete. Was und wie viel sie teilten, war die Entscheidung der Frauen. Gleichzeitig schufen die geteilte Positionierung als Frau und die Losgelöstheit der Gespräche vom sonstigen sozialen Netzwerk das Fundament für den Austausch in Form von gegenseitigem Vertrauen. Die Teilnehmerinnen des Frauenkreises bildeten somit eine situative Gemeinschaft qua Genderidentität, die von Intimität und Abgeschlossenheit gekennzeichnet war. Diese Intimität darf jedoch nicht als Ort der puren Harmonie und Einigkeit missverstanden werden. Meinungsunterschiede, Kritik und inhaltliche Dissonanz waren wesentlicher Bestandteil dieser Gemeinschaft. Das Lernen von und mit anderen Frauen bestand gerade im Austausch über geteilte Lebenserfahrungen, zu dem auch die Diskussion konträrer Ansichten gehörte. Diese kontroverse Auseinandersetzung regte nicht zuletzt Sarah mittels ihrer pointierten und zuweilen provozierenden Aussagen an. Die Interaktionen in dieser Gemeinschaft von Frauen erschöpften sich aber nicht nur im Austausch von Erfahrungen.

Weibliches „co-creating“

Ihr spezifisches Verständnis von der Welt als zum einen durch genderspezifische Differenz geprägte und zum anderen von Frauen veränderbare Realität (Sarah, 07.12.2018), brachte Sarah in der Form und dem Inhalt des Frauenkreises zum Ausdruck. Einerseits wollte sie Frauen eine Möglichkeit des Austausches bieten. Andererseits ging es ihr aber nicht nur um einen reinen Austausch, um eine gemeinsame Deskription weiblicher Lebensrealitäten, sondern um deren Veränderung. Deutlich wurde Sarahs Ziel, den Frauen einen neuen Umgang mit dem gesellschaftlichen Status quo zu lehren, nicht zuletzt an ihrer Themenauswahl für die Frauenkreistreffen. Auch wenn Sarah weder gegenüber den Teilnehmerinnen noch mir eine Begründung nannte, warum sie die genannten Themen in dieser bestimmten Reihenfolge wählte, so schien es mir kein Zufall zu sein, dass sie sich zu Beginn dem Thema „female leadership“ widmete. Mit der Frage nach der Form und den Möglichkeiten weiblicher Führung gab Sarah die Stoßrichtung der Treffen vor. Es ging ihr nicht nur darum, die Teilnehmerinnen ihre Erfahrungen teilen und sie voneinander lernen zu lassen. Die Diskussionen zielten darauf ab, die Frauen zur aktiven Gestaltung ihrer Leben entsprechend dem von Kabbala geprägten Verständnis von der Welt und ihren Wirkungsweisen anzuregen. Dies zeigte sich besonders eindrucksvoll in eben jener Sitzung zu „female leadership“, in der Sarah die Idee des weiblichen „co-creating“ vermittelte (Frauenkreis, 27.11.2018).

Das Treffen begann mit der Suche nach Beispielen für weibliche Führung. Nachdem die Teilnehmerinnen einige prominente Frauen aufgezählt hatten, warf Sarah die Frage ein, warum gegenwärtig so selten „female leadership“ existiere. Diese Frage evozierte eine Diskussion, in deren Verlauf die Teilnehmerinnen die unterschiedlichen Aspekte der patriarchalen Gesellschaftsstruktur und die damit einhergehenden Abhängigkeitsverhältnisse von Frauen erörterten. Die Teilnehmerinnen hielten fest, dass gesellschaftliche Machtverhältnisse Frauen zu „submissive“ (Frauenkreis, 27.11.2018) statt gestaltendem Verhalten zwingen würden. Sarah kontierte diese Überlegungen mit der Frage, warum gemäß der Kabbala Leid entstehe: „Why are women allowing this kind of suppression [...] through years and years and years?“ (Sarah, Frauenkreis, 27.11.2018). Diejenigen Teilnehmerinnen, die die einführenden Kabbala-Kurse besucht hatten, lieferten prompt die Antwort: Weigere sich eine Person, ihre Lebensaufgabe zu erfüllen, dann erfahre sie „misery“, „abuse“, „depression“, „pain and suffering“ (Frauenkreis, 27.11.2018).

Aufbauend auf dieser spirituellen Analyse für die Gründe von Leid, präsentierte Sarah ihre Interpretation genderspezifischer Ungleichheit sowie den Ausweg daraus: weibliches „co-creating“. Sarah vertrat die Meinung, dass Frauen negative Lebenssituationen selbst verursachen: „You’re creating suppression in you, because you are not doing what you came here to do!“ (Sarah, Frauenkreis, 27.11.2018).¹⁹ Weibliches

¹⁹ Damit ist nicht gesagt, dass Sarah strukturelle genderspezifische Ungleichheiten gänzlich negierte. Mit Sarkasmus in der Stimme sagte sie bei einem der Frauenkreistreffen, dass Frauen im Libanon weniger

Leid entstehe, wenn Frauen ihre Lebensaufgabe nicht erfüllen würden: „The day you don't live up to what you're supposed to do, you're gonna have to go through pain and suffering“ (Sarah, Frauenkreis, 27.11.2018). In Sarahs folgenden Ausführungen wurde deutlich, dass diese spirituelle Aufgabe, die es für ein Leben ohne Leid zu erfüllen galt, zwar individuelle Schattierungen aufwies, d.h. das Ergreifen eines bestimmten Berufs oder das Zelebrieren einer bestimmten Fähigkeit bedeuten könnte, in erster Linie jedoch genderspezifisch war und in enger Beziehung zu einem männlichen Anderen stand. Laut Sarah sei die spirituelle Aufgabe von Frauen und Männern, gemeinsam die Realität zu gestalten und zum Besseren zu verändern. Dies geschehe, indem Frauen und Männer ineinandergreifende Aufgabenbereiche erfüllen würden. Konkret bedeute dies, dass der Mann Dinge erschaffe, die in der Öffentlichkeit sichtbar seien, während der Frau die Gestaltung des Mannes zufalle.

Sarahs Idee des weiblichen „co-creating“ als Ausweg aus genderspezifischer Ungleichheit und Unterdrückung war damit eine Neuinterpretation bestehender Rollenzuschreibungen und Machtverhältnisse. Durch ein verändertes Verständnis dieser gesellschaftlichen Positionierungen und des Frau-Mann-Verhältnisses eröffneten sich gemäß Sarahs Lehre neue Gestaltungsmöglichkeiten für die Frauen. Weibliches „co-creating“ wurde damit zu „female leadership“ – eine Form weiblicher Führung, die nicht an bestehenden und etablierten weiblich-männlichen Genderverhältnissen rührte, sondern die Handlungsmöglichkeiten innerhalb dieser auslotete. Wie Sarah im Weiteren erläuterte, könne die weibliche Form der Realitätsgestaltung ihren Anfang durchaus in einer als negativ empfundenen Situation nehmen:

But if in a certain relationship, [...] everything from you is being taken. Listen, your time, your energy, your youth and you're not able to co-create the life that you want, because at a certain stage it will be a family, at a certain stage, it will be a business, at a certain stage, it will be an empire, whatever your desire as a woman is, if you are not already co-creating at a seed level with this person, you are most likely doomed to end up in an abusive relationship. Whether it is physical, whether it's emotional, whether it's psychological. (Sarah, Frauenkreis, 27.11.2018)

Laut Sarah sind Momente des Unglücks eine Triebfeder, um das eigene Leben selbst in die Hand zu nehmen und es neu zu gestalten. Spirituell kreierte sich eine „abusive relationship“, um der betroffenen Frau einen Anreiz zu geben, die soziale Situation, die ihr kein „co-creating“ ermögliche, zu verlassen. „You will create this situation to push you to co-create“ (Sarah, Frauenkreis, 27.11.2018). Genderspezifische Unterdrückung werde somit nicht nur durch Frauen selbst herbeigeführt, indem sie ihre spirituelle Aufgabe nicht erfüllen würden. Besagte Lebenssituationen könnten auch

Rechte hätten als kleine Katzen – für die gebe es immerhin Hilfsorganisationen und Menschen würden mit ihnen sympathisieren. Frauen würden indes nach einer Vergewaltigung gefragt werden, was sie angehabt und wie sie sich verhalten hätten (Forschungsnotizen, 04.12.2018).

durch die Frau selbst beendet werden, indem sie die negative soziale Beziehung beende und sich damit die Möglichkeit eröffne, eine schöpferische soziale Verbindung zu suchen, die ihr „co-creating“ erlaube.

In Sarahs Unterricht schimmerte damit die als neoliberal charakterisierte Logik der Eigenverantwortung und individuellen Schuldhaftigkeit durch, welche strukturelle Ungleichheiten und Machtasymmetrien ausblendet und individuelle Handlungsfähigkeit betont (vgl. McClean 2005; siehe weiterführend Glauser 2016). Sarahs spirituelle Analyse situierte die alleinige Verantwortlichkeit für eine von genderspezifischer Ungleichheit geprägte Lebenssituation beim jeweiligen Individuum. Gleichzeitig propagierte Sarah in ihrer Lehre die uneingeschränkte Gestaltungskraft eben jenes Individuums, diese negative Lebenssituation eigenständig zu beheben. Von Machtbeziehungen durchzogene sozial-institutionelle Kontexte blieben in ihrer Perspektive indes unsichtbar. Die erwünschte Lebenssituation – hier: ein erfülltes Leben als Frau – hing somit ursächlich mit der Weiterentwicklung der eigenen Person im Einklang mit sozial etablierten genderspezifischen Aufgaben – hier: weibliches „co-creating“ – und nicht mit überindividuellen gesellschaftlichen Machtdynamiken zusammen. Gemäß dieser Perspektive auf den Status quo, der individuelle Lebensrealitäten unberührt von strukturellen gesellschaftlichen Machtstrukturen verstand, wurden eben jene individuellen Lebenswirklichkeiten das Spielfeld unbegrenzter individueller Handlungsmacht. Anders ausgedrückt: Die Neuinterpretation negativer weiblicher Lebensrealitäten, die als Ergebnis ausbleibender Handlungen des weiblichen Individuums verstanden wurden, sprach gleichzeitig eben jenem Individuum die umfängliche Fähigkeit zu, jene Lebensrealität aus eigener Kraft zu verändern. Aus diesem Verständnis der Welt folgte ein wichtiger Aspekt für die Teilnehmerinnen, der bei aller berechtigten Kritik an der Logik der Selbstverantwortung beachtet werden sollte: Statt mit dem Ergebnis jahrzehntelanger sozialer, politischer und religiöser Machtasymmetrien sahen sich die Forschungspartnerinnen in Sarahs Neuinterpretation gesellschaftlicher Zustände lediglich mit ihrer eigenen Unzulänglichkeit konfrontiert – eine unmittelbarere und deutlich einfachere zu lösende Aufgabe, welche zudem nicht die Gefahr birgt, sozialen Unmut auf sich zu laden, indem Machtdynamiken benannt und kritisiert werden.

Sarahs Interpretation weiblicher Lebensrealitäten als Ergebnis individueller Fähigkeiten rief geteilte Reaktionen im Frauenkreis hervor. Einige Teilnehmerinnen zeigten Widerwillen gegen diese Analyse der Wirklichkeit. Die Sichtweise, Unterdrückung durch eigene Handlungen selbst herbeizuführen, rief ungläubige bis empörte Reaktionen hervor. Besonders jüngere Teilnehmerinnen beharrten nachdrücklich auf der sozialen Konstruiertheit von Genderidentitäten und -normen und verwiesen auf persönliche Erfahrungen und Lebenssituationen, die sie als Ergebnis des gesellschaftlich verankerten Patriarchats und nicht als ihr individuelles Versagen verstanden. Entsprechend lehnten sie Sarahs Idee einer individuellen, spirituell begründeten Verantwortlichkeit von Frauen an ihrer eigenen „suppression“ (Frauenkreis, 27.11.2018) entschieden ab.

Der Großteil der Teilnehmerinnen zeigte sich indes offen für Sarahs Argumentation. Ich stelle die These auf, dass dies besonders deshalb der Fall war, da Sarah in ihren Gestaltungsvorschlägen für eine Veränderung der eigenen Lebenssituation die Lebensrealitäten vieler Teilnehmerinnen aufgriff. So basierte das spirituelle Konzept des weiblichen „co-creating“ primär auf einer heterosexuellen ehelichen Gemeinschaft und schloss an etablierte Verhältnisse und Aufgabenverteilungen zwischen Ehefrau und Ehemann an. Sarahs Gestaltungsanregungen drehten sich damit um Konzepte wie „Ehe“ und „Familie“, die für die Teilnehmerinnen nolens volens von großer Bedeutung waren. Ehe und Familie bildeten (nicht nur) hinsichtlich einer weiblichen Lebensgestaltung ein dominantes Ideal im gesellschaftlichen Diskurs des Libanon. So berichteten junge Gesprächspartnerinnen von den nachdrücklichen Zukunftsfragen Verwandter und Bekannter, die sich vorwiegend um Themen wie Heirat und Reproduktion, weniger indes um für die Frauen selbst wichtigere Themen wie universitäre Abschlüsse oder Berufseinstieg drehten. Ältere Frauen verwiesen auf die Leerstelle, die sich nach dem Auszug der Kinder und damit dem Ende unmittelbarer mütterlichen Aufgaben in ihrem Leben auftat.

Bezüglich dieser Verortung zwischen gesellschaftlich zugeschriebenem familiärem Aufgabenbereich und Karriere in der Erwerbsarbeit war Sarahs Selbstdarstellung bemerkenswert. So teilte sie den Teilnehmerinnen in dem Treffen zum Thema Mutter mit, dass es ihre große spirituelle Aufgabe sei, neben ihrem Beruf genügend Zeit für ihre Familie, d.h. ihren Ehemann und die gemeinsame Tochter, aufzubringen (Frauenkreis, 04.12.2018). Sarah verkörperte damit selbst eine Form der weiblichen Lebensgestaltung, die zugleich etablierten Idealen von Mutterschaft und Ehe entsprach sowie die Wichtigkeit von Erwerbsarbeit als ein Moment persönlicher Erfüllung und spiritueller Reifung betonte. Die Gestaltung von Partnerschaft und Familienbeziehungen oder die Frage nach den Bedingungen für den eigenen Kinderwunsch unter Berücksichtigung anderer wichtiger Lebensbereiche, wie eben der beruflichen Karriere oder der Persönlichkeitsentwicklung, waren genauso wie bei Sarah auch für jüngere wie ältere Teilnehmerinnen ein wiederkehrendes Thema (vgl. Fedele und Knibbe 2013: 11). In diesem Sinne nahm Sarah nicht nur als spirituelle Lehrerin, sondern auch als Privatperson eine Vorbildfunktion ein, die zugleich das Ringen um den individuell wie sozial richtigen Lebensweg widerspiegelte.

Sarahs spirituelle Analysen und Handlungsanregungen griffen aber auch auf einer weiteren Ebene die Lebensrealitäten der Teilnehmerinnen auf. Die von Sarah vorgetragene Vorbilder für „female leadership“ waren Repräsentantinnen der unterstützenden Ehefrau oder der umsorgenden Mutter, die der Bibel und dem Koran entnommen waren. Durch diese religiösen Bezüge spannte Sarah einen lebenspraktischen Bogen zu den Religionen der Teilnehmerinnen, ohne sich jedoch in den Bereich politisierter Religion zu begeben, den sie so nachdrücklich kritisierten. Durch den Verweis auf weibliche Vorbilder, die religiösen Schriften entnommen waren und etablierte gesellschaftliche Positionen von Frauen widerspiegeln, nahm Sarah Werte und Normen auf, die die Lebenswirklichkeiten der Teilnehmerinnen prägten, reinterpretierte sie jedoch mit einem Fokus auf die Fähigkeit zur individuellen Lebens-

gestaltung. Sie stellte den Bezug zu der gesellschaftlichen Realität her, mit der sich die Frauen tagtäglich konfrontiert sahen, sprach die religiösen Interessen der Frauen an und verwies gleichzeitig auf Gestaltungsmöglichkeiten innerhalb von Lebensbereichen, die die Frauen oftmals als negativ oder belastend wahrnahmen. Religion spielte aber auch in einer weiteren Hinsicht eine Rolle in Sarahs spirituellem Zentrum.

Zugang zur eigenen Religion

Besucherinnen von Sarahs Zentrum machten mir gegenüber deutlich, dass sie die Kabbala-Lehre als Hilfe für die eigene Lebensgestaltung verstanden. Die Gestaltung des eigenen Lebens betraf jedoch nicht nur soziale Beziehungen, sondern umfasste auch die Suche nach einem als passend empfundenen muslimischen bzw. christlichen Glauben. Sarahs Kabbala-Unterricht war für Forschungspartnerinnen somit Inspirationsquelle für ihren Zugang zur eigenen Religion. Diese neuerliche Begegnung mit Islam und Christentum durch die Linse der Kabbala besaß spezifische Charakteristika.

Erstens stellte Kabbala im Verständnis der Forschungspartnerinnen eine Perspektive dar, die religiöse Inhalte und wissenschaftliche Erkenntnisse auf rationale Art und Weise verband. Sarah betonte, dass es bei Kabbala um Logik gehe – eine Idee, die auch in den Gesprächen mit den Teilnehmerinnen der Kurse auftauchte. Wie Yvette es ausdrückte, war kein „blinder Glaube“ an etwas nötig, sondern lediglich ein eigenständiges, unvermitteltes Verstehen:

Now, what's beautiful, why I love what I'm studying is that science and spirituality are leveling up with each other. That's what I love. 'Cause I want proves all the time. So with what I'm studying, it's amazing, because everything makes sense suddenly. And everything that, like string theorists, the quantum physicists, they're all saying things that spirituality 5000 years ago talked about. Now it's making sense. (Yvette, 04.12.2018)

Statt New Age oder „Hokuspokus“ (Sarah, 19.12.2018) galt Kabbala für Gesprächspartnerinnen als ein wissenschaftlich kohärenter, mit dem Verstand nachvollziehbarer und religiöse Sichtweisen aufnehmender Blick auf das menschliche Dasein im Geflecht sozialer und transzendenter Beziehungen.

Zweitens eröffnete der Kabbala-Unterricht den Teilnehmerinnen einen neuen Zugang zu ihrer Religion, indem Informationen und Perspektiven vermittelt wurden, die – angewandt auf die eigene Religion – ein größeres Wissen über Islam und Christentum ermöglichten. Die Neuartigkeit, die für die Forschungspartnerinnen aus dem Kabbala-Unterricht entstand, bestand in einem Wissenszugewinn hinsichtlich ihrer Religion. Yvette beispielsweise erzählte mir ausführlich von ihrer Abkehr vom Christentum, die in eine Phase des expliziten Atheismus mündete, und von ihrer neuerlichen, wenngleich zögerlichen Hinwendung zum christlichen Glauben. Diese

Annäherung an das Christentum basierte auf Yvettes eigenständiger Betrachtung christlicher religiöser Schriften mit dem zusätzlichen Wissen der Kabbala – ein Prozess, der Yvette neue Verständnisdimensionen des Religiösen, also: ein vertieftes Wissen über das Christentum, ermöglichte:

J. Kühn: You said, this work at the centre, it brought you back to Christianity, but another form, another perspective than the one you learnt in school or it just brought you back?

Yvette: Actually, right now, I'm on that way, but I didn't tackle Christianity yet, because I'm not ready. Because I am still a little bit sad from religion. But now every time I do it on my own, I read a text from the bible: ‚Ah! Really? This is what it means?‘. You start decoding it yourself, because you have the knowledge of this mystic [kabbalistic, J.K.] texts that you have been studying. [...] Okay, now I know what that means! Now I'm ready! (Yvette, 04.12.2018)

Die zwei Charakteristika des neuen Zugangs zur eigenen Religion durch spirituelle Praktiken zeigen, dass der Kabbala-Unterricht an Selbstverständnisse und Lebensrealitäten der Teilnehmerinnen angeschlossen. Die Form der Wissensvermittlung entsprach dem Habitus (Bourdieu 1987: 113–114) der Forschungspartnerinnen als gebildete Libanesinnen der Mittelschicht, die einer spezifischen Form des Lernens und einem Ideal von Wissen als kognitiv-rational und individuell überprüfbar verbundenen waren (vgl. Sieveking 2020). Dies wurde auch in Sarahs übrigen Kurse deutlich, in denen dezidiert eine schulische Choreografie, in Form des Beisammensitzens an Tischen, dem Mitschreiben wichtiger Lerninhalte und dem gemeinsamen Diskutieren, gepflegt wurde.

Als rationales und individuell überprüfbares Wissenswerkzeug, das religiöse Interpretation aus den hierarchischen Zusammenhängen etablierter religiöser Institutionen und Autoritäten löste, wurde die Lehre von Kabbala für die Kursteilnehmerinnen damit zu einem emanzipativen Moment. In Yvettes Zitat wird deutlich, wie problembehaftet Religion für sie war. Nichtsdestotrotz stellte die Suche nach einer neuen Verbindung zum christlichen Glauben ein großes Anliegen für sie dar. Vor diesem Hintergrund war Sarahs Kabbala-Unterricht eine bedeutsame Praxis – ermöglichte sie Yvette doch, ihre Religion selbstständig zu „dechiffrieren“ und zusätzliche Bedeutungsdimensionen zu entdecken. Spiritualität gab ihr einen neuen Blick auf bekannte religiöse Inhalte, konkret einen Zugang, der die Entwicklung einer eigenen Perspektive auf und eines individuellen Verständnisses von Religion ermöglichte. Kabbala-Unterricht bot den Kursteilnehmerinnen somit die Möglichkeit, jenen bedeutsamen Bereich des Lebens, den Glauben an Gott, der gleichzeitig von einer großen Ambivalenz gekennzeichnet war, neu zu füllen.

Gleichzeitig erfolgte dieser neue Zugang abseits der politisierten und von (Gender-) Hierarchien geprägten Formen von Religion, die die Forschungspartnerinnen längst nicht mehr in ihren Bedürfnissen und Weltansichten abholten. Mehr noch: Mit der

Entwicklung eines individuell passenden muslimischen bzw. christlichen Glaubens entsprachen die Forschungspartnerinnen einem gesellschaftlich bedeutsamen Wert (Glaube an Gott, Verbundenheit mit der eigenen Religion), sagten sich gleichzeitig aber von politisierten und männlich geprägten religiösen Machtstrukturen los, da sie die Autorität über religiöse Fragen für sich beanspruchten. Kabbala-Unterricht als neuer Zugang zur eigenen Religion war in der Gruppe meiner Forschungspartnerinnen nicht konfessionsspezifisch: Das Bedürfnis nach einer alternativen Perspektive, die auf eigenständig anwendbarem und überprüfbarem Wissen basierte und die die belastete Beziehung zu etablierten Formen von Islam und Christentum durch eine neue Form selbstermächtigender individueller Religiosität ablöste, teilten muslimische und christliche Gesprächspartnerinnen im gleichen Maße.

Aufgrund dieses spezifischen Strebens nach einem inhaltlich neuen Blick auf Altbekanntes stellten die spirituellen Kurse für die Teilnehmerinnen auch keinen Ersatz für Religion dar. Gesprächspartnerinnen verwiesen auf so etwas wie eine von allen Beteiligten geteilte Überzeugung, die Yvette folgendermaßen zusammenfasste: „And we’re saying that you’re born in Christianity for a reason. You’re born in a Muslim [family, J.K.] for a reason. You’re born in [a] Druze [family, J.K.] for a reason“ (Yvette, 04.12.2018). Der Übertritt zu einer anderen Religion, das Abwenden von dieser zugunsten einer spirituellen Lehre war somit für meine Forschungspartnerinnen weder auf praktischer Ebene noch in spiritueller Hinsicht eine Option. In den Augen der Kursteilnehmerinnen brauchte es sowohl etablierte Religion als auch Spiritualität, z.B. in Form von Sarahs Kabbala-Unterricht, um muslimischen und christlichen Glauben authentisch, d.h. ihrer Lebensrealität und ihren Überzeugungen entsprechend, leben zu können: „So, spirituality combined with religion is the right way“ (Yvette, 04.12.2018). Erst die Kombination dieser beiden Elemente ermögliche eine Religiosität als Christin oder Muslimin, welche von Verständnis, Wissen und Kohärenz geprägt war. Damit war der Besuch von Veranstaltungen in Sarahs Zentrum auch genau das nicht: der Versuch, eine neue Religion zu begründen. Vielmehr sollte es die bestehende religiöse Verbindung wiederbeleben, facettenreicher und verständlicher machen und vor allem die Autorität über die eigene Religiosität und ihre Ausgestaltung in die eigenen Hände legen.

Spirituelle Neuinterpretation des Status quo

Unter anderem Anna Fedele und Kim E. Knibbe (2013: 7,9,12), Paul Heelas (1996: 137), Steven J. Sutcliffe und Ingvild Saelid Gilhus (2014: 5,8) sowie Terhi Utriainen (2014: 243) halten für spirituelle Praktiken im globalen Norden fest, dass vorwiegend im urbanen Raum lebende, gut ausgebildete Frauen aus Mittelschichten an den Kursen teilnehmen. Hierbei ist laut der Autor*innen die Suche nach Strategien zur Bewältigung komplexer und paradoxer Lebensrealität Triebfeder für das Engagement in der spirituellen Sphäre. Auch Li Zhang (2015, 2018) zeigt, dass eine Mischung aus spirituellen Praktiken, Psychologie und Neurowissenschaften große Popularität

in Chinas urbaner Mittelschicht genießt, da es das Streben eben jener Menschen nach Glück und „well-being“ in Anbetracht von „mounting distress [...] in a time of profound urban restructuring“ (2015: 316) befriedige (siehe auch Chen 2014 für New-Age-Praktiken in Taiwan). Die in der Literatur diskutierte sozioökonomische Verortung und mehr noch die Prädomination von Frauen in zeitgenössischen spirituellen Praktiken lässt sich auch in den von mir untersuchten Kursen und Klassen in Beirut wiederfinden. Im Lichte der genannten Literatur möchte ich abschließend anhand von vier Dimensionen präzisieren, was zeitgenössische spirituelle Praktiken, wie der Kabbala-Frauenkreis, im Kontext meiner Forschung so attraktiv für die Frauen machten.

Individuum, Gesellschaft und Religion

Erstens stellte der Frauenkreis ein Ort dar, an dem Frauen Facetten ihrer Lebensrealitäten ebenso wie Probleme und persönliche Wünsche diskutieren konnten. Im gleichen Maße, wie der Frauenkreis ein geschützter Raum des Austausches war, so war er ein, wenn nicht sogar *der* Raum, in dem die Frauen sich als Individuum präsentieren und reproduzieren konnten. Besonders im Sprechen über intime Details, wie Familiendynamiken, Diskriminierungserfahrungen oder die Verzweiflung angesichts einer erfolglosen, aber sozial engmaschig kommentierten Partnersuche, erhielt die jeweilige Teilnehmerin ungeteilte Aufmerksamkeit. Die sonst üblichen kleineren Subunterhaltungen erstarben, alle Augen richteten sich auf sie und ihrer Erzählung folgten einige Sekunden der Stille, ermutigendes Nicken oder eine tröstende Berührung. Jede Teilnehmerin, die wollte, bekam hier ihren Moment der ungeteilten Aufmerksamkeit und einen Platz für ihre ganz eigene Sicht auf die Dinge. Zugleich war dies auch der Moment, Rat oder Ideen von anderen Frauen einzuholen. Was sahen sie in der skizzierten Situation? Welche Lösungen schlugen sie vor? Hatten sie möglicherweise ähnliche Erfahrungen gemacht, vergleichbare Probleme schon überwunden? Und nicht zuletzt war dies auch die Gelegenheit, eine passgenaue Analyse oder einen maßgeschneiderten Denkanstoß von Sarah zu erhalten.

Der Frauenkreis war somit ein Raum, in dem die Teilnehmerinnen als Individuum im Mittelpunkt standen. Damit meine ich nicht, dass Anliegen und Probleme der Teilnehmerinnen losgelöst von ihren sozialen Beziehungen betrachtet wurden. Vielmehr ging es um die Perspektive der Betrachtung. Soziale Dynamiken wurden aus Sichtweise der Teilnehmerinnen analysiert, entsprechende Gestaltungsvorschläge wurden analog zu ihren Wünschen und Zielen formuliert. Damit standen die Teilnehmerinnen unmittelbar als weibliche Individuen im Zentrum der Diskussionen und nicht mittelbar als Ehefrau, Tochter, Mutter oder Großmutter einer anderen, oftmals männlichen Person, wie es in z.B. bezüglich der libanesischen Staatsbürgerschaft, in religiösen Aspekten oder in familiären Kontexten häufig der Fall war.

Zweitens stand die aktive Gestaltung sozialer Beziehung in der bestehenden genderspezifischen gesellschaftlichen Machtmatrix im Mittelpunkt der Treffen. Wie z.B. die Auseinandersetzungen über „female leadership“ zeigten, bezogen sich sowohl

die Diskussionen der Frauen als auch die spirituellen Denk- und Handlungsanstöße von Sarah letztendlich auf die Frage, wie die Frauen ihr Verhältnis zu ihrem sozialen Umfeld dergestalt formen konnten, dass sie ihre eigenen Wünsche und Ziele verfolgen konnten, ohne dabei die sozialen Normen und Erwartungen zu konterkarieren. Es ging also weder darum, sich der bestehenden genderspezifischen sozialen Realität und ihrer normativen Aspekte blindlings zu unterwerfen und damit möglicherweise unglückliche Lebenssituationen hinzunehmen, noch stellten die Frauen bestehende soziale Verbindungen und deren Form gänzlich in Frage. Vielmehr ging es darum, die zugeschriebene, genderspezifische Position im sozialen Geflecht aktiv zu gestalten. Den Teilnehmerinnen des kabbalistischen Frauenkreises ging es also nicht darum, sich zwischen individuellen Zielen sowie gesellschaftlichen Erwartungen und Strukturen zu entscheiden – sozusagen *Individuum versus Gesellschaft* auszuspielen –, sondern durch eine zielorientierte, eigenständige und eigenverantwortliche Gestaltung sozialer Beziehungen die Situation zu erschaffen, in der das Dasein als *Individuum in einer Gesellschaft* die Verwirklichung der eigenen Lebensziele ermöglichte (Kühn 2019: 73–75). Die Teilnehmerinnen des Frauenkreises gestalteten damit ihre „relational selves“ (Joseph 1999: 4), verstanden als Akteurinnen „embedded in relational matrices that shape their sense of self but do not deny them their distinctive initiative and agency“ (Joseph 1999:11), indem sie sich und ihre Leben durch die Gestaltung ihrer sozialen Verbindungen formten.

Drittens adressierte der Kabbala-Unterricht mittelbar die drängende Suche der Forschungspartnerinnen nach einer für sie passenden Form muslimischer und christlicher Religiosität. Sarahs spirituelle Lehre bot ein Handwerkszeug, mit welchem Gesprächspartnerinnen ihre Religion neu entdeckten, indem sie mittels neuen spirituellen Wissens religiöse Schriften, Gebote und Praktiken eigenständig interpretierten. Damit ermöglichte der Kabbala-Unterricht den Teilnehmerinnen die Entwicklung einer individuellen Religiosität unabhängig von politisierten und männlich dominierten Religionsinstitutionen des Libanon. Damit versuchten sich die Forschungspartnerinnen jenen Formen von Islam und Christentum zu entziehen, die sich in Form von sozialen und politisch-bürokratischen Strukturen negativ in ihre weiblichen Lebenswirklichkeiten einschrieben, wie ich zu Beginn des Artikels gezeigt habe.

Etablierte Werte und Gendernormen

Viertens vollzogen sich die vorher genannten drei Dimensionen der Gestaltungsmöglichkeiten auf eine Art und Weise, die die Grenzen bestehender Werte und Gendernormen auslotete, indem sie neue Interpretationen des Status quo anboten, dem gesellschaftlich verankerten Wertekanon jedoch keine umfassende Absage erteilten. Mit ihrer spirituellen Lehre hielt Sarah die Frauen zur Veränderung der eigenen Realität, zur aktiven Gestaltung ihres Lebens vis-à-vis der Gesellschaft bzw. des sozialen Umfelds an, ohne dabei jedoch den Einfluss und die Wichtigkeit eben jener Strukturen wie Familie und Religion und die hierauf basierende Ordnung in

Frage zu stellen. Vielmehr ging es um einen neuen Blickwinkel auf bestehende Werte und Normen und gesellschaftliche Machtrealitäten. Sarah vermittelte eine Form weiblicher Lebensgestaltung, die einen neuen Umgang mit gesellschaftlichen Macht-hierarchien und Gendernormen propagierte. Dies geschah, indem die Optimierung der zugeschriebenen Rolle, die verbesserte Ausgestaltung der genderspezifischen Positionierung im sozialen Netz angestrebt wurde.

Aus diesen spezifischen Interpretationen und Gestaltungsanregungen Sarahs für weibliche Lebenswirklichkeiten, die prinzipiell konform mit bestehenden Gender-normen und Werten der Gesellschaft waren, folgerten gewisse Dynamiken für die Frauenkreistreffen. Sarah verbannte Sichtweisen auf weibliche Lebensrealitäten von der Agenda der Treffen, die bestehende soziale und religiöse Machtstrukturen und Vorstellungen von Gender und Genderverhältnissen in Frage stellten. So ignorierte sie größtenteils die Einwürfe besonders jüngerer Teilnehmerinnen in der Sitzung zu „female leadership“, die auf die soziale Konstruiertheit von genderspezifischen sozialen Positionen hinwies. Deutlich war ebenfalls Sarahs Abgrenzung von anderen Formen weiblicher Gemeinschaft und Selbstermächtigung. Sie wolle nicht über „something feminist“ (Sarah, Frauenkreis, 27.11.2018) reden, ließ sie in einem Nebensatz fallen. Mit dieser Aussage wies sie eine – ihrem Verständnis nach – westliche feministische Position zurück, die etablierte weiblich-männliche Rollenzuschreibungen und familiäre Arbeitsteilungen in Frage stellt. Sarah setzte damit nicht nur den Rahmen, innerhalb dessen der Austausch der Frauen stattfand. Sie entschied auch, wie Frauen sich aus ihrer Position genderspezifischer Ungleichheit befreien sollten bzw. wie weibliche Selbstermächtigung im gesellschaftlichen Status quo aussehen sollte.

„Geteilte Privatheit“ und Individualisierungsprozesse

In ihrem Essay über (weibliche) Sexualität in Gesellschaften des Nahen Ostens und der Politisierung dieses Diskurses besonders im Dialog mit dem globalen Norden beschreibt die libanesische Autorin Lina Mounzer, wie das Verhältnis zwischen weiblichem Individuum und ihrem sozialen Umfeld immer wieder neu ausgehandelt und dieser Prozess zu einem zentralen Aspekt weiblicher Lebenssituationen wird. Sie zieht den Schluss:

As Arab women, it seems to me that this is what we ultimately write about when we write about ‘sex in the Arab world.’ [...] All of us are trying to negotiate the relationship between ourselves and our communities. What do they owe us? What do we owe them? Who, in fact, is the true ‘us’ and who the real ‘them’? Where does ‘community’ end and the ‘individual’ begin? Where is the private sphere and which sphere is public?²⁰

²⁰ Lina Mounzer: „Going Beyond the Veil. Against the Regime of ‘aib“, *The Baffler*, 56, März 2021. (<https://thebaffler.com/salvos/going-beyond-the-veil-mounzer>).

In ihrer Beschreibung hebt Mounzer nicht nur die Dimensionen Individuum und Gesellschaft hervor. Das Ringen um gesellschaftliche Positionierung als Frau sei ebenso mit Fragen der Privatheit und Öffentlichkeit verbunden.

Mounzers Überlegungen erhellen eine wichtige Facette meiner Fallstudie: die Bedeutung von geschützten Räumen als Orten „geteilter Privatheit“ (Kühn 2020: 35). Meine Forschungspartnerinnen fanden im Kabbala-Frauenkreis eine Gemeinschaft, in der sie sich einerseits über ihre Lebenssituationen austauschen und andererseits ihre Neuinterpretation bestehender Lebensrealitäten und ihre Suche nach einem adäquaten Verhältnis zu gesellschaftlichen Erwartungen, Normen und Werten in einem geschützten Rahmen vollziehen konnten: in ihrer spirituellen Familie, wie einige Forschungspartnerinnen es ausdrückten. Mit dem Konzept der „geteilten Privatheit“ ziele ich zum einen auf den Umstand, dass intime Details der eigenen Lebensrealitäten und Gedanken zur Verbesserung dieser Lebensrealitäten zwischen den Frauen ausgetauscht wurden. Des Weiteren beschreibe ich mit diesem Begriff, dass die Gemeinschaft, in der dieser Austausch geschieht, symbolisch getrennt und bis zu einem gewissen Grad losgelöst von dem sozialen Umfeld der Beteiligten war. Ich ziele mit der Beschreibung des Kabbala-Frauenkreises als Raum „geteilter Privatheit“ aber auch darauf ab, dass an diesem Ort genderspezifische Vorstellungen von Öffentlichkeit und Privatheit hinterfragt, Grenzen ausgelotet und neue Handlungsoptionen entwickelt wurden. Hier konnten Fragen zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft gestellt, Kritik an bestehenden Machthierarchien expliziert und gemeinsam von den Frauen besprochen werden. Ähnliche Prozesse werden in diesem Sammelband in unterschiedlichen Länderkontexten und auf diversen gesellschaftlichen Ebenen beschrieben. In einer vergleichenden Perspektive zeigt meine Fallstudie somit auf, wie gesellschaftliche Prozesse der Individualisierung in sozialen Räumen stattfinden, die durch „geteilter Privatheit“ charakterisiert werden.

Fazit

Der Kabbala-Frauenkreis bot den Teilnehmerinnen neben einem gemeinschaftlichen Austausch unter Frauen konkrete Gestaltungsoptionen für jene Lebensbereiche, wie familiäre und soziale Beziehungen und Religion, die für die Teilnehmerinnen gleichsam bedeutsam und ambivalent waren. Kurz gesagt: Für gebildete Frauen der Mittelschicht boten Sarahs kabbalistische Kurse einen Raum, in dem Fragen ihres Alltagslebens adressiert und Lösungen für ihre Probleme offeriert wurden. Diese Gestaltungsmöglichkeiten für weibliche Lebenswirklichkeiten basierte auf einer Neuinterpretation des gesellschaftlichen Status quo, nicht auf dessen Veränderung. Auf diese Weise betonten sie die Handlungsfähigkeit des Individuums in seiner gegebenen Lebensrealität, ohne jedoch grundlegende gesellschaftliche Werte und Gendernormen in Frage zu stellen.

Zusammenfassend zeigt meine Fallstudie über den Kabbala-Frauenkreis in Beirut, dass die Sphäre zeitgenössischer spiritueller Praktiken, die eine populäre Frei-

zeitgestaltung der urbanen libanesischen Mittelschicht darstellte, insbesondere für Frauen von hoher Wichtigkeit war. In diesen Kursen tauschten sie sich über Probleme ihres Alltags aus und entwickelten Strategien, um besagten Herausforderungen zu begegnen und ihre individuellen Lebensziele umzusetzen. Gleichzeitig brachten sie ihre Zustimmung zu etablierten Gendernormen zum Ausdruck, um auf Basis dieses geteilten Wertekanons neue Handlungsmöglichkeiten auszuloten.

Dieser Suche nach neuen Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten lag dabei die stetige Neuverhandlung des Verhältnisses zwischen weiblichem Individuum und Gesellschaft zugrunde. Zeitgenössische spirituelle Praktiken wurden damit zu einem Raum innerhalb der libanesischen Gesellschaft, in dem sich genderspezifische Individualisierungsprozesse vollzogen und Lebensrealitäten von gebildeten Mittelschichtlibanesisinnen bestätigt, geformt und formalisiert wurden (siehe weiterführend Kühn in Vorbereitung). Ein Prozess, der zutiefst genderspezifisch war und daher genderexklusive Räume kreierte, in denen diese Neuverhandlung von religiösen und sozialen Positionen gemeinschaftlich im Schutz „geteilter Privatheit“ vollzogen werden konnte.

Literatur

- Aupers, Stef und Dick Houtman (2006). Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality, in: *Journal of Contemporary Religion*, 21, 2, 201–222.
- Bauer, Nicole M. (2018). The Kabbalah Centre. Preprint für Egil Asprem (Hg.). Dictionary of Contemporary Esotericism. <https://contern.files.wordpress.com/2018/08/b-kabbalah-centre-bauer.pdf>.
- Baumann, Hannes (2019). The Causes, Nature, and Effect of the Current Crisis of Lebanese Capitalism, in: *Nationalism and Ethnic Politics*, 25, 1, 61–77.
- Berg, Yehuda (2004). *The Red String Book. The Power of Protection. Technology for the Soul*. New York.
- Bourdieu, Pierre (1987). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main.
- (1992). Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital, in: Margareta Steinrücke (Hg.). *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg, 49–79.
- Chen, Shu-Chuan (2014). Theorizing Emotions in New Age Practice. An Analysis of Feeling Rules in Self-Religion, in: Steven J. Sutcliffe und Ingvild Saelid Gilhus (Hg.). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. London, 227–241.
- Chikhani, Nicolas (2020). Whither Lebanon? Crisis and (Re)Solutions. Talk at the Orient-Institut Beirut, 21.07.2020 (Live-Stream).
- Deeb, Lara und Mona Harb (2013) *Leisurely Islam. Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*. Princeton.

- Farha, Mark (2019). *Lebanon. The Rise and Fall of a Secular State under Siege*. Cambridge.
- Fedele, Anna und Kim E. Knibbe (2013). Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality, in: Anna Fedele und Kim E. Knibbe (Hg.). *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Accounts*. New York, 1–27.
- Fisk, Robert (2001). *Pity the Nation. Lebanon at War*. New Edition. Oxford.
- Glauser, Laura (2016). *Das Projekt des unternehmerischen Selbst. Eine Feldforschung in der Coachingzone*. Bielefeld.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden.
- Hauser, Beatrix (2013). *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*. Cham.
- Heelas, Paul (1996). *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford.
- Huss, Boaz (2014). Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular, in: *Journal of Contemporary Religion*, 29, 1, 47–60.
- (2015). Kabbalah and the Politics of Inauthenticity: The Controversies over the Kabbalah Center, in: *Numen* 62, 2/3, 197–225.
- (2019). The Kind of Stuff Madonna Talks About – That’s Not Real kabbala, Is It?, in: Wouter J. Hanegraaf, Peter J. Forshaw und Marco Pasi (Hg.). *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*. Amsterdam, 153–160.
- Hyndman-Rizk, Nelia (2019). A Question of Personal Status: The Lebanese Women’s Movement and Civil Marriage Reform, in: *Journal of Middle East Women’s Studies*, 15, 2, 179–198.
- Joseph, Suad (1993). Connectivity and Patriarchy among Urban Working-Class Arab Families in Lebanon, in: *Ethos* 21, 4, 452–484.
- (1994). Brother/Sister Relationships: Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon, in: *American Ethnologist* 21, 1, 50–73.
- (1996). Gender and Citizenship in Middle Eastern States, in: *Middle East Report* 198, 4–10.
- (1999). Introduction: Theories and Dynamics of Gender, Self, and Identity in Arab Families, in: Suad Joseph (Hg.). *Intimate Selving in Arab Families. Gender, Self, and Identity*. Syracuse, 1–17.
- (2000). Civic Myths, Citizenship, and Gender in Lebanon, in: Suad Joseph (Hg.). *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse, 107–136.
- Kaplan, Dana und Rahel Werczberger (2017). Jewish New Age and the Middle Class: Jewish Identity Politics in Israel under Neoliberalism, in: *Sociology* 51, 3, 575–591.
- Kriener, Jonathan (2019). When Crisis Promotes Proximity: Patterns of Social Control at the Lebanese University, in: *Middle East – Topics and Arguments* 13, 64–76.

- Kühn, Johanna (2019). Seeing Lights. Healing in a Meditation Class in Beirut. *Curare* 42, 3/4, 65–78.
- (2020). Über Religiositäten sprechen? Forschungserfahrungen in Beirut, in: Nadine Sieveking (Hg.). Dimensionen des Religiösen und Nicht-Religiösen. Empirische Forschungen im ERC-Projekt „Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“. Göttingen, 30–36. *GISCA Occasional Papers*, 26. doi:10.3249/2363-894X-gisca-26.
- (in Vorbereitung). Suchen und Gestalten – Zeitgenössische spirituelle Praktiken in Beiruts Mittelschicht. Göttingen.
- Lau, Kimberly (2000). *New Age Capitalism*. Philadelphia.
- Mansour, Nisrine (2017). Visualising the (In)visible. The Queer Body and the Revolving Doors of the Lebanese Queer Subculture, in: Tarik Sabry und Layal Ftouni (Hg.). *Arab Subcultures. Transformations in Theory and Practice*. London, 196–221.
- McClellan, Stuart (2005). „The Illness is Part of the Person“: Discourses of Blame, Individual Responsibility and the Individuation at a Centre for Spiritual Healing in the North of England, in: *Sociology of Health and Illness*, 27, 5, 628–648.
- Mikaelsson, Lisbeth (2014). New Age and the Spirit of Capitalism: Energy as Cognitive Currency, in: Steven J. Sutcliffe und Ingvild Saelid Gilhus (Hg.). *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. London, 160–173.
- Moore, Henrietta (1999). Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crisis in Anthropology, in: Henrietta Moore (Hg.). *Anthropological Theory Today*. Cambridge, 151–171.
- Myers, Jody (2008). The Kabbalah Centre and Contemporary Spirituality, in: *Religion Compass* 2, 3, 409–420.
- Naber, Nadine und Zeina Zaatari (2014). Reframing the War on Terror: Feminist and Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer (LGBTQ) Activism in the Context of the 2006 Israeli Invasion of Lebanon, in: *Cultural Dynamics* 26, 1, 91–111.
- Nucho, Johanna Randa (2016). *Everyday Sectarianism in Urban Lebanon. Infrastructures, Public Services, and Power*. Princeton.
- Pagis, Michal (2019). *Inward. Vipassana Meditation and the Embodiment of the Self*. Chicago.
- Pauli, Julia (2008). A House of One’s Own: Gender, Migration, and Residence in Rural Mexico, in: *American Ethnologist* 35, 1, 171–187.
- Picard, Elizabeth (2002). *Lebanon. A Shattered Country*. Revised Edition. New York.
- Redden, Guy (2005). The New Age: Towards a Market Model, in: *Journal of Contemporary Religion* 20, 2, 231–246.
- Rindfleisch, Jennifer (2005). Consuming the Self: New Age Spirituality as „Social Product“ in Consumer Society, in: *Consumption, Markets and Culture*, 8, 4, 343–360.

- Ruah-Midbar, Marianna (2012). Current Jewish Spiritualities in Israel. A New Age, in: *Modern Judaism*, 32, 1, 102–124.
- Ruah-Midbar, Marianna und Nurit Zaidman (2013). „Everything Starts Within“: New Age Values, Images, and Language in Israeli Advertising, in: *Journal of Contemporary Religion*, 28, 3, 421–436.
- Salibi, Kamal (2017). *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*. London.
- Salloukh, Bassel F., Rabie Barakat, Jinan S. Al-Habbal, Lara W. Khattab und Shoghig Mikaelian (2015). *The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon*. London.
- Sengebusch, Karolin und Ali Sonay (2014). Caught in the Middle? On the Middle Class and its Relevance in the Contemporary Middle East, in: *Middle East – Topics and Arguments*, 2, 4–10.
- Sievecking, Nadine (2020). Koranlektüre-Kurse für „Intellektuelle“ in Dakar, Senegal: Religiöse Erwachsenenbildung in frankophonen Mittelschichtsmilieus, in: *Sociologus*, 70, 2, 159–179.
- Sutcliffe, Steven J. und Ingvild Saelid Gilhus (2014). Introduction: „All mixed up“ – Thinking about Religion in Relation to New Age Spiritualities, in: Steven J. Sutcliffe und Ingvild Saelid Gilhus (Hg.). *New Age Spiritualities. Rethinking Religion*. London, 1–16.
- Traboulsi, Fawwaz (2007). *A History of Modern Lebanon*. London.
- (2014). Social Classes and Political Power in Lebanon. Heinrich Böll Stiftung. https://lb.boell.org/sites/default/files/fawaz_english_draft.pdf.
- Turner, Annabel Claire (2015). Yoga Practices in Beirut. Master Thesis, American University of Beirut. <http://hdl.handle.net/10938/10617>.
- Utriainen, Terhi (2014). Doing Things with Angels. Agency, Alterity and Practices of Enchantment, in: Steven J. Sutcliffe und Ingvild Saelid Gilhus (Hg.): *New Age Spiritualities. Rethinking Religion*. London, 242–255.
- Werczberger, Rachel und Boaz Huss (2014). Guest Editors' Introduction. New Age Culture in Israel, in: *Israel Studies Review*, 29, 2, 1–16.
- York, Michael (2001). New Age Commodification and Appropriation of Spirituality, in: *Journal of Contemporary Religion*, 16, 3, 361–372.
- Zbib, Youssef (2014). Public Education: A Route into Lebanon's Middle Class in the 1960s and Early 1970s, in: *Middle East – Topics and Arguments*, 2, 63–73.
- Zhang, Li (2015). Cultivating Happiness. Psychotherapy, Spirituality, and Well-Being in a Transforming Urban China, in: Peter van der Veer (Hg.). *Handbook of Religion and the Asian City. Aspiration and Urbanization in the Twenty-First Century*. Oakland, 315–332.
- (2018). Cultivating the Therapeutic Self in China, in: *Medical Anthropology*, 37, 1, 45–58.

6 Geselligkeit und individuelle Religiositäten in einem Mittelschichtsmilieu von Dakar (Senegal)

Nadine Sieveking

Religiöse und soziale Verortung

An einem Sonntagnachmittag im April 2018 bekam ich Besuch von zwei Bekannten, Lucie und Lamine,¹ die ich im Vorjahr bei der Teilnahme an einem in meinem damaligen Wohnviertel organisierten Koranlektürekurs für Erwachsene kennengelernt hatte. Meine Bitte um ein ethnographisches Interview hatte den Anstoß für das Treffen gegeben, bei dem zu meiner Überraschung viele private biografische Themen angesprochen wurden, die im Widerspruch zu den in öffentlichen Diskursen in Senegal herrschenden Normen standen. Die Frage, wie die so thematisierten Widersprüche zum einen mit der jeweiligen sozialen Verortung von Lucie und Lamine und zum anderen mit ihren individuellen Religiositäten zusammenhingen, bildet den Ausgangspunkt dieses Artikels.

Ursprünglich hatte ich mit den beiden verabredet, über ihre individuellen Erfahrungen aus dem gemeinsam besuchten Kurs und über ihre alltäglich gelebte Religiosität² zu sprechen. Während unseres Treffens entwickelte sich dann allerdings eine von mir nur durch gelegentliche Nachfragen unterbrochene längere Unterhaltung

¹ Alle Namen meiner Gesprächspartner*innen wurden anonymisiert. Alle wörtlichen Zitate von Lucie und Lamine wurden während eines gemeinsamen, aufgenommenen Gesprächs am 22.4.2018 geäußert.

² Mein Begriff von gelebter Religiosität hat eine heuristische Intention und orientiert sich an Jörg Rüpke (2015: 348), der sein Forschungsobjekt als „gelebte Religion“ im Gegensatz zu den abstrakten „intellektuellen Konstrukten“ von Glaubenssystemen beschreibt. Im Unterschied zu Rüpke spielen für meinen methodischen Ansatz auch nicht sprachlich verfasste Erfahrungsdimensionen, körperliche Praktiken und habitualisierte Verhaltensrepertoires eine wichtige Rolle.

zwischen Lucie und Lamine, in der sie ihre umfassende Kritik an senegalesischer Alltagsrealität zum Ausdruck brachten. Sie thematisierten dabei einerseits herrschende Familienideale und entsprechende soziale Erwartungen mit Bezug auf Ehe und Kinder, sprachen andererseits aber auch über Formen und Normen öffentlich praktizierter Religiosität. Dabei kritisierten sie indirekt den in der senegalesischen Gesellschaft stark ausgeprägten Konformitätsdruck, der soziale Ansprüche, Werte und religiöse Zugehörigkeiten eng miteinander verbindet (Seck 2010: 53).

So erzählte Lamine etwa, dass er als junger Mann Anfang der 1990er Jahre mit Freundinnen zusammengelebt hatte, ohne verheiratet zu sein. „Mais d’habitude, au Sénégal, tu sais, ce n’est pas accepté“ – normalerweise werde so etwas in Senegal nicht akzeptiert, kommentierte Lucie seine Erzählung und fügte hinzu, dass dies in ihrer Familie keinesfalls toleriert werden würde: „mes parents, ils n’accepteraient jamais ça! [...] Vivre avec quelqu’un sans être marié, on ne peut pas.“ Lamine stimmte ihr zu. Sein Verhalten in Beziehung zu Frauen werde in der senegalesischen Gesellschaft nicht akzeptiert, genauso wenig wie seine Familienplanung. Nachdem er 1996 seine damalige Freundin geheiratet hatte, so erklärte er, habe er zuerst so lange verhütet, bis er ökonomisch in der Lage war, für die Versorgung von Kindern aufzukommen: „Je suis resté trois ans pour faire un enfant. Mais ça, c’est pas accepté au Sénégal!“ Lucie wandte zwar ein, dass so eine Entscheidung doch unter Eheleuten ausgehandelt werden könne, aber sie wusste auch, dass dieses Verhalten nicht den etablierten sozialen und religiösen Normen entspreche.

Wer auf welche Art und Weise welche Themen ansprach, kommentierte oder im Gespräch zwar implizierte, aber de facto unausgesprochen stehen ließ, war vielsagend und deutlich geschlechtsspezifisch geprägt. Während Lamine eine starke Kritik gegenüber geltenden sozialen Normen äußerte, war Lucies Haltung eher durch Ambivalenz gekennzeichnet, da sie in die herrschende soziale und moralische Ordnung offensichtlich viel stärker eingebunden war als Lamine. Lucie verwies daher immer wieder auf die Gültigkeit geschlechtsspezifischer Normen innerhalb der senegalesischen Gesellschaft, deren Effekte sie selbst zwar kritisierte, denen sie in der Praxis aber nicht offen widersprach. Lamine dagegen nahm eine gewisse Außenseiterposition hinsichtlich geltender Normen ein. Er war zwar gebürtiger Senegalese, aber aufgrund seiner vietnamesischen Mutter durch rassistische Kategorisierung³ als ‚anders‘ markiert und hatte in seiner Auseinandersetzung mit Prozessen des ‚othering‘ eine kritische Distanz zu normativen Diskursen und Praktiken entwickelt:

Au Sénégal, on parle de l’islam, l’islam – mais est-ce que vraiment c’est l’islam? Moi, je dis non ! Je suis bien placé pour le dire! Parce que ici, l’islam, on te dit que tu es musulman par rapport au boubou,⁴ alors que c’est pas vrai! On te dit

³ Lamine thematisierte seine Rassismus-Erfahrungen explizit: „Le racisme, ça existe partout! [...] Je suis bien placé pour le savoir, parce que parfois je suis victime de racisme.“

⁴ Ein boubou ist ein festliches Gewand, das aus viel (und nach Möglichkeit wertvollem) Stoff gefertigt wird und zum ‚traditionellen afrikanischen‘ Kleidungsstil gehört, der bei religiösen Anlässen als angemessen gilt.

que tu es musulman par rapport à la barbe, alors que c'est pas vrai ... (Lamine, 22.4.2018)

Lamine pflegte in bewusster Abgrenzung zu seinem muslimischen sozialen Umfeld einen westlichen Kleiderstil. Er gehe beispielsweise mit Hemd und Hose zum Freitagsgebet in die Moschee, betonte er mit einem herausfordernden Unterton, der darauf anspielte, dass diese Kleidung im Kontext kollektiver religiöser Praktiken unter Muslim*innen in Senegal nicht nur nicht üblich war, sondern auch gegen die Regeln der „guten Form“ (Simmel 1984: 52) verstieß. Mit seinem provokanten Auftreten ging es Lamine darum, den Unterschied zwischen einer weit verbreiteten, seiner Ansicht nach nur oberflächlichen Zur-Schau-Stellung von Religiosität und einer echten Verkörperung muslimischer Religiosität in der inneren Haltung und im praktischen Handeln sichtbar zu machen. Lamine bezog seine Kritik an der muslimischen Gesellschaft in Senegal aber nicht nur auf die Oberflächlichkeit öffentlich inszenierter Frömmigkeit. Es ging ihm auch um die private Ebene von Beziehungen zwischen den Geschlechtern sowie zwischen Eltern und Kindern. Lamine lehnte die „senegalesische Kultur der Polygamie“ vehement ab. Damit meinte er den im regionalen Vergleich besonders hohen und weder durch Urbanisierung noch durch steigende Bildung erkennbar sinkenden Anteil polygamer Ehen in der senegalesischen Gesellschaft (Antoine et al. 1995: 70; Dial 2008: 60 ff.). Insbesondere kritisierte er die Art und Weise, wie Frauen in diesem Kontext behandelt würden. Dies habe nichts mit dem Islam zu tun – eine Beurteilung, der Lucie absolut zustimmte:

Lamine: « On se dit musulman .. »

Lucie: « .. musulman – mais c'est pas ça! » (22.4.2018)

Gleichwohl sah Lamine in der senegalesischen Kultur eine wahrhaftige Verkörperung des Islam im Sinne einer „*religion très tolérante*“ – ein moralischer Wert, der in anderen muslimischen Ländern nicht so gelebt und in die Praxis umgesetzt werde. Mit dieser Aussage bezog sich Lamine implizit auf die lokal etablierten Sufi *туруq* (Plural für *tariqa*, aus dem Arabischen für Weg, Pfad oder Methode; in Wolof: *tarikha*), die die religiöse Landschaft Senegals mit ca. 96% muslimischer Bevölkerung⁵ wesentlich geprägt haben.

Meist als Sufi-Bruderschaften bezeichnet, stellen die *туруq* in Senegal (mehr oder weniger formalisierte) Institutionen, Netzwerke und Bewegungen dar, in die sowohl Männer als auch Frauen eingebunden sind. Die ausgesprochen populären, stark diversifizierten und sehr dynamischen *туруq* werden im öffentlichen Diskurs in Senegal sowie in historischen und sozialwissenschaftlichen Analysen der senegalesischen

⁵ Diese Schätzung basiert auf einem Zensus von 2013 (Hill 2018: 7). Die in Senegal lokal etablierten *туруq* umfassen die *Tidjaniyya* (ca. 58%), *Muridiyya* (ca. 26%), *Qadiriyya* (ca. 6%) und die zahlenmäßig sehr viel kleinere und stark lokal (in der Region von Dakar) verankerte Gruppe der *Layennes* (ca. 0,5%). Die Schätzungen der Zugehörigkeiten zu einer dieser *туруq* sind notorisch umstritten und basieren auf einer vom Zensus getrennten und weniger repräsentativen Umfrage von 2015 (Hill 2018: 7, Fn 2).

Gesellschaft zumeist als wesentlicher Faktor für ein friedliches und tolerantes Miteinander dargestellt (Cruise O'Brien et al. 2002; Diouf 2013b; Seck et al. 2015; Villalón 1995). Die Mehrheit der Muslim*innen in Senegal identifiziert sich als der *tarikha* der Tidjaniyya zugehörig – eine Zugehörigkeit, mit der sich auch Lucie aufgrund ihrer familiären Herkunft identifizierte. Lamine bezeichnete die Tidjaniyya als besonders „noble“ *tarikha*, weil sie dem toleranten Geist des Islam und damit seinen wahren Werten entspreche. Letztere bezog er explizit auf die Toleranz gegenüber anderen religiösen Zugehörigkeiten, verband sie implizit aber auch mit der Akzeptanz von Nicht-Konformität hinsichtlich sozio-religiöser Normen. Sein eigenes Engagement in einer Jugendorganisation der Tidjaniyya fiel jedenfalls biografisch mit den Jahren zusammen, in denen er in ‚wilder Ehe‘ gelebt hatte.

Solche privaten familiären biografischen Hintergründe oder auch persönliche Verbindungen mit einer *tarikha* wurden im Kontext der Koranlektürekurse nicht angesprochen – nicht zuletzt, weil viele populäre Praktiken der *туруq* in Senegal im Hinblick auf ihre Konformität mit islamischen Regeln und Prinzipien umstritten sind. Die Sympathie, die Lucie gegenüber Lamines Einstellungen und seinem Verhalten äußerte, wäre wahrscheinlich nicht von allen Beteiligten am Koranlektüre-Kurs geteilt worden.

Individuelle Religiositäten im Spannungsfeld sozialer Transformationen

Trotz des unübersehbaren demographischen Wandels, der sich vor allem in der urbanen Bevölkerung Senegals bemerkbar macht, wurden (und werden) die familiären Verhältnisse, in denen sich Lucie und Lamine zum Zeitpunkt unseres Gesprächs befanden, von ihrem gesellschaftlichen Umfeld als höchstens temporär akzeptabel betrachtet. Für beide traf zu, dass ihre Biografien für Mittelschichtsmilieus in Dakar zwar statistisch relativ normal waren, ihr Familienstatus aber nicht den (auch) in diesen Milieus geltenden Normen von Geschlechterverhältnissen entsprach. Ihre individuellen Lebensläufe waren in Bezug auf das Thema Ehe und Kinder daher durch „moralische Fragilität“ (Neveu Kringelbach 2016: 170) geprägt. Da Lucie und Lamine (als alleinstehende erwachsene Frau und geschiedener, alleinstehender Mann) den sozialen Erwartungen in Bezug auf Familie nur begrenzt entsprachen, spielte ihre praktizierte Religiosität eine umso wichtigere Rolle, um von ihrem Umfeld als respektable moralische Personen anerkannt zu werden.

Religiöse Bildung kann in diesem Sinne als Ressource für soziale Anerkennung eingesetzt werden. Gleichzeitig kann sie der inneren Selbstvergewisserung und einer Art spirituellen Befreiung⁶ dienen, wobei auch dieser Effekt individueller Emanzipation umso wirksamer wird, wenn er in gemeinschaftsbildende Prozesse eingebettet ist. Solche Prozesse reproduzieren nicht nur den etablierten *Habitus*⁷ des jeweiligen

⁶ Das Erreichen einer „liberté spirituelle“ durch autonomes Lesen des Koran wurde bei einer öffentlichen Abschlussveranstaltung des eingangs erwähnten Koranlektüreprogramms in Dakar als Ziel der Kurse erklärt (Feldnotizen, 27.5.2018).

⁷ Bourdieu (1987: 113) definiert *Habitus* „als subjektives, aber nichtindividuelles System verinnerlichter

sozialen Milieus,⁸ sondern umfassen auch Praktiken der Geselligkeit (Simmel 1984), die den Wert der Gemeinschaft als solcher zum Ausdruck bringen. Dabei kommt ein milieu- und praxisspezifisches „soziales Ethos“ (Renou 2003) zum Tragen, das bestimmte soziale Eigenschaften und Werte betont, während es Mechanismen der sozialen Distinktion und Abgrenzung temporär in den Hintergrund stellt. Um den miteinander verflochtenen Dynamiken (religiöser und nicht-religiöser) Individualisierung⁹ und Vergemeinschaftung nachzugehen, analysiere ich im Folgenden die biografischen Erzählungen von Lucie und Lamine. Dabei geht es mir um die zentrale Frage, wie ihre jeweilige individuelle Religiosität mit ihrer sozialen Verortung und milieuspezifischen Formen der Geselligkeit und Soziabilität¹⁰ zusammenhängt.

Methodologisch verbinde ich eine akteurszentrierte Perspektive mit einer sozialstrukturellen Analyse. Ich greife damit die allgemeine Fragestellung auf, die meine von 2017 bis 2018 durchgeführten Forschungen in Dakar angeleitet hat (Sieveking 2020a): Wie wird private Frömmigkeit und individuelle Religiosität (oder Nicht-Religiosität) von Angehörigen der urbanen Mittelschichten alltäglich gelebt und wie spiegeln sich darin aktuelle soziale Transformationsprozesse? Die Wahl meines Wohnorts in Mermoz und meine teilnehmende Beobachtung in dem erwähnten Koranlektürekurs waren Teil der Strategien, mit denen ich Zugang zum Alltagsleben und zur Freizeitgestaltung in entsprechenden Milieus erhalten wollte. Meine Beobachtungen und Erfahrungen im Rahmen dieser spezifischen Frömmigkeitspraxis haben meine

Strukturen, gemeinsamer Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata“. Er versteht Habitus als eine überwiegend unbewusst wirksame, strukturierende Struktur, die sich durch Sozialisierung in einem bestimmten Milieu herausbildet und als einverlebte Handlungs- und Verhaltensdisposition in neuen Praxis-Kontexten auch zur (Neu-)Formierung von Milieus beitragen kann (ibid.: 114).

⁸ Mein Begriff sozialer Milieus wurde von Dieter Neubert und Florian Stoll (2015) inspiriert, die den zuerst mit Bezug auf die westdeutsche Gesellschaft der 1980er Jahre entwickelten Begriff „sozio-kultureller Milieus“ als Alternative zum problematischen Begriff der „Mittelklasse(n)“ in die entsprechenden Debatten zum afrikanischen Kontext eingeführt haben (vgl. Neubert 2016: 119–123). Ähnlich wie Neubert (ibid.: 120–21) sehe ich einen starken Zusammenhang zwischen religiösen und sozio-kulturellen Identifikationsmerkmalen verschiedener Milieus. Die Kategorie der Mittelschicht umfasst verschiedene Milieus. In der anglophonen und teilweise auch in der frankophonen Literatur zu Senegal ist es üblich, diese Milieus unter der Kategorie der Mittelklasse(n) zusammenzufassen.

⁹ Fuchs (2015: 335) betont den Zusammenhang religiöser und nicht-religiöser Individualisierungsprozesse und geht davon aus, dass auch letztere religiösen Wandel beschleunigen (ibid.: 334). Marie (2003: 15) weist mit Bezug auf seine Studien in der Elfenbeinküste darauf hin, dass religiöse Innovationen umgekehrt auch zu Individualisierungsprozessen beitragen können, die jedoch oft auch Gegenbewegungen in den betreffenden Gemeinschaften und eine gewaltsame Einhegung des Individuums durch das Kollektiv auslösen.

¹⁰ Der von Georg Simmel (1984) als soziologisches Konzept eingeführte Begriff der Geselligkeit wird üblicherweise mit „sociability“ (im Englischen) bzw. „sociabilité“ (im Französischen) übersetzt. Während Simmels Konzept von Geselligkeit auf den Aspekt der sozialen (überindividuellen bzw. unpersönlichen) Form fokussiert, bezieht sich der deutsche Begriff der Soziabilität (von lateinisch „sociabilis“: zum Gefährten geeignet), der als Fachwort der Psychologie verwendet wird, auf individuelle Fähigkeiten. Ich verwende die Begriffe Geselligkeit und Soziabilität, die weiter unten noch genauer erläutert werden, daher nicht synonym.

analytische Perspektive auf den Zusammenhang individueller Religiositäten und ihrer sozialen Verortung in Mittelschichtsmilieus in Dakar entscheidend geprägt. Die Einbettung von religiösen Praktiken in Prozesse der sozialen Differenzierung und ihre Verflechtung mit Prozessen der Gemeinschaftsbildung konnte ich am Beispiel der Kurse gut beobachten. Durch biografische Interviews und entsprechende Einblicke in die Herkunftsfamilien von Kursteilnehmenden konnte ich diesen Zusammenhang auch historisch kontextualisierend und mit Bezug auf strukturelle Transformationsprozesse in den Mittelschichten von Dakar herausarbeiten.

Ein Ergebnis meiner Forschungen ist die Erkenntnis, dass sich in der Neuformierung der Mittelschichten seit der generalisierten sozio-ökonomischen Krise der 1980er und 1990er Jahre in Senegal keineswegs (nur) ein Trend zur Individualisierung bemerkbar macht. Denn nicht nur in den ärmeren Bevölkerungsschichten spielten für die Bewältigung der Krise familiäre und verwandtschaftliche Netzwerke eine zentrale Rolle (Antoine et al. 1995). Allerdings kam es in Folge der Krise auch zu einer tiefgreifenden Transformation von Familienstrukturen und zu einer Infragestellung entsprechender Werte und (vielfach religiös begründeter) Normen. Die senegalesische Soziologin Fatou Binetou Dial (2008), die diese Veränderungen in urbanen Milieus auf der Basis empirischer Studien zum Heirats- und Scheidungsverhalten in Dakar seit Ende der 1980er Jahre analysiert hat, weist auf einen Wandel der „muslimischen Kultur“ in Senegal hin, der mit einer „Prekarisierung individueller Lebensläufe“ (2008: 15) einherging. Dial postuliert damit einen (von ihr selbst allerdings nicht weiter ausgeführten) Zusammenhang zwischen sozialen und religiösen Transformationen, der sich auf eine bestimmte Weise in individuellen Biografien spiegelt. Diesem Zusammenhang möchte ich am Beispiel von Lucie und Lamine nachgehen, wobei ich eine soziologische Perspektive auf religiöse Praktiken einnehme und den Fokus der Analyse auf die Ebene sozialer Transformationen lege.

Das religiöse und soziale Milieu der CIFOD-Kurse

Nicht zuletzt aus ökonomischen Gründen war es für Lucie und Lamine schwierig, ihren sozialen Status als Angehörige einer gebildeten Mittelschicht aufrechtzuerhalten und das damit verbundene Ideal eines auf westlichen Familienmodellen und frankophoner Bildung beruhenden modernen Lebensstils nicht nur selbst zu realisieren, sondern auch an eine nachfolgende Generation weiterzugeben. Ihre Empörung über die ungleiche und ungerechte Verteilung von ökonomischen Ressourcen im Land verknüpfte meine Gesprächspartner*innen mit einer Kritik an der Machtposition der *turuq*, die nicht nur auf religiöser, sondern auch auf politischer und ökonomischer Ebene eine zentrale Rolle in der senegalesischen Gesellschaft spielen (Seck et al. 2015; Diouf 2013b). Zur *tarikha* der *Tidjaniyya* hatten zwar sowohl Lucie als auch Lamine einen persönlichen Bezug, da sie für beide (wenn auch auf unterschiedliche Weise) eine wichtige Rolle im Verlauf ihrer Sozialisation und der Entwicklung ihrer individuellen Religiositäten gespielt hat. Inzwischen hatten beide aber eine distanzierte Haltung zu den *turuq* und ihrer Machtposition in der senegalesischen Gesellschaft

aufgebaut, ohne dabei ihre sozialen und spirituellen Verbindungen mit der Tidjaniyya vollständig aufzulösen, wie später noch ausgeführt wird.

Die vom CIFOD (Centre Islamique de Formation et de Documentation)¹¹ angebotenen Koranlektürekurse, in denen ich Lucie und Lamine kennengelernt hatte, fanden in einem von den sozio-religiösen Milieus der turuq deutlich abgegrenzten sozialen Raum statt. In den CIFOD-Kursen wurden einer standardisierten pädagogischen Methode folgend Kenntnisse vermittelt, die zur selbstständigen Koranlektüre befähigen. Durch diese Fähigkeiten konnten Lucie und Lamine ihre jeweilige individuelle Religiosität bestärken und weiterentwickeln. Dieser Prozess wurde gleichzeitig durch das in den Kursen entstandene Gemeinschaftsgefühl unter den Teilnehmenden unterstützt. Die Kurse des CIFOD waren in ihrer religiösen Orientierung und mit Bezug auf die diversen in Senegal existierenden, in sich stark differenzierten muslimischen Gruppen und Strömungen betont offen und neutral gehalten. Gleichzeitig waren sie auf eine spezifische, frankophon gebildete Zielgruppe zugeschnitten, die der CIFOD-Gründer, Youssef Traoré, als „die Intellektuellen“ identifizierte (Sieveking 2020b).¹² Von den besonders im Bildungsbereich aktiven reformislamischen Organisationen in Senegal (Loimeier 2001 und 2002), die sich außerdem durch ihre starke Kritik am lokal etablierten Sufi-Islam auszeichnen, grenzten sich die Beteiligten an den CIFOD-Kursen mehrheitlich deutlich ab. Die Lehrenden in den Kursen wurden vom CIFOD-Gründer explizit dazu aufgefordert, eine Haltung der Toleranz gegenüber unterschiedlichen islamischen Strömungen zu zeigen, insbesondere hinsichtlich der populären turuq.

Da die Kurse kostenpflichtig und die Arbeitsmaterialien auf Französisch verfasst waren, wurde ein Großteil der Bevölkerung von der Teilnahme gleichwohl praktisch ausgeschlossen. Für die Teilnahme an den Kursen waren Fähigkeiten, Verhaltensdispositionen und Ressourcen nötig, die nur in einem bestimmten sozialen Umfeld erworben werden konnten. Außerdem entsprachen sie einem Habitus, der nicht einfach ad hoc angenommen werden kann, sondern im Verlauf eines langfristigen Sozialisationsprozesses einverleibt wird (wie bspw. die Fähigkeit, Französisch zu sprechen und zu verstehen). Das soziale Milieu der Kurse wurde durch die Zugangsvoraussetzungen hinsichtlich frankophoner Sprach- und Schriftkenntnisse sowie durch die (wenn auch moderat gehaltenen) Kursgebühren also deutlich eingegrenzt.¹³

¹¹ Das CIFOD bietet in verschiedenen Ländern im frankophonen Afrika Kurse an. Es wurde von einem aus Burkina Faso stammenden religiösen Unternehmer Anfang der 2000er in der Elfenbeinküste gegründet und dort offiziell als NGO registriert.

¹² Youssef Traoré stammt aus Burkina Faso und hat dort Erfahrungen mit islamischer Erwachsenenbildung in Organisationen muslimischer Schüler*innen und Studierender (AEEMB: Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina) sowie akademisch gebildeter Berufstätiger (CERFI: Cercle d'Études de Recherche en Formation Islamique) gesammelt. Saint-Lary (2019: 44 ff.) hat diese Organisationen genauer untersucht und stellt fest, dass ihre Mitglieder ihren eigenen Status als „Intellektuelle“ besonders hervorheben (ibid.: 52).

¹³ Während meiner Forschung in 2017/18 umfassten die Kosten eine einmalige Einschreibgebühr

Mein Zugang zu den CIFOD-Kursen war aus eben diesen Gründen (für mich überraschend) einfach verlaufen. Ich konnte Französisch lesen und sprechen, die Kursgebühren bezahlen und war aufgrund meines eigenen familiären Hintergrunds in einen bildungsbürgerlichen Habitus „hineingeboren“ worden (Bourdieu 1987: 125). Auch meine akademische Sozialisation und mein Status als promovierte Forscherin halfen beim Zugang und verschaffte mir nicht nur Anerkennung, sondern schuf auch einen gewissen Grad der Vertrautheit mit den zumeist ebenfalls akademisch gebildeten CIFOD-Teilnehmenden. Mein kulturelles Kapital als säkular gebildete „toubabesse“¹⁴ wurde in diesem Kontext höher bewertet als meine mangelnde religiöse Sozialisation und fehlenden Kenntnisse über den Islam. Vor meiner Anmeldung zum Anfängerkurs hatte ich erklärt, dass ich keine Muslimin, sondern Ethnologin mit einem Interesse an muslimischer Alltagsreligiosität sei, was für die Organisatoren aber kein Problem darstellte. Auch viele Teilnehmende waren gegenüber meinem Forschungsinteresse, als Nicht-Muslimin etwas über die Praxis in einem Koranlektürekurs zu erfahren, positiv eingestellt. Zu religiösen Praktiken in anderen muslimischen Milieus in Senegal war mein Zugang dagegen aus denselben Gründen deutlich schwieriger, wenn nicht unmöglich.¹⁵

Mit den anderen Kursteilnehmenden teilten Lucie und Lamine also einen über konkrete Kenntnisse und Fähigkeiten hinausgehenden milieuspezifischen Habitus, der sie von der Mehrheit senegalesischer Muslim*innen, die nicht über dasselbe ökonomische und kulturelle Kapital verfügen, unterschied. Der Effekt religiöser Distinktion, den sie durch die in den Kursen vermittelten Kenntnisse autonomer Koranlektüre erzielten, war also mit einem mit dem Bildungsstand verknüpften Mechanismus sozialer Distinktion verbunden. Die Verbindung religiöser und sozialer Distinktion ist schon in der historischen Formierung muslimischer gelehrter Eliten im kolonialen Senegal im kosmopolitischen Milieu der ehemaligen Hauptstadt Saint-Louis erkennbar (Diouf 2013a). Auch im Kontext reformislamischer Bewegungen seit den 1990er Jahren wurde der Doppeleffekt religiöser und soziale Distinktion wirksam, insbesondere für junge Frauen aus unterschiedlichen sozialen Milieus, die gleichzeitig nach religiöser Bildung und Emanzipation von der Autorität ihrer Eltern strebten (Augis 2012).

Das spezifische, in einer verhältnismäßig gut situierten Bildungsschicht von Dakar verortete soziale Milieu, in dem die CIFOD-Kurse stattfanden, habe ich an anderer Stelle genauer untersucht (Sieveking 2020b). Dabei habe ich die als Zielgruppe dieses Kursangebots identifizierte Kategorie der frankophon gebildeten „Intellektuellen“ aus den urbanen Mittelschichten analysiert und habe ihren milieuspezifischen Habitus sowie die praxisspezifischen Geschlechterverhältnisse in den Kursen herausgearbeitet.

(3000,- CFA) und monatliche Gebühren (5000,- CFA) sowie Kosten für Arbeitsmaterial (Arbeitsbuch für Anfängerkurs: 3000,- CFA).

¹⁴ Barry (2019: 17) leitet den Begriff „toubabesse“ vom weiter oben erklärten Wolof-Begriff „toubab“ ab und bezeichnet damit eine „weiße belesene Frau in der Postkolonie“.

¹⁵ Von entsprechenden Schwierigkeiten berichtet bspw. Pezeril (2008) in ihrer Studie zu den Baay Faal.

Der Stil der Diskussionen sowie der nicht-diskursiven Interaktionen im Kurs war durch egalitäre Normen und eine Form von „mixité contrôlée“ (Saint-Lary 2019: 51) der Geschlechter geprägt. Die geschlechtsspezifischen Dynamiken in den mehrheitlich von Frauen besuchten Kursen verdeutlichten ein Streben nach Autonomie in der (von männlichen Autoritäten dominierten) Domäne des Religiösen (Sieveking 2022; Kühn in diesem Band). Diesem Streben entsprach das erklärte Ziel der CIFOD-Kurse, zu einer geistigen, bzw. „spirituellen Freiheit“ (*liberté spirituelle*)¹⁶ der Lernenden beizutragen.

Das Programm des CIFOD, das systematisch aufeinander aufbauende Kurse auf unterschiedlichen Niveaus umfasste, war ganz auf die „intellektuelle“ Zielgruppe aus den frankophonen Bildungsschichten zugeschnitten.¹⁷ Aus der Perspektive der Beteiligten (Lehrenden und Lernenden) wurden die CIFOD-Kurse vor allem durch die „sehr effizienten“ pädagogischen Methoden und die schnellen individuellen Lernerfolge charakterisiert, wodurch sie sich von anderen in Dakar praktizierten Formen des Koranunterrichts, insbesondere von den „klassischen Methoden“ der lokal etablierten Koranschulen (Wolof: *daaras*) unterscheiden (Bodian und Villalon 2015; Brenner 2007; Loimeier 2002; Ware 2009). Neben dem individuellen Lernprozess im Kurs, der durch eine für jedes Kursniveau standardisierte Abschlussprüfung formal dokumentiert und benotet wurde, stellte allerdings auch die in diesem Rahmen hergestellte und erlebte Gemeinschaft einen hohen Wert dar, der von den Beteiligten zu verschiedenen Gelegenheiten betont wurde.

Um die soziale Bedeutung und den Wert dieser Gemeinschaft für Lucie und Lamine ermessen zu können, ist es notwendig, sich ihre konkrete gesellschaftliche Verortung, ihre jeweiligen ökonomischen, bzw. beruflichen und familiären Situationen, die sozialen Anforderungen ihres Milieus und entsprechenden sozialen Spannungs- und Konfliktfelder vor Augen zu führen. Daher beschreibe ich im folgenden Abschnitt zuerst das Stadtviertel, in dem Lucie und Lamine aufgewachsen sind und heute noch leben. Im nächsten Schritt gehe ich auf ihre individuellen Biografien und Familiengeschichten ein und schließe daran eine Analyse des milieuspezifischen Habitus und des modernen Lebensstils in ihren Herkunftsfamilien an. Im letzten Abschnitt gehe ich auf die Konzepte von Geselligkeit und Soziabilität ein, die ich als heuristische Instrumente zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft einführe. Die spezifische Form der Geselligkeit im Kontext der CIFOD-Kurse zeichnet sich durch eine besondere Anerkennung und Wertschätzung des Individuums aus. Dieses praxisspezifische „Ethos der Individualität“ bleibt aber in ein milieu-übergreifendes „Ethos der Soziabilität“ eingebettet, das auf einer „ideology of kinship“ (Smith 2013: 153) beruht und für die senegalesische Gesellschaft insgesamt charakteristisch ist.

¹⁶ Vgl. Fußnote 6.

¹⁷ Das CIFOD-Programm umfasste zur Zeit meiner Feldforschung in Dakar (2017–2018) Kurse auf den Niveaus 1–7.

Die sozialen Dynamiken der „ville toubab“

Der von uns gemeinsam besuchte Koranlektürekurs hatte in der Nähe meiner neuen Wohnung im gut situierten Stadtviertel Mermoz stattgefunden. Mermoz liegt nahe am Zentrum von Dakar, der auf der Halbinsel Cap-Vert gelegenen Hauptstadt von Senegal. Das Viertel grenzt an die Route de la Corniche an, einer Küstenstraße, die um den alten kolonialen Stadtkern auf dem Plateau der Halbinsel herum und nördlich davon entlang der Küste um die Stadt herumführt. Ich hatte in früheren Jahren immer im östlich von der Halbinsel gelegenen Vorort Thiaroye gewohnt und war umgezogen, um näher an der zentralen Infrastruktur zu sein, die täglichen Staus zwischen Vororten und Zentrum zu vermeiden und besser am kosmopolitischen kulturellen Leben von Dakar partizipieren zu können. Ein Bekannter aus Thiaroye, den meine hohe Zimmermiete in Mermoz bekümmerte, gratulierte mir gleichwohl zu meinem Umzug in die „ville toubab“.¹⁸ Mit dieser Kategorisierung brachte mein Bekannter seine Perspektive auf die Lebenswelten¹⁹ frankophon gebildeter urbaner Mittelschichtgruppen, die einen an der ehemaligen Kolonialmacht – und in extenso an Europa und dem globalen Norden – orientierten „toubab“-Lebensstil (Barry 2019) pflegen, zum Ausdruck. Er selbst gehörte nicht zu diesen Gruppen. Seine Sicht auf die Stadt entspricht der von Bewohnern der ärmeren „quartiers populaires“. Von diesen Bevölkerungsgruppen grenzen sich die Angehörigen westlich gebildeter Mittelschichtgruppen nicht zuletzt durch ihre (sowohl religiösen als auch nicht-religiösen) gemeinschaftlichen Praktiken ab (Sieveking 2022).

Die bis heute übliche Kategorisierung bestimmter Stadtteile im Zentrum als „en ville“ (in der Stadt) liegend verweist auf das Erbe einer kolonialen Verwaltungspraxis, durch die eine ursprünglich ausschließlich Europäer*innen und „Assimilierten“ vorbehaltene „ville blanche“ auf dem Plateau von Dakar geschaffen wurde (Faye und Thioub 2003: 93; Faye 2017: 48ff.). Die Bezeichnung „ville toubab“ umfasst dagegen nicht nur das alte Stadtzentrum, sondern auch neuere Viertel, deren Infrastruktur auf einen Lebensstil zugeschnitten ist, der westlichen Mittelklasse-Standards²⁰ entspricht.

¹⁸ Der Wolof-Begriff „toubab“ (hier in der französischen Umschrift) ist vom Arabischen (ṭābīb: Arzt) abgeleitet und hat seine heutige Bedeutung in Senegal durch die Kolonialgeschichte erlangt. Der Begriff bezieht sich auf eine soziale Position, die in erster Linie mit Europäer*innen oder *weißen* (durch Kursiv- und Kleinschreibung als rassifizierte Konstruktion markiert) identifiziert wird, darüber hinaus aber auch mit Afrikaner*innen und Schwarzen (in der Schreibweise einer politischen Praxis der Selbstbezeichnung angepasst, vgl. Barry 2017: 162), die in kultureller und sozio-ökonomischer Hinsicht mit westlicher Bildung, bourgeois Kultur und dominanter Klasse assoziiert werden (Barry 2017; Quashie 2015; Sambou 2020).

¹⁹ Mein Begriff der Lebenswelt entspricht einer phänomenologischen Perspektive, die die prinzipiell für jeden Menschen spezifische und einmalig gegebene Lebenswelt ausgehend vom erkennenden Subjekt rekonstruiert, dabei aber den Aspekt der intersubjektiven Vermittlung alltagsweltlicher Erfahrung mit einbezieht (Hitzler und Hohner 1984: 58–60).

²⁰ Der Begriff Mittelklasse hat als emisches Konzept (*classe moyenne*) die Bedeutung eines gesellschaftlichen Entwicklungsmodells, das am Ideal eines westlich geprägten, modernen urbanen Lebensstils orientiert ist. Dieses Ideal wurde in Senegal durch die Konstruktion entsprechender urbaner Habitate,

Der Kommentar meines Bekannten aus Thiaroye bezog sich auf diesen Lebensstandard und brachte eine emische Perspektive auf Statusunterschiede innerhalb der Bevölkerung Dakars zum Ausdruck. Die Bezeichnung bestimmter Stadtteile als „ville toubab“ markiert diese gleichzeitig symbolisch als ‚anders‘ und kulturell fremd – eine Fremdheit, die die Bevölkerungsgruppen, die in den Milieus dieser Viertel sozialisiert wurden, selbst nicht verspüren.

Soziale Differenzierung und Formierung milieuspezifischer Religiositäten

Die verschiedenen Sichtweisen auf die Stadt spiegeln soziale Differenzierungsprozesse, Heterogenitäten und Ungleichheiten in der senegalesischen Gesellschaft, die sich in der Hauptstadt auf besondere Weise verdichten (Antoine 2004). Die sozialen Dynamiken und Formen individueller Religiosität, die sich in den verschiedenen Milieus von Dakar herausgebildet haben, können nicht für die senegalesische Bevölkerung als Ganzes verallgemeinert werden. Die Formen individueller Religiosität und muslimischer Soziabilität in dem spezifischen Mittelschichts-Bildungsmilieu, dem Lucie und Lamine angehören, zeigen aber Parallelen zu ähnlichen urbanen sozialen Milieus in anderen frankophonen Ländern der Region auf.

So weisen Marie-Nathalie LeBlanc und Muriel Gomez-Perez (2007) mit Bezug auf Forschungen in Senegal, Burkina Faso, Mali und in der Elfenbeinküste auf sozio-religiöse Dynamiken hin, die sich auch im Kontext meiner Fallstudie zu den oben erwähnten Koranlektürekursen in Mermoz beobachten lassen. LeBlanc und Gomez-Perez beschreiben „neue Modalitäten der gesellschaftlichen Partizipation“, in denen sich „hybride“ Verbindungen zwischen Prozessen der Gemeinschaftsbildung und der Herausbildung individueller Religiosität spiegeln (ibid.: 42). Sie zeigen dabei, wie das Bedürfnis nach Geselligkeit und die Herstellung von Gemeinschaftlichkeit im Rahmen religiöser Praxis individuelle und kollektive Erfahrungsdimensionen verbindet (ibid.: 45).

In der Analyse dieser Zusammenhänge gilt es auf begrifflicher Ebene zwischen Prozessen der Individualisierung und der Herausbildung von Individualität innerhalb einer Gemeinschaft (Individuation) zu differenzieren (Marie 1997) und „la nuance entre le processus d’individuation et celui de l’individualisation“ (LeBlanc und Gomez-Perez 2007: 47) nicht aus dem Blick zu verlieren. Praktiken und Erfahrungen, durch die eine betont individuelle Religiosität entwickelt und bestärkt werden kann,

wie den von der Société Immobilière du Cap-Vert (SICAP) erbauten Viertel in Dakar, noch kurz vor Ende der Kolonialzeit praktisch umgesetzt (Dimé und Calvès 2006; Faye 2017; Piga 2002). Die sich nach der Unabhängigkeit neuförmende senegalesische „classe moyenne“ konnte ihren privilegierten sozialen und ökonomischen Status aber kaum an die folgende Generation weitergeben (Dia 2016: 146; Sarr 1999: 98–99). Theoretische Konzepte von Mittelklasse, die damit ein vererbtes bzw. vererbbares soziales und kulturelles Kapital (Bourdieu 1983) verbinden, lassen sich in Senegal daher nur eingeschränkt anwenden und als Selbstbezeichnung hat der Begriff in Senegal kaum Bedeutung erhalten. Der privilegierte Status der postkolonialen „classe moyenne“ spiegelt sich aber in emischen Perspektiven auf die Lebenswelten in unterschiedlichen Stadtvierteln.

sind nicht per se als Zeichen für einen Individualisierungsprozess zu verstehen: „Il ne s’agit donc pas d’un processus d’individualisation en émergence, dans la mesure où l’expérience de croyant n’est pas seulement personnelle, mais aussi collective et communautaire (individuation).“ (ibid.: 46–47). Dies bestätigt auch die Forschung von Maud Saint-Lary (2019), die Re-Islamisierungsprozesse in Burkina Faso auf der Basis einer empirischen Forschung zwischen 2008 und 2015 untersucht hat. Saint-Lary geht unter anderem auf die Organisationen ein, in denen der CIFOD-Gründer, Youssouf Traoré, zu Beginn seiner Karriere in der islamischen Erwachsenenbildung aktiv war.²¹ Sie stellt dabei heraus, dass der Islam in den Statuten dieser Organisationen explizit als Mittel zur Stärkung und Emanzipation des Individuums bezeichnet wird: „l’islam est conçu comme un lieu d’émancipation pour l’individu“ (2019: 46). Diese Zielsetzung ist gleichzeitig mit einer starken Motivation der Gemeinschaftsbildung verbunden – einer „volonté de promouvoir une sociabilité islamique de nature à raffermir le sentiment communautaire“ (ibid.).

Auch Abdourahmane Seck (2010) weist mit seiner empirischen Studie zu sozio-religiösen Dynamiken in Senegal seit Ende der 1980er bis Mitte der 2000er Jahre auf die engen Verbindungen zwischen Prozessen der Entwicklung individueller Religiositäten und Vergemeinschaftungsprozessen hin. Secks Analyse der Formierung von Soziabilitäten und Religiositäten in der senegalesischen Gesellschaft basiert auf Feldforschungen in Dakar (2002–2005) und auf der Reflexion seiner eigenen Sozialisation in einer Familie aus einem gebildeten Mittelschichtsmilieu in derselben Stadt. Seine Beobachtungen dazu fasst er so zusammen: „au total, nous a-t-il semblé: ‚être social‘ et ‚sujet religieux‘ se mêlaient, de façon particulièrement forte, dans la façon dont, au Sénégal, l’identité du groupe et de l’individu se transmettait à chaque génération“ (ibid.: 53). Die hier angesprochene „Vermischung“ von Prozessen der Gruppen- bzw. Gemeinschaftsbildung mit der Herausbildung religiöser Subjektivität durch das Individuum ist, wie Seck (ibid.: 228–229) im Fazit seiner Studie erklärt, in die Grundstrukturen der senegalesischen Gesellschaft und ihre Mechanismen sozialer Integration und Kohäsion eingebettet. Diese beruhen auf „primären sozialen Beziehungen“ im Sinne von Familien- und Verwandtschaftsstrukturen und entsprechender Reziprozitätsbeziehungen. Die Bedeutung dieser Beziehungen wird kollektiv anerkannt und spiegelt sich in der häufigen Verwendung von Kategorien der Verwandtschaft und der Metapher der Familie, um die Wertschätzung bestimmter Formen von Gemeinschaft auszudrücken (wie ich später noch am Beispiel der Koranlektürekurse zeige).

Das Gefüge der primären familiären und verwandtschaftlichen Beziehungen ist aber nicht unveränderlich, sondern sozialen Differenzierungen und historischem Wandel unterworfen: „les liens qui régentent l’être ensemble, dans le Sénégal de ce dernier quart de siècle, ne perpétuent pas le passé“ (ibid.: 229). Die „Vermischung“ der Formierung von Gemeinschaft und individueller Religiosität vollzieht sich daher von Generation zu Generation in neuen Kontexten. Dies geschieht außerdem, so mein

²¹ Vgl. Fußnote 12.

Argument, auf jeweils milieuspezifische Weise. Auffallend an den empirischen Fallstudien von Seck, Saint-Lary sowie LeBlanc und Gomez-Perez ist nämlich, dass alle ihre Beispiele in urbanen Bildungsmilieus verortet sind. Auch die Analysen von Ruth Marshall-Fratani und Didier Péclard (2002) zu religiösen Bewegungen auf dem afrikanischen Kontinent, in denen eine „recherche individuelle d’une nouvelle ‚subjectivité‘“ und eine betont „individualistische“ spirituelle Suche zum Ausdruck kommt (ibid.: 11), weisen auf ihre spezifische Verortung in „milieux sociaux relativement aisés“ aus urbanen Bildungsschichten hin (ibid.: 9).

An diese Beobachtungen anschließend stellt sich für meine Analyse der biografischen Erzählungen von Lucie und Lamine die Frage, wie die beiden sich durch ihre individuelle (religiöse) Lebensführung als „moralische Subjekte“ (Marshall-Fratani und Péclard 2002: 8) konstituieren und welche Rolle ihre soziale Verortung, d.h. das spezifische Milieu, in das ihr Lebensstil eingebettet ist, dabei spielt. Im folgenden Absatz zeichne ich daher zunächst nach, wie sich dieses Milieu in Dakar formiert hat.

Dakars „classe moyenne“ im postkolonialen Kontext

Die koloniale Entstehungsgeschichte Dakars seit der offiziellen Gründung der Stadt 1857 durch die französische Kolonialregierung hat zu einer Segregation geführt, die zunächst auf einer rassistischen Trennung zwischen *weißen*²² und „indigenen“ schwarzen Bevölkerungsgruppen beruhte. An der äußersten Westküste von Senegal gelegen, löste Dakar seit 1902 die nördlich, an der Grenze zu Mauretanien gelegene Handelsstadt Saint-Louis als administratives Zentrum des Kolonialreichs Französisch-Westafrika ab und wurde seit 1958 auch Hauptstadt des Senegal (Piga 2002: 292). Dakar befindet auf der Halbinsel des Cap-Vert, deren autochthone Bevölkerung sich aus Lebu-Gruppen zusammensetzte, die sukzessive aus dem Territorium der Stadt vertrieben oder marginalisiert wurden (Faye und Thioub 2003). Die koloniale Besetzung des Raums Dakar beschränkte sich zunächst auf das an der südlichen Spitze der Halbinsel gelegene, von Küste umgebene Plateau, auf dem auch der Sitz der Kolonialregierung und Verwaltung errichtet wurde. Hier lag die nach dem Muster anderer europäischer Kolonialstädte erbaute „ville blanche“, aus der „Indigene“ systematisch ausgegrenzt wurden. Die modernen Stadtviertel, die seit den 1950er Jahren nordwestlich vom ehemaligen kolonialen Stadtkern (en ville) von der Société Immobilière du Cap-Vert (SICAP) erbaut wurden, waren dagegen als Habitat für eine neue senegalesische Mittelklasse konzipiert. Diese lokale „classe moyenne“ rekrutierte sich aus den durch ihre moderne westliche Bildung und ihre beruflichen Tätigkeiten (überwiegend im Staatsdienst) an die Kultur der Kolonialmacht assimilierten afrikanischen Bevölkerungsgruppen. In diesem sozialen Milieu formierte sich in den ersten zwei Jahrzehnten der Unabhängigkeit Senegals (seit 1960) eine „bourgeoisie bureaucratique“ (Biaya 2002: 344), deren Lebensstil – im Vergleich zur Mehrheit der Bevölkerung – de facto dem einer Elite entsprach.

²² Zur Schreibweise vgl. Fußnote 18.

Mit dem Ausbruch der ökonomischen Krise in Senegal, die sich seit den 1970er Jahren (u.a. aufgrund von Dürren) abzeichnete und im Verlauf der 1980er und 1990er Jahre (u.a. durch die Auswirkungen von Strukturanpassungsmaßnahmen) generalisierte, setzte nicht nur eine Verarmung der ländlichen Bevölkerung und urbanen Unterschichten ein, sondern auch eine Prekarisierung der Mittelschichten (Antoine et al. 1995; Dimé und Calvès 2006). Die Auswirkungen dieser Krisenerfahrungen und die Effekte neoliberaler Wirtschaftspolitik, die vor allem seit der Präsidentschaft von Abdoulaye Wade (2000–2012) vorangetrieben wurden, haben dazu geführt, dass sich die ehemals kleine und relativ homogene lokale „classe moyenne“ (die ‚alte‘ Mittelklasse) in verschiedene Mittelschichtgruppen ausdifferenzierte. Zunehmende sozio-ökonomischen Ungleichheiten haben die Diversifizierung von mehr oder weniger wohlhabenden bzw. verarmten Mittelschichtsmilieus verstärkt. Zu letzteren gehören heute die Bewohner*innen der ursprünglich auch für Teile der „classe moyenne“ konstruierten HLM (Habitat à Loyer Modéré: Soziale Wohnbauviertel).²³ Diese Bevölkerungsgruppen sehen sich im Vergleich zur Bevölkerungsmehrheit in den ärmeren Stadtvierteln der „quartiers populaires“ oder „banlieues“ (Vororte) selbst als „moyen riches“ (Mittelreiche) an, weil sie noch über „moyens“ (Mittel) zur Deckung ihres Lebensunterhalts auf einem in ihren Augen „mittleren“ Niveau verfügen (Barry 2019: 74).²⁴ In den sogenannten SICAPs dagegen leben heute vergleichsweise wohlhabendere Gruppen, die Barry in ihrer alltagssoziologischen Analyse unterschiedlicher Bildungsmilieus in Dakar daher einer „classe supérieure“ zuordnet (ibid.: 53).

Wie Barry zeigt, beruhen die sozioökonomischen Privilegien dieser Gruppen, die sich einen an westlichen Mittelklasse-Standards orientierten „toubab“-Lebensstil leisten können, insbesondere auf ihrem Zugang zu frankophoner Bildung. Die mit Bildung verbundenen Machtstrukturen, die Barry kritisch analysiert, lassen die in der Gegenwart fortdauernden Auswirkungen der kolonialen Vergangenheit Senegals erkennen. An Dakar werden die bis heute anhaltenden ökonomischen, politischen und kulturellen Bindungen Senegals an Frankreich und die Geschichte des „special relationship“ zwischen den zwei Ländern besonders deutlich (Seck 2010: 58; Neveu Kringelbach 2013: 62).

Heterogenität und religiöser Pluralismus

Aber auch die Effekte sowohl interner, intraregionaler als auch internationaler Migration sowie ökonomische und kulturelle Globalisierungsprozesse konzentrieren sich in Dakar, wo sich „alltäglich gelebte Heterogenität“ – wie in anderen afrikanischen Metropolen auch – insbesondere innerhalb der Mittelschichten beobachten lässt (Alber 2016: 178). Zunehmende soziale Heterogenität und Ungleichheiten spiegeln Dynamiken einer Ausdifferenzierung von Mittelschichten, die auch in anderen

²³ Seit 1959 begann das Office des Habitations à Loyer Modéré mit der Konstruktion dieser für Familien kleinerer Beamten und Angestellten konzipierten Viertel (Piga 2002: 292).

²⁴ Damit sind Mittel gemeint, die ein Minimum an modernem Lebensstandard, inklusive fließendes Wasser, Strom (z.B. für einen Kühlschrank) und die Bezahlung einer moderaten Miete, ermöglichen.

Ländern der Region erkennbar sind, wie etwa Albers (2016) Studien zu Mittelschichten in Benin zeigen. In den senegalesischen Mittelschichten sind solche Prozesse sozialer Differenzierung eng mit der Diversifizierung und Neu-Formierung der lokalen religiösen Landschaft verbunden, wie das Beispiel der CIFOD-Teilnehmenden und der in den Kursen praktizierten „intellektuellen“ Frömmigkeitskultur (Sieveking 2020b) zeigt.

Lucies und Lamines Biografien und Herkunftsfamilien, die im nächsten Abschnitt beschrieben werden, spiegeln diese Verflechtung sozialer und religiöser Differenzierungsprozesse. Sie veranschaulichen das wechselseitige Zusammenspiel von Dynamiken der Homogenisierung, die in der Formierung milieuspezifischer Habitus (im Plural) zum Tragen kommen, und kultureller Heterogenität, die unter anderem im religiösen Pluralismus der senegalesischen Bevölkerung zum Ausdruck kommt. Dabei ist mit religiösem Pluralismus sowohl das Zusammenleben von Christ*innen und Muslim*innen (oftmals auch innerhalb einer Familie) als auch die Koexistenz verschiedener muslimischer Bevölkerungsgruppen gemeint. Letztere sind überwiegend von den lokal etablierten Sufi-turuq geprägt, umfassen aber auch Gruppierungen und Individuen, die sich (mehr oder weniger stark) mit Sufi-kritischen islamischen Reformbewegungen identifizieren. Entsprechende Reformbestrebungen sind teilweise auch innerhalb der turuq manifest (Loimeier 2001 und 2016).

Dieser Pluralismus religiöser Orientierungen wird als Zeichen der viel gepriesenen Toleranz der senegalesischen Gesellschaft angesehen, die besonders auf den Einfluss der in sich diversifizierten Sufi-turuq und ihrer Traditionen der Vergemeinschaftung zurückgeführt wird (Diouf 2013b; Smith 2013). Letztere verweisen auf die Geschichte der Islamisierungsprozesse in Senegal, in der nicht nur sozio-kulturelle Gruppengrenzen, sondern auch spezifische Lokalitäten, bzw. „terroirs“, eine wichtige Rolle für die Ausdifferenzierung der lokal etablierten turuq gespielt haben.²⁵ Die Verbreitung des Islam hat aber gleichzeitig auch zur Delokalisierung von Gruppen-Zugehörigkeiten und zu neuen sozialen Differenzierungen beigetragen, denn:

Islam, since precolonial times, has been a potent tool in delocalizing imaginations of community and ethnohistorical landscapes. [...] However, if some cultural boundaries were rendered less salient by the spread of Islam, differential Islamization also produced new boundaries altogether, new cultural markers available for differentiation. (Smith 2013: 152)

²⁵ So ist die Tidjaniyya aus historischen Gründen in besonderer Weise mit der Region des Fouta Toro, mit der Stadt Tivaouane und sozialräumlich allgemein besonders stark mit urbanen Bildungsschichten verbunden. Die Muridiyya dagegen hat ihr Zentrum in der Stadt Touba und ist in der Region Diourbel besonders stark verankert. Historisch war sie eher im ländlichen Raum verortet, hat aber durch transnationale Netzwerke muridischer Migrant*innen auch starke Präsenz in der senegalesischen Diaspora. Als älteste tarikha in Senegal hat die Qadiriyya historische Wurzeln im Norden des Landes, an der Grenze zu Mauretanien, hat aber vergleichsweise wenig Anhänger und sozialräumlich gesehen eher eine diffuse Verbreitung. Die Organisation der Layennes ist hinsichtlich ihrer Mitgliederzahl und geographischen Verbreitung am stärksten begrenzt und lokal besonders in der Region Dakar verwurzelt.

In einer Großstadt wie Dakar, in der die im Zitat erwähnten „ethnohistorischen“ Gruppengrenzen in vielen Kontexten bedeutungslos geworden sind, bleibt „differential Islamization“ als Faktor sozialer Differenzierung im Zusammenspiel von Religiositäten und Soziabilitäten wirksam. Unter diesem Aspekt werden Dimensionen sozialer Heterogenität und Ungleichheit – auch innerhalb der urbanen Mittelschichten – erkennbar, die das Bild einer friedlichen und toleranten, religiös pluralen Gesellschaft als stark idealisiert oder zumindest einseitig betrachtet erscheinen lassen. Denn sozio-ökonomische Transformationsprozesse haben insbesondere im Bereich des Familienlebens ein großes Potential an Spannungen, Konflikten und Verwerfungen entstehen lassen.

Dieses Konfliktpotential macht sich auch in den Spielräumen individueller Lebensführungen und in der Diversifizierung der Lebensläufe (Hitzler und Honer 1984: 66) von Angehörigen der urbanen Mittelschichten bemerkbar.

Biografien im Spannungsfeld sozialer Transformationen

In ihren Lebensläufen und in ihrer individuellen Lebensführung unterscheiden sich sowohl Lucie als auch Lamine stark von der Generation ihrer Eltern. An ihren Biografien zeichnen sich Spannungsfelder sozialer Transformationen ab, die für die beiden insbesondere im privaten Bereich des Familienlebens zum Tragen kommen und in der Generation ihrer Eltern noch durch einen homogenen Lebensstil und milieuspezifischen Habitus verdeckt wurden.

Lamine: „Il fallait que je m’identifie!“

Wie oben schon angedeutet, stammt Lamine aus einer Familie mit einer speziellen Migrationsgeschichte. Sein Vater wurde 1919 in einer muslimischen Diola-Familie in der südlichen Region der Casamance geboren: „il était sudiste“. 1939, kaum volljährig, ließ er sich freiwillig von der französischen Kolonialregierung als „tirailleur sénégalais“ für das Militär rekrutieren und kämpfte zunächst gegen das Dritte Reich, später (ab 1949) als Fremdenlegionär in Indochina. In Vietnam lernte er die Mutter von Lamine kennen, mit der er noch während des Krieges ein erstes Kind bekam – Lamines älteste Schwester. Seine Eltern zogen dann gemeinsam nach Senegal, blieben bis zum Ende ihres Lebens zusammen und hatten insgesamt neun Kinder, die überwiegend in Dakar aufwuchsen.

Im modernen, für die sich damals neu-formierende „classe moyenne“ erbauten Stadtviertel SICAP Baobab, befand sich seit Ende der 1950er Jahre der Lebensmittelpunkt der Familie. Aufgrund seiner Karriere im Militär und trotz seiner eigenen geringen Schulbildung hatte auch Lamines Vater Zugang zu diesem sozial privilegierten, säkular geprägten Milieu, in dem die Versorger*innen der Familien überwiegend im Staatsdienst standen. Mit Religion habe sein Vater nicht viel am Hut gehabt, erzählte Lamine: „il s’en foutait!“. Sein Vater habe nur den Krieg gekannt und

in seinem Leben keine Zeit gehabt zu lernen, den Islam zu praktizieren. Dies habe auch etwas mit seiner Herkunft aus der Casamance und seiner Prägung durch die alte Religion der Diola zu tun, die in der Region bis heute verbreitet ist und deren esoterische Praktiken von vielen Senegales*innen als besonders wirkungsvoll angesehen und daher auch gefürchtet werden. Nicht zuletzt aus Furcht vor solchen, von Lamine als „animistisch“ identifizierten Praktiken sei der Vater seit einem Konflikt mit seiner Herkunftsfamilie, die seine vietnamesische Frau nicht akzeptieren wollte, nie wieder in die Casamance zurückgekehrt. Lamines Eltern beschlossen Ende der 1980er Jahre, den Senegal endgültig zu verlassen und zu einem ihrer in Frankreich lebenden Kinder zu ziehen. Lamines Vater verstarb Ende der 1990er Jahre in Frankreich, seine Mutter kurz darauf, beide aufgrund der mageren Pension des Vaters in Armut lebend, nach langen Kämpfen um Erlangung der französischen Staatsbürgerschaft (im Falle der Mutter erfolglos) – eine Ungerechtigkeit, die Lamine tief erschüttert und bis heute emotional nicht überwunden hat: „c’est aberrant!“

Lamines Mutter war in Vietnam als Buddhistin aufgewachsen und praktizierte Zeit ihres Lebens ihre „trucs buddhistes“, wie Lamine erzählte, von alltäglichen Ritualen, die sie allein in ihrem Zimmer vollzog bis zu größeren Festlichkeiten, wie der alljährlichen „fête de la terre“, die sie kollektiv mit anderen in Dakar lebenden Vietnames*innen zelebrierte. Diese Praktiken behielt sie auch bei, nachdem sie durch die Vermittlung einer aus Mali stammenden muslimischen Freundin ihres Mannes zum Islam konvertiert war. Lamine betonte, dass seine Mutter immer für ein offenes, gastfreundliches Haus gesorgt habe, in dem viele Menschen mit unterschiedlichen sozialen und kulturellen Hintergründen ein und aus gingen und niemand abgewiesen worden sei. Sein Elternhaus, aus dem Lamine nie ausgezogen ist, beschrieb er mit viel Stolz als einen Ort, an dem es immer einen freundlichen und respektvollen Umgang mit diversen, auf vielfältige Weise nicht gesellschaftskonformen Menschen gegeben habe:

Ma maison, c’était une porte ouverte. Tous les gens du quartier [SICAP Baobab], tous les jeunes, ils venaient chez moi, et jusqu’à présent. Ils venaient chez moi, c’est là-bas qu’on se retrouvait pour faire du thé, on discute de religion, de politique, de tout [...] Et toutes les religions se rencontraient chez moi! (Lamine, 22.4.2018)

In der „Schule“ seiner eigenen Herkunftsfamilie habe er gelernt, die eigene Identität nicht an nationalen Grenzen festzumachen und den eigenen religiösen Glauben nicht durch Abgrenzung gegenüber anderen Religionen zu definieren. Dies stellte Lamine gleich zu Beginn unseres Gesprächs klar, indem er sich selbst als „Universalisten“ beschrieb:

Je suis universaliste! Je ne suis pas .. quand tu me demandes: tu es sénégalais, tu es vietnamien, ou bien tu es chinois? Je suis moi, je suis universaliste! Je suis américain, je suis allemand, je suis sénégalais, je suis burkinabé – moi, je n’ai pas de frontières! (Lamine, 22.4.2018)

Die vielfältigen Erfahrungen und teilweise widersprüchlichen Einflüsse, die Lamine durch sein Elternhaus vermittelt wurden, haben ihn tief geprägt aber auch verunsichert und in Identitätskrisen gestürzt. Als Jugendlicher, mit 15/16 Jahren, begann Lamine unter seiner mangelnden religiösen Bildung zu leiden. Lamine und seine Geschwister hatten, anders als die meisten Kinder aus ihrem Umfeld, nie Koranunterricht erhalten. Als sich ab 1985 um den in der Nachbarschaft lebenden Moustapha Sy, dem Sohn einer führenden Autorität der Tidjaniyya, die Bewegung der Moustarchidine Wal Moustarchidaty formierte,²⁶ waren viele von Lamines Kindheits- und Jugendfreunden dabei. Sie trafen sich oft in seinem Elternhaus, um zu diskutieren, doch Lamine selbst blieb aufgrund seiner mangelnden religiösen Kenntnisse dabei außen vor, was ihn schließlich sehr beschämte:

À la fin je dis: mais ces gens-là, qui viennent chez moi, ils prient – moi, je ne prie pas. Ils discutent – moi, je ne peux pas sortir un mot! Je ne peux pas participer à leurs débats, et ça faisait honte. (Lamine, 22.4.2018)

Mit Hilfe der Hefte und Bücher, die seine Freunde aus der Bewegung der Moustarchidine bei ihm zu Hause liegen ließen, fing Lamine an, sich über den Islam zu informieren und sich religiös zu bilden: „parce qu’il fallait que je m’identifie!“ Seit 1986 hat sich Lamine sehr engagiert mit dem Islam auseinandergesetzt und sich dabei überwiegend autodidaktisch gebildet. Die umfassenden Kenntnisse, die er sich so angeeignet hat, haben ihm eine Sonderposition in seiner Familie eingebracht. Er sei zwar der zweitjüngste unter seinen Geschwistern, aber der engagierteste und gebildetste in Sachen Religion:

Si on parle de religion à la maison, si je ne parle pas, personne ne va parler, tout le reste, même les aînés ils vont .. [se taire]. Je suis le plus instruit en matière de religion, dans la religion musulmane, et s’ils veulent poser des questions, ou bien si on appelle à la prière à la maison, si je ne me mets pas devant, personne ne va. (Lamine, 22.4.2018)

Lamine beschrieb in seiner biografischen Erzählung, wie sein religiöses Engagement ihm half, die Krisen seiner Jugendzeit zu überwinden und sich selbst zu stabilisieren, während viele seiner Freunde in dieser Zeit (die mit der „generalisierten Krise“ in Senegal zusammenfiel) alkohol- oder drogenabhängig geworden seien. Mit dem umfassenden religiösen Wissen, das Lamine bis Mitte der 1990er Jahre erlangte, übertraf er die meisten seiner Freunde und Bekannten, was ihm viel Respekt aus seinem sozialen Umfeld verschaffte:

²⁶ Die ursprünglich von Moustapha Sys Vater im Jahre 1980 gegründete Organisation der Moustarchidine Wal Moustarchidaty (Männer und Frauen, die sich auf dem rechten Weg leiten lassen) formierte sich als eine Jugendorganisation, die sich Ende der 1980er Jahre zu einer regimiekritischen Protestbewegung entwickelte (Loimeier 2001: 281–287, Samson 2006).

Lamine : « Je me suis imposé. Maintenant je les dépasse de loin! [...] Je ne suis pas rentré dans certains trucs, je n'ai pas dérapé. [...] Et ça m'a donné aussi une grande personnalité et beaucoup de gens me respectent, dans le quartier et dans la famille. Et quand je parle, ils m'écourent. »

Lucie : « Quand tu as la foi, c'est comme ça. »

Lamine : « Quand je parle, ils me font confiance, ils me respectent. » (22.4.2018)

Lucies Kommentare zu Lamines Erklärungen machen deutlich, dass auch für sie das Engagement für die eigene religiöse Bildung ein stabilisierendes Element in schwierigen Lebensphasen bedeutete. Im deutlichen Unterschied zu Lamine stellte Lucie in ihrer biografischen Erzählung aber immer wieder die gesellschaftliche Konformität ihrer eigenen Sozialisation und die Normalität ihrer familiär bedingten kulturellen und religiösen Prägung heraus.

Lucie: „Nous, c'est comme ça!“

Lucie war bei der Schilderung ihrer familiären Herkunft insgesamt sehr viel zurückhaltender als Lamine, hob dabei aber auch den Aspekt familiärer Gemeinschaft mit unterschiedlichen religiösen Zugehörigkeiten als besonders prägend hervor. Sie stamme zwar aus einer muslimischen Familie, die eine starke Bindung zur tarikha der Tidjaniyya habe, sei aber bei ihrer christlichen Tante aufgewachsen, einer Schwester ihrer Mutter, die sie auf Wunsch von Lucies Vater im Alter von 7 Jahren bei sich aufnahm. Lucies Mutter und deren Schwester hatten dieselbe Mutter, eine muslimische Bambara aus Mali, aber nicht denselben Vater. Nach dem Tod von Lucies Großvater mütterlicherseits heiratete die Großmutter einen Senegalesen christlichen Glaubens und zog zu ihm nach Dakar, in ein Haus in Gueule Tapée, einem an die Corniche angrenzenden, zentrumsnahen Stadtbezirk. Dort verbrachten Lucies Mutter und Tante ihre Jugend. Die beiden waren trotz ihrer unterschiedlichen Glaubenszugehörigkeit, die auf ihre unterschiedlichen Väter zurückging, unzertrennlich. Das blieb auch so, nachdem beide geheiratet und eigene Familien gegründet hatten. Lucies frommer muslimischer Vater mochte seine fromme katholische Schwägerin ebenfalls sehr und befreundete sich eng mit ihr. Diese Freundschaft und Wertschätzung sei der Grund dafür gewesen, warum ihr Vater sie, Lucie, als Kind in die Obhut ihrer Tante gegeben hatte. Von seinen neun Kindern hatte der Vater zuvor schon zwei ältere Töchter entsprechend einer in Westafrika breit etablierten Praxis verwandtschaftlicher Kindspflegschaft²⁷ zu einer seiner eigenen Schwestern, die in der nahe Dakar gelegenen Stadt Thiès lebte, geschickt.

²⁷ Mit der Praxis der Kindspflegschaft, die in weiten Teilen Westafrikas verbreitet ist, wird der generationenübergreifende Zusammenhalt innerhalb eines Familienverbandes gestärkt (Alber 2016: 185).

Lucies biografische Erzählungen zeichneten ein lebendiges Bild des religiösen Pluralismus in Senegal. Sie beschrieb das religiöse Leben in ihrer Familie als stark durch eine alltäglich praktizierte Kultur des Austauschs und des Teilens geprägt. Während der großen muslimischen Feste wie Tabaski oder Korité²⁸ wurde dies immer durch das rituelle Verteilen von Nahrung zelebriert und auch auf die Nachbarschaft ausgedehnt. Vor allem Tabaski ist in Senegal ein Fest, das dazu genutzt wird, verwandtschaftliche und nachbarschaftliche Beziehungen zu pflegen. Dies betrifft insbesondere auch die Beziehungen zwischen muslimischen und christlichen Familien, wie Lucie deutlich machte, indem sie die Sorgfalt schilderte, mit der ihre Mutter die Schüsseln mit Essen für ihre christlichen Tanten vorbereitete. Das Verteilen des Fleisches nach dem Schlachten des Hammels sei ein religiöses Gebot und sehr wichtig, das habe ihr Vater ihr schon als kleines Kind erklärt, erzählte Lucie. Aus Kinderperspektive hatte sie sich damals darüber gewundert, weil in den anderen Familien der Nachbarschaft doch auch Hammel geschlachtet wurden und dort genügend Fleisch da war. Aber darum ging es nicht – die symbolische Bedeutung des Teilens in einer religiös pluralen Gemeinschaft stand im Vordergrund: „On partage, c’est comme ça!“

Diese Kultur des Teilens sei ein wichtiger Aspekt der Erziehung „en tant que musulmans“ in ihrer Familie, die Lucies Mutter auch nach dem Tod des Vaters immer beibehalten habe. Dies wollten ihre Kinder auch weiter pflegen, erklärte Lucie, damit sie eines Tages das nun von der Mutter verwaltete familiäre Erbe gelebter, Gruppengrenzen übergreifender Religiosität auch selbst weitergeben könnten: „Ce que le papa vivait, c’est comme ça, qu’elle a continué. Et nous, plus tard, si elle ne sera plus là, on va continuer sur ces pas-là, parce que c’est ça ce qu’on nous a appris.“

Lucie betonte immer wieder die Kontinuität der religiösen Praktiken und Traditionen ihrer Familie, die sie in Zusammenhang mit der Zugehörigkeit ihrer Eltern zu notablen Lineages der tarikha der Tidjaniyya in Senegal brachte:

Oui, on est né tidjane, mes grands-parents sont tidjanes, parce que mon grand-père, Cheikh Oumar Foutiyou Tall, il est tidjane. Nous, c’est comme ça. C’est la famille. Nous, c’est pas parce que tu es né et après tu changes de truc [...] tous mes frères et sœurs sont musulmans et restés tidjanes, du côté de la maman, du côté du père, c’est comme ça. (Lucie, 22.4.2018)

Mit dieser Erklärung wollte Lucie verdeutlichen, dass sie in eine Familie von Tidjanes hineingeboren sei, die in direkter Linie von El Hadj Oumar Foutiyou Tall abstammte, wie sie auf meine Nachfrage bestätigte. Dass Lucie diesen in Senegal sehr verehrten religiösen und politischen Führer, der 1864 verstarb, als „Großvater“ bezeichnete, ist also im Sinne von Vorfahr zu verstehen. Oumar Foutiyou Tall, der in der nördlichen, an Mauretanien angrenzenden senegalesischen Region des Fouta-Toro geboren wurde, gründete in den 1850er Jahren das islamische Reich der Toucouleur, durch das die

²⁸ Tabaski bezeichnet in Senegal das islamische Opferfest, Korité ist der lokale Begriff für das Fest des Fastenbrechens zum Abschluss des Fastenmonats Ramadan.

Verbreitung der Tidjaniyya im heutigen Senegal entscheidend beeinflusst wurde. Auf meine Nachfrage zu diesem mythenumwobenen Vorfahren erklärte Lucie nur, dass Oumar Foutiyou die Tidjaniyya nach Senegal gebracht habe und dass sowohl die Herkunftsfamilie ihrer Mutter als auch die ihres Vaters der Tidjaniyya angehörte. Daher stand ihre religiöse Identität für Lucie selbst nicht zur Debatte, sondern war durch Geburt festgelegt:

Lucie : « Nous quand même, la famille, c'est comme ça, on est resté tidjanes, tout le monde ... »

Nadine : « Donc, c'est la ligne des Talls? »

Lucie : « Voilà, la famille Oumar Foutiyou, tu vois. » (22.4.2018)

Lucie blieb bei den Erklärungen zu ihrer familiären Herkunft eher knapp und repetitiv, wobei sie deutlich machte, dass sie den sozialen und religiösen Status, der ihrer Familie durch Abstammung zugeschrieben wurde, nicht in Frage stellte: „La famille, c'est comme ça“. Mit ihrer Zurückhaltung entsprach Lucie dem Gebot der Bescheidenheit, das entsprechend gängiger Verhaltenscodes in Senegal für Menschen mit einer aristokratischen Abstammung als angemessen gilt.²⁹ An ihrer Stelle wollte Lamine mir die Bedeutung von Lucies Herkunft erläutern: „C'est la tarikha la plus noble!“; doch Lucie fiel ihm sofort, leise und etwas verlegen lachend ins Wort: „Nous c'est comme ça – tidjane, tout le monde!“

Hinter dem von Lucie reproduzierten normativen Diskurs und den entsprechenden Formeln, in denen sie über die *turuq* sprach, zeichnete sich allerdings eine langsame Auflösung bzw. subtile Entkräftung bestimmter, mit der Institution der *turuq* verbundener Normen ab, wie im folgenden Abschnitt noch deutlicher wird.

Moderner Lebensstil und religiöse Erziehung in den SICAPs von Dakar

Interessanterweise nahm Lucie die Gültigkeit ihrer formelhaft reduzierten Erklärungen – „nous c'est comme ça“ – im weiteren Verlauf des Gesprächs teilweise wieder zurück, und zwar ganz konkret im Zusammenhang mit ihren eigenen Vorstellungen von Familienplanung und Partnerwahl für eine mögliche zukünftige Ehe. Diesbezüglich spielte für sie die Zugehörigkeit zu einer bestimmten *tarikha* keine Rolle mehr, betonte sie. So werde sie sich etwa in ihrer Partnerwahl nicht daran orientieren, ob ihr zukünftiger Mann auch Tidjane sei, auch wenn das für ihre Elterngeneration noch die Norm war:

²⁹ Ihr gesamtes Auftreten war dadurch gekennzeichnet: Sie sprach generell eher wenig und leise, lachte nicht laut und zog sich sehr gepflegt, aber betont dezent an.

Je te donne un exemple, si aujourd'hui, je dois me marier là, c'est pas parce que je dis que je suis tidjane que je vais trouver un mari tidjane, des trucs comme ça, non ! Par exemple, si j'ai un mouride, c'est mon mari. C'est pas parce que je suis tidjane que je vais continuer cette .. ce truc-là. (Lucie, 22.4.2018)

Diese Erklärung verstand Lucie nicht als Widerspruch zur Aussage, dass sie als geborene Tidjane und Nachfahrin von El Hadj Oumar Tall nicht einfach ihre familiär bedingte religiöse Zugehörigkeit ändern könne. Doch machte sie deutlich, dass diese Zugehörigkeit, die als gleichermaßen religiöses und soziales Distinktionsmerkmal in ihrer Elterngeneration noch sehr wichtig war, für sie bei der Wahl eines Ehemanns keine primäre Rolle spielen würde. Für sie war die individuelle Entscheidungsfreiheit in der Partnerwahl wichtiger.

Wie in vielen anderen Gesprächen, die ich mit Senegales*innen geführt habe, wurde hier deutlich, dass die in den religiösen Milieus der *туруқ* offiziell geltende Vorschrift für eine Ehefrau, derselben *tarikha* anzugehören wie ihr Ehemann und ggf. in seine *tarikha* zu wechseln, an praktischer Gültigkeit verloren hat (sofern sie überhaupt praktisch gültig war). Lucies Erklärungen zu ihrer (zumindest postulierten) Entscheidungsfreiheit bei der Wahl eines Ehemanns impliziert, dass sich die Bindung von sozialem Status an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten *tarikha* in der Generation von Lucie (in den 1970ern geboren) zumindest teilweise löst. Dies bestätigt auch Secks (2010: 18) Beobachtung einer allgemeinen Tendenz zur Distanzierung von den *туруқ* und Lösung entsprechender familiärer Verbindungen. Inwiefern dies auch in anderen sozialen Milieus der Fall ist, muss hier allerdings offenbleiben.

Mit ihren Vorstellungen zur Partnerwahl brachte Lucie das auch von vielen anderen meiner senegalesischen Gesprächspartnerinnen vertretene Ideal einer modernen Lebensführung zum Ausdruck, das sich an den Standards eines westeuropäischen bildungsbürgerlichen Mittelklasse-Lebensstils orientiert. Diese Standards beruhen auf einem westlichen Familien-Modell, das nicht den lokal etablierten Familien- und Verwandtschaftssystemen (Diop 1985) entspricht. Dies hat zu widersprüchlichen Familienidealen und konfligierenden Normen zwischen der, in den 1970er Jahren geborenen, Generation von Lucie und Lamine und ihrer Elterngeneration geführt. Die von Lucie und Lamine explizit angesprochenen Widersprüche sind allerdings auch ökonomisch bedingt und haben sich im Verlauf der generalisierten Krise der 1990er Jahre in unterschiedlichen Milieus unterschiedlich ausgewirkt.

In der Alltagswelt der Eltern von Lucie und Lamine, die zur schmalen Bevölkerungsschicht der postkolonialen „*classe moyenne*“ gehörten, wurden solche normativen Widersprüche während der ersten zwei Dekaden der Unabhängigkeit noch durch einen milieuspezifischen Lebensstil überdeckt. Dieser Lebensstil war durch eine „Homogenisierung der Habitusformen“ geprägt, die sich aus der „Homogenität der Existenzbedingungen“ dieser relativ kleinen sozialen Gruppe bzw. in dieser Zeit bestehenden „Klasse“ ergab (Bourdieu 1987: 109). Das von Lucie und Lamine beschriebene Alltagsleben in ihren Herkunftsfamilien gleicht in vielen Details den bio-

grafischen Erzählungen anderer Senegales*innen, die während derselben Zeit in den SICAPs von Dakar aufgewachsen sind. Diese stellten damals noch sehr wohlgeordnete, demographisch relativ kleine und sozio-ökonomisch klar eingegrenzte Milieus dar (Dimé und Calvès 2006).

Die Homogenität des Lebensstils in diesen Milieus, die auch Lucie und Lamine besonders betonten, beruhte unter anderem auf einer Homogenisierung alltäglicher zeitlicher und räumlicher Organisationsstrukturen – im Berufs- ebenso wie im Familienleben. In dieser Hinsicht waren die Ähnlichkeiten der von mir interviewten Teilnehmenden an den CIFOD-Kursen in Mermoz frappierend.³⁰ Fast alle waren in den SICAPs oder einem anderen zentrumsnahen modernen Mittelklasse-Stadtviertel aufgewachsen. Ihre biografischen Erzählungen verdeutlichten starke Parallelen in den Alltagsroutinen und der Strukturierung des häuslich-familiären Bereichs, der beruflichen Karrieren der Eltern (überwiegend Staatsbeamte und mittlere Angestellte) sowie der eigenen Bildungskarrieren. Sie zeigen, wie sich seit der Unabhängigkeit des Senegal 1960 im Verlauf einer Generation innerhalb der frankophon gebildeten Mittelklasse-Milieus in Dakar ein geteilter alltagsweltlicher Erfahrungshorizont und entsprechender Habitus herausbilden konnte (Biaya 2002; Dimé und Calvès 2006; Sieveking 2020b; Sieveking 2022).

Mit diesem Habitus ging die Formierung milieuspezifischer, sowohl religiöser wie nicht-religiöser Soziabilitätsregister einher.³¹ Sie beruhten auf geteilten Erfahrungen in denselben Bildungsinstitutionen und einem ähnlich strukturierten Berufs- und Familienleben. In diesem Rahmen waren bestimmte Formen religiöser Erziehung eingebettet, deren Bedeutung im Vergleich zum dominanten Ideal moderner frankophoner Bildung in vielen Familien allerdings eher nachgeordnet und zweitrangig war. Letzteres kam nicht nur im Fall von Lamine, sondern auch in der biografischen Erzählung von Lucie zum Ausdruck. Denn in auffallendem Kontrast zur Schilderung ihrer scheinbar eindeutigen und nicht hinterfragbaren religiösen Identität als Tidjane („on est né tidjane – nous, c’est comme ça“) war Lucies Bestandsaufnahme ihres eigenen religiösen Wissens und ihrer konkreten Kenntnisse des Islam von großer Unsicherheit geprägt. Das Moment der Verunsicherung, das sie zum Ausdruck brachte, als sie über ihr mangelndes Wissen sprach, hatte allerdings einen anderen biografischen Hintergrund als bei Lamine, der als Kind keinerlei formale religiöse Bildung erhalten und daher als Jugendlicher eine „religiöse Krise“ erlebt hatte.

Lucie dagegen hatte schon als Kind Koranunterricht bekommen, wengleich sie als einzige unter den neun Geschwistern in ihrer Familie in einem christlichen

³⁰ Neben Interviews mit dem CIFOD-Gründer und dem Lehrer meines Anfängerkurses, habe ich diverse informelle Gespräche sowie formelle Interviews mit zehn Teilnehmenden geführt, darunter zwei Männern (48 und 70 Jahre alt) und acht Frauen (zwischen 40 und 69 Jahren).

³¹ Meinen von Gildas Renou (2003: 65) übernommenen Begriff der Soziabilitätsregister erkläre ich später genauer. Er überschneidet sich teilweise mit Samuli Schielkes (2009: 166–167) Konzept von „moral registers“, bzw. „normative registers“, die in habituell einverlebte Alltagspraktiken eingebettet sind (ibid.: 180).

Haushalt aufgewachsen war. Wie ihre anderen Geschwister ging sie seit ihrem siebten Lebensjahr und eine Zeit lang auch noch parallel zur Grundschule zum Koranunterricht in der Moschee von Mermoz, ganz in der Nähe ihres Elternhauses. Während die katholischen Kinder aus dem Viertel mittwochs nachmittags und samstags morgens den Katechismus lernten, wurden die muslimischen Kinder zur selben Zeit zu einem Koranlehrer geschickt. Die Art des Unterrichts, den sie damals erhielten, sei allerdings nicht mit dem zu vergleichen, was heutzutage (beispielsweise in den Kursen des CIFOD) praktiziert werde. Lucie beschrieb die Methoden des Koranunterrichts in der Moschee unter Rückgriff auf gängige Stereotypen, mit denen das traditionelle Koranschulwesen in Senegal schon seit der Kolonialzeit kritisiert wurde (Loimeier 2002; Ware 2009) und die ich in vielen anderen Gesprächen auch gehört habe. Der übliche Koranunterricht für Kinder habe in einem gemeinsamen Singsang und dem „blinden“ Nachplappern nach Gehör bestanden:

Lucie : « Par rapport à nous, comment on apprend aujourd’hui, ce n’est pas pareil. Là-bas, quand on apprenait, on chantonait tout le temps .. »

Lamine : « Aveuglement! »

Lucie : « .. aveuglement! On apprend aveuglement, on répète. On chantait comme ça, on chantait chaque fois. » (22.4.2018)

Lamine, der im an Mermoz angrenzenden Stadtviertel SICAP Baobab aufgewachsen war, bestätigte aufgrund seiner eigenen Erfahrungen mit Nachbarn aus seinem Viertel Lucies Schilderung der Ähnlichkeit der religiösen Erziehung in den Mittelschichtsfamilien, die in diesen Stadtteilen von Dakar lebten.

Milieuspezifischer Habitus: „On mangeait à la table“

Unabhängig von der konkreten religiösen Zugehörigkeit gab es eine große Homogenität in den Formen der religiösen Erziehung der Kinder in diesen Familien. Lamines religiöse Sozialisation war aufgrund seiner buddhistischen Mutter und seines von der Religion der Diola geprägten Vaters anders verlaufen als die der meisten Kinder in seinem Viertel. In unserem gemeinsamen Gespräch erklärte Lamine die Tatsache, dass er „keine religiöse Erziehung“ erhalten hatte, aber auch dadurch, dass seine Eltern sich eben ganz an einem säkularen westlichen Lebensstil orientiert hätten. Interessanterweise unterbrach ihn Lucie hier, um statt der von Lamine betonten Verschiedenheit ihrer jeweiligen religiösen Erziehung, die Gemeinsamkeiten ihrer Sozialisierung zu betonen. Dabei wurde zum einen deutlich, dass die Orientierung an einem westlichen Lebensstil für die meisten Familien in den SICAPs bestimmte Formen religiöser Erziehung durchaus einschloss. Zum anderen wurde erkennbar, wie etwaige ideologische Widersprüche in alltäglichen Routinen nivelliert und den einverlebten Regeln des milieuspezifischen Habitus untergeordnet wurden:

Lamine : « La plupart des familles, ils ont une manière d'éduquer un peu pareil .. »

Lucie : « C'est comme ça – c'est pareil! »

Lamine : « .. les musulmans avec leurs méthodes, les catholiques avec leurs méthodes ... mais moi, c'était pas pareil ! »

Nadine : « Pourquoi ? »

Lamine : « Moi, j'avais reçu une éducation purement occidentale! On mangeait à table .. »

B : « Ah! Mais c'est pareil pour nous! Comme on mangeait à la maison, c'est pareil! Moi, je ne m'asseyais jamais [par terre] .. on mangeait à la table! On a continué ça – chez moi, c'est pareil. » (22.4.2018)

Diese Interviewpassage zeigt, wie wichtig für Lucie die Ähnlichkeit des Lebensstils in den SICAPs, die daraus resultierende Identifikation und das entsprechende Gemeinschaftsgefühl mit Lamine war. Mit der Feststellung „c'est pareil pour nous!“ betonte Lucie aber nicht nur die Gemeinsamkeiten der Familien hinsichtlich ihrer Tischsitten. Sie selbst sah nämlich keinen großen Unterschied zwischen ihrer eigenen religiösen Erziehung und der von Lamine, denn de facto habe sie im Koranunterricht, den sie als Kind erhalten hatte, kaum etwas gelernt. Genauer gesagt, sie hatte damals nichts gelernt, was sie heute als religiöse Bildung verstehen würde. Daher kam es ihr so vor, als hätten sie und Lamine ähnlich wenig religiöse Bildung erhalten, dafür aber gleich viel Prägung durch den westlichen Lebensstil ihrer Eltern.

Diese Prägung wurde von Lucie und Lamine durch den Hinweis auf die in ihren Familien übliche „gute Form“ (Simmel 1984: 52) der Tischsitten angesprochen, umfasste aber weit mehr als nur bestimmte Regeln zum gemeinsamen Essen. Die Art und Weise, wie Lucie den Lebensstil charakterisierte, mit dem sie in ihrem Elternhaus sozialisiert wurde, war im Ausdruck „on mangeait à la table“ auf typische Weise verdichtet. Diese Formulierung betont den nur scheinbar banalen Aspekt eines verkörperten Habitus, durch den der Status der Modernität eines sich neuformierenden sozialen Milieus kollektiv zum Ausdruck gebracht wurde.

Auf ganz ähnliche habituelle Ausdrucksformen verweist Kandiyoti (1997) in ihrer Analyse der Herausbildung neuer moderner Mittelklasse-Gruppen in der Türkei zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Hier fand eine Ausdifferenzierung der Mittel- und Oberschichten statt, die ihren Lebensstil entweder an einem europäisch-westlichen „alafranka“- oder an einem „alaturka“-Modell ausrichteten.³² Wie sich diese Aus-

³² Kandiyoti (1997) beschreibt, wie sich im Zuge der „Ottoman modernization“ im Privatleben von Familien eine Unterscheidung zwischen einem „alaturka“- und einem „alafranka“-Verhaltensstil herausbildete, die bspw. im unterschiedlichen Sitzen (auf einem Stuhl oder am Boden) oder Essen (gemeinschaftlich aus einer Schüssel oder einzeln am Tisch) zum Ausdruck kam (ibid.: 119).

differenzierung auf materieller und physisch-körperlicher Ebene manifestierte und welche geschlechtsspezifischen Auswirkungen dies hatte, arbeitet Kandiyoti (1997) unter anderem am Beispiel der Formen des gemeinsamen Essens in der Familie (am Tisch sitzend oder auf dem Boden lagernd) heraus. Dabei betont sie, dass die Einführung neuer körperlicher Gewohnheiten sich prägend auf die Herausbildung neuer moralischer Subjekte auswirken kann: „the redefinition of apparently banal physical practices constitutes an attempt to refashion habit among social groups seeking to shape new subjects“ (ibid.: 119).

Die von Kandiyoti herausgestellten Distinktionsmerkmale eines modernen Lebensstils, den sich soziale Gruppen aus der türkischen Mittel- und Oberschicht angeeignet haben, ähneln in vielerlei Hinsicht denen, durch die sich die neue urbane Mittelklasse der ersten postkolonialen Generation (zwischen 1950 und 1980 geboren) in Senegal auszeichnete.

Geschlechtsspezifische Anforderungen einer modernen Lebensführung

Hinter den von Lucie betonten Übereinstimmungen habitueller Dimensionen des Lebensstils in den SICAPs, wie dem Essen am Tisch, verbergen sich tiefgreifende soziale Transformationsprozesse, die zu einem deutlichen Bruch zwischen den Generationen geführt haben. Dieser Bruch betrifft vor allem Ideale von Familie und Geschlechterbeziehungen, aber auch Normen, die den Umgang mit altersspezifischen innerfamiliären Hierarchien betreffen. Dies spiegelte sich in der weitgehenden Übereinstimmung der Einstellungen von Lucie und Lamine zur sozialen Ordnung der Geschlechter und der Generationen in Senegal, die bspw. in der oben zitierten Gesprächspassage zum Ideal einer kinderreichen Familie zum Ausdruck kam. In dieser Hinsicht distanzierten sich Lucie und Lamine, die beide (in frappierender Übereinstimmung) das jeweils vorletzte von neun Geschwistern waren, deutlich von der Generation ihrer Eltern.

Im Fall von Lucie war damit sowohl eine Anknüpfung als auch eine partielle Distanzierung von den in ihrer Familie gepflegten religiösen Traditionen verbunden. Denn trotz ihres Prestiges wollte sich Lucie von diesen Traditionen in ihrer eigenen Lebensführung emanzipieren und – zumindest teilweise – loslösen. Ihr Bedürfnis nach Autonomie wurde vor allem mit Bezug auf das Thema Heiraten deutlich. Ähnlich wie von Lucie in der weiter oben zitierten Passage geschildert, zeigen viele andere Beispiele meiner senegalesischen Gesprächspartner*innen, insbesondere auch meiner Interviewpartner*innen aus den CIFOD-Kursen, dass es für gebildete Frauen aus den urbanen Mittelschichten selbstverständlich geworden ist, sich ihre Ehemänner selbst aussuchen. Obgleich die Zustimmung der Familie hierbei keineswegs unwesentlich ist (und im konkreten Fall oft die individuellen Entscheidungen zumindest mitbestimmt), hat keine meiner Gesprächspartnerinnen aus gebildeten Mittelschichten in Senegal dem Ideal einer freien Partnerwahl (durch die Frau) widersprochen. Die damit einhergehenden sozialen Erwartungen an eine partnerschaftliche Ehe, die ein typisches Merkmal globalisierter Mittelklasse-Lebensstile darstellen (Heiman et al.

2012; Mercer und Lemanski 2020), können als Teil eines Modernitätsideals verstanden werden, das schon in der vorangegangenen Generation in den urbanen Bildungseliten verbreitet und fest etabliert wurde.

Über dieses Ideal habe ich insbesondere in Gesprächen mit etwas älteren CIFOD-Kursteilnehmer*innen mehr erfahren. Zum Beispiel von Mariama, die Mitte der 1950er Jahre in eine (nach eigener Aussage) „sehr fromme“ Familie von Tidjanés geboren wurde, zu deren Vorfahren, ähnlich wie bei Lucie, notable religiöse Autoritäten dieser *tarikha* gehörten. Mariama beschrieb ihr Lebensumfeld, das in vielen Aspekten dem von Lucies Herkunftsfamilie ähnelte, als gleichermaßen durch Modernität und Religiosität geprägt. Als ich sie nach dem sozialen und beruflichen Hintergrund ihrer Eltern fragte, hob sie als erstes hervor, dass ihre beiden Eltern „*instruits*“ waren: „*Ils ont fait les bancs*“.³³ Mit dieser Redewendung sprach sie den materiell konkretisierten Rahmen der Sozialisierung ihrer Eltern durch eine moderne Schulbildung an. Diese impliziert nicht nur ein säkulares Bildungsideal und einen sowohl ideell als auch physisch-materiell markierten Unterschied zu lokal etablierten islamischen Bildungsformen, bei denen die Lernenden auf dem Boden sitzen. Vielmehr war damit auch ein am modernen westlichen Mittelklasse-Modell orientierter Lebensstil gemeint, durch den sich die Familie von anderen sozialen Milieus und Bevölkerungsschichten distanzierte. Mariama hob die Modernität ihrer Familie, die mit ihrer Zugehörigkeit zu einer religiösen Elite einherging, nicht nur in Bezug auf (säkulare, frankophone) Bildung hervor. Sie identifizierte sich auch mit modernen Familienmodellen und betonte entsprechende Geschlechterbeziehungen als besonderes soziales Distinktionsmerkmal. Als ich sie fragte, ob ihre Eltern für sie ihren Ehemann ausgesucht habe, antwortete sie mit einem entrüsteten Lachen: „*Non, non, je l'ai choisi – chez nous on était moderne!*“ (23.4.2018).

Die Parallele zwischen Mariama und Lucie betraf sowohl die Frage nach der Wahl eines Ehepartners als auch die Tatsache, dass es für beide selbstverständlich war, als Frau voll berufstätig zu sein. Entsprechende Übereinstimmungen tauchten auch in meinen Gesprächen mit anderen CIFOD-Teilnehmerinnen auf und verdeutlichten ein geteiltes Ideal einer modernen Lebensführung (vgl. Kühn und Föllmer in diesem Band). Für Lamine war dieses Ideal sowohl mit dem Wunsch nach einer partnerschaftlichen Ehe als auch mit dem Anspruch auf moderne Bildung (insbesondere für seine Kinder) verbunden. Diesem Anspruch konnte seine Ex-Frau, die aus einer armen Familie in einem ländlichen Umfeld stammte und einen niedrigen Bildungsgrad hatte, nicht entsprechen. Ebenso wenig konnte sie seine Entscheidungen hinsichtlich der Familienplanung nachvollziehen und billigen. Wie weiter oben schon angedeutet, hatte Lamine beschlossen, nach seiner Eheschließung die Geburten seiner Kinder zu planen, erst genug Geld zu sparen und die Kinderzahl dann auf zwei zu beschränken, um sie auch wirklich gut erziehen zu können. Eine gute Schulbildung für die Kinder lasse sich nämlich aufgrund der anhaltenden Krise des öffentlichen Bildungssektors in Senegal nur realisieren, wenn auch genug Geld für eine Privatschule da sei, betonte er.

³³ Im Deutschen entspricht dies der Redewendung „die Schulbank drücken“.

Dieser Meinung war auch Mariama, die ebenso wie ihre zehn Geschwister eine katholische französische Privatschule besucht hatte, weil ihr frommer muslimischer Vater überzeugt gewesen war, dass diese eine bessere Bildung vermittele als öffentliche Schulen in Senegal. Mariama hatte selbst nur ein einziges Kind, das in Absprache mit ihrem sehr frommen Ehemann auf eine renommierte, von einer muslimischen Organisation privat betriebenen Schule³⁴ in Dakar geschickt worden war. Zum Zeitpunkt unseres Gesprächs beklagte Mariama die Arbeitslosigkeit ihres inzwischen erwachsenen Sohnes, in dessen Schulbildung sie und ihr Mann viel Geld investiert hatten.

Lamines Beharren, mit Anfang 30 aufzuhören, noch mehr Kinder zu bekommen, war für seine damalige Frau, die aus einer anderen sozialen Schicht stammte, zu einem Scheidungsgrund geworden. Lucie dagegen teilte Lamines Priorisierung einer guten Erziehung und Bildung über die Kinderzahl. Sie wusste, dass dies in Senegal in Widerspruch zur immer noch weit verbreiteten Idealvorstellung einer kinderreichen Familie stand, fand dieses Ideal aber überholt:

En fait, ici au Sénégal, [...] ils ne comprennent pas pourquoi on choisit deux enfants ou bien un enfant. Ils ne comprennent pas, quoi. Il faut que tu as cinq! Mais ... c'est pas du temps de nos mamans ! (Lucie, 22.4.2018)

Die von Lucie und Lamine angesprochenen Themen und Erfahrungen spiegeln aktuelle gesellschaftliche Transformationsprozesse in Senegal. Sie verweisen auf Spannungen und Widersprüche zwischen den etablierten Normen und sozialen Erwartungen in urbanen Mittelschichtsmilieus einerseits und den Wandel von Geschlechterverhältnissen und Familienstrukturen andererseits. Dieser Wandel manifestiert sich nicht zuletzt in demographischen Trends, die in Dakar besonders ausgeprägt sind, wie etwa der Anstieg des Heiratsalters und der, auch in Mariamas Biografie schon deutlich erkennbare Rückgang der Geburtenrate (Dial 2008).³⁵ Sowohl Lucie als auch Lamine stellten de facto in Bezug auf beide Aspekte statistisch gesehen weniger eine Ausnahme als eine Normalität in sozialen Milieus der gebildeten Mittelschichten von Dakar dar (Antoine und Fall 2004).

³⁴ Es handelte sich um eine der Privatschulen der mit dem türkischen Prediger Fetullah Gülen verbundenen Yavuz Selim-Gruppe in Senegal, die im September 2017 aus politischen Gründen geschlossen wurden (Matteo Maillard: „Fermeture des écoles Gülen au Sénégal: comment Dakar a cédé aux pressions d'Erdogan“, *Le Monde*, 9. Oktober 2017, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/10/06/fermeture-des-ecoles-gulen-au-senegal-comment-dakar-a-cede-aux-pressions-d-erdogan_5197352_3212.html).

³⁵ Daniel Jordan Smith (2015) zeigt auf der Basis einer empirischen Studie in Nigeria wie dieser demographische Wandel zu veränderten geschlechtsspezifischen Konzepten von Elternschaft führt, wobei das Ideal des Kinderreichtums durch Ideale globalisierter Mittelklasse-Familien-Modelle ersetzt wird: „people have moved from desiring quantity to desiring quality“ (ibid.: 328).

Nach seiner als schmerzvoll erfahrenen Scheidung war Lamine nicht mehr gewillt, sich den Normen lokaler Familiensysteme anzupassen. Insbesondere grenzte er sich von der in Senegal über soziale Milieugrenzen hinaus weit verbreiteten „Kultur der Polygamie“ ab. Damit war auch seine Kritik am Ideal einer kinderreichen Familie verbunden, das mit dem Ideal einer guten Erziehung und Bildung der Kinder nicht mehr vereinbar sei – eine Einstellung, die von den meisten meiner Gesprächspartner*innen aus dem Praxiskontext der CIFOD-Kurse explizit geteilt wurde. Die Kombination von Büro- und Familienleben war für Mariama, die bis zum Rentenalter voll berufstätig blieb, nach eigenen Aussagen mit „sehr viel Stress“ verbunden. Auch für Lucie und Lamine haben sich die normativen Anforderungen einer modernen Lebensführung in vielen Punkten als problematisch und konfliktbehaftet herausgestellt – insbesondere was die Beziehungen zwischen den Generationen, Vorstellungen von Kindererziehung und Geschlechterbeziehungen in der Familie angeht. Von den Spannungen dieser Konfliktfelder war die Generation von Lucie und Lamine in anderer Weise betroffen als die ihrer Eltern, wie Lucie betonte: „c’est pas du temps de nos mamans!“

Der Bezug zur Elterngeneration ist für Lucie und Lamine jedoch ambivalent und stellt sich in anderer Konstellation dar als die von Augis (2012) geschilderten Generationenkonflikte, in denen junge, sozial aufsteigende Frauen aus Dakar sich mittels ihrer religiösen Bildung gegen die Autorität ihrer weniger gebildeten Eltern auflehnen. Die Frauen in reformislamischen Bewegungen, die sich in symbolischer Abgrenzung von lokal etablierten Sufi-Milieus selbst als „sunnitisch“ identifizieren, verkörpern einen klaren Bruch mit den Soziabilitätsregistern der *туруқ*, u.a. durch ihren Kleidungsstil und die Einhaltung des Schleiergebots für Frauen. Lucie und Lamine, ebenso wie Mariama und die meisten anderen Teilnehmenden aus den CIFOD-Kursen, suchen dagegen nach religiöser Bildung und spiritueller Emanzipation, ohne dabei persönliche Bindungen und/oder verwandtschaftliche Beziehungen im Milieu der *туруқ* abzubauen, noch ihre Identifikation mit dem säkular geprägten Bildungsmilieu, in dem sie aufgewachsen sind, aufzugeben. Sie verkörpern damit sowohl die Kontinuität als auch die transformative Dynamik der zum einen von den *туруқ* und diversen reformislamischen Strömungen, zum anderen vom Prinzip der staatlich garantierten „*laïcité*“ geprägten „muslimischen Kultur“, die die „neue senegalesische Modernität“ auszeichnet (Seck 2010: 226).

Geselligkeit und das ‚typisch senegalesische‘ Ethos der Soziabilität

Weder Lucie noch Lamine entsprachen dem von ihrer Elterngeneration übernommenen Familienideal und den damit verbundenen, teilweise religiös legitimierten Geschlechternormen. Für beide war es daher umso wichtiger, ihr Bedürfnis nach Anerkennung und Gemeinschaft mit ihrem Anspruch auf Individualität und selbstbestimmte Lebensführung sowohl im religiösen wie im familiären Bereich zu vereinbaren. Die spezifische, im Rahmen der gemeinsam besuchten Koranlektürekurse ge-

pflegte (muslimische)³⁶ Soziabilität und Geselligkeit (Simmel 1984) entsprach diesem Bedürfnis.

Mit dieser soziologischen ‚Lesart‘ der Koranlektürekurse im Sinne einer Praxis, die nicht (nur) religiös, sondern in erster Linie sozial motiviert ist, greife ich Georg Simmels Konzeption der Geselligkeit auf. Mit Simmel lassen sich die Kurse als eine Form von Geselligkeit betrachten, in denen ein „glückliches Gleichgewicht“ (Simmel 1984: 63) zwischen dem Bedürfnis nach Gemeinschaft und Dazugehören einerseits und der Anerkennung von Differenz und Individualität andererseits hergestellt wird. Wie ein solches Gleichgewicht in einer geselligen Praxis hergestellt werden kann, ist zum einen von der spezifischen Form³⁷ der Praxis und zum anderen von der sozialen Position der daran Beteiligten abhängig. Dieser Zusammenhang kann erklären, wieso die Teilnehmenden an den Koranlektürekursen in Mermoz sich für genau diese Form religiöser Praxis und frommer Geselligkeit besonders engagierten (und sich von anderen distanzierten).

Simmel entwickelte sein Konzept von Geselligkeit, um Antworten auf die soziologischen Grundfragen zu finden, wie Gesellschaft überhaupt möglich ist und welchen Platz das Individuum darin einnehmen kann (Simmel 1984: 48 ff.). Er erklärte Geselligkeit als eine Form des Miteinander, in der ein Gefühl „für den Wert der Gesellschaftsbildung als solcher“ (ibid.: 52) zum Ausdruck komme, und zwar als eine Art „Spielform der Vergesellschaftung“, bei der „sachliche Zwecke“ der Vergesellschaftung wegfallen (ibid.: 53). Dafür werde in geselligen Praktiken (bspw. im geselligen Gespräch) aber großer Wert auf die Form gelegt, genauer: „auf die gute Form“ (ibid.: 52).

Simmels Begriff von Geselligkeit bezieht sich auf eine bestimmte Form (kollektiv) praktizierter Gemeinschaft. Als Komplement dazu verstehe ich den (deutschen) Begriff der Soziabilität als Bezeichnung für die (individuellen) Fähigkeiten, die es einer Person ermöglichen die „gute Form“ geselliger Praktiken selbst zu verkörpern und im Verhalten gegenüber anderen einzuhalten. Mit Soziabilität meine ich also die Fähigkeit zur Geselligkeit und zum Sich-Einfügen in eine Gemeinschaft bzw. zur Herstellung und Gestaltung sozialer Beziehungen im Rahmen kollektiver geselliger Praktiken. Beide Begriffe, Simmels Konzeption von Geselligkeit und mein davon abgeleiteter Begriff von Soziabilität, verwende ich als heuristische Instrumente, um das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft bzw. Individuum und Gesellschaft beschreiben und analysieren zu können.

Besonders interessant mit Bezug auf die „gute Form“ von Beziehungen, die durch gesellige Praktiken ermöglicht werden, sind die „demokratischen“ Eigenschaften, die

³⁶ Das Attribut muslimisch ist hier im Sinne der selbst zugeschriebenen Religionszugehörigkeit der Akteur*innen aber nicht synonym mit religiös im Sinne von gläubig oder fromm zu verstehen.

³⁷ Birgit Meyer (2009) hebt in ihrer Konzeption religiöser Gemeinschaftsbildung im Sinne von „aesthetic formations“ die Bedeutung spezifischer, körperlich-sinnlich erfahrbarer Formen („sensational forms“) hervor.

Simmel der Geselligkeit als einer spezifischen Form (temporärer) Vergemeinschaftung³⁸ zuschreibt. Simmel erklärt diese Eigenschaft durch den Effekt der Einhaltung der „guten Form“, die im geselligen Miteinander alles ausschließt, „was die Persönlichkeit etwa an objektiven Bedeutungen besitzt“ (Simmel 1984: 54) und in anderen Kontexten als soziale Differenz und Ungleichheit wirksam würde. Geselligkeit stellt für Simmel also einen Modus sozialer Praxis dar, der durch die Anpassung an eine bestimmte „gute Form“ ein gemeinschaftliches Verhalten „wie unter Gleichen“ erlaubt. Die „Spielform“ der Geselligkeit, in der „man ‚so tut‘ als ob alle gleich wären“ (ibid.: 58) kann also soziale Unterschiede temporär außer Kraft setzen.

Dies erfordert die aktive (wenn auch möglichst subtile) Unterdrückung unangemessener Äußerungen: „banishing any referents of inappropriate form“ (Anderson 2015: 28–29). So entsteht ein „Schattenbereich“ der Geselligkeit (Simmel 1984: 64), der sich durch eine permanente Spannung zwischen Sichtbarem und Nicht-Sichtbarem auszeichnet: „a constant tension between what is visible and what is not (at the moment) visible“ (Anderson 2015: 29). Was für die Beteiligten an der geselligen Interaktion gerade sichtbar wird, hat mit ihrer Definition der Situation bzw. dem „working consensus of the situation“ zu tun (ibid.). Im Kontext der Koranlektürekurse in Mermoz rückte etwa die Geschlechterdifferenz in den „Schattenbereich“ der geselligen Interaktion und sogar die Religionszugehörigkeit wurde zeitweise unsichtbar. Wie im nächsten Abschnitt deutlich wird, kann die Einhaltung der jeweiligen „guten Form“ im Rahmen einer geselligen Praxis mehr oder weniger bewusst eingefordert und ihre Grenzen entsprechend sichtbar oder unsichtbar gemacht werden.

Ausblendung von Differenz und De-Sexualisierung: „comme frère et sœur“

„Qui m’aurait dit qu’un jour, Lucie et moi on va être comme ça!?“ wunderte sich Lamine, als wir über die Erfahrungen aus dem gemeinsam besuchten Koranlektürekurs sprachen. Damit spielte er auf die Unterschiede ihrer jeweiligen religiösen Sozialisierung und den Statusunterschied ihrer Herkunftsfamilien an, die auf dem religiös begründeten Prestige von Lucies familiärer Herkunft aus einer Lineage von hochrangigen Tidjane-Gelehrten beruhten. Lucie dagegen spielte die Unterschiede zu Lamine herunter, indem sie bemerkte, dass sie inzwischen wie Bruder und Schwester seien: „nous sommes comme frère et sœur.“ Zu dieser Formulierung merkte Lamine wiederum an, viele Leute würden allerdings denken, sie seien ein Paar: „Beaucoup de gens me posent la question, si c’est ta copine ou bien ton épouse?“ – „Ah bon?“, erwiderte Lucie, scheinbar überrascht, und erklärte die Reaktion der Leute dadurch, dass sie und Lamine eben während der Kurse „immer zusammen“ seien: „Tout le temps

³⁸ Simmel geht in seiner nur skizzenhaft ausgeführten Konzeption von Geselligkeit nicht auf den Unterschied zwischen Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung ein; die Praxis-spezifische Begrenztheit des geselligen Miteinanders entspricht aber einem Konzept von (temporärer) Gemeinschaft, wie es in ethnologischen Ritual- und Performance Studies und auch von Birgit Meyer (2009) in ihrer Konzeption der Formierung religiöser Gemeinschaften als „aesthetic formations“ verwendet wird.

on est ensemble, tout le temps!“ Damit war aber nicht gemeint, dass sie mit Lamine auch Zeit außerhalb des Rahmens der Koranlektürekurse verbrachte. Vielmehr bezog sich Lucie mit dem Verweis auf ihre „geschwisterliche“ Beziehung auf ihr Verhältnis innerhalb der Lerngruppe im Kurs. Deren gemeinsames Lernziel (den Koran lesen zu können) wurde von allen Beteiligten als Ausdruck von Frömmigkeit betrachtet und hatte im sozialen Umfeld der Kurse eine hohe moralische Legitimation. So stellten Lucie und Lamine in unserem gemeinsamen Gespräch die Tatsache, dass sie in der Koranlesegruppe „immer zusammen“ waren, primär als Ausdruck ihrer übereinstimmenden religiösen Orientierung und sozialen Einstellungen dar.³⁹

Lamine brachte mit seiner Bemerkung allerdings eine Ebene sozialer Beziehungen ins Spiel, die im Kontext der Kurse normalerweise geblendet wurde. Lucies gespielte Überraschung gehörte in das entsprechende Verhaltensrepertoire, durch das alle Beteiligten an der Lerngruppe symbolisch zu sozial Gleichen gemacht und in ihren Beziehungen untereinander als Gleichgestellte behandelt wurden. Dies beinhaltete auch ein graduelles Ausblenden von Geschlechterunterschieden – eine Art De-Sexualisierung. Auch wenn geschlechtsspezifische Kleidernormen streng eingehalten wurden und Frauen beispielsweise nie in Hosen erschienen, blieb das Verhalten in den Kursen hinsichtlich islamischer Regeln körperlicher bzw. räumlicher Geschlechtersegregation ausgesprochen ambivalent. Entsprechend der Verhaltens-Etikette in den Kursen war es im Kontext des gemeinsamen Lernens ‚offiziell‘ bedeutungslos, ob ein Mann und eine Frau nebeneinandersaßen,⁴⁰ als spiele Geschlechterdifferenz einfach keine Rolle.

Zumindest für die Organisatoren der CIFOD-Kurse in Mermoz schien es sogar gleichgültig, ob alle Beteiligten muslimischen Glaubens waren. Meine Identität als Nicht-Muslimin hatte ich jedenfalls vor der Anmeldung erklärt, auch wenn die „objektive Bedeutung“ dieser Tatsache später im Sinne der „guten Form“ der Geselligkeit (Simmel 1984: 52) im Kurs zumeist diskret übergangen und systematisch ausgeblendet wurde. Während meiner Teilnahme am Koranlektüre-Unterricht ergaben sich dann gleichwohl einige Situationen, in denen die Frage einer angemessenen Form meiner Beteiligung explizit thematisiert und die Anwesenheit einer Nicht-Muslimin im Kurs damit für alle ‚sichtbar‘ wurde – etwa als das erste Mal ein vollständiger Koran als Arbeitsmaterial für den Unterricht mitgebracht werden sollte. Die Diskussion unter Kursteilnehmenden darüber, ob ich den Koran überhaupt in die Hände nehmen und damit arbeiten dürfe, verstummte allerdings schnell wieder, als das ostentative Schweigen des Lehrers hierzu das Zeichen gab, dass diese Frage hier irrelevant sei. Aufgrund dieser stummen Aushandlung blieb ich als Nicht-Muslimin in den folgenden

³⁹ Im Verlauf der gemeinsamen Teilnahme an den CIFOD-Kursen über mehrere Jahre hat sich dieses Verhältnis inzwischen zu einer Freundschaft entwickelt, die auch gelegentliche Besuche und Gespräche außerhalb der Kurse umfasst.

⁴⁰ Dies ist im Kontext von Koranunterricht für Erwachsene, auch bei geschlechtergemischten Kursen für eine ähnliche, gebildete Mittelschichtsklientel, unüblich – in der Sitzordnung wird zumeist eine symbolische Grenze zwischen Männern und Frauen gezogen (Saint-Lary 2011).

Kursen wieder ‚unsichtbar‘. Anders gesagt: Im Rahmen der Kurse wurde mein Nicht-Muslimin-Sein diskret in den „Schattenbereich“ der gemeinschaftlichen geselligen Praxis gestellt.⁴¹ Im Kontext des ethnographischen Gesprächs, das nicht als religiöse gesellige Praxis konnotiert war, konnte dieser Aspekt meiner Identität dagegen offen angesprochen werden, ohne der „guten Form“ unseres Gesprächs zu widersprechen. So ging Lamine zum Ende unseres Gesprächs explizit auf meine Beteiligung am Koranlektürekurs als Nicht-Muslimin ein, um trotz aller Kritik die positiven Seiten der muslimischen Gesellschaft in Senegal herauszustellen, nämlich ihr besonders tolerantes soziales Ethos:

Lamine: « Ce que je voulais emmener, moi, je suis très heureux d'être au Sénégal et d'être né au Sénégal! Pourquoi je le dis? Il n'y a pas de problème de religion, il n'y a pas de problème d'ethnies, ici, toutes les fêtes se fêtent! Ça, tu ne le verras dans aucun pays musulman – ils vont même t'interdire de tenir un papier et de réciter le Coran! Et toi [Nadine], tu le fais! Regarde, le premier jour, avant de t'inscrire, on va te demander: est-ce que tu es musulman? Si tu dis non, on ne va pas t'inscrire. Mais c'est accepté ici. »

Lucie: « Oui, ici c'est accepté ! » (22.4.2018)

Lucie stimmte Lamines Selbstbeschreibung zu, auch wenn sie an anderer Stelle den starken Normdruck (und entsprechende Intoleranz gegenüber Differenz) in der senegalesischen Gesellschaft betonte. Diese unterschiedlichen Ansichten sind nicht unbedingt widersprüchlich, denn sie beziehen sich auf unterschiedliche Situationen und Praxis-Kontexte.

Das temporäre Ausblenden von Differenz im Rahmen geselliger Praktiken ist nicht voraussetzungslos oder beliebig. Dies macht auch Simmel in seinen theoretischen Überlegungen zur Geselligkeit klar, indem er ihre „demokratischen“ Eigenschaften auf die jeweilige soziale Schicht oder „Klasse“ der Beteiligten begrenzt. Diese Eingrenzung hält Simmel in der Praxis für wichtig, denn „Geselligkeit unter Angehörigen ganz verschiedener sozialer Klassen“ werde sonst „oft zu etwas Widerspruchsvollem und Peinlichen“ (Simmel 1984: 57). Hier wird eine Überschneidung von Simmels Konzept der Geselligkeit mit dem bourdieuschen Begriff des Habitus deutlich.

Im Unterschied zum Konzept der Geselligkeit und individueller Soziabilität bezieht sich Bourdieus Begriff des Habitus aber nicht (nur) auf soziale Interaktionen, in denen das Miteinander und der „Wert der Gesellschaftsbildung als solcher“ im Zentrum stehen. Während man in einen sozialen Habitus „hineingeboren wird“ (Bourdieu 1987: 125), ist die Beteiligung an geselligen Praktiken dagegen temporär und (bis zu einem gewissen Grad) freiwillig. Im Rahmen von Geselligkeit ist das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, nach Simmel, durch „Freiheit und Ad-

⁴¹ Für die meisten meiner Gesprächspartner*innen in Senegal war mein Nicht-Muslimin-Sein vollkommen unproblematisch, wohingegen meine Nicht-Religiosität eine Art Tabuthema darstellte.

„äquatheit“ geprägt und verkörpert damit ein „Miniaturbild des Gesellschaftsideales, das man die Freiheit der Bindung nennen könnte“ (1984: 64). Simmel verbindet dieses Ideal mit einer „geselligen Ethik“, die auf den Wert der Geselligkeit als solcher und den „glücklichen Gleichgewichtspunkt“ zwischen dem „subjektiv Individuellen“ und den objektiven sozialen Realitäten abzielt (ibid.).

Soziablen Ethos und „Ideologie der Verwandtschaft“: „Nous sommes une famille“

Das Ziel, einen „glücklichen Gleichgewichtspunkt“ in der geselligen Praxis zu erreichen, betrachtet der französische Soziologe Gildas Renou (2003) als Aspekt eines „geselligen Ethos“, welches nicht formal vorgeschrieben und explizit festgelegt wird, sondern vor allem auf einverlebten Routinen beruht, die unbewusst wirksam werden. Renou (2003 und 2009) greift auf Simmel zurück, um (basierend auf einer empirischen Studie zu einer großen französischen Gewerkschaft) zu analysieren, wie gemeinschaftliche Praktiken in sozialen Institutionen oder Organisationen jeweils spezifische Soziabilitätsregister aktivieren (2003: 65). Letztere beruhen auf den von einer Gruppe geteilten Gemeinschaftserfahrungen und den daraus entstandenen Routinen und Präferenzen hinsichtlich „guter“ Formen der Geselligkeit. Unterschiedlich sozialisierte Gruppen unterscheiden sich daher auch in ihren Soziabilitätsregistern, auch wenn sie dasselbe explizite Ziel (hier: das Koran-Lesen-Lernen) verfolgen bzw. formal dieselben Ideologien oder Werte (hier: im Koran festgeschrieben) vertreten können. In gemeinschaftlichen Praktiken, so hat Renou beobachtet, können verschiedene Soziabilitätsregister aber durch ein, ebenfalls nicht formal festgeschriebenes, sondern habituell und unbewusst wirksames „minimales gemeinschaftliches Ethos“ zusammengeführt werden (ibid.: 56).

Renous Überlegungen zu „soziablen Ethos“ (im Plural) sind sehr aufschlussreich für eine Analyse der Dynamiken von Gemeinschaftsbildung und sozialer Differenzierung in den senegalesischen Mittelschichten. Sie lassen sich auch gut auf die von Etienne Smith (2013: 149–151) vertretene These eines von verschiedenen Bevölkerungsgruppen geteilten „Ethos der Soziabilität“ übertragen.⁴² Smith arbeitet in seiner Analyse des religiösen und kulturellen Pluralismus der senegalesischen Gesellschaft heraus, wie die „Ideologie der Verwandtschaft“ zur Integration der Gesellschaft beiträgt, indem sie über religiöse oder „ethnisch“ definierte Gruppengrenzen hinweg Verbindungen schafft, ohne ihre Diversität bedeutungslos werden zu lassen (ibid.: 153). Das mit dieser „Ideologie“ verbundene typisch senegalesische „sociability ethos“ verkörpert sich in einem Geflecht „kultureller Werte und Praktiken“ (ibid.: 149), die mit Simmel auch als Formen des „geselligen Miteinanders“ verstanden werden können. Es stellt also ein „minimales gemeinschaftliches Ethos“ (Renou 2003: 56) dar,

⁴² Smiths Studie (2013) basiert auf den Ergebnissen einer 2006 in Dakar durchgeführten Umfrage zu den Gründen, die aus emischer Perspektive (in Wolof, der lokal am meisten verbreiteten Verkehrssprache) für das friedliche Zusammenleben unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen in Senegal angeführt wurden.

durch das die Soziabilitätsregister verschiedener Bevölkerungsgruppen und Milieus in Senegal sozusagen durch ihren ‚kleinsten gemeinsamen Nenner‘ zusammengeführt und in eine „adäquate“ Beziehung (Simmel 1984: 64) zueinander gebracht werden können.

Die gemeinschaftsstiftende Bedeutung der „Ideologie der Verwandtschaft“ wurde im Kontext der Koranlektürekurse in der häufigen Verwendung von Verwandtschafts-metaphern wie „nous sommes comme frère et sœur“ oder „nous sommes une famille“ unter den Beteiligten deutlich. Renous differenziertes Konzept eines „minimalen gemeinschaftliches Ethos“ hilft zu verstehen, wie das von Smith identifizierte „sociability ethos“ in Senegal in unterschiedlichen Milieu- und Praxis-Kontexten wirksam werden kann, ohne dass die symbolischen Abgrenzungen zwischen diesen Milieus aufgehoben werden.

In Länder- und Regionen-übergreifender, vergleichender Hinsicht ist außerdem die Studie von Fabio Vicini (2014) zum Soziabilitätsregister einer Sufi-Bruderschaft in der Türkei interessant. Vicini untersucht am Beispiel einer Fetullah-Gülen-Gruppe in Istanbul empirisch, wie bestimmte gesellige Werte von den Mitgliedern der Gruppe alltäglich verkörpert werden. Vicini zeigt in seiner ethnografischen Beschreibung, dass die geselligen Werte der untersuchten Gruppe auf einer Sozialisierung in bestimmte (in diesem Fall regional spezifische) „Muslim sociabilities“ beruhen (Vicini 2014: 99), die nicht als ausformuliertes Regelwerk, sondern in ihrer praktischen Verkörperung wirksam werden. Besonders interessant ist dabei, dass diese verkörperten „Muslim sociabilities“ sowohl mit sozialen als auch mit religiösen Normen assoziiert werden können. Mein Verständnis von Soziabilität stimmt mit der Begriffsverwendung von Vicini überein, der erklärt:

This notion [sociability] is used here with the intended meaning of people's capability of inhabiting a particular social space by interacting with other people according to certain standards of behavior and etiquette, but which cannot be reduced to the outward performance of a habit. This is not only because sociability requires people's embodiment of certain moral dispositions together with bodily habitus, but also because it involves their own ideas of the self in their relatedness to other selves. (2014: 96)

In dieser Begriffserklärung wird zum einen der Bezug zum bourdieuschen Habitus-begriff deutlich. Zum anderen weist Vicini darauf hin, dass Soziabilität auch spezifische „ideas of the self in their relatedness to other selves“ umfasst – Vorstellungen vom individuellen Selbst in seinem Bezug zu anderen also, die auch im Sinne von Simmels Idee einer „geselligen Ethik“, bzw. Renous Konzept eines „soziablen Ethos“ verstanden werden können.

Im Fall der Koranlektürekurse in Mermoz kam das spezifische soziale Ethos der Beteiligten in vielen lebhaft geführten Diskussionen zum Ausdruck, an denen sich insbesondere einige Frauen intensiv beteiligten. Der Rahmen, in dem der Austausch im Kurs stattfand, wurde bald durch eine WhatsApp-Gruppe ergänzt, in der über-

wiegend religiöse Inhalte verschickt, aber auch Nachrichten über wichtige familiäre Ereignisse, Krankheits- oder Todesfälle im Kreise der Kursteilnehmenden und der Lehrenden geteilt wurden. Die Lehrenden hatte einen wichtigen Anteil an der Gestaltung des digitalen geselligen Miteinanders. So verschickte etwa der Lehrer meines ersten Anfängerkurses, Oustaz Ndiaye,⁴³ gegen Ende des Kurszyklus diverse Sprachnachrichten, in denen er den Wert der im Kurs gewachsenen sozialen Beziehungen betonte. Diejenigen, die abgebrochen oder die Abschlussprüfung des Kurses nicht bestanden hatten, forderte er auf, einen Nachholkurs zu belegen, denn es sei wichtig, wieder zur Gruppe zu stoßen, die schon zu einer Familie geworden sei. Die anderen in der Gruppe sollten ebenfalls „alles dafür tun, um diese Familie zu bewahren“: „parce que c'est déjà une famille, donc dañun def tout pour conserver famille bobu!“ (WhatsApp-Sprachnachricht, 27.5.2018). Oustaz Ndiaye, der mühelos Französisch sprach, formulierte viele seiner Sprachnachrichten in einer umgangssprachlich üblichen Mischung aus Französisch und Wolof, die den Wert der im Kurs geknüpften Beziehungen und gegenseitigen „familiären“ Verpflichtungen im Kontext emischer Konzepte von Gemeinschaftsbildung⁴⁴ betonte.

Die in dieser Sprachnachricht angesprochenen Werte verdeutlichen, wie die „Ideologie der Verwandtschaft“ auch im Kontext der CIFOD-Kurse als Element der sozialen Integration eingesetzt wurde. Weniger explizit, dafür aber nicht weniger effektiv, kamen in den Kursen aber auch Soziabilitätsregister zum Tragen, die als Mechanismen sozialer Distinktion und Abgrenzung wirksam wurden. Die „gute Form“ des Am-Tisch-Sitzens und des schriftbasierten Lernens etwa, die der Sozialisation der Teilnehmenden deutlich mehr entsprach als das Auf-dem-Boden-Sitzen, die oralen Techniken der Rezitation und andere Formen körperlicher Einverleibung koranischer Verse, die im „klassischen“ Koranschulwesen üblich sind (Seesemann 2015; Ware 2014). Auch der geschlechter-egalitäre Umgang im Kurs und die betont gleichberechtigte Behandlung der männlichen und weiblichen Teilnehmenden durch die Lehrperson war mit dem milieu- und praxisspezifischen soziablen Ethos der Teilnehmenden verbunden (Sieveking 2022).

Dieser Zusammenhang verdeutlicht, dass gemeinschaftsstiftende Werte und Normen oftmals gerade dadurch effektiv werden, dass sie in der konkreten Interaktionssituation nicht explizit gemacht, formalisiert oder auch nur bewusst gemacht werden müssen. Wie Vicini (2014) gezeigt hat, können ein körperlich manifestiertes, milieuspezifisches soziablen Ethos und entsprechende Soziabilitätsregister sowohl als Abgrenzung zu anderen sozialen Milieus Bedeutung erhalten als auch als Zeichen für eine bestimmte (muslimische) Religiosität bewertet werden. Religiöse Zugehörigkeit und die spezifischen Geselligkeitsformen und Soziabilitäten einer Gruppe oder eines

⁴³ Die Lehrenden in den CIFOD-Kursen wurden von den Teilnehmenden als „oustaz“ (Ableitung aus dem arabischen Wort für Professor) bezeichnet.

⁴⁴ Smith (2013: 149) hebt neben der „Ideologie der Verwandtschaft“ auch die Bedeutung von „teranga“ (Wolof: Gastfreundschaft) und „kalante“ (Wolof: Scherzverwandtschaft) als gemeinschaftsbildende Praktiken hervor.

Milieus sind also empirisch oftmals kaum voneinander zu trennen. Vielmehr zeigt sich, dass die jeweiligen milieu- oder gruppenspezifischen Soziabilitätsregister weitgehend bestimmen, wie Vorstellungen von einer „guten Religiosität“ (LeBlanc und Gomez-Perez 2007: 45; Seesemann und Soares 2009) konkret verkörpert werden. Im Soziabilitätsregister und soziablen Ethos einer Gruppe vermischen und überschneiden sich also soziale und religiöse Normen.

Fazit: Der gesellige Wert religiöser Praktiken

Aus der Perspektive individueller Akteur*innen betrachtet können die Koranlektürekurse in Mermoz als Beispiel für (religiöse) Praktiken angesehen werden, die sowohl das Bedürfnis nach Geselligkeit als auch das nach sozialer Distinktion und Abgrenzung gegenüber anderen Milieus befriedigen. Die soziale Ausdifferenzierung der senegalesischen urbanen Mittelschichten ist gleichzeitig durch Effekte religiöser Distinktion geprägt, die noch auf die historischen Prozesse der Herausbildung muslimischer gebildeter Eliten während der Kolonialzeit zurückgehen (Diouf 2013a). Das Ideal eines modernen, säkularen Lebensstils wurde auch von vielen Angehörigen der ehemaligen muslimischen Eliten aufgegriffen, die sich in der frankophon gebildeten postkolonialen „classe moyenne“ wiederfanden. Dieses Ideal stellte allerdings widersprüchliche soziale Ansprüche an die folgende Generation, die aufgrund der generalisierten Krise der 1980er und 1990er Jahre hinsichtlich der Weitergabe ihres sozialen Status an ihre Nachkommen in finanzielle Nöte kam. Sie wurde außerdem hinsichtlich ihres eigenen Bildungsstands von einer jungen, arabophonen und islamisch gebildeten Generation zunehmend moralisch unter Druck gesetzt (Bodian und Villalón 2015).

Mit Blick auf die Ebene der Sozialstrukturen können die CIFOD-Kurse als ein Element der Formierung und Neu-Konfiguration der frankophon gebildeten urbanen Mittelschichten in Senegal verstanden werden, in denen dieser doppelte soziale und religiöse Druck spürbar geworden ist. Die seit den 1990er Jahren erfolgten Transformationsprozesse gehen mit sozialen Spannungen und Widersprüchen einher, die sich nicht nur zwischen den Generationen, sondern auch in einer „Prekarisierung individueller Lebensläufe“ (Dial 2008: 15) innerhalb der zunehmend heterogen zusammengesetzten urbanen Mittelschichten manifestieren. Diese strukturellen Veränderungen der senegalesischen Gesellschaft und ihre geschlechtsspezifischen Dynamiken sind mit dem Wandel der „muslimischen Kultur“ in Senegal eng verflochten (ibid.). Die Beispiele von Lucie und Lamine machen nachvollziehbar, wie soziale und religiöse Transformationen zusammenhängen und wie sich dieser Zusammenhang in individuellen Biografien widerspiegelt.

Dabei lassen sich zum einen Elemente gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse erkennen, wie beispielsweise die durch Bildung und Berufstätigkeit bedingte zunehmende Autonomie von Frauen oder die abnehmende Entscheidungsmacht von Eltern und Verwandten bei der Wahl von Ehepartner*innen. Zum anderen zeigen sich

aber auch neue Dynamiken von Vergemeinschaftung. Denn die Beispiele von Lucie und Lamine veranschaulichen auch, wie die subjektive Erfahrung einer Prekarisierung der eigenen Situation (insbesondere hinsichtlich des familiären Status) und die damit einhergehende moralische Fragilität das Bedürfnis nach Gemeinschaft und eine Sehnsucht nach Geselligkeit verstärkt. Letztere kommen unter anderem in neuen Formen religiöser Vergemeinschaftung – wie etwa den nicht nur in Dakar zunehmend erfolgreichen CIFOD-Kursen – zum Ausdruck. Im Rahmen dieser Kurse blieben die sozialen Widersprüche und die Kritik an öffentlich praktizierter Religiosität in der senegalesischen Gesellschaft, die insbesondere von Lamine im ethnographischen Gespräch offen formuliert wurde, im „Schattenbereich“ der geselligen religiösen Praxis. Sie wurden durch den Wert der auf der Basis geteilter Soziabilitätsregister hergestellten Gemeinschaft in den Kursen quasi ‚ausbalanciert‘ und in ein „glückliches Gleichgewicht“ (Simmel 1984: 63) gebracht.

Die geselligen Werte, die sich im Rahmen der CIFOD-Kurse herauskristallisierten, gingen mit einem Anspruch auf selbstbestimmte, individuelle Religiosität einher, der auch als Ausdruck eines gemeinschaftlich gepflegten, in die Soziabilitätsregister der Beteiligten eingebetteten „Ethos der Individualität“ verstanden werden kann. Damit meine ich ein soziales Ethos, das eine gewisse Anerkennung und Wertschätzung von Individualität impliziert. Es sollte aber nicht automatisch mit Individualismus im Sinne einer Priorisierung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft gleichgesetzt werden. Vielmehr verdeutlicht es das Zusammenspiel zwischen Dynamiken der Individualisierung und der Vergemeinschaftung, die für das soziale Milieu der Koranlektürekurse charakteristisch sind. Diese Dynamiken lassen gleichzeitig auch die Bedeutung eines über soziale Gruppengrenzen hinaus geteilten „Ethos der Soziabilität“ erkennen (Smith 2013). Meine Analyse des Gesprächs mit Lucie und Lamine und ihrer biografischen Erzählungen verdeutlicht, dass das milieu- und praxisspezifische soziale Ethos der Individualität, das sich im Kontext der CIFOD-Kurse herausgebildet hat, in dieses „minimale gemeinschaftliche Ethos“ (Renou 2003: 56) eingebettet bleibt.

Nicht nur im Kontext der Koranlektürekurse in Mermoz, sondern auch in meinen anderen Fallstudien in Senegal stellte sich für mich immer wieder die Frage, wo überhaupt die Grenzen zwischen Soziabilität und Religiosität verlaufen und wie sich dies in den unterschiedlichen sozialen Milieus der senegalesischen Gesellschaft niederschlägt. Mein an Simmel angelehntes Konzept eines milieu- und praxisspezifischen sozialen Ethos hält diese Frage in der Schwebe. Es ermöglicht einen heuristischen Ansatz, mit dem muslimische Soziabilitäten und Formen der Geselligkeit in Senegal (und anderswo) im Hinblick auf ihre sozialen Dynamiken analysiert werden können, ohne dabei vorauszusetzen, dass es sich dabei automatisch auch um religiöse (im Sinne frommer, auf religiösem Glauben beruhender) Soziabilitäten handelt. Mit anderen Worten: die Konzepte der Soziabilität und Geselligkeit erlauben es, die Lebenswelten von Muslim*innen aus den urbanen Mittelschichten in Senegal zu untersuchen und dabei einen religiösen „bias“ zu vermeiden.

Literatur

- Alber, Erdmute (2016). Heterogenität als gelebte Praxis, Norm und Zukunftsgestaltung: Mittelschichtshaushalte in Benin, in: Antje Daniel, Sebastian Müller, Florian Stoll und Rainer Öhlschläger (Hg.). *Mittelklassen, Mittelschichten oder Milieus in Afrika? Gesellschaften Im Wandel*. Nomos Verlagsgesellschaft, 177–194.
- Anderson, Sally (2015). Sociability: The Art of Form, in: Vered Amit (Hg.). *Thinking Through Sociality. An Anthropological Interrogation of Key Concepts*. New York, 97–127.
- Antoine, Philippe (2004). La Stratification Sociale à Dakar, in: Philippe Antoine und Abdou Salam Fall (Hg.). *Crise, passage à l'âge adulte et devenir de la famille dans les classes moyennes et pauvres à Dakar. Rapport d'étape – seconde phase*, 5–17. doi:10.13140/2.1.2947.8089.
- Antoine, Philippe, Philippe Boucquier, Abdou Salam Fall, Youssouf M. Guisse und Jeanne Nanitelamio (1995). Les familles dakaroises face à la crise. Dakar. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton07/010004560.pdf.
- Antoine, Philippe und Abdou Salam Fall (Hg., 2004). *Crise, passage à l'âge adulte et devenir de la famille dans les classes moyennes et pauvres à Dakar. Rapport d'étape – seconde phase*. doi:10.13140/2.1.2947.8089.
- Augis, Erin (2012). „They Haven't Even Mastered the Qur'an“: Young Sunnite Women's Negotiations of Social Change and Generational Hierarchies in Dakar, in: Muriel Gomez-Perez und Marie Nathalie LeBlanc (Hg.). *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*. Paris, 539–577.
- Barry, Céline (2017). Die Bedeutungen von tubaabité. Rassismuskritische Perspektiven auf das postkoloniale Dakar, in: *Peripherie*, 37, 2, 162–191. doi:10.3224/peripherie.v37i2.02.
- (2019). *Toubabesse – Wie Bildung Frauen koloniale Macht verleiht. Alltagssoziologische Analysen aus Berlin, Dakar und Dazwischen*. Münster.
- Biaya, Tshikala Kayembe (2002). Culture du loisir et culture politique, in: Momar Coumba Diop (Hg.). *Le Sénégal contemporain*. Paris, 341–354.
- Bodian, Mamadou und Leonardo A. Villalón (2015). Islam et réforme éducative au Sénégal: tensions et négociations vers un modèle hybride, in: Abdourahmane Seck, Mayke Kaag, Cheikh Guèye und Abdou Salam Fall (Hg.). *État, sociétés et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?* Paris, 73–93.
- Bourdieu, Pierre (1983). Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard Kreckel (Hg.). *Soziale Ungleichheiten*. Soziale Welt Sonderband 2. Göttingen, S. 183–198.
- (1987). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main.
- Brenner, Louis (2007). The Transformation of Muslim Schooling in Mali: The Madrasa as an Institution of Social and Religious Mediation, in: Robert W.

- Hefner und Muhammad Qasim Zaman (Hg.). *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton, 199–223.
- Cruise O'Brien, Donal B., Momar Coumba Diop und Mamadou Diouf (2002). *La construction de l'Etat au Sénégal*. Paris.
- Dia, Abdoul Alpha (2016). Reproduction des inégalités au Sénégal, in: Mamadou Diouf und Bachir Diagne (Hg.). *Les sciences sociales au Sénégal. Mise à l'épreuve et nouvelles perspectives*. Oxford, 143–158.
- Dial, Fatou Binetou (2008). *Mariage et divorce à Dakar. Itinéraires féminins*. Paris.
- Dimé, Mamadou dit Ndongo und Anne-Emmanuèle Calvès (2006). Du „jamonoy twist“ au „jamonoy xoslu“. Le basculement dans la précarité de ménages de la classe moyenne à Dakar, in: *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, 40, 3, 401–425.
- Diop, Abdoulaye-Bara (1985). *La famille wolof. Tradition et changement*. Paris.
- Diouf, Mamadou (2013a). Islam, the „Originaires“, and the Making of Public Space in a Colonial City, in: Mamadou Diouf (Hg.). *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York, 180–204.
- (Hg., 2013b). *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York.
- Faye, Ousseynou (2017). *Dakar et ses cultures. Un siècle de changement d'une ville coloniale*. Paris.
- Faye, Ousseynou und Ibrahima Thioub (2003). Les marginaux et l'État à Dakar, in: *Le Mouvement Social*, 204, 3, 93–108. doi:10.3917/lms.204.0093.
- Fuchs, Martin (2015). Processes of Religious Individualisation: Stocktaking and Issues for the Future, in: *Religion*, 45, 3, 330–343.
- Heiman, Rachel, Carla Freeman und Mark Liechty (Hg., 2012). *The Global Middle Classes. Theorizing Through Ethnography*. Santa Fe.
- Hill, Joseph (2018). *Wrapping Authority. Women Islamic Leaders in a Sufi Movement in Dakar, Senegal*. Toronto.
- Hitzler, Ronald und Anne Honer (1984). Lebenswelt – Milieu – Situation: Terminologische Vorschläge zur theoretischen Verständigung, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36, 1, 56–74. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55468>.
- Kandiyoti, Deniz (1997). Gendering the Modern. On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity, in: Sibel Bozdoğan und Reşat Kasaba (Hg.). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle, 113–132.
- LeBlanc, Marie-Nathalie und Muriel Gomez-Perez (2007). Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle. Retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone, in: *Sociologie et sociétés*, 39, 2, 39–59. doi:10.7202/019083ar.
- Loimeier, Roman (2001). *Säkularer Staat und islamische Gesellschaft. Die Beziehungen zwischen Staat, Sufi-Bruderschaften und islamischer Reformbewegung in Senegal im 20. Jahrhundert*. Hamburg.

- (2002). Je veux étudier sans mendier: The Campaign Against the Qur'anic Schools in Senegal, in: Holger Weiss (Hg.). *Social Welfare in Muslim Societies in Africa*. Stockholm, 118–137.
- (2016). *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edinburgh.
- Marie, Alain (1997). Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine, in: Alain Marie und Robert Vuarin (Hg.). *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*. Paris, 53–110.
- (2003). La violence fait à l'individu, in: *Politique africaine*, 91, 3, 13–32. doi:10.3917/polaf.091.0013.
- Marshall-Fratani, Ruth und Didier Péclard, (2002). Introduction au thème: La religion du sujet en Afrique, in: *Politique africaine*, 87 (3), 5–19. doi:10.3917/polaf.087.0005.
- Mercer, Claire und Charlotte Lemanski (2020). The Lived Experiences of the African Middle Classes. Introduction, in: *Africa*, 90, 3, 429–438. doi:10.1017/S0001972020000017.
- Meyer, Birgit (2009). From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding, in: Birgit Meyer (Hg.). *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*. New York, 1–28.
- Neubert, Dieter (2016). Kenya – An Unconscious Middle Class? Between Regional-Ethnic Political Mobilization and Middle Class Lifestyles, in: Henning Melber (Hg.). *The Rise of Africa's Middle Class*. London, 110–128.
- Neubert, Dieter und Florian Stoll (2015). Socio-Cultural Diversity of the African Middle Class: The Case of Urban Kenya. Bayreuth African Studies Working Papers, 14. urn:nbn:de:bvb:703-epub-2500-9.
- Neveu Kringelbach, Hélène (2013). *Dance Circles. Movement, Morality and Self-Fashioning in Urban Senegal*. New York.
- (2016). „Marrying Out“ for Love: Women's Narratives of Polygyny and Alternative Marriage Choices in Contemporary Senegal, in: *African Studies Review*, 59, 1, 155–174.
- Pezeril, Charlotte (2008). *Islam, mysticisme et marginalité. Les Baay Faal du Sénégal*. Paris.
- Piga, Adriana (2002). *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. Paris.
- Quashie, Hélène (2015). La „blanchité“ au miroir de l'africanité: Migrations et constructions sociales urbaines d'une assignation identitaire peu explorée (Dakar), in: *Cahiers d'Études Africaines*, 55, 220, 761–785.
- Renou, Gildas (2003). L'institution à l'état vif. Sociabilités et structuration des groupes dans un syndicat de salariés, in: *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 63, 53–77. doi: 10.3406/polix.2003.1292.
- (2009). Sociabilité(s), in: Olivier Fillieule, Lilian Mathieu und Cécile Péchu (Hg.). *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 502–510.

- Rüpke, Jörg (2015). Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion, in: *Religion*, 45, 3, 344–366.
- Saint-Lary, Maud (2011). Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones, in: *ethnographiques.org*, 22, 1–21. <https://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary>.
- (2019). *Réislamisations au Burkina Faso. Questions de genre et enjeux sociaux*. Paris.
- Sambou, Césarine (2020). „Tu es devenu toubab.“ Comprendre le retour temporaire au prisme des attentes de la famille restée au pays chez les migrants originaires d’Afrique subsaharienne, in: *Émulations*, 34, 77–95. doi:10.14428/emulations.034.04.
- Samson, Fabienne (2006). Identités islamiques dakaroises. Islamic Identities in Dakar. Comparative Study of Two Neo-Brotherhood Movements of Urban Youths, in: *Autrepart*, 39, 3, 3–19.
- Sarr, Fatou (1999). *L’entrepreneuriat féminin au Sénégal. La transformation des rapports de pouvoirs*. Paris.
- Schielke, Samuli (2009). Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians, in: *Journal of Religion in Africa*, 39, 2, 158–185.
- Seck, Abdourahmane (2010). *La question musulmane au Sénégal. Essai d’anthropologie d’une nouvelle modernité*. Paris.
- Seck, Abdourahmane, Mayke Kaag, Cheikh Guèye und Abdou Salam Fall (Hg., 2015). *État, sociétés et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?* Leiden.
- Seesemann, Rüdiger (2015). Embodied Knowledge and *The Walking Qur’an*: Lessons for the Study of Islam and Africa, in: *Journal of African Religions*, 3, 2, 201–209.
- Seesemann, Rüdiger und Benjamin F. Soares (2009). ‘Being as Good Muslims as Frenchmen’: On Islam and Colonial Modernity in West Africa, in: *Journal of Religion in Africa*, 39, 1, 91–120.
- Sieveking, Nadine (2020a). Fallstudien in Senegal: Heterogenität als gesellschaftliche Realität oder Perspektive?, in: Nadine Sieveking (Hg.). Dimensionen des Religiösen und Nicht-Religiösen. Empirische Forschungen im ERC-Projekt „Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“. Göttingen, 37–43. GISCA Occasional Papers, 26. doi:10.3249/2363-894X-gisca-26.
- (2020b). Koranlektüre-Kurse für „Intellektuelle“ in Dakar, Senegal: Religiöse Erwachsenenbildung in frankophonen Mittelschichtsmilieus. *Sociologus*, 70, 2, 159–179.
- (2022). „Madame est au niveau 2 et moi ...?“ – Gendered Dynamics of Qur’an Reading Courses in Dakar’s Francophone Educated Middle Class Milieus, in: *Cahiers d’Études africaines*, LXII (4), 248.
- Simmel, Georg (1984). *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*. Berlin.

- Smith, Etienne (2013). Religious and Cultural Pluralism in Senegal. Accommodation Through “Proportional Equidistance”? In: Mamadou Diouf (Hg.). *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York, 147–179.
- Smith, Daniel Jordan (2015). Fatherhood, Companionate Marriage, and the Contradictions of Masculinity in Nigeria, in: Marcia Claire Inhorn, Wendy Chavkin und José-Alberto Navarro (Hg.). *Globalized Fatherhood*. New York, 315–335.
- Vicini, Fabio (2014). “Do Not Cross Your Legs” Islamic Sociability, Reciprocity and Brotherhood in Turkey, in: *La Ricerca Folklorica*, 69, 93–104.
- Villalón, Leonardo Alfonso (1995). *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and Citizens in Fatick*. Cambridge.
- Ware, Rudolph T. (2009). The Longue Durée of Quran Schooling, Society, and State in Senegambia, in: Mamadou Diouf und Mara A. Leichtman (Hg.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*. New York, 21–50.
- (2014). *The Walking Qur’an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill.

Das Herausgeberteam

Katja Föllmer ist Iranistin mit dem Schwerpunkt Iran in der Moderne. Ihre Forschungstätigkeit umfasst unter anderem Aspekte gesellschaftlicher Transformationsprozesse. In ihrer neu erschienenen Monographie „Das vorislamische Erbe Irans zwischen islamischer Tradition und Reform und Modernisierung“ (2022) geht sie der Frage nach, wie das in einem literarischen Text vermittelte Bild der vorislamischen Zeit der Fortschrittsidee Rechnung trägt und bestehende islamisch-iranische Traditionen implementiert.

Lisa Maria Franke arbeitet als wissenschaftliche Assistentin am Institut für Ethnologie, Universität Göttingen. Ihre Forschungsinteressen beinhalten Alltagsgeschichte, Eschatologie, Glaube und Identität, Diskursanalyse und Gender Studies; Individualität, religiöse Transformationsprozesse und gesellschaftliche Dynamiken; Sprache als Vermittlungsform in verschiedenen literarischen Genres. Eine aktuelle Publikation ist der Beitrag „Muslimness on Demand: Critical Voices of Islam in Egypt“ in: *Religions* 12, 3: 152 (<https://doi.org/10.3390/rel12030152>).

Roman Loimeier ist Professor für Ethnologie an der Universität Göttingen. Aus seinen Forschungsarbeiten in Senegal, Nigeria, Tansania und Tunesien sind zahlreiche Publikationen hervorgegangen, zuletzt „Tunesien: Die Entwicklung einer arabischen Zivilgesellschaft“ (Göttingen, 2022). Zwischen 2016 und 2022 leitete er das vom European Research Council (ERC) geförderte Forschungsprojekt „Private Pieties: Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity, Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“.

Johanna Kühn ist Doktorandin am Institut für Ethnologie der Universität Göttingen. Sie studierte Ethnologie, Soziologie und Wirtschaftswissenschaften und forschte zu Weiblichkeitskonstruktionen und politischem Protest in Israel und Palästina. In

ihrer Promotionsforschung beschäftigte sie sich mit zeitgenössischen spirituellen Praktiken, individuellem Glauben und weiblichem Handlungsvermögen in Beiruts Mittelschicht (u.a. „Seeing Lights. Healing in a Meditation Class in Beirut“ (2019), *Curare* 42 (3&4): 65–78).

Nadine Sieveking arbeitet zu Verkörperungsprozessen in sozialer Praxis, zur Aushandlung von Geschlechterverhältnissen und zu individuellen muslimischen Religiositäten in transkulturellen und transnationalen Kontexten, zu urbanen Freizeitpraktiken und professionellem zeitgenössischem Tanz mit Fokus auf Mittelschichtsmilieus in Deutschland und West-Afrika (Senegal, Burkina Faso). Ihr aktueller Beitrag hierzu ist „«Madame est au niveau 2 et moi ...?» – Gendered Dynamics of Qur’an Reading Courses in Dakarois Francophone Educated Middle Class Milieus“ (*Cahiers d’Etudes africaines*, LXII, 4, 248, Dezember 2022).

Der vorliegende Band richtet den Blick auf Individualisierungsprozesse in Ägypten, Iran, Libanon, Senegal und Tunesien als einen zentralen Aspekt aktueller gesellschaftlicher Dynamiken. Ausgangspunkt bildet die Frage, wie gesellschaftliche Transformationen das Feld des Religiösen beeinflussen und wie Prozesse religiösen Wandels gesellschaftliche Veränderungen anstoßen können. Die Beiträge in diesem Sammelband fokussieren auf die Lebensrealitäten von Frauen urbaner Mittelschichtsmilieus und zeigen auf, wie Bestrebungen zur individuellen Gestaltung des eigenen Lebens etablierten sozialen und religiösen Normen in unterschiedlichen Bereichen des Alltagslebens zuwiderlaufen, diese aber auch verändern können. Insbesondere ist das Augenmerk darauf gerichtet, wie sich diese Prozesse in Geschlechterbeziehungen und zwischen unterschiedlichen Generationen manifestieren. Dabei werden milieuspezifische Dynamiken analysiert. Diese sind vor allem der Einfluss westlicher Modernitätsideale, globalisierte Diskurse und Praktiken in der Freizeitgestaltung, im Bereich von Mode sowie anderen Ausdrucksformen individualisierter Lebensstile und werden im vorliegenden Band in spezifischen religiös und nicht-religiös konnotierten sozialen Zusammenhängen erörtert.