

Waylen, Georgina, 2000: Gender and Democratic Politics. A Comparative Analysis of Consolidation in Argentina and Chile. In: Journal of Latin American Studies. 32 (3), 265-297.

Wichterich, Christa, 2000a: Gender matters. Zur Vergeschlechtlichung von Arbeit auf globalisierten Märkten. Berlin, 13-36. Internet: http://www.attac-netzwerk.de/fileadmin/user_upload/AGs/Feminist_Attac/Themen/wichterich_gender_matters.pdf (24.2.2014).

Wichterich, Christa, 2000b: Strategische Verschwisterung, multiple Feminismen und die Globalisierung von Frauenbewegungen. In: Lenz, Ilse/Mae, Michiko/Klose, Karin (Hg.): Frauenbewegungen weltweit. Aufbrüche, Kontinuitäten, Veränderungen. Opladen, 257-280.

Wichterich, Christa, 2007: Transnationale Vernetzungen für Geschlechtergerechtigkeit. In: Feministische Studien. 25 (2), 233-242.

Zwengel, Susanne, 2012: How do Norms Travel? Theorizing International Women's Rights in Transnational Perspective. In: International Studies Quarterly. 56 (1), 115-129.

Ungleiche Schwestern – Frauen-Aktivismus und Frauenbewegungen im Post-Mubarak Ägypten

RENATE KREILE

Einleitung

Die Beteiligung von Frauen an den ägyptischen Aufstandsbewegungen sowie die genderpolitische Dynamik der fortdauernden Transformationsprozesse haben medial und wissenschaftlich viel Aufmerksamkeit gefunden (vgl. Al-Ali 2012; Dennerlein/Farag 2013; Hatem 2013; Kreile 2012; Pratt 2011; Sholkamy 2012; Singerman 2013). In der westlichen Öffentlichkeit verbreitete kulturalistische Fehlperzeptionen, in denen arabische Frauen pauschal als unterdrückt, passiv und unmündig konstruiert werden, wurden augenfällig empirisch widerlegt. Phantasien, muslimische Frauen im Sinne einer *civilizing mission* von *außen* befreien zu wollen, sahen sich einmal mehr in die Requisitenkammer paternalistischer Bevormundung und neokolonialer Ambitionen verbannt. Vorstellungen, wonach *der Islam* per se für die Benachteiligung der Frauen in der Region verantwortlich sei, verschwanden vermehrt in der Mottenkiste des *Orientalismus* (vgl. Kreile 2009, 253ff.).

Gleichzeitig bestehen gewisse Wahrnehmungsverengungen fort, die die strukturellen Asymmetrien und sozialen Ungleichheiten der Weltgesellschaft widerspiegeln.¹ So kritisieren Abu-Lughod und El-Mahdi, wie die westlichen Medien von der Rolle von Frauen in dieser Revolution besessen zu sein scheinen (vgl. Abu-Lughod/El-Mahdi 2011, 683). In der Vorstellung, Frauen seien als vermeintlich homogene Gruppe mit einheitlichen genderspezifischen Interessen aktiv geworden, komme – so die AutorInnen – ein sehr begrenztes Verständnis von Frauenrechten im Sinne eines weißen, liberalen Feminismus zum Ausdruck, welches die Beteiligung der Unterschichten an

den Aufstandsbewegungen ausblende und die Belange armer Frauen marginalisiere (vgl. ebd.; Krause 2012, 10).² Die westlichen Medien würden vorrangig diejenigen AkteurInnen wahrnehmen, „deren Forderungen, Habitus und Sprache von einer westlichen Öffentlichkeit als sympathisch und vertraut anerkannt“ (Schielke 2013, 127) würden. Dabei handele es sich zumeist um Angehörige der anglophonen privilegierten Schichten (vgl. ebd.).

Auch politikwissenschaftliche Diskurse zu den Transformationsprozessen und relevanten AkteurInnen der Region weisen nicht selten einen eingeschränkten Blickwinkel auf. Die Fokussierung auf formelle Aktionsformen und die Vernachlässigung informeller Aktivitäten vermögen die politischen Realitäten oftmals nicht angemessen zu erfassen (vgl. Mohns 2011). Die Einbeziehung ethnographischer Studien, die eine Fülle an aufschlussreichem Material bieten (vgl. Duboc 2013; Hafez 2011; Ismail 2007; Mahmood 2005; Singerman 1995), und die Beachtung von social *non-movements*³ (Bayat 2010, 14ff.), die die Überlebenskämpfe und Strategien des Alltagslebens der Benachteiligten umfassen, helfen den Blick auf den Aktivismus von Frauen zu weiten.

WissenschaftlerInnen, die an den Aufstandsbewegungen beteiligt waren, betonen, dass genderspezifische Forderungen keine ausgeprägte Bedeutung gehabt hätten: „Gender spielte keine Rolle bei der Entscheidung zu revoltieren oder zu protestieren“ (Sholkamy 2012, 153). Vielmehr sei die Aufstandsbewegung vom Januar 2011 als Ergebnis einer Dekade von Arbeiterkämpfen und Kämpfen für bürgerliche Freiheitsrechte zu betrachten, die von Frauen aktiv mitgetragen wurden (vgl. ebd.). Frauen wie Männer hätten politische Freiheit und soziale Gerechtigkeit eingefordert, nicht aber Frauenrechte (vgl. Pratt 2011). Gleichzeitig sind die Erfahrungen und Handlungen von Frauen und Männern in Transformationsprozessen und Aufstandsbewegungen ebenso genderspezifisch geprägt wie durch soziale, generationelle oder lokale Zugehörigkeiten und erfordern somit intersektionelle Analysen.⁴

Im Folgenden sollen unterschiedliche Strömungen der ägyptischen Frauenbewegung im Hinblick auf Interessenlagen, Strategien und Ausstrahlungskraft sowie auf ihre Transnationalität untersucht werden. Dabei soll insbesondere das Engagement der islamistischen AktivistInnen beleuchtet und das Phänomen erhellt werden, warum Zehntausende von Frauen für Brot, Freiheit und Würde auf die Straßen gegangen sind, aber nur eine kleine Minderheit explizit strategische Gender-Interessen (Molyneux 1985) verfolgt. In ihrer einflussreichen Studie über die „Politik der Frömmigkeit“ (2005) fragt Mahmood:

Weshalb unterstützt eine große Anzahl von Frauen in der muslimischen Welt aktiv eine Bewegung, die für ihre ‚eigenen Interessen und Agenden‘ nachteilig zu sein scheint und dies in einem historischen Moment, an dem diesen Frauen weiter gehende emanzipatorische Möglichkeiten zur Verfügung zu stehen scheinen (ebd., 2).

Einige skizzenhafte theorieorientierte Überlegungen, die Erkenntnisse der Social Movement Theory aufgreifen, sollen zunächst dazu beitragen, die Dynamik der Aufstandsbewegung in ihrem spezifischen soziopolitischen Umfeld zu erhellen.

Politik von unten – einige theorieorientierte Überlegungen

In Abgrenzung von ahistorischen und kulturalistischen Sichtweisen plädieren zahlreiche RegionalexpertInnen für eine sozialwissenschaftliche *Normalisierung* der Region (vgl. Beinin/Vairel 2011, 2; Korany/El-Mahdi 2012, 7ff.). Dies bedeutet die Anwendbarkeit soziostruktureller Kategorien auf die dortigen Transformationsdynamiken und die Wahrnehmung von Islam und Kultur als historisch und sozial vermittelten und wandelbaren, uneinheitlichen und plastischen Bestimmungsfaktoren. „Nicht die Religion ist der Schlüssel zum Verständnis der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft ist der Schlüssel zum Verständnis der Religion“ (Barakat zit.n. Metzger 2002, 1).

Die Frage ist demnach nicht, was steht in den religiösen Quellen zu diesem oder jenem Sachverhalt, sondern welche sozialen und politischen Faktoren und Interessen führen dazu, dass verschiedene Akteure die Texte in der einen oder anderen Weise interpretieren (vgl. Bayat 2010, 242). Dementsprechend ist die verbreitete Auffassung, dass *der Islam* positiv oder negativ bewertet für die Stellung der Frauen in den arabischen Gesellschaften verantwortlich sei, als essentialistisches Missverständnis zu kritisieren (vgl. Kreile 2009). Im Hinblick auf die Analyse der jüngsten Protestbewegungen und die Aktivitäten von Frauen vermögen Konzepte aus dem Repertoire der Social Movement Theory wichtige Orientierungspunkte zu liefern (vgl. Moghadam 2013, 19ff.; Tilly/Tarrow 2007). Grundlegend ist zunächst ein kontextbezogenes Verständnis eines rationalen Handelns der AkteurInnen, das gesellschaftliche und politische Besonderheiten einschließt (Beinin/Vairel 2011, 20).

Nützlich im Hinblick auf das Verständnis der Aufstandsbewegung sind zudem konzeptionelle Überlegungen zur Mobilisierung, zu Politischen Gelegenheitsstrukturen und dem *framing*, der Schaffung kollektiver Deutungsmuster (vgl. Korany/El-Mahdi 2012, 10). Soziale Bewegungen in der arabischen Welt agieren weithin in einem repressiven politischen Kontext, der Möglichkeiten offener Mobilisierung stark einschränkt. Vor diesem Hintergrund erscheint es sinnvoll, das Konzept der Politischen Gelegenheitsstrukturen⁵ zu modifizieren und eine „wahrgenommene kollektive Bedrohung“ (Beinin/Vairel 2011, 9) als Triebkraft für soziale Proteste einzubeziehen. Unter den autoritären Bedingungen der Region lassen sich Menschen nicht primär mobilisieren, um Gelegenheiten vorteilhaft zu nutzen. Stattdessen gehen sie als Reaktion auf Bedrohungen auf die Straße. Dabei werden Proteste nicht allein durch Repression befeuert. Beinin und Vairel bemerken:

Actors may also perceive public policies and their consequences as a threat to their values, interests, and understandings of the public good. People mobilize not only because they

can but also and probably even more readily when they are compelled to do so: when they feel their sense of justice or morals, their basic rights, or the possibility of offering decent living conditions to their children are being attacked (Beinin/Vairel 2011, 22).

Unter den Bedingungen des Autoritarismus sind informelle Netzwerke⁶, die bspw. Familien, Nachbarschaften, religiöse Gemeinschaften umfassen, für die Mobilisierung von Protest wichtig, da sie staatlicher Kontrolle relativ weitgehend entzogen sind (vgl. Beinin/Vairel 2011, 9). Wie Singerman (1995) in ihrer Analyse informeller Netzwerke in Kairo überzeugend nachgewiesen hat, stellen Familie und Nachbarschaft für die meisten Menschen die einzigen verlässlichen und funktionierenden Institutionen dar. Für Mitglieder solcher Netzwerke steht nicht primär die individuelle Autonomie als Selbstkonzept im Vordergrund, sondern die Beziehungen und Verpflichtungen im Rahmen dieser Netzwerke. Darin kommt keineswegs eine essentialistisch gedachte kulturelle Besonderheit oder ein traditionelles Relikt zum Ausdruck. Vielmehr sind die informellen Netzwerke angesichts der chronischen Unsicherheitsstrukturen, die durch autoritäre Regime und fehlende wohlfahrtsstaatliche Absicherung induziert sind, für unzählige Menschen überlebensnotwendig. Gleichzeitig schränken sie durch ihre Mechanismen von Macht und Abhängigkeit, Schutz und Kontrolle individuelle Handlungsspielräume oftmals ein (vgl. Beinin/Vairel 2011, 20; Harders 2009).

Frauen sind für das Funktionieren der Netzwerke nach innen und außen und für die Mobilisierung von ideellen, finanziellen und personellen Ressourcen zentral (vgl. Krause 2012; Singerman 1995). Gleichzeitig sind sie materiell und emotional auf den Rückhalt innerhalb der lokalen und religiösen Netzwerke angewiesen. Sie sind horizontal und vertikal eingebunden in ein komplexes Gewebe von Verpflichtungen und Praktiken fortdauernder wechselseitiger Solidarität und Hilfeleistungen, Patronagebeziehungen und Loyalitätsverpflichtungen. Um das soziale und ökonomische Netz der Gemeinschaft beanspruchen zu können, sind Anpassung an die einschlägigen patriarchalen Normen und angemessenes Verhalten wie das Einhalten von Kleiderordnung und Geschlechtertrennung unabdingbar (vgl. Ismail 2007; Singerman 1995). Neben der strukturellen Ausgangssituation, die soziale Proteste hervorbringt, und den mobilisierenden Netzwerken, spielen *collective action frames* eine Rolle für Mobilisierungsprozesse. Darunter sind kollektiv und interaktiv produzierte Interpretationsleistungen zu verstehen, die eine spezifische Wahrnehmung der Problemlagen und ihrer Ursachen beinhalten und Lösungsvorschläge oder zumindest mögliche Strategien zur Problembearbeitung benennen und legitimieren (vgl. Herkenrath 2011, 47). Um erfolgversprechend mobilisieren zu können, „muss es Bewegungen gelingen, frames zu finden, die zwar eine neue Sicht auf soziale Probleme ermöglichen, gleichzeitig aber auch kulturelle Resonanz haben und an die bestehenden Deutungsmuster anschließen“ (Herkenrath 2011, 48).

Einige bedrängende Probleme, die zahllose Menschen im Januar 2011 zu Massenprotesten gegen das Mubarak-Regime auf die Straßen brachten, werden im Folgenden

ansatzweise skizziert. Dabei wird nicht zuletzt die überlegene Überzeugungskraft islamisch legitimierter Deutungsmuster im Hinblick auf Krisendiagnose und Krisenantwort schlaglichtartig erhellt.

Krisenakkumulation und sozialer Unmut als soziostrukturelle Voraussetzung für Proteste

Seit den 1990er Jahren trieb die Mubarak-Regierung, in Abstimmung mit dem Internationalen Währungsfonds (IWF) und der Weltbank, die neoliberale Restrukturierung Ägyptens voran, die Sadat in den 1970er Jahren begonnen hatte (vgl. Denis 2009, 58ff.). Im Zuge umfangreicher Privatisierungsmaßnahmen gingen die staatlichen Eliten Allianzen mit privaten, nationalen und globalen Unternehmen ein und begannen mit der Enteignung des öffentlichen Raums im Interesse einer globalisierten neoliberalen „Luxus-Klasse“ (Singerman/Amar 2009, 11).

Unter dem Druck der Strukturanpassungsmaßnahmen wurde wohlfahrtsstaatliches Engagement minimiert. Die Kluft zwischen arm und reich stieg dramatisch. Nach Angaben der Weltbank von 2007 waren beinahe 44% der ÄgypterInnen extrem arm, arm oder beinahe arm (Beinin 2011, 186f.). Die sozialen Welten der Elite und der breiten Bevölkerungsschichten treten einander weithin in Begriffen des Kosmopolitischen und des Lokalen gegenüber (Koning 2009, 162f.) und artikulieren sich nicht zuletzt in sich je unterschiedlich transformierenden Gender-Normen. Klassenspezifische Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit gehen einher mit Mikropolitiken eines umkämpften öffentlichen Raums.⁷ Normen, wie sie in der Elite vorherrschen, geraten verstärkt in Widerspruch zu denjenigen anderer Bevölkerungsschichten (ebd., 132f., 153). Insbesondere die Präsenz von Frauen im öffentlichen Raum stellt ein zentrales Merkmal der sich entfaltenden Kultur der neuen, oberen Mittelschicht dar und wird umgekehrt zum Fokus von Klassenkonflikten.

Die GewinnerInnen des ökonomischen Wandels – hochqualifizierte, professionalisierte junge Frauen mit kosmopolitischem kulturellem Kapital und Habitus, die im internationalen Segment der ägyptischen Ökonomie oder internationalen Organisationen tätig sind – unterstreichen mit ihrer Sichtbarkeit im öffentlichen Raum und an klassenadäquaten gender-gemischten Orten den Anspruch auf Modernität und globalen Status. Gleichzeitig müssen sie es vermeiden, als *verwestlicht* und *sittenlos* zu gelten. Viele Frauen sichern deshalb durch die islamische Bedeckung ihre Sichtbarkeit gleichsam moralisch ab. Unabhängig von ihrer Haltung zur Verhüllung ist ihnen daran gelegen, ihre Respektabilität und Reputation als sexuell *reine* und außerhalb der Ehe unverfügbare Frauen unter Beweis zu stellen. Dies ist nicht zuletzt für ihre Chancen auf dem kompetitiven Heiratsmarkt höchst bedeutsam (vgl. Koning 2009, 134ff.; Patel 2012).

Zu den VerliererInnen der neoliberalen Transformationsdynamik gehören junge Frauen und Männer aus der unteren modernen Mittelschicht, die in den ungenügend ausgestatteten öffentlichen Bildungsinstitutionen groß geworden sind und sich mit

dem Abschied vom nasseristischen Sozialvertrag⁸ um ihre Hoffnungen auf sozialen Aufstieg durch Bildung betrogen sehen. Da gleichwohl zahlreiche junge Frauen über qualifizierte Bildungsabschlüsse verfügen, die sie nicht selten in teuren privaten Bildungseinrichtungen erworben haben, verschärft sich die Konkurrenzangst auch unter den gebildeten Männern und macht sie anfällig für konservative und islamistische Geschlechterdiskurse, die die Frau vorrangig auf ihre häusliche Rolle festlegen. „Zurück in die Küche!“ riefen zahlreiche Männer nicht von ungefähr denjenigen Frauen zu, die in Kairo am Internationalen Frauentag 2011 für gleiche Rechte demonstrierten (vgl. Sholkamy 2012, 168). Angesichts der katastrophalen Lage auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt fehlen vielen jungen Menschen die finanziellen Mittel, um zu heiraten. Damit bleibt ihnen auch die einzige sozialmoralisch akzeptierte Möglichkeit verwehrt, ihre sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen und eine eigene Familie zu gründen (vgl. Singerman 2013).

Zahlreiche Männer aus den armen Schichten sehen sich durch ihre marginalisierte ökonomische Position, ihre Ohnmacht gegenüber den Sicherheitskräften und anderen staatlichen Organen sowie durch die oftmals existenziell notwendige außerhäusliche Arbeit ihrer Frauen in ihrem Verständnis von Männlichkeit verletzt (vgl. Ismail 2007, 16f.). Dem althergebrachten patriarchalen Geschlechtervertrag, der die Unterordnung der Frauen unter die Autorität der Männer vorsieht, die im Gegenzug Versorgung und materielle Sicherheit zu gewährleisten haben, wird durch die Berufstätigkeit von Frauen zunehmend die materielle Grundlage entzogen. Duboc zeigt am Beispiel der Privatisierung der staatlichen Textilindustrie in Mahalla, wie im Zuge der neoliberalen Umstrukturierung Arbeits- und Genderbeziehungen transformiert wurden. Das neue Management stellte mit der Begründung „die Männer sind alt und krank“ (Duboc 2013, 36) bevorzugt junge Frauen ein, die als gehorsamer, disziplinierter und kostengünstiger angesehen wurden. Die Arbeiter sahen sich in ihrer Lebensleistung entwertet und in ihrer Männlichkeit gedemütigt (vgl. ebd., 36f., 43). Die Rückgewinnung männlicher Würde war eines von vielen Anliegen, die bei den Massenprotesten auf dem Tahrir Square zur Sprache gebracht wurden (Pratt 2013).

Der Islam ist die Lösung

Als Antwort auf die Krisendynamik erwiesen sich die Deutungsmuster, die cultural frames (Moghadam 2013, 124), und die Mobilisierungsstrukturen der islamistischen Bewegungen als besonders wirkungskräftig. Sie versprachen eine gerechte islamische Ordnung und propagierten das umfassende wie deutungsoffene Krisenrezept, nach dem der Islam die Lösung sei. Mit ihren Wohlfahrtsorganisationen füllten sie das staatliche Vakuum, das im Zuge der neoliberalen Wende entstanden ist (vgl. Clarke 2004).

Klassenübergreifend konnten sie eine breite Massenbasis gewinnen, auch unter Frauen. Naguib bemerkt zur Attraktivität des Konzepts:

„Islam“ wird zur Lösung für alle Probleme: für die Ungerechtigkeit und Ausbeutung, die die Arbeiter und die Armen erleiden, für die nationale Erniedrigung und persönliche Entfremdung, die die gebildete Mittelschicht erlebt, für die Rechtlosigkeit und Unordnung, die die Reichen fürchten und sogar für die Herabsetzung und Belästigung, die junge Frauen bei der Arbeit oder auf der Straße erleiden (Naguib 2009, 119).

Die islamistischen Organisationen bieten nicht nur soziale Dienstleistungen und vermitteln moralische Handlungskonzepte, sondern versprechen darüber hinaus, die durch den sozialen Wandel gefährdete patriarchale Autorität und männliche Würde von Vätern, Ehemännern, Brüdern auf einer neuen Ebene zu re-formulieren und zu re-formieren. Die Kontrolle über die Frauen wird nun durch alle Männer der umma, der Über-Familie der Gläubigen, garantiert. Ismail weist auf ein entsprechendes Empowerment der Männer durch die Moralisierung des öffentlichen Raums hin: „Die Macht des Gläubigen als waliy amr (Vormund) wird nicht nur in der Familie durch die Kontrolle über die weiblichen Mitglieder ausgeübt; sie wird ausgedehnt auf die Kontrolle der Frauen in der Gesellschaft“ (Ismail 2003, 79).

Frauen-Aktivismus: alltagspraktische und strategische Genderinteressen

Frauen in Ägypten stehen in alltäglichen, sozialen und politischen Kämpfen seit langem an vorderster Front, unverschleiert, im hijab oder bisweilen auch mit Gesichtsschleier. So spielten Arbeiterinnen beispielsweise 2006 und 2007 eine führende Rolle bei Streiks in der Textilindustrie (vgl. Duboc 2013). Auch in den Armenvierteln Kairo oder den Dörfern Oberägyptens nehmen Frauen selbstbewusst ihre Rechte wahr und praktizieren einen „organischen Feminismus des Alltags“⁶⁹ (vgl. Abu-Lughod 2013, 143ff.).

Im Zuge der wirtschaftlichen Liberalisierung eröffneten sich für etliche professionalisierte Frauen formelle Beschäftigungsmöglichkeiten, etwa in den internationalen Sektoren, und damit Potentiale für mehr Autonomie. Die meisten Frauen, die einer außerhäuslichen Arbeit nachgehen, tun dies allerdings in ihrem Kampf um das alltägliche Überleben (vgl. Harders 2009).

Die unterschiedlichen sozialen Zugehörigkeiten prägen weithin unterschiedliche Strategien und ideologische Orientierungen von AktivistInnen. Simplifizierende Dichotomisierungen von religiös versus säkular können die Realität nicht angemessen erfassen. Sowohl unter säkular, wie auch unter religiös orientierten Frauen findet sich ein Spektrum an Auffassungen, das die Komplexität der ägyptischen Gesellschaft widerspiegelt. Beispielsweise wird von koptischen Aktivistinnen oftmals ein säkularer Bezugsrahmen als einzige Möglichkeit gesehen, bürgerliche Gleichheit als Frauen und als Angehörige der christlichen Minderheit einzufordern (Al-Ali 2006, 82ff.).

Diejenigen FrauenrechtlerInnen, die mit säkularen Konzepten und feministischen Gleichstellungsforderungen an die Öffentlichkeit treten, stellen eine kleine Minderheit dar und stammen zumeist aus den privilegierten Klassen. Sie beziehen sich

auf transnationale Menschenrechtsdiskurse und engagieren sich für die Rechte der Frauen als Individuen. Zumeist verfügen sie über die materiellen Ressourcen, diese auch wahrnehmen zu können. Angesichts der soziokulturellen Hegemonie der Islamisten finden sie wenig gesellschaftliche Resonanz. Ihr Engagement wird weithin als *nicht authentisch*, „dem Westen nach dem Munde redend“ oder gar als „kultureller Verrat“ diskreditiert (vgl. Al-Ali 1997, 186).

Diejenigen AktivistInnen, die sich unter Berufung auf den Islam legitimieren, vertreten ihrerseits nicht einheitliche Konzepte. Während die einen nachzuweisen versuchen, dass das Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau im Einklang mit dem Islam stehe, beharren andere auf der wesensmäßigen Komplementarität der Geschlechter. Viele Islamistinnen betrachten zudem internationale Frauenrechtskonventionen als Ausdruck einer kulturellen Dominanz des Westens.

Eine wichtige Bedeutung für den Aktivismus islamischer Frauen gewann die Frauen-Moscheebewegung, die in den 1990er Jahren unter dem Einfluss einer finanzstarken islamischen Medienindustrie entstand und privilegierte wie unterprivilegierte Frauen einbinden konnte. Der charismatische TV-Prediger Amr Khaled begeisterte zahllose Frauen aus den oberen Mittelschichten und den Eliten des privaten Sektors. Er predigte die Kultivierung eines muslimischen Selbst, bot spirituelle Lebenshilfe und wies, im Einklang mit der neoliberalen Dynamik, Wege, die Welten von Erfolg, Konsum und Religion zu verbinden (Bayat 2002, 23). Die Aktivistinnen, die sich in Moscheen zu religiösen Bildungs- und Diskussionsversammlungen nur für Frauen zusammenfanden, bemühten sich um Praxen der Selbst-Vervollkommnung mit der erklärten Absicht, Gott näher zu kommen und engagierten sich in Entwicklungs- und Wohltätigkeitsprojekten für die städtischen und ländlichen Armen. Bisweilen stellten sie männliche Privilegien infrage, indem etwa Frauen als Predigerinnen fungierten (Mahmood 2005; Hafez 2011, 84f.). Wenngleich sie ihre Unterordnung in der Ehe in der Regel als *göttlich geboten* akzeptieren, widersetzen sich manche Frauen *aus Liebe zu Gott* resolut, bspw. wenn ihre Männer die Vollverschleierung als Zeichen von Rückständigkeit ablehnen (vgl. Mahmood 2005, 176ff.).

Gewisse Analogien zur amerikanischen Frauenbewegung der 1970er und 1980er Jahre, wie Tilly und Tarrow sie beschreiben, sind unübersehbar:

Bewusstseinsbildung war ein kreatives Werkzeug für die Entwicklung einer neuen Präsentation von Frauen. Derartige Graswurzelaktivitäten förderten ‚Schwesterlichkeit‘, Frauen, die zuvor betont zurückhaltend waren, lernten für sich selbst einzutreten, und neue Deutungsmuster entstanden (Tilly/Tarrow 2007, 123).

Gleichzeitig mag der Masseneinfluss der islamischen Bewegungen zumindest indirekt die Handlungsspielräume derjenigen Frauen einschränken, die sich nicht an die als islamisch propagierten Werte halten. Da die Frömmigkeitsbewegung in einem gesellschaftlichen Kontext agiert, in den Machtbeziehungen eingeschrieben sind, können „autoritative Urteile hinsichtlich Non-Konformität zum Ausschluss aus der

Gemeinschaft führen oder in extremen Fällen dazu verwendet werden, Gewalt zu rechtfertigen“ (Ismail 2007, 4).

Dem entsprechend fühlen sich nicht wenige Frauen mit alternativen Lebensentwürfen bedroht, wie nicht zuletzt die Anti-Mursi-Proteste im Sommer 2013 deutlich gemacht haben (vgl. Hatem 2013, 11; Montasir 2013).

In stärker organisierter Form engagieren sich die Muslimschwestern, die Frauenorganisation der Muslimbruderschaft, für alltagspraktische Genderfragen. Durch ihren Einsatz in Wohltätigkeitsorganisationen und Bildungseinrichtungen hatten sie maßgeblichen Anteil an deren politischem Erfolg.

„Die meisten Schwestern sind beruflich qualifiziert, sehr aktiv, sehr dynamisch, sehr stark, aber sie haben kein feministisches Bewusstsein“, meint Oumayma Abu Bakr, eine ägyptische Expertin für Islam und Gender (zit. nach Khalaf 2012). Sie betrachten den Kampf gegen Armut und für Frauenbildung als Priorität. Die Hauptaufgabe der Frau sehen sie darin, eine gute Ehefrau und Mutter zu sein, und sie akzeptieren die Vorrangstellung des Mannes in der Familie. Liberale westliche feministische Konzepte werten sie als übermäßig individualistisch und zerstörerisch für die Familie (vgl. ebd.).

Nicht selten machen sich islamistische AktivistInnen daran, patriarchale Strukturen und deren religiöse Legitimation in Frage zu stellen und sich für frauenfreundlichere Lesarten der islamischen Quellentexte zu engagieren. Gleichzeitig lehnen sie es ab, westliche Maßstäbe zu übernehmen und entwickeln bisweilen elaborierte Diskurse, um diese kritisch zu dekonstruieren und Frauenrechte in einer islamischen Moderne einzufordern. Heba Ra’uf etwa, Professorin für Politikwissenschaft und langjähriges Mitglied der Muslimbruderschaft, kritisiert die im westlichen und islamischen Denken vorherrschende Dichotomie von öffentlich-politisch und privat. Anknüpfend an den Slogan „Das Private ist politisch!“ betont sie die zentrale Rolle der Familie als Mikrokosmos, deren ethische Prinzipien wie Solidarität und konsensuelle Entscheidungsfindung (shura) die Grundlage für Gesellschaft und Politik sein sollten (McLarney 2010). Der Vorrang des Mannes in der Familie wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt, aber: „Man kann in einer Familie im Islam nicht ein totalitäres patriarchales System haben. Die Familie sollte durch Shura geführt werden. (...) Wir haben ein Familienoberhaupt, aber er ist wie der Kalif und sollte frei gewählt werden“ (Ra’uf Ezzat 1994, 27).

Die Ausstrahlungskraft der islamisch orientierten AktivistInnen liegt darin, dass sie innerhalb ihres ausdifferenzierten religiösen Deutungsrahmens ein Spektrum von Adressatinnen ansprechen. Zudem sind sie bestrebt, Gestaltungsmöglichkeiten im Rahmen der familiären, religiösen und lokalen Gemeinschaften auszuweiten. Insbesondere arme Frauen verfügen nicht über das soziale und kulturelle Kapital, um eigenständig in der neoliberalen Risikogesellschaft (Beck 1986) erfolgreich zu bestehen. Sie verfolgen ihre alltagspraktischen Genderinteressen, indem sie ihr moralisches Kapital innerhalb der Gemeinschaften maximieren, die Anpassung und Unterordnung einfordern mögen, aber Schutz und Anerkennung versprechen.

Transnationale Verflechtungen

Die uneinheitlichen Strategien der ägyptischen Frauenbewegungen sind nicht nur durch interne soziale Zugehörigkeiten und politische Interessen geprägt. Sie sind zugleich verwoben mit ideologisch unterschiedlich legitimierten transnationalen Genderdiskursen und -politiken und eingebunden in Interaktionen mit einer Vielfalt von staatlichen und nichtstaatlichen AkteurInnen. Die Auswirkungen sind komplex, gegenläufig und widersprüchlich.

Die ökonomische Öffnung sowie der neoliberale Abbau wohlfahrtsstaatlicher Schutzmechanismen, die mit Sadats Open Door-Politik (infatih) in den 1970er Jahren begonnen und seit den 1990er Jahren forciert vorangetrieben wurden, bewirkten nicht nur den Aufstieg der Islamisten, die mit ihren sozialen Dienstleistungen die Krisenfolgen abmildern halfen. Sie öffneten auch das Feld für internationale Nicht-Regierungsorganisationen (NGO) (wie die Ford Stiftung oder den Population Council) und es wurden eine Vielzahl von Frauen-NGO gegründet. Ägyptische Frauen nahmen an internationalen Frauen-Konferenzen teil (z.B. Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen in Peking 1995) und knüpften Kontakte zur transnationalen Frauenbewegung. Innerhalb und zwischen den ägyptischen Frauen-NGO kam es zu heftigen Auseinandersetzungen: Ausländische Finanzmittel waren einerseits heiß begehrt, andererseits wurde kritisiert, dass die einheimischen Organisationen nun ihre Projekte an der Agenda der Geber-Organisationen ausrichteten (Abu-Lughod 2013, 149f.).

Abu Lughod (2013) zeigt, wie im Zuge des neoliberalen Wandels Frauenrechte durch „socially responsible corporate sponsorship“ kommerzialisiert werden, gleichzeitig aber auch neue Ressourcen mobilisiert werden können. So gewann beispielsweise das Egyptian Center for Women’s Rights (ECWR) für seine Kampagne gegen sexuelle Belästigung die Unterstützung führender Kommunikationstechnologieunternehmen (vgl. ebd., 156).

Neben feministischen global governance Diskursen und NGOs westlicher Provenienz treten seit längerem transnationale islamische Netzwerke und Allianzen in Erscheinung, die von der nigerianischen Frauenrechtsgruppe BAOBAB bis zu den Sisters in Islam Malaysias reichen und in denen islamische Frauen im Austausch Zugehörigkeit, Inspiration und Selbstbewusstsein erfahren und bisweilen auch transnational mobilisieren (vgl. Sharify-Funk 2008). Eine Teilnehmerin eines transnationalen Workshops muslimischer Frauen beschreibt ihre Erfahrung:

Mit dem Transnationalen verhält es sich so: alle hässlichen Entlein aus der ganzen Welt kommen zusammen und verstehen, dass sie nicht so hässlich sind wie alle gesagt haben, sondern dass sie stattdessen schöne Schwäne sind (zit.n. Sharify-Funk 2008, 92).

Gleichzeitig sind transnational vernetzte islamische Institutionen in Ägypten aktiv, die soziale Hilfe leisten, aber oftmals höchst konservative Erwartungen an das Verhalten von Frauen richten. Der Zugang zu ihren Hilfsangeboten wird im neoliberalen

Kontext für viele Arme zur Existenzfrage. Die religiös motivierten Hilfsorganisationen können weithin auf reiche Spender, etwa aus Saudi Arabien und den Golfstaaten, zählen (vgl. Clarke 2004, 61, 147). Zu Hauptnutznießern zählen die Salafisten mit ihrer ultrakonservativen und zutiefst patriarchalen Islam-Interpretation. Allein die führende salafistische Hilfsorganisation Ansar al-Sunnah al-Mohammadiya soll 2011 fast 50 Millionen Dollar von religiösen Stiftungen in Qatar und Kuwait erhalten haben (vgl. Revkin 2011).

Nicht selten gehen Hilfeleistungen und religiös-politische Missionierung Hand in Hand – Tadros spricht in diesem Zusammenhang von „food for faith-Transaktionen“ (Tadros 2010, 18ff.). Beispiele aus Kairo zeigen, dass hilfebedürftige Frauen bisweilen die von Hilfsorganisationen erwarteten Verhaltens- oder Kleiderregeln vorrangig taktisch nutzen, indem sie etwa die erwünschten Verhüllungsregeln nur instrumentell und situativ befolgen (vgl. Tadros 2010, 19ff.).

Von Mursi zu Sisi – die Frauenbewegungen zwischen islamistischem Autoritarismus und dem Autoritarismus des Militärs

Die Aufstandsbewegung vom Januar 2011 hatte weite Teile der ägyptischen Gesellschaft in dem Ziel geeint, die 30-jährige Herrschaft Mubaraks zu beenden und „Brot“, Freiheit, soziale Gerechtigkeit und Würde zu erringen. Demgegenüber signalisieren die Ereignisse vom Sommer 2013 eine schwer zu überbrückende Kluft zwischen zwei großen politischen Lagern. Muhammad Mursi, Ägyptens erster demokratisch gewählter Präsident aus den Reihen der Muslimbrüder, wurde so unpopulär, dass Hunderttausende auf die Straße gingen und seinen Rücktritt forderten (vgl. Hatem 2013, 11).¹⁰ Unterstützt von dieser breiten Massenbewegung und demonstrativ flankiert vom Nobelpreis-Träger ElBaradei, dem Sheikh der Al-Azar-Universität, der höchsten Autorität des sunnitischen Islam in Ägypten, dem religiösen Oberhaupt der Kopten, dem Vorsitzenden der salafistischen Nur-Partei sowie einer Vertreterin des National Council for Women (NCW) erklärte der Chef der Streitkräfte und Verteidigungsminister, General al-Sisi¹¹, Mursi für abgesetzt. Eine Übergangsregierung wurde installiert sowie ein Gremium für die Ausarbeitung einer neuen Verfassung. Die Muslimbruderschaft wurde erneut verboten, ihre Proteste gewaltsam niedergeschlagen, das Führungspersonal und Tausende Mitglieder inhaftiert, ihre Fernsehsender geschlossen (Hatem 2013, 11). Im Dezember 2013 wurde sie zur Terrororganisation erklärt. Rasch gingen die neuen Machthaber auch gegen säkulare Kritiker, etwa aus der revolutionären Bewegung 6. April, vor.¹² Die neue Verfassung, die im Januar 2014 in einem Referendum angenommen wurde, stärkt wichtige Stützen des Mubarak-Regimes, wie Militär, Polizei und Justiz. Der Journalist Markus Bickel beschreibt die Situation folgendermaßen:

Sowohl Armee wie Polizei und Justiz können sich großer Unabhängigkeit von den gewählten Institutionen des Landes sicher sein. Die Restauration des tiefen Staats aus Geheim-

diensten, Repressionsapparat und Militär, der im Februar 2011 mit dem Sturz Mubaraks einen Rückschlag hinnehmen musste, schreitet einen weiteren Schritt voran (FAZ, 16.1.14).

Gleichzeitig werden in der neuen Verfassung Frauenrechte¹³ und Minderheitenrechte formal gestärkt (vgl. Zeit Online, 14.1.2014). Die beiden Lager, die sich unversöhnlich gegenüber stehen, dämonisieren jeweils die Anderen und machen sie als angebliche Verräter für die fortdauernde Misere verantwortlich. Dem islamistischen *framing* der Muslimbruderschaft begegnen die neuen Machthaber mit einem nationalistisch getönten autoritären Sicherheitsdiskurs und einem ausgeprägten Personenkult um General Sisi, der aller Voraussicht nach zum neuen Präsidenten Ägyptens gewählt werden wird (vgl. Gehlen 2014).

In beiden Lagern engagiert sich auch eine große Anzahl von Frauen. Dass die Frauenbewegung wie die ägyptische Gesellschaft insgesamt politisch tief gespalten ist, mögen folgende Vorgänge schlaglichtartig verdeutlichen: Zahlreiche Muslimschwestern protestieren fortdauernd gegen die Absetzung ihres demokratisch gewählten Präsidenten und die Versuche, die Muslimbruderschaft zu kriminalisieren und zu zerschlagen (vgl. Hatem 2013, 11 ff.). Viele von ihnen wurden inhaftiert, etliche verloren durch das brutale Vorgehen der Sicherheitskräfte ihr Leben (vgl. Shams El-Din, 2.9.2013). Auf der anderen Seite unterstützt das ECWR das Vorgehen des Militärs mit der Begründung, die Muslimbruderschaft habe an der Macht die Rechte von Frauen und Minderheiten, wie der Kopten, verletzt. Die AktivistInnen des ECWR, großenteils privilegierte Frauen, organisierten eine Kampagne *to knock on doors*, um international für die durch den neuen *starken Mann*, General Al-Sisi, installierte Post-Mursi-Regierung zu werben (vgl. ECWR, 2.10.2013).

AktivistInnen, die den Autoritarismus und die Menschenrechtsverletzungen beider politischen Lager kritisieren, wie etwa Nazra for Feminist Studies, scheinen weitgehend auf verlorenem Posten zu stehen (vgl. Nazra for Feminist Studies 2013).

Schlussbetrachtung

Angesichts der bedrängenden sozialen und politischen Unsicherheiten und massiver Repression dürfte für breite Schichten, wie für zahlreiche AktivistInnen, die Bedeutung der Gemeinschaften und informellen Netzwerke als Zufluchtsbastionen und Rückzugsgebiete ungebrochen bleiben. In den dortigen Lebenswelten und Überlebenskämpfen manifestiert sich die politische Partizipation zahlreicher Frauen informell in einem kreativen und lebendigen „Feminismus des Alltagslebens“ (Bayat 2010, 96). Etliche FrauenrechtlerInnen halten an ihrem Ziel fest, eine inklusive Demokratie und Frauenrechte zu verknüpfen. Sie fordern ein Ende des Patriarchats und das Ende einer Politik, die Andersdenkende dämonisiert und unterdrückt, sei es im islamistischen Gewand, sei es in Uniform (vgl. Attalah 2013). Dass ihr Einfluss angesichts der politischen Polarisierung der ägyptischen Gesellschaft derzeit gering ist, ist ihnen bewusst. Zumindest für die Journalistin und Frauenrechtlerin Lina At-

talah ist diese Randständigkeit kein Grund zur Verzweiflung, denn: „It is the retreat to the margins, which has always been home to the unorthodox, unconventional, and to the ‘revolutionary’” (Attalah 2013, o.S.).

Anmerkungen

- 1 Konkret heißt das: „Große Teile der Weltbevölkerung finden sich aus allen Funktionssystemen so gut wie ausgeschlossen: keine Arbeit, kein Geld, kein Ausweis, keine Berechtigungen, keine Ausbildung, oft nicht die geringste Schulbildung, keine ausreichende medizinische Versorgung und mit all dem wieder: keinen Zugang zur Arbeit, keinen Zugang zur Wirtschaft, keine Aussicht, gegen die Polizei oder vor Gericht Recht zu bekommen“ (Luhmann zit.n. Kreckel 2006, 26).
- 2 Ähnlich übt Nancy Fraser Kritik an der „einseitigen Konzentration auf die ‚Geschlechtsidentität‘ zu Lasten elementarer Überlebensfragen. (...) Die identitätspolitische Wende des Feminismus passte nur zu gut zum Aufstieg eines Neoliberalismus, dem es vor allem darum ging, den Gedanken der sozialen Gleichberechtigung aus dem öffentlichen Gedächtnis zu tilgen. Das heißt, wir haben die Kritik des kulturellen Sexismus ausgerechnet in dem Augenblick verabsolutiert, in dem die Verhältnisse eine energische Besinnung auf die Kritik der Politischen Ökonomie erfordern hätten“ (Fraser 2013, 30f.).
- 3 Der Begriff nonmovements bezieht sich auf kollektive Aktivitäten nicht-kollektiver Akteure, die ohne Ideologie und dauerhafte Führung, unorganisiert und fragmentiert, ähnliche Strategien verfolgen, um ihre Alltagssituation zu verbessern. Dazu gehören bspw. die illegale Aneignung von Land, illegaler Wohnungsbau, Anzapfen von Stromleitungen für den Eigenbedarf etc. Mit ihrem unkoordinierten, alltäglichen Widerstand transformieren die armen Massen die großen Städte und bekräftigen ihr „Recht auf Stadt“ (Bayat 2010, 15).
- 4 „Intersectionality is the multi-layered and intersecting reality of plural social identities (...) existing as both discrete and amalgamated categories of any individual life, or the recognition that identity categories are both dynamic and relational“ (Moruzzi 2013, 5).
- 5 Das Konzept der Politischen Gelegenheitsstrukturen (POS) verweist auf den politischen Kontext, der Proteste ermöglicht. Jenseits der klassischen Konzeptualisierung, die als historisch unterkomplex und objektivistisch kritisiert wurde (vgl. Beinin/Vairel 2012, 5), wird in modifizierten Versionen das Handeln der Protestierenden als bestimmende Variable einbezogen. In den Worten von Korany und El-Mahdi: „The POS model emphasizes the organic interaction between agency and structure“ (Korany/El-Mahdi 2012, 12).
- 6 In der Bewegungsforschung hat sich wesentlich der Ressourcenmobilisierungsansatz mit Organisationsstrukturen und Vernetzungen in Bewegungen befasst (vgl. Herkenrath 2011, 39ff.).
- 7 Die Geschlechtertrennung im öffentlichen Raum ist in der sozial konservativen ägyptischen Gesellschaft tief verwurzelt. Während in der Arbeitswelt die Trennung funktional bedingt oftmals nicht aufrechterhalten wird oder durch den Schleier als mobile Form der Geschlechtertrennung nur symbolisch durchgesetzt wird, ist die soziale Vermischung der Geschlechter im Freizeitbereich weitgehend auf die privilegierten Schichten und auf klar definierte privilegierte Aufenthaltsorte (teure Restaurants, exklusive Kinos) beschränkt (vgl. Koning 2009, 152).
- 8 Der nasseristische Sozialvertrag gewährte wohlfahrtsstaatliche Leistungen und forderte dafür politische Loyalität ein (vgl. Harders 2009, 301). Beispielsweise gab es eine staatliche Arbeitsplatzgarantie für AbsolventInnen der höheren Bildungsinstitutionen (vgl. Kreile 2003, 36).

- 9 Beispielsweise kann eine Frau sich gegen Schläge ihres Mannes zur Wehr setzen, indem sie auf dem Dach ihrer Behausung laut weint, sein privates Verhalten somit öffentlich macht und diskreditiert (vgl. Singerman 2006, 14).
- 10 Die Faktoren, die zur Delegitimierung Mursis führten, sind komplex (vgl. ausführlich International Crisis Group 2013; Kouddous 2013). Einen wichtigen Aspekt führt Kouddous an: „The Morsi administration and the Brotherhood governed in a unilateral fashion, employing a winner-take-all majoritarian view of their electoral gains that alienated parties from across the political spectrum“ (Kouddous 2013, o.S.).
- 11 2012 hatte al-Sisi weithin Empörung hervorgerufen, als er die ‚Jungfräulichkeitstests‘ öffentlich verteidigte, die Armee-Angehörige an jungen Frauen vorgenommen hatten, die auf dem Tahrir-Platz demonstrierten. Diese Tests dienten laut Sisi dazu „die Soldaten vor Vergewaltigungsanklagen von Frauen zu schützen“ (New York Times, 2.8.2013).
- 12 So wurde eine der Ikonen des arabischen Frühlings, Ahmed Maher, wegen Verstoßes gegen das neue umstrittene Protest-Gesetz zu drei Jahren Haft verurteilt (vgl. DIE ZEIT, 12.1.2014).
- 13 Tadros schreibt: “However, if we were to read the constitution through a gender sensitive lens, women are conceivably some of its most notable winners“ (Tadros, 17.1.2014, o.S.). So verpflichtet sich der Staat, internationale Konventionen einzuhalten, Frauen ohne Diskriminierung in Politik, Justiz und Verwaltung arbeiten zu lassen und sie vor Gewalt zu schützen (vgl. ebd.).

Literatur

- Abu-Lughod**, Lila, 2013: *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA, London.
- Abu-Lughod**, Lila/**El-Mahdi**, Rabab, 2011: Beyond the “Woman Question” in the Egyptian Revolution. In: *Feminist Studies*. 37 (3), 683-691.
- Al-Ali**, Nadje, 2006: Secular Women’s Activism in Contemporary Egypt. In: *WLUML Dossier*. 28, 81-87.
- Al-Ali**, Nadje, 2012: Gendering the Arab Spring. In: *Middle East Journal of Culture and Communication*. 5 (1), 26-31.
- Al-Ali**, Nadje, 1997: Feminism and Contemporary Debates in Egypt. In: Chatty, Dawn/Rabo, Anika (Hg.): *Organizing Women*. Oxford, New York, 173-194.
- Attalah**, Lina, 2013: Back to the Margins. In: *Jadaliyya*, 28.6.2013. Internet: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/12480/back-to-the-margins> (17.1.2014).
- Bayat**, Asef, 2002: Piety, Privilege and Egyptian Youth. *ISIM Newsletter*. 10 (23).
- Bayat**, Asef, 2010: *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford.
- Beck**, Ulrich, 1986: *Risikogesellschaft*. Frankfurt/M.
- Beinin**, Joel, 2011: A Worker’s Social Movement on the Margin of the Global Neoliberal Order, Egypt 2004-2009. In: Beinin, Joel/Vairel, Frédéric (Hg.): *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*. Stanford, 181-201.
- Beinin**, Joel/**Vairel**, Frédéric, 2011: The Middle East and North Africa. Beyond Classical Social Movement Theory. In: Beinin, Joel/Vairel, Frédéric (Hg.): *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*. Stanford, 1-23.
- Bickel**, Markus, 2014: Verfassung angenommen. Gespaltenes Ägypten. In: *FAZ*, 16.1.2014. Internet: <http://www.faz.net/aktuell/politik/verfassung-angenommen-gespaltenes-aegypten-12754246.html> (20.2.2014).
- Clarke**, Janine A., 2004: *Islam, Charity, and Activism*. Bloomington, Indianapolis.

- Denis, Eric**, 2009: Cairo as Neo-Liberal Capital? From Walled City to Gated Communities. In: Singerman, Diane/Amar, Paul (Hg.): Cairo Cosmopolitan. Cairo, New York, 47-71.
- Dennerlein, Bettina/Farag, Sarah**, 2013: Geschlechterpolitik in der arabischen Welt: Frauenrechte und politischer Wandel in Ägypten und Marokko. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): Der Arabische Frühling. Wiesbaden, 139-161.
- Duboc, Marie**, 2013: Where are the Men? Here are the Men and the Women! In: Journal of Middle East Women's Studies. 9 (3), 28-53.
- ECWR**, 2013: Women's Campaign Knocks on Doors to Support the Egyptian Revolution. Internet: <http://ecwronline.org/blog/2013/10/02/womens-campaign-knocks-on-doors-to-support-the-egyptian-revolution/> (22.12.2013).
- Fraser, Nancy**, 2013: Neoliberalismus und Feminismus. In: Blätter für deutsche und internationale Politik. 58 (12), 29-31.
- Gehlen, Martin**, 2014: Abstimmung in Ägypten. Ein Nein zur Verfassung ist tabu. In: Zeit Online. Internet: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-01/aegypten-referendum-verfassung> (20.2.2014).
- Hafez, Sherine**, 2011: An Islam of Her Own. Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements. New York, London.
- Harders, Cilja**, 2009: Politik von unten – Transformation jenseits politischer Eliten. In: Beck, Martin/Harders, Cilja/Jünemann, Annette/Stetter, Stephan (Hg.): Der Nahe Osten im Umbruch. Wiesbaden, 299-323.
- Hatem, Mervat F.**, 2013: Gender and Counterrevolution in Egypt. In: Middle East Report. Fall, 10-17.
- Herkenrath, Mark**, 2011: Die Globalisierung der sozialen Bewegungen: Transnationale Zivilgesellschaften und die Suche nach einer gerechten Weltordnung. Wiesbaden.
- International Crisis Group (ICG)**, 2013: Marching in Circles: Egypt's Dangerous Second Transition. In: Middle East/North Africa Briefing. 35 (7), 1-20.
- Ismail, Salwa**, 2003: Rethinking Islamist Politics. Culture, the State, and Islamism. London, New York.
- Ismail, Salwa**, 2007: Islamism, Re-Islamization and the Fashioning of Muslim Selves: Refiguring the Public Sphere. In: Muslim World Journal of Human Rights. 4 (1), 1-21.
- Khalaf, Roula**, 2012: The Muslim Sisterhood. Financial Times, 2.11.2012. Internet: <http://www.ft.com/intl/cms/s/2/167164a6-1e34-11e2-8e1d-00144feabdc0.html#slide0> (12.1.2014).
- Koning, Anouk de**, 2009: Global Dreams. Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo. Cairo, New York.
- Korany, Bahgat/El-Mahdi, Rabab**, 2012: The Protesting Middle East. In: Korany, Bahgat/El-Mahdi, Rabab (Hg.): Arab Spring in Egypt. Cairo, New York, 7-15.
- Kouddous, Sharif Abdel**, 2013: What Led to Morsi's Fall and What Comes Next? In: Midan Masr, 24.10.2013.
- Krause, Wanda**, 2012: Civil Society and Women Activists in the Middle East. Islamic and Secular Organizations in Egypt. London, New York.
- Kreckel, Reinhard**, 2006: Soziologie der sozialen Ungleichheit im globalen Kontext. Der Hallesche Graureiher. 4, 3-39.
- Kreile, Renate**, 2003: Identitätspolitik, Geschlechterordnung und Perspektiven der Demokratisierung im Vorderen Orient. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild M. (Hg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld, 32-52.
- Kreile, Renate**, 2009: Transformation und Gender im Nahen Osten. In: Beck, Martin/Harders, Cilja/Jünemann, Annette/Stetter, Stephan (Hg.): Der Nahe Osten im Umbruch. Wiesbaden, 253-276.

- Kreile**, Renate, 2012: Von der Rebellion zum Rollback? Frauen im Arabischen Frühling und danach – das Beispiel Ägypten. In: Friedensgutachten 2012. Berlin, 263-276.
- Mahmood**, Saba, 2005: Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton, Oxford.
- McLarney**, Ellen, 2010: The Private is Political: Women and Family in Intellectual Islam. In: Feminist Theory. 11 (2), 129-148.
- Metzger**, Albrecht, 2002: Islam und Politik. Bonn.
- Moghadam**, Valentine M., 2013: Globalization and Social Movements. Islamism, Feminism, and the Global Justice Movement. Lanham.
- Mohs**, Erik, 2011: Islamismus, Politik der Frömmigkeit oder Post-Islamismus? – Politikwissenschaftliche Narrative über islamische Politik. In: Neue Politische Literatur. 56 (2), 259-284.
- Molyneux**, Maxine, 1985: Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua. In: Feminist Studies. 11 (2), 227-254.
- Montasir**, Jenny, 2013: Egypt's Women Pushback against Threats to Human Rights One Year after Morsi. Internet: <http://womennewsnetwork.net/2013/06/29/egypts-women-pushback/> (15.1.2014).
- Moruzzi**, Norma Claire, 2013: Gender and Revolutions: Critique Interrupted. In: Middle East Report. 43 (268), 2-9.
- Naguib**, Sameh, 2009: Islamism(s) Old and New. In: El-Mahdi, Rabab/Marfleet, Philip (Hg.): Egypt. The Moment of Change. London, New York.
- Nazra for Feminist Studies**, 2013: No Acknowledgement or Justice for Mass Protester Killings. Internet: <http://nazra.org/en/2013/12/egypt-no-acknowledgment-or-justice-mass-protester-killings> (22.12.2013).
- Patel**, David S., 2012: Concealing to Reveal: the Changing Informational Role of Islamic Dress. In: Rationality and Society. 24 (3), 295-323.
- Pratt**, Nicola, 2011: Women and the Egyptian Revolution. Internet: http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/pais/people/pratt/research/arabspring/women_and_the_egyptian_revolution.pdf (27.12.2013).
- Pratt**, Nicola, 2013: Egyptian Women: Between Revolution, Counter-Revolution, Orientalism, and "Authenticity". In: Jdaliyya, 6.5.2013. Internet: <http://www.jdaliyya.com/pages/contributors/27359> (20.2.2014).
- Ra'uf Ezzat**, Heba, 1994: An Islamic Women's Liberation Movement? In: Middle East Report. 191, 26-27.
- Revkin**, Mara, 2011: Anatomy of Egypt's Salafi Surge. In: Atlantic Council, 14.12.2011. Internet: <http://www.atlanticcouncil.org/blogs/egyptsource/anatomy-of-egypts-salafi-surge> (18.3.2014).
- Schielke**, Samuli, 2013: Jugend, Klassengesellschaft und Generationen in Ägypten nach dem 25. Januar. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): Der Arabische Frühling. Wiesbaden, 127-138.
- Shams El-Din**, Mai, 2013: Taking Sides. Violence against Brotherhood has Shifted Alliances. In: Mada Masr, 2.9.2013. Internet: <http://madamasr.com/content/taking-sides> (20.2.14).
- Sharify-Funk**, Meena, 2008: Encountering the Transnational. Women, Islam and the Politics of Interpretation. Aldershot, Burlington.
- Sholkamy**, Hania, 2012: Women Are Also Part of This Revolution. In: Korany, Bahgat/El-Mahdi, Rabab (Hg.): Arab Spring in Egypt. Cairo, New York, 153-174.
- Singerman**, Diane, 1995: Avenues of Participation. Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo. Princeton.
- Singerman**, Diane, 2006: Restoring the Family to Civil Society: Lessons from Egypt. In: Journal of Middle East Women's Studies. 2 (1), 1-32.

Singerman, Diane, 2013: Youth, Gender, and Dignity in the Egyptian Uprising. In: *Journal of Middle Eastern Women's Studies*. 9 (3), 1-27.

Singerman, Diane/**Amar**, Paul, 2009: Contesting Myths, Critiquing Cosmopolitanism, and Creating the New Cairo School of Urban Studies. In: Singerman, Diane/Amar, Paul (Hg.): *Cairo Cosmopolitan*. Cairo, New York, 3-43.

Tadros, Mariz, 2010: Faith-Based Organizations and Service Delivery. Some Gender Conundrums, UNRISD, Gender and Development Programme. Paper No. 11, February.

Tadros, Mariz, 2014: Egypt's Constitutional Referendum: the Untold Story. Internet: <http://www.opendemocracy.net/5050/mariz-tadros/egypts-constitutional-referendum-untold-story> (17.1.2014).

Tilly, Charles/**Tarrow**, Sydney, 2007: *Contentious Politics*. Boulder.

Zeit Online, 14.1.2014. Internet: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-01/aegypten-verfassung-volksabstimmung-referendum> (20.2.2014).

Bewegung unter den Genossinnen: Zur Annäherung zwischen Sozialdemokratinnen und Feministinnen

FABIENNE AMLINGER

Als sich Ende der 1960er Jahre Feministinnen in der Schweiz zur Neuen Frauenbewegung¹ formierten, besaßen Schweizerinnen noch kein Stimm- und Wahlrecht. Als einer der letzten europäischen Staaten gewährte die stets das Selbstbild von der Wiege der Demokratie zelebrierende Schweiz – so die Ironie der Geschichte – dieses ihren Bürgerinnen erst 1971. Dadurch eröffnete sich den außerparlamentarisch aktiven Feministinnen mit großer Verspätung die Möglichkeit, mit politischen Rechten ausgestattet an der institutionalisierten Politik zu partizipieren. Angesichts dieser grundlegenden Erweiterung des politischen Handlungsfeldes drängt sich die Frage auf, ob Feministinnen als Teil der im Zuge der 1968er-Proteste entstandenen Neuen Sozialen Bewegungen, die sich just von der institutionalisierten Politik und den traditionellen Parteien abgrenzten, nun nicht doch Zugang zu diesem Feld suchten. Von den großen Parteien übte einzig die Sozialdemokratische Partei der Schweiz (SPS) eine gewisse Anziehungskraft auf Aktivistinnen der Neuen Frauenbewegung aus. Sie war es, die am frühesten – schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts – die Forderung nach dem Frauenstimmrecht verlauten ließ und am nachdrücklichsten die Anliegen von Frauen verteidigte. Daher fokussiert der folgende Beitrag den Eintritt von Vertreterinnen der Neuen Frauenbewegung in die SPS, genau genommen in deren Frauenorganisation²: Wie verlief die Aufnahme von Bewegungsaktivistinnen in die Partei, die mit ihren hierarchischen Strukturen den Organisationsformen der Neuen Frauenbewegung diametral entgegenstand, deren Genossen sich immer mal wieder als rote Patriarchen (vgl. Frei 1988) entpuppten und in der die Frauenfrage stets als