

Inhalt

Teil 1: Einführung in die Thematik

	<u>Seite</u>
Einleitung	6
1 Die islamische Gesellschaft	10
1.1 Kurzer Überblick	10
1.2 Der geteilte Raum: Segregation, Verschleierung und Seklusion	11
1.2.1 Die Segregation der Geschlechter	11
1.2.2 Verschleierung	13
1.2.3 Seklusion	15
2 Frauenleben im 19. Jahrhundert	17
2.1 Kurzer Überblick	17
2.2 Frauen der Ober- und Mittelschicht	18
2.3 Stadtfrauen der Unterschicht	19
2.4 Die Fellachinnen	22
3 Aspekte zum Status der ägyptischen Frau	27
3.1 Bildungsniveau	27
3.2 Familienstruktur und Heiratsideale	27
3.3 Geburtenrate und Kindersterblichkeit	29
3.4 Gesundheitszustand	30
3.5 Rechtlicher Status	31
3.5.1 Ehe	33
3.5.2 Scheidung	34
3.5.3 Erb- und Eigentumsrecht	35
4 Resümee	35

Teil 2: Historischer Verlauf

5 Bildung und Erziehung in islamischen Familien	38
6 Die ersten Bildungsmöglichkeiten für Mädchen in Ägypten: Koranschulen und Privatunterricht	40
7 Neue Einrichtungen im Bildungswesen nach der französischen Invasion	43
7.1 Kurzer Überblick	43
7.2 Die Hebammenschule	44
7.3 Die ausländischen Mädchenschulen	45
8 Die Entstehung des staatlichen Primarschulwesens für Mädchen	47
8.1 Kurzer Überblick	47
8.2 Die Mädchenerziehung als Thema von Rif'a Rafi at-Tahtawi	47
8.3 Die „Madrassa as-Siyufya“	49
8.4 Reaktionen der ägyptischen Bevölkerung auf das wachsende Bildungsangebot für Mädchen	50
9 Resümee	52
10 Die Entwicklung der Mädchenbildung unter britischer Herrschaft	53
10.1 Kurzer Überblick	53
10.2 Bildungspolitik	54
10.3 Bildungswesen	56
10.3.1 Elementarschulen	56
10.3.2 Primarschulen	58
10.3.3 Sekundarschulen	60

10.3.4 Berufsschulen	61
10.3.5 Resümee	62
11 Muhammad Abduh und Quasim Amin	63
11.1 Muhammad Abduh – Vater des modernen Ägypten	63
11.2 Quasim Amin – Vater der Frauenbewegung	
11.2.1 „Frauenemanzipation“	67
11.2.2 Quasim Amin – Vater der Frauenbewegung?	72
12 Der Beginn der ägyptischen Frauenbewegung	76
12.1 Die drei Phasen der Frauenbewegung	76
12.2 Feministisches Bewußtsein in Poesie und Prosa	
– Die erste Phase der ägyptischen Frauenbewegung	77
12.3 Literatur	77
12.4 Presse	78
12.4.1 Die Herausgeberinnen	78
12.4.2 Themen	80
12.5 Resümee	86
13 Erste Schritte ins öffentliche Leben – Die zweite Phase der ägyptischen Frauenbewegung	88
13.1 Bahithat al-Badia – Die Ruferin in der Wüste	90
13.1.1 Eine Lesung im Club der Umma-Partei	92
13.1.2 Resümee	95
13.2 Der Aufmarsch der Frauen	96
13.3 Huda Shaarawi	97
13.4 Frauen in der Revolution	100
13.5 Nach der Revolution	103

14 Die Gründung der ägyptischen Frauenrechtsunion – Die dritte Phase der Frauenbewegung	104
15 Die organisierte Frauenbewegung von 1923 – 1952	108
15.1 Kurzer Überblick	108
15.2 Wohltätigkeitsvereine	109
15.3 Engagement und Wirkungsbereiche der EFU	112
15.3.1 Soziales Engagement	112
15.3.2 Das „Haus der Frau“	113
15.3.3 Journale	114
15.3.4 Internationale Kooperation	116
16 Die Frau im öffentlichen Leben	120
16.1 Bildungswesen	120
16.2 Berufe	122
16.3 Familienrecht	129
16.4 Politik	131
16.5 Resümee	136
Schlußbemerkung	137
Anhang	143
Literaturverzeichnis	159

Tabellenverzeichnis

	<u>Seite</u>
Tabelle 1: Elementarschulen 1988 – 1906	57
Tabelle 2: Primarschulen 1914/1915	59
Tabelle 3: Sekundarschulen 1914/1915	60
Tabelle 4: Grundschulen 1951/1952	121
Tabelle 5: Entwicklung der Analphabetenrate 1907 – 1947	122
Tabelle 6: Sekundarschulen 1951/1952	123
Tabelle 7: Universitätsgraduierte 1925 - 1929	125

Einleitung

„Reichen sie Ihre Hand den anderen Händen, die diese Generation aus der Verwirrung herausholen wollen. Helfen sie, die Frau zu befreien, indem sie ihr ihre Aufgabe zeigen. Eine Stimme, die aus dem Herzen, aus dem Inneren der Wunde kommt wie die Ihre, bewirkt in der Seele mehr als die Stimmen der Gedanken. Es interessiert uns nicht, ob Sie diese zarte Hand hinter den Wänden ihres Gemachs verstecken und ihr orientalisches Antlitz hinter ihren Gedichten verbergen. Wir hören Ihre Stimme im Kratzen ihres Stifts. Glückliche das Land, das solche Töchter hat wie sie; glücklich die Kleinen, die durch ihr Lächeln Hoffnung bekommen“ (Ziade in: al-Badia/Ziade 1988, S.12).

In der vorliegenden Arbeit beschäftige ich mich mit der Entwicklung von Frauenbildung und Frauenbewegung in Ägypten seit Anfang des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts. Sicherlich ist es nicht unproblematisch, daß ich, als eine im westlichen Kulturkreis aufgewachsene Frau, über die feministische Bewegung in einem arabisch-islamischen Land schreibe. Bedingt durch einige Reisen nach Syrien, welches das Heimatland meines Vaters ist, und die dort geknüpften Kontakte mit Frauen habe ich eine gewisse Nähe zum arabischen Kulturkreis. Das Thema dieser Diplomarbeit ermöglichte mir darüberhinaus, mich mit der islamischen Religion und den Musliminnen auch fachlich auseinanderzusetzen. So verstehe ich die vorliegende Arbeit als eine Annäherung an ein Feld, welches ich mir über diese Arbeit hinaus noch weiter erschließen möchte.

Während der ersten Recherchen fiel mir das große Ausmaß der zu diesem Thema verfügbaren Literatur auf. Auf der Suche nach einem ‚roten Faden‘ folgte ich den Spuren algerischer, marokkanischer und ägyptischer Autorinnen, die in Kurzgeschichten, Erzählungen und Romanen über die Geschichte und Kultur ihrer Heimat und/oder über Lebenswege ihrer Landsfrauen schrieben. Dabei faszinierte mich besonders das Schicksal und die Freundschaft der beiden ägyptischen Frauenrechtlerinnen Bahithat al-Badia (1886 - 1918) und May Ziade (1886 - 1941). Die von ihnen verfaßte Literatur bot mir den Einstieg, mich ausführlicher mit der Geschichte der Frauenbewegung und Frauenbildung in Ägypten auseinanderzusetzen. Al-Badia war Lehrerin und eine engagierte Vorkämpferin der ägyptischen Frauenbewegung. Ihre größte

Leidenschaft galt dem Unterrichten, speziell der Vermittlung von Wissen an Frauen und Mädchen. May Ziade war eine der ersten Ägypterinnen, die im frühen 20. Jahrhundert einen literarischen Salon einrichtete. Sie veranstaltete literarische, musikalische und politische Abende, die von intellektuellen Frauen und Männern aus der gesamten arabischen Welt besucht wurden (Taufik 1988, S. 35ff). Das einleitende Zitat stammt aus einem Briefwechsel zwischen den beiden Frauen. May Ziade lebte zu dieser Zeit in Kairo. Bahithat al-Badia war ihrem Ehemann, einem Beduinenfürsten, in eine Oase westlich von Kairo gefolgt und litt dort unter Einsamkeit und Depressionen. Trotz der räumlichen Distanz zwischen den beiden Frauen, pflegten sie ihre lebenslange Freundschaft durch ihren schriftlichen Gedankenaustausch.

Bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts korrespondierten ägyptische Frauen der Ober- und Mittelschicht miteinander und überwandern so die Isolation der Harems, in denen sie lebten. Durch ihre Briefe knüpften die Frauen Kontakte untereinander. Durch selbstverfaßte Poesie und Prosa legten sie den Grundstein für eine Gemeinschaft, die sich innerhalb eines Jahrhunderts zu einer der stärksten Frauenbewegungen in der arabischen Welt entwickeln sollte. In der vorliegenden Arbeit möchte ich aufzeigen wie feministisches Engagement in Ägypten entstand. Mein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Frage, welche Relevanz die Bildung von Mädchen und Frauen für die Entstehung der ägyptischen Frauenbewegung hatte. Aus diesem Grund stelle ich die Bildungsbeteiligung von Ägypterinnen im Rahmen des sich wandelnden Bildungswesens ausführlich dar. Beginnend mit den ersten Bildungsmöglichkeiten für Mädchen und Frauen Anfang des 19. Jahrhunderts werde ich die Entwicklung des Bildungszuganges von Ägypterinnen bis Mitte des 20. Jahrhunderts aufzeigen. In diesem Zusammenhang werde ich erörtern, wie das Engagement der ägyptischen Frauenbewegung zur Bildungsbeteiligung von Mädchen und Frauen im ägyptischen Bildungswesen beigetragen hat.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil bietet eine Einführung in die Thematik. In Kapitel 1 beschreibe ich die Bräuche und Prinzipien, die innerhalb der islamischen Gemeinschaft im 19. Jahrhundert in Ägypten für das Verhalten der Frauen und den Umgang der Geschlechter

untereinander bestimmend waren. Kapitel 2 und 3 beleuchten das alltägliche Leben ägyptischer Frauen aus verschiedenen sozialen Schichten. Außerdem stelle ich den Status der Muslimin im Rechtsbereich und in der Familie sowie ihre Gesundheits- und Bildungslage dar. In Kapitel 4 werden die wichtigsten Ergebnisse des ersten Teils zusammengefaßt.

Der zweite Teil, der den historischen Verlauf von Frauenbildung und Frauenbewegung von Anfang des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts beschreibt, bildet den Schwerpunkt dieser Arbeit. In Kapitel 5 werden die Grundlagen islamischer Bildungs- und Erziehungsvorstellungen erläutert. In den darauffolgenden Kapiteln 6 bis 10 beleuchte ich die Entwicklung des Bildungszuganges von Mädchen zu einem, im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer größer werdenden, Bildungsangebot. Das Kapitel 11 befaßt sich mit dem Wirken zweier ägyptischer Männer, die an der Schwelle zum 20. Jahrhundert das Schicksal ihres Landes und das Schicksal der Ägypterinnen wesentlich miteinander verknüpft sahen und explizit für Frauen- und Mädchenbildung plädierten. In den Kapiteln 12 bis 15 werde ich aufzeigen, wie sich das feministische Bewußtsein einzelner Ägypterinnen vor dem Hintergrund gravierender gesellschaftlicher Veränderungen zu einer organisierten Frauenbewegung entwickelte. Dabei stehen das Engagement und die vielfältigen Aktivitäten der ägyptischen Frauenrechtsunion im Mittelpunkt der Betrachtung. In Kapitel 16 werden die zentralen Erfolge der Feministinnen an ausgewählten Lebensbereichen der ägyptischen Frau, mit besonderer Berücksichtigung des Bildungssektors, abschließend dargestellt.

Wenn im folgenden die Rede von ‚*Feminismus*‘ oder ‚*feministischem Bewußtsein*‘ ist, dann verwende ich diese Begriffe sinngemäß nach der Definition von Badran/Cook. Diese gehen von einem weiten, den Äußerungen und Aktivitäten arabischer Frauen entsprechenden Feminismusbegriff aus, der eines oder mehrere der folgenden Elemente verlangt: „Das Bewußtsein von Frauen, daß sie ihres Geschlechts wegen systematisch in eine unvorteilhafte Position gedrängt werden; ein gewisser Widerstand gegen aufgezwungene Verhaltens- und Denkweisen; sowie der Versuch von Frauen, ihre Erfahrungen selbst zu interpretieren und von daher ihre Lage oder ihr Leben zu verbessern“ (Badran/Cooke 1990, 10f).

Auf Koranverse nehme ich in folgender Weise Bezug: Auf die Angabe der Nummer der Sure folgt ein Doppelpunkt und darauffolgend die Nummer des Verses beziehungsweise der Verse, also zum Beispiel Sure 24, Vers 30, 31 in der Form 24:30, 31. Die Koranzitate habe ich aus der Koranübersetzung Paret's entnommen.

Arabische Termini habe ich in der vorliegenden Arbeit in der Regel *kursiv* geschrieben. Eine Ausnahme sind hierbei eingedeutschte arabische Begriffe, wie zum Beispiel das Wort ‚Harem‘.

Teil 1: Einführung in die Thematik

1 Die islamische Gesellschaft

1.1 Kurzer Überblick

Im Jahr 640 eroberten muslimische Truppen Ägypten. Von den koptischen Christen wurden sie als Befreier von der byzantinischen Herrschaft gefeiert. Anfangs bildeten die Muslime nur eine kleine Oberschicht im Land, doch bereits im 9. Jahrhundert war ein großer Teil der koptischen Bevölkerung zum Islam übergetreten. Im 15. Jahrhundert waren über 90% der Bevölkerung muslimisch, die Kopten stellten nun die Minderheit in Ägypten dar. Mit dem Einzug des Islam als beherrschende geistige Macht wurde auch die Stellung, die er der Frau zuweist, für die ägyptische Gesellschaft relevant (vgl. Höpfner 1982, S. 9).

In der europäischen Kunst und Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts wurde ein romantisch-verklärtes Bild von Arabien und den orientalischen Frauen entworfen. Auf Gemälden, in Reiseberichten und Romanen wurde ‚die Muslima‘ meist als exotisches Luxusgeschöpf dargestellt. Die beschriebenen oder abgebildeten Szenen beschränkten sich auf einige wenige Stereotype; die Frauen wurden vornehmlich vor der Kulisse eines Sklavenmarktes, eines türkischen Bades oder eines Harems gezeigt (vgl. Pinn/Wehner 1995, S. 13). Besonders das Haremsleben beflügelte die Phantasie der männlichen Künstler, die in ihren Werken einen mystischen Ort voller Diwane, Kissen, sanften Frauen und Bauchtänzerinnen heraufbeschworen (vgl. Akashe-Böhme 1997, S. 15). Die Lebensweise der Frauen im Ägypten des 19. Jahrhunderts war jedoch weitaus unromantischer, aber auch vielfältiger, als dies die europäische Kunst und Literatur dieser Epoche vermuten ließ. Nur 2% Prozent der ägyptischen Frauen lebten Ende des 19. Jahrhunderts tatsächlich in den Harems der städtischen Ober- und Mittelschicht. Der größte Teil der Bevölkerung waren

Fellachinnen und Fellachen (85%), die in den ländlichen Gebieten ihre Äcker bebauten. Ein weiterer Teil bestand aus Städterinnen und Städter der Unterschicht, (13%) die in den Gassen der Städte einfache kleine Häuser und Hütten errichtet hatten (vgl. Kader 1987, S.17ff).

So unterschiedlich die Lebensbedingungen der Ägypterinnen auch waren, so gab es einige Prinzipien und Bräuche innerhalb der islamischen Gemeinschaft, die das Benehmen aller Musliminnen und den Umgang der Geschlechter bestimmten. Dazu gehörten die Segregation der Geschlechter, die Seklusion (Absonderung der Frau in den häuslichen Bereich) und die Verschleierung der Frau. Auf diese Bräuche und Verhaltensnormen werde ich im folgenden näher eingehen.

1.2 Der geteilte Raum: Segregation, Verschleierung und Seklusion

1.2.1 Die Segregation der Geschlechter

„Wo Mann und Frau unbeobachtet sind, da ist der Teufel der Dritte“ (zit. n. Breuer 1998, S. 86).

Ein Strukturmerkmal islamischer Gesellschaften ist die Segregation der Geschlechter. In der islamischen Vorstellung sind legitime Beziehungen zwischen Mann und Frau nur bei engen Verwandten oder in der Ehe möglich. Freundschaft und ungezwungener Umgang zwischen den Geschlechtern erscheint wegen der großen sexuellen Anziehung nicht praktikabel. Spätestens ab der Pubertät sollte jedes unbeobachtete Zusammensein zwischen Mann und Frau gänzlich vermieden und die Kontakte in der Öffentlichkeit auf ein Minimum reduziert werden (vgl. Breuer 1998, S. 86). Hinter diesen Verhaltensmaßnahmen steckt die Befürchtung, daß das unkontrollierbare, sexuelle Begehren zwischen den Geschlechtern zu Unzucht (*zina*) führen könnte, die die islamische Ordnung gefährde (vgl. ebd., S 16). Der Frau werden besondere, zerstörerische Verführungskräfte zugesprochen, die zu

Chaos und Unordnung (*fitna*) in der islamischen Gemeinschaft führen können. Die Sexualität der Frau, als potentielle Bedrohung für den Mann, muß kontrolliert und beherrscht werden, damit der Mann von seinen eigentlichen gesellschaftlichen und religiösen Pflichten nicht abgehalten wird (Mernissi 1991, S.12f).

Aus diesen Vorstellungen resultiert die Entstehung getrennter Männer- und Frauenwelten, die das soziale Leben der Geschlechter prägt. Die Männerwelt ist die sichtbare Außenwelt, das heißt die Öffentlichkeit und die darin befindlichen Einrichtungen und Institutionen. Frauen sollten sich in dieser Welt nur diskret und zielgerichtet bewegen. Die Frauenwelt ist die Innenwelt, das heißt die unsichtbare, von außen nicht einzusehende Sphäre der Häuser und Hinterhöfe. Genau wie die Frauen im umgekehrten Fall, haben auch die Männer nicht uneingeschränkten Zugang zu diesem Bereich, sondern müssen mit Vorsicht agieren und Distanz wahren. Wo es zu Kontakten zwischen den Geschlechtern kommt versuchen Männer und Frauen räumlichen Abstand zueinander zu halten (vgl. Breuer 1998, S. 88f).

Für Mernissi ist die Aufteilung des sozialen Raums in einen häuslichen und einen öffentlichen Bereich ein Ausdruck von Hierarchie- und Machtverhältnissen. Die Welt der Männer, die öffentliche Sphäre, ist die sogenannte *umma*. Deren Mitglieder teilen Macht und Religion. Die Welt der Frauen, die häusliche Sphäre, ist dagegen mit den Attributen Familie und Sexualität besetzt (vgl. Mernissi 1991, S. 155). Dazu Mernissi: „Anders gesagt: es gibt Menschen, die die geistige Autorität und die Macht haben, und es gibt Menschen, die weder über das eine noch das andere verfügen“ (ebd.). Die Prinzipien, die die Beziehungen der Mitglieder des öffentlichen und privaten Raumes regeln, beschreibt Mernissi folgendermaßen: in der *umma* ist das Verhältnis der Gläubigen durch Gleichheit, Liebe, Vertrauen und Zusammengehörigkeitsgefühl geprägt. In der Familie herrscht dagegen Ungleichheit zwischen den Ehepartnern, Unterordnung, Autoritätsprinzip und Mißtrauen (vgl. ebd., S. 156).

Die räumliche Trennung in eine öffentliche und eine private Sphäre ist auch bei den im traditionellen Baustil errichteten Wohnhäusern festzustellen. Im Prinzip

sind Häuser in arabischen Ländern dreigeteilt: Neben dem Ort der Produktion gibt es einerseits den Ort der Familie, das heißt der Frauen, Kinder und des Hausherrn in seiner Position als Vater und Ehemann, und andererseits den Ort des Hausherrn in seiner Position als Gastgeber und Repräsentant seiner Familie. Die gesonderten Bereiche können eigene Gebäude oder Gebäudeteile, Zimmer, oder, bei armen Familien auch Zonen innerhalb eines Raumes sein. Der Ort der Familie wird *haram* oder *harim* genannt, welches in die deutsche Sprache als Harem eingegangen ist. Harem bedeutet gleichermaßen verboten und verehrt und bezieht sich sowohl auf den Ort als auch auf die Menschen, die sich dort aufhalten. Der Zutritt zu diesem Bereich des Hauses kann selbst dem Hausherrn verwehrt bleiben, wenn seine Frau beispielsweise Gäste hat. Besucher oder Handwerker, die sich in einer fremden häuslichen Sphäre aufhalten, benehmen sich dort so unauffällig wie möglich (vgl. Nippa 1991, S. 60f und Pinn/Wehner 1995, S. 31f).

Sowohl die konsequente Segregation als auch die damit zwangsläufig einhergehende Arbeitsteilung der Geschlechter, war im 19. Jahrhundert in Ägypten nicht immer praktikabel. Bis auf die weiblichen Angehörigen der Ober- und Mittelschicht waren die meisten Frauen aus ökonomischen Gründen dazu gezwungen, die Grenzen zur Welt des anderen Geschlechts zu überschreiten. Dieser Umstand führte jedoch nicht zu einem ungezwungeneren Umgang von Mann und Frau: Die Moralvorstellungen, die zur Trennung der weiblichen und der männlichen Sphäre geführt hatten, blieben aktiv und waren für das Verhalten von Mann und Frau weiterhin maßgeblich. Dies wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch aufgezeigt und deutlich werden.

1.2.2 Verschleierung

„Sag den gläubigen Männern, sie sollen ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, daß ihre Scham bedeckt ist. So halten sie sich am ehesten sittlich. Gott ist wohl unterrichtet darüber, was sie tun. Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, daß ihre Scham bedeckt ist, den Schmuck, den sie tragen nicht offen zeigen, soweit er nicht sichtbar ist, ihren Schal sich über den Schlitz ziehen und den Schmuck, den sie am Körper tragen, niemand offen zeigen, außer ihrem Mann, ihrem

Vater, ihrem Schwiegervater, ihren Söhnen, ihren Stiefsöhnen, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihren Schwestern, ihren Frauen, ihren Sklavinnen, den männlichen Bediensteten, die keinen Trieb mehr haben, und den Kindern, die noch nicht von weiblichen Geschlechtsteilen wissen“ (Koran 24:30, 31).

In diesem Koranvers werden sowohl Männer als auch Frauen angehalten, sich anständig zu bekleiden und ihre ‚Scham‘ zu bedecken. Eine Definition des Schambereiches, der zu verbergen ist, findet sich bei Breuer. Demnach handelt es sich bei den Männern nach Ansicht einiger islamischer Gelehrter nur um den Bereich der Genitalien, andere beziehen sich auf die Zone zwischen Taille und Knie. Üblich wäre es jedoch, daß die muslimischen Männer ihre Arme und Beine bedeckt hielten. Der Schambereich der Frau erstreckt sich auf die Haare und den gesamten Körper mit Ausnahme der Hände, der Füße und des Gesichtes. Das islamische Recht schreibt vor, daß der ganze Körper einschließlich der Haare bedeckt werden muß, ohne daß die Körperkonturen erkennbar seien. In den Städten und bei den privilegierten Schichten werden die Bekleidungs Vorschriften manchmal noch strikter ausgelegt, der Schambereich der Frau erstreckt sich hier zusätzlich auf ihr Gesicht und ihre Hände, so daß sie Handschuhe und einen Gesichtsschleier trägt. In den ländlichen Regionen islamischer Länder sind die Frauen meist zweckmäßiger gekleidet: Sie tragen weite Hosen oder Röcke, ein schlichtes Oberteil und ein Kopftuch, um die ihnen zufallenden Aufgaben, zum Beispiel die Feldarbeit, verrichten zu können (vgl. Breuer 1998, S. 82ff). Die Bekleidungs Vorschriften treten mit der Geschlechtsreife in Kraft. Sie gelten:

„... beim Gebet und immer dann, wenn Mann und Frau mit Angehörigen des jeweils anderen Geschlechtes zusammenkommen könnten, die nicht ihre Ehepartner sind oder so enge Verwandte, daß eine Heirat ausgeschlossen wäre, in jedem Fall also in der Öffentlichkeit. Sie gelten nicht an Orten, die ausschließlich einem Geschlecht vorbehalten sind, also beispielsweise im öffentlichen Bad für Männer oder im Schwimmbad für Frauen, noch zu Hause oder im engeren Familienkreis“ (ebd., S.85).

Heine führt in diesem Zusammenhang an, daß es eigentlich verwunderlich sei, daß angesichts der spärlichen Hinweise über die Frauenbekleidung in den islamischen Quellen, Koran und *sunna*, die völlige oder partielle Verschleierung der Frau überhaupt zu einem Bestandteil islamischer Gesellschaften habe werden können. Die Praxis der Verschleierung müsse nicht in erster Linie religiösen Vorstellungen entsprechen, sondern könne auch

soziale, abergläubische, praktische oder modische Ursachen haben (vgl. Heine 1993, S. 44ff). Heine schlußfolgert: „Erst die umfangreiche interpretatorische Bemühung zahlreicher Korankommentatoren hat es mit sich gebracht, daß die Verschleierung zu einem Symbol für die Islamizität einer Muslimin wurde“ (ebd., S. 45).

1.2.3 Seklusion

„Und bleibt in eurem Haus, [...] putzt euch nicht heraus, wie man das früher im Heidentum zu tun pflegte, verrichtet das Gebet, gebt die Almosensteuer und gehorcht Gott und seinen Gesandten. Gott will (damit, daß er solche Gebote erläßt) die (heidnische) Unreinheit von euch entfernen, ihr Leute des Hauses, und euch wirklich rein machen“ (Koran 33:33).

Heine verweist darauf, daß die eigentlichen Adressatinnen der obenstehenden Sure ursprünglich die Frauen des Propheten Muhammad gewesen seien und es keine Aussagen darüber gebe, ob auch andere Musliminnen ihr Heim nicht verlassen dürften. Tatsache ist jedoch, daß islamische Religionsgelehrte sich auf keine einheitliche Deutung dieser Sure hätten einigen können und sich immer wieder Dispute über die richtige Interpretation dieses Ausspruchs des Propheten Muhammad lieferten (vgl. Heine 1993, S. 47). Die Beschränkung der Bewegungsfreiheit muslimischer Frauen ließe sich auf zwei Entwicklungen zurückführen.

Erstens beruht sie auf religiösen Motiven: Die Lebensgestaltung des Propheten Muhammad gilt als Maßstab für die Muslime und soll den Gläubigen das richtige Verhalten in allen Lebenslagen aufzeigen. Besonders für Musliminnen haben Fatima, die Tochter Muhammads und seine Ehefrauen Vorbildfunktion. Hier heißt es bei Heine: „Mit der Nachahmung der Lebensweise dieser religiösen Autoritäten wird oft die Seklusion der Musliminnen begründet“ (ebd., S.48). Die zweite Entwicklung, die zur Restriktion der Bewegungsfreiheit von Frauen führte, war ein langwieriger Prozeß, der sich durch die Anwendung dieser Praxis durch politische Führer ausbreitete. Während der Dynastie der Abasiden (750-1258) festigte sich dieses Prinzip in den Herrscherhöfen und wurde dann später von den Untertanen übernommen. Ob und inwieweit die Muslimin auf den häuslichen Bereich beschränkt war,

hing jedoch immer noch von einer Vielzahl von religiösen, politischen und ökonomischen Faktoren ab, die einer einheitlichen Regelung entgegenwirken (vgl. ebd., S. 48ff).

Die Absonderung der Frau ins Haus gilt jedoch immer noch, ähnlich wie die Vollverschleierung, als Zeichen der Zugehörigkeit zur Oberschicht in islamischen Gesellschaften (vgl. ebd., S. 51). Badran ist der Ansicht, daß weder die Seklusion, noch die Verschleierung Frau vom Islam gefordert seien. Gleichwohl hätte man den ägyptischen Musliminnen im 19. Jahrhundert diese Bräuche im Namen der Religion aufoktroiert. Bekräftigt wurden diese Praktiken durch tiefsitzende Moral- und Sexualvorstellungen, die mit der Religionslehre des Islam in Verbindung gebracht wurden. Die Absonderung der Frau in den häuslichen Bereich und ihre Verschleierung war in dieser Zeit jedoch nicht nur Sitte in der muslimischen Gemeinschaft, sondern wurde auch bei den jüdischen und christlichen Volksgruppen in Ägypten praktiziert (vgl. Badran 1995, S.5). Eine weitere Sitte, die gleichermaßen von den Muslimen und Kopten praktiziert wurde war die Genitalbeschneidung bei Mädchen. Dabei handelte es sich um die völlige oder partielle Entfernung der äußeren weiblichen Genitalien. Obwohl auch diese Praktik häufig mit der islamischen Lehre in Verbindung gebracht wird, lassen sich im Koran keine eindeutigen Aussagen darüber finden (vgl. Christentum und Islam 1982, S. 23f).

2 Frauenleben im 19. Jahrhundert

2.1 Kurzer Überblick

Von 1517 bis 1798 war Ägypten eine Provinz des Osmanischen Reiches. Zur Sicherung ihrer Herrschaft hatten die Osmanen mamelukische Garnisonen eingesetzt, die das Land de facto regierten. Unter Napoleon fand im Jahr 1798 die sogenannte ‚ägyptische Expedition‘, die Invasion der Franzosen statt. Die Besetzung Ägyptens durch die Franzosen endete bereits im Jahr 1801 unter dem militärischen Druck Englands und der Osmanen, sie führte aber zu Ägyptens endgültiger Loslösung vom Osmanischen Reich (vgl. Büttner/Klostermeier 1991, S. 33f). Dem neuen Gouverneur Ägyptens, Muhammad Ali (reg. 1805 - 1848) gelang es, das Land zu befrieden, die Wirtschaft wiederzubeleben und eine Phase tiefgreifender Reformen einzuleiten. Sein Ziel war die wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit Ägyptens unter eigener Dynastie. Obgleich Ali von der osmanischen Kultur geprägt war, zeigte er sich fasziniert vom europäischen Fortschritt. Mit Hilfe europäischer Experten organisierte er die Landwirtschaft neu, steigerte den Baumwoll- und Weizenexport, leitete die erste Industrialisierungsphase ein und baute eine starke Armee auf (vgl. ebd., S. 34f). Während Alis Herrschaft wurde der zunehmende Einfluß Großbritanniens auf das Land deutlich. Unter dem Druck der Briten mußte Ali seine Armee reduzieren und die Sättigung des ägyptischen Marktes mit englischen Waren dulden. Der englische Warenimport führte um 1850 schließlich zum Ende der ersten Industrialisierungsphase in Ägypten (vgl. Jarrar 1979, S. 31).

2.2 Frauen der Ober - und Mittelschicht

Die Haushalte von städtischen Familien der Ober- und Mittelschicht umfaßten meist viele Personen. Neben den Hausangestellten beiderlei Geschlechtes

lebten dort der Mann, dessen Ehefrau(en) und Kinder, die Mütter, Großmütter und Tanten sowie mittellose Angehörige der Familie. Der Ehemann war verantwortlich für das Einkommen und ging einer Arbeit nach, um für seine Familie sorgen zu können. Für Frauen der gehobenen Schichten war es unüblich selber zu arbeiten; dies hätte sowohl für sie als auch für ihren Ehemann eine Demütigung und einen Verlust des Ansehens bedeutet. Nur in Ausnahmefällen, falls weder ihr Gatte noch ein männlicher Verwandter willens oder in der Lage war sie zu unterstützen, mußte sich die Frau selbst um einen Verdienst bemühen (vgl. Kader 1987, S. 25). In den meisten Fällen beschränkten sich die primären Funktionen der Frau aus reichem Haus auf Sexualität und Reproduktion (vgl. ebd., S. 41). Die Frauen wohnten in einem separaten Teil des Hauses, dem Harem, umgeben von ihren Dienerinnen und Kindern. Dabei wurden sie häufig durch die Anwesenheit von Sängerinnen, Tänzerinnen, Wahrsagerinnen oder Erzählerinnen unterhalten (vgl. Badr 1966, S. 13). Sämtliche Tätigkeiten im Haushalt wurden von den Hausangestellten übernommen, wie zum Beispiel Waschen, Kochen oder das Sammeln und Reinigen von Trinkwasser. Die Aufgabe der Dame des Hauses war, die Arbeit der Dienerschaft zu überwachen und ihr Anweisungen zu geben (vgl. Kader 1987, S. 24).

Der französische Dichter Gerard de Nerval, der 1843 eine ein-jährige Orientreise unternahm und eine arabische Sklavin heiratete, entwirft in seiner Autobiographie „Haremsgeheimnisse“ ein dem europäischen Wunschbild absolut zuwider laufendes Portrait des Haremslebens. Über den Alltag in einem Harem schreibt er:

„Also es ist eine Illusion, derer man sich entledigen muß, wenn man sich die Haremsfreuden, die Allmacht des Ehemannes oder Gebieters, die Schar der reizenden Frauen zur Beglückung eines einzelnen vorstellt; Religion und Gebräuche tun diesem für Europäer so verführerischem Ideal erheblichen Abbruch [...] Man muß überdies wissen, daß jedes Haus zwei völlig voneinander getrennte Teile hat, von dem der eine für Männer bestimmt ist, der anderer für Frauen. Auf der einen Seite befiehlt der Herr, auf der anderen eine Herrin. Diese ist die Mutter oder Schwiegermutter, die älteste Gattin oder jene, die den ältesten Sohn geboren hat [...] Sind die Frauen zahlreich, was nur bei den Reichen vorkommt, dann ist der Harem eine Art Kloster, indem strenge Ordnung herrscht. Man beschäftigt sich hauptsächlich mit der Erziehung der Kinder, man fertigt Stickereien an und unterweist die Sklavinnen im Haushalt“ (zit. n. Akashe-Böhme 1997, S. 16).

Den Frauen war es nur aus bestimmten Gründen gestattet, den Harem zu verlassen. Dies konnte der Tod oder die Krankheit eines Familienmitgliedes, manchmal auch der Besuch bei einer Freundin sein. Verließen die Frauen das Haus, so wurden sie in einem privaten, geschlossenen Transportmittel zu ihrem Bestimmungsort gebracht. Dabei waren sie der damaligen Sitte und Schicht entsprechend verschleiert und trugen ein Kopftuch (*yashmak*), einen Gesichtsschleier (*borko'*) und einen Umhang (*habara*) (vgl. Kader 1987, S.24). Die Frauen durften weibliche Gäste im Harem empfangen, dazu gehörten ihre Freundinnen und deren unverheiratete Töchter. Kader zufolge waren solche Treffen mit viel Freude und Heiterkeit verbunden. Zu diesen Anlässen trugen die Frauen oftmals die neueste und eleganteste Mode, die bei ihrer Ankunft noch unter den Schleiern verborgen war (vgl. ebd., S. 25). Diese anscheinend sehr lebhaften Begegnungen boten den Frauen die Möglichkeit sich zu amüsieren, zu diskutieren und die jüngeren Frauen als potentielle Heiratskandidatinnen für ihre Söhne oder Brüder zu begutachten:

„The girls played piano, sang love songs, and compared notes on the fashion and the latest english and french imports in the market. Older women discussed all topics „even politics“ as their stipped their coffee and scrutinized the „basket of fruits“ of young girls as possible brides for their sons or brothers” (ebd., S. 24).

Abschließend ist festzustellen, daß die Frauen im Harem ein Leben führten, welches die weiblichen Angehörigen anderer Schichten bewunderten und als Ideal ansahen (ebd., S. 29).

2.3. Stadtfrauen der Unterschicht

Die Familien der ägyptischen Unterschicht, die sich in den urbanen Regionen des Landes angesiedelt hatten, lebten dicht gedrängt in kleinen selbstgefertigten Häusern aus Erde und Steinen. In den meisten Fällen mußten die Frauen genau wie ihr Gatten einer Arbeit nachgehen, um das Überleben der Familie zu sichern. So waren Frauen und Männer sowohl in den

Geschäftsvierteln als auch in den Gassen der Stadt dazu gezwungen, die strikten Restriktionen, die für den Umgang der Geschlechter galten, teilweise zu umgehen (vgl. Kader 1987, S. 29). Die Frauen, die meist keinerlei Ausbildung hatten und Analphabetinnen waren, arbeiteten beispielsweise als Hausangestellte, Hebammen, Wahrsagerinnen und Exorzistinnen. (vgl. ebd.) Weitere Berufe konnten zum Beispiel Heiratsvermittlerin, Erzieherin, Tätowiererin, Totenwäscherin oder Köchin sein (vgl. Heine 1993, S. 60ff). Auch das öffentliche Frauenbad bot Möglichkeiten zur Anstellung. Dort wurden Reinigungskräfte, Badedienerinnen und Masseurinnen beschäftigt. In diesem Zusammenhang ist anzumerken, daß die Bäder Orte waren, in denen die weiblichen Angestellten und Kundinnen soziale Kontakte untereinander knüpfen und pflegen konnten. Hier hatten sie sowohl den Raum als auch die Zeit, um miteinander zu kommunizieren oder Geschäfte abzuschließen (vgl. Kader 1987, S. 29f). Kader resümiert über die Bedeutung und Funktion der Frauenbäder: „Thus, to a certain extent, women of this time created a public world of their own“ (ebd., S.30).

Neben den oben aufgeführten Betätigungsfeldern gab es noch zwei weitere Berufe, die von ägyptischen Frauen der städtischen Unterschicht ausgeübt wurden: den der Prostituierten und der Sängerin/Tänzerin (ebd., S. 31). Schon in der vorislamischen Zeit gab es Frauen, die als Tempelprostituierte arbeiteten. Im Osmanischen Reich ging die Obrigkeit davon aus, daß ausschließlich Frauen christlicher oder jüdischer Religionszugehörigkeit der Prostitution nachgingen. Der Islam lehnt jede Form dieses Gewerbes ab, die Ausübung dieses Berufes wird mit Unzucht (*zina*) gleichgesetzt und mit festgelegten Strafen geahndet (vgl. Heine 1993, S. 72). Die damals geltende Vorschrift, nach denen Musliminnen, die in diesem Gewerbe tätig waren, zur Strafe ertränkt werden sollten, weist jedoch darauf hin, daß die Ausübung dieses Berufes nicht auf Angehörige religiöser Minderheiten beschränkt war (ebd., S. 74). Auch der Beruf der Sängerin fand in der islamischen Gesellschaft meist keine Anerkennung. An den Höfen des Adels hatten diese Frauen, die fast immer Sklavinnen waren, für die Unterhaltung der Anwesenden zu sorgen. Diese Zurschaustellung ihrer Person lief der islamischen Tradition zuwider. In diesem Kontext zitierte man den Ausspruch des Propheten Muhammad: „Bete für niemanden, der eine Singsklavin besitzt, wenn er stirbt“ (zit. n. Heine 1993,

S. 74). Trotz dieser Ressentiments gab es in der arabischen Geschichte einige Berühmtheiten auf diesem Gebiet. Sängerinnen und Tänzerinnen die ihre Kunst besonders gut darbieten konnten, erlangten Popularität, Reichtum und verfügten sogar über einen gewissen politischen Einfluß (vgl. ebd., S. 74f). Auch diese Frauen waren den Quellen zufolge keine Musliminnen, sondern ausschließlich Jüdinnen, Christinnen oder Zigeunerinnen. Im 19. Jahrhundert gab es in Kairo eine Vielzahl von Gilden, in denen sich die männlichen Arbeiter und Handwerker organisiert hatten. Innerhalb der Frauenberufe waren es dagegen nur die Prostituierten und Tänzerinnen, die sich in drei Organisationen zusammengeschlossen hatten. Gegen Mitte des 19. Jahrhunderts wurden diese Gilden verboten und aufgelöst (vgl. ebd., S. 31). Die Prostituierten lebten in bestimmten Vierteln der Stadt und hatten Steuern an den Staat zu entrichten. Sie standen unter der Aufsicht des für diesen Distrikt zuständigen Polizeioffiziers, der ihre Steuerzahlungen überwachte und sie auf eine Liste setzte, in der die Frauen dieses Gewerbes aufgeführt wurden (vgl. Kader 1987, S.31).

Das wichtigste Betätigungsfeld für die Frauen der städtischen Unterschicht war die Textilindustrie. Während die Männer zu Hause oder in kleinen Geschäften Leinen und Baumwolle webten, waren die Frauen dafür zuständig, die Stoffe vorab zu glätten, zu spinnen und zu bleichen. Diese Tätigkeiten wurden in Heimarbeit ausgeführt und waren ein wichtiger Faktor für die Textilbranche. Einige Frauen arbeiteten auch ohne männliche Hilfe: Sie besaßen eigene Spinnmaschinen und kümmerten sich sowohl um den Einkauf von Rohstoffen als auch um den Verkauf des Endproduktes auf dem Markt (vgl. ebd., S. 30). Während der Regierungszeit des Statthalters Muhammad Ali wurde das Land von der ersten Welle der Industrialisierung erfaßt (vgl. Jarrar 1979, S. 27). Ali hatte es sich zum Ziel gemacht, Ägyptens wirtschaftliche Unabhängigkeit und Stärke zu fördern. Dazu entwarf er ein ehrgeiziges Industrialisierungsprogramm, in dessen Zuge zum ersten Mal das Prinzip der Lohnarbeit aufkam. Der Staat übernahm die Kontrolle über die Heimarbeit, und die Frauen wurden nun für ihre Tätigkeit mit einem festen Lohn von der Regierung bezahlt. Ab 1820 wurden Textilfabriken errichtet, in denen gesponnen oder gewebt wurde. Obgleich die Mehrzahl der Frauen weiter in Heimarbeit tätig waren, wurden nun auch viele Arbeiterinnen in den neu

entstandenen Fabriken beschäftigt. In den Fertigungsstätten arbeiteten die Frauen verschleiert Seite an Seite mit ihren männlichen Kollegen, die meistens nur leicht bekleidet waren (vgl. Kader 1987, S. 30). Obwohl dieser Zustand dem Prinzip der Geschlechtersegregation und den moralischen Vorstellungen der islamischen Gesellschaft eigentlich widersprach, hatten sowohl die beschäftigten Frauen als auch ihre Familien kaum Einwände, da das zusätzliche Einkommen dringend benötigt wurde (vgl. ebd.).

Unter dem wachsenden Druck Europas wurde Alis Politik der wirtschaftlichen Autonomie eingestellt, was um 1850 zum Ende der ersten Industrialisierungsphase führte. Der industrielle Sektor war geschwächt und neben diversen britischen Textilfabriken konnten sich nur noch einige einheimische Produktionsstätten halten, die beispielsweise Seife oder Zigaretten herstellten. Trotz des deutlichen Rückgangs der industriellen Fertigung blieb der Anteil weiblicher Arbeiterinnen in den Fabriken weiterhin hoch und Tucker resümiert in diesem Zusammenhang: „By the end of the nineteenth century, Egyptian women’s pattern of participation as marginal workers in the labor force already was established“ (zit. n. Kader 1987, S. 31).

2.4 Die Fellachinnen

In den ländlichen Regionen Ägyptens war es für das Überleben der Fellachenfamilien meist unerlässlich, die Arbeitskraft der Frau auf Hof und Feld zu nutzen. Obwohl auch hier strikte Regeln und Normen für den Umgang der Geschlechter galten, führte die ökonomische Bedeutung der Frauenarbeit dazu, daß die Fellachinnen genau wie die Stadtfrauen der Unterschicht in ihrer Bewegungsfreiheit weniger eingeschränkt waren als ihren Geschlechtsgenossinnen aus den wohlhabenden Familien (vgl. Heine 1993, S. 189f). Neben den geschlechtsspezifisch zugeteilten Aufgaben wurde bei den Fellachen die landwirtschaftliche Arbeit von den Ehepartnern gemeinsam bewältigt. Die Bewirtschaftung des Ackerlandes war eine zeitaufwendige und

anstrengende Tätigkeit. Der Großteil der armen Landfamilien konnte es sich nicht leisten, dabei auf die Mithilfe der Frauen zu verzichten: „The seclusion of women or their absence from the field was a luxury the majority of poor fellahin could ill afford“ (Kader 1987, S. 34).

Es wird gemeinhin angenommen, daß die Fellachinnen ihren täglichen Pflichten unverschleiert nachgingen (vgl. ebd., S.35). Heine stellt in diesem Zusammenhang fest, daß in den ländlichen Haushalten islamischer Gesellschaften bis heute nur die Frauen einen Schleier tragen, deren Mithilfe nicht benötigt wird. In diesem Fall fungiert der Schleier als Statussymbol und demonstriert, daß die Familie wohlhabend ist und die Frau es nicht nötig hat, körperlich zu arbeiten. Nur dann kann die Landfamilie es sich auch leisten, ihre weiblichen Angehörigen aus dem ländlichen Produktionsprozeß auszuschließen und in die häusliche Sphäre zu verbannen (vgl. Heine 1993, S. 189f). Obwohl die Seklusion und Verschleierung in den ländlichen Regionen nicht in der Form praktiziert wurde, wie es bei städtischen Oberschichtfrauen zu finden war, ist es wichtig festzuhalten, daß die mit diesem Brauch verknüpften Moralvorstellungen trotzdem ihre Gültigkeit behielten. Kader schlußfolgert in diesem Zusammenhang: „Hidden veils are sometimes thicker and more restricting than visible ones“ (Kader 1987, S. 35).

Um einen genaueren Einblick in die Lebensumstände der Fellachin im 19. Jahrhundert zu erhalten zu können, ist es hilfreich, einen kurzen Überblick über die politischen und sozio-ökonomischen Entwicklungen dieser Zeit zu geben, die direkten Einfluß auf die Strukturen der Landfamilien hatte.

Seit Beginn des 10. Jahrhunderts hatte sich in Ägypten unter der Herrschaft verschiedener Militärcliquen, die aus agrarisch orientierten fremdstämmigen Söldnern bestanden, ein feudales Agrarsystem etabliert (vgl. Jarrar 1979, S. 18). Erst im 19. Jahrhundert, nach der schrittweisen Ablösung Ägyptens vom Osmanischen Reich erfuhr das Leben der Landbevölkerung, der Fellachen, durch die Industrialisierung des Landes grundlegende Veränderungen. Im 19. Jahrhundert durchlief die Landbevölkerung drei Wirtschaftsphasen, die den Status der Frau und das Geschlechterverhältnis determinierten. Die erste Phase,

die Kader als ‚subsistence economy phase‘ bezeichnet, dauerte bis in die frühen 20er Jahre des 19. Jahrhunderts. Während dieser Zeit reichten die landwirtschaftlichen Erzeugnisse einer Familie aus, sowohl sich selbst zu ernähren als auch Abgaben an den Staat und die Landeigentümer zu entrichten. Darüberhinaus war die Regierung kaum daran interessiert in das Leben der Fellachen einzugreifen, so daß diese ein gewisses Maß an Autonomie besaßen.

Die zweite Wirtschaftsphase dauerte etwa von 1820 bis 1850 und war nach Kader „the brief period of static industrialisation“ (vgl. Kader 1987, S. 34). Der Statthalter Ägyptens hatte es sich zum Ziel gemacht, das Lehnswesen, welches die Machtbasis seiner Widersacher, des mameluckischen Militärs war, zu überwinden. Zunächst enteignete er die Ländereien der Mamelucken, schaffte deren Lehnssystem ab und erklärte den gesamten Boden zum Staatseigentum. Dann monopolisierte er Handel und Industrie und zentralisierte das Steuer- und Finanzsystem (vgl. Jarrar 1979, S. 28). Jarrar faßt das Resultat von Alis Innenpolitik folgendermaßen zusammen: „An Stelle des Lehnssystems errichtete er einen auf Zentralisierung und Monopolisierung beruhenden bürgerlichen Feudalstaat“ (ebd., S. 27). Obwohl Ali mit diesen Maßnahmen die politische und ökonomische Unabhängigkeit des Landes vorantreiben wollte, kritisiert Kader sein Handeln, da der Statthalter dadurch Ägypten zu seiner ‚privaten Farm‘ umorganisiert habe (vgl. Kader 1987, S. 34). Der Hauptleidtragende dieser Politik sei die Landbevölkerung gewesen: „His policies had particularly striking effects on the lower strata of the country, and the fellahin were the ‚victims‘ of modern Egypt“ (ebd.). Die althergebrachten Strukturen der Dorfgemeinschaften und der dort lebenden Familien wurden einerseits durch die Heranziehung der Fellachen zur Fronarbeit und andererseits durch den Austausch der feudalen Landbesitzer durch die unpersönliche Staatsmacht erschüttert. Mehr als 400 000 Landarbeiter wurden von Ali nun jährlich für eine Dauer von vier Monaten in den verschiedensten Arbeitsbereichen eingesetzt. Außerdem wurden viele Fellachen für die Armee rekrutiert und mußten genauso wie die Fronarbeiter ihre Dörfer und Familien verlassen. Zurück blieben ihre Ehefrauen und Kinder, die Alten und die Kranken. Somit lastete die gesamte Verantwortung für Familie, Hof und Feld auf den Frauen. Die Fellachinnen hatten neben der Bewirtschaftung der Äcker

auch den Verkauf der Erzeugnisse auf den Märkten zu erledigen. Außerdem hatte die Regierung die Last- und Zugtiere der Bauern für eigene Zwecke eingezogen, so daß die Landarbeiterinnen nun auch die schwere Arbeit der Rinder und Pferde übernehmen mußten. Noch ein weiterer wichtiger Faktor beeinflusste das Leben der Fellachinnen: Genauso wie die Stadtfrauen der Unterschicht wurden sie unter Ali für die Arbeit in der Textilbranche eingesetzt. Da der Staat ein Monopol auf diesen Industriezweig hatte, kontrollierte er auch die Heimproduktion in diesem Bereich. Die Frauen erhielten ihr Rohmaterial nun von der Regierung mit der Option, die entsprechende Menge an verarbeitetem Material zu einem festgesetzten Stücklohn wieder abzugeben. Die ständigen Interventionen des Staates in die familiären Strukturen führte schrittweise dazu, daß der Staat für die Landarbeiterinnen bald die Autorität übernahm, die vormals eigentlich der Ehemann innehatte (vgl. ebd.).

Die zweite Wirtschaftsphase in Ägypten, wurde durch die Intervention Europas beendet. Die dritte Wirtschaftsphase, die „export economy phase“ ab 1850, veränderte das Leben der Fellachinnen und Fellachen erneut (vgl. ebd., S.35). Um zu gewährleisten, daß die britischen Textilfabriken mit genügend Rohmaterial versorgt wurden, wurden die großen Baumwollplantagen unter einigen Großgrundbesitzern aufgeteilt. Dies führte zum Niedergang vieler kleiner Höfe, deren Angehörige daraufhin keinen Grund und Boden mehr besaßen, sondern gegen Lohn auf den Feldern oder in den Fabriken fremder Eigentümer arbeiten mußten. Obwohl auch Frauen und Kinder als billige Saisonkräfte eingesetzt wurden, waren es zumeist die Männer, die nun einer bezahlten Tätigkeit nachgingen. Dies führte innerhalb des Geschlechterverhältnisses der Landfamilien zu einer Machtverschiebung zugunsten des Mannes, da die traditionelle, partnerschaftliche Arbeitsteilung zwischen den Ehepartnern ihre ursprüngliche Form verloren hatte. Während die Zahl der männlichen Lohnarbeiter stieg, erfüllten die Frauen weiterhin ihre althergebrachten Pflichten. Außerhalb des zeitlich begrenzten und schlechtbezahlten Einsatzes in den Textilfabriken gab es für sie aber nun kaum noch Möglichkeiten zum Familieneinkommen beizutragen, da ihre traditionelle Einkommensquelle, die Heimarbeit, durch deren staatliches Verbot nun

gänzlich versiegt war. Diese Entwicklungen schwächten die Wirtschaftskraft und den Status der Frau in der ländlichen Gesellschaft (vgl. ebd., S.35). Kader resümiert: „...by the late nineteenth century Egyptian peasant women has lost most of their economic roles and economic independence” (ebd.).

3 Aspekte zum Status der ägyptischen Frau im 19. Jahrhundert

3. 1 Bildungsniveau

Im Jahr 1898 waren 0,5 Prozent der weiblichen Bevölkerung alphabetisiert, bei den Männern waren es 3,6% (vgl. Ahmed 1992, S. 141).

3. 2 Familienstruktur und Heiratsideale

Die Ehe wird in der islamischen Gemeinschaft als die einzig angemessene Lebensform angesehen. Sie hat zum Ziel, eine Familie mit vielen Nachkommen zu schaffen und die Sexualität als Geschenk Gottes in einem legitimen Rahmen ausleben zu können. Der starke Geschlechtstrieb, der dem Menschen zu eigen ist, darf nach islamischer Sichtweise nur innerhalb der ehelichen Gemeinschaft seine Erfüllung finden, da er ansonsten zwangsläufig zu Unzucht führt, die die islamische Ordnung gefährdet. Breuer vermutet, daß die große Bedeutung von Ehe und Sexualität im islamischen Empfinden neben grundsätzlichen moralischen Vorstellungen auch bezeichnend für patriarchale Religionen und Gesellschaften überhaupt ist, da es hierbei um den zweifelsfreien Nachweis der Vaterschaft gehen würde (vgl. Breuer 1998, S.16). In der traditionellen islamischen Familie rangieren Familieninteressen vor Individualinteressen. Demnach gehören zu den wichtigsten Werten der Muslime Ehre (*namus*) und Achtung (*ehtram*). Gebührende Achtung wird innerhalb der Familie gezollt, wenn die Autoritätsbeziehungen anerkannt werden. Das heißt zum Beispiel, der Sohn schuldet seinem Vater Achtung und die Frau ihrem Mann. Der Verlust der Ehre, als einer der obersten Werte, bedeutet eine Schmach für die ganze Familie und öffentlichen Gesichtsverlust (vgl. Akashe-Böhme 1997, S. 30).

Die vaterrechtliche Familienform in den ägyptischen Großfamilien des 19. Jahrhunderts garantierte den männlichen Mitgliedern ein sicheres soziales und ökonomisches Netz, welches durch die engen Bande der Blutsverwandtschaft geknüpft wurde. Die Beziehung zwischen den Ehepartnern war von keiner zentralen Bedeutung im Familiengefüge. Die Frauen, die in die Familie ihres Gatten einheirateten, hatten die primären Funktionen viele Nachkommen zu gebären, ihren Mann sexuell zu befriedigen und gegebenenfalls durch ihr Erbe oder ihre Arbeit das Vermögen zu vermehren. Ein inniges Verhältnis zwischen den Ehepartnern wurde oftmals auch durch den häufigen Gebrauch der Verstoßung verhindert, die dem Mann im islamischen Recht uneingeschränkt zugesprochen wird. Kader beschreibt diesen Zustand so: „Women came and went“ (Kader 1987, S. 39).

Aufgrund der Tatsache, daß die traditionelle islamische Gesellschaft von der Trennung der Geschlechter geprägt war, war es kaum möglich, daß sich junge Männer und Frauen im heiratsfähigen Alter zufällig näher kennenlernen konnten. Die Aufgabe, einen adäquaten Partner für die Jugendlichen zu finden, fiel dadurch den Eltern zu (vgl. Breuer 1998, S. 20). Bei der Auswahl der oder des Zukünftigen wurde auf bestimmte Kriterien geachtet: Die Eheleute sollten beispielsweise aus der selben Gesellschaftsschicht stammen und auch auf geistiger Ebene harmonieren. Während die weiblichen Angehörigen der Familie die Gelegenheit hatten, verschiedene ‚Kandidatinnen‘ näher zu begutachten und auszuwählen, lag die ausschlaggebende Entscheidung bei den Männern (vgl. Kader 1987, S.39). Die Verbindung von zwei Personen wurde von ihnen auch im Hinblick auf die Vorteile der Verbindung zwischen ihrer und einer anderen Familie beschlossen (vgl. Breuer 1998, S. 21). Die von den Patriarchen arrangierten Ehen wurden durch einen zivilrechtlichen Ehevertrag, den *katb kitab* besiegelt. In diesem Schriftstück wurde auch die Höhe des Brautpreises (Morgengabe) festgelegt, den die Familie des Ehemannes an dessen Zukünftige zu zahlen hatte. Die Höhe dieser Summe richtete sich nach den ‚Qualitäten‘ der Auserwählten, die da wären: Schönheit, Begabung, anziehendes Wesen und eigener Besitz. Außerdem wurde für eine Braut, die noch im Besitz ihrer Jungfräulichkeit war, weitaus mehr gezahlt als zum Beispiel für eine Witwe. Da der ‚Marktwert‘ einer Frau sich auch nach ihrem

Alter richtete, wurden die meisten Mädchen so früh wie möglich verheiratet. Aufgrund der Tatsache, daß es kein gesetzliches Mindestalter für eine Eheschließung gab, wurden die Mädchen meist während der Pubertät verheiratet und einige schon direkt nach ihrer Geburt verlobt (vgl. Kader 1987, S. 39f). Obwohl das islamische Recht bei einer Eheschließung eigentlich die Einwilligung des Mädchens voraussetzt, ist strittig, wie diese auszusehen hat. Breuer vermutet, daß bis heute viele Mädchen auch gegen ihren Willen verheiratet werden, da nur ihre lauten Unmutsbekundungen als Absage an die Ehe gewertet werden. Das Problem ist jedoch, daß einige Mädchen ihre untergeordnete Position unter das männliche Geschlecht so verinnerlicht haben, daß sie weder psychisch noch sozial zum Widerspruch in der Lage sind (vgl. Breuer 1998, S. 22). Abschließend möchte ich Timm/Aalami zitieren, die die charakteristischen Merkmale der patriarchalen Großfamilie in Ägypten prägnant zusammenfassen:

„Dazu gehören die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau, die eheliche Autorität des Mannes, die soziale und wirtschaftliche Abhängigkeit der Frau vom Manne, die Höherbewertung des Jungen über das Mädchen, der Jungfräulichkeitskomplex, das Fehlen der freien Partnerwahl, die im Vergleich zum Jungen stärkere Isolierung des Mädchens und der Frau in der Gesellschaft, die Einseitigkeit der Partnerbeziehungen zwischen Mann und Frau, die Gehorsamspflicht der Kinder gegenüber dem Vater und den männlichen Verwandten oder die weite Verbreitung des talaq, der Verstoßung der Frau“ (Timm/Aalami 1976, S. 26).

3. 3 Geburtenrate und Kindersterblichkeit

Obwohl nur die Frauen der städtischen Oberschicht auf die Funktionen der Reproduktion und Sexualität beschränkt waren, während ihre Geschlechtsgenossinnen aus der städtischen Unterschicht oder auf dem Land noch eine wichtige ökonomische Rolle spielten, lag auf allen ägyptischen Frauen, gleich welcher regionalen oder sozialen Herkunft, der Druck, möglichst viele Kinder zu gebären. Dabei waren besonders Söhne erwünscht. Der Status einer verheirateten Frau in der Großfamilie war solange gering bis sie vorzugsweise männliche Nachkommen auf die Welt brachte. Dann stieg ihr

Ansehen und sie wurde respektvoll mit ‚Die Mutter der Kinder‘ oder ‚Die Mutter des erstgeborenen Sohnes‘ angesprochen. Da das vorrangige Ziel einer Heirat die Gründung einer Familie hing, der Wert einer Frau somit stark von ihrer Geburtenfähigkeit ab. Unfruchtbare Frauen lebten mit einer großen psychischen Belastung, da sie jederzeit mit einer Zweitehe ihres Mannes oder mit Verstoßung rechnen mußten. Aufgrund dieser Gegebenheiten war die Geburtenzahlen ägyptischer Frauen sehr hoch (vgl. Kader 1987, S. 41). Die Autorin Sadiyya Sa’d al-Din ging, gegen Ende des 19. Jahrhunderts, von einer durchschnittlichen Geburtenrate von 12 Kindern je Frau in Ägypten aus, von denen allerdings nur die Hälfte überlebte (vgl. Baron 1994, S. 162).

Angaben über den Anteil von Mädchen bei den verstorbenen Kindern stehen mir in diesem Zusammenhang nicht zur Verfügung. Heine geht jedoch davon aus, daß mit der prinzipiellen Bevorzugung von Jungen in traditionellen islamischen Gesellschaften auch eine schlechtere Nahrungsversorgung für die Mädchen einhergeht, die ihre Lebenserwartung nachweislich deutlich niedriger macht, als die der Jungen (vgl. Heine 1993, S. 85). Im Zusammenhang mit der Privilegierung von Jungen könnte auch relevant sein, daß dem muslimischen Vater, als Versorger der Familie, auch die Bezahlung der medizinischen Betreuung seiner Kinder obliegt. An dieser Stelle möchte ich eine Begebenheit anführen, die die Bevorzugung männlicher Nachkommen in Ägypten Anfang des 20. Jahrhunderts deutlich macht:

Nachdem die Frau eines reichen Arztes Zwillinge, einen Jungen und ein Mädchen, auf die Welt brachte wurde festgestellt, daß sie nur eines der Kinder stillen könne. Auf Anweisung ihrer Schwiegermutter übergab die Ehefrau ihre Tochter der Obhut einer Amme. Der Ratschlag der Schwiegermutter lautete: „Do not give her the boy....Embrace him with your eyes....Give her the girl...Girls are stronger. Einen Monat später starb das Mädchen, weil die Amme es im Schlaf erdrückt hatte. Während die Mutter, ob dieses schrecklichen Ereignisses am Boden zerstört war, merkte ihre Schwiegermutter nur an: „It doesn’t matter when a girl dies. Thank god that the boy has been served“ (vgl. Kader 1987, S. 26).

3.4 Gesundheitszustand

Das Leben einer typischen Ägypterin Ende des 19. Jahrhunderts war durchzogen von Krankheiten und Schwangerschaften. Al-Din skizziert dies folgendermaßen: Bis zu ihrem 15. Lebensjahr würde das heranwachsende Mädchen, in der Leichtigkeit der Kindheit leben, die Frau ab ihrem 40. Lebensjahr ‚mit den Beschwerden des Alters‘ (vgl. Baron 1994, S. 161f). Die 25 dazwischen liegenden Jahre würde die Frau so verbringen:

„9 years pregnant, 1 year, 4 months in confinement, 6 years breastfeeding, 4 years, 2 months and possible 20 days in sickness. The unceasing discomforts of the body and soul last 20 years, 6 month, 20 days. There remain to her from all the days of strength and vigorous life 4 years, five months and 10 days, if she is always physically and mentally healthy“ (ebd., S.162).

3.5 Rechtlicher Status

Der Islam ist eine Gesetzesreligion, die in ihrer Vielschichtigkeit für alle Lebensbereiche der gläubigen Muslime bestimmend ist:

„Und in der Tat gab die Lehre des Muhammad – seinen Mitmenschen als das Wort Allahs offenbart – Antworten, Richtlinien und Verhaltensregeln für die Fragen des sakralen Bereichs wie für alle Seiten des profanen Lebens in Gesellschaft und Familie. Daraus resultieren die Komplexität der islamischen Lehre, ihre starken gesellschaftlichen Bezüge und die untrennbare Verknüpfung von Gottesauffassung und Gesetz“ (Timm/Aalami 1976, S.18).

Bis Mitte des 19. Jahrhunderts war das islamische Recht, die *sharia*, die maßgebliche Grundlage für die ägyptische Rechtsprechung. Eine Hauptquelle der *sharia* ist der Koran, der die höchste Autorität für den Islam darstellt, da er nach islamischer Auffassung dem Propheten Muhammad von Gott (*allah*) wörtlich eingegeben wurde. Die andere maßgebliche Quelle ist die islamische Traditionssammlung *sunna*, die die Gesamtheit der Überlieferungen der Worte, Taten und stillschweigenden Billigungen Muhammads umfaßt. Die Lebensführung Muhammads gilt als Maßstab für ein vorbildliches islamisches Leben. Von dem Begriff *sunna* leitet sich auch die Bezeichnung der

sogenannten orthodoxen Muslime, der Sunniten, ab, die diese Schrift als Rechtsgrundlage akzeptieren. Damals wie heute stellen die Sunniten die übergroße Mehrheit der ägyptischen Muslime dar (vgl. Höpfner 1982, S. 9ff und Menhofer 1995, S.42ff). In der sunnitischen Tradition entwickelten sich verschiedene Rechtsschulen (*madahib*), von denen bis zum heutigen Tage vier anerkannt sind (vgl. Menhofer 1995, S. 58). Die *madahib* bildeten sich nach dem Tod des Propheten Muhammad mit dem Ziel, die Rechtsquellen der *sharia*, Koran und *sunna*, zu systematisieren (vgl. Bliss, S. 23). Es gibt die Rechtsschulen der Hanafiten, Malakiten, Shafi'ten und der Hanbaliten. Diese Rechtsschulen unterscheiden sich in der Bewertung, der sich aus den Rechtsquellen der *sharia* ergebenden Beurteilungsmöglichkeiten, und haben somit für die Praxis durchaus Relevanz (vgl. Richter-Didri 1981, S. 46). Die hanafitische Richtung gilt in ihrer Deutung beispielsweise als besonders ‚liberal‘, wogegen die Shafi'ten sehr konservativ bewertet werden (vgl. Bliss, S. 23). Die ägyptischen Sunniten bekennen sich überwiegend zur Schule der Hanafiten, wobei es in einigen Regionen des Landes auch Anhänger der shafi'itischen und malekitischen Lehre gibt. In der Regel greifen die ägyptischen Gerichte seit 1875 in familienrechtlichen Belangen aber auf die „Kompilation des Qadri Pascha“ („Code du Statut Personell et des Succesions d'apres le Rite hanafite“), also die hanafitische Deutung islamischen Rechts zurück (vgl. Menhofer 1995, S. 59).

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde der Totalitätsanspruch der *sharia* begrenzt sowie wichtige Rechtsbereiche der religiösen Rechtssprechung entzogen und nach europäischem Vorbild reformiert und säkularisiert. Eine Ausnahme bildete das Familien- und Erbrecht, das so genannte Personenstandsrecht, welches bis ungefähr 1920 ausschließlich auf den Regeln der *sharia* basierte, beziehungsweise auf dem religiösen Recht der betreffenden nichtmuslimischen Religionsgemeinschaft, beispielsweise der Kopten. (vgl. Timm/Aalami 1976, S. 109ff). Der Status der Frau in der *sharia* war im 19. Jahrhundert somit bestimmend für ihre Rechte und Pflichten in der islamischen Familie. Aus diesem Grund möchte ich an dieser Stelle einen Überblick über einige relevante Bestimmungen islamischen Rechts, die Lage der Frau betreffend, geben.

3.5.1 Ehe

In der *sharia* sind die Rechte und Pflichten der Partner innerhalb der ehelichen Gemeinschaft eindeutig festgelegt. Der Mann ist für die Versorgung seiner Frau und Kinder verantwortlich und kann, dem Koran zufolge, im Gegenzug absoluten Gehorsam von seiner Familie, insbesondere seiner Ehefrau erwarten:

„Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben Acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) acht gibt. [...] Und wenn ihr fürchtet, daß (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternimmt (weiter) nichts gegen sie“ (Koran 4:34).

Der Mann darf seinen Willen, wie im oben stehenden Vers festgelegt, auch mit körperlicher Gewaltanwendung durchsetzen, obwohl dies nicht die Regel sein sollte (vgl. Kader 1987, S. 45). Richter-Didri faßt den Rechtsanspruch des Mannes folgendermaßen zusammen: „...absolute Verfügungsgewalt über die Frau, ihren Körper und ihre Arbeitskraft“. (S. 55) In der *sharia* erhält der Mann grundsätzlich die Möglichkeit bis zu vier Frauen zu ehelichen (vgl. Koran 4:3). Relativiert, aber nicht eingeschränkt, wird das Recht auf Polygamie durch die in folgender Sure vertretene Annahme, daß es schwer möglich sei, alle Ehefrauen gleich zu behandeln.

„Und ihr werdet die Frauen (die ihr zur gleichen Zeit als Ehefrauen habt) nicht (wirklich) gerecht behandeln können, ihr möget noch so sehr drauf aus sein“ (Koran 4:129).

Während der Mann in der Öffentlichkeit wirkt und den Unterhalt verdient, verweist das islamische Recht die Frau in den häuslichen Bereich. Dort soll sie den Haushalt führen, Kinder gebären und aufziehen. Daraus wird die Vorrangstellung des Mannes in der Familie abgeleitet (vgl. Timm/Aalami 1976, S. 19). Die Pflichten der Frau sind folgendermaßen umrissen:

„Die Frau wird in der Scharia verpflichtet ihrem Mann gegenüber in allem, was gesetzlich als eheliche Pflicht angeordnet ist, gehorsam zu sein, das eheliche Haus zu hüten und es nach Erhalt des gesamten im voraus zu entrichtenden Teiles der Mitgift (*mahr*) nicht ohne seine Ermächtigung zu verlassen, sich den ehelichen Pflichten, sofern sie nicht aus einem anzuerkennenden Grunde oder physisch daran gehindert ist, nicht zu widersetzen, sich tugendhaft zu verhalten, sorgfältig auf die Wahrung des Vermögens und ihres Haushaltes bedacht zu sein und davon ohne Erlaubnis ihres Mannes nichts wegzugeben als was der Brauch fordert“ (Quadri zit. n. Timm/Aalami 1976, S.151).

Die Frau hat den legitimen Anspruch, von ihrem Mann bis zu seinem Tod oder ihrer Verstoßung (inklusive vorgeschriebener Wartezeit) finanziell versorgt zu werden (vgl. Richter-Didri 1981, S. 57). Ein ägyptisches Gesetz aus dem Jahr 1897 besagt jedoch, daß die Frau ihr Unterhaltsrecht verliert, wenn sie ihrem Gatten gegenüber ihre Gehorsamspflicht verletzt. Dies könnte beispielsweise der Fall sein, wenn sie ohne seine Einwilligung das Haus verläßt. In diesem Fall wird sie als ungehorsam (*nashas*) eingestuft. Diese Regelung trat zusammen mit der Bestimmung in Kraft, daß ein Mann das Recht habe, seine Frau auch gegen ihren Willen zum Zusammenleben zu zwingen. Diese Praktik wurde unter dem Namen „Haus des Gehorsams“ (*bait al-ta'a*) bekannt und ging mit der Befugnis des Mannes einher, seine Frau durch die Polizei festzunehmen und wieder in das gemeinsame Heim bringen zu lassen (vgl. Kader 1987, S. 44).

3.5.2 Scheidung

Während es für die Frau in der *sharia* kaum Möglichkeiten gibt vor Gericht die Scheidung zu erwirken, erhält der Mann durch das *talaq*-Recht die gesetzliche Handhabe, seine Frau jederzeit und praktisch ohne Angabe von Gründen auch gegen ihren Willen zu verstoßen (vgl. Kader 1987, S. 44 und Karam 1998, S. 146). Eine Verstoßung wird durch eine einfache Scheidungsformel bekundet, die beispielsweise ‚Du bist verstoßen‘ oder ‚Ich habe mich von Dir geschieden‘ lauten kann (vgl. Timm/Aalami 1976, S.163). Diese Willensbekundung des Mannes muß in der Gegenwart glaubwürdiger Zeugen geäußert werden und ist auch in Abwesenheit der Ehefrau gültig. Die Trennung von der Ehefrau kann in zwei Varianten erfolgen: durch die widerrufliche oder die unwiderrufliche

Verstoßung. Die widerrufliche Verstoßung kann innerhalb der *idda*, der gesetzlich vorgeschriebenen dreimonatigen Wartefrist, durch eine einfache Willensbekundung des Mannes wieder rückgängig gemacht werden, auch ohne die Zustimmung der Frau. Dies kann zweimal geschehen, erst nach der dritten Verstoßung ist die Scheidung endgültig. Die unwiderrufliche Verstoßung überspringt die *idda*, die Ehe ist mit sofortiger Wirkung geschieden (vgl. Karam 1988, S.146f). Für die Kinder bleibt der Vater unabhängig vom Wohnort in jedem Fall unterhaltspflichtig (vgl. Breuer 1998, S. 99ff und Dilger 1977, S. 525).

Wie eingangs bereits erwähnt, gab es für die Frauen nur wenige Möglichkeiten sich scheiden zu lassen. Bei einigen Rechtsschulen zählen Impotenz oder Krankheit des Mannes, seine lange Abwesenheit, beziehungsweise Verbüßen einer Gefängnisstrafe, schlechte Behandlung der Frau sowie mangelnder Unterhalt dazu. Richter-Didri stellt jedoch fest, daß die Richter in den meisten Fällen gegen die Klage der Frau entschieden, da das Recht fast immer exklusiv zugunsten des beklagten Mannes ausgelegt wurde (vgl. Richter-Didri 1981, S. 62).

3.5.3 Erb- und Eigentumsrecht

Das in Ägypten damals wie heute gültige Erbrecht hat seine Wurzeln in den genauen Vorschriften, die der Koran diesbezüglich macht. In Koran 4:38 ist die generelle Erbfähigkeit von Männern sowie Frauen definiert: „Die Männer sollen einen Teil von der Hinterlassenschaft ihrer Eltern und Verwandten empfangen und ebenfalls sollen die Weiber einen Teil von der Hinterlassenschaft empfangen“ (Koran 4:38).

Demnach sind Frauen grundsätzlich erbberechtigt. In der vorislamischen Zeit hatten Frauen keinerlei Anspruch auf einen Teil des Nachlasses. Im Erbfall wurden nur die männlichen Verwandten begünstigt. Somit stellte diese im Koran verankerte Bestimmung eine grundlegende Verbesserung für die materielle Absicherung von Frauen dar (vgl. Richter-Didri 1981, S. 39).

Wie das Erbe unter den Hinterbliebenen aufgeteilt werden soll, ist in Koran 4:11,12 geregelt. Demnach steht der Frau nach islamischem Recht im Erbfall die Hälfte des männlichen Anteils zu. Begründet wird die Bevorzugung des Mannes durch seine im Koran festgelegte Pflicht, unabhängig vom Besitzstand seiner Frau, alleine für den Familienunterhalt aufzukommen. Demnach benötigt ein Mann ein größeres Vermögen als eine Frau, da diese ja erst durch ihre Familie, und später dann durch den Ehemann finanziell abgesichert ist (vgl. Minces 1992, S. 129).

Trotz der klaren Vorschriften über den Erbschaftsanspruch der Frau gab und gibt es in diesem Bereich immer wieder Abweichungen. Bliss macht darauf aufmerksam, daß sich das traditionelle Gewohnheitsrecht (*urf*) in weiten Kreisen gegenüber dem *sharia*-Recht durchgesetzt hat. So bezieht sich die islamische Erbformel in Nordafrika, bei den Bewohnern ländlicher Regionen ausschließlich auf den beweglichen Besitz. Gegebenenfalls wird der Erbin Bargeld oder eine Rente ausgezahlt, eine Verfügungsgewalt über den familieneigenen Boden und die Produktionsmittel erhält sie aber nicht (vgl. S. 97).

Der Islam hat der Frau das Recht zugestanden, ein eigenes Vermögen zu besitzen und dies auch selbst zu verwalten. Das Geld kann sowohl aus dem Brautpreis, einer Erbschaft oder eigener Arbeit stammen (vgl. Minces 1992, S.129). Die Frau ist nicht verpflichtet, mit ihren finanziellen Mitteln zum Familienunterhalt beizutragen. Diese Aufgabe obliegt in der *sharia* nur dem Mann. Es gibt jedoch gesetzliche Möglichkeiten, der Frau die Kontrolle über ihr Eigentum zu entziehen. So kann es nach den Regelungen der sunnitischen Rechtsschulen der Malekiten und Hanbaliten durchaus vorkommen, daß einer volljährigen Frau das Verfügungsrecht über ihren Besitz nicht erteilt wird, sondern ihr Vater oder ein eingesetzter Vormund ihr Vermögen verwaltet (vgl. ebd.).

4 Resümee

Das im Europa des 19. Jahrhunderts vorherrschende Bild der passiven und untätigen Orientalin deckte sich keineswegs mit den tatsächlichen Lebensumständen der Ägypterinnen. Die übergroße Mehrheit der Frauen war nicht nur für die ihnen traditionellerweise zugeteilte Hausarbeit und Kindererziehung zuständig, sondern arbeitete zusätzlich noch auf den Feldern, in den Fabriken, als Hausgehilfinnen oder ähnliches. Die jeweilige Lebensform einer Frau hing stark von den sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen ab, unter anderem der Frage welcher Schicht sie angehörte und ob sie in den urbanen oder ländlichen Gebieten des Landes angesiedelt war. Die mit dem Islam verknüpften Prinzipien der Segregation der Geschlechter, der Seklusion und Verschleierung wurden in der Praxis nicht einheitlich durchgeführt, entscheidend waren aber die dahinterstehenden Sexual- und Moralvorstellungen, die jederzeit aktiv blieben. Das islamische Recht festigte die patriarchale Gesellschafts- und Familienordnung und wies der Frau eine gegenüber dem Mann untergeordnete Stellung zu. Das 1897 eingeführte Gesetz des ‚Haus des Gehorsams‘ und die damit einhergehenden Befugnisse des Ehemannes illustrieren, wie patriarchale Deutungsmuster die Auslegung der *sharia* beeinflussten. Andererseits garantierte das islamische Gesetz der Muslimin gewisse Rechte, wie Erbe und Vermögen, die ihre Unabhängigkeit sichern sollten. Doch auch hier zeigte sich, daß es für die männlichen Gläubigen Möglichkeiten gab, diese Bestimmungen zu ihren Gunsten zu verändern und beispielsweise örtliche Kulturtraditionen der islamischen Rechtsauslegung vorzogen. Kader beschreibt die Position der ägyptischen Frau im 19. Jahrhundert im sozialen, politischen und rechtlichen Bereich als eindeutig untergeordnet, aber keineswegs vollkommen machtlos. Frauen konnten innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen von der Macht ihrer Väter, Ehemänner und Söhne partizipieren (vgl. Kader 1987, S.45). Besonders durch die Mutterschaft und insbesondere dem Gebären vieler männlicher Nachkommen, konnten die Frauen ihr Ansehen steigern. Kader faßt dies so zusammen: „As mothers they were glorified, dignified and respected, but as females they were despised, degraded and enslaved” (ebd., S.45).

Teil 2: Historischer Verlauf

5 Bildung und Erziehung in islamischen Familien

Die islamische Lehre geht von der Verschiedenheit der Geschlechter aus. Dies bezieht sich auf die körperlichen, geistigen und seelischen Anlagen von Mädchen und Jungen und, damit einhergehend, ihrer Rollen. Aus diesem Grund werden in traditionellen islamischen Gesellschaften Kinder beiderlei Geschlechts schon in jungen Jahren unterschiedlich erzogen und auf ihre jeweilige spätere Aufgaben vorbereitet. Von den Mädchen wird schon mit circa drei Jahren Mithilfe im Haushalt oder bei der Handarbeit erwartet. So werden sie früh an ihren späteren Lebensraum gewöhnt. Jungen haben dagegen mehr Freizeit und Bewegungsfreiheit. Etwa ab dem siebten Lebensjahr wird die Erziehung der Töchter vorrangig die Aufgabe der Mutter, die Erziehung der Söhne liegt in der Hand des Vaters. Es ist nun die Sache der Eltern, ihren gleichgeschlechtlichen Kindern die Regeln der islamischen Ordnung zu vermitteln (vgl. Breuer 1998, S. 64). Das Erreichen der Pubertät bedeutet einen tiefen Einschnitt in das Leben der Jungen und Mädchen: Durch die geschlechtsspezifische Erziehung schon lange darauf vorbereitet, gehören sie nun

„...endgültig zur Frauenwelt oder zur Männerwelt, mit allen Konsequenzen, die hiermit für Verhalten, Kleidung, Geschlechtertrennung und ihre Rolle in Familie und Gesellschaft verbunden sind“ (ebd., S. 79).

Väter und Brüder sind sehr darum bemüht, die Ehre der Familie zu erhalten. Der Begriff der Ehre ist eng an das Verhalten beziehungsweise die Jungfräulichkeit einer Frau gekoppelt. Das bedeutet, daß unzüchtiges Benehmen, wie Untreue in der Ehe oder vorehelicher Geschlechtsverkehr, die Ehre der Frau und somit auch der ganzen Familie beschädigen kann (vgl. ebd.). Pollock schreibt in diesem Zusammenhang:

„Die Ehre eines Mannes ist stärker vom Verhalten der Frau abhängig als von seinem eigenen Tun. Die Last der Ehre tragen in erster Linie die Mädchen, die unberührt in die Ehe gehen müssen“ (Pollock 1992, S.48).

Deshalb wird das heranwachsende Mädchen mit Eintritt der Geschlechtsreife ständig überwacht und seine Bewegungsfreiheit drastisch eingeschränkt. Die jungen Männer werden dazu ermuntert, eine Ausbildung zu machen oder ins Berufsleben einzusteigen, um ihre spätere Rolle als Ernährer der Familie erfüllen zu können. Für die Mädchen, die in ihrer Erziehung auf die Rolle als Ehefrau und Mutter vorbereitet wurden, ist eine frühe Heirat vorgesehen (vgl. Breuer 1992, S. 78ff).

In der islamischen Lehre haben Bildung und Wissen einen hohen Stellenwert. Die gläubigen Muslime beiderlei Geschlechts sollen alle Anstrengungen auf sich nehmen um diesem Ideal zu entsprechen (vgl. ebd., S.69). In traditionellen islamischen Gesellschaften ist im Bereich der Schulausbildung jedoch häufig eine Bevorzugung der männlichen Nachkommen festzustellen: entweder erhalten nur die Jungen eine formale Bildung, oder sie gehen zumindest länger zur Schule als die Mädchen. Dies ist besonders bei armen Familien der Fall, denen die finanziellen Mittel fehlen, die Schulkleidung und Unterrichtsmaterialien für alle Kinder zu bezahlen (vgl. Heine 1993, S. 88f). Die Bevorzugung des Jungen im Bildungsbereich hat sicherlich etwas mit seiner, weiter oben bereits genannten, Aufgabe als Versorger seiner Familie zu tun. Außerdem wird ein männlicher Nachkomme die Eltern im Alter wahrscheinlich finanziell unterstützen müssen, während die Mädchen die Familie nach der Heirat in den meisten Fällen verlassen (vgl. ebd., S. 84). Für Mädchen birgt die Fähigkeit zu schreiben nach Ansicht einiger Religionsgelehrter eine Gefahr, da sie dadurch auch in die Lage versetzt würden, Liebesbriefe zu verfassen (vgl. ebd., S. 89). Außerdem befürchten muslimische Eltern eine Gefährdung der Moral des Mädchens, wenn sie zum Zweck des Schulbesuchs das Haus verläßt. Denn dann könnte sie sich mit Themen beschäftigen, die gegen die guten Sitten verstoßen und gegen ihre Eltern aufbegehren (vgl. Breuer 1992, S. 73).

6 Die ersten Bildungsmöglichkeiten für Mädchen in Ägypten: Koranschulen und Privatunterricht

Da der frühe islamische Staat kaum Regelungen für die inhaltliche und organisatorische Gestaltung von Lernprozessen entwickelt hatte, galt die Familie als wichtigste „Erziehungsagentur“ (Jarrar 1979, S.20). In erster Linie hatte der Vater die Aufgabe, sein erworbenes Wissen an seine Familienangehörigen weiterzugeben. Einige Familien engagierten zusätzlich einen Privatlehrer, dessen Gehalt sie selbst aufbringen mußten. Da die Ausbildung der Kinder somit von den finanziellen Möglichkeiten der Eltern abhing, war der Bildungszugang für die ärmeren Schichten stark eingeschränkt. Die Lehrer hielten den Unterricht entweder in ihrem Haus ab oder in Räumen, die an die Moschee angeschlossen waren, die sogenannten *kuttab* (vgl. ebd., S. 20). Andere Bezeichnungen für *kuttab* sind auch Koranschule, volkstümliche Schule oder *medrese* (Galal 1977, S. 15). Neben den Koranschulen existierte als Bildungseinrichtung nur noch die im Jahr 970 gegründete islamische „Al-Azhar“-Universität, zu der Mädchen im 19. Jahrhundert noch keinen Zugang hatten (vgl. Köhler 1977, S. 538). Der ausschließlich private Charakter des Unterrichts in den *kuttab* änderte sich erst, als der Staat die Schulausbildung für die Kinder institutionalisierte und die Entlohnung der *faqih*, wie die zumeist rechtskundigen Grundschullehrer genannt wurden, selbst übernahm. Dadurch wurde auch den Kindern aus dem einfachen Volk der Schulbesuch ermöglicht (Jarrar 1979, S. 21). Über den Lehrplan der frühen Koranschulen, deren Entstehung in die Zeit der Fatimiden-Dynastie (909-1171) fällt, schreibt Jarrar, daß er „...islamisches Recht, arabische Geschichte und Sprache, Lesen, Schreiben, Rechnen, Korrespondenz sowie rituelles Gebet und Predigten“ (ebd., S. 79) beinhaltet habe, also recht umfangreich war. Im weiteren geschichtlichen Verlauf, bedingt durch die „Erstarrung des geistigen Lebens unter dem orientalischem Feudalismus“ (ebd., S. 79), während Ägyptens Zugehörigkeit zum Osmanischen Reich, reduzierte sich der Unterrichtsinhalt in den ägyptischen *kuttab* im wesentlichen jedoch auf das Auswendiglernen und Rezitieren von Koranversen zusammen. Die Fähigkeit lesen und schreiben zu können, wurde kaum oder nur noch in Grundzügen vermittelt und in erster

Linie als Mittel zum Zweck angesehen, den Inhalt des Korans verstehen und schriftlich oder mündlich wiedergeben zu können (vgl. ebd.).

Der Großteil der *kuttab* - Schüler stammte aus der ländlichen Region (vgl. ebd., S.39). Über die Mädchenbeteiligung in den Koranschulen schreiben Timm/Aalami, daß Schülerinnen ab dem 17. Jahrhundert Zugang zu diesen Lehranstalten gehabt hätten (vgl. Timm/Aalami 1976, S. 30). Die Bildung der Mädchen beschränkte sich im allgemeinen auf Haushaltsführung, Weben und Sticken. Dieses Wissen wurde innerhalb der Familie vermittelt, um die Mädchen auf die zukünftigen Aufgaben einer Ehefrau vorzubereiten (vgl. ebd., S. 24). Um die Ausbildung in den *kuttab* zu verbessern und ihre Integration in das moderne staatliche Schulwesen zu ermöglichen, wurde 1868 das Grundschulgesetz erlassen, welches zu einer Vereinheitlichung der Primarschulebene führen sollte (vgl. Jarrar 1979, S. 39). Im Jahre 1875 besuchten ca. 90% der gesamten ägyptischen Schülerschaft die *kuttab*, die zu dieser Zeit aber immer noch keinen Übergang zu weiterführenden Lehranstalten ermöglichten (vgl. ebd.).

Während die Koranschulen der einfachen Bevölkerung zugänglich waren und dort vorrangig die Wiedergabe des Korans praktiziert wurde, wurde die umfangreichste und beste Bildung weiterhin von den Privatlehrern ermöglicht. Dieser Unterricht war kostspielig, so daß nur wenige privilegierte Schüler in den Genuß dessen kamen. Carroll macht deutlich, daß die Mädchen denen Bildung zuteil wurde meist aus wohlhabenden oder aristokratischen Familien stammten, und nicht in den gewöhnlichen *kuttab*, sondern von den engagierten Privatlehrern unterrichtet wurden (vgl. Carroll 1983, S. 216f). Um Moral und Anstand zu wahren waren diese Lehrer meistens blind und alt. Sie brachten den Mädchen Koran-Verse und Grundkenntnisse in Lesen und Schreiben bei. Außerdem wurden einige Schülerinnen von europäischen Erzieherinnen unterrichtet, die ihnen europäische Sprachen und eine musische Ausbildung vermittelten (vgl. Timm/Aalami 1976, S. 29f).

Die Frauen und Mädchen, die diese exklusive Art der Erziehung erhielten, lebten in der abgesperrten Welt städtischer Harems (vgl. Badran 1991, S. 203). Badran sieht in diesem Umfeld den Ursprung des feministischen Bewußtseins

in Ägypten. Die Frauen profitierten von der ihnen zuteil gewordenen Bildung, weil sie dadurch in die Lage versetzt wurden, ihre eigenen Lebensumstände zu reflektieren und diese mit denen von Frauen aus anderen sozialen Schichten oder Ländern zu vergleichen. Außerdem knüpften sie, durch Briefwechsel, Kontakte zu anderen gebildeten Frauen außerhalb der eigenen Haremswelt (vgl. ebd.). Schon um 1860 korrespondierten Frauen miteinander und durchbrachen so die patriarchalen Barrieren, „... die ihre Sozialbeziehungen auf die Verwandtschaft begrenzen wollten“ (Badran/Cooke 1992, S. 18). Die gebildeten Frauen begannen ein tieferes Verständnis für die eigene Religion zu entwickeln. Themen wie Verschleierung, Seklusion und die Kontrolle durch männliche Verwandte und Ehegatten wurden von ihnen in den islamischen Quellen erforscht und auf ihre tatsächliche Berechtigung hin untersucht (vgl. Badran 1991, S. 203). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts sollten diese Frauen Unterstützung durch den religiösen Führer Scheich Muhammad Abduh erhalten, der die eigenständige und fortschrittliche Deutung der islamischen Quellen durch die Muslime förderte.

7 Neue Einrichtungen im Bildungswesen nach der französische Invasion

7.1 Kurzer Überblick

Beginnend mit der nationalen Unabhängigkeit Ägyptens nach der Invasion der Franzosen, (1798-1801) machte das Land im 19. Jahrhundert eine sozioökonomische Entwicklung durch, die Badran folgendermaßen beschreibt:

„Nineteenth-century Egypt saw the rise of the modern state, expanding capitalism and fuller incorporation into the European-dominated world-market system, secularization, technological innovation, and urbanisation” (Badran 1995, S.6).

Diese Entwicklungen bildeten die Grundlage für die Transformation des traditionellen, ägyptischen Bildungswesens, welche unter Muhammad Ali ihren Anfang nehmen sollte (vgl. Jarrar 1979, S. 27). Neben der Einführung des staatlichen Primar- und Sekundarschulwesens für Jungen zwischen 1825 und 1833, förderte er auch den Bildungszugang von Mädchen (vgl. ebd., S. 30f). Ali, der Ägypten zu einem modernen Staat entwickeln wollte, sah ein, daß „...die Erziehung der Frauen wesentlich zum Fortschritt und zur Zivilisation seines Landes beitragen würde“ (Badr 1966, S. 24). In diesem Zusammenhang offenbarte sich ein großes Hindernis auf dem Weg zur Bildungsbeteiligung von Mädchen in Ägypten: es gab keine einheimischen weiblichen Lehrkräfte. Alis Versuch im Jahr 1836 die staatliche Schulbildung auch für Mädchen durchzusetzen, scheiterte in erster Linie an dem Widerstand der muslimischen Familien, die Vorbehalte gegen eine Unterweisung ihre Töchter durch ausländische, andersgläubige Lehrerinnen und Lehrer hatten. Außerdem wollten die Eltern nicht von der Sitte Abstand nehmen, ihre Töchter so früh wie möglich zu verheiraten (vgl. Baron 1994, S.130 und Badr 1966, S. 24). Alis Bemühungen waren trotzdem zum Teil erfolgreich: Neben der Gründung einer Hebammenschule, förderte er die private Mädchenerziehung durch ausländische Lehrer, was in der Oberschicht bald Nachahmer fand (vgl. Badr 1966, S. 24). Außerdem entsandte Ali Stipendiaten zu Studienzwecken ins Ausland. Im Jahr 1825 reiste eine ägyptische Studiengruppe nach Frankreich, der auch Rif‘a Rafi at-Tahtawi angehörte. Tahtawi sollte in der

zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch Einfluß auf das Gedeihen der Mädchenbildung nehmen (vgl. Jarrar 1979, S. 32).

7.2 Die Hebammenschule

Die erste staatliche Mädchenschule in Ägypten war die 1832 von Muhammad Ali gegründete Hebammenschule in Kairo. Wegen der Ressentiments der meisten Familien gegen eine Ausbildung ihrer Töchter, dazu gehörte die Angst vor Ehrverlust, und die Tatsache, daß der Hebammenberuf als ‚unrein‘ galt, wurde diese Einrichtung anfangs ausschließlich von Waisemädchen, befreiten Sklavinnen und Dienstmädchen besucht (vgl. Galal 1977, S. 22 und Badr 1966, S.24).

Die Absolventinnen der Hebammenschule wurden auf Weisung Muhammad Alis mit ihren Kollegen aus der Medizinschule verheiratet. Dies geschah, um das Ansehen der Mädchen zu schützen. Die Bedingung für die zukünftigen Ehemänner war, daß ihre Frauen auch weiterhin ihren Beruf ausüben durften (vgl. Galal 1977, S. 23). Die Aufnahmebedingungen waren einfach: die Bewerberinnen mußten weder Lesen noch Schreiben können, jedoch einen untadeligen Ruf haben und ledig sein. Die Ausbildungszeit betrug sechs Jahre (vgl. Badr 1966, S. 24). Der Lehrplan der Hebammenschule folgte dem französischen Vorbild und umfaßte die folgenden Fächer: „Arabisch, Mathematik, Geometrie, Geographie, sowie Anatomie, Physiologie, Chirurgie, Chemie und die Behandlung von Kinder- und Frauenkrankheiten“ (ebd., S.25). Diese Einrichtung kann man, hinsichtlich des Lehrplans, als eine Mischung aus Primar- und Berufsschule bezeichnen. Unterrichtet wurden die Mädchen ab 1846 von einer Europäerin. Im Jahre 1850 übernahm dann eine ehemalige Schülerin mit zwei Assistentinnen die Leitung des Institutes. Den vorbereitenden Unterricht erteilte ein ägyptischer Lehrer, die wissenschaftlichen Fächer wurden von einem in Frankreich ausgebildeten ägyptischen Arzt gelehrt (vgl. ebd.). Wenngleich die Anzahl der Schülerinnen nur langsam stieg, war diese Lehranstalt in mehrfacher Hinsicht erfolgreich:

„Der Wirksamkeit dieser Schule ist es zu verdanken, daß sich die Anzahl der ungebildeten Frauen in Hebammenberufen verringerte, und daß sich die ägyptischen Frauen mit mehr Vertrauen an modern ausgebildete Ärztinnen wandten. Auch nahmen einige Eltern die Gelegenheit wahr, nun ihre Töchter an dieser modernen Schule ausbilden zu lassen, da sie erkannten, daß hierdurch ihre Zukunft gesichert sein würde“ (ebd., S. 25).

Galal führt noch einen weiteren Umstand an, der zur Durchsetzung dieses Instituts und anderer Berufsbildungsstätten dieser Art für Mädchen in Ägypten führte: Die Notwendigkeit, die Segregation der Geschlechter in der Gesellschaft aufrecht zu erhalten (vgl. Galal 1977, S. 35).

7.3 Die ausländischen Mädchenschulen

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts war der Anteil der in Ägypten lebenden Ausländer schnell angestiegen, da Franzosen, Engländer und Griechen ins Land eingewandert waren. Mit ihrer zunehmenden Präsenz stieg auch das Interesse, den eigenen Kindern eine solide Schulausbildung in Ägypten zu ermöglichen. So entstanden bald europäische Schulen, die zuerst nur nichtmuslimische Kinder aufnahmen, später aber auch muslimische Kinder zu ihren Schülerinnen und Schülern zählten (vgl. Timm/Aalami 1976, S. 30). Die erste ausländische Mädchenschule wurde 1835 von den Engländern gegründet. Es folgten eine französische Einrichtung (1844) und eine Lehranstalt der amerikanischen Mission (1856). In diesen Bildungseinrichtungen wurden neben den Fächern Geschichte, Religion und europäischen Sprachen, teilweise auch Naturwissenschaften unterrichtet (vgl. ebd.). Der Lehrplan der ausländischen Schulen sah kein Entgegenkommen an die Kultur der arabischen Kinder vor, von diesen wurde vielmehr eine vollständige Anpassung an die Kultur der von ihnen besuchten Bildungseinrichtungen erwartet (vgl. Badr 1966, S.30). Die weitverbreiteten Missions- und Konfessionsschulen übten einen besonders großen Einfluß auf das Leben ihrer muslimischen Schülerinnen und Schüler aus. Oftmals wurden diese von ihrem Lande, ihrer Muttersprache und ihrer Religion entfremdet (vgl. Timm/Aalami 1976, S. 30). Im Jahre 1863 gab es 63 europäische Lehranstalten, darunter 45 englische oder

französische Missionsschulen. Unter Isma'il (reg. 1863-1882), einem Nachkommen Muhammad Alis, stieg die Zahl der ausländischen Lehranstalten auf circa 200 an, wovon die meisten wiederum Missionschulen waren. Im Jahr 1878 waren 52% der Schülerinnen und Schüler an ausländischen Schulen ägyptischer Herkunft (vgl. Badr 1966, S.31).

Zu den Vorteilen der Einrichtung europäischer Mädchenschulen zählte sicherlich, daß es in Ägypten nun überhaupt ein Angebot von modernen Bildungseinrichtungen gab, die für einheimische Mädchen zugänglich waren. Nachteilig wirkte sich jedoch aus, daß meist nur die Töchter aus privilegierten Familien die Möglichkeit erhielten, diese Institutionen zu besuchen (vgl. Galal 1977, S.18). Timm/Aalami bemerken in diesem Zusammenhang:

„Die Schaffung der ersten Mädchenschulen in Ägypten war für die Emanzipation der ägyptischen Frau, für die Verbreitung aufklärerischer Ideen und für die Herausbildung einer neuen Haltung von Bedeutung. Auf den Bildungsstand des ägyptischen Volkes und der übergroßen Mehrheit der Frauen hatte sie jedoch keinen Einfluß“ (Timm/Aalami 1976, S.30).

8. Die Entstehung des staatlichen Primarschulwesens für Mädchen

8.1 Kurzer Überblick

Die Entwicklung des ägyptischen Bildungswesens war nach dem Tod von Muhammad Ali unter seinen Nachfolgern Abbas (reg. 1848 - 1854) und Sa'id (reg. 1854 - 1863) weitestgehend zum Erliegen gekommen (vgl. Jarrar 1979, S. 34f.). Erst der dritte Nachfolger Alis, sein Enkel Ismail (reg. 1863-1880), bemühte sich wieder um eine Verbesserung der allgemeinen Bildungslage. Einer der herausragendsten bildungspolitischen Berater Ismails war Rifa'a Rafi at-Tahtawi, der sich als Leiter einer von Muhammad Ali im Jahre 1825 nach Paris entsandten Studiengruppe, in seiner Heimat einen Namen gemacht hat (vgl. Badr 1966, S. 26f).

8.2 Die Mädchenerziehung als Thema von Rif'a Rafi at-Tahtawi

Durch die Förderung Alis hatte Tahtawi die Möglichkeit, als Stipendiat in Paris europäische Geschichte, Philosophie, Literatur und Politik zu studieren (vgl. Badr 1966, S. 27). Dort setzte er sich intensiv mit den Gedanken der französischen Revolution und der bürgerlichen Aufklärung auseinander (vgl. Timm/Aalami 1976, S. 29). Nach seiner Rückkehr arbeitete er als Übersetzer, ab 1840 als Verleger und Redakteur der ersten ägyptischen Zeitung „al-Waqai al-Misriya“ (Ägyptische Nachrichten) (vgl. Jarrar 1979, S. 32). Später bekleidete er einen Posten in der von Ismail begründeten Schulverwaltung (vgl. Badr 1966, S. 26).

Beeinflusst durch die Theorien französischer Denker veröffentlichte er verschiedene Werke. Unter anderem beschäftigte er sich mit der Bildungssituation in Ägypten (vgl. Jarrar 1979, S. 33). Tibi zufolge war Tahtawi der erste arabische Nationaldenker, da der Patriotismus in moderner, „europäisch-bürgerlicher“ Form stets das Leitmotiv seines Denkens war (vgl.

Tibi 1987, S. 73). Tahtawis Erziehungsvorstellungen waren eng an sein politisches Konzept des ‚vaterländischen Nationalismus‘ geknüpft, welches Jarrar folgendermaßen erläutert:

„Die politisierende Funktion der Bildung tauchte bei Tahtawi im Rahmen seiner Idee von der Nation auf: Das Kohäsions- und Solidaritätsprinzip der islamischen Gemeinschaft (Milla) tritt bei Tahtawi zugunsten einer nationalen Loyalität und „Vaterlandsliebe“ (Hubaal-Watan) zurück. Die Aktivierung dieser nationalen Bindung ist nach Tahtawi die Aufgabe der Erziehung“ (Jarrar 1979, S.33f).

Der Grundgedanke der Besinnung auf die eigene Nation bedeutete für Tahtawis Bildungsorientierung nicht, den Lehrplan an den ägyptischen Schulen ausschließlich nach islamischen Erziehungsvorstellungen auszurichten. Vielmehr plädierte er für die Einführung und Vermittlung säkularen Wissens, da er die Übernahme europäischer Wissenschaften als Vorbedingung für den Fortschritt in den arabischen-islamischen Ländern ansah (vgl. ebd., S.33) Im Jahr 1873 veröffentlichte er ein Buch über die Erziehung von Kindern namens „al-Murshid al-amin li-l-banat wa-l-banin“ (Der treue Führer für Mädchen und Jungen) (vgl. Walther 1996, S. S.610). In diesem Buch setzte er sich explizit für das Recht der Frau auf Bildung, Arbeit und Einkommen und gesellschaftliche Teilhabe ein (vgl. Timm/Aalami 1976, S. 29). Tahtawi plädierte dafür, Mädchen eine fundierte Ausbildung zu ermöglichen. Das gestiegene Bildungsniveau der Frau käme, Tahtawi zufolge, dann nicht nur ihr selber zugute, sondern würde auch das Beziehungsklima zwischen den Geschlechtern verbessern (vgl. Badr 1966, S. 27). Über die Berufstätigkeit der Frau äußert Tahtawi sich folgendermaßen:

„Die Frau kann, wenn notwendig, eine Arbeit annehmen oder einen Beruf wie die Männer erlernen. Wenn ihre Hände frei von Arbeit sind, beschäftigen sich ihre Zungen mit blödsinnigem Gerede, ihre Herzen mit Narretei und unwahren Geschichten. Die Arbeit schützt die Frau vor Dingen, die ihrer unwürdig sind, und macht sie vollkommener. Wenn die Arbeitslosigkeit für den Mann unangenehm ist, dann gilt das ebenso gut auch für die Frauen“ (zit. n. Badr 1966, S. 27).

Tahtawi gesteht der Frau in diesem Zitat das Recht auf eine außer Haus ausgeübte Lohnarbeit zu. Seine hier angeführten Argumente gehen insofern weit über die rein finanziellen Vorzüge einer Beschäftigung hinaus, sieht er doch in der Berufstätigkeit der Frau eine Möglichkeit für sie, geistige

Anregung abseits von monotoner Hausarbeit zu finden. Mit diesem Werk hatte Tahtawi, in seiner Funktion als Mitarbeiter in der Schulverwaltung und als bildungspolitischer Berater Ismails, maßgeblichen Einfluß auf die Gründung der ersten staatlichen Grundschule für Mädchen in Ägypten im Jahre 1873, der „Madrasa as-Siyufiya“ (vgl. Badr 1966, S. 26).

8.3 Die „Madrasa as-Siyufiya“

Während die staatliche Primar- und Sekundarschulebene für Jungen schon seit circa 40 Jahren existierte, hatten es die ägyptischen Regenten bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts versäumt, vergleichbare Lehranstalten für Mädchen einzurichten. Beeinflußt durch das Werk Tahtawis und mit Hilfe der tatkräftigen Unterstützung seiner dritten Ehefrau ließ Ismail im Jahre 1873 die „Madrasa as-Siyufiya“ als erste staatliche Primarschule für muslimische Mädchen eröffnen. Das Ziel dieser Einrichtung war es, die Absolventinnen auf einen praktischen Beruf vorzubereiten, wie etwa Hausgehilfin oder Angestellte in der Textilindustrie (vgl. Badr 1966, S. 28 und Galal 1977, S. 27). In der ersten Zeit waren die Schülerinnen, wie bei der Hebammenschule, zumeist Sklavinnen oder Waisenmädchen. Die Aufnahmebedingungen sahen ein Mindestalter von sieben bis zehn Jahren sowie einen guten gesundheitlichen Zustand der Mädchen vor. Die gesamte Ausbildung dauerte fünf Jahre und war kostenlos. Der Lehrplan beinhaltete anfangs die Fächer Religion, Arabisch, Türkisch, Nationalgeschichte, allgemeine Geographie, die Geographie Ägyptens, Mathematik und Haushaltsrechnen, Naturgeschichte, Physik, Zeichnen, Handarbeit und Kochen. Ab den Jahren 1876 wurden dann auch Französisch und Musik gelehrt. Die Schülerinnen erhielten 30 Unterrichtsstunden pro Woche, davon waren 24 Stunden theoretischer Unterricht (vgl. Badr 1966, S.28f). Der Besuch der „Madrasa as-Siyufiya“ wurde zur Vorbedingung für die Aufnahme an der Hebammenschule, die bis dahin von ihren Bewerberinnen keinerlei Vorbildung verlangt hatte. Nur kurze Zeit später wurde eine zweite staatliche Grundschule für Mädchen eröffnet, die

sogenannte „Madrasa al-Qirabiya“ (vgl. ebd., S. 29). Diese Einrichtung wurde im Jahr 1879 mit der „Siyufia“- Schule zusammengeschlossen (vgl. ebd.) und spezialisierte sich ab 1889 auf die Ausbildung von Lehrerinnen. (vgl. Badran 1991, S. 205). Im Jahre 1909 erhielt diese Einrichtung den Namen „Madrasa as-Saniya“ (vgl. Badr 1966, S. 29). In Ermangelung weiblicher ägyptischer Lehrkräfte waren die ersten Lehrerinnen und Direktorinnen der neugegründeten staatlichen Primarschulen für Mädchen Syrerinnen oder Türkinen. Erst durch die Lehrerinnenausbildung an der „Siyufia“- Schule und weiteren Einrichtungen dieser Art sollte das Fehlen qualifizierter ägyptischer Lehrerinnen allmählich ausgeglichen werden (vgl. Baron 1995, S. 130).

8.4 Reaktionen der ägyptischen Bevölkerung auf das wachsende Bildungsangebot für Mädchen

An dieser Stelle möchte ich eine Studie aus dem Jahr 1892 erwähnen, die ein Angestellter des Ministeriums für Bildung namens Ya'qub Artin durchführte und in der er die ‚Nachfrage‘ bzw. den Bedarf an Mädchenbildung in Ägypten ermitteln wollte. Dazu befragte er Angehörige verschiedener Schichten der ägyptischen Gesellschaft nach ihrer Einstellung zu diesem Thema (vg. Baron 1995, S. 123). Über Umfang und Repräsentativität der Erhebung gibt es zwar keine näheren Angaben, vielleicht vermittelten die Ergebnisse aber einen kleinen Einblick in das Meinungsspektrum ägyptischer Eltern bezüglich ihrer Vorstellungen über den Bildungsweg ihrer Töchter im ausgehenden 19. Jahrhundert. Ya'qub Artin stellte in seiner Umfrage Folgendes fest:

Die reichen Familien befürworteten zwar die Ausbildung ihrer Töchter, zogen für sie aber den Privatunterricht im eigenen Haus dem Besuch einer Schule vor.

In der Mittelschicht zeigten sowohl die Männer, beispielsweise Ärzte, Anwälte, Händler oder ähnliches, als auch ihre meist ungebildeten Ehefrauen größtenteils Interesse an einer Schulausbildung ihrer Töchter. Sie

befürworteten den Besuch staatlicher Schulen, die Ausbildung der Mädchen sollte aber mit spätestens 12 oder 13 Jahren abgeschlossen sein. Deutlich sprachen sie sich gegen einen gemeinsamen Unterricht ihrer Töchter mit Mädchen aus der Unterschicht aus.

In den armen Familien begegnete man dem Gedanken der Mädchenbildung oft mit Angst oder sogar Feindseligkeit. Die Eltern der Unterschicht sahen es weitaus lieber, daß ihre Töchter Hausarbeiten verrichteten, als daß sie die Schule besuchten. Artin führte diese Abwehrhaltung unter anderem darauf zurück, daß einige Absolventinnen der ersten staatlichen Primarschule für Mädchen, „as-Siyufiya“, nicht sicher waren, ob sie nach ihrem Abschluß zu ihren Familien zurückkehren sollten, außerdem könnten sie sich ihren Ehemännern überlegen fühlen. Anscheinend hatten die jungen Frauen Probleme damit die Autorität ihrer ungebildeten Eltern und Männer zu akzeptieren, ein Zustand der zu Zerwürfnissen und Streit in den Familien führte (vgl. Baron 1955, S. 123f).

9. Resümee

Bis Anfang des 19. Jahrhunderts gab es für ägyptische Kinder die Möglichkeit entweder in Koranschulen oder durch Privatlehrer unterrichtet zu werden. Dabei war das Bildungsniveau in den *kuttab* recht niedrig, da eine Alphabetisierung der Schüler eher ein Nebenprodukt, als die Hauptzielsetzung des Unterrichtes war und somit viele Schüler diese Einrichtungen ohne die Fähigkeit, lesen und schreiben zu können, wieder verließen. Erst nach der Abspaltung vom Osmanischen Reich kam es zu einem Wandel des Erziehungswesens. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich in Ägypten neben dem *kuttab*-System eine Vielzahl von unterschiedlichen Bildungseinrichtungen- und möglichkeiten gebildet: Neben der Entwicklung des staatlichen Primar- und Sekundarschulwesens existierten viele ausländische Lehranstalten, die auch von muslimischen Kindern genutzt wurden.

Der Fortschritt im ägyptischen Erziehungswesen wirkte sich nur zögerlich auf die Bildungssituation der Ägypterinnen aus. Durch Sozialreformer wie Muhammad Ali und Tahtawi wurde zwar der Gedanke aufgeworfen, daß Mädchenbildung für die Entwicklung eines modernen Staates nützlich sein könne. Dieser fand aber nur in den oberen Schichten der ägyptischen Gesellschaft Anklang (vgl. Timm/Aalami 1976, S. 29). Bildung war somit das Privileg einer kleinen Minderheit innerhalb der weiblichen Bevölkerung. Zusammenfassend läßt sich die Entstehung der Mädchenbildung in Ägypten als einen Prozeß beschreiben, der sich auf vier Ebenen entwickelte:

- „1. durch den Privatunterricht
 2. durch die Einbeziehung der Mädchen in die Koran-Schulen (Kuttab-System)
 3. durch Gründung staatlicher ägyptischer Grundschulen für Mädchen
 4. durch das schnelle Anwachsen der Zahl ausländischer Mädchenschulen“
- (Timm/Aalami 1976, S. 29).

10 Die Entwicklung der Mädchenbildung unter britischer Herrschaft

10.1 Kurzer Überblick

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts war der Einfluß Europas auf Ägypten immer größer geworden (vgl. Jarrar 1979, S. 43). Durch den Bau des Suezkanals hatte Muhammad Alis Enkel Ismail (1863 - 1879) das Land in eine große Schuldenkrise geworfen. Um einen Teil der Schulden zurückzahlen zu können, verkaufte Ismail 1875 ägyptische Suezkanalaktien an England, einen seiner europäischen Hauptgläubigerstaaten. Damit wurde der Weg zu einer noch massiveren Einflußnahme der Briten in Ägypten geebnet. In Ägypten formierte sich ein nationaler Widerstand gegen die wachsende Einflußnahme ausländischer Kräfte im Land, der sich 1822 in der ‚Orabi-Revolte‘ entlud. Der Aufstand endete mit der Besetzung Ägyptens durch England im Jahre 1882. Die Engländer sollten nun bis 1922 die Herrschaft in Ägypten übernehmen. Die britische Kolonialmacht orientierte sich vornehmlich an den finanziellen Interessen der Gläubigerstaaten und an ihrem eigenen Baumwollbedarf (vgl. Büttner/Klöstermeier 1991, S. 36). Dementsprechend verfolgte das Ziel, Ägypten als Agrarland zu nutzen und weiter in das Weltwirtschaftssystem zu integrieren. Die Produktion von Baumwolle für die Textilindustrie wurde verstärkt während die neue Regierung den Ausbau der Monokultur mit allen Mitteln betrieb (vgl. Jarrar 1979, S. 44). In dieser Zeit wurden die Weichen für Ägyptens Unterentwicklung endgültig gestellt:

„Von den maßlosen Zinsforderungen der europäischen Finanzwelt wirtschaftlich ruiniert und von England an einem entwicklungsfördernden Strukturwandel gehindert, wird Ägypten zum weltmarktabhängigen Baumwoll-Lieferanten für die englische Industrie. Sämtliche profitablen Wirtschaftsbereiche werden von Ausländern kontrolliert, und selbst Ägyptens ehrgeizigstes Projekt, der Suezkanal, dient ausschließlich den Interessen der europäischen Handelsnationen“ (Büttner/Klostermeier 1991, S.34).

Auf politischer Ebene etablierten die Besatzer ein hierarchisch organisiertes System an dessen Spitze der Hochkommissar (oder Generalkonsul) und dessen englische ‚Ratgeber‘ standen, die in allen Behörden und Ministerien, sowie bei

Armee und Polizei uneingeschränkte Machtbefugnisse besaßen (vgl. Jarrar 1979, S. 48f).

10.2 Bildungspolitik

Die auf Monokultur fußende Wirtschaft im Kontext feudaler Ordnung führte zur „... Reduzierung der Qualifikationsstrukturen der in dem dominierenden Agrarsektor tätigen Arbeitskräfte...“ (Jarrar 1979, S. 49). Für die landwirtschaftliche Produktion von Baumwolle benötigten die ägyptischen Arbeitskräfte weder irgendeine Form der Schulbildung noch technisches Wissen. Jarrar resümiert :„Damit entfielen die gesellschaftlichen Vorbedingungen für die Entstehung eines praxisbezogenen Schulsystems“ (ebd., S.49).

Überhaupt lag es nicht im Interesse der Engländer, das gesamte ägyptische Volk umfassend auszubilden. Das von ihnen - nach europäischem Vorbild - eingerichtete Schulwesen sollte in erster Linie den Bedarf an ägyptischen Arbeitskräften, vorrangig im Verwaltungssektor sichern (vgl. Badr 1966, S. 38). Lord Cromer (Amtszeit: 1883 - 1907), der britische Generalkonsul und ‚eigentliche Herrscher‘ in Ägypten, zielte nicht darauf ab, in dem besetzten Land eine Schicht unzufriedener Intellektueller heranzubilden, die - ähnlich wie in Indien, wo er vormals als Kolonialbeamter tätig war - bald gegen die Besatzer rebellieren würde (vgl. Jarrar 1979, S. 54). Dementsprechend gestaltete sich auch das Bildungsprogramm Cromers:

- „1. Mittels der Kuttab sollte eine simple Form der Elementarbildung für die unteren Schichten verbreitet werden.
2. Die Errichtung von ‚europäischen‘ Primar-, Sekundar- und Hochschulen für die Heranbildung von Staatsbeamten, die zweitrangige Positionen in der kolonialen Verwaltung bekleiden durften.
3. Die Vermittlung einer berufsorientierten Ausbildung
4. Die Einschränkung der Aufnahmekapazität der Regierungsschulen auf eine Schülerzahl, die von der Verwaltung und Wirtschaft absorbiert werden konnte“ (ebd., S. 54).

Um die Anzahl ägyptischer Schüler zu begrenzen, ließ Cromer in das Schulwesen verschiedene Restriktionen einfügen: Während seiner Amtszeit floß stets nur ein geringer Anteil des Staatshaushaltes in den Bildungssektor. Selbst als die ägyptische Wirtschaft aufgrund des schwunghaften Baumwollhandels gedieh, wuchs die, in diesen Bereich investierte Summe kaum an (vgl. Jarrar 1979, S. 54ff). Außerdem führte Cromer bereits zwei Jahre nach der Besetzung Ägyptens die Schulgeldpflicht ein und begann somit systematisch den kostenfreien Schulbesuch sowie staatliche Förderungsprogramme aufzuheben. Da der Ansturm auf die Primarschulen trotz dieser Maßnahmen weiterhin ungebrochen blieb, sah die Schulverwaltung sich gezwungen, als weitere Eindämmungsmaßnahme, das Schulgeld in den Lehranstalten in den Jahren 1901 und 1905 um weitere 40 - 50% zu anzuheben. Ein weiteres Hemmnis für die ägyptische Schülerschaft war das rigide Prüfungssystem in den Primar- und Sekundarschulen. Die ständige Durchführung von Tests hatte zur Folge, daß die Durchfallquote in diesen Bildungsinstituten während der Regierungsperiode Cromers auf zeitweise bis zu 79% damit viele Mädchen und Jungen dazu gezwungen waren, den Schulbesuch vorzeitig abzubrechen. Erst nach Ablauf der Amtszeit Cromers im Jahr 1907 gab es unter seinem Nachfolger Gorst deutliche Verbesserungen im ägyptischen Schulwesen. Zur gleichen Zeit wurde Sa'ad Zaghul, ein Anhänger der nationalen Bewegung die sich in Ägypten formiert hatte, Unterrichtsminister, was zu einer weiteren Lockerung der bis dato bestehenden Restriktionen im Bildungswesen führte (vgl. ebd., S. 61).

10.3 Bildungswesen

10.3.1 Elementarschulen

Während die staatlichen Primarschulen von den Kindern aus wohlhabenden Familien besucht wurden, blieb der Bildungszugang der unteren Bevölkerungsschichten meist auf die Elementarschulen (*kuttab*) beschränkt. Die Teilung des Grundschulwesens in Elementar- und Primarschulen hatte für die *kuttab*-Schülerinnen und -Schüler zur Folge, daß sie nach ihrem Schulabschluß keine weiterführende staatliche Schule besuchen konnten. Dafür war der Abschluß an einer staatlichen Primarschule erforderlich. Das in den *kuttab* vermittelte, meist nur mangelhafte, Wissen, war Lord Cromer zufolge nicht verbesserungsbedürftig, da die Schüler für ihre zukünftige Tätigkeit als Krämer, Tagelöhner oder ähnliches keine besonderen Kenntnisse benötigen würden (vgl. Jarrar 1979, S. 61). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden die *kuttab*, die vorher von religiösen Stiftungen getragen wurden, unter die Inspektion des von Briten geführten Bildungsministeriums gestellt. Dies geschah, um eine Vereinheitlichung dieser Schulform zu erreichen und den Einfluß der religiösen Führer zu schwächen (vgl. Baron 1995, S. 127). Sowohl der desolate Zustand der Räumlichkeiten, die spärliche Ausstattung als auch die meist mangelhafte Qualifikation der Lehrer sprachen nicht unbedingt für diese Schulform. Eine Studie aus dem Jahr 1904 zeigt, daß zum Zeitpunkt der Untersuchung von den 124000 Schülerinnen und Schülern, die die *kuttab* besuchten, etwa 65% nicht schreiben, 56% nicht rechnen und 41% nicht lesen konnten (vgl. ebd., S. 61).

Die folgenden Tabelle gibt Auskunft über die quantitative Entwicklung der Schülerinnen- und Schülerzahlen von 1898 - 1906 an den Elementarschulen.

Tabelle 1: Elementarschulen von 1898 - 1906

Jahr	Kuttab unter Inspektion	Schüler	Schülerinnen	Gesamt
1898	301	6948	598	7536
1899	403	9839	588	10407
1900	483	11318	997	12315
1901	925	24891	2140	26831
1902	1346	36142	2993	39135
1903	2623	80702	5526	86228
1904	3698	115871	8615	124486
1905	4859	136083	9611	145694
1906	4432	145838	10704	156552

In dieser Tabelle wird deutlich, daß zum einen wesentlich mehr Schüler als Schülerinnen in den Elementarschulen waren. Zum anderen haben sich zwischen dem Verhältnis der Anzahl der Schülerinnen zu den Schülern im Zeitraum von 1898-1906 keine grundlegende Veränderungen ergeben. Im Schuljahr 1906 waren 6,8% der gesamten Schülerschaft an den *kuttab* Mädchen.

Die Entwicklung im Elementarschulwesen nahm erst einen positiveren Verlauf, als die Provinzräte im Jahr 1909 ermächtigt wurden, Steuern für Schulzwecke zu erheben und ihnen 1914 die volle Verantwortung für die *kuttab* übertragen wurde. Sie gründeten eine Vielzahl von zusätzlichen Einrichtungen für die Ausbildung des Lehrpersonals und eine große Anzahl von weiteren *kuttab*. Nur eine geringe Anzahl der Elementarschulen blieb weiter unter der Verwaltung des englischen Unterrichtsministeriums (vgl. Jarrar 1979, S. 63f.).

Die Bemühungen der Provinzräte machten sich auch bei der stetig wachsenden Mädchenbeteiligung in den Elementarschulen bemerkbar: 1914/15 gab es in den 7596 Elementarschulen neben 340 047 Schülern 42 240 Schülerinnen (vgl. ebd., S. 64). Damit waren in diesem Schuljahr 11,1% der Schülerschaft an den *kuttab* Mädchen. Somit war der Anteil der Schülerinnen innerhalb von neun Jahren um 3,3% gestiegen.

10.3.2 Primarschulen

Die Primarschulen waren die Basis des nach europäischem Vorbild organisierten Bildungssystems. Neben der Vorbereitung auf die Sekundarschule war das Ziel der vier Jahre dauernden Primarschulausbildung, Angestellte für untergeordnete Verwaltungsposten auszubilden. Diese Laufbahn war für viele Ägypterinnen und Ägypter äußerst erstrebenswert, da sie dadurch der weitverbreiteten Arbeitslosigkeit entgehen konnten. Trotz der strikten Prüfungsregelung Lord Cromers, die die Zahl der Primarschulanwärter eindämmen sollte, gab es aus diesem Grund einen ungebrochenen Ansturm auf diese Schulform. Dieser nahm erst etwas ab, als 1901 durch eine Verordnung des Unterrichtsministeriums der Sekundarschulabschluß zur Vorbedingung für den Eintritt in den Staatsdienst ernannt wurde. Der Unterricht an den staatlichen Primarschulen wurde entsprechend den Verwaltungsbedürfnissen der englischen Machthaber gestaltet. Die Verwaltung benötigte fremdsprachige, beziehungsweise englischsprachige, Beamte. Somit wurde der Lehrplan weitestgehend auf die fremdsprachliche Bildung ausgerichtet (vgl. Jarrar 1979, S. 64ff).

Die Schülerinnen- und Schülerzahlen wuchsen wieder an, als die Provinzen ab 1909 die Verwaltung einiger Primarschulen übernahmen. Neben den vom englischen Unterrichtsministerium und den Provinzen kontrollierten Primarschulen, gab es noch eine Reihe weiterer Schulträger, über die folgende Tabelle Übersicht gibt:

Tabelle 2: Primarschulen 1914/15

Schulträger	Anzahl der Schulen	Schüler	Schülerinnen	Gesamt
Vom Unterrichts- Ministerium Geleitet	32	6399	439	6838
Von Provinzräten Geleitet	62	4724	1652	6376
Von Provinzräten Subventioniert	27	3253	614	3867
Nationale, einheimische, öffentliche Schulen	1432	123413	31526	154888
Ausländische Schulen	289	19005	19030	38035
Gesamt	1842	156794 (74,6%)	53261 (25,4%)	210004 (100%)

(vgl. Jarrar 1979, S.68)

Wie in der Tabelle zu ersehen ist, setzte sich die gesamte Schülerschaft im Jahr 1914/15 aus drei Viertel Jungen und ein Viertel Mädchen zusammen. Auffällig ist in diesem Zusammenhang die hohe Bildungsbeteiligungsrate von Mädchen an ausländischen Schulen, die in etwa der der Jungen entspricht. Die ausländischen Schule machen jedoch nur einen geringen Anteil am Primarschulwesen aus. Der Anteil der Bildungseinrichtungen ägyptischer Schulträgerschaft (hier zusammengefaßt unter: national, einheimisch, öffentlich), ist im Vergleich zu den anderen Lehranstalten anderer Schulträger sehr hoch und somit bestimmend für die Verteilung von Jungen und Mädchen im Primarschulwesen.

Wie man an der großen Anzahl ägyptischer Schulen erkennen kann, waren die Einheimischen nicht gewillt, die Bildung ihrer Kinder ausschließlich den staatlichen Lehranstalten oder den ausländischen Missionsschulen zu überlassen. Kommunale Gruppen und Privatpersonen gründeten eine Reihe von Bildungseinrichtungen für ägyptische Kinder. In der Presse riefen sie die Bevölkerung zur Eigeninitiative auf, um die Bildung einheimischer Kinder zu gewährleisten (siehe Kap. 10.2.2.). Es gab Fonds, die durch Spenden aus der Bevölkerung gespeist wurden und mit denen neue Schulen eingerichtet wurden. Die Bemühungen ein von der englischen Kolonialmacht unabhängiges

Bildungswesen zu etablieren, wirkten sich auch auf die Bildungsmöglichkeiten von Mädchen aus. Sowohl in den ländlichen als auch in den städtischen Regionen des Landes wuchs die Zahl den Mädchenschulen an, die in privater Initiative von Ägypterinnen und Ägyptern gegründet wurden. An diesen Schulen wurde den Schülerinnen unter anderem lesen, schreiben und Handarbeit beigebracht (vgl. Baron 1995, S. 134f). Die wachsende Nachfrage nach Bildung in der Bevölkerung führte dazu daß, „...Egyptians individually and collectively created a network of schools“ (ebd., S.134).

10.3.3 Sekundarschulen

Die englische Verwaltung hatte bis zum Jahr 1905 nur vier eigene Sekundarschulen eröffnet. Die vierjährige Ausbildung sollte ab 1901 dazu dienen, den Bedarf an Arbeitskräften in der Verwaltung zu sichern. Da die Aufnahmekapazität in diesem Sektor beschränkt war, blieb die Schülerzahl in den vom Unterrichtsministerium geleiteten Sekundarschulen stets gering, wozu auch Maßnahmen wie Schulgelderhöhung, Verschärfung der Prüfungsbedingungen und so weiter beitrugen (vgl. Jarrar 1979, S. 68ff).

Tabelle 3: Sekundarschulen 1914/1915

Schulträger	Schulen	Schüler	Schülerinnen	Gesamt
Englisches Unterrichtsministerium	6	2641	-	2641
Provinzräte	1	294	-	294
Nationale Privatschulen	4	3475	-	3475
Ausländische Schulen	9	2844	1458	4302
Gesamt	20	9254 (86,4%)	1458 (13,6%)	10712 (100%)

(vgl. Jarrar 1979, S.70)

Wie aus der Tabelle ersichtlich wird, gab es in den Jahren 1914/15 keine Schülerinnen an den vom englischen Unterrichtsministerium oder den Provinzen verwalteten Sekundarschulen. Auch die in privater Initiative

eröffneten nationalen Bildungseinrichtungen boten für Mädchen keinen Sekundarschulunterricht an. Somit war der Gesamtanteil der Schülerinnen an dem Sekundarschulwesen sehr gering. Nur in den vergleichbaren ausländischen Bildungseinrichtungen war ein relativ großer Teil der ägyptischen Schülerschaft weiblich. Der Unterricht an diesen Einrichtungen war nicht berufsbildend, sondern bildungsqualifizierend. Die Töchter aus privilegierten Familien konnten dort Sprachen wie Französisch, Englisch und Türkisch lernen und wurden auch in Musik, Kunst und Handarbeit unterrichtet (vgl. Galal 1977, S. 39). Die staatliche Sekundarschulausbildung sollte ägyptischen Mädchen erst ab 1925 ermöglicht werden.

10.3.4 Die Berufsschulen

Auch das Berufsschulwesen wurde durch die wirtschaftlichen Interessen der englischen Kolonialherrscher determiniert. Da Lord Cromer Ägypten vorrangig als Baumwolllieferant für die britische Industrie nutzen wollte, sah er eine Gefahr darin, die Einheimischen in nicht-landwirtschaftlichen Berufen ausbilden zu lassen. Dazu äußerte er sich folgendermaßen:

„Da Ägypten vor allem ein landwirtschaftlicher Staat ist, gebührt notwendigerweise der Landwirtschaft die erste Sorge. Jede Erziehung, berufliche oder allgemeine, welche zur Folge hätte, daß die Felder un bebaut blieben, oder die Tüchtigkeit oder Neigung der Bevölkerung für die Arbeit auf dem Lande geschwächt würde, müßte als nationales Übel gelten“ (zit. n. Jarrar 1979, S. 70).

Die Berufsausbildung der männlichen ägyptischen Bevölkerung sollte sich auf das Erlernen von Grundkenntnissen in technischen Arbeitsbereichen beschränken, die zur Erschließung landwirtschaftlicher Gebiete erforderlich sind. So wurden vor allem berufsbildende Schulen für Mechaniker, Schmiede, Gießer etc. und Landwirtschaftsschulen vom englischen Ministerium ins Leben gegründet (vgl. ebd., S.71f). Für Mädchen wurde 1911 eine Haushaltsschule von der englischen Verwaltung eröffnet. Außerdem konnten ägyptische Schülerinnen das Bildungsangebot anderer Schulträger wahrnehmen. Neben der von Muhammad Ali gegründeten Hebammenschule, gab es noch

Haushaltschulen sowie Technik- und Handelsschulen, die die Mädchen besuchen konnten. Insgesamt waren in den Jahren 1914/15 805 Schülerinnen an den Berufsschulen. Dem standen 7871 Schüler im Berufsschulwesen gegenüber (vgl. ebd., S. 72f).

Einer der zentralen Hinderungsgründe auf dem Weg der Mädchenbildung war, wie an anderer Stelle bereits erwähnt, daß es praktisch keine ägyptischen Lehrerinnen gab. Erst um die Jahrhundertwende boten zwei Schulen Kurse für die Berufsausbildung von Lehrerinnen an: Die „Bulaq“-Schule qualifizierte die Absolventinnen zum Unterricht an den Elementarschulen. Die Schülerinnen der „as-Saniya“-Schule, die ab 1889 Lehrerinnen ausbildete, waren nach ihrem Abschluß berechtigt an den Primarschulen zu lehren. Diese beiden, dem zweigeteilten Grundschulwesen Rechnung tragenden Ausbildungen, zogen Schülerinnen aus unterschiedlichen Schichten an. Die leichter zu absolvierende „Bulaq“-Schule wurde größtenteils von Mädchen aus der Oberschicht besucht. Die anspruchsvollere „as-Saniya“-Schule wurde dagegen von den Eltern der Oberschicht für ihre Töchter meist abgelehnt und somit den Töchtern aus Mittelschichtfamilien überlassen. Diese beiden Lehrerinnenausbildungsstätten sind nicht in der Tabelle der Berufsschulen aufgeführt, da es sich hierbei um Primarschulen handelte, die im Anschluß an die Primarstufe einen weiterführenden Lehrerausbildungskurs anboten (vgl. Baron 1955, S. 130 und vgl. Galal 1977, S. 39). Zu den staatlichen Fachhochschulen hatten Mädchen während der gesamten kolonialen Besatzungszeit keinen Zugang.

10.3.5 Resümee

Durch seine inhaltliche Bestimmung und Zielsetzung hat das ägyptische Bildungssystem unter britischer Herrschaft nachhaltige Wirkungen auf die ägyptische Gesellschaft insgesamt gezeigt. Die Defizite des Kolonialsystems während dieser Phase lassen sich deutlich an den niedrigen Qualifikationsstrukturen der ägyptischen Bevölkerung ablesen. Als Indikator dieser Qualifikationen ist die Analphabetenrate zu werten. Diese lag im Jahr 1917, fünf Jahre vor dem Ende der englischen Besatzungszeit, bei den Frauen

bei 97,9% und auf der männlichen Seite bei 86,4% (vgl. Jarrar 1979, S. 80). Damit hatte sich die Analphabetenrate der Frauen im Vergleich zum Jahr 1898 nur unwesentlich verbessert. Damals waren 99,5% der Ägypterinnen nicht alphabetisiert (vgl. Ahmed 1992, S. 141).

11 Muhammad Abduh und Quasim Amin

An dieser Stelle möchte ich zwei ägyptische Männer erwähnen, die um die Ende des 19. Jahrhunderts öffentlich für die Teilnahme der ägyptischen Frau am gesellschaftlichen und kulturellen Leben plädierten: Muhammad Abduh und Quasim Amin. Beide waren bekannte und einflußreiche Persönlichkeiten, die sich insbesondere gegen die Unterdrückung der Frau im Namen der Religion außerdem für eine verbesserte Bildungssituation der Frauen einsetzten.

11.1 Muhammad Abduh - Vater des modernen Ägypten

Einer der einflußreichsten Reformer und Frauenrechtler Ägyptens war ein ehemaliger Student und Lehrer der islamischen Al-Azhar-Hochschule, der Religionsgelehrte Muhammad Abduh (vgl. Badran 1991, S. 204). Wegen seiner führenden Rolle beim Arabi-Aufstand wurde er von 1882-1888 in die Verbannung geschickt, kehrte jedoch als gefeierter Freiheitskämpfer nach Ägypten zurück (vgl. Badr 1966, S. 35). In den Jahren danach bekleidete er u.a. das Amt des Großmufti in Ägypten und stand somit zeitweilig an der Spitze des gesamten religiösen Rechtssystems (Ahmed 1984, S. 118).

Abduh leitete durch Reformen im Islam eine Phase in Ägypten ein, die als islamischer Modernismus bekannt wurde. Es war sein Ziel, den traditionellen Islam mit modernen Tendenzen zu versöhnen und aufzuzeigen, daß die Grundwerte der eigenen Religion durchaus mit der christlichen Kultur vereinbar seien (vgl. Badran/Cooke 1992, S. 16). Anklang fanden seine Ideen

zunächst nur bei den Intellektuellen und Reformwilligen seines Landes. Rückblickend wird das Wirken Abduhs aber als maßgeblich für die Entstehung eines modernen Ägyptens gewertet (vgl. Badr 1966, S. 33). Bei Timm/Alalami heißt es dazu: “Er beeinflusste nachhaltig das soziale Reformstreben in islamischen Ländern, bewirkte neue Einsichten in der Entwicklung des Rechts und hatte an der Herausbildung des arabischen Nationalismus wesentlichen Anteil“ (Timm/Aalami 1976, S. 29).

Abduh propagierte das selbständige Forschen der Musliminnen und Muslime in den Quellen des Islam, Koran und *sunna*, das Prinzip des *ijtihad*. Diese Methode sollte es allen nachdenklichen Gläubigen ermöglichen, einen eigenen Zugang zum Islam zu finden (vgl. Badran/Cooke 1992, S. 16). Abduh wollte durch *ijtihad* aufzeigen, daß nicht alle traditionellen Praktiken, die in der ägyptischen Bevölkerung üblich waren auf den Islam zurückzuführen waren. Hinsichtlich der Lage der ägyptischen Frau spielte er damit auf die männliche Willkür beim Gebrauch von Verstoßung und Polygamie an, die so im islamischen Recht nicht verankert seien (vgl. Badran 1991, S. 204).

Wie bereits erwähnt, entwickelte sich feministisches Bewußtsein erstmals bei den gebildeten Frauen der Oberschicht, die eine gewisse Bildung durch den Privatunterricht erhalten hatten.

Ihrem abgesonderten Haremsleben zum Trotz knüpften sie Kontakte untereinander und nahmen das Recht für sich in Anspruch, Koran und *sunna* eigenständig zu interpretieren. Diese Aktivitäten begannen, wie bereits beschrieben, schon geraume Zeit vor den Reformen Abduhs.

„In Ägypten ging ein feministischer Bewußtwerdungsprozeß der Verbreitung eines nationalen Bewußtseins voraus. Von Anfang an gründeten Frauen ihren Feminismus zunächst auf den Islam, später auf Nationalismus. [...] Frauen entdeckten, daß sogenannte islamische Bräuche wie Verschleierung, Isolation und Beschränkung aufs Haus, die städtischen Frauen auferlegt worden waren, nicht vom Islam gefordert wird, wie man sie hatte glauben lassen. Im Gegenteil fanden Frauen heraus, daß der Islam jedem Moslem, gleich welchen Geschlechts, Grundrechte garantiert“ (Badran/Cooke 1992, S. 16).

Durch den Einfluß Abduhs erhielt die erwachende Frauenbewegung die Möglichkeit, sich im Rahmen des entstehenden islamischen Modernismus

weiterzuentwickeln und sich auf die von ihm verbreitete Methode des selbständigen Forschens *ijtihad*, zu berufen. (vgl. Badran 1991, S. 204). In verschiedenen Schriften und Reden wandte sich Abduh gegen die untergeordnete Stellung der Frau in der ägyptischen Gesellschaft, da er die Gleichheit der Geschlechter als einen Grundwert des Islam ansah. Sein besonderes Engagement galt der Bildungsbeteiligung von Musliminnen. Für ihn war die Rückständigkeit arabischer Länder, im Vergleich zum Westen, eng mit dem eingeschränkten Zugang von Frauen zu Bildungseinrichtungen und Wissen verknüpft (vgl. Saadawi 1980, S.145). Die Rechtmäßigkeit seiner Forderungen sah er durch verschiedene Passagen im Koran bestätigt, wie ein Auszug seiner Rede vor den Islamischen Wohlfahrtsverband belegt:

„Die Töchter unseres Volkes haben ein Recht auf Bildung. Denn der Allmächtige sagt: ‚Ihnen gebühren die gleichen Wohltaten, die wir von ihnen erwarten‘. Dieser Gedanke wird in vielen heiligen Worten wiederholt, die allesamt deutlich machen, daß Mann und Frau im Leben und in der Religion gemeinsam die gleichen Pflichten zu erfüllen haben. Es ist wahrhaft ein Verbrechen, wenn wir zulassen, daß unsere Töchter in Unwissenheit befangen bleiben und von stumpfsinnigen Tätigkeiten in Anspruch genommen werden“ (zit n. Saadawi 1980, S. 145).

11.2 Quasim Amin - Vater der Frauenbewegung

Quasim Amin wurde 1863 in Alexandria als Sohn einer türkischen Adelsfamilie geboren. Nachdem er im Alter von 18 Jahren sein Rechtsstudium abgeschlossen hatte, arbeitete er in einem Anwaltsbüro, bis er 1882 zur Vertiefung seiner Rechtsstudien nach Paris ging. Von dort aus verfolgte er die Ereignisse in seiner von den Engländern besetzten Heimat, Er beobachtete das Erstarken der ägyptischen Nationalbewegung und arbeitete eng mit Muhammad Abduh zusammen, der als einer der Drahtzieher der Arabi-Revolution, ins Exil geschickt worden war. In Frankreich setzte sich Amin mit den Leitgedanken der Französischen Revolution und den Werken europäischer Philosophen und Wissenschaftler auseinander. Besonders fasziniert war Amin, wie schon andere arabische Reisende vor ihm, von dem selbstbewußten und

intelligenten Auftreten der Französinen, sowie dem - seiner Beobachtung zufolge - liebevollen Umgang zwischen Ehepartnern. Nach seiner Rückkehr im Jahr 1885 arbeitete er als Richter und bemühte sich dabei um eine progressive und liberale Interpretation des Gesetzes (vgl. Kader 1987, S.54ff). Er pflegte intensiven Kontakt zu Abduh und dem späterem Unterrichtsminister Sa'ad Zaghul. 1893 erschien das Buch „L’Egypte et les Egyptiens“ des Franzosen LeDuc d’Harcourt, indem dieser das ägyptische Familienleben und die Verschleierung der Frau kritisierte. LeDuc d’Harcourt, der sich besonders mit dem Leben der Frauen im Harem beschäftigt hatte, sah in ihrer Absonderung in den häuslichen Bereich sowohl Manifestation als auch Ursache für die Rückständigkeit der ägyptischen Gesellschaft. Seiner Meinung nach fänden muslimische Völker keinen Anschluß an die fortschrittlichen westlichen Nationen, weil der Islam nicht kompatibel mit den Konzepten und Regeln der modernen Welt sei. LeDuc d’Harcourt war nicht der erste Europäer, der den Status der Frau in muslimischen Gesellschaften monierte. Schon vorher hatten westliche Besucher bemängelt, daß muslimische Frauen von ihren Männern als minderwertig angesehen und dementsprechend auch behandelt würden. Sie werteten dies als Zeichen der mangelnden Zivilisiertheit muslimischer Völker. Demgegenüber stellten sie ihre eigene Kultur als fortschrittlich und überlegen dar (vgl. ebd.)

Die Lektüre des Werkes „L’Egypte et les Egyptiens“ empörte Amin zutiefst und veranlaßte ihn, eine Replik namens „Les Egyptiens: Reponse a M le Duc d’Harcourt“ zu verfassen., indem er die Verschleierung der muslimischen Frau verteidigte und das freizügige soziale Leben in den europäischen Ländern verurteilte. In den darauffolgenden Jahren konzentrierte Amin seine Studien auf den Status der Frau in den europäischen Gesellschaften und gewann daraus die Einsicht, daß einige Behauptungen d’Harcouts vielleicht doch der Wahrheit entsprächen (vgl. ebd, S.57f). Diese Entwicklung ist in einer Passage seiner Memoiren illustriert:

„I saw such cruelty in d’Harcourts book that all my hopes were crushed. Slowly, slowly, I calmed down, and thought about what he said and conclusions he had reached. I put aside my double-identity as Muslim and Egyptian and analysed the sizuation witout emotion or prejudice, giuded only by my search for the truth“ (zit. n. Kader 1987, S. 58).

Als Produkt seiner neugewonnenen Erkenntnisse erschien 1899 sein Buch „Tahira-Mara“ (Frauenemanzipation) und ein Jahr später „A-Mara a-dschadida“ (Die moderne Frau) (vgl. ebd., 58ff). In der Fachliteratur wird „Frauenemanzipation“ oft als das grundlegende Werk über die Frauenfrage im islamischen Orient gewertet (vgl. Timm 1979, S. 32). Der Autorin Malai Minai zufolge gehört dieses Werk „...noch heute zur Pflichtlektüre jeder arabischen Frauenrechtlerin“ (Minai 1989, S. 80). Wegen der großen Bedeutung der das Wirken Amins auf die Entstehung der ägyptischen Frauenbewegung beigetragen wird, werde ich im folgenden die zentralen Thesen und Forderungen des Buches „Frauenemanzipation“ darstellen.

11.2.1 „Frauenemanzipation“

Frau, Islam und Tradition

Amin argumentiert, die Situation der ägyptischen Frau betreffend, ähnlich wie sein Freund und Zeitgenosse Abduh: Der unverfälschte Islam sähe eine Gleichstellung von Mann und Frau vor. Außerdem würde das islamische Recht, die *sharia* den Musliminnen ursprünglich eine hohe Stellung einräumen (vgl. Amin 1928, S. 7ff). Erst der Einfluß vorislamischer, althergebrachter Sitten und Traditionen habe zu einer Verzerrung der wahren Rechte der Frau in der muslimischen Gesellschaft geführt:

„Nur daß leider! über diese treffliche Religion schlechte Charaktereigenschaften Herr wurden, die wir von den Völkern, unter denen sich der Islam verbreitete, ererbten. Und diese (verkehrten Ideen) drangen in ihm mit all dem Ballast (alter) Sitten und (Irr)meinungen ein. Und dabei waren all diese Völker zu unwissend, um die Frau zu der ihr von der Scharia zugebilligten Stellung gelangen zu lassen“ (S.9).

Den Grund für das hartnäckige, der Religionslehre zuwiderlaufende Bestehen frauenbenachteiligender, patriarchaler Bräuche sieht Amin in erster Linie in den despotischen Herrschaftsstrukturen islamischer Länder, denn:

„Nun, wenn die Despotie ein Volk knechtet, dann bleibt deren Wirkung (auf die Untertanen) nicht auf die Gesinnung des Herrschers allein beschränkt. [...] So zeigt sich ihr Geist bei jedem Starken einem Schwächeren gegenüber, wenn immer sich dem Stärkeren eine Gelegenheit bietet den Anderen zu vergewaltigen. [...] Zu den Wirkungsformen dieser despotischen Regierungsform gehört es ferner, dass der Mann, weil stark, die Frau (weil schwach) zu verachten begann. Ist doch die erste Wirkung die sich in einem despotisch regierten Volk zeigt, das Sinken des moralischen Niveau's“ (S. 10).

Zu den Sitten, gegen die Amin sich wendet, gehören neben der Polygamie, die Verstoßung durch den Mann und die Verschleierung und Seklusion der Frau.

Hinsichtlich der Polygamie macht er deutlich, daß er diese grundsätzlich ablehne und die monogame Eheform befürworte. Hier verweist er auf die dazugehörige Aussage im Koran, wonach die Mehrehe vom Mann nur eingegangen werden solle, wenn dieser seine Ehefrauen alle gleichberechtigt behandle. Amin geht jedoch davon aus, daß dieser Anspruch nicht zu erfüllen sei, und die Frauen in jedem Fall unter der Anwesenheit einer Rivalin zu leiden hätten (vgl. S.131ff).

Das Thema Scheidung betreffend, führt er an, daß diese in der *sharia* eigentlich verboten sei, und nur aus triftigen Gründen gestattet werden dürfe. Realität sei aber der leichtfertige und unbedachte Umgang der Männer mit der Scheidungsformel. Oftmals würden Frauen auch während ihrer Abwesenheit, beim geringsten Anlaß oder auch aus Versehen vom Gatten verstoßen (vgl. S. 139ff). Um den inflationären Gebrauch der Verstoßung einzudämmen, schlägt Amin eine Scheidungsordnung vor, in der zuerst eine gütliche Beilegung des Ehestreits angestrebt werden solle. Wenn der Schlichtungsversuch ohne Erfolg bliebe, könne die Ehe dann nur durch ein richterliches Urteil geschieden werden (vgl. S.156).

Über die Verschleierung und die Verbannung der Frau aus der Öffentlichkeit in den städtischen Regionen äußert Amin sich folgendermaßen: Diese Praktiken würden die Geschlechter nicht an unzüchtigen Gedanken und Handlungen hindern, ganz das Gegenteil sei der Fall. Er führt als Gegenbeispiel das Verhältnis von Männern und Frauen in den ländlichen Gebieten Ägyptens an, die schon als Kinder gewohnt wären miteinander umzugehen, und die sich gerade deswegen den islamischen Vorschriften entsprechend anständig verhalten würden. (vgl. S. 80f) Die rigide Geschlechtertrennung würde dagegen hauptsächlich dazu führen:

„... dass sie bei Mann und Frau gleichermaßen den Geist in die Richtung beeinflusst, bei blossem Anblick oder beim Hören der Stimme (einer Person des anderen Geschlechts) eine sinnliche Erregung hervorzurufen (S. 81f).

Außerdem merkt er an, daß die Einsperrung der Frau ein trauriges Zeichen dafür wäre, daß ihr der Mann ihr kein eigenständiges, verantwortungsbewußtes Handeln zutraue:

„Ist es denn nicht verletzend (eigentl. „eine Schande“) das wir in der Vorstellung leben, unsere Mütter, Töchter und Gattinnen seine nicht fähig (sich selbst zu beherrschen und) ihre Ehre zu wahren? Und schickt es sich denn etwa für uns, jenen uns teuren und reinen Wesen gar kein Vertrauen entgegenzubringen, vielmehr in solchem Grade ihnen gleich das Schlimmste zuzutrauen“ (S. 83)?

Frau und Bildung

Ein besonderes Anliegen Amins war es, die Ausbildung und Erziehung von Mädchen zu fördern. Denn nur gebildete Ägypterinnen waren seiner Meinung nach dazu in der Lage, ihre Aufgaben in Familie und Gesellschaft angemessen zu erfüllen. Amin beruft sich auf die Gesetze der *sharia*, denen zufolge Männer und Frauen hinsichtlich ihrer geistigen Fähigkeiten ebenbürtig seien (vgl. S. 20). Er forderte zwar keine gleiche Schulausbildung beider Geschlechter, plädierte aber dafür, den Mädchen zumindest den Besuch der Elementarschule zu ermöglichen (vgl. S. 43). Als Vorbild führt er die moderne Ausbildung der Europäerinnen an, die bewiesen hätten, daß Frauen nicht nur „Fortpflanzungsmaschinen“ seien, wie in Ägypten noch allorts angenommen würde (vgl. S. 116). Der Schulbesuch der Frau würde, Amin zufolge, unter anderem zu einem harmonischerem Eheleben führen, da die Unzufriedenheit in vielen Beziehungen hauptsächlich auf dem sehr unterschiedlichen Bildungsniveau der Partner beruhe. Dieses Phänomen fände sich vor allen Dingen in den Ehen der städtischen Mittel- und Oberschicht, wo der Mann einen weitaus höheren Wissensstand als seine Frau habe (vgl. S. 23). Er skizziert das Verhältnis der Geschlechter und das triste Leben eingesperrter Frauen in den urbanen Regionen sehr düster:

„So bleibt (als ihr Teil) nur die Unwissenheit und (der Zwang) im Dunkel der Zurückgezogenheit zu leben, während der Mann sie nur als Objekt seiner Lust benützt. Er spielt mit ihr, wenn es ihm passt, und weist sie auch zum Haus hinaus wenn es ihm passt. Er hat die Freiheit und sie die Unfreiheit; er das Wissen und sie die Unwissenheit; er den Verstand und sie die Blödheit; er das Licht samt der weiten Welt und sie das Dunkel des Gefängnisses; er kann kommandieren und sie hat zu gehorchen; er besitzt all‘ die Güter dieser Welt und sie bildet ein Stück davon, das er in Beschlag genommen“ (S.11).

Bei der einfachen, ländlichen Bevölkerung dagegen, hätten Mann und Frau den gleichen geistigen Horizont:

„Ja, man könnte sogar sagen, dass, in je größerer Wohlhabenheit in Ägypten eine Frau lebt, in desto grösserer Unwissenheit sie sich befindet. Und umgekehrt sind es die (der untersten sozialen Schicht angehörigen Frauen, nämlich die) auf dem platten Lande wohnenden Fellachinnen, die (wenigstens im Verhältnis zu ihrer Lage) noch über den meisten Verstand verfügen. Denn die Fellachin weiss (so ziemlich) all‘ das, was auch der Fellach weiss, und ihre Kenntnisse sind völlig gleich, indem die Frau ungefähr auf dem gleichen geistigen Niveau wie der Mann steht“ (S. 23).

Die geistigen Fähigkeiten der Landbevölkerung bewertet Amin zwar insgesamt als recht gering, entscheidend sei aber, daß die Bäuerin und ihr Mann durch gemeinsame Arbeit und Pflichterfüllung partnerschaftlich verbunden seien:

„...daß die Fellachin trotz ihrer völligen Ignoranz ihrem Mann eine Genossin in all‘ seinem Tun ist, indem sie ihren Haushalt führt und (gleichzeitig) ihrem Mann (in seinen Arbeiten) unterstützt“ (S. 33).

Damit auch städtische Ehefrauen einen Anteil zum gemeinsamen Leben und Auskommen beitragen könnten, besonders indem sie den Haushalt ökonomischer führten, müßte ihre Erziehung an die vielfältigen Ansprüche und Aufgaben des urbanen Lebens angepaßt werden (vgl. S.33f). Doch nicht nur verheiratete Frauen bedürften der Schulbildung. Gerade alleinstehenden Frauen und Mädchen, ob verwitwet oder unverheiratet, könnte es durch eine gute Ausbildung ermöglicht werden, für sich und auch ihre Kinder, den nötigen Lebensunterhalt zu verdienen. Im Regelfall würden diese Frauen nämlich von ihren männlichen Verwandten versorgt werden, was für diese oftmals zu einer großen finanziellen Belastung würde. Erhielten die Frauen keinerlei Unterstützung durch ihre Familien, so bliebe ihnen nur noch die Möglichkeit, sich Almosen zu erbetteln oder als Prostituierte zu arbeiten. Um diesem

Mißstand abzuwenden, empfiehlt Amin, allen Mädchen eine Ausbildung zu ermöglichen, damit sie einen Beruf ergreifen können, der ihnen materielle Unabhängigkeit gewährt (vgl. S.17).

Neben der Harmonisierung des Geschlechterverhältnisses und der finanziellen Absicherung der Frau, existiert für Amin noch ein weiteres, zentrales Argument für den Schulbesuch der Ägypterinnen: Dadurch würde die Frau ihre eigentliche Aufgabe, nämlich die der Kindererziehung, kompetenter erfüllen können. Von Kindheit an wäre der Heranwachsende von weiblichen Verwandten umgeben, die von größter Bedeutung für seine Entwicklung wären. Amin beschreibt dieses Szenario folgendermaßen:

„Nun ist es ja bekannt, dass das Kind von seiner frühesten Jugend bis zu seiner Mannbarkeit sich ausschließlich unter den Frauen (im Harem) befindet, wo es beständig in der Umgebung seiner Mutter, seiner Schwestern, seiner Tanten, ihrer Dienerinnen und Genossinnen lebt, während es nur ab und zu seinen Vater zu Gesicht bekommt. Und ist nun dieses Milieu, in dem es aufwächst, gut, so wird auch seine Erziehung ebenso. Eine unwissende Mutter ist nun nicht imstande ihrem Sprössling gute Charaktereigenschaften einzufloßen, weil sie nichts davon weiß“ (S. 113).

Obwohl sich Amin in seinen Ausführungen sehr für die Schulbildung beider Geschlechter einsetzt, behält er bei Fragen der Kindererziehung besonders die Entwicklung der Jungen vor Augen. In verschiedenen Passagen erwähnt er die Wichtigkeit einer umfassend gebildeten Mutter im Zusammenhang mit ihrer Aufgabe, ihre Söhne zu pflichtbewußten, fleißigen Männern heranzuziehen:

„Und ich will in meinen Ausführungen noch einmal wiederholen, nämlich, daß die Heranbildung fähiger Männer unmöglich ist, wenn keine Mütter vorhanden sind, die in der Lage sind, sie zu etwas Tüchtigem heranzubilden“ (ebd.).

Frau und Nation

Amin legt in seinen Ausführungen dar, daß die ganze ägyptische Gesellschaft von der Emanzipation der Frau profitieren würde. Die Befreiung der Frau aus Unterdrückung und Unwissenheit sei eine unentbehrliche Voraussetzung für die nationale Entwicklung. Dies begründet er damit, daß die Frau das Zentrum jeder Familie bilde und sich aus den Familien wiederum die Nation zusammensetze. Das geistige Niveau der Frau wäre deswegen der Indikator für die vor- oder rückschrittliche Haltung des gesamten Volkes. Bezogen auf das niedrige Bildungsniveau der ägyptischen Bevölkerung schlußfolgert Amin, daß nur der Zugang der Frauen zu Bildung und Wissen das allgemeine Bildungsniveau im Land steigern könnte (vgl. S. 114f). Weiterhin merkt er an, daß es für die Nation auch ein immenser, materieller Schaden sei, Frauen und Mädchen nicht auszubilden, denn:

„In allen Ländern bilden die Frauen nach der (statistischen) Schätzung zum mindesten die Hälfte der Gesamtbevölkerung. Ihr Verbleiben in der Unwissenheit bedeutet also einen Verlust der nutzbringenden, tätigen Arbeit der Hälfte der Bevölkerung“ (S. 15).

11.2.2 Quasim Amin - Vater der Frauenbewegung?

An verschiedenen Stellen seiner Ausführung wies Amin nach, daß die Verbesserung der Stellung der Frau, ihr Anrecht auf Bildung und ihre Partizipation am öffentlichen Leben, mit der unverfälschten Lehre des Islam übereinstimmen. Mit diesem Rückgriff auf den Urislam offenbarte sich Amin als ein Verfechter der von Muhammad Abduh eingeleiteten Reformbewegung. Trotzdem wurde er von den religiösen Führern und Gelehrten der Al- Azhar Universität heftigst kritisiert (vgl. Saadawi 1980, S. 145). Sowohl sein Buch „Frauemanzipation“ als auch das Nachfolgewerk wurden schon kurz nach ihrem Erscheinen „...als unislamisch und unägyptisch verdammt“ (Minai 1989, S. 81). An die 30 Bücher und Artikel wurden von Religionsgelehrten und politische Führern verfaßt, um seine Ideen zu kritisieren oder ihn als Person zu diskreditieren. Selbst die öffentliche Meinung wandte sich gegen ihn. Amin

starb 1908, von vielen seiner ehemaligen Freunde und Förderer gemieden, vom religiösen Establishment angefeindet und aus dem sozialen Leben weitestgehend ausgeschlossen (vgl. Kader 1987, S. 58ff).

Minai stellt fest, daß trotz aller Kritik an Amin, seine Bücher bewirkten, daß sich innerhalb kürzester Zeit Frauen aus der Oberschicht zusammenschlossen und aktiv wurden. Ihr zufolge wurden die Grundgedanken Amins „... schließlich zu einem Bestandteil der ‚Frauenrechtstradition‘ auf die nachfolgende Generationen von Ägypterinnen auf ihre Forderungen zurückgriffen (Minai 1989, S. 81). Die ägyptische Autorin Soha Abdel Kader honoriert den Enthusiasmus und die Beharrlichkeit, mit der Amin für die Emanzipation der Frau eintrat. Sie bezeichnet seine sozialen Reformvorschläge als visionär und rechnet es ihm als seinen größten Verdienst an, die Frauenfrage in die öffentliche Debatte getragen zu haben (vgl. Kader 1987, S. 61). Doch nicht alle nachträglichen Bewertungen über die Bedeutung Amins sind positiv.

Leila Ahmed analysiert in ihrem Buch „Women and Gender in Islam“ die Schriften Quasim Amins und kommt zu dem Ergebnis, daß Amin schwerlich als Vater des arabischen Feminismus bezeichnet werden könne; vielmehr sei er der geistige Sohn der englischen Kolonialherrscher gewesen (vgl. Ahmed 1992, S. 163). Ihre Kritik begründet sie darauf, daß Amin in seinem Plädoyer für die Transformation der ägyptischen Gesellschaft und die Befreiung der Frau, dieselbe Perspektive auf sein Heimatland einnehme wie die Engländer. Beide gingen von der Minderwertigkeit der ägyptischen Gesellschaft und der Überlegenheit der Europäer aus: „Amin’s book thus represents the rearticulation in native voice of the colonial thesis of the inferiority of the native and Muslim and the superiority of the European“ (ebd., S. 162). Ahmed verurteilt Amins Betrachtungen in seinem Werk „Frauenemanzipation“ über den Status der Frau in der muslimischen Gesellschaft auch deswegen, weil der Richter seine eigene patriarchale Haltung eigentlich nie aufgeben würde. Vielmehr verlangte er: „...the substitution of Islamic-style male dominance by Western-style male dominance...“ (ebd.).

Auch Beth Baron setzt sich in ihrem Buch „The womens awakening in Egypt“ mit der Bedeutung Amins für die ägyptische Frauenbewegung auseinander. Seine Stellung als Richter und sein Privileg als Mann in der Öffentlichkeit aufzutreten und zu sprechen, hätten ihn zweifelsohne ins Blickfeld ägyptischer Frauen gerückt, die ihre Positionen durch seine Ausführungen legitimiert sahen. Bedauerlich sei nur, daß in der rückblickenden Betrachtung über den Beginn der ägyptischen Frauenbewegung fast ausschließlich das Wirken einzelner Männer beachtet werde. Viele zu der Zeit aktive Frauenrechtlerinnen würden dagegen bis heute in der Literatur keine Erwähnung finden, beziehungsweise sich im Schatten der im Vordergrund stehenden Männer befinden. Tatsächlich habe die Debatte über die Rechte der Frau in der ägyptischen Gesellschaft schon einige Zeit vor dem Auftreten Amins in der sich entwickelnden ägyptischen Frauenpresse stattgefunden. Eine Fokussierung der Aufmerksamkeit auf die Person Amins könne aber dem damals vorhandenen intellektuellen Milieu und der Komplexität der Diskussion über die Rolle der Frau in der ägyptischen Gesellschaft nicht gerecht werden (vgl. Baron 1995, S. S.5f).

Meines Erachtens war es ein mutiger und für diese Zeit ungewöhnlicher Vorstoß des angesehenen Richters, daß er konkrete Verhaltensweisen von muslimischen Männern gegenüber ihren Frauen analysiert und als offenkundig ungerecht und grausam bewertet hat. Er stellt das absolute Verfügungsrecht des Mannes über die Frau in Frage, und verlangt eine klare Unterscheidung zwischen unislamischen Bräuchen, die die ägyptische Gesellschaft übernommen hat, und der eigentlichen islamischen Lehre. Wie aus der in Kap. 11.2 befindlichen Passage seiner Memoiren ersichtlich wird, hat er selber einen ihn tief erschütternden Bewußtwerdungsprozeß durchlaufen und versucht eine objektivere Perspektive auf die Lage der ägyptischen Frau einzunehmen. Der gebildete Amin hatte, im Gegensatz zu den meisten ägyptischen Männern dieser Zeit, Erfahrungen im europäischen Ausland sammeln können und sich in seinen Studien jahrelang mit dem Status der Frau im Westen und im Orient auseinander setzen können. Seine daraus gewonnenen Erkenntnisse überraschten und überforderten sowohl die Mehrheit der ägyptischen Männer als auch die konservative religiöse Orthodoxie, welche keinen Grund hatten,

ihre Privilegien zugunsten unbequemer ‚Wahrheiten‘ in Frage zu stellen. Bemerkenswert finde ich ebenfalls, daß Amin auf die Frau nicht nur als Mutter, Ehepartnerin oder Teil der Nation eingeht, sondern sie als Individuum betrachtet. Der Emanzipationsbegriff Amins ist umfassender: Über die, mit dem weiblichen Geschlecht verbundenen Wesensqualitäten hinaus, spricht er der Frau als ägyptischer Bürgerin das Recht auf menschenwürdige Behandlung und Partizipation am gesellschaftlichen Leben des Landes zu. Sein Wunsch war es, den Leidensdruck von Musliminnen zu vermindern, die unter ihrer Absonderung ins Haus, Polygamie und ihrer eigenen Unwissenheit zu leiden hatten.

12 Der Beginn der ägyptischen Frauenbewegung

12.1 Die drei Phasen der Frauenbewegung

Der Grundstein der ägyptischen Frauenbewegung wurde von den gebildeten Frauen der Ober- und Mittelschicht gelegt. Inmitten einer sich wandelnden Gesellschaft erwuchs Ende des 19. Jahrhunderts eine feministische Gemeinschaft, die zu einer der stärksten Bewegungen in der arabischen Welt werden sollte. Den Beginn dieser Entwicklung beschreibt Badran folgendermaßen: „Egyptian feminist women imagined a dynamic gender culture within a rethought Islam and a reconstructed nation“ (Badran 1995, S. 3).

Dabei unterscheidet Badran drei Phasen, in denen die Frauen Schritt für Schritt sowohl die selbständige Gestaltung ihres eigenen Lebens, als auch die Mitgestaltung der ägyptischen Kultur und Gesellschaft für sich einforderten:

Die erste Phase beginnt in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, als einige Ägypterinnen ihr erwachendes feministisches Bewußtsein in Poesie und Prosa der Leserschaft offenbarten.

Die zweite Phase umfaßt die ersten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, als die in ihrer Bewegungsfreiheit eigentlich auf den häuslichen Bereich beschränkten Frauen der Ober- und Mittelschicht begannen, eine Art unsichtbaren Feminismus im Alltag zu kreieren. Durch humanitäres Engagement, intellektuelle Programme und Vereinigungen sowie der Lehrtätigkeit drangen sie erstmals in das öffentliche Leben ein.

Die dritte Phase begann um 1920, als sich die Aktivitäten der Ägypterinnen zu einen deutlich sichtbaren und wohlorganisiertem Feminismus verdichteten, der in der Gründung der ersten ausdrücklich feministischen Organisation Ägyptens gipfelte, der ägyptischen Frauenrechtsunion (vgl. ebd.).

12.2 Feministisches Bewußtsein in Poesie und Prosa - Die erste Phase der ägyptischen Frauenbewegung

12.3 Literatur

Die ersten Ägypterinnen, die öffentlich ihr erwachendes feministisches Bewußtsein artikulierten, waren Frauen der Oberschicht die ab 1870 Bücher mit Poesie und Prosa sowie Biographien und Artikel in der damals noch ausschließlich von Männern geführten Presse herausbrachten. Zu diesen Frauen gehörten Maryam al-Nahhas (1856 - 1888) und Zaynab Fawwaz (1860 -1914) die beide aus dem Libanon stammten, nach Ägypten emigriert waren und dort in Alexandria lebten (vgl. Badran 1955, S. 14). Beide veröffentlichten Biographien und Portraits von herausragenden Frauengestalten aus aller Welt Bis zu diesem Zeitpunkt wurden zumeist nur die Lebensläufe berühmter Männer literarisch gewürdigt, doch dies sollte der Wendepunkt sein (vgl. Baron 1995, S. 51). Maryam al-Nahhas veröffentlichte 1879 die Biographien verschiedener Frauen aus dem östlichen und westlichen Kulturkreis. Unterstützt wurde sie dabei von der dritten Frau Ismails, Prinzessin Chesmat Hanim, sich bereits schon für die Gründung der ersten staatlichen Primarschule für Mädchen eingesetzt hatte (vgl. ebd., S.14). 1894 erschien Zaynab Fawaazs' Buch „Scattered pearls of the classes of secluded women“ (vgl. Baron 1955, S. 51). Außerdem wurde drei Jahre später „Zaynab‘ s letters“ herausgebracht. In diesem Buch wurden ihre Essays und Zeitungsartikel, in denen sie sich für mehr Rechte und Freiheiten der dem Haremssystem unterworfenen Frauen eingesetzt hatte, gesammelt aufgeführt. Eine der bedeutendsten Autorinnen in dieser Phase des frühen Feminismus war A'ishah al-Taymuriyah (1840 - 1902), die sich in ihren Werken unter anderem mit der Seklusion der Frau auseinandersetzte. A'ishah war die Tochter des kurdischen Schriftstellers Isma'il Pasha Taymur und einer Konkubine und wuchs in einem Harem der Oberschicht auf. Dort erhielt sie Privatunterricht und studierte die Sprachen Arabisch, Türkisch und Persisch. Schon seit ihrer Kindheit arbeitete sie als Schriftstellerin und Poetin wobei sie von ihrem Vater unterstützt wurde. Ihre

literarischen Bemühungen endeten, als sie im Alter von 14 Jahren verheiratet wurde. Erst 12 Jahre später, nach dem Tod ihres Ehemannes und ihres Vaters widmete sie sich wieder dem Schreiben. Als 1873 ihre einzige Tochter verstarb, veröffentlichte sie zwei Gedichtbände (*diwans*), denen 1887 das Buch „The results of circumstances in word and deeds“ folgte. In diesem Werk gedachte sie anderer Frauen, die wie sie darunter litten, ihr Leben in der abgesonderten Sphäre des Harems verbringen zu müssen (vgl. Badran 1955 S. 14f).

„I have suffered in this cave of isolation (the harem). Compassion for all people (women) who have encountered what I have encountered [...] in the exile of solitude which is harder to bear than exile from one's homeland“ (zit. n. Badran 1995, S. 14f).

Margot Badran sieht in dieser Literatur, die die Sprachlosigkeit und Isolation von Frauen überwindet, einen wichtigen Grundstein für die Entstehung der Frauenbewegung, denn „Sharing a consciousness of gender with other isolated women was a first step in building a sisterhood“ (ebd., S.15). In ihrer Bewertung waren es engagierte Autorinnen wie Zaynab Fawaz und A'ishah al-Taymuriyah, die mit ihren Büchern und den Artikeln, die in der damals noch ausschließlich ‚männlichen‘ Presse erschienen, zu Vorbildern für die Frauenrechtlerinnen des frühen 20. Jahrhunderts wurden und am Anfang der feministischen Tradition in Ägypten standen (vgl. ebd., S. 16).

12.4 Presse

12.4.1 Die Herausgeberinnen

Die Debatte über die Stellung der ägyptischen Frau wurde anfänglich in von den gebildeten weiblichen Mitgliedern der Ober- und Mittelschicht geführt. Anfang des 20. Jahrhunderts vergrößerte und festigte sich die Gemeinschaft der Oberschichtfrauen zunehmend. Was mit dem Austausch von Briefen und

der Veröffentlichung von Büchern begann, entwickelte sich nun auch in den ersten Frauensalons weiter, in denen Frauen sich trafen und über brisante Themen wie Verschleierung und Seklusion diskutierten (vgl. Badran 1995, S. 15). Der erste Salon dieser Art entstand in Kairo und wurde von der Französin Eugenie le Brun gegründet. Unter den Besucherinnen waren beispielsweise die Poetin Aisha al-Taimuriya und die Frauenrechtlerin Huda Shaarawi (vgl. Kader 1987, S. 83).

Es waren jedoch Frauen aus der gehobenen Mittelschicht, die ab 1892 die Frauenpresse ins Leben riefen und damit ein neues Forum für ihre Themen fanden (vgl. Badran 1995, S. 15). Viele der ersten Gründerinnen von Frauenzeitschriften waren syrische bzw. libanesisch-Christinnen, deren Familien nach Ägypten migriert waren. Da die weiblichen Pioniere in der ägyptischen Presse, wie bereits erwähnt, aus der Mittelschicht stammten, richtete sich der Inhalt ihrer Journale dementsprechend auch meist nach den Interessen und Anliegen dieser Bevölkerungsgruppe. Ihre Väter waren beispielsweise als Händler, Apotheker oder Journalisten tätig, während ihre Mütter dagegen meist noch Analphabetinnen waren. Von den männlichen Mitgliedern ihrer Familie erhielten die angehenden Journalistinnen und Herausgeberinnen häufig Ermutigung und Unterstützung bei ihrer Arbeit (vgl. Baron 1995, S. 37). Alle Frauen hatten Schulunterricht erhalten und ihr Wissen in Geschichte, Geographie und Sprachen entweder in den im 19. Jahrhundert neu entstandenen Bildungseinrichtungen wie den europäischen Missionsschulen, den staatlichen Primarschulen für Mädchen oder durch Privatunterricht erworben. Einige der Publizistinnen waren auch als erste Lehrerinnen in den staatlichen Mädchenschulen tätig. Die Libanesin Hind Nawfal (1860 -1920) gab das erste Magazin für Frauen in Ägypten heraus (vgl. Badran 1995, S. 16). Schon ihre Mutter war literarisch tätig gewesen, es handelte sich hier um die oben bereits erwähnte Autorin Maryam al-Nahhas. Hind Nawfal hatte in Alexandria eine europäische Missionsschule besucht und gründete 1892 die erste ägyptische Frauenzeitung mit Namen *al-Fatah* (Die junge Frau) (vgl. Baron 1995, S. 14ff). Unterstützt wurde sie dabei von ihrem Vater und ihrer Schwester. Über Inhalt und Zielsetzung des Journals äußerte sich die Herausgeberin folgendermaßen:

„Al-Fatah is a scientific, historical, literary, humoristic magazine concerned with sex, the first of its kind under the eastern sky...Its's sole principle is to defend the rights of the deprived and draw attention to the obligations due [...] We ask the gracious and learned ladies to consider al-Fatah their newspaper in the East. It will express their ideas, probe the hidden contents of their breasts, defend their rights, review their literature and knowledge, and take pride in publishing the best of their work” (Badran/Cooke 1990, S. 218).

Schon kurze Zeit später im Jahr 1894 erschien die letzte Ausgabe des Magazins, vermutlich weil Nawfal sich nach ihrer Heirat ins häusliche Leben zurückzog. (vgl. Baron 1955, S.16) Von den rund 500 Magazinen und Zeitschriften, die zwischen 1895 und 1900 erschienen, wurden insgesamt 16 von Frauen verfaßt und herausgegeben (vgl. Timm/Aalami 1976, S.31).

12.4.2 Themen

Die Frauenpresse gab schreibenden Frauen die Möglichkeit ihre Essays, eine zu der Zeit äußerst beliebte literarische Form, zu veröffentlichen und dadurch ein größeres, zumeist weibliches Publikum zu erreichen. In diesen Essays setzten sie sich mit Themen wie Gesellschaft, Moral und Haushaltsführung auseinander. Daneben wurden auch Gedichte, Biographien, Kurz- und Seriengeschichten, Witze und Briefe veröffentlicht (vgl. Baron 1995, S. 54). Aufgrund der vielfältigen Themen und Artikel in der Frauenpresse, ist es schwer ein umfassendes Bild des journalistischen Wirkens der schreibenden Frauen zu geben. Deswegen konzentriere ich mich bei der inhaltlichen Darstellung der Journale auf drei Themen, Haushalt, Bildung und Gesundheit, die in der Frauenpresse ausgiebig diskutiert wurden und dadurch die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und der Politiker auf sich zogen.

Haushalt

Ein thematischer Schwerpunkt der Zeitschriften war die Arbeitsteilung der Geschlechter und damit einhergehend der, der Frau zugedachte Bereich der Haushaltsführung. Dieses Thema gewann für Frauen um die Jahrhundertwende an Bedeutung, da der technische Fortschritt in Ägypten auch Auswirkungen auf die Haushaltsführung hatte. Errungenschaften wie Gas, fließendes Wasser und Elektrizität sowie neue Küchengeräte machten nun eine genaue Unterweisung der Mädchen und Frauen in diesem Metier erforderlich. Diese Aufgabe übernahmen die vielfältigen Artikel in den Frauenzeitschriften sowie diverse Bücher, die zu diesem Thema veröffentlicht wurden (vgl. Baron 1995, 155f). Diese Literatur richtete sich vor allen Dingen an die Frauen der stetig wachsenden Mittelschicht. Während die Männer in Anwalts-, Lehrer-, Ingenieur-, und Angestelltenberufe drängten, konzentrierten sich ihre Frauen darauf, die Arbeit im häuslichen Bereich neu zu organisieren und zu verbessern. Die Aufgaben der Frau wurden in der Presse als vielfältig und anspruchsvoll beschrieben:

„The new woman should be ‚a wise diplomat in directing the affairs of her house, a doctor capable of caring for her childrens health, a seamstress, anurse, a teacher and a guide“ (Hashim zit. n. Baron 1955, S. 156).

Die Arbeit der Frau im häuslichen Bereich wurde ‚professionalisiert‘ und aufgewertet. Die weiblichen Intellektuellen sahen darin eine Strategie, um den Status der Frau zu erhöhen. Diese Einschätzung spiegelte sich auch in der Frauenpresse wieder, die das häusliche Leben idealisierte und ihren Leserinnen diverse Anleitungen zum Erreichen dieses Ideals offerierte (vgl. Baron 1955, S. 155ff). Das Plädoyer für die Hausfrauentätigkeit in den Frauenjournalen muß aber auch vor dem Hintergrund einer heftigen Diskussion gesehen werden, die Ende des 19. Jahrhunderts in der Presse entfachte. Im Zuge der Integration Ägyptens in den Weltmarkt und der zunehmenden Industrialisierung wuchs die Zahl der Lohnarbeitsstellen. Diese Entwicklung führte dazu, daß auch immer mehr Frauen die Möglichkeit wahrnahmen einer bezahlten Tätigkeit nachzugehen, beispielsweise im Textilbereich. Diese Tatsache regte die Presse zu einer Debatte über die angemessene Arbeitsteilung der Geschlechter an.

Die Journalistinnen bezogen zu diesem Thema meist eine eindeutige Position. Sie hielten an dem Ideal fest, nachdem die Männer für den Familienunterhalt verantwortlich waren und ihre weiblichen Verwandten finanziell unterstützen, während die Frauen sich im Gegenzug um Haushalt und Kinder zu kümmern hatten (vgl. ebd., S. 144ff). Durch ihre beruflichen Verpflichtungen waren die Männer meist längere Zeit außer Haus und die gebildeten Frauen sahen darin eine Möglichkeit die Autorität des abwesenden Mannes zu übernehmen und damit einhergehend ihren Einfluß innerhalb der Familie zu vergrößern:

„...they strove to restructure family roles and relations, placing the couple at the center of the family, shifting some authority from the husband to the wife, and turning more attention to the childhood“ (ebd., S. 146).

Diese Sichtweise wurde aber nur von den Frauen der städtischen Ober- und Mittelschicht vertreten, da sie, im Gegensatz zu den Frauen aus den armen Bevölkerungskreisen, meist nicht gezwungen waren ihren Lebensunterhalt durch eine außerhäusliche Arbeit zu verdienen. Baron zufolge waren diese in der Frauenpresse diskutierten Denkansätze, die die häusliche Arbeit der Frau neu honorierten und ihr eine verbesserte Stellung in der Familie zugedachten, eine Grundlage für zukünftige Reformen im Familienrecht (vgl.ebd.).

Bildung

Ein weiteres, zentrales Thema in den Frauenmagazinen war die Schulausbildung von Mädchen. Fast alle Journalistinnen waren sich einig, daß es für die Verbesserung der Lebensqualität von Frauen und Mädchen unerlässlich wäre, ihre Bildungsbeteiligung zu fördern (vgl. Baron 1995, S. 122). Ihre Forderungen müssen auch vor dem Hintergrund der Besetzung Ägyptens durch die Engländer und deren restriktiver Bildungspolitik gesehen werden, die bei der nationalen Bewegung in Ägypten und in großen Kreisen der Bevölkerung heftige Kritik hervorrief. Die Presse fungierte zu dieser Zeit als wichtiges Sprachrohr der Nationalisten (vgl. Kader 1987, S. 52) und verbreitete somit auch deren Unzufriedenheit über den Zustand des ägyptischen Schulwesens. Ebenso starteten, wie in Kap. 10.3.2 bereits erwähnt,

auch kommunale Gruppen und Privatpersonen eine Kampagne für Bildung in der Presse. In diesem Klima bekam der in der Frauenpresse formulierte Gedanke nach einer besseren Schulausbildung für Mädchen neuen Auftrieb und fand in der Gesellschaft zunehmend mehr Anklang. Die Journalistinnen argumentierten, daß gebildete Mädchen ihre zukünftige Rolle als Ehefrau und vor allen Dingen als Mutter besser ausfüllen könnten und somit der Nation besser dienen würden (vgl. Baron 1955, S. S.142). Dadurch verknüpften sie ihre eigenen Interessen geschickt mit denen der nationalen Bewegung und erhielten dadurch eine größere Legitimation für ihr Ansinnen (vgl. ebd., S.125). „The argument was simple: Egypt could not develop the educated male population essential for its progress without educating those who cared for the infant and child in its first years” (ebd.).

Neben der Gründung von Mädchenschulen forderten sie einen Lehrplan, der Religion und Hauswirtschaft beinhaltet. Ebenso wie bei der Debatte über die Arbeitsteilung von Frau und Mann zielten die Journalistinnen auch beim Thema Schulausbildung nicht primär darauf ab, neue Wirkungsbereiche für die Ägypterinnen zu erobern, sondern:

„ Having called for education to prepare girls to better wives, mothers, and believers, they demand a curriculum that would serve this purpose. Their programmes were based on the strategy of increasing women’s power in the home rather than dismantling the boundaries of that home” (ebd., S. 135).

Ein weiteres in den Frauenjournalen angeführtes Argument um die muslimische Bevölkerung an den Gedanken der Schulausbildung von Mädchen zu gewöhnen war, daß die Schülerinnen keinesfalls gemeinsam mit den Jungen unterrichtet, sondern, dem islamischen Prinzip der Geschlechtertrennung folgend, spezielle Mädchenschulen eingerichtet werden sollten. Der Ausbau eines parallelen Schulsystems, nicht die Integration der Mädchen in das bereits bestehende, sollte das Ziel sein. Dies war ein wichtiger Punkt, mit dem viele Muslime davon überzeugt wurden, daß Mädchenbildung nicht ausschließlich eine Idee des christlichen Westens war. In den Frauenmagazinen „Tarqiyat al Ma’ra“ und „Fatat al-Nil“ beriefen sich die Journalistinnen auf die *sunna* and die Aussprüche muslimischer Religionsgelehrter, nach denen Mädchenbildung vom Islam keineswegs verboten, sondern sogar erwünscht sei. Dadurch würden

die heranwachsenden Frauen schon früh ihre islamischen Rechte und Pflichten kennenlernen (vgl. ebd., 140ff).

Durch die geschickte Argumentation der Journalistinnen, die Mädchenbildung mit dem Wohle der Nation verbanden und durch die Religion legitimiert sahen, fand diese Idee in der Öffentlichkeit immer mehr Anklang. Berichte britischer Regierungsbeamter belegen die wachsende Unterstützung die dieses Thema in der ägyptischen Bevölkerung erfuhr.

1898 schrieb der englische Generalkonsul Cromer, „The complete apathy which prevailed in this subject only a few years ago no longer exists“. Zwei Jahre später merkte er an, „The change which has come over Egyptian public opinion during the last few years in the matter of female education is certainly remarkable“. Sein Nachfolger Gorst notierte 1907, „A strong desire to have girls properly educated now exists“ Dessen Nachfolger Kitchener schrieb 1911: „There’s probably nothing more remarkable in the social history of Egypt during the last dozen years than the growth of opinion among all classes of Egyptians in favour of the education of their daughters“ (Cromer, Gorst und Kitchener zit. n. Baron 1995, S. 125).

Baron sieht diesen erstaunlichen Wandel der öffentlichen Meinung durch die in der Frauenpresse geführte Kampagne für Mädchenbildung begründet (vgl. Baron 1995, S.126).

Gesundheit

Ein weiteres in der Frauenpresse behandeltes Thema war die Gesundheitsvorsorge für Frauen und Kinder. Die bis dahin verfaßte Literatur über Kinder richtete sich nicht an die Mutter, sondern ausschließlich an den Vater, der nach islamischem Recht für seine Kinder verantwortlich war und im Falle der Scheidung auch die juristische Vormundschaft für seine Nachkommen erhielt (vgl. Baron 1995, S.158f). Außerdem beschäftigte sich die Fachliteratur bislang nur mit der Vater-Sohn-Beziehung und vernachlässigte die weiblichen Mitglieder der Familie völlig. Die in der

Frauenjournalistiken verfaßten Artikel und die neuen Bücher zu diesem Thema leiteten einen Wandel in dieser Literatur ein und richteten sich nun auch an die Mütter.

„The mother was no longer just a vessel for bringing an infant into the world but a critical influence on the child's early life. The new literature also focused more on the female child than had earlier literature“ (ebd., S.159).

Große Aufmerksamkeit wurde auf die Zeit der Schwangerschaft und die frühen Kindheitsjahre gerichtet. Die neuesten medizinischen Entwicklungen und Errungenschaften wurden in der Frauenpresse zusammengetragen und veröffentlicht, mit dem Ziel, die Sterberate von Frauen bei der Geburt zu senken. Diese wurde bei Stadtfrauen während der Jahrhundertwende auf 3% geschätzt. Bei einigen der Sterbefälle wurde als Grund angegeben, daß die Familien gezögert hatten, einen männlichen Arzt zu der Gebärenden zu rufen. Einheimische Ärztinnen gab es in Ägypten zu diesem Zeitpunkt noch nicht. Außerdem konnte sich ohnehin nur ein Bruchteil der einfachen Bevölkerung die Behandlungskosten leisten, wenngleich einige Mediziner ihre Dienste für die Armen kostenlos anboten. In der Frauenpresse wurde der Ruf nach weiteren medizinischen Schulen für Ägypterinnen laut, denn bislang existierte als Ausbildungsmöglichkeit für Frauen in diesem Sektor nur die von dem Statthalter Ali gegründete Hebammenschule. Etwa 90% der Geburten wurden nicht von Ärzten, sondern von Hebammen betreut, von denen nur einige einen Abschluß an der ägyptischen Schule erworben hatten oder ein ausländisches Diplom besaßen (vgl. ebd., S. 159ff). Tatsächlich gründete ein Komitee, bestehend aus ägyptischen und englischen Frauen Anfang des 20. Jahrhunderts eine private Hebammenschule, in der bis 1914 118 Schülerinnen ihren Abschluß machten (vgl. Badran 1995, S. 50). Außerdem gingen einige Ägypterinnen ins Ausland, um dort ein Medizinstudium zu absolvieren, da der Zugang zu einheimischen Universitäten studienwilligen Frauen bis 1929 verwehrt blieb. In diesem Zusammenhang bemerkt Baron: „Gender segregation was used both to bar women from medical education and to legitimize the need for it“ (ebd., S. 160).

Noch alarmierender als die Sterblichkeitsrate von Frauen bei der Geburt, war die bei Kleinkindern: Nach dem ersten Weltkrieg wurde die Sterbequote bei

Kindern bis zu vier Jahren auf 37% geschätzt. Während der Staat diesen Mißstand ignorierte, engagierte sich seit 1909 eine Gruppe von Freiwilligen für Mütter und Kinder und gründete eine Armenklinik, in der Tausende von Patientinnen wertvolle Informationen über Schwangerschaft und Kinderpflege erhielten. Diese private Initiative wurde von Frauen der Oberschicht ins Leben gerufen, zu denen auch Huda Shaarawi zählte, die eine der zentralen Gestalten der ägyptischen Frauenbewegung werden sollte. Auch die hohe Kindersterblichkeit wurde in den Frauenjournalen aufgegriffen und es wurden Ratschläge für die Zeit nach der Entbindung erteilt, um die Gesundheit von Mutter und Kind zu bewahren (vgl. ebd.)

12.5 Resümee

In der ägyptischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts galt die Stimme einer Frau als *awrah*, was soviel wie anstößig oder moralisch verwerflich bedeutet. Deswegen hatten die Frauen der Ober- und Mittelschicht nicht nur sich selbst, sondern auch ihre Stimmen im Verborgenen zu halten (vgl. Badran/Cooke 1992, S. 13). Die Tatsache, daß Frauen der Mittelschicht in der Presse öffentlich ihre Meinung vertraten, ihre Essays und Artikel mit ihrem Namen unterschrieben und somit ihre Identität preisgaben, war deshalb ein wichtiger Schritt aus dem Schweigen und der Anonymität.

Bis auf einige liberale Männer, wie Quasim Amin, die für die Emanzipation der Frau eintraten, war, so Badran/Cook, das weibliche Lesen und Schreiben dem Patriarchat ein Dorn im Auge (vgl. ebd., S. 19). Es wurde angenommen, daß Frauen die lesen und schreiben können, ein die traditionelle Geschlechterhierarchie gefährdendes Benehmen an den Tag legen würden. Dazu gehörte: „...der Unmoral einheimfallen, sich aufsässige Ideen aneignen und auf gefährliche Weise kommunizieren, was zu unschicklichem Verhalten führen würde“ (Badran/Cook 1992, S.19).

Aufgrund des männlichen Mißtrauens gegenüber gebildeten Frauen hegten, fühlte sich Hind Nawfal, die Herausgeberin der ersten Frauenzeitschrift in

Ägypten, anscheinend verpflichtet, folgende Erklärung in ihrer ersten Ausgabe abzugeben, um die männliche Leserschaft gnädig zu stimmen: „But do not imagine that a woman who writes in a journal is compromised in modesty or violates her purity and good behaviour. No!” (Nawfal 1990, S. 218).

Badran resümiert, daß nicht so sehr der Inhalt der Frauenzeitschriften, sondern vielmehr die bloße Entstehung der Frauenpresse ein radikales Ereignis gewesen sei. Die Journale gaben schreibenden Frauen die Möglichkeit ihre Stimme zu erheben und auch gehört zu werden. Durch die öffentliche Präsenz, die die Journalistinnen durch ihr Wirken erlangten, halfen sie, die Ideologie des *'awrah* zu überwinden, Anstöße für Reformen im Bildungswesen und Familienrecht zu geben und die Aufmerksamkeit auf den kritischen Gesundheitszustand von Müttern und Kindern zu richten (vgl. Badran 1995, S. 16). Die Journalistinnen legitimierten den Weg der Frauen in die Öffentlichkeit, indem sie die von ihnen im häuslichen Bereich geleistete Arbeit aufwerteten und so an den traditionellen Lebenszusammenhang von Frauen anzuknüpfen. Damit entsprachen sie den gesellschaftlichen Vorstellungen von der Rolle der Frau und konnten ohne viel Widerstand sowohl für die Schulausbildung von Mädchen in Hauswirtschaft und Religion plädieren, als auch für Frauenberufe, wie der der Ärztin, die eine moralische Notwendigkeit für die ägyptische Gesellschaft darstellten und auch mit den der Frau zugesprochenen Wesensqualitäten korrespondierten.

Wichtig erscheint mir auch die Tatsache, daß die Journalistinnen schon vor der Jahrhundertwende, also vor dem Erscheinen von Amins „Frauenemanzipation“ begannen, die Stellung der Frau in der ägyptischen Gesellschaft neu zu überdenken und zu honorieren.

13 Erste Schritte ins öffentliche Leben - Die zweite Phase der ägyptischen Frauenbewegung

Während die weiblichen Intellektuellen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das erste Mal durch Literatur und Presseartikel in Erscheinung traten, festigte sich die Gemeinschaft der engagierten Frauen seit der Jahrhundertwende zunehmend. Ägypterinnen der Ober- und Mittelschicht begannen, sich in literarischen Clubs, intellektuellen Gesellschaften und Wohltätigkeitsvereinen zu organisieren, sich für Mädchenbildung zu engagieren und zu lehren. Schritt für Schritt verließen sie so die ihnen zugedachte Haremswelt, um am gesellschaftlichen und kulturellen Leben des Landes teilzuhaben (vgl. Badran 1995, S. 47ff).

Diese Entwicklungsphase der ägyptischen Frauenbewegung war Badran zufolge recht kritisch, da sie einen schwierigen Übergang zwischen dem ursprünglichen feministischen Bewußtwerdungsprozeß im 19. Jahrhundert und dem aktiven, wohlorganisierten Feminismus, der noch entstehen sollte, darstellte. Für diese Pionierinnen der aktiven Frauenbewegung war das Tragen des Schleiers ein Zugeständnis an die Werte und Normen der Haremskultur, denen sie als weibliche Angehörige der Ober- und Mittelschicht immer noch unterworfen waren. Während die Frauen religiöser Minderheiten in Ägypten, wie beispielweise bei der koptischen oder jüdischen Gemeinschaft, den Schleier bereits abgelegt hatten, behielten die Musliminnen diesen Brauch vorerst bei. Für diejenigen unter ihnen, die ein feministisches Bewußtsein entwickelt hatten, wurde der Schleier aber zum Symbol eines unsichtbaren Feminismus (vgl. ebd., S. 47). Die Taktik dieser Frauen war es, zuerst Bildung im und Partizipation am öffentlichen Leben zu erlangen, bevor sie sich entschleierten. Im Gegensatz zu männlichen Frauenrechtlern, die das Ablegen des Schleiers propagierten, befürchteten die Frauen, daß der vorzeitige Verzicht auf dieses Kleidungsstück ihren Ruf und ihre Ehre in Gefahr bringen könnte (vgl. Badran 1991, S. 205f). Männliche Unterstützung erhielten die engagierten Ägypterinnen in dieser wichtigen Phase der Frauenbewegung besonders durch die nationale Umma-Partei um Ahmad Lufti. Ahmad Lufti, der in seinem Denken stark von Quasim Amin beeinflusst war, gehörte wie seine Parteifreunde zur Oberschicht und strebte eine Säkularisierung der ägyptischen Gesellschaft an, in der die Religion eine individuelle

Angelegenheit wäre. Die nationale Watani Partei, die sich vorwiegend aus der Mittelschicht rekrutierte und von einem der Erzfeinde Amins, Mustafa Kamil, geführt wurde, befürwortete dagegen eine islamische Gesellschaftsordnung und lehnte die Emanzipation der Frau als gefährlichen westlichen Einfluß ab (vgl. ebd., S. 206).

In dieser Phase knüpften ägyptische Frauen erstmals Kontakt mit westlichen Feministinnen. Im Jahr 1911 besuchten zwei Delegierte der, 1904 in Berlin von amerikanischen und europäischen Frauenwahlrechtlerinnen gegründeten, International Woman Suffrage Alliance (IWSA), Ägypten. Die IWSA - Mitglieder Carrie Chapman und Aletta Jacobs hatten ihre Reise durch asiatische und afrikanische Länder angetreten, um für eine breitere Unterstützung ihrer Frauenstimmrechtsbewegung zu werben. Margot Badran bezeichnet diese Mission als naiv, da die westlichen Frauen dabei zweierlei übersehen hätten: Zum Einen waren sie davon ausgegangen, daß bislang keinerlei feministisches Bewußtsein bei den Frauen in den besuchten Regionen existierte und sie dieses erst wecken mußten. Die vielen von Frauen bereits gegründeten Gesellschaften übersehend, war es ihre Intention, arabischen und asiatischen Frauen beim Aufbau von Organisationsstrukturen zu helfen. Zum anderen warben sie zugunsten einer internationalen Frauenstimmrechtsbewegung in kolonialisierten und unfreien Ländern und ignorierten dabei die dort bestehende Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die im krassen Gegensatz zu den demokratischen Prinzipien der IWSA-Deklaration standen. Für die Feministinnen Chapman und Jacobs war es nach ihrer Ankunft in Ägypten recht schwierig, Kontakte zu arabischen Frauen herzustellen, da sie sofort von britischen Politikerehefrauen abgeschirmt wurden, deren Männer kein großen Interesse an Verbindungen zwischen ägyptischen und westlichen Frauenrechtlerinnen hatten. Gleichwohl trafen Chapman und Jacobs engagierte Ägypterinnen, darunter auch Bahithat al-Badia. Badran vermutet, daß dies in den intellektuellen Frauengesellschaften geschah, in denen sich ägyptische und britische Frauen trafen. Erst über ein Jahrzehnt später sollten ägyptische Frauenrechtlerinnen und die Feministinnen der IWSA die Gelegenheit erhalten, ihre in dieser Zeit geknüpften Kontakte zu vertiefen (vgl. Badran 1995, S. 69ff).

13.1 Bahithat al-Badia - Die Ruferin in der Wüste

Eine der zentralen Gestalten in dieser Phase der Frauenbewegung war Malak Hifni Nassif, die unter ihrem Pseudonym Bahithat al-Badia (Ruferin in der Wüste) bekannt wurde. Ihre Lebensweise und ihr Engagement sind bezeichnend für den Versuch, feministisch bewußter Musliminnen in dieser Zeit, neue Wege für sich zu beschreiten, ohne dabei die Wertvorstellungen des Islam zu verletzen. Sie wurde 1886 in Kairo in eine literarisch ambitionierte Familie hineingeboren und ihr Vater hatte bei dem Reformler Muhammad Abduh studiert. Wie viele andere engagierte Frauen dieser Zeit stammte sie aus der Mittelschicht und hatte die, für damalige Verhältnisse, für Mädchen bestmögliche Ausbildung erhalten. Von ihrem Vater gefördert machte sie ihren Abschluß am ersten pädagogischen Institut in Kairo, der „as-Saniya“- Schule und arbeitete dort später selbst als Lehrerin (vgl. Badran/Cooke 1992, S. 99). Auch in ihrer Freizeit unterrichtete al-Badia Frauen und Mädchen aus der Nachbarschaft oder lud sie zum Privatunterricht zu sich nach Hause ein. Kader zufolge war das Lehren ihre größte Leidenschaft. „She was obsessed with education, especially the education of women, and went to the neighbouring homes encouraging families to educate their daughters“ (Kader 1987, S. 65).

Im Alter von 21 Jahren, im Jahr 1907, erfuhr ihr Leben eine dramatische Wendung: Erst nachdem sie Abd al-Sattar al-Basil, das Oberhaupt eines Beduinenstammes, bereits geheiratet hatte, erfuhr sie, daß er schon eine Frau und eine Tochter hatte. Sie gab ihren Beruf als Lehrerin auf und lebte fortan mit ihm in einer Oase westlich von Kairo, wo sie die Aufgabe hatte, seine erste Frau und das Kind zu unterrichten. Obwohl al-Basil vor der Hochzeit seinen Respekt für ihre intellektuellen Fähigkeiten bekundet hatte, mußte al-Badia bald feststellen, daß sie für ihn nichts weiter als ein weiterer Besitz in seiner Sammlung war. Welch tiefen Eindruck dieses Erlebnis in ihrem Leben hinterlassen hat, kann dadurch erahnt werden, daß sie sich selbst fortan den Künstlernamen „Ruferin in der Wüste“ gab (vgl. ebd.). Die Einsamkeit und die Qualen, die sie in dieser Zeit ertragen mußte, spiegeln sich in vielen ihrer Werke wieder, unter anderem auch in dem veröffentlichten Briefwechsel zwischen ihr und ihrer lebenslangen Freundin May Ziade, aus dem das in der Einleitung angeführte Zitat stammt. Ihre persönlichen Erfahrungen bewegten sie bald

dazu, sich in Wort und Schrift aktiv für die Rechte der ägyptischen Frauen einzusetzen und sich gegen die ihrer Meinung nach ungerechte Institution der Polygamie zu wenden. Einen großen Einfluß übte dabei das Werk des Richters Quasim Amin auf sie aus. May Ziade, bezeichnete al-Badia als Amins Tochter im Geiste und seine Schülerin in ihrer engagierten Art und Weise für Reformen in der Gesellschaft zu kämpfen. Trotzdem offenbarte al-Badia in einem ihrer Gedichte, daß sie sich seiner Art zu denken nicht verbunden fühle. Sie hatten zwar ähnliche Ziele, al-Badia war jedoch konservativer und legitimierte ihre Forderungen immer durch den Islam und lehnte eine Imitation des westlichen Lebensstils, den Amin durchaus befürwortete, für die Ägypterinnen ab (vgl. ebd., S. 65f). Ihre Vorträge, die sie unter anderem bei Frauenvorlesungen an der Neuen Ägyptischen Universität hielt, sowie diverse Aufsätze wurden in der liberalen Zeitung „Al-Jarida“ abgedruckt, die das Organ der progressiven nationalen Umma-Partei um Ahmad Lufti war (vgl. Badran/Cooke 1992, S. 99 und Badran 1991, S.2). Ihre Schriften wurden 1909 in dem Buch „al-Nisaiyat“ veröffentlicht, was soviel wie ‚etwas über Frauen‘ bedeutet. In Titel und Werk tauchte mit dem Wort *nisai* das erste Mal in der arabischen Welt ein dem Wort ‚Feminismus‘ naher Begriff auf. Ab 1923 sollten die ägyptischen Frauenrechtlerinnen den Begriff *nisai* ausdrücklich wie ‚feministisch‘ gebrauchen. Die Autorin setzte sich in diesem Buch für verbesserte Arbeits- und Bildungschancen für Frauen ein. Sie forderte bessere Lebensbedingungen für Musliminnen und die Rückgewinnung der Freiheiten, die der Islam ihrer Meinung nach den Frauen ursprünglich zugestanden hatte (vgl. Badran/Cooke 1992, S.10). Die Schriftstellerin Bahithat al-Badia verstand es, ähnlich wie die ersten Journalistinnen, geschickt, ihre feministischen Forderungen mit dem Jargon der immer stärker werdenden nationalen Bewegung zu verknüpfen und diese beiden Strömungen miteinander zu verbinden. Darüber heißt es „Women’s feminism was becoming more explicit and was increasingly expressed within a nationalist idiom reflecting and fuelling the growing nationalist movement in Egypt“ (Badran 1991, S. 205).

1911 stellte al-Badia auf dem ägyptischen Nationalkongreß ein von ihr entwickeltes Programm vor, in dem sie in zehn Punkten explizit verbesserte Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten für Frauen forderte. Damit wurde sie

zu einer Pionierin der aktiven Frauenbewegung in Ägypten (vgl. ebd.). Sie gründete die ‚Gesellschaft für die Bildung der Frau‘, die Ägypterinnen, Araberinnen und Europäerinnen zu ihren Mitgliedern zählte und engagierte sich im ersten Weltkrieg für Kriegsgeschädigte und Bedürftige (vgl. Kader 1987, S. 67). Außerdem hatte sie auf ihrem Privatbesitz in Kairo eine Krankenschwesternschule einrichten lassen (vgl. Badran 1995, S. 50). Als Bahithat al-Badia 1918 im Alter von 32 Jahren an einer Grippe starb, hatte die ägyptische Frauenbewegung eine ihrer herausragendsten Gestalten verloren. Nicht nur ihre Freundinnen und Freunde sowie führende Politiker fanden lobende Worte für ihr Wirken, selbst die konservativen Religionsgelehrten der ‚Al-Azhar‘-Universität bezeugten ihren Respekt: „At the service, words of praise were said of her that had never been spoken of a woman in Egypt“ (Kader 1987, S. 67).

Um einen kleinen Einblick in ihr öffentliches Wirken und ihr feministisches Engagement zu geben, möchte ich im Folgenden die zentralen Forderungen ihres 10-Punkte-Programmes darstellen, das sie während ihres Vortrages im Rahmen einer von der Umma-Partei organisierten Frauenvorlesung erstmals vorstellte.

13.1.2 Eine Lesung im Club der Umma - Partei

Diese Rede Bahithat al-Badias war eine der ersten in einer Reihe öffentlicher Vorträge, das bedeutet vor einem weiblichen Publikum außerhalb des Harems, die, beginnend im Jahr 1909, ausschließlich von und für Frauen in Kairo gehalten wurden. In ihrem Werk ‚al-Nisaiyat‘, welches im darauffolgenden Jahr erschien, hieß es über diese Veranstaltung im Club der Umma-Partei, daß sie in Anwesenheit hunderter Frauen stattfand. Sowohl al-Badia als auch andere Rednerinnen waren Angehörige der Mittelschicht, von denen viele das Privileg einer, meist ausländischen, Schulausbildung erhalten hatten. Das Publikum stammte dagegen größtenteils aus der Oberschicht und war Privat im Harem unterrichtet worden (vgl. Badran/Cooke 1990, S. 207).

Vor diesen Frauen fordert al-Badia den Primar- und Sekundarschulunterricht, den Universitätszugang und die Ausübung qualifizierter Berufe für die Ägypterinnen. Sie bezieht Stellung zu dem Vorwurf vieler Männer, daß Frauen dadurch die ihnen von Gott zuge dachte Rolle vernachlässigten und sie von ihren Arbeitsplätzen verdrängen würden. Sie argumentiert, daß es im Zuge der Industrialisierung umgekehrt die Männer gewesen seien, die Frauen ihrer traditionellen Verdienstquellen, zum Beispiel Textilfertigung in Heimarbeit, beraubt haben. Sie gesteht zu, daß eine Frau zwar in erster Linie die Verpflichtung habe sich um Kinder und Haushalt zu kümmern, aber nicht davon abgehalten werden sollte, bei Bedarf die Familie finanziell zu unterstützen. Dabei denkt sie im Besonderen an alleinstehende Frauen, die verwitwet oder geschieden sind, oder deren Männer ohne Arbeit wären. Diese sollten nicht dazu gezwungen sein aufgrund nicht vorhandener Bildung schlechtbezahlte Arbeit anzunehmen, sondern sollten in akademischen Berufen tätig werden können, wie beispielsweise als Ärztin oder Lehrerin (vgl. al-Badia 1990, S. 228ff). Überhaupt sei das Fehlen gut ausgebildeter Lehrerinnen und Medizinerinnen in einer von der Segregation der Geschlechter geprägten Gesellschaft äußerst problematisch. Um den Bildungsbedürfnissen der Frauen zu entsprechen und ihre Behandlung im Krankheitsfall zu gewährleisten, sei es unerlässlich daß qualifizierte Geschlechtsgenossinnen existierten, die sich ihrer annehmen könnten (vgl. ebd., S. 234ff). Sie greift das Argument ägyptischer Männer auf, nachdem Frauen von Natur aus zu schwach seien, um arbeiten zu können und setzt dem entgegen:

„If men say to us that we have been created weak we say to them, ‚No it is you who made us weak through the path you made us follow.‘ After long centuries of enslavement by men, our minds rusted and our bodies weakened“ (ebd., S.230).

Die wahren Hindernisse auf dem Weg zu Bildung und qualifizierter Berufstätigkeit sieht al-Badia in althergebrachten, orientalischen Bräuchen und der Angst der Männer ihr ‚Revier‘ mit den Frauen teilen zu müssen. Dabei würden die Frauen im Berufsleben noch gar keine reale Konkurrenz für die Männer darstellen, da sie erst am Anfang der Möglichkeiten stünden, die die ihnen gerade erst zuteil gewordene Bildung eröffnen würde (ebd., S. 230f). Sie

formuliert provokant: „As long as they see seats in schools of law, engineering, medicine, and at university unoccupied by us, men can relax because what their fear is distant“ (ebd., S. 231).

In der Frage nach Verschleierung sowie Verlobungs- und Heiratspraktiken plädiert al-Badia zwar für gewisse Lockerungen, nimmt im wesentlichen jedoch eine recht konservative Haltung ein. Die Übernahme westlicher Bräuche, bezüglich der Kleidung und dem Umgang der Geschlechter, lehnte sie ab. Bei der Verschleierung befürwortete sie das Ablegen des Gesichtsschleiers, während die Haare mit einem Kopftuch und der Körper nach türkischem Vorbild, mit einem langen Kleid, dem sogenannten „cache poussiere“ bedeckt werden sollten. Eine vollkommene Entschleierung der Ägypterinnen hält sie zu, momentanen Zeitpunkt für bedenklich, da sie vermutet, daß weder Männer noch Frauen dem plötzlichen Verzicht auf diese Sitte bereits gewachsen wären: “But the nation is not ready for it now“ (ebd., S. 233). Ebenso verhielte es sich mit dem Umgang der Geschlechter, der sich nicht an europäischen Verhaltensweisen orientieren, sondern islamischen Moralvorstellungen treu bleiben sollte. Denn: „If we pursue everything western we shall destroy our own civilisation and a nation that has lost its civilisation grows weak and vanishes“ (ebd., S. 236).

Den Schlußpunkt ihrer Rede bildet ihr 10-Punkte-Programm in dem sie ihre zentralen Forderungen noch einmal prägnant zusammenfaßt:

- „1. Teaching girls the Quran and the correct Sunna.
2. Primary and secondary school education for girls, and compulsory preparatory school education for all.
3. Instruction for girls on the theory and practice of home economics, health, first aid, and childcare
4. Setting a quota for females in medicine and education so they can serve the women of Egypt.
5. Allowing women to study any other advanced subject they wish without restriction.
6. Upbringing for girls from infancy stressing patience, honesty, work and other virtues.
7. Adhering to the sharia concerning betrothal and marriage, and not permitting any woman and man to marry without first meeting each other in the presence of the father or male relative of the bride.
8. Adopting the veil and outdoor dress of the Turkish women of Istanbul.
9. Maintaining the best interests of the country and dispensing with foreign goods and people as much as possible.

10. Make it encumbent upon our brothers, the men of Egypt, to implement this programme“ (ebd., S. 237f.).

13.1.2 Resümee

Die Parallelen zum Buch „Frauenemanzipation“ von Amin sind in al-Badias Ausführungen klar ersichtlich. Wie der ‚Vater der Frauenbewegung‘ kritisierte sie die männliche Unterdrückung insbesondere der Stadtfrauen der Ober- und Mittelschicht. Nur durch die Jahrhunderte lange Beschränkung ihrer Bewegungsfreiheit, und nicht weil sie von Natur aus schwach sind, hätten die Frauen im Harem viele ihrer geistigen und körperlichen Fähigkeiten eingebüßt. Nicht die Religion, sondern patriarchale Vorstellungen vom Wesen und der Rolle der Frau hätten zur Ausgrenzung des weiblichen Geschlechts geführt. Al-Badia fragte:

„Men say to us categorically ‚You women have been created for the house and we have been created to be breadwinners.! Is this a God-given dictate? How do we know this since no holy book has spelled it out“ (ebd., S.230)?

Im Rahmen der von M. Abduh eingeleiteten islamischen Reformbewegung konnte sie ihre Anliegen formulieren, durfte dabei aber nicht die Unterstützung der in Frauenfragen nur begrenzt zugänglichen ägyptischen Nationalisten verlieren. Diesen Balanceakt al-Badias beschreibt Adams folgendermaßen:

„...she walked warily in the midst of the varieties of new thoughts and modern opinions. For every forward step that she took she looked backwards, in order to be assured that she was following the path which connects the past with the future“ (zit. n. Kader 1987, S. 66).

Meiner Ansicht nach war diese Ausgewogenheit al-Badias ein Grund für die erfolgreiche Verbreitung ihres Gedankenguts. Obwohl sie, genauso wie Amin, Kritik von konservativer Seite erntete, gelang es ihr, aufgrund ihrer strikten Berufung auf den Islam und die Nation, vielen Ägypterinnen und Ägyptern ihre feministischen Forderungen nahezubringen. Al-Badia warnte stets davor, die Errungenschaften der europäischen Frauenbewegungen einfach zu imitieren und ermunterte die Ägypterinnen, ihren eigenen Weg zur

Erschließung neuer Aufgaben und Rollen in der Gesellschaft zu finden und dabei ihrem Land und ihrer Religion treu zu bleiben (vgl. Badran 1995, S. 54ff). Mit ihrer Geisteshaltung entsprach sie auch der politischen Linie der nationalen ägyptischen Bewegung. Die Besinnung auf die nationale Identität schien die einzig mögliche Lösung, um Ägypten aus der Umklammerung der englischen Kolonialmacht und der westlichen Einflußnahme zu befreien (vgl. Kader 1987, S. 51).

13.2 Der Aufmarsch der Frauen

Gegen Ende des ersten Weltkrieges wurde der Ruf nach Unabhängigkeit in der ägyptischen Bevölkerung immer lauter. Um diese mit friedlichen Mitteln durchzusetzen, gründeten die nationalen Führer eine ägyptische Delegation namens „al-Wafd al-Misri“, bekannt auch unter der Bezeichnung „Wafd“ (vgl. Badran 1995, S. 75). Diese Abordnung ägyptischer Vertreter wollte 1918 auf der Friedenskonferenz in Versailles ihre Forderungen nach nationaler Unabhängigkeit artikulieren (vgl. Büttner/Klostermeier 1991, S. 37). Als die Engländer ihnen die Teilnahme an der Konferenz verweigerten und den Kopf der Wafd - Bewegung, den ehemaligen Unterrichtsminister Sa'd Zaghul und zwei seiner Mitstreiter am 8. März 1919 inhaftierten und auf Malta festsetzten, brachen landesweite Unruhen aus. Eine Woche nach Ausbruch der Revolution hatten britische Soldaten die Aufgabe einen Demonstrationzug zu stoppen, der sich, nachdem er Protestnoten an die ausländischen Botschaften verteilt hatte, zum Haus des inhaftierten nationalen Führers Sa'd Zaghul bewegte (vgl. Kader 1987, 85). Nicht die Demonstration als solche war außergewöhnlich, es waren vielmehr die Teilnehmerinnen, die bei den Militärs großes Erstaunen hervorriefen: Zwischen 150 und 300 Frauen der ägyptischen Oberschicht liefen in einer Prozession durch die Straßen von Kairo. Sie waren in schwarz gekleidet und verschleiert. Sie schwangen Fahnen, auf denen Halbmond und Kreuz als Symbol für die Solidarität zwischen Muslimen und Christen zu sehen waren. Andere Flaggen trugen Aufrufe gegen die britische Politik wie „Down with oppressors and tyrants“ und „Down with occupation“ (vgl. Kader 1987, S.

85 und Shaarawi 1986, S. 112ff). Die Frau, die diese Kungebung organisiert hatte, war die Gattin des Schatzmeisters der Wafd-Bewegung Ali Pasha Shaarawi, der ebenso wie Zaghul auf Malta festgehalten wurde (vgl. Shaarawi 1986, S. 112). Ihr Name war Huda Shaarawi.

13.3 Huda Shaarawi

Huda Shaarawi wurde 1879 in eine wohlhabende und einflußreiche Kairoer Stadtfamilie hineingeboren. Ihr Vater Sultan Pasha bekleidete diverse politische Ämter und war unter anderem der erste Präsident des ägyptischen Parlaments. Gesundheitlich bereits stark angegriffen, erlag er 1884 einer Krankheit, nachdem ihn zwei schwerwiegende Ereignisse erschüttert hatten: Der Tod seines Sohnes Ismail und das Scheitern des Orabi-Aufstandes. Huda verbrachte ihre Kindheit im Harem des Elternhauses umgeben von ihrer Mutter Iqbal, Kabira einer weiteren Ehefrau Sultan Pashas sowie anderen Kindern und Bediensteten. Schon früh fiel ihr auf, daß ihr jüngerer Bruder Umar mehr Aufmerksamkeit und Zuwendung erhielt als sie (vgl. Shaarawi 1986, S. 36). Auf die Frage warum dies so sei, erhielt sie von Kabira die Antwort:

„Haven't you understood yet? [...] But you are a girl and he is a boy. And you are not the only girl, while he's the only boy. One day you will leave the house and honour your husband's name but he will perpetuate the name of his father and take over his house“ (ebd., S.36).

Die Bevorzugung ihres Bruders erlebte Huda auch beim Schulunterricht: Der die Kinder beaufsichtigende Eunuch Said Agha untersagt dem Privatlehrer, Huda wie ihren Bruder in arabischer Grammatik zu unterrichten, obwohl dies ihr größter Wunsch war. Er begründete seine ablehnende Haltung damit, daß das Mädchen dieses Wissen nicht benötige, da sie ohnehin keine Richterin werden könne. So erfuhr Huda, daß sie aufgrund ihres Geschlechts weniger Anspruch auf Bildung hatte als ein Junge. In ihren Memoiren schreibt sie über ihre Reaktion auf dieses Ereignis: „I became depressed and began to neglect my studies, hating being a girl because it kept me from the education“ (ebd., S. 40). Obwohl sie des Lesens und Schreibens der arabischen Sprache kaum

mächtig war, konnte Huda bereits mit 9 Jahren den Koran auswendig rezitieren. Ferner wurde sie, wie viele Frauen der Oberschicht, in Französisch unterrichtet und wurde ebenso in Türkisch und im Klavierspielen unterwiesen. Überhaupt war es innerhalb der ägyptischen Oberschicht üblich, im Alltag Französisch zu sprechen, welches das bis zur Jahrhundertwende gängige Türkisch abgelöst hatte. Für die Mehrheit der ägyptischen Bevölkerung der unteren sozialen Schichten blieb die Sprache dagegen Arabisch. (vgl. Badran/Cooke 1990, Einführung) Ihre Liebe zur Poesie bewegte sie, obwohl ihr dies eigentlich streng verboten war, Bücher von fahrenden Händlern zu erwerben und alle verfügbaren Gedichtbände ihres Vaters zu lesen. In dieser Zeit machte Huda Bekanntschaft mit der reisenden Poetin Sayyida Khadija, die ihr Elternhaus häufig besuchte und dort mit den Männern über kulturelle und literarische Themen diskutierte. Sayyida Khadijas selbstbewußtes Auftreten machte tiefen Eindruck auf Huda, da sie sich vollkommen von den ungebildeten und Männern gegenüber schüchtern auftretenden Haremsdamen in ihrem Umfeld unterschied. Die Begegnung mit der Poetin förderte Hudas Bildungsaspiration und stärkte ihren Glauben in die intellektuellen Fähigkeiten von Frauen:

„Observing Sayyida Khadija convinced me that, with learning, women could be equals of men if not surpass them“ (Shaarawi 1986, S. 42).

Im Alter von 12 Jahren wurde Huda auf Wunsch ihrer Mutter mit ihrem weitaus älteren Cousin Ali Shaarawi verheiratet. Die Eheleute trennten sich schon nach 15 Monaten, da Ali Shaarawi der Familie nicht verheimlichen konnte, daß seine ehemalige Konkubine ein Kind von ihm erwartete. Huda, der das Eheleben mit ihrem zur Tyrannei neigenden Cousin ohnehin keine große Freude bereitet hatte, kehrte bereitwillig in ihr Elternhaus zurück. Dort setzte sie ihre Studien fort und begann die Welt außerhalb des Harems für sich zu erschließen. Sie reiste nach Alexandria und knüpfte Kontakte zu anderen Frauen, darunter auch viele Europäerinnen. Sie schloß Freundschaft mit der Französin Eugenie le Brun, die in Kairo den ersten Salon für Frauen eröffnet hatte. Eugenie le Brun half ihr sich im Gesellschaftsleben der Oberschichtfrauen zurechtzufinden und ermunterte sie, ihre im Harem anerzogene Zurückhaltung aufzugeben und sich im Salon an den Diskussionen

über verschiedene Bräuche und Praktiken, die das Leben der Ägypterinnen beeinflussen, aktiv zu beteiligen (vgl. Kader 1987, S. 83).

Im Alter von 21 Jahren mußte Huda dem Druck ihrer Familie nachgeben und nach siebenjähriger Trennung wieder zu ihrem Ehemann Ali Shaarawi zurückkehren. 1903 kam ihre Tochter Bothania und 1905 ihr Sohn Muhammad auf die Welt (vgl. Kader 1987, S. 83f). Im Jahr 1909 organisierte Huda die erste öffentliche Lesung für Frauen, die in einem Hörsaal der „Neuen Ägyptischen Universität“ stattfand. Mitveranstalterin war die Französin Marguerite Clemente, die Huda bei einem Opernbesuch kennengelernt hatte. Der Themenvorschlag Hudas für diesen Abend fand bei allen arabischen und europäischen Besucherinnen Beifall: Das Publikum hörte einen Vortrag über die Lebensweise orientalischer und westlicher Frauen und über die Praktik der Verschleierung. Der große Erfolg dieser Veranstaltung führte dazu, daß Clement nun regelmäßig Lesungen für Frauen hielt und bald begannen auch Ägypterinnen aus der Mittelschicht, wie Bahithat al-Badia öffentlich sprechen (vgl. Shaarawi 1986, S. 92f). gleichen Jahr gründete Huda zusammen mit anderen weiblichen Mitgliedern der Oberschicht den ersten Wohltätigkeitsverein ägyptischer Frauen namens „Mabarar Muhammad Ali“. Der Verein eröffnete eine Armenklinik für bedürftige Frauen und Kinder. Der Auslöser dafür war die alarmierende Sterblichkeitsrate bei Kindern, die in einer Untersuchung des Vorjahres zu Tage getreten war. Die Gründung des „Mabarar Muhammad Ali“ hatte neben dem sozialen Aspekt noch eine weitere Komponente: Schon einige Zeit vorher hatten britische Frauen die Lady Cromer Gesellschaft gegründet und ein Findlingshaus und einen Sozialdienst für Frauen und Kinder eingerichtet. Im Gegensatz zu anderen Ägypterinnen lehnte Huda aber die Zusammenarbeit mit dieser im kolonialen Kontext arbeitenden Gesellschaft strikt ab und bevorzugte es, mit einheimischen Frauen für die Bedürftigen zu arbeiten (vgl. Badran 1995, S. 50).

1914 rief Huda, mit Unterstützung der Prinzessinnen Amina und Halim, eine Gesellschaft namens „Intellektuelle Gesellschaft Ägyptischer Frauen“ ins Leben (vgl. Shaarawi 1986, S. 98). Dies geschah aus folgender Überlegung heraus:

„The intellectual awakening of upper-class women that had been underway over the past years, stimulated and shaped in part by the women’s salon and the lecture series, convinced me of the need for to bring women together for further intellectual, social and recreational pursuits“ (ebd., S.98).

Zu den Mitgliedern zählte auch die Freundin Bahithat al-Badias, die Schriftstellerin May Ziade und die Herausgeberin des Frauenjournals „Fatat al-Sharq“ (Das junge Mädchen des Ostens), Labiba Hashim (vgl. ebd., S. 99). Schon hier offenbarte sich Hudas Talent engagierte Frauen zusammenzuführen und deren kreative Kräfte innerhalb einer Organisation zu bündeln. Als im März 1919 die Revolution gegen die britischen Besatzer ausbrach, konzentrierte sich Huda, wie auch andere Ägypterinnen der Oberschicht, darauf, ihr Land tatkräftig zu unterstützen. Diese Frauen, deren Leben sich größtenteils hinter Haremsmauern abgespielt hatte, traten nun ins gesellschaftliche und politische Leben und kämpften für die nationale Unabhängigkeit Ägyptens (vgl. Badran 1991, S. 206).

13.4 Frauen in der Revolution

Seit Beginn der Revolutionswirren spielte die Wafd - Partei eine zentrale Rolle im Widerstand, indem sie verschiedene Bevölkerungsgruppen mobilisierte und deren Aktivitäten koordinierte. Neben den Arbeitern und Studenten besonders die gebildeten Frauen der Oberschicht, die von der Wafd unterstützt wurden. Neben der Wafd gab es zwar noch andere nationale Parteien, die Teilnahme von ägyptischen Oberschichtfrauen an Demonstrationen und ihre ersten Schritte ins politische Leben waren in dieser Phase jedoch vor Allen Dingen mit dem Wirken der Wafd verknüpft (vgl. Kader 1987, S. 81). Innerhalb der Oberschicht waren es besonders die Ehefrauen von Wafd - Mitgliedern, wie Huda Shaarawi und Sayyifa Zaghul, die sich aktiv für die Unabhängigkeit ihres Landes engagierten. Die Verbundenheit mit dieser nationalen Partei drückte sich auch dadurch aus, daß ägyptische Frauen schon kurz nach den ersten Aufständen die Gelegenheit wahrnahmen, mit Hilfe der Unterstützung des mittlerweile wieder freigelassenen Sa’ad Zaghuls, am 12. Januar 1920 das

„Wafdist Womens’s Central Committee“ (WWCC) zu gründen. Huda Shaarawi wurde zur Prädidentin dieser Wafd-Gruppe ernannt, die sich aus Frauen der Ober- und Mittelschicht zusammensetzte (vgl. Badran 1995, S. 81). Dies war das erste Mal, daß sich ägyptische Frauen aus politischen Motiven zu einer Organisation zusammenschlossen (vgl. Kader 1987, S. 86). Von Anfang an kämpften diese Frauen Seite an Seite mit den Männer der Wafd und waren bald unerläßliche Mitstreiterinnen im Ringen um die nationale Unabhängigkeit. Über die Aktivitäten der Wafd-Frauen heißt es:

“The WWCC undertook a number of vital tasks during the national independence struggle. When male Wafdist leaders were jailed or exiled, Wafdist women took charge. They maintained contact with wafdist men, as well as british authorities. They handle finances. They kept up morale. They supported worker’s strikes, organized boycotts, sold shares in Bank Misr, the new national bank, and collected money and jewelry to finance the cause“ (Badran 1995, S. 81).

Außerdem knüpfte das WWCC Kontakte zu diversen Vereinen und Sozialdiensten von Ägypterinnen, wie der „Jam’iyat Ummuhat al-Mustaqbal“ (Gesellschaft der Mütter der Zukunft) und der „Gesellschaft zur Renaissance der ägyptischen Frau“. Einige Mitglieder des WWCC gehörten auch zu den Mitgründerinnen dieser Organisationen. Ab 1921 unterstützte das WWCC auch die Gründung von sozial engagierten Frauenvereinen in der Provinz. So entstand ein Netzwerk, welches Frauen der Ober- und Mittelschicht im ganzen Land miteinander verband und damit einhergehend auch für einen breiteren Rückhalt der Wafd - Partei in der Bevölkerung sorgte (vgl. ebd.).

Tatsächlich zog sich der militante Widerstand gegen die Besatzer durch alle Schichten und Altersstufen und sowohl die gebildeten Frauen aus privilegierten Familien als auch die einfachen Arbeiterinnen und Fellachinnen wurden in den Kampf involviert. An den Arbeiterstreiks in den Jahren 1919 - 1921 beteiligten sich viele Frauen und demonstrierten gegen die unmenschlichen Arbeitsbedingungen, die in den zumeist britischen Fabriken herrschten: Die tägliche Arbeitszeit lag bei circa 14 Stunden, der Lohn war äußerst gering und es gab keinerlei Arbeitsschutzbestimmungen. Für die Arbeiterinnen stellte sich die Lage noch verheerender dar, da sie einen niedrigeren Lohn als ihre männlichen Kollegen erhielten und während der gesamten Schwangerschaft

und schon kurz nach der Geburt wieder arbeiten mußten und somit ihre Gesundheit und die ihrer Kinder ständig gefährdet war. Nebenbei hatten diese Frauen ihre im islamischen Recht verankerten ehelichen Pflichten zu erfüllen und mußten sich zu Hause um ihren Gatten und ihre Kinder kümmern. Dabei liefen sie während dieser Doppelbelastung ständig Gefahr, entweder vom Arbeitgeber entlassen oder vom Ehemann verstoßen zu werden. In den Demonstrationen forderten die Arbeiterinnen spezielle Rechte und Regelungen, um ihre schwierige Situation zu erleichtern. Neben der Verkürzung und gesetzlichen Regelung ihrer Arbeitszeit forderten sie einen angemessenen Mutterschaftsurlaub (vgl. Saadawi 1985, S. 149f).

Während der nationalen Revolution waren es diese Frauen aus den Industriegebieten und die Fellachinnen aus den Dörfern, die gemeinsam mit den Männern versuchten den britischen Truppen Einhalt zu gebieten. Sie zerstörten Telefonleitungen und Eisenbahnverbindungen und stürmten Gefängnisse und Lager, in denen Widerstandskämpfer inhaftiert waren. Saadawi vermutet, daß es wohl Hunderte von Frauen waren, die während dieser Aktionen von Soldaten getötet wurden (vgl. ebd. S, 150f). In dieser Zeit, in der Studenten, Bauern, Arbeiterinnen, Schulmädchen und Haremsdamen gemeinsam auf die Straßen gingen um für die Autonomie ihres Landes zu kämpfen, verschwammen die traditionellen Grenzen zwischen den Geschlechterwelten. Angesichts der Bedrohung durch die britische Macht traten Frauen in die Öffentlichkeit und in das politische Leben, um an der Seite der Männer ihre Nation von der Fremdherrschaft zu befreien. Ihr Engagement wurde mit viel Wohlwollen aufgenommen, und besonders die Wafd - Partei unter ihrem Führer Saghul, ein ehemaliger Freund Amins, begrüßte die wirkungsvolle und intelligente Unterstützung der Oberschichtfrauen. Eine gelungene Aktion des WWCC fand 1922 kurz vor Ende der Revolution statt, als Huda Shaarawi die Anhängerinnen des Frauengruppe zum Boykott gegen das britische Bankwesen und britische Konsumgüter aufrief und die Frauen die Gründung der „Bank Misr“, der neuen ägyptischen Bank, unterstützten. Aufgrund ihres in der *sharia* verankerten Rechtes auf eigenen Besitz und dessen selbstständiger Verwaltung, waren die Frauen wirtschaftlich autark und konnten entscheiden, bei welcher Bank sie ihr Vermögen anlegten. Da sie traditionell die Verantwortung in Haushaltsangelegenheiten trugen, konnten sie

ferner den Kauf britischer Güter ablehnen. Durch ihre in den Jahren zuvor geknüpften Verbindungen zu Frauenvereinen in der Stadt und auf dem Land, deren Mitglieder auch aus der Mittelschicht kamen, erreichte das WWCC mit seinem Aufruf zum Boykott große Teile der Bevölkerung (vgl. Shaaarawi 1986, S. 125f). Diese gelungene Aktion wurde in einem Brief der Wafd an die Frauen honoriert. Dort heißt es:

“We shall never forget your great service when you quickly rose to action with the boycott. It was one of the most powerful weapons in our struggle“ (zit. n. ebd., S. 126).

Als Ägypten am 28. Februar 1922 die faktische Unabhängigkeit erlangte mußten die Frauen des WWCC jedoch bald feststellen, daß die von der Wafd - Partei versprochene Dankbarkeit durchaus seine Grenzen hatte und in dem Moment endete, als die Politiker nicht mehr auf die Unterstützung der Frauen angewiesen waren.

13.5 Nach der Revolution

Der Widerstand des ägyptischen Volkes verfehlte seine Wirkung nicht, und 1922 gab Großbritannien dem Druck nach und erklärte Ägypten für unabhängig. Dies geschah jedoch unter der Prämisse, den Briten weitreichende politische und militärische Rechte im Land zuzugestehen. Obwohl sich an den Zuständen in Ägypten damit de facto wenig änderte, akzeptierte der regierende König Fuad I. das britische Angebot (vgl. Büttner/Klostermeier 1991, S. 36). Auch der Wafd- Führer Sa'ad Zaghul stimmte dem Abkommen zu, wenngleich er, wie auch viele andere Nationalisten, mit dem Ergebnis nicht wirklich zufrieden war (vgl. Kader 1987, S. 88).

Ebenso verhielt es sich mit den Frauen, die Revolution aktiv unterstützt hatten und nun erfahren mußten, daß die ersehnte Unabhängigkeit ihres Landes ihnen nicht die Freiheiten und Rechte brachte, die sich erhofft hatten. Während das gemeinsame Ziel ägyptischer Frauen und Männer in den Revolutionsjahren die Befreiung ihres Landes gewesen war, gingen die Erwartungen der Frauen noch darüberhinaus. Sie nahmen an, daß mit der Befreiung Ägyptens vom Joch der

britischen Herrschaft auch eine Transformation der althergebrachten sozialen Strukturen und Systeme einhergehen würde, und sie nun von der männlichen Unterdrückung befreit würden (vgl. Abaza 1987, S. 19 und Kader 1987, S. 88). Dazu heißt es bei Kader: „The national liberation model held by women required a new formal political apparatus as well as a new social order“ (Kader 1987, S. 88).

Daß eine Änderung der traditionellen Gesellschaftsordnung von der neuen Regierung jedoch keineswegs angestrebt wurde, sollten die Frauen schon ein Jahr nach der Unabhängigkeit erfahren.

14 Die Gründung der ägyptischen Frauenrechtsunion – Die dritte Phase der Frauenbewegung

Am vierten Jahrestag der ersten nationalen Demonstration der Oberschichtfrauen rief Huda Shaarawi am 16. März 1923 die erste ausdrücklich feministische Organisation Ägyptens ins Leben, die „al-Ittihad al-Nisa'i al-Misri“ (ägyptische Frauenrechtsunion oder Egyptian Feminist Union (EFU)). Von nun an sollten ägyptische Frauenrechtlerinnen den Begriff *nisai* explizit wie feministisch gebrauchen. Dies war der Beginn der dritten Phase der ägyptischen Frauenbewegung, in der sich die Aktivitäten der Frauenrechtlerinnen zu einem deutlich sichtbaren, unabhängigen und organisierten Feminismus verdichteten. Huda Shaarawi wurde zur Präsidentin dieser ägyptischen Frauenrechtsunion gewählt und bekleidete dieses Amt bis zu ihrem Tod im Jahr 1947 (vgl. Shaarawi 1986, S. 129ff und Badran 1995, S. 91).

Im April 1923 trat die neue Verfassung in Kraft, die allen ägyptischen Bürgern die Gleichheit vor dem Gesetz garantierte. Dort hieß es:

„All Egyptians are equal before the law. They enjoy equally civil and political rights and are equylylly charged with public duties and responsibilities without distinction of race, language or religion“ (Shaarawi 1986, S. 129).

Diese Gleichheit vor dem Gesetz wurde jedoch schon drei Wochen später durch eine zusätzliche Bestimmung eingeschränkt, die besagte, daß nur die männlichen Bürger Ägyptens das Wahlrecht erhielten. Die Reaktion der Frauen, die sich im Kampf um die nationale Freiheit engagiert hatten, beschreibt Badran so: „It was a moment of disappointment and disillusionment for the women who had fought for their country's liberation. They were now cast as second-class citizens” (Badran 1995, S. 86).

Im Mai folgte Shaarawi mit einer Delegation der EFU, bestehend aus Nawabiya Musa, einer Lehrerin aus Alexandria, und der jungen Saiza Nabarawi einer Einladung der „International Alliance of Woman“ (IWA, vormals IWSA) zu der 9. Internationalen Frauenkonferenz nach Rom (vgl. ebd., S. 92). Dies war ein großer Erfolg für Huda, denn schon 1920 hatte sie die Teilnahme einer Abordnung des WWCC zur IWA- Geneva- Konferenz organisiert. Die Reise war damals jedoch am Widerstand der Ehemänner gescheitert, die ihren Frauen die Teilnahme untersagt hatten (vgl. Shaarawi 1986, S. 129). Vor dem internationalen Publikum legte Shaarawi ihre Perspektive bezüglich der Lage der ägyptischen Frau dar: sie beleuchtete sie die gleichberechtigte Stellung der Geschlechter während der ägyptischen Pharaonenzeit, und machte klar, daß der Islam den Musliminnen ursprünglich gleiche Rechte wie den Männern garantiert hatte und die Frauen erst durch Fehlinterpretationen des Korans dieser Rechte beraubt worden wären. Ebenso wie Amin sah sie als die Leidtragenden dieser Fehldeutungen in erster Linie die Stadtfrauen, während sie das Leben der Fellachinnen, die seit jeher unverschleiert am öffentlichen Leben partizipiert hätten, verklärte (vgl. Kader 1987, S. 93). Hierbei wird deutlich, daß Shaarawi keineswegs vor hatte, die Ideale der westlichen Feministinnen einfach zu übernehmen, sondern daß sie die Kultur ihres Landes und den Islam als Grundpfeiler der ägyptischen Frauenbewegung verstand. Ebenso wird deutlich, wen sie als das eigentliche Opfer patriarchaler Strukturen und Deutungsmuster in Ägypten identifizierte, nämlich die Frauen der städtischen Ober- und Mittelschicht, die Haremssystem und Schleier unterworfen waren. Bei ihrer Rückkehr von der IWA-Konferenz wurden Huda und die anderen Delegierten am Kairoer Hafen von einer Gruppe von Frauen willkommen geheißen. Beim Verlassen des Schiffes taten

die EFU-Mitglieder Huda Sharaawi und Saiza Nabarawi etwas unerwartetes: Vor aller Augen entfernten sie demonstrativ ihren Gesichtsschleier. Diese Gebärde rief bei den wartenden Frauen Begeisterung hervor und sie brachen in Beifall aus. Einige folgten dem Beispiel der Ankömmlinge und entschleierten sich ebenfalls. Diese kleine Geste hatte eine weitreichende Bedeutung, denn: „This daring act signalled the end of harem system in Egypt“ (Huda 1987, S. 7). Tatsächlich sollte das Tragen des Gesichtsschleier in den 20er und 30er Jahren in Ägypten aus dem Gebrauch kommen (vgl. Badran 1995, S. 93). Für Shaarawi persönlich war dies:

„...der Auftakt zur zweiten Hälfte ihres Lebens, ihres unermüdlichen Engagements für die Frauenbewegung und die nationale Unabhängigkeit, gegen Haremssystem und englische Herrschaft in Ägypten“ (Potts 1988, S. 173).

Nachdem ihnen 1923 jegliche politische Mitbestimmung verweigert worden war, folgte 1924 eine weitere Enttäuschung für die Frauen des WWCC und der EFU, als die Wafd- Partei 1924 bei den Wahlen die überwältigende Mehrheit im Parlament erlangte und Sa'd Zaghul die neue Regierung bildete: Ägyptische Frauen wurden von den offiziellen Feierlichkeiten anlässlich der Eröffnung des Parlaments komplett ausgeschlossen. Die Frauen der EFU und des WWCC zeigten sich tief enttäuscht über diese Entwicklung. Schon kurz nach dem Ausbruch der Revolution hatten die politischen Führer der Wafd den aktiven Frauen der Oberschicht zugesichert, sie nach Erlangung der nationalen Unabhängigkeit in ihren Forderungen nach gesellschaftlicher und politischer Teilhabe zu unterstützen (vgl. Shaarawi 1986, S. 129). Nun, nachdem die Mithilfe der Frauen nicht mehr benötigt wurde, schien dieses Versprechen vergessen zu sein. Obwohl ihre Anwesenheit bei der Eröffnungszeremonie offensichtlich nicht erwünscht war, standen die Mitglieder des WWCC und der EFU am Tag der Feierlichkeiten vor den Toren des Parlaments, während junge Mädchen aus der Arbeitsgruppe der „Gesellschaft der neuen Frau“ mit feministischen und nationalen Forderungen trugen. (vgl. ebd., S. 139) Außerdem versandten die Frauen ein Papier, welches eine Liste von 32 Forderungen an die Mitglieder des Parlaments und Regierungsangehörige umfaßte. Darin propagierten die Verfasserinnen, das die alten Strukturen und Autoritäten in der ägyptischen Gesellschaft ausgedient hätten. Dies bezog sich sowohl auf die ausländischen Kräfte im Land, als auch auf die

Vormachtsstellung des männlichen Geschlechts (vgl. Kader 1987, S. 89). Neben politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialpolitischen Forderungen beinhaltete das Pamphlet konkrete Forderungen zur Gleichstellung der Frau. Dazu gehörte:

„Gleichheit der Geschlechter in allen Bereichen der Ausbildung; freier Zugang der Mädchen zu höheren Schulen; Erhöhung der Zahl der Oberschulen für Mädchen; Gleichheit bei der Ernennung weiblicher und männlicher Schulinspektoren; gleiches Wahlrecht für Männer und Frauen; Reform der Eherechtssprechung, z.B. Verbot der Polygamie (bis auf Ausnahmefälle) und der willkürlichen Verstoßung der Frau; Gleichheit der Frau auch in anderen Personenstandsfragen (Timm/Aalami 1976, S. 41).

Zum endgültigen Bruch zwischen Huda Shaarawi und der Wafd beziehungsweise Sa'd Zaghul kam es jedoch nicht weil die feministischen Forderungen der Frauen ignoriert wurden, sondern aus politischen Gründen. In einem offenen Brief in der Zeitung „Al-Akhbar“ kritisierte Huda Sharaawi in ihrer Funktion als Präsidentin des WWCC den nachgiebigen Umgang Zaghuls mit den Briten und forderte ihn dazu auf sein politisches Mandat niederzulegen, was er kurze Zeit später unter dem Druck der Öffentlichkeit auch tat (vgl. Shaarawi 1986, S. 130f) Huda selbst trat von ihrem Amt als Vorsitzende des WWCC und lehnte jede weitere Mitarbeit innerhalb der Wafd-Gruppe ab (vgl. Kader 1987, S. 89). Diese Phase ihres Lebens läßt Shaarawi in einer Passage ihrer Memoiren noch einmal Revue passieren:

„Exceptional women appear at certain moments in history and are moved by special forces. Men view these women as supernatural beings and their deeds as miracles. Indeed, women are bright stars whose light penetrates dark clouds. They rise in times of trouble when the wills of men are tried. In moments of danger, when women emerge by their side, men utter no protest. Yet women's great acts and endless sacrifices do not change men's views of women. Faced with contradiction, they prefer to raise women above the ordinary human plane instead of placing them on a level equal to their own. Men have singled out women of outstanding merit and put them on a pedestal to avoid recognizing the capabilities of all women. Women have felt this in their souls. Their dignity and self-esteem have been deeply touched. Women reflected on how they might elevate their status and worth in the eyes of men. They decided that the path lay in participating with men in public affairs. When they saw the way blocked, women rose up to political rights. Their leap forward was greeted with ridicule and blame, but did not weaken their will. Their resolve led to a struggle that would have ended in war, if men had not come to acknowledge the rights of women“ (ebd. 1986, S. 131).

15 Die organisierte Frauenbewegung von 1923-1952

15.1 Kurzer Überblick

Nach der faktischen Unabhängigkeit wurde Ägypten im Jahr 1923 zur konstitutionellen Monarchie. Nachdem die Wafd- Partei bei den ersten Parlamentswahlen mit überwältigender Mehrheit gesiegt hatte, sollte sie das politische Leben der nächsten 30 Jahre entscheidend bestimmen. Die nationale Partei war gemeinsam mit dem regierenden König Fuad I bestrebt, die volle Souveränität des Landes zu erlangen. Die innenpolitischen Gegensätze zwischen der Wafd, die einen Liberalismus europäischer Prägung propagierte (Krämer 1992, S. 192 und Büttner/Klostermeier 1991, S. 37), und dem Monarchen führten jedoch zu ständigen Auseinandersetzungen. Nach jahrelangen Verhandlungen erkannte Großbritannien 1936 im Anglo-Ägyptischen Vertrag Ägypten weitgehende Souveränitätsrechte zu und zog seine Truppen auf die Suezkanalzone zurück. Während des zweiten Weltkrieges mußte Ägypten wegen seiner Bündnisverpflichtungen aus dem Vertrag von 1936 wieder den Zustand eines de facto-Protectorats akzeptieren, obwohl es offiziell bis kurz vor Kriegsende neutral blieb. In dieser Zeit erreichte die anti-britische Stimmung im Land ihren Höhepunkt. In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg wuchs die politische, wirtschaftliche und soziale Krise in Ägypten. Während die führenden Politiker, meist reiche Grundbesitzer oder Angehörige der städtischen Oberschicht, einen jahrelangen Kampf um die Unabhängigkeit des Landes geführt hatten, hatten sie dabei die sozialen Mißstände im Land ignoriert. Bevölkerungswachstum, Arbeitslosigkeit und Massenarmut führten zum wachsenden Unmut der Bevölkerung, der sich in Demonstrationen und Großkundgebungen manifestierte. Mit dem Ziel soziale Gerechtigkeit und nationale Souveränität durchzusetzen traten die ‚Freien Offiziere‘ an, die sich nach der verheerenden Niederlage der ägyptischen Armee im Palästina-Krieg gegen Israel 1948 organisiert hatten. Nach einem Staatsstreich 1952 wurde der regierende König Faruk zur Abdankung gezwungen und ins Exil geschickt. Wenige Monate später wurde die Republik

ausgerufen (vgl. Büttner/Kbstermeier 1991, S. 37ff und Timm/Aalami 1976, 45ff).

15.2 Wohltätigkeitsvereine

Die Aktivitäten der EFU und ihrer Präsidentin Huda Shaarawi prägten den Charakter der Frauenbewegung in dieser Phase maßgeblich. Darüberhinaus entstanden noch viele andere Organisationen von Ägypterinnen, deren Wirken eng mit dem der Frauenrechtsunion verknüpft war. Während die EFU jedoch die Benachteiligung der Frau im öffentlichen und privaten Leben kritisierte und bekämpfte, arbeiteten die meisten Gesellschaften und gemeinnützigen Vereine von Frauen für das Wohl der ägyptischen Bevölkerung, ohne dabei die Staatsmacht oder die im Land herrschenden Zustände zu beanstanden. Da die Mitglieder sich meist aus der Oberschicht- oder Mittelschicht rekrutierten, waren sie in der Lage die finanziellen Aufwendungen für ihr Engagement selber oder durch die Spenden ihrer wohlhabenden Freundinnen und Freunde zu bestreiten. Dieses Verhalten trug ihnen das Wohlwollen und die Unterstützung der Regierung ein, die auf die unentgeltliche Arbeitskraft der agilen Frauen bald nicht mehr verzichten wollte. Die in dieser Zeit entstandenen Wohltätigkeitsvereine und Gesellschaften stellen mit den von ihnen initiierten Projekten bis zum heutigen Tage den Großteil der sozialen Einrichtungen in Ägypten dar (vgl. Kader 1987, S. 97f). Die Bedeutung der karitativen und bildungsfördernden Organisationen in dieser Epoche charakterisiert Kader so: „Their agitation was the liveblood of the feminist movement“ (ebd., S. 97).

Aufgrund der Vielzahl von Frauenorganisationen in dieser Zeit ist es kaum möglich alle vorzustellen. Deswegen möchte ich mich in diesem Kapitel darauf beschränken die Aktivitäten von drei Gesellschaften zu skizzieren. Dies soll einen kleinen Einblick in deren vielfältigen Leistungen und wohlorganisierte Struktur geben. Anzumerken ist noch, daß die Organisationen meist in keinem religiösen Kontext arbeiteten und die Mitglieder oftmals aus Koptinnen,

Jüdinnen und Musliminnen bestanden (vgl. Badr 1966, S. 56 und Kader 1987, S. 97).

Wohltätigkeitsverein Muhammad Ali

Der „Wohltätigkeitsverein Muhammad Ali“ (Mabarrat Muhammad Ali) wurde 1909 von Huda Shaarawi und anderen Ägypterinnen der Oberschicht gegründet. Er zählte zu den ersten säkularen Wohltätigkeitsvereinen. Bis dahin war das Sozialwesen ausschließlich von religiösen Einrichtungen getragen worden.. Der Wohltätigkeitsverein eröffnete eine Armenklinik für bedürftige Frauen und Kinder und weitere Krankenhäuser in Kairo und den ländlichen Regionen. Nach Ausbruch der Cholera-Epidemie in Süd-Ägypten (1942 und 1947) halfen die Mitglieder das schlimmste Leid zu lindern und unterstützten die Erkrankten mit Medikamenten, Nahrung, Kleidung und Geld (vgl. Badran 1995, S. 50 und Badr 1966, S, 58). Im Jahr 1961 betrieb der Verein bereits 12 Hospitäler und gewährleistete in einigen Regionen Ägyptens zeitweise die einzige medizinische Versorgung für die ansässige Bevölkerung (vgl. Kader 1987, S. 99).

Gesellschaft der neuen Frau

Dieser kurz nach Ausbruch der Revolution von 1919 entstandene Wohltätigkeitsverein wurde von Frauen der Ober- und Mittelschicht ins Leben gerufen, von denen einige ebenfalls in der „Mabarrat Muhammad Ali“ aktiv waren oder zu den späteren Gründerinnen der EFU gehörten. Die Gesellschaft der neuen Frau bot armen Mädchen Kurse in Handarbeit an, damit diese in der Lage waren sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Weiterhin wurden die Mädchen noch in Lesen, Schreiben und Hygiene unterrichtet.

Aufgrund des großen Erfolgs dieser Einrichtung gründete die Gesellschaft eine Krankenschwesternschule in Kairo, die mit Schlaafsaal, Aula und Klassenräumen ausgestattet war. Das Lehrpersonal wurde aus England und der

Schweiz verpflichtet. Huda Shaarawi, die diesen Verein finanziell unterstützte, wurde zur Präsidentin ehrenhalber ernannt (vgl. Badr 1966, S. 58).

Gesellschaft zur Förderung der Gesundheit

Diese 1936 gegründete Frauengesellschaft unterhielt ein Zentrum für Tuberkulosekranke, wo die Patienten medizinische Versorgung erhielten und unter ärztlicher Aufsicht standen. Waren Familienväter von der Tuberkulose befallen, half man den Müttern eine bezahlte Arbeit, meist als Näherin, zu finden um die Familie versorgen zu können. Im Bereich der Kinderfürsorge war der Verein besonders engagiert: Neben einer Mädchen- und Jungenschule leitete die Gesellschaft zur Förderung der Gesundheit unter anderem einen Kindergarten, einen Gesundheitsdienst und eine Industrieschule für Jungen (vgl. Badr 1966, S. 59).

Bis Ende der 30er Jahre beschränkte sich der Wirkungsbereich der Frauenorganisationen meist auf die Städte. Anfang der 40er Jahre änderte sich dieser Zustand, als eine neue Generation junger und gebildeter Frauen auch die ländlichen Gebiete für ihre Maßnahmen erschloß. Die neu entstandene „Gesellschaft koptischer Frauen für die Bildung von Kindern“ gründete beispielsweise Schulen für koptische Kinder überall in Ägypten und auch die „Mabarrat Muhammad Ali“ richtete Zweigstellen in kleineren Städten und Dörfern ein (vgl. Badran 1995, S.121).

1939 wurde ein Sozialministerium von der Regierung gegründet und die bis dahin selbständig verwalteten Frauenorganisationen fielen nun unter dessen Zuständigkeit. Trotz dieser staatlichen Einflußnahme blieben die meisten Wohltätigkeitsvereine privat finanziert. Die EFU begrüßte die Einrichtung des Ministeriums da dadurch auch der Staat Verantwortung für die Bedürftigen übernahm, und sich nun sowohl die private als auch die staatliche Wohlfahrt um die Bedürfnisse der Bevölkerung kümmern konnten (vgl. Badran 1995,

S.123ff). Während der Kriegs- und Nachkriegsjahre stieg die Zahl der Wohltätigkeitsvereine rasch an, um die Versorgung von Kriegsopfern und Cholera-Kranken zu gewährleisten. Anfang der 50er Jahre existierten bereits 156 Frauenorganisationen, und in einigen Fällen wurden die Projekte von den Frauen und dem Sozialministerium sogar gemeinsam geplant und finanziert (vgl. Kader 1987, S. 99).

15.3 Engagement und Wirkungsbereiche der EFU

15.3.1 Soziales Engagement

Wie in dem vorangegangenen Kapitel bereits beschrieben, zeichnete sich die Frauenbewegung während der konstitutionellen Monarchie besonders durch ihr soziales Engagement aus. Auch die EFU engagierte sich in der gemeinnützigen Arbeit. So gründete die Frauenrechtsunion 1924 ein Krankenhaus für Frauen und Kinder, in dem Schwangere und Mütter die Möglichkeit erhielten, Informationen über Schwangerschaft und Kinderpflege sowie Gesundheit und Hygiene zu erhalten. Auch anderer Frauenorganisationen hatten in diesem Sektor bereits Pioniersarbeit geleistet, als die Regierung 1927 ihrem Beispiel folgte und im Gesundheitsministerium eine Abteilung zum Schutze der Kindheit einrichtete. Bis zum Jahr 1944 hatte diese Abteilung im ganzen Land 49 staatliche Zentren für Kinderfürsorge eingerichtet, die den Besucherinnen auch Instruktionen in Geburtshilfe und im Stillen gaben. Eine Vorbildfunktion für die Regierung hatten die Feministinnen der EFU ebenfalls bei der Einrichtung von Kindertagesstätten. Während sich die wirtschaftliche Lage der Familien der Unterklasse in den 30er und 40er Jahren verschlechterte, wuchs der Anteil von armen Frauen die einer Lohnarbeit nachgingen und beispielsweise in den neuentstandenen Kliniken der „Mabarrat Muhammad Ali“ und des Roten Kreuzes oder in Fabriken arbeiteten. Die fehlende Beaufsichtigung ihrer Kinder stellte für die arbeitenden Frauen ein großes Problem dar. Seit 1924 hatte die EFU die Einrichtung von Tageskindergärten

zur Entlastung der Mütter gefordert. 1946 richtete die EFU eine eigene Kindertagesstätte ein, in der die jüngeren Kinder beaufsichtigt und die älteren zusätzlich noch im Lesen und Schreiben unterrichtet wurden (vgl. Badran 1995, S. 113ff).

15.3.2 Das „Haus der Frau“

Mit Beginn der organisierten Frauenbewegung im Jahr 1923 hatten ägyptische Feministinnen ihre Forderungen auf ein breiteres Spektrum ausgeweitet und verlangten nun eine konkrete Verbesserung der politischen, sozialen, ökonomischen und rechtlichen Lage der ägyptischen Frau (vgl. Badran 1991, S. 208). Dabei beriefen sie sich auf den Islam, der ihnen zufolge die Gleichberechtigung der Geschlechter in allen Lebensbereichen, besonders im Bildungswesen gewährleistete. Neben dem Zugang zu höheren Bildungseinrichtungen für Mädchen und der Gründung von Sekundarschulen für ägyptische Schülerinnen forderten sie den Einsatz weiblichen Lehrpersonals. Darüberhinaus verlangten sie das Wahlrecht für Frauen und Reformen im Personenstandsrecht, besonders bei der Polygamie und der Scheidung (vgl. Badran 1995, S. 95). Um die, mit der Durchsetzung ihrer Ziele verbundenen vielfältigen Aktivitäten und Vorhaben koordinieren und ausbauen zu können, kauften die Frauen der EFU ein Vereinshaus, welches als Hauptquartier fungierte. Diese Gebäude war bald unter dem Namen Das „Haus der Frau“ in Kairo bekannt. Es umfaßte Verwaltungs- und Konferenzräume, ein Auditorium und eine Bibliothek sowie Clubräume für die Mitglieder und Besucherinnen (vgl. ebd., S. 100). Im Auditorium wurden öffentliche Lesungen abgehalten und junge Frauen hatten hier die Möglichkeit sich zu treffen und zu diskutieren. Neben verschiedenen Sozialdiensten fand sich in den Räumlichkeiten des Vereinshauses auch eine Handarbeits- und Hauswirtschaftsschule für Mädchen (vgl. ebd., S. 150).

15.3.3 Journale

Zwei Jahre nach Entstehung der EFU, brachten die Frauenrechtlerinnen 1925 das erste ausdrücklich feministische Journal Ägyptens namens „L’Egyptienne: revue mensuelle politique, feminisme, sociologie-art“ heraus, das bis 1940 monatlich erscheinen sollte. Auf dem Titelblatt des Journals war das Portrait einer ägyptischen Stadtfrau zu sehen, die sich den Schleier vom Gesicht zog, während im Hintergrund eine kleine verschleierte Person zu erkennen war, die auf sie zuschritt. Dies symbolisierte die zunehmende Ablehnung städtischer Frauen der Ober – und Mittelschicht von der Praktik der Verschleierung, mit der sie die Beschränkung ihrer Lebenswelt auf den Harem verbanden. Das auf französisch erscheinende Magazin kam monatlich heraus und richtete sich an die Leserschaft der Oberschicht und der oberen Mittelschicht. Diese Klientel war ohnehin die einzige, die aufgrund ihrer Ausbildung in vorzugsweise ausländischen Schulen oder durch Privatunterricht dazu in der Lage war, die auf französisch verfaßten Artikel zu lesen. Wie bereits erwähnt, hatte Huda Shaarawi, wie auch andere EFU- Mitglieder, nie gelernt in ihrer Landessprache zu Lesen oder zu Schreiben, obwohl öffentliche Veranstaltungen der Frauenrechtsunion in arabisch abgehalten wurden (vgl. Badran 1995, S. 102f). Dies verdeutlichte auch die Kluft, zwischen der Ober- und Mittelschicht und der einfachen Bevölkerung in Ägypten. Während die oberen Schichten die westlichen Kultureinflüsse zunehmend in ihren Lebensstil integrierten, verharrten die unteren Schichten in den althergebrachten Strukturen. Von der einfachen Bevölkerung wurde der Einfluß des Westens als Bedrohung der islamischen Kultur verstanden und die ‚Emanzipation‘ der Frau als importiertes westliches Gedankengut abgelehnt (vgl. Kader 1987, S. 144). So war die Intention des Magazins auch keineswegs, die arabisch sprechende, ohnehin nur peripher alphabetisierte, einfache Bevölkerung zu erreichen, sondern den intellektuellen Austausch und die internationale Kooperation zwischen ägyptischen und ausländischen Feministinnen zu fördern. Auf einer Konferenz der IAW 1935 in Istanbul unterstrich die Herausgeberin der „L’Egyptienne“ diese Zielsetzung noch einmal: „a link in understanding and harmony between our sisters of the East and West“ (zit. n. Badran 1995, S. 102). Außerdem war es ein wichtiges Anliegen der EFU, daß in Europa

vorherrschende, negativ besetzte Bild der Orientalin zurechtzurücken und einen realistischen Einblick in die Lebensweise der Ägypterinnen zu ermöglichen (vgl. Badran 1995, S. 102). Als Presseorgan der EFU wurden in dem Journal die Aktivitäten und Erfolge der Frauenorganisation beschrieben. Während Huda Shaarawi sich in ihren Artikeln vorrangig nationalen Fragen widmete, schrieb ihre Kollegin Saiza Nabarawi über feministische Themen (vgl. ebd., S. 103).

Zwölf Jahre später, im Jahre 1937, erschien ein weiteres Journal der EFU, welches sich deutlich von „L’Egyptienne“ unterschied. „Al-Misriyah“ (Die ägyptische Frau) richtete sich nun vorrangig an eine arabische Leserschaft und war dementsprechend auch in arabisch verfaßt. In der Einführung der ersten Ausgabe machte Huda Shaarawi deutlich, an wen das Journal gerichtet war:

„The leaders of opinion in Egypt and brother Arab states, scientiest, men or religious law, journalist, poets, writers and litterateurs. To reformers and to productive persons in our country, legislators, educators, economists, and various professionals. To the men of politics who are guiding the radar of our affairs and sitting in the seat of government in our country and who are responsible for the well-being of the nation and observation of security and peace. To the youth upon whose ethics and genius we place hopes. To the egyptian employee, to the worker, to the peasant an whose activity, sincerity, integrity and profiency depends the prosperity og Egypt and ist advancement. To the woman active in her home, factory, field. To the good wife in her palace and her hut. To the wise mother under whose guidance the child grows up and matures and at whose feet the devoted child finds paradise... To all sons and daughters of my country, religion, language, and race I introduce A-Majallah a- Misriyah in its wonderful national dress“ (zit. n. Badran 1995, S. 105).

„Al-Misriyah“ zielte darauf ab mit seinen feministischen, nationalen, sozialen und kulturellen Themen eine breite Leserschaft in der ägyptischen Bevölkerung zu erreichen und dadurch das intellektuelle und moralische Niveau in der Gesellschaft zu heben und die Solidarität zwischen den sozialen Schichten zu fördern. Dieses Ansinnen verdeutlichte auch das Cover des Journals, auf dem eine unverschleierte Fellachin porträtiert war. Die Landfrauen stellten noch immer die übergroße Mehrheit der weiblichen Bevölkerung in Ägypten dar. Das Titelblatt symbolisierte ebenfalls den Wunsch der Feministinnen, die Frauenbewegung über die Ober- und Mittelschicht hinaus auf die Stadt- und Landbewohnerinnen der Unterschicht auszuweiten (vgl. Badran 1995, S.105f).

15.3.4 Internationale Kooperation

In den Jahren nach der Unabhängigkeit intensivierte die EFU ihre Kooperation mit Feministinnen im Ausland, zum Beispiel mit der IAW. Abgesandte der ägyptischen Frauenrechtsunion nahmen an internationalen Frauenkongressen teil, beispielsweise in Graz (1924), Berlin (1929), Istanbul (1935), Kopenhagen (1939), Genf (1949) und anderen Städten (vgl. Badr 1966, S. 64). Die dort gemeinsam erarbeiteten Forderungen, die Lage der ägyptischen Frau betreffend, wie die Abschaffung der lizenzierten Prostitution, Reformen im Familienrecht und die Einführung des Frauenwahlrechts, wurden an die ägyptische Regierung weitergeleitet (vgl. Timm 1976, S. 44). In Zusammenarbeit mit IWA erkannten die ägyptische Feministinnen, daß Frauen, unabhängig von der Herkunftskultur- und Gesellschaft, mit ähnlichen Problemen zu kämpfen hatten und somit auch ähnliche Ziele verfolgten. Dazu heißt es bei Kader: „Feminists thought in terms of universal woman and the universality of feminism“ (Kader 1987, S. 95).

Trotz aller Gemeinsamkeiten traten in den 30er Jahren Spannungen zwischen den ägyptischen und westlichen Feministinnen innerhalb der IWA auf. Während die europäischen und amerikanischen Frauen eine idealisierte Vorstellung universaler Schwesternschaft pflegten, konnte die EFU das Gefälle zwischen Frauenrechtlerinnen aus imperialistischen und fremdbeherrschten Nationen bald nicht mehr übersehen. Der Feminismus der Ägypterinnen war untrennbar mit dem nationalen Streben nach Unabhängigkeit verbunden: „They simultaneously sought national and gender self-determination“ (Badran 1995, S. 108). Somit stellte sich der EFU die Frage, wie die Mitglieder der IWA gleichberechtigt sein konnten, wenn einige aus kolonialisierenden und andere aus kolonialisierten Ländern stammten. Diese Tatsache wurde von den westlichen Frauenrechtlerinnen, die in der IWA dominierend waren, zugunsten eines übergeordneten Ideals jedoch weitestgehend ignoriert: „The IWA in the 1920s , 1930s and 1940s comprised national feminism and imperial feminism under the umbrella of international feminism“ (ebd., S. 108).

Besonders deutlich wurde der Widerspruch zwischen dem Anspruch nach länderübergreifender weiblicher Solidarität und nationalen Interessen in den Jahren nach 1945. Schon seit langem hatte die EFU die britische Präsenz in ihrem Land und den Anglo-ägyptischen Vertrag von 1936 kritisiert. Auf der Suche nach einem Tagungsort nach dem zweiten Weltkrieg lehnte die IWA, unter Leitung ihrer englischen Präsidentin, Margerey Corbett Ashby, die Ausrichtung des Weltfrauentreffens in Ägypten ab. Inoffiziell wurde lautbar, daß dies aufgrund der Krise zwischen England und Ägypten und dem starken Nationalgefühl Margery Ashbys geschah (vgl. ebd., S. 109). Badran resümiert: "Here we see a clear-but not public-declaration of how imperial interests overrode gender interests" (ebd., S.108).

Ein weiteres Konfliktpotential bot die Palästina- Frage, die auf dem Weltfrauenkongreß 1939 in Kopenhagen zum Eklat führte. Neben ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem britischen Imperialismus verurteilte die EFU auch die von den Engländern unterstützte zionistische Bewegung und die damit einhergehende Unterdrückung und Vertreibung der in Palästina ansässigen arabischen Bevölkerung. Während auf der IWA- Tagung in Istanbul 1935 sowohl eine Delegation arabischer Palästinenserinnen als auch eine Abordnung jüdischer Palästinenserinnen als Repräsentantinnen desselben Landes teilgenommen hatten, erschien auf dem Kongreß in Kopenhagen nur die jüdische Delegation. Die palästinensischen Frauen sahen sich wegen der kritischen Lage in ihrem Land dazu gezwungen, dem Treffen fernzubleiben. Aufgrund der stark divergierenden Perspektiven britischer, jüdischer und arabischer Frauen, konnte in einer Debatte keine Einigung über eine einheitliche Stellungnahme der IWA zur Palästina-Frage erlangt werden und eine von der EFU geforderte Abstimmung über eine diesbezügliche Resolution wurde abgelehnt. Daraufhin verließ die ägyptische Delegation geschlossen die Versammlung (vgl. Badran 1995, S. 232ff). Jahre später wurde in diesem Zusammenhang die eurozentrische Sichtweise der IAW enthüllt, als Ashby sinngemäß schrieb, daß im Gegensatz zu den Belangen der Juden, daß Palästina- Problem weit weg wäre und auch nur relativ wenig Menschen betreffen würde (vgl. ebd., S. 236).

Trotz aller Differenzen innerhalb der IAW bewertete das EFU-Mitglied Saiza Nabarawi die länderübergreifende Zusammenarbeit und Solidarität der Frauenrechtlerinnen aus Ost und West positiv. Sie honorierte das Entstehen einer internationalen feministischen Kultur, die die Barrieren nationaler und imperialer patriarchalischer Zivilisationen überwunden hatte (vgl. ebd., S. 109).

Seit Ende der 30er Jahre hatte die EFU ihre Zusammenarbeit mit Frauenorganisationen aus anderen arabischen Ländern verstärkt. Gleichwohl sie weiterhin mit der IAW kooperierte, strebte sie nun verstärkt einen panarabischen Feminismus an (vgl. Badran 1995, S. 109). Diese Bewegung hatte ihren Ursprung im nationalen Kampf der Palästinenser um ihr Land an dem sich, wie bei der Revolution in Ägypten, Frauen aller Schichten beteiligten (vgl. ebd., S. 224). 1938 fand die „Eastern Feminist Conference“ in Kairo unter der Schirmherrschaft der EFU statt, deren zentrales Thema die Palästina- Krise war. Es nahmen Frauendelegationen aus sechs arabischen Ländern teil, darunter Irak, Palästina und Syrien. Die Teilnehmerinnen verurteilten die britische Politik und die zionistischen Aktivitäten, forderten einen Einwanderungstop jüdischer Siedler und riefen alle Araberinnen und Araber zur Unterstützung Palästinas auf. Die Frauenkonferenz erregte großes Aufsehen in der arabischen Welt, und selbst konservative Politiker und Religionsgelehrte zollten den Aktivitäten der Frauen Respekt (vgl. ebd., S. 230). Dieser Kongreß bildete die Grundlage für einen panarabischen Feminismus, der sich 1945 in der Gründung einer länderübergreifenden Frauenorganisation manifestierte. Dabei spielten die ägyptischen Frauenrechtlerinnen eine tragende Rolle: Im Sommer 1944 hatte Huda Shaarawi mit zwei anderen EFU- Mitgliedern arabische Staaten wie den Libanon, Syrien und Jordanien bereist. Dort trugen sie den hiesigen Frauengruppen ihre Idee für eine panarabische Frauenorganisation vor. Bei dem „Arab Feminist Congress“, der im Dezember 1944 in Kairo stattfand, trafen sich Frauendelegationen aus sechs arabischen Ländern. Das Thema des Treffens war unter anderem die Entwicklung neuer Bürgerrechte in den modernen arabischen Staaten als unabhängige Länder in einer postkolonialen Welt, welches auch die Neustrukturierung der Geschlechterrollen- und

verhältnisse erforderte (vgl. ebd., S. 238ff). Eine von den Feministinnen auf dieser Konferenz entwickelte Resolution umfaßte 51 Forderungen, darunter Reformen im Familienrecht, das Wahlrecht für Frauen und den Zugang von Mädchen zum staatlichen Bildungswesen. Auf der Basis dieser Resolution wurde im Oktober 1945 die „Arab Feminist Union“ (AFU) mit Huda Shaarawi als Präsidentin gegründet (vgl. ebd., S. 242ff).

Die Hoffnung aller Beteiligten war, daß der Zusammenschluß der Feministinnen in der neuen Phase der Unabhängigkeit arabischer Nationen, die Durchsetzung ihrer Ziele beschleunigen würde. Nach der ägyptischen Revolution von 1952 mußten sowohl die Frauenrechtlerinnen der EFU als auch der AFU feststellen, daß dies ein Irrtum gewesen war. Sowohl in Ägypten als auch in anderen arabischen Ländern, die ein stark zentralisiertes Staatssystem aufwiesen, wurden bald keine unabhängigen Organisationen mehr geduldet. Die AFU fungierte als offizielles Organ für die Regierungen zur Förderung panarabischer Strukturen. Auch die EFU verlor 1956, ebenso wie andere Organisationen mit politischem Anspruch, ihren unabhängigen Status, und wurde in die Huda Shaarawi Association umbenannt, die, ohne jeglichen feministischen Anspruch, als soziale Einrichtung unter staatliche Kontrolle gestellt wurde (vgl. ebd., S. 250).

16. Die Frau im öffentlichen Leben

16.1 Bildungswesen

Zu den wichtigsten Erfolgen der EFU gehörte zweifellos, daß Artikel 19 der neuen Verfassung von 1923 den kostenlosen Besuch der Elementarschule zur Pflicht für Mädchen und Jungen machte. Darin hieß es:

„Elementarunterricht ist für die Ägypter beiderlei Geschlechts Pflicht. Er erfolgt an den öffentlichen Elementarschulen kostenlos.“ (Jarrar 1979, S. 86).

Diese gesetzliche Regelung hatte zum Ziel, dem weitverbreiteten Analphabetentum in der Bevölkerung entgegenzuwirken. Die Regierung verfügte jedoch keineswegs über die Mittel, um ausreichend Gebäude, Ausstattung und Lehrpersonal zur Verwirklichung dieses Ziels bereitzustellen (vgl. Ahmed 1992, S. 189 und Jarrar 1979, S. 87f). Eine zusätzliche Einschränkung war die Tatsache, daß das Grundschulwesen weiterhin in die Elementar- und Primarschulen gespalten war. Der Elementarschulbesuch qualifizierte noch immer nicht zum Besuch der Sekundarstufe. Der Primarunterricht, der die Möglichkeit zum weiterführenden Schulbesuch bot, war jedoch kostenpflichtig, so daß einmal mehr die Kinder aus wohlhabenden Familien bessere Bildungschancen hatten (vgl. Jarrar 1979, S. 89ff). Außerdem existierte ein regionales Gefälle - die Verbreitung und Qualität der Elementarschulen war in den Städten weitaus höher als in den ländlichen Regionen.

Gegen Ende der 30er Jahre war der Bedarf an schulischen Einrichtungen in den Städten weitestgehend gedeckt. Die ländlichen Regionen wiesen jedoch noch immer eine starke Unterversorgung in diesem Bereich auf. Im Jahr 1936 hatte die EFU die Regierung dazu aufgefordert, den Ausbau des Grundschulwesens auf dem Land voran zu treiben. Diesem Aufruf folgte ein Jahr später die Gründung einer Gesellschaft zur Förderung der Landbevölkerung, welches von Huda Shaarawi und einigen anderen EFU-Mitgliedern geplant und finanziert wurde. Neben dem Ausbau der Infrastruktur in den Dörfern und der Einrichtung von Kliniken, ließ Shaarawi eine Mädchen- und eine Jungenschule

bauen. Darüberhinaus waren die meisten der EFU- Mitglieder jedoch nicht sonderlich an den Bedürfnissen und Problemen der Fellachinnen und Fellachen interessiert (vgl. Badran 1995, S. 120). Gleichwohl stieg die Zahl der Grundschüler in den nächsten Jahrzehnten insgesamt an. Dieser positive Trend zeigte sich auch in der zunehmenden Mädchenbeteiligung (vgl. Ahmed 1992, S.189).

Tabelle 4: Grundschulen 1951/1952

1951/1952 Elementarschulen	Jungen	Mädchen	Gesamt
Staatlich	512394	344165	856559
Privat	121450	60531	181981
Ausländisch	-	-	-
Gesamt	663884 (62,5%)	404969 (37,5%)	1038540 (100%)
1951/1952 Primarschulen			
Staatlich	169860	66577	236257
Privat	153313	63284	216597
Ausländisch	30098	39088	69186
Gesamt	35327 (67,7%)	168949 (32,3%)	522040 (100%)

(vgl. Jarrar 1979, S. 94)

Generell war im gesamtem Grundschulwesen im Jahr 1951/52 der prozentuale Anteil der Mädchen im Vergleich zur Bildungsbeteiligung von Schülerinnen im Jahr 1914/15 gestiegen. Dabei war die Beteiligung von Mädchen im Elementarschulwesen während dieser Zeitspanne von 11,1% auf 37,5% geklettert. Im Primarschulbereich lag eine Steigerung der Bildungsbeteiligung von Mädchen von 15,4% auf 32,5% vor. Festzustellen ist außerdem, daß die Schülerschaft der Grundschulebene auf die beiden, mit verschiedenen Bildungsperspektiven endenden Schultypen, ungleich verteilt waren.

Mit der gestiegenen Bildungsbeteiligung ägyptischer Kinder im Grundschulwesen, ging auch die Analphabetenrate in der ägyptischen Bevölkerung leicht zurück.

Tabelle 5: Entwicklung der Analphabetenrate von 1907-1947

Jahr	Analphabetenrate bei Männern (über 5 Jahre)	Analphabetenrate bei Frauen (über 5 Jahre)	Gesamt
1907	90,0%	98,9%	94,5%
1917	86,4%	97,9%	92,1%
1927	77,1%	95,3%	86,2%
1937	72,8%	90,0%	81,4%
1947	68,4%	87,9%	78,2%

(vgl. Jarrar 1979, S. 80)

Anhand dieser Tabelle ist ersichtlich, daß das Analphabetentum im Zeitraum von 1907 - 1947 in der Bevölkerung generell abgenommen hat. Die Analphabetenrate der Frauen blieb in dieser Zeitspanne jedoch weitaus höher als die der Männer. Während die Analphabetenrate der Männer ‚schon‘ im Jahr 1907 auf 90% gesunken war, erreichten die Frauen diesen Stand erst 30 Jahre später im Jahr 1937.

Einen weiteren Durchbruch erzielte die EFU 1925, als die Regierung die „Shubra“-Schule, die erste staatliche Sekundarschule für Mädchen, eröffnete. Die Einrichtung dieser Mädchenschule war ein direktes Resultat der Bemühungen der ägyptischen Feministinnen: 1923 hatte die EFU einen Antrag an den Premierminister gestellt, in dem sie die Bereitstellung staatlicher Sekundarschulen für Mädchen forderte, die den gleichen Lehrplan wie die Jungenschulen haben sollten. Unterstützt wurde dieser Antrag durch eine Resolution der IAW, die ebenfalls an den Premier weitergeleitet wurde. In den Jahren danach etablierten sich weitere höhere Mädchenschulen. Sowohl in der Stadt als auch in den Provinzen fanden sich bald Bildungseinrichtungen, die den Sekundarschulunterricht für Ägypterinnen anboten (vgl. Badran 1995, S. 142ff).

Die folgende Tabelle gibt unter Aufschluß über die Mädchenbeteiligung im Sekundarschulwesen.

Tabelle 6: Sekundarschulen 1951/52

Sekundarschulen 1951/1952	Jungen	Mädchen	Gesamt
Staatliche	102155	23936	126091
Nationale	26970	2750	29720
Ausländische	6203	5158	11361
Gesamt	135328 (80,9%)	31844 (19,1%)	167172 (100%)

(vgl. Jarrar 1979, S. 102)

Prozentual war der Anteil der Schülerinnen im Sekundarschulbereich im Jahre 1951/52, im Vergleich zu 1914/15, von 13, 6% auf 19, 1% gestiegen. Neben den ausländischen Schulen boten nun auch nationale und staatliche Bildungseinrichtungen den Sekundarschulunterricht für Mädchen an. Da aber alle Sekundarschulen der verschiedenen Schulträger kostenpflichtig waren, waren einmal mehr die Mädchen aus den gehobenen Schichten die ‚Nutznießerinnen‘ dieses Angebots. Für die Schülerinnen aus den ländlichen Regionen kam erschwerend hinzu, daß sich fast alle Sekundarschulen in den Städten befanden (vgl. Jarrar 1979, S. 103).

Wie anhand der Tabellen 4 und 6 ersichtlich wird, besuchten ein Teil der Primar- und Sekundarschülerinnen nationale Privatschulen. Einige dieser privaten Bildungseinrichtungen wurden auf die Initiative einiger EFU-Angehöriger gegründet.: Die Lehrerin Nabawijah Musa, die zu den Gründungsmitgliedern der EFU gehörte und sich schon seit langem für die Bildung von Mädchen engagierte, richtete beispielsweise mit Hilfe der „Gesellschaft für den Fortschritt der jungen Frau“ eine private Primarschule für Mädchen ein, die bald mehr Schülerinnen als die nahegelegene staatliche Schule anzog. Außerdem gründete Musa eine Sekundarschule für Mädchen namens „Banat al-Ashraf“- Schule. In diesen beiden privaten Lehranstalten

wurden, so Badran, Generationen von Mädchen in Kairo und Alexandria ausgebildet (vgl. Badran 1995, S. 144).

Im Jahre 1925 wurde in Kairo die erste staatliche Universität gegründet, die zunächst vier Fakultäten für Philosophie, Medizin, Naturwissenschaften und Jura umfaßte. 1942 wurde eine weitere Hochschule in Alexandria, 1950 eine dritte in Kairo eröffnet (vgl. Jarrar 1979, S. 110). Im Jahre 1929, vier Jahre nach Gründung der ersten Sekundarschule für Mädchen, wurden Ägypterinnen erstmals offiziell an einer Hochschule aufgenommen. Jede der ersten sechs Studentinnen war eine Absolventin der „Shubra“- Sekundarschule. Obwohl konservative Politiker versuchten, den Universitätsbesuch von Mädchen zu verhindern, gelang es der EFU mit Hilfe der Unterstützung einiger liberaler Hochschulangehöriger, zu denen auch der Rektor und ehemalige Vorsitzende der Umma- Partei, Ahmad Lufti gehörte, das Recht der Frauen auf universitäre Bildung durchzusetzen (vgl. Badran 1995, S. 148f und Badran 1991, S. 208). Zu den ersten Studienfächern der Mädchen gehörten arabische Literatur, Philosophie und Rechtswissenschaften. Im gleichen Jahr entsandte die ägyptische Regierung auch eine weibliche Studiengruppe nach England. Unter dem halben Dutzend ägyptischer Studentinnen, die an der Londoner Universität in Medizin ausgebildet wurden, war auch Kawkab Hifni Nasif, die Schwester von Bahithat al-Badia (vgl. Badran 1995, S. 148).

Die Koedukation an den Universitäten war ein entscheidender Grund für viele Eltern, ihren Töchtern den Besuch der Hochschule zu untersagen. Die Keuschheit und Jungfräulichkeit eines Mädchens hatten einen unvermindert hohen Stellenwert in der ägyptischen Gesellschaft, und der Kontakt mit männlichen Studenten in der Universität konnte das Ansehen des Mädchens und damit einhergehend auch die Ehre der Familie schädigen und ihre Heiratschancen beeinträchtigen. Die Versuche konservativer Politiker, die Geschlechter, wie im Primar- und Sekundarschulwesen üblich, getrennt unterrichten zu lassen, scheiterten jedoch am Widerstand der Feministinnen und liberaler Kreise (vgl. ebd., S. 150ff). Die Bemühungen der Frauenrechtsunion den Zugang der Studentinnen zu allen Fächern voranzutreiben, gingen nur langsam voran und Badran schreibt in diesem

Zusammenhang: “The battle for university education had to be fought discipline by discipline“ (ebd., S. 150). 1936 schlossen die ersten Frauen ihr Medizinstudium ab. Zu diesem Zeitpunkt war es ihnen jedoch noch nicht gestattet im Universitätskrankenhaus zu arbeiten. Ägyptische Ärztinnen wurden erst im Verlauf des zweiten Weltkriegs dort beschäftigt, nachdem das englische Personal die Klinik größtenteils verlassen hatte (vgl. ebd.). Ab 1930 begannen auch Mädchen aus den ländlichen Regionen die Universität zu besuchen, darunter auch A'ishah `Abd al Rahman, die nach Abschluß ihres Studiums der arabischen Literatur unter anderem Bücher über das Leben der Fellachinnen verfaßte. Die Gesamtbildungsbeteiligung von Ägypterinnen am Hochschulwesen war im Jahr 1930, ein Jahr nach dem die Universitäten ihre Tore erstmals für Frauen öffneten, 0,3%. Genau 20 Jahr später, im Jahr 1950, war sie auf 0,7 % gestiegen (vgl. ebd., S. 150f).

Die folgende Tabelle gibt Übersicht über die graduierten Studentinnen und Studenten im Zeitraum von 1925-1959.

Tabelle 7:Universitätsgraduierte 1925-1959

Fachrichtung	Zahl der graduierten Studenten	Zahl der graduierten Studentinnen	Gesamt
Medizin	7154	705	7859
Zahnmedizin	546	62	608
Pharmazie	1487	146	1633
Ver.-Medizin	988	29	1017
Ingenieure	9973	23	9996
Landwirtschaft	8381	421	8802
Naturwissenschaft	4183	539	4722
Philosophie	13755	4381	18136
Jura	16819	624	17433
Handel	15239	697	15936
Gesamt	78525 (91,1%)	7627 (8,9%)	86152 (100%)

(vgl. Jarrar 1979, S. 115)

Anhand dieses Querschnitts der Anzahl der graduierten Studentinnen und Studenten in der Zeitspanne von 1925 bis 1959 wird deutlich, daß in diesem Zeitraum etwa zehnmal so viel Männer wie Frauen ihren Hochschulabschluß erlangten. Dabei machten in Philosophie besonders viele Studentinnen ihren Abschluß, wobei davon ausgegangen werden kann, daß dieses Studium nicht unbedingt berufsqualifizierend war. Nach Philosophie waren die Absolventinnen anteilig am stärksten im medizinischen Bereich und in der Landwirtschaft vertreten.

Im direkten Vergleich der Schuljahre 1914/15 und 1951/52 war die Bildungsbeteiligung von Mädchen im Elementar-, Primar- und Sekundarschulbereich relativ stark angestiegen. Dabei war im Jahr 1951/52 die Tendenz festzustellen, daß mit höherem Bildungsgrad, der Anteil der Mädchen an der Gesamtbeteiligung abnahm. So waren in diesem Jahr an den Elementarschulen 37,5%, an den Primarschulen 32,3% und an den Sekundarschulen 19,1% der gesamten Schülerschaft Mädchen. Im Tertiärbereich lag der Anteil der Studentinnen im Jahr davor bei 0,7%.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Ägypterinnen Mitte des 20. Jahrhunderts den Zugang zu allen Bildungsstufen erlangt hatten. Angesichts der immer noch hohen Analphabetinnenraten ist ersichtlich, daß am Ende der konstitutionellen Monarchie, bezogen auf die Bildungssituation der Ägypterinnen, Bildung immer noch das Privileg einer kleinen Minderheit war. Zwar hatte sich die Bildungsbeteiligung von Ägypterinnen verstärkt, die Bildungschancen waren jedoch noch immer ungerecht verteilt. Die beste Bildung erlangten, wie schon Anfang des 19. Jahrhunderts, die Töchter der städtischen Ober- und Mittelschicht. Diese wiederum waren es, die sich innerhalb der organisierten Frauenbewegung für die Belange der ägyptischen Frauen, meist ihrer eigenen Schicht, einsetzten.

Viele der ersten Studentinnen waren in der EFU aktiv. Während die erste Generation von EFU-Mitgliedern, wie Sharaawi und Musa noch im Harem oder in ausländischen Privatschulen unterrichtet worden waren, hatten viele Feministinnen der zweiten Generation der organisierten Frauenbewegung, das

Haremssystem hinter sich gelassen und die Hochschule besucht und dort ein Universitätsdiplom oder einen Dokortitel erlangt.

16.2 Berufe

Schon während der ersten Industrialisierungsphase unter Muhammad Ali im frühen 19. Jahrhundert hatten Frauen der Unterschicht in den Textilfabriken gearbeitet. Obwohl diese Phase durch das Einwirken Englands beendet wurde, verschwanden die Arbeiterinnen nie gänzlich aus den verbliebenen Textil-, Tabak- und Zuckerfabriken. Anfang der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts wuchs die Zahl der Textilfabriken erneut an. Diese boten Beschäftigungsmöglichkeiten für Frauen. Huda Shaarawi schaffte in einer privaten Initiative neue Arbeitsplätze für Frauen, indem sie 1925 eine Keramikfabrik eröffnete, in der Ägypterinnen angestellt wurden. Außerdem drängten die Frauen zunehmend in den Einzelhandel, der im 19. Jahrhundert noch durch die christlichen und jüdischen Hausiererinnen (*dallalabs*) abgedeckt worden war, die ihre Ware an die der häuslichen Seklusion unterworfenen Frauen der Ober- und Mittelschicht verkauft hatten. Seit Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich der Einzelhandel stetig entwickelt, aber erst ab 1930 sollten Ägypterinnen in diesem Bereich arbeiten. Diese Entwicklungen veranlaßten die Regierung dazu, 1933 gesetzliche Regelungen für die Arbeit der Frau in Industrie und Handel zu schaffen. Zu den wichtigsten Neuerungen, die dem Schutze der Frau und ihren Kindern dienen sollten, gehörten die Einführung des 9- Stunden- Tages mit einer Ruhepause von einer Stunde für die Fabrikarbeiterinnen (vorher waren bis zu 18 Stunden Arbeit üblich), eine wöchentliche Arbeitsunterbrechung von 24 Stunden und einem Schwangerschaftsurlaub von einem Monat bei teilweiser Lohnfortzahlung. Verboten waren Tätigkeiten, die nach allgemeinem Verständnis den physischen Voraussetzungen der Frauen nicht entsprachen (Nachtarbeit, Arbeit in Steinbrüchen und so weiter) (vgl. Badran 1995, S.172ff).

Ein weiterer Beruf, im dem Frauen immer stärker tätig wurden, war der der Lehrerin. Während bis 1920 nur zwei Ausbildungsstätten für Lehrerinnen existierten, waren bis zum Jahr 1934 dreizehn weitere entstanden. Der Abschluß an diesen pädagogischen Instituten berechtigte die Absolventinnen jedoch nur zur Lehrtätigkeit an einer Elementar- oder Primarschule. Seit dem Jahr 1926 waren Schülerinnen nach England gesandt worden, um dort als Sekundarschullehrerinnen ausgebildet zu werden. Erst 1933 wurde eine ägyptische Lehranstalt eröffnet, in der sich Frauen für den Unterricht an der Sekundarschule qualifizieren konnten. Der Staat unterstützte die angehenden, einheimischen Lehrerinnen im besonderen Maße; sie erhielten kostenlosen Unterricht sowie Verpflegung und in einigen Fällen wurden ihnen auch Stipendien gewährt. Einen zusätzlichen Anreiz schaffte die Regierung auch dadurch, daß den Lehrerinnen oftmals ein höherer Lohn als ihren männlichen Kollegen gezahlt wurde (vgl. ebd., S.176). Eine westliche Beobachterin bemerkte in diesem Zusammenhang, daß der Staat der Förderung von Frauen im Bildungswesen augenscheinlich mehr Aufmerksamkeit und Unterstützung angediehen ließ, als in jedem anderen Berufsfeld (vgl. ebd., S. 176).

Auch im medizinischen Bereich wuchs die Zahl der arbeitenden Frauen stetig an. Während der Herrschaft Großbritanniens waren einheimische Ärzte zugunsten britischen Personals aus diesem Sektor verdrängt worden und auch die Hebammenschule Muhammad Alis wies unter englischer Verwaltung rückläufige Schülerinnenzahlen auf. Schon Bahithat al-Badia hatte den Zugang von Frauen zum Medizinstudium gefordert und auch die EFU unterstützte dieses Anliegen. Doch erst nach der faktischen Unabhängigkeit von England 1922, sollte sich in diesem Bereich eine positive Entwicklung abzeichnen. Die ersten ägyptischen Ärztinnen, darunter auch Kawkab Hifni Nassif, die Schwester von al-Badia, hatten ihr Medizinstudium in England absolviert und begannen Anfang der 30er Jahre in ihrer Heimat zu praktizieren. Die Medizinerinnen kümmerten sich besonders um Frauen, Kinder und Bedürftige. Obwohl es einige männliche Ärzte gab, die die Konkurrenz der Frauen fürchteten, war die Reaktion der Bevölkerung auf die Ärztinnen fast durchweg positiv. Wenn die Medizinerinnen kranke Frauen behandelten, gab es nun keinerlei moralische Bedenken mehr für die Patientinnen und deren Angehörige, wie es die bei der Versorgung der Frauen durch männliche Ärzte

noch der Fall gewesen war (vgl. Badran 1995, S. 179f). Anders verhielt es sich bei der Krankenschwesterntätigkeit, die EFU als neue Karrieremöglichkeit für Frauen propagierte. Der Pflegedienst in den privaten und staatlichen Krankenhäusern war bis dahin hauptsächlich durch männliches Personal, den sogenannten *tamargis* abgedeckt worden, die ein hohes Ansehen in der Bevölkerung genossen. Sowohl die *tamargis*, die um ihre Arbeitsplätze fürchteten, als auch die Ärzte lehnten die Einstellung weiblicher Pflegekräfte ab. Sie stellten die enge Zusammenarbeit von männlichen Medizinern mit den Krankenschwestern und den Kontakt der Frauen mit den männlichen Patienten als unmoralisch und problematisch dar. Erst nach der Revolution von 1952 sollten staatliche Krankenschwesternschulen entstehen (vgl. ebd., S. 181).

Weitere Berufe, die Frauen in dieser Zeit ausübten oder zu denen sie sich Zugang verschafften war der der Journalistin, Rechtsanwältin oder Angestellten im Staatsdienst (vgl. ebd., S. 183ff). Gleichwohl sich somit ein breites Spektrum an interessanten und qualifizierten Tätigkeiten entwickelt hatte, verlief der berufliche Einstieg von Frauen in den Bereichen Bildung und Medizin am erfolgreichsten. Als Lehrerin oder Ärztin kümmerten sie sich um die Bedürfnisse anderer Frauen, so daß sie innerhalb des öffentlichen Raumes die Segregation der Geschlechter gewährleisteten und damit auch den Interessen des Staates dienten (vgl. Badran 1991, S. 208).

16.3 Familienrecht

Während andere Rechtsbereiche dem Totalitätsanspruch des islamischen Rechts, der *sharia*, Ende des 19. Jahrhunderts nach und nach entzogen und nach europäischem Vorbild reformiert worden waren, blieben Familien- und Erbschaftsangelegenheiten bis 1923 unter islamischer Rechtssprechung.. Dies führte zu einem Dualismus im ägyptischen Rechtssystem: Für das Zivil-, Straf-, Arbeits-, Wirtschafts- und Staatsrecht waren die säkularen nationalen

Gerichtshöfe zuständig, bei allen Fragen des Familienrechts galt weiterhin die Rechtssprechung der *sharia*-Gerichte (vgl. Timm/Aalami 1976, S. 109). Die Periode der Reformversuche im Familien- und Erbrecht setzte in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts ein. Dies war angesichts der Tatsache, daß diese Rechtsbereiche der muslimischen Bevölkerung und den islamischen Autoritäten am engsten mit der Religion verbunden schienen, ein schwieriges Unterfangen, denn:

„Ihre Vorschriften wurden umfassender und genauer eingehalten als die anderen Bestandteile des religiösen Gesetzes. Am unmittelbarsten galten sie als Wille und Wort Allah's“ (Timm/Aalami 1976, S. 111).

Durch verschiedene Taktiken und Kunstgriffe, beispielsweise wurden die vier sunnitischen Rechtsschulen gegeneinander ausgespielt, so daß sie die religiösen Quellen neu interpretierten, erreichten die Reformer in den Jahren 1920, 1923 und 1929 eine Reihe von Änderungen im Bereich der Personenangelegenheiten, dem sogenannten Personenstandsrecht. In den 30er und 40er Jahren folgten weitere Gesetzesreformen, so daß sich am Ende der Phase der konstitutionellen Monarchie einige Änderungen für den Rechtsstatus der Frau ergeben hatten (vgl. Dilger 1977, S.523 und Timm/Aalami, S. 112).

Die EFU hatte sich verstärkt für Reformen im Personenstandsrecht eingesetzt, ihre Ziele jedoch nur teilweise erreicht. Zu ihren größten Erfolgen gehörte die Festlegung des Mindestheiratsalters von 16 Jahren für Mädchen, welches 1923 gesetzlich verankert wurde. Die Feministinnen versprachen sich davon, daß der häufige Abbruch der Schulausbildung bei jungen Mädchen, bedingt durch ihre frühe Verheiratung, damit zurückgehen würde. Die Verlängerung der unmittelbaren Personensorge (*hadanah*) der Frau über ihre Kinder im Scheidungsfall war ebenfalls eine Forderung der EFU gewesen, die von der Regierung übernommen und durchgesetzt wurde. Darüberhinaus konnte sich keine der von der EFU explizit angestrebten Reformen im Personenstandsrecht durchsetzen (vgl. Badran 1995, S. 126). Dazu zählte die Einschränkung des Rechtes des Mannes auf Polygamie und Verstoßung, wobei letzteres der EFU zufolge, für Frauen aller Schichten verheerende Auswirkungen hatte und ein großer Unsicherheitsfaktor für deren Leben darstellte. Unangetastet blieb ebenfalls die Institution des „Haus des Gehorsams“ (*bait al-ta'ah*), das Recht

des Mannes, seine Ehefrau auch gegen ihren Willen zum Zusammenleben zu zwingen. Eine Frau, die ohne die Zustimmung ihres Gatten das Haus verließ, wurde als ungehorsam (*nashas*) eingestuft und hatte keinen Anspruch, durch ein Gerichtsurteil von ihrem Mann geschieden zu werden (vgl. ebd., 128ff).

16.4 Politik

Die ägyptische Frauenrechtsunion war eine nationale, säkulare und politische Organisation, die sowohl Musliminnen, als auch Christinnen zu ihren Mitgliedern zählte. Ebenso wie die Frauen, die Ende des 19. Jahrhunderts begannen ihr feministisches Bewußtsein in Literatur und Journalistik zu artikulieren und die Frauenrechtlerinnen, die Anfang des 20. Jahrhunderts durch ihre Lehrtätigkeit und soziale Aktivitäten erstmals den öffentlichen Raum für sich erschlossen, legitimierte die EFU sich jedoch, wenn auch nicht ausschließlich, durch ihre Berufung auf den Islam. Innerhalb der Diskurse des islamischen Modernismus, der Reformen in verschiedenen Gesellschaftsbereichen anstrebte, konnten die Frauen ihre feministischen Forderungen artikulieren (vgl. Badran 1995, S. 95). Wie wichtig die islamischen Prinzipien für die EFU waren, läßt sich daran erkennen, daß sie sich klar von der Entwicklung in der Türkei distanzierte, wo Frauen und Männer seit 1926 in allen Rechtsbereichen gleichgestellt waren. Das Zivilrecht basierte dort nicht auf der *sharia*, sondern auf dem schweizerischen Rechtssystem. In der *L’Egyptienne* hieß es darüber: „...the egyptian woman will never asks for her rights except by basing her request on the islamic *Shari’ah*“ (zit. n. Badran 1991, S. 210). Badran faßt die Einstellung der EFU folgendermaßen zusammen: „While the EFU women found their feminist ideology and programme compatible with Islam, and sought its legitimising force, their overall ideological framework was secular rather than religious“ (ebd.). Nach dem Tod Huda Shaarawis 1947 geriet die EFU in eine Krise, von der sie sich nicht mehr erholte. Die Leitung der Frauenrechtsunion war Zeit ihres Bestehens personengebunden gewesen und mit dem Ableben der Gründerin traten Organisationsschwierigkeiten auf mit denen die EFU nach

und nach ihre politischen Ambitionen verlor (Timm/Aalami 1976, S. 45) Die 1948 von Doris Shafik, einem Schützling Huda Shaarawis, gegründete politische Frauenorganisation „Bint al-Nil“ agierte in dem gleichen ideologischen Rahmen wie die EFU und verstand sich als ihre Nachfolgeorganisation. Das primäre Ziel der Frauenvereinigung um Doris Shafik war die Erlangung aller politischen Rechte für die ägyptische Frau, insbesondere des aktiven und passiven Wahlrechts, welches die Ägypterinnen noch immer nicht erhalten hatten. Mit spektakulären und militanten Aktionen machte die Frauenorganisation auf ihre feministischen Forderungen aufmerksam. So führte Shafik 1951 über tausend Frauen zum Parlamentshaus mit dem Ziel, die dort stattfindende Sitzung zu unterbrechen.. Die Anhängerinnen von „Bint al-Nil“ zogen erst ab, nachdem ihnen die Parlamentspräsidenten ihre Mithilfe bei der Durchsetzung ihrer Forderungen zugesichert hatten. Ein Jahr später beteiligte sich eine paramilitärische Fraueneinheit der „Bint al-Nil“ an den landesweiten Streiks und Demonstrationen gegen König Faruk, die Regierung und die Briten. Auch unter Nasser (Amtszeit: 1956-1970) setzte Shafik ihren Kampf für das Frauenwahlrecht fort, und trat, mit 14 weiteren Mitgliedern der „Bint al-Nil“, 1954 in einen Hungerstreik, der ihnen die erwünschten politischen Rechte einbringen sollte und für internationales Aufsehen sorgte. 1956 erhielten die ägyptischen Frauen unter Präsident Nasser dann tatsächlich das aktive und passive Wahlrecht. Ein Jahr später zogen die zwei ersten weiblichen Abgeordneten ins Parlament ein (vgl. Ahmed 1992, S. 203ff und Timm/Aalami 1976, S. 51).

Gleichwohl die EFU ihren Feminismus im Einklang mit islamischen Grundsätzen sah, verurteilten konservative Kreise ihn im besten Fall als überflüssig und im schlechtesten Sinne als zersetzende westliche Ideologie (vgl. Badran 1991, S. 210).

Zu den Kritikerinnen der EFU gehörte auch Zeinab al-Ghazali, die in jungen Jahren zusammen mit Huda Shaarawi in der EFU aktiv gewesen war. Im Alter von 18 Jahren verließ sie die Frauenrechtsunion und gründete 1936 ihre eigene Organisation, die „Muslim Women’s Society“ (MWS). Diese engagierte sich im sozialen Bereich und gründete unter anderem ein Waisenhaus. Sie bot

armen Familien finanzielle Unterstützung an und verhalf arbeitslosen Frauen und Männern zu einer Anstellung. Außerdem bot sie Frauen die Möglichkeit, den Islam zu studieren. In einem Interview von 1981 begründete al-Ghazali ihren Bruch mit der EFU damit, daß sie Anspruch und Zielsetzung Huda Shaarawis nicht hätte teilen können, da sie es als Fehler ansehe in einer islamischen Gesellschaft von der Befreiung der Frau zu sprechen. Der Islam garantiere den Musliminnen ausreichende Rechte in allen Bereichen, auch wenn diese in islamischen Gesellschaften unglücklicherweise nicht genügend verankert wären (vgl. Ahmed 1992, S. 197f). Die MWS arbeitete eng mit der Muslimischen Bruderschaft (MB) zusammen, die 1928 von dem Lehrer und Begründer des modernen islamischen Fundamentalismus, Hasan al-Banna, ins Leben gerufen wurde (vgl. Goodwin 1999, S. 429). Diese Partei, die sich im Laufe der 40er Jahre zur stärksten politischen Kraft neben der Wafd entwickeln sollte, zeichnete sich durch ihre starke anti-britische und anti-westliche Orientierung aus. Die Anhänger rekrutierten sich größtenteils aus der mittleren und unteren Mittelschicht. In ihrer Haltung war die MB von der Strömung des islamischen Modernismus des Reformers Muhammad Abduh beeinflusst, sie war in der Auslegung des Islams zur Untermauerung ihrer Positionen jedoch strikter und konservativer als ihr Vorbild (vgl. Ahmed 1992, S. 193f). Die Ideologie der islamistischen Bewegung beinhaltete eine Hinwendung zu den moralischen Grundfesten der Gesellschaft, zu denen für sie die patriarchale Familie, die männliche Autorität über die Frauen, und eine klare Differenzierung der Geschlechterrollen zählte. Ihr erklärtes Ziel war die Errichtung eines islamischen Staates (vgl. Badran 1991, S. 209). Die Muslimbruderschaft lehnte die westliche Frau als Vorbild für die Ägypterinnen ab, da der Westen ihrer Ansicht nach den Körper der Frau und die weibliche Sexualität im Rahmen des kapitalistischen Systems vermarkten würde (vgl. Ahmed 1992, S. 194). Sie betonte, daß der Islam den Musliminnen keineswegs das Recht auf Bildung und Berufstätigkeit absprechen würde, solange sie dabei Anstand und Moral wahren würden. Der Nachfolger al-Bannas, Hasan Ismail Hidaybi, faßt die Haltung der MB zur Stellung der Frau folgendermaßen zusammen:

„The woman‘ natural place is in the home, but if she finds that after doing her duty in the home she has time, she can use part of it in the service of society, on

condition that this is done within the legal limits which preserve her dignity and morality..." (zit. n. Ahmed 1992, S. 195).

Al-Ghazali, in ihrer Funktion als Führerin der MWS, teilte die Auffassung der MB, daß die wichtigsten Aufgaben der Muslimin im häuslichen Bereich, also in der Mutterschaft und Ehe lägen, sie darüberhinaus aber durchaus am öffentlichen und politischen Leben partizipieren könne. Nur in der Hinwendung zu den Wurzeln des Islams, Koran und *sunna*, sah sie eine Chance, Freiheit und Menschenrechte für die Ägypterinnen zu gewährleisten und damit einhergehend auch die Nation zu stärken (vgl. Ahmed 1992, S. 198). Der Zulauf zur MWS war in dieser Zeit gering und bis 1948 umfaßt die Organisation nur an die 5000 Mitglieder. Die muslimische Bruderschaft erklärte sich die geringe Beteiligung an der islamistischen Frauenbewegung damit, daß sie nicht attraktiv für die gebildeten Ägypterinnen wäre, die mit dieser Bewegung die erneute Verbannung der Frau in den Harem verbinden würden (vgl. ebd., S.194). Als die MB 1948 vom Staat zeitweise aufgelöst wurde, bekannte sich die MWS unter al-Ghazali vollends zur fundamentalistischen Ideologie al-Bannas und nannte sich Muslimische Schwesternschaft (MS). Fortan arbeitete sie als Unterorganisation der Muslimischen Bruderschaft und verschrieb sich, genau wie diese, ebenfalls dem Ziel einen islamischen Staat zu errichten.(vgl. Badran 1991, S. 213) Um dieses Ziel zu erreichen verübte die Muslimbruderschaft während der 40er Jahre eine Reihe von Anschlägen auf führende Politiker und 1953 ein Attentat auf den regierenden Präsidenten Nasser. Als Reaktion der Regierung kam es daraufhin zu einem Pogrom gegen die islamistische Bewegung und den von Nasser angeordneten Massenverhaftungen und Hinrichtungen fielen zahlreiche Mitglieder der MB zum Opfer. Auch al-Ghazali wurde inhaftiert und gefoltert. Sie wurde erst Anfang der 80er Jahre von Präsident Sadat begnadigt (vgl. Goodwin 1999, S. 429f).

Eine weitere Gruppe von Frauen sammelte sich seit den 40er Jahren im linken politischen Spektrum. Es waren besonders die Studentinnen und Absolventinnen der Hochschule, die nun eine neue Richtung einschlugen und als Sozialistinnen und Kommunistinnen für die Befreiung der Frau und der

einfachen Bevölkerung eintraten, welches für sie nur durch das Ende von Imperialismus und Klassenunterdrückung zu erreichen war (vgl. Badran 1991, S. 212). Zu den Führerinnen der neuen sozialistischen Feministinnen gehörte Inji Aflatun, die Tochter eines Großgrundbesitzers, die die Lehre des Marxismus auf einer französischen Schule in Kairo kennengelernt hatte. Nach ihrem Hochschulabschluß gründete sie 1945 eine sozialistische Frauengruppe, der auch die Studentinnenführerin Latifa Al-Zayyat gehörte. Diese Vereinigung schickte Aflatun und andere Delegierte zur ersten Konferenz der „International Democratic Federation of Women“ wurde aber kurz darauf aufgelöst, da die ägyptische Regierung alle kommunistischen Aktivitäten im Land unterdrückte. Danach organisierten sich die sozialistischen Feministinnen in anderen Gesellschaften. Aflatun verfaßte Bücher, in denen sie die Themen der Klassen- und Frauenunterdrückung miteinander verband und beides auf imperialistische Ausbeutung zurückführte. Dabei war sie, ähnlich wie die säkulare Frauenrechtsunion darauf bedacht, den Fortschritt der ägyptischen Frau als vereinbar mit islamischen Grundsätzen darzustellen (vgl. Badran 1991, S. 212f).

So unterschiedlich die Vorstellungen der politisch aktiven Frauen auch waren, so kooperierten sie dennoch um den wachsenden nationalen Widerstand gegen die britische Militärpräsenz im Land zu unterstützen. Seit 1950 arbeiteten feministische und fundamentalistische Frauen gemeinsam in Verbänden, unter anderem um in den Armenvierteln Kairo das politische Bewußtsein der dort ansässigen Bewohnerinnen zu wecken (vgl. ebd., S. 213). Wie schon bei der Revolution von 1919 wurde ihr Engagement von den männlichen Nationalisten begrüßt. Auf die religiösen Führer der islamischen „Al-Azhar“-Universität machten die politischen Aktivitäten der Feministinnen jedoch keinen großen Eindruck. Während sie sich der Frauenbewegung gegenüber vorher relativ bedeckt gehalten hatten und EFU-Kampagnen gegen Alkoholkonsum und lizenzierte Prostitution sogar unterstützt hatten, griffen ägyptische Religionsgelehrte auf einer Konferenz im Jahr 1952 die Feministinnen das erste Mal offen an. Sie unterstellten Huda Shaarawi und Doris Shafik vom britischen Imperialismus beeinflußt und unterstützt worden zu sein und behaupteten: „Colonialism had encouraged women to go out in order to destroy

Islamiv society (zit. n. Badran 1991, S. 214). Einen weiteren Hauptverantwortlichen machte das religiöse Establishment in der Vergangenheit aus, auch Quasim Amin wurde beschuldigt, zersetzende westliche Einflüsse im Land gefördert zu haben. Badran vermutet, daß die auf dieser Konferenz gezogenen Schlußfolgerungen auch eine Reaktion auf die zunehmende Präsenz von Frauen in der Arbeitswelt waren. Über die Frauenarbeit hieß es auf der Konferenz, daß es für das weibliche Geschlecht unnatürlich sei, im öffentlichen Leben zu stehen und von jedermann gesehen werden zu können (vgl. Badran 1991, S. 214). Am besorgniserregendsten erschien den religiösen Führern jedoch die Erschütterung der patriarchalen Gesellschaftsordnung, die mit der Berufstätigkeit der Frau einherging: „The most serious threat facing our society is the oriental women’s refusal to obey men“ (ebd., S. 214).

16.5 Resümee

Am Ende der Epoche der konstitutionellen Monarchie hatte die EFU einige zentrale Ziele erreicht. Die Überwindung von Haremssystem und Schleier, der Aufbau eines sozialen Netzes zugunsten der Frauen, Kinder und Bedürftigen, welches vom Staat mitgetragen wurde, sowie Reformen im Familienrecht, waren ihrem Engagement zum großen Teil mit zu verdanken. Die Einführung der kostenlosen Schulpflicht für Kinder beiderlei Geschlechts und der Zugang zum Sekundarschulwesen und der Hochschule für Mädchen und Frauen können als große Erfolge der EFU bezeichnet werden. Mit der wachsenden Bildungsbeteiligung von Ägypterinnen ging auch ihre Tätigkeit in qualifizierten Berufsfeldern einher. Dabei hatten Ägypterinnen in den Berufssparten den besten Einstieg, die der traditionellen Frauenrolle am ehesten zu entsprechen schienen. Die Arbeit in Lehr- und Gesundheitsberufen (bei letzterem die Krankenschwesterntätigkeit nicht einbezogen) beinhaltete, den Aufgaben einer Mutter ähnlich, die Fürsorge für Schutzbefohlene und gewährleistete den Ägypterinnen deswegen hohes Ansehen und staatliche Unterstützung. Zuspruch erhielten die Ärztinnen und Lehrerinnen auch aus

dem Grund, weil sie durch ihre Tätigkeit die moralischen Prinzipien der Gesellschaft festigten, indem sie die Segregation der Geschlechter aufrechterhielten. Die religiöse Orthodoxie hingegen befürchtete, daß die neue finanzielle Unabhängigkeit der Ägypterinnen sie zu Rebellion gegen ihre Ehemänner verleiten könne. Tatsächlich war und ist in der *sharia*, das Recht des Mannes auf den absoluten Gehorsam seiner Ehefrau, an dessen Pflicht gekoppelt, sie materiell zu versorgen. Berufstätigkeit und eigenes Einkommen einer Muslimin stellten somit eine ernsthafte Bedrohung für die patriarchale Familienordnung dar. Der eigene Verdienst bot Ägypterinnen darüberhinaus die Möglichkeit, die Unterversorgung ihrer Töchter im medizinischen Bereich sowie bei der Ernährung, die mit der Bevorzugung männlicher Nachkommen einhergehen konnte, abzufedern.

Trotz dieser Erfolge hatten Ägypterinnen am Ende dieser Periode noch immer nicht das Wahlrecht, ein Zustand, der symbolisch für ihren Status als ‚Zweite-Klasse-Bürger‘ war. Die dem Mann untergeordnete Stellung im ägyptischen Familienrecht untermauerte diesen Status zusätzlich noch im privaten Bereich (vgl. Badran 1991, S. 215).

Die ägyptische Frauenrechtsbewegung blieb, trotz ihrer Bemühungen feministisches Bewußtsein bei den Fellachinnen und den unterprivilegierten Stadtfrauen zu wecken, beispielsweise durch das Magazin „Al-Misriyah“, ein Phänomen der gebildeten Ober- und Mittelschicht. Die Feministinnen rekrutierten sich aus einer Elite mit westlichem Lebensstil, wogegen die einfache Bevölkerung in althergebrachten Traditionen und Strukturen verweilte. Das feministische Streben der EFU, welches die Selbstbestimmung der Frauen über ihr eigenes Leben wie auch die Mitwirkung an gesellschaftlichen und kulturellen Prozessen des Landes beinhaltete, wurde von der ägyptischen Unterschicht als gefährliches westliches Gedankengut abgelehnt.

Schlußbemerkung

Abschließend möchte ich die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit bezogen auf die in der Einleitung formulierten Fragestellungen zusammenfassend darstellen. Meine erste Frage lautete, welche Relevanz die Bildung von Mädchen und Frauen für die Entstehung der ägyptischen Frauenbewegung hatte. In den Ausführungen dieser Arbeit ist, meines Erachtens, deutlich geworden, daß Bildung, beziehungsweise die Möglichkeiten, die sich durch Bildung boten, der wesentliche Faktor für das Erwachen feministischen Bewußtseins sowie dessen Entfaltung hin zu einer organisierten Frauenrechtsbewegung in Ägypten war. Dies möchte ich nun noch einmal erörtern:

Wie im zweiten Teil der Arbeit dargestellt, waren es die gebildeten Ägypterinnen der Ober- und Mittelschicht, die um 1860 begannen, miteinander zu korrespondieren und somit soziale Kontakte außerhalb der sie beschränkenden Haremsmauern knüpften. Durch ihre Fähigkeit zu lesen und zu schreiben, konnten die Frauen in Koran und *sunna* die Rechtmäßigkeit der ihnen aufoktroierten Bräuche, wie Seklusion und Verschleierung überprüfen. Dadurch stellen sie erstmals fest, daß nicht alle, der ihnen im Namen der Religion auferlegten Beschränkungen, in den islamischen Quellen tatsächlich so verankert waren. Durch das Studieren der islamischen Texte konnten die Frauen auf deren Grundlage *belegen*, daß ihnen gewisse Rechte zustanden und ihnen eine Teilhabe am öffentlichen Leben nicht verweigert werden konnte. Diese Tatsache scheint mir angesichts der großen Relevanz die die islamische Lehre für gläubige Musliminnen und Muslime besitzt, besonders wichtig. In selbstverfaßter Poesie und Prosa offenbarten die im Haremssystem lebenden Ägypterinnen ihr erwachendes feministisches Bewußtsein und stärkten dadurch ihr Gemeinschaftsgefühl. Ab 1892 publizierten Ägypterinnen der Mittelschicht ihre eigenen Magazine. Die Herausgeberinnen hatten alle die im 19. Jahrhundert für Mädchen zugängliche Palette an Bildungsangeboten nutzen können. Einige hatten Privatunterricht erhalten, viele hatten die staatlichen Primarschulen für Mädchen oder ausländische Bildungseinrichtungen besucht. Der kluge Umgang mit dem Wort und die geschickte Verknüpfung ihrer Interessen mit denen der nationalen Bewegung führte dazu, daß die

Frauenbewegung, in ihrer ersten Phase durch die Journalistinnen und Schriftstellerinnen vertreten, neben der Religion noch einen weiteren Legitimationsrahmen erhielt. Anfang des 20. Jahrhunderts, in der zweiten Phase der Frauenbewegung, begannen die Frauenrechtlerinnen nicht nur in Wort und Schrift, sondern auch durch die Gründung von intellektuellen Gesellschaften, Salons und Wohltätigkeitsvereinen den öffentlichen Raum zu betreten. Dadurch erhielten sie die Möglichkeit sich zu informieren und weiter zu solidarisieren. In einer der intellektuellen Vereinigungen knüpften die Ägypterinnen auch erste Kontakte mit den westlichen Feministinnen der IWSA, mit der die EFU später kooperieren sollte. Mit Beginn der dritten Phase der Frauenbewegung, gekennzeichnet durch die Gründung der ägyptischen Frauenrechtsunion, ließen gebildete Ägypterinnen der Ober- und Mittelschicht, von Huda Shaarawi geführt, Haremssystem und Verschleierung nun vollends hinter sich. Die EFU gründete Wohltätigkeitsvereine und ein Veranstaltungshaus für Frauen, kooperierte mit feministischen Organisationen im Ausland und brachte zwei Magazine heraus. Ihre Bemühungen, die Lebenssituation der ägyptischen Frau zu verbessern, waren vielfältig und erstreckten sich auf den politischen, ökonomischen, sozialen und rechtlichen Bereich.

Aus den ersten schriftlichen Kontaktaufnahmen der ‚Haremsdamen‘ hatte sich innerhalb eines knappen Jahrhunderts eine gut organisierte Frauenbewegung mit explizit feministischem Anspruch entwickelt, die von den gebildeten Frauen der Ober- und Mittelschicht getragen wurde.

An dieser Stelle möchte ich auf meine zweite Frage, die ich in der Einleitung aufgeworfen habe, näher eingehen: Wie hat das Engagement der ägyptischen Frauenbewegung zur Bildungsbeteiligung von Mädchen und Frauen im ägyptischen Bildungswesen beigetragen? Sicherlich sind viele Entwicklungen im Bildungssystem und der Zugang von Mädchen und Frauen zu demselben nicht in erster Linie auf die Initiative der ägyptischen Frauenrechtsunion zurückzuführen. Auch das nationale Bewußtsein des Landes, welches sich in den Jahren nach der Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich und besonders während der kolonialen Herrschaft der Briten herausgebildet hatte, islamischer Modernismus, sozioökonomischer Fortschritt und Säkularisierung trugen zur

Förderung des allgemeinen Bildungsniveaus in der Bevölkerung bei. Den ägyptischen Feministinnen ist es, meines Erachtens, in diesem Zusammenhang anzurechnen, die jeweiligen Zeichen der Zeit erkannt und entsprechend für die Propagierung von Mädchenbildung genutzt zu haben.

Bereits seit ihrer ersten Entwicklungsphase setzte sich die Frauenbewegung für Mädchenbildung ein: Seit Ende des 19. Jahrhunderts formulierten Journalistinnen in der florierenden Frauenpresse ihre konkreten Vorstellungen von der Bildungsbeteiligung von Ägypterinnen. Dem islamischen Prinzip der Geschlechtertrennung folgend, plädierten sie für die Einrichtung staatlicher Mädchenschulen. Diese sollten einen Lehrplan haben, der mit den Frauen traditionell zugesprochenen Aufgaben korrespondierte und die Grundwerte des Islams vermittelte. Durch eine Ausbildung sollten die Ägypterinnen vorrangig dazu befähigt werden, ihre Söhne zu gebildeten Menschen zu erziehen, die dem Wohle der Nation dienen würden. Außerdem argumentierten die Journalistinnen, dem Prinzip des *ijtihad* folgend, daß Frauen- und Mädchenbildung von der Religion sowohl gestattet als auch erwünscht sei. So wurde in der Frauenpresse, im Rahmen festgesetzter Möglichkeiten ein Konzept zur Bildungsbeteiligung von Ägypterinnen kreiert. Frauenbildung sollte die Entwicklung der Nation stärken, die moralischen Grundprinzipien des Islam transportieren und den praktischen Erfordernissen, die mit der Bewältigung traditioneller Frauenarbeit einhergingen, entsprechen. Durch ihre Kampagne bewirkten die Journalistinnen einen erstaunlichen Stimmungswandel bezüglich des Themas Mädchenbildung in der Bevölkerung. Angesichts der Tatsache, daß die Ressentiments vieler Eltern gegenüber dem Schulbesuch ihrer Töchter einer der Hauptfaktoren war, der dem Bildungszugang von Mädchen zu bestehenden Einrichtungen entgegenstand, war dies ein entscheidender Fortschritt. Darüberhinaus förderten die Journalistinnen mit ihren Artikel die Gründung privater, nationaler Primarschulen, die den ägyptischen Mädchen zugute kamen. Anfang des 20. Jahrhunderts trugen Feministinnen wie Bahithat al-Badia und Nawabiya Musa durch ihre Lehrtätigkeit aktiv zur Förderung der Mädchenbildung bei. Al-Badia vertrat darüberhinaus in dem von ihr entwickelten Zehn-Punkte-Programm eine deutliche Position: Mädchen und Frauen sollten Zugang zum staatlichen Primar- und Sekundarschulwesen sowie zum tertiären Bildungsbereich

erhalten. Außerdem forderte sie eine Erweiterung des bestehenden Angebotes an Lehrerinnenausbildungsstätten, von denen es zu dieser Zeit nur zwei gab. Mit Beginn der organisierten Frauenbewegung weiteten die Feministinnen der EFU ihre Bemühungen für eine Hebung des Bildungsniveaus der weiblichen Bevölkerung aus. Dabei begründeten sie ihre Positionen wiederum auf dem den Grundsätzen des Islams, der ihnen zufolge besonders im Bildungswesen gleiche Rechte für die Geschlechter vorsah. Die EFU sandte Pamphlete und Petitionen an die Regierung, in denen sie die Einführung der Schulpflicht und den Zugang von Mädchen zum staatlichen Sekundarschulwesen forderten. Sie gründeten private Bildungsstätten und setzten gegen den Willen konservativer Politiker den Zugang der Ägypterinnen zum Hochschule durch. Auf diese Weise hat die ägyptische Frauenbewegung in dieser Zeit wesentlich zur Bildungsbeteiligung der Ägypterinnen beigetragen. Die Frauenrechtlerinnen verwandten alle ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen, um die Mädchenbildung zu fördern. Da die meisten Feministinnen aufgrund ihrer Herkunft unbelastet von materiellen Zwängen waren, konnten sie ihre Energie, Lebenszeit und ihr Vermögen in den Fortschritt der ägyptischen Frau investieren.

Anhang:

Teil 1: Die gegenwärtige Situation von Frauenbildung und Frauenbewegung
in Ägypten

Teil 2: Der Blick des Westens auf den Islam und die ‚Muslima‘

Teil 1: Die gegenwärtige Situation von Frauenbildung und Frauenbewegung in Ägypten

Frauenbildung

Auf der Wiener Weltkonferenz für Menschenrechte 1993 wurden die Rechte der Frau als Bestandteil der internationalen Menschenrechte anerkannt. Dem vorausgegangen waren die Bemühungen von Frauengruppen, auf der Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung 1992, den Zusammenhang zwischen Frauenfragen und nachhaltiger Entwicklung zu verdeutlichen und den Blick für die Lage der Frau zu schärfen. (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 1995, Einleitung). Die „Internationale Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung“ in Kairo 1994 kennzeichnete einen Durchbruch in den Bemühungen von Frauenorganisationen, internationale Foren für Frauenfragen zu etablieren und „der von Frauenorganisationen vorangetriebene Menschenrechtsansatz kam zu den Kernzielen der Entwicklungspolitik und der Bewegung für die Gleichberechtigung der Frau hinzu“ (ebd.). In dem Aktionsprogramm der Internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung, wird Bildung als eines der entscheidendsten Mittel angesehen um Frauen mit dem Wissen, den Fähigkeiten und dem Selbstvertrauen auszustatten, um aktiv an Entscheidungsprozessen mitzuwirken zu können (vgl. ebd.). Dieser Erkenntnis steht die immer noch hohe Analphabetenrate von Frauen und, die im Gegensatz zu den Jungen, immer noch niedrigere Bildungsbeteiligung von Mädchen im Schulwesen in den Entwicklungsländern gegenüber. Auch in Ägypten, welches nach internationalen Entwicklungsländerkategorien zu den „Most Seriously Affected Countries“ (MSAC) gehört, sind diese Tendenzen festzustellen (vgl. Statistisches Bundesamt 1993, S. 15).

Im ägyptischen Bildungswesen besteht für Kinder beiderlei Geschlechts die Schulpflicht, die jedoch nie vollständig durchgesetzt werden konnte. Nach einer Studie der UNICEF und des Nationalen Zentrums für Sozial- und Kriminalitätsforschung aus dem Jahr 1992 werden 20% der Kinder gar nicht

eingeschult und mehr als 30% brechen den Schulbesuch während der ersten Jahre wieder ab. Gründe hierfür sind vor allem die wirtschaftliche Not vieler Familien. Der Schulbesuch ist zwar kostenlos, doch die sich daraus ergebenden Nebenkosten, wie zum Beispiel Lernmittel, Schuluniform, Transport und Nachhilfeunterricht übersteigen die Möglichkeiten der schlechter Verdienenden. Viele Kinder werden auch früh zur Arbeit herangezogen um ihre Familien finanziell unterstützen zu können. Die ägyptische Regierung spricht davon, daß etwa 1,5 Millionen Kinder unter 12 Jahren bereits arbeiten, oppositionelle Kreise beziffern den Umfang der Kinderarbeit auf 2,5 Millionen. Außerdem wurde im Jahr 1991 aufgrund steigender Schülerzahlen und dem Mangel an Gebäuden und Lehrern die gesetzliche Schulzeit von sechs auf fünf Jahre verkürzt (vgl. Statistisches Bundesamt 1993, S. 43).

Das Maß des Bildungserfolges im Primarbereich läßt sich sinnvoller durch die Alphabetisierung als durch die Bildungsbeteiligung messen denn, vorallem in den ländlichen Gebieten der Entwicklungsländer ließen sich „...anfänglich hohe Bildungsraten aufgrund von begrenzten Transportmöglichkeiten, wenigen qualifizierten Lehrern und weitverbreiteter Kinderarbeit selten aufrechterhalten“ (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 1993, S. 90). So können hohe Bildungsbeteiligungsdaten irreführend sein, da eine hohe Bildungsbeteiligung nicht unbedingt bedeutet, daß eine allgemeine Alphabetisierung erreicht wird (vgl. ebd.). Insgesamt lag der Anteil von Analphabeten über 15 Jahren im Jahr 1990 in der ägyptischen Bevölkerung bei 51,6%. Während bei den Männern 37,1% nicht alphabetisiert waren, waren es bei den Frauen 66,2% (vgl. Statistisches Bundesamt 1993, S.44). Der Analphabetenrate von Frauen stand deren relativ hohe Gesamtbildungsbeteiligung im Primar- und Sekundarschulwesen gegenüber. Diese lag im gleichen Jahr bei 81%. Demgegenüber lag die Bildungsbeteiligung von Jungen in diesen Schulstufen bei 98% (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 1993, S. 100). Anhand dieser Zahlen ist deutlich zu erkennen, daß die Bildungsbeteiligung von ägyptischen Mädchen und Jungen in vielen Fällen nicht zu einer Alphabetisierung führte. Vergleicht man die Analphabetenraten von 1990 mit dem Jahr 1947, (87, 9% Analphabetinnen) so ist festzustellen, daß diese bei ägyptischen Frauen innerhalb von 43 Jahren

um 21,7% gesunken ist. Im Gegensatz dazu ist das Analphabetentum bei ägyptischen Männern im gleichen Zeitraum um 31,1% zurückgegangen.

Trotz der tendenziell positiven Entwicklung der Analphabetenrate bei Ägypterinnen und deren wachsender Bildungsbeteiligung im Primar- und Sekundarschulwesen, ist die Diskrepanz zu der Bildungsentwicklung der männlichen Bevölkerung klar ersichtlich. Obwohl nicht vergessen werden darf, daß der desolate Zustand der Schulen, fehlende Lehrkörper und die schlechte wirtschaftliche Lage der sozial schwachen Familien den erfolgreichen Schulbesuch von Kindern beiderlei Geschlechts behindern gibt es zusätzliche Faktoren, die sich hemmend auf den Bildungsweg der Mädchen auswirken können. Dazu gehört noch immer die Skepsis vieler Eltern gegenüber des Einflusses der Schule auf ihre Mädchen im allgemeinen und der Angst vor Kontrollverlust, wenn die Mädchen den Einflußbereich der Eltern verlassen und besonders auf dem Land lange Schulwege zurücklegen müssen. Damit verbunden ist auch die Befürchtung, daß die an den Schulen übliche Koedukation die Ehre des Mädchens, und damit die Ehre der gesamten Familie, gefährden könnte (vgl. Statistisches Bundesamt 1993, S. 74 und Breuer 1998 S. 46). In einer Rede auf dem „Zweiten ägyptischen Nationalkongreß“ der Frau“ kritisiert Suzanne Mubarak, die Ehefrau des ägyptischen Präsidenten Hosni Mubarak, insbesondere die konservativen Väter, die für die hohe Analphabetenquote von Mädchen und Frauen verantwortlich seien, da sie ihren Töchtern den Schulbesuch oftmals ganz verböten oder sie zum Schulabbruch zwingen, um sie so früh wie möglich zu verheiraten (vgl. Egyptian State Information Service 1996, S. 2). Daneben wirken sich auch traditionelle Rollenzuschreibungen negativ auf den Schulbesuch von Mädchen aus. Während für Jungen der Schulbesuch hinsichtlich ihrer zukünftigen Aufgabe eine Familie versorgen zu können wichtig ist, können Mädchen die ihnen zugeschriebene Rolle als Ehefrau und Mutter auch ohne Schulbildung einnehmen (vgl. Breuer 1998, S. 73f). In diesem Zusammenhang ist auch die in der ägyptischen Gesellschaft verbreitete Bevorzugung männlicher Nachkommen ein Nachteil für die Mädchen. Seager beschreibt Ägypten als ein Land, in dem die starke Bevorzugung von Söhnen offensichtlich sei. Ihrer Meinung nach erklärt sich daraus, daß nur Jungen von ihrer Familie ermuntert werden eine weiterführende Ausbildung zu machen.

Außerdem würden Mädchen häufiger zur Mithilfe bei der Haus- Arbeit verpflichtet werden (vgl. Seager 1998, S. 34). Alle aufgeführten Faktoren, die die Schulausbildung ägyptischer Mädchen stören beziehungsweise verhindern können, wie die Angst der Eltern vor Kontroll- und Ehrverlust, bestehende Heiratsideale, vorgenommene Rollenzuschreibungen und Bevorzugung der Jungen waren bereits in der ägyptischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts wirksam. Damals waren es zuerst die Eltern der urbanen, westlich geprägten Ober- und Mittelschicht, die die Ressentiments gegenüber einer Schulausbildung ihrer Töchter langsam überwand. Die Stadtfamilien der Unterschicht und der Großteil der ägyptischen Bevölkerung, die Fellachen, standen dem Schulbesuch ihrer Mädchen dagegen kritisch gegenüber oder ihn nicht finanzieren konnten. Tendenziell wirken die genannten Faktoren noch heute stärker in den ländlichen als in den urbanen Regionen Ägyptens auf die Mädchenbildung, da dort die traditionelle patriarchale Großfamilie mit ihren althergebrachten Strukturen größtenteils noch bestimmend ist (vgl. Al-Mousawi 1999, S. 58). Dazu gehört auch „...die Herrschaft des Patriarchen über die Familie, speziell in den Bereichen Erziehung, Ausbildung und Eheschließung...“ (ebd., S. 4f). In den Städten, wo die teilweise Auflösung der traditionellen Großfamilie mit der Herausbildung eines neuen Typs der städtischen Kleinfamilie einhergeht, sind Bildungsbeteiligung und Bildungserfolg, also Alphabetisierung der Mädchen in höherem Maße als auf dem Land festzustellen (vgl. ebd., S. 58ff). Kader führt dieses Phänomen auch auf die größere Anonymität der Städte zurück, in denen Familien einem geringeren Druck ausgesetzt sind, sich den traditionellen Werten der Gesellschaft entsprechend zu verhalten (vgl. Kader 1987, S. 111).

Der Islam stärkt die Vorherrschaft der Männer in der Familie, indem er sie als Versorger von Frauen und Kindern ansieht. Die Frauen haben im Gegenzug die Verpflichtung, ihren Ehemännern gegenüber gehorsam zu sein. Wie wirkt sich vor diesem Hintergrund das gestiegene Bildungsniveau, und, die damit einhergehende größere Beteiligung der ägyptischen Frauen auf dem Arbeitsmarkt, auf die Machtverhältnisse in den Familien aus? In einer von Al-Kabra 1987 in Syrien durchgeführten Studie wurde unter anderem der Einfluß der Berufstätigkeit der arabisch-islamischen Frau auf Machtstrukturbereiche

der Ehe untersucht. Das Ergebnis war, daß die Berufstätigkeit der Frau ihre Machtposition in der Ehe verbessert. Dazu gehört, daß die Männer sich mehr an der Hausarbeit beteiligen, mehr Entscheidungen über familiäre Probleme gemeinsam getroffen wurden und die Frau einen größeren Einfluß auf die Kindererziehung erlangte (vgl. Al-Mousawi 1999, S. 64). Al-Mousawi schlußfolgert:

„Der islamische Traditionalismus und die daraus resultierende Bevorzugung der Männer bestimmen entscheidend die Machtstruktur innerhalb der Ehe. Es findet aber infolge verbesserter Bildungsmöglichkeiten der Frau ein Wandlungsprozeß statt, der zu einer relativ verbesserten Position der Frau bei familiären Entscheidungen und ihrer sozialen Stellung geführt hat“ (ebd., S. 64).

Die ägyptische Frauenbewegung: Feminismus, Staat und Islam

Staat und Islam

Seit Ende der 60er Jahre ist in Ägypten und anderen arabischen Ländern ein Wiedererstarken der islamistischen Bewegung zu beobachten. Dieser Prozeß der Re-Islamisierung wird in der gängigen Terminologie als „Fundamentalismus“ bezeichnet, obwohl dies mißverständlich sein kann, da der Begriff einer religiösen protestantischen Bewegung entnommen wurde, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA ausbreitete. Wegen ihrer Zielsetzung, das Religiöse im Staat zu integrieren und das Staatliche in der Religion um, angewandt auf die ganze islamische Welt, die Wiederherstellung einer Weltordnung zu erreichen, in der die Muslime einen angemessenen Platz einnehmen, wird diese Bewegung auch als „Integrismus“ oder „Islamismus“ bezeichnet (vgl. Steinbach 1996, S. 225). Krämer vermutet, daß die Re-Islamisierung in der arabischen Welt ein Zeichen dafür wäre, daß die von Europa übernommenen Ideologien versagt hätten und durch den Islam als einzig authentischem Ausdruck eigenständiger Identität ersetzt würden. Die Entstehung der islamistischen Bewegung in Ägypten sieht sie auch in der

Niederlage des Landes im Krieg gegen Israel im Jahr 1967 begründet (vgl. Krämer 1992, S.191f).

Während Präsident Nasser die Anhängerinnen und Anhänger fundamentalistischer Gruppen verfolgen und inhaftieren ließ, bekamen diese unter seinem Nachfolger Sadat (Amtszeit: 1970-1981) eine neue Möglichkeit, sich neu zu organisieren. Mit Sadats „Politik der Öffnung“ ging eine innenpolitische Liberalisierung einher, die eine, während der Nasser - Ära unterdrückte, Presse- und Meinungsvielfalt zuließ. Sadat begnadigte und rehabilitierte Mitglieder der Muslimbruderschaft und versprach sich von einer politischen islamischen Bewegung eine Neutralisierung der Nasseristen und Linken im Land. Als Zugeständnis an die Islamisten führte er 1971 auch das islamische Gesetz, die *sharia*, als Hauptquelle des ägyptischen Rechtes wieder ein. Sadats liberale Politik konnte jedoch nicht verhindern, daß sich radikale und militante muslimische Gruppen in Ägypten formierten, deren Opfer er 1981 in einem Attentat wurde (vgl. Büttner/Friedemann 1991, S. 38f und Karam 1998, S. 66). Sein Nachfolger Präsident Mubarak (regiert seit 1981) läßt seitdem die militanten Muslime als religiöse Extremisten und Terroristen von der Polizei verfolgen und inhaftieren. Die gemäßigte Muslimbruderschaft wird vom Staat zwar nicht als politische Partei anerkannt, darf aber mit Parteien kooperieren, so daß sie indirekt doch Einfluß auf das politische Geschehen hat (vgl. Karam 1998, S. 72ff). Außerdem existiert ein enges Netzwerk von Muslimbrüdern und Sympathisanten der radikalen islamistischen Bewegung in Wirtschaft und Justiz sowie Ministerien und Medien, Karam beschreibt dies folgendermaßen: „...they create networks that work with and through the state regime, as well as influential sectors of population, to mobilize and recruit gradually“ (ebd., S. 74).

Mubarak hat nun die schwierige Aufgabe den Islamismus im Land zu kontrollieren und zur gleichen Zeit den wachsenden Konservatismus in der Bevölkerung in seinen politischen Entscheidungen zu berücksichtigen um ihn nicht auszugrenzen und dadurch zu radikalieren (vgl. ebd., S. 75).

Feminismus und Islam

Um verständlich zu machen, welche Auswirkungen die konservative und fundamentalistische Bewegung auf Musliminnen hat, werde ich im folgenden, die von Helie-Lucas zusammengestellten, zentralen Aussagen im fundamentalistischen Herrschafts-Diskurs die Frauen betreffend, nennen.

„-Die Suche nach einer transkulturellen und nicht geschichtsgebundenen „moslimischen Identität“, die in erster Linie als eine bedrohte Identität begriffen wird und sich in Opposition zu allem Außenstehenden sieht und eine Rückkehr in die mythische Vergangenheit anstrebt;
- Frauen als Bewahrerinnen der Identität;
- Traditionsauswahl und –anwendung sowie Religionsauslegung zur Schaffung eines dem Wiederaufbau dieser Identität dienenden konformen Frauenbildes;
-Inszenierte Verschmelzung der Konzepte Nation-Gemeinschaft-Religion-Rasse-Ethnie;
- Das Mißlingen der Bildung einer moslimischen Gesellschaft und die Verlagerung jeglicher Legitimierung einer solchen Gesellschaft in die Privatsphäre wie sie durch die Rechtsstellung der Personen in der neuen Familiengesetzgebung ausgedrückt wird“ (Helie-Lucas 1990, S. 25).

Für die Musliminnen bedeutet dies, daß sie bei der Identitätssuche der Fundamentalisten, unabhängig von der historischen oder politischen Situation des jeweiligen Landes, eine zentrale Funktion zugewiesen bekommen: Sie gelten als Bewahrerinnen der Kultur und Identität. Somit ist die Kontrolle der Frau für den Aufbau fundamentalistischer Identität immens wichtig. Zu diesem Zweck werden solche Traditionen und Bräuche wieder aufgegriffen, die am ungünstigsten für die Autonomie der Frau sind. Untermauert wird diese Ideologie durch Änderungen im Personenstandsrecht, indem Teile der *sharia* übernommen werden, die sich negativ auf die Rechtslage der Frau auswirken (vgl. ebd., S. 26ff). Helie-Lucas vermutet, daß sowohl Frauen als auch Frauenbewegungen durch die fundamentalistische Argumentation dazu gezwungen werden, „...die Vermischung aus Nation,- Religion und Kultur, den Mythos der bedrohten Identität und die Rolle des Islams als nationaler und kommunaler Kitt zu internalisieren“ (ebd., S. 32). Als Reaktionen seien bei ihnen zwei Tendenzen festzustellen: Zum einen das Bedürfnis innerhalb des religiösen Rahmens zu bleiben, zum anderen die Angst, die Gesellschaft zu verraten (vgl. ebd.).

Die Strategien von Feministinnen gegen den Fundamentalismus reichen von der Unterwanderung bis hin zum Internationalismus. Unter Unterwanderung sind die Aktionen von gläubigen Feministinnen zu verstehen, die sich bei ihrer Argumentation der Religion bedienen oder von einer „soziologischen Religion“ ausgehen. Internationalistisch sind die Feministinnen, die Informationen und Verbindungen über die Rassen-, Religions- oder Staatsgrenzen hinaus suchen (vgl. ebd., S. 33). Helie-Lucas unterscheidet drei Strömungen innerhalb von Frauenbewegungen in islamischen Ländern, die sich dieser Strategien im unterschiedlichen Maß bedienen:

1. Frauen in fundamentalistischen Gruppen. Damit wird vermieden, die muslimische Identität herauszufordern und des Verrats bezichtigt zu werden. Diese Frauen arbeiten mit der Strategie der Unterwanderung.
2. Frauen, die innerhalb des islamischen Rahmens auf religiöser und kultureller Ebene arbeiten und dabei eine eigenständige und progressive Interpretation des Korans entwickeln. Auch diese Frauen verwenden die Strategie der Unterwanderung. Bei den im religiösen Kontext agierenden Theologinnen und Historikerinnen zeichnet sich jedoch eine zunehmende Tendenz ab, sich untereinander zu verständigen und zu solidarisieren.
3. Frauen, die sich für säkulare Verhältnisse einsetzen, also für Gesetze, die den gegenwärtigen Stand der Menschenrechte reflektieren. Die säkularen Frauengruppen agieren innerhalb internationaler Netzwerke (vgl. Helie-Lucas 1990, S. 34f).

Auch in Ägypten lassen sich diese drei ‚Typen‘ von Frauengruppen unterscheiden, die in unterschiedlicher Form auf den zunehmenden Konservatismus in der Gesellschaft und den wachsenden Einfluß der Fundamentalisten auf den Staat reagieren.

Feminismus und Staat

Karam bezeichnet die in fundamentalistischen Gruppen engagierten Ägypterinnen als islamistische Feministinnen und die im religiösen Kontext agierenden als muslimische Feministinnen. Die sich für säkulare Verhältnisse einsetzenden Frauen bezeichnet sie als säkulare Feministinnen (vgl. Karam 1998, S. 9). Bevor ich auf das Verhältnis von Staat und Feminismus näher eingehe, möchte ich an dieser Stelle diese drei in Ägypten erkennbaren feministischen Strömungen kurz skizzieren.

1. Islamistische Feministinnen

Nach Ansicht der islamistischen Feministinnen sind Frauen unterdrückt, weil sie versuchen dem Mann gleich zu sein und sich dadurch in für sie unnatürliche Umstände und Situationen begeben, die ihre Integrität und ihre Würde beschädigen. Zum Beispiel würden Frauen, die einer Lohnarbeit nachgehen, Gefahr laufen, in unangemessenen Kontakt mit Männern zu treten. Sie lehnen das Modell westlicher Feministinnen ab, die für die Gleichberechtigung der Geschlechter plädieren. Dies würde dazu führen, daß Frauen sich überforderten, da viele ihrer Vorrechte, bei gleichzeitiger Übernahme zusätzlicher Pflichten, verloren gingen. Die islamistischen Feministinnen wollen die Frau zwar nicht ins Haus verbannen, plädieren aber für eine Neubewertung und eine damit einhergehende Honorierung der Rolle der Frau als Mutter und Ehefrau. Erst dadurch würden die Musliminnen die nötige Anerkennung und Zufriedenheit sowie politisches Mitspracherecht erlangen (vgl. ebd., S. 9ff). Dazu heißt es bei Karam: „They are not less than man, but equally important in different ways“ (ebd., S.10). Das Verständnis vom Islam, welches diese Frauen haben, ermöglicht ihnen innerhalb islamischer Grundsätze somit einerseits die Gestaltung des privaten Raumes und andererseits die Partizipation am öffentlichen Leben. Für die islamistischen Feministinnen ist das Tragen des Schleiers (*hijab*) obligatorisch und ein Zeichen tiefer Religiösität und Solidarität mit anderen muslimischen Frauen sowie ein Ausdruck kultureller Authentizität (vgl. ebd., S. 12). Viele dieser

Frauen sind Teil der politischen fundamentalistischen Bewegung, die eine Staatsform auf der Grundlage islamischer Prinzipien anstrebt. Für die Fundamentalisten sind diese Feministinnen eine wertvolle Unterstützung, da sie sowohl in sozialer, politischer als auch ökonomischer Hinsicht ein großes Potential darstellen (vgl. ebd., S. 10f).

2. Muslimische Feministinnen

Die muslimischen und die islamistischen Feministinnen verwenden die islamischen Quellen, Koran und *sunna*, für ihre Argumentationen. Somit wird von beiden Strömungen eine Form des *ijtihad*, die eigenständigen Interpretationen der islamischen Quellen, praktiziert. Sowohl die muslimischen als auch die feministischen Frauengruppen sind sich darin einig, daß Musliminnen dazu befähigt und berechtigt sind, im politischen Bereich Führungspositionen einzunehmen. Sie wenden sich gegen die existierenden patriarchalen religiösen Hierarchien und deren starrer Deutung der Geschlechterrollen. Der Unterschied zwischen den Frauengruppen ist, daß die muslimischen Feministinnen durch das *ijtihad* aufzeigen wollen, daß die Gleichberechtigung der Geschlechter im Islam durchaus verankert ist (vgl. ebd., S. 11f). Ihre Methode, Koran und *sunna* nicht nur eigenständig, sondern darüberhinaus auch neu zu interpretieren, führt zu Konflikten mit den religiösen Autoritäten, denn: „...to refer to traditional authoritative religious texts is permissible and encouraged, but to attempt to reread the meanings is not“ (ebd., S. 12). Im Gegensatz zu den islamistischen Feministinnen, die die Unterdrückung der Frau ausschließlich in der Übernahme westlicher Ideologien begründet sehen, verstehen die muslimischen Feministinnen die Unterdrückung der Frau auch als Resultat sozialer Mißstände in Ägypten. Die muslimischen Feministinnen versuchen einen Mittelweg zwischen den sozio-politischen und kulturellen Realitäten in ihrer islamischen Heimat auf der einen und der Menschenrechtsdebatte auf der anderen Seite zu beschreiten. Auch bei der Schleierfrage zeichnen sich die muslimischen Feministinnen durch Ausgewogenheit aus. Sie glauben Musliminnen sollte es, je nach Überzeugung, freigestellt sein, den *hijab* anzulegen oder nicht. Die Neuinterpretation

islamischer Quellen, und der Versuch den Islam in Einklang mit internationalen Menschenrechtsdiskursen zu deuten, bringt ihnen vom religiösen Establishment jedoch den Vorwurf ein, die islamische Kultur zu verraten (vgl. ebd., S. 11ff).

3. Säkulare Feministinnen

Für die säkularen Feministinnen ist Religion, ob für muslimische oder christliche Menschen, eine private Angelegenheit die der individuellen Entscheidung vorbehalten sein sollte. Aus diesem Grund versuchen sie nicht die islamischen Grundsätze im Einklang mit den Menschenrechten zu deuten, sondern bewerten die Situation der ägyptischen Frau nur anhand internationaler Menschenrechtstandards. Ihre Strategie wird in Ägypten kritisiert. Die säkularen Feministinnen gelten als Abgesandte des Westens, die imperialistische Prinzipien ins Land tragen und ungläubig sind. Von den religiösen Autoritäten und den islamistischen Feministinnen wird die säkulare Ideologie dieser Frauengruppen abgelehnt. Mit den muslimischen Feministinnen finden sich sowohl Übereinstimmungen, beispielweise bei Reformen im Familienrecht als auch Diskrepanzen, wenn es um die Relevanz islamischer Prinzipien bei diesen Reformen geht (vgl. Karam 1992, S. 13f).

Gleichwohl Ägypterinnen seit 1956 aktiv am politischen Leben partizipieren, befürchten sie, daß der zunehmende Einfluß der Fundamentalisten auf den Staat eine Gefahr für ihre Rechte darstellt. Deshalb engagieren sich die säkularen, muslimischen und islamistischen Feministinnen in immer größerem Maße in politischen Parteien, Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs) und staatlich geförderten Frauenorganisationen (vgl. ebd., S. 101). Ihre Kampagnen und Projekte konzentrieren sich auf Umweltfragen, Gesundheitsvorsorge, Familienplanung, Reformen im Personenstandsrecht sowie Bürger- und Arbeitsrechte. (vgl. ebd., S. 103). Die NGOs werden vom Sozialministerium registriert und verwaltet. Sie haben sich an klare Vorgaben zu halten: Die Regierung verbietet ihnen jegliche Einmischung in die Politik oder die Teilnahme an politischen Aktivitäten (vgl. ebd., S. 101). Außerdem dürfen sie

nicht gegen kulturelle und religiöse Normen verstoßen (vgl. ebd., S. 122). Die vom Staat ausdrücklich gebilligten NGOs von Frauen sind einerseits die, in denen die Mitglieder im gemeinnützigen oder fürsorgerischen Bereich für die Bedürftigen arbeiten, oder andererseits Organisationen, die politisch so ‚unschuldig‘ wie möglich wirken (vgl. ebd., S. 101f).

Die vom ägyptischen Staat bevorzugten NGOs sind die der muslimischen Feministinnen. Diese genießen Privilegien, die den säkularen und islamistischen Frauengruppen nicht zugestanden werden. So werden die im islamischen Kontext arbeitenden Frauengruppen oft als wohltätige Organisationen eingestuft, die einen gesetzlich verankerten Sonderstatus einnehmen. Dazu gehören staatliche Subventionen und die Bestimmung, daß die Regierung im Falle der Auflösung der Organisationen nicht dazu berechtigt ist deren Vermögen zu konfiszieren (vgl. ebd., S. 131). Wie nachteilig sich das Fehlen dieser Sonderrechte auswirken kann, ist am Beispiel der panarabischen Arab Women’s Solidarity Association (AWSA) ersichtlich. Die AWSA, die sich für soziale und wirtschaftliche Verbesserungen im Leben der Frau einsetzte, wurde von der ägyptischen Ärztin und Feministin Nawal el Saadawi gegründet (vgl. Goodwin 1999, S. 440). Die säkulare und politische Organisation wurde 1991 auf Anordnung der ägyptischen Regierung vom Sozialministerium, welches zu dieser Zeit von der einzigen ägyptischen Ministerin geleitet wurde, aufgelöst. Die offizielle Begründung lautete, daß bei der AWSA finanzielles Mißmanagement aufgetreten wäre (vgl. Karam 1992, S. 2). In der Verfügung des Sozialministeriums, die zur Auflösung der Organisation führte, hieß es dagegen, die AWSA habe eine gegen den Islam gerichtete Ideologie verbreitet und durch ihre politischen Aktivitäten die Beziehung zwischen Ägypten und anderen arabischen Staaten beschädigt (vgl. ebd., S. 440). Das gesamte Vermögen der säkularen AWSA wurde konfisziert und einer bis dahin unbekanntem NGO, namens „Frauen im Islam“, überwiesen. Karam zieht aus diesen Vorgängen zwei Schlüsse: Einerseits hat die ägyptische Regierung an der AWSA ein Exempel statuiert und durch die Auflösung dieser Organisation alle anderen politischen feministischen NGOs die möglichen Konsequenzen ihres Handelns vor Augen geführt. Andererseits hat sich die Regierung nicht damit begnügt die AWSA nur zu verbieten,

sondern deren Gelder an eine muslimische Frauenorganisation, deren Aktivitäten in der gemeinnützigen Arbeit für Musliminnen angesiedelt sind, transferiert. Dadurch hat der Staat deutlich gemacht, welches Verhalten und welche Aktivitäten er von muslimischen Frauen erwartet (vgl. ebd., S. 2f).

Teil 2: Abschließende Betrachtung: Der Blick des Westens auf den Islam und die ‚Muslima‘

In den deutschen Medien wird ‚der Islam‘ häufig als eine Bedrohung für die westliche Zivilisation dargestellt. Selbst in Magazinen, die den Anspruch haben eine differenzierte Darstellung über den Islam und islamische Länder zu liefern, wird in erster Linie über Fundamentalismus, religiöse Fanatiker oder ähnliches berichtet. Diese Tendenz ist, meines Erachtens, auch im Spiegelartikel „Weltmacht Islam“ festzustellen. In dem Artikel finden sich Aussagen, die dem Versuch, der Leserschaft diese Weltreligion nahezubringen, meiner Meinung nach, entgegenstehen. Dabei kritisiere ich keineswegs, daß auf die potentiellen Gefahren, die von militanten Islamisten ausgehen können, hingewiesen wird. Vielmehr halte ich es für bedenklich, den Islam insgesamt als eine Art ‚Schuppenflechte‘ darzustellen, die sich immer weiter ausbreitet:

„Manchen scheint es wie ein Flächenbrand, andere sehen einen riesigen Gürtel, der sich bedrohlich zuzieht: Von Senegal bis Sumatra, von Somalia bis Xinjiang verneigt sich fast ein Fünftel der Menschheit gen Mekka“ (Follath, 2001, S. 159).

Nach wie vor dominiert im europäischen Kulturkreis auch das Bild der unterdrückten, machtlosen und passiven Muslima. Demnach sind Araberinnen ausschließlich an Schönheitspflege und Verführungskünsten interessiert, wogegen Verstand und Intellekt kaum eine Rolle spielen. Pinn/Wehner kritisieren, daß unabhängig von dem Herkunftsland, und den damit einhergehenden unterschiedlichen Lebensrealitäten, islamische Frauen in dieser Art und Weise in westlichen Medien und Wissenschaften homogenisiert dargestellt würden (vgl. Pinn/Wehner 1995, S. 53).

Nach Lutz ist dieses Phänomen ein Ausdruck des ‚neuen Rassismus‘, der „...sich heute eher über Kulturunterschiede als über die Feststellung der Existenz von Rassen definiert“ (vgl. Lutz 1992, S. 64). Es würde davon ausgegangen werden, daß Menschen aus anderen Kulturen sich von uns unterschieden, einfach *anders* seien. *Unser* westlicher Lebensstil und die aufgeklärte Kultur des westlichen Abendlandes zeichnet sich demnach durch Individualität und Rationalität aus. Dagegen wird am Lebensstil von Fremden die kollektive Organisationsform hervorgehoben. Diese Gegenüberstellung des Individuums und seiner Entwicklungschancen und dem Kollektivismus der *anderen*, bietet, Lutz zufolge, den Europäern den ‚Vorteil‘ nicht unbedingt auf die *Überlegenheit* der eigenen Kultur hinweisen zu müssen. Denn: „Im Begriff des *Andersseins* verdeutlicht sich ja schon die Weigerung der ‚Anderen‘, sich *unserem* Lebensstil anzupassen“ (ebd., S. 65). Lutz zufolge war auch die westliche Frauenbewegung nicht vor der Gefahr gefeit, andere kulturelle Gemeinschaften hauptsächlich nach eigenen Maßstäben zu beurteilen (vgl. ebd., S. 61 ff).

Die ersten feministischen Theoriekonzepte entstanden aus der Ablehnung androzentrischer Wissenschaften. Auf der Suche nach dem ‚Kollektivsubjekt Frau‘ konstruierten westliche Wissenschaftlerinnen nach dem Modell der weißen Mittelschichtfrau die ‚universale Frau‘ (vgl. Pinn/Wehner 1995, S. 71). Aus der Vorstellung, alle Frauen seien im Prinzip Opfer des globalen Patriarchats, folgte: „...die Tendenz, Differenzen zwischen Frauen (bes. ihrer schichtspezifischen, geographischen, kulturellen, religiösen und ethnischen Lebensweltkontexte) – ähnlich wie die geschlechtsspezifischen Erfahrungsunterschiede in den kritisierten etablierten Wissenschaften – einzuebennen, ja zu negieren“ (ebd., S. S. 71). Weil unter dem Gleichheitspostulat ethnische Zugehörigkeiten ausgeblendet wurden, blieben Unterschiede und Interessengegensätze unsichtbar. Rassismus und Migration wurden in der deutschen Frauenbewegung lange nicht thematisiert (vgl. ebd., S. 72).

Für den Umgang mit dem islamischen Kulturkreis bedeutete dies, daß der Islam, gemessen an der christlichen westlichen Kultur zum zentralen

Erklärungsprinzip für die Unterdrückung der ‚Orientalin‘ erhoben wurde (vgl. Lutz 1992, S. 70). Schleier, Segregation und Kopftuch wurden nach *unseren* Vorstellungen zu Symbolen für die Unfreiheit und Unterjochung der Muslimin. Demgegenüber galt die westliche Frau beziehungsweise deren konstruiertes Ideal, als Maßstab aller Dinge (vgl. Pinn/Wehner 1995, S. 73). Lutz vermutet, daß westliche Feministinnen ihre gesellschaftliche Situation dadurch symbolisch verbessern wollten, indem sie die Unterdrückung der Frau auf den islamischen Kulturkreis verlegten. Anders gesagt: „Die westeuropäische Frau wird sozusagen erst zur fortschrittlichen, autonomen Person, indem sie Frauen des islamischen Kulturkreises zu *Unpersonen* reduziert“ (vgl. Lutz 1992, S. 75).

Der Universalitätsanspruch der westlichen feministischen Forschung ist seit Mitte der 80er Jahre in die Kritik ‚schwarzer‘ Frauen geraten. (‚Schwarz‘ ist in dieser Bewegung ein politischer Terminus zur Kennzeichnung von Minderheitenpositionen) Die schwarzen Frauen wenden sich zunehmend gegen die Vereinnahmung durch die wissenschaftlichen Konzepte und Untersuchungsmethoden der westlichen Frauenbewegung. Sie wehren sich dagegen zu Untersuchungsobjekten degradiert zu werden und kritisieren, daß die Konzepte der feministischen Forschung von einem „weißen Mittelklassestandard“ ausgehen, und darin „...auf Unterdrückungsmomente verweisen, die eigentlich nur für diese Gruppe gültig sind“ (vgl. Lutz 1992, S. 63). Somit richtet sich die Kritik schwarzer Feministinnen gegen den Kern der „universellen Patriarchatsthese“ (ebd., S. 64). Sie wenden sich gegen die weiße feministische Analyse, deren Maßstab nicht der (weiße) Mann, sondern die weiße Frau ist (vgl. ebd., S. 64).

Pinn/Wehner sehen die zentrale Aufgabe westlicher Feministinnen darin, zu erst einmal die Bereitschaft zu zeigen, die real sehr verschiedenen Situationen von Frauen wahrzunehmen und die Existenz unterschiedlicher (Glaubens-) Überzeugungen, Werte und sozialer sowie individueller Lebensentwürfe anzuerkennen (vgl. Pinn/Wehner 1995, S. 73). Bezogen auf Frauen in arabisch-islamischen Ländern, die mit verschiedenen Strategien auf die fundamentalistische Bewegung reagieren, kann dieses Verständnis nur hilfreich

sein. Sicherlich ist es für westliche Frauen nicht immer leicht, eine Muslimin, die den *hijab* trägt und sich um eine progressive Koran-Auslegung bemüht, als eine Kämpferin für die von ihr angestrebten Frauenrechte zu erkennen.

Es sollte meiner Ansicht nach dabei nicht vergessen werden, daß sich islamische Frauenrechtlerinnen auf einem schmalen Grat bewegen. Streben sie emanzipatorische Fortschritte auf islamischer Grundlage an, wird ihnen von westlichen und westlich orientierten Feministinnen vorgeworfen, mit den Fundamentalisten im Bunde zu sein. Agieren sie auf säkularer, internationaler Ebene laufen sie Gefahr als Verräterinnen der islamischen Gesellschaft und Kultur zu gelten (vgl. ebd., S. 68).

Literaturverzeichnis

Abaza, Mona: The changing image of women in rural Egypt. Kairo 1987.

Afkhami Mahnaz/Friedl, Erika: Muslim Women and the Politics of Participation. United States of America 1997.

Ahmed, Leila: Women and Gender in Islam. London 1992.

Ahmed Leila: Early Feminist Movements in Turkey and Egypt. In: Freda Hussein (Hg.): Muslim Women. London 1984. S. 111-124.

Akashe-Böhme, Farideh: Die islamische Frau ist anders. Vorurteile und Realitäten. Gütersloh 1997.

Al-Badia, Bahithat: A Lecture in the Club of the Umma Party. In: Badran, Margot/ Cooke, Miriam (Hg.): Opening the gates. A century of Arab Feminist Writing. London 1990. S. 227–238.

Al-Badia, Bahithat/Ziade, May: Zwischen zwei Schriftstellerinnen. In: Taufiq, Suleman (Hg.): Frauen in der arabischen Welt. Erzählungen. München 1988. S. 35-37.

Al-Mousawi, Ali: Struktur und Veränderungen der in der Bundesrepublik lebenden arabisch- islamischen Familien. Hamburg 1999.

Badran, Margot: Competing agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt. in: Kandiyoti, Deniz (Hg.): Women, Islam and the State. London 1991. S. 176-201.

Badran, Margot: Feminist, Islam, Nation. Princeton 1995.

Badran, Margot/Cooke, Miriam (Hg.): Lesebuch der ‚Neuen Frau‘. Araberinnen über sich selbst. Hamburg 1992.

Badr, Siham: Frauenbildung und Frauenbewegung in Ägypten. Köln 1966.

Bliss, Frank: Frau und Gesellschaft in Nordafrika. Islamische Theorie und Gesellschaftliche Wirklichkeit. in: Deutsche Stiftung für Zentralstelle für Auslandskunde (Hg.): Arbeitsmaterialien für den landeskundlichen Unterricht, Heft 8.

Bliss, Frank: Entwicklung und traditionelle Kultur. Die ägyptischen Oasen im Wandel. Bonn 1981.

Breuer, Rita: Familienleben im Islam. Freiburg im Breisgau 1998.

Brooks, Geraldine: Die Töchter Allahs. München 1994.

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.): Die Frauen der Welt 1995. Trends und Statistiken. New York 1995.

Büttner, Friedemann/Klostermeier, Inge: Ägypten. München 1991.

Carroll, Theodora Foster: Women, Religion and Development in The Third World. New York 1983.

Dilger, Konrad: Das Rechtswesen in Ägypten. In: Schamp, Heinz (Hg.): Ägypten: das alte Kulturland am Nil auf dem Weg in die Zukunft. Tübingen 1977. S. 509-529.

Egyptian State Information Service (Hg.): Second National Conference on Women. 1996, S. 1-3.

El-Saaty, Samia Hassan: Die Mutter-Kind-Beziehung im ägyptischen Dorf. Ein Bericht über tradierte Sozialisationspraktiken. In: Bildung und Erziehung. 49. Jahrgang, 1996. S. 7-12.

Emin, Quasim: Über die Frauenemanzipation. Stuttgart 1996.

Fariborz Arian: Die ägyptische Studentenbewegung: Ursachen, Auswirkungen und Perspektiven sozialen Protests. Hamburg 1999.

Ferne, Elisabeth: Women and the Family Change in the Middle East. New Voices of Change. Austin 1995.

Follath, Erich: Weltmacht Islam. In: Der Spiegel. Nr. 23 vom 2.6.2001. S.158-178

Galal, Salma: Emanzipationsversuche der ägyptischen Frau. Hamburg 1977.

Goodwin, Jane: Der Himmel der Frau ist unter den Füßen des Mannes. Frankfurt 1999.

Heine, Ina und Peter: Oh ihr Musliminnen. Freiburg im Breisgau 1993.

Helie-Lucas, Marie-Aimee: Frauen im Zentrum fundamentalistischer Politik. In: beiträge zur feministischen theorie und praxis. Heft 32, 1992. S. 29-36.

Helie-Lucas, Marie-Aimee: Strategien von Frauen und Frauenbewegungen in der moslimischen Welt als Antwort auf Fundamentalismus. Von der Unterwanderung hin zum Internationalismus. In: beiträge zur feministischen theorie und praxis. Heft 28, 1990. S. 25- 28.

Höpfner, Willi (Hg.): Die Frau bei den Kopten und Moslems in Ägypten. Aus der Schriftenreihe Christentum und Islam. Heft 13, 1982.

Jarrar, Ghalib: Bildungssystem und Gesellschaft in Ägypten. München 1979.

Kader, Soha Abdel: Egyptian Women in a Changing Society. London 1987.

Karam, Azza M.: Women, Islamism and the State. Wales 1998.

Khoury, Adel Th.: Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch. Freiburg im Breisgau 1988.

Köhler, Wolfgang: Erziehung, Bildung, Wissenschaft. In: Schamp, Heinz (Hg.): Ägypten: das alte Kulturland am Nil auf dem Weg in die Zukunft. Tübingen 1977. S. 538- 547.

Krämer, Gudrun: Islam und Demokratie: Das Spektrum der politischen Kräfte im nachnasseristischen Ägypten. In: Schölch, Alexander/Mejcher, Helmut: Die ägyptische Gesellschaft im 20. Jahrhundert. Hamburg 1992. S.148-170.

Kreile, Renate: Islamischer Fundamentalistinnen – Macht durch Unterwerfung? In: beiträge zur feministischen theorie und praxis. Heft 32, 1992. S. 19-28.

Lemu, Aisha B./Grimm/Fatimah: Frau und Familienleben im Islam. Schriftenreihe des Islamischen Zentrums München. Nr. 20, 1991.

Lutz, Helma: Rassismus und Sexismus, Unterschiede und Gemeinsamkeiten. In: Foitzik, Andreas u.a. (Hg.): Ein Herrenvolk von Untertanen. Rassismus – Nationalismus - Sexismus. Duisburg 1992. S. 57-79.

Maudoodi, Sayyid Abu-l-Ala: Weltanschauung und Leben im Islam. Herder 1971.

Menhofer, Bruno: Religiöses Recht und internationales Privatrecht. Dargestellt am Beispiel Ägypten. Heidelberg 1995.

Mernissi, Fatema: Geschlecht-Ideologie-Islam. München 1991.

Mernissi, Fatema: Der politische Harem. Mohammad und die Frauen. Freiburg im Breisgau 1992.

Minces, Juliette: Verschleiert – Frauen im Islam. Reinbek bei Hamburg 1992.

Munzinger Archiv (Hg.): Ägypten. Internationales Handbuch – Länder aktuell, 31/99.

Nawfal, Hind: The Dawn of the Arabic Women's Press. In: Badran, Margot/Cooke, Miriam (Hg.): Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing. London 1990. S. 215-219.

Minai, Nalai: Schwestern unterm Halbmond. München 1989.

Nippa, Annegret: Haus und Familie in arabischen Ländern. München 1991.

Pahnke, Donata: Patriarchaler Fundamentalismus im Islam und Christentum. In: beiträge zur feministischen theorie und praxis. Heft 32, 1992. S. 9-18.

Paret, Rudi: Der Koran. Mainz 1979.

Pinn, Irmgard/ Wehner, Marlies: EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht. Duisburg 1995.

Pollock, Christine: Der gebannte Dämon. Arabische Frauen zwischen Phantasie und Wirklichkeit. Saarbrücken 1984.

Pollock, Christine: Kulturschock Islam. Lingen.

Potts, Lydia: Qiu Jin, Nino und die anderen. in: Potts, Lydia (Hg.): Aufbruch und Abenteuer. Frauen-Reisen um die Welt ab 1875. Berlin 1988.

Richter-Didri: Frauenbefreiung in einem islamischen Land – ein Widerspruch? Frankfurt am Main 1981.

Saadawi, Nawal el: Tschador. Frauen in Islam. Bremen 1980.

Shaarawi, Huda: Harem Years. The memoirs of an Egyptian Feminist. London 1986.

Statistisches Bundesamt: Länderbericht Ägypten 1993.

Steinbach, Udo: Fundamentalismus, Integrismus, Islamismus – einer „islamischen“ Ordnung entgegen? In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München 1984.

Taufiq, Suleman (Hg) : Frauen in der arabischen Welt. Erzählungen. München 1988.

Tibi, Bassam: Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Frankfurt am Main 1987.

Timm/Aalami: Die muslimische Frau zwischen Tradition und Fortschritt. Frauenfrage und Familienentwicklung in Ägypten und Iran. Berlin 1976.

Walther, Wiebke: Die Frau im Islam heute. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München 1996. S. 604-629.

Hiermit versichere ich, daß ich diese Arbeit selbstständig verfaßt
und keine anderen als die angegeben Hilfsmittel benutzt habe.