

SUSANNE ENDERWITZ

**Mit dem Schleier in die Öffentlichkeit:
Ein Phänomen der Rekonversion in Ägypten**

Summary

Going Public with a Veil: a phenomenon of reconversion in Egypt

Starting with the early seventies of the twentieth century, the reconversion of Muslims and, subsequently, the spread of the female veil took hold in Egypt. Particularly in the eighties and nineties, a series of highly intriguing waves of veiling took place, when hitherto secular women from the bourgeois elite and libertine women from the entertainment business (actresses, belly dancers and singers) publicly repented and promised to mend their weays. Thanks to this step, the women received a public attention surpassing their former prominence. The article gives a description of this movement, trying to pinpoint the most important individual, political and social actors in this process.

Keywords: Veiling, Women, Islam, Reconversion, Artists

Als ich im Jahr 1973 als Studentin der Islamwissenschaft meinen ersten Ägyptenaufenthalt antrat, gab es keine Kopftücher und schon gar keine Gesichtsschleier. Frauen vom Land, aus der Kairoer Altstadt und den Migrantensiedlungen trugen ihren schwarzen, dünnen und durchsichtigen Schleier (*milāya liff*) über quietschbunten Kleidern meist lässig über den Kopf drapiert. Einen Zipfel davon hatten sie zwischen die Zähne geklemmt, so dass ihr selbstbewusster, wiegender Gang durch den Schleier nicht behindert wurde. Der dünne, vorn aufspringende Schleier hinderte auch nicht ihre Bewegungsfreiheit, wenn sie Körbe oder andere Transportbehälter zu tragen hatten.¹ Die Frauen der Mittelschicht hingegen

¹ In Wahrheit war – und ist z.T. auch heute noch – die traditionelle Frauenkleidung in Ägypten weit differenzierter, als mir meine Erinnerung vorgaukelt. Dazu siehe etwa Andrea B. Rugh, *Reveal and Conceal. Dress in Contemporary Egypt*. The American University in Cairo Press, Kairo 1986.

kleideten sich „westlich“ und waren von mir vor allem dadurch zu unterscheiden, dass sie ihre weiblichen Attribute äußerst stark betonten (lange Haare, taillierte Oberteile, hohe Schuhe).

Doch in den Jahren und Jahrzehnten darauf änderte sich dieses Bild langsam und stetig, und heute sieht man kaum noch eine muslimische Frau ohne zumindest ein Kopftuch. Allerdings ist die Vollverschleierung (*niqāb*) nach wie vor die Ausnahme und nicht die Regel, und die Kopftücher sind zumeist modisch bunt und kunstvoll drapiert. Schminke, taillierte Jacken und hohe Absätze sind kein Tabu, sondern werden mit viel Sorgfalt in Szene gesetzt. Wie Nonnen sehen die Frauen also keinesfalls aus, und wie Nonnen wollen sie auch keinesfalls verstanden werden.

Wie aber wollen sie ihre Rolle verstanden wissen? Ist das Kopftuch nur ein kleines Stück Stoff, das nicht mehr als ein individuelles Bekenntnis zum Islam anzeigt? Oder steht dieses kleine Stück Stoff für eine kollektive Weltanschauung, die ganz auf Genderunterschiede fokussiert? Und wenn das Letztere der Fall ist: Was zeigt diese Fokussierung an? Eine Abgrenzung von „westlichen Werten“? Eine Rückkehr zur islamischen Ethik? Die fortgesetzte Bedeutung traditioneller Familienstrukturen?

Sicher spielt all das mit hinein, aber vor allem möchte ich anhand eines Beispiels deutlich machen, dass an der Rückkehr des Schleiers mehr Akteure beteiligt sind und Frauen mehr Nutzen aus ihrer Verschleierung ziehen können, als ein flüchtiger Blick erkennen lässt. Mein Beispiel stammt ungefähr aus den fünfundzwanzig Jahren zwischen 1980 und 2005, als das Mubarak-System in einem langwierigen, zähen und auch quälenden Prozess seinem Ende entgegensteuerte und keinen Konflikt gelöst, aber viele Konflikte verschärft hatte: die rücksichtslose Bereicherung der Wenigen (einschließlich der Armee), die wachsende Verarmung der Vielen (erkennbar nicht zuletzt an der Landflucht), die Notwendigkeit von Doppelverdiensten (ohne eine Stärkung der Frauenrechte), die Verquickung von Nation und Religion (auch der Repräsentanten von Staat und Religion) sowie der Rückzug des Staates aus dem Sozialsystem (und damit die Stärkung der Familie).²

1. Ein Rückblick ins 20. Jahrhundert

Die – zum Teil forcierte – Modernisierung Ägyptens seit dem 19. Jahrhundert auf den Gebieten von Militär, Administration, Wirtschaft, Kultur und Religion barg über das ganze 20. Jahrhundert hindurch ein zweiseitiges Erbe in sich. An sich strebte man eine Modernisierung an, um der Dominanz des Westens zu entgehen. Aber da häufig genug Modernisierung und Verwestlichung gleichgesetzt wurden, entstand ein Paradox. Gerade den Zukurzgekommenen unter der Modernisierung wollte es häufig so scheinen, als werde Verwestlichung um ihrer selbst willen betrieben und führe zu

² Zum Rückzug des Staates unter Sadat und Mubarak aus seiner sozialen Verantwortung hat vor allem Mervat Hatem Maßgebliches beigetragen, z. B. mit ihrem Aufsatz *Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism*, „International Journal of Middle East Studies“ 1992, 24, S. 231–251. Siehe auch Deniz Kandiyoti (ed.): *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press 1991.

einem Verlust „islamischer Werte“. Dieses Paradox blieb ungelöst und begleitete – neben dem ägyptischen Nationalismus – auch alle andern sich entfaltenden -Ismen: die panosmanische, panislamische, panarabische, kommunistische, faschistische, sozialistische und selbst noch die islamistische Strömung. Die 1928 gegründete Muslimbrüderschaft hatte in den dreißiger und vierziger Jahren viel Zulauf, als Parlament, Königshaus und Briten eine reine Elitenpolitik betrieben. Sie ging am weitesten in ihrem Bestreben, die Modernisierung des Islam in eine Islamisierung der Moderne umzukodieren. Zugleich damit polarisierte sie jedoch die Gesellschaft, die einen zerrisseneren Eindruck machte als je zuvor in ihrer Geschichte.³

Erst als im Jahr 1952 die Armee putschte und Nasser an die Macht kam, schien er mit seinem „arabischen Sozialismus“ – der über weite Strecken hinweg ein ägyptischer Nationalismus war – das Land auf Dauer befrieden zu können. Nassers Regime schaffte das Königshaus ab, nationalisierte den Suezkanal, förderte die Industrialisierung, trieb das Assuan-Staudammprojekt voran und führte eine Bildungsreform ein. Nur die Muslimbrüder blieben unbeirrt ihrem Projekt verpflichtet, aber sie wurden durch brutale Repression mundtot gemacht. Das ging so lange gut, bis Nasser seine Fortune verlor. Nach dem kurzen Juni-Krieg von 1967 lag das Land militärisch geschlagen, politisch blamiert und ökonomisch geschwächt am Boden.

Nach Nasser, der seine Niederlage nicht lange überlebte, kam 1970 Sadat an die Macht. Aus Angst vor den alten nasseristischen Seilschaften gab er der Leine für die Muslimbrüder wieder mehr Spielraum, und um die darnieder liegende Ökonomie zu beleben, holte er ausländisches Kapital ins Land. Daraus ergab sich eine explosive Mischung. Der plötzliche ausländische Kapitalfluss, der sich hauptsächlich in einem unregulierten Bauboom niederschlug und enorme Spekulationsgewinne ermöglichte, führte umgehend zu einem gesellschaftlichen Ungleichgewicht. Die offenkundigen Verlierer waren die ehemaligen Nutznießer von Nassers Bildungspolitik: junge Leute aus bäuerlichen Milieus und aus ärmeren Schichten, die an die Universitäten strömten, um mit einem Studium ihren sozialen Aufstieg zu vollziehen. Sie sahen sich von den in- wie ausländischen „fetten Katzen“ aus kapitalstarker Oberschicht, risikofreudigen Spekulanten und konsumorientierten Dienstleistungsberufen um die Chance betrogen, ein gediegenes Mittelschichtdasein mit bezahlbarer Wohnung, gehobenem Lebensstandard und wachsendem Wohlstand zu fristen. Gerade diejenigen Universitätsfakultäten, die mehr als alle anderen *young urban professionals* ausbildeten (Jura, Medizin, Ingenieurwesen), entwickelten sich nun schlagartig zu regelrechten Brutstätten einer neuen islamischen/islamistischen Bewegung. Von dort, und nirgendwo anders, nahm das Schlagwort „Der

³ Zur modernen Geschichte Ägyptens siehe Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*, C.H. Beck, München 2016. Für die Hintergründe der hier angesprochenen Umstände empfiehlt sich noch immer die Lektüre der Klassiker wie Albert Hourani, *Arabic Thought in the Literal Age, 1798–1939*, Cambridge: University Press, Cambridge 1983; Panayotis Vatikiotis: *The History of Egypt*, The John Hopkins University Press Baltimore 1985 (3rd. ed.); Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *Egypt's Liberal Experiment, 1922–1936*, University of California Press, Berkeley 1977. Ebenfalls ein Klassiker für die Geschichte der Muslimbrüderschaft ist Richard Paul Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, New York/Oxford 1969.

Islam ist die Lösung“ (*al-islām huwa al-ḥall*) seinen Ausgang, und zwar sowohl unter Beteiligung der Muslimbrüder älterer Prägung als auch durch die Herausbildung neuerer und häufig radikalerer Ableger.⁴

„Der Islam ist die Lösung“ sollte bedeuten: Der Islam muss zum Ausgangspunkt für Politik, Recht und Justiz werden. Der Islam muss die Richtschnur für Religion, Kunst und Kultur sein. Der Islam bietet die Grundlage für den Einzelnen, die Familie und den Staat. An den Universitäten bildeten sich Gruppen, die diese Maxime schon im Vorfeld in die Tat umzusetzen versuchten. „Zurück zur Authentizität“ (*aṣāla*) war eine ihrer Maximen, und zum äußeren Zeichen dieser Authentizität erfand man die sogenannte „islamische Kleidung“ (*ziyy islāmī*). Es war eine Kleidung, die eindeutig auf die Sichtbarmachung von Genderunterschieden abhob, aber gerade dadurch eine zweideutige Botschaft aussandte, die vielleicht für die gesamte Bewegung charakteristisch ist. Eben weil die Kleidung die Geschlechtersegregation anzeigte, konnten sich Mann und Frau in der Öffentlichkeit begegnen.⁵ Doch die Öffentlichkeit blieb ein männlich definierter Raum, worin der weibliche und nicht der männliche Körper als anstößig galt. Auch wenn es eine männliche islamische Kleidung gab, sollte die weibliche islamische Kleidung in der Zukunft eine viel größere Rolle spielen. Sie konnte verschiedene Formen und Grade annehmen, bis hin zu einer Ganzkörperverschleierung einschließlich des Gesichts und der Hände. In dem Maß, wie auch Prediger über verschiedene Satellitenkanäle den Gedanken eines „Zurück zum Islam“ verbreiteten, in der Öffentlichkeit Koranlesungen und andere Andachtsübungen den Schlager verdrängten und sich immer weniger Menschen – öffentlich jedenfalls – zu ihrem Säkularismus, Agnostizismus oder Atheismus bekannten, verbreitete sich der Schleier in die Gesellschaft hinein. Meist ist es die moderate Form eines Tuches, das neben dem Haar auch den Haaransatz, den Hals und die Schultern bedeckt und allenfalls von einem langen Rock oder Mantel begleitet wird.⁶ Heute geht kaum noch eine Frau ohne diesen Schleier in die Öffentlichkeit, und er hat sich längst auch in Europa ausgebreitet.

Dieser Schleier hat keine Ähnlichkeit mehr mit dem Schleier der Oberschicht, der er noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts gewesen war, und schon gar nicht bedeutete er

⁴ Zu einem Überblick über den politischen Islam oder Islamismus siehe Gilles Kepel, *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, Piper, München/Zürich 2002; Albrecht Metzger, *Islamismus. Die Politisierung des Islam*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2005; Beverly Milton-Edwards, *Islamic Fundamentalism since 1945*, Routledge, London 2005; Olivier Roy: *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994; Tilman Seidensticker: *Islamismus: Geschichte, Vordenker, Organisationen*. München: Beck 2014.

⁵ Die Anfänge der Islamisierungsbewegung an den Universitäten hat Fadwa El-Guindi, *Veiling Infithah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement*, „Social Problems“ 1981, 28/4, S. 465–485, vorbildlich beschrieben. Siehe auch Valerie J. Hoffman-Ladd, *Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt*, „International Journal of Middle East Studies“ 1987, 19/1, S. 29–42, und Saba Mahmood, *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival*, „Cultural Anthropology“ 2001, 16/2, S. 202–236.

⁶ Zur Verschleierungsbewegung in Ägypten allgemein siehe vor allem Arlene Elowe Macleod, *Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, Columbia University Press, New York 1991, und Sherifā Zuhur, *Revealing Reveiling. Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, State University of New York Press, New York 1992.

eine Rückkehr zu mittelalterlichen Verhältnissen. Der neue Schleier baute auf Egalitarität und ermöglichte es seiner Trägerin, sich der Konkurrenz unter Frauen besonders an den Universitäten um teure Kleidung, Haarpflege und Make-up zu entziehen. Der neue Schleier signalisierte die Komplementarität der Geschlechter und implizierte eine Bereitschaft von seiten der Frau, sich mit ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter zu identifizieren. Damit drückt der neue Schleier auch eine unmissverständliche Ehemöglichkeit aus, allerdings nur mit einem religiös ebenbürtigen (und das heisst zugleich: verantwortungsbewussten, zuverlässigen und strebsamen) Partner. Dass der Schleier sich in Ägypten so stark verbreiten konnte, liegt sicher in all diesen Facetten begründet: Die Egalitarität war gerade während des Umbruchs der Ökonomie eine sehr populäre Forderung, und das Bedürfnis von Frauen nach einem Familienleben in Würde war einerseits der Tatsache geschuldet, dass der Staat sich wenig um ihre Belange kümmerte, und definierte sich andererseits durch die Freiwilligkeit, mit der sich Individuen in einer Ehe zusammen fanden. Aber die Verschleierung wurde auch von interessierter Seite gepuscht, von Satellitenkanälen aus Ländern wie Qatar, von Predigern aus Ägypten selbst und von Rückkehrern aus Saudi-Arabien. Einer dieser Puschfaktoren war die überaus medienwirksame Konversion: Rekonversion, Wiedererweckung, Neugeburt von Frauen, die gerade nicht aus der Mitte der Gesellschaft, sondern aus der säkularen verwestlichten Oberschicht oder dem moralisch fragwürdigen Unterhaltungssektor stammten. Wenn sogar solche Frauen, so lautete die Botschaft, die es nicht nötig haben oder ohnehin liederlich sind, zum Islam zurückfinden, wie viel mehr steht dies Frauen gut an, die man als „durchschnittliche“ Musliminnen bezeichnen kann.

2. Eine Vorreiterin der Rekonversion

Die erste dieser Rekonvertitinnen war Karīmān Ḥamza (geb. 1942), die dank ihrer Medienpräsenz seit Jahrzehnten eine große Popularität genießt⁷ (Foto 1.) Karīmān Ḥamza wurde in eine Familie hinein geboren, die sich vielleicht nicht direkt der Oberschicht zurechnen würde, aber in sehr komfortablen Umständen befand. Sie verkörperte recht eigentlich den Traum einer jeden säkularisierten jungen Frau ihres Alters, die während der Nasserzeit in Ägypten lebte. Eine wohlhabende Familie, die ein Haus in Heliopolis besass, einem seinerzeit neuen und noch heute angesagten Kairoer Stadtviertel. Ein gut situierter Vater, der nicht nur Professor für Journalismus an der Cairo-Universität war, sondern darüber hinaus auch noch ein erfolgreicher und gut verdienender Autor. Heirat mit einem jungen Armeeeoffizier im Alter von sechzehn Jahren, gefolgt von einem Universitätsstudium und der Geburt mehrerer wohlgeratener Kinder. Und doch scheint in Karīmān Ḥamzas Leben etwas gefehlt zu haben, dessen sie sich im Alter zwischen achtzehn und zwanzig, also um 1960 herum oder einige Jahre später, bewusst wurde: die Spiritualität.

⁷ Zu ihr siehe Fedwa Malti-Douglas, *Medicines of the Soul. Female Bodies and Sacred Geographies in a Transnational Islam*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 15–68, deren Darstellung ich weitgehend folge.



Foto 1: Karīmān Ḥamza

Source: Screenshot being interviewed about her Quran exegesis, Watch <https://www.youtube.com/watch?v=OG7eGQFlyQc> – See more at: <http://islamiccommentary.org/2015/08/a-conversation-with-ellen-mclarney-on-soft-force-women-in-egypts-islamic-awakening/#sthash.wZYIBszg.dpuf> (14.08.2016). Mehr Bilder gibt es noch unter <https://www.google.de/search?q=حمزة+كريمان&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKewizzzyT5Y7NAhXJdpoKHbd9AIQsAQIKQ&biw=1030&bih=670> (14.08.2016).

In ihrer spirituellen Autobiographie „Meine Reise von der Enthüllung zur Verschleierung“ (*Rihlatī min as-sufūr ilā al-ḥiğāb*), die in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre geschrieben wurde und 1981 erschien, beschreibt Karīmān Ḥamza den Moment, von dem ihre Reislamisierung ihren Ausgang nahm. Das Buch hatte einen großen und lang anhaltenden Erfolg, so dass 1986 eine zweite Auflage erschien.⁸ Während sie auf dem Cover der ersten Auflage noch wie ein kleines Mädchen vor der Silhouette einer islamischen Stadt steht, widmet sie sich auf dem Umschlag der zweiten Auflage als erwachsene Frau dem Koranstudium. Auf dem Cover der zweiten Auflage hat sie auch ein Gesicht, und Fotos zeigen sie in der Gewandung, die sie nie mehr ändern sollte.

Aber zurück von dieser kurzen Geschichte ihrer Autobiographie zur autobiographischen Geschichte ihres Buches und damit zum Beginn ihrer „Reise von der Enthüllung zur Verschleierung“. Sie ist mit ihrem Vater, um dessen Gesundheit sie sich Sorgen macht, auf dem Heimweg von der Stadt nach Hause. Vorher weist der Vater den Chauffeur jedoch an, beim Institut für Islamische Studien vorbeizufahren, wo er einige Bücher abgeben will. Um dem Vater diese Last abzunehmen, geht Karīmān mit den Büchern in das Gebäude und erlebt einen Schock. Mit ihrem kurzen Rock, den wallenden Haaren und einem Hündchen auf den Arm zieht sie alle Aufmerksamkeit einer Gruppe junger Männer auf sich, die dort in Erwartung ihres Scheichs stehen. Aber es ist keine Bewunderung, die ihr ihrem eigenen Empfinden nach entgegenschlägt, sondern Missbilligung. Unter den Blicken der jungen Männer fühlt sie sich als Eindringling, Fremdling, Deplatzierte.

⁸ Karīmān Ḥamza, *Rihlatī min as-sufūr ilā al-ḥiğāb*, Dār al-ʿiṭṣām, Al-Qāhira 1981. Die zweite Auflage erschien in Beirut: Dār al-Faṭḥ li-aṭ-Ṭibāʿa wa-an-Naṣr, Bayrūt 1986.

In diesem Moment erscheint ein Scheich, ein großgewachsener, ehrwürdiger Mann, der die Bescheidenheit des Gelehrten mit einem Karīmān Ḥamza ergreifenden Charisma vereint. Einen Schritt geht sie auf den Scheich zu, aber schon schließt sich der Kreis der jungen Männer wie ein Sicherheitskordon um den Scheich, so dass sie kaum noch seiner ansichtig wird. Kurze Zeit später befindet sich die ganze Gruppe im Vorlesungssaal, Karīmān eingeschlossen. Umgeben von den jungen Männern, bemüht sie sich um Schicklichkeit. Sie hält den Atem an, hält auch dem Hündchen die Schnauze zu und umgibt sich mit ihren Büchern wie mit einer Schutzmauer.

Aus dem Bereich des Visuellen tritt die Szene nun ins Orale/Aurale ein, denn der Scheich beginnt seine Vorlesung über zwei mittelalterliche islamische Mystiker, die Karīmān Ḥamza auf ihrem weiteren Lebensweg begleiten werden. Aber das weiß sie jetzt noch nicht, auch wenn die Stimme sie schon ergriffen hat. Am nächsten Morgen dreht sie noch halb im Schlaf das Radio an und hört auf einmal dieselbe Stimme, von der sie sich tags zuvor im Institut für Islamische Studien hat fesseln lassen. Durch das Radio erfährt sie auch die Identität des Scheichs und eilt zu ihrem Vater, um ihre Entdeckung mit ihm zu teilen. Und dieser säkulare Professor betet daraufhin nicht nur das Nachmittagsgebet mit ihr, sondern gibt ihr auch Bücher des Scheichs aus seinem eigenen Bestand zum Lesen.

Unmittelbar darauf stirbt Karīmān Ḥamzas leiblicher Vater, aber dank seiner Bücher geht sie praktisch übergangslos in die Hände ihres spirituellen Vaters über. Sie wird noch lange Tochter bleiben, aber jetzt wird sie eine Tochter höherer Ordnung. Von der Stimme ist sie – symbolisch und real – schon „geweckt“ worden und damit in die Fußstapfen vieler Mystiker getreten, die über Jahrhunderte hinweg über ähnliche Erweckungserlebnisse – ohne Radio – berichteten. Dem Hören folgt das Lesen der Bücher des Scheichs, nunmehr als selbstbestimmter Willensakt. Das Lesen ist ein Eintauchen in die spirituelle Welt des Scheichs, die der jungen Frau die Augen über ihre wahre Natur öffnet. Ihr bisheriges Leben, das der Mode, dem Vergnügen und der Kunst gewidmet war, erscheint ihr auf einmal hohl und leer.

Der Scheich, der in Karīmān Ḥamza oder in dem sie liest wie in einem Buch, ist ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910–1978), der der Generation ihres Vaters angehörte. Maḥmūd, der Sohn eines Kadis vom Land, begann seine Karriere wie so viele vor und gleichzeitig mit ihm an der religiösen Al-Azhar-Universität in Kairo. Nach dem Erwerb eines Al-Azhar-Diploms reiste er 1932 nach Frankreich, wo er an der Sorbonne sein Studium in den Fächern Psychologie, Soziologie und Religionsgeschichte fortsetzte. Seine Dissertation über den frühislamischen Sufi Al-Ḥārīt al-Muḥāsibī (781–857) schrieb er bei dem berühmten Orientalisten und glühenden Katholiken Louis Massignon am Collège de France in Paris, aber er hielt auch Kontakte zu verschiedenen französischen Esoterikern. Zu Beginn der vierziger Jahre kehrte Maḥmūd nach Kairo zurück, wo er an der Al-Azhar-Universität Philosophie, Psychologie und Theologie unterrichtete. Nebenbei war er ein aktives Mitglied des *Šādiliyya*-Ordens, einer der wichtigsten sufischen Kongregationen in Ägypten.

Vom Ende der sechziger Jahre an machte Maḥmūd eine rasante Karriere in der religiösen Administration, und das konnte er nur von Nassers Gnaden. Auf der einen Seite trat er für eine stärkere Berücksichtigung der Scharia in der Gesetzgebung ein, aber auf der anderen Seite machte er als Reformator der Al-Azhar-Universität von sich reden.

Zwischen 1970 und 1973 bekleidete er mehrere hohe Ämter, und von 1973 bis zu seinem Tod im Jahr 1978 fungierte er als Groß-Scheich der Al-Azhar-Universität. In den Jahren dazwischen bekleidete er für eine Weile ein Ministeramt, von dem aus er die Islamisierung der Gesellschaft vorantrieb. Das scheint ihm ein immer wichtiger werdendes Anliegen gewesen zu sein, und kurz vor seinem Tod gründete er an der Al-Azhar-Universität noch ein Institut für Islamische – gemeint ist die Innere – Mission.

Als Karīmān Ḥamza zu Beginn der achtziger Jahre ihre spirituelle Autobiographie veröffentlichte, hatte sie bereits selbst eine religiöse Karriere hinter sich, die sie im Schatten der Karriere des Groß-Scheichs der Al-Azhar-Universität aufgebaut hatte. Seit sie fünfundzwanzig Jahre alt war, stand sie nicht trotz, sondern dank ihres Schleiers im vollen Licht der Öffentlichkeit und der Medien. Sie entwickelte eine rege publizistische Tätigkeit, schrieb Bücher, verfasste Kolumnen, trat im Fernsehen auf und widmete sich der Mission. Bis heute ist das ihre Haupttätigkeit, und erst vor wenigen Jahren veröffentlichte sie eine Koraninterpretation für Kinder und Frauen, die von der Al-Azhar-Universität in den höchsten Tönen gelobt wurde.⁹

Karīmān Ḥamzas spirituelle Autobiographie weist viele bemerkenswerte Züge auf, aber hier seien nur die hervorstechendsten benannt, die auch in anderen religiösen Autobiographien ihren Widerhall finden. 1. Es ist die Begegnung mit einem charismatischen Scheich, die die religiöse Erweckung einleitet. Im Fall von Karīmān Ḥamza ist es ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, der als spiritueller Vater ihren leiblichen Vater praktisch nahtlos ablöst. Vorher muss sie allerdings Reue über ihren bisherigen Lebenswandel empfinden, und diese Reue beginnt unter den missbilligenden Blicken der jungen Studenten, die ihr das Gefühl von Fremdheit sich selbst gegenüber vermitteln. Das ist bemerkenswert, da sich das Anstarren einer fremden Frau gar nicht gehört und die Übertretung der guten Sitten eigentlich auf seiten der jungen Männer und nicht Karīmān Ḥamzas stattfindet. Aber diesen Umstand erwähnt Karīmān Ḥamza mit keinem Wort, sondern übernimmt wie selbstverständlich den männlichen Blick auf sich und gelangt auf diese Weise zu einer Missbilligung ihrer selbst. 2. Als sie sich dem Scheich anschließt, ordnet sie sich ihm als Frau unter, nachdem sie in mehreren Anläufen und Rückfällen auf die Zurschaustellung ihrer weiblichen Attribute (Haar, Beine, Busen) verzichtet und den Schleier angelegt hat. Dabei hebt der Schleier ihre Körperlichkeit greller als die wildeste Mähne und der kürzeste Rock hervor, denn er macht auf die „Mangelhaftigkeit“ des weiblichen Körpers aufmerksam. Ganz bewusst hat Karīmān Ḥamza ihre spirituelle Autobiographie „Meine Reise von der Enthüllung zur Verschleierung“ genannt und damit einen Titel gewählt, der ein Echo bei dem ebenfalls „wiedergeborenen“ Muslim Muṣṭafā Maḥmūd (1921–2009) und seiner sehr bekannten spirituellen Autobiographie „Meine Reise vom Zweifel zum Glauben“ (*Riḥlatī min aš-šakk ilā al-īmān*)¹⁰ findet. Die beiden Bücher erschienen fast

⁹ Karīmān Ḥamza, *Al-Lu’lu’ wa-al-marḡān fī tafsīr al-Qur’ān*, Maktabat aš-Šurūq ad-Dawliyya, Al-Qāhira 2011.

¹⁰ Muṣṭafā Maḥmūd, *Riḥlatī min aš-šakk ilā al-īmān*, Dār al-Ma’ārif, Al-Qāhira 1982. Zu ihm siehe auch Stephan Conermann, *Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921) und der modifizierte islamische Diskurs im modernen Ägypten*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1996.

zur selben Zeit, und möglicherweise sind sogar die Titel aufeinander abgestimmt: Eine Frau kann von sich aus weder an Gott zweifeln noch glauben, sondern um Gottes willen allenfalls ihre weibliche Verführungskraft verleugnen. Wenn sie großes Glück hat, findet sie dann einen Scheich, an dessen Hand sie ein Stück weit auf die Spiritualität und den Glauben zugehen kann. 3. Wenn das geschieht, eröffnet sich auch für eine Frau die Möglichkeit zu einer höheren Spiritualität, allerdings nur durch einen Akt der Gnade. Bei Karīmān Ḥamza ist dies ein Traum, in dem ihr Scheich sie nach Mekka entführt und sie in die Religion einweist. Dieser Traum bietet den Auftakt zu ihrem tatsächlichen Aufbruch zur Pilgerfahrt, wo sie sich die bevorzugten Mystiker des Scheichs anverwandelt und endlich Teil seiner spirituellen Familie wird. Obwohl sie sich mit diesen Mystikern identifiziert, bezeichnet sie sich nicht als Sufi und schützt sogar Unkenntnis des Sufismus vor. Immer legt sie Wert auf die Feststellung, dass sie weder zu den Sufis noch zu den Muslimbrüdern gehöre, sondern ganz einfach Muslimin sei. 4. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Nach ihrer Pilgerfahrt nach Mekka sah sich Karīmān Ḥamza genügend legitimiert, selbst als Missionarin für den „reinen“ Islam jedweder Richtung tätig zu werden. Ihren spirituellen Führer hatte sie jetzt nicht mehr nötig, und tatsächlich starb er auch im realen Leben bald darauf. Allerdings wollte – oder konnte – sie auch weiterhin in der Durchführung ihrer Mission nicht auf männlichen Beistand verzichten, ganz im Gegenteil. Während es bei spirituellen Büchern von Frauen von vornherein üblich ist, dass sie von einer männlichen Autorität in einem Vor- oder Nachwort beglaubigt werden, verfügt ihr Buch mit einem Vor – und einem Nachwort über gleich zwei hochkarätige Unterstützer ihrer missionarischen Tätigkeit.¹¹

3. Eine Rekonversion in Wellen

Karīmān Ḥamza ist bis heute ein Vorbild der Reislamisierung, und auch die nächste oder schon übernächste Generation beruft sich auf sie (Foto 2). Um die Zeit der Veröffentlichung ihrer spirituellen Autobiographie herum kam jedoch Beifall und Bewunderung auch aus einem anderen Lager. Zahlreiche Frauen aus der Kultur- und Unterhaltungsindustrie¹² erlebten eine religiöse Wiedergeburt, legten den Schleier an und zogen sich ins Privatleben zurück. Allerdings verlief diese Reislamisierungsbewegung unter den Künstlerinnen in drei aufeinanderfolgenden Wellen (in den achtziger und neunziger Jahren sowie im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends), in deren Verlauf sich auch die Ansichten über die

¹¹ Neben Muḥammad ‘Aṭīyya Ḥamīs handelt es sich dabei um Muḥammad al-Ġazālī (1917–1996). Während Ḥamīs international wenig in Erscheinung trat (vgl. Malti-Douglas, *Medicines*, 16), war Al-Ġazālī eine der wichtigsten Figuren der Reislamisierung im 20. Jahrhundert. Er lehrte in Mekka, in Katar sowie in Algerien und bekleidete auch in Ägypten Ämter mit hohem Prestige. Obwohl er im Westen vor allem durch seine Rechtfertigung des Mordes bekannt wurde, dem 1992 der Wissenschaftler, Journalist und Menschenrechtsaktivist Farag Foda (Faraġ Fauda) unter dem Vorwurf der Apostasie zum Opfer fiel, schätzte man ihn in Ägypten eher als (beheutamen) Modernisierer.

¹² Zu dieser Berufsgruppe siehe Karin van Nieuwkerk: *'A Trade like Any Other'. Female Singers and Dancers in Egypt*, University of Texas Press, Austin 2006 (5. Aufl.).



Foto 2: Karīmān Hamza als Vorbild

Source: <http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2005/7/24/حجاب-المذيعات-جدل-فقهى-سياسي-وإعلامي> (14.08.2016).

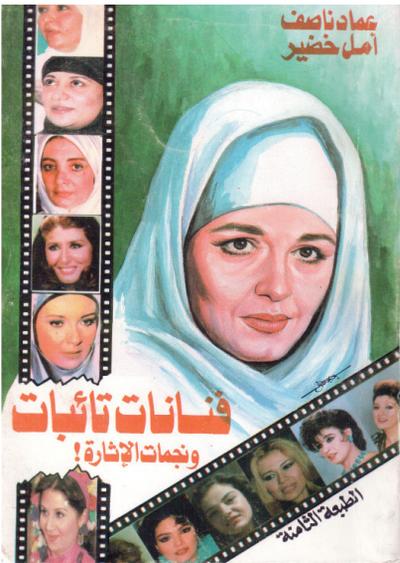


Foto 3: Die reuigen Künstlerinnen

Source: Privatfoto vom Buchumschlag.

öffentliche Sichtbarkeit dieser Frauen erkennbar weiterentwickelten. Im Folgenden stehen vor allem zwei Publikationen zum Thema im Mittelpunkt, nämlich „Reuige Künstlerinnen“ (*Fannānāt tā'ibāt*) von 1991 (Foto 3) und „Künstlerinnen hinter dem Schleier“ (*Fannānāt warā'a al-ḥiğāb*) von 1993.¹³

Seit langem hatten religiöse Kreise Druck auf die Regierung ausgeübt, die Unterhaltungsindustrie zu reglementieren. 1973 setzte die Zensurabteilung der Al-Azhar-Universität dann durch, dass Sängerinnen und Tänzerinnen eine Zulassung erwirken mussten, um in Clubs, Hotels und Veranstaltungen aufzutreten. Überdies wurde die Berufsbezeichnung „Künstlerin“ (*fannāna*) in ihrem Personaldokument vermerkt, was in den Zeiten des religiösen Aufbruchs einer öffentlichen Stigmatisierung gleichkam. Dieser Druck, ganz

¹³ 'Imād Nāṣif und Amal Ḥuḍayr, *Fannānat tā'ibāt wa-nağmāt al-iṭāra*, Maṭba'at Ḥaṭṭāb, Al-Qāhira 1991 (2. Aufl.), und Mağdī Kāmil, *Fannānat warā'a al-ḥiğāb*, Markaz ar-Rāya li-an-Naṣr, Al-Qāhira, o.J. [1993]. Über diese beiden Bücher legte im Jahr 2008 Aurelie Cosima Winker an der Heidelberger Universität ihre (unveröffentlichte) Magisterarbeit vor, die mit ihrer Erlaubnis für diesen Aufsatz verwendet wurde: „Re-Islamisierung und Frauenbewegung in Ägypten – ein Widerspruch? Die *fannānāt tā'ibāt* zwischen Anpassung und Protest“. Erst nach Fertigstellung meines Aufsatzes stieß ich auf eine neue Arbeit von Karin van Nieuwkerk *Performing Piety: Singers and Actors in Egypt's Islamic Revival*, University of Texas Press, Austin 2014, die ich daher nicht mehr einarbeiten konnte.

zweifelloos verbunden mit Lockungen, Vergünstigungen und an Bedingungen geknüpften Eheversprechen, zeitigte auf längere Sicht seine Wirkung, und in den achtziger und neunziger Jahren rekonvertierten tatsächlich eine lange Reihe von Künstlerinnen zum Islam. Es wäre sicher völlig verfehlt, jeder Einzelnen von ihnen einen kalkulierten Opportunismus zu unterstellen, wie es von Seiten einiger Kolleginnen und in einigen Medien geschah. Insgesamt jedoch kann man feststellen, dass die Rekonvertierung zum Islam den betroffenen Frauen finanziell niemals zum Schaden gereichte, zumal wenn die Karriere ohnehin stockte oder sich aus Altersgründen ihrem Ende zuneigte.

Die erste Welle der Rekonversion unter den Künstlerinnen wurde 1982 von der Schauspielerin Šams al-Bārūdī (geb. 1940) eingeleitet (Fotos 4 und 5), die in den sechziger er und siebziger Jahren eine große Karriere als verführerische Schönheit gemacht hatte. Saḥar Ḥamdī (geb. 1956) wiederum führte die sogenannte „Karawane des Lichts“ an, die zu Beginn der neunziger Jahre von sich reden machte. Eine dritte Welle folgte in den späteren neunziger Jahren, gefolgt von einigen spektakulären Einzelaktionen wie der Rekonversion der Schauspielerin Ḥanān Turk (geb. 1975) im Jahr 2006.

Wenn wir den Ablauf der Rekonversion betrachten, wie er sich in den beiden genannten Büchern anhand von Interviews mit den Künstlerinnen, mit ihren Familien und Freunden oder mit anderen Personen aus ihrem Umfeld darstellt, fallen große Ähnlichkeiten mit der Rekonversion Karīmān Ḥamzas auf. Zunächst gib es einen Auslöser für die spätere Einkehr, wie ein Zusammenbruch auf der Bühne, ein aufrüttelnder Traum oder der Ruf des Muezzins. In diesem Moment erkennt die Künstlerin, wie sehr ihr bisheriges Leben von Dunkelheit, Eitelkeit und Nichtigkeit geprägt war. Es folgen – öffentlich inszeniert – Tränen der Reue, ein Gelübde zur Umkehr und – selbstredend – die Verschleierung.



Foto 4: Šams al-Bārūdī als Schauspielerin
Source: https://en.wikipedia.org/wiki/Shams_al-Baroudi
(14.08.2016).



Foto 5: Šams al-Bārūdī nach ihrer Verschleierung
Source: <http://www.layalina.com/content/والدتها؟جمال-ورثت-فهل-البارودي-شمس-لابنة-الأول-الظهور-صورة>
169490 (14.08.2016)

Interessant ist, wie im Unterschied zu Karīmān Ḥamza mit ihrer öffentlichen islamischen Mission bei den Künstlerinnen der Akzent auf einem islamisch sanktionierten Familienleben liegt. Deshalb kommen in ihrem Fall auch die Ehemänner und andere Familienangehörige zu Wort, die dann Dinge äußern wie: „Šams wurde zu einer Frau, die sich um ihren Ehemann kümmert, zu einer Mutter, die sich um ihre Kinder sorgt. Sie lebt ihr Leben wie jede beliebige Ehefrau und Mutter, die eine Sendung (*risāla*) hat. Diese Sendung ist sehr erhaben, denn sie besteht in der Erziehung der Söhne und ihrer Unterweisung im wahren islamischen Glauben.“¹⁴

Außer dass es sich islamisch nennt, ist an diesem Modell bei näherer Betrachtung wenig spezifisch Islamisches oder Arabisches. Es bezieht sich nicht auf die beduinische, bäuerliche oder städtische Großfamilie alter Prägung, sondern ganz allein auf die moderne städtische Kleinfamilie. Aus europäischer Perspektive wirkt es weniger fremd als anachronistisch, so als entstamme es einem christdemokratischen oder christlich-sozialen Grundsatzprogramm der fünfziger Jahre. Damit nicht genug, hat dieses Programm zwischen 1985 und heute einen spürbaren Wandel durchlaufen, der auch eine spätere Berufstätigkeit der geläuterten Künstlerinnen nicht mehr ausschließt. Von einer Konversionswelle der Künstlerinnen zur nächsten waren es zunehmend mehr, die nach einigen Jahren wieder in die Öffentlichkeit und die Medien zurückkehrten, wenn auch mit Schleier und in Rollen und Funktionen, die Zweifel an ihrer Überzeugung gar nicht erst aufkommen ließen. Andere dieser Frauen suchten sich neue Betätigungsfelder, allerdings weitgehend in Bereichen, die als für Frauen angemessen erachtet und überdies durch das Etikett „islamisch“ geadelt werden. Einige engagierten sich in der islamischen Wohlfahrt, richteten islamische Schulen ein, schrieben islamische Kinderbücher, gründeten islamische Modefirmen und eröffneten islamische Schönheitssalons. Insbesondere die schon erwähnte Hanan Turk hat sich zu einem Supermodel entwickelt, das für internationale Firmen arbeitet und den ehemals so hausbackenen Schleier in ein topmodisches Accessoire verwandelt (Foto 6).



Foto 6: Ḥanān Turk als Model
Source: <http://mz-mz.net/390271/> (14.08.2016).

¹⁴ ‘Imād Nāṣif und Amal Ḥuḍayr, op. cit., S. 61–62.

Mit all diesen Beispielen lässt sich sicher die These vertreten, dass im gegebenen religiösen, sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Umfeld Ägyptens Frauen aus ihrer Rekonversion bisher mehr Vor- als Nachteile gezogen haben. Sie stärkten damit ihren Status in der Familie, erhielten Aufmerksamkeit in den Medien und konnten auch als Selbständige auf eine breite Klientel setzen. Dass sich auf längere Sicht aber aus dieser Strategie ein „Wandel durch Anpassung“ erzielen lässt, der zu einer grundlegenden Neuordnung der Geschlechter und ihrer Rollen führt, daran allerdings habe ich begründete Zweifel. Zu festgefroren scheint mir dafür das beschriebene „islamische“ Frauenbild, weil es ein kolonialistisches Erbe ist und bis heute als symbolisches Schlachtfeld in der postkolonialen Auseinandersetzung erhalten muss.

Schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts warf der britische Haudegen Sir Evelyn Baring (und spätere Lord Cromer), den es vom Militärdienst in Indien ins Hochkommissariat nach Ägypten verschlagen hatte, den Muslimen die Unterdrückung ihrer Frauen vor. Das war ein geradezu klassischer Fall von Orientalismus, denn derselbe Lord Cromer war zuhause in England als fanatischer Gegner der Suffragettenbewegung bekannt. Weit schwerer wiegt allerdings, dass weder Lord Cromer noch seine Nachfolger trotz Jahrzehnte andauernder britischer Herrschaft über Ägypten etwas unternahmen, um das Personen- und Ehestandsrecht zu reformieren. Während alle anderen Rechtsbereiche nach dem Vorbild des europäischen (französischen oder schweizerischen) Rechts vollkommen neu geordnet wurden, änderte sich an den islamischen Rechtsgrundlagen für Ehe, Scheidung, Erbe etc. kaum etwas. In gewisser Hinsicht gilt das bis in unsere Tage, wo Tunesien und Marokko eine weit fortschrittlichere Gesetzgebung besitzen als Ägypten.

In einer Art „umgedrehtem Orientalismus“ (*orientalism in reverse*)¹⁵ erklärten die ägyptischen Nationalisten (die Säkularisten eingeschlossen) und Religiösen unisono diesen Rechtsbereich zu ihrem heiligen national-islamischen Gut und beförderten damit die „Neopatriarchie“ (*neopatriarchy*).¹⁶ Dabei ist es mit Abstrichen bis heute geblieben, so dass sich eine unabhängige Frauenbewegung in Ägypten noch nie etablieren konnte. Dabei wäre es allerhöchste Zeit, dass wenigstens der Staat die Initiative ergriffe und endlich eine fortschrittlichere Ehe- und Personenstandsgesetzgebung auf den Weg brächte. Dann könnte immer noch zum Islam rekonvertieren und den Schleier anlegen, wer die Berufung dazu in sich verspürt. Aber keine Frau wäre mehr gezwungen, um ihrer Achtung, ihres Schutzes und ihrer Selbstachtung willen ein Kopftuch anzulegen, wenn sie den öffentlichen Raum betritt.

¹⁵ Diesen Begriff prägte Sadiq Jalal al-Azm mit seinem Aufsatz *Orientalism and Orientalism in Reverse*, „Khamsin“ 1981, 8, S. 5–26, Wiederabdruck in A.L. Macfie (ed.): *Orientalism. A Reader*, New York University Press, New York 2000, S. 217–238.

¹⁶ In seinem wohl bekanntesten Buch *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford University Press, Oxford 1992, brachte Hisham Sharabi seine Kritik an der Entwicklung in den meisten arabischen Ländern auf eben diesen Begriff.