

Rike Sinder

Freiheit durch Pflicht Femininer Islamismus als Irritation für feministische politische Theorie*

Keywords: Saba Mahmood, agency, liberty, Judith Butler, Heba Raouf Ezzat
Schlüsselwörter: Saba Mahmood, Handlungsmacht, Freiheit, Judith Butler, Heba Raouf Ezzat

„Und es ist offenbar, dass der Islam Ursprung der Gerechtigkeit [*maṣḍar li- 'l- 'adl*], des Rechts und einer verantwortlichen Freiheit [*ḥurriyya mas 'ūla*] ist, welche bei den Rechten der Anderen Halt macht. Denn der Mensch ist kein alleinstehendes Individuum, das in einem leeren Raum nur sich selbst ergeben lebt, sondern ein soziales Wesen [*kiyān idjtimā 'ī*], das Anderen von seiner absoluten Freiheit [*ḥurriyya muṭlaqa*] den Preis für seine soziale Existenz zahlt und als Gegenwert ein Vielfaches dessen an Rücksicht und Verantwortung von den Anderen erntet“ (Ezzat 2004a: 249f).

„Freiheit statt Kopftuch“ titelte die *taz* 2004 (Roggenkamp 2004) und verließ so einem Gemeinplatz in der „westlichen“ Diskussion um „den“ Islam Ausdruck. Das Kopftuch ist zum Gegenstand „orientalistischer Bilderpolitik“ avanciert (vgl. Dietze 2009 zu „okzidentalistischer Bilderpolitik“), es wurde zum Inbegriff der unterdrückten Muslima. Manche Kopftuchszenen jedoch beunruhigen den Beobachter, weil das fein zurechtgelegte Schema aus (liberaler) Freiheit vs. Unfreiheit – „Freiheit statt Kopftuch“ – bei ihrer Analyse zu versagen droht. So etwa bei der Szene, die Judith Butler von den US-amerikanischen Soldaten zeichnete, die in Abu Ghraib und Guantánamo unverschleierte Frauen fotografierten und diese Bilder verteilten – als Zeugnisse des Triumphes „westlicher“ Freiheit und Folter gleichermaßen

* Der vorliegende Aufsatz geht zurück auf eine Beschäftigung mit dem Begriff der Freiheit bei Heba Raouf Ezzat im Rahmen meiner im Januar 2013 an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg vorgelegten Masterarbeit. Für wertvolle Hinweise zur Überarbeitung danke ich der *PERIPHERIE*-Redaktion sowie zwei anonymen Gutachterinnen bzw. Gutachtern. Eine erweiterte und überarbeitete Fassung der Arbeit wird im Verlag des Arnold-Bergstraesser-Instituts erscheinen.

(Butler 2010a: 129).¹ Oder die Bilder, die wir nach 2011 regelmäßig aus Kairo sahen: Bilder von Frauen, die außer sich sind, Frauen, die rufen und erbozt die Hände zu Fäusten ballen, Frauen, die auf dem Tahrir-Platz, dem Platz der Befreiung also, stehen und demonstrieren – Frauen mit kleinen bunten Kopftüchern (*hidjāb*), Frauen mit größeren Kopftüchern, die auch die Brust bedecken (*khimār*) und schließlich Frauen mit Gesichtsschleiern (*niqāb*) und langen, meist schwarzen, Gewändern (*djallābiyya*). Die *Deutsche Welle* fragt gar: „War die arabische Revolution weiblich?“ (Sabra 2012) – eine Revolution freilich, aus der die erste von den Muslimbrüdern geführte Regierung hervorgegangen war.

Die große Begeisterung zahlreicher Frauen für islamistische Bewegungen gibt Feministinnen immer wieder Rätsel auf, ihr vermeintlich selbstschädigendes Engagement für einen islamischen Staat irritiert: Es waren Muslimschwestern, die, nachdem sich die Muslimbruderschaft der Bewegung auf dem Tahrir-Platz angeschlossen hatte, für die Sicherheit der Demonstration mit verantwortlich zeichneten, indem sie Kontrollstellen einrichteten und Demonstrantinnen abtasteten. Sie nahmen zahlreiche Unterstützungstätigkeiten für die Demonstrantinnen und Demonstranten wahr, stellten Nahrungsmittel und medizinische Versorgung ebenso wie Unterkünfte zur Verfügung und halfen im Kampf gegen das rücksichtslose Vorgehen des Militärs, indem sie unter ihren langen Gewändern Steine in die Demonstration hineinschuggelten (Farag 2012: 231). Die Muslimschwestern sind aktive Parteimitglieder in der im Februar 2011 neugegründeten (und derzeit in ein Verbotverfahren verstrickten) Freiheits- und Gerechtigkeitspartei, sie sind ein ausgesprochen starker Flügel innerhalb der Bruderschaft und für deren Erfolg unerlässlich (ebd.: 234).

„Westlichen“ Beobachtern und Beobachterinnen drängt sich jedoch bisweilen die Frage auf, wieso so viele Frauen politische Gruppierungen unterstützen, die ihre eigene Freiheit abschaffen, ja, wie Roggenkamp (2004) schreibt, die „totale Herrschaft des politischen Islam“ über „die Frauen“ zu entfalten suchen. Wollen diese Frauen nicht frei sein? Wieso streben sie nicht nach „unserer“ Freiheit – nach einer (negativ konnotierten) Freiheit vom Patriarchat?

Noch drängender werden diese Fragen, wenn man bedenkt, dass der Begriff der Freiheit in den islamistischen Bewegungen der Gegenwart in

1 Die Texte Judith Butlers wurden auf Englisch, diejenigen Heba Raouf Ezzats in der jeweiligen Publikationssprache, d.h. Arabisch oder Englisch, gelesen. Zur besseren Lesbarkeit werden sämtliche Zitate ins Deutsche übersetzt, wobei alle Übersetzungen Butlers meine eigenen sind – vorliegende deutschen Übersetzungen wurden lediglich hilfsweise hinzugezogen.

jüngerer Zeit denjenigen der Gerechtigkeit als zentralen Topos weitgehend abgelöst hat. Der Islam wird für Islamistinnen und Islamisten in der Tradition Sayyid Qutbs zur „Befreiungstheologie“ (Krämer 1999: 215). Doch nach welcher Freiheit streben Islamistinnen? Wie können wir einen Freiheitsbegriff theoretisch erfassen, der offensichtlich in seinen zentralen Elementen mit Unterordnung einherzugehen scheint?² Ich möchte mich im Folgenden zunächst einem Vorschlag zur Rekonzeptualisierung von Freiheit zuwenden, den Saba Mahmood 2005 im Rahmen ihrer Beschäftigung mit der Frauenmoscheenbewegung in Kairo aus einem an Judith Butler orientierten Rahmen heraus entwickelt hat (1.). Ich werde darlegen, dass Saba Mahmood aufgrund ihrer mangelnden theoretischen Trennung von Handlungsmacht und Freiheit der spezifischen Dimension islamistischer Freiheitsbegriffe nicht gerecht zu werden vermag. Sodann möchte ich auf den Freiheitsbegriff einer sogenannten „islamistischen Feministin“ und Parteigängerin der Muslimschwester, Heba Raouf Ezzat, eingehen (2.), wobei der an Saba Mahmood orientierte theoretische Rahmen zugleich das methodische Gerüst zur Verfügung stellen soll, kritisiert sie doch vehement die Vermischung analytischer und normativer Ansätze innerhalb der feministischen Theorie, die für sich in Anspruch nehme, zugleich die Diagnose und das Rezept liefern zu wollen (Mahmood 2005: 10); ich möchte mich daher im Folgenden bewusst auf die Diagnose (die *analytische* Dimension feministischer Theorie also) beschränken. Aus dieser Analyse heraus entwickle ich sodann meine eigene Lesart des Freiheitsbegriffs bei Butler (3.). Ich werde argumentieren, dass mit Butler zwischen der Handlungsmacht des Subjektes einerseits und dem Begriff der Freiheit andererseits zu trennen ist: Während die erstere die Kapazität des Subjektes bezeichnet, sich innerhalb des Diskurses zu verhalten, ist die letztere selbst eine diskursive Norm. Möglichkeiten des Umgangs mit dieser Norm ergeben sich – wie ich im letzten Teil darlegen möchte – aus der Ethik Butlers, die, um die Begriffe der Anerkennung und der Übersetzung kreisend, auf einer Kritik normativer Gewalt basiert.

2 Meines Erachtens handelt es sich hierbei um ein theoretisches Problem, welches in kaum einer Tradition der Gegenwart so evident zutage tritt, wie dies beim politischen Islam der Fall ist. Zwar gibt es auch christliche Freiheitsbegriffe, die sich in erster Linie durch Unterordnung definieren (in diesem Fall meist den unbedingten Dienst an Gott) – paradigmatisch hierfür erscheint Luthers Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Und doch ist in der berühmten Luther'schen Doppelthese bereits eine Unterscheidung angelegt, die bei Islamistinnen und Islamisten in dieser Form gerade nicht trägt: Luther unterscheidet zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen. Die Freiheit des Menschen im Dienst bezieht sich hierbei zuvörderst auf den *inneren* Menschen. Es geht also mitnichten um eine *politische* Konzeption der Freiheit. Der zentrale Gegenstand des vorliegenden Beitrags hingegen soll die äußere Freiheit, also die Freiheit in der politischen Gemeinschaft, sein.

1. Saba Mahmood oder Berlins „*my self 'at its best'*“³

Saba Mahmood ist den oben angerissenen Fragen – freilich noch vor der jüngsten Entwicklung in Ägypten – nachgegangen, indem sie die Konzeption des Selbst in einer zwar wenig (tages-)politisch orientierten, aber stark feminisierten islamischen Bewegung untersuchte: der Frauenmoscheenbewegung in Kairo. Während ihr direkter Fokus auf eine Weiterentwicklung der Theorie der Handlungsmacht (*agency*)⁴ gerichtet ist, leistet Mahmood in ihrer Monographie *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* auch einen wichtigen Beitrag zur Freiheitsdebatte. Der Begriff der Freiheit scheint für sie häufig sogar zentraler zu sein als derjenige der Handlungsmacht, wobei sie die beiden bisweilen auch synonym verwendet. So lautet der Titel ihres ersten Kapitels *The Subject of Freedom* (Mahmood 2005: 1-39), obgleich es weitgehend der Entwicklung einer Theorie der Handlungsmacht gewidmet ist. Sie möchte zahlreiche liberale Grundannahmen zugleich widerlegen, „wie den Glauben, dass alle Menschen ein angeborenes Streben nach *Freiheit* zueigen ist, [...], dass menschliche *Handlungsmacht* primär in denjenigen Handlungen besteht, die soziale Normen herausfordern und nicht etwa in denjenigen, die diese aufrechterhalten“ (Mahmood 2005: 5; Hv. v. RS).

Untersuchungsleitend ist für Mahmood die Frage, wie die Frauen an sich gearbeitet haben, um willige Subjekte eines autoritativen islamischen Diskurses zu werden (Mahmood 2005: 112f). Dabei geht es ihr um die Entwicklung einer alternativen Konzeptualisierung von Handlungsmacht, die sich in der Arbeit am Selbst manifestiert. Sie befasst sich also mit der Entstehung von Tugenden, der Verkörperung religiöser Normen und deren Verhältnis zum Subjekt. Hierbei argumentiert sie, dass die Frauen körperliche Praktiken nutzten, um diejenigen Wünsche zu erschaffen, die sie für das fromme Subjekt für erforderlich hielten. Auf diese Weise dekonstruiert sie die Unterscheidung zwischen dem Innen und dem Außen des Subjektes: Das Subjekt selbst vermag durch körperliche Praktiken äußere Anforderungen

3 So bezeichnet Isaiah Berlin die positive Freiheit, die Saba Mahmood in ihrer Analyse John Christmans rekonzeptualisiert sehen möchte (Berlin 2004: 179; vgl. hierzu auch Skinner 2002: 240).

4 Im Folgenden werde ich den englischen Terminus *agency* durchweg mit dem deutschen Begriff der „Handlungsmacht“ übersetzen, obwohl auch zahlreiche andere Termini in Betracht kämen, wie z.B. „Handlungsfreiheit“, „Handlungsfähigkeit“, „Handlungsmöglichkeit“. Jedoch rezipiert Mahmood in ganz erheblichem Maße Judith Butler, deren *agency*-Begriff meines Erachtens am treffendsten mit Handlungsmacht übersetzt werden kann, da es sich hierbei um eine spezifische Form der Macht handelt (Butler 1997a: 11). Wird im Folgenden der Begriff „Handlungsmacht“ zur Übersetzung eines anderen Terminus als *agency* verwendet, wird dies in einem entsprechenden Klammerzusatz kenntlich gemacht.

zu Elementen seines Selbst werden zu lassen. Weil also gerade die fremden (gesellschaftlichen, kulturellen oder religiösen) Anforderungen und Wünsche Grundbedingung der Entstehung des Selbst seien, sei eine Unterscheidung zwischen eigenen und fremden Wünschen nicht möglich. Um diese Verinnerlichung ehemals externer Wünsche erfassen zu können, schlägt sie eine Rekonzeptualisierung von Handlungsmacht vor:

„So gesehen kann dasjenige, was von einem progressiven Standpunkt aus betrachtet als ein Fall von bedauernswerter Passivität und Fügsamkeit erscheinen mag, tatsächlich eine Form der Handlungsmacht sein – wenn auch eine, die nur aus den Diskursen und Strukturen der Unterordnung heraus verstanden werden kann, die die Bedingungen ihrer Inszenierung (*enactment*) erschaffen. In diesem Sinne ist Handlungsmacht (*agentival capacity*) nicht nur in denjenigen Handlungen enthalten, die Normen Widerstand leisten, sondern auch in den vielfältigen Arten, auf die man Normen *bewohnt*.“ (ebd.: 14f)

Mahmood fordert sodann, nicht *eine* Theorie der Handlungsmacht zu entwickeln, sondern vielmehr „Handlungsmacht im Sinne ihrer verschiedenen Modalitäten sowie der Grammatik derjenigen Konzepte zu analysieren, in denen sich ihre Auswirkungen, Bedeutungen und Formen befinden“ (ebd.: 188). Diese Erkenntnis schlage sich auch in der Rekonzeptualisierung von Freiheit nieder, da sie das Verhältnis von Autorität einerseits und individueller ebenso wie kollektiver Freiheit andererseits betreffe.

Diese Folgerung ist meines Erachtens unmittelbar auf das Bindeglied des Widerstandes zurückzuführen, kritisiert Mahmood doch die Tendenz, weibliche *Handlungsmacht* als „gleichbedeutend mit *Widerstand* gegen Herrschaftsbeziehungen [zu deuten] und die hiermit einhergehende Naturalisierung von *Freiheit* als soziales Ideal“ (ebd.: 10; Hv. v. RS; vgl. auch ebd.: 14f). Zentral ist folglich die von Mahmood kritisierte theoretische Trias Handlungsmacht – Widerstand – Freiheit. Denn nachdem sie am Beispiel der Moscheenbewegung aufgezeigt hat, dass Handlungsmacht und Widerstand nicht notwendig miteinander verknüpft sind, sondern sich Handlungsmacht gerade auch in denjenigen Praktiken manifestiert, die diskursive Normen verinnerlichen, ja, „bewohnen“, sieht sie sich gezwungen, dieselbe Bewegung für den Begriff der Freiheit zu vollziehen – eine positive Konzeption von Freiheit freilich, die sie im Anschluss an John Christman mit dem Begriff der Autonomie verknüpft: Sind Freiheit und Autonomie nämlich identisch und wird Autonomie in erster Linie durch prozedurale Kriterien sichergestellt, ist eine Unterscheidung von intrinsischen und extrinsischen Motiven unerlässlich – eine Unterscheidung, die mit Mahmoods Verständnis von Handlungsmacht als gelungene Verkörperung sozialer Normen kaum vereinbar erscheint (ebd.: 11f).

Die daraus resultierende Gleichsetzung von Handlungsmacht und Freiheit ist jedoch keineswegs zwingend. Wie noch zu entfalten sein wird, wird gerade in islamistischen Konzeptionen von Freiheit kein solcher Bogen zur Handlungsmacht geschlagen (2.) – sie weisen insofern eine große Ähnlichkeit mit republikanischen Konzeptionen der Freiheit auf.

Diese Gleichsetzung der Handlungsmacht des Subjektes innerhalb des Diskurses mit der diskursiven Norm politischer Freiheit mutet seltsam an, wenn man bedenkt, dass es zahlreiche Freiheitsbegriffe gibt – neben dem negativen (Berlin 2004) auch den sogenannten republikanischen (Skinner 1990; 2002) –, die keineswegs von irgendeiner Entstehung von Wünschen, also einer Unterscheidung vom Innen und Außen des Subjektes, abhängen. Dieser Tatsache wird von Saba Mahmood jedoch aufgrund ihrer Identifikation von Freiheit mit Autonomiekomponenten (also Manifestationen positiver Freiheit) wenig Beachtung geschenkt.

Worauf nun basiert diese verkürzte Rekonzeptualisierung des Freiheitsbegriffs bei Mahmood? Auffällig an ihrer Analyse ist trotz ihres durchaus politischen Bezugspunktes, der ja bereits im Titel zum Ausdruck kommt, dass sie keinerlei *politische*, das heißt keinerlei im islamisch-rechtlichen Sinne dem Bereich des Politischen zuzuordnende, islamistische Konzeption der Freiheit untersucht. Das klassische islamische Recht kennt hierfür nämlich eine Unterscheidung, die an dieser Stelle sehr nützlich erscheint: Es wird unterschieden zwischen den *‘ibādāt*, welche die Beziehungen des Menschen zu Gott regeln (Bousquet 1971: 647), und den *mu‘āmalāt*, welche die Beziehungen der Menschen untereinander zu regeln bestimmt sind (Bernard 1993: 255). Während die ersteren vor allem rituelle Handlungen wie das Gebet, die Pilgerfahrt oder das Fasten betreffen, regeln die letzteren den Raum des menschlichen Zusammenlebens, also auch den des Politischen. Mahmood analysiert in ihren Arbeiten nahezu ausschließlich den Bereich der *‘ibādāt* und versucht in ihrer Rekonzeptualisierung positiver Freiheit, hieraus Rückschlüsse für den Bereich der *mu‘āmalāt* zu ziehen. Sie sieht selbst den Schwerpunkt der Aktivitäten der Moscheenbewegung im Bereich der *‘ibādāt* (Mahmood 2005: 48) und analysiert sodann die Rolle des Fastens (ebd.: 49-51), das Tragen des Kopftuches (ebd.: 51-53) und schließlich des Gebetes (ebd.: 122-126). Als Ergebnis konstatiert sie sodann jedoch, die Rolle körperlicher Praktiken habe Auswirkungen auf die Konzeption des Selbst, welche *zwangsläufig* Folgen für „den Horizont individueller Freiheit und Politik“ habe (ebd.: 121) – ein Bereich freilich, der den (von ihr kaum untersuchten) *mu‘āmalāt* zuzuordnen ist.

Tatsächlich erfolgt Mahmoods einzige Auseinandersetzung mit einer spezifischen Konzeption islamistischer (politischer) Freiheit aus dem Bereich der

mu'āmalāt gegen Ende ihrer Analyse des Kopftuches. Dort bezieht sie sich auf die islamistische Theoretikerin Heba Raouf Ezzat und schlägt mit einem Zitat Ezzats sogleich den Bogen zur Freiheit: Diese habe in einem Zeitschriftenartikel bedauert, dass die Moschee in erster Linie ein Ort des Gebetes und des islamischen Rituals geworden sei, vielmehr jedenfalls als eine „Plattform für den Ruf nach ‘Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit’“ (ebd.: 53).

Fraglich ist jedoch, wie sich dieser Freiheitsbezug in die Arbeit Mahmoods einbetten lässt, hat Ezzat doch kaum eine Affinität zu der von Mahmood untersuchten Frauenmoscheenbewegung. Man könnte die beiden wohl als zwei Triebe desselben Baumes betrachten: Sie beide zehren jeweils auf ihre Weise von den Vorarbeiten der ersten großen Muslimschwester, Zaynab al-Ghazali. Während die Frauenmoscheenbewegung sich im Anschluss an al-Ghazali dem Auftrag der Mission (*da'wa*) verschrieben hat (ebd.: 67, 180), widmet sich ihre akademische Schülerin Ezzat vor allem der Fortentwicklung einer politischen Theorie des Islams unter Rückgriff auf das intellektuelle Erbe von al-Ghazalis Weggefährten Sayyid Qutb. Symbolisiert die Frauenmoscheenbewegung also die Perfektionierung des Bereiches der *'ibādāt*, so widmet sich Ezzat der Weiterentwicklung der *mu'āmalāt*, was sie für eine Rekonzeptualisierung des Begriffs politischer Freiheit in Abgrenzung zu demjenigen der Handlungsmacht attraktiv erscheinen lässt.

2. Freiheit durch Pflicht: der Begriff der Freiheit in der islamistischen Kalifatstheorie von Heba Raouf Ezzat

Heba Raouf Ezzat lehrt derzeit Politikwissenschaft an der Fakultät für Wirtschaft und Politik der Universität Kairo. Bekannt geworden ist sie mit ihrer 1992 verfassten und 1995 veröffentlichten Magisterarbeit *al-Mar'a wa-'l-'amal al-siyāsī* (dt.: *Die Frau und die politische Arbeit*), in der sie argumentiert, dass auch die Frau Kalifin, also Leiterin der *umma* (dt.: Gemeinschaft der Gläubigen), sein könne (Ezzat 1995). Seit der Publikation der Arbeit hat sie sich an zahlreichen politischen Debatten in Ägypten beteiligt und ist zu einer Schlüsselfigur der islamistischen Frauenbewegung geworden (Hatem 2002: 45). Weithin bekannt wurde sie als Herausgeberin der Frauenseite der Zeitung *al-Sha'b* (dt.: das Volk), des offiziellen publizistischen Organs der Arbeitspartei (*ḥizb al-'amal*), mit welcher die Muslimbruderschaft lange kooperierte (Karam 1998: 208; McLarney 2010: 130). Ezzat hat bei den beiden „Riesinnen des islamistischen Aktivismus“ (Karam 1998: 223) gelernt, nämlich Zaynab al-Ghazali und Safinaz Qazim, und gilt als (moderate) „Jüngerin“ der Muslimbruderschaft (Al-Ali 1997: 184).

Ezzat wird in der Sekundärliteratur zu Feminismen der arabischen Welt häufig als „islamistische Feministin“ gehandelt (am prominentesten von Karam 1998), eine Bezeichnung, die wohl auf ihre Forderung nach einer „Befreiung der Frauen“ zurückgeht. Zwar sind „Freiheit“ und „Befreiung“ in ihrer Konzeptualisierung und Reichweite nicht deckungsgleich, doch versteht Ezzat unter Befreiung den Weg hin zur Freiheit – die von ihr geforderte Frauenbefreiungsbewegung ist so stets auf eine Konzeption der Freiheit ausgerichtet. Freilich fordert Ezzat nicht *irgendeine* Befreiung „der Frau“, sondern eine „islamische Frauenbefreiungsbewegung“ (Ezzat 1994: 27). Ezzat selbst hat sich denn auch stets gegen die Bezeichnung als Feministin verwahrt. Der Feminismus ist für sie eine westliche und zudem die Gesellschaft spaltende Bewegung, die den gemeinsamen Kampf für eine wahrhaft muslimische Gesellschaft aus egoistischen Motiven hintanstellt (Ezzat 2004a: 269; 2007: 185; vgl. Grami 2013: 104f). Nach welcher „Frauenbefreiung“ verlangt Ezzat also? Wie sieht ihre Konzeption der Freiheit aus, wenn sie sich nur innerhalb der und durch die Gemeinschaft verwirklichen lässt?

Bevor ich auf diese Frage eingehe, möchte ich noch auf das zweite – und für meine Zwecke relevantere – Element der Charakterisierung Ezzats eingehen: Sie wird eben nicht nur als „Feministin“, sondern auch als „Islamistin“ bezeichnet. Hier scheinen jedoch einige klarstellende Bemerkungen angebracht, um eine entsprechende Kontextualisierung von Ezzats Denken zu ermöglichen. Der Begriff des Islamismus ist (vor allem in der populärwissenschaftlichen und journalistischen Literatur) sehr verschwommen, wird häufig mit Terror und Gewalt, bisweilen auch mit Osama bin Laden und al-Qaida gleichgesetzt. Völlig übersehen wird dabei, dass es sich beim Islamismus um eine der größten und heterogensten postkolonialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts handelt. Islamismus hat viele Gesichter – in Ägypten ist die Muslimbruderschaft heute eine der bestorganisierten und einflussreichsten gesellschaftlichen und politischen Gruppierungen, mit einer breiten Unterstützung innerhalb der Bevölkerung. Sie betreibt Krankenhäuser, Kindergärten und jünger (wenn vorerst auch nur kurzzeitig) den Staat. Ab 1984 trat sie (trotz eines offiziellen Verbotes unter Mubarak) kontinuierlich bei Wahlen an. Von diesem Zeitpunkt an bis zur Absetzung Mursis sind ihr keinerlei terroristischen Anschläge mehr zugerechnet worden. Ezzat schreibt hierzu: „Die Muslimbruderschaft [...] plädiert für die *Scharia* und tritt seit mehr als einem Jahrzehnt unter Anerkennung des Rechtsstaatsprinzips (*rule of law*) bei Wahlen an“ (Ezzat 2004b).

Auf einer theoretischen Ebene ist auch unter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern durchaus umstritten, was genau mit dem Begriff „Islamismus“ bezeichnet werden soll. Einige stellen darauf ab, dass nach einer

früheren, „reineren“ Version des Islam gestrebt werde, nach dem „goldenen [medinensischen] Zeitalter“ (Ayoob 2004: 1). Andere gehen davon aus, dass Islamisten den Islam als „umfassende Weltsicht“ auffassen (Haddad 1986: 152) und hieraus neben dem individuellen Glauben eben auch eine politische Ideologie herleiten, den Islam also als „way of life“ betrachten, der sämtliche Lebensbereiche gleichermaßen zu erfassen vermag. Meines Erachtens hilfreich ist insofern die Einteilung Mahmoods, die drei zentrale Strömungen unterscheidet: (1) den (sehr kleinen) aktivistischen Strang, (2) die politischen Parteien und (3) die Frömmigkeitsbewegung (Mahmood 2010: 218).

Was versteht Ezzat nun jedoch unter Freiheit? Wie lässt sich Freiheit in einem islamischen Staat denken? Ich möchte im Folgenden argumentieren, dass sich der Freiheitsbegriff Ezzats in zwei Kreise gliedern lässt, nämlich den Kreis der *umma*, also der politischen Gemeinschaft, und denjenigen der Familie. Im Kreis der *umma* ist Freiheit geprägt durch Unabhängigkeit einerseits und Pflicht zur Partizipation andererseits. Der Kreis der Familie verhält sich zu demjenigen der *umma* spiegelbildlich, weshalb die meisten Normen der politischen Gemeinschaft auch innerhalb der Familie Anwendung finden. Die Frau bewegt sich ebenfalls in beiden Kreisen, da sie selbst Mitglied sowohl der politischen Gemeinschaft als auch einer Familie ist (Ezzat 1995: 32). Die beiden Kreise begrenzen sich gegenseitig und die Frau „wechselt zwischen ihnen dynamisch den Ort, ebenso wie der Mann den Ort wechselt“ (Ezzat 2004c: 182). Völlig abwesend von dieser Konzeption von Freiheit ist jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, das Subjekt, welches sich auf die eine oder die andere Art und Weise zur Norm verhält und sich so als autonom manifestiert. Freiheit bestimmt sich durch das Zusammenspiel von *umma* und Familie – nicht durch verschiedene Manifestationen von Handlungsmacht, wie sie Mahmood analysiert.

2.1 Freiheit im Kreis der *umma*

Der Kreis der *umma* als Raum politischer Freiheit zeichnet sich insbesondere in den gegenwärtigen islamistischen Diskursen durch einen engen Zusammenhang von Freiheit einerseits und der Unabhängigkeit der *umma* andererseits aus. War der Begriff der Freiheit in früheren islamischen Diskursen allein als Gegenbegriff zur Sklaverei gebräuchlich, fand er im 19. Jahrhundert seinen Weg in das politische Vokabular der islamischen Welt (Wielandt 1993: 181f). Das Kalifat wird in diesem Narrativ des politischen Islam als sicherster Garant der Unabhängigkeit der *umma* betrachtet und tritt damit zunehmend an die Stelle der Gerechtigkeit als zentraler Topos der Bewegung (Krämer 1999: 77f) – ein Phänomen, welches sich vor dem

Hintergrund auch der Entstehung des Islamismus als genuin *postkolonialer* Bewegung unschwer nachvollziehen lässt. Einige sehen im „islamistischen Feminismus“ gar „eine logische, wenn auch einzigartige Ausweitung und Äußerung eines muslimischen anti-kolonialen Diskurses, der in den intellektuellen Strömungen der Unabhängigkeitsbewegungen des 20. Jahrhunderts wurzelt, die noch heute nachhallen“ (Halverson & Way 2011: 506).

Ezzat selbst geht wenig auf die grundlegenden Prämissen ihrer Kalifatskonzeption ein. Zentral ist für sie vor allem, dass der Kalif oder die Kalifin durch den „Treueeid“ der Gläubigen (*bay'a*) ins Amt gehoben wird. Mit der im Deutschen üblichen Übersetzung mit dem Begriff „Treueeid“ geht jedoch die Gefahr einher, dass dieser Vorgang fälschlicherweise als einseitiger Unterwerfungsakt verstanden wird. Vielmehr weist die Wurzel des Wortes *bay'a*: *b-y-* , auf die grundlegende Reziprozität dieses Aktes hin (Landau-Tasseron 2010: 1). Es handelt sich hierbei also um einen Vertrag zwischen den Gläubigen einerseits und dem Kalifen oder der Kalifin andererseits, aus welchem sich einerseits die Pflicht zum Gehorsam, andererseits aber auch die Pflicht zur glaubens- und vertragskonformen Leitung der Gemeinschaft der Gläubigen ergibt.

Und doch steht Ezzat mit ihrer Kalifatskonzeption unzweifelhaft auf dem Boden der meisten neueren Kalifatstheorien, die sich die „politische Unabhängigkeit der muslimischen Länder“ zum gemeinsamen Ziel genommen haben (Haddad 1997: 253). Insbesondere in der politischen Theorie der Muslimbruderschaft ist die Unabhängigkeit von westlicher Herrschaft zum zentralen Topos geworden (Delanoue 1971: 1070; Haddad 1991: 7). Insgesamt lassen sich drei Funktionen des Kalifats innerhalb des Diskurses der Bruderschaft um die wahrhaft islamische Herrschaft ausmachen: (1) die Unabhängigkeit der *umma* von Fremdherrschaft, (2) die Entwicklung einer tugendhaften Gesellschaft und (3) das Vorantreiben der Mission (*da'wa*) (Moussalli 1993: 166).

Um ebendiese Unabhängigkeit der *umma* sicherzustellen, bedarf es einer Beteiligung sämtlicher Mitglieder der politischen Gemeinschaft – eine Konzeption, wie sie uns auch in republikanischen Freiheitstheorien häufig begegnet. Unabhängigkeit der *umma* und individuelle Pflicht gehen hier miteinander Hand in Hand. Zentrale These von Ezzats Magisterarbeit ist zwar die Argumentation, dass auch die Frau befähigt sei, die Gemeinschaft der Gläubigen zu leiten, doch verwendet sie große Teile der Arbeit darauf zu argumentieren, dass die politische Partizipation für die Frau kein Recht, sondern vielmehr eine *Pflicht* sei. So gehöre die politische Arbeit entweder zu den individuellen oder zu den kollektiven Pflichten (*furūd al-'ayn aw al-kifā'ī*), und „die Frau kann sich von ihnen keinesfalls trennen“ (Ezzat 1995: 247).

Ezzat greift hier eine klassische Unterscheidung innerhalb des islamischen Pflichtenregimes auf (Kamali 2011: 415). Individuelle Pflichten sind dabei dasjenige, „was der Gesetzgeber [Urheber des offenbarten religiösen Gesetzes] zu tun von jedem einzelnen Individuum unter den Gläubigen verlangt“. Dies wird damit begründet, dass das Ziel der individuellen Pflicht die Herbeiführung bestimmter Charaktereigenschaften des jeweiligen Gläubigen sei, also „die Aneignung der Handlung (*taḥṣīl al-fiʿl*)“ durch den Gläubigen selbst (Ezzat 1995: 89). Die individuellen Pflichten betreffen hierbei meist die *ʿibādāt*, also denjenigen Bereich der Konstruktion des tugendhaften Selbst, den Mahmood so treffend analysiert hat. Zentral ist dabei die Erschaffung des rechtschaffenden Muslims. Die kollektiven Pflichten hingegen zielen in erster Linie auf die Unabhängigkeit der *umma* ab: Es handelt sich hierbei um Pflichten, deren „Erreichung in der Gemeinschaft (*huṣūl fi-ʿl-djamāʿa*)“ gewünscht ist (Ezzat 1995: 89). Hierzu gehören vor allem diejenigen Aufgaben, die wir dem politischen Gemeinwesen zuschreiben: die Justiz, die Erteilung von Rechtsgutachten und das Studium des Rechts und der Religion. Da die Erfüllung kollektiver Pflichten allein dem Allgemeinwohl, nicht aber der Erschaffung einer bestimmten Charaktereigenschaft im Gläubigen dient, obliegt ihre Erfüllung dem Fähigen. Die politische Arbeit nun setzt sich zum Teil aus individuellen, zum Teil aus kollektiven Pflichten zusammen. So stellt der Treueeid gegenüber dem Kalifen oder der Kalifin ebenso wie die Teilnahme an der „Beratung“ (*shūra*) für Ezzat eine individuelle Pflicht dar. Die Aufgaben der Regierung hingegen sind den kollektiven Pflichten zugeordnet (ebd.: 90; vgl. Jawad 2009: 14). Individuelle Pflicht ist wiederum die Beaufsichtigung der Regierung (Ezzat 1995: 92). Krämer bezeichnet dieses Pflichtenregime innerhalb der Kalifatstheorie treffend als eine „Sakralisierung der Politik“ (Krämer 1993: 7).

2.2 Freiheit im Kreis der Familie

Die Familie⁵ ist für Ezzat der zweite Kreis der *politischen* Arbeit der Frau – sie ist also selbst politisch. Die Familie, so Ezzat, verbinde sich mit der politischen Arbeit, denn sie sei selbst „eine der Einheiten des islamischen Systems (*niẓām islāmī*)“ (Ezzat 1995: 165). Ezzat greift so auf einen Topos

5 Die Familie ist für Ezzat die grundlegende Einheit einer jeden politischen Gemeinschaft, wobei sie eine „vermittelnde Rolle zwischen Individuen, lokalen Gemeinschaften, Märkten und dem Staat“ spielt (Ezzat 1999: 90f). Aus diesem Grund müsse sie auch in der politischen Theorie Berücksichtigung finden. Die Familie, deren Grundlage die Ehe zwischen Mann und Frau ist, verfolgt für sie drei zentrale Ziele: (1) den Schutz der Religion, (2) den Schutz der Nachkommenschaft und (3) die Kooperation, die auf das diesseitige wie jenseitige Wohlergehen der Familienmitglieder gerichtet ist (Ezzat 1995: 189).

zurück, der aus der republikanischen Theorie wohlbekannt ist: die „politische Mutter“ (vgl. hierzu Pateman 1992; Abu-Lughod 1990; Werbner 1999). Es handelt sich um eine bemerkenswerte Parallelität islamistischer Freiheitskonzeptionen einerseits und republikanischer andererseits. Dabei geht es keinesfalls um eine erneute orientalistische Vereinnahmung der ersteren, sondern vielmehr um die Anerkennung des gemeinsamen aristotelischen Erbes der beiden Stränge politischer Theorie. Die Familie wird in diesem Narrativ zum „Mini-Staat“ (Karam 2005: 608). Die (liberale) Dichotomie von privat und öffentlich wird vollständig dekonstruiert: „In ihrer Theoretisierung ist das Persönliche (Frau) das Öffentliche (Familie) das Politische (Staat)“ (Karam 1998: 226). Eine Dekonstruktion, die Ezzat, trotz ihrer vehementen Kritik dieser Dichotomie, niemals im „feministischen“, „aggressiven“ Sinne verstanden wissen wollte (Ezzat 1994: 27). Die Befreiung der Frau vollzieht sich für Ezzat folglich *innerhalb* der politischen Familie. Die Familie wird zum Vehikel ihrer islamischen „Frauenbefreiungsbewegung“.

Aus dieser politischen Familie heraus ergibt sich sodann die Spiegelbildlichkeit zum politischen Raum – politische Normen finden für Ezzat auch innerhalb der Familie, dem „Mini-Staat“, Anwendung. So ist der islamische Beratungsgedanke (*shūrā*) unter Ehegatten ebenso anwendbar, wie der Treueeid (*bay'ā*), der für Ezzat weitgehend dem Ehevertrag entspricht. Es folgt hieraus eine beispiellose „Demokratisierung“ der Familie, des „Schlafzimmers“ (McLarney 2010: 138; Vega 2002: 160): „So wird die Familie tatsächlich zum Hauptbollwerk der Freiheit für alle ihre Mitglieder. [...] Auf dieselbe Art und Weise wird die Familie außerdem zum Garanten der Freiheit ihrer Mitglieder untereinander“ (Ezzat 1998: 226).

Und doch gilt es zu berücksichtigen, dass die Familie nicht nur in dieser Hinsicht als politisch konzeptualisiert wird – das heißt im Hinblick auf die „Demokratisierung“ der Entscheidungsprozesse – sondern auch und gerade im Hinblick auf das Pflichtenregime. Mutterschaft ist nicht Recht, sondern Pflicht: Die höchste politische Pflicht von Frauen ist, ähnlich der republikanischen Mutter, Mutterschaft, „für den Staat zu gebären und, sofern es die Natur bestimmt, ihr Leben zu geben“ (Pateman 1992: 24). Doch nicht allein die Mutterschaft selbst ist politische Pflicht. Wird der Treueeid gegenüber dem Herrscher mit dem Ehevertrag gleichgesetzt, so fragt sich doch, welche Gehorsamspflicht mit dem letzteren einhergeht. Der Gläubige, der dem Kalifen oder der Kalifin den Treueeid geleistet hat, ist verpflichtet, der politischen Führung Folge zu leisten, wenn und solange diese mit göttlichen Gesetzen in Einklang steht. Schuldet die Frau ihrem Manne ebenfalls Gehorsam, wenn und solange dieser die Familie auf rechtmäßige Art und Weise leitet? Wer entscheidet im Familienkonflikt?

Diese Fragen lassen sich kaum ohne Rückgriff auf Sure 4 Vers 34 des Korans lösen, in der es heißt: „[D]ie Männer stehen über den Frauen“. ⁶ Bei diesem Vers handelt es sich um die ausdrücklichsste Formulierung des Konzeptes der *qiwāma*, welche häufig mit der Vormundschaft des Mannes über die Frau übersetzt wird. Die Familie ist für Ezzat eine „verkleinerte Form der *umma*“ (Ezzat 1995: 196). Bei der Lösung eines Familienkonfliktes stehen sich daher der Beratungsgedanke einerseits und die *qiwāma* andererseits gegenüber, die zu einem gestuften Verfahren innerhalb der Familie führen. Hierbei ergeben sich aus dem Zusammenhang der Sure selbst jedoch einige zentrale Einschränkungen für die Ausübung der *qiwāma* auf der zweiten Stufe, nämlich nach gescheiterter Beratung. Denn der Vers lautet weiter, „weil [Männer] etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben“ (Übersetzung hier nach Bobzin 2012). Ezzat schließt daraus auf die Grenzen der *qiwāma*:

„[U]nd so begrenzt der Islam die Natur der Macht des Mannes in der Familie, wenn er den Schlüssel zu ihr in das Wort ‚*qiwāma*‘ legt, denn er ist verantwortlich für die Angelegenheiten der Familie, und Gerechtigkeit [*qist*] ist erforderlich in den Dingen, die seinem Befehl anvertraut sind. Und dies steht im Gegensatz zu dem, wenn man das Wort durch das Wort Macht [*sulṭa*] oder ein ähnliches ändert, denn unter diesem versteht man die absolute Verfügungs-freiheit [*ḥurriyyat al-taṣarruf al-muṭlaqa*].“ (Ezzat 1995: 197)

Das Recht des Mannes, im Konfliktfalle zu entscheiden (und die damit einhergehende Pflicht der Frau zum Gehorsam) ist also durch zwei grundlegende Pflichten des Mannes bedingt: (1) die materielle Versorgung der Familie und (2) die Pflicht, für die Familie Sorge zu tragen und sie zu schützen. Die „Macht [*sulṭa*] des Familienoberhauptes unterliegt zahlreichen zügelnden Kräften und Bedingungen, die die Freiheitssphäre [*madjāl li-ḥurriyya*] der Frau und der Kinder [...] abgrenzen“ (ebd.: 197). Die Begünstigung des Mannes im Falle eines Konfliktes sei jedoch erforderlich, so Ezzat, weil „eine Partei für den Befehl verantwortlich“ gemacht werden müsse. Dies diene der „Voranstellung des größeren Wohls“ (ebd.: 131) im Falle einer „anhaltenden Uneinigkeit“ (ebd.: 201).

Was lässt sich jedoch aus diesem Freiheitsbegriff ableiten? Wie können wir eine Freiheit erfassen, die sich in erster Linie über die Pflicht zur Unterordnung definiert? Quentin Skinner hat sich diese Frage mit Bezug auf die republikanische Freiheit bereits gestellt und ist in seinen späteren Texten zu dem Ergebnis gekommen, dass eine *einzig*e Konzeptualisierung von Freiheit ohnehin ein müßiges Bestreben sei:

6 Hierbei handelt es sich um die Übersetzung nach Rudi Paret (2007). Hartmut Bobzin (2012) hingegen übersetzt: „Die Männer stehen für die Frauen ein.“

„[D]er Glaube, dass wir irgendwie außerhalb des Stroms der Geschichte treten und eine neutrale Definition von solchen Worten wie *libertas*, Freiheit oder Autonomie (*libertas, freedom, autonomy and liberty*) liefern können, ist eine Illusion, die es wert ist, aufgegeben zu werden. Der einzige Verständnisversuch, der solchen zugleich zutiefst normativen, in höchstem Maße unbestimmten und so tief in eine solch lange Geschichte ideologischer Debatte verwickelten Begriffen zuteil werden kann, ist einer, der es unternimmt, die verschiedenen Rollen, die sie in unserer Geschichte gespielt haben, ebenso wie unseren eigenen Platz innerhalb dieses Narrativs zu erfassen“ (Skinner 2002: 265).

Wie können wir Freiheit jedoch in diesem Fall denken? Wie verhält sich eine solche kontingente Konzeption von Freiheit zum Diskurs, zum Subjekt? Eines scheint gewiss: Der Begriff der Handlungsmacht ist von demjenigen der Freiheit zu lösen. Wie wir gesehen haben, beschäftigen sich beide Konzepte oftmals mit vollkommen unterschiedlichen Fragen. Anders als Mahmood argumentiert, hat die Konzeption der Handlungsmacht nämlich nicht *zwangsläufig* Folgen für „den Horizont individueller Freiheit und Politik“ (Mahmood 2005: 121) – es gibt vielmehr Konzeptionen von Freiheit, die vollständig ohne eine Konzeption der Handlungsmacht auskommen; eine Freiheit zumal, die bei Mahmood selbst Anklang findet, ohne freilich in ihre Rekonzeptualisierung von Freiheit Eingang gefunden zu haben.

3. Versuch einer Deutung von „Freiheit“ im Sinne Judith Butlers

Getragen wird eine solche Analyse auch von dem theoretischen Ausgangspunkt Saba Mahmoods, der im Werk Judith Butlers zu finden ist – zwar greift Mahmood bei ihrer Rekonzeptualisierung der Handlungsmacht des Subjektes auf die Arbeiten Butlers zurück, setzt diese Anlehnung jedoch in ihrer Rekonzeptualisierung von Freiheit nur unzureichend fort, weshalb es dienlich erscheint, Butler selbst zu Wort kommen zu lassen. Butler, so möchte ich an dieser Stelle darlegen, unterscheidet zwischen Freiheit und Handlungsmacht. Freilich muss darauf hingewiesen werden, dass Butler keine kohärente Theorie der Freiheit entwirft – ihr Interesse gilt vielmehr der Handlungsmacht des post-souveränen Subjektes. Diese manifestiert sich für Butler in der Iterabilität und der Performativität des Diskurses (Butler 2010a: xxv) – denn das Subjekt hat stets die Möglichkeit, diskursive Normen zu unterbrechen oder zu resignifizieren und auf diese Weise der Norm selbst eine andere Bedeutung zu geben. Eine potenziell ermächtigende Wende tritt also ein, wenn die Macht, die das Subjekt im Diskurs konstituiert, zur

eigenen Macht des Subjektes wird und dieses sich zur Macht der Norm verhalten kann (Butler 1997a: 12).

Obwohl Butler also im Kern nicht über Freiheit schreibt, blitzen bisweilen auch in Butlers Werk Bezüge zum Begriff der Freiheit auf, verschwinden dann aber schnell wieder. Sie sind flüchtig, vergänglich. Freiheit ist nicht eigentlich ihr Untersuchungsgegenstand, dennoch verhält sie sich *en passant* recht aufschlussreich zu ihr. Mit Rücksicht auf meine eingangs aufgestellte These möchte ich mich ihnen im Einzelnen zuwenden. Unternimmt man eine Reise durch das Werk Butlers, so finden sich im Wesentlichen zwei denkbar unterschiedliche Bezüge zur Freiheit – in beiden jedoch erscheint Freiheit, wie zu zeigen sein wird, als diskursive Norm: (1) Der erste Bezug wird aus einer eher sprachphilosophischen Sicht auf den letzten Seiten der Monographie *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, in einem Unterkapitel mit dem Titel *The Tacit Performativity of Power* (Butler 1997b: 159-163) entfaltet. (2) Der zweite lässt sich in demjenigen Kapitel der Monographie *Frames of War. When is Life Grievable?*, dem die eingangs erwähnte Folderszene entnommen ist, ausmachen, einem Kapitel mit dem Titel *Sexual Politics, Torture, and Secular Time* (Butler 2010b: 101-135), welches sich überwiegend mit den durch die Norm der Freiheit produzierten Ausschlüssen befasst.

In *Excitable Speech* – einem Werk, das acht Jahre vor *Politics of Piety* erschienen ist, aber dennoch von Mahmood nicht zitiert wird – widmet sich Butler vor allem dem Phänomen der *hate speech*. Es handelt sich hierbei um eines ihrer sprachphilosophischen Grundlagenwerke, welches sich, am Untertitel bereits erkennbar, insbesondere dem Konzept der Performativität zuwendet. Im Performativ wirkt Macht als Diskurs (Butler 1993: 225). Mit dem Performativ beschreibt Butler den Prozess der Naturalisierung; dieser besteht in der wiederholten Aktivität, welche durch Normen Subjekte erschafft. Die Performativität beschreibt also die Reiteration kultureller Normen, „in welcher strukturelle und soziale Dimensionen von Bedeutung letztlich nicht trennbar sind“ (Butler 2000: 29). Da es sich bei der Performativität nicht um einen einzelnen Akt, sondern um eine sich kontinuierlich wiederholende Anrufung handelt, existiert das Subjekt stets in einer „Konstitution *in der Zeit*“ (Butler 1995: 135). In diesem Sinne ist das Performativ nicht nur ein grundlegender Bestandteil der Konstituierung des Subjektes, „sondern ebenso der fortlaufenden politischen Auseinandersetzung um das Subjekt und seine Reformulierung“ (Butler 1997b: 160). Gerade in dieser Wiederholung findet sich nun für Butler der Ort der *Handlungsmacht*, denn jede Iteration beinhaltet eine Verschiebung, die Möglichkeit der Resignifikation oder Subversion.

Freiheit jedoch behandelt Butler nicht im Kontext der Handlungsmacht, sondern vielmehr als diskursive Norm, die sich selbst im Performativ wiederholt (und in der Iteration freilich auch Resignifikationen unterliegt). Freiheit ist nicht die Eigenschaft eines Subjektes, sondern einer der Modi seiner Inszenierung. So schreibt Butler: „Ein Begriff wie ‘Freiheit’ mag einmal etwas bezeichnen, was er nie zuvor bezeichnete, mag Interessen und Subjekte umfassen, die zuvor aus seiner Zuständigkeit ausgeschlossen waren“ (Butler 1997b: 160). Begriffe – wie derjenige der Freiheit – *gehören* niemandem, „sie nehmen ein Leben an und richten sich auf Ziele, für die sie nie gedacht waren“. Es lässt sich mithin keine „reine Bedeutung (*pure meaning*)“ aus ihnen herauslesen. Hiermit einher geht für Butler auch die Anerkennung und Zulassung „einer Vorstellung von Differenz und Zukünftigkeit“, das Einlassen auf eine unbekannte Zukunft (Butler 1997b: 161).

Im zweiten Kapitel, in dem Butler auf den Begriff der Freiheit rekurriert und ihn analysiert, widmet sie sich ganz offensichtlich einem ganz bestimmten Konzept von Freiheit, einer konkreten diskursiven Norm: nämlich der liberalen Idee negativer Freiheit und ihrer Funktion im interkulturellen Kontext. In dem Kapitel *Sexual Politics, Torture and Secular Time* kritisiert Butler (im Anschluss an Walter Benjamins *Über den Begriff der Geschichte*, 2007) insbesondere die Idee einer spezifischen Konzeption von Zeitlichkeit – einer Zeit, die im Zusammenhang mit Freiheit steht: „Fortschritt“ bedeutet in diesem Narrativ eine Zunahme von Freiheit. „Traditionelle“ Gesellschaften (im Gegensatz zur „fortschrittlichen“ Gesellschaft) werden hingegen durch ein geringeres Maß an insbesondere sexuellen Freiheiten gekennzeichnet. So verstanden sind Zeit und Freiheit eindeutig gekoppelt. Freiheit ist eine Abbildung der Zeit. Butler analysiert sodann die Funktionsweise dieser freiheitlichen Norm innerhalb des interkulturellen Kontextes: Wie wird die Kombination Freiheit – Zeit genutzt, welche Wirkung hat sie im Zusammentreffen mit Kulturen, die nach diesem Analysemodus in einer „anderen Zeit“ leben? Welchen Zusammenhang gibt es zwischen „Freiheit“ und Folter? Wie markiert die Norm der Freiheit ihre Ausschlüsse?

Butler argumentiert in diesem Kapitel, dass insbesondere die Idee sexueller Freiheiten ein ganz spezifisches Problem von Zeitlichkeit beinhaltet: Solche Debatten seien regelmäßig verbunden mit einer Konzeption von „Fortschritt“ „und mit bestimmten Konnotationen dessen, was es bedeutet, eine *Zukunft von Freiheit in der Zeit* zu entfalten“ (Butler 2010b: 101; Hv. v. RS). Maximale (liberale) Freiheit wird so zum Endziel. Freiheit wird in einer dichotomen Matrix von Fortschritt und Tradition gedacht. Moderne definiert sich in diesem Narrativ durch Freiheit: „Weniger freie“ Gesellschaften, wie etwa muslimische, existieren nicht in *dieser, unserer* Zeit, sondern in einer

anderen Zeit, „einer [Zeit], die nur anachronistisch in dieser Zeit entstanden ist“ (ebd.: 110). Das „Andere“ oder „Unfreie“ wird so zum Fremdkörper in „unserer“ Epoche.

Butler – selbst für ihr teils vehementes Eintreten für sexuelle Freiheiten hinreichend bekannt – vollzieht auf dieser Grundlage eine äußerst originelle Bewegung, wie sie bisher wohl kaum in einer Analyse der Folterbilder von Abu Ghraib vollzogen wurde. Während sich andere (vor allem feministische) Analysen mit den Bildern von Abu Ghraib vornehmlich mit der Rolle der Frau als Folternder – symbolisiert durch die Figur Lynndie England (vgl. z.B. Rogers 2011; Titunik 2009) – oder aber mit dem Gebrauch von Homosexualität als Folter befassen, schlägt Butler den Bogen zur Freiheit, präziser zur Legitimation von Folter durch Freiheit. Sie weist darauf hin, dass bestimmte Konzeptionen der Freiheit gerade benutzt werden, um bestimmte Praktiken des Zwangs zu rechtfertigen. Sexuelle Freiheiten würden so zum Vehikel für die Legitimation religiöser Diskriminierung. Hieraus folgt, „dass eine bestimmte Version und eine bestimmte Verwendung des Begriffs der ‘Freiheit’ als ein Instrument von Bigotterie und Zwang genutzt werden kann“ (Butler 2010b: 104f).

Was bedeutet das jedoch für unseren Umgang mit der diskursiven Norm der Freiheit? Wie können wir diesen reflektieren und *sollten* wir ihn reformieren? Mit anderen Worten: Geht hiermit auch ein Projekt mit Bezug auf einen angemessenen Analysemodus einher, wie es von Mahmood für das Konzept der Handlungsmacht vorgeschlagen wird? Zu diesen Fragen leitet auch Butler in eben diesem Kapitel über. Sie fragt sich, wie mit der Norm liberaler Freiheit auch im interkulturellen Kontext zukünftig verfahren werden könnte:

„Müssen wir Freiheit und ihre Implikationen innerhalb des Narrativs des Fortschritts neu denken, oder müssen wir versuchen, Freiheit außerhalb dieser narrativen Hemmnisse zu re-situieren? Ich argumentiere sicher nicht dafür, Freiheit als Norm aufzugeben, sondern ihre Verwendungen zu hinterfragen und zu überlegen, wie sie neu gedacht werden muss, wenn wir ihrer Instrumentalisierung als Zwangsmittel in der Gegenwart widerstehen wollen, und wenn sie eine andere Bedeutung annehmen soll.“ (Ebd.: 105)

Freiheit, so Butler, kann also nicht aufgegeben werden. Vielmehr müssen wir nach dem *Gebrauch* der Norm der Freiheit fragen und ihre Funktionswirkungen innerhalb des Diskurses aufdecken. Denn Freiheit hat stets auch eine *kulturelle* Fundierung. In den von Butler besprochenen Formen der Folter wird implizit die Hegemonie eines bestimmten Freiheitsbegriffes etabliert, indem versucht wird, mittels verschiedener Bilder die Bedeutung *eines* Freiheitsbegriffes als diskursübergreifende Norm zu stabilisieren: „Freiheit wird

durch eine Reihe graphischer Bilder artikuliert, Figuren, die dafür stehen, was Freiheit sein kann und muss“. Und so wird die erzwungene Assimilation an einen spezifischen negativen Freiheitsbegriff für das Subjekt zur Zulassungsvoraussetzung zu einer Gesellschaft, die sich selbst als „Avatar der Freiheit“ betrachtet (ebd.: 107). In den Bildern aus Abu Ghraib wird die Armee zum Symbol des sexuellen Fortschritts, „weil [ihre Mitglieder] pornographische Hefte lesen oder sie ihren Gefangenen aufzwingen, weil sie ihre eigenen Hemmungen überwinden, indem sie die Hemmungen derjenigen, die sie foltern, ausnutzen und brechen“ (ebd.: 128). Die Norm der Freiheit wird hier nicht nur zum Mittel des Zwangs, sondern auch zu einer „*jouissance* der Folter“ (ebd.: 129).

In dieser Analyse Butlers einer ganz spezifischen Manifestation des Begriffs der Freiheit in der Folter wird deutlich, dass sie Freiheit als diskursive Norm betrachtet – eine Norm, deren Wirkungen zu analysieren und zu hinterfragen sind. Freiheit ist mithin kontingent, sie hat keine feste Bedeutung, sie gehört niemandem. Daher kann es auch nicht *eine* interkulturelle oder diskursübergreifende Rekonzeptualisierung von Freiheit geben, wie sie Mahmood in ihrer Gleichsetzung von Freiheit und Handlungsmacht vorzuschlagen scheint. Und doch schlägt Butler in diesem Kapitel subtil auch den Bogen zu ihrem ethischen Projekt, einem Projekt, dass dem Begehren Mahmoods nach Anerkennung auch islamistischer Konzeptionen des Selbst, wenn auch auf eine andere Art und Weise, sehr nahe kommt: Sie fragt nämlich nicht nur, wie die Norm der Freiheit in diesem Kontext wirkt, sondern auch, ob sie so wirken *sollte*.

Das umfangreiche ethische Programm, welches Butler in zahlreichen Monographien zu entwickeln versucht, kann hier nur skizziert werden. In seinem Zentrum steht Butlers Kritik der Gewalt. Dabei wendet sie sich, was für den hiesigen gesellschaftlichen Kontext von besonderer Bedeutung ist, gegen die Instrumentalisierung von Freiheit zur Legitimation von normativer ebenso wie physischer Gewalt. Grundlage dieser Kritik der Gewalt ist ein spezifisches Verständnis von Anerkennung, welches im interkulturellen Kontext vor allem mit kultureller Übersetzung einhergeht und die Grammatik Walter Benjamins erkennen lässt:

„[D]ie Frage der Ethik erscheint genau an den Grenzen unserer Systeme der Intelligibilität, dort, wo wir uns fragen, was es heißen könnte, einen Dialog fortzuführen, für den wir keine gemeinsame Grundlage annehmen können, und wo wir uns gleichsam an den Grenzen unseres Wissens befinden und dennoch Anerkennung (*acknowledgment*) zu geben und zu empfangen haben: jemandem, der da ist, um angeredet zu werden, und dessen Anrede empfangen werden muss“ (Butler 2005: 21f).

Butler fordert also eine Anerkennung als Mittel der Überwindung von normativer Gewalt, eine Anerkennung, deren Ähnlichkeit mit der Macht der Dekonstruktion in der Figur der göttlichen Gewalt Walter Benjamins sich kaum negieren lässt (Benjamin 1965). Die Dekonstruktion der mythischen Gewalten, der rechtsetzenden ebenso wie der rechterhaltenden, die sich bei Butler in der Dekonstruktion der diskursiven Norm manifestiert, ist Grundlage und Ziel ihrer Ethik (vgl. zu Benjamins *Zur Kritik der Gewalt* Butler 2006; 2012: 69-98).

Was folgt aus alledem für die Analyse islamistischer Konzeptionen der Freiheit – und für unsere Irritation über die ausgeprägte Unterstützung, wie sie islamistische Bewegungen auch und gerade durch Frauen erhalten? Wie können wir Freiheitskonzepte wie dasjenige von Heba Raouf Ezzat verstehen, analytisch erfassen? Genau diese Frage ist es ja letztlich, die sich Mahmood gestellt und im Hinblick auf die Handlungsmacht bereits beantwortet hat, die aber im Hinblick auf den Begriff der Freiheit noch immer einer konzisen Beantwortung harrt. Dass der Begriff der Freiheit zuvörderst als Pflicht – Pflichten gegenüber der Gemeinschaft einerseits und Pflichten gegenüber der Familie andererseits – definiert werden könnte, scheint vielen liberal geprägten Beobachterinnen und Beobachtern unverständlich. Sich einem solchen Konzept mit einer diskursübergreifenden und letztlich konturlosen Freiheit zu nähern, die jede denkbare Konzeption derselben umfassen will, scheint jedoch gleichermaßen zum Scheitern verurteilt. Vielmehr kann einer solchen Konzeption allein Rechnung getragen werden, wenn man sie mit Butler als diskursive Norm betrachtet – als Norm, die von Diskurs zu Diskurs, Sprache zu Sprache und Zeit zu Zeit Wandlungen unterliegt und jeden Moment der Dekonstruktion anheim fallen kann. Fruchtbar erscheint hier also der Versuch einer kulturellen Übersetzung, die Möglichkeiten „sprechbar macht“, und so das Fundament für einen Diskurs legt. Einen Diskurs, in dem wir die „Kontingenz des politischen Signifikanten“ annehmen müssen, um so vor den Herausforderungen eines Dialoges ohne gemeinsame Grundlage bestehen zu können (Butler 1993: 222).

Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1990): „The Romance of Resistance. Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women“. In: *American Ethnologist*, Bd. 17, Nr. 1, S. 41-55.
- Al-Ali, Nadjé Sadig (1997): „Feminism and Contemporary Debates in Egypt“. In: Chatty, Dawn, & Annika Rabo (Hg.): *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*. Oxford & New York, NY, S. 173-194.
- Ayoob, Mohamed (2004): „Political Islam: Image and Reality“. In: *World Policy Journal*, Bd. 21, Nr. 3, S. 1-14.

- Benjamin, Walter ([1921] 1965): „Zur Kritik der Gewalt“. In: Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt a. M., S. 29-64.
- Benjamin, Walter ([1940] 2007): „Über den Begriff der Geschichte“. In: Benjamin, Walter: *Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Alexander Honold*. Frankfurt a. M., S. 129-140.
- Berlin, Isaiah ([1969] 2004): *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford.
- Bernard, M. ([1991] 1993): „Mu‘āmalāt“. In: Bosworth, Clifford E.; Edmund van Donzel; Wolfhart P. Heinrichs & Charles Pellat (Hg.): *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Bd. VII, Leiden, S. 255-257.
- Bobzin, Hartmut ([2010] 2012): *Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin*. München.
- Bousquet, Georges-Henri ([1968] 1971): „‘Ibādāt“. In: Lewis u.a. 1971, S. 647-648.
- Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*. New York, NY, & London.
- Butler, Judith (1995): „For a Careful Reading“. In: Cornell, Drucilla; Nancy Fraser; Seyla Benhabib & Judith Butler (Hg.): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. London & New York, NY, S. 127-143.
- Butler, Judith (1997a): *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford.
- Butler, Judith (1997b): *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York, NY, & London.
- Butler, Judith (2000): „Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism“. In: Laclau, Ernest; Slavoj Žižek & Judith Butler (Hg.): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London & New York, NY, S. 11-43.
- Butler, Judith (2005): *Giving an Account of Oneself*. New York, NY.
- Butler, Judith (2006): „Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin’s ‘Critique of Violence‘“. In: de Vries, Hent, & Lawrence E. Sullivan (Hg.): *Political Theologies. Public Religions in a post-secular World*. New York, NY, S. 201-219.
- Butler, Judith ([1990] 2010a): *Gender Trouble*. New York, NY.
- Butler, Judith ([2009] 2010b): *Frames of War. When Is Life Grievable?* London & New York, NY.
- Butler, Judith (2012): *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York, NY.
- Delanoue, Gilbert ([1970] 1971): „al-Ikhwān al-Muslimūn“. In: Lewis u.a. 1971, S. 1068-1071.
- Dietze, Gabriele (2009): „Okzidentalistische Bilderpolitik. Neo-Orientalismus und Migration in der visuellen Kultur“. In: Lünenborg, Margreth (Hg.): *Politik auf dem Boulevard? Die Neuordnung der Geschlechter in der Politik der Mediengesellschaft*. Bielefeld, S. 175-195.
- Ezzat, Heba Raouf (1994), im Interview mit Karim El-Gawhary: „An Interview with Heba Raouf Ezzat“. In: *Middle East Report*, Nr. 191, S. 26-27.
- Ezzat, Heba Raouf (1995): *al-Mar’a wa-’l-‘amal al-siyāsī. Ru’ya islāmiyya* (dt.: *Die Frau und die politische Arbeit. Eine islamische Betrachtung*). Herdon.
- Ezzat, Heba Raouf (1998): „Understanding Islam in the West: Can Professional Journalism Help more than Overconfident Academia?“ In: *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Bd. 15, Nr. 2, S. 75-82.
- Ezzat, Heba Raouf (1999): „Development, Change and Gender in Cairo. A View from the Household“. In: *Journal of Islamic Studies*, Bd. 10, Nr. 1, S. 88-91.
- Ezzat, Heba Raouf (2004a): „Nawāl al-Sa’dāwī. Wa-ibdā’ al-asāfīr“ (dt.: „Nawāl al-Sa’dāwī. Die Dimension der Mythen“). In: Ezzat & al-Sa’dāwī 2004, S. 247-284.
- Ezzat, Heba Raouf (2004b): *Are Sharia Laws and Human Rights Compatible?* http://en.qantara.de/wcsite.php?wc_c=9091, letzter Aufruf: 27. 4. 2014.
- Ezzat, Heba Raouf (2004c): „al-Mar’a wa-’l-akhlāq wa-’l-dīn. Min hunā nabda“ (dt.: „Die Frau, die Ethik und die Religion. Von hier aus beginnen wir“). In: Ezzat & al-Sa’dāwī 2004, S. 141-204.

- Ezzat, Heba Raouf (2007): „On the Future of Women and Politics in the Arab World“. In: Donohue, John J., & John L. Esposito (Hg.): *Islam in Transition. Muslim Perspectives*. 2. Auflage, New York, NY, & Oxford, S. 184-196.
- Ezzat, Heba Raouf, & Nawāl al-Sa‘dāwī (2004) (Hg.): *al-Mar’a wa-’l-dīn wa-’l-akhlāq* (dt.: *Die Frau, die Religion und die Ethik*). Damaskus.
- Farag, Mona (2012): „The Muslim Sisters and the January 25th Revolution“. In: *Journal of International Women’s Studies*, Bd. 13, Nr. 5, S. 228-237.
- Grami, Amal (2013): „Islamic Feminism: A New Feminist Movement or a Strategy by Women for Acquiring Rights?“ In: *Contemporary Arab Affairs*, Bd. 6, Nr. 1, S. 102-113.
- Haddad, Mahmoud (1997): „Arab Religious Nationalism in the Colonial Era. Rereading Rashīd Ridā’s Ideas on the Caliphate“. In: *Journal of the American Oriental Society*, Bd. 117, Nr. 2, S. 253-277.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1986): „Muslim Revivalist Thought in the Arab World. An Overview“. In: *The Muslim World*, Bd. 76, Nr. 3/4, S. 143-167.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1991): „The Revivalist Literature and the Literature on the Revival. An Introduction“. In: Haddad, Yvonne Yazbeck; John Obert Voll & John L. Esposito (Hg.): *The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography*. New York, NY, Westport, CT, & London, S. 3-22.
- Halverson, Jeffry R., & Amy K. Way (2011): „Islamist Feminism. Constructing Gender Identities in Postcolonial Muslim Societies“. In: *Politics and Religion*, Bd. 4, S. 503-525.
- Hatem, Mervat F. (2002): „Gender and Islamism in the 1990s“. *Middle East Report*, Nr. 222, S. 44-47.
- Jawad, Haifaa (2009): „Islamic Feminism. Leadership Roles and Public Representation“. In: *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, Bd. 7, S. 1-24.
- Kamali, Mohammed Hashim ([1989] 2011): *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge.
- Karam, Azza M. (1998): *Women, Islamisms and the State. Contemporary Feminisms in Egypt*. Houndsmills, London & New York, NY.
- Karam, Azza M. (2005): „Political-Social Movements. Islamist Movements and Discourses (Mashriq, Egypt, and North Africa)“. In: Joseph, Suad (Hg.): *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. Bd. II, Leiden & Boston, S. 606-609.
- Krämer, Gudrun (1993): „Islamist Notions of Democracy“. In: *Middle East Report*, Nr. 183, S. 2-8.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden.
- Landau-Tasserou, Ella (2010): *The Religious Foundations of Political Allegiance. A Study of Bay’a in Pre-modern Islam*. Washington, D.C.
- Lewis, Bernard; Victor L. Ménage; Charles Pellat & Joseph Schacht (1971) (Hg.): *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Bd. III, Leiden.
- Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton & Oxford.
- Mahmood, Saba (2010), im Interview mit Jean-Michel Landry: „Repenser la Norme, Réinventer l’Agencéité. Entretien avec Saba Mahmood“. In: *Anthropologie et Sociétés*, Bd. 34, Nr. 1, S. 217-231.
- McLarney, Ellen (2010): „The private is political. Women and family in intellectual Islam“. In: *Feminist Theory*, Bd. 11, Nr. 2, S. 129-148.
- Moussalli, Ahmed S. (1993): „Ḥasan al-Bannā’s Islamist Discourse on Constitutional Rule and Islamic State“. In: *Journal of Islamic Studies*, Bd. 4, Nr. 2, S. 161-174.
- Paret, Rudi ([1979] 2007): *Der Koran*. Stuttgart.
- Pateman, Carole (1992): „Equality, Difference, Subordination. The Politics of Motherhood and Women’s Citizenship“. In: Bock, Gisela, & Susan James (Hg.): *Beyond Equality and*

- Difference. Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*. London & New York, NY, S. 17-47.
- Rogers, Juliet (2011): „The Pure Subject of Torture. Or, Lynndie England Does Not Exist“. In: *Australian Feminist Law Journal*, Bd. 35, S. 75-87.
- Roggenkamp, Viola (2004): „Freiheit statt Kopftuch“. In: *taz*, 11. 2. 2004, <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2004/02/11/a0186>, letzter Aufruf: 27. 4. 2014.
- Sabra, Martina (2012): „War die arabische Revolution weiblich?“. In: Deutsche Welle, 8. 2. 2012, <http://www.dw.de/war-die-arabische-revolution-weiblich/a-15697909>, letzter Aufruf: 27. 4. 2014.
- Skinner, Quentin, R.D. (1990): „The republican ideal of political liberty“. In: Skinner, Quentin R.D.; Maurizio Viroli & Gisela Bock (Hg.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge u.a., S. 293-309.
- Skinner, Quentin R.D. (2002): „A Third Concept of Liberty“. *Proceedings of the British Academy*, Bd. 117, S. 237-268.
- Titunik, Regina F. (2009): „Are we all Torturers now? A Reconsideration of Women's Violence at Abu Ghraib“. In: *Cambridge Review of International Affairs*, Bd. 22, Nr. 2, S. 257-277.
- Vega, Judith A. (2002): „Feminist Republicanism and the Political Perception of Gender“. In: Gelderen, Martin van, & Quentin R.D. Skinner (Hg.): *Republicanism. A Shared European Heritage*. Bd. II: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*. Cambridge u.a., S. 157-174.
- Werbner, Pnina (1999): „Political Motherhood and the Feminisation of Citizenship: Women's Activisms and the Transformation of the Public Sphere“. In: Yuval-Davis, Nira, & Pnina Werbner (Hg.): *Women, Citizenship and Difference*. London, S. 221-245.
- Wielandt, Rotraud (1993): „Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker“. In: Schwartländer, Johannes (Hg.): *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz, S. 179-209.

Anschrift der Autorin:

Rike Sinder

rike.sinder@jura.uni-freiburg.de