

Jeannett Martin

Muslimas mit Hochschulbildung in Westafrika Eine Literaturschau zu Charakteristika und beruflichem *Future Making*

Keywords: Islam; women; West Africa; higher education; professional future making

Schlagwörter: Islam; Frauen; Westafrika; Hochschulbildung; Berufliche Zukunftsgestaltung

In seinen Ausführungen über: „Die ‚gebildete Frau‘“ in afrikanischen Gesellschaften schließt der Soziologe Gerhard Grohs Mitte der 1960er Jahre studierte Frauen ausdrücklich aus, nachdem deren Zahl schlicht zu gering sei (Grohs 1967: 216). Tatsächlich scheinen diesbezügliche Statistiken Grohs Recht zu geben. So studierten in der Kolonie Goldküste, dem heutigen Ghana, am 1948 eröffneten *University College Legon* innerhalb der ersten Dekade seiner Existenz insgesamt nur zehn Frauen in „degree courses“ und drei Frauen als „post-graduates“ (Leney 2003: 163). In der Republik Niger war 1960, dem Jahr der politischen Unabhängigkeit, unter den ersten 100 Studierenden im „enseignement superieur“ (Hochschulausbildung) überhaupt keine Frau (Hamani 2001: 85). Trotz ihrer geringen Zahl sah Grohs die Notwendigkeit, sich dieser Gruppe wissenschaftlich gesondert zu widmen, aufgrund der besonderen Bedeutung, die er ihr zumaß (Grohs 1967: 216).

Mehr als ein halbes Jahrhundert später greife ich Grohs' Forderung auf und frage in diesem Beitrag danach, was sozialwissenschaftliche Untersuchungen über die kleine Gruppe studierter Frauen bis heute herausgefunden haben, wobei ich mich auf die Region Westafrika beschränke und auf studierte Frauen muslimischen Glaubens konzentriere. Dies scheint mir aus dreierlei Gründen bedeutsam. Erstens handelt es sich bei westafrikanischen Muslimas um eine Gruppe, die historisch gesehen erst sehr spät Zugang zu säkularer Schulbildung erhielt. Dies hing unter anderem mit der kolonialen Benachteiligung bestimmter Regionen und Bevölkerungen beim Ausbau des kolonialen Bildungswesens und ebenso mit dem (unterschiedlich ausgeprägten) Widerstand muslimischer Autoritäten und Eltern gegenüber einer

säkularen Schulbildung ihrer Kinder, insbesondere der Mädchen, zusammen.¹ Zweitens legen neuere Statistiken nahe, dass gut 60 Jahre nach der politischen Unabhängigkeit vieler westafrikanischer Länder mehr Frauen muslimischen Glaubens an westafrikanischen Universitäten studieren und dass deren Zahl weiter ansteigt. So waren 2010 im Senegal 34.310, in Burkina Faso 16.298 und im Niger 5.087 Frauen an einer Universität eingeschrieben. Im Jahr 2019 hatte sich diese Zahl im Senegal mit 83.783 Studentinnen mehr als verdoppelt, in Burkina Faso mit 46.735 fast verdreifacht und im Niger mit 30.508 nahezu versechsfacht (The World Bank 2023). Zwar sind genaue Angaben über den Anteil muslimischer Frauen unter den Studierenden kaum möglich, da in den Statistiken deren Religionszugehörigkeit nicht erfasst wird. Dennoch lassen die Zahlen aus Ländern wie Senegal, Burkina Faso und Niger, deren Bevölkerung sich ganz überwiegend dem Islam zugehörig sieht, vermuten, dass es dort eine steigende Zahl muslimischer Studentinnen gibt und auch zunehmend mehr Muslimas einen Hochschulabschluss erlangen.² Drittens können, wie Tina Heinze (2013) mit Blick auf Ghana argumentiert, Muslime mit weiterführender säkularer Bildung in bedeutsame gesellschaftliche Positionen aufsteigen und eine wichtige Rolle als Vermittlerinnen zwischen religiösen und staatlichen Gemeinschaften spielen.

Diese Befunde – der historisch späte Zugang zu säkularer Bildung, das wachsende Interesse muslimischer Frauen an akademischer Bildung und ihre potenziell bedeutsame gesellschaftliche Rolle – nehme ich zum Anlass zu der Frage, was aus sozialwissenschaftlichen Forschungen über diese Gruppe überhaupt bekannt ist. Was erfahren wir über die familiäre Herkunft der Frauen, was über den Verlauf ihre Bildungskarrieren und was darüber, welche Bedeutung sie ihrer Religion zumessen? Welche besonderen Merkmale zeichnen die Gruppe aus? Insbesondere frage ich danach, was bisherige Forschungen über die beruflichen Zukunftsvorstellungen, über die beruflichen Karrierewege studierter westafrikanischer Muslimas und über die Hindernisse und Strategien, ihre beruflichen Pläne umzusetzen, sagen.

Unter Muslimas verstehe ich im Rahmen dieses Beitrags Frauen unterschiedlichen Alters und sozialen Hintergrunds, die einem muslimischen Vater zugeordnet sind bzw. die sich selbst als Angehörige der *ummah*, der religiösen Gemeinschaft der Muslime, sehen.³ Mit Muslimas mit Hochschulbildung

1 Vgl. z.B. Werthmann 2000: 7f; Sheldon 2016: 89; Launay 2016: 6f; Boyle 2017:4; Callaway 1987: 132ff; Danfulani 2012: 32ff.

2 Statistische Analysen, die verschiedene Datensätze miteinander kombinieren, kommen für die Großregion Subsahara-Afrika auf eine Verdoppelung der Zahl muslimischer Frauen mit Hochschulabschlüssen (*post-secondary degrees*) innerhalb der letzten drei Generationen (Pew Research Center 2016: 38).

3 Darin sind Frauen eingeschlossen, die erst im Verlaufe ihres Lebens zum Islam konvertiert sind.

meine ich solche, die zum Zeitpunkt der Erhebungen an einer säkularen Einrichtung postsekundärer bzw. tertiärer Bildung – einem College, einer Hochschule oder einer Universität (staatlich oder privat) – studieren bzw. die über einen Abschluss einer solchen Einrichtung verfügen. Die Begriffe postsekundäre bzw. tertiäre Bildung, Hochschulbildung und Universitätsbildung verwende ich synonym. Der Begriff „future making“ ist ein in der akademischen Literatur inzwischen etabliertes Konzept, das, kurz gesagt, beschreibt, wie sich Gesellschaften, Kulturen und Individuen ihre Zukunft vorstellen, wie sie diese planen und gestalten und welche Strategien und Praktiken zur Umsetzung der gewünschten Zukünfte sie nutzen, wie Unsicherheiten navigiert und Ressourcen zur Umsetzung mobilisiert werden (vgl. Bryant & Knight 2019; Goldstone & Obarrio 2017). Im Rahmen dieses Textes fokussiere ich besonders auf den beruflichen Lebensbereich und daran geknüpfte Vorstellungen und Praktiken studierter Muslimas, wobei der regionale Fokus der Analyse auf westafrikanischen Kontinentalstaaten mit muslimischer Mehrheits- oder Minderheitsbevölkerung liegt.

Zur Literaturrecherche habe ich wissenschaftliche Datenbanken, insbesondere Google Scholar, Project MUSE, die Inhaltsverzeichnisse ethnologischer, islamwissenschaftlicher und afrikawissenschaftlicher Fachzeitschriften, die digitale Datenbank *The Islam West Africa Collection*⁴, die Künstliche Intelligenz *Elicit* sowie statistische Datenbanken verwendet. Die Schlagwortgeleitete Recherche ergab, dass studierte Muslimas in Westafrika im Fokus nur weniger wissenschaftlicher Untersuchungen stehen. Für die Analyse habe ich acht wissenschaftliche Beiträge ausgewählt, die mehr oder weniger substanzielle Daten zu den oben genannten Fragen enthalten und die auf bevorzugt langen empirischen Feldforschungen beruhen. Letztere Auswahl beruht vor allem auf der Grundannahme, dass längere empirische Forschung in besonderem Maße geeignet ist, Zusammenhänge, etwa zwischen religiöser Zugehörigkeit, Gender und beruflichem *future making*, in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen und historischen, familiären und individuellen Kontextgebundenheit zu erkennen und zu beschreiben. Eine Begrenzung der Auswahl, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, besteht darin, dass sie ausschließlich englisch-, französisch- und deutschsprachige Beiträge umfasst. Arbeiten zu studierten Muslimas in einem lusophonen Land der Region sind mir nicht bekannt. Die folgende Kurzübersicht über den Korpus der analysierten Arbeiten liefert Informationen zu Themen, zentralen Fragestellungen, Autor/innen, zur jeweiligen Untersuchungsgruppe, zentralen Forschungsmethoden und Inhalten der Arbeiten.

4 <https://islam.zmo.de/s/westafrika/page/home>.

Kurzübersicht: Beiträge zu muslimischen Frauen mit Hochschulbildung

Der Literaturkorpus umfasst drei Monographien und fünf Aufsätze mit regionaler Verortung in anglophonen (dreimal Nigeria, einmal Ghana) und in frankophonen westafrikanischen Ländern (zweimal Elfenbeinküste, einmal Guinea). In einem Fall umfasst die Untersuchung Forschungsteilnehmer/innen in drei frankophonen und einem anglophonen Land (Senegal, Burkina Faso, Benin, Ghana). Die Zeitspanne, in der die Erhebungen durchgeführt wurden, liegt zwischen Anfang der 1980er Jahre und Anfang der 2020er Jahre. Die Arbeiten stelle ich entlang der Chronologie ihres Erscheinens dar.

Die umfassendste und detaillierteste Untersuchung zum Thema wurde von der amerikanischen Anthropologin Margaret M. Knipp (1987) durchgeführt, die ihre Ergebnisse in der Monographie *Women, Western Education and Change: A Case Study of the Hausa-Fulani of Northern Nigeria* veröffentlichte. Die Autorin arbeitete zu Beginn der 1980er Jahre zwei Jahre an der *Universität Sokoto* und interessiert sich in ihrer Studie für sich wandelnde Frauenrollen in Nordnigeria, wobei sie nach dem Einfluss westlicher Bildung auf das Leben und die Lebensverläufe von Frauen fragt (ebd.: 7, 9). Zentrale empirische Grundlage der Untersuchung sind Daten aus biographischen Leitfaden-Interviews mit 34 Studentinnen der Universität Sokoto, mit 25 prominenten oder berufstätigen Frauen („prominent or professional women“), von denen die meisten ebenfalls studierten hatten, sowie, zum Zwecke des Vergleichs, mit 15 Frauen ohne schulische Ausbildung (ebd.: 10). In ihrer detaillierten, vor allem qualitativen Inhaltsanalyse beschreibt und vergleicht Knipp soziale Herkunft, Ausbildungs- und Lebenswege, Daten zur persönlichen Bedeutung des Islam sowie zu familiären Vorstellungen und Praktiken der Frauen. Enthalten sind auch Daten zu beruflichen Zukunftsvorstellungen der Studentinnen und den beruflichen Tätigkeiten der Universitätsabsolventinnen. Den empirischen Ergebnissen vorangestellt sind ein theoretisches Kapitel zu Bildung und Islam, ein Kapitel zum Forschungskontext sowie ein Kapitel zur Geschichte islamischer und „westlicher“ Bildung in Nordnigeria mit spezifischem Blick auf Frauenbildung. Knipp kommt zu dem zentralen Ergebnis, dass sich das Leben der akademisch gebildeten Frauen stark vom Leben von Frauen ohne westliche Bildung und ebenfalls stark von dem ihrer Mütter unterscheidet, wobei sie dem Islam eine zentrale Stellung in ihrem Leben beimessen. Knipp führte ihre Studie fast zwei Jahrzehnte durch, bevor seit 1999 in Sokoto und anderen nordnigerianischen Bundesstaaten die Sharia als zentraler Teil des Zivil- und Strafrechts (wieder-)eingeführt wurde, eine

politische Entscheidung, die für Frauen in der Region und deren Zugang zu Bildung weitreichende Folgen hatte (vgl. Danfulani 2012; 2016: 224ff).

Die ebenfalls in Nordnigeria verortete Studie *Muslim Hausa Women in North Nigeria* stammt von der amerikanischen Politikwissenschaftlerin Barbara Callaway (1987). Als *Visiting-Fulbright*-Professorin arbeitete sie zwischen 1981 und 1983 an der *Bayero Universität* in Kano und forschte in dieser Zeit zur Rolle von nordnigerianischen Hausa-Frauen in der Politik. Dabei interessiert auch sie sich für die Bedeutung westlicher Bildung beim Wandel von Frauenrollen in der Region, wobei sich ihr theoretischer Ansatz in der frühen westlich-feministischen Forschung verorten lässt (ebd.: 21ff). Die empirischen Daten wurden teilweise in Zusammenarbeit mit der Anthropologin Enid Schildkrout sowie von Student/innen Callaways erhoben und umfassen 54 offene Interviews mit „prominenten“ Männern und Frauen in Kano, quantifizierende Daten aus Fragebogenerhebungen mit 686 Studierenden (darunter 114 Frauen und 572 Männer) und mit 144 Sekundarschülerinnen sowie Fragebogenerhebungen mit Lehrern und Eltern von Schulumädchen im städtischen und ländlichen Raum (ebd.: xvii, xviii, 176). Nach Kapiteln zur Regionalgeschichte, zur Rolle von Frauen im Koran, zu gesellschaftlichen und politischen Rollen von Hausa-Frauen sowie zu jüngeren Politiken in Kano folgen zwei Kapitel, in denen die Autorin sich mit aus ihrer Sicht beginnenden Veränderungen („Paths of Emergence“) der Rolle von Frauen in den Bereichen Politik und Bildung in Kano befasst. Das Buch schließt mit einem Kapitel über beginnenden „Widerstand und Wandel“. Für die vorliegende Analyse von besonderem Interesse sind die Daten, die sich auf Frauen mit Hochschulbildung beziehen.

Etwa zehn Jahre später forschte die deutsche Ethnologin Katja Werthmann in der gleichen Region zu den Lebenswelten von Hausa-Frauen in Kano. Im Zeitschriftenartikel „Hüterinnen der Tradition? Frauen und Islam in Afrika“ (Werthmann 2000) setzt sie sich mit der Rolle muslimischer Frauen in der nordnigerianischen Großstadt Kano und mit der Bedeutung westlicher Bildung in ihrem Leben, darunter auch im Leben studierter Frauen, auseinander (ebd.: 10). Der Beitrag liefert eine historische Einordnung zu islamischer Mädchen- und Frauenbildung in Nordnigeria, zum Widerstand muslimischer Würdenträger gegen die Einführung säkularer Bildung während der britischen Kolonialzeit und Darstellungen zur Entwicklung der Mädchenschulbildung im postkolonialen Nordnigeria. Es folgen eine Darstellung der Gruppe westlich gebildeter Frauen bezüglich der Rolle, die sie dem Islam in ihrem Leben zumessen, ihrer diskursiven Abgrenzung von Frauen ohne schulische Bildung und zur Frage, wie die gebildeten Frauen in Kano versuchen, religiös begründete weibliche Rollen in ihrem Leben mit Bildung

und Berufstätigkeit zu verbinden. Dabei fehlen dem Beitrag Angaben zur Anzahl und zum Hintergrund der befragten Frauen.

Muslime mit weiterführender säkularer Bildung in Ghana im Zeitraum zwischen 1935 und 2005 stehen im Zentrum der Monographie der Ethnologin Tina Heinze (2013), ebenfalls aus Deutschland. Die Autorin fragt darin nach den Bildungswegen, -erfahrungen und individuellen Antworten von Personen dieser Gruppe auf ihre säkulare Bildungserfahrungen und danach, wie sie in ihren Glaubensgemeinschaften als „Makler der Moderne“ („brokers of modernity“) wirken. Der empirische Teil der zwischen November 2005 und Januar 2006 durchgeführten Erhebungen basiert auf biographischen Interviews mit 30 Personen, darunter 15 Frauen. Drei der Frauen haben eine postsekundäre bzw. Universitätsbildung. Heinze beschreibt drei historische Generationen von Muslimen/Muslimas mit weiterführender säkularer Schulbildung. Die drei Muslimas mit Hochschulbildung stammen ausschließlich aus der zweiten Generation (geboren in der späten Kolonialzeit zwischen Ende der 1940er und der 1950er Jahre).⁵

Mit dem Wandel von Geschlechterrollen im Kontext des erstarkenden Einflusses islamischer Reformbewegungen in der Elfenbeinküste ab den 1990er Jahren befasst sich ein Aufsatz der kanadischen Ethnologin Marie Nathalie LeBlanc mit dem Titel „Imaniya and Young Muslim Women in Côte d’Ivoire“ (LeBlanc 2007). Dabei analysiert die Autorin aus einer Lebensverlaufsperspektive den Zusammenhang zwischen Konversionen muslimischer Glaubensgemeinschaften und individueller Konversionserfahrung von Frauen. Der Beitrag basiert auf empirischen Daten aus 22 Monaten ethnologischer Feldforschung zwischen 1992 und 1995 in den Städten Bouké und Abidjan sowie auf Daten aus weiteren Erhebungen in den Jahren 1998 und 2000. Dabei sammelte LeBlanc mittels Interviews und informeller Gespräche Lebensgeschichten von 50 Personen, darunter 25 Frauen im Alter zwischen 14 und 42 Jahren. Deren lebensgeschichtlichen Daten erweiterte sie in den späteren Erhebungen durch Beobachtungen und durch Gespräche mit Personen aus dem verwandtschaftlichem Umfeld. Diese Informationen organisierte sie zu chronologischen Narrativen um und analysierte diese Narrative unter Verwendung von Ansätzen aus der Lebensverlaufsforschung (ebd.: 36). Ihre Thesen entwickelte sie insbesondere entlang der Lebensgeschichten von zwei studierten Muslimas: Hawa und Assita. Diese Darstellungen und die historisch-gesellschaftliche Einbettung der Narrative sind für meine Analyse von besonderem Interesse.

5 Vier weitere Frauen aus der dritten Generation (geboren in den 1980er Jahren) studieren bzw. arbeiten an der *Islamischen Universität* in Accra, einer nicht-säkularen Institution, weshalb ich sie in meiner Analyse nicht berücksichtige.

In Guinea, einem Land mit großer muslimischer Mehrheitsbevölkerung, genauer in der Stadt Kankan, ist die Untersuchung der Schweizer Sozialanthropologin Carol Ammann verortet. In ihrem Artikel „Looking for Better Opportunities. An Analysis of Guinean Graduates’ Agency: University Graduates in Urban Africa“ (Ammann 2017) befasst sich die Autorin mit den Zukunftsvorstellungen und der Handlungsmacht (*agency*) junger Universitätsabsolvent/innen. Der Beitrag basiert auf Daten aus Beobachtungen, Gesprächen und Interviews mit sechzehn Universitätsabsolvent/innen, darunter fünf Frauen. Wie viele der Frauen (und Männer) muslimischen Glaubens sind, wird im Beitrag nicht erwähnt. Die Argumentation basiert weitgehend auf der Fallanalyse der studierten Muslima Djénabou, die zugleich als Forschungsassistentin für Ammann arbeitet. Unter Bezug auf neuere Ansätze der Forschung zu *agency* und der ethnologischen Forschung zum Lebensverlauf analysiert die Autorin Djénabous Bildungskarriere, ihre Zukunftsvorstellungen und die Art und Weise, wie sie familiäre und berufliche Zukunftsprojekte im Kontext ihrer sozialen Nahbeziehungen und vor dem Hintergrund der allgemeinen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Unsicherheiten in Guinea navigiert.

Den Karriereweg einer akademisch hoch gebildeten und inzwischen weithin bekannten Muslima, Aktivistin und Unternehmerin aus der Elfenbeinküste rekonstruiert und analysiert der kanadische Historiker Frédéric Madore im Artikel „Muslim Feminist, Media Sensation, and Religious Entrepreneur: Aminata Kane Koné as a Figure of Success in Côte d’Ivoire“ (Madore 2020). Dabei interessiert er sich für alternative Lebenswege in Gesellschaften mit begrenzten Möglichkeiten sozialer Aufwärtsmobilität, für die Rolle von Medien und Mediennutzung sowie für das Thema „islamischer Feminismus“. Die empirischen Daten zur Lebensgeschichte der Frau basieren auf einem Interview des Autors mit ihr sowie auf seiner Analyse medialer Darstellungen zu und von ihr. Madore rekonstruiert den familiären Ausbildungs- und Lebensweg von Koné und verortet diesen in der jüngeren Geschichte weiblichen politischen Engagements in muslimischen Studierendenorganisationen an Universitäten der Elfenbeinküste.

Der letzte und jüngste Beitrag, „Barriers of West African Womens’ Scientists in their Research and Academic Career: A Qualitative Research“ (Sougou u.a. 2022), stammt von einem internationalen Team, in dem vorwiegend Gesundheitswissenschaftler/innen um die Senegalesin Ndèye Marème Sougou mitarbeiten. Die Ergebnisse dieser Studie basieren auf zwischen Juni und September 2020 per Videocall durchgeführten Interviews mit 30 Gesundheitswissenschaftler/innen. Unter den Befragten sind 21 Frauen, davon 19 Muslimas. 18 Frauen arbeiten als Wissenschaftlerinnen

im Senegal, jeweils eine Frau in Burkina Faso, Benin und Ghana. Sie sind zumeist zwischen 35 und 45 Jahre alt. 19 dieser Frauen haben die Promotion bereits abgeschlossen, zwei promovieren; 18 von ihnen haben mehr als fünf Jahre Berufserfahrung (ebd.: 6). Wie der Titel verdeutlicht, stehen Hindernisse für die wissenschaftlichen Karrieren der Frauen im Mittelpunkt, die mittels einer qualitativen Inhaltsanalyse der aufgezeichneten Interviews herausgearbeitet werden. Anzumerken ist, dass in den Interviews nicht nach der Bedeutung der religiösen Zugehörigkeit für die beruflichen Karrieren gefragt wurde und die Autor/innen diesen Aspekt auch in ihrer Analyse der Daten nicht ansprechen.

Bereits dieser knappe Überblick verdeutlicht die große Heterogenität der hier betrachteten Forschungen. Die Beiträge stammen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen und zeitlichen Kontexten; sie wurden von Wissenschaftler/innen verschiedener disziplinärer Ausrichtung und sozialer Positionalitäten durchgeführt; sie haben verschiedene Themen und verfolgen unterschiedliche Fragestellungen. Sie verorten sich in diversen theoretischen Traditionen; die Forschungsdesigns variieren ebenso. Den Beiträgen sind mehr oder weniger umfangreiche und detaillierte Aussagen zu den oben genannten Fragen, einschließlich dem beruflichen *future making* westafrikanischer Muslimas mit Hochschulbildung, gemein. Diese Informationen bilden die inhaltliche Grundlage der folgenden Ausführungen.

Charakteristika westafrikanischer Muslimas mit Hochschulbildung

Die Ergebnisse habe ich vor allem nach Übereinstimmung strukturiert. Bei deren Darstellung habe ich mich für die Verwendung des Präsens entschieden, wobei sich dieses Tempus auf den Zeitpunkt der jeweiligen Erhebungen bzw. auf eine spezifische Zeit im Leben der betreffenden Frauen bezieht.

Privilegierte Herkunft

Aus der vergleichenden Analyse der genannten Arbeiten ergibt sich ein grobes, wenngleich fragmentiertes Bild, demzufolge Muslimas mit Hochschulbildung häufig aus Elitefamilien stammen. Der Begriff „Elite“ bezieht sich dabei einerseits auf „traditionelle“ Herrscherfamilien sowie auf solche, in denen (vor allem männliche) Familienmitglieder bereits früh zu westlicher Bildung und zu einem vergleichsweise hohen sozio-ökonomischen Status gelangt waren.

Die detailliertesten Angaben zur sozialen Herkunft liefert Knipp (1987). Die Mehrheit der prominenten oder berufstätigen älteren Frauen (*prominent*

or professional women) in der nordnigerianischen Stadt Sokoto stammt aus einflussreichen Herrscherfamilien. Genauer weisen 18 von 23 Frauen, zu denen entsprechende Informationen vorliegen, familiäre Bezüge zum Königshaus oder zu den herrschenden Familien („royalty or to the ruling families“; ebd.: 221) auf. Die Väter von elf der 25 Frauen sind Beamte (*civil servants*), neun traditionelle Herrscher (*traditional rulers*) und fünf, bei denen sich beides überlappt (ebd.: 221f). Auch die (jüngeren) Studentinnen entstammen häufig Familien, in denen die Väter meist zur Bildungs- oder Wirtschaftselite der nigerianischen Gesellschaft gehören. Von 32 der 34 studierenden Frauen (*university women*) besitzen 13 verwandtschaftliche Beziehungen zu *royalty or to the ruling families*; bei 23 sind die Väter Beamte, bei dreien sind sie *traditional rulers* (in einem Fall ist der Vater beides). Die Väter der übrigen Frauen sind religiöse Spezialisten (drei), Händler (drei) bzw. Farmer (zwei) (ebd.: 221f). Nur eine kleine Minderheit unter den Vätern (vier von 23 der *prominent or professional women* und sechs der 33 *university women*) besuchte nie in eine (westliche) Schule. Dafür besitzen 16 Väter von 34 *university women* und 10 Väter von 24 *prominent or professional women* eine Hochschulausbildung („post-secondary education“; ebd.: 224). Die allermeisten der in Sokoto studierten Muslimas stammen folglich aus väterlicherseits gebildeten Elternhäusern mit einem hohen sozio-ökonomischen Status, während die Mütter nur selten über säkulare Schulbildung verfügen (ebd.).

Ein ähnliches Bild ergeben Callaways' Daten aus der nordnigerianischen Großstadt Kano. Hier besitzen 93 % der Väter von 92 befragten muslimischen Universitätsstudentinnen schulische Bildung. Sie arbeiteten mehrheitlich als Staatsbeamte (54 %), als „traditionelle Autorität“ (*traditional authority*) (22 %), als Lehrer, Ärzte, Rechtsanwälte oder Banker (insg. 16 %). Hingegen hat keine der Mütter eine (säkulare) Schule besucht (Callaway 1987: 170). Auch Werthmann erwähnt, dass die von ihr befragten Frauen mit akademischer Bildung in Nordnigeria zumeist aus „adligen, wohlhabenden und politisch einflussreichen Familien“ (Werthmann 2000: 10) stammen. Die drei Muslimas mit postsekundärer bzw. Universitätsbildung aus Heinzes Studie in Ghana sind ebenfalls Mitglieder bildungsorientierter, sozial und ökonomisch gut gestellter Familien. Im ersten Falle ist der Vater ein bekannter und einflussreicher *Chief* mit säkularer Schulbildung, im zweiten arbeitet er als *Police Officer*, im dritten als Richter am *High Court* (Heinze 2013: 66f, 92, 96, 98). In den jüngeren Studien aus frankophonen Ländern stammen die portraitierten Frauen aus einem sozio-ökonomisch wenig privilegierten Elternhaus (Ammann 2017: 5) bzw. aus einem Elternhaus, in dem beide Eltern in der muslimischen Gemeinde eines Stadtteils von Abidjan aktiv sind bzw. waren

(Madore 2020: 11). Die Beiträge von LeBlanc (2007) und von Sougou u.a. (2022) verraten nichts über die sozialfamiliären Hintergründe der Befragten. Die Frage, ob inzwischen mehr Muslimas aus weniger privilegierten Elternhäusern an westafrikanischen Universitäten eingeschrieben sind, lässt sich mit den vorliegenden Untersuchungen nicht beantworten.

Abhängigkeit von männlichen Autoritätsfiguren

Für die Bildungskarrieren der im Fokus der Studien stehenden Frauen waren in aller Regel bestimmte Männer als Autoritätsfiguren entscheidend: vor allem ihre Väter, bei Verheirateten später auch ihre Ehemänner. Laut Ergebnissen der Studie von Callaway (1987: 164) finanzierte im Falle von 61 der 92 befragten Muslimas der Vater, bei 30 Frauen der Ehemann und bei einer ein Onkel die Ausbildung.⁶ Auf die Frage, wer sie im Verlaufe ihrer Bildungskarriere am meisten gefördert habe, antworten 75 Frauen, dies sei ihr Vater gewesen, sieben Frauen nannten ihren Ehemann und zehn eine gebildete Schwester (Callaway 1987: 164).⁷ Auch viele der von Knipp befragten Frauen beschreiben, dass für die Initiierung und Förderung ihrer Ausbildung der Vater eine entscheidende Rolle spielte, besonders in der Phase des Studiums. Im Falle der bereits verheirateten Studentinnen entschieden auch hier meist die Ehemänner über das Studium ihrer Frauen (Knipp 1987: 240ff, 300f). Eine Dekade später befindet Werthmann zu den von ihr befragten studierten Muslimas in Kano: „Keine einzige Frau hatte ihr Studium gegen den Wunsch von Vater oder Ehemann durchgesetzt.“ (Werthmann 2000: 10). Das gleiche gilt für die drei studierten Muslimas in Ghana, wobei im Falle einer Frau beide (hoch gebildeten) Elternteile die Schul- und weiterführende Ausbildung der Tochter als „eine ganz normale Angelegenheit“ betrachtet hätten (Heinze 2013: 92, 96, 98).

Die Unterstützung durch den Vater bzw. Ehemann oder eine andere männliche Autoritätsfigur wird von den allermeisten Muslimas als die zentrale Bedingung für ihren Bildungsverlauf beschrieben. Nur in Einzelfällen waren es andere Personen, etwa die Mutter oder Freunde der Familie (Ammann 2017: 5). Knipp (1987: 240, 293, 301, 304ff) erwähnt zudem

6 Callaways Frage lautete: „Wer hat Ihre Ausbildung unterstützt (bezahlt)?“ An der Befragung nahmen auch 22 christliche Studentinnen teil. Hier war es in 14 Fällen die Mutter, welche die Ausbildung finanzierte, in zwei Fällen der Vater, in zwei Fällen ein Bruder und in weiteren zwei Fällen eine Missionsgesellschaft. In je einem Fall waren es eine Schwester bzw. ein Onkel (Übersetzung fremdsprachiger Zitate durch die Autorin).

7 Bei den christlichen Studierenden spielen auch hierbei die Mütter eine wichtigere Rolle: 18 von 22 Befragten geben die Mutter als zentralen Motor hinter ihrer Bildungskarriere an; nur vier Frauen nennen den Vater.

Regierungsprogramme in Nigeria zur Bildungsförderung, die einige Eltern dazu ermunterten oder sogar zwangen, Mädchen in die Schule zu schicken. LeBlanc (2007: 45) erwähnt ein Stipendienprogramm, das den weiteren Bildungsverlauf zumindest einer Frau unterstützte.

Häufige Mobilität und Minderheitensituation während der Ausbildungskarriere

Die Analyse der Bildungskarrieren studierter Muslimas in verschiedenen westafrikanischen Kontexten verdeutlicht eine insgesamt große räumliche Mobilität: viele Frauen besuchen, oft bedingt durch die berufliche Mobilität ihrer Väter, Schulen an verschiedenen Orten und sammeln dort Erfahrungen mit Schüler/innen und Lehrer/innen unterschiedlicher Herkunft und religiöser Zugehörigkeit (vgl. Knipp 1987: 290, 295, 302ff). Die Frauen durchlaufen die für ihre jeweiligen Länder typischen Bildungsinstitutionen. Dabei werden viele der nigerianischen Muslimas aus Knipps Studie (ebd.: 290ff) und auch einige Frauen aus Heinzes Studie in Ghana zum Teil schon früh in Internate (*Boarding Schools*) geschickt – ein typisches Merkmal des britischen kolonialen Schulsystems. Viele Frauen absolvieren ihre schulische Ausbildung zumindest teilweise in christlichen Bildungsinstitutionen, oft, weil die Eltern deren Qualität höher bewerteten als die der staatlichen Schulen. Als Angehörige einer religiösen Minderheit machen die Frauen in den christlichen Schulen und Internaten unterschiedliche Erfahrungen. Manche werden dort gezwungen, am christlichen Religionsunterricht, an den Gebeten und den Gottesdiensten teilzunehmen. Andere haben, zumindest in der Sekundarschule, die Möglichkeit, ihren muslimischen Glaubenspraktiken zu folgen (ebd.: 291; Heinze 2013: 105, 113f). Später studieren fast alle Frauen an einer Universität ihres Landes. Nur eine der drei Muslimas in Heinzes Studie promoviert an einer Universität in Großbritannien (Heinze 2013: 98); von den beiden Muslimas in der Studie von LeBlanc (2007: 45f) promoviert eine in Paris und die andere studierte in Marokko. Über die Ausbildungswege und -stationen der befragten Wissenschaftlerinnen in Sougou u.a. (2022) erfahren wir nichts.

Zentrale Bedeutung des Islam

Die Bedeutung, welche die Frauen dem Islam in ihrem Leben zumessen, muss vor dem familiären, regionalen und historischen Hintergrund, in dem sie aufwachsen und leben, wie auch vor dem Hintergrund islamischer

Reformbewegungen in vielen westafrikanischen Gesellschaften⁸ gesehen werden. Dies im Einzelfall darzustellen, überschreitet den Rahmen dieses Beitrags. Jedoch lässt sich festhalten: In allen Studien mit Ausnahme der von Sougou u.a. wird deutlich, dass die Frauen mit säkularer Hochschulbildung dem Islam eine zentrale Bedeutung in ihrem Leben beimessen. Die Frauen in Knipps Studie sehen den Islam als „eine Lebensweise, nicht als einen Teil des Lebens“ (Knipp 1987: 406). Einige der Befragten beschreiben ihr gesamtes Leben als durch den Islam organisiert; andere sehen die Religion als Form der Lebenshilfe, besonders in schwierigen Situationen. Manche rücken die Bedeutung von Richtlinien und Anweisungen für das eigene Verhalten in den Vordergrund (ebd.: 406f). Andere erklären, dass sie nicht alle religiösen Regeln befolgen oder Schwierigkeiten haben, bestimmte Praktiken im Umgang mit Frauen zu akzeptieren, wobei sie solche auf eine falsche Auslegung des Islam zurückführen (ebd.: 410f). Den Islam und die religiös begründeten Frauenrollen stellen die Befragten jedoch nicht grundlegend in Frage. Ihre Bildungskarrieren legitimieren sie mit Bezug auf die Religion: das Streben nach Wissen, egal welcher Art, sei die Pflicht aller Muslime (ebd.: 413f). Auch die von Werthmann (2000: 11-14) befragten Frauen hinterfragen den Islam inklusive seiner vorgegebenen Geschlechterrollen als normativen Rahmen nicht. Studium und Berufstätigkeit sehen auch sie als Erfüllung einer religiösen Pflicht. Darüber hinaus betrachten sie beides als Dienst an der Gemeinschaft, den sie in Ergänzung ihrer Rollen als Ehefrauen und Mütter leisten. Ausdruck intellektueller Neugierde oder eigener Interessen sei Bildung für diese Frauen hingegen nicht.

Auch im Leben der von Heinze befragten Muslimas mit säkularer Hochschulbildung spielt die Religion eine prominente Rolle. Alle drei haben eine mehr oder weniger lange islamische Ausbildung durchlaufen. Inzwischen bekleiden sie bedeutsame berufliche und politische Funktionen, wobei sie den Islam auf jeweils unterschiedliche Weise in einer öffentlichen Sphäre verhandeln: eine Frau ist Leiterin einer Schule in einem *Zongo*⁹ von Accra, in der sie sich in besonderer Weise als Ansprechpartnerin muslimischer Familien versteht (Heinze 2013: 93). Die zweite Frau arbeitete unter anderem in der regionalen Schulverwaltung ihrer Herkunftsregion im Norden des Landes und ist aktuell *General Manager* der *Islamic Education Unit*. Die dritte Frau ist *senior lecturer* in der Religionswissenschaft an der *Universität Legon* und

8 Vgl. dazu u.a. Loimeier 2016 mit Blick auf Senegal, Mali, Nordnigeria und Niger, Dumbé 2013 mit Fokus auf Ghana, Schulz 2008 mit Blick auf das urbane Mali, Janson 2014 zu Gambia.

9 *Zongo* werden in westafrikanischen Küstenstädten wie Accra Stadtteile genannt, die von muslimischen Arbeitsmigrant/innen, meist aus dem Norden der Länder, gegründet wurden. Häufig wird dort Hausa als Verkehrssprache gesprochen.

setzt sich als Präsidentin der nationalen Föderation muslimischer Frauenvereinigungen für die Belange von Muslimas in Ghana ein (ebd.: 93, 96, 98). Innerhalb ihrer muslimischen Gemeinschaften engagieren sich die Frauen für die Verbesserung des Zugangs muslimischer Kinder zu religiöser wie zu säkularer Schulbildung, wodurch sie sich als „Modernisiererinnen“ ihrer muslimischen Gemeinschaften verstehen (vgl. ebd.: 99, 110ff).

Für Djénabou, die zentrale Protagonistin in Ammanns Studie im urbanen Guinea, ist der Islam „ein integrales und stabilisierendes Element“ ihrer Identität (Ammann 2017: 10). Im Alltag orientiert sich die Universitätsabsolventin an vorherrschenden Geschlechternormen und sie fügt sich zumeist den damit verbundenen Regeln. Von Gott sieht sie sich in ihrem Handeln gesehen und beobachtet. Sie ist überzeugt, dass ihre Zukunft auch davon abhängt, ob sie sich den religiösen Regeln entsprechend verhält. Vor allem, so Ammann, wünschen sich muslimische Graduierte durch das Befolgen lokaler muslimischer Prinzipien den Segen ihrer Eltern. In spezifischen Situationen kritisiert Djénabou aber bestimmte religiöse Regeln für Frauen, insbesondere seit sie sich während ihrer Tätigkeiten in verschiedenen NGOs Formen geschlechterbezogener Ungleichheit bewusst geworden ist. Doch stellt sie das Glaubenssystem deshalb nicht grundlegend in Frage (Ammann 2017: 10f, 17).

Während für die in Nordnigeria und Ghana befragten Frauen und für Djénabou in Guinea die Bedeutung des Islam eine starke Konstante in ihrem Leben zu sein scheint, beschreibt LeBlanc (2007) bei den im Zentrum ihres Beitrags stehenden Frauen in der Elfenbeinküste der 1990er und 2000er Jahre einen Bedeutungswandel und grundlegende Neubewertung ihrer Religion. Im Zuge des Erstarkens islamischer Wiedererweckungsbewegungen beobachtet sie bei sehr gut ausgebildeten, beruflich etablierten, wirtschaftlich unabhängigen Frauen eine Hinwendung zu einer vertieften muslimischen Religiosität (*imaniya*), so auch im Falle von Hawa und Assita.

Nachdem die beiden Frauen ihre tertiäre Ausbildung im Ausland erfolgreich abgeschlossen haben und in ihr Herkunftsland zurückkehren, finden sie, die eine früher, die andere später, beruflich wie finanziell attraktive Stellen. Diese ermöglichen ihnen ein materiell gut gestelltes, finanziell unabhängiges und mobiles Leben. In den Jahren ihrer Berufstätigkeit orientieren sie sich an einem als westlich-modern geltenden urbanen, kosmopolitischen Lebensstil mit Prestigesymbolen wie eigenem Haus/Wohnung, Fahrzeug, moderner Kleidung, regelmäßigen Reisen und einem kosmopolitischen sozialen Umfeld. Die Bedeutung des Islam scheint für beide Frauen in dieser Phase ihres Lebens in den Hintergrund gerückt zu sein. Einige Jahre später, so LeBlanc, erlebt sie bei Hawa und Assita (und anderen)

Forschungsteilnehmerinnen eine Neubewertung des Islam und der islamischen Gemeinschaft, was mit einem drastischen Wechsel im Lebensstil der Frauen einhergeht. Sie grüßen die Forscherin nunmehr auf Arabisch, sie kleiden sich entsprechend den islamischen Vorschriften und verlassen nur noch zu besonderen Anlässen das Haus. Sie engagieren sich in islamischen Stadtteilvereinigungen für soziale Belange, bewegen sich nur noch in muslimischen Kreisen und sind auf diese und andere Weise bemüht, das Bild einer „guten Muslima“ nach außen zu tragen. Wie sie später zeigt, sieht LeBlanc diesen Orientierungswandel in engem Zusammenhang mit dem familiären *future making* der Frauen.

Im Leben von Aminata Kane Koné, der von Madore (2020) beschriebenen, hoch qualifizierten Muslima in der Elfenbeinküste, spielt der Islam ebenfalls eine wichtige Rolle. Ihre Religion ist für Koné nicht nur Lebensorientierung, sondern schon früh Grundlage ihres politischen Engagements in Organisationen muslimischer Studierender und später ein wichtiges Element ihres Engagements als medial vernetzte Entrepreneurin. Als eine von sehr wenigen muslimischen Frauen stellt sie dabei, so Madore, „patriarchalische Interpretationen des Islam“, insbesondere Interpretationen salafistischer Spielart, öffentlich in Frage und verhandelt diese neu. Unter Nutzung von Medien, vor allem Radio und Facebook, setzt sie sich für die Belange muslimischer Frauen in ihrem Land ein. Sie ermuntert diese, sich religiöse Bildung anzueignen, ohne dabei auf Männer zu setzen, sich selbst zu verwirklichen, sich unternehmerisch zu betätigen und nach finanzieller Unabhängigkeit zu streben (ebd.: 22). Sie versteht sich als muslimische Feministin, die keinen Widerspruch darin sieht, sich als verschleierte Frau für die Interessen von Frauen einzusetzen. Deutlich grenzt sie sich dabei von einem westlichen, als „atheistisch“ verstandenen Feminismus ab (ebd.: 13f). Aus den Darstellungen wird die insgesamt zentrale Bedeutung der Religion für studierte westafrikanische Muslimas deutlich. Zugleich liefern sie Hinweise auf regionale, historische wie individuelle Unterschiede.

Der folgende Abschnitt fasst zusammen, was wir aus den Studien über berufliche Zukunftsvorstellungen, berufliche Lebensverläufe, über Hindernisse und Strategien, ihre beruflichen Pläne umzusetzen – mit anderen Worten: was wir über berufliches *future making* studierter westafrikanischer Muslimas erfahren.

Berufliches *Future Making*

Hierbei unterscheide ich zwischen Daten zu muslimischen Studentinnen und Daten zu studierten Muslimas, die bereits einer beruflichen Tätigkeit

nachgehen. Mit beruflichen Aktivitäten sind vor allem Aktivitäten im öffentlichen oder privaten Sektor gemeint, die eine entsprechende akademische Ausbildung voraussetzen. Nicht berücksichtigt werden einkommensschaffende Aktivitäten, die manche Muslimas, etwa in Seklusion lebende, von zu Hause aus organisieren.

Studierende

Über die beruflichen Zukunftsvorstellungen muslimischer Studentinnen finden sich nur wenige Informationen. Callaway (1987) fragt die Studierenden der Bayero Universität Kano nicht danach und auch in den meisten anderen Studien finden sich keine Aussagen dazu. Lediglich Knipps Studie gibt Aufschluss über die Umstände der Studienfachwahl und über die beruflichen Zukunftspläne der Studentinnen. Demnach studieren die meisten der 34 befragten Frauen ein selbst gewähltes Studienfach. Acht Frauen haben einen *professional course* an der Universität gewählt, weil sie sich sicher sind, dass sie nach dem Studium arbeiten wollen. Bei anderen Frauen haben die Eltern oder Angehörige der Universität über das Studienfach der Frau entschieden. Zu ihren beruflichen Zukunftsvorstellungen äußern sich die meisten der befragten Studentinnen nur vage: Sechs gaben an, dass sie ihre akademische Ausbildung weiterführen wollen; die anderen erklärten, dass sie nach Studienabschluss eine Berufstätigkeit anstreben, sie hatten jedoch keine konkreten Vorstellungen davon, welche das sein würde (Knipp 1987: 325-328).

Berufstätige

Mehr erfahren wir über das berufliche *future making* von Muslimas mit abgeschlossenem Studium und Berufserfahrung. So fragt Knipp (1987: 385-405) die 25 *prominent or professional women* in Sokoto nach ihren ökonomischen Aktivitäten. Den Ergebnissen folgend sind 23 dieser Frauen zum Zeitpunkt der Befragung beruflich aktiv, die meisten bereits seit mehreren Jahren. Zwei Frauen arbeiten als *university lecturer*, sieben in der Verwaltung, drei im Bereich Recht (als *chief magistrate*, *chief registrar* bzw. *lawyer*), zwei im Bereich Pflege, vier im Bereich Bildung, zwei als *accountants*, eine als Ärztin, eine als Pharmazeutin, zwei im Bereich Medien (darunter die Programmverantwortliche eines Radiosenders sowie eine Fernsehmoderatorin) und eine als Maschinenbauingenieurin (ebd.: 385f). Alle sind im öffentlichen Dienst beschäftigt und erhalten ein regelmäßiges Gehalt, wobei einige gut verdienen und auch regelmäßig befördert werden (ebd.: 397ff). Die Muslimas, von denen die allermeisten, wie bereits erwähnt, aus einflussreichen

Familien stammen und von denen, bis auf zwei, alle verheiratet sind oder waren, haben ihre Stellen durch eine Mischung aus zugeschriebenem und erworbenem Status erhalten (ebd.: 335, 389). Einige sind beruflich rasch aufgestiegen; manche erwähnen, sie seien dabei in höhere Positionen gepusht und befördert worden, als sie es selbst wollten (ebd.: 386, 396). Eine Frau, laut Knipp die mit Abstand prominenteste muslimische Hausa-Fulani-Akademikerin in Sokoto, erlebt eine erstaunliche berufliche Karriere: Nach Erwerb eines M.A. in Französisch begann sie, an der Universität in Sokoto zu unterrichten. Wenig später wurde sie von Vertretern der damaligen Militärregierung aufgefordert, den Posten der Beauftragten für das Gesundheitswesen (*commissioner of health*) zu übernehmen. Ohne fachlichen Hintergrund im Gesundheitsbereich nahm sie die Stelle an und arbeitet seither in dieser verantwortungsvollen Position (ebd.: 394f).

Die meisten der berufstätigen Muslimas beschreiben sich als zufrieden mit ihrer Arbeit, einige als sehr zufrieden und alle Frauen sind zufrieden mit ihrem Verdienst. Zugleich beschreiben viele der Frauen Frustrationen, mit denen sie sich in ihrem jeweiligen Berufsalltag konfrontiert sehen (vgl. ebd.: 389f). So beklagt eine Frau, die eine verantwortungsvolle und prestigeträchtige Stelle im Erziehungsbereich verlassen hat, mangelnde Kooperation, Anerkennung, materielle Ausstattung und finanzielle Mittel in ihrem damaligen beruflichen Kontext (ebd.: 393f). Die Maschinenbauingenieurin erlebt sich als einzige Frau in ihrem beruflichen Umfeld bei der Beförderung gegenüber ihren Kollegen als klar benachteiligt – eine für sie sehr frustrierende Erfahrung (ebd.: 392f). Zugleich beklagen manche die Belastungen, die sich für sie wegen der geschlechterspezifischen Zuschreibung, als Frau in erster Linie für das Wohl der Familie zuständig zu sein, aus der Verknüpfung von Beruf und Familienleben ergeben. Manche erwähnen häufige, damit im Zusammenhang stehende familiäre Konflikte, Gefühle der Erschöpfung und/oder gesundheitliche Probleme (vgl. ebd.: 391f). Für Knipp ist es kein Zufall, dass drei der Frauen, die sich als sehr glücklich mit ihrer beruflichen Situation bezeichnen, unverheiratet sind (ebd.: 397).

Studierte, berufstätige Muslimas in Sokoto können, Knipp folgend, auf zwei Dinge zählen: erstens, dass nach islamischem Recht ihre Ehemänner für das Haushaltseinkommen zuständig sind, und zweitens, dass Ehefrauen ihr selbst verdientes Gehalt alleine zusteht. Diese normativen Überzeugungen vertreten auch die von Werthmann befragten Frauen. Demnach sind alle der von ihr in Kano befragten Frauen der Meinung, eine Frau solle nicht für ihren eigenen Lebensunterhalt arbeiten müssen, weil es Aufgabe des Ehemannes sei, für die Befriedigung der Grundbedürfnisse seiner gesamten Familie auf Kleidung, Nahrung und Wohnung zu sorgen. Dabei beziehen

sie sich auf islamisches Recht (Werthmann 2000: 11).¹⁰ Auch sehen sie ihre westliche Bildung nicht als Selbstzweck, etwa als Mittel zu persönlicher Selbstverwirklichung; vielmehr verstehen sie sie einerseits als Teil ihrer Mutterrolle und andererseits als ökonomisches Sicherheitsnetz, um im Falle einer Scheidung den Lebensunterhalt für sich und ggf. abhängige Kinder auch selbst erwirtschaften zu können (ebd.: 12f). Diese Beobachtungen verweisen darauf, dass studierte Muslimas, zumindest in Nordnigeria, eine berufliche Tätigkeit nach dem Studium keineswegs zwingend als logische Konsequenz sehen, sondern als potenzielle Erweiterung ihrer religiös begründeten primären Rollen als Mutter und Ehefrau.

Die drei ghanaischen Muslimas in der Untersuchung von Heinze (2013) haben bereits lange, diverse und teils sehr erfolgreiche berufliche Karrieren hinter sich. Eine Frau, Fati, wird nach dem Studium *District Director of Education* in ihrer Herkunftsregion im Norden des Landes. Später vertritt sie die Region für einige Jahre als *Member of Parliament*. Im Anschluss wird sie zum *Assistant Director of Education* ernannt und arbeitet später als *General Manager* der im ghanaischen Bildungsministerium angesiedelten *Islamic Education Unit* (ebd.: 96, 158). Die zweite Frau, Habibu, arbeitet nach dem Studienabschluss als Lehrerin und ist zum Zeitpunkt der Erhebungen Schuldirektorin einer städtischen Schule in Accra. Die dritte Frau, Rabiātu, arbeitet nach ihrem Studium an der *Universität Accra* und einem PhD-Studium in England als *senior lecturer* an der *University of Ghana* in Accra. Die Beispiele zeigen, dass studierte Muslimas in Ghana, zumindest in dieser Generation, einflussreiche Posten bekleiden und dabei gesellschaftlichen Einfluss ausüben können.

Solche Posten streben, Ammann zufolge, auch junge Universitätsabsolventinnen in Kankan (Guinea) an. Sie „stellen sich ihre Zukunft typischerweise nicht so vor, dass sie nur zu Hause bleiben, sich um den Haushalt kümmern und ihre Ehemänner versorgen. Im Gegenteil, Absolventinnen sind ambitioniert (...)“ (Ammann 2017: 16). Die bei ihr im Mittelpunkt stehende Djénabou verfügt bereits über berufliche Erfahrungen bei mehreren NGOs und als Lehrassistentin an einer Universität. Vor dem Hintergrund ihrer sozialen Herkunft strebt sie nach weiterer Bildung und beruflicher Karriere, wobei sie die Erfahrung antreibt, dass sie mit ihrer Arbeit Geld verdienen und damit ihre Eltern und Geschwister unterstützen kann. Sie hegt berufliche Zukunftsträume als Botschafterin im Ausland (*foreign ambassador*) (ebd.: 7), sieht sich aber zugleich in der zukünftigen Rolle als Ehefrau und Mutter. Im

10 Wie viele der Frauen in Werthmanns Studie überhaupt eine berufliche Karriere anstreben oder realisierten – sie erwähnt zumindest eine Frau, die an der Universität arbeitet – erfahren wir nicht.

Versuch, beruflich voranzukommen, ist sie auf der permanenten Suche nach Jobmöglichkeiten, was sich für sie in Guinea unter den wirtschaftlichen und politischen Bedingungen der 2010er Jahre als ein von vielen Unsicherheiten begleitetes Unterfangen erweist.

Den im Beitrag von LeBlanc vorgestellten studierten Muslimas in der Elfenbeinküste haben sich in den 1990er Jahren nach ihrem Studium interessante Jobmöglichkeiten eröffnet, die sie auch nutzten. Hawa kehrt nach einem Promotionsstudium in Biologie und einem anschließenden Graduiertenkurs in Wirtschaft in Paris nach Abidjan zurück. Für zwei Jahre arbeitet sie als *lecturer* an einer Universität, verlässt diese aber wegen für sie unbefriedigender Arbeits- und Forschungsbedingungen. Später findet sie eine Stelle in einem multinationalen Unternehmen, wo sie als Direktorin für Forschung und Entwicklung arbeitet. Die zweite Frau, Assita, ausgebildet als Fachkraft für Öffentlichkeitsarbeit (*public relations specialist*) mit Berufserfahrung beim Radio, arbeitet nach Abschluss ihres Studiums in Abidjan für mehrere internationale Firmen mit Sitz in Frankreich, der Schweiz und Deutschland. Anfang der 1990er Jahre reist sie beruflich häufig nach Frankreich. Ein Kind, das sie bereits als 16-jährige geboren hat, wächst bei ihrer Mutter auf. Die beruflichen Karrieren der beiden Frauen nehmen eine neue Wendung, als sie die *imayia*, ihre religiöse Transformation, durchlaufen und versuchen, „gute Muslimas“ zu werden. Hawa heiratet einen geschiedenen, muslimischen Ingenieur, gibt ihre gut bezahlte Stelle auf und arbeitet daran, eine islamische NGO zu gründen. Sie kommt in Kontakt mit islamischen NGOs in den USA und reist Anfang der 2000er Jahre für Seminare nach Washington, DC, bevor sie 2003 ein Kind zur Welt bringt (LeBlanc 2007: 45f). Assita lernt Mitte der 1990er Jahre in ihrer islamischen Nachbarschaftsgemeinde einen muslimischen Journalisten, ebenfalls geschieden, kennen, den sie 1997 heiratet. Sie zieht in dessen Haushalt, wo neben ihm auch seine beiden Kinder aus vorangegangener Ehe, seine Mutter, eine seiner jüngeren Schwestern und zwei seiner Neffen leben. Assita arbeitet zunächst weiter als PR-Managerin für eine säkulare Firma und engagiert sich nebenberuflich für eine islamische NGO. Sie wird schwanger, bekommt ihr zweites Kind und unterbricht ihre Berufstätigkeit für ein Jahr. Im Anschluss möchte sie wieder arbeiten gehen, doch stellen sich ihr Ehemann und dessen Mutter dem entgegen: sie solle sich um die Bedürfnisse der Familie kümmern. Das Ehepaar findet einen Kompromiss, bei dem sie drei Tage pro Woche als PR-Managerin für die islamische NGO arbeitet und sich die andere Zeit um die Belange der Familie kümmert. Nachdem die Spannungen in der Familie zunehmen verlässt Assita ihren Ehemann und kehrt schließlich wieder in ihren alten Job zurück (LeBlanc 2007: 46).

LeBlanc verweist bei der Analyse der Lebenswege ihrer Protagonistinnen auf die Verknüpfungen zwischen deren beruflichem und familiärem *future making*. Madore (2020) fragt darüber hinaus bei seiner Analyse des Lebensweges von Aminata Koné nach der Rolle von Medien beim beruflichen *future making* seiner Protagonistin. Aminata stammt aus einem sozial engagierten muslimischen Elternhaus mit neun Kindern. Ihr Vater stirbt, als sie sechs Jahre alt ist. Dessen ungeachtet absolviert sie erfolgreich eine säkulare Schulausbildung und besucht im Anschluss zwei Universitäten in Abidjan (über die Umstände und die Finanzierung ihrer Ausbildung erfahren wir nichts). Bereits früh engagiert sich die junge Frau in einer muslimischen Studierendenorganisation und bezieht in diesem Rahmen auch kritisch und öffentlich Stellung zum Verhalten männlicher Mitglieder – ein Verhalten, dass sie als „patriarchal“ bzw. „Macho“ einstuft. 2001 heiratet sie den nationalen Vize-Präsidenten der Organisation, bringt ihr erstes Kind zur Welt, studiert weiter und bekommt im Laufe der folgenden Jahre, neben weiteren Kindern, mehrere universitäre Abschlüsse verliehen, darunter einen M.A. in „leadership“ und einen Dokortitel in Zahnchirurgie. 2007 erhält sie ein berufliches Angebot als Moderatorin bei einem islamischen Radiosender. Sie nimmt das Angebot an und bringt sich in den kommenden Jahren auf diese Weise kontinuierlich in aktuelle Debatten über religiöse wie säkulare Themen ein. Der Sender mit großer Reichweite verhilft ihr zu großer öffentlicher Bekanntheit, die sie durch Nutzung digitaler Medien, vor allem Facebook, weiter ausbaut. Ihr öffentliches Engagement führt sie 2010 auf Einladung des amerikanischen Präsidenten Barack Obama ins Weiße Haus nach Washington, DC. Später engagiert sie sich in der Elfenbeinküste in einer Organisation zur Förderung des Lesens bei Kindern. Die verschiedenen Aktivitäten kombiniert sie mit ihrem Beruf als Zahnchirurgin an einem staatlichen Krankenhaus in Abidjan; parallel dazu managt sie ihr Familienleben mit Ehemann und zum Zeitpunkt der Erhebungen acht Kindern. 2016 wird sie bei dem Radiosender entlassen. Im Anschluss engagiert sie sich als selbstständige Medienunternehmerin, wobei sie sich für Jungunternehmer/innen in der Elfenbeinküste einsetzt. 2017 veröffentlicht sie ein Buch. Weiterhin äußert sie sich öffentlich, auch zu Geschlechterfragen. Mit ihrem vielfältigen Engagement, so Madore, ist Aminata Koné zu einem Vorbild für zahlreiche junge Muslimas in der Elfenbeinküste geworden.

Aus dem Beitrag von Sougou u.a. (2022) erfahren wir kaum etwas über das *future making* der beruflich bereits mehr oder weniger etablierten Wissenschaftlerinnen. Eines der Ergebnisse lautet, dass die Wissenschaftlerinnen sowohl die männlich dominierten Praktiken in ihrer beruflichen Domäne als auch die Unterstützung durch den Ehemann und dessen Familie verhandeln

müssen. Dabei sehen einige der befragten Muslimas polygyne Ehearrangements als Unterstützung, die es ihnen erlaubt, sich mehr auf ihre berufliche Karriere zu konzentrieren (Sougou u.a. 2022: 8f, 11).

In der Zwickmühle

Liest man die unterschiedlichen Studien, so ergibt sich ein Bild vom Leben studierender bzw. berufstätiger studierter Muslimas, bei dem sich die Frauen an verschiedenen Punkten ihres Lebensverlaufs und in den verschiedenen Bereichen ihres Lebens in paradoxen Situationen wiederfinden. LeBlanc (2007: 43) folgend, bezeichne ich solche Situationen als Zwickmühlen, verstanden als spezifische Zwangslagen, die aus dominanten, religiös legitimierte Geschlechterrollen für Frauen resultieren und mit denen die Frauen in ihrem Leben umgehen müssen.

In der Beschreibung dieser Dilemmata sind sich die analysierten Studien weithin einig.¹¹ Drei solcher Zwickmühlen treten aus den Ergebnissen der analysierten Untersuchungen und weiterer Literatur in den Vordergrund: erstens die starke Abhängigkeit vom Willen männlicher Bezugspersonen; zweitens der enorme soziale Druck zur Heirat (und anschließender Mutterschaft) sowie drittens die Erfahrung gesellschaftlicher Ressentiments gegenüber studierten Frauen in ihren muslimischen Gemeinschaften. Diese Zwickmühlen können das berufliche *future making* muslimischer Akademikerinnen maßgeblich beeinflussen, weshalb ich darauf nochmals genauer eingehe.

Wie weiter oben beschrieben, sehen sich viele Muslimas mit weiterführenden Bildungs- und beruflichen Ambitionen bei wichtigen Lebensentscheidungen wie der über ihre Hochschulbildung, über den Zeitpunkt der Heirat und die Auswahl des Heiratspartners, zum Teil auch über die Frage eines Lebens in Seklusion (vgl. Knipp 1987: 362ff) sowie bei der Entscheidung über ihre berufliche Tätigkeit in hohem Maße abhängig von der Haltung männlicher Verwandter, insbesondere ihrer Väter und später ihrer Ehemänner.¹² Callaway zufolge ist auch ein studierender bzw. studierter Ehemann keine Garantie dafür, dass eine Frau selbst über ihre berufliche

11 Callaway 1987: 174ff; Knipp 1987: 340ff, 417ff; Heinze 2013: 92f, 112; Werthmann 2000: 10; LeBlanc 2007; Ammann 2017; Sougou u.a. 2022: 7.

12 Vgl. Callaway 1987: 163, 175ff, 212; Knipp 1987: 345ff; Ammann 2017: 10; Sougou u.a. 2022: 8, 11. In manchen Kontexten übernehmen auch Institutionen diese Rolle. So berichtet Callaway (1987: 180f), dass zur Zeit ihrer Beschäftigung an der Bayero Universität Kano die schriftliche Zustimmung des Ehemannes eine Voraussetzung ist, damit eine qualifizierte Frau engagiert werden kann. Diese Regelung ähnelt der Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland bis 1958.

Karriere entscheiden kann.¹³ Bei ihrer Befragung von 686 Studierenden, darunter 572 Männern, in der nordnigerianischen Großstadt Kano stellt Callaway die Frage „Wer sollte entscheiden, ob eine Ehefrau arbeiten wird?“. 118 der männlichen Studenten antworten, darüber solle allein der Ehemann entscheiden (Callaway 1987: 176).¹⁴ Während wir aus solchen normativen Aussagen nichts darüber erfahren, wie und mit welchen Ergebnissen muslimische Ehepaare in diesem Kontext die Frage der Berufstätigkeit von Frauen nach deren erfolgreichem Studium damals und heute aushandeln, liefern sie dennoch Hinweise darauf, dass viele Studenten an dieser Universität damals die religiös legitimierten Privilegien männlicher Autorität über die Lebensverläufe von Frauen zumindest diskursiv für sich beanspruchen.

Dass und wie junge Muslimas in Nordnigeria in Bezug auf ihre Verheiratung unter konstantem Druck stehen, beschreibt Knipp in ihrer Befragung in Sokoto. Dieser Druck beginne in der Sekundarschule, komme von allen Seiten, nehme permanent zu und ende erst, wenn sie verheiratet seien. Durch eine weiterführende Ausbildung könne die Verheiratung etwas hinausgezögert werden, wofür die Frau jedoch Verbündete finden müsse – am besten ihren Vater. Spätestens nach Abbruch oder am Ende ihrer Ausbildung stehe in aller Regel die Verheiratung an. Zahlreiche Zitate illustrieren, wie muslimische Studentinnen und Hochschulabsolventinnen diesen Druck zur Heirat erleb(t)en (vgl. Knipp 1987: 340ff). Von 34 Studentinnen waren 16 bereits verheiratet und die übrigen rechneten damit, es bald zu sein (ebd.: 335). In Callaways Studie waren 90 % der 92 muslimischen Studentinnen der Bayero Universität Kano bereits verheiratet, während das nur bei 15 % der 2.000 Studenten der Fall war (Callaway 1987: 32f). Auch Djénabou in Ammanns Studie beschreibt ihre anhaltende Sorge, dass ihr Vater sie verheiratet (Ammann 2017). Die Verheiratung, so legen es die Ergebnisse der Studien nahe, hängt in diesen Jahren ihres Lebens wie ein Damoklesschwert über den Frauen, und es bedarf großer Anstrengungen, sich dieser Konvention über längere Zeit hinweg zu entziehen. Studierte Muslimas, die eine berufliche Zukunft planen, aufbauen oder ausbauen wollen, sehen sich daher gezwungen, bereits früh in die Suche nach einem Partner zu investieren, der ihre Ausbildungs- bzw. beruflichen Ambitionen außerhalb der religiösen Sphäre teilt (vgl. Ammann 2017: 16; LeBlanc 2007).

13 Das legt auch das Beispiel des Ehemannes von Assita, einem Journalisten, in der Studie von LeBlanc (2007: 46) nahe.

14 Eine knappe Mehrheit der Männer meinte, die Ehepartner (bzw. die junge Frau und ihr zukünftiger Mann) sollten gemeinsam darüber entscheiden; 99 Männer sind der Meinung, die Frau sollte allein entscheiden (Callaway 1987: 176).

Nach der Heirat müssen sich studierte Frauen mit der religiös legitimierten Erwartung auseinandersetzen, nach der die wichtigste Rolle einer verheirateten Muslima die Rolle einer sich den Bedürfnissen ihres Ehemannes (und dessen Eltern) unterordnenden Ehefrau und sorgenden Mutter ist. Dazu können die Rolle als religiöse Erzieherin und moralisches Vorbild für ihre Kinder sowie die Rolle als Missionarin zur Bekehrung anderer Frauen hinzukommen (vgl. Janson 2014). Wie Ammann am Beispiel von Djénabou argumentiert, sind junge Hochschulabsolventinnen in Guinea zum permanenten „bargaining with patriarchy“ gezwungen. Gemeint ist damit, dass Frauen Aspekte ihres Lebens aushandeln (müssen), um soziale Sicherheit und persönliche Vorteile zu erlangen, ohne dabei die männliche Überlegenheit grundlegend in Frage zu stellen (Kandiyoti 1988, zit. n. Ammann 2017: 9). Wenn sie es schaffen, sich bei einer Sache durchzusetzen, etwa die Wahl des Ehepartners durch den Vater oder den Zeitpunkt der Verheiratung abzuwenden oder eigene Ziele wie das Studium durchzusetzen, müssen sie sich in anderen Lebensbereichen unterordnen (Ammann 2017: 15) – zum Beispiel bei der Frage ihrer Berufstätigkeit. Die von Sougou u.a. vor allem im Senegal befragten Wissenschaftlerinnen haben sich bei ihrem *bargaining* im Rahmen ihrer ehelichen Beziehungen offenbar durchgesetzt. Dennoch bezeichnen manche der Forschungsteilnehmerinnen die Heirat und die Rollen, welche Frauen in Bezug auf Familie und Gesellschaft zugeschrieben werden, als Haupthindernisse für deren berufliche Karrieren in der Wissenschaft. Einzelne, so die Autor/innen, folgten deshalb der Strategie, erst zu heiraten, nachdem sie bereits einen gewissen beruflichen Status erreicht hatten. Paradoxerweise erleben sie in ihrem männlich dominierten Umfeld zugleich, dass Frauen ohne Ehemann, egal wie kompetent sie in ihrem Berufsfeld sind, keine Führungsposition zugestanden wird (Sougou u.a. 2022: 7f, 10f).¹⁵

In den islamischen Erneuerungsbewegungen in der Elfenbeinküste der 1990er Jahre wird von unverheirateten wie verheirateten Muslimas, so LeBlanc, Demut, Bescheidenheit und Unterordnung unter Männer und Ältere erwartet. Frauen sollen zurückhaltend agieren und ihre Frömmigkeit in ihrem Kleidungsstil, in ihren Gesten, in ihrer Sprache und in der Art ihrer sozialen Interaktionen zum Ausdruck bringen.¹⁶ Abweichungen von diesen religiös begründeten Vorstellungen „richtigen“ Frauseins werden sozial sanktioniert. Zugleich wandeln sich die Lebensverläufe von Frauen durch den Zugang zu Schulbildung und bezahlter Arbeit seit den 1960er

15 Solche geschlechtsspezifischen Zuschreibungen bringen die Autor/innen der Studie jedoch an keiner Stelle mit religiösen Normen und Vorstellungen in Verbindung.

16 Zu genderbezogenen Moraldiskursen innerhalb islamischer Erneuerungsbewegungen im urbanen Mali vgl. auch Schulz 2008.

Jahren, wobei insbesondere studierten Muslimas nun auch lokal definierte Räume der Moderne und Selbstverwirklichung zur Verfügung stehen. Dies führe Frauen wie Hawa und Assita in die beschriebenen Zwickmühlen (LeBlanc 2007: 43f). Eine Forschungsteilnehmerin in Ammanns Studie in Guinea bringt das Paradox studierter muslimischer Frauen auf den Punkt, wenn sie konstatiert: „Wenn ich zwischen einem Job und einem Ehemann wählen könnte, wüsste ich nicht, was ich nehmen sollte.“ (Ammann 2017: 7)

Hawa und Assita hatten sich für Jobs entschieden, und zwar für Berufstätigkeiten in einem säkularen Umfeld. Wie LeBlanc zeigt, können jedoch der Druck zu Heirat und Mutterschaft auch beruflich etablierte und finanziell unabhängige Frauen in den Städten der Elfenbeinküste dazu veranlassen, ihre beruflichen Karrieren zurückzustellen oder sogar ganz aufzugeben. Die spirituell-religiöse Neuorientierung der beiden Frauen sieht LeBlanc daher in engem Zusammenhang mit ihren matrimonialen Strategien. Weil sie die Erfahrung machten, mit ihrem bisherigen Lebensstil in der muslimischen Gemeinde nicht als „echte“ Muslimas anerkannt zu werden, und damit Gefahr liefen, aus muslimischen Heiratsmärkten ausgeschlossen zu werden, wandten sie sich verstärkt der muslimischen Gemeinschaft ihres Umfeldes und einer vertieften Religiosität zu. Beide heirateten Männer aus dem religiös-sozialen Umfeld, sie gaben ihre berufliche Tätigkeit auf und sie nahmen, zumindest zeitweise und mit unterschiedlichem Ausgang, ihre religiös vordefinierten Rollen als Ehefrauen und Mütter ein (vgl. LeBlanc 2007: 45-47).

Eine dritte Zwickmühle, mit der sich studierte Muslimas – anders als die Männer in ihrem Umfeld – auseinandersetzen müssen, sind häufige negative Zuschreibungen, vor allem von Seiten muslimischer Männer. Zumindest legen dies Callaways Forschungsergebnisse nahe. Hier äußerten sich vor allem Männer ohne Schulbildung, aber auch viele Studenten kritisch bis ablehnend über die gesellschaftlichen Wirkungen höherer Bildung für Frauen. 84 von 100 Männern ohne Schulbildung (*uneducated men*) und 79 von 100 Studenten der Bayero Universität Kano stimmten der Aussage zu: „Eine gebildete Hausa-Frau zollt ihrem Ehemann nicht den angemessenen Respekt.“ Zudem hflchteten 78 der 100 Männer ohne Schulbildung und 60 der 100 studierenden Männer der Aussage bei: „Gebildete Frauen haben (tatsächlich) Schwierigkeiten, zu heiraten.“ (Callaway 1987: 177) In Kano würden beruflich erfolgreiche Frauen von Hausa-Männern als „*matan zamani*“ bezeichnet, was zwar mit „moderne Frauen“ übersetzt werden könne, zugleich jedoch kein Ausdruck der Bewunderung sei, sondern ein Euphemismus für „Prostituierte“. Vor allem unverheiratete, berufstätige und geschiedene, sich selbst versorgende Frauen werden auf diese Weise sozial herabgewürdigt, da sie durch ihre westliche Bildung die männliche Angst

vor Autoritätsverlust befördern (ebd.: 182f). Ein Vierteljahrhundert später befinden Schulz und Diallo in ihrer Studie zu islamischen Maskulinitäten in Mali, dass dortige junge Männer, darunter auch viele mit westlicher Bildung, ein ausgeprägtes Misstrauen gegenüber gebildeten Frauen teilen (Schulz & Diallo 2012: 233, 236). Von der Auffassung ihrer muslimischen Geschlechtsgenossen ohne westliche Schulbildung unterscheide sich ihre patriarchale Sicht auf die Genderbeziehungen lediglich graduell. Männer beider Gruppen vertreten die Meinung, ein „echter Mann“ zeichne sich dadurch aus, dass er totale Kontrolle über seine Frau(en) besitze (Schulz & Diallo 2012: 238). Auch in der Elfenbeinküste gelten nach LeBlanc „intellectual women“ nicht als begehrte Heiratspartnerinnen, da sie als „seeing in front of men“ (LeBlanc 2007: 44f)¹⁷ wahrgenommen werden können. Wenngleich systematische Untersuchungen zur Wahrnehmung studierter Muslimas in westafrikanischen muslimischen Gemeinschaften bislang ausstehen, legen solche Beobachtungen nahe, dass Männer die beruflichen Ambitionen von Frauen insbesondere dann beeinflussen können, wenn diesen ein unterstützendes und förderndes soziales Netzwerk fehlt.

Diskussion

Während die Zahl wissenschaftlicher Beiträge zur Gruppe von muslimischen Akademikerinnen in Westafrika gering ist, liefern die betrachteten Untersuchungen wichtige Erkenntnisse. Die Ergebnisse zum familiären Hintergrund der Frauen bestätigen die Resultate ähnlich gelagerter Studien und sie stärken die These, dass universitäre Bildung ein zentrales Mittel zur Reproduktion gesellschaftlicher Eliten darstellt (Bourdieu u.a. 1971) – das gilt auch für muslimische (Bildungs-)Eliten in Westafrika. Die Gruppe studierter Muslimas zeichnet sich durch mindestens drei Merkmale aus: Ersten verfügen die Frauen über intensive Erfahrungen mit westlich-säkularen Bildungsinstitutionen, in denen sie meist in der religiösen Minderheit sind. Zweitens messen sie ihrer Religion eine sehr große Bedeutung bei. Drittens können sich für sie aus den religiös begründeten Geschlechterrollen die beschriebenen „Zwickmühlen“ ergeben. Dabei stellen jedoch die allermeisten diese Geschlechterrollen nicht oder zumindest nicht grundlegend in Frage.

Die Ergebnisse machen deutlich, dass sich die Situation dieser Frauen von der Situation studierter muslimischer Männer in der Region unterscheidet,

¹⁷ LeBlanc liefert keine Erläuterung zur Bedeutung dieser Redewendung. Sie scheint jedoch die Angst von Männern auszudrücken, dass studierte Frauen über einen größeren „Weitblick“ als Männer verfügen und diese daher „dominieren“ könnten.

wobei die Unterschiede in engem Zusammenhang mit dominierenden, religiös legitimierten Geschlechternormen stehen. Stärker und früher als die Männer stehen Frauen unter dem Druck zur Verheiratung. Sofern sie eine berufliche Karriere anstreben, müssen sie, anders als Männer, einen Partner finden, der ihre beruflichen Ambitionen teilt. Wenn sie einen solchen finden, sind sie auf die Zustimmung ihrer Väter (zur Weiterführung des Studiums, zur Heirat dieses Mannes) bzw. ihrer Ehemänner (zur Berufstätigkeit) angewiesen bzw. müssen sie solche Zukunftsprojekte im Kontext ihrer sozialen Nahbeziehungen aushandeln. Wenn Frauen berufstätig sind, stehen sie, anders als die meisten Männer, unter der religiös legitimierten Erwartung, neben der Berufstätigkeit die ihnen zugeschriebenen familiären Rollen als Ehefrauen und Mütter zu erfüllen. Der Norm nach steht ihnen das im Beruf verdiente Geld, anders als ihren Männern, alleine zur Verfügung, wodurch sie mehr Möglichkeiten haben, in eigene soziale Netzwerke zu investieren. Zugleich sind studierte Muslimas, zumindest in manchen westafrikanischen Kontexten, in viel stärkerem Maße als muslimische Studenten und Hochschulabsolventen Ziel negativer Zuschreibungen und damit verbundener Abwertungen. Nur wenige, wie die von Madore (2020) beschriebene Aminata Koné, wagen es, ihre Kritik an Aspekten der religiös legitimierten Geschlechterordnung öffentlich zu äußern. Das Handeln graduierter Frauen in Guinea in ihrem Bemühen, eigene Ziele zu erreichen, beschreibt Ammann als ein tägliches Manövrieren innerhalb der vorherrschenden patriarchalen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen (Ammann 2017: 15). Ihre Protagonistin Djénabou ist permanent auf der Suche nach und am Abwägen von Möglichkeiten zur Umsetzung ihrer Ziele – ein Handeln, das sie, Jennifer Johnson-Hanks (2002) folgend, als klugen oder besonnenen Opportunismus („judicious opportunism“) bezeichnet (Ammann 2017: 12ff). Auch die meisten anderen Studien zeigen, dass das berufliche *future making* studierter Muslimas zwar oft von persönlichen Wünschen, Zielen, Persönlichkeitsmerkmalen und Handlungsstrategien der Frauen angetrieben ist, dass bei der Umsetzung ihrer Ziele jedoch der familiäre Hintergrund, die Unterstützung bzw. der Widerstand ihres sozialen Umfeldes, vorherrschende Genderideologien und damit verknüpfte Praktiken (z.B. Seklusion) sowie regional-spezifische historische Entwicklungspfade, in die diese eingebettet sind, eine bedeutsame Rolle spielen. Dabei variieren die beruflichen Zukunftsentwürfe und das diesbezügliche Handeln studierter Muslimas in und zwischen urbanen Kontexten wie Kano, Sokoto, Abidjan, Dakar oder Kankan.

Zu manchen Fragen lassen sich aus den untersuchten Studien keine validen Aussagen ableiten. Dazu gehört die Frage, inwiefern studierte Muslimas in ehemaligen britischen Kolonien andere Erfahrungen machen als in

ehemaligen französischen Kolonien. Zu dünn ist die diesbezügliche Datenlage. Zur Frage, ob bzw. wie sich der soziale Hintergrund, die Erfahrungen und beruflichen Zukunftsentwürfe studierter Christinnen von denen studierter Muslimas in westafrikanischen Gesellschaften unterscheiden, finden sich in den analysierten Arbeiten ebenfalls nur sehr wenige Informationen. Auch zu anderen Aspekten erfahren wir in den Studien wenig, wenig Verlässliches oder gar nichts. Weil sie nicht in die Untersuchungen einbezogen wurden, blieben all jene Frauen, die nach dem Studium möglicherweise eine berufliche Karriere anstrebten, diese aber nicht umsetzen oder nicht umsetzen konnten, außerhalb des Blickfeldes. Callaway (1987: 183) geht einfach davon aus, dass Muslimas, die an der Bayero Universität Kano studiert haben, kaum Anreize zum Arbeiten haben, ohne dafür empirische Belege zu liefern. Knipps zeitgleiche Studie in der derselben Region liefert ein durchaus anderes Bild. Sinnvoller erscheint es mir daher, genauer zu untersuchen, wie westafrikanische Muslimas die Phase des Übergangs zwischen Studium und Berufstätigkeit – eine Phase, die sich mit Johnson-Hanks (2002) als „*vital conjuncture*“, als sozial strukturierter Möglichkeitsraum (ebd.: 871) beschreiben lässt – erleben, gestalten und aushandeln. Dabei kann sich diese „Verknüpfung potenzieller Zukünfte“ (ebd.), die mit vielfältigen Unsicherheiten, Versprechen und Ängsten verbunden sind (ebd.: 872), in unterschiedliche Richtungen entwickeln und eine Frau kann sich, zeitgleich oder auch nacheinander, in verschiedensten sozialen Rollen und Situationen wiederfinden (Ammann 2017: 4f). Eine berufliche Karriere anzusteuern und ggf. auszufüllen, stellt dabei nur eine Möglichkeit dar. Wie Erdmute Alber (2023) argumentiert, können zudem die *vital conjunctures* im Leben von Frauen eng mit den *vital conjunctures* im Leben anderer Menschen in ihrem sozialen Nahfeld verknüpft sein, was die Richtung des *future making* ebenfalls beeinflussen kann.

Über die beruflichen Alltagswelten studierter Muslimas erfahren wir in den untersuchten Studien nur wenig, was auch an den methodischen Designs liegt, in denen zumeist Formen der Befragung dominieren. Teilweise werden berufliche Lebenswege rückblickend rekonstruiert und Meinungen der Frauen über ihre aktuelle berufliche Situation eingeholt. Detaillierte ethnographische Beschreibungen zum Arbeitsalltag der Frauen, dazu, wie sie die beschriebenen Zwickmühlen in ihrem relationalen Alltag verhandeln und mit welchen Ergebnissen sie die Paradoxien für sich jeweils auflösen können oder nicht, finden sich bislang kaum.

Schlussfolgerungen

Muslimas mit Hochschulbildung in westafrikanischen Gesellschaften sind eine im Vergleich zur Gesamtzahl muslimischer Frauen in der Region nach wie vor sehr kleine Gruppe, die überhaupt erst seit zwei oder drei Generationen existiert, so dass junge Frauen bislang kaum Rollenvorbilder haben. Über die Rolle und Bedeutung von studierten Muslimas mit Hochschulbildung wird in den verschiedenen Gesellschaften auf unterschiedliche Weise, auf verschiedenen Ebenen (in Familien, Universitäten, zwischen Ehepartnern, in muslimischen Gemeinden, in Regierungsinstitutionen) unter Beteiligung vielfältiger Akteure gestritten.

Im Zentrum dieses Beitrages stand die Frage nach akademischen Wissensbeständen zu dieser Gruppe: nach ihren Merkmalen und Besonderheiten und insbesondere nach dem beruflichen *future making* dieser Frauen. Die Ergebnisse zeigen, dass studierte Muslimas in verschiedenen westafrikanischen Kontexten berufliche Karrieren anstreben, einige solche umsetzen und einzelne dabei in einflussreiche gesellschaftliche Positionen gelangen. Dabei stammen die meisten dieser Frauen aus privilegierten Elternhäusern. Zugleich sehen sich viele bei der Umsetzung ihrer ausbildungsbezogenen und beruflichen Zukunftspläne an den *vital conjunctures* ihres Lebens in typischen, vor allem aus religiös legitimierten genderspezifischen Normen und Praktiken erwachsenden „Zwickmühlen“.

Fragen wie die, ob, warum und unter welchen Bedingungen westafrikanische Muslimas mit Hochschulbildung ihre Zukunft in erster Linie als Ehefrauen und Mütter sehen, ob sie als Angestellte oder Unternehmerinnen in einem säkularen Umfeld arbeiten möchten und können, ob sie sich einer islamischen Erneuerungsbewegung anschließen, sich als „hybride Feministinnen“ (Madore 2020) engagieren oder sich von einer radikal-islamischen Terrorgruppe anwerben lassen (vgl. Ehrhardt 2019; Ali 2018), sind es wert, in Zukunft genauer untersucht zu werden. Dabei wird zu berücksichtigen sein, dass auch säkulare Universitäten in verschiedenen westafrikanischen Kontexten zunehmend umkämpfte Orte sind, wo muslimische (und christliche) Gruppen um Einfluss und moralische Vorherrschaft kämpfen (Sounaye & Madore 2023: 5). Untersuchungen zum studentischen bzw. beruflichen Alltag studierter Muslimas wie auch lebensverlaufsorientierte Ansätze, die die relationalen *vital conjunctures* (Johnson-Hanks 2002; Alber 2023) während, am bzw. nach Ende ihres Studiums in den Fokus rücken, erscheinen in dieser Hinsicht besonders vielversprechend. Damit ließen sich nicht zuletzt auch genauere Aussagen darüber machen, inwiefern säkulare Bildung für muslimische Akademikerinnen in westafrikanischen

Gesellschaften ein Weg zu – verschieden interpretierbarem – sozialem und beruflichem Aufstieg darstellt oder aber zu einer – ebenfalls unterschiedlich interpretierbaren – „Falle“ gerät.

Literatur

- Alber, Erdmute (2023): „The Linking of Vital Conjunctions: Negotiations over Girls' Futures“. In: Lentz, Carola, & Josef Ehmer (Hg.): *Life Course, Work, and Labour in Global History*. Bd. 18, Berlin & Boston, US-MA, S. 281-296 (<https://doi.org/10.1515/978311147529-014>).
- Ali, Fatuma A. (2018): „Understanding the Role of Gender Relations in Radicalising and Recruiting Young Muslim Women in Higher Learning Institutions in Kenya“. In: *The African Review: A Journal of African Politics, Development and International Affairs*, Bd. 45, Nr. 1, S. 70-95.
- Ammann, Carole (2017): „Looking for Better Opportunities. An Analysis of Guinean Graduates' Agency“. In: Steuer, Noemi; Michelle Engeler & Elisio Macamo (Hg.): *Dealing with Elusive Futures: University Graduates in Urban Africa*. Bielefeld, S. 93-122 (<https://doi.org/10.1515/9783839439494-006>).
- Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Passeron & Irmgard Hartig (1971): *Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs*. Stuttgart.
- Boyle, Helen N. (2017): „Islamic Education in West and Central Africa“. In: *Handbook of Islamic Education*, S. 1-14 (https://doi.org/10.1007/978-3-319-53620-0_36-1).
- Bryant, Rebecca, & Daniel M. Knight (2019): *The Anthropology of the Future*. Cambridge (<https://doi.org/10.1017/9781108378277>).
- Callaway, Barbara J. (1987): *Muslim Hausa Women in Nigeria: Tradition and Change*. Syracuse, US-NY.
- Danfulani, Chikas (2012): *The Re-implementation of Sharia in Northern Nigeria and the Education of Muslim Women*. Dissertation. Universität Bayreuth, Kulturwiss. Fakultät, <https://epub.uni-bayreuth.de/id/eprint/147/>, letzter Aufruf: 5.11.2023.
- Danfulani, Chikas (2016): „9 Seclusion versus Education. Bourdieu's Perspective on Women Continuing Education Centers in Northern Nigeria“. In: Echtler, Magnus, & Asonzeh Ukah (Hg.): *Bourdieu in Africa. Exploring the Dynamics of Religious Fields*. Leiden, S. 217-235 (https://doi.org/10.1163/9789004307568_010).
- Dumbe, Yunus (2013): *Islamic Revivalism in Contemporary Ghana*. Huddinge, <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:667679/FULLTEXT01.pdf>; letzter Aufruf: 5.11.2023.
- Ehrhardt, David (2019): „Radicalisation dans le nord du Nigeria. Histoires de Boko Haram“. In: de Bruijn, Mirjam (Hg.): *Biographies of Radicalisation – Hidden Messages of Social Change*. Berlin & Boston, US-MA, S. 114-133 (<https://doi.org/10.1515/9783110623628-009>).
- Goldstone, Brian, & Juan Obarrio (2016): „Introduction. Untimely Africa?“ In: Goldstone, Brian, & Juan Obarrio (Hg.): *African Futures. Essays on Crisis, Emergence, and Possibility*. Chicago, US-IL, S. 1-19 (<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226402413.003.0001>).
- Grohs, Gerhard (1967): *Stufen afrikanischer Emanzipation: Studien zum Selbstverständnis westafrikanischer Eliten*. Stuttgart.
- Hamani, Abdou (2001): *Les femmes et la politique au Niger*. Paris.
- Heinze, Tina (2013): *Brokers of Modernity: Life Stories of Educated Muslims in Ghana, 1935-2005*. Berlin.
- Janson, Marloes (2014): *Islam, Youth and Modernity in the Gambia: The Tablighi Jama'at*. Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9781139629133>).

- Johnson-Hanks, Jennifer (2002): „On the Limits of Life Stages in Ethnography. Toward a Theory of Vital Conjunctures“. In: *American Anthropologist*, Bd. 4, Nr. 3, S. 865-880 (<https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.865>).
- Knipp, Margaret M. (1987): *Women, Western Education and Change: A Case Study of the Hausa-Fulani of Northern Nigeria (Islam)*. Ph.D., Evanston, US-IL.
- Launay, Robert (2016): „Introduction. Writing Boards and Blackboards“. In: Launay, Robert (Hg.): *Islamic Education in Africa: Writing Boards and Blackboards*. Bloomington, US-IN, S. 1-26 (<https://doi.org/10.2307/j.ctt1xxz0gv.4>).
- LeBlanc, Nathalie M. (2007): „Imaniya and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire“. In: *Anthropologica*, Bd. 49, Nr. 1, S. 35-50 (<https://doi.org/10.1007/s12118-007-1011-x>).
- Leney, Katya (2003): *Decolonisation, Independence, and the Politics of Higher Education in West Africa*. Lewiston, US-NY.
- Loimeier, Roman (2016): *Islamic Reform in Twentieth-century Africa*. Edinburgh (<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748695430.001.0001>).
- Madore, Frédérick (2020): „Muslim Feminist, Media Sensation, and Religious Entrepreneur: Aminata Kane Koné as a Figure of Success in Côte d'Ivoire“. In: *Africa Today*, Bd. 67, Nr. 2-3, S. 17-39 (<https://doi.org/10.2979/africatoday.67.2-3.02>).
- Pew Research Center (2016): *Religion and Education Around the World*. Washington, DC, <https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2016/12/Religion-Education-ONLINE-FINAL.pdf>, letzter Aufruf: 22.11.2023.
- Schulz, Dorothea E. (2008): „(Re)turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali“. In: *Africa Today*, Bd. 54, Nr. 4, S. 20-43 (<https://doi.org/10.2979/AFT.2008.54.4.20>).
- Schulz, Dorothea E., & Souleymane Diallo (2016): „Competing Assertions of Muslim Masculinity in Contemporary Mali“. In: *Journal of Religion in Africa*, Bd. 46, Nr. 2-3, S. 219-250 (<https://doi.org/10.1163/15700666-12340085>).
- Sheldon, Kathleen (2016): *Historical Dictionary of Women in Sub-Saharan Africa*. Lanham, US-MD.
- Sougou, Ndèye Marème; Oumy Ndiaye; Farah Nabil; Morenike Oluwatoyin Folayan; Samba Cor Sarr; Elhadji M. Mbaye & Guillermo Z. Martínez-Pérez (2022): „Barriers of West African Women Scientists in Their Research and Academic Careers: A Qualitative Research“. In: *Plos one* Bd. 17, Nr. 3, S. 1-15, (<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0265413>).
- Sounaye, Abdoulaye, & Frédérick Madore (2023): „Introduction. Religiosity on University Campuses in Africa“. In: Sounaye, Abdoulaye; Frédérick Madore; Vincent Favier; Binaté Issouf & Bello Adamou Mahamadou (Hg.): *Religiosity on University Campuses in Africa. Trends and Experiences*. Berlin, S. 3-21.
- The World Bank (2023): *Education Statistics (EdStats)*. <https://datatopics.worldbank.org/education/indicators>; letzter Aufruf: 5.11.2023.
- Werthmann, Katja (2000): „Hüterinnen der Tradition? Frauen und Islam in Afrika“. In: *Journal of Religious Culture*, Nr. 41, S. 1-14.

Anschrift der Autorin:

Jeannett Martin

jeannettsusann.martin@uni-goettingen.de

Dieser Beitrag wurde im „double-blind peer-review“-Verfahren begutachtet.