

## 2 Soziale Kontrolle und Handlungsoptionen von Frauen in Tunesien im politischen und religiösen Wandel

*Roman Loimeier*

„Hier kennt mich niemand, hier ist es egal, wer mich anschaut“

(eine junge Frau aus Bizerte auf die Frage, warum sie in Tunis ihren ḥiǧāb abgelegt habe)<sup>1</sup>

### Einleitung

Der vorliegende Beitrag widmet sich der zentralen Fragestellung, ob es im Kontext der umfassenden politischen, juristischen und sozialen Reformen in Tunesien nach der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1956 und dem mit diesen Reformen verbundenen Bedeutungsverlust der Religion<sup>2</sup> zu einem Abbau sozialer Kontrollen und damit zu einer Erweiterung der Handlungsoptionen<sup>3</sup> von Frauen gekommen ist. Mit sozialer Kontrolle ist hier insbesondere die Kontrolle individuellen Verhaltens im öffentlichen, halböffentlichen und privaten Raum gemeint. Allerdings wird diese Form sozialer Kon-

---

<sup>1</sup> Ausschnitt aus einem Gespräch zwischen besagter Frau aus Bizerte und Khaoula Matri, mitgeteilt durch Khaoula Matri am 28. März 2019.

<sup>2</sup> Mit „Bedeutungsverlust der Religion“ ist zunächst ein Bedeutungsverlust der Religion im Bereich des Institutionellen gemeint (siehe unten), der allerdings mit einem Bedeutungsverlust des „Religiösen“ im alltäglichen Leben einhergehen kann (siehe auch hierzu weiter unten).

<sup>3</sup> Ich habe mich in diesem Text für den Begriff der „Handlungsoptionen“ entschieden, weil er stärker als der Begriff der „agency“ („Handlungsvermögen“) von einer Beschränktheit von Handlungsmacht und Handlungsvermögen ausgeht, gleichzeitig aber impliziert, dass es durchaus Möglichkeiten und Optionen des Handelns gibt.

trolle in unterschiedlichen Gesellschaften und sozialen Milieus (siehe hierzu Loimeier 2022b) ganz unterschiedlich verstanden und in unterschiedlichen Akzentuierungen und Intensitäten praktiziert. Soziale Kontrolle kann sich beispielsweise auf die Einhaltung etablierter Normen und Gesetze, aber auch auf „angemessene“ Kleidung und „angemessenes“ (respektvolles, sittsames, anständiges) Verhalten im öffentlichen Raum beziehen, wobei kulturell und milieubezogen immer wieder unterschiedlich definiert wird, was „angemessen“, „sittsam“ oder „anständig“ konkret bedeuten.<sup>4</sup>

In der Tat spielt das angemessene und sittsame Verhalten der Menschen in der Öffentlichkeit eine zentrale Rolle im Gesellschaftsverständnis von Muslimen, obwohl gleichzeitig insbesondere individuelle Religiosität in Gestalt des persönlichen Glaubens eine „Sache zwischen Gott und jedem einzelnen Gläubigen“ ist.<sup>5</sup> Öffentliches religiöses (und soziales) Fehlverhalten soll aber nicht zum Vorbild für die Gemeinschaft werden. Daher hat sich in der islamischen Rechtsprechung bereits früh der Grundsatz des „al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar“, des „Gebietens des Gebotenen/Rechten und des Verbietens des Verbotenen/Falschen“ (siehe unten) etabliert, der sowohl dem Staat, wie der Gemeinschaft der Gläubigen, wie auch jedem einzelnen Muslim das Recht gab, im Namen der Aufrechterhaltung der religiösen Normen mahnend (und notfalls auch strafend) einzugreifen.

Das Einhalten eines angemessenen Verhaltens in der Öffentlichkeit wird historisch und häufig auch noch gegenwärtig in den Ländern Nordafrikas und des Nahen Ostens aber nicht nur durch einen religiös reglementierenden Staat und dessen Institutionen,<sup>6</sup> beispielsweise eine Religionspolizei, oder durch radikale islamische Gruppierungen eingefordert und kontrolliert,<sup>7</sup> sondern

<sup>4</sup> In Sansibar werden beispielsweise Menschen, die nicht „angemessen“ gekleidet sind, insbesondere Touristen in kurzen Hosen oder kurzen Röcken, abfällig als „Nacktgeher“ bezeichnet („wanakwenda uchi“, „sie laufen nackt herum“) (eigene Beobachtungen, Sansibar, 2002–2007). Auch in vielen katholisch geprägten Ländern sollten Frauen in der Kirche ein Kopftuch tragen, Männer keine kurze Hosen. Im Vatikan werden diese Verhaltensregeln im Rahmen einer entsprechenden Einlasskontrolle eingefordert.

<sup>5</sup> In der islamischen Glaubenslehre wird der Glaube in der Tat als eine individuelle Beziehung zwischen Gott und jedem einzelnen Gläubigen betrachtet, wie eine Aussage des nordnigerianischen Reformgelehrten Abubakar Gumi belegt: „wa-man āmana, bi-kulli mā ġā’ bihi al-rasūl (S.A.W.), fi-qalbihi, fa-huwa mu’min, idān lā sabīl lanā ilā ma’rifati dālika: fa-huwa sirr fī-mā baina al-‘abd wa-rabbihi“ („jedermann, der in seinem Herzen glaubt, und zwar an all das, was auf den Propheten [in Gestalt von Offenbarungen] herunter gesandt wurde, ist ein Gläubiger, und es gibt für uns keine Möglichkeit, es anders zu wissen: sein Glaube ist ein Geheimnis zwischen ihm und seinem Herrn“) (Gumi 1976: 17).

<sup>6</sup> Bereits 1967 hatte Präsident Bourguiba einen „Conseil national d’habillement“ eingerichtet, „whose task was to draw up a programme to foster people’s access to decent clothing and a raising of the level of dress worn by the population“ (Hibou 2011: 289). Unter Präsident Ben ‘Ali (reg. 1987–2011) kam es insbesondere ab 2000/2001 zu öffentlichen „Moral“-Kampagnen, um bestimmte Formen des öffentlichen Auftretens durchzusetzen und Verstöße gegen „die Moral“ zu ahnden. Junge Tunesier, die Nachtclubs besuchten, wurden im Rahmen dieser Moralkampagnen verhaftet und zwangsrasiert. 2004 gab es so zudem eine Moralkampagne, bei der Jugendliche verhaftet wurden, wenn sie zu enge Jeans oder Blusen mit zu großem Ausschnitt trugen (Hibou 2011: 289).

<sup>7</sup> Bis heute in Saudi-Arabien und Iran, bis in die jüngste Gegenwart in Sudan und im „Islamischen Staat“

auch durch andere gesellschaftliche Formationen, beispielsweise die Familie oder das „Viertel“ und das soziale Milieu. Soziale Kontrolle „im Namen der Religion“ (und der damit verbundenen Moralordnung) war und ist daher ein zentraler Faktor in Hinblick auf das Verhalten und die Handlungsoptionen der Menschen. Auch in Tunesien stellen religiös begründete Verhaltensempfehlungen und Traditionen eine wichtige Grundlage für die Definition eines „angemessenen“ Verhaltens<sup>8</sup> dar und damit auch eine Grundlage für die Legitimation sozialer Kontrolle im öffentlichen Raum. Allerdings hat die Religion, wie im weiteren Text gezeigt wird, in Tunesien nach der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1956 an institutioneller Bedeutung verloren, auch wenn die Religion im privaten und alltäglichen Leben nach wie vor eine gewisse Rolle in Hinblick auf die „Moralordnung“ und die religiöse Praxis der Menschen spielt.

Mit „institutioneller Bedeutung“ (der Religion) wird hier ein breites Feld der Beziehungen zwischen Staat und Religion verstanden, in welchem der tunesische Staat beispielsweise definiert, welche Rolle der Religion in der Rechtsprechung zukommt, welche Funktion Moscheen haben oder welche Aufgaben das „religiöse Personal“ hat, welches in Tunesien durch den Staat finanziert (und kontrolliert) wird. So wurde nach der Unabhängigkeit Tunesiens der islamische Hiğri-Kalender durch den gregorianischen Kalender ersetzt und die Zaytūna-Moschee, eines der wichtigsten religiösen Lehrzentren Nordafrikas, verlor ihre Lehrbefugnis an die Universität Tunis. Durch Dekret 87-664 des Jahres 1987 wurden die Moscheen unter direkte Staatsaufsicht gestellt. Dieses Dekret wurde durch ein weiteres Dekret (88-34) am 3. Mai 1988 verschärft und ausgedehnt. Alle „lieux de culte“ kamen nun unter staatliche Kontrolle und eine Moschee wurde definiert als „une salle dans laquelle sont tenues, par le public, les cinq prières quotidiennes“ (Bras 2002 : 239). Verstöße konnten strafrechtlich verfolgt werden, insbesondere wenn in einer Moschee zur Rebellion gegen die „autorité publique“ aufgerufen wurde. Außerdem wurden die Moscheen nur noch zu den Gebetszeiten geöffnet (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a).

Im vorliegenden Beitrag<sup>9</sup> werde ich mich aber weniger mit der Religionspolitik des tunesischen Staates (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a) als vielmehr mit der

---

(al-daula al-islāmiyya fī-l-‘Iraq wa-l-Šām, dā‘i‘i), sowie, in eingeschränkter Form in vielen anderen Ländern der Region, darunter auch Tunesien.

<sup>8</sup> „Angemessenes Verhalten“ und insbesondere der Straftatbestand der „Erregung öffentlichen Ärgernisses“ („attentat à la pudeur“) wurde und wird in Paragraph 256 des tunesischen Strafgesetzbuches definiert (siehe unten).

<sup>9</sup> Mein Beitrag beruht auf mehreren Forschungsreisen nach Tunesien in den Jahren 2017, 2018, 2019 und 2022. In Tunesien lebte ich dabei unter anderem im Viertel Lafayette in Tunis (siehe unten). Zudem unternahm ich zahlreiche Exkursionen ins Landesinnere und in den Süden (Djerba, Ġabal Ḍahar) sowie in andere Städte, insbesondere Bizerte, Sousse, Sfax, Mahdiyya, Monastir, Hamamat, Nabeul, Testour, Qayrawān und Médenine. Neben der Teilhabe am und der Beobachtung des Alltagslebens und neben

Frage beschäftigen, wie sich soziale Kontrolle in Tunesien gestaltet, und zwar insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich, in Bezug auf Frauen und ihre Chance, ihre Handlungsoptionen im öffentlichen Raum autonom zu gestalten. Dieser Fokus auf Frauen<sup>10</sup> erklärt sich aus dem Umstand, dass Frauen (ganz allgemein) in Tunesien nicht nur zentraler Dreh- und Angelpunkt der tunesischen Reformpolitik der Präsidenten Bourguiba (reg. 1956–1987) und Ben ‘Ali (reg. 1987–2011) waren – insbesondere in den Bereichen Bildung, Rechtsentwicklung und Arbeitsmarktpolitik – sondern dass „die emanzipierte Frau“ (im Besonderen) ein zentrales Symbol der tunesischen Moderne wurde. Diese Politik wurde als tunesischer „Staatsfeminismus“<sup>11</sup> bezeichnet und traf wiederum auf anhaltende Kritik von Seiten der „Religiösen“, die mit „der tunesischen Frau“ ihre eigenen Vorstellungen verbanden (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a).

---

Gesprächen mit tunesischen Gewährspersonen konnte ich auf umfangreiche akademische Publikationen tunesischer Fachkolleginnen und Fachkollegen (in arabischer und französischer Sprache) und die „graue Literatur“ (Zeitungen) zurückgreifen. Eine wichtige Forschungsbasis war das Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC) in Tunis. Im Laufe meiner Aufenthalte in Tunesien stellte ich das Forschungsprojekt und Aspekte meiner Forschung im Rahmen von zwei Vorträgen an der Universität Manouba und an der Universität Sousse vor. Für die Unterstützung meiner Forschung danke ich an dieser Stelle ganz herzlich Dr. Ramzi Ben ‘Amara, Dr. Khaoula Matri, Dr. Munir al-Sa‘idani und Ina Khiari-Loch. Für konstruktive Kommentare zum vorliegenden Beitrag danke ich Katja Föllmer, Liza Franke, Johanna Kühn und Nadine Sieveking.

<sup>10</sup> Sowohl in der französischen wie in der arabischen akademischen Literatur zu Tunesien wird häufig der Singular „la femme/al-mar‘a“ („die Frau“) verwandt, wenn eigentlich tunesische Frauen (arab. Pl. nisā‘) ganz allgemein gemeint sind. Ein arabisches Sprachbeispiel ist etwa ein Text von Rachid Ghannouchi mit dem Titel „al-mar‘a baina al-Qur‘ān wa-wāqi‘a al-muslimin“ („Die Frau zwischen Qur‘ān und muslimischer Lebenswirklichkeit“, Tunis 2011). Zu einer Analyse dieses Textes siehe Loimeier (2022a). Aber auch die beiden tunesischen Journalistinnen Hédia Baraket und Olfa Belhassine sprechen in ihrem Text *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie* (Tunis, 2016) von „der tunesischen Frau“ („al-mar‘a al-tūnisiyya“, 2016: 269). An diese Beobachtung könnte sich die Frage anschließen, ob der essenziellere Blick auf „die Frau“ als ein Verweis auf einen bestimmten konservativen gesellschaftlichen Kontext gelesen werden kann, in welchem Frauen nicht als Individuen wahrgenommen werden. Ich danke Katja Föllmer für diesen Hinweis.

<sup>11</sup> Die Bezeichnung Staatsfeminismus (*féminisme d’État*) stammt aus einem Aufsatz von Emma Murphy (Honwana 2013: 37). Die ehemalige Ministerin für Frauenangelegenheiten, Lilia Labidi, bezeichnete Bourguibas Frauenpolitik kritisch als „féminisme au masculin“, und zwar deshalb, weil die Frauenpolitik Bourguibas dazu diente, die Unterstützung der Frauen für die Regierungspartei zu mobilisieren (Geisser und Hamrouni 2004: 381). Die „staatsfeministische“ Politik Tunesiens wurde durch die Union Nationale des Femmes de Tunisie (UNFT, *al-ittihād al-waṭānī li-l-mar‘a al-tūnisiyya*) unterstützt, die 1956 gegründet wurde und die 1984 etwa 70.000 Mitglieder hatte, die aber auch von oppositionellen Gruppierungen Tunesiens als „femmes alibi“ des Regimes bezeichnet wurden (Marzouki 1993: 208). Gegenüber der loyalistischen UNFT positionierte sich die Association Tunisienne des Femmes Démocrates (ATFD, *al-ḡam‘iyya al-tūnisiyya li-l-nisā‘ al-dīmuqrāṭiyyāt*), die 1978 als informeller „Club“ begründet und 1989 als Verein formal zugelassen wurde. Zudem gab es seit 1990 die ebenfalls regimekritische und ebenfalls laizistische Association des Femmes Tunisiennes pour la Recherche et le Développement (AFTRD) (Kréfa 2016: 123). Zur Entwicklung der tunesischen Frauenbewegung(en) siehe ausführlich Kréfa (2016), Labidi (1987), Marks (2013) und Marzouki (1993).

Um die eingangs genannte Frage zu beantworten, werde ich mich im Folgenden mit vier miteinander verbundenen Themen beschäftigen. Von zentraler Bedeutung ist zunächst die Frage, wie sich im Kontext des politischen Wandels in Tunesien nach der Unabhängigkeit das Feld des Religiösen verändert hat, und zwar deshalb, weil die Religion, wie oben erwähnt, eine wichtige Rolle bei der Frage nach der Ausgestaltung sozialer Kontrolle spielt. Zum Zweiten wende ich mich der Frage zu, wie sich soziale Kontrolle konkret gestaltet, und zwar vor allem am Beispiel des „Blicks“. Drittens werde ich diskutieren, welche Bedeutung dem „Schleier“ (hiğāb) bei der Ausgestaltung individueller Handlungsautonomien von Frauen zukommt und wie auch hierbei bestimmte Formen sozialer Kontrolle wirksam werden. Schließlich werde ich mich mit der räumlichen Rahmung individueller Handlungsoptionen von Frauen beschäftigen. Für den gesamten Text stütze ich mich auf eine Reihe statistischer Erhebungen, die in Tunesien von tunesischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern (unterschiedlicher disziplinärer Ausrichtung) seit 2013 zu Fragen des Religiösen durchgeführt wurden und die auf Grund ihres Umfangs ein durchaus repräsentatives Bild der Entwicklung Tunesiens seit der Revolution 2011 zeichnen.

## Politischer Wandel und die Frage der Religion

Tunesien zeichnete sich in Hinblick auf seine Entwicklung nach seiner Unabhängigkeit im Jahr 1956 dadurch aus, dass der erste Präsident, Habib Bourguiba (reg. 1956–1987), unmittelbar nach der Unabhängigkeit des Landes zahlreiche Reformen durchsetzte, die Tunesien den Status eines weitgehend säkularen Staates verliehen, in welchem der Staat nicht nur das religiöse Leben streng kontrollierte, sondern auch zahlreiche Gesetze erließ, die den institutionellen Wirkungsbereich der Religion einschränkten (siehe bereits oben). Zu diesen Gesetzen gehörte auch und vor allem der „Code du Statut Personnel“ (arab.: mağallat al-aḥwāl al-šaḥṣiyya) des Jahres 1956, der den tunesischen Frauen weitgehende Rechte gab und der das Ideal der „modernen, emanzipierten Frau“ zum Symbol des modernen Staates erhob (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a sowie Ben Achour 2020).

Der „Code du Statut Personnel“ blieb jedoch nicht das einzige Gesetz, welches Fragen des Personenstands und der Familie regelte. Der „Code du Statut Personnel“ wurde vielmehr im Rahmen zahlreicher Gesetzesänderungen in den Jahren 1958, 1964 (drei Änderungen), 1966 (zwei Änderungen), 1981 (fünf Änderungen), 1993 (zwölf Änderungen), 2006 (zwei Änderungen), 2007, 2008 und 2010 ausgebaut (siehe al-Munğī al-Aswad 2018: 118ff). Dazu gab es weitere Gesetze in den Jahren 1957, 1958, 1964, 1985 und 1986 zum Personenstand („al-ḥāla al-madaniyya“), etwa zur Frage der Namensgebung von Waisenkindern, zum Recht auf Scheidung, Abtreibung und Verhütung (Ben Smail 2012: 13; ausführlich Loimeier 2022a). Die Lücke in der Gesetzgebung zwischen 1966 und 1981 erklärt sich durch den Aufschwung der religiösen Opposition, die man – nach der Durchsetzung des „Code du Statut Personnel“ – nicht zusätzlich reizen wollte (al-Munğī al-Aswad 2018: 121). Mit der Macht-

übernahme von Ben ‘Ali (reg. 1987–2011) kam es in den Jahren 1993, 1995, 1998, 2001 und 2003 zu erneuten Reformen im Bereich des Personenstandsrechts, etwa in Gestalt der „annulation du devoir d’obéissance“, in Gestalt des Rechts auf Adoption und des Rechts, den Mutternamen zu führen (transmission du patronyme maternelle) (Ben Smail 2012: 14). Diese Reformen wurden insbesondere von städtischen Mittelschichtmilieus angenommen und unterstützt, die sich seit den 1970er Jahren, begünstigt durch eine positive wirtschaftliche Entwicklung Tunesiens, einem westlichen Lebensstil zuwandten, der sich durch kleine Familien, gute Bildung<sup>12</sup> und eine hohe Frauenarbeitsquote auszeichnete (Ben Smail 2012: 14).

Aber auch nach der Revolution des Jahres 2010/2011<sup>13</sup> setzten sich die Reformen fort, zunächst im Rahmen der Debatten über die neue Verfassung, die 2014 nach einem Referendum in Kraft trat (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a und unten),<sup>14</sup> dann aber auch und insbesondere mit dem Gesetz 58/2017 „li-l-qaḍā’ ‘alā l-‘unf ḍidd al-mar’a“, welches am 24. Juli 2017 vom tunesischen Parlament verabschiedet wurde und am 11. Februar 2018 in Kraft trat. Dieses Gesetz „zur Gewalt gegenüber Frauen“ stellte nicht nur Vergewaltigung unter Strafe,<sup>15</sup> auch häusliche

<sup>12</sup> Mit „guter Bildung“ sind hier insbesondere ein Schulabschluss mit Matura (Baccalauréat) und ein Hochschulstudium gemeint sowie die Fähigkeit, zweisprachig (Arabisch, Französisch) zu kommunizieren.

<sup>13</sup> Zur tunesischen Revolution siehe ausführlich Loimeier (2022a). Frauen hatten maßgeblichen Anteil am Gelingen der Revolution, von zentraler symbolischer Bedeutung war beispielsweise die Tatsache, dass sich Frauen bei den Leichenzügen zur Beerdigung der zahlreichen Märtyrer der Revolution an die Spitze dieser Leichenzüge setzten und dadurch die teilnehmenden Männer vor Heckenschützen des Regimes schützten (Kréfa 2016: 120). Auch nach der Revolution ließen sich Frauen nicht mehr von der Teilnahme an Trauerfeierlichkeiten auf Friedhöfen ausschließen und nahmen beispielsweise in großer Zahl an den Trauerkundgebungen zu Ehren von Chokri Belaïd auf dem Friedhof al-Jellaz in Tunis und von Mohamed Brahmi teil, beides Politiker, die 2013 von militanten Salafisten ermordet worden waren. Diese politischen Morde führten zu einer umfangreichen Mobilisierung der tunesischen Zivilgesellschaft, zum Rücktritt der „Troika“-Übergangsregierung, die nach der Revolution im Dezember 2011 gebildet worden war und in welcher die Nahḍa eine zentrale Rolle spielte, sowie 2014 zum Wahlsieg der säkularen Partei Nidā’ Tūnis von Béji Caïd Essebsi (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2022a). Der tunesische Soziologe Mohamed Kerrou bezeichnete die Teilnahme von Frauen an der Beerdigung von Belaïd und Brahmi als „funéraires historiques“, „un fait inédit en terre arabo-islamique“ (Kerrou 2018: 89). Die Beteiligung von Frauen bei Beerdigungen wurde auch in einem tunesischen Spielfilm mit dem Titel „Fatwa“ (2019) angesprochen, und zwar im Rahmen eines Streits um die „richtige“ Beerdigung zwischen „normalen“ Muslimen, Salafis und nicht-religiösen Tunesiern.

<sup>14</sup> In der neuen tunesischen Verfassung des Jahres 2014 beschäftigen sich die Artikel 21, 40 und 46 mit dem Thema „Gleichstellung“ und „Gleichberechtigung“ der Geschlechter. In Artikel 46 verpflichtet sich der tunesische Staat ausdrücklich dazu, die „Rechte der Frau“ zu schützen und zu verbessern, die Gleichstellung der Geschlechter in den gewählten Verfassungs- und Verwaltungsorganen sicherzustellen und Gewalt gegenüber Frauen zu bekämpfen (al-ḡumhūriyya al-tūnisīyya 2014).

<sup>15</sup> Die Gesetzesreform des Jahres 2017 beendete zudem eine bis dahin bestehende Regelung (§227b des tunesischen Strafrechts), der zufolge eine sexuelle Belästigung straffrei blieb, wenn der Mann sein minderjähriges Opfer heiratete: „l’auteur d’un acte sexuel commis sans violence avec une mineure de moins de 15 ans pouvait échapper à tout châtement s’il épousait cette fille“ (Piot 2021: 100).

Gewalt wurde als Straftatbestand definiert, ebenso sexuelle Belästigungen im öffentlichen Raum oder am Arbeitsplatz. Die sexuelle Mündigkeit für Mädchen wurde von 13 auf 16 Jahre erhöht und zudem wurden Polizisten unter Strafandrohung gestellt, die Vergewaltigungsoffer drängten, eine etwaige Klage gegen Täter fallen zu lassen (siehe hierzu ausführlich Qārī et al. 2021: 7ff).<sup>16</sup>

Hintergrund dieses Gesetzes war die Vergewaltigung einer jungen Frau, Mariem Ben Mohamed<sup>17</sup> im September 2012 in einem Vorort von Tunis durch zwei Polizisten, die ihrerseits vorgaben, Mariem Ben Mohamed auf Grund eines „Aktes öffentlicher Erregung“ („un attentat à la pudeur“) verhaftet zu haben – ein Straftatbestand nach Artikel 226 des tunesischen Strafrechts. Dieser Artikel gestattete es der Polizei in der Tat, weitgehende und immer wieder auch willkürliche Kontrollen von Personen durchzuführen, deren Verhalten (von der Polizei) als im weitesten Sinne „abweichend“ eingestuft wurde, wozu beispielsweise der Besuch von Bars, bestimmte Kleidungsformen oder gemischtgeschlechtliche nächtliche „rendez-vous“ zählten. Vor Gericht erklärten die beiden Polizisten, „de l'avoir trouvée (Mariem Ben Mohamed) dans la voiture en train d'avoir des relations sexuelles avec son petit ami“. Zudem führten sie zu ihrer Verteidigung an, dass Mariem Ben Mohamed keine Jungfrau mehr gewesen sei („qu'elle n'était pas vierge“). Im Jahre 2014 wurden die beiden beteiligten Polizisten zu jeweils 15 Jahre Haft verurteilt, ein Gerichtsurteil, welches in der arabischen Welt für großes Aufsehen sorgte (Kréfa 2016: 128).

Am 13. August 2018 schlug Präsident Béji Caïd Essebsi (reg. 2014–2019)<sup>18</sup> schließlich vor, Frauen im Erbrecht den Männern gleichzustellen, und zwar im Rahmen einer „égalité successorale par défaut“, eine Regelung, die in Kraft treten würde, wenn keine anderen testamentarischen Verfügungen, etwa šarī'atische Regelungen gemacht würden (Kerrou 2018: 146). Dieser Vorschlag war bereits im Vorfeld von Monia Ben Jemia, der Präsidentin der „Association Tunisienne des Femmes Démocrates“ (siehe oben), mit den Worten kommentiert worden: „Tunisia is becoming a kind of indigenous model of progress“ (zitiert in: New York Times International, 7. Oktober 2017). Der Vorschlag des Präsidenten wurde am 23. November 2018 vom tunesischen Mi-

---

<sup>16</sup> Das Gesetz 58/2017 wird in einer Studie des Jahres 2021 mit dem Titel „Nafāḍ al-nisā' ḍaḥyā al-'unf ilā al-'adāla: al-ša'ūbāt wa-l-taḥaddiyāt“ (Die Passion der Frauen – vom Opfer von Gewalt zur Gerechtigkeit: Schwierigkeiten und Beschränkungen) ausführlich diskutiert, insbesondere in Hinblick auf eine Reihe von Verfahrensfragen, die im Gesetz nicht geklärt wurden, etwa die Frage, wo und wie betroffene Frauen (den im Gesetz zugesicherten) Rechtsbeistand bekommen sollten (siehe Qārī et al. 2021: 16ff). Diese Studie wurde im Auftrag der ATFD und von OXFAM erstellt. Ich danke Maryem Ben Rouatbi für den Hinweis auf diese Quelle.

<sup>17</sup> Hierbei handelt es sich um ein Pseudonym.

<sup>18</sup> Béji Caïd Essebsi (gest. 2019) diente bereits nach der Revolution zwischen April und Oktober 2011 als Regierungschef der Übergangsregierung. Im Jahr 2012 gründete er die säkulare Sammlungsbewegung Nida' Tounes, die in den Parlamentswahlen Ende 2014 die stärkste Fraktion im tunesischen Parlament wurde, in der Folge aber in mehrere Flügel zerfiel und bei den Parlamentswahlen 2019 nicht mehr in Erscheinung trat.

nisterrat angenommen, die Verabschiedung im Parlament aber durch die Stimmen der stärksten Partei im Parlament, der Nahḍa,<sup>19</sup> blockiert (Le Monde Diplomatique, 8. August 2019).

Nach Amel Zaibi (La Presse, 8. März 2019) war der Vorschlag der „égalité successorale“ aber lediglich eine wahltaktische Strategie des Präsidenten nach dem Motto, „jetzt oder nie“ – mit Hilfe der Frauen versuche der Präsident die Wahlen 2019 erneut zu gewinnen (La Presse, 8. März 2020, „Égalité successorale: maintenant ou jamais“). Nach den Wahlen des Jahres 2019 erklärte der neue Präsident Tunesiens, Qayyis Saʿīd, in der Tat, dass eine Änderung des Erbrechtes im Sinne des Vorschlags von Béji Caïd Essebsi „derzeit“ nicht machbar sei. Damit blieb ein letztes Residuum islamischen Rechts in der tunesischen Gesetzgebung erhalten, eine Entscheidung, die von vielen tunesischen Männern (und auch Frauen) begrüßt wurde – unter anderem mit dem Argument, dass das Erbrecht in der bestehenden Form eine materielle Grund-sicherung der Frau im Falle des Todes ihres Ehemannes impliziere (Mitteilung Ramzi Ben ʿAmara, 8. August 2019).

Die Reformpolitik Bourguibas bezog sich allerdings nicht nur auf das Rechtswesen, sondern auf viele andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, etwa den Bereich der Bildungspolitik. Nach der Unabhängigkeit wurden zunächst die unterschiedlichen (auch religiösen) Bildungswege und -einrichtungen in ein einheitliches staatliches System überführt, das eine vierjährige Grundschule vorsah, eine dreijährige Mittelschule und eine dreijährige Oberschule (Sraieb 1984: 384, Feuer 2018: 130ff). Der religiöse Unterricht wurde im neuen Schulsystem stark eingeschränkt: Religion wurde in den ersten fünf Jahren der Mittel- und Oberschule lediglich als Teil der „éducation religieuse et civique“ (al-tarbiya al-dīniyya wa-l-ṭaʿāniyya) unterrichtet, im letzten Oberschuljahr dann in Gestalt des Faches „al-falsafa wa-l-tafkīr al-Islām“ (Feuer 2018: 132).<sup>20</sup> Schon 1958 wurde ein Zehn-Jahresplan erlassen, der vorsah, 1969 die universelle Grundschulausbildung für alle zu erreichen (Abun-Nasr 1987: 421). Seit 1958 wurden etwa 20% der jährlichen Budgets für Bildung aufgewandt (Perkins 2014: 143) und von 1958 bis 1989 wuchs in der Folge die Einschulungsrate in den Grundschulen von 23% auf 95% der Kinder. In den 1980er Jahren wurden bereits etwa 85% der Buben und 70% der Mädchen eingeschult, in die Sekundarschulen gingen in den 1980er Jahren 40% aller Kinder, davon ⅓ Mädchen (Perkins 2014: 144). Wichtig war in diesem Kontext, dass auch die ärmeren Bevölkerungsgruppen

<sup>19</sup> Die Nahḍa hatte sich seit den 1970er Jahren zur wichtigsten religiösen Opposition Tunesiens entwickelt und war trotz ihrer Verfolgung unter Ben ʿAli zwischen 1990 und 2010 nach der Revolution in den Wahlen zur verfassungsgebenden Versammlung Ende 2011 die Partei mit den meisten Parlaments-sitzen geworden. Zwar verlor die Nahḍa diesen Status in den ersten Parlamentswahlen Tunesiens nach der Revolution Ende 2014, die Partei blieb aber angesichts der Zersplitterung der zahlreichen nicht-re-ligiösen Parteien auch in den Parlamentswahlen Ende 2019 die stärkste politische Kraft Tunesiens (zur Entwicklung der Nahḍa siehe ausführlich Loimeier 2022a).

<sup>20</sup> Dabei betrug der Unterrichtsumfang eine einzige Wochenstunde in den drei Jahren der Mittelschule, wuchs dann aber in den ersten beiden Jahren der Oberschule auf 1–3 Stunden, auf 2–3 Stunden im letzten Jahr der Oberschule an (Feuer 2018: 133).



ins tunesische Bildungssystem integriert wurden, wodurch diese Bevölkerungsgruppen eine begründete Hoffnung auf gesellschaftlichen Aufstieg erhielten. Diese Hoffnungen wurden dadurch gefördert, dass der Zugang zu Gymnasien erleichtert wurde, dass Internate und Stipendien eingerichtet und die Schulgebühren niedrig gehalten wurden (Wöhler-Khalfallah 2004: 356). Eine wichtige Folge der Bildungspolitik Bourguibas war die rasche Zunahme des Anteils der Frauen an der Erwerbspopulation: 1990 stellten Frauen bereits 21% der Lohnarbeiterschaft, in einigen anderen wirtschaftlichen Sektoren sogar mehr: 25% in der öffentlichen Verwaltung,  $\frac{1}{3}$  der Lehrer und 50% des *corps médical* (Bessis 2019: 426).

In der Folge seiner konsequenten Reformpolitik in den Bereichen Recht, Bildung und Arbeitsmarkt entwickelte sich in Tunesien in jedem Fall eine säkulare Gesellschaftsordnung, in welcher die Religion seit den 1960er Jahren zunehmend staatlichen Kontrollen und Restriktionen unterworfen wurde und in der Folge weitgehend aus dem institutionalisierten öffentlichen Leben verschwand, ein Prozess, der in den 1980er und 1990er Jahren zusätzlich mit der politischen Verfolgung der religiösen Opposition in Gestalt der *Nahḍa* verbunden war. Dennoch stellte bis zur Revolution im Jahr 2011 niemand die individuelle Religiosität der Tunesier in Frage (Mohamed Jouili, 10. März 2017). Erst nach der Revolution 2011 wurde die Religion und die Frage nach der Religion ein zentrales Thema öffentlicher Debatten, die sich beispielsweise um die Frage drehten, ob Verletzungen des „Heiligen“ – etwa satirische Darstellungen des Propheten – mit dem *takfīr* geahndet werden sollten. Diese Debatten verschärfen sich in den Jahren des islamistischen Terrors 2012–2016 (siehe Loimeier 2022a). „Ideologische Identität“ wurde aber auch in Folge der Neuformierung der Parteien nach der Revolution ein zentrales Argument in den Wahlkämpfen 2011 und 2014, die von der Bipolarität zwischen „Religiösen“ (insbesondere Salafis und Islamisten)<sup>21</sup> und „Säkularen“ gekennzeichnet waren, die in der Revolution selbst keine Rolle gespielt hatte (Krichen 2018: 102). Diese Kategorisierung wurde vor allem von den Islamisten vorangetrieben, die postulierten: „Wer nicht für uns ist, ist kein richtiger Muslim, ist gegen den Islam“ (Kamal Jervel, 13. März 2018).

Unmittelbar nach der Revolution 2011 entstand so zunächst eine Teilung der Gesellschaft in „Religiöse“ und „Säkulare“, die durch den Terror islamistischer Gruppen verstärkt wurde. Heute, zehn Jahre nach der Revolution, ist Religion

---

<sup>21</sup> Es ist hier wichtig, zwischen Salafi-orientierten und islamistischen Bewegungen zu unterscheiden: Salafi-orientierte Bewegungen unterscheiden sich von „islamistischen“ Bewegungen dadurch, dass sie sich vor allem als religiöse Reformbewegungen sehen und häufig den Primat des Politischen ablehnen. „Islamistische“ Bewegungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie dem Politischen gegenüber dem Religiösen und Sozialen Vorrang einräumen und dass sie sich für den Aufbau eines dezidiert „islamischen Staates“ einsetzen (Seesemann 2018: 249). Der Begriff „Salafi-orientiert“ signalisiert aber auch, dass es keine einzige, monolithische „Salafiyya“ gibt, sondern vielmehr ein breites und fluides Spektrum unterschiedlicher „Salafi-orientierter“ Gruppierungen. Die Begriffe „Salafi“ und „Salafiyya“ wurden in den letzten Jahren (über)strapaziert und werden derzeit in einer kontrovers geführten Debatte zur Bedeutung dieser Begriffe und zu ihrer historischen Genese diskutiert. Diese Diskussion hat bislang noch keinen Konsensus herstellen können (einen Überblick siehe bei Loimeier 2016, Kapitel 2).

in Tunesien kein zentrales Thema mehr, die Menschen sind vielmehr mit ihren individuellen wirtschaftlichen Nöten und den Folgen der Corona-Pandemie beschäftigt.<sup>22</sup> Der islamistische Terror der Jahre 2012–2016 trug zudem dazu bei, eine gewisse Begeisterungsmüdigkeit („*passion fatigue*“) für religiöse Fragen zu begründen und bei vielen Tunesiern die Ansicht zu stärken, dass Religion „Privatsache“ sei. Letztendlich habe jede Tunesierin und jeder Tunesier das Recht, selbst zu definieren, wie „religiös“ er oder sie sein wolle (Mohamed Jouili, 10. März 2017). Schließlich hat auch die Nahḍa, die seit 2011 in führender Rolle an verschiedenen Koalitionsregierungen beteiligt war und die sich nach 2011 schrittweise zu einer konservativen<sup>23</sup> bürgerlichen Partei entwickelte, bereits 2012 die Forderung aufgegeben, die *šarī'a* in der Verfassung zu verankern. Bei ihrem 12. Parteitag vom 20.–22. Mai 2016 in Hamamat definierte sich die Nahḍa ausdrücklich als „Partei muslimischer Demokraten“ (Wolf 2017: 160).<sup>24</sup>

Der tiefgreifende soziale, religiös-institutionelle und politische Wandel in Tunesien seit der Unabhängigkeit spiegelte sich aber nicht nur in einer umfangreichen Gesetzgebung und einer emanzipatorischen Bildungspolitik, sondern fand auch Ausdruck in gewandelten Einstellungen zum Religiösen. Insbesondere war in Tunesien (aber nicht nur dort, wie einige der folgenden Studien zeigen) in den letzten Jahren eine Hinwendung zum Privaten und zu individuellen Formen des Religiösen zu beobachten. Eine Umfrage der BBC aus dem Jahr 2019 ergab so, dass sich die Zahl derjenigen Menschen in arabischen Ländern, die sich ausdrücklich als nicht-religiös bezeichneten, in Vergleich zu früheren Befragungen (etwa die Pew-Studie 2013, siehe unten) zum Teil signifikant erhöht hat, und zwar insbesondere in den Ländern des Mağrib: In Tunesien von ca. 15% auf mehr als 30%, in Libyen von weniger als 10% auf fast 25%, in Algerien von 7–8% auf etwa 15%, in Marokko von etwa 2–3% auf 12–13% und in Ägypten von etwa 2–3% auf etwa 10%. In den Ländern des Mašriq

<sup>22</sup> In Folge der Corona-Pandemie wurde am 14. März 2020 ein strikter Lockdown verhängt, in dessen Rahmen auch die Moscheen für das gemeinschaftliche Gebet, auch das Freitagsgebet und die Gebete im Fastenmonat Ramadan, geschlossen wurden. Zwar protestierten einige Islamisten gegen diese Regelung (die im Mai 2020 im Kontext der ersten Lockerungsschritte wieder aufgehoben wurde), aber es wurden landesweit keine Verstöße gegen die Moschee-Schließungen registriert (siehe Nouira und Chakroun 2020: 189).

<sup>23</sup> Mit dem Begriff „konservativ“ ist hier ein breites Spektrum von Einstellungen gemeint, die beispielsweise in der islamischen Rechtsordnung begründet sind, in den tunesischen Interpretationen des islamischen Rechts oder lokalen Rechtstraditionen, die aber auch nicht- und vorislamischer Natur sein können, und die in den ländlichen und städtischen Regionen Tunesiens in unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus unterschiedlich ausgelegt und unterschiedlich intensiv gelebt werden.

<sup>24</sup> Die Versuche der Nahḍa, ihre politische Machtposition in Tunesien (als stärkste Partei im Parlament) auf Kosten der inneren Stabilität und der ökonomischen Entwicklung des Landes immer weiter auszubauen, führte in den Wahlen nach der Unabhängigkeit nicht nur zu einem kontinuierlichen Verlust von Wählerstimmen (siehe hierzu Loimeier 2022a), sondern auch dazu, dass der Vorsitzende der Nahḍa, Rachid Ghannouchi, in Meinungsumfragen des renommierten tunesischen Meinungsforschungsinstitutes Sigma katastrophale Sympathiewerte erhielt: 76% der Befragten gaben im Jahr 2020 an, dass sie zu ihm nur wenig oder gar kein Vertrauen hätten. Am vertrauenswürdigsten erschien der Präsident, Qayyis Sa'īd, mit lediglich 15% negativen Bewertungen (<http://www.webdo.tn> am 15. August 2020).

wuchsen die Zahlen von etwa 8% auf 13%, mit der Ausnahme des Jemen, wo es eine Abnahme der Zahl der Nicht-Religiösen von etwa 12% auf etwa 5% gab. Im Durchschnitt fiel der Zuwachs der Nicht-Religiösen bei den Personen unter 30 Jahren mit 18% am deutlichsten aus.<sup>25</sup>

Das Problem der soeben erwähnten BBC-Studie war aber, dass sie lediglich zwischen einer religiösen und einer nicht-religiösen Haltung unterschied. Andere Umfragen<sup>26</sup> gingen sehr viel detaillierter vor und unterschieden eine ganze Reihe möglicher religiöser Positionierungen, denen sich die Befragten zuordnen konnten. So wurden in der von Munīr al-Sa‘īdānī et al. 2018 herausgegebenen vierbändigen Studie „al-ḥāla al-dīniyya fi-Tūnis 2011–2015“ („Zur Lage der Religion in Tunesien 2011–2015“)<sup>27</sup> in Bezug auf die Gläubigkeit fünf Kategorien unterschieden, nämlich Muslim, Muslim bi-l-ṭaqāfa fa-ḥasab („Kulturmuslime und nichts weiter“), Sunni, Ibādī, Salafi und „andere“. Außerdem wurden die Kategorien šadīd al-tadayyin („stark im Glauben“), mutadayyin („gläubig“), ḍa‘īf al-dīn („schwach im Glauben“), mutašakkak („Agnostiker“), ġair mu‘min („nicht gläubig“) und mulḥid („Atheist“) unterschieden (Munīr al-Sa‘īdānī 2018a: 12).<sup>28</sup>

Fragen nach individuellen religiösen Positionierungen erbrachten in den Umfragen der letzten Jahre in jedem Fall erstaunliche Ergebnisse. Eine Umfrage des Pew Research Center (2013),<sup>29</sup> die in der von ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ġuwīlī tunesischen Studie „taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyyat al-ḍamīr“ („Bericht zur Lage der Religion und zur Gewissensfreiheit“) (2015) für Tunesien weiter ausgewertet wurde, ergab so, dass sich etwa 71% der Tunesier als religiös gesinnte (mutadayyin) Menschen sahen, des weiteren 20% als schwach im Glauben (ḍa‘īf al-tadayyin) und 9,6% als „Radikale“: Von ihnen sahen sich

<sup>25</sup> BBC: „The Arab world in seven charts: Are Arabs turning their backs on religion?“, 24.6.2019, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-48703377>.

<sup>26</sup> Dabei handelt es sich um eine Umfrage des Pew Research Center aus dem Jahr 2013, eine von ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ġuwīlī durchgeführte und herausgegebene Erhebung aus dem Jahr 2015 und eine von Munīr al-Sa‘īdānī et al. herausgegebene Untersuchung aus dem Jahr 2018.

<sup>27</sup> Diese Studie zu den unterschiedlichen Aspekten des religiösen Lebens in Tunesien war mit einer Umfrage unter 1.800 Haushalten (d.h. jeweils rund 50% Frauen und Männer) in ganz Tunesien verbunden.

<sup>28</sup> Die hier angesprochenen Kategorien des Religiösen wurden jeweils von den Herausgebern dieser Studien entwickelt, und zwar auf der Grundlage einer langen Tradition sozialwissenschaftlicher Erhebungen in Tunesien (siehe hierzu ausführlich CREDIF 2016: 31–50, ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz 2015 und Munīr al-Sa‘īdānī 2018a). Der Begriff „tadayyin“ sollte eigentlich als „religiös“ übersetzt werden, weil der Begriff „Glaube“ ins Arabische mit dem Begriff „imān“ übersetzt wird, aber die Übersetzung „stark/schwach in der Religion“ wirkt im Deutschen hölzern, besser wäre „stark/schwach in der religiösen Überzeugung“, was dann allerdings wieder gut mit „Glaube“ wiedergegeben werden kann.

<sup>29</sup> Die Umfrage des Pew Research Center bestand aus zwei Teilen: „The World’s Muslims: Unity and Diversity“ (2008–2012) und „The World’s Muslims: Religion, Politics and Society“ (2013) und wurde in insgesamt 39 „muslimischen“ Ländern Afrikas, Asiens und des Nahen und Mittleren Ostens durchgeführt (2008–2009 im subsaharischen Afrika, 2011–2012 in den anderen Ländern). Insgesamt wurden dabei 38.000 Personen beiderlei Geschlechts befragt.

2% stark im Glauben (šadīd al-tadayyin) und 7% ohne religiöse Überzeugungen (ğair mutadayyin). Unter den soeben erwähnten Personen ohne religiöse Überzeugungen (ğair mutadayyin, 7%) sahen sich wiederum 81,8% als konfessionslose Deisten (mu'min bi-llāhi wa-ğair mu'tarif bi-l-adyān), 9,1% als Agnostiker (mutašakak) und 1,5% als Atheisten (mulḥid) ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 17; Übersetzung RL, auch im Weiteren).

In der soeben zitierten Studie von 'Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ğuwīlī gaben zudem 58,85% derer, die sich selber als gläubig ansahen, an, dass das tägliche (*fünfmalige*) Gebet wichtig sei, aber nur 15,7% der Befragten gab an, tatsächlich täglich (fünf Mal) beten. Die 20% der „Glaubensschwachen“ gaben an, dass das Gebet nicht so wichtig sei. Wichtig war allerdings für alle Befragten der gute Wille (iḥsān), der sich darin zeigte, dass man zakāt/šadaqāt spendete und Schulen, Moscheen und Heiligengräber finanziell unterstützte ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 21).<sup>30</sup> 23,1% der Befragten lehnten schließlich die Idee als „exzessiv“ ab, der Islam solle eine allumfassende Sache sein (dīn 'umūmī) und meinten grundsätzlich, dass religiöse Angelegenheiten eine persönliche Angelegenheit sein sollten (alle Kursivsetzungen im Text durch RL). Sie lehnten auch die Ansicht ab, dass die Religion Teil des Unterichts sein sollte. 0,7% der Befragten sagten schließlich, die Religion stelle ein Hindernis für den Fortschritt dar ('ā'iq amāma al-taqaddum), sie glaubten an gar nichts ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 19).

Die von Munīr al-Sa'īdānī et al. 2018 herausgegebene Studie ergab ein ähnliches Bild, wenn auch mit leichten Modifikationen. Lediglich 1,3% der Befragten sahen sich hier als „stark im Glauben“ (šadīd al-tadayyin) an, 80% der Befragten als „religiös“ (mutadayyin), 17% als „schwach im Glauben“ (da'if al-tadayyin) und 1,7% als „ohne religiöse Überzeugungen“ (ğair mutadayyin) (Ramzi Ben 'Amara 2018: 100). 36,6% aller Befragten bezeichneten die Religion als ein umfassendes Regelwerk für das ganze Leben, 27,2% betonten aber auch, dass die Religion eine private Angelegenheit sei. 19,5% sahen die Religion vor allem als eine kulturelle und 16,3% als eine „nationale“ Angelegenheit an (Munīr al-Sa'īdānī 2018b: 129).

37,1% der Befragten gaben zudem an, sie würden täglich (zu den Gebetszeiten) beten. Weitere 26,9% der Befragten sagten, dass sie täglich beten würden, aber nicht unbedingt zur Gebetszeit.<sup>31</sup> 13,6% gaben an, sie würden nur ab und zu beten, während

<sup>30</sup> Sowohl in der Studie von 'Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ğuwīlī (2015) wie in der von Munīr al-Sa'īdānī et al. 2018 herausgegebenen Untersuchung wurden zwar die Anerkennung (beziehungsweise die nur teilweise Anerkennung oder sogar Ablehnung) der „fünf Säulen“ des Glaubens, also das Glaubensbekenntnis, das Gebet, die Pilgerreise, das Fasten und der Zakāt als Parameter in der Frage nach individueller Religiosität angegeben, aber nur in Hinblick auf das Gebet wurde die vertiefende Frage nach der konkreten rituellen Praxis gestellt. In der PEW-Studie des Jahres 2013 fehlt der Parameter der „fünf Säulen“ des Glaubens vollständig. Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass es am 11. Juni 2017, also mitten im Fastenmonat Ramadan dieses Jahres in Tunis eine Kundgebung für das Recht auf Essen und Trinken während des Ramadan gab (zur Debatte des Fastens in Tunesien siehe Loimeier 2022a).

<sup>31</sup> Aus dieser Angabe geht jedoch nicht hervor, ob mit dem „täglichen Gebet“ in dieser Studie *alle fünf*

1,2% der Befragten sagten, sie würden nur bei religiösen Anlässen beten. Weitere 20% gaben an, dass sie zwar nicht beten würden, das Gebet aber nicht prinzipiell ablehnten, während 1,2% der Befragten das Gebet an sich ablehnten (Ramzi Ben ‘Amara 2018: 101). Von denjenigen, die täglich beteten (also 37,1% bzw. 26,9% der Befragten), sagten 56,6%, dass sie zu Hause beten würden, 9,4% in einer Moschee, 2,3% am Arbeitsplatz und 31,6% in einer Moschee oder zu Hause (Ramzi Ben ‘Amara 2018: 102). Zur Frage der Öffnung der Moscheen ausschließlich zu den Gebetszeiten – ein Reglement, das zwischen 1988 und 2011 bestanden hatte und 2014 erneut eingeführt wurde, sagten schließlich 12,5%, dass sie diese Regelung sehr gut fänden, 31,1% fanden dies gut, 25% der Befragten war dies egal, 26,1% fanden dies schlecht und 5,3% sehr schlecht (Ramzi Ben ‘Amara 2018: 106). Auf die Frage, welche Faktoren das alltägliche Leben am spürbarsten einschränken würden, antworteten 47,5% der Befragten, diese Einschränkungen seien mit dem Druck verbunden, die ḥalāl/ḥarām-Vorschriften zu befolgen; weitere 25,4% sagten, das größte Problem bei der Bewältigung des Alltagslebens sei der persönliche Egoismus vieler Tunesier, 14,4% waren der Meinung, dass es ein Problem sei, immer darauf achten zu müssen, „Schande“ zu vermeiden und 12,7% waren der Ansicht, dass man nicht dem eigenen Gewissen folgen könne (Munīr al-Sa‘īdānī 2018b: 129).

Auch das Argument „Religion ist Privatsache“ wurde in der von Munīr al-Sa‘īdānī et al. herausgegebenen Studie (2018) prominent angesprochen. Dabei wurde insbesondere danach gefragt, wie man zum Wechsel in eine andere religiöse Orientierung stünde. Dabei lehnte eine einfache Mehrheit der Befragten einen solchen Wechsel ab (den Wechsel zur Šī‘a beispielsweise mit 37,7%, zur Ibādīyya mit 32,1%, zum Bahā’ismus mit 26,2%, zum Christentum mit 23,7% und zum Judentum mit 29,7%). *Eine fast ebenso große oder sogar größere Gruppe war aber der Ansicht, dass ein solcher religiöser Wechsel eine private Angelegenheit sein sollte* (bei der Frage des Wechsels zur Šī‘a waren dies 32,3%, bei der Ibādīyya waren es 38,1%, beim Bahā’ismus 45,4%, beim Christentum 41,7% und beim Judentum 33,8%). In der gleichen Umfrage waren 48,4% der Befragten der Meinung, dass die Salafiyya abzulehnen sei, beziehungsweise, dass die Salafiyya eine beunruhigende Bewegung sei. 27,2% waren aber auch hier der Meinung, dass eine Orientierung an der Salafiyya eine private Angelegenheit sei. Dieses Ergebnis wurde bei der Frage nach der Salafiyya ‘ilmiyya und der Salafiyya ḡihādiyya<sup>32</sup> noch einmal deutlicher: 46,2% fanden die Salafiyya ‘ilmiyya positiv, während 48,8% der Befragten eine negative Meinung hatten. Bei der Salafiyya ḡihādiyya gab es 2,5% positive Reaktionen, aber 97,5% Ablehnung (Samayya ‘Abd al-Laṭīf 2018: 43ff).

---

kanonischen Gebete gemeint waren (wie in der Studie „taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyyat al-ḍamīr“ des Jahres 2015, siehe oben).

<sup>32</sup> In Tunesien wurde nach 2011 zwischen der Salafiyya ‘ilmiyya und der Salafiyya ḡihādiyya unterschieden. Unter der Salafiyya ‘ilmiyya verstand man eine zwar radikale aber quietistische Ausrichtung der Salafiyya, unter der Salafiyya ḡihādiyya eine islamistische und gewaltbereite Orientierung.

Ein erster Blick auf individuelle Religiosität in Tunesien zeigt so zunächst, dass es zu Religion und religiöser Praxis ganz unterschiedliche Positionierungen gab und dass dabei die Religion von einer beträchtlichen Anzahl von Menschen als private und individuelle Angelegenheit angesehen wurde. Individuelle Religiosität lässt sich dabei zumindest bis zu einem bestimmten Punkt an der Frage ablesen, wie man sich zur religiösen Praxis verhält. Man könnte sagen, dass diejenigen, die fasten und beten, auch religiös sind – zumindest können wir es annehmen, weil sie die äußeren Bedingungen der Religion (*din*) erfüllen. Sind nun aber diejenigen, die nicht beten oder fasten, automatisch nicht-religiös oder gar ungläubig? Hier könnte man durchaus annehmen, dass dies der Fall ist, weil die lokal anerkannten Kriterien des Fastens und Betens nicht erfüllt werden und damit eigentlich ein Verweis auf eine entsprechende nicht-religiöse Orientierung gegeben wäre.

Empirisch kann diese Annahme zunächst jedoch nicht belegt werden, weil sich die innere (religiöse) Disposition der Menschen einem direkten „wissenschaftlichen Zugriff“ entzieht. Es gibt aber äußerliche „Marker“ jenseits der religiösen Praxis, etwa im Bereich der Kleidung (siehe unten), der Haar- oder Barttracht, die in Tunesien (und anderen arabischen Ländern) durchaus als „Kürzel“ und Verweis auf eine bestimmte religiöse (oder nicht-religiöse) Lebensführung gelesen werden können (siehe ausführlich Loimeier 2022b). Dabei muss aber darauf hingewiesen werden, dass solche Signale einer religiösen (oder auch nicht-religiösen) Lebensführung in unterschiedlichen lokalen Kontexten in verschiedenen Intensitäten und in unterschiedlicher Art und Weise von Männern und Frauen kultiviert werden. Wenn etwa in ländlichen Regionen wie etwa in Beni Kheddache<sup>33</sup> am Sonntag (*sic*) alle Männer in die Moschee zum Mittagsgebet gehen, dann ist das nicht unbedingt als Zeichen einer verbreiteten „Religiosität“ zu sehen, sondern es kann auch als ein Zeichen sozialen Drucks auf dem Land gesehen werden: Wenn alle Männer zum Mittagsgebet gehen, wer kann dann zu Hause bleiben und sich verweigern (eigene Beobachtung, 5. März 2017; Mitteilung Ina Khiari-Loch, 5. März 2017)?<sup>34</sup>

Trotz umfangreicher Prozesse der Säkularisierung seit der Unabhängigkeit des Landes und in Folge der „*passion fatigue*“ nach der Revolution ist die Religion in Tunesien somit nicht aus dem Alltagsleben der Menschen verschwunden, sondern hat sich in vielfältiger Art und Weise, etwa als Legitimationsgrundlage für verschiedene Formen sozialer Kontrolle behauptet. Khaoula Matri betont aber auch, dass es sich bei diesen Dynamiken des religiösen Wandels nicht um lineare Entwicklungen handelt:

Ce changement n'est pas linéaire, il est plutôt spiral, où se mêle tradition et modernité où la question de l'identité devient de plus en plus complexe et ne

<sup>33</sup> Beni Kheddache in der Region der südtunesischen Dahar-Berge wurde von meinen tunesischen Gesprächspartnern ob des konservativen Lebensstils der Dorfbewohner als das „Afghanistan Tunesiens“ bezeichnet (diverse Gespräche, März 2017).

<sup>34</sup> Gerade in den ländlichen Regionen Tunesiens sind die Moscheen auch ein wichtiger sozialer Kommunikationsraum der Männer, also ein Raum, in welchem es nicht nur um das „Religiöse“ geht.

s'opère qu'à travers des situations et un contexte précis. La question de l'identité religieuse féminine et masculine, dans le contexte tunisien, représente un long débat ... En effet j'avance l'idée que l'investissement dans le domaine de la piété, le recours aux pratiques religieuses, n'est pas constant ni ayant le même rythme au cours de la vie d'une même personne ou d'une collectivité. L'initiation ou l'intensification d'un individu de pratiques religieuses ressemble à celui qui s'investit dans le sport ou dans d'autres types d'engagements, comme celui d'un régime alimentaire par exemple. (Mitteilung Khaoula Matri, 25. Juli 2021)

Das Religiöse an sich ist somit nicht wirklich oder gar vollständig aus dem Alltagsleben der Menschen verschwunden, sie hat sich vielmehr in der Gesellschaft aufgelöst wie Zucker im Tee: Man spürt immer noch ihre Wirkmächtigkeit auch wenn religiös konnotierte Praktiken ihre Gestalt und ihren Sinn verändert haben:

S'insinuant partout, elle (die Religion) se conjugue dans la manière d'être et de paraître dans la manière de vivre, dans les habitudes les plus ordinaires. Elle se traduit dans des discours, des pratiques, des représentations de tout. En un mot, la croyance religieuse est intériorisée, incorporée dans les inconscients. Même ceux qui se présentent comme athées subissent le pouvoir de la religion qui les dépasse, car il est imposé par la culture et les structures de la vie en communauté. (Matri 2015: 56)

Aber auch wenn bestimmte religiöse Grundüberzeugungen, religiös konnotierte Lebenseinstellungen und religiös begründete Moralvorstellungen nach wie vor – wenn auch kontextabhängig – mehr oder weniger wirkmächtig sind, so haben andererseits bestimmte Traditionen, die noch vor 50 Jahren religiös konnotiert waren, diese religiöse Konnotation heute zumindest teilweise verloren. Diese Feststellung gilt sowohl für bestimmte Festtage und bestimmte Orte wie auch für bestimmte Gebäude, insbesondere Moscheen und Heiligengräber (Mitteilung Khaoula Matri, 28. März 2019).<sup>35</sup> In den letzten Jahren wurde so der Valentinstag als „fête des amoureux“ trotz seiner westlichen Wurzeln immer populärer. Allerdings ist der Tag dieser Wurzeln inzwischen entkleidet, er ist eben nicht mehr der „christliche“ Valentinstag, sondern „fête des amoureux“ (ʿīd al-ʿuṣṣāq): „dépourvue de toute connotation religieuse chrétienne“ (Nsibi 2013: 248).

---

<sup>35</sup> Erst mit der Zerstörung zahlreicher Heiligengräber durch radikale Islamisten nach 2011 kam es in Tunesien zu einer öffentlichen Mobilisierung für den Schutz dieser Gräber als Teil des „kulturellen Erbes“ Tunesiens (siehe Loimeier 2022a).

## Formen sozialer Kontrolle

Soziale Kontrolle wird nicht nur über das Feld des Religiösen ausgeübt, sondern wirkt in vielen anderen gesellschaftlichen Formen, beispielsweise in Gestalt des „Blicks“ oder auch in Gestalt von Tratsch (siehe unten), in Gestalt von mahnenden und/oder tadelnden Zurufen oder in Gestalt des ostentativen Abwendens von einer bestimmten Person. Für die Ausgestaltung von Handlungsoptionen von Frauen im öffentlichen Raum sind darüber hinaus der Gang und generell die Körpersprache sowie die Kleidung als Signale wichtig, weil diese Signale auf bestimmte Lebenseinstellungen verweisen (Mitteilung Khaoula Matri, 13. März 2018). Dabei gilt beispielsweise für Mädchen und Frauen: „il ne faut pas marcher comme un garçon ou être très fine et effectuer des déclenchements exagérés à droite et à gauche“ (Lachheb 2012: 176). Jede Form der körperlichen Bewegung, jeder Blick hat somit Bedeutung für das gesellschaftliche Umfeld, aber auch für die Handlungsoptionen von Frauen, und zwar auch deshalb, weil die soziale Interaktion von Frauen in der Öffentlichkeit mit sexuellen Konnotationen verbunden sein kann – und zwar sowohl aus der Perspektive von Männern wie aus der von Frauen:

*L'attraction charnelle est considérée comme au cœur de l'interaction sociale genrée. Les gestes, les postures, les positions, les mouvements du corps sont codifiés. Les rotations du corps, sa mobilité, son odeur, la voix (sa tonalité, son volume), les contenus des discussions, le toucher, les distances et la place par rapport à l'autre (à côté, ou en face), etc., tout est défini pour chaque type de relation. Le regard, son orientation, sa fixation, sa durée (notamment le regard dans les yeux) sont vécus et représentés comme des messages porteurs d'une charge morale. La manière de tenir la tête ou de la pencher vers le bas, la position des mains, l'écart entre les pieds, les expressions du visage sont interprétées comme des signes de bonne ou de mauvaise conduite. Les gestes les plus simples, les plus anodins sont méticuleusement signalés par les interviewées, mais avec des nuances que les distinguent. (Matri 2015: 113)<sup>36</sup>*

Dabei gestalten sich Formen sozialer Kontrolle in Großstädten anders als in ländlichen Räumen oder in den organisch gewachsenen Vierteln einer historischen Altstadt. Im Folgenden beschränke ich mich auf einen bestimmten Aspekt sozialer Kontrolle, nämlich den Blick,<sup>37</sup> bevor ich mich in den folgenden Abschnitten mit der Kleidung und der Rolle von Örtlichkeiten in Hinblick auf die soziale Kontrolle insbesondere von Frauen und die Auswirkungen sozialer Kontrolle für die Handlungsoptionen von Frauen beschäftigen werde. Zum Thema „Blick“ stellte bereits Nilüfer Göle mit Bezug auf Erving Goffman fest:

<sup>36</sup> Zur Untersuchung von Khaoula Matri und ihren Gesprächspartnerinnen siehe unten.

<sup>37</sup> Eine ethnologische vergleichende Perspektive auf den „Blick“ findet sich bei Hans Peter Duerr (1988: 135ff).



Von allen Sinnesorganen hat das Auge eine einzigartige soziologische Funktion: Vereinigung und Interaktion von Individuen basieren auf einem Austausch von Blicken. Besonders wenn es um religiöse und geschlechtsrollenspezifische Fragen geht, haben Blickvokabular und räumliche Konventionen ziemlich große Aussagekraft. Wenn muslimische Frauen die Grenzen vom Innenraum zum Außenraum überschreiten, sind multiple Sinneseindrücke – Anblick, Geruch, Berührung und Gehör – im Spiel, wenn es gilt, Grenzen neu zu definieren. (Göle 2004: 29)

Die eingangs von Khaoula Matri zitierte Aussage einer jungen Frau aus Bizerte, die auf die Frage, warum sie in Tunis ihren *ḥiğāb* abgelegt habe, antwortete: „Hier kennt mich niemand, hier ist es egal, wer mich anschaut“, verweist in diesem Sinne zum einen auf die Bedeutung des „kontrollierenden Blicks“ („le regard“), zum anderen aber auch auf die Bedeutung des „regard pudique“, des „keuschen Blicks“ der „ehrbaren Frau“<sup>38</sup> in welchem sich soziale Kontrolle manifestiert. Trotz der Reguliertheit des öffentlichen Blicks – reguliert beispielsweise durch etablierte Konzepte von Scham (siehe unten) – gibt es in Tunesien (wie in Deutschland) zahlreiche Spielarten des „öffentlichen Blicks“: Er kann diskret und heimlich oder indiskret und direkt sein, aber auch prüfend und taxierend, offen und herausfordernd, distanziert und desinteressiert, gierig und hasserfüllt, liebevoll und warm, vertraulich und verschwörerisch, starr und kalt, misstrauisch und stechend, freudig und erwartungsvoll, dumm und stumpf, wertschätzend und wohlwollend, aber auch strafend und einschüchternd (eigene Beobachtungen 2017–2019; verschiedene Gespräche mit Khaoula Matri und Mohamed Kerrou im März 2019).<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Arabisch „al-mar‘a al-muḥtarama“, wobei dieser Ausdruck korrekt als „die geehrte, geschätzte, respektierte Frau“ übersetzt wird. Zum Konzept „Ehre“ siehe Jamous (1981: 66ff). Jamous argumentiert, allerdings mit Bezug auf berberische Bergbewohner im marokkanischen Rif, dass die „Ehre“ des Mannes direkt mit der „Ehrbarkeit“ seiner Frau verbunden ist, daher müsse auch das Verhalten der Frau überwacht werden: „la conduite (de la femme) doit être surveillé pour qu'elle ne suscite pas la honte (pour l'homme)“ (Jamous 1981: 66).

<sup>39</sup> Besonders geübt im „Schauen“ sind in Tunis zum einen die Bettler und Touristenführer, zum anderen die (männlichen und weiblichen) Flaneure und Café-Besucher, vor allem aber die Verkäufer und Händler in der Medina, die schon von weitem sehen, ob sich ein potentieller Käufer oder eine potentielle Käuferin nähert. Bei meinen Exkursionen durch die Medina von Tunis habe ich rasch gelernt, den taxierenden Blick der Händler zu erkennen und zu erwidern, indem ich sie auf Arabisch grüßte, zum Teil auch ansprach, und damit Verunsicherung und/oder Amüsement (ob meiner hocharabischen Ausdrucksweise) auslöste. Ein wichtiges Mittel meiner (partiellen) Anonymisierung war dabei mein lokal gebräuchliches Plastiksackerl, das entweder mit Büchern, Obst, Nüssen oder anderen Viktualien gefüllt war und mich als nicht-touristisch motivierten, also lokalkundigen „Feringi“ („Franke“) auswies. Die Tatsache, dass ich bei meinen Streifzügen durch Tunis nicht in das Raster des (herumschauenden, vielleicht verunsichert schauenden) „Touristen“ passte, führte immer wieder zu entsprechend überraschten, interessierten und irritierten Blicken, an denen ich erkannte, dass man mich sehr genau beobachtete. Ergaben sich im öffentlichen Raum, im Café, im Taxi oder auch in den Vorortzügen nach La Goulette, Carthage, Sidi Bou

Dabei gilt zumindest für Tunis, dass Männer Frauen nicht direkt anschauen sollten. Sollten sie gewahr werden, dass sie es tun, sollten sie den Blick abwenden. Frauen können hingegen Männer länger anschauen und wenn ihn eine Frau begleitet, auch die Frau (eigene Beobachtungen 2017, 2018 und 2019; Mohamed Kerrou, 21. März 2019).<sup>40</sup> Diese Beobachtungen verweisen darauf, dass sich Frauen in bestimmten Kontexten – beispielsweise beim Flanieren auf der Avenue Habib Bourguiba – bei weitem nicht so zurückhaltend verhalten, wie es konservative Vorstellungen von Ehrbarkeit eigentlich vorsehen (siehe unten). Der Blick wird dabei durch den Faktor der Intensität bestimmt, sowie durch gesellschaftliche Regeln, die festlegen, wer wann wo und wie schauen darf. Wichtig für den Blick in der Öffentlichkeit sind zudem die Distanz zwischen den Schauenden und die Länge des Blickkontakts, der nach Geschlechtern verschieden ist. Der „Blick“ ist somit ein wichtiger Teil des öffentlichen Lebens (eigene Beobachtungen, März 2019).<sup>41</sup>

In einer missbilligenden und feindseligen Form kann der Blick aber auch als „böser Blick“ (al-nazra, al-ʿayn) gedeutet werden. Vor diesem „bösen Blick“ möchte man sich schützen. Hierbei kommen magische Mittel, beispielsweise die schützende Hand der Fatima („al-ḥamsa“), zum Einsatz, die in Tunesien weit verbreitet ist und sowohl offen am Körper getragen wird, wie auch in Fahrzeugen und Gebäuden einen Teil der „Innenausstattung“ darstellt (zum „bösen Blick“ siehe Hauschild 1979).<sup>42</sup> Einige Formen des Blicks haben eine beschämende Wirkung oder eine beschämende Intention (siehe hierzu Seidler 1995: 68ff und Duerr 1988: 135ff) und verweisen damit auf den Zusammenhang von „Ehre“ (šaraf) und „Scham“ (ḥayāʾ). Insbesondere der „strafende“ Blick hat eine moral-religiöse Grundlage im Gebot des „al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar“, des „Gebietens des Gebotenen/Rechten und des Verbotens des Verbotenen/Falschen“, welches jedem einzelnen Muslim das Recht gibt, einzuschreiten, wo es nach den Vorschriften der Religion und der šarīʿa notwendig und gerechtfertigt erscheint: „The executive power of the law of God is vested in each and every Muslim“ (Cook 2000: 9).

Weil das öffentliche Geschehen in Tunesien genau registriert wird und die Menschen wissen, dass man im öffentlichen Raum ständig den Blicken Anderer ausgesetzt ist, hat sich auch die Fähigkeit ausgebildet, die Blicke anderer Menschen

---

Said oder La Marsa Gespräche mit neugierigen Tunesiern, dann führte die Mitteilung, dass man kein Franzose, sondern Deutscher sei, schnell zu einer herzlichen Gesprächsatmosphäre.

<sup>40</sup> Obwohl Mohamed Kerrou diese Beobachtung bestätigt hat, bin ich mir nicht ganz sicher, ob Frauen tatsächlich Männer länger anschauen (beobachten) können als umgekehrt Männer Frauen. Vielleicht erregte ich lediglich als „Ausländer“ ein besonderes Interesse. Andererseits wurde ich jedoch in Tunis mehrmals von Tunesiern (in arabischer Sprache) nach dem Weg gefragt, woraus ich wiederum schliesse, dass ich phänotypisch nicht allzu sehr „aufgefallen“ bin.

<sup>41</sup> Eine Regel, die auch für die öffentlichen Verkehrsmittel gilt: Dort geht der Blick ins Leere, in die Zeitung oder aus dem Fenster, man sollte keinesfalls „starren“, sondern möglichst „gleichgültig“ und „unbeteiligt“ schauen.

<sup>42</sup> Hauschild argumentiert, dass das „alte Wissen“ um den Blick in vielen europäischen Gesellschaften verloren gegangen ist, im Mittelmeerraum aber nach wie vor sehr lebendig ist (Hauschild 1979: 7).

bewusst zu registrieren, zu „lesen“, zu interpretieren und insbesondere die Blicke im persönlichen Umfeld bewusst zu erfassen. Dabei wird das „offensichtliche Schauen“ in Tunis früher und aufmerksamer wahr genommen als beispielsweise in Göttingen oder gar in Berlin.<sup>43</sup>

Die Bedeutung des Blicks wurde auch in einer Studie des „Centre de Recherches, d'Études, de Documentation et d'Information sur la Femme“ (CREDIF) aus dem Jahr 2016 belegt, in welcher gesellschaftliche Positionierungen (von Männern und Frauen) zum Thema der „ehrbaren Frau“ thematisiert wurden. Das CREDIF-Forschungsteam bestand aus tunesischen Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftlern, die zwischen 2013 und 2016 auf der Grundlage von Fragebogen-Interviews mit 2916 Frauen und 957 Männern in ganz Tunesien eine Erhebung zum Thema „Violence dans l'espace public: La violence fondée sur le genre dans l'espace public en Tunisie“ durchführten.<sup>44</sup> Die Erhebung bestand aus zwei Teilen: In einer ersten Phase wurden Gespräche mit fünf Fokusgruppen (Frauen) in Bizerte, Bardo/Tunis, Qayrawān und Médinine und zwei Fokusgruppen (Männer) in Douar Hicher/Tunis und Médinine geführt. In einer zweiten Phase wurden dann an 200 Orten in allen 24 Gouvernoraten (Provinzen) Tunesiens Fragebögen in Haushalten verteilt. Dabei entfielen 1.001 Fragebögen (25,8%) auf den Großraum Tunis, 531 (13,7%) auf den Nordosten, 441 (11,4%) auf den Nordwesten, 952 (24,6%) auf den zentralen Osten, 424 (10,9%) auf den zentralen Westen, 327 (8,4%) auf den Südosten und 197 (5,1%) auf den Südwesten (siehe eine genaue Darstellung der Erhebungsmethoden in CREDIF 2016: 36ff). Die CREDIF-Befragung spiegelte so die soziale Vielfalt Tunesiens und beschränkte sich nicht auf die vergleichsweise wohlhabenden Bevölkerungsgruppen in Tunis und in Teilen des tunesischen Sahel (Region Sousse). In Hinblick auf die Bedeutung des Blicks wurden in der CREDIF-Studie die Aussagen von Tunesierinnen und Tunesier wie folgt zusammengefasst:

Die ehrbare Frau (al-mar'a al-muḥtarama) muss ... ihren Blick kontrollieren, denn ihr Blick kann Aufmerksamkeit erregen: Der Blick der Frau wirkt anziehend, erregend, wirkt attraktiv. Wenn sich die ehrbare Frau beobachtet fühlt, dann muss sie so tun, als ob sie das nicht bemerkt und ihren Weg unbeirrt fortsetzen: Sie darf nicht „antworten“ („elle ne doit pas répondre“) (CREDIF 2016: 155). Die ehrbare Frau schaut fremde Männer nicht an und bewegt sich im öffentlichen Raum als ob keine Männer anwesend wären (CREDIF 2016: 153ff; Übersetzung aus dem Französischen durch RL).

---

<sup>43</sup> Ob es zu entsprechenden Interpretationstraditionen bereits Untersuchungen gibt, entzieht sich meiner Kenntnis. Ich verweise hier aber grundsätzlich auf die Arbeit von Khaoula Matri (2015), die sich intensiv mit Handlungsoptionen von Frauen in der tunesischen Öffentlichkeit beschäftigt hat.

<sup>44</sup> Untersuchungen zu Gewalt gegen Frauen im Jahr 2014 haben gezeigt, dass in Tunesien jede zweite Frau (im Alter zwischen 18 und 64 Jahren) Gewalt in der Ehe erfahren hat (konkret 47,6% von 4.000 befragten Frauen), wobei es deutliche regionale Unterschiede gab: Im Südwesten des Landes waren es 72,2% der befragten Frauen, im Sahel und Norden waren es 35,9% (Ḥayāt al-Ya'qūbī 2018: 309).

Die Untersuchung des CREDIF-Teams zeigt aber auch, dass es in Tunesien ganz unterschiedliche soziale Milieus gibt, die sich in Fragen sozialer Kontrolle unterscheiden:<sup>45</sup> Während die soziale Kontrolle in den öffentlichen und weitgehend anonymen Räumen der Großstadt Tunis vergleichsweise gering ist, stellt sie sich in Kleinstädten, in einzelnen städtischen Vierteln und in ländlichen Regionen Tunesiens anders dar, und zwar auf Grund der Tatsache, dass das Verhalten der Menschen im öffentlichen Raum ständig kommentiert wird (Ina Khiari-Loch, 5. März 2017).

Wie aber die Aussage der jungen Frau aus Bizerte<sup>46</sup> eingangs gezeigt hat, wollen sich viele Frauen – insbesondere in den größeren Städten, aber auch in einigen ländlichen Regionen<sup>47</sup> – heute nicht mehr ohne weiteres sozialen Kontrollen und dem kontrollierenden Blick unterwerfen. In der Tat gibt es eine wachsende Zahl von Frauen, die sagen und signalisieren: „Ich bin wie ich bin, lasst mich in Ruhe“ (Mitteilung Khaoula Matri, 7. März 2019). Diese Frauen widersetzen sich der sozialen Kontrolle, auch in Gestalt des Blicks, zumindest in anonymen großstädtischen Kontexten und sagen: „Es ist egal, wer mich anschaut, ich mache trotzdem, was ich will“.<sup>48</sup> Die Tatsache, dass sich in Tunesien nach der Revolution von 2011 eine frei diskutierende Öffentlichkeit entwickeln konnte und der Staat sich nicht mehr als Wächter der „Moralordnung“ versteht, hat Frauen in ihren Handlungsoptionen zusätzlich gestärkt und den Abbau sozialer Kontrollendynamiken unterstützt. Dennoch ist das Konzept der „ehrbaren Frau“ – gestützt durch konservative religiöse Gelehrte – nach wie vor gesellschaftlich so wirkmächtig, dass zumindest offener Widerstand gegen dieses Konzept „auffällt“ und immer wieder auch für Aufsehen sorgt (siehe unten). Die junge Frau aus Bizerte steht somit mit ihrer Aussage immer noch im Widerspruch zur Ansicht vieler Tunesierinnen und Tunesier, dass Frauen vor allem danach streben sollten, ihre „Ehrbarkeit“ im öffentlichen Raum zu schützen, wobei das Konzept der „Ehrbarkeit“ durch eine Reihe von Faktoren definiert wird, beispielsweise angemessene Kleidung, das Verhalten der Frauen im öffentlichen Raum, ihr Gang, ihren Gesichtsausdruck und ihre Stimme, aber eben auch ihren Blick. Soziale Kontrollen bestehen also fort, und zwar nicht nur in Gestalt des „kontrollierenden Blicks“, sondern auch in Gestalt von „Tratsch“ (tunesisches Arabisch „klém“, hocharabisch „kalām“):

<sup>45</sup> Auf die ausgeprägten Unterschiede insbesondere zwischen Tunis und den ländlichen Regionen Südtunesiens verweist auch Foster in ihrer Studie zu Schönheitsidealen tunesischer Frauen Ende der 1990er Jahre (siehe Foster 2006: 163ff).

<sup>46</sup> Eine Stadt rund 50 Kilometer nördlich von Tunis mit etwa 143.000 Einwohnern.

<sup>47</sup> Beispielsweise auf Djerba und in vielen Teilen der Sahel-Region, insbesondere an der zentralen Küste Tunesiens (Provinzen Mahdiyya, Monastir), die in der Vergangenheit auch die Haupttourismus-Regionen des Landes waren.

<sup>48</sup> Diese selbstbewusste Haltung konnte ich auch bei meinem vierten Forschungsaufenthalt in Tunis im März 2022 erkennen, als ich in der Innenstadt von Tunis die ersten „Punk-Frauen“ (mit blau und grün gefärbten, kurzgeschnittenen Haaren) beobachten konnte. Im Jahr 2022 konnte ich aber auch ganz allgemein feststellen, dass sich das modische Spektrum von Frauenkleidung weiter – sogar in Richtung „Minirock“ – ausgefächert hatte.

Le problème de la Tunisie, c'est le klém, partout il y a du klém, du klém qui ne se dit pas et qu'on entend dans le souk des femmes, devant les enfants, les hommes âgés, les pères, les frères ... tu ne te sens pas plus tranquille dans un café avec tout le klémzeyed. (CREDIF 2016: 143)<sup>49</sup>

## Soziale Kontrolle und die Frage des „Schleiers“ (ḥiğāb)

Soziale Kontrolle manifestiert sich nicht nur im Blick und im Tratsch, auch die Kleidung der Frauen reflektiert Dynamiken der sozialen Kontrolle. Ich werde mich im Folgenden vor allem mit der Frage beschäftigen, wie sich Kleidung und soziale Kontrolle zu den Autonomiebestrebungen und Handlungsoptionen von Frauen im öffentlichen Raum verhalten.

In Hinblick auf das öffentliche Erscheinungsbild von Männern und Frauen ist zunächst zu beachten, dass das öffentliche Erscheinungsbild von Männern und ihr Verhalten sowie entsprechende Dresscodes in Tunesien anders konnotiert sind als das Erscheinungsbild von Frauen, ihr Verhalten und die mit ihm verbundenen Dresscodes: Während der ḥiğāb der Frauen nicht à priori religiös konnotiert ist (siehe unten) und vielfältige Interpretationsmöglichkeiten offen lässt, ist die Kleidung der Männer sehr viel eindeutiger: Männer mit einer ausgesprochen religiösen oder gar salafi-orientierten Haltung würden weder den „westlichen“ Hut noch den Fes tragen, der für die Ära Bourguiba steht, sondern sich vielmehr durch eine stark religiös konnotierte Kleidung (isbāl, langes Hemd, Gebetskappe) und eine entsprechende Barttracht (Rasur der Oberlippe) auszeichnen, die wiederum auf ein prophetisches Vorbild verweisen. Historisch waren die Männer sowohl in der Ära Bourguiba (1956–1987) wie in der Ära Ben 'Ali (1987–2011) gehalten, sich den Bart zu rasieren, Taxifahrern war die Rasur sogar vorgeschrieben, sie mussten zudem eine Uniform tragen. Zuwiderhandlungen konnten polizeilich geahndet werden. Nach der Revolution ließen sich viele Männer als Zeichen ihrer persönlichen Emanzipation von den Vorschriften des Regimes einen Bart stehen. Allerdings geriet der Bart in der Zeit des islamistischen Terrors (2012–2016) in Verruf, er galt als Erkennungszeichen der „Terroristen“. In den letzten Jahren hat sich in Tunesien ein breites Spektrum unterschiedlicher und nicht religiös konnotierter Bartmoden entwickelt, aber auch die Vollrasur hat sich behauptet (eigene Beobachtungen 2017, 2018, 2019 und 2022, zahlreiche Gespräche mit tunesischen Kollegen und Dienstleistern, insbesondere Taxifahrern).<sup>50</sup> Grundsätzlich ist aber festzustellen, dass sich religiöse (bzw. nicht-religiöse) Positionierungen bei Frauen sehr viel stärker

<sup>49</sup> „klémzeyed“ ist üble Nachrede, Tratsch, Gerüchteküche.

<sup>50</sup> Bei meinem Aufenthalt 2022 konnte ich zudem beobachten, dass sich auch die Haarmode bei Männern gelockert hat: Trugen die meisten Männer bis 2019 noch den landesüblichen Kurzhaarschnitt,

als bei Männern in Hinblick an bestimmten Kleidungsstilen zeigen, während es bei Männern vor allem die Teilnahme (bzw. Nicht-Teilnahme) am religiösen Ritual ist, an welchem sich religiöse (bzw. nicht-religiöse) Positionierungen festmachen lassen (Mitteilung Khaoula Matri, 23. Juli 2021).

In meinen folgenden Ausführungen werde ich zunächst einige historische Dynamiken beleuchten, die für das Verständnis der Handlungsoptionen von Frauen in der tunesischen Öffentlichkeit von Bedeutung sind. In einem zweiten Schritt stütze ich mich erneut auf die bereits genannten statistischen Erhebungen, um unterschiedliche Formen des Umgangs mit dem Schleier und ihre jeweiligen Bedeutungen für das Verhalten von Frauen in der Öffentlichkeit zu beschreiben.

In der historischen Entwicklung Tunesiens wurde die Frage der Kleidung im Rahmen einer „Politik des Schleiers“ immer wieder gesetzlich geregelt. Ein zentrales Symbol des modernen Staates (und einer modernen Gesellschaft) war nämlich die „emanzipierte Frau“ ohne ḥiğāb (Matri 2015: 67), ein Grundsatz, der von Bourguiba (und später auch Ben ‘Ali) in entsprechenden Dekreten umgesetzt wurde (siehe etwa eine entsprechende Rede Bourguibas am 5. Dezember 1957, zitiert in Matri 2015: 68). Seit den 1960er Jahren ist so der „traditionelle Schleier“ (safsārī) weitgehend aus dem öffentlichen Straßenbild verschwunden. In den 1980er Jahren wurde dann auch das Tragen des ḥiğābs gesetzlich reglementiert: In einer Reihe von Verordnungen zwischen 1981 (circulaire 108/1981) und 1991 wurde das Tragen des ḥiğāb<sup>51</sup> in Schulen, Universitäten und öffentlichen Gebäuden verboten. In drei Verordnungen des Jahres 1987 wurde auch allen Lehrerinnen und Lehrern verboten, „nicht korrekte Kleidung zu tragen: sie sind gehalten, sich korrekt zu kleiden und nicht extravagant“ (ḥurūğ ‘an al-ma’lūf) (Matri 2015: 70). Im Jahr 1991 wurden diese Verordnungen schließlich auf alle Beschäftigten in öffentlichen und privaten Einrichtungen ausgedehnt (Matri 2021: 109). Frauen (und Männer), die sich nicht an diese Vorschriften hielten, konnten von der Polizei verhaftet und strafrechtlich verfolgt werden. Da in Tunesien der ḥiğāb in der Öffentlichkeit bis Ende 2011 formal verboten war, hat er sich in dieser Zeit in den „privaten Raum“ zurückgezogen, d.h., die Frauen haben ihn zu Hause getragen (Matri 2015: 15; 17). In den 1980er und 1990er Jahren nutzten Frauen wegen des Schleierverbots in öffentlichen Einrichtungen aber häufig eine andere Kopfbedeckung (Hut oder Mütze), um sich in solchen Einrichtungen und in der Öffentlichkeit bewegen zu können, ohne dabei ihre religiösen Überzeugungen zu verletzen (Matri 2015: 260). In Folge dieser Stigmatisierungen bildeten religiös orientierte Frauen und Mädchen in den 1980 und 1990er Jahren Gruppensolidaritäten aus. Sie formierten einen Gegenpol zu den nicht-verschleierten Frauen (Matri 2015: 83).

---

so konnte ich 2022 (in Tunis) eine beträchtliche Anzahl von jugendlichen (jungen) Männern mit langen Haaren und unterschiedlichen Formen von Zöpfen und sogar Rasta-Frisuren sehen.

<sup>51</sup> Dieses Dekret sprach allerdings nicht spezifisch vom ḥiğāb, sondern ganz allgemein von „sektiererischer Kleidung“ (al-libās al-tā’ifi) (Ḥayāt al-Ya’qūbī 2018: 296).

Die Rückkehr des ḥiğāb in die tunesische Öffentlichkeit begann etwa im Jahr 2000. Während der Schleier aber vor der Jahrtausendwende ein Zeichen des stillen Protests gegen das Regime war, und zwar ein Zeichen, das Frauen jeglicher politischer Couleur trugen, verwandelte sich der ḥiğāb nach 2000 langsam von einem „signe de stigmatisation“ in ein „symbole de valorisation“ (Matri 2015: 334). Im Jahr 2007 kam es zudem zu einem Gerichtsurteil, das den Circulaire 102 vom 29. Oktober 1986<sup>52</sup> als verfassungswidrig erklärte (Matri 2015: 70). Seither wurden verschleierte Frauen (muḥāğabāt) im öffentlichen Dienst nicht mehr mit Sanktionen bedroht. Frauen in Tunesien begannen also erneut, den Schleier zu tragen, aber das Tragen des ḥiğāb wurde gleichzeitig alltäglicher und „banaler“: „par la suite, le voile a commencé à se banaliser“ (Matri 2015: 196). Gerade die Frauen, die der Nahḍa angehörten, trugen aus diesem Grund keinen ḥiğāb mehr: Der ḥiğāb hatte in ihren Augen nicht mehr die politisch-religiösen Konnotationen wie noch in den 1980er Jahren, er war für sie zu „Mode“ geworden:

In the 1970s and 1980s there was a hijab that meant political belonging, of belief, and of a message, the idea of the Islamic Tendency Movement (das “Mouvement de Tendence Islamique”, ein Vorläufer der Nahḍa, RL). Ninety percent of those wearing the hijab belonged to the project – the idea that Islam could solve the problems of the contemporary world and that reviving Islam was like a method of life, a model of life in all fields...“, however, in the 2000s „they were wearing hijab and they didn’t even pray... The new generation were not like we were. Sometimes they had ideas totally against ours: they wore the hijab but their minds were interested in other things, and they even went to the nightclubs...“, nowadays, “It’s only worn as a decoration. It doesn’t have any value to these women. It’s not worn as a duty, no... Now, the veil in Tunisia is just an article of clothing that’s very ordinary. It’s a decoration. (Nahdawi activists, zitiert in McCarthy 2018: 106)

Nach der Revolution von 2011 änderte sich die Lage jedoch erneut und religiöse Debatten nahmen, wie oben erwähnt, einen zentralen Platz im alltäglichen und im politischen Leben Tunesiens ein. Der ḥiğāb zählte zu denjenigen Themen, die am meisten diskutiert wurden (Matri 2015: 168). Zunächst waren es vor allem Salafis und radikale Islamisten, welche die Debatte um Religions- und Gewissensfreiheit nach der Revolution dazu nutzten, „à revendiquer le port du voile en le considérant comme une liberté religieuse, estimant qu’on ne doit pas imposer à la femme ce qu’elle

<sup>52</sup> Diese Verordnung hatte Staatsbediensteten (einschließlich Lehrern) vorgeschrieben, im Dienst „korrekte Kleidung“ zu tragen („une tenue vestimentaire correcte“, „hindām sawī“, wörtlich „ordentliche und korrekte Bekleidung“, gemeint waren damit Anzug oder Kostüm), „qui ne laisse transparaître ni extrémisme (taḡarruf) ni extravagance (ḥurūğ min al-ma’lūf, wörtlich: „die nicht über das Gebräuchliche hinausgeht“). Diese Verordnung wirkt bis in die Gegenwart nach: Insbesondere männliche Verwaltungsbeamte, Angestellte, Lehrer und Professoren kleiden sich sehr formell, Anzug und Krawatte haben immer noch fast uniformartigen Charakter (eigene Beobachtungen 2017–2022).

doit porter, ni la priver de se composer comme elle le veut“ (Matri 2015: 180). Nach der Revolution kam es so zu einem größeren Druck auf die Frauen, sich šarī'a-konform zu kleiden. Dieser politische Wandel äußerte sich in der Amtsantrittsrede des Premierministers der Troika-Regierung, Monçef Marzouki (reg. 2011–2014), am 13. Dezember 2011, in welcher er die tunesischen Frauen scheinbar inklusiv mit den drei Begriffen „munāqabāt, muhāğabāt, sāfirāt“ ansprach (Chérif 2018: 61), womit er die unterschiedlichen Formen der „Verschleierung“ (niqāb und hiğāb), beziehungsweise „Nicht-Verschleierung“ ansprach. Allerdings hat der Begriff der „sāfirāt“ eine klar negative Bedeutung: Er bezeichnet Frauen, die im konservativen tunesischen Verständnis des Begriffs „nackt“ – weil ohne Schleier – gehen. In den Augen der Konservativen und „Religiösen“ sind sie „femmes de mauvaise vie“ (Chérif 2018: 62; Chaabane 2018: 100, Krichen 2018: 186). Das Nicht-Tragen des hiğābs wird von ihnen mit Begriffen wie 'awrah und 'arra (eine Schande sein), 'arā' (Nacktheit) und 'ariya (entkleiden, sich ausziehen) verbunden, die wiederum nicht religiös (also im weitesten Sinne šarī'atisch), sondern moralisch begründet sind (Matri 2015: 340).

Der Nexus zwischen Kleidung, Religion und Handlungsoptionen von Frauen wurde insbesondere in Zusammenhang mit der Diskussion des Artikels 6 in der neuen Verfassung hergestellt, worin Religions- und Gewissensfreiheit gewährt wird („al-daula rā'iyya li-l-dīn, kāfila li-ḥurriyya al-mu'taqid wa-l-ḍamīr wa-mumārāsa al-ša'ā'ir al-dīniyya, ḍāmīna li-ḥiyyād al-masāğid wa-daūra al-'ibāda 'an al-tawzīf al-ḥizbī“).<sup>53</sup> Eine Mehrzahl von Tunesierinnen und Tunesiern (56%) war dabei schon 2012 der Meinung, dass es das Recht der Frau sei, sich zu kleiden, wie sie wolle (al-ḥaqq fi-iḥtiyār al-libās) (Ḥayāt al-Ya'qūbī 2018: 297). Dieser Rechtsanspruch wurde nach 2012 von den „Religiösen“ aber auch auf das Recht von Frauen übertragen, den niqāb zu tragen, und zwar insbesondere an den Universitäten (siehe Loimeier 2022a).<sup>54</sup> Auch Rachid al-Ghannouchi, der Führer der Nahḍa, sagte noch am 13. Mai 2015 in einer Rede, dass es das Recht jedes Mädchens und jeder Frau sei, sich zu kleiden wie es wolle (yağib anna yakūn li-kull fatā al-ḥurriyya fi-irtidā' mā šā't) (Ḥayāt al-Ya'qūbī 2018: 301). Gegen diese mit dem Argument der Religions- und Gewissensfreiheit begründete Auslegung des „Rechts auf freie Kleidung“ protestierten linke Frauengruppen im Rahmen von „sit-ins“ vor dem tunesischen Parlament im Sommer 2013.<sup>55</sup> Die tunesische „Femen“-

<sup>53</sup> „L'État protège la religion, garantit la liberté de croyance, de conscience et de l'exercice des cultes. Il assure la neutralité des mosquées et les lieux de culte de l'exploitation partisane. L'État s'engage à diffuser les valeurs de modération et de tolérance, protéger le sacré et empêcher d'y porter atteinte. Il s'engage également à prohiber et empêcher les accusations d'apostasie (takfir), ainsi que l'incitation à la haine et la violence et à les juguler“.

<sup>54</sup> Der Fokus der „Religiösen“ auf die Universitäten erklärt sich durch die Tatsache, dass die der Nahḍa nahestehende Studentenvereinigung UGTE (Union générale tunisienne des étudiants, gegr. 1985, al-itihād al-'amm al-tūnisī li-l-ṭalaba) seit Mitte der 1980er Jahre immer wieder bemerkenswerte Mehrheiten bei Hochschulwahlen insbesondere in den naturwissenschaftlichen Fächern errungen hatte, eine Entwicklung, die sich nach der Revolution fortsetzte.

<sup>55</sup> Tunesische Frauengruppen, geführt insbesondere von der ATFD, hatten bereits unmittelbar nach der Revolution „Gleichheit bei der Gestaltung der Beschlüsse“ („musāwat fi-taškīl al-qarārāt“) gefordert,



Aktivistin Amīna Sboui präsentierte sich in sozialen Netzwerken sogar nackt mit der Parole „mein Körper gehört mir und das geht niemanden etwas an“ („ǧisdī milkī wa-huwa laisa šarafan li-ahd“) (Ḥayāt al-Ya‘qūbī 2018: 301).<sup>56</sup> Am internationalen „Tag der Frau“ des Jahres 2015 verkündete dann der neue Präsident der Republik, Béji Caïd Essebsi (reg. 2014–2019), dass es an den Schulen auch weiterhin ein Verbot des ḥiǧābs geben sollte, was von vielen Tunesierinnen und Tunesiern begrüßt wurde (Ḥayāt al-Ya‘qūbī 2018: 302).<sup>57</sup>

Es waren aber nicht nur Politiker und die „Religiösen“, die nach der Revolution nicht-verschleierte Frauen angriffen, auch verschleierte Frauen kritisierten nicht-verschleierte Frauen als „nackt“/denudée (‘ariana) (Matri 2015: 108) – eine Einstellung, die als eine späte „Rache“ derjenigen Frauen gesehen werden kann, die in den 1960er-1990er Jahren von Bourguiba und Ben ‘Ali zur „Entschleierung“ gezwungen worden waren und die ob ihrer Mitgliedschaft in der Nahḍa in den 1990er Jahren vom Regime Ben ‘Ali verfolgt wurden (siehe hierzu Loimeier 2022a). In säkular-orientierten tunesischen Menschenrechtsorganisationen, insbesondere in der „Ligue Tunisienne des Droits de l’Homme“ (LTDH) war zudem zu Beginn der 1990er Jahre die Frage diskutiert worden, ob man sich für inhaftierte „Islamisten“ – auch inhaftierte Frauen – einsetzen sollte. Man entschied sich zwar letztendlich für dieses Engagement, aber das Zögern der „Säkularen“, sich für die „religiösen“ politischen Gefangenen einzusetzen, sorgte für eine nachhaltige Verstimmung der „Religiösen“ (Mohsen-Finan und Vermeren 2018: 192).

In den letzten Jahren hat sich jedoch eine Annäherung zwischen „säkular“ orientierten Frauen, insbesondere in den linken Frauenvereinigungen, und politisch aktiven Frauen in der Nahḍa ergeben. Auf Grund der „Dämonisierung“ der Nahḍa, etwa durch die französische Linke, hatte man übersehen, dass sich die Nahḍa schon seit längerer Zeit als zivilgesellschaftliche Bewegung verstand, die sich durchaus mit christdemokratischen Parteien in Europa vergleichen ließ, und die heute tief in der bürgerlichen Gesellschaft Tunesiens verankert ist. Die neue Bürgermeisterin von Tunis seit den Kommunalwahlen vom März 2018, Souad ‘Abderrahim, ist so nicht nur ein langjähriges Mitglied der Nahḍa, sondern auch Apothekerin, also Teil der tunesischen Mittelschicht. „Säkulare“ und Nahḍa-orientierte Frauengruppen haben in letzter Zeit in der Tat gesellschaftliche und politische Schnittmengen entdeckt,

---

insbesondere die gleichberechtigte Beteiligung von Frauen an den Beratungen zur neuen Verfassung (Kréfa 2016: 123). Zum Kampf tunesischer Frauenverbände um entsprechende Aussagen in der neuen tunesischen Verfassung des Jahres 2014, aber auch um die Entwicklung eines neuen Wahlrechts, welches die Wahl von Frauen ins tunesische Parlament sicher stellen sollte, siehe ausführlich Loimeier (2022a).

<sup>56</sup> Abir Kréfa zitiert eine andere Version dieser Aussage Amina Sbouis, nämlich „ǧisdī milkī wa-laysa šaraf laka“ („Mein Körper gehört mir, es geht hier nicht um Deine Ehre“, Übersetzung RL) (Kréfa 2016: 127).

<sup>57</sup> Khaoula Matri meint, dass in den letzten Jahren viele Frauen den Schleier wieder abgelegt haben, eine Entwicklung, die sie aber nicht statistisch belegen kann: „Mais depuis ces dernières années il y a de plus en plus de femmes qui ôtent leur foulard, bien sûr il ne s’agit pas d’une catégorie représentative statistique“ (Mitteilung Khaoula Matri, 25. Juli 2021).

die Frontstellung zwischen „säkularen“ und „religiösen“ Frauen wurde dadurch aufgeweicht (Jocelyne Dakhli 14. Mai 2019).<sup>58</sup>

Damit aber zurück zur Frage, was sich konkret aus dem Dresscode (al-kūda al-libāsiyya), insbesondere dem ḥiğāb („Schleier“) und der Art und Weise, wie der ḥiğāb getragen (bzw. nicht getragen) wird, für die Frage der Handlungsoptionen von Frauen ableiten lässt? Bereits Ahmed (1992 und 2011), Ben Zakour (2013), Deeb (2006), Deeb und Harb (2013), Fernea (2002), Ghribi (2013), Herrera (2000), Mahmood (2005), Matri (2015 und 2021) und Starrett (1998) haben gezeigt, dass Frauen aus vielfältigen Gründen einen ḥiğāb tragen, etwa aus religiöser Überzeugung, aus ökonomischen Gründen, als Schutz gegen sexuelle Belästigung im öffentlichen Raum, um in Ruhe gelassen zu werden, als modisches Attribut oder als Signal, eine „ehrbare“ Frau zu sein. Das Tragen des ḥiğāb ist somit nicht notwendigerweise ein Hinweis auf eine bestimmte religiöse Einstellung oder gar die Zugehörigkeit zu einer religiösen Bewegung.<sup>59</sup> Prinzipiell ist die Frage, welche Bedeutung das Tragen eines Schleiers (und welcher Art von Schleier) hat, nur in Verbindung mit einem bestimmten Verhalten bedeutsam: Der Schleier alleine „erklärt (noch) nichts“. Diese Feststellung darf im Umkehrschluss aber nicht dahingehend verstanden werden, dass dem Tragen von ḥiğāb oder niqāb gar keine religiöse Bedeutung zukommt. Letztendlich kommt es auf den lokalen und politischen Kontext an, ob Frauen einen (und welchen) Schleier tragen oder nicht, und wie sehr ḥiğāb und niqāb religiös aufgeladen sind und für (eine bestimmte) Religiosität sprechen. Ben Zakour spricht hier in Bezug auf die historische Entwicklung des Schleiertragens in Tunesien von Prozessen des „dévoilement et revoilement“ (Ben Zakour 2013: 43) und er sieht in diesem Zusammenhang eine Verbindung zur gesellschaftlichen Integration der Frau in den öffentlichen Raum und in die Arbeitswelt seit den 1970er Jahren (Ben Zakour 2013: 56) – eine Entwicklung, die sich bis in die Gegenwart fortgesetzt hat (siehe hierzu Loimeier 2022a).

Auf Grund der zahlreichen Spielarten des ḥiğābs und seiner gesellschaftlichen Zuschreibungen ist der Begriff „Schleier/ḥiğāb“ in Tunesien heute polysem geworden und wird von unterschiedlichen Personen und Gruppen mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt. Viele tunesische Frauen unterscheiden dabei in Bezug auf den ḥiğāb

<sup>58</sup> Nach der Revolution hatte jedoch insbesondere die ATFD zunächst mit dem Problem zu kämpfen, dass ein Großteil ihrer Mitglieder gut ausgebildete Frauen tunesischer städtischer Mittel- und Oberschichtmilieus waren, insbesondere Ärztinnen und Rechtsanwältinnen, die sich vor der Revolution nur zögerlich für inhaftierte Frauen der religiösen Opposition eingesetzt hatten und die zudem kaum Kontakt mit den ländlichen Milieus des tunesischen Hinterlands hatten, in welchen Frauen vor allem mit ökonomischen Sorgen kämpften: Die ATFD litt somit unter einem „economic disconnect“ (Marks 2013: 242), der nach 2011 nur langsam und teilweise überwunden werden konnte.

<sup>59</sup> Damit sei hier auch Nilüfer Göle widersprochen, die 2004 – allerdings in Bezug auf Europa und die Türkei – noch festgestellt hatte: „Muslime, die Kopftücher und Vollbärte tragen, werden offen als Muslime erkennbar. Sie treten offensiv für ihre muslimische Identität ein. Überdies vermitteln sie die Botschaft, dass sie die religiösen Vorschriften eifriger und genauer beachten als jene, die ihre Religiosität auf die Privatsphäre beschränken ... Das Kopftuch ist sowohl persönlicher als auch kollektiver Ausdruck der islamischen Religiosität“ (Göle 2004: 23).

ganz grundsätzlich zwischen dem „voile traditionnelle“, dem „safsārī“ und dem „voile religieuse“. Der safsārī ist für sie das Symbol der Kultur Tunesiens und hat nichts mit der Religion zu tun, im Gegenteil, er ist sogar Symbol einer Zeit und Bevölkerungsschicht, die in religiöser Hinsicht „ignorant“ war und ist, „éloignée des valeurs de l’islam“: „Le voile traditionnel, même s’il dissimule le corps, est considéré comme une tenue coutumière“ (Matri 2015: 79). Um sich von diesem Lebensstil zu trennen, nahm und nimmt man den „religiösen“ Schleier, den ḥiğāb an: „Le terme ‚voile‘ symbolise les respect féminin du religieux“ (Matri 2015: 113). Immer wieder waren es dabei nach der Revolution junge Frauen in bestimmten städtischen und bürgerlichen Milieus, die sich religiös bewusster verhielten als ihre „säkularen“ Mütter und die ihre Mütter dazu brachten, den „voile religieux“ zu tragen (Matri 2015: 80). Häufig waren sie sogar diejenigen, die zum niqāb griffen, den sie als „libs šar‘ī“ (šarī‘a-konforme Kleidung) verstanden: „c’est la génération des enfants qui éduque la génération des parents“ (Matri 2015: 80).

Die Frage des Tragens des ḥiğābs ist somit auch eine Generationenfrage, die sich schon in der nächsten Generation wieder umkehren kann.<sup>60</sup> Seit der Revolution sind aber auch die Spielarten des ḥiğāb und die damit sichtbar verbundenen Handlungsoptionen von Frauen breiter geworden: Man findet nicht mehr nur schwarz, braun, grau, sondern auch andere Farben (Matri 2015: 336). Der ḥiğāb war nun nicht mehr ein Symbol der „unterdrückten Frau“ sondern vielmehr ein Symbol für das selbstbewusste Handeln der Frauen in der Öffentlichkeit: „nous avons plutôt affaire à des femmes qui assument leur visibilité et leur présence dans la sphère publique come acteurs sociaux dynamiques“ (Matri 2015: 86). Zudem gibt es inzwischen auch die „nouveaux voilés“ (Mohamed Kerrou zitiert in Lachheb 2012: 176), „qui contribuent à la mise en scène du corps voilé dans l’espace publique“, also Frauen, die zwar den ḥiğāb tragen, die sich aber nicht „ehrbare“ verhalten, die sich schminken, selbstbewusst gehen, Farben schätzen und lachen (Lachheb 2012 : 176): „Le type de vêtement adopté par la femme est en soi un langage“ (Matri 2015: 112): Kleidung ist ein „statement“.

Der ḥiğāb kann somit vielfältige Gestalt annehmen und reflektiert dadurch immer wieder die jeweilige religiöse und soziale Einstellung einer muḥāğaba. Wichtig für den ḥiğāb der „bien voilées“ ist, dass er den Körper vollkommen verhüllt (bis auf das Gesicht und beim niqāb auch dieses). Solche Frauen sind die „sœurs engagées“ (al-aḥwāt al-multazimāt), die den „libs šar‘ī“ tragen (Matri 2015: 127). Diese Form des Schleiers wird auch als „voile intégrale“ bezeichnet und verbreitete sich nach der Revolution des Jahres 2011 (Matri 2015: 128). Neben dem „ausdrücklich religiösen Schleier“, dem „libs šar‘ī“, haben sich in Tunesien in den letzten Jahren aber auch zwei weitere Grundtypen des ḥiğāb mit ihren Spielarten entwickelt, nämlich zum einen bestimmte Variationen des ḥiğāb, die sich zwar der Mode öffnen, aber immer noch religiös konnotiert sind, dabei jedoch die Föminität der Frauen anerkennen, ohne diese

---

<sup>60</sup> Zur Frage der Generationen im heutigen Tunesien siehe ausführlich den von der tunesischen Ethnologin Sihem Najar herausgegebenen Sammelband *Penser la société tunisienne aujourd’hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales* (2013).

modische Orientierung zu übertreiben. Zum anderen gibt es einen dritten Grundtypus des ḥiğāb, der sich zum modischen Wandel bekennt und der ausdrücklich dazu dient, die Schönheit der Frauen und ihre Körperlichkeit hervorzuheben (Matri 2021: 122). Für alle drei Grundtypen des ḥiğāb gibt es modische Vorbilder im Nahen Osten und in Iran. Häufig ist der „dernier cri“ aus Ägypten (Matri 2021: 122). Die beiden zuletzt genannten Grundtypen des ḥiğāb sind aber häufig Stile, die von den Religiösen und den Konservativen als „démarches iconoclastes“ angegriffen werden (Matri 2015: 133), und zwar selbst dann, wenn die Frauen selbst es nicht so sehen: „toutes les idéologies (des plus conservatrices aux plus modérées de l’Islam politique propagées et transmises par les médias sont unanimes pour considérer le voile religieux comme un devoir prescrit à toutes les musulmanes“ (Matri 2015: 150). Aber auch viele „religiöse“ Frauen sagen, dass der ḥiğāb nichts nütze, wenn er nicht von einem entsprechenden Verhalten begleitet werde: „Le vêtement-voile, qui n’est pas accompagné d’une conduite conforme, est perçu comme inutile“ (Matri 2015: 154).

In Hinblick auf das Tragen des Schleiers geht es aber nicht nur darum, wer welchen ḥiğāb wie, wann und wo anzieht, sondern auch darum, dass sich dann das ganze Verhalten, die Einstellung, die Gestik, die Sprache verändert: „Le changement de comportement est fortement lié aux gestes du corps, aux mouvements, au paraître et à la manière de se conduire“ (Matri 2015: 200). Eine bestimmte Form des ḥiğābs ist also mit bestimmten Verhaltensformen verbunden, an denen man sehen kann, wie „religiös“ eine muḥāğaba ist: Das Wort für „den Schleier annehmen“ ist in der Tat identisch mit dem Wort für „religiös werden“: „tatadayyana“ (Matri 2015: 201, 205). Frauen, die den Schleier angenommen haben, vermeiden – wenn sie nicht in Begleitung eines Mannes sind – die gemischten Cafés, sie gehen nicht mehr an den Strand, sie gehen nicht mehr zum Bowling, sie gehen nicht mehr tanzen oder auf eine Hochzeit, sie schminken sich nicht mehr, sie umarmen oder küssen keine Männer mehr (außerhalb des maḥram), sie kontrollieren ihre Stimmen, ihr Lächeln, sie haben keine Affären mehr, machen keine „schmutzigen“ Witze und sie schauen keine Pornos (Matri 2015: 227ff). In diesem Sinne ist der ḥiğāb, so Matri, ein Mittel, das „ehrbare“ Verhalten der Frauen im öffentlichen Raum zu bezeugen „et à les prémunir contre toute tentative de transgression de normes liées à la sexualité“ (Matri 2015: 109). Der ḥiğāb dient schließlich aber auch „gefallenen Frauen“ dazu, in die „Respektabilität“ zurückzukehren: „il sert à permettre aux femmes considérées comme de mauvaise conduite de retrouver un statut social respectable“ (Matri 2015: 115).

Der ḥiğāb hat somit häufig (wenn auch nicht immer) – ganz egal ob er aus religiösen Gründen getragen wird oder nicht –, eine schützende Funktion: Er schützt vor unerwünschten Blicken, er signalisiert moralische Integrität, fordert Respekt (Lachheb 2012: 171ff), er gewährt aber auch die Möglichkeit, sich sozialer Kontrolle zu entziehen. Damit hilft er Frauen dabei, Handlungsoptionen im öffentlichen Raum zu behaupten und zu erobern: „De plus en plus présent dans l’espace public, le voile permet d’échapper au contrôle familial le voile remplace l’autorité masculine directe en accordant aux femmes une visibilité conditionnée“ (Matri 2021: 116). Auch die jungen Frauen, die in der Großstadt (Tunis oder Sfax, Sousse) den ḥiğāb ablegen, bedienen

sich bei Besuchen zu Hause in der Kleinstadt oder im Dorf des „Schleiers“, „comme ruse pour se libérer de la surveillance familiale et communautaire“ (Matri 2021: 127):

La femme voilée s'approprié à sa manière l'espace public tout en s'y dérobant. Comme le mur, à l'entrée de la maison arabe, donne accès tout en étant un obstacle qui interdit l'intérieur aux regards, le ḥiğāb est un outil, ou plutôt un signe, qui permet de déchiffrer le corps de la femme, mais reste un obstacle devant le regard de l'homme“. (Ghribi 2013: 39)

Der Rückgriff auf den ḥiğāb erfolgt so mit mehreren Intentionen, die sich aber verändern (können) und damit erneut auf den individuellen Charakter des ḥiğāb verweisen: „Dans la représentation du soi, chaque femme travaille sur sa manière d'être et de se représenter“ (Matri 2015: 54). Dabei ist zu bedenken, dass die konservativen muḥāğābāt auch diejenigen sind, die individuelle Freiheit bei der Selbstrepräsentation von Frauen kategorisch ablehnen: Je einfacher, je konformer ein ḥiğāb ist, desto „religiöser“ und normenorientierter ist auch die Frau (Matri 2015: 54).<sup>61</sup>

Ein grundsätzliches Problem beim Blick auf den „religiösen“ Schleier ist jedoch, dass nicht immer klar ist, was mit „religiös“ gemeint ist: „le sens du sacré varie d'une femme à l'autre“ (Matri 2015: 105). Diese Problematik wird auch in den bereits zitierten Studien deutlich: In der Pew-Umfrage des Jahres 2012/2013 und in ihrer tunesischen Auswertung waren so 77% der Befragten (Männer und Frauen) der Meinung, dass der ḥiğāb nichts über die Religion aussage ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 23); 51% der Befragten meinten, dass eine Frau auch ohne ḥiğāb religiös sein könne (dūn waḍa' al-ḥiğāb); mehr als 80% der Befragten dachten auch, dass der Kontakt zwischen Männern und Frauen (u.a. das Hände schütteln, al-muṣāfaḥa), dass Grüßen, eine Sache der Sitten, der Gewohnheit, des Brauches ('ādiyya) und eine Sache der persönlichen Freiheit (al-ḥurriyya al-ṣaḥṣiyya) sei. 88% der Befragten dachten zudem, dass die Vermischung von Männern und Frauen am Arbeitsplatz gestattet sei ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 23). Viele sahen im ḥiğāb lediglich kulturelle oder gesellschaftliche Konventionen oder eine Frage der Sitten. Zudem hätten Frauen das Recht, sich zu kleiden, wie sie wollten (Ḥayāt al-Ya'qūbī 2018: 293).

Eine Mehrheit von 75% der Befragten war auch der Meinung, dass die Religion von den Männern nicht verlange, wie ihr äußeres Erscheinungsbild auszusehen habe und dass das äußere Erscheinungsbild nichts mit der Religion zu tun habe ('Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 22). Bei den Frauen ergab sich hier jedoch eine andere Positionierung: 83% der befragten Frauen glaubten, dass die Religion durchaus etwas zum äußeren Erscheinungsbild der Frauen aussage (zur Pflicht nämlich, auf das Äußere zu achten, maḥḥaran ḥariğiyyan), aber nur ca. 50% (49,34%) glaubten,

<sup>61</sup> Die Untersuchung von Matri beruht auf einer umfangreichen tunesischen Forschungsliteratur zur Rolle der Frau in Tunesien (siehe Matri 2015: 366–370), auf ihren eigenen Beobachtungen in Tunesien zwischen 2006 und 2015 und 171 Gesprächen („qualitative Interviews“) mit Tunesierinnen im Alter von 15–45 Jahren aus unterschiedlichen sozialen Milieus im Großraum Tunis zwischen 2011 und 2015.

dass hierfür der ḥiğāb entscheidend sei, während 45,29% glaubten, dass der ḥiğāb sehr wohl von Bedeutung sei. Nur wenige Frauen (etwa 4,5%) dachten aber, dass der niqāb (Gesichtsschleier) oder das traditionelle tunesische Gewand, der „safsārī“ getragen werden sollten (‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. 2015: 23).

Diese Untersuchungsergebnisse wurden durch die ebenfalls bereits genannte Untersuchung aus dem Jahr 2018 bestätigt: Dort gaben zunächst 84,2% der Befragten auf die Frage, ob denn ḥiğāb und niqāb für eine bestimmte religiöse Gesinnung stünden, an, dass weder ḥiğāb noch niqāb auf eine religiöse Gesinnung schließen ließen. Auch in der darauffolgenden Kontrollfrage – ob denn ḥiğāb und niqāb als Hinweis auf „Religiosität“ gedeutet werden könnten, gaben 79,1% der Befragten an, dass weder der ḥiğāb noch der niqāb so gedeutet werden könnten (Munīr al-Sa‘īdānī 2018b: 132; Ḥayāt al-Ya‘qūbī 2018: 300). Nach der Revolution des Jahres 2011 sagten 77% der befragten Frauen, dass man alleine vom Typus der Kleidung der Frau nicht mit Bestimmtheit (bi-ṣaura daqīqa) auf ihre Religiosität schließen könne, hierfür müsse man andere Indizien heranziehen, etwa die Art und Weise wie der Schleier getragen werde und die Farben der Kleidung (Ḥayāt al-Ya‘qūbī 2018: 297).

Das „Religiöse“ wird aber auch, wie wir oben bereits gesehen haben, mit Begriffen wie Respekt, Moral, Scham und Anstand verbunden. Viele Frauen, die an die moralische Botschaft des Schleiers glauben, äußern sich in der Tat kritisch und negativ über die „anderen“ Formen des ḥiğābs, also diejenigen, die aus ihrer Sicht nicht „religiös“ sind: „Elles décrivent le voile ‚différent‘ qui ne correspond pas aux normes dites religieuses pour justifier le leur“ (Matri 2015: 154). Ihr Schleier ist nicht nur Kleidung, „mais un statut et une image sociale revendiquée comme idéale, meilleure, exemplaire, engagée“ (Matri 2015: 154). Für andere Frauen ist der Schleier hingegen nur „une apparence“, einer Mode (Matri 2015: 154), eine Strategie, den Anschein der „Ehrbarkeit“ aufrechtzuerhalten, der Schleier signalisiert nämlich auch „gesellschaftliche Jungfräulichkeit“, „virginité sociale“ (Matri 2015: 342).

Der Begriff der „virginité sociale“ hat dabei eine doppelte Bedeutung: In der Tat gibt es in Tunesien (wie auch in anderen arabischen Ländern) seit Jahren eine intensive Debatte um das Thema der „Jungfräulichkeit“. Frühe sexuelle Beziehungen sind in Tunesien in den letzten Jahrzehnten zur Regel geworden: Der erste Geschlechtsverkehr findet heute nach Abgaben des „Ministère de santé publique“ im Alter von 17,4 Jahren bei den Burschen und 14,4 Jahren bei den Mädchen statt (Ben Smail 2012: 18). Trotz der Möglichkeit der Verhütung gibt es zahlreiche ungewollte Schwangerschaften und Abtreibungen unter jungen Frauen. Voreheliche Beziehungen sind aber auch deshalb so häufig geworden, weil sich die ökonomischen Bedingungen auch für die breite tunesische Mittelschicht verschlechtert haben. Zudem sind die Heiratskosten hoch, das Studium und die Wohnung sind teuer. Dies alles führt dazu, dass Frauen erst mit 29 oder 30 Jahren heiraten – aber schon vorher Sex haben (siehe hierzu ausführlich Ben Smail 2012: 21 und Guedri 2013: 83ff).

Um den Anschein der „Ehrbarkeit“ aufrechtzuerhalten und sich sozialer Kontrolle zu entziehen, kam es in den letzten Jahren zu einer starken Nachfrage nach medizinischen Eingriffen zur Wiederherstellung des Hymens, die wiederum dazu

dienen, Handlungsoptionen von Mädchen und Frauen zu sichern.<sup>62</sup> In diesem Sinne müsse das Hymen der Frau, so Ben Smail, wie ein zweiter *ḥiğāb* der Frau angesehen werden: „Pour se défendre contre la femme tentatrice, l'homme musulman choisira donc de lui imposer des restrictions: l'exigence du port du voile et un hymen intact“ (Ben Smail 2012: 48). An dieser Stelle wird (erneut) deutlich, dass es eine starke Verbindung zwischen Kleidung (*ḥiğāb*), Sexualität und sozialer Kontrolle gibt. Diese Verbindung wird besonders deutlich, wenn wir uns das Tragen und das Annehmen des *ḥiğāb* als einen Aspekt einer sozialen Bewegung zur Wiederherstellung der Jungfräulichkeit, der „revirginisation“ ansehen – insbesondere angesichts der wachsenden Zahl von vorehelichen Beziehungen in Tunesien. Die Nachfrage nach Eingriffen mit dem Ziel der „revirginisation“ hat in der Tat bereits Mitte der 1970er Jahre begonnen und sich seither stark ausgebreitet (Ben Smail 2012: 23). Ein wichtiger Grund hierfür ist die Tatsache, dass Jungfräulichkeit bis heute als „un élément de l'identité arabe“ angesehen wird (Ben Smail 2012: 30), „et comme une prescription de la religion musulmane“, obwohl es hierfür keine kanonische Textgrundlage gibt (Ben Smail 2012: 30).

Religiöse Gelehrte haben sich in den letzten Jahren zum Teil positiv, zum Teil negativ zur „revirginisation“ geäußert. Die erste wichtige Stellungnahme gab es 1987 von der „Organisation islamique des sciences médicales“ in Kuwait, welche die „revirginisation“ unterstützte, während sie der Grand Mufti von Jordanien ablehnte (Ben Smail 2012: 36/37). 1987 gab es eine *fatwā* von Cheikh Mokhtar Sellami, der damalige Mufti Tunesiens, der Eingriffe mit dem Ziel der „revirginisation“ ablehnte, außer in zwei Fällen, nämlich auf Verlangen des Mannes und in seiner Anwesenheit, sowie in Fällen, in welchen Frauen ihre Jungfräulichkeit so früh verloren haben, dass dieser Verlust der Jungfräulichkeit nicht auf eine sexuelle Handlung zurückgeführt werden kann. Für solche Fälle sollte aber ein ärztliches Attest vorgelegt werden (Ben Smail 2012: 37/38). Im Jahr 2007 gab es eine erneute Tagung zum Thema der „revirginisation“, an der u.a. der damalige Grand Mufti Ägyptens, 'Ali Gomaa, teilnahm. Bei dieser Tagung wurden Eingriffe mit dem Ziel der „revirginisation“ ausdrücklich befürwortet (Ben Smail 2012: 38), und zwar, wenn hierfür Gründe vorlägen, „qui poussent la jeune fille à y recourir“ (Ben Smail 2012: 38).

Diese Entwicklung führte in den letzten Jahren zu einer „médicalisation de la virginité“, die wiederum das Geschlechtsleben „hors les murs“ erlaubt (Ben Smail 2012: 21). In der Tat gibt es inzwischen eine wachsende Zahl von jungen Frauen, die sich zu Spezialisten begeben, um das Hymen<sup>63</sup> im Rahmen einer „opération de réfection de l'hymen“ wiederherzustellen (siehe Guedri 2013: 83–96): Man muss das eigene

<sup>62</sup> Siehe hierzu auch Honwana (2012: 100f.)

<sup>63</sup> Der französische Fachbegriff für die Revirginisation ist „hyménoplastie“ (Ben Smail 2012: 58), im Arabischen spricht man von „taṣliḥ/iṣlāḥ ḡishā' al-bakāra“, bakāra = Hymen; „Réparation du couvert de

Gesicht wahren (und das des/der Anderen). Einerseits gibt es somit eine religiös legitimierte Bereitschaft zur Akzeptanz von Praktiken der „revirginisation“, andererseits hält sich ein „conservatisme moins visible mais tout aussi profond“ (Ben Smail 2012: 14), der an alternativen Werten festhält und diese Reformen ablehnt und am Wert der Jungfräulichkeit festhält. „Liberalere“<sup>64</sup> Frauen wenden sich dabei gegen den Nexus religiöser Vorstellungen mit denen der Sexualität, und sie dokumentieren diesen Widerstand dadurch, dass sie ihre Individualität betonen und darauf bestehen, ihr privates Leben alleine zu meistern und autonom zu führen:

Ces jeunes s'opposent aux connotations religieuses et morales de la sexualité. Elles le manifestent en menant une vie individuelle dans laquelle elles assument leurs rôles en tant que personnes capables de gérer leur vie privée...La sexualité demeure un domaine très peu inclin au changement social mais aussi l'un des sujets les plus sensibles, ou le jeu de la résistance et de la transgression ouvre la porte aux individus, selon les circonstances de chacun, pour se construire, se soumettre ou se libérer (Matri 2015: 80).

## Die räumliche Rahmung sozialer Kontrolle

Wie wir im vorangegangenen Abschnitt gesehen haben, stellen verschleierte Frauen keine homogene Gruppe dar: Sie unterscheiden sich aber nicht nur in Bezug auf ihre Kleidung, sondern auch in Bezug auf den Besuch von Orten, die als „ḥalāl“ gelten. Dabei gibt es zum einen muḥāğabāt, die selbst solche ḥalāl-Orte vollkommen ablehnen. Andere muḥāğabāt arrangieren sich mit den Realitäten (Matri 2015: 273). Beispielsweise besucht man solche Orte unter bestimmten Bedingungen und zu bestimmten Anlässen wie Hochzeiten. Schließlich gibt es muḥāğabāt, die sich trotz ihres ḥiğābs frei bewegen und die eine „attitude libérée du point de vue de leur manière de se représenter le corps“ haben (Matri 2015: 277). Sie unterscheiden zwischen profanen und religiösen Praktiken. Für sie ist der ḥiğāb Privatsache, die jede Frau individuell für sich ausmachen sollte (Matri 2015: 278).

Wie verbinden sich Kleidungskonventionen, das Verhalten im öffentlichen Raum und Formen sozialer Kontrolle mit räumlichen Konzepten? Zunächst ist festzuhalten, dass es in Tunesien, wie auch in anderen Teilen Nordafrikas und des Nahen Ostens, eigenständige Konzepte des „Öffentlichen“ (im Arabischen, ‘umūmī, al-‘amma) und des „Privaten“ (im Arabischen al-khaṣṣ; ḥarām) gibt. In vielen Gesellschaften Nord-

---

la virginité“ (Ben Smail 2012: 59). Entjungferung heißt analog: faṭḥ al-bakāra, „ouvrir la virginité“ (Ben Smail 2012: 59).

<sup>64</sup> Der Begriff „liberal“ steht hier und in der tunesischen akademischen Literatur für diejenigen Tunesierinnen (und Tunesier), die sich selber als nicht besonders religiös oder gar als nicht-religiös sehen, die einen westlichen Lebensstil pflegen und die von den „Religiösen“ umgekehrt als „laïc“ bezeichnet werden, wobei der Begriff „laïc“ in vielen Kontexten eine negative Konnotation hat.



afrikas und des Nahen Ostens, so auch in Tunesien, gibt es aber zwischen dem eindeutig Öffentlichen und dem eindeutig Privaten auch Bereiche des Übergangs, die mit den (arabischen) Begriffen *ḥūṣ*, *ḥayy* oder *ḥūma* (Viertel, Gasse) bezeichnet werden:

Der zentrale halböffentliche Raum Tunesiens ist das Viertel, „*ḥūma*“: Das Viertel definiert nicht nur den Ort, wo man wohnt, sondern ist auch das Zentrum der Beziehungen und des sozialen Lebens, bzw. Alltagslebens, d.h. man ist dort sicher, es ist (noch) nicht der öffentliche, anonyme Raum: „*Le hōuma se présente comme le cadre de la vie sociale*“ (Ben Ezzine 2013: 150). Das Café im Viertel ist dabei meist der Platz der Männer: „*Les cafés permettent aux hommes de vivre à leur tour leur forme de sociabilité*“ (Ben Ezzine 2013: 156), die Frauen sind zu Hause, das Café ist das Wohnzimmer der Männer. Die Kategorie öffentlich/privat lässt sich auch im Begriffspaar drinnen/draußen (*dāḥil-barra*) darstellen (El-Ghazouani 2016: 101).

In diesen privaten, halb-privaten und öffentlichen Räumen wird nicht nur in unterschiedlicher Art und Weise kommuniziert und diskutiert, sie unterscheiden sich auch in Hinblick auf die Art und Weise, wie sich Männer und insbesondere Frauen bewegen. Die Grenzen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten sind aber offen, fließend und umstritten und werden als solche von den Entwicklungsdynamiken des jeweiligen lokalen, nationalen und sozialen Kontextes beeinflusst: Was in einem Land, einem Kontext, in einer Zeit öffentlich ist, kann in einem anderen Land, einem anderen Kontext und in einer anderen Zeit privat sein.<sup>65</sup> Dabei ist der private Raum nicht à priori „frei“. Letztendlich entscheidet der gesellschaftliche Kontext, wo (und wie) beispielsweise Religiosität sowie die entsprechende religiöse Praxis und ein entsprechendes Verhalten und Handeln eingefordert und kontrolliert werden. Ein wichtiger Faktor, der in Hinblick auf öffentliche und private/individuelle Religiosität (bzw. Nicht-Religiosität und die fehlende religiöse Praxis) zu berücksichtigen ist, ist somit erneut der Faktor der sozialen Kontrolle. Diese Kontrolle gestaltet sich, wie bereits erwähnt, in Großstädten anders als in ländlichen Räumen oder in den organisch gewachsenen Vierteln einer historischen Altstadt. Insbesondere Frauen achten genau darauf, in welchem Kontext sie sich bewegen (Mitteilung Khaoula Matri, 18. März 2019). Generell gilt: Je ärmer ein Viertel ist, desto einfacher ist auch die Mode, desto mehr wird *ḥiḡāb* getragen; je reicher ein Viertel ist, desto eleganter ist es, desto weniger *ḥiḡāb* wird getragen und wenn *ḥiḡāb* getragen wird, dann in modischen Interpretationen (eigene Beobachtungen 2017, 2018, 2019, 2022).

In seiner Arbeit über Gewalt (in Bezug auf Frauen) im öffentlichen Raum (Tunesiens) beschrieb das bereits erwähnte CREDIF-Forschungsteam vier Arten öffentlicher Räume, in denen sich Frauen frei bewegen können: Straßen und Durch-

---

<sup>65</sup> Siehe hierzu Deeb (2006), Dressler (2010), Göle (1997 und 2002), Göle und Ammann (2004), Launay und Soares (1999), Salvatore und Eickelman (2004), Soares (2005), Türkmén (2012) und Winegar (2016).

gangsorte, die nicht Teil eines (Wohn-)Viertels sind; Freizeiträume (etwa öffentliche Strände); berufsbezogene Orte und Orte, die Dienstleistungen anbieten (Ämter oder Märkte); und schließlich Schulen und Krankenhäuser (CREDIF 2016: 46). Zudem wurde zwischen kontrollierten und nicht-kontrollierten öffentlichen Räumen unterschieden. Kontrollierte öffentliche Räume sind Shopping-Malls, Supermärkte, Fußgängerzonen, „gated communities“ und bestimmte öffentliche Freizeit- und Sportanlagen, sowie Strände, Festsäle und Familiencafés, also Räume, in denen abweichendes Verhalten (Wegwerfen von Abfällen, Rowdytum) geahndet wird. Unkontrollierte öffentliche Räume sind anonyme Räume, in denen abweichendes Verhalten eher nicht geahndet wird, etwa Straßenzüge außerhalb besiedelter Gebiete, wilde Siedlungen, in denen sich noch keine Nachbarschaften entwickelt haben, aber auch die freie Natur, also Räume, in welchen sich „ehrbare Frauen“ eigentlich gar nicht (alleine) bewegen sollten.

Besonders fruchtbar für die Debatte des öffentlichen Raums ist die Frage, inwieweit der öffentliche Raum für Frauen zugänglich („ḥalāl“) oder eben nicht zugänglich („ḥarām“) ist und welche Verhaltensmuster von Frauen im öffentlichen Raum erwartet und verlangt werden: „ḥalāl“ sind diejenigen Orte, in welchen sich Frauen bewegen können, ohne in Gefahr zu laufen, belästigt zu werden oder in einen schlechten Ruf zu kommen. In Tunis sind das beispielsweise die Avenue Habib Bourguiba, der Park Mohamed Bouazizi am Ende der Rue Palestine, der Park Habib Thameur im Viertel „Le Passage“ oder der Einkaufsbereich der Medina.<sup>66</sup> Viele der öffentlichen ḥalāl-Orte haben den Vorteil, dass sie „coins“, Ecken/Winkel haben, in die sich Pärchen zurückziehen können, um ungestört zu reden, während die Familie in der Nähe ist. Es gibt also eine kontrollierte Begegnung der Geschlechter (Mitteilung Khaoula Matri, 13. März 2018). Aber auch an diesen Orten sollten Frauen „anständig“ bekleidet sein, also in einer von vielen Ausprägungen des Schleiers, von niqāb und ḥiğāb, die alle als „ḥiğāb šar“ gelten, bis zu Formen des ḥiğāb, die auf Französisch eher als „foulard“ (Kopftuch) bezeichnet werden (siehe oben).

Auch Supermärkte sind ḥalāl-Orte für Frauen, und „shoppen“ ist eine wichtige Tätigkeit, ebenso das „window shopping“ auf der Avenue Habib Bourguiba und in der Medina. Supermärkte haben sich in Tunesien seit den 2000er Jahren entwickelt: Sie reflektieren eine bemerkenswerte Veränderung des Alltagslebens seit den 1960er Jahren, die mit der zunehmenden Integration von Frauen in den außerhäuslichen Arbeitsmarkt verbunden war. In Folge dieses strukturellen Wandels essen Männer und Frauen, insbesondere in den Städten, im Büro oder beim Büro, aber auch in allgegenwärtigen Kantinen. Zudem gibt es mehr „petit repas“ (kleine Mahlzeiten), vor allem Snacks, außer Haus, alleine

<sup>66</sup> Orte, an welchen sich Frauen im Prinzip frei bewegen können, sind aber auch die Küstenvororte von Tunis, insbesondere Gammarth, La Marsa, Sidi Bou Said, Carthage und (mit Einschränkungen) La Goulette. Diese Orte verfügen über zahlreiche touristische Attraktionen, Strände, Cafés und Restaurants und sind beliebte Wohnorte und Ausflugsziele wohlhabender Tunesier.

schon wegen der langen und zeitlich aufwendigen Wege nach Hause. Viele Frauen haben auch keine Zeit mehr zum Kochen aufwendiger Gerichte. Nur die Armen kaufen noch täglich frisch auf dem Markt ein, oder die sehr Reichen, die sich das entsprechende Personal leisten können. Viele Tunesier aber machen inzwischen – zumindest in den Großstädten der Küstenregion – den Wocheneinkauf im Supermarkt, eine Entwicklung unter der auch die kleinen Lebensmittelgeschäfte „um die Ecke“ leiden: Hier macht sich gesellschaftlicher Wandel bemerkbar, insbesondere die Entwicklung einer breiten Mittelschicht, die sich diesen neuen Lebensstil leisten kann. Einen „caddy“ im Supermarkt zu schieben, wird zudem als „modern“ erachtet: Das Einkaufen wird als Erlebnis angepriesen, als ein zentraler Teil eines entsprechenden „modernen“ Lebensstils (Mechken Ouenniche 2013: 272ff).

Neben diesen öffentlichen Räumen, die aus der Sicht vieler verschleierter Frauen „ḥalāl“ sind, gibt es aber noch weitere öffentliche Räume, die unter Umständen ebenfalls als „ḥalāl“ betrachtet werden und die im weitesten Sinn mit dem Konzept von Freizeit verbunden sind (siehe Matri 2015: 302ff). An diesen Freizeitorien zeigt sich deutlich, dass es in Tunesien eine ausgesprochene Toleranz für unterschiedliche religiöse Positionierungen selbst innerhalb von Familien gibt (Muhammad Jouili, 10. März 2017). Am Wochenende kann man beispielsweise im malerischen Küstenort Sidi Bou Said bei Tunis, einem beliebten Ausflugsziel für Familien, Ehepaare, Liebespaare und Freundesgruppen, viele gemischte Gruppen (aus unterschiedlichen sozialen Schichten) sehen, insbesondere Frauen mit verschiedenen Formen des ḥiğāb, neben solchen ganz ohne ḥiğāb (eigene Beobachtungen, 2017, 2018, 2019 und 2022).

Aber auch Freizeitorne unterscheiden sich aus der Sicht von Frauen ganz allgemein dahingehend, ob sie zugänglich/akzeptabel (ḥalāl) sind, oder unzugänglich und nicht akzeptabel (ḥarām). Diese Faktoren werden wiederum durch den „Ruf“ eines Ortes, sein Image, die Art der Zerstreuung, die dort geboten wird (Alkoholausschank, Glücksspiele), die Zugänglichkeit und die Lage eines solchen Ortes definiert (Matri 2015: 260). Verschleierte Frauen beurteilen öffentliche Räume wiederum „au nom des interdits moreaux et religieux“. Kinos, Theater oder (touristische) Strände sind „espaces de perdition“ (Matri 2015: 263). Diese Orte werden als Orte der „fina“ gesehen, als Orte der Versuchung, als Orte, an denen sich die Geschlechter vermischen, die in der Folge abgelehnt werden (Matri 2015: 263ff). Es gibt aber auch öffentliche Räume, die unter Umständen auch von den muḥāğabāt – zumindest in Begleitung von Männern – frequentiert werden, und zwar:

- a) Sportanlagen, und zwar je nach Sport und je nach muḥāğaba, denn viele verschleierte Frauen betreiben keine körperbetonten Sportarten in der Öffentlichkeit, und wenn sie das tun, dann tun sie dies in Frauengruppen, beispielsweise in Selbstverteidigungskursen. Muḥāğabāt gehen aber in der Regel nicht zu Fußballspielen, obwohl sich auch das nach der Revolution geändert hat.

- b) Der Park Belvedere und der Zoo, also „Orte der Familie“. Dort gibt es nicht nur Familiencafés, sondern auch „coins“. 2010 waren ca. 50% der Frauen hier verschleiert (siehe auch unten).
- c) Die Strände und die (nicht-touristischen) Badeorte (bei Tunis), die von den verschleierten Frauen gerne mit Burkini und zu Zeiten frequentiert werden, wenn noch nicht viel los ist, etwa am frühen Morgen.
- d) Die Festsäle, die in Tunesien als „espace social familial“ betrachtet werden und die zum Beispiel für Hochzeiten genutzt werden. Für die muḥāğabāt sind sie „ḥalāl“, sie verhalten sich dort, wie sich muḥāğabāt verhalten. Im Extremfall meiden sie diese Orte, wenn die „Gefahr“ besteht, dass es zur Vermischung der Geschlechter kommt.
- e) Bars und Restaurants sind eigentlich wegen des Alkohols, der dort ausgeschenkt wird, vollkommen ḥarām für muḥāğabāt, außer sie befinden sich in Begleitung eines Mannes. In der Regel sitzen die muḥāğabāt dann mit ihrem Begleiter in einer ruhigen Ecke. Diese Regel gilt auch für einige Ausflugslokale, beispielsweise das „Chalet Vert“ außerhalb von Hammam Lif südlich von Tunis.
- f) Cafés, wobei viele Cafés, die verschleierte Frauen besuchen können, sich in den Küstenvororten von Tunis wie Gammarrh, La Marsa, Sidi Bou Said, Carthage oder La Goulette befinden, aber auch in Lac, in den nördlichen Vororten von Tunis oder auf der Avenue Habib Bourguiba, im Viertel Lafayette und teilweise sogar in der Medina und im Umfeld der Universität. Wichtig ist, dass viele dieser Cafés geschützte Ecken (coins) bieten, in die sich Frauen zurückziehen können.

Für die Akzeptanz bestimmter Ort als Orte der „Ehrbarkeit“ sind somit viele Faktoren wichtig: Öffentlichkeit, Zugänglichkeit, Einsichtigkeit, räumlicher Kontext, „Ruf“ und Design, aber auch das Zeitregime: Wochentags überwog so die Zahl der muḥāğabāt in der Medina und im Zentrum, sogar in der Faculté de lettres gab es 30–40% muḥāğabāt, und zwar nicht nur modisch, sondern auch „konservativ“ gekleidete muḥāğabāt, ebenso auf der Avenue Habib Bourguiba. Am Wochenende überwog hingegen die Zahl der nicht-verschleierten Frauen auf der Avenue Habib die Zahl der verschleierten Frauen. Insbesondere junge Frauen kamen gerne zum Flanieren, zum Besuch eines Cafés oder Restaurants oder zum Einkaufen mit ihren Freunden und Freundinnen in die Innenstadt (eigene Beobachtungen, 2017–2022). Im Zoo (im Stadtteil Belvedere) waren sonntags hingegen fast alle Frauen im ḥiğāb, einige auch im niqāb. Warum gibt es diese Häufung des ḥiğābs im Zoo am Sonntag? Zum einen waren die Eintrittspreise in den Zoo vergleichsweise billig (rund ein Dinar, ca. 30 Cent, für einen Erwachsenen, etwa 15 Cent für Kinder), ein Besuch im Zoo war also ein finanzierbares Vergnügen für Familien aus benachbarten ärmeren Vierteln, vor allem Bab Souika und Bab al-Khadra. Dort tragen die meisten Frauen, abgesehen

von den kleinen Mädchen, wiederum eine Form des ḥiğābs (eigene Beobachtungen, 11. März 2017).<sup>67</sup>

Konzeptionen vom „anständigen“ Verhalten (der Frauen) in der Öffentlichkeit in Tunesien hängen somit nicht nur von der Kleidung der Frauen ab, sondern auch von der Natur der Räume, in denen sich Frauen bewegen, sowie vom Zeitregime dieser Orte (Strände, Zoo, Parks, Plätze, Einkaufsgassen in der historischen Altstadt, Fußgängerbereiche, Durchgangsstraßen, Seitengassen, Geschäfte, Supermärkte und Cafés) und der mit ihnen verbundenen Handlungsoptionen (Einkaufen, Erholen, Sport, Flanieren, Arbeitswege). In diesem Sinne kann auch das seit einigen Jahren zunehmende „Gassi-Gehen“ mit Hunden, das überwiegend Mädchen und junge Frauen „betreiben“, durchaus als ein Versuch angesehen werden, weibliche Handlungsoptionen weiter auszubauen: Waren es 2017 nur einige wenige Hunde, vor allem sogenannte „Kampfhunde“, die in der urbanen Öffentlichkeit (unabhängig von einzelnen Rudeln von verwilderten Hunden im Belvedere-Park) sichtbar waren, so konnte 2018 bereits eine größere Vielfalt an Hunderassen beobachtet werden. 2019 hatte sich dann das „Gassi-Gehen“ mit Hunden etabliert und wurde vor allem von Mädchen und jungen Frauen praktiziert (eigene Beobachtungen 2017–2022).<sup>68</sup> Diese Entwicklungen lassen die Schlussfolgerung zu, dass sich tunesische Frauen auch in den kommenden Jahren bemühen werden, ihre Handlungsoptionen zu erweitern, und zwar sowohl in Rückgriff auf religiöse Argumente, wie auch unabhängig von solchen Argumenten.

## Schluss

Tunesien hat seit seiner Unabhängigkeit unter den Präsidenten Bourguiba und Ben ‘Ali bemerkenswerte Veränderungen in vielen Bereichen seines gesellschaftlichen, rechtlichen, religiösen und wirtschaftlichen Lebens erfahren. Diese Veränderungen, etwa eine hohe Beschäftigungsquote oder ein hoher Bildungsgrad von Frauen haben zu einem entsprechenden Wandel der Geschlechterbeziehungen geführt. Dieser Wandel hat sich nach der Revolution vertieft, eine Entwicklung, die sich an der

---

<sup>67</sup> Auf Djerba kleideten sich im März 2017 die meisten Frauen in Djerbi-Tracht (Lange Röcke, Strohhüte), nur wenige trugen den „ägyptischen“ ḥiğāb; die Männer kamen meist in Jeans und Lederjacke daher, nur wenige Ältere trugen einen Burnus (Ina Khiari-Loch, 7. März 2017). Im südtunesischen Bergland war der Habitus hingegen sehr variabel: Frauen trugen Bauerntracht, es waren nur ganz wenige munāqabāt zu sehen.

<sup>68</sup> Dabei muss aber festgehalten werden, dass Mädchen und junge Frauen eher mit kleineren Hunden „Gassi“ gehen, während das (sehr seltene) Ausführen von „Kampfhunden“ eine männliche Domäne war. Im Jahr 2019 gab die Stadtverwaltung von Tunis das nächtliche Einfangen der wilden Hunde (und ihre anschließende Tötung) auf (Mitteilung Khaoula Matri, 26. März 2019), zudem wurde das Thema „Hund“ sowohl in tunesischen Tageszeitungen wie in der akademischen Literatur angesprochen, und zwar im Kontext des größeren Themas „Unser Umgang mit Tieren“ (Kerrou 2018: 159).

Tatsache ablesen lässt, dass in den nationalen und kommunalen Wahlen seit 2011 zahlreiche Frauen in öffentliche Ämter gewählt wurden und die „Stimme der Frau“ sowohl im liberal-säkularen Bürgertum wie auch im Milieu der Nahḍa gehört wird.

Im Rahmen dieses Wandels konnten Frauen in den letzten sieben Jahren ihre Handlungsoptionen im öffentlichen Raum erweitern und konsolidieren. Die Ausgestaltung individueller Freiräume und Handlungsautonomien hing dabei, wie wir gesehen haben, von drei wesentlichen Faktoren ab: Zum einen von der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung Tunesiens im Bereich des Rechts, der Bildung und der Wirtschaft. Diese Entwicklung führte nicht nur zur weitgehenden rechtlichen Gleichstellung der Frauen in Tunesien, sondern auch zu ihrer Integration in den tunesischen Arbeitsmarkt in vielen unterschiedlichen Berufsfeldern, darunter auch viele hochqualifizierte Arbeitsbereiche.

Zum Zweiten hängt die Ausgestaltung individueller Freiräume von der sozialen Kontrolle durch Familie, Freunde, Nachbarschaft, Gemeinde oder Gesellschaft ab. Auch in diesem Bereich war zu beobachten, dass sich Handlungsoptionen von Frauen zumindest in den größeren Städten der Küstenregion erweitert haben und bestimmte Formen sozialer Kontrolle nicht mehr unbedingt akzeptiert werden – auch wenn das Religiöse nach wie vor in bestimmten Lebensbereichen wirkmächtig geblieben ist.

Schließlich hat sich die Rolle des Staates als dritter reglementierender Faktor insbesondere nach der Revolution stark verändert: Der tunesische Staat kontrolliert beispielsweise nicht mehr die Einhaltung eines bestimmten Dresscodes. Vielmehr wurden seit der Revolution und insbesondere seit 2014 unter Präsident Béji Caïd Essebsi eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen erlassen, die sowohl den Schutz von Frauen vor sexuellen Übergriffen wie auch ihre weitere rechtliche Gleichstellung mit Männern zum Inhalt hatten. Diese Gesetze führen in ihrer Gesamtheit die emanzipatorische Politik Habib Bourguibas der 1950er und 1960er Jahre fort und haben den Frauen in Tunesien wachsende Freiräume und Möglichkeiten der autonomen Gestaltung ihres Lebens gegeben, die von Frauen auch zunehmend und selbstbewusst genutzt und erweitert werden. Die Versuche religiöser Gruppierungen, diese Entwicklung zu verhindern und ihre eigenen Vorstellungen von Moral mit Hilfe islamistischer Milizen durchzusetzen, sind spätestens 2013 gescheitert, auch wenn es immer noch Fälle religiös legitimierter Gewalt gegen Frauen (und linke Politiker und Intellektuelle) gibt. Allerdings muss abschließend aber auch festgehalten werden, dass es noch Schwierigkeiten bei der Umsetzung der oben genannten Gesetze (und Verfassungsbestimmungen) gibt, die insbesondere mit bürokratischen Hürden, der Bereitstellung der entsprechenden Infrastruktur (an Einrichtungen zur Rechtsberatung und Rechts Hilfe) und ganz allgemein mit den gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen verbunden sind, mit welchen viele Frauen in Tunesien, insbesondere in den ökonomisch benachteiligten Regionen des Landes, zu kämpfen haben (siehe hierzu Qārī et al. 2021: 24ff).

## Literatur

- ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ğuwīlī (2015). *Taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyya al-ḍamīr*. Tunis.
- ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz (2015). Al-dīn wa-ḥurriyya al-ḍamīr: mun’ariġ al-taḥwīlāt al-kubrā, in: ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ğuwīlī (Hg.). *Taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyya al-ḍamīr*. Tunis, 13–27.
- Abun-Nasr, Jamil (1987). *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge.
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven.
- (2011). *A Quiet Revolution: The Veil’s Resurgence from the Middle East to America*. New Haven.
- Baraket, Hédia und Olfa Belhassine (2016). *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*. Tunis.
- Ben Achour, Sana (2020). En finir avec le statut personnel, in: *Nawaat*, 2 (Juli–September 2020), Tunis, 40–45.
- Ben Ezzine, Hayet (2013). Approche socio-spatiale du quartier El Mrah à Radès, in: Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd’hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 147–160.
- Ben Smail, Nédra (2012). *Vierges? La nouvelle sexualité des Tunisiennes*. Tunis.
- Ben Zakour, Amel (2013). Dévoilement et revoilement des Tunisiennes: Identités féminines et territoires masculines, in: Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd’hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 43–60.
- Bessis, Sophie (2019). *Histoire de la Tunisie: De Carthage à nos jours*. Paris.
- Bras, Jean-Philippe (2002). L’islam administré: illustration tunisiennes, in: Mohamed Kerrou (Hg.). *Public et privé en Islam*. Paris, 227–246.
- Chaabane, Nadia (2018). *Tunisie, deuxième république: Chronique d’une Constituante, 2011–2014*. Tunis.
- Chérif, Zine Elabidine Hamda (2018). *L’Islam politique face à la société tunisienne: Du compromis politique au compromis historique?* Tunis.
- Cook, Michael (2000). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge.
- CREDEF (2016). *La violence fondée sur le genre dans l’espace public en Tunisie*. Tunis.
- Deeb, Lara (2006). *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi’i Lebanon*. Princeton.
- Deeb, Lara und Mona Harb (2013). *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi’ite South Beirut*. Princeton.
- Dressler, Markus (2010). Public/Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf. Turkish Secularism Revisited, in: Linell E. Cady und Elizabeth Shakman Hurd (Hg.). *Comparative Secularisms in a Global Age*. Hampshire, 121–142.
- Duerr, Hans Peter (1988). *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Frankfurt.

- Fernea, Elizabeth W. (2002). The Veiled Revolution, in: Donna Lee Bowen und Evelyn A. Early (Hg., 2. Auflage). *Everyday Life in the Muslim Middle East*. Bloomington, 151–154.
- Feuer, Sarah J. (2018). *Regulating Islam. Religion and the State in Contemporary Morocco and Tunisia*. Cambridge.
- Foster, Angel M. (2006). In the Eye of Which Beholder: Beauty, Body Image and Sexuality in Contemporary Tunisia, in: Samir Khalaf und John Gagnon (Hg.). *Sexuality in the Arab World*. London, 163–174.
- Geisser, Vincent und Chokri Hamrouni (2004). Bourguiba dans la mémoire islamiste tunisienne, in : Michel Camau und Vincent Geisser (Hg.). *Habib Bourguiba: La trace et l'héritage*. Paris, 371–390.
- Ghannouchi, Rachid (2011). *Al-mar'a baina al-Qur'an wa-wāqī'a al-muslimīn*. Tunis.
- el-Ghazouani, Abdellah (2016). *Les femmes dans l'espace public: Le barçèlement sexuel*. Casablanca.
- Ghribi, Henda (2013). Nouveaux voiles et mode en Tunisie : pratiques et significations, in : Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 25–42.
- Göle, Nilüfer (1997). *The Forbidden Modern*. Ann Arbor.
- (2002). Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries, in: *Public Culture*, 14, 1, 173–190.
- (2004). Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit, in: Nilüfer Göle und Ludwig Ammann (Hg.). *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld, 11–44.
- Göle, Nilüfer und Ludwig Ammann (Hg., 2004). *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld.
- Guedri, Raoudha (2013). La construction identitaire des jeunes Tunisiens à l'épreuve de la virginité, in: Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 83–96.
- al-ğumhūriyya al-tūnisiyya (2014). *Dastūr al-ğumbūriyya al-tūnisiyya (La Constitution de la République Tunisienne)*. Tunis.
- Gumi, Abubakar (1976). *Al-aqīda aš-šahīḥa bi-muwāfaqat aš-šarī'a*. Ankara.
- Hauschild, Thomas (1979). *Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*. Berlin.
- Ḥayāt al-Ya'qūbī (2018). Al-nisā' wa-l-dīn fī-tūnis ḥilāl al-sanawāt al-ḥams 2011–2015, in: Munīr al-Sa'īdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādīr al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band II, 293–326.
- Herrera, Linda (2000). Downveiling: Shifting Socio-Religious Practices in Egypt, in: *ISIM Newsletter*, 6, 1, 1 und 32. <https://hdl.handle.net/1887/17419>.
- Hibou, Béatrice (2011). *The Force of Obedience: The Political Economy of Repression in Tunisia*. Cambridge.
- Honwana, Alcida (2012). *The Time of Youth. Work, Social Change and Politics in Africa*. Boulder.



- (2013). *Youth and Revolution in Tunisia*. London.
- Jamous, Raymond (1981). *Honneur et baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge.
- Kerrou, Mohamed (2018). *L'autre révolution*. Tunis.
- Kréfa, Abir (2016). Les rapports de genre au cœur de la révolution, in: *Pouvoirs*, 156 (La Tunisie), 119–136.
- Krichen, Aziz (2018). *La promesse du printemps: Tunisie, 2011–2017*. Paris.
- Labidi, Lilia (1987). *Ġudūr al-ḥarakat al-nisā'īyya bi-Tūnis*. Tunis.
- Lachheb, Monia (2012). Le corps voilé entre séduction et sédition: L'expérience de femmes tunisiennes, in: Monia Lacheb (Hg.). *Penser le corps au Maghreb*. Paris, 171–182.
- Launay, Robert and Benjamin F. Soares (1999). The Formation of an 'Islamic Sphere' in French Colonial West Africa, in: *Economy and Society*, 28, 4, 497–519.
- Loimeier, Roman (2016). *Islamic Reform in 20th Century Africa*. Edinburgh.
- (2022a). *Tunesien: Die Entwicklung einer arabischen Zivilgesellschaft*. Göttingen. doi: 10.17875/gup2022-1911.
- (2022b). „Individual Pieties“ und „Non-Pieties“: Dynamiken des religiösen Wandels in der „islamischen Welt“. Göttingen.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton.
- Marks, Monica (2013). Women's Rights before and after the Revolution, in: Nouri Gana (Hg.). *The Making of the Tunisian Revolution: Contexts, Architects, Prospects*. Edinburgh, 224–251.
- Marzouki, Ilhem (1993). *Le mouvement des femmes en Tunisie au XXème siècle*. Tunis.
- Matri, Khaoula (2015). *Le port du voile au Maghreb: l'exemple tunisien*. Casablanca.
- (2021). Voiles, statuts du regard et évolutions des modalités de religiosité chez les femmes tunisiennes, in: Roman Loimeier (Hg.). *Negotiating the Religious in Everyday Life in North Africa and the Near East*. Göttingen, 107–127.
- McCarthy, Rory (2018). *Inside Tunisia's al-Nahda: Between Politics and Preaching*. Cambridge.
- Mechken Ouenniche, Radhia (2013). Mode de vie et transformations des pratiques alimentaires en Tunisie, in: Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 271–290.
- Mohsen-Finan, Khadija und Pierre Vermeren (2018). *Dissidents du Maghreb depuis les indépendances*. Paris.
- Munīr al-Sa'īdānī (2018a). Fī-l-manḥağ wa-fī-kaifiyya tanzīm al-ʿamal al-maidānī, in: Munīr al-Sa'īdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band IV, 11–22.
- (2018b). Al-dīn wa-l-tadayyin wa-l-tašrīʿa fī-Tūnis: al-ğumhuriyya al-tāniyya, in: Munīr al-Sa'īdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band IV, 117–154.

- Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg., 2018). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut.
- al-Munḡī al-Aswad (2018). Qawānīn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī-tūnis, in: Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band II, 113–153.
- Najar, Sihem (Hg., 2013). *Penser la société tunisienne aujourd’hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis
- Nouira, Asma und Hatem Chakroun (2020). Le religieux en temps de crise: Le Covid-19 et la gestion de l’islam en Tunisie, in: Hamadi Redissi (Hg.). *La Tunisie à l’épreuve du Covid-19*. Tunis, 187–198.
- Nsibi, Héla (2013). L’appropriation d’un rite contemporain: la fête de la Saint-Valentin en Tunisie, in: Sihem Najjar (Hg.). *Penser la société tunisienne aujourd’hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis, 241–256.
- Perkins, Kenneth (2014). *A History of Modern Tunisia*. Cambridge.
- Pew Research Center (2013). The World’s Muslims: Religion, Politics and Society. The Pew Forum on Religion and Public Life, Washington. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf>.
- Piot, Olivier (2021). *Tunisie: La révolution inachevée*. Paris.
- Qārī, Monia, Ḥayā al-Ġazzār, Halā Bin Sālim und Ḥayā al-Wartānī (2021). *Nafād al-nisā’ dahāyā al-ʿunfilā al-ʿadāla: al-šaʿūbāt wa-l-taḥaddiyāt*. Tunis.
- Ramzi Ben ʿAmara (2018). Al-ramziyya wa-l-šaʿāʾiriyya fī-l-faḍāʾ al-dīniyya fī-Tūnis mā baʿd al-ṭaura, in: Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band 4, 93–115.
- Salvatore, Armando und Dale Eickelman (2004). *Public Islam and the Common Good*. Leiden.
- Samayya ʿAbd al-Laṭīf (2018). Al-aḥriyya wa-l-taṣarruf fī-l-iḥtilāf inṭilāqan min al-intimāʾāt al-dīniyya wa-l-maḍhabiyya, in: Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Bde.)*. Beirut, Band 4, 37–70.
- Seesemann, Rüdiger (2018). Epistemology or Ideology? Toward a Relational Perspective on Islamic Knowledge in Africa, in: *Journal of Africana Religions*, 6, 2, 232–268.
- Seidler, Günter H. (1995). *Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham*. Stuttgart.
- Soares, Benjamin F. (2005). *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. London.
- Sraieb, Noureddine (1984). Bildungspolitik und Bildungseinrichtungen, in: Konrad Schliephake (Hg.). *Tunesien*. Stuttgart, 378–407.
- Starrett, Gregory (1998). *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley.
- Türkmen, Buket (2012). Islamic Visibilities, Intimacies, and Counter Publics in the Secular Public Sphere, in: Alev Cinar, Srirupa Roy and Maha Yahya (eds.).

- Visualizing Secularism and Religion: Egypt, Lebanon, Turkey, India*. Ann Arbor. 47–69.
- Winegar, Jessica (2016). A Civilized Revolution: Aesthetics and Political Action in Egypt, in: *American Ethnologist*, 43, 4, 609–622.
- Wöhler-Khalfallah, Khadija Katja (2004). *Der islamische Fundamentalismus, der Islam und die Demokratie: Algerien und Tunesien: Das Scheitern postkolonialer „Entwicklungsmodelle“ und das Streben nach einem ethischen Leitfadens für Politik und Gesellschaft*. Wiesbaden.
- Wolf, Anne (2017). *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. London.