Die neue muslimische Frau

herausgegeben von

Barbara Pusch

Orient-Institut & Goethe-Institut Istanbul

Beiruter Texte und Studien 85

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000001

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000002

Die „neue muslimische Frau" ist dem rapiden gesellschaftlichen Wandel nicht nur passiv ausgesetzt, sondern auch aktiv an ihm beteiligt. Der Begriff „neue muslimische Frau" meint keinen in sich homogenen Frauentypus, sondern Frauen muslimischer Herkunft, die auf verschiedensten Ebenen und aus unterschiedlichen Motivationen heraus gesellschaftlich aktiv sind. Der Sammelband enthält Beiträge von Frauen aus muslimischen und nicht-muslimischen Gesellschaften, die konträre Weltsichten vertreten, mit unterschiedlichen politischen Strömungen (z.B. säkularen, islamistischen, feministischen etc.) vernetzt sind, und die sich mit diversen Aspekten der gesellschaftlichen Partizipation der „neuen muslimischen Frau" auseinander setzen. Der Untertitel „Standpunkte und Analysen" verweist darauf, daß es sich bei den Beiträgen nicht ausschließlich um wissenschaftliche Analysen handelt, sondern auch um die Darlegung verschiedener Standpunkte, die u.a. konkreten politischen Weltsichten Rechnung tragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000003

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000004

Die neue muslimische Frau

Standpunkte & Analysen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000005

Orient-Institut
der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

GOETHE INSTITUT

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 85

TÜRKISCHE WELTEN

BAND 8

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000006

DIE NEUE MUSLIMISCHE FRAU

Standpunkte & Analysen

herausgegeben von

Barbara Pusch

ISTANBUL 2001

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000007

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian
Materialen für die Umschlagsphotos wurden uns zur Verfügung gestellt von:
Saray Perukçuluk und
Butik Katia beide Beyoğlu/Istanbul.
Photomodel: Lale Han Öcal

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

ISBN 3-935556-85-3

© 2001 Orient-Institut
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Goethe-Instituts, Istanbul und des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag, Dr. H.-J. Dietrich
Grombühlstr. 7, D-97080 Würzburg

Druck: FastPrint, Istanbul
Printed in the Republic of Turkey

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000008

VORWORT

Alle, die jemals ein Buch verfaßt oder herausgegeben haben, wissen, daß Autoren und Herausgeber von Vielen in unterschiedlicher Art und Weise unterstützt wurden.

Als Herausgeberin dieses Sammelbandes möchte ich nicht nur meinem Lebensgefährten Timur Danış danken, der wie so oft akzeptierte, daß ich meinen Schreibtisch seiner Gegenwart vorzog, sondern auch einer Reihe von anderen Personen.

Erstens möchte ich mich bei den Autorinnen für ihre Beiträge bedanken und für die Tatsache, daß sie bereit waren mit Vertreterinnen des jeweils anderen politischen Lagers in einem Sammelband zu erscheinen. Vor dem Hintergrund der angespannten politischen Situation in der Türkei bedeutet dies Zivilcourage und Dialogbereitschaft.

Zwölf der 16 Beiträge in diesem Band sind Übersetzungen. Allen Übersetzern sei hier mein tiefer Dank für ihre wichtige Mithilfe an dem Entstehen dieses Werkes ausgedrückt.

Ich möchte mich aber auch beim Orient-Institut der DMG, Abteilung Istanbul, und all seinen Mitarbeitern und Gastwissenschaftlern für ihre großzügige Unterstützung bedanken. Zu tiefstem Dank bin ich Astrid Menz verpflichtet, die mit ihrem kritischen Auge nicht nur so manchen Tipp- und Rechtschreibfehler entdeckt und einen Großteil der „technischen" Überarbeitung dieses Bandes übernommen hat, sondern mich auch auf verschiedenste inhaltliche und redaktionelle Fehler aufmerksam gemacht hat. Väterliche Zusprache und wertvolle Hilfestellungen erhielt ich an so manchem heiklen Punkt von Günter Seufert.

Für die Übernahme der Druckkosten möchte ich mich abschließend bei Herrn Bolz, dem Leiter des Goethe-Instituts Istanbul, von ganzem Herzen bedanken. Ohne diese kräftige Finanzspritze würde der Sammelband nicht in dieser Form vorliegen.

Barbara Pusch,
Istanbul, Januar 2001

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000009

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000010

INHALT

Vorwort 5

Einleitung – Zur Vorgeschichte und Konzeption dieses Bandes
Barbara Pusch 9

DIE NEUE MUSLIMISCHE FRAU IN DER TÜRKEI 15

Die Konstruktion der „neuen" türkischen Frau
und der Internationale Frauenkongress (1935)
İnci Özkan-Kerestecioğlu 17

Die Leugnung des Geschlechts: Die türkische Frau als Objekt
in großen Gesellschaftsentwürfen
Ayşe Kadıoğlu 31

Das politische Abenteuer islamistischer Frauen in der Türkei
Sibel Eraslan 51

Grenzen der Identitätspolitik und islamistische Frauenidentität
Fatmagül Berktay 67

Islamistische und feministische Frauen am Scheideweg
Yıldız Ramazanoğlu 89

Zwischen Didaktik und Ästhetik – islamische Frauenromane in der Türkei
Priska Furrer 111

Die „Geschichte" der islamistischen Frau
Cihan Aktaş 123

Türkische Kopftuchpolitiken: Einstellungen von „Kopftuchstudentinnen"
und akademischem Personal im Vergleich
Barbara Pusch 137

Eine Frau, zwei (patriachalische) Darstellungen
Sevda Alankuş-Kural & Ayşe Çavdar 167

Wie nehmen moderne Frauen in der Türkei islamistische Frauen wahr?
Nazife Şişman 191

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000011

DIE NEUE MUSLIMISCHE FRAU IM INTERNATIONALEN KONTEXT 211

Zur Verortung von Feminismen: Die Vermischung von säkularen und religiösen Diskursen im *Mashriq*, der Türkei und dem Iran
Margot Badran 213

Journalistinnen und Gesellschaftspolitik im Iran – drei Beispiele aus einem breiten Spektrum
Liselotte J. Abid 233

Zum rechtlichen Status iranischer Frauen
Mehrangiz Kar 251

Malaysische Studentinnen und die islamistische *Dakwah*-Bewegung
Nilüfer Narlı 261

Islamischer Frauenaktivismus in Dänemark aus transnationaler Perspektive
Connie Carøe Christiansen 277

„Unsere Leute sind nicht so" – Alevitische und sunnitische Studentinnen in Deutschland
Yasemin Karakaşoğlu-Aydın 295

Zu den Autorinnen 323

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000012

Einleitung – Zur Vorgeschichte und Konzeption dieses Bandes

Barbara Pusch, Istanbul

Ausgangspunkt für den vorliegenden Sammelband war ein Symposium zum Thema „Frauen in muslimischen Gesellschaften – unter besonderer Berücksichtigung der Türkei", das im November 1999 in Istanbul stattfinden sollte. Die Idee diese Tagung zu veranstalten, basierte auf folgenden Überlegungen: In Anbetracht des erstarkenden politischen Islams erschien es mir als wissenschaftlicher Koordinatorin sinnvoll, den muslimischen Charakter des Landes zu betonen. Die Tatsache, daß der politische Diskurs in der Türkei in großem Ausmaß über die Stellung der Frau in der Gesellschaft geführt wird und die Frau somit ein zentrales Symbol der politischen Auseinandersetzung darstellt, beeinflußte die konzeptionelle Arbeit ebenfalls: Sie trug zu der Entscheidung bei, neben dem muslimischen Charakter der Türkei auch eine frauenspezifische Thematik aufzugreifen. Im Gegensatz zum politischen Diskurs, der in der sozialen Realität männlich dominiert ist, sollten im Rahmen dieses Symposiums ausschließlich Frauen zu Wort kommen. Für die Entwicklung eines demokratischen Dialogs erschien es mir in diesem Zusammenhang sinnvoll, Wissenschaftlerinnen und Autorinnen aus den verschiedenen politischen Lagern (pro-islamisch – laizistisch-säkular) zusammenzubringen. Wenngleich der Fokus des Symposiums auf die pro-islamisch eingestellte Muslimin gerichtet war, wurde von der politisch und weltanschaulich heterogenen Gruppe der Teilnehmerinnen auch erwartet, andere (feministische, kemalistische etc.) Entwürfe der Weiblichkeit in die Diskussion um die türkische Frau einfließen zu lassen. Um ein Diskussionsforum zwischen den unterschiedlichen kulturellen Milieus zu initiieren, wurde außerdem bei der Auswahl der Referentinnen und Diskutantinnen nationaler und politischer Ausgewogenheit großer Wert beigemessen. Mit dem Einbeziehen von Fallbeispielen aus dem internationalen Kontext sollte die Situation der türkischen Frau auf internationaler Ebene verglichen werden.

Zwei Wochen vor Veranstaltungsbeginn mußte diese Tagung jedoch aus politischen Gründen abgesagt werden. Was ist an einem Symposium zum Thema „Frauen und muslimischen Gesellschaften" so brisant, daß es abgesagt werden muß?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000013

Obwohl diese Veranstaltung bei allen Partnern, Fachleuten und potentiellen Teilnehmern von Anfang an auf großes Interesse gestoßen war, wurde sie von den meisten Ansprechpartnern sowohl im pro-islamischen als auch im laizistisch-säkularen Milieu mit Skepsis betrachtet. Fast alle Fragen, die von den Teilnehmerinnen an die Veranstalter herangetragen wurden, waren von folgenden Ängsten gekennzeichnet: Wer wird mit wem das Podium teilen? Werden die, die so denken wie ich, in der Minderheit sein? Werde ich mich für meine Position rechtfertigen müssen, und wird es tatsächlich zu einer inhaltlichen Diskussion kommen? D.h. obwohl das Projekt auf beiden Seiten auf Anklang stieß, waren sich die angesprochenen Teilnehmerinnen unsicher, ob sie als Person an dieser Veranstaltung teilnehmen sollten.

Die Unsicherheit der säkular-kemalistisch eingestellten Frauen beruhte auf dem Unbehagen, sich mit einer „Kopftuchfrau" in der Öffentlichkeit zu zeigen und öffentlich mit ihr in einen Dialog zu treten. Denn das gemeinsame Auftreten auf einer Diskussionsveranstaltung suggeriert etwas, das in der säkular-kemalistischen Öffentlichkeit nicht gerne gesehen wird – nämlich, daß man pro-islamische Frauen als Diskussionspartner zumindest ansatzweise ernst nimmt.

Im Gegensatz dazu beruhten die Bedenken der sunnitisch-konservativen Seite auf der Angst, im Rahmen der Veranstaltung in einem westlich geprägten Umfeld als exotische Minderheit behandelt zu werden und in die Rolle gedrängt zu werden, nicht über ihr eigenes Frausein diskutieren zu können, sondern sich für ihre islamische Kleidungsform und ihren religiösen Lebensstil rechtfertigen zu müssen. Neben dieser Angst vor den möglichen Problemen, die im Umgang mit dem säkularen Milieu entstehen könnten, trug jedoch auch die Furcht vor Vorwürfen aus den eigenen Reihen wie z.B. „kämpft lieber den Kampf für die muslimische Gemeinde, anstatt Euch mit diesen Frauen in der Frauenfrage zu solidarisieren" zu dem zögerlichen Verhalten der pro-islamischen Frauen bei.

Vor diesem Hintergrund ist es auch nicht verwunderlich, daß die Veranstalter die Zusage am Symposium teilzunehmen, von den meisten Referentinnen nur deshalb erhielt, weil ihnen „hoch und heilig" versichert wurde, daß nicht „radikale" sondern „liberale" Vertreterinnen des jeweils anderen politischen Lagers eingeladen sind. Die Tatsache, daß die Veranstalter zu fast allen eingeladenen Frauen einen persönlichen Kontakt hatten und von ihnen geschätzt wurden, sowie die Tatsache, daß es sich bei den Eingeladenen um öffentlich bekannte Personen handelte, von denen die meisten Teilnehmerinnen aus dem anderen politischen Lager bereits durch diverse Publikationen und öffentliche Auftritte ein Bild hatten, trug maßgeblich dazu bei, daß die „Überzeugungsarbeit" gelingen konnte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000014

Mit dem Mordanschlag an Ahmet Taner Kışlalı[1], einem bekannten Universitätsprofessor, Journalisten und ehemaligen Politiker, der sich mit seinem Engagement im *Atatürkçe Düşünce Derneği* (Verein zur Verbreitung der Gedanken Atatürks, AAD)[2] für die Verbreitung und Vertiefung kemalistischen Gedankenguts einsetzte, schlug das Klima in kürzester Zeit um. Während das kemalistische Lager gleich nach dem Anschlag islamistische Kräfte für diesen Mord verantwortlich machte, vermutete man in pro-islamischen Kreisen einen politischen Schachzug hinter dieser Beschuldigung. Einige Teilnehmerinnen, die bis dato dem anderen Lager gegenüber liberal gesonnen waren, meinten nun, daß sie zwar trotz der politischen Umstände kommen werden, aber „drohten" gewissermaßen eine verschärfte Sprache und Abgrenzung an. Eine Teilnehmerin sagte ihr Referat kurzfristig ab. In diesem Klima entschlossen wir uns die Veranstaltung abzusagen.

An meiner Überzeugung, daß der Dialog zwischen verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Lagern wichtig ist, hat dieser tragische Vorfall nichts geändert. Aus diesem Grund ist dieser Sammelband auch ohne vorausgegangenes Symposium entstanden. Wenngleich die Verschriftlichung von Referaten kein Ersatz für den Dialog ist, soll mit diesem Band KollegInnen aus verwandten Fachbereichen und der interessierten Öffentlichkeit ein Einblick in die verschiedenen Standpunkte und Analysen sowie die vielseitigen weiblichen Innen- und Außensichten zum Thema „die neue muslimische Frau" geboten werden.

Ein äußerst aufschlußreiches Beispiel für eine Innensicht ist der Aufsatz von Sibel Eraslan, die als ehemalige Vorsitzende der Frauenkommission der *Refah Partisi* (Wohlstandspartei) die Erfahrungen, Freuden und Verletzungen von Innen heraus analysiert. Im Gegensatz dazu kann der Artikel „Malaiische Studentinnen und die islamistische *Dahwah*-Bewegung" von Nilüfer Narlı als Beispiel für eine Außensicht genannt werden. Diese Außensicht manifestiert sich nicht nur darin, daß Narlı als türkische Wissenschaftlerin islamistische Studentinnen in Malaysia untersucht hat, sondern auch in ihrer westlich-säkularen Weltsicht.

[1] Am 21. Oktober 1999 ging Ahmet Taner Kışlalı wie gewohnt am Vormittag zu seinem Auto, das er vor seiner Haustür in einem Vorort von Ankara geparkt hatte. Doch bevor er in einsteigen konnte, entfernte er eine Plastiktüte, die ihm jemand auf der Windschutzscheibe zurück gelassen hatte. Kışlalı griff nach der Tüte und starb im selben Moment - in der Tüte explodierte eine Bombe.

[2] Für Informationen zu diesem Verein siehe: www.aad.org.tr; für eine kritische Analyse dieses Vereins siehe: Erdoğan, Necmi, „Kemalist Non-Governmental Organizations: Troubled Elites in Defence of a Sacred Heritage", in: Günter Seufert, Karin Vorhoff & Stefanos Yerasimos (eds.), *Civil Society in the Grip of Nationalism*, Istanbul: Orient Institut der DMG 2000, 251-82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000015

Die Begriffe „Standpunkte und Analysen" sind für diesen Band zwei weitere elementare Konzepte. Denn analog zu dem geplanten Symposium wurden nicht nur Beiträge von Wissenschaftlerinnen gesammelt, sondern auch von Frauen, die sich auf anderen Ebenen (der Politik, der Publizistik, der NGO-Arbeit etc.) einen Namen gemacht haben. Doch kann für diesen Sammelband nicht gesagt werden, daß die „Analysen" ausschließlich von Wissenschaftlerinnen und die „Standpunkte" ausschließlich von Nicht-Wissenschaftlerinnen stammen. Die Kategorien „Analyse" und „Standpunkt" bzw. „Primärquelle" und „Sekundärquelle" verlieren in diesem Band bei so manchem Beitrag ihre Eindeutigkeit. Viele Texte sind sowohl „Standpunkt" als auch „Analyse", und so mancher Text degradiert das, was aus der westlichen und wissenschaftlichen Perspektive als „wissenschaftlicher Text" bzw. „Analyse" angesehen wird zum „Standpunkt". Ein hervorragendes Beispiel für einen gelungenen Umkehrschluß ist der Artikel „Wie nehmen moderne Frauen in der Türkei islamistische Frauen wahr?" von Nazife Şişman, die die wissenschaftliche Literatur zum Thema „Die islamistische Frau in der Türkei" aus pro-islamischer Perspektive unter die Lupe nimmt.

Spricht man von Standpunkten, Analysen, Innen- und Außensichten, so kommt man um ein weiteres Schlagwort, die Kontextualisierung, nicht herum. Zum kontextuellen Rahmen der vorliegenden Beiträge zählen auch die jeweiligen Perspektiven, aus denen die einzelnen Autorinnen schreiben. Cihan Aktaş, Sibel Eraslan, Yıldız Ramazanoğlu und Nazife Şişman sind als intellektuelle Vertreterinnen des pro-islamischen Milieus in der Türkei zu bezeichnen.[3] Im Gegensatz dazu analysiert Mehrangiz Kar die rechtliche Situation der Frau im Iran aus einer vergleichsweise säkularen Perspektive.

Sevda Alankuş, Fatmagül Berktay, Ayşe Kadıoğlu, Nilüfer Narlı und İnci Özkan-Kerestecioğlu sind Mitglieder der säkularen türkischen Wissenschaftsszene. Für die spezifische Kontextualisierung ihrer Beiträge ist

[3] Diese Gruppe von Frauen hat nicht nur die Einladung zu den von der Herausgeberin vorgeschlagenen Themen zu schreiben angenommen, sondern dies auch als Motivation dazu verwendet einen eigenen Sammelband auf Türkisch herauszugeben. Unter dem Titel „Der Geschichtliche Wandel der Frau. Vom Osmanischen Reich bis zur Republik" nehmen die oben genannten Frauen mit ihren Beiträgen aus dem vorliegenden Band und vier weitere Frauen zu verschiedenen frauenspezifischen Themen aus pro-islamischer Perspektive Stellung (Vgl. dazu: Ramazanoğlu, Yıldız, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, İstanbul: Pınar Yay. 2000). Die Tatsache, daß aus einer Einladung für einen Artikel ein weiteres Buchprojekt verwirklicht wurde, möchte ich hier mit Freude betonen, weil es ein Indiz dafür ist, daß persönliche Kontakte und Gespräche auch über die nationalen und politischen Grenzen hinweg befruchtend und anregend wirken können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000016

jedoch nicht nur diese berufliche Verortung von Bedeutung, sondern auch so mancher gesellschaftliche Diskurs. Die Beiträge von Ayşe Kadıoğlu und İnci Özkan-Kerestecioğlu sind auch als Kritik des kemalistischen Geschichtsverständnisses zu verstehen, das übersieht, daß Mustafa Kemal Atatürk die türkische Frau nicht nur „befreit", sondern auch für seinen Gesellschaftsentwurf instrumentalisiert hat. Ayşe Kadıoğlu betont diesbezüglich in ihrem Aufsatz, daß es Frauen in anderen großen Gesellschaftsentwürfen ähnlich ergangen ist.

Zwei weitere wichtige Aspekte von Kontextualisierung sind der Blick von westlichen Ausländerinnen auf östliche/muslimische Gesellschaften, bzw. die Sicht von westlichen Inländerinnen auf muslimische Migranten in westlichen Empfängerstaaten. Für die erste Gruppe seien hier Priska Furrer, Margot Badran und Barbara Pusch genannt, für die zweite Connie Carøe Christiansen. Daß Zuordnungen dieser Art immer schwierig sind, zeigt sich an Yasemin Karakaşoğlu-Aydın und Liselotte Abid – denn diese beiden Wissenschaftlerinnen passen in keine der oben genannten Kategorien. Gemeinsam haben diese beiden Autorinnen, daß sie nicht nur wissenschaftlich analysieren, sondern auch zwischen ihren Lebenswelten (Österreich und Iran bzw. Deutschland und Türkei) vermitteln.

Um den Lesern und Leserinnen die Möglichkeit zu geben, die Standpunkte aus den verschiedenen Perspektiven und Kontexten heraus zu vergleichen, wurde bei der Zusammenstellung der Beiträge u.a. auch darauf geachtet, daß Autorinnen aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu ähnlichen Themen Stellung beziehen. Als Beispiel sei hier das Thema „pro-islamische Frauenliteratur" genannt, das von Cihan Aktaş und Priska Furrer aus ihren jeweils unterschiedlichen Perspektiven heraus aufgegriffen wurde, und das Thema „Feminismus und Islamismus", das sogar auf drei Ebenen behandelt wurde: Fatmagül Berktay untersucht die islamistische Frauenidentität aus feministischer Perspektive, Yıldız Ramazanoğlu untersucht die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der feministischen und islamistischen Frauenbewegung in der Türkei aus proislamischer Perspektive und Margot Badran zeigt, daß Feminismen in verschiedensten säkularen und islamistischen Diskursen im *Mashriq*, dem Iran und der Türkei verortet sind.

Abschließend möchte ich noch anmerken, daß persische und arabische Begriffe, sofern es von ihnen noch keine eingedeutschte Version gibt, nach der Umschrift der „Encyclopaedia of Islam" transliteriert wurden. Dies gilt auch für Personennamen, für die sich noch keine allgemein anerkannte deutsche (oder englische) Umschrift eingebürgert hat. Türkische Begriffe und Namen wurden hingegen in türkischer Schreibweise wiedergegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000017

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000018

DIE NEUE MUSLIMISCHE FRAU IN DER TÜRKEI

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000019

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000020

Die Konstruktion der „neuen" türkischen Frau und der Internationale Frauenkongress (1935) [1]

İnci Özkan-Kerestecioğlu, Istanbul

Der Internationale Frauenkongreß, der vom 18.-25. April 1935 in Istanbul stattfand, soll in diesem Aufsatz aus dem Blick der jungen, sich modernisierenden Republik Türkei bzw. aus der kemalistischen Sichtweise der Frau analysiert werden. Dieser Analyse sei allgemein vorausgestellt, daß Frauenrechte in der reformfreudigen Türkei zwar einerseits sehr rasch zu einem bedeutenden Thema und zu einem wichtigen Symbol wurden. Andererseits sei an dieser Stelle jedoch auch betont, daß sich diese Reformen nicht nur positiv auf die Entwicklung der türkischen Frau auswirkten. Denn obwohl es außer Zweifel steht, daß sich die kemalistischen Reformen essentiell auf das politische Leben der Türkei auswirkten und Frauen vor allem im öffentlichen Leben sichtbar machten, stellte und stellt der Kemalismus, wie viele verschiedene Beispiele aus der Vergangenheit und Gegenwart verdeutlichen, auch ein wichtiges Hindernis für die Entwicklung einer autonomen Frauenbewegung und eines feministischen Bewußtseins in diesem Land dar.

Was wurde in der Zeit, in der die Frauenfrage als Thema aufkam, hauptsächlich debattiert? Was wurde in den Vordergrund gestellt, um die Frauenrechte zu legitimieren? Und welche Identität wurde Frauen unterstellt? Auf Fragen dieser Art möchte ich in diesem Aufsatz eingehen. Dabei werde ich indirekt auch das diskutieren, was allgemein als „kemalistischer Feminismus", „Staatsfeminismus" bzw. „männlicher Feminismus" bezeichnet wird. Vorerst sei jedoch vorweggenommen, daß Anhaltspunkte für die Interpretation dieser Phänomene schon in der Begrifflichkeit selbst zu finden sind, denn die Verbindung von Feminismus mit Männern, Staat und/oder Kemalismus ist *per se* ein Paradox.

Der Tatsache, daß der Kemalismus der türkischen Frau einerseits eine wichtige Grundlage zur Selbstverwirklichung bot, sie andererseits jedoch einschränkte, sei hinzugefügt, daß dies keine Besonderheit des Kemalis-

[1] Dieser Aufsatz basiert auf dem Vortrag „1935 Uluslarası Kadın Kongresi – Uluslaşma Süreci ile Kadınların Kurtuluşu Arasındaki İlişki", der im Rahmen des Kongresses „Türkiye'de Kadının Yüz Yılı" am 13. April 2000 in Istanbul gehalten wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000021

mus ist, sondern allgemein für nationalistische Modernisierungspolitiken typisch ist. Da der Aufbau eines Nationalstaats bzw. der Prozeß der Nationenbildung in erster Linie die Konstruktion einer neuen gesellschaftlichen Integrationsform bedeutet, werden in diesem Prozeß fast immer Gruppen, die im alten System ausgeschlossen waren, integriert. Frauen stellen in diesem Zusammenhang als Gruppe, der lange die gesellschaftliche Partizipation vorenthalten wurde, eine elementare Zielgruppe dar. Aus diesem Grund kann auch gesagt werden, daß der Statuswandel der Frau für den Modernisierungs- und Nationenbildungsprozeß besonders kennzeichnend ist.

Das Frauenproblem wird also allgemein im Nationenbildungsprozeß zum Thema gemacht. Im Vordergrund dieser Auseinerandersetzung mit der Frau steht allerdings nicht die Auflösung der gesellschaftlichen Geschlechterdifferenz und die Erlangung der Rechte als Individuum oder Gruppe, sondern das Ziel „nationaler Entwicklung". Das staatliche Handeln ist in diesem Prozeß vor allem von dem Motto geleitet, „zum Wohle der Gesellschaft" zu handeln. Der Eintritt der Frau in das öffentliche Leben sichert neuen Regimen ganz allgemein Unterstützung und jene notwendige Legitimation, die es von neuen gesellschaftlichen Gruppen benötigt. Andererseits diente in der neuen Türkei die Partizipation der Frau im öffentlichen Raum auch als wichtiges Unterscheidungsmerkmal vom alten Regime. Die Betonung dieser Unterscheidungsmerkmale ist wichtig um eine „nationale Identität" aufzubauen. Aus diesem Grund kann das Auftauchen der Frauenthematik im Nationenbildungsprozeß auch als vorübergehendes und konjunkturell bedingtes Faktum erachtet werden, das mit einer korporatistischen Geisteshaltung erfolgreich die Konflikte und Widersprüche der Geschlechter verdeckt und somit dazu beiträgt, die Entwicklung eines feministischen Bewußtseins und einer feministischen Bewegung zu verhindern.

Frauen und der Nationenbildungsprozess in der Türkei

Ein Blick auf den Nationenbildungsprozeß in der Türkei zeigt, daß die Frau seit der Tanzimat-Zeit (1839-1876) vor allem aber seit der Zweiten Konstitutionellen Periode (1908-1913) im Mittelpunkt der Modernisierungspolitik steht. Die Ansichten über die Stellung der Frau im Osmanischen Reich unterschieden sich jedoch enorm und dienten als Unterscheidungskriterium verschiedener sozialen Bewegungen, die mittels ihrer befürworteten islamistischen, türkistischen bzw. Verwestlichungspolitik den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000022

befürchteten Untergang des Osmanischen Reiches verhindern wollten.[2] Die Spannungen, die insbesondere zwischen den Befürwortern des Islamismus und den Anhängern der Verwestlichungsidee zu verzeichnen waren, wurden seit Beginn des 20. Jahrhunderts in der spezifischen Weltsicht des *Türkçülük* (Türkismus) überwunden. Der Türkismus machte sich nämlich die Forderungen der Anhänger der Verwestlichung insofern zu eigen, als er sie als verwurzelte Eigenschaften der türkischen Gesellschaft darstellte. Indem der Türkismus außerdem Anspielungen auf die vor-islamische türkische Gesellschaft machte, „türkisierte" er sogar westliche Werte. Als Beispiel kann in diesem Zusammenhang die Parlamentsrede von İsmet İnönü genannt werden, in der er verteidigte, daß die Erlangung der politischen Rechte für die türkische Frau eine Rückkehr zur „wahren Tradition" darstelle:

> Die türkische Frau von ihren Rechten zu trennen, sie von den Angelegenheiten des Landes fern zu halten und sie wie ein Schmuckstück in die Ekke zu stellen, stimmt nicht mit der türkischen Tradition und dem türkischen Gesellschaftsverständnis überein. Das sich das [diese Geisteshaltung, Hg.] in unserem Land verbreitet hat, ist [...] ein Grund für die Katastrophen, die wir seit Jahrhunderten erleben. [...] Die Beteiligung der Frau ist ohne Zweifel bei den Türken Tradition.[3]

Der prominente Intellektuelle Ahmet Ağaoğlu schrieb diesbezüglich in einer seiner Kolumnen, daß es überhaupt nicht erstaunlich sei, daß die Frau in der Türkei vor vielen anderen Ländern ihre politischen Rechte erhielt:

> Man kann Völker in zwei Gruppen teilen: Jene, die Gewalt gegen die Frau anwenden (Hindus, Lateiner, Araber) und jene, die seit je her die Frauen sanft behandeln (Türken, Germanen, Skandinavier, Anglosachsen und Griechen). Die Türken dürfen sich in der orientalischen und islamischen Welt hinsichtlich ihrer Einstellung zur Frau nicht beirren lassen. [...] Die Türken sind das einzige Volk, das die Frauenrechte immer schon beachtet hat.[4]

Diese Argumentation verbirgt eine typische nationalistische Haltung, denn der Nationalismus blickt immer sowohl auf Vergangenheit und Zukunft. Stets will der Nationalismus „Neues" und „Modernes" als Tradition, „Be-

2 Für eine ausführliche Analyse dazu siehe: Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yay. 1991, 24-36.

3 Zitiert aus: Caproal, Bernard, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrası Türk Kadını*, Ankara: İş Bankası Kültür Yay. 1982, 704-5.

4 Ağaoğlu, Ahmet, „Kongre Münaseberiyle", *Cumhuriyet*, 20-21 Nisan 1935.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000023

endigung" und „Unterbrechung" hingegen als Kontinuität darstellen – und genau mit dieser Strategie schafft diese politische Ideologie es, die Massen zu erreichen.[5]

Die Beziehung zwischen Türkismus und Frauenrechten bedeutet für die türkische Frau zweierlei: Einerseits werden Frauenrechte im nationalistisch-türkistischen Diskurs legitimiert, andererseits trägt die ständige Betonung, daß die Türken den Frauen viel Wert beimessen, zur Konstruktion einer vom Islam unabhängigen türkischen Identität bei. Diese Identität, die von der gebildeten und berufstätigen „neuen Frau" mit all ihren zivilen und politischen Rechten verkörpert wird, ist bereits in der frühen Republikgeschichte zu einem der wichtigsten Symbole der staatlichen Modernität und des neuen Staates geworden. Die „neue" türkische Frau war in dieser Periode der türkischen Geschichte auch insofern von Bedeutung als sie den Bruch mit dem Osmanischen Reich hervorragend symbolisierte.

Auch wenn Frauenrechte in der Türkei an den Nationalismusdiskurs gebunden waren, der gleichzeitig die Entwicklung eines feministischen Bewußtseins verhinderte, entstand aufgrund der vielen neuen Rechte der Frau eine neue Frauenidentität. Diese Identität beruhte – wie viele andere Frauenidentitäten auch – auf der Mutterrolle. Dies hatte, wie das folgende Zitat von Mustafa Kemal Atatürk aus dem Jahr 1923 verdeutlicht, zur Folge, daß z.B. der Ausbildung der Frau nicht wegen der Kritik an der Geschlechterdiskriminierung Bedeutung zugemessen wurde, sondern weil die neue Mutterrolle neue Qualifikationen beinhaltete:

> Die Erziehung der Kinder ist für die Mütter von heute nicht mehr so einfach wie früher. Die heutigen Mütter benötigen für die Kindererziehung eine Fülle von hochrangigen Eigenschaften. Aus diesem Grund müssen unsere Frauen noch gebildeter, noch erfolgreicher und noch wissender als unsere Männer sein.[6]

Die Frauen wurden also als Erzieherinnen der Gesellschaft wahrgenommen. Anders ausgedrückt kann auch gesagt werden, daß Frauen verschiedene Rechte bekamen, um jene Männer, die die moderne Gesellschaft braucht, aufziehen zu können. Folglich sind die Worte, mit denen der Juraprofessor Sabri Şakir Ansay seine Rede über die neue rechtliche, politische und gesellschaftliche Stellung der Frau beendete, die er im Rahmen

[5] Kandiyoti drückt dieses Phänmen mit folgenden Worten aus: „Das „Moderne" wird als „echter" legitimiert. Kandiyoti, Deniz, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis Yay. 1996, 153.

[6] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*, Unan, Nimet (ed.), Ankara: TIT Enstitüsü Yay. [2. baskı] 1959, 151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000024

eines von der Republikanischen Volkspartei im Jahr 1939 in Ankara organisierte Kongresses hielt, nicht erstaunlich:

> Wir dürfen die Frauen weder aus Schönheits-, Zierlichkeits- und Koketteriegründen noch wegen ihrer Ausbildung und ihrem Beruf die Ehe, die Familie und ihre Kinder vergessen lassen. [...] Vor allem von gut ausgebildeten Frauen und Müttern kann dieses Vaterland mit Recht und Nachdruck Kinder erwarten.[7]

Mit dieser Feststellung brachte Sabri Şakir Ansay die kemalistische Frauenidenität sehr deutlich zum Ausdruck. Im Leben einer Frau – so kann analog zu dieser Sichtweise argumentiert werden – hat alles durchschnittlich zu laufen: Weibliche Sexualität und beruflicher Ehrgeiz haben sich im Namen der Pflichten einer „guten Ehefrau" und einer „aufopfernden Mutter" in Grenzen zu halten.

Der Internationale Frauenkongress in Istanbul

Der internationale Frauenkongreß von 1935 in Istanbul war für die Türkei innen- und außenpolitisch von großer Bedeutung. Auf der einen Seite wollte die Türkei mit dem Kongreß der Welt ihr neues Regime vorstellen. Auf der anderen Seite sollte der Kongreß dazu dienen, den eigenen Landsleuten, besonders den Frauen, das Gefühl zu vermitteln, daß sie Glück haben, in diesem Land zu leben und daß sie im Vergleich zu Frauen in anderen Ländern enorm bevorzugt seien.

Der Kongreß fand eineinhalb Monate nach dem Eintritt der ersten weiblichen Abgeordneten ins türkische Parlament statt. 238 Delegierte, die aus 27 Ländern mehr als 200 Millionen Frauen repräsentierten, blickten im Namen der Weltfrauenbewegung mit Neugier auf die politischen Rechte, die die türkische Frau in dieser Periode nach und nach gewonnen hatte. Seit dem Internationalen Frauenkongreß in New York von 1902 war das Thema „Frauenwahlrecht" eine zentrale Forderung der Frauenbewegung. Aus diesem Grund kann auch angenommen werden, daß die Durchführung des Kongresses in der Türkei ein guter strategischer Schritt für diesen Kampf war. Eine französische Journalistin schrieb in diesem Zusammenhang:

> Die Feministinnen hätten sich kein besseres Land als das von Mustafa Kemal Atatürk, dem Erneuerer der Türkei, der in weniger als elf Jahren

[7] Ansay, Sabri Şakir, „Bügünkü Hukukumuzda ve Cemiyetimizde Kadın", *CHP Konferanslar Serisi*, cilt 8, Ankara 1939, 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000025

sechs enorme Reformschritte durchgeführt hat, aussuchen können, um die Frauenrechte zu diskutieren.[8]

Ein Blick in die Zeitungen dieser Zeit verdeutlicht, daß die Türkei diesem Kongreß großen Wert beimaß. Nachrichten über den Kongreß füllten schon 10 bis 15 Tage vor dem Ereignis die Titelseiten. Die hervorragende Kongreßorganisation wurde von allen ausländischen Delegierten sehr geschätzt. In ihren Reaktionen verrieten die ausländischen Gäste, daß das Ausmaß des Interesses, das ihnen entgegen gebracht wurde, ihre Erwartungen bei weitem übertraf.

Zunächst beeindruckte die Delegierten, daß der Kongreß im *Yıldız Saray* stattfand. Allgemein muß in diesem Zusammenhang gesagt werden, daß der *Yıldız Saray* als „altes Symbol der neuen Türkei (und) modernen Lebens im alten Ambiente"[9] erachtet wurde. Die reiche Dekoration des Saals; die Direktübertragungen der Reden im Radio für die Menschenmassen, die nicht nur den Saal sondern auch die Gänge füllten; das Interesse, die Aufmerksamkeit und die Hilfsbereitschaft, die das Volk den einzelnen Delegierten zukommen ließ; das Aushängen von Stadtplänen in den Straßenbahnen; die Tatsache, daß der Transport und der Eintritt in die Museen für die Delegierten während der gesamten Kongreßzeit unentgeltlich waren, sorgte bei der ausländischen Presse für großes Aufsehen. Am meisten beeindruckte die Delegierten jedoch die Tatsache, daß die türkische Regierung zu Ehren des Kongresses und des türkischen *Kadın Birliği* (Frauenbundes) zwei Briefmarkenserien herausgab. In der ersten Briefmarkenserie, die Atatürk zu Ehren der *Kadın Birliği* herausgab, verewigte er „zur Erinnerung an seine Mutter, der er sein feministisches Bewußtsein von Grund auf zu verdanken hatte, ein Bild."[10] Auf den anderen Briefmarken waren berufstätige Frauen wie Lehrerinnen, Schreibkräfte, Pilotinnen und Richterinnen abgebildet. International anerkannte Frauen wie die Marie Curie und Jane Adams, die den Chemie- bzw. Friedensnobelpreis verliehen bekommen hatten, waren Gegenstand der zweiten Briefmarkenserie. Auch ein Portrait der ersten Ehrenvorsitzenden des Internationalen Frauenbundes, Carie Chapman Catt, war in dieser Serie zu finden.

Der Kongreß wurde von dem Istanbuler Gouverneur Muhittin Üstündağ in Französisch eröffnet. Allgemein muß in diesem Zusammenhang betont werden, daß keine einzige Rede ins Türkische übersetzt wurde. Die weitreichenden Fremdsprachenkenntnisse der Türkinnen fiel der ausländi-

8 Hutzler, Paule, „Un Grand Congrès féministe s'est rénuni à Istamboul", *Tribune des Nations*, 2. mai 1935.

9 *Française*, „Avant le Congres d'Istamboul", 13.-20. avril 1935.

10 Hutzler, „Un Grand Congrès", 1935.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000026

schen Presse sehr positiv auf. Beim Essen, das der Gouverneur zu Ehren des Kongresses für 500 Personen im *Pera*-Hotel gab, verkörperten die Türkinnen jedoch auch noch auf andere Weise, daß sich die Türkei wirklich der westlichen Welt und der Modernität zugewandt hatte: sie trugen Abendkleider, die ganz der Pariser Mode entsprachen.

Aber auch die Tatsache, daß die weiblichen Abgeordneten während des Kongresses vorgestellt wurden, sollte dem Aufbau des neuen Images dienen. In der Zeitung *Cumhuriyet* hieß es diesbezüglich:

> Latife Bekir Işık hat die Namen der zum Kongreß eingeladenen weiblichen türkischen Entsandten einzeln vorgelesen. Die Entsandten betraten das Podium und begrüßten die Kommission. Sie erhielten durchgehend Applaus. Unsere bescheidenen Entsandten wollten bei dieser feierlichen Vorstellung nicht auftreten. Aber alle ausländischen Frauen, die von der Freiheit, der Unabhängigkeit und dem Erfolg der türkischen Frau begeistert waren, riefen auf Französisch „Kommt, kommt hervor, wir möchten Euch sehen". Sie wollten die Freiheit der türkischen Frau [...] ausgiebig betrachten und bewundern. Ich wollte mit diesem Gefühl des Lobes den Saal verlassen. Ja, als ich zum Kongreß kam, wollte ich nicht mehr als das sehen: den Sieg der türkischen Frau, die Atatürk von den Ketten der Gefangenschaft befreit hat und die Demonstration dieses Sieges.[11]

Diese Worte können zweifellos auch als typische Wiedergabe der offiziellen Einstellung betrachtet werden. Allerdings sollte man sich nicht zu sicher sein, ob die ausländischen Delegierten die türkischen Entsandten so sehr bewunderten. Am selben Tag beschrieb Paule Hutzler ihre Eindrücke nämlich folgendermaßen:

> Ich frage mich, was ich von dem Verhalten der türkischen Delegierten halten soll. Ich bin mir nicht sicher, ob es alle Feministinnen aus Gründen der Gleichheit zwischen den Geschlechtern richtig finden, daß die 17 türkischen Delegierten Männerkleidung trugen: eine Bundfaltenhose, ein Kragenhemd, eine zweireihige Jacke und eine schwarze Krawatte.[12]

Türkische und Französische Kongressberichterstattung im Vergleich

Der Vergleich der türkischen und französischen Kongreßberichterstattung zeigt große Unterschiede in der Wahrnehmung des Kongresses. Gemäß der türkischen Berichterstattung bewunderten und beneideten die ausländi-

11 *Cumhuriyet,* „Kongreden İntibarlar", 19 Nisan 1935.

12 Hutzler, „Un Grand Congrès", 1935.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000027

schen Delegierten die türkische Frau und waren von Atatürk begeistert. Von der zweiten Vorsitzenden des Internationalen Frauenbundes, die Holländerin Manus, wurde in der türkischen Presse z.B. folgende Aussage wiedergegeben:

> Wir sind sehr glücklich darüber, daß der Kongreß dieses Jahr in Istanbul stattfindet, denn die Türkei ist ein Land, wo man in der Frauenfrage sehr fortgeschritten ist. Wir verfolgen alles, was die türkische Frau macht, mit Neid und Bewunderung.[13]

Damit war die positive Berichterstattung in der türkischen Presse aber noch lange nicht zu Ende. So sagte z.B. die Schweizer Journalistin Emilie Gourd: „Warum soll ich lügen, ich bewundere die türkische Frau sehr. Hier gibt es zwischen Männern und Frauen keine sozialen und rechtlichen Unterschiede mehr".[14] Aber auch die Generalsekretärin der Internationalen Frauenvereinigung Miss Catherine[15] und die zweite Vorsitzende der Kommission für „Moralische Gleichheit", Alison Neilons, lobten Atatürk und seine Reformen mit folgenden Einschätzungen:

> Die Tatsache, daß wir verstanden haben, daß nur ein Genie wie euer Staatschef, der die höchste Stufe der Menschlichkeit erreicht hat, einem Land Fortschritt bringen und das allgemeine Niveau anheben kann, hat die internationale Frauenfrage sehr erleichtert. [16]

> Unser Land ist leider nicht so wie eures. Wir europäischen Frauen beneiden die türkische Frau wirklich von ganzem Herzen. Bei euch können Frauen alle Berufe ausüben. Bei uns hingegen bekommt eine Frau weniger Gehalt als ein Mann, weil man davon ausgeht, daß sie schön ist und deshalb [einen Mann und folglich, Hg.] Geld bekommen wird.[17]

Viele Delegierte drückten auch – wie in der türkischen Presse ebenfalls berichtet wurde – ihre enorme Bewunderung für Atatürk aus. So wurden z.B. die Ansichten der Australierin Linda Littlejohr wie folgt wiedergegeben:

> Ich persönlich bin eine Bewunderin von Atatürk – und glaubt mir, im Ausland gibt es Millionen davon. Er ist der stärkste und erfolgreichste

13 *Cumhuriyet*, „Kadın Murahhaslar Dünden İtibaren Gelmeye Başladılar", 8 Nisan 1935.

14 Ibid.

15 Einige Namen aus der damaligen Berichterstattung der türkischen Presse konnten nicht verifiziert werden. Sie wurden so übernommen, wie sie in den jeweiligen Zeitungsberichten erscheinen.

16 *Cumhuriyet*, „Dünya Feministleriyle Görüşmeler", 10 Nisan 1935.

17 Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000028

> Staatsmann Europas. Die Revolution, die er gemacht hat, ist ein Wunderwerk. Jemand, der so etwas macht, ist sehr mutig und stark. [18]

Die Vorsitzende der ägyptischen Frauenvereinigung Sitti Sharavi ging in ihrem Lob noch einen Schritt weiter und huldigte Atatürk einem türkischen Pressereporter gegenüber folgendermaßen:

> Die orientalische Frau ist Atatürk ihre Befreiung schuldig. In Ägypten ist 1923 das Tragen der Gesichtsschleier aufgehoben worden. Jetzt tragen auch unsere Frauen Hüte und gehen mit Männern aus. [19]

Im Gegensatz dazu beinhalteten französischen Presseberichte auch kritischere Stellungnahmen. Von einer ägyptischen Delegierten wurden in diesem Zusammenhang folgende Worte zitiert:

> Bevor ich auf den Kongreß kam war ich Kemalistin. Jetzt bin ich es nicht mehr. Ich frage mich ernsthaft, ob die Türken nicht eines Tages ihr islamisches Leben vermissen werden. Auch wenn euer [europäisches, Hg.] Zivilrecht den Frauen alle Vorteile bietet, genießt keine einzige Frau auf der Welt unsere [muslimische, Hg.] juristische Sonderstellung. Denn unsere Gesetze schützen uns sogar vor dem Mann, denn wir sind das Zerbrechlichste und das Geliebteste im Islam. Auch wenn wir als Gesellschaftsmitglieder keine Rechte haben, so erhalten wir all diese Rechte als Familienmitglieder. [...] Wir können sämtliche zivile Verträge schließen. [...] [Außerdem, Hg.] gibt es bei uns eine Initiative, die Sie hier gar nicht kennen: Die Entschädigung gebrochener Herzen. Wenn ein Ehemann mit einer anderen Frau lebt, Ehebruch begeht oder mit einer Frau übermäßig flirtet, und damit verursacht, daß er seine Frau traurig macht und das Eheglück aufs Spiel setzt, kann sich die Frau an den Richter wenden. Wenn ihre Beschuldigungen als gerechtfertigt erachtet wird, kann das Gericht den Ehemann zwingen, der Frau je nach Ausmaß ihrer Enttäuschung eine Entschädigung zu zahlen. Unser Ziel, unser Ideal ist die Vorteile der alten muslimischen Gesetze mit der gesellschaftlichen Freiheit zu verbinden.[20]

Den Weg, den die Türkei, vor allem die türkischen Frau, beschritten hatte, erhielt in der westlichen Öffentlichkeit allgemein große Anerkennung. Wie jedoch ein französischer Artikel zeigt, war diese Anerkennung viel nüchterner, als sie in der türkischen Presse dargestellt wurde:

18 *Cumhuriyet,* „Dünya Feministleriyle Görüşmeler", 12 Nisan 1935.

19 *Cumhuriyet,* „Kadının Kurtuluşu Atatürk'e Borçluyuz", 13 Nisan 1935.

20 *Oeuvre,* „La Presse et le Féminisime", 30. avril 1935.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000029

> Junge Länder haben mehr Vorteile als alte Länder. Sie sind dazu gezwungen, alles zu verändern. Um auf das Niveau der entwickelten Ländern zu kommen, brauchen sie jeden Kopf. Das erklärt auch die überdurchschnittlichen Aktivitäten der türkischen Frau. [...] Die Männer lehnen sich dagegen auch nicht auf. Sie brauchen ihren Tätigkeitsbereich nicht zu schützen, weil es keine Arbeitslosigkeit gibt. Es ist jedoch anzunehmen, daß die junge Türkei je älter sie wird auch die Probleme von alten Gesellschaften haben wird.[21]

Obwohl dieses Zitat auch einen Verteidigungsmechanismus beinhaltet, weil die französische Frau zu diesem Zeitpunkt ihre politischen Rechte noch nicht hatte, so zeigte die Realität im Laufe der Zeit, daß diese Einschätzung nicht ganz falsch war.

Der Internationale Frauenkongress als Propaganda-Plattform

Die Tatsache, daß in einer politischen Konjunktur, in der Faschismus und Nationalsozialismus vorherrschte und Europa von totalitären Regimen beherrscht wurde, die Türkei auf einem internationalen Kongreß der Welt ihre Demokratie vorgestellte, kann als wichtiges Unterfangen interpretiert werden. Da außerdem während des gesamten Kongresses klar gegen Krieg, Nationalsozialismus und Faschismus Stellung bezogen wurde, ist diesem Unterfangen zusätzliche Bedeutung zu verleihen. Dennoch konnten die ausländischen Gäste nicht 100%ig von der türkischen Demokratie überzeugt werden. Als Frau Pektaş, eine türkische Delegierte, in einer Rede das Wahlrecht, Frauenrechte und das Demokratieverständnis der Regierung vorstellte, entgegnete eine französische Delegierte folgendes:

> Wir Franzosen denken, daß das Wahlsystem, das sich republikanisch nennt, ein bißchen autokratisch ist. [...] In der Türkei hat das *diktatorische Regime* [Hervorhebung der Autorin] genauso wie in der Sowjetunion verstanden, daß Männer und Frauen gleich behandelt werden müssen. Es gab zu verstehen, daß die Rechte, die es vergab, von allen dieselbe Verantwortung und Pflicht abverlangte.[22]

Dennoch kann man sagen, daß der Kongreß ein geeigneter Ort war, um Propaganda für das türkische Regime zu machen. Ein Hinweis dafür, wie wichtig dem Staat dieser Kongreß war, ist die Tatsache, daß Atatürk am Ende des Kongresses eine 30-köpfige Kommission in seiner Residenz in

21 Herfort, Paule, „Le Suffragisme et le Chomage", *Minevra*, 15. septembre 1935.

22 *Française*, „Avant le Congrès d'Istamboul" 13.-20. avril 1935.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000030

Ankara empfing. Daß dies für die Delegierten ziemlich aufregend und schmeichelnd gewesen sein muß, kann man aus den Interviews, die ein Journalist von der türkischen Zeitung *Cumhuriyet* mit ihnen machte, schließen.[23] Eine Delegierte aus Jamaika meinte in diesem Zusammenhang: „Das ist für mich eine große Chance. [...] Ich würde mich sehr freuen, wenn auch bei anderen Völkern eine große Persönlichkeit wie Atatürk auftauchen und für ihre Freiheit kämpfen würde." Die Vorsitzende der ägyptischen Kommission Hoda Sharavi kommentierte ihren Atatürk-Besuch ebenfalls mit Freude: „Mein größter Wunsch ist die Persönlichkeit, die die ganze Welt ins Staunen versetzte, den großen Mann, der mehr Mut als alle anderen gezeigt hat, zu sehen, um ihm persönlich zu gratulieren." Und Milena Aforaskoviç, eine jugoslawische Delegierte, äußerte sich zu diesem Besuch folgendermaßen: „Wir werden ihm dafür danken, daß er die türkische Frau befreit hat. Für uns Balkanfrauen ist die Befreiung der türkischen Frau sehr wichtig." Die Ehrenvorsitzende der Internationalen Frauenvereinigung, Frau Shayber, meinte zu dem Treffen mit Atatürk: „Eine der wichtigsten Ereignisse auf dem Kongreß wird das Treffen mit Atatürk sein. Denn wir sind von seinen Bemühungen hingerissen, die er für die Entwicklung der Türkei und der Frau aufbringt." Die Begeisterung für Atatürk und seine Reformen wurde durch das persönliche Treffen mit ihm verstärkt. Lady Astor berichtete von diesem hohen Besuch folgendes: „Von den Fotos her dachte ich, daß wir einen Mann mit strengem Blick begegnen werden. Aber als ich ihn sah, habe ich verstanden, daß die Fotos trügen..." Sitti Sharavi schilderte dieses Zusammentreffen in anderen Worten ähnlich positiv:

> Atatürk [wörtlich: Vater der Türken, Hg.] hat uns empfangen. Mit seinem sympathischen und bescheidenen Verhalten und seiner außerordentlichen Intelligenz hat er alle Frauen sehr beeindruckt. Wir Ägypterinnen lieben Atatürk und erachten es als Ehre seinem Weg zu folgen. Wir nennen ihn [nicht bloß Vater der Türken sondern auch, Hg.] „Vater des Orients". Denn er ist nicht nur der Führer der Türken, sondern des gesamten Orients vor allem auch der Ägypter.[24]

[23] Die Zitate in diesem Absatz sind folgender Quelle entnommen: *Cumhuriyet*, „Kadınlar Kongresi Bügün Son Celsesini Yapıyor" 24 Nisan 1935.

[24] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000031

Abschließende Bemerkungen oder: Was geschah nach dem Internationalen Frauenkongress?

Die Kongreßrede von manchen türkischen Delegierten schien der Vorbote dessen gewesen zu sein, was nach diesem internationalen Ereignis passierte. Die Vorsitzende des türkischen Frauenbundes Latife Bekir sagte in ihrer Ansprache, die sie am ersten Tag hielt: „In der Türkei gibt es jetzt kein Frauenproblem mehr, hier arbeiten Männer und Frauen unter der Leitung eines Führers zum Wohle des Landes zusammen."[25] Und am selben Tag schrieb Şukufe Nihal in der Frauenkolumne „Die Welt der Frau" der Zeitung *Cumhuriyet*:

> Die türkische Frau ist die glücklichste Frau der Welt. [...] Heute haben wir kein Problem mehr. [...] Für uns ist das Frauenproblem veraltet, ein Problem, dessen Mode vorbei ist.[26]

Wenngleich die Delegierte Lady Astor ebenfalls von dem fortschrittlichen Reformen begeistert war, hatte sie einen Wunsch an Atatürk. Sie wollte, daß die Reformschritte von Atatürk persönlich vervollständigt werden und, daß er Frauen immer die Freiheit zur Organisation garantieren solle.[27] Dieser Wunsch wurde jedoch nie verwirklicht, und der Organisator des Frauenkongresses in Istanbul, der türkische Frauenbund, wurde unmittelbar nach dem Kongreß aufgelöst.

Am 3. Mai 1935 wurden die Mitglieder des Bundes zu einer außerordentlichen Sitzung eingeladen. Da die notwendige Mehrheit nicht erreicht werden konnte, wurde die Sitzung auf den 10. Mai verschoben. An dieser nahmen jedoch nur 17 von 500 Mitgliedern teil.[28] Die geringe Teilnahme der Frauen bei der Sitzung, in der die Auflösung ihres Bundes beschlossen werden sollten, ist ohne Zweifel als stiller Protest zu werten. Unter den politischen Bedingungen der Zeit wäre ein klarer Protest nicht denkbar gewesen. Die Auflösung des Bundes begründete Latife Bekir damit, daß der Bund aufgrund der erlangten Rechte heute nicht mehr notwendig sei:

> Die türkische Frau, die auf dem Weg, den Atatürk gezeigt hat, geht, muß keinem Recht mehr nachlaufen. Daher kann die Existenz einer solchen Organisation sowohl im In- als auch im Ausland leicht mißverstanden

25 *Cumhuriyet*, „Otuz Yurdun Kadınları Dün Toplandılar" 19 Nisan 1935.

26 Nihal, Şukufe, „Dünya her yerinde Kadının Kurtuluşu Yakındır", *Cumhuriyet*, 15 Nisan 1935.

27 Vgl. *Cumhuriyet*, „Dünya Kadınları", 28 Nisan 1935.

28 *Cumhuriyet*, „Kadın Birliği de Dün Maziye Karıştı", 11 Mayıs 1935.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000032

werden. In dem wir den Frauenbund aufheben, zeigen wir der Welt, daß es in der Türkei kein Männer-und-Frauen-Problem mehr gibt.[29]

Warum wurde der Frauenbund aufgelöst? Der Historiker Zafer Toprak beantwortete diese Frage mit dem Frieden, der ein Hauptthema auf dem Kongreß war. Das Friedensthema, so lautet Topraks Argumentation, hätte Ankara gestört und deshalb wurde der Bund geschlossen.[30] Dabei ist jedoch zu betonen, daß das Auftauchen des Friedensthemas auf dem Kongreß für Ankara keine Überraschung war. Mindestens sechs Monate vor dem Kongreß waren die Vorträge und Kommissionen bereits bekannt. Außerdem wäre es aufgrund der Loblieder, die sowohl auf offizieller Ebene als auch von einzelnen Delegierten auf die Person Mustafa Kemal Atatürk und die Regierung gesungen wurde, nicht nachvollziehbar gewesen, wieso der Kongreß Ankara beunruhigt haben sollte. Aber auch die Interpretation von Nezihe Muhittin, die meinte „wir wollten uns letztes Jahr schon, nachdem wir unsere politischen Rechte erhielten, auflösen, aber wegen des Kongresses haben wir das verschoben"[31], scheint nicht sehr glaubwürdig. Die Tatsache, daß nur 17 Frauen an der Auflösungssitzung teilnahmen, ist ein wichtiges Zeichen dafür, wie unwillig die Frauen in dieser Angelegenheit waren.

Der Grund weshalb der Frauenbund geschlossen wurde, liegt meiner Ansicht nach in einer Überschrift der Zeitung *Cumhuriyet* versteckt. In dieser hieß es nämlich: „Auch der Frauenbund gehört seit gestern zur Geschichte."[32] Das „auch" in dieser Überschrift, interpretiere ich dahingehend, daß die Schließung des Frauenbundes mit der Schließung von anderen Organisationen betrachtet werden muß, der Schließung der *Türk Ocakları* (Türken-Korps)[33] im Jahr 1931 und der Freimaurerlogen im Jahr 1935 und der Auflösung der *Darülfünun* (Haus der Wissenschaft, Universität)[34] im Jahr 1933. Als die *Türk Ocakları* und die Freimaurerlogen ge-

29 *Cumhuriyet*, „Birliğin Kalkması", 7 Mayıs 1935.

30 Toprak, Zafer, „1935 İstanbul Uluslararası Feminism Kongresi ve Barış", *Toplum, Düşün, Sanat,* Mart 1986.

31 *Cumhuriyet,* „Kadın Birliği", 30 Nisan 1935.

32 *Cumhuriyet,* „Kadın Birliği de Dün Maziye Karıştı", 11 Mayıs 1935.

33 Ab 1911 organisierte sich die pan-türkische Bewegung in den *Türk Ocakları,* die mit verschiedensten Veranstaltungen im ganzen Land für ihre nationalistische Gesinnung warben. Eine kurze Analyse der *Türk Ocakları* kann folgender Quelle entnommen werden: Zürcher, Eric, *Turkey. A modern History.* New York: St. Martin's Press 1995, 134 und 187-9 (Anmerkung der Hg.).

34 *Darülfünun* kann als osmanische Universität bezeichnet werden. 1863 wurde die *darülfünun* zum ersten Mal im osmanischen Reich eröffnet. Die Tatsache, daß sie im Osmanischen Reich viermal wiedereröffnet wurde, zeigt, daß diese Universität (aus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000033

schlossen wurden, argumentierte man nämlich ähnlich: Das Ziel dieser Vereine sei bereits erreicht bzw. in der Politik der Republikanischen Volkspartei verankert. Dies – so hieß es weiter – habe diesen Vereinigungen ihre Sinnhaftigkeit geraubt. Die Schließung des Frauenbundes war also nur eine von vielen Schließungen. Die Schließung von zivilgesellschaftlichen Organisationen, die Ausschaltung jeder möglichen Opposition, waren wichtige Schritte, die ab den 30er Jahren zum Einparteienstaat führten. Die Frauen haben in diesem Prozeß – wenngleich sie das Regime unterstützen – auch ihren Teil abbekommen.

Es besteht kein Zweifel daran, daß diese politische Ära in der türkischen Frauenbewegung wichtige Spuren hinterlassen hat. Wie Şirin Tekeli treffend gesagt hat, endeten im Kemalismus die Zielsetzungen der autonomen Frauenbewegung, die sich am Ende des osmanischen Reiches entwickelte „mit ein bißchen Überzeugung, ein bißchen kemalistischer Umwandlung und ein bißchen Entstellung".[35] Der Kemalismus hat den Frauen zu einer unerwarteten Zeit und mit einer unerwarteten Geschwindigkeit Rechte gegeben und ihnen damit das Gefühl einer nicht zurückzahlbaren Schuld vermittelt. Diese Rechte wurden von Männern und Frau, vor allem aber vom Staat selbst, als Geschenk wahrgenommen. Die Tatsache, daß sich der politische Islam in der Türkei zu einer gesellschaftlichen und politischen „Alternative" entwickelt hat, stellt viele Frauen aus dem säkularen und kemalistischen Milieu vor das Problem, auch den kemalistischen Feminismus in der einen oder anderen Hinsicht zu hinterfragen. Demgemäß kann man diese türkische Frauen auch als Individuen bezeichnen, die nicht zuerst an sich selbst, sondern an den Staat denken. Obgleich Frauen nach und nach ihre eigenen Positionen entwickeln können, werden die Spannungen zwischen Islamismus und Kemalismus auf ihrem Rücken ausgetragen. Allgemein kann dies auch als Indiz dafür interpretiert werden, daß die Frauen langsam verstehen, daß sie nicht nur ihre Schuld bezahlt haben, sondern daß sie nun in die Position gekommen sind, in der man an sie Schulden zurückzahlen muß.

(Aus dem Türkischen von Barbara Pusch)

den verschiedensten Gründen) über eine gewissen Instabilität verfügte. Im Jahr 1933 wurde diese osmanische Bildungsinstitution umstrukturiert und als Universität Istanbul neu gegründet. In diesem Umstrukturierungsprozeß wurden zwei Drittel des Lehrpersonals entlassen (Anmerkung der Hg.).

35 Tekeli, Şirin, „80'lerde Türkiyede Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Gelişimi", *Birikim* (3), Haziran 1989, 35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000034

Die Leugnung des Geschlechts: Die türkische Frau als Objekt in grossen Gesellschaftsentwürfen*

Ayşe Kadıoğlu, Istanbul

Seit dem Beginn der Verwestlichungspolitik standen Frauenfragen immer im Zentrum von Projekten, die die Gesellschaft zu ordnen trachteten. In den Diskussionen über die wirtschaftliche, politische und kulturelle Entwicklung wurde häufig auf die Rolle der Frau Bezug genommen. Während man auf der einen Seite den Status der Frau als ein populäres Indiz der Zivilisation ansah, wurden den Frauen auf der anderen Seite große Aufgaben wie z.B. der Schutz der nationalen Tugenden und Authentizität aufgeladen.

Das Bild der Frau begann – angefangen mit den zu Beginn des 19. Jahrhunderts „von oben" eingeführten Verwestlichungsprojekten osmanischer Bürokraten – auf der umstrittenen Grenze zwischen Traditionalität und Modernität definiert zu werden. Es wurde angenommen, daß die Orientierung an einem auf Modernisierung abzielenden westlichen Entwicklungsmodell zu einem direkten Fortschritt im Leben der Frauen führen werde. Die Verwestlichung und Modernisierung wurde an die Befreiung der Frau geknüpft. Im Gegensatz dazu waren die Vertreter eines anderen Diskurses der Ansicht, daß die Frau den Nationalismus, Antiimperialismus und die Befreiung repräsentiere und daher das Symbol der traditionellen Werte und der Authentizität der Religionen und nationalen Kultur sei.

Die unscharfen Begriffe „traditionell" und „modern" wurden in der ganzen Welt benutzt – und zwar sowohl für die seit dem 19. Jahrhundert „von oben" eingeführten Verwestlichungsprojekte als auch für die Befreiungskämpfe gegen die Kolonisation und den Westen, die im 20. Jahrhundert wie Pilze aus dem Boden schossen. Zum Beispiel hatten die kolonialistischen englischen Feministen die Ansicht vertreten, daß in den „anderen" (nichteuropäischen) Kulturen die Frauen aufgrund eigener traditioneller

* Dieser Artikel erschien unter dem Titel „Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları" in dem Sammelband *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, herausgegeben von Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu 1998, Tarih Vakfı Yayınları : Istanbul. Wir danken der Autorin und dem Verlag für die Genehmigung, den Artikel auf Deutsch abzudrucken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000035

Kulturpraktiken unterdrückt und unterjocht werden.[1] In der Folge begannen sie ihren kolonialistischen Eifer mit dem Anspruch zu legitimieren, die unterdrückten Frauen der „anderen" Kulturen retten zu wollen. Eines der Symbole der Unterdrückung war die Verschleierung. Zum Beispiel waren die ersten, die den Gebrauch des Gesichtsschleiers in Ägypten kritisierten, die kolonialistischen englischen Feministen. Aber auf der anderen Seite haben dieselben englischen Männer sich gegen die in ihrem eigenen Land aufkommenden feministischen Forderungen gewandt.[2] Die lokale Intellektuellenklasse, die in vielen Ländern des Nahen Ostens zu entstehen begann, übernahm diesen Diskurs der kolonialistischen Feministen innerhalb des Nationalisierungsprozesses. Sehr deutlich wurde dies im Iran, in dem 1936 als Ergebnis von Verwestlichungsbemühungen der Gesichtsschleier verboten wurde. In dieser Epoche bliesen die Sozialtechnologen, die zur Zerstörung der traditionellen Spezifika dieser Gesellschaften entschlossen waren, zum Angriff. Der Diskurs der kolonialistischen Feministen wurde darüber hinaus von den verwestlichten lokalen Intellektuellen zusätzlich verfestigt. Dies trug sowohl zur Zerstörung als auch zu zunehmender Nachlässigkeit des gesellschaftlichen Gedächtnisses bei, das im Namen der Modernisierung den Startschuß zur Entfremdung von den eigenen kulturellen Praktiken gegeben hat.

Die sozialen und politischen Differenzen während des Nationalisierungsprozesses in den sich modernisierenden Gesellschaften des Nahen Ostens schufen eine Dynamik, die für die Parameter der politischen Praktiken bestimmend wurde. Paralell zu der Diskussion der lokalen Intellektuellen, die sich mit dem Verwestlichungsdiskurs identifizierten, entwickelte sich auch ein Gegendiskurs, der Tradition und Authentizität betonte. Die Frauen, die den Fokus aller Bemühungen des Kolonialismus zur Selbstreinigung bildeten, hatten in der traditionalistischen Perspektive eine ähnliche Position inne wie in den modernisierenden Gesellschaftsentwürfen.[3] So wurde zum Beispiel die Verschleierung in Algerien zu einer politischen Widerstandsaktion gegen den französischen Kulturimperialismus und sei-

1 Vgl. Ahmed, Leyla, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven & London: Yale University Press 1992, 150-156.

2 Lord Cromer, der Hauptkonsul Englands in Ägypten zu Anfang des 20. Jahrhunderts, profitierte von einem orientalistischen und kolonialistischen feministischen Diskurs und kämpfte in erster Reihe für die Öffnung des Gesichtsschleiers bei den ägyptischen Frauen. Es ist interessant, daß Lord Cromer in England ein Gründungsmitglied und zeitweiliger Präsident der Männerunion gegen die politischen Rechte der Frau war. Vgl. ibid., 153.

3 Organization of American Historians (ed.), *Resorting Women to History: Middle East*, 1988, 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000036

ne lokalen Vertreter. In derselben Form wurde die Einführung der islamischen Frauenbekleidung im Iran nach der islamischen Revolution 1979 zu einem Kernpunkt der Opposition gegen den westlichen Einfluß und das Schah-Regime.

Die großen Gesellschaftsentwürfe wurden im Nahen Osten immer von Diskussionen um die Sichtbarkeit der Frauen im öffentlichen Raum begleitet. Seitdem Modernisierungs- und Nationalisierungsprojekte in dieser Region auf der Tagesordnung stehen, ist das Bild der Frau von der Staatsgewalt immer wieder neu geformt worden. Charakteristisch für die Sichtweise der Frau ist, daß die Frau nicht als Individuum, sondern als Objekt im Dienst einer bestimmten Gesellschaftsordnung begriffen wird.

In zwei Punkten waren sich in der Türkei die unterschiedlichen Strömungen stets einig: Erstens in der Tendenz, die Frau als Objekt im Dienst eines Kampfes zu sehen, der dem Feminismus überlegen sei; und zweitens in der Wahrnehmung der Frau innerhalb der sozialen Einheit der Familie – und nicht als Individuum mit einem „eigenen Raum".

In diesem Artikel wird untersucht, wie Frauen in drei „großen" Gesellschaftsentwürfen – dem Kemalismus, Sozialismus und dem politischen Islam – wahrgenommen werden. In diesem Zusammenhang soll auch gezeigt werden, wie diese drei Gesellschaftentwürfe die Frauenfrage in der Republikzeit in ihren Diskurs eingebettet haben. Tatsächlich ist das Verständnis von der Frau als Objekt großer Gesellschaftsentwürfe und als Mitglied der Familieneinheit ein Ansatz, der schon vor der Republikgründung im Modernisierungsprozeß zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufkam. Aus diesem Grund wird als Einführung in die Ansichten der genannten Gesellschaftsentwürfe zunächst ein allgemeiner Blick auf den vorrepublikanischen Diskurs geworfen.

Modernisierung und Frauen in der Türkei

Die osmanische Führung verabschiedete erstmals im 18. Jahrhundert Reformen in Richtung Modernisierung. Die Reformen zielten primär darauf ab, die Armee gemäß der Vorschläge französischer Berater neu zu organisieren. Um 1790 versuchte man, anstelle des Janitscharen-Heeres eine disziplinierte Armee aufzustellen. Der Kern dieser neuen, professionellen Armee wurde 1826 gegründet, indem man das Janitscharen-System aufhob. Im Jahre 1839 verkündete Sultan Abdülmecid den *Tanzimat*-Erlaß, der die zivilen Reformen in Gang setzte und die zivilen und politischen osmanischen Institutionen neu ordnen sollten. Diese Reformen waren ein ernstzunehmender Versuch vom theokratischen Sultanat zum modernen Staat überzugehen. Die frauenbezogenen Reformen bestanden in dieser

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000037

Zeit zunächst in der Gründung einer Hebammenschule (1842), einer Lehrerinnenschule und einer Grundschule für Mädchen (1870).[4]

Im 19. Jahrhundert entstand eine neue Literaturbewegung, die von der französischen Literatur inspiriert war. Die meisten Anhänger(innen) dieser Bewegung, die später *Genç Osmanlılar* (Junge Osmanen) genannt wurde, hatten eine französische Ausbildung genossen und wurden wegen ihrer kritischen Haltung gegenüber dem Regime nach Europa exiliert. Die Literatur der *Genç Osmanlılar* tat sich mit ihren Anstrengungen, die Modernisierungsbestrebungen zu begrenzen, hervor. Das Maß der Modernisierung und seine Harmonie mit dem Islam machten die Problematik in den Werken von Namik Kemal (1840-1888), einem Protagonisten dieser Strömung, aus. Namik Kemal nahm auf die Verschleierung der Frauen häufig im Sinne einer Grundregel Bezug und legte die Grenzen der Modernisierung gemäß den gespannten Beziehungen zwischen den Geschlechtern fest. Zum Beispiel behauptete er, daß das Ignorieren der islamischen Moralvorstellungen und die Verwestlichung gleichbedeutend mit einer wahllosen Sexualität seien und bestand daher auf der Kontinuität der Verschleierungspraxis, um zwischen Traditionalität und Modernität ein Gleichgewicht zu sichern.[5] Der Versuch, zwischen dem Islam und dem Westen ein Gleichgewicht zu finden, der Namık Kemal ständig beschäftigte, ist ein typisches Charakteristikum für die Gruppe von Intellektuellen, die im Nahen Osten während des Nationalisierungsprozesses aufkam. In dem auf Modernisierung abzielenden Reformprozeß wurde der Frau eine ausbalancierende Rolle zugeschrieben: Sie sollte einerseits den Erfordernissen der Modernität entsprechen, und andererseits einige traditionelle Werte wie z.B. Geschlechtslosigkeit und Keuschheit im öffentlichen Raum wahren. In dieser geschichtlichen Situation gewann die öffentliche Sichtbarkeit der Frau als Symbol der Moderne an Bedeutung.

Auch andere reformistische Intellektuelle der Zeit, die die Schaffung eines Gleichgewichts zwischen Osten und Westen bzw. zwischen Traditionalität und Modernität als die Hauptproblematik betrachteten, teilten Namik Kemals Ansichten.[6] Die Schriftstellerin Fatma Aliye, französisch erzogen, kritisierte die Fehlinterpretation des Islam und nahm am Ende des

[4] Vgl. Ahmed, Leyla, „Early Feminist Movements in the Middle East: Turkey and Egypt",in: Hussain, Freda (ed.), *Muslim Women*, Croom Helm: 1984, 112-3.

[5] Vgl. Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yay. 1991, 23.

[6] Göle zieht eine Parallele zwischen der literarischen Tradition am Ende des 19. Jahrhunderts und den derzeitigen politischen Islamisten, insofern beide das Zeitalter Mohammeds als Referenz zur Legitimierung ihrer islamistischen Praktiken gegenüber den Frauen gebrauchen. Vgl. ibid.,18-24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000038

19. Jahrhunderts in einer polemischen Debatte eine Position gegen die Polygamie ein. Sie rief die Frauen dazu auf, sich zu bilden und am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, was ihrer Meinung nach nicht durch islamische Gesetze verboten sei.[7]

Zum Ende des 19. Jahrhunderts war die Bildung der Frau eines der grundlegenden Diskussionsthemen. Der Ruf nach Frauenbildung betonte im allgemeinen die Folgen der Unwissenheit, die man als „unmittelbaren Bestandteil der weiblichen Natur" ansah.[8] Aus diesem Grund wurden die Frauen einer ernsthaften „westlichen wie orientalischen Erziehung" unterzogen, die „den zukünftigen Partnerinnen wichtiger Männer angemessen ist."[9] Im Jahre 1895 begannen die Schriftstellerinnen, ihre Gedanken in der ersten osmanischen Wochenzeitschrift für Frauen zum Ausdruck zu bringen. Die Zeitschrift unterstrich, daß Frauen erzogen werden müssen, um das dreifache Ziel – gute Mutter, gute Partnerin, gute Muslimin – zu erreichen.[10] All dies weist darauf hin, daß die Frauenprobleme im Rahmen der Familie definiert wurden. Die Frau, die eine Brücke zwischen Traditionalität und Modernität darstellen sollte, wurde nicht als Individuum und Bürgerin, sondern als Mutter und Partnerin definiert.

Am Anfang des 20. Jahrhunderst, zu Zeiten der jungtürkischen Herrschaft, gewann die Modernisierungspolitik an Gewicht. Es wurden weitere Mädchengymnasien und Lehrerinnenschulen eröffnet. 1915 wurde außerdem die erste Frauen-Universität gegründet.[11] Die Grenzen des politischen Denkraumes wurden in dieser Periode von drei Seiten definiert: denen, die die Verwestlichung mit ihren positiven und negativen Seiten gewählt hatten, jenen, die der islamischen Moral treu blieben und solchen, die vorislamische türkische Traditionen erneut auf die Agenda brachten. Aufgrund diverser Ähnlichkeiten war es nicht immer leicht, diese drei Strömungen – den Okzidentalismus, Islamismus und Turkismus – auseinander zu halten.

Die okzidentalistischen Strömungen erachteten die Frauenemanzipation nicht nur als ein Erziehungsproblem. So verteidigte z.B. einer der hervorstechensten Intellektuellen der Zeit, Halil Hamit, der 1910 ein Buch namens „Feminismus und Islam" publiziert hatte, die politischen Rechte

7 Vgl. Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, New Dehli: Zed Books 1986, 29.

8 Sirman, Nükhet, „Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey* (3:1), 1989, 1-35, vor allem aber Seite 6.

9 Vgl. dazu Jayawardena, *Feminism and Nationalism*, 29.

10 Vgl. Ahmed, „Early Feminist Movements", 113.

11 Vgl. Jayawardena, *Feminism and Nationalism*, 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000039

der Frau und Celal Nuri forderte 1915 die Aufhebung der Polygamie.[12] Tevfik Fikret, der die religiöse Moral durch einen universellen Humanismus zu ersetzen trachtete, erklärte, daß die Menschheit in Verruf komme, wenn Frauen erniedrigt werden.[13] Allgemein sahen die okzidentalistischen Strömungen die Diskussion über die Rolle der Frau in der Gesellschaft als wichtiges Manifest an, eine Zivilisation europäischen Typs zu gründen.

Die islamistischen Strömungen vertraten die Antithese zu den Okzidentalisten und kritisierten deren humanistische Moral. Einer ihrer Vertreter, der Großwesir Said Halim Pascha, behauptete, die Kontinuität einer auf islamischen Gebräuchen und Moralvorstellungen gründenden Gesellschaft gerate in Gefahr, wenn Frauen bestimmte Freiheiten erhalten würden. Die Islamisten betrachteten die Isolierung der Frauen vom gesellschaftlichen Leben als eine Notwendigkeit, um zu verhindern, daß eine durch enge Beziehungen zwischen Mann und Frau hervorgebrachte „sexuelle Explosion" die Institution der Familie schwächen könnte.[14]

Ziya Gökalp (1876-1924), einer der führenden Theoretiker des türkischen Nationalismus, nahm beständig auf die vorislamischen türkischen Gesellschaften Bezug und behauptete, die Freiheit der Frau innerhalb der Nomadenstämme Mittelasiens sei ein Element der türkischen Traditionen.[15]

Die mit dem 19. Jahrhundert beginnenden und im 20. Jahrhundert an Geschwindigkeit zunehmenden frauenfeundlichen Reformen wurden von diesen Strömungen, die unterschiedliche Gesellschaftsordnungen vorsahen, begleitet. Verschiedene Thesen, die sich mit der Rolle der Frau in der Gesellschaft befaßten, gaben Anlaß zu heftigen Diskussionen unter den Anhängern dieser Strömungen. Die Frauen waren bis zur Ausrufung der Republik das Objekt dieser Gesellschaftsentwürfe. Frauenprobleme wurden immer in einer mit diesen herrschenden Strömungen verknüpften Form diskutiert. Die Verteidiger der türkistischen, islamistischen und okzidentalistischen Strömungen betrachteten die Frauen als Schachfiguren für ihre jeweiligen Gesellschaftsordnungen. Die Frau wurde nicht als Subjekt gesehen, das sein eigenes Geschick bestimmt, sondern als zu formendes Objekt. Frauenthemen wurden innerhalb der großen Gesellschaftsent-

12 Ibid.

13 Vgl. Ahmed, „Early Feminist Movements", 113.

14 Vgl. Göle, *Modern Mahrem*, 29-33.

15 Vgl. Jayawardena, *Feminism and Nationalism*, 32. Die Argumente der Verteidiger des Turkismus, die sich auf die vorislamischen türkischen Gebräuche beziehen, spiegeln sich auch heute in dem Diskurs der laizistischen Gruppen wider, die den Islam als Wurzel allen Übels bezeichnen.Vgl. dazu: Arsel, İlhan, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul: TÜMDA 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000040

würfe aufgelöst und immer mehr wurden die Frauen zum Symbol dieser Projekte. Alle genannten Strömungen luden den Frauen die nicht bewältigbare Aufgabe auf, zwischen Tradition und Moderne ein Gleichgewicht herzustellen. Während auf der einen Seite Argumente aufkamen, die die Moderne mit dem Islam aussöhnten, wurde auf der anderen Seite auf die vorislamischen türkischen Wurzeln eines spezifischen Feminismus Bezug genommen. Kumari Jayawardena sagt zu recht:

> Die Frauenrechte und Partizipationsforderungen, die in den Notwendigkeiten einer sich modernisierenden Gesellschaft gründen, wurden mit religiösen und nationalistischen Verweisen legitimiert.[16]

Die okzidentalistischen, islamistischen und türkistischen Strömungen stimmten beim Thema Frauen in zwei Punkten überein. Erstens betrachteten alle drei die Frauen als Objekt ihrer gesellschaftlichen Projekte. Zweitens ermutigten einige zwar die Frauen, am öffentlichen Leben teilzunehmen; doch ausnahmslos definierten sie alle den Raum der Frau innerhalb der Grenzen der Familie. Mit Nükhet Sirman kann man sagen:

> In der Zeit kurz vor dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs wurden Frauen sowohl in der Selbst- als auch in der Fremdperspektive des Staats für Haus und Heim verantwortlich gemacht. Die gebildeten Frauen hatten zwar begonnen ihre Stimme gegen das osmanische Familiensystem zu erheben, aber der zentrale Diskurs thematisierte den Fortschritt und die Ausbildung, diskutierte aber nicht die Identität der Frau als Ehepartnerin und Mutter. Dieser Diskurs wurde gegen einen anderen herrschenden Diskurs formuliert, der seine Argumente in islamistischen Begriffen faßte, und harmonisierte bisweilen mit ihm.[17]

Vor den Reformen der Republik wurde die Diskussion über frauenbezogene Themen von diesen beiden Spezifika bestimmt, also von einer Auffassung, die die Frauen nicht als Individuum, sondern als Objekt von Gesellschaftsentwürfen und als Mitglied der Familie betrachtete. Bis in den 1980er Jahren radikale Strömungen „an der Basis" entstanden, waren diese Spezifika stets das gleiche Charakteristikum verschiedener feministischer Diskurse in der republikanischen Zeit.

16 Vgl. Jayawardena, *Feminism and Nationalism*, 33.

17 Sirman, „Feminism in Turkey", 8-9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000041

Das kemalistische Bild der Frau: Hinter jedem erfolgreichen Mann...

Nach der Ausrufung der Republik im Jahre 1923 wurde ein Europäisierungsprozeß begonnen, der ökonomische, politische und gesellschaftliche Reformen beinhaltete. In dieser Periode wurde das Kalifat abgeschafft; und die hierauf folgende Laizisierung war Ursache einschneidender Veränderungen in der soziopolitischen Struktur der Türkei. Viele Schritte wurden unternommen. Dazu gehörte das Verbot des Fes, die Schließung der Derwischklöster, die Änderung des Kalenders, die Einführung des lateinischen Alphabets und des Gebetsrufs auf Türkisch.
1926 wurde anstelle der Scharia das Bürgerliche Gesetzbuch verabschiedet, das den Schweizer Zivilkodex zum Modell hat. Damit war die Türkei das erste muslimische Land, das anstelle der Scharia ein bürgerliches Gesetz einführte. Dies war ein Zeichen der „offenen Unzufriedenheit gegenüber der Religion" auf Seiten der Republik.[18] Das neue Bürgerliche Gesetzbuch sollte ein Mittel im Dienste des langfristigen Ziels werden, ein modernes Zivilisationsniveau zu erreichen und beruhte auf der Annahme, daß Frau und Mann vor dem Gesetz gleich seien. Das Gesetz verbot die Polygamie und die Eheschließung mit fremder Vollmacht. Es gestand Frauen und Männern die gleichen Scheidungs-, Sorge- und Erbrechte zu.[19] Das türkische Bürgerliche Gesetzbuch ist eine Manifestation des „Europäisierungsfetischismus" der ersten Republiksjahre.[20] Nur wenige Jahre später erhielten Frauen das Wahlrecht für lokale (1934) und nationale (1935) Wahlen. In den ersten Wahlen nach Einführung des Frauenwahlrechts wurden 18 weibliche Abgeordnete ins Parlament gewählt (4,5 % aller Abgeordneten).[21] Die Frauenforscherin Şirin Tekeli weist darauf hin, daß die französichen Frauen zu dieser Zeit noch kein Wahlrecht besaßen und daß die englischen Frauen, die heftig um ihre Rechte kämpften, nur mit einem äußerst geringen Anteil (0,1-2,4 % zwischen 1918 und 1935) im Parlament vertreten waren[22]

18 Mardin, Şerif, „European Culture and the Development of Modern Turkey", in: Evin, Ahmet & Denton, Geoffrey (eds.), *Turkey and the European Community*, Opladen: Leske & Budrich 1990, 21.

19 Vgl. Abadan-Unat, Nermin, „Social Change and Turkish Women", in: Abadan-Unat, Nermin (ed.), *Women in Turkish Society*, Leiden: Brill 1981, 13-14.

20 Jayawardena, *Feminism and Nationalism*, 33.

21 Vgl. Tekeli, Şirin, „Women in Turkish Politics", in: Abadan-Unat, Nermin (ed.), *Women in Turkish Society*, Leiden: Brill 1981, 229.

22 Vgl. ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000042

Es ist offenkundig, daß die Rechte, die den Frauen in der Anfangszeit der Republik „von oben" gegeben worden waren, die Frauen höher stellten als von den herrschenden Strömungen des 19. Jahrhunderts beabsichtigt worden war. Während die gesellschaftlichen Strömungen im Osmanischen Reich die Frauen zuvorderst als „Ehepartnerinnen und Mütter, die es zu erziehen gilt", ansahen, positionierten die frührepublikanischen Reformen die Frauen als „patriotische Bürgerinnen", die zur Erziehung der Nation, d.h. als Lehrerinnen, beauftragt waren – und das obwohl von ihnen auch weiterhin erwartet wurde, gute Mütter und Ehepartnerinnen zu sein.[23] Die neuen modernen, laizistischen und patriotischen Frauen wurden zwar dazu ermutigt, den Beruf der Lehrerin auszuüben; doch zuallererst sollten sie Ehefrauen und Mütter sein. Von den Frauen wurde erwartet, daß sie analog zum Grundziel der Republik, die Nation auf ein modernes Zivilisationsniveau zu heben, im öffentlichen Raum sichtbarer wurden; gleichzeitig wurden die Frauen innerhalb familiärer Grenzen, d.h. als Ehepartnerin und Mutter, definiert. Mit anderen Worten: die Frauen sollten sowohl die Modernität als auch die Wächterinnen der Tradition verkörpern, die dafür verantwortlich gemacht wurden, den rapiden Zerfall des alten Gesellschaftsgewebes zu bremsen. Die Worte von Mustafa Kemal Atatürk, dem Gründer der Republik Türkei, benennen diese Doppelrolle, die der türkischen Frau zugemessen wurde:

> Zu diesem Punkt sollten wir offen sagen: Eine Gesellschaft, ein Volk, besteht aus Menschen zweierlei Geschlechts, Männern und Frauen. Ist es denn möglich, daß wir einen Teil der Masse Fortschritte machen lassen und den anderen Teil nachlässig behandeln? Soll dann die Masse als Ganzes Fortschritt erfahren? Ist es möglich, daß sich die Hälfte der Gemeinschaft zum Himmel emporhebt während die andere Hälfte mit Ketten an den Boden gefesselt bleibt? Es gibt keinen Zweifel: Die Fortschritte sind, wie gesagt, von beiden Geschlechtern gemeinsam, in Freundschaft zu tun. Und man muß in echtem Fortschritt und in der Reform gemeinsam voranschreiten.
>
> Unsere Vorfahren haben, davon zeugen Geschichte und Ereignisse, ernsthaft hohe Tugenden gezeigt. Die größte und wichtigste dieser Tugenden, von denen wir hier viele Punkte aufzählen können, ist das Heranziehen wertvoller Kinder. Tatsächlich hat das türkische Volk nur deshalb auf der ganzen Erde, nicht nur in Asien, sondern auch in Europa, große Kriegsmacht entfalten und prächtige Operationen ausführen können, weil wertvolle Väter tugendhafte Kinder aufgezogen und den Seelen ihrer Kinder noch in der Wiege Wackerheit und Tugend eingeprägt haben. Ich möchte

[23] Vgl. Sirman, „Feminism in Turkey", 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000043

> Folgendes sagen: Neben allen anderen Pflichten obliegt unseren Frauen die wichtigste, heiligste und tugendhafte Aufgabe, eine gute Mutter zu sein. Wir wissen wie schwer es ist Kinder, den Ansprüchen der Zeit entsprechend zu erziehen, wenn die Zeit fortschreitet, die Wissenschaft Fortschritte macht, die Zivilisation von großen Männern regiert wird. Die Erziehung der Kinder ist für die Mütter von heute nicht mehr so einfach wie früher. Die heutigen Mütter benötigen für die Kindererziehung eine Fülle von hochrangigen Eigenschaften. Aus diesem Grund müssen unsere Frauen noch gebildeter, noch erfolgreicher und noch wissender als unsere Männer sein. Sie müssen so sein, wenn sie wirklich die Mütter des Volkes sein wollen."[24]

Das kemalistische Regime wurde mit seinen Verwestlichungsreformen und -strategien zu einem mächtigen Faktor, der Veränderungen in der Gesellschaft initiiert hat und einen Angriff gegen die bestehende kulturelle Praxis vorsah. Eines der hervorstechenden Charakteristika der ersten Republikperiode war, daß diese Veränderungen „von oben" vorangetrieben wurden, wie dies z.B. auch mit dem Begriff des „Staatsfeminismus" ausgedrückt wird. Eine Frauenbewegung „von unten" gab es nicht.[25] Der Kampf von einer Handvoll Frauen, die zwischen 1926 und 1931 für das Wahlrecht stritten und sich 1927 und 1934 bemühten, ihre eigenen Parlamentskandidatinnen zu stellen, beweist, daß eine potentielle Frauenbewegung „von unten" existierte.[26] Diese Frauen wurden 1923 initiativ, um ihre eigene Partei zu gründen. Druck von oben ließ ihre Bemühungen, eine von den Frauen selbst initiierte Frauenbewegung zu entwickeln, ins Leere laufen. In der Folge wurden alle wichtigen Frauenrechte nicht aufgrund von Forderungen der weiblichen Bevölkerung eingeführt, sondern als Ergebnis der Bemühungen einer männlichen Elite. In der Folge sind diese Rechte nicht unbedingt als Ausdruck eines feministischen Bewußtseins in der Türkei zu verstehen. Deniz Kandiyoti definiert diese Situation bzw. die von den republikanischen Reformen geschaffene türkische Frau als „errettet, aber nicht befreit".[27]

[24] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*, Unan, Nimet (ed.), Ankara: TIT Enstitüsü Yay. [2. baskı.] 1959, 151-2.

[25] Vgl. Tekeli, Şirin, „Emergence of the New Feminist Movement in Turkey", in: Dahlerup, D. (ed.), *The New Women's Movement*, Beverly Hills: Sage 1986.

[26] Vgl. Toprak, Zafer, „Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum* (9:51), Mart 1988, 30-1.

[27] Vgl. Kandiyoti, Deniz, „Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies* (13:2), Summer 1987, 317-39.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000044

Obwohl die republikanischen Männer die Frauenrechte verteidigten und Frauen dazu ermutigten, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, war in ihrem Kopf das Bild der häuslichen, zärtlichen Frau verankert. Halide Edip Adıvar (1883-1964), eine berühmte Schriftstellerin der frühen Republik, gute Rednerin und Beraterin Atatürks, propagierte im Bereich Frau und Sexualität einen antiwestlichen, nationalistisch-feministischen Diskurs.[28] In ihren Werken betonte Adıvar die Sittsamkeit, Aufopferung und Mütterlichkeit der Frau und definierte sie als geschlechtslose Gefährtinnen, die ihre Männer in deren Beschäftigungen aufopferungsvoll begleiten.

Die neue Frau entwickelte ein Frauenimage, das dem Bild von ihren „femininen" Geschlechtsgenossinnen im Westen widersprach. Die westliche Frau wurde in der Türkei wegen ihrer angeblichen sexuellen Freiheit und ihres übertriebenen Make-ups heftig kritisiert. Von der neuen Frau der Republik wurde erwartet, daß sie „modern, aber züchtig", verantwortungsvoll, sparsam und zärtlich sei.[29] Ihren Schultern wurde die schwere Aufgabe aufgeladen, ein Gleichgewicht zwischen dem Image der traditionellen, türkischen Frau und der extrem modernen Frau, die als unzüchtig und freizügig angesehen wurde, herzustellen.[30] Die Spannungen zwischen dem türkischen Moralverständnis und der modernen Freizügigkeit ist seit dem Beginn der Republik ein verbreitetes Element für Unbehagen.

Die neue Frau der Republik war eine Heldin, die die doppelte Belastung von Arbeit und Familie schulterte. Sie kritisierte die scheinbar offen an den Tag gelegte Sexualität der westlichen Frau. Sie war eine ehrenhafte, geschlechtslose Kameradin. Vor allem war sie aber eine treue Ehepartnerin und Mutter, aufopferungsvoll, zärtlich und bescheiden, die Weggefährtin ihres Ehemannes, seine Partnerin bei sozialen Aktivitäten. Das unsichtbare Monument von Ehre und Geduld, das hinter jedem erfolgreichen Mann zu finden ist.

28 Vgl. Durakbaşa, Ayşe, „Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu"; *Tarih ve Toplum* (9:51), Mart 1988, 167-71.

29 Der Ausdruck „modern, aber züchtig", ist Afsaneh Najmabadi entnommen. Vgl. Najmabadi, Afsaneh, „Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", in: Kandiyoti, Deniz (ed.), *Women, Islam and the State*, London & Macmillan, Temple University Press 1991.

30 Vgl. Kadıoğlu, Ayşe, „Alaturka ile İffetsizlik Arasında Birey Olarak Kadın", *Görüş* (9), Mayıs 1993, 58-62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000045

Die Frau und der politische Islam: Nicht Weiblichkeit, sondern Persönlichkeit

Der Unterschied zwischen dem politischen und dem traditionellen Islam ist, daß ersterer eine politische Mission hat. Von 1980 bis heute ist diese Strömung zu einem wichtigen Phänomen in der Türkei geworden. Die Vertreter des politischen Islams bringen ihre Gesellschaftskritik seit den 1980 und 1990er Jahren in sich schnell vermehrenden islamistischen Publikationen zur Sprache. Systematisch kritisieren sie vor allem einige der Grundpfeiler der kemalistischen Republik, vor allem den Laizismus und Modernismus. Ihre Kritik ist aber auch an den starken Staat gerichtet, der in der Türkei von oben herab Reformen erzwingt. Die Argumente dieser Bevölkerungsteile überschneiden sich bisweilen mit den Ansichten einiger laizistischer Gruppen, die den starken Staat kritisieren und die Stärkung der Zivilgesellschaft als Vorbedingung für die Entwicklung der Demokratie sehen.

Die Bekleidungs- und Verhaltensformen der Frau nehmen in der islamistischen Argumentation einen zentralen Platz ein. In einer Studie über islamistische Studentinnen wird z.B. behauptet, daß sich islamistische Frauen mit ihrer Bedeckung vor den Spannungen schützen, die Modernisierung und Verwestlichung mit sich gebracht haben.[31] In gleicher Weise ist der islamische Schleier zum Symbol des Schutzes islamistischer Identität gegen die als störend empfundene Ausbreitung der Verwestlichung geworden. Dieser Ansicht nach dient die Bedeckung der muslimischen Frau dazu, in die Öffentlichkeit zu treten. Die Bedeckung erinnert die anderen Menschen daran, daß die eigentliche Identität dieser Frauen im privaten Bereich angesiedelt ist. Die Musliminnen wahren, indem sie sich verschleiern, selbst dann ihre Intimsphäre, wenn sie im öffentlichen Raum aktiv sind. Zusammen mit der Entwicklung des politischen Islam wurde dem Widerspruch zwischen dem „heiligen Körper" der muslimischen Frau und dem „ästhetischen Körper" der modernen Frau Kontinuität verschafft. Diese Frauen flüchten in die Verschleierung, um weniger ihre Weiblichkeit und mehr ihre Persönlichkeit zu betonen.[32] Aus diesem Grund ist die Bedeckung eine Methode, der außerehelichen Sexualität eine klare Absage zu erteilen. Auf gleiche Weise ist die Mutterschaft und die Produktion zukünftiger Generationen zum alleinigen Ziel der sexuellen Beziehung geworden.

31 Vgl. Göle, *Modern Mahrem.*

32 Vgl. ibid., 128 und 125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000046

Es ist interessant, daß es in den islamistischen und den feministischen Diskursen zur sozialen Geschlechterrolle einige Überschneidungspunkte gibt. Manche islamistischen Frauen haben Argumente gegen die Versklavung der Frauen in der Institution der Ehe, in der eine ungerechte Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern realisiert wird, entwickelt. Daß diese Frauen in den populären Medien paradoxerweise „verschleierte Feministinnen" genannt werden, symbolisiert deren widersprüchliche Haltung. Mit den Worten Nükhet Sirmans:

> Die verschleierten Feministinnen fanden den Feminismus insoweit anziehend, als er die Verdinglichung des Körpers und der Sexualität der Frau und ihre Vermarktung hinterfragt hat.[33]

Dennoch sind die Ansichten der „verschleierten Feministinnen" letztendlich weit davon entfernt, feministisch zu sein. Denn sie betrachten die Frauen als Pioniere im Dienste eines großen Gesellschaftsentwurfs – der islamischen Gesellschaftsordnung. Islamistische Frauen behaupten, daß die laizistischen, auf Modernisierung zielenden Reformen zur Unterdrükkung der Frau geführt hätten, und propagieren den Islam als beste Lösung für die Frau. Mit dieser Ansicht wird die Frau aber wieder in den privaten Bereich und in die Grenzen der Familie getrieben.

Zweifellos haben die kemalistischen Reformen am meisten die bürgerlichen Frauen der Großstädte beeinflußt. Ein großer Teil der ländlichen Gebiete, die nur schwach an die Volkswirtschaft gebunden waren, blieb lange Zeit außerhalb des Wirkungsbereichs der neuen Politik. Ayşe Öncü hat in einer Untersuchung zu türkischen Frauen in prestigeträchtigen Berufsfeldern wie Medizin und Jura herausgearbeitet, daß diese Frauen „zum größten Teil aus der Großstadt kommen und von Beamten oder ausgebildeten Fachleuten abstammen".[34] Es ist offensichtlich, daß die Versprechen der ersten Phase der Republik sich für die Frauen auf dem Land zumeist nicht erfüllten. Feride Acar, die eine Feldforschung über islamistische Studentinnen durchführt, erklärt die Attraktivität des Islam für diese Frauen psycho-soziologisch. Demgemäß ist die plötzliche Konfrontation der verschleierten Studentinnen mit einer ihnen fremden Umgebung in der Universität, die auch eine neue Dynamik zwischen Frauen und Männern umfaßt, ein wichtiger Faktor in ihrer Hinwendung zum politischen Islam. Acar behauptet, daß die islamistischen Studentinnen stets einen grundlegenden Widerspruch zwischen den konservativen, islamistischen Werten, die ihnen in ihrer Familie und ihrer sozialen Umgebung nahegelegt wurden

[33] Sirman, „Feminism in Turkey", 25.

[34] Öncü, Ayşe, „Turkish Women in the Professions: Why So Many?", in: Abadan-Unat, Nermin (ed.), *Women in Turkish Society*, Leiden: Brill 1981, 193.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000047

und der in der Schule gelehrten laizistischen, gleichberechtigten modernen Gesellschaftsordnung erleben. Es ist offensichtlich, daß sie die letzteren niemals verinnerlichen konnten und immer bereit waren, ihnen gegenüber eine kritische Haltung einzunehmen. Da sie von den kemalistischen Frauenreformen nicht profitieren konnten, ist es nicht ungewöhnlich, daß sie zum Islam flüchten.[35] Der Islam bietet ihnen einen Weg, der es gerechtfertigt erscheinen läßt, daß ihre wichtigste Rolle die der Partnerin und Mutter innerhalb des Hauses ist. Diese muslimischen Frauen bemitleiden die kemalistischen Frauen, die sowohl die Hausarbeit auf sich genommen haben als auch gezwungen sind, außerhalb des Hauses zu arbeiten. Die Bindung der muslimischen Frauen an den islamistischen Diskurs dient dem Ziel, ihre Häuslichkeit zu rationalisieren. Sie behaupten, zuerst Partnerin und Mutter zu sein, auf der anderen Seite betonen sie ihre Persönlichkeit, wenn sie die Verleugnung ihrer Sexualität rationalisieren müssen. Sie möchten nicht als geschlechtliche Wesen, sondern als geschlechtslose Menschen angesehen werden.[36]

Das Bild der sozialistischen Frau: Gleichheit oder Ähnlichkeit?

Der Diskurs der türkischen Sozialist(inn)en über Frauen hat, vergleicht man ihn mit früheren Phasen, insbesondere mit dem Ende der 1960 und den 1970er Jahren, in den 1980er Jahren eine wichtige Wandlung durchgemacht. Während in den vorangegangenen Phasen die feministischen Probleme innerhalb der größeren, „wichtigeren" Themen des sozialistischen Kampfes aufgeweicht und ihnen untergeordnet wurden, haben sich nach dem Militärputsch von 1980 der feministische Diskurs und der sozialistische Diskurs zunehmend voneinander getrennt.

Einige strukturelle und spezifische Gründe, die es verhinderten, daß sich in der Türkei ein Feminismus „von der Basis" entwickeln konnte, erklärt Şirin Tekeli wie folgt: Die Haltung sozialistischer Männer gegenüber den Frauen, die in ihren Gruppen aktiv waren, beeinflußte die Frauen auf negative Art und Weise. Von männlicher Seite wurde nämlich behauptet, daß die Feministinnen „über Jahre hinweg ein unterdrückender und abschreckender Einfluß für die militanten Frauen" in der Türkei wa-

35 Vgl. Acar, Feride, „Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme", in: Tekeli, Şirin (haz.), *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yay. 1990, 84.

36 Zur türkischen Frau und zu den Problemen des Islams vgl. auch: Kadıoğlu, Ayşe, „Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?", *Middle East Journal* (48: 4), Autumn 1994, 645-61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000048

ren. Die aktiven sozialistischen Männer haben jegliche feministische Neigung sozialistischer Frauen als eine „bürgerliche Abweichung" angesehen, die die „Klassensolidarität" gefährde. Aus diesem Grund konnte sich ein feministischer Diskurs für und von Frauen erst nach dem Militärputsch von 1980, in dem die sozialistischen Organisationen verboten wurden, entwickeln. Paradoxerweise konnten sich die Frauen erst zu jener Zeit von den Ketten des großen sozialistischen Entwurfs befreien. In den Worten von Tekeli:

> Die linken Organisationen in der Türkei waren nicht demokratisch genug um zu ermöglichen, daß Frauen ihre eigenen Probleme identifizieren und gegen ihre Unterdrückung eine Kampfstrategie entwickeln. [...] Unter diesen Bedingungen ist es nicht verwunderlich, daß der Feminismus in der Türkei erst in der jüngsten Geschichte, nach dem Militärputsch von 1980, auf die Tagesordnung kam. [...] Wie paradox es auch immer sein mag, es war der Militärputsch von 1980, der neben allen politischen Parteien auch die linken Organisationen verbot, der einen befreienden Faktor für die Frauen schuf.[37]

Zum Ende der 1960er und in den 1970er Jahren hatten die sozialistischen Organisationen zwei spezifische Ansichten zu Frauen. Erstens wurde im Diskurs über „Gleichheit der Geschlechter" behauptet, daß die Frauen den Männern „ähnelten" – d.h. der Begriff der Gleichheit wurde zum großen Teil mit „Ähnlichkeit" verwechselt. Aus diesem Grund wurden die Frauen, obwohl im Diskurs *per se* die Gleichheit verteidigt wurde, in der Praxis dazu ermutigt Männer zu ähneln, d.h. wie Männer auszusehen und sich so zu benehmen. Um von den männlichen Anführern ernstgenommen zu werden, machten sozialistische Frauenorganisationen von ihrer Weiblichkeit und Geschlechtlichkeit Abstriche. Mit den Worten von Tekeli:

> Sie (die sozialistischen Organisationen) gründeten Unterorganisationen, um die Frauen zu mobilisieren. In diesen Organisationen wurde den Frauen aber nicht die Möglichkeit gegeben, sich ein Bewußtsein von ihrer Unterdrückung zu verschaffen, die von ihrem Status in der türkischen Gesellschaft herrührt, sondern man bestärkte das traditionelle Bild der aufopferungsvollen ‚Mutter-Partnerin-Schwester'. Die meisten Frauen, die diesen ‚Frauen-Organisationen' vorstanden, sprachen – dieser orthodoxen

[37] Tekeli, Şirin, „The Meaning and the Limits of Feminist Ideology in Turkey", in: Özbay, Ferhunde (ed.), *The Study of Women in Turkey: An Anthology* (unveröffentlichter Text, der in Zusammenarbeit zwischen UNESCO und Türk Toplum Bilimleri Derneği erstellt wurde).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000049

Ansicht gemäß – zu ihrer Basis in einem überlegenen, männlichen Tonfall.[38]

Diese Haltung der türkischen Sozialist(inn)en wurde durch die traditionelle Überlegenheit der anderen großen Gesellschaftsentwürfe wie Islam und Kemalismus, die die feministischen Forderungen innerhalb ihres Diskurses aufweichten und verwässerten, zusätzlich verfestigt und öffnete in der Folge Tür und Tor für die Verwendung „offenerer und weniger raffinierter" Herrschaftsformen über Frauen.[39] Damit trugen Sozialist(inn)en zur Fortführung der herrschenden Tendez bei, die die Trennung der Frauenbewegungen von anderen großen Projekten verhinderte.

Zweitens hatten die türkischen Sozialist(inn)en in den 1960er und 1970er Jahren ein frauenfeindliches Moralverständnis verinnerlicht. Interessanterweise kann in diesem Zusammenhang eine Ähnlichkeit zwischen der sozialischen Ansicht, daß Frauen ein gefährliches sexuelles Objekte seien, und der Perspektive des Islam, in der die Frauen als Quelle der Unzucht betrachtet werden, festgestellt werden. Zweifellos haben türkische Sozialist(inn)en die diskriminierenden Praktiken in der Türkei verinnerlicht, um den Populismus zu verteidigen. Auf diese Weise fingen sie schließlich an, die Familie zu verherrlichen und von den Frauen als „Schwester" oder „Mutter" in geschlechtslosen Begriffen zu reden. Fatmagül Berktay behauptet, daß die moralischen Vorstellungen der Linken als eine der Bedingungen dafür angesehen worden waren, revolutionär zu sein.[40]

Nach 1980 entwickelten sich in der Türkei erstmals unabhängige feministische Gruppierungen. Die türkischen Frauen fingen Ende der 1980er Jahre an, auf den Straßen gegen diskriminierende Praktiken im Alltag zu protestieren.[41] Zum Ende der 1980er Jahre akzeptierten einige sozialistische Gruppierungen die große Bedeutung der Frauenprobleme. Obwohl es auf der einen Seite Sozialist(inn)en gab, die dagegen waren, daß feministische Themen unabhängig auf die Tagesordnung gebracht wurden, fanden sich auf der anderen Seite auch solche, die anfingen, das herrschende männliche Moralverständnis der Bewegung zu hinterfragen. Während

38 Ibid., 191-2.

39 Berktay, Fatmagül, „Türkiye Solunun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var Mı?", in: Tekeli, Şirin (haz.), *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yay. 1990, 290.

40 Vgl. Berktay, „Türkiye Solunun Kadına Bakışı", 292.

41 Zur feministischen Bewegungen, die in den 1980er Jahren in der Türkei entstanden, siehe auch: Ovadia, Stella, „Çok İmzalı ve Çok Öznel Bir Kronoloji Denemesi", *Birikim* (59), Mart 1994, 55-8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000050

einige Sozialist(inn)en insofern Parallelen zwischen den feministischen Forderungen und den separatistischen Gruppen innerhalb der Gewerkschaften zogen, weil beide die allgemeine Solidarität der Klasse zerstörten, begannen die anderen, die konkreten Herrschafts- und Aufopferungsformen zu analysieren, die Frauen hinter der beide Geschlechter vereinenden sozialistischen Front erlebten. Einige männliche Mitglieder dieser Front befürchteten, daß sich die Frauen immer mehr von der gemeinsamen großen Aufgabe ablösen. Sie bedienten sich des Diskurses der „Liebe", um zu rechtfertigen, daß sie den vorhandenen Beziehungsformen zwischen den Geschlechtern treu bleiben. Diese Männer beschuldigten die feministischen Frauen damit, ihre Liebesfähigkeit verloren zu haben, da sie die früheren, schönen Beziehungsformen verrieten, die auf dem Vertrauen zwischen Frau und Mann beruhten. Wie Fatmagül Berktay es ausdrückt: „Ach, wo sind die verantwortungsvollen, angepaßten, liebevollen Frauen, die dem Mann vertrauen? Alle hat der Wind des Feminismus hinweggefegt!"[42]

Es ist offensichtlich, daß der sozialistische Diskurs am Beginn der 1990er Jahre in einer allgemeinen Krise war. Dies hatte mit den internationalen politischen Entwicklungen zu tun, die in der Zerstörung der bipolaren Weltordnung und des Diskurses des Kalten Kriegs endeten. Während dieser Krise konnte der feministische Diskurs innerhalb der sozialistischen Strömung einige Fortschritte verzeichnen. Da die sozialistische Strömung im allgemeinen und in der Türkei im besonderen eine Phase der Rückwärtsbewegung durchmachte, schienen die sozialistischen Frauen das Potential zu haben, einen unabhängigen feministischen Diskurs zu entwikkeln.

Vor einiger Zeit hat eine sozialistische Zeitschrift aus Anlaß des internationalen Frauentages am 8. März 1994 eine Sondernummer mit frauenspezifischen Themen aufgelegt.[43] Einige der Artikel, die in dieser Ausgabe erschienen, setzten sich für einen eigenen feministischen Kampf ein. Sie definierten Probleme, die um die Geschlechtlichkeit der Frau kreisten, mit Kategorien, die in der Vergangenheit ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet worden waren. Zum Beispiel definierte Ceren Dikmen in einem Aufsatz mit dem Titel „Lust und Macht" die feministische Problematik im Rahmen der kulturellen Praxis in der Türkei folgendermaßen:

> Der Kapitalismus spricht, läßt sprechen, spricht über unsere Lust, er formt die Institutionen und die Familienpraktiken neu. Diese Veränderung hebt jedoch nicht die Macht, die Unterdrückung, die Gewalt auf; ganz im Ge-

[42] Berktay, „Türkiye Solunun Kadına Bakışı", 297.

[43] Vgl. dazu die Zeitschrift *Sosyalist Demokrasi İçin Yeniyol,* Ausgabe: März/April 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000051

> genteil sind wir mit diesen Beziehungen in noch verbreiterter, verinnerlichterer und mächtigerer Weise konfrontiert. Wir sagen, daß wir frei sind, wir schlafen nicht nur mit unserem Ehemann, wir müssen nicht nur gegenüber dem „anderen" Geschlecht Lust empfinden. Wir sagen: „Zur Hölle mit der Familie". Was aber schlagen wir jenen Frauen vor, die sich aus der Familie herausbewegt haben, aber auch dort [außerhalb der Familie, Hg.] Unterdrückung und Gewalt vorfinden?[44]

Ansichten dieser Art haben eine kritische Gewichtigkeit, insofern sie die Grenzen eines liberalen feministischen Diskurses aufzeigen, der die sexuelle Revolution als eine x-beliebige Freiheit in sexuellen Beziehungen definiert. Es ist offensichtlich, daß ein solches Verständnis der sexuellen Revolution die Herrschaft und den Terror gegenüber den Frauen nicht aufhebt. Die sozialistischen Frauen kämpfen in den 1990er Jahren in bemerkenswerter Weise für die Gründung einer feministischen Bewegung, die ein Gleichgewicht zwischen dem Nihilismus des liberalen Feminismus und der Marginalisierung feministischer Themen innerhalb der kemalistischen, islamistischen und sozialistischen Projekte herstellen wird.

Zum Schluß

Wenn man die Frauenbewegungen bewertet, die im Dienst der großen Gesellschaftsentwürfe in der Türkei, d.h. des Kemalismus, des politischen Islam und des Sozialismus, stehen, so kommt man zu folgendem Schluß: Es gibt zwei stabile frauenbezogene Charakteristika in der soziopolitischen Struktur der Türkei, die die Entwicklung des Feminismus behinderten. Erstens wurde die Frau seit Beginn der Verwestlichungs- und Modernisierungsreformen im 19. Jahrhundert bis heute als allseits sichtbares Symbol der Projekte für neue Gesellschaftsformen betrachtet. Aus diesem Grund hat das Festhalten an den weiblichen Erscheiungs- und Verhaltensformen eine extrem hohe Bedeutung erlangt, die sich nachteilig auf das alltägliche Leben der Frau auswirkte. Auf die gleiche Weise wurde die Last mißachtet, die der Frau durch ihre doppelte Rolle aufgeladen wurde. Denn seit den ersten Republiksjahren arbeitet die neue Frau im Haus. Sie trug aber auch westliche Kleidung, war als Rechtsanwältin oder Ärztin tätig, nahm an Wahlen als Wählerin oder Kandidatin teil und begleitete ihren Ehegatten bei sozialen Anlässen. Im Gegensatz dazu haben die politischen Islamist(inn)en der Frau die Rolle aufgeladen, den Privatbereich gegen die

[44] Dikmen, Ceren, „Arzu ve İktidar", *Sosyalist Demokrasi İçin Yeniyol,* Mart/Nisan 1994, 29-33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000052

„degenerierten" Beziehungen innerhalb der Öffentlichkeit zu schützen. Ihnen gemäß dienen diese Beziehungen nicht nur der Unterordnung, Herabwürdigung und des Mißbrauchs der Frau, sondern zeigen auch das Potential der islamischen Praxis, diese Situation aufzuheben. Folglich begannen die verschleierten Frauen, die Trennung und den Schutz des privaten Raums vor der Öffentlichkeit zu symbolisieren. Die türkischen Sozialist(inn)en sahen die Frauen traditionell als potentielle Gefahr an, die sie an der Erreichung der „ernsthafteren", größeren und männlichen Ziele hindere. Die frauenspezifischen Themen wurden bis in die 1980er Jahre in diesen großen Gesellschaftsentwürfen aufgeweicht; doch ab diesem Zeitpunkt konnten sie sich einen Bereich erobern, in dem sie für sich selbst atmen konnten.

Zweitens wurden die türkischen Frauen traditionell innerhalb der Grenzen der Familie wahrgenommen. Dies führte zur Leugnung ihrer individuellen Identität und Geschlechtlichkeit. Die Klischees der „kemalistischen Lehrerin" der Frühzeit der Republik, der „sozialistischen Schwester" der späten 1960er und der 1970er Jahre, und der „verschleierten Studentin" weisen ein gemeinsames Charakteristikum auf: die Verleugnung der Sexualität.[45] Es ist interessant, daß diese großen Gesellschaftsentwürfe, die einander äußerlich widersprechen, sich dort überschneiden, wo sie die Frauen als geschlechtslose Wesen sehen, die die Familie beschützen. Auf lange Sicht hat die Konsolidierung einer solchen Perspektive, die die Frau innerhalb der Familie sieht, in der Türkei die Entwicklung des Feminismus behindert.

Seit der zweiten Hälfte des Jahres 1994 scheint sich diese Entwicklung zu wenden. Die Neigung der 1980er Jahre, einen eigenständigen feministischen Diskurs zu entwickeln, wird mit einem Rückschlag konfrontiert. Die ständig wachsende politische Diskussion zwischen den kemalistischen, laizistischen Strömungen auf der einen und den politischen Islamist(inn)en auf der anderen Seite drängt die Probleme, die alle Frauen in ihrem Alltag gemeinsam erleben, in die zweite Reihe. Die gemeinsamen Themen, die Frauen interessieren und die in der vergleichsweise unpolitischen Atmosphäre die 1980er Jahre formuliert wurden, werden noch einmal innerhalb der großen Gesellschaftsentwürfe aufgelöst. Viele der Frauen, die in den vergangenen zehn Jahren aktiv an den feministischen Bewegungen teilgenommen haben, sind von der Spaltung in die sich gegenseitig ausgrenzenden laizistischen und islamistischen Gruppierungen enttäuscht. Diese verhinderte die Entstehung einer gemeinsamen Frauenplattform, die sich in den 80er Jahren zu entwickeln begann. Die kemalistischen und die ver-

[45] Vgl. Kadıoğlu, „Alaturka ile İffetsizlik Arasında Birey Olarak Kadın", 62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000053

schleierten Feministinnen gründen mittlerweile je eigene Plattformen und verlassen ihren gemeinsamen feministischen Diskurs. Die Kommunikation zwischen den Vertreterinnen dieser Plattformen wird immer schwieriger. Im Rahmen der extremen Politisierung in der Türkei ist der feministische Diskurs aufs Neue mit einer Krise konfrontiert.

(Aus dem Türkischen von Arnd-Michael Nohl)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000054

Das politische Abenteuer islamistischer Frauen in der Türkei

Sibel Eraslan, Istanbul

Die *Refah Partisi* (Wohlstandspartei, RP)[1] hat etwas geschafft, was bis dato noch keiner anderen türkischen Partei gelang. Sie bündelte zwei gegensätzliche Kräfte und versetzte sie in Bewegung: Studentinnen, die gegen das Kopftuchverbot protestierten, und Hausfrauen, die bis dato nicht politisch aktiv waren. Bei den „Kopftuchstudentinnen" war die Stärkung des Gefühls der Dynamik, Hartnäckigkeit und des Widerstands etc., von dem man sich früher oder später einen politischem Widerhall erwartete, für die Politisierung von Bedeutung. Bei den Hausfrauen waren hingegen solche Erfahrungen für den Schritt in die Politik wichtig, die auf Solidarität und Einsatz bzw. auf die schnelle Entwicklung von verschiedenen professionellen Fähigkeiten abzielten, die auf soziopolitischer Ebene entsprechende Gegenleistungen und Kraft garantierten.

Mit der Politisierung dieser beiden Frauengruppen hat die RP etwas sehr wichtiges geschafft: Sie hat die Frauen, die als Beleidigte, Aufmüpfige, Separatisten und Rückschrittliche stigmatisiert waren, ausschließlich auf Grund der Tatsache, daß sie Menschen sind, als einfache „Bürger" zum Gedankenaustausch eingeladen. Außerdem waren diese Frauen neugierig und motiviert: Und zwar auf alles was die Demokratie versprochen hatte!

Ein Blick in mein altes Tagebuch zeigt wie die islamistische Bewegung im allgemeinen und die RP im speziellen zum Hebel dieser weiblichen Politisierung wurde.

> Eines Tages als wir im Jahr 1987 die Universität Istanbul wegen unseres Kopftuchs nicht betreten durften, organisierten wir einen Sitzstreik. Damals nahm uns niemand ernst. Da kam ein großer, weißhaariger Mann

[1] Die RP ist eine islamistische Partei und wurde 1983 gegründet. Sie ist die Nachfolgerpartei der *Milli Nizam Partisi* (Partei der nationalen Ordnung, MNP) und der *Milli Selamet Partisi* (Nationale Heilspartei, MSP) und die Vorgängerin der *Fazilet Partisi* (Partei der Tugend, FP). Am 16. Januar 1997 wurde die RP vom Verfassungsgerichtshof – genauso wie die MNP – wegen des Verstosses gegen das Laizismusprinzip geschlossen. Seitdem unterliegt der ehemalige Parteivorsitzende Necmettin Erbakan und sechs andere Parteimitglieder dem Politikverbot (Anmerkung der Hg.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000055

> mit einer Gruppe von anderen Männern und grüßte uns. Wir kannten sie nicht. Später stellte sich heraus, daß dieser Mann Erbakan war [...]. Ich werde mich mein Leben lang mit Dankbarkeit an ihn erinnern. [2]
>
> Im Jahr 1989, in der letzten Klasse der Juristischen Fakultät, war ich eine „Kopftuchstudentin". Ich war eine gute Aktivistin und schrieb in Studentenzeitschriften, Broschüren und Zeitungen. In der Zeitung *Hürriyet* wurden wir als E.T. und Ninja bezeichnet. Die Studienzeit ging zu Ende und es war abzusehen, daß es für uns keine Arbeit geben würde. Eines Tages lud mich Tayyip Erdoğan, der Istanbuler RP-Vorsitzende, in das Parteigebäude ein. Dieses Gebäude war ab diesem Zeitpunkt mein zuhause.[3]

Frauen in der Refah-Partei

Die ersten weiblichen Mitglieder schrieben sich bereits 1983 – also bereits bei der Parteigründung – ein.[4] In der politischen Arena traten Frauen jedoch erst 1989-1990 auf. Im Jahr 1990 wurde die Partei auf der Ebene der Provinzen, Bezirke, Stadtviertel und Straßen wie ein verzweigtes Zellkernsystem organisiert. Im selben Jahr entstand außerdem zuerst in Istanbul und anschließend in Ankara, Izmir, Antalya, Konya, Samsun, Bursa, Erzurum und Sivas das System der Frauenkomittees. In den Provinzen bildeten jeweils dreißig, in den Bezirken vierzehn, in den Stadtvierteln sieben und in den Straßen fünf Frauen ein Team. Im Jahr 1995 arbeiteten auf diesen verschiedenen Ebenen allein in Istanbul 18.000 Frauen für die Partei. Das war eine gigantische Antriebskraft.

Zur Selbstkontrolle wurden in den Teams Tätigkeitsberichte ausgetauscht und über die aktuelle Situation beraten. Außerdem wurden regelmäßig Sitzungen der Frauenräte in der Parteizentrale, den Regierungsprovinzen und Bezirken durchgeführt, um das weitere Vorgehen zu besprechen und neue Strategien zu entwickeln. Die erste Frauenratsitzung, die von der Istanbuler Frauenkommission organisiert worden war, fand im Juli 1990 statt.[5]

2 Tagebucheintragung der Autorin.

3 Tagebucheintragung der Autorin.

4 In den Vorgängerparteien der RP, der *Milli Nizam Partisi* (Partei der Nationalen Ordnung, MNP) und *Milli Selamet Partisi* (Nationale Heilspartei, MSP) gab es keine weiblichen Mitglieder.

5 Diese Sitzung fand am 21. Juli 1990 unter dem Vorsitz der Rechtsanwältin Sibel Eraslan und Tayyip Erdogan unter Teilnahme von 280 Frauen aus 25 Bezirken statt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000056

Die Frauenratsitzungen wurden später monatlich durchgeführt und bildeten das Rückgrad der Disziplin und Solidarität in der RP. In diesen Sitzungen berieten alle Bezirkorganisationen ihre monatlichen Aktivitäten und stellten sie dann dem Parteirat vor. Für die verschiedenen Parteiaktivitäten erhielten die diversen Parteiorganisationen Punkte. Alle Parteiorganisationen – von den Provinz- bis zu Straßenorganisationen – wurden gemäß dieser Punkteskala einer horizontalen und vertikalen Kontrolle ausgesetzt. In der vertikalen Skala wurde der Erfolg der Provinzen beurteilt. Die horizontale Bewertung beinhaltete hingegen eine Gegenüberstellung der Tätigkeiten der verschiedenen Parteieinheiten.

Die monatlichen Frauenratsitzungen dienten aber nicht nur der Beratschlagung und Etablierung einer guten Arbeitsatmosphäre, sondern waren auch ein Ort, an dem die Frauen Vertrauen zueinander entwickeln konnten. D.h. neben dem politischen Wert dieser Sitzungen entwickelten sich in diesen Sitzungen auch menschliche Netzwerke: man lernte sich kennen, schloß Freundschaften etc.

Darüber hinaus waren auch die Sitzungen der verschiedenen Parteieinheiten für die Partei von besonderer Bedeutung. Auf der Provinz- und Bezirksebene gab es Vorsitzende für verschiedene Bereiche wie z.B. Parteiaufbau, Wahlen, Öffentlichkeitsarbeit, Ausbildung, Soziales, Finanzielles, Jugend und öffentliche Reden. Die Sitzungen dieser Parteieinheiten fanden ebenfalls monatlich statt und trugen zur Koordination und Kontrolle bei.

Eine weitere Funktion der Frauenrat- und Parteieinheitssitzungen stellte die parteiintene Fortbildung dar. So wurden bei diesen Sitzungen verschiedene innen- und außenpolitische Entwicklungen diskutiert und neue politische Strategien und Methoden entwickelt. Unter dem normativen Schirm des Partei- und Vereinsgesetzes[6] sowie der Parteistatuten wurden diese Sitzungen ohne Polizeischutz und ohne Sicherheitsmaßnahmen durchgeführt. Das trug dazu bei, daß sämtliche politische Angelegenheiten offen diskutiert werden konnten und die Parteimitglieder psychisch auftankten. Allgemein können die Rats-, Einheits- und Bildungssitzungen, an denen ausschließlich Frauen aus der Partei teilnahmen, jedoch auch als physische und psychische „Frauenghettos" bezeichnet werden.

Im August 1997, also kurz bevor die Partei verboten wurde, verzeichnete die Istanbuler Frauenkommission folgende Zahlen: In Istanbul existierten in allen Wahlkreisen, in 805 von 863 Stadtvierteln und in 3.578 von 18.125 Straßen Frauenorganisationen. Allgemein gab es 377.889 weibliche Parteimitglieder in Istanbul, die 3.465 Seminare, 1.572 Vorträge, 326 Versammlungen und 14.231 Hausversammlungen organisiert bzw.

[6] Beide Gesetze sind insofern von Bedeutung, als sie aufeinander bezug nehmen und die Einhaltung dieser Bestimmungen von der selben Polizeieinheit überwacht wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000057

an Aktivitäten dieser Art teilgenommen hatten. Darüber hinaus hatten diese Frauen 2.656 junge Brautpaare beglückwünscht, 3.740 Neugeborene und 12.625 Kranke besucht und 4.245 Kondolenzbesuche gemacht. Mit all diesen Aktivitäten konnten sie 1.262.577 Menschen persönlich erreichen.[7]

Die Frauen, die eine neue und unerwartetete politische Kraft in der türkischen Politik darstellten, versuchten sich einerseits ihren eigenen Angehörigen gegenüber im Rahmen der traditionellen Geschlechterrolle zu beweisen. Andererseits waren sie auch bemüht, sich der modernen Elite positiv darzustellen. Die Frauenkommission war als Frauenghetto für sie Heim und Heimat. Ein Gemeinschaftsgeist wehte durch dieses Ghetto. Denn das „unter Frauen sein" war nicht nur Realität in den Sitzungen sondern auch Teil einer Alltagssolidarität. Hilfe bei der Kinderbetreuung und im Haushalt sowie ökonomische und zwischenmenschliche Unterstützung waren keine Seltenheit. Ärztinnen leisteten kostenlos medizinische Versorgung und Juristinnen boten in diversen Rechtsfragen unentgeltlich Rat. Daß sich eine Frau um die Hausaufgaben der Kinder kümmerte während eine andere Frau in Sachen Partei im Einsatz war, gehörte ebenfalls zu dieser Alltagssolidarität. Neben der Hilfe bei anderen praktischen Dingen wie anstreichen, Kleider nähen, Essen kochen, Wäsche waschen, bügeln und einkaufen, unterstützten sich die Frauen aber auch auf intellektueller Ebene. So brachten gebildete Frauen im Frauenghetto ihren analphabetischen Parteigenossinnen lesen und schreiben bei. Sie unterstützten ihre Parteigenossinnen aber auch, wenn sie im zweiten Bildungsweg den Hauptschul- oder Gymnasiumabschluß machen wollten und halfen jungen Mädchen sich auf die Universitätsaufnahmsprüfung vorzubereiten. In Anbetracht dieser weiten Hilfestellungen kann also gesagt werden, daß der Begriff „Frauenghetto" hier zutrifft.

Michael Meeker schrieb in einem Aufsatz über muslimische Intellektuelle, daß es in der Türkei einen Unterschied zwischen der Gesellschafts- und Gemeinschaftskultur gebe.[8] Demzufolge betone die Gesellschaftskultur das Säkulare, Westliche und Verwestlichte, die Gemeinschaftskultur jedoch das Islamische und Östliche. Für die muslimischen Intellektuellen hält er fest, daß sie für die westliche und laizitische Gesellschaftskultur eine Alternative schaffen wollen und dafür den Islam verwenden. Analog dazu meint die Sozialwissenschaftlerin Yeşim Arat über die Frauen in der RP:

[7] Diese Angaben sind dem monatlichen Bericht der Istanbuler RP Frauenkommission entnommen.

[8] Meeker, Michael, „Türkiye Cumhuriyeti'nde Yeni Müslüman Aydınlar", in: Tapper, Richard (ed.), *Cağdaş Türkiye'de İslam. Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, Istanbul: Sarmal Yay. 1991, 196.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000058

> Die RP-Frauenkommission und die RP-Frauen schaffen auf der Basis traditioneller Werte, traditioneller Solidarität und traditioneller Sozialisationsformen eine neue Form der Politisierung.[9]

Die von Arat gewählte Begrifflichkeit – sie spricht von „traditionellen" Werten und nicht von „islamischen" – ist sehr treffend. Denn die Frauenkomitees trugen zumeist nicht nur islamische sondern auch sogenannte „anatolische" Werte in die Politik, die im allgemeinen türkischem und kurdischem Brauchtum entnommen waren.

Die Frauenghettos hatten für die Frauen viele wichtige psychosoziale Funktionen. Die Frauen wurden zufriedener, weil sie sahen, daß sie wichtige und notwendige Arbeiten außerhalb des Hauses bewältigen konnten. Dies wirkte sich u.a. auch auf die Beziehungen in der Familie aus. So berichteten mir einige Frauen, daß sich durch ihre Arbeit sogar ihr Verhältnis zur Schwiegermutter änderte: Während sie vor ihrem Schritt in die Politik unter der Autorität der Schwiegermutter standen, änderte sich diese Beziehung, nachdem offenkundig wurde, was sie in der Politik zustande gebracht hatten.[10] Einige Frauen erzählen sogar, daß sie seit dem Zeitpunkt ihrer politischen Arbeit nicht mehr von ihrem Ehemann geschlagen würden und daß sozial aufgestiegen seiem. Vor allem von Frauen, die in Stadtteilteams arbeiten, hört man auch oft: „Früher wurde ich als Frau von Herrn X vorgestellt, heute stellen sie meinen Mann als meinen Ehemann vor."

Das zunehmende parteipolitische Engagement der Frau bekam auch für die Ehemänner nach und nach den Wert eines Statussymbols. So wurde die Parteiarbeit für so manchen Junggesellen, der nach einer Ehefrau Ausschau hielt, zu einem positiven Kriterium. Dies deutet wiederum darauf hin, daß eine „neue Frau" entstanden war. Die Anthropologin Nevval Sevindi hat in diesem Zusammenhang eine sehr wichtige Feststellung gemacht:

> Mit der Aufbauarbeit der Partei entwickelten die Frauen der RP mehr Persönlichkeit und erhielten von den Männern ihres Umfeldes mehr Respekt. Ehemänner waren auf ihre Frauen stolz und aus diesem Grund begannen sie, ihnen auch im Haushalt zu helfen. Bei dem außerordentlichen Arbeitstempo verdrängten die Frauen außerdem auch ihre Probleme. Man

[9] Arat, Yeşim, *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*, Istanbul: TESEV 1999, 2.

[10] Aussagen von Betroffenen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000059

> kann sogar sagen, daß die politische Arbeit für diese Frauen berauschende Wirkung hatte.[11]

Einige Frauen behaupteten auch, daß sie durch die politische Arbeit psychisch gesundeten. Eine Frau, die vor ihrem Schritt in die Politik in therapeutischer Behandlung war, meinte diesbezüglich, daß die Partei ihre Therapie war und sie der Partei ihre Genesung verdanke.[12] Eine andere Frau erzählte in diesem Zusammenhang, daß sie immer mehr an Status verloren hatte, nachdem sie sich als Studentin entschlossen hatte, ein Kopftuch zu tragen:

> Ich wurde immer weniger wert und so wie mir ging es auch vielen anderen Frauen. Viele Frauen kamen aber auch aus einem verschlossenen Leben, hatten keine Bildung, waren im Haus eingesperrt und wollten sich selbst verwirklichen. [...] Also ich bin jetzt Provinzvorsitzende geworden und im Gemeinderat. Ich konnte mich selbst verwirklichen und habe dies meiner Familie und meinem Ehemann gezeigt. [...] [Viele Frauen, Hg.] haben einen neuen Status gewonnen. Sie haben ihren Schwiegermüttern und Nachbarn bewiesen, daß sie „etwas" sind.[13]

Das Gefühl etwas zu sein, hing sowohl mit ihrem Schritt in die Öffentlichkeit zusammen, als auch damit, im religiösen Sinn eine gute Tat zu vollbringen. Der Antrieb zur politischen Arbeit lag bei den Frauen nämlich in ihrer tiefen Religiosität. In diesem Zusammenhang sagten die Frauen der RP auch, daß sie zum „Wohlgefallen Allahs" arbeiteten, daß sie weder nach weltlichem Ruhm noch Ehre strebten und daß sie „weltlichen Profit" aus religiösen Gründen ablehnten.[14]

Außenstehende verstanden nicht, daß die Verbindung von Politik und Religiosität diesen Frauen Begeisterung verlieh.[15] Wenn die Frauen aus der RP von ihren politischen Erfahrungen sprechen, fällt auf, daß sie im Vergleich zu anderen Frauengruppen ihre innerliche Befriedigung und ihr Glücksgefühl stärker betonen. Darüber hinaus betonten die Frauen, die in der RP arbeiteten, auch stärker als andere politisch aktive Frauen, daß ihnen seit ihrem Schritt in die Politik mehr Wert und Bedeutung beigemes-

11 Sevindi, Nevval, „Refahlı Kadınlar" (Serie), *Yeni Yüzyıl*, 25 Ağustos 1996.

12 Aussagen von Betroffenen. Ähnliches kann die Autorin jedoch auch aus eigener Erfahrung berichten.

13 Arat, *Political Islam,* 38.

14 Dies haben Vorsitzende der Frauenkommissionen wie z.B. Halise Ciftçi, Sibel Eraslan und Mine Aköz in diversen Interviews erklärt.

15 Vgl. dazu diverse Nachrichten von Februar und März 1994 in der Tageszeitung *Hürriyet.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000060

sen wurde.[16] Nevval Sevindi nennt diese „Begeisterung" auch den „Zauber der Politik".[17]

In der Politik aktiv zu werden, bedeutet einen Schritt in die Öffentlichkeit zu machen. Für die religiöse Frau, von der bis dato erwartet wurde, daß sie zu Hause sitzt, ist und war die Politik eine Legitimation auf die Straße zu gehen. Der Begriff „Legitimation" ist in diesem Zusammenhang wichtig, denn er beinhaltet Anerkennung von traditioneller und islamischer Seite. Oder anders ausgedrückt: Für die Politik in die Öffentlichkeit zu gehen, wurde auch von den Männern, Ehemännern und der spezifischen religiösen Weltsicht begrüßt.

In der Analyse der Öffentlichkeit benutzt Habermas das Beispiel des Theaters und des Marktes.[18] Der Vergleich mit dem Markt trifft die Art und Weise wie die Politik von Frauen in der RP und in RP-nahen Kreisen hervorragt. Denn in dem RP-Frauenghetto herrscht nach allen Regeln und Sitten die Atmosphäre eines Marktplatzes. So wie es im Alltag für die Frau, die im allgemeinen die Erlaubnis des Ehemannes oder der Schwiegermutter braucht, um auf die Straße zu gehen, normal ist, daß sie auf den Markt geht, so wie es für diese Frauen, obwohl sie im allgemeinen nicht mit fremden Männern sprechen, auch als normal erachtet wird, daß sie mit männlichen Verkäufern am Wochenmarkt handeln, so wie Wochenmärkte nebenbei auch dazu dienen, daß sich Frauen im vorbeigehen treffen und kurz ihre Probleme ansprechen, und so wie diese Märkte Frauen auch die Chance geben, aus den vier Wänden zu kommen um Luft zu schnappen, so bot auch die Partei Frauen die Möglichkeit „die Nase ein bißchen ins Leben zu stecken."[19]

An die Öffentlichkeit zu gehen und dort wahrgenommen zu werden, war so positiv besetzt und die dafür gewonnene Legitimation so wertvoll, daß sich diese Frauen niemals gegen die Parteilinie stellen würden. Wie in allen Parteien mit großen Idealen gab es auch in der RP den bekannten Ausspruch „In der Politik gibt es keine Loyalität zu Personen sondern zu Idealen", der eine politisch-ideelle Frauensolidarität unmöglich machte. Daß an Orten, wo keine politisch-ideelle Frauensolidarität existiert, auch keine Frauenopposition entsteht, ist ein weiteres Faktum. Die Tatsache, daß gegenüber Frauen, die aus verschiedenen Gründen politisch abgesetzt

16 Arat, *Political Islam,* 11.

17 Sevindi, Nevval, „Refahlı Kadınlar", in: Güğüş, Zeynep (ed.), *Kadın Olmadan Asla,* Istanbul: Sabah Yay. 1998, 153.

18 Vgl. dazu die Vorlesung von Prof. Dr. Edibe Sözen an der Universität Istanbul, Fakultät für Kommunikationswissenschaften, April 1998.

19 Aus dem Interview von Halise Ciftci, das in der Sendung „Mayın Tarlası" am 22. Mai 1996 von dem TV-Sender Kanal 7 ausgestrahlt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000061

wurden, keine Solidarität geübt wurde und wird, paßt nicht zu dem solidarischen Verhalten im Alltag. Anstatt weibliche Opposition zu üben, versuchen die Frauen, mit allen Parteigremien gut auszukommen. Die Frauenkommissionen können deshalb als Einheiten beschrieben werden, die mit Disziplin und „weisem Schweigen" mit allen harmonieren möchten.[20]

Die Existenz des „weisen Schweigens" hängt damit zusammen, daß der Entscheidungsmechanismus bis in die einzelnen Parteigremien von hochrangigen, vertrauenswürdigen und respektierten Personen gesteuert wurde. Ein weiterer Grund für das „weise Schweigen" ist die partielle Freiheit, die die Frauen durch die Partei erreicht haben und der Wunsch, diese soweit wie möglich auszuschöpfen. Am stärksten förderte jedoch die religiöse Wahrnehmung der Politik das „weise Schweigen".

Für Frauen, die aus verschiedenen privaten (Ausbildung, Arbeit, Geburt, Eheschließung) oder politischen Gründen aus der Politik ausschieden, stellte die Vermischung ihrer politischen Arbeit mit ihrer Religiosität den psychologischen Hintergrund für eine indirekte „Verräterphobie" dar, die sich in Selbstzweifel wie „Welche Sünde habe ich wohl begannen, daß ich mich von diesem heiligen Ideal entfernt habe?" oder indirekten Beschuldigungen wie „Wer weiß welche Sünden sie begann, daß Gott sie von uns getrennt hat?" äußerten. [21]

Wie soll eine Frau in ihre isolierte Welt zurückfinden? Wie soll sie sich an ihr altes Leben gewöhnen? Wird die isolierte, einsame Frau, die aus der Politik ausschied, nicht zu einem pathologischen Fall werden? Wenn ihr Einstieg in die Politik nicht so stark religiös besetzt gewesen wäre, würde ihr vermutlich auch der Ausstieg aus diesem Bereich nicht so schwer fallen. Was fühlen wohl die ehemaligen Mitstreiterinnen mit ihrem „weisen Schweigen", wenn eine Frau Gewissensbisse hat, weil sie aus der Politik ausgeschieden ist, die sie zum „Wohlgefallen Allahs" gemacht hat? Vielleicht würden sie einfach mit einem tiefen Seufzer „Schicksal" sagen.

Zum politischen und sozialen Profil

Die Ansicht, daß „das Wesen und die Kultur der Politik den Frauen fremd ist und sie von ihrer eigenen Rolle abbringt"[22] gehört wie ihre fehlende Ausbildung und ihre begrenzten ökonomischen Möglichkeiten zu jenen

20 Die Ansicht, daß Politik die Frau von ihrem Geschlecht entfremdet, wäre Thema eines weiteren Aufsatzes.

21 Aussagen von Betroffenen.

22 Ayata, Ayşe Güneş, „Aile, Özel Yaşam, Eşitlik Üçgeni", in: Güğüş, Zeynep (ed.), *Kadın Olmadan Asla*, İstanbul: Sabah Yay. 1998, 69.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000062

Gründen, die Frauen von der politischen Partizipation abhalten. Die Geschlechterrolle, die die Frau aufgrund ihrer Machtlosigkeit in der Politik inne hat, wirkt sich auch auf ihre Rolle in der politischen Arena aus. Gebärfähigkeit und Berufstätigkeit sind mindestens so wichtige Faktoren für die mangelnde politische Partizipation der Frau wie traditionelle Geschlechterauffassungen, fehlende ökonomische Möglichkeiten und Bildung.

Das Alter zwischen 25 und 35 Jahren ist für Frauen die beste Zeit in der Politik Erfahrungen zu sammeln. In dieser Periode ist sie jedoch im allgemeinen mit Eheschließung und Geburt beschäftigt. Während Männer in dieser Zeit politische Erfahrungen sammeln, bleiben ihre Frauen politisch ahnungslos. Das Alter zwischen 25 und 35 Jahren ist aber auch für die Ausbildung und die berufliche Karriere wegweisend. Auch aufgrund der Doppelbelastung von Haushalt und Beruf haben Frauen oft keine Zeit für Politik. Nur wenige Frauen – im allgemeinen Frauen, die bereits eine berufliche Karriere gemacht haben, ein reifes Alter erreicht haben und über ein hohes Bildungsniveau verfügen – können sich den Regeln der Politik, die von und für Männer gemacht wurden, unterwerfen. Aus diesem Grund scheint die Klassenzugehörigkeit (Mittel- und Oberschicht) der politisch aktiven Frau mit den männlich bestimmten charismatischen Werten in Zusammenhang zu stehen. Die folgende Feststellung von Serpil Üşür ist genau aus diesem Grund für die Analyse der politisch aktiven Frau sehr wichtig:

> Für Frauen, die in die Politik gehen, besteht, im Gegensatz zu Männern, ein Karrierezwang. Deshalb muß die Wertvorstellung, die Frauen den Eintritt in die Politik erschwert – nämlich daß jede Politikerin charismatisch zu sein hat – hinterfragt werden.[23]

Die RP, die die politische Kultur in der Türkei durchbrochen hat, indem sie einen neuen Typ von Frau in die Politik einführte, hat auch das herkömmliche Bild der Politikerin verändert. Die RP schaffte es, Frauen im Alter von 18-35 Jahren trotz der oben genannten Hindernisse aktiv in das politische Leben einzubeziehen. Und dabei hatte die Partei sogar Erfolg. Natürlich beeinflußte die Tatsache, daß Studentinnen die Universitäten mit Kopftuch nicht betreten durften und keine Arbeit fanden, diese Entwicklung. Allerdings versuchten die Parteiaktivistinnen, ohne ihre Kinder zu vernachlässigen, mit ihnen gemeinsam an diesem neuen Leben zu partizipieren. Arbeitsplätze für Frauen wurden um Kinderbetreuungs- und Spielzimmer erweitert. Die politischen Arbeitsplätze, die gewöhnlich Ernst und

[23] Aus dem Vortrag von Serpil Üşür, den sie anläßlich des Frauengipfels, der von dem Frauenstaatssekretariat im Jahr 1995 organisiert war, in Sinop hielt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000063

Formalität ausstrahlten, wandelten sich zugunsten der Frau. In allen Gebäuden der Regierungsprovinzen und Bezirke wurden für die Kinder Bade-, Spiel- und Schlafzimmer eingerichtet. Damit die Frauen ihre Arbeitsstätten mit ihren Kindern leicht erreichen konnten, wurden ihnen außerdem große Transportmittel zur Verfügung gestellt, die ihre Mobilität erleichterten. Mit anderen Worten kann auch gesagt werden, daß obwohl die RP die Wahrnehmung der Politik als Männerarbeit und Arbeit unter Männern niemals hinterfragte, sie das traditionelle Tabu zu umgehen versuchte, indem sie einen patriachalen und matriachalen Parteiflügel nebeneinander entstehen ließ.

In diesem Sinn mußte ausgehend von der Annahme, daß männliche Politik sauber und professionell sei, paralell dazu eine ebenso saubere und professionelle politische Arena für Frauen geschaffen werden. Der diktatorische Führungsstil, der sich in Inhalt und Form glich, wurde dabei auf Männer und Frauen getrennt angewandt. Die Frauen gestalteten ihre Arbeitsstätten in ihrem Stil, so daß sie sich wie zu Hause fühlten (in den Büros wurden die Schuhe aus- und Hausschuhe angezogen, die Zimmer waren mit Teppichen ausgelegt und in den Büroräumen lagen große Sitzpolster). Auf diese Weise konnten sie politische Erfahrung sammeln ohne von ihrem Frausein und ihrer Identität Abstand zu nehmen. Denn ihre weiblichen Identitäten, ihre Rollen als Ehefrau, Mutter und Schwester und ihre Stellung in der Familie reflektiert und diskutiert eine Frau erst dann, wenn sie sich ihrer eigenen politischen Kraft bewußt ist. Zu betonen ist in diesem Zusammenhang aber vielleicht die Tatsache, daß das Heiratsalter der zweiten Generation unverheirateter junger Frauen in der RP zunehmend steigt. Diese jungen Frauen verbrachten die meiste Zeit mit ihrer politischen Arbeit innerhalb oder außerhalb des Büros und entfernten sich zunehmend von Heim und Herd. Das Leben mit ihren Freunden und Parteigenossinnen schien sie mehr anzusprechen. Das zeigt, daß sich die weiblichen Mitglieder der Jugendkommissionen grundlegend von ihren Müttern, die beim Parteiaufbau mitgearbeitet haben, unterscheiden.

Zum sozio-ökonomischen Profil

1995 lag das Durchschnittsalter in der Istanbuler Frauenkommission bei dreißig. In den Bezirkorganisationen war das Durchschnittsalter mit 24 Jahren um einiges niedriger. Von den 32 Vorsitzenden der Bezirke hatten 22 Frauen einen Gymnasium- und neun einen Universitätsabschluß. Es gab eine Zahnärztin, vier Ökonomen und jeweils eine Theologin, Literatur- und Erziehungswissenschaftlerin. In der 30-köpfigen Provinzorganisation hatten fünf Frauen das Gymnasium absolviert, die restlichen Mitstreiterin-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000064

nen Studienabschlüsse in Jura, Pharmazie, Architektur, Ökonomie, Zahnmedizin, Naturwissenschaften, Literatur und Theologie.

Von den 32 Bezirkvorsitzenden waren sieben Frauen ledig und 25 verheiratet. In der Frauenorganisation der Provinz Istanbul waren von 30 Frauen drei unverheiratet, die durchschnittliche Kinderzahl bei den Verheirateten betrug 3,2.

Alle Frauenaktivistinnen lasen täglich die Zeitung *Milli Gazete*[24]. Außerdem erhielten sie in den Landesorganisationen auch alle anderen Tageszeitungen. Wöchentlich wurde außerdem auch noch eine Pressemappe zusammengestellt, die als Informationsquelle an die Organisationsleiterinnen und Rednerinnen verteilt wurde. Mit der Kampagne „Lies jedes Monat mindestens ein Buch" wurde eine Quote von 23 Prozent der Aktivistinnen erreicht, die jeden Tag lasen. Darüber hinaus gab es im Jahr 1993 auch eine Erste Hilfe- und Führerscheinkampagne. Aus diesem Grund besaßen 72% der Frauen den Führerschein und 65% Grundwissen in erster Hilfe.

Gegen Ende der 90er Jahre fanden auch Kurse in osmanischer Kalligraphie, Vergoldungshandwerk und Musik bei den Frauen großen Anklang. Einerseits wirkte sich die Tatsache, daß sich das 700-jährige Jubiläum des Osmanischen Reiches näherte, sicherlich positiv auf diese Aktivitäten aus. Andererseits muß in diesem Zusammenhang aber auch auf die zunehmende Verbreitung einer städtischen Identität hingewiesen werden, die die Zuwendung zum Elitären förderte.

Obwohl die Parteifrauen betonten, daß Mode für sie keine primäre Bedeutung habe, herrschte die Ansicht vor, sich vor allem wegen des regelmäßigen Kontakts mit der Bevölkerung sauber, sorgfältig und passend zu kleiden. Havva Bektaş, die seit den Wahlen am 18. April 1999 Mitglied des Stadtverwaltungsrats in Ankara ist, meinte im Jahr 1995 in einem Interview über Verschleierungsmode:

> Wenn ich nach Kızılay [zentraler Stadtteil in Ankara, Hg.] gehe, dann treffe ich elitäre [oft nicht islamisch bedeckte, Hg.] Frauen und Studentinnen. Sie sagen zu mir: „Bist Du aber gut angezogen. Sie nehmen mich in die Arme und sagen: „Wenn das so ist, kann sogar ich das anziehen." Sie sagen, daß ich eine gute Ausstrahlung habe. Meiner Meinung nach ist Ästhetik wichtig. Ich kleide mich modisch und zu Hause gehe ich sogar gerne freizügig herum.[25]

[24] Die *Milli-Gazete* wird im allgemeinen als das Sprachrohr der RP sowie ihren Vorgänger- und Nachfolgerparteien bezeichnet. Die Zeitung wurde 1970 gegründet und ist damit eines der ältesten pro-islamischen Medien (Anmerkung der Hg.).

[25] Sevindi, Nevval, „Refahlı Kadınlar", 155.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000065

Um im Umgang mit anderen Menschen erfolgreicher zu sein, besuchten die Frauen der RP Kurse, die ihre Ausstrahlung nachhalfen: Kurse für Zahn- und Schuhpflege, Körperhaltung, Mimik und Sprechtechnik.

Dieser kurze Blick auf die Einstellungen, Hobbys und Durchschnittswerte zeigt, daß die Populärkultur der Frauen mit dem, was als radikaler Islam erachtet wird, nicht zusammenpaßt. Indem diese Frauen das Moderne mit dem Radikalen verbinden konnten, machten sie vielmehr eine sanfte Politik.

Ist es aber als positiv zu bewerten, wenn die Anziehungskraft *mainstream*-Politik zu machen, so groß ist, daß die voreinst engagierte aber marginale Politik aufgegeben und in eine mainstream-Politik umgewandelt wird? Oder bringt die Gründung politischer Parteien normative und rechtliche Verpflichtungen mit sich, die mit ihrem konkreten Dialog und ihrer notwendigen Öffentlichkeitsarbeit aus islamistischer Sicht einschränkend und trügerisch sind? Und sind die islamistischen Frauen, die sich in diesem verräterischen Bereich anpassen und diesen Despotismus am schnellsten verinnerlichen, wirklich mit sich selbst im Frieden? Wenn sich eine Partei in der Umstrukturierung befindet und wenn sich an dieser auch Frauen beteiligen, übernehmen diese Frauen dann beim Aufbau des „gemäßigten Islam" eine Manipulationsaufgabe? Beweisen die Hobbys, Einstellungen, Profile genau in diesem Zusammenhang nicht die Theorie, daß die Frauen vom politischen Islam abkommen und politisch in die rechte Mitte rücken.

Parteifrauen und Frauen von RP-Politikern

In der RP und der FP haben auch Ehefrauen von politischen Führungskräften wichtige Rollen inne (gehabt). So war z.B. die Frau des ehemaligen Istanbuler RP-Bürgermeisters Tayyip Erdoğan ein Gründungsmitglied der Frauenkommissionen. Die Ehefrau des langjährigen Parteivorsitzenden Necmettin Erbakan und die des Abgeordneten Şefket Kazan, Nermin Erbakan und Güner Kazan, haben an sämtlichen Konferenzen in ganz Anatolien teilgenommen und sich regelrecht zu einem politischen Duo entwikkelt. Allgemein kann gesagt werden, daß Ehefrauen von Parteiführungskräften, die in der RP-Periode im allgemeinen als Ehrengäste eingeladen wurden, sich im Laufe der Zeit selbst in die Politik begaben. Gegenwärtig arbeitet z.B. eine Tochter von Necmettin Erbakan, Elif Erbakan, als FP-Inspektorin der Regierungsprovinz Istanbul und als aktives Mitglied der FP-Frauenkommission.

Hinsichtlich der weit verbreiteten politischen Arbeit von FP-Politikerfrauen ist folgende Frage von Bedeutung: Hat der Schritt dieser Frauen in die Politik damit zu tun, daß ihre Familien bereits in der Politik

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000066

waren? Hat sie dieser familiäre Hintergrund stimuliert? Wie dem auch sei, es ist sicherlich nicht falsch zu sagen, daß die Väter und Ehemänner für die RP und FP-Frauen eine Vorreiter- und Lehrerrolle innehatten. Allgemein können für die Politisierung dieser Politikerfrauen und -töchter folgende Gründe angenommen werden:

(1) Die Politikerfrauen, die sich mit ihrer Ehrenmitgliedschaft politisch aufwärmten, erhielten in der FP-Periode neue Chancen, nutzten diese und waren auch erfolgreich. (2) Mit dem ihren Vätern und Ehemänner auferlegten Politikverbot haben sie eine verbindende Rolle zwischen den verschiedenen Parteiflügeln bekommen. (3) Mit ihren verwandtschaftlichen Beziehungen zum Parteizentrum könnten sie in Zeiten wo die Frauenbewegung an Kraft gewinnt und eine gewisse Opposition möglich ist, eine vermittelnde Funktion haben. (4) Darüber hinaus sind die Frauen bemüht, nicht Gegenstand von Pressemeldungen zu werden, sich nicht in Skandale verwickeln zu lassen und betonen ihre Religiosität. Und (5) auch an der Basis hat der Schritt von Politikerfrauen und -töchtern in die Politik kein Problem ausgelöst, sondern ihnen Anerkennung verschafft.

Die Machtlosigkeit der Frauenkommission

Eine Folge des Militärputsches im Jahr 1980 war, daß Frauen- und Jugendabteilungen von Parteien verboten wurden. In der neuen politischen Ära begannen Parteien dieses Verbot insofern zu umgehen, als sie von nun an keine Frauen- und Jugendabteilungen, sondern Frauen- und Jugendkommissionen zu gründen begannen.

Die Frauenkommissionen erreichten jedoch niemals die Autonomie der Frauenabteilungen. Sie können keine Delegierten auf Parteikongresse schicken und verfügen über kein eigenes Budget. Aus diesem Grund können die Frauenkommissionen der RP und FP, genauso wie die entsprechenden Kommissionen in anderen Parteien, nichts in ihren Parteien verändern.

Die Kraft dieser Frauen stützt sich weder auf Delegierte noch auf Entscheidungen, die bei Kongressen gefällt wurden. Darüber hinaus verfügen sie nicht einmal über ein beschlossenes Budget. Aus diesem Grund werden Frauen in der Politik, die u.a. auch als „Teilhabe an öffentlicher Reputation" charakterisiert wird, auch nicht als „teilhabende Akteure" verstanden, sondern als Bürokraten, die man befördern kann.

Die Frauenabteilungen oder -kommissionen, die als von Männern gereinigte Ghettos gesehen werden, bedeuten für islamistische Frauen in der Politik Sicherheit. Man darf aber nicht vergessen, daß die Betonung der Geschlechtsunterschiede zwar notwendig, jedoch auch vorübergehend

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000067

sind. Wäre dem nicht so, müßten Frauen immer als Frauen sprechen. Außerdem sollte die islamistische Frau, die bis jetzt in den Frauenabteilungen und -kommissionen Erfahrung gesammelt hat, auch in leitenden Führungspositionen die Früchte der Realpolitik ernten können. In diesem Zusammenhang ist auch zu erwähnen, daß die „Vorzeigefrauen", die, obwohl sie nichts von Politik verstehen, ins Zentrum der Politik geholt wurden, heute in der Türkei sehr umstritten sind. Wenngleich die Frauenabteilungen und -kommissionen den Frauen weitreichende politische Erfahrung ermöglichen, tragen sie auch zur Ghettoisierung von Frauen bei. Wie groß diese ist, zeigt auch die Tatsache, daß sich im Jahr 2000 keine einzige islamistische Frau in den Provinz- und Bezirkskommissionen befindet.

Aus diesem Grund stellt sich nun die Frage, ob „positive Diskriminierung" eine Lösung darstellt. Sei es durch die Festlegung eines bestimmten Prozentsatzes, der die politische Beteiligung der Frau garantiert, oder sei es wie in England, wo die Frauen auf aussichtsreiche Listenplätze gesetzt werden, die „positive Diskriminierung" ist eine wichtige Errungenschaft. Basisfrauen wird jedoch solange der Aufstieg in der Politik versperrt bleiben, solange Männer damit betraut sind, die Frauenquoten zu füllen, weil Männer die Quoten im allgemeinen lieber mit eleganten Vorzeigefrauen als mit Basisfrauen füllen.

Das Ziel der Frauenquoten sollte nicht sein, Frauen in der Politik sichtbar und aktiv zu machen, sondern vielmehr jenen Frauen, die jahrelang Basisarbeit geleistet haben und in der „Küche der Politik" verbracht haben, die Chance zu geben, von der Küche an den Tisch zu kommen. Das gegenwärtige System tendiert jedoch dazu, diejenigen, die in der Küche sind, immer in der Küche zu halten und die Quoten mit den Namen bekannter und medialer Vorzeigefrauen zu füllen. Die Autorin Mine Alpay-Gün, die sowohl in der RP als auch in der FP-Periode Mitglied in der Frauenkommission ist/ war, meint diesbezüglich:

> Ich denke nicht, daß der Einsatz von Frauen, die nichts mit den Frauen im Land zu tun haben, eine Lösung ist, um den Personalmangel auf der Führungsebene aufzufüllen. Ich denke, daß zwischen den wirklichen Frauen des Landes, die das Volk will, und diesen Vorzeigefrauen, von denen gesagt wird, daß sie als Veränderer und Erneuerer die junge Generation ansprechen, ein großer Unterschied besteht. Ich glaube auch nicht, daß die Bemühungen mit diesen Frauen die Partei in die rechte Mitte [der türkischen Parteilandschaft zu ziehen, Hg.] für die FP gute Resultate erbringen wird.[26]

[26] Mine Alpay-Gün zitiert in: Tinç, Ferai „Fazilet Sancısı" (Serie), *Hürriyet*, 19 Mart 1998.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000068

Am Rande sei hier bemerkt, daß auch die Haltung der islamistischen Männer in diesem Zusammenhang interessant ist; egal ob in den Medien, der Medizin, der Justiz, der Beamtenschaft oder in der Kunst: Islamistische Männer behandeln Frauen, die ein Kopftuch tragen, genauso wie in der Politik als kleine Schwestern und Amateure, wo hingegen sie Frauen, die kein Kopftuch tragen als gleichwertige und professionelle Teampartner akzeptieren.

Von der RP zur FP

Der politischen Druck der Entschlüsse des Nationalen Sicherheitsrats vom 28. Februar 1997 auf das politische Verhalten des proislamischen Milieus, veränderte die Statements, Slogans und Einstellungen von der RP und FP stark. Wie die Frauen oft äußerten, machten sie zum „Wohlgefallen Allahs" Politik. Im Gegensatz dazu sind die Antworten von den FP-Frauen rationeller und mit verschiedenen Thesen über die Hauptprobleme des Landes, sozial gerechte Verteilung etc. verbunden.

Die politischen RP-Führer und Redner Necmettin Erbakan, Şefket Kazan, Ahmet Tekdal und Tayyıp Erdoğan sind nicht mehr in der Politik. Auch die Frauen, die früher mitreißende Reden mit religiösem Inhalt gehalten haben, sind von der Bildfläche verschwunden. In der neuen politischen Ära der FP bleibt der hohe Plusschlag bei den Reden aus – auch wenn es um gewichtige Inhalte geht. Die politischen Slogans sind entschärft; sie machen Sinn, sind aber monoton. Und hinsichtlich der politischen Standpunkte versucht man weniger marginal zu sein. Man ist amorph und gleichzeitig liberal und versucht damit, in die rechte politische Mitte zu rutschen.

All diese Entwicklungen hängen mit der zwanghaften Säkularisierung, auf die die Beschlüsse des Nationalen Sicherheitsrats abzielten, zusammen. Indem die „heiligen Weisen" aus der Politik verschwanden, entstand in der Partei eine neue, sozusagen neutralere Orthodoxie. Die beiden besten Beispiele dafür sind, daß es beim letzten Parteikongreß zwei Kandidaten und mehrere Listen gab, was es vorher noch nie gegeben hatte. Der zweite Unterschied besteht darin, daß Frauen verstärkt in der Politik aktiv sind und mehr fordern.

Die Distanzierung von den Statements, Standpunkten und Positionen der ehemaligen Parteiführer erscheint auf den ersten Blick wie eine Doppelmoral. Aber die neue Periode bedeutet auch, daß anderen Personen, auch anderen Frauen, eine Chance gegeben wird. Zur Zeit sieht es so aus, als ob vor allem die Oppositionellen und die Frauen in der Partei von dieser neuen Periode profitiert haben. Von großer Bedeutung ist, daß sich in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000069

dieser neuen, liberalen und normalisierten politischen Atmosphäre das Politikverständnis geändert hat. Frauen machen nicht mehr zum „Wohlgefallen Allahs" Politik, sondern haben sich eine professionelle Herangehensweise angeeignet.

(Aus dem Türkischen von Barbara Pusch)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000070

Grenzen der Identitätspolitik und islamistische Frauenidentität

Fatmagül Berktay, Istanbul

Einer der wichtigsten Aspekte zeitgenössischen feministischen Denkens kreist um die Bedeutung der Identität und die Beziehung, die zwischen Identität und Differenzierung besteht. Die Grundfrage hierbei ist die individuelle Identität: Sollen die Feministinnen für die Identität und Autonomie des Individuums als normatives Ideal plädieren, oder aber ist die individuelle Identität ein westliches, weißes, bourgeoises und männliches Ideal, das den Pluralismus des Selbst bzw. die Bindungen der Menschen zueinander unterdrückt? Ist überhaupt eine Identität möglich, die die im Selbst enthaltene Unterschiedlichkeit und die Unterschiedlichkeit zwischen dem Ich und dem Anderen nicht unterdrückt? Und – was noch viel wichtiger ist – hat eine universelle gesellschaftliche Identität, die auf Idealen wie universelle Humanität, Gleichheit und Freiheit, und Rechten und Pflichten basiert, eine Grundlage? Ist es möglich die genannten Ideale zu verwirklichen, ohne dabei spezifische Unterschiede zu unterdrücken?

Daß diese Fragen, die am Anfang der Diskussion über individuelle und kollektive Identität stehen, aus feministischer Sicht von eminenter Wichtigkeit sind, liegt auf der Hand, denn der Feminismus ist eine moderne politische Bewegung, die sich an modernen universellen Idealen (Gleichheit, kollektive Identität, Rechte und Freiheiten des Individuums) orientiert. Der Feminismus basiert auf der Annahme, daß Frauen als Gruppe einer universellen kollektiven Menschheitskategorie angehören, und zwar einem Kollektiv, das aus autonomen Individuen besteht. Jedes einzelne Individuum besitzt eine eigene spezifische Identität und teilt gleichzeitig den universellen Gleichheitsanspruch des Kollektivs. Doch aus feministischer Sichtweise ist die Kritik der Auffassung von liberaler Gleichheit, Autonomie und Universalität ein ebenso wichtiges Thema.

Feministinnen zeigten erstens auf, daß die historische Formulierung dieser Ideale zumeist entweder mit der Negierung der Unterschiedlichkeit der Frauen oder aber mit der Ausschließung der Frau als „Andere" Hand in Hand ging. Zweitens brachten sie vor, daß das Wesen der Identitätslogik auf dem Ausschluß der Frau, des Weiblichen allgemein, des Anderen und des Unterschiedlichen beruhte. Dabei wurde auch darauf hingewiesen, daß

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000071

die sogenannte „weibliche Identität" Unterschiede zwischen den Frauen ignoriert und einen falschen Universalitätsanspruch stützt.

Dies führte dazu, daß die feministische Bewegung scheinbar in der Diskussion „Gleichheit oder Unterschiedlichkeit?" gefesselt war. Wenn man jedoch über die dualistische Logik dieses Themas hinausgeht, ist es sehr wichtig, den vorhandenen Zusammenhang von Unterschiedlichkeit und Gleichheit nicht als Gegensatz gegenüberzustellen. Um das Zweigeteiltwerden, das Aufspalten und die Unterdrückung in vollem Umfang zu erfassen und Widerstand leisten zu können, brauchen wir ein Verständnis von Gleichheit, das Vielfalt und Verschiedenheit miteinbezieht. Die Entwicklung von alternativen Universalitäts- und individuellen Identitätstheorien, die Unterschiedlichkeiten und das Anderssein nicht ausschließen, sondern ganz im Gegenteil miteinbeziehen, steht mit einer solchen Auffassung von Gleichheit in Zusammenhang. Niemand zwingt uns, in Gegensätzen zu denken und uns dadurch selbst in ein hoffnungsloses Dilemma zu begeben. Für Feministinen ist die Kritik an abstrakten universalistischen Anschauungen, die Unterschiedlichkeiten zwischen den Frauen ausschließen, sehr wichtig. Andererseits formt gerade der Umstand, daß das universelle Ideal nicht etwas Feststehendes, Beendigtes ist, sondern daß es vielmehr dadurch, daß es ständig Thema von Kampf und Auseinandersetzung ist, das Potential zur Weiterentwicklung in sich trägt, die wirklich starke Seite der Darlegung universeller Gleichheit und Rechte.

Genügt es, eine Politk der „Abgeschlossenheit" zu verfolgen, um den öffentlichen Bereich zu transformieren?

Sämtliche Identitäten, und, wie ich im folgenden noch diskutieren werde, vor allem die gesellschaftlichen Geschlechteridentitäten, tragen den Stempel der patriarchalischen Machtbeziehungen, innerhalb derer sie angenommen sind und von denen sie in Grenzen gehalten werden. Aus diesem Blickwinkel ist es besonders wichtig hervorzuheben, daß Identitäten (seien sie auf Rasse, Religion, ethnische Wurzel, Kultur, Regionalität u.a. gestützt) und Politiken, die auf Identitäten aufbauen, die Gefahr beherbergen, daß sie in sich selbst geschlossen sind und versteinern. Die „Identitätspolitiken", die in letzter Zeit eindeutig postmoderne Züge tragen, stehen der Gefahr gegenüber, in genau dieser Unterschiedlichkeit zu erstarren. Diese „Identitäten", die ihre Unterschiedlichkeit mehr als alles andere betonen, können, da sie mit dem Anderen nicht in Dialog getreten sind, die anderen „zu anderen machen" – und das kann bis zur Feindschaft führen. Aus diesem Grund tragen die Idenitäten nicht gerade dazu bei, daß ein auf offenem Dialog begründeter öffentlicher Bereich geschaffen wird, der nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000072

nur die eigene Verschiedenheit, sondern auch die der anderen anerkennt, oder daß der bestehende öffentliche Bereich entsprechend transformiert wird.

Indessen hat die Demokratisierung des öffentlichen Bereichs für die Frauen, wie für alle Unterdrückten, eine besondere Bedeutung. Die Frauen beanspruchen einerseits, im öffentlichen Bereich intensiver und wirkungsvoller teilzunehmen. In diesem Sinn fordern sie die politische Macht gleichberechtigt zu teilen und gleichberechtigte Staatsbürgerinnen zu sein. Andererseits wollen sie diesen Bereich jedoch nicht einfach hinnehmen wie er ist und die strenge Trennung der liberalen Theorie zwischen öffentlich und privat einfach akzeptieren. Was sie wollen ist, den öffentlichen Bereich auf demokratischere und gleichberechtigtere Art zu transformieren und mit ihrer ganzen Unterschiedlichkeit als gleichberechtigte Staatsbürgerinnen anerkannt zu werden. Staatsbürgerschaft ist ohnehin etwas, das, wie Anne Phillips es ausgedrückt hat, mit Transformation zu tun hat, mit dem Übertreten der Person aus ihrer ursprünglichen Umgebung ins Andere.[1] Hannah Arendt meint, daß die Stadt (der städtische öffentliche Bereich) die Wiege der Demokratie sei.[2] Die Stadt öffnet dem Individuum das Tor zu einer Existenz, die weniger persönlich und von den Verpflichtungen der Religionsgemeinschaft befreit ist:

> Die Anonymität bedeutet mehr als nur, daß den von außerhalb Kommenden und den Mitgliedern der Subkultur eine Zuflucht gewährleistet wird; jenseits der Definition eines einzelnen Selbst bietet sie auch die Möglichkeit zur Vermischung gesellschaftlicher Elemente, das was Stuart Hall "Hybridisierung" nennt.[3]

Die Möglichkeit einer „Existenz, die von den Verpflichtungen der Religionsgemeinschaft befreit ist"[4] ist aus Sicht aller nach Befreiung strebenden Individuen, vor allem für die beim Individualisierungsprozeß „zu spät gekommenen" Frauen von unschätzbarem Wert. Einer der wichtigsten Aspekte der Auffassung von Staatsbürgerschaft, wie sie die Feministinnen verteidigen, ist der Umstand, daß sie die Möglichkeit gibt, die öffentlichen und gesellschaftlichen Seiten des politischen Lebens zu vereinigen. Die feministische Theorie und die feministische Bewegung haben hinsichtlich der Kritik der Auffassung, daß das Öffentliche und das Private vollständig voneinander zu trennen seien, ziemliche Fortschritte gemacht. Es ist offen-

1 Vgl. Phillips, Anne, *Demokrasinin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yay.1995, 80.

2 Vgl. dazu: Sennett, Richard, „Yeni Kapitalizm", *Defter* (35), Kış 1999, 43.

3 Zitiert nach ibid.

4 Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000073

sichtlich, daß der Slogan „das Private ist politisch", obwohl er wie alle Slogans die Gefahr der Absolutisierung und der Einschränkung hat, bei der Transformation politischer Anschauungen und manchmal auch politischer Institutionen einen bemerkenswerten Beitrag leistete. Die Frauenbewegung der 70er Jahre hat begonnen, die in der beherrschenden Kultur bestehende Hypothese, Frausein als Schicksal und etwas „Naturgegebenes" hinzunehmen, in Frage zu stellen. Und ausgehend davon wandte sie sich der Hinterfragung gesellschaftlicher Strukturen und Beziehungen zu, die eine weibliche Identität annehmen.

Dieser Prozeß stellt gleichzeitig einen wichtigen Schritt der Frauen auf dem Weg zur Individualisierung dar, da sie dabei die gesellschaftlichen Geschlechtermuster, welche die Frauen standardisieren, kritisierten und zerschlugen. Dies war eine erschütternde Kritik, die gegen das liberale Gleichheitsverständnis gerichtet war, das die Unterschiedlichkeit der Frauen nicht in Betracht zog und in eine Identität transformierte, die davon ausing, daß sich diese Unterschiedlichkeiten bei den Männern verringern würden.

Die zweite Welle feministischer Theorie brachte zur Sprache, daß die abstrakte Staatsbürgerschaft das rationale Subjekt selbst, das eigentlich den Mann als Zentrum nahm, als universelle Norm darbot und betonte zu Recht den Geschlechterunterschied, die Verschiedenheit und die Heterogenität. Dadurch erhielt die feministische Theorie zwangsläufig eine korrigierende Funktion für jene politischen Theorien und Praktiken, die die gesellschaftliche Geschlechtszugehörigkeit von der politischen Bühne ausschlossen. Gleichzeitig trug sie damit auch zur Schaffung von Mechanismen bei, die die proportionale Repräsentation von Gruppen gewährleisten.

Die Aussage „das Private ist politisch", die Bedeutung, die in diesem Slogan enthaltene Auffassung dieses Mal zu überspitzen und dann ins Gegenteil zu verkehren, das heißt, die Spezifität des politischen Bereichs abzulehnen, soll nicht bedeuten, daß man behaupten kann, daß zwischen Privatem und Öffentlichem keine Trennung bestünde. Außerhalb des Bereiches von privaten Beziehungen existiert ein öffentlicher Bereich, der seine eigenen Prozesse und Praktiken hat. Mit Patricia Moynagh kann in diesem Zusammenhang gesagt werden, daß Feministinnen nicht dafür kämpfen müssen, diesen Bereich zu beseitigen, sondern ihn zu transformieren.[5] Dies ist jedoch der Punkt, an dem man diskutieren muß, in welchem Ausmaß jene Identitätspolitiken, die das „Private" in den öffentlichen Bereich einbringen, „transformativ" sind. Insbesondere im Rahmen

[5] Vgl. Moynagh, Patricia, „A Politics of Enlarged Mentality: Hannah Arendt, Citizenship, Responsibility, and Feminism", *Hypatia* (12:4), Fall 1997, 32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000074

von Anschauungen, die vorbringen, daß das Auftauchen der islamistischen Frauenidentität in der Türkei im öffentlichen Bereich dadurch, daß sie diesen Bereich erweitert hat, einen Beitrag zur Liberalisierung des politischen Regimes geleistet hat, gewinnt die Frage an Wichtigkeit, ob die Kehrseite des ganzen, das heißt die „Identitätspolitik der islamistischen Frau" wirklich der Demokratisierung des öffentlichen Bereichs gedient hat oder nicht.[6] In Zusammenhang damit kommt die Begrenztheit des Identitätsbegriffs und der darauf aufbauenden Politik ans Tageslicht, so wie etwa die traditionelle liberale Auffassung, daß das Nebeneinanderbestehen von Menschen und Gruppen schon als einen ausreichenden Indikator für Pluralismus wertet.

Daß die ganze Menschheitsgeschichte hindurch eine religiöse Identität existierte, ist bekannt; doch daß Religion im ausgehenden 20. Jahrhundert wieder zu einer starken und einflußreichen Quelle für Identität geworden ist, mag Manchem eigenartig erscheinen. In Anbetracht dessen, daß die Modernisierung oder auch die Krise des Nationalstaats und/oder die Globalisierung gesellschaftlichen Ausgrenzungsdynamiken geschaffen haben, sollte jedoch die Tatsache, daß sich in den 1990ern eine islamistische politische Identität ausgebreitet hat, nicht verwundern.

Die Identität kann als Quelle von Sinn definiert werden, die von den gesellschaftlichen Akteuren für sich selbst und von ihnen selbst im Zusammenhang mit dem Individualisierungsprozeß geschaffen wurde. Identitäten können jedoch, wenn die gesellschaftlichen Akteure sie verinnerlichen, auch in herrschenden Ideologien ihren Ursprung haben[7]. Aus soziologischer Perspektive betrachtet, können wir sagen, daß sämtliche Identitäten „spekulativ" sind. Hier ist die Frage, aus welcher Quelle die Identität stammt, von wem und wofür sie „angenommen" wurde und ob diese Annahme stets in einem Netz von Machtbeziehungen verwirklicht ist. In der religiösen Identität, die bei Castells unter die „Widerstandsidentitäten" gereiht wird, entsteht die Suche nach Sinn in einem Prozeß, in dem rund um die religionsgemeinschaftlichen Elemente eine defensive Identität angenommen wird. Außerdem stützt sich die religiöse Identität, die im Gegensatz zu der im Westen verbreiteten Meinung nicht nur auf den Islam

6 Zu diesem Thema siehe Arat, Yeşim „Democracy and Women in Turkey: In Defense of Liberalism", *Social Politics*, Fall 1999, 369-87. Ich teile die Feststellung von Yeşim Arat, daß das Auftauchen verschiedener Frauenpersönlichkeiten im öffentlichen Bereich einen Beitrag zur Pluralisierung des politischen Lebens in der Türkei geleistet hat. Es ist jedoch nötig, die inhaltliche Dimension dieses Themas ebenfalls zu diskutieren und Dialoge, Diskussionen und Kritiken einzubeziehen, die über ein rein liberales Verständnis, das sich mit einer demokratischen Politik und mit dem Nebeneinanderstehen von Unterschieden begnügt, hinausgehen.

7 Vgl. Castells, Manuel, *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell 1997, 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000075

beschränkt ist[8], auf die Schaffung einer neuen heiligen, kommunalen Welt, und zwar nicht, indem sie sich in beiden Fällen zur Tradition zurückwendet, sondern indem sie traditionelle Mittel „bearbeitet".

Dies sind defensive Identitäten, die ihre Aufgabe von Anfang an im Zufluchtsort vor einer feindlichen „äußeren" Welt und in der Solidarität mit den „drinnen" Befindlichen sehen. Gleichzeitig sind sie Ausdruck der Reaktion gegen die Globalisierung, die die Autonomie der Institutionen vernichtet, gegen das neue und dehnbare Netz von Beziehungen, dessen Grenzen verschwommen sind und das somit Instabilität schafft, und letztlich auch gegen die Krise der patriarchalischen Familie. In dem Ausmaß, in dem die patriarchalischen Grundlagen der Identität durch die weltweite Krise der patriarchalischen Familie verfallen, wird der „überlegene" Wert von Familie und Religionsgemeinschaft zum „göttlichen Willen" erhoben. Die wahre Kraft der hier thematisierten Identitäten besteht darin, daß sie Zufluchtsstätten sind, die den Menschen Sicherheit und Schutz gegen eine Außenwelt versprechen, deren Grenzen verschwommen sind und die einen immer bedrohlicheren Zustand angenommen hat. Diese Idenitäten beruhen auf religionsgemeinschaftlichen Aspekten, die als Antwort auf die pluralistische, diversifizierten Zivilgesellschaft im Inneren kaum unterschiedlich sind, sowie verschiedene Wahrnehmungen kollektiver Verantwortung, die Individualismusprojekte in Abrede stellen.

Castells bringt vor, daß es möglich sei, daß aus diesen Identitäten, die seiner Ansicht nach auch auf Religion, Nation oder einen gemeinsamen geographischen Begriff gestützt und als „kulturelle Kommunen" bezeichnet werden können, neue Subjekte, das heißt, kollektive Vertreter der gesellschaftlichen Transformation entstehen. Kulturelle Kommunen können eine Umwandlung in „Projektidentitäten" erfahren, die neue Lebensprojekte hervorbringen, indem sie sich von defensiven, Widerstand leistenden Identitäten absetzen. Der Autor ist bei diesem Thema aber mehr als vorsichtig, denn so wie eine solche Situation noch nie beobachtet wurde, so ist auch das Auftauchen von Projektidentitäten unterschiedlicher Art keine historische Zwangsläufigkeit. Im kulturellen Widerstand liegt auch die Möglichkeit, innerhalb der Grenzen der darin entstandenen Kommune zu bleiben. Wenn dies der Fall ist, dann schließt der im Religionsgemeinschaftstum verborgene Fundamentalismus sich in seine eigenen Elemente

[8] Castells behandelt ohnehin den amerikanischen christlichen Fundamentalismus. (Vgl. dazu ibid. 21-7). Zu diesem Thema siehe außerdem Berktay, Fatmagül „Köktendinci Yükselişi Anlamak Açısından Bir Karşılastırma: Amerika'da Köktendincilik", *İÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* (20), 1999, 14-21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000076

ein und es werden, um mit Castells zu sprechen „kommunale Paradiese zu heiligen Höllen" transformiert[9].

Die kulturelle/politische Bewegung, die seit den 80er Jahren in der Türkei zu beobachten ist und die sich auf die islamistische Identität stützt, wird wie Castells und zahlreiche andere Autoren betonen, zwar durch die Tradition genährt; dennoch ist diese Bewegung aber nicht traditionalistisch und antimodernistisch, sondern muß vielmehr als die spezifische Form der Modernisierung, die in der islamischen Dritten Welt gelebt wird, als postmoderne Reaktion bezeichnet werden.[10] In der Türkei, die eines jener Länder ist, in dem Modernisierung gleichbedeutend mit Verwestlichung ist und in dem die Reaktion, die ein Widerspruch der Modernisierung ist, die Gestalt einer „Identitätspolitik" angenommen hat, ist dies eine Bewegung, die eine islamistische weibliche Identität mit ihren eigenen Regeln, das heißt, mit dem Existenzanspruch im öffentlichen Bereich – auf Basis des Sich-Verhüllens – hervorgebracht hat. Sie hat den Weg dafür geöffnet, daß in Diskussionen über Laizismus, Verwestlichung, Modernisierung etc. Frauen und gesellschaftliche Geschlechteridentitäten wieder einmal eine zentrale Rolle spielen, besser gesagt, daß diese Rolle offensichtlich wird.

In fanatischen Diskussionen eines dogmatischen kulturellen (religiösen oder nicht-religiösen) Milieus, wo zwischen den beiden Polen Laizismus und Islamismus separiert wird, und wo man gewohnt ist, durch Überspitzung jeden Themas nur sehr grobe Linien zu zeichnen, wurde die „verschleierte Identität" für beide Seiten zum tragenden Symbol mit unterschiedlicher (und natürlich einander entgegengesetzter) Bedeutung. Andererseits wurden auch wichtige Forschungsarbeiten gemacht, die sich damit befassen, warum sich Frauen bedecken, welche Bedeutung sie ihrer islamischen Bedeckung zumessen, und die sich bemühen, die Frage nach der „Subjektivität" dieser Frauen zu begreifen und beantworten. Daß in sozialwissenschaftlichen und historischen Forschungen zunehmend die Dimension der „Subjektivität" behandelt wird, ist eine äußerst positive Entwicklung. Es ist nicht abzustreiten, daß diese Entwicklung, vor allem in einem kulturellen, politischen und akademischen Klima, das nicht auf Verstehen, sondern auf Abstempeln und Beschuldigen und den ständigen Versuchen beruht, zu beweisen, daß die „Gegenseite" unrecht hat, ganz besondere Bedeutung gewonnen hat.[11]

9 Castells, *The Power of Identity*, 67.

10 Vgl. Günalp, Haldun, „Bağımlı Modernleşmeye Postmodern Bir Tepki: İslamci Radikalismin Toplumsal ve Tarihsel Kökenleri", *Sosyal Bilimler Dergisi* (1:2), 1994, 86-91.

11 Allerdings ist es nicht so, daß es nicht auch Autoren gibt, die die Bemühungen bei diesem Thema, das dieses Mal die Frauen übernehmen und wiederholen, als „Akt der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000077

Subjektivität, Körperlichkeit und feministische Politik

Der analytische Nutzen der „Subjektivität", die man als Synthese von bewußten und unbewußten Gedanken und Gefühlen bezeichnen kann, ist es, der uns, unserer Beziehung zur Welt und unserer Fähigkeit auf dieser Welt zu agieren, einen Sinn gibt. Darüber hinaus hilft uns die Analyse zu erkennen und zu verstehen, warum sich Individuen meistens in Formen verhalten, die ihrem eigenen Nutzen und ihren eigenen Zielen zuwiderlaufen. Diese Auffassung verdeutlicht uns, daß die Menschen auf dieser Welt Akteure, gleichzeitig aber Kräften unterworfen sind, die sich außerhalb ihrer eigenen Kontrolle befinden. Dies öffnet uns widerum den Weg dazu, die individuellen Subjektivitäten von Mitgliedern unterdrückter Gruppen zu verstehen, indem wir die eigenen Absichten und Wünsche von Personen, ihre eigenen Verständniswelten unterstreichen.[12] Und so schafft die „Subjektivität" auch eine Alternative zur liberalen individualistischen Sichtweise, die den Menschen als „rationales" Individuum, das ständig nach klaren und stabilen Interessen strebt, betrachtet.

Aus feministischem politischen Blickwinkel ist es nicht möglich, sich mit Forschungen zu begnügen, die nur auf „Sinn" gegründet sind und die Grenzen der Identitätspolitiken nicht kritisieren. Der Umstand, daß Identität ein gesellschaftliches und historisches Faktum ist und sich in einem Netz von Machtbeziehungen ständig herausbildet, zeigt die Begrenztheit der Identitätspolitik auf. Aus feminismuspolitischer Sicht ist es wichtig, daß die Person außerhalb der Macht steht. Insbesondere wenn wir uns vor Augen halten, daß jede Identitätssuche auch beinhaltet, die Person getrennt von Dingen, die nicht zu ihrem Wesen gehören, zu sehen, darf man nicht vergessen, daß Identitätspolitik zwangsläufig auch eine Politik der „Konstruktion der Unterschiede" ist. In dem Netz der Machtbeziehungen führt dies unwillkürlich auch zur Konstruktion des „Anderen". Wenn auf Ursprünglichkeit zurückgegriffen wird, um eine Unterschiedlichkeit zu schaffen, entsteht eine Identitätsdefinition, die sowohl dem radikalen als auch dem pluralistischen Demokratieverständnis zuwiderläuft. Solch eine Idenitätsdefinition erlaubt folglich nicht, daß ein neues Staatsbürgerverständnis entsteht, wie es für ein entsprechendes Demokratieverständnis nötig wäre.[13] Anstelle der Schaffung eines politischen Aktions- und Dialogsmi-

Objektwerdung" sehen und kritisieren. Vgl. Gülnaz, Mualla, „Suyu Tersine Akıtanlar", *Birikim* (91), Kasım 1996, 66-9.

12 Vgl. Crawley, Helen (ed.), *Knowing Women*, Oxford: Polity Press, 1992, 7.

13 Vgl. Mouffe, Chantal, „Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics", in: Butler, Judith & Scott, Joan W. (eds.), *Feminists Theorize the Political*, London: Routledge 1992, 370.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000078

lieus, das sich gemeinsam für bestimmte Ziele einsetzt, mündet diese Inditätsdefinition in eine „Identitätspolitik", die auf das Festhalten dieser Identität fixiert ist. Dies kann sich in der Folge zu einer Bewegung entwikkeln, die sich letztendlich selbst zerstört; denn in Situationen dieser Art verlieren sich die Menschen in müßigen Diskussionen und inneren Kämpfen darüber „wer jetzt wirklich zur Gemeinschaft gehört".[14] Darüber hinaus birgt die Identitätspolitik noch eine andere Gefahr in sich: Wenn die körperlichen Unterschiede biologisch erklärt werden, besteht aus der Sicht der Frau die Gefahr, daß sie sich selbst abschließt und ihre Wahlfreiheit zunichte macht.

Es liegt auf der Hand, daß eine Theorie, die vom weiblichen Körper ausgeht und Fortpflanzung, Gebährfähigkeit, Geburt und Mutterschaft betont, einen reizvollen Aspekt hat. Frauen wurden ständig mit körperlichen Prozessen und angeblichen Zwängen der Natur in Beziehung gebracht. Der Feminismus als kritische Theorie hat die „Natürlichkeit" dieser Prozesse in Frage gestellt und sich bemüht, die dahinter versteckte Maske der partiarchalischen Vorstellung zu entfernen. Der private, als *mahrem* bezeichnete Bereich (inklusive des weiblichen Körpers selbst) ist der Brennpunkt des Kampfes neuer Politik und Aktionsformen gegen Strukturen, in der die Abhängigkeit der Frauen gestaltet wird. Dabei, also im Prozess, der die „private" Seite der Macht ans Licht bringen soll, besteht auch die Gefahr, daß die Frauen in dem Bereich, den Hannah Arendt als Betätigungsfeld des *animal laborans* charakterisiert hat, gefangengehalten werden.[15] Wenn man das Projekt der Errettung der Frau auf den Frauen zugewiesenen traditionellen Aktionen und Rollen aufbaut, bleibt man *nolens volens* in den patriarchalischen Machtbeziehungen und Strukturen verwurzelt, innerhalb derer diese Rollen und Aktionen gestaltet wurden. Diese patriarchalischen Strukturen und Ideologien, die das Leben in öffentlich und privat teilen, sind die Ursache, daß manche vom öffentlichen Bereich, also von jenem Bereich, den Ahrendt als *vita activa* bezeichnet und von dem Bereich, in dem sich die eigentliche menschliche Aktion abspielt, ausgeschlossen werden und ewig ein *animal laborans* bleiben. Das Wichtignehmen und Geachtetwerden dieser Rolle und Funktion kann nicht aus der Welt schaffen, daß sie die Wahlfreiheit der Frau und die Vielfalt der Existenz einschränkt, indem nur eine Wahlmöglichkeit der Identität geboten wird. Wie Mary Dietz festgestellt hat, ist

[14] Sawicki, Jana, „Identity Politics and Sexual Freedom", Diamond, Irene & Quinby, Lee (eds.), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston: Northeastern Univ. Press 1988, 177-91.

[15] Vgl. Dietz, Mary, „Hannah Arendt and Feminist Politics", in: Hinchman, Lewis. P. (ed.), *Hannah Arendt, Critical Essays,* New York: State Univ. of New York 1994, 246.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000079

> Menschsein noch viel mehr als das von Kristeva (in positiver Form) definierte „ewige Erneuern des biologischen Rhythmuses, der dem Rhythmus von Zyklus, Stillen und Natur angepaßt ist". Wenn die Subjektivität der Frau traditionel an ein Provisorium dieser Art gebunden ist, dann muß es das Ziel feministischer Politiktheorie sein, anstatt das menschliche Potential durch eine derart einschränkende Existenzmöglichkeit zu verstärken, die weibliche Subjektivität aus dieser engen Schablone zu befreien.[16]

Und in der Tat braucht eine feministische politische Befreiungstheorie einen breiteren Unterbau als nur die Betonung von Gebärfähigkeit, Geburt und Kindererziehung; man darf gesellschaftliche Geschlechteridentität oder auch Subjektivitätstheorien und politische Errettung nicht durcheinanderbringen. Mir erscheint es in diesem Zusammenhang sehr wichtig, zwischen der Erforschung der „Subjektivität" und der Bemühung um das „Verstehen von innen heraus" als Individuum zwischen dem Recht zur Kritik und zur Annahme einer Haltung eine klare Linie zu ziehen und beides nicht aufzugeben.

So wichtig es ist, die Religion als Strategie zu „Sinnschaffen und Bedeutungsverleih" und die subjektiven Bedeutungen, die sie aus Sicht der Individuen trägt und umfaßt, zu erarbeiten, so wichtig ist es auch, die Rolle klar darzulegen, die sie als Ideologie beim Bewahren und Verfestigen der gegebenen Ordnung und, noch spezifischer, der patriarchalischen Familienstruktur spielt. Im Zentrum des patriarchalischen Systems und der Familien- und Besitzstruktur, die die Basis für das System bildet, nimmt das Streben nach Kontrolle in Zusammenhang mit dem Körper und dem Verhalten der Frau einen wichtigen Platz ein. Überdies ist dieses Streben der gemeinsame Punkt von religiösen (islamistischen) und nicht-religiösen (laizistisch-nationalistischen) Darstellungen. Auf jeden Fall wird erwartet, daß sich die Frau sowohl äußerlich als auch vom Verhalten her an die „echte" Identität der Religionsgemeinschaft/Gesellschaft angepaßt zeigt und diese in „richtiger" Form widerspiegelt.[17] Fundamentalismus hinge-

[16] Ibid., 246-47.

[17] Vgl. Kandiyoti, Deniz, „From Empire to Nation State: Transformation of the Woman Question in Turkey", in: Kleinberg, Jan (ed.), *Retrieving Women in Histrory,* Paris, UNESCO 1988, 219-40. Das Gleiche gilt interessanterweise auch für die linken Bewegungen der 70er Jahre. Der gemeinsame Punkt ist, daß die Gemeinschaft im Gegensatz zum Individuum aufgewertet wird und daß die Frau sowohl ein Symbol des Widerspiegelns der Gemeinschaftsidentität als auch ein Element der „Versuchung" ist, das das Potential in sich birgt, die Solidarität der Gemeinschaftsidentität zu zerstören. Vgl. Berktay, Fatmagül „Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı, Değişen Bir Şey Var Mı?", in: Tekeli, Şirin (haz.), *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul: İletisim Yay. 1991, 289-300.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000080

gen, sei dies in seiner christlichen oder islamischen Version, bedeutet in vielerlei Hinsicht das Bestätigen der traditionellen Frauen- und Männerrollen als Antwort auf die Krise der patriarchalischen Familie und die Erhöhung der Mutterschaft und des Frauseins – und zweifellos stützt sich auch seine Attraktivität in wichtigem Ausmaß auf diesen Umstand.

Ein wichtiger Teil der theoretischen Bemühungen der Fundamentalisten besteht im Kampf gegen Anschauungen, die die zentrale Wichtigkeit der Mutterschaft ablehnen und das Hausfrauendasein als Gefangenschaft darstellen. Insbesondere sieht man auch, daß die islamistischen Frauen sich bemühen, im Lauf dieses ideologischen Kampfes und durch ihre Mittlerschaft auch den privaten Bereich, das Haus, die Hausfrauenschaft und die Mutterschaft, das heißt, die Grenzen der traditionellen Rollen und Funktionen der Frau einer neuen Interpretation zu unterwerfen und diese Grenzen zu erweitern, was für sich gesehen eine positive Entwicklung ist. Und genau hier muß man darauf aufmerksam machen, daß eine wirkliche Alternative gegen die patriarchalische Basis, auf der die erwähnten Rollen und Funktionen aufgebaut wurden, fehlt.

Denn die Frauen- und Männeridentitäten, die eigentlich historische und gesellschaftliche Kategorien sind, werden laut dieser Auffassung auf Basis eines "Naturgegegebenheits"-Verständnisses zu unabänderlichen Tatsachen jenseits von Geschichte und Gesellschaft transformiert. Folglich kommen an jenen Punkten, die auf den ersten Blick eine mögliche Gemeinsamkeit feministischer und islamistischer Thesen sein könnten, wie etwa die Erfolglosigkeit der Frau, auf dem Markt unabhängig zu agieren, das zum-Objekt-werden der Frau oder das positive Besetzen jener Werte, die als weiblich gelten, zu einem Endpunkt.

Die Wege trennen sich: eine Welt, die Geschlechterunterschiede sinnlos macht

Die Trennung der Wege hat ihre Ursache sowohl im unterschiedlichen Verständnis von Frausein als auch in der Tatsache, daß der Islam übertrieben optimistisch ausgelegt wird. Diejenigen, die sich bemühen, den Islam neu zu interpretieren, hängen an einem idealisierten, von Raum und Zeit abgelösten, statischen Islamentwurf und bringen vor, daß dieser „echte" Islam, der als Gegensatz zum „historischen Islam" angenommen wird, für die Frauen eigentlich unzählige Vorteile birgt. Das Problem in der Praxis ist – das gestehen sich islamistische Frauen auch ab und zu ein – der Zwang, in einer Welt zu leben, die von Männern regiert wird, die den Islam auslegen und daß sowohl die religiösen als auch die weltlichen Gesetze dieser Welt meistens zuungunsten der Frauen sind. Es gibt wichtige Unterschiede zwischen der feministischen Auffassung „des Bejahens

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000081

weiblicher Werte" und dem Hochhalten von Familie und Hausfrau durch die Islamisten. Zum einen ist es nötig, daß weibliche Werte nicht nur für Frauen, sondern für die ganze Gesellschaft gelten. Und dies inkludiert, so wie es auch die Veränderung der Männer zum Thema macht, den Entwurf neuer und aus heutiger Sicht nicht einzugrenzender gesellschaftlicher Geschlechteridentitäten und -beziehungen. In diesem Sinne ist es gefragt, sich nicht damit zu begnügen, die Unterschiede zu überwinden und die Feststellung der Unterschiedlichkeit und ihre Akzeptanz zu gewährleisten, sondern vielmehr in jedem Bereich für die Veränderung und Realisierung zu kämpfen.

Kurz gesagt feministische Kritik beinhaltet nicht nur die Forderungen nach Rechten und Gleichstellung, sondern eine ganzheitliche Politik, die das Ziel hat, Formen von Beziehungen, Identitäten, Organisationen etc. zu verändern und zu realisieren. Das schließt gleichzeitig auch einen neuen Weltentwurf ein, der das Verschwimmen der bis jetzt mit klaren Linien voneinander getrennten und einander entgegengestellten Grenzen der gesellschaftlichen Geschlechteridentitäten und das fortschreitende Definieren der Menschen nach Geschlechtern, das heißt die Wichtigkeit der kodierten Bedeutungen der Geschlechterunterschiede, verloren hat. Ein solcher Entwurf ist das absolute Gegenteil des islamischen Verständnisses, das die Kategorien „Frau" und „Mann" als göttlichen Ratschluß betrachtet und folglich die kleinste Veränderung als Handeln gegen göttliches Gebot wertet. Um nur ein Beispiel aus zahlreichen anderen herauszugreifen: Nach Nasr, der das Verschwimmen der Grenzen der gesellschaftlichen Geschlechteridentitäten als größte Gefahr hinsichtlich der Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung sieht, ist dies außerdem eine Situation, die auch die Beziehung des Menschen zum Göttlichen gefährdet:

> In einer Ordnung, in der die Frau nicht mehr als Frau und der Mann nicht mehr als Mann existiert, werden auch die Möglichkeiten zur seelischen Entwicklung sehr schwach, denn Frauen und Männer können sich dem Schöpfer nur annähern, indem sie die Form bewahren, in der er sie, ihrer Bestimmung entsprechend, geschaffen hat. Wir dürfen nicht vergessen, daß das Geschlecht des Menschen, so wie seine Hautfarbe, Rasse, sein Geburtsort und Geburtsdatum von Gott bestimmt wurden, und gegen diese Bestimmung darf man nicht aufbegehren.[18]

[18] Nasr, Hossein Seyyed, *Ideals and Realities of Islam*, London: Allen & Unwin 1985, 110.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000082

Wenn man aufbegehrt, das heißt, wenn man sich „bemüht, Geschlechterunterschiede zu beseitigen“[19], dann zeigt dies, daß sowohl der Einzelne als auch die Gesellschaft „krankt“ und einer Therapie bedarf. In Nasrs Welt gibt es keinen Platz für das, was man „Hyvbridisierung“ nennt. Der starke gesellschaftliche Geschlechtergegensatz hat eine ideologische Funktion, die eine Welt vorsieht, die den Weg zur Trennung geschlechtlicher Stempelcodes nicht freigibt und die das Auftauchen echter Differenzierung nicht ermöglicht. Mit diesem Blickwinkel verharrt man vielmehr in der künstlichen Unterschiedlichkeit, die durch traditionelle religionsgemeinschaftliche Gußformen geschaffen wurde.

Man kann sich leicht vorstellen, daß in einem ideologischen Rahmen, der so klar und streng abgegrenzt ist, das Hinterfragen gesellschaftlicher Geschlechtsidentitäten natürlich ist und daß Autoren, die die Grenzen der bestehenden muslimischen weiblichen Identität erweitern wollen, indem sie im islamischen Bereich die Existenz- und Aktionsmöglichkeiten der Frauen ausdehnen, sich nicht mit Fragen solcher Art befassen. Daß die Feministinnen (und in Ansätzen auch die Homosexuellen), die diese Grenzen erweitern, im Gegensatz dazu „zum Anderen werden“, spiegelt die Stärke dieses entschiedenen Gegensteuerns wider. In diesem Zusammenhang kritisiert z.B. Cihan Aktaş, daß mit dem Rückgriff auf den Begriff „Versuchung“ in islamischen Kreisen die Frau eingeschränkt wird. Sie weist aber nicht zurück, daß der weibliche Körper, und besonders der unverhüllte weibliche Körper, das Potential zur „Verführung und Verderbtheit“ in sich trägt.[20]

Mualla Gülnaz meint diesbezüglich jedoch, daß „muslimische Frauen ... Kenntnis von feministischen Entwürfen haben sollen, um das weibliche Subjekt aufs neue ins Dasein zu rufen“[21] und betont, daß die als „weiblich“ bezeichneten Werte „in unserer Kultur, im islamisch-mystischen Verständnis detailliert behandelt wurden und nicht nur Männern und Frauen, sondern dem reifen/vollkomenen Menschen zugehörige Werte sind.“[22] In der Folge verlegt sie sich, wohl um unser Inneres zu erfreuen, auf die Verteidigung der traditionellen Familie: „In der traditionellen Struktur ist

19 Hatemi, Hüseyin, „Modern Mahrem ve İslam'ın Kadına Bakışı“, *İslami Araştırmalar* (4:5), Ekim 1991, 330.

20 Vgl. Aktaş, Cihan, „Kadının Toplumsallaşması ve Fitne“, *İslami Araştırmalar*, Cilt 5, Sayı 4, Ekim 1991, 252. Zu einer Kritik dieser Haltung vgl. Berktay, Fatmagül, „İslam'in Hiyerarşiye Dayalı Eşitlik Söylemi“, in: Arat, Necla (ed.), *Kadın Gerçeklikleri*, İstanbul: Say Yay. 1996, 153-72.

21 Gülnaz, Mualla „Suyu Tersine Akıtanlar“, *Birikim* (91), Kasım 1996, 68.

22 Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000083

die ökonomische Einheit Familie gleichzeitig die Trägerin dieser Werte."[23] Die Autorin kann im Namen der Kritik der liberalen Trennung von öffentlich/privat den Punkt nicht überwinden, die traditionellen gemeinschaftlichen Werte in präkapitalistischen Gesellschaften als überlegen darzustellen. Damit konstruiert sie ebenso wie die islamische Fiktion des „Zeitalters der Glückseligkeit"[24] eine gleichberechtigte „traditionelle Familie". Wir wissen, daß in vorkapitalistischen Gesellschaften das Haus gleichzeitig Produktionseinheit war; und daß die Frauen maßgebend an der Produktion beteiligt waren, dabei aber die patriarchalische und hierarchische Struktur der Familie nicht aufgehoben wurde. Es ist nicht bekannt, welche Befreiungsmöglichkeiten diese Struktur, in der die Frauen von den Männern und die Jungen von den Alten abhängig waren, geboten hat.

Gesellschaftliche Beziehungen, in dem jeder seinen Platz kennt und in dem die Rechte und Pflichten hierarchisch, aber klar definiert sind, kann man unterstellen, daß ihre Klarheit auch Entspannung bewirkt. Hier ist alles klar vorgegeben, der Platz und die Aufgaben eines und einer jeden sind eindeutig. Die Bedrohung, die die moderne Welt für die Religionsgemeinschaften schafft, zeigt sich genau hier: Die Gefahr der Zerstörung einer stabilen Welt, in der die Menschen frei von Angst und Unsicherheit sind und in der es daher keine Gegenwarts- und Zukunftsängste gibt! Diese Zerstörung führt zur Konstruktion einer „modernen Religionsgemeinschaftsutopie" (die ihre Identität auf Rasse, Religion, ethnische Wurzeln, Kultur, Regionalität etc. gründen kann), die frei von Zukunftsängsten und Krisen ist, die durch die Individualisierung und Bedenken gegenüber dem Modernismus entstanden sind. Im Zentrum dieser Utopie steht die Frau. Denn diese ist es, die, so wie es immer schon war, die Grenzen der Gesellschaft und den Grundstock der Stabilität aufzeigt. Die Möglichkeit, daß sich an ihrer Situation irgendetwas verändert, wird von der Gesellschaft als Angriff wahrgenommen und sie bemüht sich, diese Veränderungen um jeden Preis zu verhindern. Frauen selbst nehmen an der Bewegung teil, die darauf gerichtet ist, die Gesellschaft zu bewahren. Als Resultat kann man beobachten, daß islamistische Frauen sich Interpretationen verschließen, die sich mit Individualisierung und den offen patriarchalischen Auslegungen des Islam auseinandersetzen. Letztendlich verteidigen sie die islamische Gesellschaft und deren Werte. Sie flüchten zu diesen Werten oder tendieren zumindest dazu, diese Werte nicht in Frage zu stellen. Diese Tendenz kann man sowohl an der Wahrnehmung von Ausschließungs- und Verkommenheitsdynamiken, die durch Modernisierung und Globalisie-

[23] Ibid.

[24] Damit ist die Lebenszeit Muhammeds gemeint, Anmerkung der Übersetzerin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000084

rung geschaffen wurden, als auch an der engen Umschließung durch die religiöse patriarchalische Ideologie festmachen. [25]

Aus den Erfahrungen der türkischen Republikszeit wissen wir, daß Frauen im allgemeinen in herrschende Ideologien eingeschlossen werden und kennen die Probleme, die sie in der Praxis haben, wenn sie ausbrechen wollen.[26] Diese Erfahrungen zeigen aber auch, daß es zumindest auf theoretischer Ebene zu Herausforderungen dieser Art kommen kann. Man kann auf keinen Fall abstreiten, daß in der Türkei vor allem nach 1980 die feministische Bewegung die gesellschaftlichen Geschlechterrollen in Frage gestellt hat und es in diesem Hinterfragungsprozeß nicht dabei beließ, nur die Frauen- und Männeridentitäten gegeneinanderzustellen und zu kritisieren, sondern gleichzeitig auch die Existenz und Legitimität einer homosexuellen Identität zur Sprache gebracht hat. Für die islamistische Frauenbewegung in der Türkei ist dies jedoch nicht zu beobachten. Da sie sich nicht auf ein intellektuelles Hinterfragen eingelassen haben, fordern islamistische Autorinnen nicht die Kritik an den männlichen Werten, sondern betonen den Frieden zwischen Mann und Frau und ihre Ansicht, daß beide Geschlechter einander ergänzen:

> Um einen Ausdruck Murtaza Mutahharis zu verwenden, ist die islamistische Frauenbewegung weder schwarz, rot noch violett, sondern den weißen Bewegungen zuzurechnen. Die weiße Frauenbewegung beruht auf der Grundlage, daß Männer und Frauen mit dem eigenen und dem anderen Geschlecht Frieden schließen, der Naturanlage Wichtigkeit beimessen sollen, und die Tatsache thematisieren, daß die Rechte von Frau und Mann als Mensch zwar gleich, aber doch unterschiedlich seien.[27]

Obwohl Cihan Aktaş der feministischen Bewegung einräumt, daß sie einen „richtigen Ansatz" habe, bringt sie vor, daß ihr Fehler nicht sei, „daß sie

[25] An dieser Stelle möchte ich betonen, daß ich besonderen Respekt vor den Bemühungen jener Frauen empfinde, die, wie z.B. Sibel Eraslan sagen, sie seien „gläubige Feministinnen" und auf dem Weg der Individualisierung wirklich wichtige Schritte setzen. Ich glaube aber, daß diese Bemühungen – sowohl praktisch als auch theoretisch - mit sehr großen Hindernissen konfrontiert werden.

[26] Vgl. zu diesem Thema z.B. die Aufsätze von Berktay, Fatmagül, „Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak" (1-11); Durakbaşa, Ayşe, „Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münnever Erkekler' (29-50); Arat, Zehra, „Kemalism ve Türk Kadını" (51-70) und Toska, Zehra, „Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar" (71-88), alle in: Berktay-Hacımırzaoğlu, Ayşe (ed.), *75 Yilda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yay. 1998. Darüber hinaus siehe auch den Artikel von Ayşe Kadıoğlu in vorliegendem Sammelband.

[27] Aktaş, „Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", 252.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000085

die Forderungen in Bezug auf die Frauenfrage mit dem Element der 'Naturanlage' betrachten, sondern daß sie die Situation der Männer nach ihren Gleichberechtigungswünschen formen"[28] (die Geringschätzung von Mutterschaft, Hausarbeit etc.). Der Islam hingegen habe „einen Entwurf präsentiert, der der Frau ihre Menschenrechte zurückgibt, sie aber gleichzeitig nicht in Gegnerschaft zum Mann sieht, sondern als Freundin und Helferin".[29] Diese Auffassung erkennt die Gleichberechtigung der moralischen Kapazität von Mann und Frau an, aber sie hinterfragt die patriarchalische Autorität der Realität in keiner Weise. Die Beziehung zwischen „Ergänzung" und „Hilfestellung" bedeutet, ein Element als Grundmaß zu nehmen und dann darauf zu schauen, in welchem Ausmaß das andere dieses ergänzen kann. Konkret wird in dieser Situation folgendermaßen vorgegangen: Der Mann und das Männliche werden als Maß genommen, dem man einen eigenen, unabhängigen Status zubilligt. Der Frau und dem Weiblichen wird hingegen ein (zweitrangiger) Status zugeschrieben, der das Männliche „ergänzt". Indem man die „Ergänzung" wie eine Tugend präsentiert, bewahrt man die patriarchalische Ordnung der Religionsgemeinschaft vor der Konkurrenz, die Frauen potentiell darstellen können.

Dem islamischen Verständnis nach beruht diese Geschlechteridenität auf dem Prinzip der *fitrat* (Naturanlage). Alle Autoren sind sich darüber einig, daß diese nicht veränderbar ist. Daher wird auch jede Bemühung die Naturanlage zu verändern, als Gegensatz zur göttlichen Beschaffenheit interpretiert. Analog dazu erscheint es absolut natürlich, daß jede Bemühung, die darauf gerichtet ist, die Grenzen zu verwischen, als „kranker Selbstzustand" verurteilt wird. Wenn wir uns jedoch vor Augen rufen, daß Identität vor allem durch die Auseinandersetzung mit dem „Anderen" definiert wird, dann gewinnt die Frage, wer denn die „Anderen" der islamischen Identität seien, eine kritische Wichtigkeit.

Der „einzige Weg" – Islamische Bedeckung

Der islamistische Autor Ali Bulaç betont, daß es in den letzten Jahren zwischen der westlichen und der islamischen Kultur heftige Zusammenstöße gibt und daß die Frage, ob Frauen sich bedecken sollen oder nicht einen der wichtigen Streitpunkte in diesem Zusammenhang darstellt. Indem er behauptet, daß Bedecktheit Kultur, Nacktheit jedoch Primitivität sei, kon-

28 Ibid.

29 Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000086

struiert er jede Menge „Andere".[30] Die „Andere" für die „fortgeschrittene" islamische Kultur ist die „primitive" westliche Kultur, das Maß von Fortschritt und Primitivität ist die „Bedeckung" und besonders das „Bedecken der Frau". Obwohl Ali Bulaç zugibt, daß die Bedeckung der Frau nicht auf den Islam beschränkt ist, kann er sich nicht davor zurückhalten zu behaupten, daß der Islam diesbezüglich anderen Religionen überlegen sei:

> Der Grund, warum sich dieser Zusammenprall im Vergleich mit den anderen Religionen am intensivsten und heftigsten in der islamischen Achse abspielt, ist, daß der Islam diejenige Religion ist, in der die göttlichen und traditionellen Wahrheiten sämtlicher Religionen vertreten sind.[31]

Die Haltung von Ali Bulaç, die ein allgemeines abstraktes Element ausdrückt, bringt Hayreddin Karaman klarer und agressiver zur Sprache:[32]

> Der Hadith „Leute, die sich bemühen, sich einem Stamm anzugleichen, werden zu Mitgliedern dieses Stammes" verurteilt Bemühungen der Nachahmung und der Assimilation im religiösen und kulturellen Rahmen. Man kann sich vorstellen, daß der gleiche Hadith indirekt auch Anpassungen, die mit *fitrat* zu tun haben, meint. .... *Fıtrat* (die Besonderheiten, die der Schöpfer belebten und unbelebten Existenzen gegeben hat) zu bewahren, ist auch beim Thema Bekleidung wichtig. Gestützt auf diese Begründung ist es nötig zu verhindern, daß sich Männer in Frauen- und Frauen in Männerkleidung hüllen. Die Muslime haben ihrer Kleidung eine bestimmte Form verliehen. Indem die sich die Ziele und Grenzen der Religion – allen voran jene der Bedeckung – vor Augen gehalten haben, unterscheiden sie sich in ihrem Erscheinungsbild von den Ungläubigen. Denn gemäß dem oben angeführten Hadith/Prinzip, wird jemand, der sein Äußeres jemandem anpaßt, auch sein Inneres anpassen, oder er wird ihm ähnlich.[33]

Es versteht sich von selbst, daß die „Anderen" aus Sicht der islamistischen Identitäten sämtliche „Ungläubigen", d.h. Homosexuelle, Transvestiten und unbedeckte Frauen sind, die sich bemühen, „Ungläubigen" zu gleichen. Sie allen stellen einen „krankhaften Zustand" dar, weil sie sich gegen ihre „Naturanlage" benehmen. Heute hinterfragt so manche islamistische Frau, warum ständig nur von Frauenkleidung gesprochen wird, aber

30 Vgl. Bulaç, Ali, „İnsan, Örtü ve Medeniyet", *İzlenim* (23-24), Temmuz/Ağustos 1995, 5.

31 Ibid.

32 Hayreddin Karaman, „Kıyafetin Müslümancası", *İzlenim* (23-24), Temmuz/Ağustos 1995, 7.

33 Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000087

in der Diskussion um die allgemeine Verkommenheit nicht auch einmal die verkommene Kleidung muslimischer Männer thematisiert wird:

> Über Männerkleidung wird nicht gesprochen. Warum bemüht man sich nicht bei den Männern, sondern nur bei den Frauen, unbedingt einen Stil zu schaffen?[34]

Diese berechtigte Frage führt aber nicht zu einer weiteren Kritik. Auch der Vorschlag von Cihan Aktaş, daß die muslimische Kleidung keine Einschränkung, sondern vielmehr eine Befreiung der Frau sein soll, geht nicht über die klassische Ergänzungslogik hinaus. Mit Verweis auf die iranische Fernsehdirektorin Sonya Poryamin argumentiert Aktaş, daß

> ...der Glaube, daß die Frau die Hälfte der Männer und deren Ergänzung sei, die Mittel zur Weiterentwicklung in sich trägt und gewährleistet, daß die mit Mutterschaft in Verbindung stehenden weiblichen Werte wie Milde, Barmherzigkeit und Sittsamkeit in der ganzen Gesellschaft verbreitet werden.[35]

Aktaş glaubt außerdem, daß das vom pakistanischen Professor Enis Ahmet für muslimische Frauen entworfene Modell der „Hausingenieurin" der Hausfrau eine islamische Entfaltung ermöglicht. Damit schlägt er für die muslimischen Frauen etwas vor, das die Mittelschichtfrauen im Westen lange Zeit hindurch verteidigten und argumentiert:

> Das Modell der Hausingenieurin ist eine Hinwendung der Frau zu einer respektablen und einflußreichen Position, in der ihr Wort Gewicht hat, weg von einer Hausfrauenschaft, die ihr das Gefühl gibt, ein Parasit zu sein.[36]

Dieser Entwurf kann in der gegenwärtigen Lage zwar für sie wirklich ein Gewinn sein, aber er drückt keine Überwindung der „patriarchalischen Vereinbarung" aus und erhöht lediglich die Handlungsfähigkeit der Frau ein wenig!

Wie Castells aufgezeigt hat, beruht die Identität der islamistischen Frau auf der herrschenden Ideologie. Die Autoren, die diese Form der Identität verteidigen, sprechen, indem sie die Rolle der Frau im Haus und in der Familie überhöhen und darauf bestehen, daß jene, die sich diese Rolle aneignen, verdientermaßen geachtet werden, von der Verinnerlichung der traditionellen Rolle, die für die Frau geschaffen wurde.

[34] „Giyim Kültürümüz Üzerine Bir Tartışma", *İzlenim* (23-24), Temmuz/Ağustos 1995, 32 aus dem Diskussionsbeitrag von Fatma Karabıyık Barbarosoğlu.

[35] Aktaş, Cihan, „Kadının Özel Alanla Tanımlanması", *Bilgi ve Hikmet* (11), 1995, 163.

[36] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000088

> Innerhalb aller Mechanismen, die dazu dienen, die Frauen an ihren eigenen Ort zu binden, ist vielleicht der einflußreichste, der vorschiebt, daß dieser Ort zu ihrem eigenen Besten geschaffen wurde.[37]

Damit ermöglicht man einer abhängigen Gruppe ihre eigene Abhängigkeit zu verinnerlichen:

> Die Mitglieder von zum Schweigen gebrachten Gruppen können, anstatt die herrschende Gruppe zu ignorieren oder deren Forderungen lustlos zu erfüllen, einen Schritt weiter gehen und die Last auf sich nehmen, ein System, das ihnen selbst schadet, weiterzuführen und die Sicherheit dieses Systems zu gewährleisten.[38]

Dies eröffnet dem Subjekt den Weg zur Definition einfacher gesellschaftlicher Rollenverteilung, eines soziologischen Konservativismus und – was noch viel bedenklicher ist – zu einem Traditionalismus, der die gesellschaftliche Rollenverteilung ohne jede Kritik akzeptiert; und gegen all dies ist der Feminismus. Wie Seyla Benhabib und Drucilla Cornell angemerkt haben, ist

> ... die Positionierung des Selbst in einer Familie, einer Gemeinschaft etc. aus feministischer Sicht problematisch ... In der Realität ist es so, daß die Individualität der Frau, die Elemente, von denen man sich vorstellt, daß sie weibliche Identität bilden, dem Familienmitglied-Sein, dem Tochter-, Frau- und Muttersein, geopfert wird. Die weiblichen Subjekte sind hinter gesellschaftlichen und religionsgemeinschaftlichen Masken verlorengegangen.[39]

Feministinnen sprechen von einem positionierten Selbst. Dies erachten sie aber nicht so, als ob psychosexuelle Identitäten unveränderliche Gegebenheiten wären. Im Gegenteil, sie sind der Ansicht, daß das Individuum beständig aufs Neue geschaffen wird und betonen in diesem Zusammenhang, daß dies für die Freiheit des Menschen unverzichtbar sei. In der islamischen Gemeinschaftsordnung kommt das gesamte System in dem Moment in Gefahr, in dem der Gegensatz von Frau und Mann in Frage gestellt wird und die Grenzen zwischen den Geschlechtern verschwimmen. Da dem Ungehorsam der Frau gegen ihren Mann gleichzeitig die Bedeutung des Ungehorsams gegen den Mann als Wächter über Familie und Gemeinschaft zukommt, bedeutet solch ein Verhalten eine Bedrohung der islamischen Hierarchie. Dabei wird die Frau nicht nur als ungehorsam gegenüber

37 Zitiert nach: Ardener, Shirley, *Defining Females*, London: John Wiley 1978, 152.

38 Ibid.

39 Benhabib, Seyla & Cornell, Drucilla „Introduction", *Feminism as Critique*, Oxford: Polity Press 1987, 12-13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000089

ihrem Mann gesehen, sondern auch gegen die Religionsgemeinschaft, und gegen den Geist und die Ordnung, die diese verkörpern. Individualität als Besitz von Interessen und Ansichten, die von jenen der Gemeinschaft, in der man sich befindet abweichen, ist im religionsgemeinschaftlichen Denken und Lebensstil mit bedrohlicher Bedeutung befrachtet. Die Bemühungen islamistischer Frauen, die beweisen wollen, daß sie sich einerseits in einem eindeutigen Individualisierungsprozeß befinden, andererseits sich selbst ständig mit der Religionsgemeinschaft gleichsetzen lassen und mit den Interessen und den Zielen der Gemeinschaft nicht im Widerspruch stehen, spiegeln diese Angst wider.[40]

Aus dieser Furcht heraus, und um sich vom feministischen Gedankengut zu distanzieren, zu dem sie von Zeit zu Zeit eine gewisse Nähe ausgedrückt haben, bemühen sich islamische Frauen, zu den „Anderen" gerechnet zu werden, die aus dem Gegenteil des „aufmüpftigen modernen feministischen Frauenmodells" geschaffen wurden.[41] Für sie ist die „Andere", genauso wie es die traditionalistischen männlichen islamistischen Autoren wahrnehmen, ein Indikator der Zerstörung der gesellschaftlichen Ordnung. Und das, was sämtliche patriarchalische Ideologien – seien sie religiös oder nicht – vorschlagen, schlagen auch sie vor: Die Frau und ihren Körper unter Kontrolle zu stellen und damit den moralischen Verfall der Gesellschaft zu verhindern bzw. zu aufzuhalten! So etwa Cihan Aktaş :

> Der Verfall der Moral bei den Frauen in einer mit bloßem Auge sichtbaren Geschwindigkeit zeigt sehr deutlich, in welche Richtung der Weg führt, den die Gesellschaft eingeschlagen hat. Die Kleidung der Frau ebenso ... Eine Gesellschaft, in der die Frauen, die nach Ausschweifungen gieren, immer mehr werden, ist eine liederliche Gesellschaft.[42]

Der „einzige Weg" zur Errettung der Gesellschaft ist analog zu dieser Einstellung die „Bedeckung":

40 An diesem Punkt kann man sagen, daß die Situation, die Alain Tourain als Subjektivierung des Individuums bezeichnet hat, (oder, um einen Ausdruck Castells zu verwenden die Transformation der „Widerstandspersönlichkeit" in eine „Projektpersönlichkeit") nicht realisiert werden konnte. Tourain meint, daß es zwei Bedingungen für die Transformation der Individuen zu Subjekten gibt: Das sich Wenden des Individuums gegen die Religionsgemeinschaft und gegen den Markt. Obwohl die Dimension des sich Wendens gegen den Markt durch die islamistische Frau stets betont wurde, ist ihr dasjenige gegen die Religionsgemeinschaft überhaupt kein Thema. Vgl. Touraine, Alain, „La formation de sujet", in: Dubet, François & Wieviorka, Michel (eds.), *Penser le Sujet*, Paris: Fayard 1995, 21-46.

41 Vgl. Aktaş, Cihan, *Sömürü Odağında Kadın*, İstanbul: Bir Yay. 1984, 140.

42 Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000090

> Die islamische Bedeckung bietet vielleicht die einzige Chance, um die Quellen, aus denen die Prostitution gespeist wird, auszutrocknen und die allgemeinen Beschwerden aufzuheben.[43]

Und so kommt es, daß der „Anderen" der islamistischen Frauenidentität kein anderer Ausweg bleibt, als sich entweder den Geboten der Religionsgemeinschaft und der Religion anzupassen, oder aber den Standpunkt, ein sexuelles Objekt zu sein, also das kleinere Übel zu wählen: „Das moderne Leben hat der Frau, die alle Inhalte abgestreift hat, nichts als ihre Sexualität zurückgelassen."[44] Dieses Urteil, das viel weiter geht, als einmal mehr zu kritisieren „daß der türkische liberale Feminismus nur an das Eine denke"[45], ist auch im Hinblick auf das „zum Anderen werden" *aller* Frauen, die nicht bedeckt sind und gegen religiöse/religionsgemeinschaftliche Traditionen auftreten, sehr interessant. Gleichzeitig zeigt diese Sichtweise auch auf, wie sehr im patriarchalischen Denken – sei dies religiös oder nicht – die Frau mit Körper und Geschlechtlichkeit identifiziert wird und was dies insbesondere im Zusammenhang mit der religiösen definsiven/Widerstand leistenden Identitätspolitik im Hinblick auf die Abgrenzung des verteidigten gemeinsamen Religionsgemeinschaftsentwurfs bedeutet. Außerdem wird damit deutlich, wie sehr die Vorherrschaft der Männer von den Frauen verinnerlicht wurde und welche Funktionalität dies bei der Neukonstruktion hat. Die Bemühungen islamistischer Frauen, die Normen und Werte, auf die sie sich stützen, mit „neuen" und manchmal postmodernistisch angehauchten Theorien zu legitimieren, schaffen diesbezüglich keinen wesentlichen Unterschied im Kern der Sache. Indem sie den Körper des „wir" als „heilig", den der „anderen" als „sexuelles Objekt" postulieren, kommt es weder zu einer echten Befreiungspolitik, noch zu einer Demokratisierung des öffentlichen Bereichs bzw. zur wahren Pluralisierung. Das einzige was bleibt, ist die Zunahme der verschiedenen „Anderen", die einander in der Öffentlichkeit feindlich gegenüberstehen.

(Aus dem Türkischen von Gisela Prochazka-Eisl)

43 Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, 142 und 144.

44 Gülnaz, „Suyu Tersine Akıtanlar", 67.

45 Gülnaz, ibid., 69, teilt diese Einschätzung Ömer Çahas. Vgl. dazu: Çaha, Ömer, *Sivil Kadın*, Ankara: Vadi Yay. 1996, 155.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000091

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000092

Islamistische und feministische Frauen am Scheideweg

Yıldız Ramazanoğlu, Istanbul

Der Verwestlichungsprozeß in der Türkei wurde unter bürokratischer Federführung verwirklicht, was ein steter Grund für Spannungen war. Ein anläßlich der Feiern zum 75jährigen Bestehen der Republik Türkei von staatlicher Seite herausgegebenes Poster führt uns das realitätsfremde Wunschdenken der türkischen Elite deutlich vor Augen: die Menschen sind glücklich, sorglos und nach westlicher Mode gekleidet. Unter ihnen ist keine einzige Kopftuchträgerin zu sehen. Nur von der oberen Ecke des Posters lächelt eine Frau herab, die eine Tracht der Schwarzmeerregion trägt. Beim Anblick dieses Posters kommt die Frage auf, weshalb Millionen von Frauen, die in den Städten Kopftücher tragen, auf diesem Bild einfach ignoriert wurden. Darüber hinaus muß gesagt werden, daß die Fotocollage Befehlscharakter hat: „So hat es zu sein." Eigentlich ist es uns, den kopftuchtragenden Frauen egal, ob wir auf Postern abgebildet sind oder nicht – wichtig ist uns jedoch, im realen Leben, d.h. an Universitäten, Arbeitsplätzen etc. akzeptiert zu werden und an der Öffentlichkeit teilhaben zu können.

Als Zeitzeugin der letzten 20 Jahre möchte ich einen Rückblick auf die gesellschaftliche Entwicklung der muslimischen Frau wagen. Wie kam es, daß religiöse Frauen in den 80er Jahren begannen, das Kopftuch als Mittel zu sehen, um in die Öffentlichkeit zu gehen und an dieser zu partizipieren? Standen sie den zeitgenössischen Idealen nicht mißtrauisch gegenüber? Haben sie nicht Jahrhunderte lang geschwiegen, und haben sie sich mit der Gründung der Republik nicht verstärkt in ihre Häuser zurückgezogen? Was veranlaßte Frauen, die in vielen dicken religiösen Büchern zum Schweigen angehalten wurden, genau das Gegenteil zu tun – nämlich: das Mikrophon in die Hand zu nehmen und mit laut erhobener Stimme auch Männer anzusprechen?

In dieser Veränderungsphase konfrontierten konservative Männer religiöse Frauen zunächst mit dem Vorwurf, daß eine im Arbeitsleben stehende Frau nicht als Hüterin der Familie fungieren könne. Ihre Haltung begründeten sie damit, daß sie selbst genau wüßten, was „draußen" (!) vor sich ginge. Der Frau, die sich über den Mann, der wußte was „draußen" los war und sie für die Ehe ausgesucht hatte, definierte, fiel lediglich die Rolle

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000093

zu, die männliche Sichtweise zu übernehmen. Religiöse Menschen standen aber auch der Ausbildung von Frauen ablehnend gegenüber, da sie ihren moralischen und religiösen Verfall fürchteten. Statt Bedingungen zu schaffen, die diese Zweifel aus dem Weg räumen könnten, wurde eine ständig wachsende Liste erstellt, die festlegte, wie und wo sich Frauen zu bewegen haben.

Dennoch konnte in den letzten 20 Jahren eine Vielzahl von Ehepartnern und Eltern auch in konservativsten islamischen Kreisen davon überzeugt werden, daß man Frauen uneingeschränkt die Nutzung aller Rechte, vor allem das Recht auf Bildung, einräumen muß.

Wie wurde die Zustimmung der Eltern erreicht?

Religiöse Familien machten die Erfahrung, wie bitter es ist, wenn sie ihren Töchtern das Recht auf Bildung vorenthalten. Mit der Zurückhaltung ihrer Töchter aus der Öffentlichkeit erhofften sie sich, sie ans Haus binden zu können. Doch da die Öffentlichkeit durch die Presse, besonders durch das Fernsehen ins Haus kam, konnten sie die Bekanntschaft ihrer Töchter mit dem öffentlichen Leben und der Moderne nicht verhindern. In diesem Zusammenhang tritt für die religiösen Gesellschaftsgruppen in der Türkei die Frage auf, wie Menschen ihre Existenz fortführen sollten, ohne sich vom Glauben zu entfernen.

Gleichzeitig fand in dieser Umbruchsituation auch eine Massenmigration statt, die viele Menschen von ländlichen Gebieten in die Städte trieb. Frauen, die in diesem Verstädterungsprozeß ihre regionale Kleidung nicht ablegen wollten, trugen als Zeichen ihrer konservativen Gesinnung weiterhin einen langen weiten Mantel und ein *başörtüsü* (Kopftuch). Sie begannen den Islam in der Stadt neu zu interpretieren und verwirklichten im Verstädterungsprozeß ihren eigenen Stil. In dieser Phase bekam auch die Bildung, die seit jeher von Männern als Mittel gesehen wurde, um in der Stadt nicht haltlos davongetragen zu werden, sondern etwas aus sich zu machen, auch für Frauen diese Funktion.

Töchter aus konservativen Familien wollten nicht in die Fußstapfen ihrer Mütter treten, die seit Jahren in der großen Stadt lebten und oft nicht einmal in der Lage waren, einen Fahrschein für die Fähre zu entwerten oder sich außerhalb ihres Stadtteils zu bewegen. Sie wollten nicht so werden wie ihre Mütter, die es nicht geschafft hatten, ihre Ketten zu sprengen, sondern sich in sich selbst zurückgezogen hatten.[1]

[1] In dieser Hinsicht gleicht die Geschichte der türkischen Frau der Geschichte der Frauen im Nahen Osten. Es wurden die gleichen Diskussionen geführt. Die neue Generati-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000094

Für den Entwicklungsprozeß der jungen Frauen und die Verwirklichung ihrer Ideale ist es wichtig, alle Ungerechtigkeiten, die im Namen der Religion durchgeführt werden, zu erkennen. Vorangestellt sei dabei, daß nicht nur das nicht-religiöse Milieu von einem falschen Islamverständnis ausgehend den Islam verachtet, sondern auch religiöse Kreise die Religion für verschiedene Zwecke, z.B. zur Unterdrückung und Einschränkung der Frau, mißbrauchten. Der nicht-religiöse Lebensstil verschließt in diesem Punkt die Augen vor den grundlegenden Aussagen der Religion, stellt falsche Praktiken in den Mittelpunkt und nimmt eine kritische Haltung gegenüber der Religion ein, die den religiösen Frauen in ihrem Selbstfindungsprozeß nicht weiterhilft. Den religiösen Frauen selbst fehlte es bis dato an Mitteln, sich Gehör zu verschaffen. Die Forderung, die Universität mit Kopftuch besuchen zu dürfen und alle Aktivitäten, die in diesem Zusammenhang gestartet wurden, sind für ihren Kampf jedoch insofern von großer Bedeutung, als sie ihre Entschlossenheit nach allen Seiten hin demonstriert.

All diese Aktionen waren aber auch wichtig um ihren Unterschied von der als Norm präsentierten westlichen Frau zu betonen. Islamische Zeitschriften und Zeitungen reagierten auf diese Aktionen jedoch oft so, als sei nichts geschehen und als befände sich die religiöse Frau nicht in einem tiefgreifenden Wandel. Mit der Einführung von „Frauen und Familienseiten" versuchten, sie die sich ausweitenden Interessensgebiete der religiösen Frau wieder auf Kochrezepte zu begrenzen. Ihre Bemühungen waren aber vergeblich. Es war nur zu natürlich, daß sich kopftuchtragende Frauen in dieser Phase mit feministischer Literatur beschäftigten. Das sie dies taten und in dort sowohl Wahrheiten als auch Irrtümer und Widersprüche entdeckten, beschleunigte die Analyse ihrer eigenen Situation.

Die Ausweitung des Fernsehens und der neuen Kommunikationsmittel in die Haushalte sowie der Einfluß des weiblichen Erfahrungsschatzes, machte es unmöglich, den Töchtern Bildung weiter vorzuenthalten. Der Ausbau der *İmam-Hatip*-Schulen[2] bot eine ernsthafte Alternative: Als diese in den 70er Jahren Mädchenklassen einrichteten, begannen viele religiö-

on von Frauen mit höherem Bildungsstand orientierte sich am Islam, setzte sich aber höhere Ziele als ihre Mütter. Einen Eindruck darüber können die Ausgaben der letzten fünf Jahre der Zeitschriften *Aramco* und *Middle East* vermitteln.

2 *İmam-Hatip*-Schulen waren ursprünglich als Berufsschulen eingerichtet worden, um religiöse Funktionäre auszubilden. Parallel zur Reislamisierung der türkischen Öffentlichkeit haben diese Schulen einerseits zahlenmäßig enorm zugenommen. Anderseits haben sich diese Schulen in sunnitisch-konservativen Kreisen zu einer attraktiven Alternative zu den „herkömmlichen" staatlichen Schulen entwickelt, weil sie neben weltlicher Ausbildung auch der religiösen Lehre einen großen Stellenwert beimessen (Anmerkung der Hg.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000095

se Familien ihre kopftuchtragenden Töchter an diese Schulen zu schicken, die die Kleiderordnung nicht durchführten. Mit der *İmam-Hatip*-Ausbildung erhofften die Eltern, ihren Töchtern sowohl eine theologische als auch naturwissenschaftliche Ausbildung zu gewährleisten. Dadurch, daß ein Teil der Absolventinnen später zu studieren begann, drangen die Mädchen noch weiter in die Öffentlichkeit vor. Diese Veränderung wurde von Außenstehenden besorgt verfolgt und als Indiz einer „islamistischen Frauenbewegung" bewertet.

Tausende von Eltern (vor allem Väter), die ihren Töchtern zunächst eine schulische Ausbildung verweigert hatten, schickten sie jetzt jedoch in die Schule. Dies hing mit dem Sicherheitsgefühl zusammen, das ihnen die *İmam-Hatip*-Schulen vermittelten: In diesen sollten ihre Kinder nämlich nicht ausschließlich auf das moderne irdische Leben, sondern auch auf das Jenseits vorbereitet werden.

Die Lernfreudigkeit und Wißbegier der gläubigen Mädchen wurde jedoch bald von offizieller Seite gestoppt. Diverse Universitätsleitungen versuchten trotz verschiedener Demokratieversprechen in sogenannten *ikna odaları* (Überzeugungszimmern)[3] junge Frauen zum Ablegen ihres Kopftuches zu „überreden". Das strenge Auseinanderhalten von sogenannten „Religions- und Staatsangelegenheiten", das diesen und ähnlichen Maßnahmen gegen das Kopftuch zugrundeliegt, führte zur direkten Mißachtung der Freiheit und Grundrechte religiöser kopftuchtragender Frauen in der Türkei.

Darüber hinaus beinhaltet die erzwungene Abnahme des Kopftuches, wie der Fall der Studentin Sare zeigt, nicht wie man auf offizieller Seite fälschlich annimmt, auch die automatische Ablegung der „bedeckten Identität": Sare kam nach ihrer Schulausbildung in Deutschland zum Studieren in die Türkei. Sie trug ein Kopftuch. Um ihr Studium zu beenden, wurde sie, wie viele andere Mädchen auch, von der Leitung der Istanbuler Universität dazu gezwungen, ihr Kopftuch abzulegen. In einer Live-Sendung eines populären Fernsehprogrammes, das Millionen von Menschen am Bildschirm mitverfolgten, meinte sie jedoch erzürnt:

> Ihr habt mir mein Kopftuch genommen, aber das Kopftuch in meinem Kopf [den durch das Kopftuch repräsentierten Glauben, Y.R.] könnt ihr mir nicht nehmen.[4]

In diesem Zusammenhang muß die Tatsache betont werden, daß religiöse Frauen, die bis dato auch von ihrem eigenen soziokulturellen Milieu aus-

[3] Zu diesen „Überzeugungszimmern" siehe auch den Beitrag von Barbara Pusch in diesem Band (Anmerkung der Hg.).

[4] Star-TV, Sendung „Objektif", Dezember 1998.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000096

schließlich in Mutter- und Schwesterkategorien wahrgenommen wurden, nun den Anspruch erhoben, das Schlachtfeld mit Männern zu teilen, ja in der Kopftuchfrage sogar an die vorderste Front zu treten. Die Befürchtung, daß das Verhältnis von Tradition und Moderne, daß bei den Männern schon längst zugunsten der Moderne ins Ungleichgewicht geraten war, nun auch bei den Frauen aus der Bahn geraten werde, beunruhigt die islamische Gemeinschaft, die bestrebt war, das traditionelle Frauenbild aufrechtzuerhalten. An dieser Stelle wurde auch sichtbar, daß Frauen als Trägerinnen islamischer Werte oft fähiger und geduldiger als Männer reagiert haben und trotz der subtilen Geringschätzung, die sie auch durch gläubige Männer erfahren mußten, ihre Ziele mit Entschlossenheit verfolgt haben.

Kopftuchtragenden Frauen waren alle Wege versperrt, um sich als Mensch und Individuum zu verwirklichen. Dem Bürgerbegriff, der nur Menschen miteinbezog, die sich mit dem türkischen Modernisierungsprojekt, das von der kemalistischen Elite durchgeführt wurde, identifizierten, konnte sich so mancher religiöse Mann unauffällig unterordnen. Frauen war dies mit ihren Kopftüchern jedoch nicht möglich. Der Prozeß, der notwendig ist, um aus einem Individuum einen Staatsbürger zu machen, fand bei den Frauen nicht statt. Aus diesem Grund blieben ihnen alle Türen im öffentlichen Bereich verschlossen.

Die Abgeschlossenheit vom öffentlichen Bereich stigmatisierte die religiöse Frau nicht nur bei der westlichen Elite. Sie hat ihnen auch von seiten der muslimischen Eliten, die es verstanden haben, sich etwa bei der Eheschließung oder der Wahl des Arbeitsplatzes den modernen Lebensbedingungen anzupassen, ein abfälliges „Wieso kann man sich mit Dir nicht sehen lassen?“ eingebracht. D.h. kopftuchtragende Frauen haben nicht selten wegen ihres Kopftuches von muslimischen Eliten eine versteckte Geringschätzung ertragen müssen.[5]

Die Verachtung und das Ignorieren von Frauen ist aber weder etwas türkei-, noch etwas islamspezifisches. In der Erklärung, die im Zuge der Französischen Revolution verfaßt wurde und in der Menschlichkeit, Verstand, Männlichkeit und Staatsbürgerschaft festgelegt wurden, fanden Frauen keine Erwähnung. Bezüglich der Reaktion auf Verachtung und Ignoranz muß jedoch ein Unterschied zwischen den damaligen westlichen Frauen und uns heutigen muslimischen Frauen gemacht werden. Die west-

[5] An dieser Stelle sei jedoch angemerkt, daß die Tatsache, daß Frauen wegen ihres Kopftuchs von Männern geringschätzig behandelt wurden, die Behauptung, daß sie sich nur für die Männer bedecke, widerlegt. Es gibt Tausende von Frauen, die sich nicht für den Mann, sondern trotz des Mannes bedecken. Die Bedeckung ist eine bewußte Entscheidung, die einen selbstständigen Menschen in eine besondere Verbindung mit dem Schöpfer treten läßt und nach Meinung der bedeckten Frauen für alle weltlichen Verluste entschädigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000097

lichen Frauen haben bereits damals damit begonnen, Diskussionen zu führen und sich mit ihrer Situation auseinanderzusetzen. In der islamischen Welt wurde die Ignoranz gegenüber den Frauen hingegen nicht zum Thema gemacht. Deshalb können die muslimischen Frauen heute nicht an ihren eigenen Wurzeln anknüpfen, sondern sehen sich dazu gezwungen, sich an westlichen Ideen zu diesem Thema zu orientieren.

Statt eigene Probleme zu lösen, beschäftigte sich die muslimische Frau in der Geschichte primär mit den Problemen anderer. Dies ist auch der Grund dafür, weshalb sie sich nicht selbst verteidigten konnte – und das obwohl sie eigentlich ganz andere Vorbilder aus der frühen islamischen Zeit hatte: Als Beispiel seien hier die Frauen aus der Familie des Propheten genannt, die im öffentlichen Leben standen und aktiv an der Gestaltung der Gemeinde teilgenommen haben. In Anbetracht dieser großen Vorbilder ist zur Klärung der Geschichte der muslimischen Frau die folgende Frage zu beantworten: Wie kam es, daß, obwohl die oben genannten Frauen mit allen Ehren im Mittelpunkt standen, Frauen später das Lesen und Schreiben vorenthalten wurde?

Man wollte nicht, daß Frauen Betätigungen außerhalb des privaten Bereichs nachgingen. So wurde der öffentliche Bereich zu einer ausschließlich männlich dominierten Domäne. Paradoxerweise zollen männliche Vertreter des islamischen Milieus heute unbedeckten Frauen in der Öffentlichkeit oftmals Respekt, bedeckten Frauen hingegen begegnen sie mit Mißtrauen. Dieses doppelmoralische Verhalten ist ein Beispiel für den Minderwertigkeitskomplex muslimischer Männer, die die orientalistische Sichtweise, mit der sie seit Jahrzehnten konfrontiert sind, verinnerlicht haben.

Trotz alledem ist die Zahl der Frauen, die ihrem Leben eine Richtung geben, in der die Sicherheit, von Gott zu kommen und zu ihm wiederzukehren, nur ihm zu gehören, und keine weltliche Autorität als Zentrum der Existenz anzuerkennen, nicht zu unterschätzen. Die 1993 von Nilüfer Göle und Cihan Aktaş unabhängig voneinander durchgeführten Studien zeigen, daß es Anfang der 90er Jahre das vorrangige Ziel von kopftuchtragenden Studentinnen war, den Willen Gottes und die Religion besser zu repräsentieren und weiterzugeben.[6] Doch schon kurze Zeit nach Abschluß dieser Untersuchungen war eine neue Tendenz zu verzeichnen: junge Frauen wurden individueller und stellten Forderungen, wie z.B. das Recht auf Berufsausbildung, ein besseres Leben, Gelderwerb und Wohlstand. Obwohl der religiöse Begründungszusammenhang, der von muslimischen

[6] Vgl. dazu: Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yay. 1991 und Aktaş, Cihan, *Tesettür ve Toplum. Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökenleri üzerine bir İnceleme*, İstanbul: Nehir Yay. 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000098

Frauen, die zu Beginn der 80er Jahre „nur" das Recht auf Bildung forderten, heute nach wie vor gültig ist, werden die Ziele der neuen Generation der Kopftuchträgerinnen nicht mehr in diesem Maße religiös begründet. Nach Ansicht konservativer Gruppierungen hatten diese religiös formulierten Begründungen die Funktion, den Schritt der muslimischen Frau in die Öffentlichkeit und ihre Forderung nach Hochschulbildung zu legitimieren. Da diese Ziele heute in islamischen Kreisen akzeptiert sind, ist die religiöse Legitimation nicht mehr notwendig.

Allgemein sei hier betont, daß man im Jahr 2000 an einen Punkt gelangt ist, an dem sich nicht mehr nur Hausfrauen bedecken, sondern auch Frauen, die in der Öffentlichkeit stehen, in der sie ihre Produktivität entfalten und ihr Wissen einbringen. Die gesellschaftlichen und politischen Aktivitäten der religiösen Frauen entsprechen im allgemeinen nicht dem Vermächtnis der Tradition sondern eher dem der republikanischen Ideologie. Ihre neue Identität haben diese Frauen nicht von ihren Familien vermittelt bekommen, sondern sich Schritt für Schritt erkämpfen müssen. Die Forderung „bedeckte Frauen in die Öffentlichkeit", die die Klassifizierung „bedeckte Frauen ins Haus" und „nicht-bedeckte Frauen in die Öffentlichkeit" falsifiziert hat, sorgte aber nicht nur in kemalistischen sondern auch in islamischen Kreisen für heftige Diskussionen.

Hintergründe für die Stärkung der islamischen Frauenbewegung

Die von kemalistischer Seite als islamistisch bezeichnete Frauenbewegung ist in den Städten entstanden und beruht auf der Verinnerlichung moderner Errungenschaften. Schon aus diesem Grund kann diese Bewegung nicht als Rückschritt bezeichnet werden. Das Interessante an dieser Entwicklung ist die Bemühung, eine Opposition zur Modernität zu schaffen, die gleichzeitig eng mit ihr verbunden ist. Aus diesem Grund können die Anhänger dieser Bewegung auch nicht als Traditionalisten bezeichnet werden. Wie sehr man sich aus muslimischer Perspektive auch gegen die Modernität wehren möchte, in der Praxis herrschen Werturteile der modernen Stadt vor. Die Bemühungen, Konsum- und Gesellschaftsstatus des religiösen Milieus zu erhöhen, können als Beispiele genannt werden.

Die Diskussion dreht sich um die Frage, ob konkrete und rationale Alternativen zur Modernität geschaffen werden können oder nicht. Die Kritik Foucaults, daß sich die iranische Revolution besonders auf volkswirtschaftlichem Gebiet an kapitalistischen Prozessen beteiligte und keine neuen islamischen volkswirtschaftlichen Thesen produzierte[7], ist auch für

[7] Foucault, Michael, „İran: Ruhsuz bir Dünyanın Ruhu", *Tezkire* (2), Şubat 1992, 80-91.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000099

das islamische Milieu in der Türkei angebracht. Zwischen Luxuskonsum und Armut besteht eine Kluft, die mit den grundlegenden Paradigmen der Religion nicht zu vereinen ist.

Kommen wir jedoch noch einmal auf die Verbesserung der Situation der islamischen Frau zurück, so ist festzuhalten, daß innerhalb des Verstädterungsprozesses, der auf die Massenmigration folgte, die Beschleunigung des Wissens- und Erfahrungsaustausches sowie die alltägliche Realität die in der Stadt lebenden Frau dazu zwang aktiver zu werden. Das Bestehen in der Stadt ist nämlich ein Kampf um das für das Überleben notwendige Hab und Gut, zu erkennen, wie und womit man in der Öffentlichkeit bestehen kann und „was die Stadt von uns verlangt". Darüber hinaus geht es aber auch darum, seinen Anteil an den in der Stadt produzierten Werten und Reichtümern zu erhalten.

Die Frauenorganisation der Wohlfahrtspartei (*Refah Partisi*, RP)[8] setzte sich für alle diese Entwicklungen ein und hatte den Anspruch, die Forderungen religöser Frauen zu vertreten. Tausende von Frauen nahmen dies als Anlaß, um aktiv an der Politik mitzuwirken und begannen mit Begeisterung eine Fülle von ehrenamtlichen Tätigkeiten zu verrichten. Das war eine einmalige Entwicklung in der türkischen Politik. Konkret wurden die Frauen in der RP von der Möglichkeit angespornt, etwas für das Leben und die Zukunft ihrer Kinder zu verändern. Nach jahrelangen Bemühungen, Frauen zum Eintritt in die Politik zu motivieren, verfügten sie in der RP über den höchsten Organisationsgrad. Sie erzielten einige Erfolge, gewannen ein neues Selbstbewußtsein, und durch Kritik und Analysen von anderen entwickelten sie sich Schritt für Schritt weiter. Sie waren stolz, auch außerhalb des Hauses einen Beitrag für die Allgemeinheit zu leisten und etwas bewegen zu können. Ihr Ansehen und ihr Status verbesserte sich allgemein – zuallererst aber in den Augen ihrer Ehemänner.[9]

Ein Blick auf die Frauendiskussionen im Osmanischen Reich zeigt uns, daß viele Frauen es bevorzugt haben, mit Kopftuch am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben. Hinweise dazu finden wir heute nicht nur in literarischen Texten, sondern auch in neueren wissenschaftlichen Analysen, wie z.B. bei Şefika Kurnaz und Serpil Çakır.[10] Diese Analysen werfen ein neues Licht auf unsere Geschichte, zu der wir aufgrund der Schriftreform den Bezug verloren haben. Wenngleich religiöse Frauen sich in der Diskussion um die Rolle der muslimischen Frau allgemein auf die ersten

8 Für eine Analyse der RP aus der Sicht einer ehemaligen Aktivistin siehe den Arikel von Sibel Eraslan in diesem Band (Anmerkung der Hg.).

9 Siehe dazu ibid.

10 Vgl. dazu: Kurnaz, Şefika, *Meşuriyet döneminde Türk Kadını,* İstanbul: MEB Yay. 1996, 17-70 und Çakır, Serpil, Osmanlı Kadın Hareketi, İstanbul: Metis Yay. 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000100

Frauen des „goldenen Zeitalters“[11] beziehen, um ihre heutige Position zu stärken, liefert ihnen auch die Geschichte der Frauen im Osmanischen Reich einen wichtigen Anhaltspunkt.

Die Entwicklungen des weiteren geschichtlichen Verlaufs zeigen uns jedoch eine Menge widersprüchliche und diskriminierende Einstellungen gegenüber der Frau. So sind z.B. die Pariser Memoiren von Tahtavi (1801-1873)[12] und später die *kadin risalesi* (Frauenschriften) von Muḥammad ᶜAbduh (1849-1905)[13] ein Beleg dafür, wie man versuchte, den Frauen nach und nach ihre Rechte zu nehmen und sie wieder zu unwissenden Wesen zu machen. Betrachten wir hingegen die Schriften der Intellektuellen und verschiedene Register zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert im Osmanischen Reich, so sehen wir, daß verschiedenste Entscheidungen zugunsten der Frau gefällt wurden und daß Frauen über ihr eigenes Vermögen selbst verfügten. Durch die Gründung von Stiftungen leisteten Frauen in dieser Periode auch Beträge zur islamischen Wohltätigkeit und waren sozial engagiert. Daß die gesellschaftliche Entwicklung dieser Frauen unter dem Vorwand, daß sie beschützt werden müssen in mancherlei Hinsicht eingeschränkt wurde, ist jedoch ebenfalls ein Faktum. An diesem Punkt hilft es nicht, wie in islamischen Kreisen häufig praktiziert, auf die katastrophale Situation der europäischen Frau zu verweisen, da das Problem damit nicht gelöst wird. Es ist in keinster Weise zu rechtfertigen, daß Frauen von dem, was der Prophet Muhammed ihnen versprach und beispielhaft vorlebte, Abstriche machen müssen und noch dazu dankbar zu anderen aufschauen sollen. Daß einige Menschen heute noch die muslimische Frau gerne mit der europäischen Frau im Mittelalter vergleichen, ist geradezu lachhaft. Man sollte sich vielmehr darüber im klaren sein, daß das Hochhalten eines Frauenbildes aus einer scholastischen Periode keinerlei Beitrag zur heutigen Situation darstellt.

Im Gegensatz dazu sollte man vielmehr die folgenden Fragen stellen: Wo sind die Frauen geblieben, die ihre Zelte in der Moschee des Propheten aufschlugen und sich dorthin zurückzogen, die über die gleichen Chancen verfügten, sich weltlich und religiös weiterzuentwickeln, Fragen stellten, sich an Diskussionen über die Probleme der islamischen Gemeinschaft beteiligten, in der Wissenschaft vertreten waren und an den Freitags-, Todes- und Festtagsgebeten teilnahmen? Woher kommen die Frauen, die nicht wissen, was in der Welt vor sich geht, die sich dem heiligen Text

[11] Damit sind u.a. die bereits oben erwähnten Frauen der Familie des Propheten gemeint (Anmerkung der Hg.).

[12] Tahtavi, Rifaa, *Paris Gözlemleri*, İstanbul: Ses Yay. 1992.

[13] ᶜAmara, Muḥammad, *Al-Islām wa-l-mar'a fi ra'y al-imām Muḥammad ᶜAbduh*, Bayrut: 1980.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000101

verpflichtet haben, der ihnen befiehlt zu lesen und an der Geschichte teilzunehmen, aber gleichzeitig von der Gesellschaft verachtet werden, wenn sie lesen und schreiben können und deshalb weit davon entfernt sind, ihre Verantwortung als Muslime allein tragen zu können? In welcher Periode hat sich das Bild der Frau so verschoben und der islamischen Welt großen Schaden zugefügt?

Den islamistischen Frauen ist es heute gelungen, zwar nicht auf einer breiten Volksplattform, sondern in vergleichsweise kleinen elitären islamischen Kreisen, sich in langen Diskussionen mit ihren männlichen Kollegen auseinanderzusetzen und frauenspezifische Themen ins Augenmerk der intellektuellen Gemeinschaft zu rücken. Diese Entwicklung beruht indirekt sicherlich auch auf den juristischen Veränderungen, die mit der Republikgründung vorgenommen wurden.

Die „moderne" Frauenbewegung der 80er Jahre

Daß die 80er Jahre eine Stärkung der Frauenbewegung mit sich brachten, ist nicht verwunderlich. In dieser Phase wurde versucht, die Gesellschaft, die der Demokratie beraubt worden war, durch Depolitisierung zu zähmen. Dies führte bei verschiedensten politischen und sozialen Organisationen zur inneren Leere. Für den Aufschwung der feministischen Bewegung in der Türkei war jedoch nicht nur dieses politische Klima ausschlaggebend, sondern auch die Tatsache, daß die zweite Welle der feministischen Frauenbewegung in Europa ihren Höhepunkt erreicht hatte, die Argumente der 68er Generation zwar spät, aber dennoch, in der Türkei angekommen waren und feministische Ideen seit der Republikgründung fortdauernd staatlich unterstützt wurden. Manche „Staatsfeministinnen", wollten das Frauenbild von oben herab neu gestalten. Diese, von der herrschenden Macht unterstützte Frauenbewegung konnte aber die „realen Frauen" nicht erreichen. Weil sie keine gemeinsame Sprache entwickeln konnten, schafften sie es auch nicht, ein Verständnis für die gewährten Rechte zu vermitteln bzw. ihre Anwendung im Alltag zu gewährleisten.

Vor allem kopftuchtragende Frauen anatolischer Herkunft waren an diversen sozialen und politischen Erneuerungen sehr interessiert. Ihre Forderung nach Arbeit und Bildung deckte sich mit den Vorstellungen des Staates. Diese Frauen widersprachen dem staatlichen Frauenbild aber insofern, als sie sich äußerlich nicht dem gewünschten westlichen Frauenprofil anpassen wollten. Die „moderne" Frauenbewegung solidarisierte sich in diesem Zusammenhang nicht mit den religiösen Frauen sondern mit der Staatselite. Sie verfolgte die Geschichte der westliche Frau genau, wei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000102

gerte sich aber die gesellschaftlichen Ereignisse aus der Sicht des Volkes und der muslimischen Frau zu betrachten.

Dabei sammelt jede Gesellschaft ihre Erfahrungen aus dem, was sie selbst erlebt hat. Mary Austins Werk „A Woman of Genius" (1912) zählt in Amerika zu den Hauptwerken des klassischen Feminismus. Der Roman handelt von den Problemen und Schwierigkeiten einer klugen und fähigen Frau, die an diverse gesellschaftliche Grenzen stieß, sobald sie versuchte, sich über die ihr zugewiesene Rolle hinaus zu entwickeln. Zur gleichen Zeit glaubte man im Osmanischen Reich, daß die Übersetzungen aus dem Französischen von Fatma Aliye[14] von einem Mann stammten. Wenn wir muslimische Frauen also das, was uns selbst widerfuhr und das, was in unserer Umgebung geschah nüchtern betrachten, gibt es keinen Grund für uns zu glauben, daß wir weniger als europäische Frauen verletzt worden sind. Wenngleich bei uns niemand auf Hexenjagd ging und die Frauen über die notwendigen Mittel verfügten, um sich in Rechtsangelegenheiten keinem anderem Willen als dem Willen Gottes zu unterwerfen, und ein autonomes Leben als gläubige Muslime führen konnten, hat dies jedoch nicht verhindert, daß sie von Männern, die Macht und Geld besaßen, unterdrückt wurden.

Das größte Hemmnis für die Verwirklichung der Ziele der feministische Frauenbewegung in der Türkei liegt darin, daß sie sich nicht von den westlichen Frauen distanziert und sie kritisch hinterfragt hat. Bis heute nimmt die feministische Bewegung in der Türkei keinen Anstoß daran, Teil einer „absolutistischen Verwestlichungsbewegung" zu sein, die Modernisierung mit dem westlichen Weg gleichsetzt. Darüber hinaus schaffte es die Frauenbewegung nicht, sich von dem Einfluß der Staatsorgane zu lösen. Dies führte dazu, daß sie die verschiedenen Frauengruppierungen in der Türkei nicht erreichen konnten.

Die Bemühungen der bedeckten Frau in den 80er Jahren, an der Geschichte der Frau mitzuschreiben, führte bei den türkischen Feministinnen nicht zu Solidarität. Zu dieser Zeit glich die Haltung der Feministinnen auf sonderbare Weise jenen Männern, die Frauen analog zu ihrem Islamverständnis zurück ins Haus riefen und jenen kemalistischen Autoren, die die bedeckte Frau aus dem öffentlichen Leben verbannen wollten. Die Femini-

[14] *Fatma Aliye* (1864 - 1936) war die Tochter von Ahmet Cevdet Paşa. Sie ist als erste osmanische Romanautorin auch durch ihre Übersetzungen bekannt. Außerdem gehört sie zu den wichtigsten Autorinnen in der osmanischen Presse. In ihren Texten hat sich *Fatma Aliye* intensiv mit dem Frauenthema und dem Islam auseinandergesetzt. Ein gutes Beispiel dafür ist ihr Buch *Nisvan-i İslam* (Die Frauen des Islam). In diesem Buch versucht die Schriftstellerin das Bild der muslimischen Frau in der Sicht der Europäerinnen zurechtzurücken und betont die Rechte der Frau im Islam (Anmerkung der Hg.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000103

stinnen taten so, als sähen sie nicht, was vor sich ginge und solidarisierten sich skrupellos mit den Aussagen konservativer Männer.[15]

Kate Millet, die Mutter der zweiten feministischen Bewegung, behauptet, daß sich die westlichen Feministinnen erst nachdem sie sich dem Bereich der Menschenrechte und Demokratie zugewandt hatten, den Frauenrechten widmeten. D.h. in Amerika kritisierten die Feministinnen die undemokratische Seite des Staats wohingegen sich die Mehrheit der Feministinnen in der Türkei auf die Seite der Regierung und Macht stellten. Statt gegen das autoritäre Regime in der Türkei vorzugehen, unterstützen sie alles was für sie – und nur für sie! – von Vorteil war.

Darüber hinaus hielten es die Herausgeberinnen der feministischen Zeitschriften, die Ende der 80er Jahre in der Türkei erschienen sind,[16] nicht für nötig, sich allgemein mit der Realität der Frauen im Land auseinanderzusetzen und beschäftigten sich ausschließlich mit ihrer eigenen Sichtweise. Und obwohl sie lange Zeit die Stimmen und Kämpfe von Frauen aus aller Welt in ihre Ghettos trugen, näherten sie sich den kopftuchtragenden Frauen des eigenen Landes mit orientalistischer, pädagogischer und westlich-universaler Grundeinstellung. Sie haben es auch nicht für nötig befunden sich für das wahre Wesen des Islam zu interessieren – und das obwohl der Koran das heilige Buch ihrer Landsleute ist. Wenn sich westliche Frauen hingegen ein wenig mit muslimischer Theologie beschäftigen, bemerken sie die Gesamtheit und Harmonie, die der Frau vollständigen Schutz bietet. In der Türkei hingegen stößt der Islam jedoch weder bei den Feministinnen noch bei der Elite auf kulturelle Wertschätzung.

Die aufgebauschte mediale Berichterstattung über die Tatsache, daß islamische Frauen einen großen Beitrag zur islamischen Revolution im Iran leisteten, später aber ihrer Rechte beschnitten wurde, hat Frauen auf aller Welt zum Aufschrei veranlaßt und folglich zur Stärkung der internationalen Frauenbewegung geführt. Wie im Westen setzte sich in dieser Periode auch in der Türkei ein Prozeß durch, der neben einer antiislamischen Haltung auch die Konstruktion des „Anderen" beschleunigte. Religiöse und feministische Frauen, die als Bürger desselben Landes den gleichen kulturellen Hintergrund haben, stellten sich gegenseitig als Antithese dar, anstatt voneinander zu lernen. Dies gilt jedoch nicht nur für die feministische Frau in der Türkei, sondern auch für die religiöse. Die reli-

[15] An dieser Stelle ist jedoch auch zu betonen, daß es neben der breiten feministischen Basis, die sich als Kopftuchgegnerinnen zu Wort meldeten, auch einige Feministinnen gibt, die die Forderung der muslimischrn Frauen unterstützt, mit ihrem Kopftuch am öffentlichen Leben teilhaben zu wollen.

[16] In diesem Zusammenhang beziehe ich mich konkret auf die Zeitschriften *Feminist* (Feministin), *Sosyalist Feminist* (Sozialistische Feministin) und *Kaktüs* (Kaktus).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000104

giöse Frau betrachtete die Frau der feministischen Bewegung in der Türkei mit Argwohn und beschäftigte sich aus diesem Grund weniger mit den heimischen Feministinnen sondern las die Standardwerke der internationalen Frauenbewegung wie z.B. die Bücher von Beauvoir, Fridan, Michel und Millet.

Islamische Frauen setzten sich nun mit feministischen Gedanken auseinander, weil sie nicht länger nur „leben und vergehen", sondern menschenwürdig leben wollten. Sie haben bemerkt, wie wenige Bereiche ihnen offen stehen und daß es vieler Bemühungen bedurfte, um sich vollkommen entfalten zu können. Sie begannen zu verstehen, daß die strenge Hierarchie zwischen Frau und Mann im Laufe der Geschichte entstanden ist. Indem sie nun selbst Schritt für Schritt über ihr Leben zu entscheiden lernten, begannen sie sich erfolgreich der Tradition zu widersetzen. Was sie jedoch nicht schafften, war ihre Befreiung vom Druck der herrschenden Elite, die stur ihren Leitsatz „immer dem Westen entgegen" wiederholte und kopftuchtragenden Frau in der Öffentlichkeit keinerlei Rechte beimessen wollte.

In den 80er Jahren gelang es den „modernen" Frauenbewegungen nicht, ihre verwurzelte Verbindungen zu dem radikal kemalistischen Milieu zu beenden. Sie beteiligten sich an den oppressiven Aussagen der männlichen Autoritäten und protestierten u.a. gegen die erste kopftuchtragende Abgeordnete, die ihren Fuß in das Parlament setzte.[17] Unter dem Dach der Modernität agierten sie nach dem Prinzip "ein einziger Frauentypus – ein einziger Weg". Weiblichen Pluralismus konnten sie bis dato nicht verkraften – und genau aus diesem Grund schaffen sie es bis heute nicht, den demographischen, ethnischen und religiösen Unterschieden des Landes gerecht zu werden.

*Zur Konstruktion des Begriffs „*türbanli *Feministin"*

Die Zunahme von kopftuchtragenden Frauen an türkischen Universitäten begann kemalistische Intellektuelle zu beunruhigen. Zu dieser Zeit fand auch ein unübersehbarer Prozeß statt: Frauen wiesen zunehmend die traditionellen Verflechtungen zurück, begannen die beruflichen und häuslichen Verantwortungen mit ihrem Partner zu teilen und schafften es, in der Öffentlichkeit einen Dialog von Mensch zu Mensch und nicht von Mann zu Frau zu realisieren. Mit alledem trugen Frauen nicht nur zur Konstruktion

[17] Zur Analyse des „Merve-Kavakcı-Vorfalles" siehe den Beitrag von Sevda Alankuş-Kural & Ayşe Çavdar (Anmerkung der Hg.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000105

einer neuen Frauenidenität im islamischen Milieu bei, sondern schufen auch eine neue Generation muslimischer Männer.

Islamische Frauen nahmen in diesem Prozeß eine äußerst fortschrittliche und konformistische Haltung ein, die bis dato kaum diskutiert wurde. Dennoch waren sie mit ihrer spezifischen lokalen und pluralistischen Sichtweise weit vom Mainstream der feministischen Bewegung entfernt und verinnerlichten eher eine postmodernistische Haltung. Trotzdem wurden diese Frauen, die in einem natürlichen Austausch mit der islamischen Universalität standen und auf jene Rechte und Gesetze pochten, die ihnen von der Religion ursprünglich gegeben wurden, wie ihre osmanischen Vorgängerinnen auch, als „Feministinnen" definiert.

Und daß sie in Artikeln der Tageszeitung *Zaman* und in der Wochenzeitschrift Nokta im Jahr 1997 zum ersten mal mit dem unpassenden Begriff *türbanlı* Feministin bezeichnet wurden, gefiel ihnen noch weniger.[18] Erstens benutze keine der befragten Frauen den Ausdruck *türban* (Turban) für ihre Kopfbedeckung, sondern bezeichnete diese schlicht und einfach als *başörtü* (Kopftuch)[19], und zweitens verstanden sich diese Frauen auch nicht als Feministinnen. Mit der Fremdbezeichnung *türbanlı*-Feministin wurden sie in eine Rolle gedrängt, die nicht mit ihrer Selbstwahrnehmung übereinstimmt. Diese Frauen, die weder ihr Frau-Sein in den Mittelpunkt rückten noch Organisationsbestrebungen hatten, wurden als Mitglieder einer islamistischen Frauenbewegung angesehen. Dies schuf eine Basis, um gegen religiöse Frauen als politische Rivalinnen in der Öffentlichkeit vorzugehen.

Religiöse Frauen, die Diskussionen über die Hierarchie im häuslichen Bereich, zur Teilung der politischen Macht, zur Frau in der Öffentlichkeit, das Recht auf Frauenbildung etc. angeregt hatten, wurden in der Folge aber auch im eigenen Lager beschuldigt, Feministinnen zu sein. Indem mit dem Begriff „Feminismus" abschreckende Konnotationen und Assoziationen (aufsässig, aufwieglerisch, männerfeindlich, sexuell abartig, hart, vermännlicht, usw.) in Zusammenhang gebracht wurden, wollte man diese Frauen unter Druck setzen. Zu einer weiteren begrifflichen Verwirrung trugen die gläubigen Frauen jedoch selbst bei. Bislang hatten diese Frauen ihre Stimmen, Steuern und Söhne dem Vaterland zur Verfügung gestellt, ohne irgendwelche gesellschaftliche Forderungen zu stellen. Ihre Töchter, die alle gesellschaftlichen Möglichkeiten als Bürger dieses Landes nutzen

[18] Vgl. dazu u.v.m.: Göktürk, Gülay & Çakır, Ruşen, „Türbanlı Feministler", *Nokta* (50), 20 Aralık 1987 und Gülnaz, Mualla, „Ali Bulaç'ın Düşündükleri" *Zaman*, 1 Eylül 1987.

[19] Für die Verwendung der Begriffe *başörtü* und *türban* siehe den Beitrag von Barbara Pusch (Anmerkung der Hg.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000106

wollten, ohne das Kopftuch abzulegen, wurden als „islamistisch" bezeichnet. Dieser Ausdruck ruft die Assoziationen extremistisch und radikal hervor. In vielen westlichen Medien wird anstelle dieses Begriffes oft auch der für die Ohren religiöser Frauen angenehmere Begriff „praktizierender Muslim" benutzt. Darüber hinaus wurde kopftuchtragenden Frauen auch unterstellt, daß sie nicht-kopftuchtragenden Musliminnen fehlenden Glauben unterstellen. Aus all diesen Gründen können sich Frauen, die nach islamischen Regeln leben möchten, nur sehr schwer mit all diesen Begriffen identifizieren.

Auch die Feministinnen haben zur Sprache gebracht, daß es sie stört, wenn islamistische Frauen als Feministinnen bezeichnet werden, weil sie der Ansicht sind, daß Feminismus und Islam nicht zu verbinden sind. Wie das folgende Zitat zeigt, stehen sie dem Dialog nicht offen gegenüber. Bezüglich eines Dialoges zwischen islamistischen und feministischen Frauen meinen sie, daß zuerst die Frage: „Haben Sie schon einmal darüber nachgedacht, inwiefern das Tragen des Kopftuches dazu beiträgt die Frau zu unterdrücken und ihre Sexualität auf die Gebärfähigkeit zu reduzieren?"[20] gestellt werden muß.

Der Irrtum identischer Prozesse

Feministische und islamistische Frauen haben in den 80er Jahre unterschiedliche, aber ähnliche Prozesse durchlaufen. Feministische Frauen haben sich in der Türkei auf keinem Gebiet bemüht, Solidarität und Zusammenarbeit zu zeigen. Sie sehen in der Religion keinerlei frauenfreundliches Potential und übersehen, daß die Frau die Entscheidung für einen Lebensstil, der die Religion in den Lebensmittelpunkt stellt, oftmals gegen den Willen ihrer Familie oder ihres Ehepartners durchsetzt haben. Allgemein wird dieser Entscheidung nicht genügend Respekt entgegengebracht. Der Geringschätzung dieser Entscheidung liegt außerdem auch ein einseitiges Emanzipationsverständnis zugrunde, das alle Frauen, die anders sind, zum Schweigen verdammt.

Es gibt Frauen, die sagen, daß auch die westlichen Frauenbewegungen nicht alle Frauen vertreten und unter der Gleichberechtigung der Frau die Gleichberechtigung der weißen Frau versteht. Die aus der Karibik stammende und in England lebende Stella Dadzie meint in diesem Zusammenhang über die englische Frauenbewegung, daß sie sich nicht im geringsten mit den Problemen der schwarzen Frau beschäftigt und auch kein Ohr für die weiße Frau aus der Unterschicht hat:

[20] Gül, „Hem Mümine hem Feminist", *Feminist* (4), Mart 1988.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000107

> Wir, die wir uns den Luxus von Geschlechterunterschieden nicht leisten können, leben mit den Männern zusammen am Rande der Armut. Wenn wir allerlei Diskriminierungen, Ungerechtigkeiten und Übergriffen ausgesetzt sind und dies niemanden stört, ist es unmöglich, eine gemeinsame Frauenbewegung zu schaffen.[21]

Für die Türkei ist an dieser Stelle zu betonen, daß es einen größeren Konflikt als den zwischen Frau und Mann gibt, und zwar einen Zivilisationskonflikt. Die „modernen" Frauenbewegungen in der Türkei haben sich nicht davor gescheut, gemeinsam mit der herrschenden Autorität Druck auf alle anderen Frauen auszuüben.

Der Begriff „islamistische Frau" in der Welt

In den islamischen Ländern gibt es Frauen, die, ausgehend von falschen Religionspraktiken, die Religion ablehnen und sogar regelrecht einen Feldzug gegen die Religion führen. Sie bezeichnen sich nicht mehr als muslimische Frauen. Ein Beispiel für diesen Frauentyp ist Nawal al Saadewi, die sich unter ihren feministischen Schwestern wohl fühlt und versucht, alle arabischen Frauen in dieser Bewegung zu vereinigen. In Anbetracht ihrer eigenen Positionen ist es unangebracht diese Frau als „muslimische Feministin" zu bezeichnen.[22] Genau aus diesem Grund sollten auch Frauen, die der feministischen Bewegung skeptisch gegenüberstehen und sich nicht als Feministinnen bezeichnen, sondern für eine Korrektur der ihnen im Verlauf der Geschichte und Tradition zugefügten Ungerechtigkeiten im Islam kämpfen, nicht als muslimische Feministinnen bezeichnet werden. Wenn man nämlich nicht sehen will, worauf sich die Menschen stützen, wenn sie neue Ideen entwickeln, kann man ihre Grundgedanken nicht erfassen, sondern interpretiert sie in eine subjektiv gewünschte Rolle hinein und gelangt damit zwangsläufig zu falschen Schlußfolgerungen.

Eines der letzten Bücher, dessen Kritik auf das Wesen der Religion und seine menschlichen Praktiken abzielt, und das die Frauen entgegen ihres eigenen Wunsches und ihrer eigenen Entscheidung unter dem Begriff „islamic feminism" zusammenfaßt, wurde von Barbara Fernea Warnock in den USA veröffentlicht. Interessanterweise gelangt auch Fernea, die viel reiste um sich mit Frauen aus zahlreichen islamischen Ländern zu treffen,

[21] Dadzie, Stella, „Siyah ve Beyaz Kadınların Politikası", in: *Kadın Hareketinin Kurumlaşması*, İstanbul: Metis Yay. 1994: 60.

[22] Saadewi, Nawal al, „Women and Politics", in: Taylor, Debbie (ed.) *Women - A World Report*, New York: Oxford University Press 1985, 239.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000108

zu einem ähnlichen Schluß, nämlich daß es in der Realität keinen Dialog zwischen religiösen und feministischen Frauen gibt.[23]

Indem der Prophet Mohammed gegen Ende der mekkanischen Phase mit den aus Medina kommenden Gläubigen bei seinen Besprechungen in ᶜAḳaba[24] Männer wie auch Frauen berücksichtigte, machte er deutlich, daß sie gleichberechtigte Mitglieder der Gesellschaft sind. In Bezug auf die politischen und sozialen Rechte der Frau ist dies von großer Bedeutung. Muslimische Frauen haben außerdem seit jeher gemäß dem Prinzip der Gütertrennung das Recht, bei der Eheschließung Eigentümer ihrer Güter zu bleiben, Güter zu erwerben und nach eigenem Gutdünken darüber zu verfügen. Sie haben das Recht auf Vollmacht, Erbschaft, Alimente, Vormundschaft, Scheidung und Beruf. Trotzdem wurde ihnen die Verantwortung zur Sicherung des Lebensunterhalts entzogen. Was kann der Grund dafür gewesen sein, daß der Weg des Propheten, der Frauen gegenüber zärtlich, feinfühlig und ihren Rechten gegenüber empfänglich und gerecht war, nicht weiter befolgt wurde?

Islamistische und feministische Frauen am Scheideweg

Daß islamistische und feministische Frauen gegen alle durch männliche Vorherrschaft entstandenen Ungerechtigkeiten aufbegehren, liegt in der Natur der Sache. Es ist nicht das Monopol einer einzelnen Gruppe, gegen diese Mißstände zu sein. D.h. auch wenn eine Gruppe wie z.B. die islamische Frauenbewegung gegen diverse Frauendiskriminierungen sind, muß sie nicht automatisch auch ein Teil der feministischen Bewegung sein. Für islamische Frauen kommt hinzu, daß sie sich nicht ausgehend von ihrem Frauendasein für die bloße „Befreiung der Frau" organisiert haben.

Kopftuchtragende junge Frauen fanden am Anfang durch das Kopftuchverbot zusammen.[25] Sie waren nicht durch professionelle Organisationsnetze, sondern mit Menschen verbunden, die den gleichen Ungerechtigkeiten ausgesetzt waren. Dabei solidarisierten sie sich aus eigenem Antrieb. Als die Verbote eine große Masse von Studentinnen beeinträchtigte,

23 Fernea Warnock, Barbara, *In Search of Islamic Feminism*, New York: Texas University Press 1998.

24 In ᶜAḳaba hatte der Prophet Mohammed auf dem Paßweg östlich von Mekka mit Leuten aus Medina eine zweinächtliche Besprechung (Anmerkung der Übersetzerin).

25 An dieser Stelle sei auch betont, daß die Entscheidung der Frauen, die in der Türkei die Tradition und den Sinn des Kopftuches hinterfragten und sich bewußt bedeckten, immer eine individuelle Entscheidung war. Erst viel später ist das Kopftuch zu einem Symbol der Massen geworden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000109

faßten sie erstmals den Entschluß, Frauenorganisationen ins Leben zu rufen und gründeten 1999 zwei Vereine.[26]

Islamistische Frauen in der Türkei kamen durch ihre eigenen Erfahrungen und die der Frauen aus der Dritten Welt zu der Erkenntnis, daß jede Autorität einschließlich der eigenen hinterfragt werden muß. Sie glauben daran, daß das weltliche Leben nur eine Probezeit ist und der Tag der Vergeltung kommen wird. Sie halten es für wichtig, in die Familie zu investieren, die sie als den Ort verstehen, wo man Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit und die Offenbarung am besten erlernen kann. Für sie stehen nicht die Männer, sondern unterdrückende Gruppen, die sich aus Männern und Frauen zusammensetzen, auf der anderen Seite.

Obwohl einige Kräfte im Land alles tun, um eine laizistische und antilaizistische Polarisierung zu schaffen, haben die durchgeführten Studien zur öffentlichen Meinung bewiesen, daß dies nicht gelungen ist:

A. In einer von der Konrad-Adenauer-Stiftung in Auftrag gegebenen Untersuchung über die türkische Jugend antworteten nur 15 % der befragten Jugendlichen auf die Frage, ob Studenten mit Kopftuch am Unterricht teilnehmen sollen mit nein.

B. Die Ergebnisse der in Auftrag der *Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı* (Forschungsstiftungen für Wirtschaft und Soziales in der Türkei, TÜSEV) von Prof. Binnaz Toprak durchgeführte Studien kennzeichneten einen ähnlichen Trend:

- 42,6 % der Bevölkerung denken, daß Druck auf religiöse Menschen ausgeübt wird.
- 74,7 und 76,7 % meinen, man soll am Arbeitsplatz und an der Universität Kopftuch tragen können.
- 91,5 % sind dafür, daß Toleranz und Frieden bei Glaubensunterschiede bewahrt werden sollen und daß es die behauptete laizistische und islamistische Polarisierung nicht gibt.[27]

[26] Beide Vereine „Verein gegen Frauendiskrimination und für Frauenrechte" (*Ayrımcalığa Karşı Kadın Hakları Derneği*, AK-DER) und „Verein für Gedanken- und Bildungsfreiheit" (*Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği*, ÖZGÜR-DER) wurden 1999 gegründet. Die AK-DER-Aktivistinnen setzen sich heute vor allem mit dem Kopftuchverbot auseinander. ÖZGÜR-DER widmet sich primär der juristischen Hilfestellungen. Zu ihrer Zielgruppe gehören jedoch nicht nur Studentinnen, die wegen ihres Kopftuchs an diversen Universitäten mit diversen Zulassungsproblemen konfrontiert sind, sondern auch männliche Studenten, die wegen ihrer religiösen und politischen Weltanschauung an den staatlichen Universitäten rechtliche Schwierigkeiten bekommen haben (Anmerkung der Hg.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000110

C. Bei einer 1998 von TÜSEV durchgeführten Studie gaben auf die Frage, was das dringlichste Problem der Türkei sei, 46% die Wirtschaft aber nur 5.5 % der Befragten die religiöse Angelegenheiten an.

All diese Forschungsergebnisse bedeuten nun, daß die Aktivitäten der religiösen Menschen von der Gesellschaft nicht als Gefahr wahrgenommen werden. Trägt eine Frau ein Kopftuch, so wird sie von der Mehrheit der Gesellschaft als muslimische Frau und nicht als Islamistin wahrgenommen.[28]

Die Frage: Bis wohin geht die Sexualität?

Die Ehe, die nach dem Islam die einzig mögliche Art des Zusammenlebens von Frau und Mann ist, bindet beide gleichermaßen an ihr Treueversprechen. Die sexuelle Freiheit des Mannes geht genauso weit wie die der Frau. Daß Männern traditionellerweise verschiedene Vorteile haben, ist nichts anderes als das Produkt männlicher Vorherrschaft in muslimischen Gesellschaften.

In der Türkei erscheinen zahlreiche Zeitschriften und Zeitungsbeilagen, die versuchen, auf das Leben der modernen Frau einzuwirken. Obwohl diese Publikationen auf theoretischer Ebene natürlich auf die feministische Bewegung zurückgreifen, weiß man, daß vieles von dem, was in diesen Publikationen verbreitet wird, von den Vorkämpferinnen der feministischen Bewegung nicht akzeptiert wird. In einer Gesellschaft, in der sich die Mehrheit nach wie vor als muslimisch definiert, und in der Treue für Mann und Frau wichtiger als alles andere ist, verbreiten diese Frauenzeitschriften ein ganz andere Welt: Sie plädieren für sexuelle Freiheit und Partnervielfalt und sind der Ansicht, daß sich die Frauen von jeglicher Opferbereitschaft befreien müssen. Da all dies im Gegensatz zu den verinnerlichten Werten der türkischen Gesellschaft steht, tragen sie zur emotionalen Verwirrung der Menschen bei und verhindern damit, daß sie zu ihrer wahren Liebe finden.[29]

Im Gegensatz zu dem, was vom viel nachgeahmten Europa behauptet wird, wollen auch dort 76 % der jungen Menschen absolute Treue. Mit den Slogans der 68er Generation, die von der „vollkommenen sexuellen Frei-

27 Zur Studie der Konrad Adenauer-Stiftung s.: Çakmakçı, Nuran, „Türk Gencliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında", *Hürriyet*, 10 Mart 1999; zu TÜSEV-Daten s.: Arcayürek, Cünyet, „Halka Göre İrtica Yok, *Cumhuriyet*, 15 Ocak 1999.

28 Vgl. ibid.

29 Yücel, Tahsin, „Özgür Kadınlar", *Defter* (35), Kış 1999,18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000111

heit" sprachen, können sie sich nicht identifizieren. Die Werte Liebe und Treue voranstellend, schritt auch die westliche Jugend ins 21. Jahrhundert.[30]

Natürlich wollen auch islamische Frauen nicht, daß sich die Gebärfähigkeit der Frau zu einem Nachteil für sie wandelt, der sie von der Öffentlichkeit und dem sozialen Leben abschneidet. Die Mutterschaft ist eine der wichtigsten Perioden im Leben einer Frau, in der sie sich mit ihrer ganzen Natur verwirklicht. Die Mutterschaft ist ein Segen und ein Geschenk. Die Konstruktion einer starren übertriebenen Mutterrolle führt in der Realität jedoch dazu, daß die Frau mit dem Kind isoliert wird. Der Wunsch radikaler Feministinnen, die mittels Fortpflanzungstechnologien der Mutterschaft ein Ende setzen wollen, führt uns in diesem Zusammenhang aber bloß zur Schreckensvision, die von Huxley in seinem Buch „Schöne neue Welt" beschrieben wurde. Viel sinnvoller erscheint es mir für die Entlastung der Frau, die Vaterrolle des Mannes auszubauen, um der Mutter Arbeit abzunehmen.

An dieser Stelle empfehlen islamische Frauen anstelle mathematisch genauer Rollen- und Aufgabenteilung eine Beziehung, die gegenseitige Liebe, Selbstlosigkeit und Bemühung in den Vordergrund stellt. Dabei sollen nicht „objektive" weltliche Gegenwerte aufgerechnet werden, sondern das, was man im Bereich der *sevap* (guten Tat) vollbracht hat. Hat sich die grundlegende Philosophie und Basis des guten Willens und gegenseitiger Hilfe einmal gefestigt, ist es nur ein Erfordernis unseres Menschseins, daß Mann und Frau die gleichen Rechte haben.

Für den Widerstand konservativer Menschen, die sich gegen die gesetzlichen Regelungen aussprechen, die Verbesserungen der Frauen-, Ehe- und Familienrechte bringen, kann der Islam nicht verantwortlich gemacht werden. Denn die traditionelle Rechtssprechung stimmt nicht mit dem islamischen Recht überein, sondern beinhaltet selektive patriarchalische Privilegien, die dem islamischen Recht widersprechen. Die Mißachtung des vom Islam vorgesehenen Erbrechts der Frau kann als Beispiel für den Widerspruch zwischen dem islamischen und dem traditionellen Rechtsverständnis genannt werden.[31]

Die feministische Bewegung kam als Nebenprodukt der westlichen Aufklärung auf. Da die muslimische Frau seit der osmanischen Zeit über eine reiche Erfahrungs- und Diskussionstradition verfügte, nutzten sie jede Möglichkeit, um sich selbst kritisch unter die Lupe zu nehmen. Doch da

30 Usher, Rod, „Teen Sex", *Time*, 16. August 1999, 28-36.

31 Kandioti, Deniz, „Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı bir Yaklaşım", in: Eyüboğlu, Beril & Gürsoy Sökmen, Müge (haz.), *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*, İstanbul: Metis Yay. 1997, 84-108.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000112

die feministische Bewegung die grundlegenden Paradigmen der Moderne zur Basis hat, ist es auch eine Bewegung, die darauf abzielt mit der Religion abzurechnen. Muslimische Frauen hingegen, die mit ihrer Religion im Reinen sind, sehen in der Frauenbewegung vielmehr als Möglichkeit weiblicher Emanzipation, d.h. daß ihnen Wert als selbständige Menschen beigemessen wird, und daß sie sich gemäß ihrer Natur auf allen Gebieten verwirklichen können. Deshalb reagieren sie auch äußerst empfindlich auf jeglichen Eingriff und achten darauf, daß ihnen das, was ihnen vom Schöpfer an Rechten und Möglichkeiten gegeben wurde, nicht wieder entzogen wird.

Modifikation und Korrektur statt Erneuerung und Reform

Im 20. Jahrhundert, besonders im letzten Viertel, wurde versucht, muslimische Frauen mit verschiedenen herabwürdigendenden Druckmitteln zum Schweigen zu bringen. Es gelang ihnen jedoch mit gestärktem Vertrauen in den Islam ins neue Jahrhundert zu treten. Sie zweifelten nicht daran, daß es zwischen Mann und Frau hinsichtlich ihrer Verantwortung als Diener Gottes einen philosophischen, physiologischen und existentiellen Unterschied gibt. Der Unterschied zwischen Mann und Frau liegt jedoch nicht in einer Hierarchie der Geschlechter, sondern bezieht sich auf die spezifische Rollenaufteilung. Zahlreiche Intellektuelle sind der Ansicht, daß einer der wichtigsten Gründe, weshalb der Islam seine ursprüngliche Bedeutung verloren hat, mit der Ausgrenzung der Frauen aus dem öffentlichen Leben zusammenhängt.[32]

Es ist unmöglich ohne Schuldgefühle zur Kenntnis zu nehmen, daß die Ablehnung islamischer Praktiken islamische Frauen benachteiligt haben. Heute befinden wir uns aber in einer Situation in der wir auch aus dem Vergleich mit anderen Zivilisationen lernen können. Ein Beweis dafür ist, daß zahlreiche Forderungen islamistischer Frauen, als geschichtsschreibende Subjekte am Leben teilzuhaben, von der islamischen Gemeinschaft allgemein akzeptiert zu werden und ihre Forderungen nach (Hoch-) Schulbildung und Beschäftigung bei breiten Gruppen auf Akzeptanz stoßen.

Der Koran zieht alle Menschen als „rechthandelnde Menschen" gleichermaßen zur Verantwortung und empfiehlt Männern und Frauen sich gegenseitig mit Liebe und Erbarmen entgegenzukommen. D.h. es bedarf nicht religiöser Erneuerungen oder Reformen, sondern Modifikation und Korrektur der traditionell-patriachalischen Praxis. Um zu verhindern, daß die Gleichstellung zwischen Mann und Frau ignoriert und der Mann zur

[32] Işıklar, Ahmet, „Öteki İnsan = Kadın", *İktibas* (33), Mart-Nisan 1999, 25-30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000113

Norm erklärt wird, werden in vielen Koranversen Männer und Frauen einzeln angesprochen.[33]

Die Wissenschaft, die sich mit der Auslegung des Korans befaßt, bringt so viel Literatur hervor, daß sie den Quellentext (Koran) oft aus den Augen verloren hat. Von Zeit zu Zeit war man mehr damit beschäftigt diese wissenschaftliche Literatur zu verstehen, als den Koran selbst und dies führte zu der Gefahr, daß man sich vom Quellentext und seiner Intention entfernte.[34] Amine Vedud Muhsin meint jedoch, daß es ausreicht die heilige Schrift zu lesen, um der muslimischen Frau ihre Freiheit zu garantieren. In diesem Zusammenhang betont sie auch, daß sie selbst versucht, den Koran aus der Erfahrung der Frau heraus zu lesen, d.h. sie versucht die männliche Auslegung zu ignorieren, die das Skelett der Korankommentare darstellt.

An der 1998 in London abgehaltenen Konferenz unter dem Titel „Geschäftsfrauen in der arabischen Welt" nahmen viele führenden Persönlichkeiten und Industrielle teil. Die Vortragenden waren sich darin einig, daß der Islam eine Revolution für die Frau darstellte. Darüber hinaus betonte man auch, daß der Statusverlust der muslimischen Frau nicht mit dem Koran an sich zu tun habe, sondern mit einer engen und eindimensionalen Koranauslegung.[35] Um die Situation der muslimischen Frau in der Realität zu verbessern muß man also von falschen Koranauslegungen abkommen und sich am richtigen Weg, der in der heiligen Schrift vorgezeichnet ist, orientieren.

(Aus dem Türkischen von Sevda Yalcın und Barbara Pusch)

[33] Als Beispiele können in diesem Zusammenhang folgende Suren genannt werden: Azhap: 35, Nisa: 124, Nahl: 97, Al-i İram: 195, Tevbe: 72, Nur: 12, Fetih: 5 und Buruc: 10.

[34] Muhsin, Amine Vedud, *Kur'an ve Kadın*, İstanbul: İz Yay. 1997, 15.

[35] Thomas, Karen, „New Arab Woman", *Middle East Review*, January 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000114

Zwischen Didaktik und Ästhetik – islamische Frauenromane in der Türkei

Priska Furrer, Bern

Die These, die ich an dieser Stelle etwas genauer ausführen möchte, ist folgende: Autorinnen und Autoren aus dem islamischen Milieu der Türkei sind dabei, sich des Romans als Medium der Selbstdarstellung und der Kommunikation zu bemächtigen. Engagierte Romane aber, die sich in den Dienst einer bestimmten Wahrheit stellen, haben ein Problem – das Problem, daß es ihnen kaum gelingt, die Spannung zwischen der didaktischen und der ästhetischen Funktion der literarischen Sprache in befriedigender Weise auszugleichen.

Meine Argumentation stützt sich auf die Lektüre folgender drei Romane: *Müslüman Kadının Adı Var* (Die muslimische Frau hat einen Namen) von Şerife Katırcı, *Bize Nasıl Kıydınız* (Wie habt ihr uns ins Verderben gestürzt?) von Emine Şenlikoğlu und *Huzur Sokağı* (Die Straße zur Seelenruhe) von Şule Yüksel Şenler.[1]

Die drei Romane sind Produkte des islamischen Buchmarktes, der sich in den letzten zwei Jahrzehnten in der Türkei etabliert hat. Alle drei Bücher sind nicht nur von Frauen geschrieben worden, sie richten sich – das ist zumindest meine Vermutung – auch an ein weibliches Publikum; und in allen drei Fällen ist die Hauptfigur des Textes eine junge Frau, die den Leserinnen als Identifikationsfigur dient.

Inhaltlich lassen sich die drei Romane auf folgenden gemeinsamen Nenner bringen: Eine junge Frau aus laizistischem Umfeld und ohne islamische Erziehung findet ihren Weg zu dem, was in den Texten als „wahrer Islam" und als „bewußte islamische Identität" dargestellt wird. Als äußeres Zeichen dafür, das sie von der Seite des „Unglaubens" auf die des „wahren Islams" gewechselt hat, hüllt sich die Protagonistin von nun an in lange weite Kleidung und trägt ein Kopftuch. Damit allerdings ist der Kon-

[1] Katırcı, Şerife, *Müslüman Kadının Adı Var*, İstanbul: Seha Neşriyat [3. Aufl.] 1989; Şenlikoğlu, Emine, *Bize Nasıl Kıydınız*, İstanbul: Mektup Yayınları [14, Aufl., o.J.]; Şenler, Şule Yüksel, *Huzur Sokağı*, Ankara: Nur Yayınları [o.J.]. Für eine eingehende Interpretation der drei Romane siehe Furrer, Priska, "Propaganda in Geschichtenform – Erzählstrategien und Handlungsanweisungen in islamischen Frauenromanen aus der Türkei", *Die Welt des Islams* 37, 1 (1997), 88-111.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000115

flikt mit der laizistischen Gesellschaft vorprogrammiert. In *Huzur Sokağı* wird diese repräsentiert durch den ungläubigen Ehemann, der nicht akzeptieren will, daß seine Frau „wie eine Putzfrau" herumläuft. In *Müslüman Kadının Adı Var* wird die Heldin Dilara wegen ihrer Kleidung zuerst einmal aus dem Studentinnenheim verwiesen. Kurz darauf folgt schon die nächste Ungerechtigkeit, die das System ihr antut: Obwohl sie die Jahrgangsbeste an der medizinischen Fakultät ist, will ihr die Universitätsleitung das Diplom nicht öffentlich überreichen. Statt dessen behauptet ein Sprecher an der Diplomfeier, daß sie krank sei. Doch da kommt es zum Eklat: Die im Saal anwesende Dilara steht auf und wirft der versammelten Professorenschaft in einer flammenden Rede blinde Nachahmung des Westens und Ignoranz vor. Denn ein großer Teil der wichtigen Entdeckungen westlicher Wissenschaftler sei schon im Koran zu finden:

> Und sogar die Europäer haben zugegeben, daß die wissenschaftlichen Entwicklungen, Entdeckungen und Erfindungen durch den KORAN inspiriert wurden, den ihr für überlebt haltet. Aber statt euch der Wissenschaft zu widmen, vergeudet ihr hier Zeit mit einem Meter Stoff auf meinem Kopf.[2]

In *Bize Nasıl Kıydınız* ist die Konsequenz der Bekehrung der Heldin nicht so sehr der Konflikt mit der „Welt der Ungläubigen", sondern der Rückzug aus ihr: Rabia gibt ihre Arbeit in einem Konfektionsatelier auf, weil sie sich nicht mehr in der Gesellschaft von Männern aufhalten will. Sie bleibt von nun an zu Hause und beginnt, anderen jungen Mädchen Koranunterricht zu geben.

Müslüman Kadının Adı Var, *Bize Nasıl Kıydınız* und *Huzur Sokağı* sind als Beiträge zu den aktuellen Bemühungen zu verstehen, eine zeitgenössische islamische Frauenidentität – die ideale moderne Muslimin – zu konstruieren. In *Huzur Sokağı* wird uns diese Konstruktion der idealen Muslimin sogar explizit vorgeführt. Am Ende des Romans, nach über 500 Seiten, übergibt die weibliche Hauptfigur, Feyza, auf dem Totenbett der männlichen Hauptfigur, Bilal, ihr „Vermächtnis" an ihn: ihre Tochter, die sie für ihn als ideale Schwiegertochter herangezogen hat. Sie hat sie bewußt zu einem perfekten Produkt, der idealen jungen islamischen Frau geformt. Das erklärt die Sterbende mit stockender Stimme:

> Ein junges Mädchen... genau wie du es dir gewünscht hast... Ihre Moral ist eine islamische Moral... Ihre Kleidung... ist nach den Vorschriften des Islam... sie ist bewußt... gläubig... und kultiviert... Ich habe mir viel Mü-

[2] Katırcı, *Müslüman Kadın,* 134 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000116

> he... mit ihr gegeben... Wie eine Stickerei habe ich sie ausgearbeitet... mit viel Sorgfalt... Ich habe sie groß gezogen... als ein makelloses islami sches Mädchen.[3]

Diese Erziehungsarbeit zur Heranbildung einer „bewußten", „gläubigen" und „kultivierten" Frau, welche die islamischen Werte verinnerlicht hat, ist ein romaninternes Abbild dessen, was Autorinnen wie Şule Yüksel Şenler, Şerife Katırcı und Emine Şenlikoğlu mit ihren Texten an den Leserinnen bewirken wollen. Die Leserinnen dazu anzuleiten, den Weg der Heldinnen im realen Leben außerhalb des Textes weiterzugehen, steht als deutlich erkennbare Absicht hinter allen drei Romanen. Mit anderen Worten: Die Romanfiguren sind Rollenvorbilder und die Romane lassen sich auch als Lehrbücher lesen. Dies ist durchaus konkret zu verstehen: Wenn unsere neu bekehrten islamischen Heldinnen mit Gegnern streiten oder Freunde und Familienmitglieder belehren, so geschieht dies mit einer Reihe von Argumenten, die auf diese Weise auch den Leserinnen für ihre Auseinandersetzung mit dem säkularistischen System angeboten werden. Wenn mit detaillierten Beschreibungen das Verhalten der Heldinnen in bestimmten Alltagssituationen vorgeführt wird, so ist das auch eine Handlungsanweisung für muslimische Frauen außerhalb des Romans: Wie verhält man sich korrekt, wenn fremde Männer die Wohnung betreten? Wie wird eine Hochzeitseinladung ausgerichtet? Was sind die wichtigsten Grundsätze einer islamischen Kindererziehung, und wie sieht eine vorbildliche Wohnungseinrichtung aus?

Die ganze didaktische Energie hinter allen drei Romanen findet ihren Ausdruck in unzähligen Szenen, in denen die Heldinnen in Situationen dargestellt werden, in denen sie anderen Anweisungen und Ratschläge erteilen. So etwa, wenn sich Dilara im Kreis ihrer jungen Freundinnen gegen den Brauch der *çeyiz* (Aussteuer) wendet:

> Ihr jungen Mädchen werdet diese Aussteuergötzen zerschlagen. Ihr sollt nicht die Bräute von Stoffstücken, sondern des Islam sein. Nicht mit ein paar Stücken Stoff sollt ihr das Haus schmücken, in das ihr einheiratet, sondern mit dem Licht des ISLAM.[4]

Daß mit dem „ihr", das in dieser und unzähligen anderen ähnlich strukturierten Textstellen angesprochen wird, nicht nur die Freundinnen innerhalb des Romans gemeint sind, sondern auch die Leserinnen, ist kaum zu übersehen. Wir haben es mit Romanen zu tun, die ganz offen eine Botschaft

[3] Şenler, *Huzur Sokağı*, 520.

[4] Katırcı, *Müslüman Kadın*, 178. Die Hervorhebung in diesem Zitat ist dem Original entnommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000117

transportieren und ihre Leserinnen von einer bestimmten Wahrheit überzeugen wollen. Die didaktische Dimension dominiert den Text. Doch ist der Roman wirklich ein geeignetes Medium für missionarische Arbeit?

Das Schreiben von Romanen scheint im islamischen Milieu auch heute durchaus noch nicht selbstverständlich zu sein. Daß der Roman moralisch nicht unbedingt von untadeligstem Ruf ist, stellt zumindest für eine unserer Autorinnen – Emine Şenlikoğlu – ein Problem dar. Jedenfalls fühlt sie sich genötigt, ihrem Roman ein Vorwort voranzustellen, in dem sie sich dafür rechtfertigt, daß sie überhaupt zur Romanform greift. Sie wendet sich an die *muhterem kardeşler*, die geschätzten Brüder und Schwestern, mit folgenden Worten:

> Ich möchte Sie um etwas bitten. Auch wenn Sie keine Romane mögen, kaufen Sie dieses Buch und schenken Sie es einem oder mehreren jungen Leuten .... Wenn sie ein gewisses Niveau erreicht haben, lieben die Leute das Romanlesen nicht mehr. Aber für Personen, die noch nicht Ihr Niveau erreicht haben, sind solche Bücher ein Bedürfnis.[5]

Was den Roman – neben seiner traditionellen Vorliebe, sich mit „unmoralischen" Themen abzugeben – besonders verfänglich macht, ist die Tatsache, daß es sich dabei um ein fiktionales Genre handelt. Die Botschaft aber, welche unsere Autorinnen vermitteln wollen, hat den Anspruch, auf „Wahrheit" zu beruhen, nicht auf „Erfindung". Deshalb betont Şenlikoğlu in ihrem Vorwort den Realitätsgehalt ihres Romans. Es handle sich bei den erzählten Ereignissen um „*yasanmış olayların birleşimi*", eine „Verschmelzung gelebter Ereignisse", schreibt sie.[6] Sie habe einfach das Leben dreier Personen in einer Figur kombiniert.

Doch wenn es darum geht, den Roman dazu zu verwenden, eine klar definierte Botschaft zu transportieren, sehe ich noch andere Probleme als die Spannung zwischen „Realität" und „Fiktion": Es gibt in der Literaturtheorie eine starke Tendenz, den Roman als ein Genre zu sehen, daß sich – im Gegensatz zum Epos – gerade dadurch auszeichnet, daß es die Gespaltenheit von Menschen und die Komplexität und Vielstimmigkeit der Welt zum Thema macht. Der heute meistzitierte Vertreter dieser Theorie des Romans ist sicher Michail Bachtin mit seinen Studien über Dostoevskij und Rabelais.[7] Der englische Romancier und Literaturwissen-

5 Şenlikoğlu, *Bize Nasıl Kıydınız*, 6.

6 Ibid., 6.

7 Für eine Einführung in die Theorien Bachtins siehe: Todorov, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine – Le Principe Dialogique, suivi de Ēcrits du Cercle de Bakhtine*, Paris: Ēditions du Seuil 1981 und Volkmann, Laurenz, „Bachtin", in: Nünning, Ansgar (ed.),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000118

schaftler David Lodge faßt Bachtins Sicht des Romans in folgenden Worten zusammen:

> It was the destiny of the novel as a literary form to do justice to the inherent dialogism of language and culture by means of its discursive polyphony, its subtle and complex interveawing of various types of speech – direct, indirect and doubly-oriented (e.g. parody) – and its carnivalesque irreverence towards all kinds of authoritarian, repressive, monologic ideologies.[8]

Doch zur Debatte steht hier nicht nur ein bestimmtes Genre, der Roman, sondern das, was die Spezifität von literarischer Kommunikation ganz allgemein ausmacht. Wenn wir von „Literatur" reden, meinen wir konventionellerweise eine Art von Sprachverwendung, bei der die Konnotation über die Denotation vorherrscht. Sprache gilt dann gemeinhin als literarisch – oder zumindest literarisch-ästhetisch „hochstehend" –, wenn sie mehrdeutig ist, wenn sie offen ist für Interpretationen, wenn sie nicht alles sagt, sondern vieles nur andeutet, ja wenn sie die interpretierende Tätigkeit des Lesers von vornherein voraussetzt. Bezogen auf das heute am weitesten verbreitete und beliebteste literarische Genre, den Roman, hat Umberto Eco, der Romanautor und Semiotiker, dies in folgende prägnante Formel gegossen: „Der Roman ist eine Maschine zur Erzeugung von Interpretationen."[9]

Damit ist das zentrale Problem angesprochen, das sich Autoren und Autorinnen von didaktischen oder missionarischen Romanen stellt: Wie kann ein literarisches Genre wie der Roman zum Medium für eine klare, eindeutige Botschaft werden? Wie kann es eine bestimmte Doktrin transportieren? Wie können Autoren die Bedeutung ihrer Texte kontrollieren und sicherstellen, daß die Leser ihre Botschaft so interpretieren, wie sie sie intendiert haben?

Das ist eine Frage, die sich natürlich nicht nur für islamistische, sondern auch für andere engagierte Literatur stellt – etwa für den französischen *roman à thèse* des frühen zwanzigsten Jahrhunderts, über den die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Susan Rubin Suleiman gearbeitet hat.[10] Im Anschluß an ihre Thesen über *authoritarian fictions* lassen sich

Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart & Weimar: J.B. Metzler 1998, 32f.

8 Lodge, David, *After Bakhtin. Essays on Fiction and Criticism*, London: Routledge 1990, 21.

9 Eco, Umberto, *Nachschrift zum „Namen der Rose"*, München & Wien: Carl Hanser 1984, 9 f.

10 Suleiman, Susan Rubin, *Authoritarian Fictions. The Ideological Novel as a Literary Genre*, Princeton: Princeton University Press 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000119

auch in der von mir gelesenen islamischen Romanliteratur zwei Modelle des „Überzeugens durch Geschichtenerzählen" erkennen: das eine ist in Suleimans Terminologie die *structure of apprenticeship* das andere die *structure of confrontation*.

Die „Struktur der Lehrzeit" ist eine vereinfachte, entproblematisierte Version des Bildungsromans. Das Ziel der Entwicklung der Hauptfigur ist hier nicht die Erkenntnis ihrer selbst, sondern die Entdeckung einer objektiven „Wahrheit". Selbsterkenntnis ist lediglich Konsequenz dieser Entdeckung der Wahrheit. Die Entwicklung auf die Erkenntnis hin vollzieht sich an den „Interpretationsproben", d.h. an Situationen und Episoden, welche die Hauptfiguren „richtig" interpretieren müssen, damit sie auf ihrem Weg vorankommen. Durch diese ständige Interpretationstätigkeit der Romanfiguren wird es den Autorinnen möglich, ihre eigenen autoritativen Interpretationen direkt und explizit in den Text einzubauen: Die Hauptfiguren des Romans nehmen den Lesern und Leserinnen die Deutungsarbeit ab, sie „lesen" gewissermassen ihre eigene Geschichte – und zwar mit der Stimme der Autorin.

Die ganze Handlung von *Bize Nasıl Kıydınız* etwa dreht sich fast ausschließlich darum, wie die Protagonistin Rabia lernt, die Welt um sich herum korrekt zu interpretieren. Die wichtigste Situation, die sie deuten muß, um schließlich zur Erkenntnis zu gelangen, ist der dramatische Verfall ihrer Familie. Die Schilderung aller nur denkbaren familiären Katastrophen nimmt den ganzen ersten Teil des Romans ein: Das Verhängnis hat mit einer sexuellen Verfehlung angefangen, denn Rabias Vater hat sich auf ein Verhältnis mit der Frau seines Bruders eingelassen. Als Rabias Bruder dahinter kommt, bringt der Vater seinen eigenen Sohn, den Mitwisser des Geheimnisses, um. Daraufhin verfällt die Mutter dem Wahnsinn und stirbt in der Irrenanstalt. Schon bei seiner Verhaftung spricht der Vater das aus, was die Autorin mit ihrer Geschichte sagen will:

> Wenn ich auf deine Mutter gehört und den Islam gelebt hätte, wäre das alles nicht passiert.[11]

Rabia hingegen braucht noch einige Zeit, bis sie die Geschichte ihrer Familie richtig liest: Nicht nur der Vater ist schuldig, sondern auch die Mutter war eine fehlerhafte Muslimin, sonst hätte sie Mann und Schwägerin niemals allein gelassen und damit die Voraussetzungen für die Katastrophe geschaffen. Nachdem sie endlich zur Wahrheit gefunden hat, ist Rabia fähig, alles, was ihr begegnet, richtig zu deuten. So etwa bei einem Besuch in einem Waisenhaus, wo sie im Gespräch mit einem der Kinder erfährt, daß es hier lebt, weil es unehelich geboren wurde:

[11] Şenlikoğlu, *Bize Nasıl Kıydınız*, 57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000120

> Rabia hatte die Situation verstanden. Sie wollte nicht mehr länger bei dem Thema verweilen. [...] Verfluchtes Heidentum ... Verfluchte westliche Zivilisation ... Sie sagte: „Das sind unsere Kinder ... Aber sie sind euer Werk."[12]

Auch Dilara in *Müslüman Kadının Adı Var* kommt durch eine Reihe von Erlebnissen Schritt für Schritt zur einzigen korrekten Sicht der Dinge. Doch diese Phase des Interpretierens und Lernens ist nur die Voraussetzung für das eigentliche dominante Thema des Romans: die Auseinandersetzung der Heldin mit ihrer bisherigen säkularistischen Umwelt. Damit realisiert der Roman das zweite von Suleimans Modellen des Überzeugens durch Geschichten, die „Struktur der Konfrontation". In Romanen mit dieser Struktur werden die positiv geschilderten Helden in einen Kampf mit den Vertretern eines entgegengesetzten ideologischen Systems verwickelt. Im Vordergrund steht hier also nicht so sehr eine kognitive Entwicklung, sondern eine pragmatische, die man in folgende Frage fassen könnte: Wie wird der Konflikt der Hauptfigur mit ihren Gegnern ausgehen? Je ungerechter und mächtiger diese Gegner, desto mehr werden die Leserinnen durch die Identifikation mit der Hauptfigur in eine Rolle der Komplizenschaft und des Mitfühlens gezwungen – etwa bei der Schilderung all der Schikanen, die Dilara an der Universität einzig und allein ihrer islamischen Kleidung wegen erdulden muß.

Doch trotz der „Struktur der Lehrzeit" und der „Struktur der Konfrontation" sind die erzählten Geschichten offenbar alle nicht überzeugend genug, um die intendierte Botschaft auch zweifelsfrei zu vermitteln. Sowohl in *Bize Nasıl Kıydınız* als auch in *Müslüman Kadının Adı Var* – und das Gleiche gilt auch für *Huzur Sokağı* – wird immer wieder vom narrativen Diskurs auf argumentativen Diskurs ausgewichen. Immer wieder fällt die große narrative Schwäche der Romane auf: Es scheint fast so, als ob die erzählten Geschichten nur ein Vorwand seien, um didaktische Monologe oder Briefe einzufügen, um seitenlange Streitgespräche abzubilden, in denen die Vertreter der islamischen Seite natürlich immer die besseren Argumente haben, oder um den Kommentaren einer bewertenden Erzählerstimme Raum zu geben. Die Erzählerin muß sich vor allem dann selber zu Wort melden, wenn ihre Heldin noch nicht bis zur Erkenntnis gelangt ist und deshalb noch nicht selber im Namen der Wahrheit sprechen kann.

Als im Roman *Bize Nasıl Kıydınız* der Kommissar, der im Mordfall ihres Bruders ermittelt, sich abfällig über die Frömmigkeit von Rabias – fälschlicherweise des Mordes verdächtigter – Mutter äußert, muß die Erzählerin eingreifen, weil Rabia selber dazu noch nicht fähig ist. Der em-

[12] Ibid., 216.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000121

pörte Kommentar der Erzählerstimme erstreckt sich über mehr als eine halbe Seite:

> In dem großen Salon war kein Laut zu hören. Unter den 25-30 Leuten war niemand, der sich diesem Angriff auf den Islam entgegengestellt hätte. Auch Rabia war kein junges Mädchen mit Wissen um die Religion, so daß sie, genauso wie sie sich ins Zeug warf, um ihre Mutter zu verteidigen, auch ihre Religion hätte verteidigen und sagen können: „Was wollen Sie damit sagen? Wie viele regelmäßig betende und ihren Kopf bedeckende Frauen kennen Sie, die Unzucht treiben? [...] Wie viele *hacı* [muslimische Pilger] kennen Sie, die Diebe oder Mädchenschänder wären? Haben Sie je unter den bewußten, ihr Gebet verrichtenden Muslimen eine Frau gesehen, die ein Bordell betrieb? [...] Aber sie lassen keine Gelegenheit aus, mit ihren abscheulichen Verleumdungen wie: 'Am schlimmsten sind die Frommen', den Islam anzugreifen." Wie alle anderen konnte auch Rabia die seit Jahren in den Schmutz gezogenen *hacı* und *hoca* [religiösen Gelehrten] nicht verteidigen.[13]

Diese Dominanz des Kommentierens und Argumentierens über das Erzählen ist nach meiner Ansicht eine Schwäche, die alle drei besprochenen Romane literarisch unattraktiv macht. Sie weisen alle genau die Eigenschaften auf, mit denen sogar der konservative Literaturhistoriker Ahmed Kabaklı, bei all seiner positiven Bewertung der Bemühungen um eine eigenständige islamische Ästhetik, zumindest einen Teil des erst im Entstehen begriffenen *yeni İslamî roman* (neuen islamischen Romans) charakterisiert:

> Das sind Romane, die ganz direkt über die Schönheiten des islamischen Lebens berichten und daran arbeiten, mit dessen Moral und Vorzügen eine neue Welt zu errichten, aber bei diesem Stoff keine allzu großen künstlerischen Überlegungen anstellen.[14]

Der Grund für die unbefriedigende narrative Ausgestaltung der besprochenen Romane liegt vor allem in folgendem Phänomen: Je mehr ein Text der Freude am Geschichtenerzählen nachgibt, je weniger er sich in ein enges didaktische Konzept einengen lässt, je länger und komplexer er wird, desto schwieriger wird es, ihn auf eine einzige Bedeutung festzulegen, desto größer ist die Gefahr, daß sich die Geschichte und die Moral von der Geschichte nicht ganz decken. Ein Beispiel, an dem sich das Dilemma zwischen Erzählen und Moral gut aufzeigen läßt, ist *Huzur Sokağı*.

[13] Ibid: 19 f.

[14] Kabaklı, Ahmet, *Türk Edebiyatı (Türkische Literatur)*, Band 5, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları 1994, 708.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000122

Şule Yüksel Şenlers Text ist meines Erachtens in vielerlei Hinsicht interessanter als die anderen beiden Romane, und dies gerade weil er nicht so geradlinig angelegt ist wie diese und weil er sich in einen Widerspruch zwischen Erzählen und Argumentieren verwickelt.

Daß ihm gelegentlich die Kontrolle über die eigene Bedeutung entgleitet, liegt sicher schon einmal an der Länge: *Huzur Sokağı* ist über 500 Seiten lang. Auch Şule Yüksel Şenler kommt um die „Struktur der Lehrzeit" und die „Struktur der Konfrontation" nicht herum: Im ersten Teil des Romans begleiten wir ihre Heldin Feyza dabei, wie sie nach vielen Irrungen und Wirrungen den Weg zum Islam findet. Im zweiten Teil wird sie in eine ganze Reihe von Konflikten mit Lehrern und Schuldirektoren verwickelt, die sie und ihre Tochter schikanieren, weil das Mädchen bis auf den Schulhof ein Kopftuch trägt und den Kameradinnen vom Islam erzählt. Doch dies alles ist eingebettet in ein übergeordnetes Erzählmuster: das der romantischen Liebesgeschichte, in dem die Liebenden nicht zueinander finden können.

Feyza nämlich liebt vom Anfang des Buches an Bilal, einen frommen Nachbarssohn. Auch er hat sich in Feyza verliebt, aber weil sie und ihre Familie einen verwestlichten Lebenstil pflegen, widersteht er der Versuchung. Erst als Feyza selber zur guten Muslimin geworden ist, wäre sie Bilals würdig. Nur sind sie inzwischen beide mit anderen verheiratet: Bilal mit einer jungen Frau von untadeliger islamischer Moral, die er hoch achtet, aber – wie sich die Autorin bemüßigt fühlt, ihren Leserinnen mitzuteilen – nicht liebt. Zwar läßt sich Feyza von ihrem ungläubigen Ehemann scheiden und Bilals Frau stirbt bei der Geburt des ersten Kindes; aber weil Feyza dies nicht weiß, behandelt sie Bilal äußerst kühl, als sie sich zufällig wieder begegnen. Sie will ihn nicht in Versuchung führen, seinen hohen moralischen Standards untreu zu werden. Bilal versucht etwas später, mit ihr Kontakt aufzunehmen. Aber Feyza ist inzwischen ohne Hinterlassen einer Adresse umgezogen, damit er sie nicht finden kann. Erst nach vielen Jahren, als sein Sohn und ihre Tochter erwachsen sind und sich zufällig kennen lernen, nimmt mit einem Mal auch wieder die Wahrscheinlichkeit zu, daß Bilal und Feyza zu guter Letzt doch noch zusammenkommen könnten. Damit die entsprechende Erwartungshaltung bei den Leserinnen bis zum Schluß aufrechterhalten wird, haben die beiden im übrigen nie wieder geheiratet, trotz der Vorhaltungen gut meinender Freunde, daß die Ehe zu einem richtigen islamischen Leben gehöre. Und die Erwartungen der Leserinnen werden auch tatsächlich nicht enttäuscht: Am Schluß des Romans kommt es tatsächlich endlich zum Zusammentreffen der Liebenden. Erst jetzt kann der Roman enden, und er tut es mit Feyzas Tod.

Meiner Meinung nach hat sich Şule Yüksel Şenler mit der Wahl der Liebe zum tragenden, spannungserzeugenden Element ihres Romans auf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000123

heikles Terrain vorgewagt. Dort, wo sie explizite Kommentare abgibt, macht sie sich zur Anwältin einer auf strenger Moral errichteten islamischen Gesellschaftsordnung. Von all den Faktoren, die diese Ordnung untergraben könnten, ist die erotische Anziehung zwischen den Geschlechtern vielleicht der gefährlichste. Bevor die weibliche Hauptfigur Feyza sich der islamischen Kleiderordnung und Geschlechtertrennung unterwirft, wird sie wegen ihrer Anziehungskraft auf den frommen Bilal denn auch als „Satan in Menschengestalt"[15] abqualifiziert. Bilal entgeht der Verführung zwar, bleibt aber den Anfechtungen der *nefs* (Triebseele) ausgeliefert: In der Zeit als er Feyza verzweifelt sucht, nimmt seine Verbindung zur Welt des Ideellen ab:

> Indessen hatte er in den letzten paar Tagen seine Beziehungen zu fast allem Spirituellen außer dem fünfmaligen Gebet abgebrochen ... Seit wie vielen Tagen hatte er nicht einmal mehr den Koran, den er sonst doch jede Nacht zu lesen pflegte, in die Hand genommen? – Konnte es sein? – Konnte es sein, daß die Liebe zu Feyza für ihn eine so große Gefahr darstellte, daß sie ihn sogar von seiner Spiritualität abhielt? Bei diesem Gedanken bebte sein Herz.[16]

Bilal erlebt eine spirituelle Krise und spürt, daß seine Suche nach Feyza ihn zunehmend von Gott entfernt. Deshalb beschließt er, die Gedanken an sie von nun an aufzugeben und sich wieder mehr Gott zuzuwenden. Auf der vordergründigen, expliziten Ebene ist damit der Vorrang der *hakiki aşk* (wirklichen Liebe), d.h. der Liebe zu Gott, vor der irdischen, *mecazî aşk* (metaphorischen Liebe) gesichert.[17] Gleichzeitig fungiert diese potentiell so gefährliche Liebe allerdings als Agentin des Islams. Denn es ist nur die Liebe zu Bilal, die Feyza dazu gebracht hat, sich für den Islam zu interessieren.

Şule Yüksel Şenler hat sich hier in einen Widerspruch verwickelt, der sich nicht auflösen läßt. Auf der Ebene der erzählten Ereignisse wird tatsächlich in keiner Weise gegen die islamische Sexualnorm verstoßen. Es kommt zu keinerlei unmoralischen Handlungen. Auf der Ebene der narrativen Tiefenstruktur aber beruht die ganze Wirkung des Romans auf der erotischen Spannung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind – etwas also, was im Rahmen der Moral, die auf der expliziten Ebene begründet wird, eigentlich um jeden Preis verhindert werden muß. Ich behaupte in diesem Zusammenhang, daß der Roman

15 Şenler, *Huzur Sokağı*, 93.

16 Ibid., 220.

17 Ibid., 188.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000124

seine Leserinnen genau in eine Erwartungshaltung hinein zwingt, wo sie sich dieser Spannung nicht entziehen können. Mit anderen Worten: der Roman bezieht seine Wirkung von etwas, das er auf der expliziten Ebene eigentlich negiert.

Ich gehe davon aus, daß weder Şule Yüksel Şenler, noch die Autorinnen der beiden anderen Romane für sich in Anspruch nehmen würden, Bücher von großem literarischem Wert geschrieben zu haben. Trotzdem ist gerade *Huzur Sokağı* ein Text, der aufzeigt, mit welchen Problemen sich eine ästhetisch anspruchsvollere islamische Literatur konfrontiert sehen könnte: Der Roman wird gerade dort literarisch interessanter, wo er sich selber in Widersprüche verwickelt und deshalb seine Eindimensionalität verliert. Er wird dort spannend, wo die Kontrolle über die Bedeutung nicht mehr nur in den Händen der Autorin liegt.

Wir befinden uns heute in der Türkei in einer Situation, wo sich die Diskussionen um eine eigenständige islamische Ästhetik erst im Anfangsstadium befinden. In meiner Sicht – und dies ist die Sicht einer nichtmuslimischen Leserin, die natürlich nur eine beschränkte und subjektive Vorstellung von Ästhetik und literarischem Wert vertritt – ist es vorläufig noch nicht einsichtig, worin diese eigenständige Ästhetik genau bestehen könnte. Ich denke, eine anspruchsvolle Literatur müßte in jedem Fall Wege finden, die Kontrolle über die Bedeutung des Textes zu lockern – und das wiederum bringt die Klarheit und Eindeutigkeit der verkündeten Botschaft in Gefahr. Wenngleich Susan Rubin Suleiman nicht vom islamischen Roman, sondern vom französischen *roman à thèse* spricht, haben ihre Aussagen über das Dilemma zwischen Ästhetik und Didaktik allgemeine Bedeutung für jede Art von engagierter Literatur:

> ... the *roman à thèse* is also a genre divided against itself, split between „roman" and „thèse". The realist novel proclaims above all the vocation of rendering the complexity and the density of everyday life; the *roman à thèse*, on the other hand, finds itself before the necessity of simplifying and schematizing its representation for the sake of its demonstrative ends. Simplification and schematization are more suited to allegorical or mythic genres than to realist genres. The *roman à thèse* is perhaps condemned to missing its aim, either on one side or on the other.[18]

[18] Suleiman, *Authoritarian Fictions,* 22 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000125

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000126

DIE „GESCHICHTE" DER ISLAMISTISCHEN FRAU*

Cihan Aktaş, Istanbul

Die Belletristik der letzten zwei Jahrhunderte gilt als der einfachste und praktischste Weg für Frauen, sich darzustellen und mitzuteilen. Manche meinen, die wachsende Zahl der Schriftstellerinnen sei damit zu erklären, daß die Frau heute am gesellschaftlichen Leben verstärkt teilnehme. Eines ist jedoch offensichtlich: Das Schreiben war keine Aufgabe, die der Frau aufgezwungen wurde. Die Frau war vielmehr Gegenstand der Literatur und Quelle der Inspiration für männliche Schriftsteller. Man glaubte, daß Frauen *per se* nicht in der Lage seien zu schreiben und ihre Fähigkeit zum Schreiben wurde nicht gefördert.

Die ersten Schriftstellerinnen kamen aus privilegierten sozialen Schichten und versuchten, die Grenzen dieser Männerdomäne zu durchbrechen. Da sie als Frauen ihre Werke jedoch nicht veröffentlichen konnten, behielten sie diese für sich oder veröffentlichten sie unter einem männlichen Pseudonym. Erst im 18. und 19. Jahrhundert wurden Frauen im Bereich der Literatur akzeptiert. Vor Jane Austen (1775-1817), die als die erste große Romanautorin des Westens gilt, soll es bis zu 30 Autorinnen gegeben haben. Allgemein gilt für Schriftstellerinnen dieser Zeit, daß sie, wie Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851), für die Schilderung der Schutzlosigkeit denkender Frauen Frankenstein ins Leben rufen mußte. Der Roman „Frankenstein", den Shelley unter einem Peseudonym herausbrachte, erzählt die mitleid- und furchterregende Geschichte eines Helden und die Suche einer heimatlosen Künstlerin nach einem Obdach auf stark symbolisierende Weise.

Da Schriftstellerinnen nicht auf eine weibliche Tradition des Schreibens zurückblicken konnten, griffen sie vermutlich wohl nur zögerlich, ängstlich und mit Schuldgefühlen zum Stift. Ich-Erzählungen von Autorinnen können als Versuche von Frauen definiert werden, ihre eigene Geschichte zu schaffen, aufzuschreiben und zu hinterfragen. In modernen

* Wenn ich in diesem Aufsatz von Geschichte (*hikaye*) spreche, meine ich nicht nur die Kurzgeschichte im literarischen Sinn, sondern auch Vermittlung von Wissen, d.h. den Bericht, die Erzählung und die Überlieferung. Aus dieser Perspektive steht die Geschichtenerzählerin (*hikayeci*) in direkter Verbindung mit dem Wissen. Die Geschichtenerzählerin, ist also die, die das Wissen überliefert und vermittelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000127

Zeiten, in denen Werte wie Religion und Tradition zunehmend in den Hintergrund rückten, müssen die Individuen ihren sozialen Beziehungen selbst einen Sinn geben. Dabei nahmen Frauen, die Anthony Giddens „die Revolutionärinnen der Gefühle in der Moderne"[1] nennt, eine führende Rolle ein.

Eine aktive Beteiligung am Leben ist nur dann möglich, wenn man sich selbst in den Vordergrund stellt und die eigene Existenz nicht unterdrückt – das Erbe der Frau ist aber nichts anderes als die Last der Unterdrückung. Stach die Persönlichkeit einer Frau in den Vordergrund, galt sie als egoistisch. Diese Haltung schwächte ihre Position und führte dazu, daß sie sich den gesellschaftlichen Erwartungen anpaßte. Sie machte ihre Existenz von einer anderen Person, zumeist von ihrem Ehemann, abhängig. Im Gegenzug hielt sie sich immer mehr für das, wofür sie gehalten wurde: ein zweitrangiges, intrigantes Wesen voller Schwächen, das dazu neigt, Sünden zu begehen.

Seit 1000 nach Christi läßt sich hinsichtlich der gesellschaftlichen Stellung der Frau eine allgemeine Rückentwicklung feststellen. Weil sie nicht als schmutzig, schuldig und als Anstifterin zur Sünde erachtet werden wollte, wandte sich die christliche Frau von ihrer Religion ab. Um nicht als Unruhestifterin beschimpft zu werden, zogen sich die Frauen ins Haus oder Kloster zurück. Auch in islamischen Gesellschaften begann man, als Folge der Verstädterung und des kulturellen Stillstands, der Frau Grenzen zu setzen. Zwischen dem 12. und 18. Jahrhundert erging es Frauen allerdings weltweit nicht gut. In Europa wurden sie verbrannt, wenn sie besonders neugierig und forschungsfreudig waren und daher als Zauberinnen oder Hexen galten. Überschritten Frauen das heiratsfähige Alter, galten sie als „alte Jungfern". Und ganz allgemein galten Frauen als Plappermäuler und Klatschtanten – ein Vorwurf der manchmal auch zutraf, denn da man ihnen keine Artikulationsmöglichkeit gab, waren sie nicht immer sehr umgänglich. Die Rolle der Frau wurde auf allen Ebenen geschwächt und deshalb neigte die Frau dazu Warencharakter, anzunehmen und zu degenerieren.

Staat, Gesetze, Norm, Wissenschaft und Kultur – alles bestimmte der Mann. Niedergeschriebene Geschichte ist die Geschichte der Helden und nicht der Besiegten. Kulturgeschichte und etablierte Geschichtsschreibung ist die Geschichte der Unterdrücker und der Starken – sie befaßt sich nicht mit dem einfachen Menschen. Daß die Frau, die gerne erzählt, ihre Erfahrungen mit anderen teilt und sozialen Beziehungen großen Wert beimißt, als Literaturschaffende nicht oder nur indirekt vorkommt, hängt vor allem damit zusammen, daß das Schreiben für sie bis ins 18. und 19. Jahrhundert

[1] Giddens, Antony, *Mahremiyetin Dönüşümü*, İstanbul: Ayrıntı Yay. 1994, 123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000128

etwas außergewöhnliches war. Männliche Schriftsteller schrieben über große historische Ereignisse, über Kriege, Siege und Völkerwanderungen. Geschichte, die nicht von Frauen handelt, ist Geschichte, die nicht von Frauen geschrieben wurde. Wie Derrida sagte, es müßte eine völlig andere Geschichte sein. Aber wie? ... Frauen, die Antwort auf diese Frage suchten, erkannten die Bedeutung des Schreibens und wie marginal Frauen in die Geschichte eingingen.

Frauen, die nicht im gesellschaftlichen Leben integriert sind, verlieren ihre Fähigkeiten und ihren Kampfgeist. Mit dem Einfluß der westlichen Ideen auf islamische Gesellschaften ab dem 10. und 12. Jahrhundert verbreiteten sich die westlichen Grundannahmen über die Frau auch unter den Muslimen. Demnach begann man auch davon auszugehen, daß die Frau von Natur aus intrigant, schlecht und weniger Wert als der Mann sei – und das obwohl muslimische Frauen bis zu diesem Zeitpunkt im öffentlichen Leben durchaus einflußreiche Stellungen einnehmen konnten. Die feministische Wissenschaftlerin Andrée Michel bezieht sich in ihren Forschungen über die Stellung der Frau in islamischen Gesellschaften auf Frauen, die sich in islamischen Frauenhäusern[2] mit Wissenschaft beschäftigten und mit muslimischen Frauen, die Universitäten und soziale Einrichtungen gründeten. Einige muslimische Frauen nahmen an renommierten Universitäten, wie in von Cordoba und Valencia in Spanien, der Universität von Bagdad im Irak sowie an vielen iranischen Hochschulen an medizinischen oder astronomischen Fakultäten eine bedeutende Stellung ein und machten sich durch ihren Unterricht einen Namen. In diesem Zusammenhang betont Michel, daß sich die Stellung der Frau im Westen und im Osten vor dem 12. Jahrhundert sehr stark ähnelten. Denn trotz der großen kulturellen, religiösen und politischen Unterschiede gab es im ersten Jahrtausend nach Christi weder im Westen, noch in Byzanz und islamischen Gesellschaften „die feste Überzeugung, Frauen aus dem öffentlichen Leben auszuschließen"[3]. In allen Gesellschaften besaßen die Frauen damals große Freiheiten. So konnten sie beispielsweise in fast jede Rollen schlüpfen, die ihnen später verwehrt wurden. Die Tatsache, daß zu Beginn der Renaissance in Italien eine starke feministische Strömung existierte, bringt Michel mit dem Einfluß einer glänzenden muslimischen Kultur in Zusammenhang, in der

[2] Diese islamischen Frauenhäuser wurden *Ribatü'l-Bağdadiyye* genannt. Im Unterschied zu den Frauenhäusern, die uns aus der Gegenwart bekannt sind, boten diese islamischen Frauenhäuser den Frauen nicht nur Schutz, sondern trugen auch zur Ausbildung der Frau bei. Weitere Informationen zu dieser Institution können folgender Quelle entnommen werden: Aktaş, Cihan, *Mahremiyetin Tükenişi*, Istanbul: Nehir Yay. 1995: 91-96 (Anmerkung der Hg.).

[3] Michel, Andrée, *Feminizm*, İstanbul: Kadın Cevresi Yay. 1984, 52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000129

es Frauen ab dem 8. Jahrhundert nach Christi möglich war, sich selbst zu verwirklichen.

Auch wenn die rückschrittlichere Sichtweise auf die Frau nicht einen allgemeinen geistigen Rückschritt implizieren muß, deutet er doch auf einen solchen hin. Obwohl der Koran ein Gedankengebäude schuf, das sich allen Lebensbereichen anpaßte und unterschiedliche Auslegungen erlaubte, wurde durch die Verbreitung der aristotelischen Logik bis in die Medresen das islamische Denken von seiner dialektischen Ausprägung abgebracht. Das trug in der Folge dazu bei, den Islam in ein unbewegliches und verschlossenes Denksystem zu transformieren. Islamische Prinzipien wie Einheit in der Vielheit, Einigkeit der Gegensätzlichkeit, Ganzheitlichkeit, unendliche Schöpferkraft und Offenheit waren mit der starren aristotelischen Logik nicht vereinbar. So wurden die Anlagen des Islams zur Weiterentwicklung in eine konservative starre Doktrin umgewandelt, die schließlich die dynamische Natur der unendlichen Schöpferkraft überschattete.

Mit der Verwestlichung nahmen die in den islamischen Gesellschaften herrschenden kulturellen Strukturen zunehmend patriarchalischen Charakter an. Die daraus resultierenden Mängel und Konflikte führten zu irreparablen Einschnitten in der gesellschaftlichen Lage der Frauen. Frauen, die an der Seite des Propheten Muhammeds Erzählerinnen, Dichterinnen und Wissenschaftlerinnen werden konnten,[4] und die mit ihren kritischen Fragen neue Wege öffneten, grenzte man Jahrhunderte später aus Bereichen, die etwas mit dem Schreiben zu tun hatten, aus und begründete dies mit dem Postulat, Frauen hätten keusch und fromm zu sein und sollten keinen Unfrieden stiften. Die Frauenhäuser, Beamtinnen, Erzählerinnen, Dichterinnen und Lehrerinnen gehörten nun der Vergangenheit an. Natürlich gab es Frauen, die weiterhin schrieben, doch ihre Zahl ging zurück. Schriftstellerinnen und Dichterinnen versteckten außerdem, was sie geschrieben hatten, so als wären diese Schriftstücke illegale Dokumente. So verstaubten und vergilbten sie. Die im Volksmund verbreiteten Sprichworte wie z.B. „die Aufgabe der Frauen ist, Wolle zu spinnen, dazu braucht man keine Bildung" oder „eine Frau die schreiben kann, ist wie eine giftige Schlange" wurden auch aus religiöser Gesinnung und Überzeugung immer wieder gebraucht. Ein in diesem Zusammenhang häufig zitierter Hadith (Ausspruch des Propheten) lautet:

> „Gebt den Frauen keine bedeutenden Positionen, bei denen sie die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und lehrt sie das Schreiben nicht. Lehrt sie das Nähen und vor allem Sure 24."[5]

4 Vgl. dazu u.a. Djebar, Assia, *Medine'den Uzaklara*, İstanbul: Cep Kitapları 1992.

5 Quelle: Ramuz El-Hadis, Bd. 2, S. 480.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000130

Obwohl frauenfeindliche Aussprüche nicht vom Propheten selbst stammen und mit dem Koran unvereinbar sind, stützte man sich Jahrhunderte lang auf Aussagen dieser Art. Indem man falschen Aussagen dieser Art heiligen Charakter beimaß, konnte die Beschäftigung der Frau mit Literatur und Wissenschaft verhindert werden. Das erklärt auch, weshalb Frauen aus religiösen Gründen über Jahrhunderte hinweg nicht lasen und schrieben. Indem Frauen der Anspruch auf Bildung versagt wurde, wurden sie auch der Möglichkeit beraubt, sich gegen die Beschuldigungen islamischer Gelehrter zu wehren, die sie als dumm, unreligiös, unaufmerksam und dem Mann unterlegen ansahen. Je mehr sich jedoch die Einstellung durchsetzte, die Frauenbildung im Namen der Religion aufzugeben, desto stärker wurde die Bildung als Druckmittel gegen die Frau verwendet.

Dies ist insofern ein Widerspruch, als der Islam in erster Linie darauf abzielt, die Menschen von jeglichem Druck zu befreien und sie dahin zu führen, im direkten Dialog mit Allah zu ihrer eigenen Wahrheit sowie ihrer kulturellen und geistigen Ausgewogenheit zu finden. Denn Allah macht jeden Menschen als Individuum für sich selbst verantwortlich. Verantwortung zu tragen bedeutet in diesem Zusammenhang, Dingen kritisch gegenüberzustehen und auch die Fähigkeit Selbstkritik zu üben. Verantwortung ist die Gegenleistung für Freiheit. Die Freiheit und Verantwortung eines jeden Menschen kann dem islamischen Glauben nach in keiner Weise von einem Menschen für einen anderen Menschen übernommen werden, d.h. alle Menschen sind im Islam für sich selbst verantwortlich. Bedenkt man, daß der Islam eine Religion ist, die die arabische Stammesstruktur und die Oberherrschaft der Araber über Nichtaraber aufgebrochen hat und den Grad der Frömmigkeit als alleiniges Kriterium für Status gelten läßt, kann man auch sagen, daß der Koran der Frau Souveränität gibt und das Patriarchat durchbrochen wurde. Das Patriarchat ist aber kein grundsätzliches Merkmal der islamischen Kultur. Nach Merrly Wyn Davies ruft der Koran die Gläubigen stets dazu auf, Sinn zu erfassen und genau nachzudenken, die Bedeutung von Metaphorik und Metonymie zu verstehen.[6] Um die Intention des Koran zu verstehen, muß man Verstand, Instinkt, Phantasie und Wahrnehmung gleichzeitig einsetzen. Die Begriffe im Koran umfassen nicht nur Kategorien, für die die Menschheit arbeiten muß, sondern gleichzeitig auch Ideale und Werte, die unendlich gültig sind. In Anbetracht der Ziele des Islam ist es unangebracht, sich aufgrund patriarchalisch-religiöser Terminologie schuldig zu fühlen. Die patriarchalische Realität muß aus der Sicht der Grundprinzipien und Ziele des Koran betrachtet und aus diesem Blickwinkel beurteilt werden. Es gibt keinen

[6] Vgl. Davies, Merrly Wyn, *İslami Antropolojinin Oluşturması,* İstanbul: Endulus Yay. 1991, 81-82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000131

ontologischen Unterschied zwischen Mann und Frau. Der Mann ist der Frau nicht überlegen. Mann und Frau sind gleichwertige Schöpfungen.[7]

Wenn Frauen schon vor Jahrhunderten ihre heutigen Rechte gekannt und die Verwirklichung dieser Rechte bewußt gefordert hätten, wenn sie schon damals wissenschaftlich an den Koran und die Sunna herangegangen wären, stünden wir heute zweifellos – vor allem im Bereich des Familienrechts – vor einer völlig anderen islamischen Rechtswissenschaft. Muslimische Frauen waren unwissend. Keine von ihnen stellte Ansprüche. In einer Atmosphäre, in der gesellschaftliche Entwicklungen und Gegebenheiten schnell zu religiösen Tabus erklärt wurden, akzeptierten Frauen das, was man ihnen als Gebot der Religion zuflüsterte. Sie kannten weder die Rechte, die ihnen zustanden, noch hatten sie die notwendigen Grundlagen um ihre Rechte zu erkennen. Sie befanden sich ausschließlich in der Rolle der Zuhörerin. Und diejenigen Frauen, die sensibler waren, eine höhere Auffassungsgabe hatten und ihre Rechte forderten, schätzte man nicht.

Da das Schreiben von muslimischen Frauen auch heute noch oft als Traditionsbruch angesehen und außerdem aus religiösen Gründen kritisiert wird, müssen die religiösen Quellen neu interpretiert werden. Aus diesem Grunde schreibt die muslimische Autorin jene schwere Last der nicht registierten Geschichte, die sie ihr Leben lang zu spüren bekam. Dabei muß sie zum einen versuchen, sich von der Last des traditionellen Erbes zu befreien. Zum anderen muß es ihr gelingen, sowohl aus objektiver als auch aus subjektiver Sicht frei zu schreiben. Sie muß die Möglichkeit der Selbstverwirklichung, die sich durch die Modernisierung ergeben hat, nutzen und der Modernisierung gleichzeitig kritisch gegenüberstehen. Außerdem muß sie darauf achten, daß ihre Stimme in der Öffentlichkeit gehört wird, und soll dabei gleichzeitig ein neues Verständnis von Öffentlichkeit entwickeln bzw. daran zumindest aktiv mitwirken.

Der westliche Roman wird im allgemeinen mit der Beichte in Verbindung gebracht.[8] Nach dem westlichem Verständnis von Roman und Kurzgeschichte geht man davon aus, daß der Schriftsteller bei Dingen, die er sonst nicht auszusprechen vermag, so tut, als stünde ihm ein Beichtvater gegenüber. Einigen Soziologen zufolge stellt das Geständnis neben der Gleichheit und dem Individualismus eine der drei Grundvoraussetzungen der Moderne dar. Das Geständnis kann als das Herantragen des Unaussprechbaren und Unerklärbaren an die Öffentlichkeit definiert werden. Daß das Geständnis als Bestandteil des christlichen Glaubens durch die Kirchenwände hindurch an die Öffentlichkeit gelangte, war ein wichtiger

7 Vgl. Sure 4, Vers 1.

8 Vgl. dazu Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, 25 und 46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000132

Impuls für die Entwicklung der Moderne. Für die Stellung der Frau kann diesbezüglich festgehalten werden, daß der Übertritt des weiblichen Körpers aus dem verschlossenen privaten in die sichtbaren politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bereiche der Öffentlichkeit nur durch diese Säkularisierung möglich war.

Mit den ersten säkularen und kapitalistischen Strömungen ging jedoch das empfindliche Gleichgewicht verloren, das die Gesellschaften am Leben hielt und auf das westliche Denker wie Habermas, Arendt und Sennett hinwiesen, nämlich das Gleichgewicht zwischen dem gesellschaftlichen und dem privaten Leben. In dieser Gesellschaft herrschte die Vorstellung von der menschlichen Natur als einem natürlichen Menschencharakter. Indem sowohl der Säkularismus als auch der Kapitalismus im letzten Jahrhundert eine andere Form annahmen, verlor dieser transzendente Naturgedanke zunehmend an Bedeutung. Indem die Menschen aber nach und nach zu glauben begannen, daß sie selbst und nicht die Natur ihren Charakter bilden, entwickelte sich ihr Ego verstärkt zu einer Gefahr für die Menschheit und schlich sich in verschiedene gesellschaftliche Beziehungen ein. Abgesehen von subjektiven Elementen, bezeichnet der Öffentlichkeitsbegriff eine Welt, die uns allen gehört. Und obwohl sich der öffentliche Bereich seit fast 100 Jahren stetig ausweitet, verliert dessen Funktion in gleichem Maße an Bedeutung. In dem Maße, in dem der öffentliche Bereich zur Wüste wird, ist aber auch der private Bereich der Dürre ausgesetzt. Und in dem Maße, in dem die öffentliche Anerkennung abnimmt, nehmen Ich-Erzählungen – um von der Gesellschaft Anerkennung zu finden – einen schärferen, spitzeren und opportunistischen Charakter an.

So wird das Nach-Außen-Tragen des Innenlebens, das Aufdecken des Versteckten und das Durchbrechen von Verboten oberflächlich und verkürzt als Modernität verstanden. Im Namen der Wahrheitssuche und der Suche nach Universalität müssen Schriftstellerinnen über das schreiben, was tief in ihrem Inneren steckt. Dieser Exhibitionismus wird als universeller Maßstab für Glaubwürdigkeit und Authentizität eines Schriftstellers angesehen und zwingt ihn zur Auseinandersetzung mit sich selbst. Wenn ein Schriftsteller nun glaubt, daß er gezwungen sei, sein tiefes Inneres ans Licht zu bringen und daß sein Erfolg davon abhinge, bei diesem Zwang zur emotionalen Blöße keinen Seelenschmerz zu empfinden, dann erfindet er einfach verschiedene „innere Welten". Und zwar so, daß diese Erfindungen am Schluß *nolens volens* zwanghaft werden.

Aus kommerziellen Gründen nehmen Ich-Erzählungen aber zunehmend auch Formen an, die als Handel mit dem Intimen bezeichnet werden können. Früher haben feministische Autorinnen zu Recht behauptet, daß der Körper der Frau vom Mann ausgenutzt wird, und protestierten dagegen. Mit der Etablierung feministischer Ideen brachten Schriftstellerinnen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000133

jedoch selbst verstärkt extrovertiertere und mutigere Bücher heraus. Aber auch diese führten zur Ausbeutung der Frau. Da der Feminismus darüber hinaus ein funktionalistisches Kunstverständnis hat und dazu tendiert, Botschaften zu verkünden, begann er – so wie andere Ideologien auch – der Kunst zu schaden. Künstlerinnen machten es sich zur obersten Aufgabe, alle festen Strukturen umzuwerfen. Sie wollten rebellieren, vernichten und sich rächen. Und um der Wahrheitsliebe bzw. dem Bild einer mutigen Künstlerin gerecht zu werden, verwendeten sie in ihren Schriften die Sexualtität ironisch, häßlich und provokativ.[9] D.h. diesmal war es die Frau als Künstlerin und Schriftstellerin, die ihre Sexualität ausbeutete – und das, obwohl sie ursprünglich mit dem Ziel an die Öffentlichkeit getreten war, ein weibliches Verständnis von Sexualität zu etablieren. Diese 'neue' Frau offenbarte dem Leser ihre intimsten und persönlichsten Geheimnisse und brach sämtliche Tabus. Dies war für sie ein Mittel zur weiblichen Emanzipation. Auch heute noch gilt, daß Schriftstellerinnen mit einer sensationellen Sprache und ohne Einschränkung über alles schreiben können, und daß dies der einfachste Weg ist, um gelesen zu werden. Ein Journalist kann diese Haltung einnehmen, doch bei literarischen Erzählungen ist das nicht möglich. Erzählungen vertragen medienwirksame Verfälschungen nicht ohne weiteres. Denn sollen sie nicht über die unantastbarsten und unaussprechbarsten Dinge im Leben eines Menschen erzählen?

Da für jeden einzelnen Menschen etwas anderes unantastbar ist, sollte es meiner Meinung nach darum gehen, die unantastbaren Dinge in unserem Leben zu bestimmen. Dabei sollte jeder das Recht haben, seine Sichtweise zu verteidigen und Verantwortung für diese zu übernehmen. Denn niemand kann von einer Schriftstellerin erwarten, daß sie in erster Linie und ausschließlich über ihr Innenleben schreibt. Auch die Annahme, daß in *benlik anlatıları* (Ich-Erzählungen) einer Autorin alles der reinsten Wahrheit entspricht, ist ein Irrglaube. Da Schriftsteller nicht dazu gezwungen sind, über ihre eigene Person zu schreiben, ist es auch nicht deren Aufgabe, ihr Wesen bis ins Detail zu Papier zu bringen und so nach außen zu tragen. Die Ich-Erzählung bedient sich auch nicht immer der eigenen, sondern oftmals erfundener Personen.

Mit dem Rückgang gesellschaftlicher Wertschätzungen werden Ich-Erzählungen aber immer schärfer, spitzer und konträrer, um die öffentliche Aufmerksamkeit zurückzugewinnen. Dies führt zur zunehmenden Ausbeutung der eigenen Person und dazu, daß man sich Themen widmet, die sich gut verkaufen lassen. Indem Frauen der Männerdominanz ein Ende setzen wollten, haben sie begonnen sich all jene Eigenschaften anzueig-

[9] Für diese Sichtweise siehe u.a.: *Cumhuriyet*, „Tekand, Sahika: Ayın Sanat Söyleyişi", 31 Mart 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000134

nen, die die männliche Vorherrschaft ermöglichte. Wenn aber das Werturteil westlicher Männer negativ ist, wie kann man dann erwarten, daß jenes von Frauen aus dem Mittleren Osten *per se* positiv ist? Angenommen wir würden die herrschende Struktur durchbrechen – durch was wollen wir sie ersetzen? Das eigentliche Problem besteht darin, wie man eine Wertehierachie aufstellen und human gestalten kann.

Wir sagen „patriachalische Kultur" – dabei dürfen wir aber nicht vergessen, daß diese Kultur mit der Unterstützung von Frauen zustande kam. Männliche Strukturen wurden von Männern und Frauen gemeinsam geschaffen. Diese männlich dominierten Strukturen bestehen nach wie vor – auch im Bereich weiblicher Schriftstellerei. Denn das Schreiben ist mit dem öffentlichen Bereich vernetzt und dieser ist noch immer in männlicher Hand. Aus diesem Grund herrschen in literarischen Quellen und Sammelwerken auch heute noch männliche Werte vor. Die Frau wird dabei entweder auch mit diesen für das Überleben im öffentlichen Bereich erforderlichen männlichen Werten ausgestattet, oder aber sie spielt eine zweitrangige Rolle, die den Mann in seinen Entscheidungen unterstützt und für ihn eine Art Ruhepol ist. Viele Frauen erleiden außerdem sowohl an ihrem Arbeitsplatz als auch zu Hause geschlechtsspezifische Unterdrückung. Die Forderung der Frau, anders als in den tradierten Rollen zu existieren, erfordert aber einen harten Kampf. Deshalb gleicht weibliche Schriftstellerei einem Hürdenlauf. Ist die Frau noch dazu eine gläubige Muslimin, dann hat sie bei diesem Hindernislauf noch mehr Hürden zu überwinden. Und ein Fehler von ihr wird schnell als Verrat aufgefaßt. Dies hängt nicht nur mit dem historischen Erbe zusammen, sondern vielmehr mit den Spannungen der heutigen Zeit, die sich auf die Wahrnehmung ihrer Handlungen und Werke auswirkt. Kennt die Frau die Hintergründe dieser Sichtweise und behält sie diese im Hinterkopf, kann sie sich als Schriftstellerin entfalten. Daß sie dennoch große Hürden überwinden muß, steht außer Frage.

Auf der einen Seite sind es vor allem islamistische Intellektuelle, die die Hauptaufgabe der Frau darin sehen, Wäsche zu waschen und auf der anderen Seite stehen diktatorische Laizisten, die auf ihre fanatische Art und Weise versuchen, die gläubige Muslimin an Haus und Herd zu binden. Beide gesellschaftliche Lager versuchen, die Frau vom Schreiben abzuhalten und tragen somit in gewisser Hinsicht dazu bei, die patriarchalische Tradition aufrechtzuerhalten.

Proislamische Intellektuelle, die die öffentliche Meinungsäußerung von Frauen als Produkt einer modernen Gesinnung erachten, betonen immer wieder, wie wichtig es ist, daß Frauen den ihnen zugewiesenen privaten Bereich attraktiver und sinnvoller gestalten. Hingegen setzen diktatorische Laizisten, die darauf bestehen, daß muslimische Frauen Sklavinnen im Harem seien, alles daran, diesen Frauen die Möglichkeit des Schreibens

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000135

zu nehmen. Dennoch hat es die muslimische Frau verstanden, von ihrem Recht zum Schreiben und Lesen Gebrauch zu machen. Anders ausgedrückt: Personen, die ihnen dieses Recht verwehren wollen, stellen heute kein wichtiges Hindernis mehr dar. In ihrer Rolle als Schriftstellerin erwartet man von ihnen, daß sie die Rolle der Schlichterin und Friedensstifterin einnimmt und für Familie und Kinder schreibt. In ihren Geschichten soll sie selbst nicht vorkommen und falls sie das doch tut, soll sie sich so präsentieren, wie man das von einer muslimischen Frau erwartet. Aus postmoderner Sicht betrachtet, will man die muslimische Frau nicht als Schriftstellerin, sondern als märchenerzählende Scheherazade sehen, aus deren Munde nur süße Worte fließen.

Seit 200 Jahren weckt die nahöstliche Frau die Neugierde und Phantasiewelt des westlichen Reisenden. Für den westlichen Reisenden Emile Julliard sind sie Nixen. Mit den Worten von Rana Kabbani ausgedrückt: Die Gefühle, die Europa gegenüber der östlichen Frau empfindet, sind ziemlich wirr und reichen von Verlangen und Mitleid bis hin zu Verachtung und Unterdrückung. Östliche Frauen wurden entweder als erotische Opfer oder als intrigante Schlangen dargestellt.[10] Chardin bezeichnete sie als „die verführerischsten Frauen schlechthin, als arrogant, stolz, treulos, intrigant, grausam und unehrenhaft ...“[11]. In den Träumen des westlichen Reisenden konnte sie bestenfalls die Rolle einer Gefangenen einnehmen, die auf ihre Befreiung wartet. Oder aber sie fuhr fort, als Scheherazade Märchen aus Tausendundeiner Nacht vorzulesen.

Das Erbe der Scheherazade verfolgt mit seiner lieblichen Sprache die muslimische Frau auch heute. Denn wenn Frauen schon von der mündlichen zur schriftlichen Kultur übergehen, sollten sie wenigstens die schönsten Märchen und Geschichten der Welt schreiben. Ihre Sprache soll dabei lieblich und ihre Stimme zärtlich sein. Wenn die Frau zu erzählen beginnt, dann sollen selbst die Vögel und Wölfe herbeieilen, um ihr zuzuhören. Sie muß den Sultan, die Hauptfigur, ablenken, beruhigen und aufheitern und ihn eine angenehme Zeit verbringen lassen. Man erwartet von einer Muslimin Beschönigungen anstelle nackter Tatsachen. Und statt zu widersprechen, soll sie gehorchen. Soll Scheherazade über den Garten Eden schreiben, so als wäre sie bereits im Paradies? Soll sie über die Unbeweglichkeit ihrer oberflächlichen und pseudo-untertänigen Ansichten schreiben, die sich in orientalischen Gravuren widerspiegeln? Kann sie nicht von Zeit zu Zeit eine Scheherazade mit spitzer Zunge sein? Diese Fragen muß man sich als Erzählerin und Schriftstellerin stellen, wenn man sich als solche emanzipieren will. Um aber akzeptiert zu werden, wird leider erwartet, daß

[10] Vgl. Kabbani, Rana, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, İstanbul: Bağlam Yay. 1993, 76-104.

[11] Zitiert in: ibid., 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000136

man sich selbst aufgibt. Und diese Erwartung setzt voraus, daß wir uns manchmal „religiös" und manchmal „zivilisiert/modern" verhalten.

Strikte Laizisten, die aus einer Religionsgemeinschaft eine Nation formen wollen, sehen in der muslimischen Frau eine Gefahr und in deren Schriftstellerei ein unbegreifliches Bestreben. Wie kann eine muslimische Frau, von der sie annehmen, daß sie die ihr zugesprochenen Rechte undankbar zurückweist und einen Lebensstil befürwortet, der vor Jahrhunderten herrschte, sich dem Schreiben zuwenden? Selbst wenn sie das täte, über was kann sie schon schreiben? Meist wird es nicht als notwendig erachtet, Antworten auf diese Fragen zu suchen. Man befaßt sich nicht damit, wer die islamistische Frau ist. Man nimmt einfach an, daß sie sich dem Mann unterordnen möchte, weil sie sich mit dem Islam identifiziert und ein Kopftuch trägt. Man beschäftigt sich nicht mit dem, was in ihrem Kopf steckt, sondern damit, was sie darauf trägt. Denn nach diesem laizistischen Verständnis will die islamistische Frau freiwillig Sklavin sein. Gestützt auf zahlreiche falsche Beispiele, beharrt man mit Nachdruck auf dieser Auffassung. Interessant ist nur, daß eine Reihe von Frauen im Namen der Frauenrechte die Aufgabe übernehmen, die herrschenden patriarchalischen Traditionen zu bewachen.

Die islamistische Frau symbolisiert für den undemokratischen Laizisten seine eigene Geschichte, die er unterdrückt und versucht ins Unterbewußtsein zu drängen. Früher wirkten Frauen im Harem, im privaten Bereich, das *selamlık* (Herrenzimmer) galt hingegen als öffentlicher Bereich. Daß der islamischen Bekleidungsform für Frauen, von der angenommen wird, daß sie aus der Haremskultur hervorgeht, in der heutigen Gesellschaft keine Bedeutung beigemessen wird bzw. daß man ihr keine Bedeutung beimessen will, hängt mit der Vernachlässigung der Haremsgeschichte zusammen. Man hat die islamistische Frau unsichtbar machen wollen. Bleibt sie jedoch hartnäckig und will sie am öffentlichen Leben partizipieren, schaut man auf sie herab und beschimpft sie als Verräterin und Werkzeug dunkler Mächte. Um sich ruhigen Herzens bedecken und sich dabei wohl fühlen zu können, muß man sich ins Haus zurückziehen. Schön und gut, aber auch die Häuser sind nicht mehr die alten Häuser. Um den inneren Seelenfrieden wieder zu finden, den wir angeblich verloren haben, muß man ein bißchen schizophren sein. Oder man muß in die Rolle eines „Selbst-Verbrauchers" schlüpfen, der sich selbst und sein ganzes Wesen innerlich aufbraucht.

Folgende Frage wird oft gestellt: Literatur oder islamische Frauenliteratur? Aus diesem Grund möchte auch ich die Frage hier diskutieren und eine Gegenfrage stellen: Warum muß diese Trennung überhaupt vorgenommen werden? Was erwartet uns, wenn wir sie analysieren? Warum wird der Ausdruck „laizistische Frauenliteratur" nicht in gleichem Maße

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000137

verwendet? Islamische Frauenliteratur – wenn islamische Themen von einer Muslimin behandelt werden, dann lassen sich diese Bücher oftmals gut verkaufen. Was die muslimische Frau in diesem Rahmen auch immer schreibt, es findet Anklang. Bewegt man sich hingegen im Rahmen der allgemeinen Schriftstellerei, so erreicht man nur schwer die breite Leserschaft der Bücher, die auf Erzählkultur basieren. Wenn eine islamistische Schriftstellerin möchte, daß ihre Werke gelesen werden, dann muß sie Seifenopern mit islamischen Motiven schreiben oder über ganz außergewöhnliches aus der islamischen Geschichte berichten. Nicht realistische, sondern idealisierte Romane werden gelesen. Nicht um die bittere Wahrheit, sondern um süße Lügen soll es gehen. Und mehr noch, da islamistische Schriftstellerinnen nicht so schreiben, wie populäre Autorinnen, die über Intimitäten berichten, nimmt man von der muslimischen Autorin außerdem auch noch an, daß sie feige oder sogar inkompetent sei.

Es ist noch zu früh, um eine endgültige Bewertungen der literarischen Texte der muslimischen Frauen vorzunehmen. Ihre Geschichten sind für die türkische Gesellschaft noch relativ neu. Eine muslimische Frau, die Geschichten schreibt, ist in vielerlei Hinsicht anders als ihre Großmutter. Eine muslimische Autorin, die die Figur der lieblichen Scheherazade hinterfragt, möchte über Tatsachen schreiben, auch wenn diese hart sind. Sie möchte über all das schreiben, was ihr zu ihrem Innenleben einfällt sowie über die Kluft zwischen Schein und Wirklichkeit. Allgemein sei an dieser Stelle aber auch erwähnt, daß Erzählungen erst seit 1960 aus einer islamischen Perspektive geschrieben werden. Die muslimische Schriftstellerin, die sich mit ihrem Ich auseinandersetzt, ist eine neue Erscheinung. Aber auch für diese Auseinandersetzung und Bedenken war die muslimische Frau nicht gewappnet. Da seit der türkischen muslimischen Literatin Fatma Aliye bis heute die weibliche Identität im Mittelpunkt vieler Arbeiten steht, haben es muslimische Frauen schwer, sich in der Literatur zu entfalten. Das Bedürfnis, sich von neuem zu ergründen und sich neu zu definieren, hatte Fatma Aliye im selben Maße wie Mary Wollstonecraft. Die Bedeutung, die man der Literatur gibt, und der Preis für die Liebe zur Literatur ist bekanntlich hoch. Kann jemand, der nie zuvor Geschichten gelesen oder gehört hat, Geschichten schreiben? Meines Erachtens sollte jede türkische Geschichtenerzählerin Autoren wie Halide Edip Adıvar, Ömer Seyfettin, Tschechow, Maksim Gorki, Sait Faik, Borges, Marquez, Masfield, Rasim Özdenören, Mustafa Kutlu, Emine Işınsu und Tomris Uyar gelesen haben, bevor sie sich selbst ans Werk macht. „Griechische Passion" von Nikos Kazantzakis beeindruckt mich weitaus mehr als viele Romane „islamistischer" Autoren. Die Kindheitsgeschichten des Sozialisten Maksim Gorki lese ich zitternden Herzens. Und als Schriftstellerinnen sind

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000138

für mich Doris Lessing, Ingeborg Bachmann und Simone de Beauvoir sehr wichtig.

Kunst ist in dem Maße Kunst, wie sie sich innerhalb ihrer eigenen Grenzen verwirklichen kann. Wenn sie darüber hinaus noch richtungsweisend ist, kann man dies als großen Erfolg bezeichnen. Kunst hat zweifellos eine reflektierende Wirkung. Sartre spricht in diesem Zusammenhang von der „unreflektierten Reflexion".[12] Der Autor gestaltet sein Werk so, daß selbst Dinge, die er nicht reflektiert, in der Form der Bedeutung eines unausgesprochenen Wortes auftauchen. Unabhängig davon, ob man realistisch oder fiktiv schreibt, der Erfolg hängt stets davon ab, wie gut man das Mittel der Kommunikation, das man verwendet, kennt und wie ernst man es nimmt. Literatur funktioniert nicht ohne Sprache. Muslimische Frauen versuchen heute, sich über die Literatur mitzuteilen. Das Dilemma zwischen Religion und Modernität ist ein Teil des Lebens. Wie soll die muslimische Frau aber von diesem Konflikt erzählen? Das, was sie erzählt, wird in dem Maße Erfolg haben, wie sie der Literatur ihre Achtung und Zuneigung schenkt und inwieweit sie ein Literaturverständnis besitzt, das mit dem universellen Erbe der Literatur zusammenhängt.

Nicht die pure Glaubenskraft, das Maß an Religiosität oder der Gebrauch von religiösen Motiven machen ein Werk lesenswert. Wenn man das Leben und den Menschen so betrachtet, wie der Islam es vorsieht, oder sich zumindest darum bemüht, dann wird sich das in den Werken widerspiegeln. Wir können die Sprache und die Literatur, der wir gegenüberstehen nicht ausgrenzen, weil wir chauvinistische, imperialistische oder rassistische Ansätze darin entdeckt haben oder meinen, diese entdeckt zu haben. Trotz aller Ausgrenzungen in der Literaturgeschichte gilt es, die Literatur zu begreifen und sie dann bewußt einzusetzen und falls notwendig, die Dinge bewußt zu verdrehen, bevor man Verzerrungen darstellen kann. Hierfür muß man diese Verzerrungen zunächst erkennen und sich diese zu Herzen nehmen.

Jedoch kann man – auch wenn man sehr wertvolle Werke herausgebracht hat – aufgrund eines abnehmenden oder unzureichenden literarischen Kreises gezwungen sein, in andere Gebiete überzuwechseln, geplante Projekte aufzugeben und das, was man hätte schreiben wollen in sich begraben. Kommt ein Autorin nicht an ihre Leser heran, teilen die auf Disketten gesammelten Werke das Schicksal mit jenen Werken ihre Kolleginnen aus früheren Jahrhunderten, die ihre Texte in Truhen verschlossen. Auch das literarische Umfeld ist der Verwüstung im gesellschaftlichen Bereich ausgesetzt und folglich oft nicht sehr befruchtend. Manchmal

[12] Zitiert nach Özdenören, Razım, *Açıkoturum: Siyaset ve Sanat*, Ankara: Akabe Yay. 1984, 33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000139

scheint es gar so, als würde es dieses Umfeld auch gar nicht geben. Das, was geschrieben wird, kann zwar gelesen werden, aber eine Reaktion darauf zu bekommen ist nur begrenzt möglich. Unter gesellschaftlichen Umständen dieser Art wird auch die literarische Öffentlichkeit schwächer. Für einen Schriftsteller kann dies bedeuten, daß er seine Arbeiten für sich behält. Unser Verantwortungsgefühl zu schreiben wird jedoch durch die Anerkennung und die Erwartungen derjenigen, die nicht zu Wort kommen oder bei jeder Gelegenheit entmündigt werden, bekräftigt und unterstützt.

Wenn das Hauptanliegen nicht darin gesehen wird, hinter dem her zu sein, was als unaussprechbar gilt, sondern danach, was gesagt werden kann, was schreibenswert ist und das Leben bereichert, dann macht die Kunst zusammen mit dem Künstler eine Hoffnung aus, sich erneut am Leben zu beteiligen. So ist die Schriftstellerei islamistischer Frauen sowohl benachteilig als auch notwendig.

Die islamische Frau, also die Frau, die den Islam in der modernen Welt als Wegweiser sieht, begnügt sich nicht mit vorgefertigten Persönlichkeitsidealen, sondern nimmt die Verantwortung und Bürde auf sich, Ich-Erzählungen zu entwickeln, die der *mahremiyet* (islamische Privatheit) großen Wert beimessen. Somit nimmt die Frau in der Literatur – genauso wie in vielen anderen gesellschaftlichen Bereichen auch – bei der Neudefintion der *mahremiyet* eine bedeutende Stellung ein.

(Aus dem Türkischen von Nesrin Yilmaz und Barbara Pusch)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000140

TÜRKISCHE KOPFTUCHPOLITIKEN: EINSTELLUNGEN VON „KOPFTUCHSTUDENTINNEN" UND AKADEMISCHEM PERSONAL IM VERGLEICH [1]

Barbara Pusch, Istanbul

Die Frage, ob Schülerinnen, Studentinnen und Beamtinnen in öffentlichen Institutionen ein Kopftuch tragen dürfen oder nicht und ob sie mit einer islamischen Bedeckung gegen die säkulare Ausrichtung des türkischen Staates verstoßen oder nicht, wird von den zwei dominanten politischen Lagern in der Türkei, dem kemalistischen und dem islamistischen, seit nun fast 20 Jahren heftig diskutiert. Wenngleich die breite Masse, die zwar (auch im religiösen Sinn) wertkonservativ[2], aber zweifellos nicht islamistisch ist, und eine Fülle von liberalen Säkularen eine vergleichsweise „unpolitischere" und „gemäßigtere" Einstellung zum Kopftuch haben, sind vor allem die islamistischen und streng kemalistischen Vorstellungen über die Glaubens- und Meinungsfreiheit sowie über den Laizismusgrundsatz der türkischen Verfassung für diesen Disput bestimmend. Vertreter des islamistischen Milieus vertreten in diesem Zusammenhang die Ansicht, daß Menschen im Namen der Glaubens- und Meinungsfreiheit das Recht

1 Der empirische Teil dieses Aufsatzes basiert auf der Studie „The Veiling Issue at the University of Istanbul. A Case Study with Special Consideration of the Head-Covered Student's View Points", die im Jahr 1999 von der Autorin im Rahmen des von der Europäischen Union geförderten Joint-Venture Projekts „The Contribution of Women to the Economic and Social Development of Turkey" durchgeführt wurde.

2 Für dieses gesellschaftliche Lager habe ich an anderer Stelle den Begriff „sunnitisch-konservativ" verwendet. (Pusch, Barbara, „Stepping into the Public Sphere: The Rise of Islamist and Religious-Conservative Women's Non-Governmental Organizations", in: Seufert, Günter, Vorhoff, Karin & Yerasimos, Stefanos (eds.), *Civil Society in the Grip of Nationalism,* Istanbul: Orient-Institut der DMG 2000, 475-505.) Wenngleich ich behaupte, daß die Mehrheit der türkischen Bevölkerung in diesem (wertkonservativen) Lager zu verorten ist, sage ich damit nicht, daß sich diese Gruppe sämtlichen Errungenschaften der Modernität verschließt. Im Gegenteil, während verschiedene moderne Entwicklungen große Akzeptanz finden, werden insbesondere familiäre, zwischenmenschliche und religiöse Werte von dieser Gruppe großgeschrieben. Die Behauptung, daß die Mehrheit der Bevölkerung als „wertkonservativ" bezeichnet werden kann, entnehme ich u.a. dem politischen Profil des Landes. Eine genaue Ausformulierung dieser Kategorisierung würde an dieser Stelle zu weit führen, ist jedoch in nächster Zukunft im Rahmen eines eigenen Aufsatzes geplant.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000141

hätten „islamisch" zu leben. Und analog dazu vertreten sie die Ansicht, daß muslimischen Frauen aufgrund dieser Freiheiten die Möglichkeit garantiert werden müßte sich zu „bedecken"[3]. Im Gegensatz dazu sehen nicht nur Verfechter der kemalistischen Weltsicht das Kopftuch als zentrales Symbol des politischen Islam. Der politische Islam gilt bei dieser gesellschaftlichen Gruppe als Synonym für den Untergang jeglicher „modernen" Gesellschaftsordnung.

Ausgehend von einer Untersuchung, die ich im Jahr 1999 an der Universität Istanbul durchgeführt habe,[4] handelt dieser Aufsatz von diesen tü(r)kischen Kopftuchpolitiken. Am Beispiel der Universität Istanbul werde ich zeigen, auf welche Weise das Kopftuch aus dem Universitätsleben verbannt wurde und wie verschiedene direkt oder indirekt betroffene Gruppen auf dieses Verbot reagierten. In diesem Zusammenhang werde ich der Analyse der sogenannten „Kopftuchstudentinnen" erheblichen Raum beimessen. Im Gegensatz zu der medialen Berichterstattung soll dabei das Augenmerk jedoch nicht nur auf die „rebellischen" Kopftuchträgerinnen gerichtet werden, die je nach politischer Konjunktur entweder alleine oder mit der Unterstützung weiterer Gruppen gegen das Kopftuchverbot protestieren, sondern auch auf schweigende Betroffene: Studentinnen, die abseits der medialen Berichterstattung andere Strategien entwikkelt haben, mit dem Verbot umzugehen. In einem weiteren Schritt wird

3 Die Begriffe „bedecken" und „bedeckt" gehen auf die türkischen Begriffe *„örtmek"* und *„örtülü"* zurück. Der Grund, weshalb ich diese eher unüblichen Begriffe verwende, ist, daß die Assoziationen der geläufigeren Begriffe „verschleiert" und „verhüllt" bzw. „verschleiern" und „verhüllen" erstens nicht den realen Kleidungsformen entsprechen. Islamistische Frauen tragen in der Türkei in der Regel keinen Schleier, sondern bedecken ihr Haar mit einem Kopftuch und verstecken ihre Körperkonturen in weiten Gewändern, oftmals in einem langen Mantel. Zweitens lehne ich die oben genannten Begriffe auch deshalb ab, weil sie eine orientalistische Vorstellung von Kopftuchträgerinnen suggerieren.

4 Im Rahmen dieser Untersuchung wurden mit 21 Studentinnen Gruppendiskussionen und offene Interviews durchgeführt. Die Auswahl der Studentinnen beruhte auf dem Zufallsprinzip. Zu einigen Studentinnen wurde der Kontakt über proislamische Organisationen geknüpft, andere Studentinnen wurden vor der Universität angesprochen und zu einem Interview eingeladen. Die Interviews und Gruppendiskussionen dauerten zwischen eineinhalb und drei Stunden. Darüber hinaus wurde mit der Vizerektorin der Universität Istanbul, Prof. Dr. Nur Serter und den Vertretern folgender Organisationen Experteninterviews durchgeführt: *Üniversite Öğretim Üyeleri Derneği* (Verein der Universitätslehrer), *Öğretim Elemanları Sendikası* (Gewerkschaft der Universitätslehrer), *Asistanlar Derneği* (Verein der Assistenten), *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği* (Verein zur Untersützung zeitgenössischen Lebens). Da der letzt genannte Verein keine Interessensvertretung des akademischen Personals ist, sondern allgemein das orthodox-kemalistische Milieu vertritt, wird hier aus Platzgründen auf diese Dimension verzichtet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000142

dann untersucht, wie und weshalb das akademische Personal in seiner spezifischen Form auf das Verbot reagierte. Um diese Analyse jedoch in einen adäquaten Rahmen zu stellen, erscheint es zunächst sinnvoll, wesentliche Aspekte der gesellschaftlichen Bedingungen darzustellen, die zum Kopftuchverbot an türkischen Universitäten im allgemeinen und der Universität Istanbul im speziellen geführt haben.

Zum Gesellschaftlichen Rahmen

Kopftuch ≠ Kopftuch

„Nur ein Stückchen Stoff – verarbeitet zu Schleier, Kopftuch oder Haube – und doch seit Jahrtausenden Anlaß für Ge- und Verbote, Diskriminierungen, sexuelle Männerphantasien, Unterdrückung und Widerstand von Frauen“[5] – mit diesen Worten leiten Meral Akkent und Gaby Franger ihr Buch „Das Kopftuch. Başörtü“ ein. Das Kopftuch ist für sie ganz schlicht und einfach „ein Stück Alltagskultur, ein Gegenstand der Volkskunst und ein Kleidungsstück, das sozialhistorischen Wandlungen unterliegt.“[6] All dies gilt auch für die heutige Türkei.

Um die Diskussionen um das Kopftuch in der Türkei verstehen zu können, müssen die sozialen, politischen und historischen Veränderungen dieser Gesellschaft analysiert werden. Denn in den Augen vieler Türken und Türkinnen ist Kopftuch heute nicht gleich Kopftuch. Eine Art Kopftuch wird als Ausdruck der Tradition wahrgenommen und eine andere Art Kopftuch gilt als Symbol des politischen Islam. Gemäß dieser Differenzierung haben sich auch unterschiedliche Begriffe für das Kopftuch in der modernen Türkei eingebürgert: *başörtü* und *türban*

Mit dem Begriff *başörtü* wird heute in der Türkei allgemein das „unpolitische“, traditionelle und/oder religiöse Kopftuch bezeichnet. Obwohl sowohl säkulare als auch proislamische Kreise dem Begriff *başörtü* diese Bedeutung zuschreiben, so wird die Frage, wer als *başörtülü* („bekopftucht“) zu verstehen ist, unterschiedlich beantwortet. Für Kemalisten sind *başörtülü*-Frauen traditionelle Frauen, die auf dem Land bzw. in vergleichbaren Verhältnissen in der Stadt leben. Das Kopftuch der städtischen Muslimin, die über ein gewisses Maß an Bildung verfügt, in die Öffent-

5 Meral Akkent & Gaby Franger, *Das Kopftuch. Başörtü. Ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart. Geçmişte ve Günümüzde bir Parça Kumaş*, Frankfurt am Main: Dağyeli 1987, 15.

6 Ibid., 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000143

lichkeit tritt und sich wie z.B. die „Kopftuchstudentinnen" der Infrastruktur der modernen Türkei bedienen möchten, wird von dieser Gruppe hingegen als *türban* (Turban) bezeichnet.[7] Diese Bezeichnung ist insofern interessant, weil das aus dem Französischen übernommene Wort *türban* einen aus dünnen Stoff drapierten Kopfwickel bezeichnet,[8] die sogenannten *türban*-Trägerinnen aber keine klassischen Turbane, sondern große Haar und Nacken und im allgemeinen auch die Schultern komplett bedekkende Kopftücher tragen, die sie mit Stecknadeln in sich befestigen[9]

Da *başörtü* und *türban* den Kopf der Muslimin in unterschiedlichem Ausmaß bedecken, sehen Verfechter des Kemalismus in der unterschiedlichen Bindeart dieser beiden Kopfbedeckungen ein Indiz sozialer und politischer Differenzierung von ländlich-traditionellen und städtisch-modernen Kopftuchträgerinnen.[10]

Der unterschiedliche Charakter, der *başörtü* und *türban* zugeschrieben wird, ist für die Kopftuchdebatte in der Türkei essentiell. Der Bedeckung der traditionellen Frau wird in diesem Zusammenhang Gewohnheit und der Bedeckung der modernen Städterin Fanatismus zugeschrieben. Analog

7 Wenngleich der Begriff *türban* zwar paralell zu dem Ansteigen der bedeckten Studentinnen entstanden ist, und vor allem die Kopfbedeckung, der in der Stadt lebenden modernen Muslima bezeichnet, ist an dieser Stelle zu betonen, daß der *türban* heute jedoch auch in traditionellen und ländlichen Umfeldern zu beobachten ist. Vor allem für junge Mädchen, die sich aus traditionellen Motiven bedecken, ist der städtische *türban*, eine Verhülltungsform geworden, die ihnen einerseits dazu verhilft ihre verhüllte Idenität zu wahren aber andererseits nicht auf Mode zu verzichten. Zum allgemeinen gesellschaftlichen Wandel von *tesettür*, *başörtü* und *türban* siehe: Çakır, Mine, „Değişen Başörtüsü", *Zaman,* 12-14 Ekim 1998.

8 Dafür siehe z.B. Türk Dil Kurumu (haz.), *Okul Sözlüğü*, [ohne Ortsangabe]: Milliyet Yay. 1997: 779.

9 Dieser Analyse des Begriffs *türban* liegt dessen weit verbreiteter Gebrauch in der säkularen Presse zugrunde. (z.B.: *Cumhuriyet*, „Kadınlardan türban yasağına destek", 28.2.1998; Ilgaz, Elif, „Türban eylemi durulmuyor", *Yeni Yüzyıl*, 4.3.1998; *Hürriyet*, „Türban kışkırtması", 12.10. 1998, *Milliyet*, „Türban Gericilik Değil", 19.9.1998; *Cumhuriyet*, „Türbanda Yasa Delme Cabası" 25.2.1998.) Ein Grund weshalb diese großen Kopftuchtücher der städtischen Muslima als *türban* bezeichnet werden, kann vermutlich mit der im Vergleich zum herkommlichen *başörtü* aufwendigen und oft kunstvollen Drapierung dieser Tücher erklärt werden. Betont soll hier jedoch werden, daß der *türban* der städtischen Muslimin nicht bloß ein klassischer Kopfwickel bzw. eine modische Kopfbedeckung ist, die ausschließlich das Haar bedeckt, sondern eine vergleichsweise verhüllendere Bedeckung ist.

10 Dabei übersehen sie jedoch, daß der *türban* gerade für viele junge Frauen, die als unpolitisch-traditionell erachtet werden, einen modischen Aspekt hat. Für diese junge Frauen bietet die Verschleierungsmode im allgemeinen und der *türban* im speziellen die Möglichkeit, sich äußerlich ein modisches (modernes) Outfit zu verleihen, ohne die Bedeckungsmoral der Tradition zu hinterfragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000144

zu dieser Fremdwahrnehmung stehen *başörtü*-Frauen für jene Frauengruppen, die sich aufgrund ihrer sozio-ökonomischer Verhältnisse noch nicht von den Fesseln der Tradition befreien konnten, während *türban*-Frauen als Teil der islamistischen Bewegung betrachtet werden. Demzufolge gehören *başörtü*-Frauen zu jener Bevölkerungsgruppe, die der Modernisierung des Landes nachhinkt. Wenngleich (oder besser: weil) auf sie oftmals als ungebildete und unselbständige Opfer der Tradition herabgeblickt wird, erwecken sie vergleichsweise mehr Sympathie, Verständnis und Akzeptanz, denn als zu modernisierende Objekte wird ihnen keine politische Kompetenz sondern vielmehr Hilflosigkeit zugeschrieben. Im Gegensatz dazu wird das Kopftuch der *türban*-Frau als Symbol des politischen Islam und als Uniform militanter Gegnerinnen der laizistischen Republik Türkei verstanden. *Türban*-Frauen werden in diesem Zusammenhang auch der *irtica* (Reaktion) bezichtigt.[11] Diese Differenzierung von kopftuchtragenden Frauen liegt, wie das folgende Beispiel zeigt, auch der Rechtssprechung zugrunde:

> Kleidung hängt zweifellos mit den Traditionen der Menschen, den natürlichen Umweltbedingungen und der Kultur zusammen. In unserem Land, wo das traditionelle Leben sehr verbreitet ist, bedecken viele Frauen ihren Kopf, ohne dafür politische oder bestimme Gründe zu haben. Aber eine Gruppe von Frauen und Mädchen bedeckt ihren Kopf aus Reaktion gegen die zeitgenössische Kleidung und als Protest gegen die Grundsätze und Reformen von Atatürk. Die Vertreter dieser Weltanschauung möchten aus der Religion, die eine Gewissensfrage ist, eine Lebensform machen. Und es ist bekannt, daß sie den Staat auf den Grundsätzen der Religion neu errichten wollen.[12]

Im Gegensatz zum kemalistischen Sprachgebrauch bezeichnen die sogenannten *türban*-Frauen ihre Kopfbedeckung jedoch selbst als *başörtü*.[13] Obwohl sie sich dessen bewußt sind, daß sich ihre Bedeckung von der traditionellen unterscheidet,[14] verwenden sie den Begriff *türban* nicht. Das

[11] Zur Unterscheidung von *türban*- und *başörtü*-Frauen in der Türkei in der wissenschaftlichen Literatur siehe z.B. Çayır, Kenan, „İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu", in: Göle, Nilüfer (ed.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis 2000, 42.

[12] Urteil des Verwaltungsgerichtsho vom 2.3.1994 zitiert nach: Alperen, Vakur, *"Başörtüsü Yasağı"nın Hukuki Açıdan Değerlendirmesi*, İstanbul: İnsan Hak ve Hürriyetleri Vakfı, 1997, 16.

[13] Vgl. dazu auch den Artikel von Yıldız Ramazanoğlu in diesem Band.

[14] So bekritteln städtisch-moderne „Kopftuchfrauen" oftmals die traditionelle Bedekkungsformen. Die proislamische Autorin Cihan Aktaş hält fest: „Viele Studentinnen haben das traditionelle unzureichende Kopftuch ihrer Mutter verändert, nachdem sie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000145

rührt daher, daß sie nicht mit dem politischen Islam, den der Begriff *türban* implitiert, identifiziert werden wollen. Ihre Kleidungsform insgesamt umschreiben sie allgemeinen mit dem Begriff *tesettür*, der die islamisch korrekte Kopf- und Körperbedeckung der muslimischen Frau meint. Wenngleich es viele unterschiedliche *tesettür*-Formen gibt, so ist in der gegenwärtigen Türkei damit im allgemeinen die Kombination aus einem großen verhüllendem Kopftuch und einem langen Mantel gemeint.[15] Als Symbol für die Sittlichkeit und kulturelle Authentizität der türkischen Muslimin (= islamistische Sichtweise) bzw. als gesellschaftliche Rückschrittlichkeit (= kemalistische Sichtweise) stellt die Bedeckung des weiblichen Hauptes ein zentrales Politikum dar.

Allgemeine Einstellungen zur Kopftuchfrage

Im Gegensatz zu den eben beschriebenen ideologischen Einstellungen zum Kopftuch vertreten viele Menschen in der Türkei eine wesentlich unideologischere Meinung. So besagt z.B. eine repräsentative Studie über die türkische Jugend zwischen 15-27 Jahre, daß 64,3% der türkischen Jugendlichen der Ansicht seien, daß Studentinnen das Recht haben sollten, auf dem Universitätscampus ein Kopftuch zu tragen.[16] Wenngleich sich 89,8% dieser Jugendlichen als Muslime bezeichnen, begründeten über 80% ihre kopftuchfreundliche Haltung nicht, wie man vielleicht erwarten möchte, mit dem Islam, sondern mit Demokratie.[17] Die positive Einstellung zu islamischen Werten beruht im allgemeinen weder auf einer Hyperreligiösität oder auf dem politischen Islam, sondern zeigt vielmehr, daß der Islam und das Festhalten an Traditionen nicht als Widerspruch zur Modernität wahrgenommen wird. In diesem Zusammenhang ist auch festzuhalten, daß nicht alle gesellschaftlichen Gruppen, die sich für oder zumindest nicht gegen das Kopftuchtragen an verschiedenen Orten und in verschiedenen Funktionen aussprechen, als islamistisch zu bezeichnen sind. Dies gilt zum Teil sogar für jene Gruppen, die mit dem Kopftuch Politik machen.

sich selbst bedeckt haben" (Vgl. Aktaş, Cihan, *Tesettür ve Toplum. Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine bir İnceleme,* İstanbul [2. baskı]: Nehir 1992, 58). Gülay Atasoy erklärt, weshalb wirklich jedes einzelne Haar bedeckt sein muß. (Vgl. Atasoy, Gülay, *Gerceği Arayan Genç Kız*, İstanbul [3. baskı]: 1995, 76-78.)

15 Vgl. dazu: Mazlumder İstanbul Şubesi (haz.), *Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu. Olaylar. Belgeler. Anılar*, İstanbul [2. baskı]: Mazlumder Yay. 1998, 377.

16 Konrad Adenauer Foundation (ed.), *Turkish Youth 98. The Silent Majority Highlightend*, Ankara 1999, 99.

17 Ibid., 74

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000146

Als Beispiel kann in diesem Zusammenhang die konservative *Anavatan Partisi* (Mutterlandspartei, ANAP) herangezogen werden, die im letzten Wahlkampf unter anderem mit dem Argument, daß sie das Kopftuchproblem lösen werde ohne es zu politisieren, um Stimmen kämpfte.[18] Wenngleich die ANAP das Kopftuch mit Aussagen dieser Art in die politische Diskussion zieht und damit zu dessen Politisierung beiträgt, so verdeutlicht sie mit diesem Wahlversprechen auch, daß ihr (a) zwar der Stil mißfällt, wie das Kopftuch von Islamisten in die Politik getragen wird, sie (b) aber nicht *per se* gegen das Kopftuch eingestellt ist. Analog zur weit verbreiteten Ansicht in sunnitisch-konservativen Kreisen ist auch für die ANAP das Kopftuch schlicht und einfach ein verbreitetes Kleidungsstück, das nicht einfach aus dem Alltag verbannt werden kann.[19] D.h. diese Partei unterscheidet, wie viele andere Gesellschaftsgruppen auch, nicht zwischen *türban* und *başörtü*.

Eine Umfrage, die von der ANAP zu diesem Thema in Auftrag gegeben wurde, scheint der Parteilinie in dieser Frage Recht zu geben: 68,9 % der türkischen Bevölkerung sind der Ansicht, daß es keinerlei Restriktionen für Kopftuchträgerinnen geben sollte.[20] Da diese Studie nicht nur die Ansichten von Anhängern konservativer Parteien widerspiegelt,[21] kann gesagt werden, daß die liberale Haltung der ANAP in der Kopftuchfrage die Einstellung breiter Gesellschaftsgruppen in der Türkei repräsentiert. Mit dieser Haltung ist die ANAP jedoch als mitte-rechts Partei nicht allein.

Allgemein ist in diesem Zusammenhang hinzuzufügen, daß sich die mitte-rechts Parteien in der Türkei nicht als „kemalistische Elite", sondern als die *wahren* Vertreter[22] der türkischen Bevölkerung sehen. In dieser

18 Dafür siehe die Broschüre der ANAP „Anavatan Gerçekleri Açıklıyor...", die für die Wahlen am 18. April 1999 hergestellt wurde.

19 An dieser Stelle sei betont, daß das Kopftuch nicht nur für Sunniten sondern auch für viele traditionelle Aleviten einfach ein traditionelles Kleidungsstück ist. Vgl. Vorhoff, Karin, „Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa bir Bakış", in: İslami İlimler Araştırma Vakfı (haz.), *Tarih ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler ve Nursayriler*, İstanbul: Enşar Neşriyat 1999, 251-63.

20 Zitiert nach folgender Quelle: *Yeni Şafak*, „Milli İrade Uyarısı", 22 Eylül 1998.

21 Dieser Umfrage zufolge waren 96,6% der *Fazilet Partisi* (Tugendpartei, FP), 87,8 % *Milliyetçi Hareket Partisi* (Partei der nationalistischen Bewegung), 69,1 % von der ANAP, 68,8% von der DYP, 58,7 von der kurdischen *Halk ve Demokrasi Partisi* (Volks- und Demokratiepartei, HADEP) und 44,5% der *Demokratik Sol Partisi* (Demokratische Linkspartei, DSP) und 34,4% der Wähler der *Cumhuriyet Halk Partisi* (Republikanischen Volkspartei, CHP) gegen die Kopftuchrestriktionen in der Öffentlichkeit. Siehe: ibid.

22 Vgl. Mert, Nuray, „The Political History of Centre Right Parties: Discourses on Islam, the Nation and the People", in: Seufert, Günter, Vorhoff, Karin & Yerasimos, Stefanos

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000147

selbst zugeschriebenen Rolle akzeptieren sie das Kopftuch als Teil des religiösen Lebensstils und bringen vor allem das Argument, daß das Kopftuch kein Fremdkörper sondern ein Teil der türkischen Lebensweise ist, in die Kopftuchdebatten ein.

Diese Einstellungen zum Kopftuch können auch als ausschlaggebend dafür angesehen werden, daß diese Parteien zunächst nicht gegen Merve Kavakçı, die bedeckte Abgeordnete der *Fazilet Partisi* (Partei der Tugend, FP), protestierten, als sie mit Kopftuch zur Vereidigung ins Parlament kam.[23] Im Gegensatz zu ihren islamistischen Kollegen haben sie jedoch auch nicht applaudiert.[24] Ihre Reaktion änderte sich erst, als sie von nichtkonservativen zivilgesellschaftlichen sowie parlamentarischen Kräften kritisiert wurden. Folglich ist für die Haltung der mitte-rechts-Kräfte essentiell, daß sie sich nur so lange (und in dem Maße) für das Kopftuch „aussprechen", in dem sie die politische und soziale Ordnung nicht „gefährden", d.h. kein Aufsehen und keinen Aufruhr erzeugen.

Die Art und Weise, wie die *Milliyetçi Hareket Partisi* (Partei der Nationalistischer Bewegung, MHP) mit dem Kopftuch umgeht, ähnelt den mitte-rechts Parteien sehr. Im Gegensatz zu Merve Kavakçı nimmt nämlich Nesrin Ünal, die kopftuchtragende Abgeordnete der MHP, ihr Kopftuch seit ihrer Vereidigung im Parlament ab. Die Einhaltung des *modus vivendi* in der Kleiderfrage begründete sie damit, daß sie sich weder gegen die Parteilinie stellen noch gegen die gesetzlichen Vorschriften verstoßen möchte.[25] Wie paradox Mittelwege dieser Art sein können, zeigt die Tatsache, daß sich Nesrin Ünal außerhalb des Parlaments nach wie vor bedeckt.

Widersprüche dieser Art kennzeichnen aber keinesfalls ausschließlich die MHP-Linie oder vereinzelte Fallbeispiele, sondern sind für das politische Verhalten im allgemeinen und den Kopftuchdisput im speziellen von Bedeutung und werden, wie später noch gezeigt wird, auch von diversen Universitätsleitungen eingefordert.

Wie in der Folge am Beispiel der Interessensvertretungen des akademischen Personals noch genauer dargestellt werden soll, vertritt aber nicht nur das islamistische, konservative und nationalistische Milieu in der Kopftuchfrage eine der staatlichen Politik widersprechende Haltung, son-

(eds.), *Civil Society in the Grip of Nationalism,* Istanbul: Orient-Institut der DMG 2000, 49-97.

23 Vgl. dazu die türkischen Tageszeitungen *Cumhuriyet, Milliyet, Hürriyet, Radikal, Yeni Şafak* and *Türkiye* vom 3. Mai 1999.

24 Ibid.

25 Vgl. dazu die Titelseite von *Hürriyet*, 21 Nisan 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000148

dern auch liberale Säkulare, die oftmals den verschiedenen linken Lagern zuzurechnen sind.

Das Kopftuchverbot

Die grundlegenden gesetzlichen Bestimmungen in der Kleiderfrage wurden in der Türkei kurz nach der Gründung des neuen Staates in zwei Gesetzen festgelegt: Dem sogenannten „Hutgesetz" von 1925 und dem „Gesetz nicht zu tragender Kleidung" von 1934.[26] Das „Hutgesetz" besagt, daß alle Minister, Parlamentsabgeordneten und öffentlich Bediensteten einen Hut tragen müssen – eine Bestimmung, die heute zwar noch in Kraft ist, aber nicht mehr exekutiert wird. Und das „Gesetz nicht zu tragender Kleidung" besagt u.a., daß geistliche Gewänder nur von Geistlichen im Gotteshaus und bei religiösen Zeremonien getragen werden dürfen, daß Ausländer internationalen Normen entsprechend gekleidet sein müssen etc.[27]

Wenngleich diese beiden elementaren Kleidungsgesetze Bestimmungen über die Kopfbedeckung des Mannes enthalten und nichts über die Frau sagen, beziehen sich sowohl Islamisten als auch Kemalisten in ihrem Kopftuchdisput auf diese beiden Gesetze. Kemalisten sehen in diesen Bestimmungen eine Absage an religiöse Kleidungsformen, die zu Gunsten der Modernität aus dem öffentlichen Leben verbannt wurden.[28] Im Gegensatz dazu interpretieren die Islamisten diese beiden Gesetze völlig anders: Ihrer Ansicht nach ist die Tatsache, daß das Kopftuch in diesen beiden Gesetzen nicht vorkommt, ein Indikator dafür, daß selbst der große Reformer, Modernisierer und Verwestlicher Atatürk das Kopftuch der türkischen Muslimin nicht zum Gegenstand seiner Erneuerungspolitik machte, sondern respektierte.[29]

Die Tatsache, daß diese beiden Gesetze die Kopftuchfrage nicht regeln, heißt jedoch nicht, daß das sogenannte Kopftuchverbot in der Türkei formal inexistent ist. Im Gegenteil, das Verbot existiert in vielen Verordnungen, Gerichtsbeschlüssen etc. Das Kopftuch wurde erst im Jahr 1981 und zwar in der Kleiderordnung für Angestellte und Schüler von staatlichen Schulen dezidiert verboten wurde. Diese Bestimmung besagt, daß Schülerinnen und Angestellte in Staatsschulen – mit Ausnahme des Reini-

[26] Das „Hutgesetz" heißt auf Türkisch Şapka İktisası Hakkında Kanun und das „Gesetz nicht zu tragender Kleidung" Bazı Kisvelerin Giyilemiyeceğine Dair Kanun.

[27] Vgl. Alperen, Başörtüsü Yasağı, 7ff.

[28] Vgl. Cumhuriyet, „Türbana Geçit Yok", 28 Mayis1999.

[29] Vgl. z.B. Alperen, Başörtüsü Yasağı.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000149

gungspersonals![30] – im Schulgebäude keine Kopfbedeckung tragen dürfen.[31] Im darauffolgenden Jahr wurden mit den Kleiderordnungen für das Personal in öffentlichen Institutionen und Organisationen und der Kleiderbestimmung für Hochschulstudenten zwei weitere wichtige Schritte gegen das Kopftuchtragen von Frauen in qualifizierten Funktionen in öffentlichen Gebäuden gemacht.[32]

Im Vergleich zur Durchführung des Kopftuchverbots für Studentinnen war diese Bestimmung für Schülerinnen und Beamtinnen relativ leicht durchzusetzen. Elisabeth Özdalga meint zu den studentischen Protesten gegen das Kopftuchverbot:

> It soon became clear, however, that this ban was difficult to implement. Many students refused to yield to the pressure, and preferred to undergo punishment or to be expelled from school rather than change their beliefs concerning headgear. As a concession to the pressure coming form different Islamic groups, the regulation was softened two years later, in May 1984.[33]

Diese „sanftere" Auslegung des Kopftuchverbots erlaubte Studentinnen nun „modern gebundene" Kopftücher zu tragen. Die Folge dieser Lockerung war, daß bald eine Debatte darüber entstand, was „modern gebundene" Kopftücher sind, und daß der Hochschulrat die Ansicht vertrat, daß Studentinnen diese Liberalisierung ausnützen würden. Aus diesem Grund wurde die Lockerung im Dezember 1986 widerrufen. Statt dessen wurde mit einem neuen Paragraphen festgelegt, daß das Tragen von „unzeitgemäßer" Kleidung in Seminarräumen, Laboratorien, Vorlesungssälen und Kliniken von nun an ein Disziplinarvergehen sei.[34] Da diese Bestimmung wieder zu großen Protesten im islamistischen Milieu führten, hob die Rektorenversammlung sie bereits eineinhalb Jahre danach (im Mai 1988)

30 Die Tatsache, daß das Reinigungspersonal von dieser Regelung ausgenommen wurde, kann mit der unterschiedlichen Wahrnehmung von ungebildeten, traditionellen Frauen und gebildeten Frauen, die an der städtischen Moderne partizipieren erklärt werden.

31 Vgl. „Milli Eğitim Bakanlığı ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullarda Görevlilerle Öğrencilerin Kılık – Kıyafetlerine İlişkin Yönetmelik", abgedruckt u.a. in: Cağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (haz.), Yüksek Öğretim Kurumlarında Öğrencilerin Giyim ile İlgili Hükümler ve Anayasa Mahkemesinin Bu Konuya İlişkin 7 Mart 1989 Tahrihli Kararı, ohne Datums- und Ortsangaben.

32 Vgl. ibid.

33 Özdalga, Elisabeth, The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey, Richmond: Curzon 1998, 41.

34 Vgl. „Yüksek Öğretim Kurumları Öğrenci Disiplin Yönetmeliğinin 7. Maddesine „H" Fıkrasının Eklenmesi Hakkında. Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığının Yazısı", zitiert nach: Cağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (haz.), Yüksek Öğretim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000150

auf. Das Kopftuchverbot sollte nun graduell aufgehoben werden und die Rektorenversammlung entschied, daß an den Theologischen Fakultäten mit dieser Liberalisierung begonnen werden sollte. Später sollte die Lockerung dann auch auf andere Fakultäten ausgeweitet werden.[35]

In dieser Phase war jedoch nicht nur die universitäre Seite bemüht, die Kopftuchbestimmungen zu liberalisieren, sondern auch Teile der Politik. Obwohl die verschiedenen parlamentarischen Kräfte in der Kopftuchfrage nicht einer Meinung waren, verfaßte die ANAP einen Gesetzesentwurf, der das Kopftuchverbot an Universitäten aufheben sollte. Dieser Entwurf wurde im November 1988 vom Parlament abgesegnet. Da der damalige Staatspräsident Kenan Evren mit der Begründung, das Tragen von *türban* und Schleier stehe im Gegensatz zu den Grundsätzen Atatürks, sein Veto einlegte, trat dieses Gesetz nicht in Kraft.[36]

Nach diesem politischen Fehlschlag versuchte die ANAP zumindest eine Amnestie für jene Studentinnen zu erreichen, die wegen des Kopftuchs ihren Studienplatz verloren hatten.[37] Das Parlament segnete auch diesen Gesetzesentwurf ab. Der Staatspräsident hingegen verwendete diesmal nicht sein Vetorecht, sondern brachte diesen Gesetzesentwurf vor den Verfassungsgerichtshof.

Kurz darauf, im Dezember 1989, entschied dann der Hochschulrat, seine rigiden Kopftuchbestimmungen aufzuheben. Das Tragen eines Kopftuch sollte von nun an kein Disziplinarvergehen mehr sein und die Kleiderordnung wurde um folgende Bestimmung erweitert: „Aus religiösen Gründen kann das Haar und der Nacken bedeckt sein."[38] Die Reaktion auf diese Liberalisierungbemühung unterschied sich nicht wesentlich von einem früheren Versuch, „Kopftuchstudentinnen" das Leben zu erleichtern: Der Beschluß wurde einer höheren Instanz, diesmal dem Verwaltungsgerichtshof[39] vorgelegt.

Die Urteile von Verfassungs- und Verwaltungsgerichtshof ähnelten sich sehr: Sie sprachen sich gegen das Tragen von Kopftüchern an der

35 Vgl. Özdalga, The Veiling Issue, 45; Mazlumder (haz.), Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu. Olaylar, Belgeler, Anılar, İstanbul: Mazlumder Yay. 1997, 75ff. und Düzdağ, M. Ertuğrul, Meclis'te Başörtüsü Mücadelesi, İstanbul: Şule Yay. 1998, 175ff.

36 Vgl. Özdalga, The Veiling Issue, 46.

37 Vgl. ibid. und Düzdağ, Meclis'te Başörtüsü, 179.

38 Zitiert nach ibid., 179.

39 In diesem Zusammhang sollte jedoch betont werden, daß dies nicht der erste Entschluß des Hochschulrates war, der vor das Verwaltungsgericht kam. Die Tatsache, daß sich dieser Gerichtshof in den Jahren 1982 und 1987 gegen das Kopftuchverbot aussprach verdeutlicht diesebezüglich auch, wie labil selbst die staatliche Haltung in der Kopftuchfrage ist. (Vgl. ibid., 586-96.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000151

Universität aus und begründeten dies mit der Ansicht, daß es gegen das Laizismusprinzip verstoße.[40] Obwohl diese Gerichtsbeschlüsse ein klares „Nein" zu den Liberalisierungsversuchen waren, wurde der Kampf um das Kopftuch nicht aufgegeben: Die „Kopftuchstudentinnen" begannen wieder zu protestieren und konservative Politiker verliehen ihrer Unzufriedenheit ebenfalls Ausdruck. Dieses Unterfangen war nicht erfolglos, denn bereits Ende 1989 gab der Hochschulrat dem öffentlichen Druck insofern nach, als er den Artikel aufhob, der das Tragen von „unzeitgemäßer" Kleidung einem Disziplinarvergehen gleichsetzte.[41] Außerdem wurde die Entscheidung in der Kopftuchfrage den Universitäten übertragen. Das führte dazu, daß an den meisten Universitäten das Verbot aufgehoben wurde.[42] Somit wurde die Kopftuchfrage eine Ermessensfrage. Die Realität war nicht von einem klaren „Ja" oder „Nein" gekennzeichnet, sondern von Ambivalenz.[43] Die Tatsache, daß das Hochschulgesetz im Jahr 1990 um einen Artikel erweitert wurde, der besagte, daß Kleidungsfreiheit bestehe, solange man nicht gegen die bestehenden Gesetze verstoße, änderte an dieser ambivalenten Situation nichts.[44] Denn konservative und islamistische Kreise gehen davon aus, daß die beiden Kleidungsgesetze nichts mit der Bedeckung der Frau zu tun haben, wohingegen Verfechter der kemalistischen Weltsicht eine Liberalisierung in der Kopftuchfrage als mit dem Laizismusprinzip unvereinbar ablehnen.[45]

Mit einem klaren „Nein" wurden die Kopftuchträgerinnen erst wieder im Jahr 1993 konfrontiert. Die Entscheidung kam diesmal jedoch nicht von einer türkischen Instanz, sondern von der Europäischen Menschenrechtskommission. Zwei „Kopftuchstudentinnen" wandten sich an diese Kommission um sich gegen die Bestimmung der Universitätsverwaltung aufzulehnen, die ihnen untersagte, auf den Fotos für ihre Diplomurkunde Kopftücher zu tragen. Die Kommission entschied gegen das Kopftuch mit

40 Für die Entscheidung des Verwaltungsgerichts siehe: Danıştay 8. Daire, 7. Juli 1989, E.1173/K.652, interpretiert und zitiert nach dem ehemaligen Rektor Prof. Dr. Bülent Barkarda, Başörtüsü Yasanın Hukkuki Gerekçeleri (Broschüre im Selbstverlag ohne Ort und Datum). Für die Entscheidung des Verfassungsgericht siehe: Resmi Gazete (20216), 5. Juli 1989, 15-41.

41 Zitiert nach: Düzdağ, Meclis'te Başörtüsü, 181.

42 Vgl. Özdalga, The Veiling Issue, 46 and Mazlumder, Bütün yönleriyle Başörtüsü Sorunu, 100.

43 Vgl. Özdalga, The Veiling Issue, 46.

44 Vgl. dafür Alperen, Başörtüsü Yasağı, 11.

45 Für die kemalistische Sichtweise siehe die Broschüre Başörtüsü Yasanın Hukkuki Gerekçeleri des ehemaligen Rektor der Universität Istanbul Dr. Bülent Berkarda. Für die islamistische Sichtweise siehe: Alperen, Başörtüsü Yasağı.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000152

der Begründung, daß sich die Studentinnen dazu entschlossen hatten, an einer säkularen Universität zu studieren.

Damit war die Debatte jedoch noch nicht abgeschlossen. Denn als die *Refah Partisi* (Wohlstandspartei, RP) mit 21,3% Stimmen als stärkste Partei aus den Wahlen im Dezember 1995 hervorging und im Juni 1996 in Koalition mit der *Doğru Yol Partisi* (Partei des Rechten Weges, DYP) an die Macht kam, erwachten neue Hoffnungen im islamischen Milieu. Diesen Erwartungen entsprechend bereitete die RP eine Gesetzesnovellierung vor, die vorsah, das Kopftuchverbot für Beamtinnen, Schülerinnen und Studentinnen aufzuheben.[46] Das gesamte kemalistisch-säkulare Milieu war schockiert. So auch die DYP, der Koalitionspartner der rechten Mitte. Man versuchte also schnell einen Kompromiß zu finden und einigte sich darauf, daß das Kopftuchverbot nur für Universitätsstudentinnen aufgehoben werden sollte. Aber auch diese abgeschwächtere Version der Kopftuchreform wurde von einigen DYP-Abgeordneten nicht akzeptiert und schließlich verschwand dieser Gesetzesentwurf von der Tagesordnung.[47]

Der *Milli Güvenlik Kurulu* (Nationaler Sicherheitsrat, MGK) entschied am 28. Februar 1997 in 18 Artikeln dem politischen Islam einen Riegel vorzuschieben. Allgemein sind diese Beschlüsse als Antwort auf die Politik die damalige Koalitionsregierung (DYP und RP) zu werten, die diverse proislamische Werte und Symbole verstärkt auf die Tagesordnung brachte.[48] Mittels dieser Beschlüsse wurde der kemalistischen Gesellschaftspolitik ein neues politisches Fundament verliehen, das den Handlungsspielraum von proislamischen Aktivitäten eklatant eingrenzte. Die Beschlüsse der Rektorenversammlung, die nur einen Monat nach diesem historischen Tag in Ankara tagte, und das Urteil des Verwaltungsgerichtshofs im Mai 1999 können als zwei wichtige Ereignisse genannt werden, die dem politischen Klimawechsel Rechnung trugen. Denn wenngleich auf der Rektorenversammlung keine neuen Beschlüsse getroffen wurden, wurden die bestehenden Gesetze und Bestimmungen im Sinne eines Kopftuchverbots interpretiert und beschlossen, daß diese Gesetze und Bestimmungen von

46 Allgemein konnte in dieser Zeit jedoch beobachtet werden, daß in den RP-Stadtverwaltungen bedeckte Frauen zu Arbeiten begannen. Dazu siehe auch: Pusch, Barbara, „Schleierhafter Protest? – Zur Kopftuchdebatte in der Türkei", in: Klein-Hessling, Ruth, Nökel Sigrid & Werner, Karin (Hg.), Der neue Islam der Frauen, Bielefeld: Transkript 1999, 157-8.

47 Siehe: Özdalga, Elisabeth, The Veiling Issue, 47-8.

48 Für einen kurzen aber guten Überblick der 18 Artikel siehe: Aksoy, Ergun, „Demokrasiye 'Balans Ayarı'", Radikal, 20. Januar 1998. Für eine Analyse dieser MGK-Beschlüsse aus kemalistischer Sicht siehe: Kongar, Emre, 28 Şubat ve Demokrasi, İstanbul: Rezmi Kitabevi 2000. Für die Analyse aus proislamischer Sicht siehe: Erdoğan, Mustafa, 28 Şubat Süreci, Ankara: Yeni Türkiye Yay. 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000153

nun an (gemäß der eben genannten Interpretation) exekutiert werden. Aus diesem Grund verfaßte die Rektorenkonferenz auch einen Bericht, der die wesentlichen rechtlichen Aspekte in der Kopftuchfrage zusammenfaßte[49] und später die Basis für die konsequente Durchführung des Kopftuchverbots darstellte.

Die Beschlüsse des Verwaltungsgerichts im Mai 1999 bedeuteten einen weiteren Schritt in Richtung Kopftuchverbot: Beamtinnen die darauf bestehen, das Kopftuch am Arbeitsplatz zu tragen, droht jetzt nicht mehr bloß eine Disziplinarstrafe, sondern auch die Entlassung. Wenngleich dieser Entschluß ausschließlich für Beamtinnen getroffen wurde, kündigte der Präsident des Verwaltungsgerichts Erol Çırakman in seinen diesbezüglichen Presseerklärungen an, daß diese Entscheidung auch für die Kopftuchfrage an Universitäten maßgebend sein werde. Ausschlaggebend für dieses Urteil war, daß das hartnäckige Bestehen darauf, ein Kopftuch zu tragen wieder einmal als ideologischer Kampf für den politischen Islam erachtet wurde, der im Gegensatz zum Laizismusprinzip in der Türkei steht.[50]

Zur Durchsetzung des Kopftuchverbots an der Universität Istanbul aus offizieller Sicht

Wie oben gezeigt wurde, war das Kopftuch Gegenstand vieler Bestimmungen und Verordnungen in den 80er und 90er Jahren. Trotz dieser zahlreichen Bestimmungen konnte die Kopftuchfrage nicht eindeutig gelöst werden. Die ambivalente Situation kennzeichnete jahrelang Handlungsweise der Universität Istanbul. Denn obwohl bereits der ehemalige Rektor der Universität, Prof. Dr. Bülent Berkarda, eine Broschüre über die Gesetzeswidrigkeit des Kopftuchtragens für Studentinnen herausbrachte,[51] gehörten „Kopftuchstudentinnen" zum Universitätsalltag.

Mit der Amtsübernahme des neuen Rektors Prof. Dr. Kemal Alemdaroğlu sollte sich dies jedoch schnell ändern. Ausschlaggebend für diesen rapiden Kurswechsel war nicht nur das allgemeine politische Klima, das mit den MGK-Beschlüssen eingeleitet wurde, sondern auch die Tatsache, daß sich der neue Universitätsrektor die Lösung des Kopftuchproblems zu einer seiner primären Aufgaben gestellt hatte. Die Vizerektorin Prof. Dr. Nur Serter meinte diesbezüglich:

49 Vgl. Düzdağ, Meclis'te Başörtüsü, 586-96

50 Cumhuriyet, „Öğrenci Türbanla giremez", 28 Mayis 1999.

51 Siehe Fußnote 41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000154

> Plötzlich nahm die Zahl der bedeckten Studentinnen an der Universität zu. Aber das war nicht alles. Die Studenten kamen und meinten, daß es am Freitag keinen Unterricht geben solle, daß der Freitag arbeitsfrei sein sollte [...] Sie fragten uns, warum wir das westliche Alphabet benutzen [...] und was am wichtigsten war, sie verteidigten ein Rechtssystem, in dem jede Religionsgruppe ihre eigenen Gesetze hat [...].[52]

Die Verfechter der kemalistischen Weltsicht begangen, sich vor dem Zuwachs des politischen Islam zu fürchten und waren sowohl um die Zukunft ihres Landes als auch ihrer Universität ernsthaft besorgt. Prof. Dr. Nur Serter, die als Vertreterin dieser Gruppe von Universitätsangestellten genannt werden kann und bei der Durchsetzung des Kopftuchverbots eine große Rolle spielte, erklärte die strikte Durchsetzung des Kopftuchverbots mit folgenden Worten:

> Jemand mußte „Stop" zu ihnen [den proislamischen Studenten, B.P] sagen: „Stop, das ist genug." Die Türkei ist ein Land, das den Laizismus akzeptiert hat. Hier kann man nicht nach dem islamischen Recht regieren. [...] Wenn man jetzt beginnt, das Land nach koranischen Prinzipien zu regieren, dann wird man alles zunichte machen, was man in der 75-jährigen Republikgeschichte aufgebaut hat.

Das Kopftuch wurde (und wird) von kemalistischer Seite als ein zentrales Symbol der islamischen Weltsicht und als Gefahr wahrgenommen. Da in den 80er und 90er Jahren von den zuständigen Behörden bereits verschiedenste Anti-Kopftuchbeschlüsse gefaßt wurden, ging es bei dem als notwendig erachteten Stopruf nicht darum, einen gesetzlichen Rahmen für das Kopftuchverbot zu schaffen, sondern darum, die sozialen und politischen Rahmenbedingungen für die Durchsetzung zu garantieren. Mit den MGK-Beschlüssen vom 28. Februar 1997 wurden diese Rahmenbedingung geschaffen. Zweifellos wirkte sich aber auch das persönliche Engagement von Prof. Dr. Kemal Alemdaroğlu auf die folgende Entwicklung aus.

Im Februar 1998 versuchte Prof. Dr. Kemal Alemdaroğlu mit einer umfassenden Regelung, wie man an der Universität zu erscheinen habe – männlichen Studenten wurde u.a. verboten einen Bart zu tragen –, das Kopftuch aus dem Universitätsalltag zu verbannen.[53] Dies führte wieder zu Protesten: Im Gegensatz zu anderen Perioden kam das Aufbegehren dies-

[52] Dieses Zitat stammt genauso wie die folgenden Interviewausschnitte und Dateilinformationen in diesem Kapitel aus dem Interview mit Prof. Dr. Nur Serter, das am 20. Mai 1999 durchgeführt wurde.

[53] Vgl. Cumhuriyet, „Türbanda Yasa Delme Cabası" und Cumhuriyet, „Şeriatcı Eyleme Polisten Hoşgörü", beide am 25. Februar 1998.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000155

mal aber nicht nur von islamistischen[54] sondern auch von sozialistischen Studenten und Studentinnen.

Zu Beginn des Studienjahres 1998/99 wurde ein erneuter Versuch gemacht, das Kopftuch aus dem Universitätsalltag zu verbannen: Diesmal wurde den Studenten ein Schreiben mit der Kleiderordnung und dem Zusatz, daß eine Nichtbeachtung analog zu der Disziplinarverordnung sanktioniert werde, zur Unterschrift vorgelegt. Im Rahmen dieser Kampagne wurde das akademische Personal damit beauftragt, die Studienbeginner über die Kleidungsordnung zu informieren.[55] Zu diesem Zweck wurden Gesprächszimmer eingerichtet, die von ihren Kritikern „Überredungszimmer" (*ikna odaları*) genannt werden. Da die Universitätsleitung einen Nachweis über den Verlauf dieser Gespräche haben wollte, wurden diese Gespräche per Video aufgezeichnet.[56]

Islamistische Studentinnen beschwerten sich, daß sie mit dieser Maßnahme unter einen enormen Druck gesetzt werden wurden und bezeichneten die Vorgangsweise der Universität als „inhuman".[57] Verantwortlichen erachteten diese Kampagne jedoch als Erfolg. Ihren Schilderungen zufolge nahmen die meisten Mädchen das Kopftuch sofort ab und entschlossen sich auch, ihre lange Mäntel abzulegen, und das obwohl sie dazu gar nicht aufgefordert worden waren. Darüber hinaus wurden die Sicherheitsbeamten an den Eingängen der Universität damit beauftragt, bedeckten Studentinnen den Zutritt zum Universitätsgelände zu untersagen. Mit diesen Maßnahmen konnte die Universitätsleitung das Kopftuchproblem insofern lösen, als heute keine „Kopftuchstudentinnen" mehr auf dem Campus zu sehen sind.

Allgemein wiesen die Kopftuchgegner jedoch darauf hin, daß es relativ einfach war, die erstsemestigen Studentinnen davon zu überzeugen das Kopftuch abzunehmen. Im Gegensatz dazu war die Umstimmung der Studentinnen höherer Semestervergleichsweise mühsam. Die Gruppe der Studentinnen, die nach wie vor darauf bestehen mit Kopftuch zu studieren, wird mit 20 bis 40 Vertreterinnen jedoch als zu vernachlässigend kleine behandelt.[58]

54 Die Web-Seite (www.respect-for-beliefs.com), die von einer Gruppe von bedeckten Studentinnen gemacht wird, enthält viele Informationen über diese Periode.

55 Vgl. Spor, Rukiye & Karakaya, Şerife, „Bunu Da Başardınız, Tebrikler", in: Umran, November 1998, Nummer 51: 28.

56 Aus dem bereits oben zitierten Interview mit Prof. Dr. Nur Serter.

57 Dafür siehe u.a. die Gruppeninterviews mit den bedeckten Studentinnen, auf die im Abschnitt „Reaktionen der Studentinnen" näher eingegangen wird.

58 Diese Zahl nannte Prof. Dr. Nur Serter in dem oben bereits zitierten Interview.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000156

In islamistischen, nationalistischen, konservativen, liberalen und verschiedenen linken Kreisen wurde und wird das Kopftuchverbot im allgemeinen und die Art und Weise wie es durchgesetzt wird im speziellen als Angriff auf die Menschenrechte und die Glaubensfreiheit interpretiert. Wie das folgende Zitat jedoch zeigt, stimmen die Verfechter dieser Strategie dem nicht zu, denn für sie beinhaltet die strikte Durchsetzung des Kopftuchverbots die Einhaltung des Laizismus, der wiederum als Garant für die Menschenrechte und -würde erachtet wird. Wenngleich auch den Vertretern der Universität klar ist, daß mit Verboten dieser Art die Gedanken der Studenten nicht geändert werden können, betonen sie, daß es ihnen vor allem um die Einhaltung der Spielregeln geht:

> Solange sie sich an die Regeln halten und die öffentliche Ordnung nicht stören, können sie glauben, was sie wollen. Ein Student glaubt an dies, der nächste an jenes [...] Das können wir nicht verhindern. Wichtig ist aber, daß sie die Ordnung stören [...] Wir sagen immer, daß es hier unterschiedliche Standpunkte geben soll, daß unterschiedliche Standpunkte diskutiert werden sollen – aber ohne einander zu verletzen und ohne der Universität Schaden zuzufügen.

Reaktionen der Studentinnen

Da die Kopftuchfrage in der Türkei lange Zeit weder in der Theorie (= Gesetzgebung) noch in der Praxis (= Exekution) eindeutig geklärt war und die Demonstrationen zumindest von Zeit zu Zeit insofern erfolgreich waren, als sie zur einen oder anderen Liberalisierungswelle beigetragen haben, ist es nicht erstaunlich, daß die bedeckten Studentinnen auch nach der strengen Durchsetzung des Kopftuchverbots zunächst auf die Straßen gingen. Wenngleich diese Protestaktionen zunächst unter der Beteiligung breiter Massen erfolgte, trieb es weder heute noch damals alle „Kopftuchstudentinnen" auf die Straße. Weit weg vom Objektiv der Fotografen der populistischen Presse kämpfen bedeckte Studentinnen auch auf ganz anderen Ebenen mit dem Kopftuchverbot. Bevor ich hierauf eingehe, möchte ich den sozio-kulturellen Hintergrund der Studentinnen und ihre ersten Reaktionen auf das Kopftuchverbot beschreiben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000157

Das Kopftuch vor dem sozio-ökonomischen Hintergrund seiner Trägerinnen

Die Mehrheit dieser jungen Frauen stammen aus dem sunnitisch-konservativen Milieu Anatoliens, wo der Islam und das Tragen von Kopftüchern zur traditionellen Alltagskultur gehört. Alle Mütter der interviewten Studentinnen tragen ein Kopftuch und sind der Bedeckung ihrer Töchter gegenüber positiv eingestellt. Die Mehrheit der Studentinnen (66%) besuchte außerdem die İmam-Hatip-Schulen[59], in denen sie neben einer allgemeinen Schulbildung auch eine islamische Ausbildung erhielten und in denen das Tragen von Kopftüchern über viele Jahre hinweg nicht verboten wurde. Aus diesem Grund ist es auch nicht verwunderlich, daß sie zu jenem Teil der türkischen Bevölkerung gehören, für den das Kopftuch einen Teil ihrer Identität darstellte, und daß sie dem Kopftuchverbot in keiner Weise zustimmen können.

Das Kopftuchverbot erklären sich die Studentinnen mit einer gesellschaftlichen Kluft, die sich auch in der Dichotomie „wir" und die „Anderen" äußert: Als Teil des gewöhnlichen Volkes werden „wir" wegen unserem islamischen Lebensstil und unserer Klassenzugehörigkeit von den „Anderen"/der Elite, die keinen Bezug zur Mehrheit der türkischen Bevölkerung hat, abgelehnt. Wie der folgende Interviewausschnitt verdeutlicht, beinhaltet diese Sichtweise auch ein tiefes Mißtrauen gegenüber den „Anderen":

> Unser Land wird gemäß einer Ideologie regiert [...] es ist die kemalistische Ideologie [...] Und die Kemalisten wollen uns [bedeckte Studentinnen, B.P.] nicht an der Uni haben [...] Wenn das politische Klima im Land entspannt ist, akzeptieren sie uns, aber sobald sie Unterstützung [von höheren Instanzen wie z.B. dem Militär, B.P] bekommen, dann eröffnen sie uns gegenüber eine Front.

Als die Studentinnen über ihre erste Reaktion zum Kopftuchverbot befragt wurden, sagten sie, daß sie zunächst geschockt waren. Die Mehrheit studierte seit einigen Jahren und konnte nicht glauben, daß sie die Universität mit ihrem Kopftuch nicht mehr besuchen durften. Die Tatsache, daß sie große Hoffnungen in ihre Ausbildung gesetzt hatten und mit sozialer Mo-

[59] Zu den İmam-Hatip Schulen siehe S. 91 FN 2. Seit 1976 sind an diesen Schulen auch Mädchen zugelassen. Daß dieser Schultyp heute von Mädchen sehr begehrt ist, zeigt die Tatsache, daß im Schuljahr 2000/01 von insgesamt 134.224 İmam-Hatip Gymnasiasten 67.448 Mädchen sind. (Radikal, „İmam Hatip'te Kız Daha Çok", 30 Ekim 2000).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000158

bilität und beruflicher Karriere rechneten, verstärkte den ersten Schock. Da für viele der Universitätsbesuch auch eine große finanzielle Belastung ihrer Familien darstellte, kämpften die Studentinnen zusätzlich mit der Angst, ihre Eltern zu enttäuschen. Im Umgang mit dem Kopftuchverbot entwickelten die Studentinnen vier verschiedene Handlungsstrategien.

1. Strategie: Anpassung an die neue Situation

Einige Studentinnen paßten sich dem neuen politischen Klima an und nehmen das Kopftuch heute auf dem Campus ab. Außerhalb der Universität bedeckten sie sich jedoch weiterhin. Diese Praxis erklärte eine Studentin mit folgenden Worten: „Ich nehme das Kopftuch nur dann ab, wenn ich muß. Da ich es auf der Straße tragen darf, mache ich es." Eine andere Studentin fügte hinzu: „Aber ich werde es sobald ich wieder kann, auch an der Uni aufsetzen."

Diese Beispiele verdeutlichen, daß diese Studentinnen das Kopftuch nicht aus Überzeugung abgenommen haben, sondern weil sie dazu gezwungen wurden. Wie einige Interviewpartnerinnen beteuerten, nahm ihr Interesse am Islam, seitdem sie an der Universität ihr Kopftuch abnahmen, nicht ab, sondern zu. Dies führte dazu, daß sie versuchten, ihr islamisches Wissen zu vertiefen. Damit widerlegen die Studentinnen indirekt das kemalistische Argument, daß sich „Kopftuchstudentinnen" sehr schnell den säkularen Werten und dem modernen Lebensstil anpassen würden, sobald sie das Kopftuch abgenommen haben. Wie der folgende Interviewausschnitt zeigt, scheint genau das Gegenteil zu passieren:

> Ich kann nicht sagen, daß meine religiösen Gefühle geringer wurden, im Gegenteil sie wurden stärker. Und die Gruppe von Menschen, die für das Verbot verantwortlich ist, hasse ich von Tag zu Tag mehr.

Darüber hinaus berichtete diese Gruppe auch darüber, daß sich die Entscheidung das Kopftuch abzunehmen, negativ auf ihre Psyche auswirke. Viele schilderten Schwierigkeiten im Umgang mit anderen Menschen, weil sie ihre (bedeckte) Identität verloren hatten. Andere fürchteten, daß das Abnehmen ihrer Kopftücher eine Sünde sei. Dies führte wiederum zu Gewissensbissen und Schuldgefühlen. Eine Studentin beschrieb die negativen Auswirkung der „Enthüllung" wie folgt:

> Als ich das Kopftuch trug, fühlte ich mich selbstsicherer und ich hatte ein besseres Verhältnis zu meinen Kollegen. Jetzt fühle ich mich wie ein Geist. Das klingt vielleicht übertrieben, aber ich fühle mich wirklich so. Ich habe auch Konzentrationschwierigkeiten. Ich bin in einem psychischen Konflikt, den ich überwinden muß. Aber ich fühle mich jetzt nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000159

> komplett und habe immer das Gefühl, zu sündigen. Es ist einen unendlicher innerlicher Kampf.

Diese Beispiele verdeutlichen das große Unbehagen der „enthüllten" Studentinnen. Es ist daher auch wichtig zu verstehen, was sie dazu bewegt, sich an das Kopftuchverbot zu halten. Das folgende Zitat vermittelt einen kleinen Einblick:

> Ich stamme aus einer Kleinstadt in Anatolien. Meine Familie ist finanziell nicht sehr gut gestellt und nicht in der Lage für mein Studium allein aufzukommen. Deshalb werde ich auch von meinen Verwandten unterstützt [...] Das ist der Grund, weshalb es für mich so wichtig ist Medizin zu studieren.

Dieses Zitat zeigt, wie stark sich Studentinnen ihrer Familie und ihren Verwandten gegenüber verpflichtet fühlen, das Studium abzuschließen. Dieses Pflichtgefühl überlappt auch den persönlichen Wunsch nach dem Islam zu leben und ist ausschlaggebend für ihr Handeln.

2. Strategie: Individuelle Lösungen

Eine andere Gruppe von Studentinnen entwickelte individuelle Strategien, um das Kopftuchverbot an der Universität zu umgehen. Die verbreitetste Taktik ist in diesem Zusammenhang das Tragen von großen Hüten, die das gesamte Haar bedeckten.

Da die Studentinnen befürchten, daß auch dieser Verhüllungsmodus verboten werde, sobald er aufkomme, wollten sie sich nicht zu einem Interview treffen. In kurzen Gesprächen erzählte diese Gruppe jedoch, daß sie sich deshalb für diesen Bedeckungsmodus entschieden haben, weil sie sich nicht zwischen ihrer Ausbildung und ihre islamischen Lebensweise entscheiden möchten und das Tragen von Hüten für sie einen akzeptablen Kompromiß darstelle. Ihrer Ansicht nach haben Kopftuch und Hut nämlich dieselbe Funktion: die Bedeckung des Haares nach islamischer Lebenspraxis. Obwohl diese Gruppe betonte, daß sie lieber Kopftücher tragen würden, entschieden sie sich so, um ihre Ausbildung abschließen zu können.

Strategie 3: Politischer Widerstand

Als dritte Strategie kann der politische Widerstand genannt werden. Diese Gruppe von Studentinnen setzte sich zum Ziel, zur Entwicklung neuer juristischer Bestimmungen beizutragen. Einerseits versuchen diese Studentinnen Unterstützung aus der Politik für ihr Anliegen zu bekommen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000160

und andererseits mittels Demonstrationen und Protestaktionen auch die Öffentlichkeit auf ihr Problem aufmerksam zu machen.

Daß sich einige Studentinnen trotz des wenig Erfolg versprechenden politischen Klimas dafür entschieden, für das Kopftuch zu kämpfen, liegt daran, daß sie das Tragen von Kopftüchern als muslimische Pflicht erachten. Im Unterschied zu anderen Studentinnen argumentieren sie, daß man das Kopftuchproblem an seinen Wurzeln anpacken solle. Sie sind der Überzeugung, daß man unter den gegebenen Bedingungen nichts von einem abgeschlossenen Studium habe, da man nach dem Studium als Kopftuchträgerin keinen Job fände. Die Anpassung an das Kopftuchverbot an der Universität stellt für sie den Anfang eines Teufelskreises dar, der die bedeckte Frau aus dem öffentlichen Leben ausschließt und wird deshalb abgelehnt. In diesem Sinn interpretieren sie ihren Kampf für das Kopftuch auch als einen Kampf für muslimsiche Grundrechte:

> Ich bin eine Muslimin und ich möchte nach den Regeln Allahs leben. Aus diesem Grund wurde mir mein Recht auf Ausbildung genommen. Als ich begann, an den Demonstrationen teilzunehmen, begann ich erstens für einen Glauben zu kämpfen [...] zweitens für das Recht auf Bildung und drittens [...] gegen Diskriminierung.

Der politische Widerstand dieser Studentinnengruppe besteht jedoch nicht nur in Demonstrationen und Protestkundgebungen,[60] sondern reicht vom Aufbau von Kontakten zu verschiedensten rechten Parteien, bis zur Entwicklung eines Studentennetzwerks, zivilgesellschaftlicher Organisationen[61] und Internetseiten[62]. Darüber hinaus versuchen diese Studentinnen

60 Obwohl die „Kopftuchstudentinnen" in den 80er und 90er Jahren mit verschiedensten Protestaktionen mediale Aufmerksamkeit erreichen konnten, bekam die türkische Öffentlichkeit die enorme Dynamik dieser Gesellschaftsgruppe vor allem aufgrund zweier Großaktionen im Jahr 1998 zu spüren: Im Juni 1998 marschierte eine Gruppe von Studentinnen von Istanbul nach Ankara um gegen das Kopftuchverbot zu protestieren und im Oktober organisierten sie eine „Menschenkette für das Recht auf Bildung von Kopftuchstudentinnen". Der Grund für diese Protestaktionen war die Durchsetzung des Kopftuchverbots an der Universität Istanbul. Es handelte sich bei diesen beiden Großaktionen nicht um spontane Protestaktionen von entzürnten Studentinnen, sondern um wohl organisierte Demonstrationen, die auch von verschiedensten proislamischen NGOs, konservativen Parteien und Unternehmen unterstützt wurden. (Vgl. dazu Pusch, „Verschleierter Protest?", 147-74).

61 In diesem Zusammenhang kann die Gründung des Ayrımcalığa Karşı Kadın Hakları Derneği (Verein gegen Frauendiskriminierung und für Frauenrechte, AK-DER) und des Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (Verein für Gedanken- und Bildungsfreiheit, ÖZGÜR-DER) genannt werden. Für eine Analyse proislamischer Frauenorganisationen siehe: Pusch, „Stepping into the Public Sphere", 475-505.

62 Die Web-Seite der Studentinnen lautet: www.respect-for-beliefs.com

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000161

mit Klagen und Einsprüchen den gegenwärtigen juristischen Rahmen so weit wie möglich für ihre Anliegen zu nutzen. Allgemein kann für diese Gruppe auch festgehalten werden, daß sie durch ihr Beharren zwar in ihrer akademischen Ausbildung nicht weiterkamen, stattdessen aber eine Fülle von anderen wertvollen sozialen und organisatorischen Erfahrungen sammeln konnten. Ironisch meinte eine befragte Studentin:

> Als wir [mit dem Protest, B.P.] begannen hatten wir keinerlei organisatorischen Erfahrungen und wußten nicht, wie man mit anderen Menschen zusammenarbeiten kann. Bis dato gingen wir immer nur von zu Hause zur Uni und von der Uni nach Hause. In sozialer Hinsicht waren wir viel weniger entwickelt, weil wir immer nur studierten. Aber das Verbot zwang uns zusammenzukommen. Wir gingen in Englischkurse damit wir an internationalen Meetings teilnehmen konnten. Ich wußte nicht, wie man einen Computer bedient, aber jetzt habe ich sogar gelernt wie man Webseiten macht. Wenn der Rektor gewußt hätte, wie sehr wir uns entwickeln [...]. hätte er das Verbot nicht durchgesetzt.

4. Handlungsstrategie: Stiller Widerstand

Als „stiller Widerstand" kann man die vierte Strategie bezeichnen, die vor allem von Mitgliedern der *Yeni Asya Vakfi* (Stiftung Neues Asien), einem Zweig der *Nurcu* (Nuristen)[63], angewandt wurde. Ihre Einstellung zum Kopftuchverbot ist auf der einen Seite von einem klaren „Nein" zur Anpassung gekennzeichnet und auf der anderen Seite von einem klaren „Ja" zur Einhaltung der bestehenden Gesetze. Da sie Konfrontationen mit dem Staat vermeiden und der Ansicht sind, daß Protestaktionen das Image der islamischen Bevölkerung nur verschlechterten, nehmen sie an Demonstrationen dieser Art nicht teil und werden den politisch aktiven Studentinnen vor, die angespannte Stimmung unnötigerweise anzuheizen. Sie betonten in den Interviews mehrmals, wie wichtig es sei, die „demokratischen Regeln in der Türkei einzuhalten". Diese Studentinnen grenzten sich jedoch nicht nur von den politisch aktiven Kolleginnen ab, sondern auch von jenen, die sich der neuen Situation anpaßten und das Kopftuch abnahmen. Ihr Glaube, daß weltliche Angelegenheiten im Vergleich zur Ewigkeit des Leben nach dem Tod zweitrangig ist, erklärt wieso sie ihr Kopftuch nicht

[63] Die Nurcus sind eine religiöse Gemeinschaft (cemaat), die sich auf die Werke von Bediüzzaman Said Nursi beziehen. Für Nurcus allgemein siehe: Çakır, Ruşen, Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar, İstanbul [5. baskı]: Metis Yay. 1992), 77-99; für die weiblichen Mitglieder der Yeni Asya Stiftung siehe: Pusch, „Stepping into the Public Sphere", 490-3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000162

abnahmen, obwohl sie sich so klar und deutlich für die Beachtung der Gesetze einsetzen. Mit dieser Position befinden sich diese studentischen Mitglieder der *Nurcu*-Gemeinde zwischen den Angepaßten und den Widerstandskämpfern. Wie das folgende Zitat verdeutlicht, gehen sie ihren eigenen Weg des stillen Widerstandes:

> Unsere religiöse Gemeinde hat eine Gruppe von Vertretern ausgewählt [...] die sich nun mit verschiedenen Persönlichkeiten aller politischer Lager, vor allem aber Politikern und Presseleuten trifft [...] Einige haben uns empfangen, andere nicht. Wir haben sie darüber informiert, daß wir, im Rahmen der demokratischen Prinzipien, alles gegen das Kopftuchverbot tun wollen [...]. Also nicht indem man auf die Straße geht [...] denn man darf in der Verteidigung seiner eigenen Rechte nicht die Rechte von anderen verletzen.

Ihre religiöse Gemeinde unterstütze diese Gruppe in ihrem stillen Widerstand. Darüber hinaus setzt sich auch die Gemeinde selbst gegen das Kopftuchverbot ein. So hat sie z.B. eine Faxkampagne gestartet und sich in verschiedensten Podiumsdiskussionen gegen das Verbot ausgesprochen.

Reaktionen der Universitätsangestellten

Wie hat nun aber der Lehrkörper auf das Kopftuchverbot an der Universität reagiert? Bejahten sie das Verbot und dessen Durchsetzung, oder weshalb haben sie sich in der öffentlichen Diskussion nicht zu Wort gemeldet? Diese und ähnliche Fragen werde ich an Hand der Analyse von Experteninterviews mit drei Repräsentanten der Interessensvertretungen des akademischen Personals – dem *Üniversite Öğretim Üyeleri Derneği* (Verein der Universitätslehrer), dem *Asistanlar Derneği* (Verein der Assistenten) und der *Öğretim Üyeleri Sendikası* (Gewerkschaft der Universitätslehrer) beantworten.

Verein der Universitätslehrer[64]

Der Verein der Universitätslehrer wurde 1990 gegründet. Wenngleich der Verein Mitgliedern aller Universitäten offen steht, arbeitet fast die Hälfte aller Vereinsmitglieder an der Universität Istanbul. Laut Aussagen von Prof. Dr. Burhan Şenatalar, dem ehemaligen Vereinsvorsitzenden, wurde die Kopftuchfrage unter den Mitgliedern einige Male diskutiert. Zur For-

[64] Die Informationen und Zitate in diesem Kapitel stammen aus dem Experteninterview mit Prof. Dr. Burhan Şenatalar, das am 10. Mai 1999 durchgeführt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000163

mulierung einer gemeinsamen Strategie kam es jedoch nicht, da die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Angehörigen verschiedener Fakultäten und Universitäten zu groß waren. Während die Universitätslehrer der Bosphorus-Universität eine liberale Haltung in der Kopftuchfrage einnehmen, bejaht die Mehrzahl der Mitglieder der Medizinischen Fakultät an der Universität Istanbul das Verbot. Die Ursachen für die großen Unterschiede in der Beurteilung des Kopftuchverbots haben laut Şenatalar vor allem mit der Anzahl der bedeckten Studentinnen an einer Fakultät/Universität zu tun. Wenn Universitätslehrer mit einer großen Zahl von „Kopftuchstudentinnen" konfrontiert sind, sind sie dieser Studentengruppe gegenüber im allgemeinen kritischer eingestellt, als Lehrer, deren Vorlesungen und Seminare nur vereinzelt von „Kopftuchstudentinnen" besucht werden. Die strikte Ablehnung des Kopftuchs von Mitgliedern der Medizinischen Fakultät ist allerdings nicht nur mit der vergleichsweise hohen Zahl der bedeckten Studentinnen zu erklären,[65] sondern auch mit der Tatsache, daß das Kopftuch der Kleiderordnung in Krankenhäusern widerspricht. Um den Konflikt aus der Perspektive des Vereins der Universitätslehrer nachvollziehen zu können, will ich hier die Position der liberalen Säkularen darlegen, zu denen u.a. auch mein Gesprächspartner Burhan Şenatalar zählt.

Şenatalar zufalge ist die Gruppe der liberalen Säkulare über das Erstarken der proislamischen Bewegung und die Zunahme der kopftuchtragenden Studentinnen besorgt. D.h. sie befürworten weder die Ziele dieser Bewegung noch die Kleidungsform ihrer bedeckten Studentinnen, sondern betrachten all die gesellschaftlichen Veränderungen, die diesen neuen Trends zugrunde liegen, mit Sorge. Im Gegensatz zu ihren streng kemalistischen Kollegen sind sie jedoch der Ansicht, daß ein Verbot des Kopftuches nicht die richtige Strategie sei, um das Problem zu lösen. Statt das Kopftuch heute an den Universitäten zu verbieten, wäre es laut Şenatalar sinnvoller gewesen, dem enormen Boom der *İmam-Hatip* Schulen nicht jahrelang tatenlos zuzusehen, Religion als Pflichtfach an anderen Schulen nicht wieder einzuführen und so nicht zur Konstruktion der islamischen Identität beizutragen. Man sollte die Studenten nicht mit Verboten unterdrücken, sondern vielmehr versuchen, ein säkulares Bewußtsein zu vermitteln. Den Auslöser für das gegenwärtige Kopftuchverbot sieht Şenata-

[65] An dieser Stelle sei betont, daß das Medizinstudium bei den bedeckten Studentinnen nicht nur aus Prestigegründen besonders begehrt ist, sondern weil gerade im Arztberuf das Motto „Nutzen und Fürsorge für die Gemeinschaft", das den Schritt der sunnitisch-konservativen Frau in die Öffentlichkeit in den Augen vieler rechtfertigt und legitimiert, besonders hervorgehoben wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000164

lar auch nicht in einer plötzlichen „Unerträglichkeit" der Kopftuchstudentinnen, sondern im politischen Klima der Zeit:

> Als die RP an die Macht kam, war sie siegestrunken. Sie dachte, daß sie die ganze Türkei in ihren Händen hätte [...] das irritierte die säkularen Gesellschaftsteile und stimmte manche sogar panisch. Und von diesem Zeitpunkt an wurde das alles etwas emotional – ein Machtkampf begann. Als Reaktion auf die RP-DYP Koalition [diese Koalition wurde im Juni 1996 eingegangen, B.P.] kamen die 28. Februar-Beschlüsse [... und, B.P.] das Kopftuch wurde zum Symbol eines politischen Machtkampfs. In diesem Kontext dachte man, daß eine Durchsetzung des Kopftuchverbots einem Sieg der kemalistischen Gesellschaftsteile, eine Liberalisierung des Kopftuchverbots hingegen einem Sieg der Islamisten gleichkomme.

Dieses extrem angespannte Klima war nach Şenatalar auch ausschlaggebend dafür, daß sich die liberalen Universitätsmitglieder in der Debatte um das Kopftuch nicht öffentlich zu Wort meldeten und ihre Unzufriedenheit mit den konkreten Maßnahmen nicht einmal mit der Leitung ihrer Universität diskutierten.

> In dem Klima, das die RP-DYP Regierung erzeugte, wäre die Verteidigung der Bedeckungsfreiheit als Verteidigung der RP-Werte und als Verteidigung der Islamisten gewertet worden.

Wie dieses Zitat zeigt, hatten liberale Vertreter der säkularen Weltsicht in dieser politischen Konjunktur Bedenken mißverstanden zu werden und zogen es deshalb vor zu schweigen.

Verein der Assistenten[66]

Wie im Verein der Universitätslehrer herrscht im Verein der Assistenten keine geschlossene Meinung in der Kopftuchfrage. Zwei unterschiedliche Ansichten sind im Verein vertreten: (a) die Befürwortung der realen Kopftuchpolitik und (b) die Ansicht, daß das Verbot die falsche Strategie ist, um die zunehmende Hinwendung der Studenten zum Islam zu unterbinden. Im Gegensatz zu den eisernen Kemalisten, die in und außerhalb der Universitäten u.a. im *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği* (Verein zur Unterstützung zeitgenössischen Lebens) und im *Atatürkçü Düşünce Der-*

[66] Die Informationen in diesem Abschnitt stammen aus dem Experteninterview mit einem leitenden Mitglied des Assistenten-Vereins, das am 10. März 1999 durchgeführt wurde. Der Gesprächspartner möchte nicht namentlich erwähnt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000165

neği (Verein zur Verbreitung der Gedanken Atatürks) organisiert sind,[67] sieht die eben erwähnte zweite Gruppe der Assistenten im Einklang mit verschiedenen liberalen Sozialwissenschaftlern[68] im Kopftuch nicht nur ein Symbol für die Unterdrückung der Frau, sondern auch neue Möglichkeiten und Chancen für Frauen aus sunntisch-konservativen Kreisen am gesellschaftlichen Leben zu partizipieren.

Im Zuge der Durchführung des Kopftuchverbots behielten die in der Kopftuchfrage liberal eingestellten Assistenten jedoch genauso wie der liberale Lehrkörper ihre Sichtweise für sich. Der Grund für diese Zurückhaltung war jedoch weniger die Angst von der breiten Öffentlichkeit mißverstanden zu werden, sondern die Angst ihren Job zu verlieren. Konkret fürchtete man, von den für die jährliche Verlängerung der Stellen zuständigen Universitätsgremien als Sympathisanten der islamistischen Weltsicht eingestuft zu werden und auf die Verlängerung der eigenen Stellen verzichten zu müssen.

Nur in einem Punkt setzten sich die im Assistentenverein organisierten Jungakademiker zur Wehr: Als die kopftuchtragenden Studentinnen mit ihrem islamischen Outfit das Universitätsgelände noch betreten durften, ihnen der Zugang zu Vorlesungen und Prüfungen jedoch bereits untersagt war, erwartete die Universitätsleitung vom gesamten akademischen Personal, für die Einhaltung dieser Regelung zu sorgen. Da jedoch vor allem Assistenten die schriftlichen Zwischen- und Abschlußprüfungen beaufsichtigen, war diese Berufsgruppe verstärkt mit der Durchführung der Bestimmung beauftragt. Da sich die Assistenten als wissenschaftliche Nachwuchskräfte und nicht als Sicherheitsbeamte verstehen, wollte niemand von ihnen diese Rolle übernehmen.

> Was hätten wir tun sollen? Du läßt sie [die kopftuchtragende Studentin, B.P] ins Gebäude, sie kommt [in den Hörsaal, B.P.], was soll ich ihr sagen? Wenn sie nicht freiwillig geht, was soll ich dann machen? Sie persönlich hinauswerfen? Ich bin kein Polizeibeamter [...] Wieso sollte ich das tun?

Zweifellos hat die Tatsache, daß sich sowohl viele Assistenten als auch eine beachtlicher Teil des Lehrkörpers weigerte, die ihnen zugemutete Rolle als Türwächter zu übernehmen, dazu geführt, daß an den Eingangs-

[67] Zur Analyse dieser beiden Vereine siehe: Erdoğan, Necmi, „Kemalist Non-Governmental Organizations: Troubled Elites in Defence of a Scared Heritage", in: Seufert, Günter, Vorhoff, Karin & Yerasimos, Stefanos (eds.), Civil Society in the Grip of Nationalism, Istanbul: Orient Institut der DMG 2000, 251-82.

[68] Als Beispiel sei hier nur Nilüfer Göle genannt, die mit ihrem Buch Modern Mahrem wesentlich zu dieser Bewußtseinsbildung beigetragen hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000166

pforten der verschiedenen Fakultäten der Universität Istanbul heute Sicherheitsbeamte stehen, die neben dem Ausweis auch die Kopfbedeckung der Studierenden überprüfen.

Gewerkschaft der Universitätslehrer[69]

Obwohl die Gewerkschaft der Universitätslehrer dem akademischen Personal aller türkischen Universitäten offensteht, bezeichnet selbst der Vorsitzende İzzetin Önder seine Gewerkschaft mit nur rund 800 Mitgliedern als machtlos. Im Gegensatz zu den beiden oben erwähnten Vereinigungen herrscht in diesem Verbund jedoch aufgrund der vergleichsweise ähnlicheren politischen Überzeugung der Mitglieder eine homogenere Einschätzung des Kopfttuchkonflikts. Ganz allgemein meint man zu diesem Konflikt in der Gewerkschaft: „Universitäten müssen Orte sein, an denen freie Diskussion möglich ist. Alles was die Diskussionsfreiheit einschränkt, ist nicht tolerierbar."

Wenngleich sich auch die Gewerkschaftsmitglieder klar gegen den politischen Islam im allgemeinen und die weibliche Bedeckung im Islam im besonderen aussprechen, stellen sie sich gegen die restriktiven Kleiderordnungen an den Universitäten. Die Gewerkschaft rechtfertigt ihre Haltung zum Kopftuch jedoch nicht nur mit ihrem allgemeinen Bekenntnis zur Meinungsfreiheit, sondern auch damit, daß (a) das Kopftuchverbot ein geschlechtsspezifischer Selektionsmechanismus ist, (b) ein erzwungenes Ablegen des Kopftuches nichts an der islamistischen Einstellung der Studentinnen ändert und (c) das Kopftuch nicht das einzige politische Symbol ist, das gedankliche Inflexibilität verkörpert.

Aus all diesen Gründen spricht sich die Gewerkschaft der Universitätslehrer dafür aus, daß das Kopftuchproblem nicht mit Verboten sondern in Diskussionen gelöst werden sollte. Diese Strategie der Problemlösung basiert auf der Überzeugung, daß auch die unterschiedlichsten Menschen im Gespräch auf einen Kompromiß kommen können.

Obwohl die Gewerkschaft also eindeutig weder mit der offiziellen Kopftuchpolitik noch mit der Linie des Rektors der Universität Istanbul übereinstimmt, machte jedoch auch sie keinerlei Schritte um sich in die Diskussion einzubringen, weil sie ebenfalls Bedenken hat, mißverstanden zu werden.

69 Die Informationen und Zitate in diesem Kapitel stammen, sofern sie nicht anders gekennzeichnet sind, aus dem Experteninterview mit dem Vorsitzenden der Gewerkschaft der Universitätslehrer Prof. Dr. İzzetin Önder, das am 24. Februar 1999 geführt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000167

Schlußbemerkungen

Es wurde gezeigt, daß nicht das Kopftuch der traditionellen muslimischen Frau im Zentrum der türkischen Kopftuchpolitiken steht, sondern die Bedeckung der sich modernisierenden städtischen Muslimin, die verschiedenste Ansprüche auf gesellschaftliche Partizipation stellt. Da der türkischen Politik ein eindimensionales Entwicklungs- und Modernisierungsmodell zugrunde liegt – dieses Modell besagt, daß moderne Einflüsse (Bildung, Lebensstil, Geschlechterverhältnisse etc.) die traditionell-muslimische Frau analog zu den westlichen Vorstellungen und Vorbildern modernisiert–, wird das neue selbstbewußte Auftreten der städtischen Muslimin, die ihr Leben nach ihren Vorstellungen von den „wahren" islamischen Prinzipien gestalten möchte, nicht mit einer anderen Form der Modernisierung verbunden, sondern als Bedrohung der kemalistischen Weltsicht erlebt.

Wenngleich wie oben für die Universität Istanbul gezeigt wurde, die strikte Durchsetzung des Kopftuchverbots auch mit anderen Faktoren wie z.B. der persönlichen Gesinnung des Rektors und der hohen Zahl der kopftuchtragenden Studentinnen zusammenhängt, ist die Tatsache, daß das Verbot kurz nach den MGK-Beschlüssen erstmals mit dieser Konsequenz durchgesetzt wurde, nur in diesem politischen Zusammenhang zu sehen. Da heute auf dem Campus keine Studentinnen mit Kopftuch zu sehen sind, und das Ziel des Kopftuchverbotes, die visuelle Verbannung der islamischen Bedeckung aus dem Universitätsalltag war, kann (und wird) die konkrete Durchsetzungsstrategie der Universitätsleitung als Erfolg gewertet werden. Alle betroffenen Studentinnen haben in dieser oder jener Form auf das Verbot reagiert/reagieren müssen. Ihre proislamischen Gedanken haben sie in diesem Entscheidungsprozeß jedoch nicht aufgegeben – im Gegenteil, wie aus den Interviews mit dem vom Kopftuchverbot betroffenen Studentinnen hervorgeht, ist ihre religiöse Überzeugung stärker und ihre Distanz zu der kemalistisch-säkularen Gesellschaftsideologie größer geworden. Für einige Studentinnen kann in diesem Zusammenhang sogar von einem verstärkten Zorn gegen die sogenannte „kemalistische Elite" gesprochen werden, der sie sämtliche säkular gesinnte Personen in höheren Positionen zurechnen.

Wenngleich genau diese Wahrnehmung der bedeckten Studentinnen, die eine dualisierte Weltsicht („gute" Muslime auf der einen Seite und „schlechte" Kemalisten auf der anderen Seite) verstärkt, aus der gesamtgesellschaftlichen Perspektive bedenklich stimmt, ist und war für die Universitätsleitung vor allem die visuelle Aufrechterhaltung der kemalistischen Hegemonie im öffentlichen Raumes von größter Bedeutung. Wie oben in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000168

einem Zitat von Prof. Dr. Nur Serter bereits ausgedrückt wurde, „können sie [die Studenten, B.P.] glauben was sie wollen", solange sie sich „an die Regeln halten". Die Bemühungen, den äußeren Schein zu wahren, statt das Problem bei seinen Wurzeln zu packen, ist jedoch nicht nur aus der Perspektive der zunehmenden dualisierten Weltsicht gesamtgesellschaftlich problematisch, sondern auch aus der Perspektive der Geschlechtergleichheit. Es sind nämlich nicht allgemein pro-islamische Studierende, die entweder von ihrer beruflichen Karriere oder ihrer religiösen Vorstellung Abstriche machen müssen, sondern ausschließlich junge Frauen. D.h. ein Typ der neuen muslimischen Frau in der modernen Türkei wird wegen seines Äußeren, dem *per se* eine fanatische und staatsfeindliche Gesinnung unterstellt wird, in ihre alte Rolle, d.h. in ihre häusliche Domäne getrieben bzw. zur äußerlichen Anpassung gezwungen. Männer mit den gleichen Gedanken und Überzeugungen müssen jedoch wegen ihres für die türkischen Behörden vergleichsweise „unverfänglicheren" Aussehens im allgemeinen keine Abstriche von ihren Karrierezielen bzw. ihrer Weltsicht machen.[70]

Wie die Realität an der Universität Istanbul jedoch zeigte, hatte das politische Klima, in dem das Kopftuchverbot exekutiert wurde, nicht nur konkrete Auswirkungen für die betroffenen Studentinnen, sondern auch auf die Stimmung in der Universität an sich. Wenngleich ein Teil des akademischen Personals sich mit dem Kopftuchverbot an sich und der konkreten Durchsetzung dieses Verbots identifiziert, wurde in den durchgeführten Experteninterviews mit den Vorsitzenden der Interessensvertretungen der Universitätslehrer und -assistenten vergleichsweise viel Unmut und Kritik geäußert. Die Tatsache, daß die Kritiker des Vorgehens sich aus verschiedenen Ängsten (Mißverständnis, Entlassung etc.) jedoch weder öffentlich noch innerhalb der Universität zu diesem zweifellos wichtigen Thema äußerten, signalisiert einerseits etwas, das in vielen anderen Bereichen schon oft an der türkischen Politik kritisiert wurde: den Mangel an demokratischen Partizipation(-smöglichkeiten). Andererseits zeigt die Kritik der universitären Interessensvertreter an der Kopftuchpolitik türki-

[70] Ausgenommen davon sind jedoch Männer mit einem bestimmten Typ von als religiös erachteten Vollbart und Männer, die eine cüppe (lange Kutte), takke (Gebetskappe) und eine şalvar (traditionelle Pluderhose) tragen. Diese Kleidungsstücke und Barttracht, die Männer nur von ihrem Äußeren als Islamisten erkennbar machen, sind jedoch im Vergleich zu dem Kopftuch der Frauen nur sehr selten zu sehen und werden nur von Mitgliedern bestimmer tarikat (Bruderschaften) getragen. In diesem Zusammenhang kann man auch von einer unterschiedlichen Anpassung an den modernen/westlichen Kleidungsstil sprechen: Während Männer diesen modernen/westlichen Kleidungsstil im proislamischen Milieu ohne goße Diskussionen übernommen haben, wird der islamischen Verhüllung für die Frau ein hoher Stellenwert beigemessen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000169

scher Universitäten auch die breite Palette im säkularen kemalistischen Denken. Die Tatsache, daß ein Teil der kemalistisch-säkularen Weltsicht jedoch agiert und der andere Teil schweigt, zeigt wie die Machtverhältnis im kemalistisch-säkularen Milieu gelagert sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000170

EINE FRAU, ZWEI (PATRIACHALISCHE) DARSTELLUNGEN

Sevda Alankuş-Kural, Istanbul & Ayşe Çavdar, Ankara

Für Konca Kuriş, die die
Verweigerung, sich eine Idenität
aufzwingen zu lassen, mit ihrem
Leben bezahlen mußte.

Das Kopftuch ist sowohl im kemalistischen als auch im islamistischen Gesellschaftskonzept nicht bloß „ein simples Stück Stoff" sondern ein zentrales politisches Symbol, das zu verschiedenen politischen Disputen geführt hat. Einer der Höhepunkte der *türban*-Krise[1] in der Türkei spielte

[1] Die *türban*-Krise entstand aufgrund der Forderung einer Gruppe von städtischen (Neu)-bürgerinnen, trotz islamischer Verhüllung ein Universitätsstudium absolvieren zu können. Ihren Kleidungsstil begründeten sie mit ihrer religiösen Überzeugung, daß die Bedeckung des Kopfes und jener Körperteile, die im Islam als aufreizend gelten, eine Bedingung für den Schritt der Frau in die Öffentlichkeit sei. An den Universitäten, von denen die Repräsentation des „zeitgenössischen und aufgeklärten Angesichts" der türkischen Moderne erwartet wird, kam der erste Schritt gegen die Vertreterinnen dieser Sichtweise vom damaligen Vorsitzenden des Hochschulrats. Zunächst versuchte man einen Kompromiß zu finden, mit dem man die eiserne Haltung der Regierungskreise, die eine religiös komforme Bedeckung als Bedrohung der als einzig gültig dargestellten Erscheinungsformen der laizistisch-republikanischen Werte ansahen, abgeschwächt werden sollte. So wurde die islamische Kopfbedeckung zunächst mit der Bedingung „eine zeitgenössische Erscheinung zu repräsentieren" akzeptiert, und man erlaubte den Studentinnen ihre Haare mit einem sogenannten *türban* zu bedecken. Bald nach dieser Erlaubnis war man jedoch mit einem Definitionsproblem konfrontiert: Welche Form des Kopftuches sollte als *türban* und damit als „zeitgenössisch" gelten und welche nicht? Das Definitionsproblem „zeitgenössisches Kopftuch" war jedoch nicht nur von diesem Dilemma gekennzeichnet sondern noch komplexer, weil die als Problem angesehenen jungen Studentinnen den *türban* nämlich auf eigene Weise auffaßten: als Schal, der im Nacken zusammengebunden wurde und sowohl das Haar als auch den Nacken bedeckte. Zu dieser Kopfbedeckung trugen (tragen) sie im allgemeinen einen langen, weiten Mantel, der die Körperlinien verhüllte. Darüber hinaus akzeptierte diese Gruppe von jungen Frauen die Bezeichnung „*türban*-Studentinnen", entwickelte eigene Verhaltenscodes und bewirkte damit, daß über ein Verbot des *türban*s nachgedacht wurde. Grundlage für dieses Verbot war die Ansicht, daß „der *türban* von einer Partei, die den Aufstieg des politischen Islams repräsentiert, zu einem Symbol gemacht wurde." In islamistischen Kreisen hat sich der Begriff *türban* nicht wirklich durchgesetzt – sie bevorzugen den Begriff *başörtü* (Kopftuch) – und das obwohl ihnen von ihrer politischen Auffassung des Islams her diese Kopfbedeckung zu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000171

sich bei der Vereidigungszeremonie der Abgeordneten Merve Kavakçı ab, die den allgemeinen Wahlen am 17. April 1999 folgten. Die Absicht von Merve Kavakçı, einer Kandidatin der *Fazilet Partisi* (Partei der Tugend, FP), mit Kopftuch bedeckt in den Versammlungssaal des Parlaments zu gehen und ihren Eid als Abgeordnete zu leisten, wurde von laizistischen Kreisen und dem Militär als „reaktionäre Gefahr" gewertet – und folglich wurde ihre Vereidigung verhindert.[2] Da es jedoch keine Vorschrift im Parlament gibt, die die Vereidigung mit *türban* verbietet (weiblichen Abgeordneten ist nur das Tragen von Kostümen vorgeschrieben), wurde die Unterbindung der Vereidigung mit den Gepflogenheiten im Parlament gerechtfertigt. Das machte die Frage, ob man Merve Kavakçı den Eid, der ihr den Abgeordnetenstatus garantiert, verweigern könne oder nicht, diskutierbar. Bei der „Lösung" der Krise kam den laizistischen Kreisen die Entdeckung zugute, daß Merve Kavakçı die amerikanische Staatsbürgerschaft besitzt. Es stellte sich heraus, daß Merve Kavakçı, nachdem sie Abgeordnetenkandidatin der FP geworden war, aufgrund eines vorher gestellten Antrags in die USA gegangen und einen Staatsbürgerschaftseid geleistet hatte, ohne von den zuständigen türkischen Stellen die dazu notwendige Erlaubnis erhalten zu haben. Ihr wurde daraufhin laut Beschluß des Ministerrats die türkische Staatsbürgerschaft entzogen und sie verlor damit das aktive und passive Wahlrecht. Kurz darauf heiratete Merve Kavakçı. Ihr Ehemann hatte sowohl die amerikanische als auch die türkische Staatsbürgerschaft und nach geltendem türkischen Recht gewann Merve Kavakçı durch die Eheschließung wieder das Recht auf die türkische Staatsbürgerschaft. Darüber hinaus wies der Oberverwaltungsgerichtshof die Klage, die Merve Kavakçı gegen den Beschluß des Ministerrates geführt hatte, zurück. All diese Entwicklungen trugen dazu bei, daß die

nächst als unzureichende Kleidungsform des Volksislam erschien. Mit der Verwendung des Wortes *başörtü* für ihre Kopfbedeckung brachten die islamistischen Frauen in der Folge zum Ausdruck, daß die Laizisten „die Fremden/Anderen sind, weil sie die Kopfbedeckung der Großmütter, der Bäuerinnen, der Arbeiterinnen und der Mütter der gefallenen Soldaten, kurz, *der Mehrheit*, verboten haben."

2 Die Vorgängerpartei der FP, die *Refah Partisi* (Wohlstandspartei, RP) wurde hingegen dafür kritisiert, keine weibliche Kandidaten aufzustellen, obwohl die Partei von der Arbeit der Frau stark profitiert und ihnen den Wahlerfolg zu verdanken habe. Die FP stellte bei den allgemeinen Wahlen am 17. April 1999, sowohl für die lokalen als auch für die nationalen Wahlen weibliche Kandidaten mit und ohne Kopftuch auf. Drei der Kandidatinnen gewannen einen Sitz im Parlament. Zwei von ihnen (eine bekannte Journalistin und eine Universitätsprofessorin) tragen kein Kopftuch – und beide kamen nicht von der Basis der Partei. Die dritte Kandidatin, Merve Kavakçı trug ein Kopftuch, doch auch sie war keine jener Frauen, die sich bis dato an der Basis einen Namen gemacht hatte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000172

„Merve Kavakçı-Krise" mit ihren verschiedenen Aspekten ein Schwerpunkt der türkischen Politik wurde.

Es versteht sich von selbst, daß die Medien zum Zentrum des Streites wurden, der sich zwischen den laizistischen und den islamistischen Gruppen um Merve Kavakçı abspielte. Die laizistisch/zentralistischen Medien stellten sich gegen Merve Kavakçı, um im Namen der Vorherrschaft der monopolisierten Besitzstrukturen den hegemonialen Diskurs zu sichern. Dagegen wurden die islamistischen Medien zu ihren Verteidigern. Die laizistischen und islamistischen *mainstream*-Medien in der Türkei wurden so zum Schauplatz der Diskurse zweier politischer Lager, die als Alternativen zueinander ständig neue Positionen entwickelten. In diesem Streit kamen sämtliche argumentative Strategien der phallozentrischen Sprache des „traditionellen Patriarchats" zutage, das in der Türkei zwei Formen, das laizistische und das islamistische Patriarchat, verkörpert.[3]

In diesem Artikel sollen die argumentativen Strategien herausgearbeitet werden, die sich in der Auseinandersetzung um Merve Kavakçı in den beiden *mainstream*-Mediengruppen bildeten. Dabei soll jedoch nicht analysiert werden, wie die „wirkliche" (in den Medien gezeigte öffentliche) Merve Kavakçı in beiden Medien dargestellt wurde, sondern die Semiologie von Wort und Körper. In diesem Zusammenhang gehen wir davon aus, daß es die Rolle der Medien ist, in der von ihnen benutzten hegemonialen phallozentrischen Sprache den patriarchalischen Diskurs, der die Frau und ihren Körper zum Anderen macht, sie ausgrenzt, sie als Ergebnis bestimmter disziplinierender Mechanismen unantastbar macht und damit unter männliche Vormundschaft stellt, neu konstruiert. Unser Ziel ist, aufzuzeigen, wie diese Konstruktion funktioniert.

Als Beispiele für die Medien, die wir laizistisch/zentralistisch nennen, haben wir die drei Zeitungen *Hürriyet*, *Sabah* und *Cumhuriyet* untersucht. Diese Zeitungen nehmen nach dem in der Türkei herrschenden Journalismusverständnis einen Platz zwischen Boulevardpresse und Intellektuellenzeitung ein und vertreten unterschiedliche Mediengruppen.[4] Als Beispiele für die islamistischen Zeitungen untersuchten wir die vier Zeitungen *Yeni Şafak*, *Akit*, *Zaman* und *Milli Gazete*, die unterschiedliche islamistische Linien und Kapitalstrukturen vertreten. Wir haben uns nicht erhofft, in

3 Den Begriff „phallozentrisch" entleihen wir: Irigaray, Luce, *This Sex Which Is Not One*, Ithaka: Cornell University Press, 1985.

4 Von diesen Zeitungen vertritt die Tageszeitung *Hürriyet* die Mediengruppe *Doğan* und *Sabah* die *Bilgin*-Gruppe. Die Zeitung *Cumhuriyet* ist hingegen kein Organ einer großen Mediengruppe und gilt als Intellektuellenzeitung. Aufgrund ihrer republikanistischen/laizistischen Berichterstattung kann diese Zeitung aber dennoch zu den zentralistischen/laizistischen Medien gezählt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000173

diesen Zeitungen objektive und konsequente Diskurse zu finden. Doch insbesondere in den Zeitungen, die wir als Beispiele für laizistische Medien untersucht haben, sind wir auch „ungewöhnlichen" Stimmen begegnet, die die zunehmende Diversifizierung in dieser Gruppe widerspiegeln. Obwohl wir die Existenz dieser andersartigen Stimmen als wichtig ansehen, haben wir sie nicht in die Untersuchung mit einbezogen, da sie nicht die hegemoniale Tendenz widerspiegeln.[5]

Die laizistischen Zeitungen und „Merves Kopftuch"

Die Vertreter der laizitisch/zentralistischen Presse begannen gegen Merve Kavakçı zu schreiben, als sich herausstellte, daß sie im Gegensatz zu der anderen kopftuchtragenden weiblichen Abgeordneten der *Milliyetçi Hareket Partisi* (Partei der Nationalistischen Bewegung, MHP) mit Kopftuch zur Vereidigung kommen würde. So hieß die Überschrift der *Hürriyet* vom 2. Mai 1999, dem Tag der Vereidigungszeremonie, „Vorsatz oder Sturheit?". Die *Cumhuriyet*, die auf der laizistisch-kemalistischen Linie immer die militanteste Haltung einnimmt, erschien am 1. Mai mit der Überschrift „Der reaktionäre Schatten im Parlament". Nach der Vereidigungszeremonie war die laizistische Presse voll von Überschriften, die das Verhalten von Merve Kavakçı als „schwere Provokation" bezeichneten. Die Zeitung *Sabah* vom 3. Mai veröffentlichte beispielsweise als Untertitel der Überschrift „Provokation (und) Respekt" zu der „provokanten" Merve Kavakçı: „Sie kam mit *türban* und brachte die Türkei durcheinander". Für eine andere Frau hingegen, die für die Vereidigung das Kopftuch abgenommen hatte und damit den „Respekt verkörperte", hieß der Untertitel: „Sie nahm ihr Kopftuch für Dienst und Entspannung ab". Die Haltung, die die zentralistischen Medien gegenüber der neuen „Krise" einnahmen, war ganz so wie es Regierungspräsident Bülent Ecevit sich gewünscht hatte. Dieser stieg, nachdem Merve Kavakçı mit Kopftuch in den Parlamentssaal gekommen war, um ihren Eid zu leisten, auf den Protest der Abgeordneten seiner Partei hin auf die Kanzel und sagte: „ Hier ist kein Ort, um sich gegen den Staat zu stellen. Zeigen Sie dieser Dame, wo ihre Grenzen sind." Man bemühte sich, diese „vermessene, dreiste, sture" und „ihre Grenzen nicht kennende, alles durcheinander bringende, die Ordnung be-

[5] Soweit wir es verfolgt haben, gehören innerhalb der *Doğan*-Gruppe Etyen Mahçupyan und Perihan Mağden von *Radikal* und Serdar Turgut von *Hürriyet* zu diesen „unkonventionellen" Journalisten. Bei der *Bilgin*-Gruppe zählen *Gülay Göktürk* und *Can Dündar* zu dieser Gruppe von Journalisten. Mit ihren Artikeln wurden diese Journalisten zu wichtigen Vertretern des demokratischen Diskurses innerhalb laizistischer Medien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000174

drohende Frau" in ihre Schranken zu verweisen. An den ersten Tagen nach diesem Ereignis veröffentlichten die Zeitungen Aussagen wie z.B.: Merve Kavakçı ist „eine Provokation für die Laizisten", sie „fordert das republikanische Regime heraus", sie wird „benutzt", um „das Land zu spalten". Derweil bezeichnete der Regierungspräsident Bülent Ecevit in einer Presseerklärung, die in allen Fernsehkanälen gesendet wurde, Merve Kavakçı als „Agentin, Provokateurin" – und dies wurde wiederum als Indiz dafür interpretiert, daß sich in den Händen des Staates wichtige Informationen gegen Merve Kavakçı befänden. Daß die besagte Abgeordnete von Necmettin Erbakan, dem Vorsitzenden der Vorgängerpartei der FP, der einem fünfjährigen Politikverbot unterliegt, vorgeschlagen wurde, also „von außen interveniert" wurde, war unter den ersten Nachrichten, die über Merve Kavakçı verbreitet wurden. Auf diese Weise wurde der Eindruck erweckt, als sei die Teilnahme Merve Kavakçıs an den Parlamentswahlen das geplante Manöver eines illegalen politischen Führers, der von seinen politischen Ambitionen und „seperatistischen" Aktivitäten nicht ablassen will. Als Beweis dafür wurde von der laizistischen Presse betont, daß der Vater von Merve Kavakçı ein Freund von Necmettin Erbakan sei, der unter den „Federstreitern" der laizistischen Medien u.a. auch „Teufel" genannt wurde. Unter Verwendung dieser Terminologie wurde Merve Kavakçı mit der „ersten Sünderin" gleichgesetzt, die vom Teufel verführt wurde und damit ihre Unschuld verlor.

Daß Merve Kavakçı in den Tagen direkt nach der „Krise" nur eine kurze schriftliche Erklärung abgab, aber ansonsten nicht vor der Presse auftrat, förderte die Meinung, sie sei „benutzt worden". Doch als Merve Kavakçı später gegenüber einem der berühmten *anchormans* der laizistischen Medien in einer Lifesendung auftrat, begann das ihr zugeschriebene Frauenbild der „als Opfer Auserwählten" – trotz der Widerstände gegen sie – ordentlich zu wanken. In der Folge begannen die *mainstream*-Medien nun, Beweise dafür zu finden, daß Merve Kavakçı, die ihren Auftritt im Parlament damit verteidigte, daß ihr Kopftuch „kein politisches Symbol, sondern eine persönliche Wahl aufgrund (ihres) religiösen Glaubens" sei, eine „islamistische militante Identität" zuzuschreiben.[6]

[6] Nach dieser Lifesendung schrieb der *anchorman* Ali Kırca in seiner Kolumne, Merve Kavakçı habe auf berechenbare Fragen schnelle Antworten gehabt, unerwartete Fragen aber eher zögernd beantwortet, doch sei deutlich geworden, daß sie „nicht nur auf dieses Programm, sondern auf das „große Programm", an dem sie Teil hat, gut vorbereitet" sei. Sie sei mit Mannequins auf Laufstegen vergleichbar: Merve Kavakçı gebe „mit ihrer Bildung, ihrer modernen und glanzvollen Erscheinung, ihrer Wortgewandheit" ein gutes Mannequin für das politische Podium ab. Abschließend stellte er jedoch die Frage, „wer die Choreographie dieses Stückes geschrieben" habe (vgl. Kırca, Ali, „Merve-Merve", *Sabah*, 6 Mayıs 1999). Ein anderer Kolumnist, der ständig davon

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000175

Man versuchte zu beweisen, daß „die Merve-Krise Teil einer weitgespannten Kampagne ist, die darauf abzielt, das Regime der laizistischen Türkei zu zerstören". Reisen ihres Vaters in den Iran, die Tatsache, daß ihre Familie eine Zeitlang in Libyen gelebt hat, und die im Iran und in Palästina veranstalteten Solidaritätskundgebungen, die Unterstützungserklärungen radikal islamistischer Organisationen im In- und Ausland für Merve Kavakçı machten sie in den laizistischen/zentralistischen Medien zum Objekt der obsessiven Rhetorik der „Teilungsbedrohung". Ähnlich wie im Falle der kurdischen Abgeordneten Leyla Zana, die 1991 auf dem Rednerpult bei ihrer Vereidigung eine Nachricht auf Kurdisch verlesen wollte, und daraufhin zuerst von der Kanzel entfernt, dann ihre Immunität als Parlamentarierin verlor und schließlich inhaftiert wurde, wurden auch bei Merve Kavakçı Stimmen laut, die sie als „Vertreterin dunkler Mächte außerhalb des Landes", als „Marionette" und als „Schachfigur" bezeichneten.[7] Wichtig an diesem Punkt ist, daß dieses Manöver der Abstempelung als politisch „Andere" parallel zu sexistischen und ausgrenzenden Manövern betrieben wurden.

Die Elite der laizistischen/zentralen Medien, die sich zum Sprecher der modernistischen Ziele der Türkei gemacht hat und damit eine wichtige Mission erfüllt, unterstützte in ihren Berichten über Merve Kavakçı den Machtdiskurs, der das „westliche" (hegemoniale/männliche) Prinzip über den „Orient" und den Schleier bzw. die Bedeckung der „orientalischen

sprach, daß Merve Kavakçı benutzt werde, schrieb nach ihrem selbstbewußten Auftritt im Fernsehen: „Die Frau redet hohl daher... eine echte religiöse Militaristin..." (Çölaşan, Emin, „Amerikan Vatandaşı mı", *Hürriyet*, 7 Mayıs 1999).

7 Einer der Chefredakteure der Zeitung *Hürriyet* und Leiter des ethischen Presseausschusses, Oktay Ekşi, schrieb in seiner Kolumne Merve Kavakçı sei ebenso wie Leyla Zana, wenn auch auf anderem Weg, „beauftragt worden, das Land zu spalten." (Ekşi, Oktay, „Merve de Öğrenecek", *Hürriyet*, 4 Mayıs 1999). Diese Aussage wurde nach der „Vereidigungskrise" in die Anklageschrift des Generalstaatsanwalts des Kassationsgerichts aufgenommen und als Begründung für ein Parteiverbot der FP angeführt. Wie die folgenden Überschriften zeigen, charakterisierte jedoch nicht nur Oktay Ekşi Merve Kavakçı als „benutzt" und unterstellte ihr nicht allein „Separatismus": „Merve ist die Zana der Tugendpartei" (*Hürriyet*, 8 Mayıs 1999); „Erbakan, hier ist dein Werk" (*Hürriyet*, 8 Mayıs 1999); „Von Gaddafis Kommandant Erbakan, an seine *türban*-Trägerin Merve, auf frischer Tat" (*Hürriyet*, 4 Mayıs 1999); „Auftrag ausgeführt, nun kann sie zu ihrem Stützpunkt zurückkehren" (Özkök, Ertuğrul), *Hürriyet*, 8 Mayıs 1999); „Ein Werkzeug aus Erbakans Werkstatt..." (Sirmen, Ali, *Cumhuriyet*, 4 Mayıs 1999); „Merve, die Erbakan als eine Art von „lebender Bombe" ins Parlament eingeschleust hat..." (Balbay, Mustafa, *Cumhuriyet*, 2 Mayıs 1999). Der Ausdruck „lebende Bombe" spielte hier auf Selbstmordattentate von militanten PKK-Frauen an, die nach der Verhaftung des PKK-Führers Öcalan gemacht wurden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000176

Frau" stellt.[8] Damit versuchte sie, ihre eigene moderne, intelligente, männliche und daher auf Herrschaft und Universalität Anspruch erhebende Identität vor dem Negativ einer zurückgebliebenen, irrationalen, weiblichen und damit abhängigen Merve neu abzubilden. Ein Autor führte in diesem Zusammenhang beispielsweise an, daß Merves Kopftuch weder zu den Kopftüchern „unserer Mütter und Großmütter" gezählt werden könne, noch zu den von Pariser Modeschöpfern für Frauen geschaffenen „Turbanen", und daß sie „im Parlament eine „Show der eingewickelten Köpfe zelebriert" hätte. Damit versuchte er, die Frauen, die in ähnlicher Weise bedeckt waren, als Außenseiterinnen hinzustellen.[9] Die Rhetorik der Eliten, die sich daran delektierten, „das, was sich hinter dem Tuch verbirgt" bloßzustellen, nahm verschiedene Formen an. Eine Gruppe von Autoren wies darauf hin, daß Merve Kavakçıs Kopftuch „viel mehr als nur ein weißes Stück Stoff" sei, daß es vielmehr dazu benutzt werde, „die ganze Ausweglosigkeit zu verdecken", in der sich die Politik des radikalen Islam befände, und daß es darüber hinaus die Ziele repräsentiere, „das Regime der Republik niederzureißen und die Frau wieder hinter Gitter zu sperren".[10] Daher wurde innerhalb dieser durch die türkischen Laizisten vertretenen Version des orientalistischen Diskurses versucht, die kodierte Bedeutung des Kopftuches als Demonstrativum von „rückständig, traditionell, dunkel" gegenüber „fortschrittlich, modern, hell" zu verfestigen.[11] Eine weitere Folge dieses Diskurses der laizistischen Medien zeigte sich als die Neugier auf den unter dem Tuch verborgenen Körper. Der aus dem Antrieb geborene Wunsch, das Zum-Anderen-Gemachte zu besitzen – und auf diesem Weg die eigene Identität zu bilden und zu legitimieren – ließ

8 Vgl. Yeğenoğlu, Melda, „Peçeli Fantaziler: Orientalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark", in: Keymen, Fuat, Mutman, Mahmut & Yeğlenoğlu, Melda (eds.), *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İstanbul: İletişim 1996, 107-60.

9 Vgl. dazu Uluç, Hincal, „Gaflet ... Dalalet ve hatta...", *Sabah*, 12 Mayıs, 1999.

10 Siehe hierzu: Sazak, Derya, „Merve Krizi", *Milliyet*, 1 Mayıs 1999; Arcayürek, Cüneyt, *Cumhuriyet*, 4 Mayıs 1999; Zileli, Ümit, „Bilincli Öfke!", *Cumhuriyet*, 6 Mayıs 1999; Hekimoğlu, Müşerref, „Kadın ve Politika", *Cumhuriyet*, 22 Ekim 1999.

11 Im Grunde bedeutet Merve Kavakçıs Leben (ihre Scheidung trotz ihrer beiden Kinder, ihr Informatikstudium in den USA, ihre Körpersprache, ihre Aussagen über sich selbst (sie „kaufe gern ein und ziehe sich gerne schön an", sie laufe gerne Schlittschuh und fahre Fahrrad), die Betonung, eine Professorentochter zu sein etc.) eine Herausforderung an das laizistische Patriarchat, denn indirekt verdeutlicht sie damit: „Ich bin moderner als ihr, aber auch religiös." Aus diesem Grunde verkörpert Merve Kavakçıs Position (wenn sie auch noch so sehr betont, daß sie keinen *türban* trage, sondern ein Kopftuch, wie es auch auf den Feldern getragen werde) nicht die Lebensweise der Mehrheit, die das Stimmenpotential des politischen Islam bildet, sondern bezieht sich vielmehr auf die Lebensweise der modernen/laizistischen Gesellschaftsgruppen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000177

die Reaktion der laizistischen Medien auf das Betreten des Parlaments mit Kopftuch den „Ausziehen, Ausziehen"-Rufen von Männern am Ende eines vergnüglichen Abends ähneln.[12]

Daß die zweite kopftuchtragende Abgeordnete ohne Bedeckung zur Vereidigungszeremonie erschienen war, hatte die Neugierde dieser Frau gegenüber etwas beschwichtigt, doch Merve Kavakçı, die sich weiterhin weigerte, ihr Kopftuch abzulegen, weckte nicht nur die Neugier nach dem unter dem Tuch verborgenen Geist, sondern auch nach dem darunter verborgenen Körper.[13] Aus diesem Grunde begann eine Jagd nach Fotos, die Merve Kavakçı vor dem Zeitpunkt, an dem sie sich zu bedecken begann, zeigten. Nachdem ein Bild von ihr mit Kappe, das man im Jahrbuch des Gymnasiums fand, nicht befriedigte, fand sich Merve Kavakçı mit Fotos konfrontiert, die sie entweder mit Hilfe von Computern „ohne Haare/mit Glatze"[14] darstellten oder sie ohne Kopftuch „entblößten". Der heftigste Artikel, der den Körper der islamistischen Parlamentarierin zur Schau stellte, erschien in einer Zeitung, die sich ihrer Radikalität in der Verfolgung der laizistischen Linie rühmt. İlhan Selçuk schrieb in seiner Kolumne mit dem Titel „Merve..." wie folgt:

> Was sagte Merve...[als sie den Parlamentsaal betrat, Autorinnen] zu all den Männern, die sie beobachteten? Ich bin eine Frau!... Mit jedem Schritt, den sie ging, schrie sie es förmlich hinaus: Ich bin eine Frau, ich bin eine Frau...*die Neugier der Männer war kaum zu bändigen*; denn nichts zieht Männer mehr an als schamhafte Frauen...Sie war wie ein nackter Show-Star auf einer Bühne; sie wußte, daß sie die Neugier aller auf sich zog, unter ihrem Tuch war sie bis in die Poren erregt... *sie kostete*

[12] Diesen Vergleich entnahmen wir islamistischen Medien (vgl. Karakaya, Hasan, „Siz Hala Aptallaştıramadıklarımızdan mısınız?", *Akit*, 22 Mayıs 1999). Er bezieht sich auf die Vergnügungsabende, die in der Türkei zur Unterhaltung der Soldaten organisiert werden, indem drittklassige Sängerinnen engagiert werden, und während derer die Zuschauer die Sängerinnen mit den Rufen „Ausziehen, ausziehen" zum Zeigen ihrer Körper auffordern.

[13] Nach der Vereidigungszeremonie versäumten die laizistischen Medien nicht, die Kleidung dieser beiden Frauen in allen Einzelheiten zu beschreiben. Sobald die MHP-Abgeordnete Nesrin Ünal jedoch ihr Kopftuch ablegte und der Parlamentssatzung gemäß ein Kostüm trug, das sie in seiner Schlichtheit vermännlichte/normalisierte, wurde sie für die Medien uninteressant. Die Kleidung der Verursacherin des politischen Chaoses Merve Kavakçı blieb hingegen immer weiterhin von Interesse. So wurde einerseits ihr „Chic" und die „Weiblichkeit ihrer Kleidung"; andererseits suchte man aber auch nach Seltsamkeiten/Ungereimtheiten in ihrem Kleidungsstil wie z.B. Bildern, wo Merve Kavakçı zwar mit Kopftuch aber mit öffen Schuhen abgebildet war, so daß ihre Füße unbedeckt waren.

[14] Vgl. dazu die Abbildungen in der *Hürriyet* vom 5. und 6. Mai 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000178

> *genüßlich den Geschmack des Verbotenen... in ihrer Schleiershow stellte sie sich derart exhibitionistisch dar, als mache sie einen Striptease*, sie genoß es, ihre vom Mann verschiedene Sexualität zu demonstrieren...Sie hatte den effektivsten Weg *gewählt*, um den Schnurrbartträgern ihre Weiblichkeit zu vermitteln... Sie hatte ihren *die Ungleichheit von Mann und Frau beschreienden Sklavinnengeist* ins Parlament gebracht. *In Wirklichkeit bedeckte sich Merve nicht, sie stellte sich aus.*[15]

Dieser Artikel ist u.E. ein Beispiel dafür, wie der Frauenkörper, der in der islamistischen (männlichen) Ideologie einzig durch das Kopftuch geheiligt ist, in einer anderen Ideologie entheiligt wird. Mit diesen rhetorischen Manövern des laizistischen Patriarchats wird nicht nur der Körper der bedeckten Frau, sondern jeder Frauenkörper zuerst als Objekte der Begierde darstellt und erniedrigt[16] um dann darauf hinzuweisen, wie dieser Körper erzogen werden kann. Es ist offensichtlich, daß die Frau erst in die Öffentlichkeit treten darf und toleriert wird, wenn der Körper *dieser (nicht bedeckten)* oder *der anderen (bedeckten)* Frau neutralisiert und die Andersartigkeit des Körpers (und damit auch des Geistes) aufgehoben wird, und damit die Voraussetzung der Vermännlichung erfüllt ist.[17] Wirft man einen Blick auf die Artikel einer ganzen Reihe von populären Journalisten der laizistischen Presse, so läßt sich feststellen, daß von den männlichen oder vermännlichten Vertretern dieser Medien die sogenannte „Befreiung vom Schleier", die als Symbol der Befreiung des weiblichen Körpers gilt, in einer modernen sexistischen Denkweise eigentlich nur als eine andere Art

15 Selçuk, İlhan, „Merve...", *Cumhuriyet*, 4 Mayıs 1999 (Hervorhebungen in diesem und den folgenden Zitaten stammen von den Autorinnen).

16 Hier ist darauf hinzuweisen, daß auch die Vertreter der islamistischen Medien rhetorische Manöver anführen, um den nicht bedeckten Frauenkörper zum Lustobjekt zu machen. Beispiele dafür werden unten gegeben.

17 Laut Melda Yeğenoğlu ist sowohl der bedeckte als auch der unbedeckte Frauenkörper den Legitimationsweisen und Prinzipien bestimmter Hegemonien ausgesetzt. Ihr zufolge ist es den Frauen nur erlaubt, in den Bereich der Männer (und der von ihnen repräsentierten Universalität) zu treten, wenn sie ihre Weiblichkeit und ihre Andersheit leugnen (vgl. dazu Yeğenoğlu, „Peçeli Fantaziler"). Liest man Selçuks Artikel genau, so wird tatsächlich deutlich, daß er genau das von Merve Kavakçı erwartete. Der Journalist führt nämlich an, daß die Männer, die der Vereidungungszeremonie die anderen weiblichen Abgeordneten [die Kostüme trugen, Hg.] nicht mit den Augen eines Mannes ansahen, und daß demzufolge der Applaus an Nesrin Ünal von der MHP, die ihr Kopftuch zur Vereidigung ablegte, „nicht an eine Frau, sondern an einen Menschen" gerichtet war. Im Gegensatz dazu betont Selçuk jedoch, daß die Blicke, die auf Merve gerichtet waren, Blicke auf eine Frau waren, die sich selbst zur Schau stellt. So wird, indem die Neutralisierung oder Vermännlichung der Geschlechteridentität einer Frau als „Vermenschlichung" interpretiert wird, die herrschende männliche Gesellschaftshierarchie neu geschaffen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000179

von Bedeckung und Disziplinierung verstanden wird. Der Journalist Emin Çölaşan z.B. kritisiert zwar in einer seiner Glossen mit seiner Behauptung, Merve Kavakçı „arbeite durch ihre Anbiederung an die männlich-patriarchalische Geisteshaltung, die alle unsere Frauen zur Bedeckung zwingen, sie anbinden und von neuem zu Sklavinnen machen will, für die Männer", das islamistische Patriarchat. Andererseits jedoch schreibt er in anderen Artikeln, die Türkei brauche „ein Parlament, *das wirklich seinen Mann steht*," und „einen Staat, *der seinen Mann steht*".[18] Er ist damit ein typischer Vertreter des phallozentrischen Diskurses des laizistischen Patriarchats, welches nur eine aus Männern oder aus entsexualisierten Frauen bestehende Öffentlichkeit ertragen kann.

Eine weitere Methode sexistischer Ausgrenzung finden wir in der Art und Weise wie die Zeitungen auf Merve Kavakçı Bezug nehmen: Sie zitieren sie nicht, wie es bei männlichen Politikern üblich ist, mit dem Nachnamen, sondern bevorzugen es, sie nur ihrem Vornamen zu nennen. In diesem Zusammenhang zeigt sich, wie in einer patriarchal ausgerichteten Rechts- und Gesellschaftsordnung der übliche Bezug auf Politiker und öffentliche Figuren Frauen gegenüber allgemein und Merve Kavakçı im speziellen als Kritik verwendet wird.[19] Ebenso treffen wir auf Beispiele, die von Merve Kavakçı als „die arme Frau", „diese Frau/diese Dame" sprechen. Außerdem sehen wir, daß in diesen Ausgrenzungen sexistische Herabsetzung, Belehrung und Erniedrigungen zusammentreffen. Als Beispiel können dafür Aussagen wie „Unser Mädel Merve... sie wird schon noch sehen, mit wem sie da tanzt", oder: „Seit Tagen gehen wir mit Merve ins Bett und stehen mit Merve auf" genannt werden.[20]

18 Siehe dazu die Kolumnen von Emin Çölaşan in der Tageszeitung *Hürriyet* vom 2., 4. und 12. Mai 1999.

19 Ein besonders gravierendes Beispiel für die Entfaltung männlicher/sexistischer Diskurse in den Medien ist die Anführung der ersten weiblichen Ministerpräsidetin der Türkei, Tansu Çiller, mit ihrem Vornamen in einigen Medien.

20 Der im Original verwendete Ausdruck *yatıp kalkmak* wird im alltäglichen Sprachgebrauch im Türkischen auch verwendet, um außereheliche sexuelle Beziehungen anzudeuten. Für den oben verwendeten Begriff siehe die Kolumne von Oktay Ekşi in der *Hürriyet* vom 5. Mai 1999 und die Kolumne vom Emil Çölaşan in der Tageszeitung *Hürriyet* vom 13. und 14. Mai 1999). Außerdem wollen wir daran erinnern, daß ähnlich diskriminierende und abgrenzende Ausdrücke wie „diese Frau" auch im Zusammenhang mit unterschiedlichen ethnischen Identitäten zu finden sind. So wird bei der Berichterstattung über Straftaten ausdrücklich auf die ethnische Herkunft des Täters aufmerksam gemacht, wenn er einer Minderheit angehört. Im Zuge der Berichterstattung über die Verleihung eines bedeutenden Literaturpreises an Schriftstellers Mario Levi fanden sich hingegen keine Hinweise auf seine ethnische Herkunft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000180

Die phallozentrische Rethorik der zentralen Medien wurde nach der Eheschließung Merve Kavakçıs noch lauter. In den Nachrichten, die sich um dieses Thema drehten, wurde generell betont, daß Merve Kavakçı geheiratet habe, um die türkische Staatsangehörigkeit zurückzuerlangen, daß es sich also um eine Scheinehe handele. Ferner sehen wir, daß die von uns untersuchten Zeitungen ihr Augenmerk auf die Persönlichkeit des „Bräutigams" richteten, seine vorherigen Ehen, seine Familie und das Kennenlernen der beiden Seiten. Sie versuchten Beweismaterial für die Erläuterung der Frage zu finden, ob diese „plötzliche" Eheschließung eine Scheinehe oder eine Hochzeit aus Liebe war. Auf der anderen Seite wurde nach „Ungereimtheiten" in Merve Kavakçıs Identität als islamistische Frau gesucht. Man versuchte, die Liebesgeschichte, die das Paar sich für eine Reportage mit einer islamistischen Zeitung zurechtgelegt hatte, durch verschiedene Nebengeschichten zu zerstören.[21] So wurden beispielsweise die vorherigen Ehen des „Bräutigams" ans Tageslicht gebracht und es wurde berichtet, er sei ein „Schürzenjäger", ein „verlogener Frauenheld", er „trinke Alkohol" und seine vorherige Ehe sei wegen Merve Kavakçı in die Brüche gegangen.[22] Wie die Ausdrücke „Bräutigam" oder „Schwager" für den Ehemann in Zusammenhang mit der Berichterstattung über die Hochzeit zeigen, wurde die Geschichte auf Magazinniveau gesenkt. Außerdem wird deutlich, daß der neue Status, den Merve Kavakçı durch ihre Hochzeit erlangte, sie etwas von der Abstempelung zum politischen Anderen befreite.[23] Anders ausgedrückt, kann man beobachten, wie, während der sensationelle Inhalt der Berichterstattung zunimmt, anstelle der begrifflichen Abstempelung zum politischen Anderen die Abstempelung zum sexuellen Anderen an Bedeutung gewinnt.

21 In einer Reportage erklärte das Paar, daß es sich nach der Vereidungszeremonie zu treffen begonnen hätte – und zwar nachdem der zu jener Zeit in Amerika lebende Mann per *e-mail* eine Solidaritätserklärung an Merve Kavakçı schickte. Merve Kavakçı fügte dem jedoch hinzu, daß für sie als Frau, die ein reines Leben nach den Richtlinien ihrer Religion führt, eine Scheinehe niemals in Frage gekommen wäre und, daß es sich bei ihrer Eheschließung demgemäß um eine Liebesheirat handle. Sie betonte außerdem, daß sie schon viele Heiratsangebote erhalten habe, doch daß sie als „muslimische Frau und als Abgeordnete auch den Rat ihrer Familie, des Parteivorsitzenden und anderer wichtiger Personen in ihrer Umgebung eingeholt" hätte. „Merve Kavakçı ile Röportaj", *Yeni Şafak*, 2 Kasım 1999).

22 Für die Berichterstattung über die Hochzeit siehe die Tageszeitungen *Hürriyet*, *Milliyet* und *Sabah* vom 31. Oktober, 1., 2. und 3. November 1999.

23 An dieser Stelle wollen wir hinzufügen, daß Merve Kavakçı durch ihre Aussagen, daß sie „wie jede Frau durch ihren Mann an Kraft gewonnen habe und stärker geworden sei", daß sie „die Entscheidung zu heiraten erst nach Absprache mit den Älteren getroffen hätten" (Ural, Tacettin, „Seviyordum Evlendim",*Yeni Şafak*, 2 Kasım 1999), die Botschaft zu übermitteln versuchte, eine vom Volk zu sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000181

Die Sichtweise der populären orientalistischen Rethorik: „Unter dem Tuch schlummert eine vor allem sündige Frau", begegnet uns auch hier. So sieht zum Beispiel Deniz Som in seiner Kolumne in der Zeitung *Cumhuriyet* (mit Bezug auf die Information, daß Merve Kavakçı ihren Mann über e-mail kennenlernte, als er noch mit seiner damaligen Frau verheiratet war) Merve Kavakçı als eine Frau, die *„verheirateten Männern den Kopf verdreht"*.[24] Nachdem Merve Kavakçı von ihrer Hochzeitsreise nach Paris zurückkehrte, brachte die Presse die Frage, ob sie schwanger sei, auf die Titelseiten der Zeitungen mit der Begründung, sie hätte zugenommen. Sie setzte damit den Diskurs fort, der den Körper der Frau als Objekt männlicher sexueller Neugier und damit des Wunschs, über sie zu herrschen, kodiert.[25]

Die islamistischen Zeitungen und „Frau Merve"

Betrachten wir die von uns gewählten Beispiele der islamistischen Medien (*Yeni Şafak, Akit, Zaman* und *Milli Gazete*), so sehen wir, daß diese, statt eine alternative Rhetorik zu entwickeln, sich an den Manövern der laizistischen Medien orientieren. Wenngleich die islamistischen Medien Merve Kavakçı verteidigen, versuchen sie die hegemoniale Rethorik der laizistischen Medien umzudrehen, d.h. ihre eigene „positive" Identität hervorzuheben und die Laizisten die sie (die Islamisten) als „Gegner der Modernität, reaktionär, unzivilisiert und theokratisch/totalitär" mit den selben Vorwürfen abzustempeln. Aus diesem Grund finden wir die islamistischen Medien ständig unter dem Druck zu beweisen, daß sie in Wirklichkeit doch die „modernen, fortschrittlichen, zivilisierten, demokratischen und laizistischen" seien. Damit verbunden zeigt sich auch, daß im Zentrum der geführten Diskussion statt islamistischer hegemoniale Referenzen angeführt werden. Folglich wird das mit Merve Kavakçı wieder an die Tagesordnung gebrachte Problem der Bedeckung der islamistischen Frau und ihre Beteiligung am öffentlichen Leben im Rahmen von Staatsbürgerrechten und in einem liberal demokratischen Zusammenhang diskutiert. Die städtische, elitäre und gut ausgebildete Merve Kavakçı wurde in diesem Zusammenhang zum Symbol der Modernisierung des Islam in der Türkei und seiner Befreiung aus dem bäuerlichen Milieu. So ist zum Beispiel nach Tamer Korkmaz der von Merve Kavakçı

[24] Som, Deniz, „Kavakçı (1)", *Cumhuriyet*, 4 Mayıs 1999.

[25] Vgl. dazu die Tageszeitungen *Hürriyet, Milliyet* und *Sabah* vom 21. November 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000182

...gemachte erste Schritt der Schritt eines Individuums, das eine westliche Ausbildung erhielt, von einer Generation, die sich in die Moderne integrieren möchte, die möchte, daß die islamischen Werte in der Gesellschaft ein Echo finden und von ihrem dörflichen Erscheinungsbild befreit werden. Diese junge *türban*-Trägerin handelt als Individuum und zerbricht einerseits die Formen der Schicht, in der sie sich befindet, und versucht andererseits, stärker in den säkularen und sozialen Bereich zu gelangen...[26]

Ein anderer Journalist, M. Emin Kazıcı, schreibt diesbezüglich:

Aus den von ihnen ständig als ungebildet, zurückgeblieben, als Feinde der Wissenschaft erniedrigten und verspotteten Massen gibt ihnen eine gebildetete Frau Nachhilfe im Leben im *Zeitgeist*. Sie gibt ihnen Unterricht in *Demokratie*, *Menschenrechten* und *Universalität*. Daneben bemüht sie sich auch um Unterricht in Höflichkeit, Anmut, Besonnenheit, Geduld und Verträglichkeit...[27]

Und in einem mit Nihayet İdris Özyol unterzeichneten Artikel heißt es:

...wir kommen daher ... mit einem guten Englisch, dem Internet, den Liedern von Tom Waits und den Träumen von Che Guevara, mit der Begeisterung für Yusuf Islam und dem Heiligen Krieg von Oganen... Wir wissen mehr als ihr, lesen mehr als ihr, hören mehr Lieder als ihr, wir sind besser als ihr; und das zu wissen, treibt euch in den Wahnsinn.[28]

Unserer Meinung nach stellt diese „Wir sind laizistischer, demokratischer, moderner als ihr"-Rhetorik mit ihren Konzessionen an den Westen und die

[26] Korkmaz, Tamer, „Merve Kavakçı Neyi Temsil Ediyor?", *Zaman* 4 Mayıs 1999. Für andere Artikel, die betonen, daß Merve Kavakçı einen individuellen Kampf für Religions- und Gewissensfreiheit führt, siehe: Bulaç, Ali, „Baş Örtüsü ve Özel-Kamusal Hayat", *Zaman*, 6 Mayıs 1999 und Koru, Fehmi, „Meclis'in Sinavı", *Yeni Şafak*, 2 Mayıs 1999.

[27] Kazancı, Emin, „Aslında", *Akit*, 6 Mayıs 1999.

[28] Özyol, Nihayet İdris, „Merve Kavakçı ve Nazan Öncel'i Birlikte Asın", *Yeni Şafak*, 23 Mayıs 1999. Darüber hinaus sei bemerkt, daß in islamistischen Medien die USA als Modell für die Türkei dargestellt wird – namlich als Land der Freiheit und Multikulturalität (vgl. dazu: Eygi M. Sevki, „Olacak Şey Değil", *Yörünge Dergisi*, 10-18 Mayıs 1999; Gürdoğan, Nazif, "Anadolu İnsanının Rüyası", *Yeni Şafak*, 13 Mayıs 1999 und eine Reportage mit Merve Kavakçı in der Tageszeitung *Yeni Şafak* vom 14 Mai 1999). In den Reportagen lenkt Merve Kavakçı das Gespräch außerdem immer in einen westlichen/modernen Bezugsrahmen. Mit Sätzen wie „die wirklichen Kinder der Republik sind wir, wir sind die wirklichen Laizisten" (Akkuş, Kamuran, „Laikçilik Kurbanıyım", *Akit*, 27 Mayıs 1999); „Ich bin Kind dieser Republik... Ein Kind Atatürks, aber ich bin keine Kemalistin..." (İlter, Balçiçek yazar, „Yemeni takarım", *Aktüel Dergisi*, 20 Mayıs 1999) versuchte sie sogar, die Behauptungen laizistischer Kreise, das Kopftuch sei republikfeindlich, umzudrehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000183

USA eine Art Zweifrontenverteidigung dar: Das islamistische Projekt wird auf der einen Seite im Vergleich zu den Laizisten als offener gegenüber Universalität dargestellt; andererseits aber wird eine stärker lokal ausgerichtete politische und gesellschaftliche Orientierung verdeutlicht. Die Beweisführung für die Lokalität des politischen Islam spielt sich in einer um das *Kopftuch* zentrierten Debatte ab. Ein Journalist schreibt, um ein Beispiel zu nennen, daß „die Frauen, die mit ihrem Kopftuch ins Parlament kommen, muslimische, türkische Frauen sind, die das, was sie bei ihren Großmüttern und Müttern gesehen haben, anwenden..."[29] Ein anderer Journalist schreibt:

> „Sie [die Kemalisten, Hg.] sehen das Kopftuch als ein Markenzeichen der FP. Aus diesem Grund... attackieren sie es. Dabei sieht der anatolische Mensch das Kopftuch als ein Symbol unserer jahrtausendealten Kultur. Das Kopftuch von Merve Kavakçı ist nicht das Symbol einer politischen Partei, es ist das Symbol einer Zivilisation..."[30]

Darüber hinaus wird daran erinnert, daß die heldenhaften Frauen (darunter auch Atatürks Mutter), die während des Befreiungskriegs und während der Errichtung der Republik Waffen trugen, an der Produktion teilnahmen und Söhne heranzogen, alle bedeckt waren, und es wird behauptet, daß die wirklichen Eigentümer/Gründer dieses Landes diejenigen waren, die ihre Köpfe bedeckt hielten.[31] Auf diese Weise versucht der politische Islam in dieser durch die „Merve Kavakçı-Krise" gespannten Atmosphäre, dem hegemonialen laizistischen Diskurs, der ihn als „einen Fremden, der seine Wurzeln im Ausland hat" auszugrenzen versucht, den Beweis entgegenzusetzen, daß in Wirklichkeit er es sei, der hiesig ist, und daß eigentlich die Laizisten die „Fremden" seien. Dabei findet man in den islamistischen Medien genau die Rhetorik, derer sich Merve Kavakçı bedient, wenn sie einerseits von sich als dem „eigentlichen Kind der Republik" spricht und damit der eigenen Ausgrenzung entgegenwirken will, andererseits aber sich selbst ausgrenzt, indem sie erklärt, „wer in der Türkei seinen Glauben leben will, ist gezwungen, den Kampf wie die Schwarzen gegen das weiße System zu führen." Ein Journalist der Zeitung *Yeni Şafak* schreibt in diesem Zusammenhang, daß als Resultat der Ausgrenzung „noch mehr Schwarze geschaffen werden würden".[32] Und in anderer Journalist der

29 Gökalp, Mehmet, „Ben Feracemi Al İsterim", *Akit*, 2 Mayıs 1999.

30 Gürdoğan, Nazif, „Başörtüsü Neyin Simgesi", *Yeni Şafak*, 8 Mayıs 1999.

31 Vgl. dazu z.B.: Ilıcak, Nazlı, „Başörtüsü Neyin İdeolojisi", *Yeni Şafak*, 29 Mayıs 1999 und Erarslan, Sibel, „Aferin Merve", *Akit*, 5 Mayıs 1999.

32 Taşgetiren, Ahmet, „Bu Kadınlar Meclis'' Girebilir miydi?", *Yeni Şafak*, 13 Mayıs 1999

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000184

gleichen Zeitung fragt in seinem Artikel mit der Überschrift „Seid ihr die Schwarzen dieses Landes?“:

> ... wenn doch der Islam die Tradition dieses Landes und damit das Kopftuch eine natürliche, anspruchslose persönliche Präferenz ist, dem man keinen zusätzlichen Inhalt geben muß, wieso bringt ihr euch dann selbst in die Position der Schwarzen?[33]

Mit dieser Formulierung wirkt der zitierte Journalist der Selbstausgrenzung der Muslime entgegen und dem, daß sie, obwohl sie die wirklichen Besitzer des Landes sind, akzeptieren, als eine Minderheit und als Fremde dargestellt zu werden.[34] Gleichzeitig sehen wir, daß die sexistische und klassenunterscheidende Dimension eben dieser politischen Ausgrenzung auch in den islamistischen Medien problematisiert wird. Es wird betont, daß viele Frauen mit ähnlicher Identität wie Merve Kavakçı aus dem System ausgeschlossen werden.[35]

Außerdem wird unterstrichen, daß diese Ausgrenzung auch mit einer Klassenbewertung verbunden ist. Die Betonung der Ausgrenzung nach Klassen begegnet uns auf zwei verschiedene Weisen. Zum einen wird darauf hingewiesen, daß in der Person Merve Kavakçıs alle kopftuchtragenden Frauen und deren Klassen ausgegrenzt werden.[36] Dabei sehen wir, daß die Merve Kavakçı zugeschriebenen Eigenschaften – daß sie „in den USA einen der schwersten Studiengänge (Informatik) studiert hat“, „eine intellektuelle und gebildete Frau“ sei, „eine, die trotz der Trennung von ihrem

33 Emre, Akif, „Bu Ülkenin Zencileri misiniz?“, *Yeni Şafak*, 3 Mayıs 1999.

34 Vgl. ibid.

35 So wendet sich z. B. folgende Autorin direkt an Merve Kavakçı: „Ich bin von hier... so wie alle... ich habe keinen Ort an den ich gehen kann... ich bin es so leid, ausgeschlossen zu werden. Eine von draußen zu sein ... 20 Jahre stehe ich immer vor verschlossenen Türen... werde herumgestoßen... Ich bin es müde, Merve.“ (Çiftçi, Halise, „Bizim Yaşadığımız Hayattır be Kardeşim“, *Milli Gazete*, 24 Mayıs 1999).

36 Hier muß noch einmal betont werden, daß Frauen in der Türkei nicht nur wegen ihres Kopftuchs diskriminiert werden. Allgemein stellt die Zahl der sogenannten „Republikfrauen“, die wie Merve Kavkaçı die Möglichkeit haben, im politischen Bereich mitzuwirken, über eine gute Ausbildung verfügen und von ihren Männern unabhängig sind, nur einen kleinen Teil in der Bevölkerung dar. Und wie Merve Kavakçı auch bemerkt, ist sie aufgrund ihrer elitären Position viel mehr „Republikfrau“ als die all jene Frauen, die im laizistischen wie islamistischen Populismus als „Heldenmütter, Frauen, die auf dem Feld, im Garten, in der Fabrik arbeiten, die Hilfsdienste ausführen und auf die Kinder aufpassen“ verherrlicht werden. Für geschlechts- und klassenspezifische Diskriminierung in der islamistischen Presse siehe u.a.: Taşgetiren, Ahmet, „Hep bir İlk Vardır“, *Yeni Şafak*, 3 Mayıs 1999); Korkmaz, Tamer, „Merve Kavakçı Neyi Temsil Ediyor“, *Zaman*, 4 Mayıs 1999; Koru, Fehmi, „Kim Okur, Kim Dinler“, *Yeni Şafak*, 5 Mayıs 1999 und Ceylan, M. Canan, „?adır Tiyatrosu Hokkabazlığı ve Merve Kavakçı Gerçeği“, *Akit*, 7 Mayıs 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000185

Mann auf eigenen Beinen stehen kann" –, nicht nur die Sehnsüchte von Frauen aus ausgegrenzten Schichten widerspiegeln, sondern auch ganz generell als Werte wahrgenommen werden, die den Klassensprung des islamischen Milieus in der Türkei symbolisieren. So weist z.B. Nazif Gürdoğan darauf hin, daß Merve Kavakçı, die sowohl „Englisch, die Sprache des Kommerzes, als auch den Umgang mit dem Computer, der höchsten Errungenschaft der Technologie, beherrsche ... der Traum des anatolischen Menschen" sei und daß dieser Mensch in der Person Merve Kavakçıs „die Begeisterung erlebe, sich der Welt zu öffnen".[37] Zum zweiten begegnen wir auch Journalisten der laizistischen Schicht, die den Kampf, dessen „Vertreterin" Merve Kavakçı mit ihrem Kopftuch ist, in Zusammenhang mit dem Ausschluß der reichen und elitären Kreise innerhalb der Islamisten aus den politischen und öffentlichen Bereichen als die Auseinandersetzung innerhalb einer Klasse bewerten. So konstatiert beispielsweise Yusuf Kaplan, daß dem „Kopftuch nicht aus politisch-ideologischen Gründen entgegengetreten werde, sondern daß die Gründe des Einwands mehr ökonomischer Natur sind", und fügt hinzu, daß „dies die Zusammenarbeit einiger lumpiger Bürokraten und einer Handvoll von Holdingbosse ist, die den Kuchen, den sie im öffentlichen Bereich in ihren Händen halten, mit niemand teilen wollen".[38] Außerdem betont Atilla Özdur, ein anderer Journalist der gleichen Zeitung, daß der *türban* in den Augen laizistischer Kreise eine Macht darstelle, die über jene des Kopftuchs hinausgehe, und „in Hinblick auf die Zukunft des Kuchens eine schwerwiegende und schreckliche Bedrohung ist. Er [der *türban*, Hg.] ist der erste Bote einer Kategorie von auswärtigen Einwanderern, die neue Kandidaten an die Kuchentafel bringen könnten."[39] Indem er die ausbeuterische Eigenschaft des bestehenden ökonomischen Systems, in dem nationales Kapital und internationales („koloniales") Kapital ineinander verflochten sind, kritisiert, deutet er so indirekt auf die Existenz eines klasseninternen Kampfes zwischen dem politischen Islam, der mittlerweile eine eigene Kapitalklasse geschaffen hat, und dem laizistischen Kapital hin.

Hierbei sehen wir, daß bei den die Ausgrenzung bedeckter Frauen durch die laizistische Schicht problematisierenden islamistischen Medien die phallozentrische Rhetorik des islamistischen Patriarchats sämtliche sexistischen Akzente aufweist. Wir wissen, daß nach islamischen Quellen die Frau als Ursache für *fitne* (Unfriede) gesehen wird, daß ihr Körper

37 Gürdoğan, Nazif, „Anadolu İnsanının Rüyası", *Yeni Şafak*, 13 Mayıs 1999.

38 Kaplan, Yusuf, „Sembollerle Savaş Sadece Sembollerle Savaş Değildir", *Akit*, 19 Mayıs 1999.

39 Özdur, Attila, „Yazma, Eşarp ve Cacık Kokulu Sarmısak", *Akit*, 10 Mayıs 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000186

diszipliniert werden muß, indem er vor den Augen des Mannes versteckt wird, und daß die Frau erst wenn sie bedeckt ist, vom muslimischen Mann als *tugendhaft* anerkannt und „unantastbar gemacht" wird. So wird das Auge des muslimischen Mannes zur einzigen und universalen Macht, die das Vorrecht hat, den Körper der Frau, ob bedeckt (in „tugendhaftem" Zustand) oder unbedeckt (in „sündigem" Zustand), auf jeweils unterschiedliche Weise zu disziplinieren. Eine der wichtigsten Akzentuierungen dieses Herrschaftausspruches ist, daß der (gläubige, muslimische) Mann die (gläubige, muslimische) Frau als unter seiner Vormundschaft stehend betrachtet. Mögen die islamistischen Frauen das Bedecken als notwendige Pflicht ihrer muslimischen Identität sehen und noch so sehr behaupten, sie täten dies nicht auf Verlangen ihrer Männer, sondern „für Gott", so sehen wir doch, daß die Männer dieser Schicht und ihre Vertreter in den Medien sie in paternalistischer Weise behandeln.[40] Das dafür typischste Anzeichen ist, daß bei der Verteidigung von Merve Kavakçı und ihrem Kopftuch die politischen Parteien, die auf dem politischen Fächer den konservativen rechten Flügel repräsentieren, nach „männlichen" Kriterien urteilten (Mannhaftigkeit, Ehrenmann, Mut, ein Mann, der zu seinem Wort steht). So bewertete der Vorsitzende der FP die Bezeichnung von Merve Kavakçı durch den Staatspräsidenten als „Agent Provokateur" als eine „unritterliche" (weibische!) Haltung. Daß die nationalistische MHP, die aus der Basis seiner Partei Stimmen zu gewinnen suchte, in der Zeit vor den Wahlen als Koalitionspartner der FP den *türban* nicht genügend verteidigte, schrieb er außerdem ihrer „Impotenz" zu. Als Reaktion darauf, daß die MHP ihre *türban*-tragende Abgeordnete „unverschleiert" ins Parlament schickte und sich damit auf die Seite der Laizisten stellte, fragte der FP-Vorsitzende nach der „Männlichkeit" dieser Partei und forderte dazu auf, „nicht dem Feigling, sondern dem echten Mann" seine Stimme zu geben. Ahmet Taşgetiren schreibt über das Verhalten der Abgeordneten bei der Vereidigungszeremonie:

> Eine junge Frau wird vor den Augen aller von dem Zorn *136 aufgebrachter* Männer förmlich niedergeschlagen. 414 Menschen schauen von ihren Reihen aus zu, schlucken... Merve wird gehen und *130 aufgebrachte Männer werden befriedigt sein*. Wenn Merve ihren Kopf hebt, ist die Hölle los... seid euch dessen sicher und schlagt zu... Frauen zu schla-

[40] Als typisches Beispiel für den hier angesprochenen paternalistischen Schutz kann folgendes Zitat genannt werden: „...mischen wir uns ein in die Kleidung eurer Frauen und Töchter? Ihr könnt sie ganz nach eurem Belieben in Minirock und dekoltierte Kleidung stecken. Aber ihr dürft euch nicht einmischen bei der Frau, die ich geheiratet habe und der Tochter, die ich großgezogen und zur Schule geschickt habe" Gökalp, Mehmet, „Ben Feracemi Al İsterim", *Akit*, 2 Mayıs 1999).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000187

> gen ist meistens Frauensache, schlagt zu... [Merve] ist das Symbol eines *freien Menschen*. Aber was symbolisieren die 136 Männer? *Und was ist mit den männlichen und ängstlichen Männern*?[41]

Während so die Angreifer Merve Kavakçıs nicht als „Menschen" gezählt werden, wird, da das zu Verteidigende ein weibliches Objekt ist, wird das Verhalten derjenigen, die sie nicht verteidigen und still und passiv bleiben, als unmännlich eingestuft. Die klassische Einteilung, in der dem Patriarchat hohe Werte und dem Weiblichen die niedrigen Werte zugewiesen werden, wird auf diese Weise umgangen, und der „Mann", der eine Frau nicht verteidigt, wird – wenn auch auf versteckte Weise – in eine Zwischenform eingeordnet.[42] Ein anderer Journalist schreibt in seinem Artikel mit der Überschrift „Gebt der Mannhaftigkeit den Namen Merve", daß Merve Kavakçı „ihre Überzeugung nicht zum Handel feilgeboten, ihre Seele nicht verkauft, statt dessen aber bewiesen hat, eine mannhafte Frau zu sein" und vergleicht die „tapfere Mannhaftigkeit" von Merve mit der „feigen Weiblichkeit" jener, die sie nicht verteidigt haben.[43] Nazlı Ilıcak, eine weibliche FP-Abgeordnete und Journalistin, führt in ihrem Artikel mit der Überschrift „Die männliche MHP und ein weibliches Problem", an, daß die von der MHP zum Kopftuch eingenommene Haltung eine *„erste Prüfung für die Potenz"* gewesen sei und daß eben diese Partei eine weibische (*impotente*) Unfähigkeit des Handlens gezeigt hätte.[44] Eine weitere FP-nahe Frau, Sibel Erarslan, schreibt, daß diese „junge Frau, die ihre Überzeugung mit würdevoller Vornehmheit trägt", einen *„stahlharten Willen"* habe und den MHP'lern, die das Parlament mit dem Anspruch „nicht Schüchternheit, sondern Männlichkeit" betraten, die Masken vom

41 Taşgetiren, Ahmet, „Hep bir İlk Vardır", *Yeni Şafak* , 3 Mayıs 1999. Mit „136 ... Männer" sind die die männlichen und weiblichen Abgeordneten der DSP gemeint.

42 İslamoğlu, Mustafa, „Erkekliğin Adını Merve Koysunlar", *Yeni Şafak*, 5 Mayıs 1999. Siehe auch: Haksal, A. Haydar, „Üzüntülüyüm ama Müsterihim", *Milli Gazete*, 4 Mayıs 1999.

43 Vgl. dazu Kanber, Şükrü, „Paranoyak Korku", *Milli Gazete*, 5 Mayıs 1999.

44 Nazlı Ilıcak repräsentiert eine andere Linie als die übrigen Frauen der Partei. Sie ist eine Person, die sich nicht bedeckt hat, die in ihrem Privatleben nie konservativ war, aber immer in der türkischen Rechten aktiv war. Sie scheint so einerseits die Toleranz der FP gegenüber anderen zu repräsentieren, gleichzeitig aber steht sie, wie die anderen weiblichen Abgeordneten im Parlament auch, für eine männliche Sichtweise. In dem zitierten Artikel weist sie durch den Ausdruck „männliche MHP" auf die weibliche/furchtsame Haltung dieser Partei hin und deutet durch ihre Bemerkung an, sie habe diese Partei als Journalistin einst furchtlos/mannhaft verteidigt, daß sie von dieser dieselbe Mannhaftigkeit erwartet (vgl. Ilıcak, Nazlı, „Erkek MHP ve bir Dişi Sorun", *Yeni Şafak*, 23 Nisan 1999).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000188

Gesicht gerissen habe.[45] Wir sehen, wie auf diese Weise auch Journalistinnen Merve Kavakçı neben „weiblichen Eigenschaften" wie Eleganz, Besonnenheit, Geduld auch „männliche" wie Entschlossenheit und „wie ein Mann zu ihrem Wort stehend" zugeschrieben werden – und damit wird die Zulänglichkeit Merve Kavakçı als Frau durch männliche Attribute vermindert.

In der phallozentrischen Rhetorik islamistischer Medien können wir beobachten, daß der nicht bedeckte „schuldige" Frauenkörper[46] – im Gegensatz zu der Unantastbarkeit, die der Körper bedeckter Frauen in der Öffentlichkeit gewonnen hat – antastbar gemacht wird. Ein dafür typisches Beispiel findet sich in der Berichterstattung der Zeitung *Akit*, die über eine Aktivität bedeckter Frauen zur Unterstützung von Merve Kavakçı mit der Heiligkeit/Unantastbarkeit andeutenden Überschrift „Die Mütter" berichtet, einen Bericht über die Gegenaktion nicht-bedeckter Frauen aber mit der Überschrift „Die Mamas" versieht.[47] In der gleichen Zeitung schreibt Hasan Karakaya in einem Artikel, daß ihn die „raus, raus"- Rufe der Männer beim Eintreten Merve Kavakçıs mit ihrem Kopftuch an die „ausziehen, ausziehen"- Rufe von Männern an Vergnügungsabenden erinnerten, daß es aber offenkundig sei, daß sie nicht „diese Art von Frau" sei, und daß solche Rufe für solch eine Frau ein Ausdruck „laizistischer Geilheit" seien.[48] In einem anderen Artikel versucht er, seine Rache dafür am nicht-bedeckten Frauenkörper zu nehmen, und schafft damit die islamistische Version eben dieser Haltung: Was im Namen von „Modernität" und „Befreiung" gemacht werde, sei Teil einer Operation, die darauf abziele, die Frau zu entblößen und damit zu verdummen, und so seien die Frauen durch die Behauptung, sie würden „von ihren Gitterstäben befreit", in Wirklichkeit „dazu verurteilt, dem unbändigen Appetit tierischer Geilheit zum Opfer zu fallen". Dem fügt er ironisch hinzu:

45 Eraslan, Sibel, „Aferin Merve", *Akit*, 5 Mayıs 1999.

46 Ali Bulaç sagt über die muslimische Frau, die sich gegen das Gebot in Koran und Sunna stellt und den Kopf nicht bedeckt: „...natürlich tritt sie nicht aus der Religion aus, sie bleibt Muslimin, aber sie wird als Sünderin betrachtet" (Bulaç, Ali, „Başörtüsü ve Özel-Kamusal Hayat", *Zaman*, 6 Mayıs 1999).

47 „Während am Muttertag so manche Frau zum Friedhof der Gefallenen in Edirnekapı ging, um für ihre Söhne Tränen zu vergießen und für sie zu beten, hatten andere Frauen, die man im Westen „Mama" nennt und die sich selbst als modern ansehen, nichts besseres zu tun, als Unruhe zu stiften. Einige Frauen, die Merve Kavakçı zum Anlaß nehmen, um ihre Meinungen gegen das Kopftuch kundzutun ... demonstrierten gestern am Taksim-Platz." Demir, Adem; Orhan, Burak, „Mamalar", *Akit*, 10 Mayıs 1999).

48 Karakaya Hasan, „Merve ve Zehra ... Onları Amerikan Vatandaşlığına İten Kim?", *Akit*, 17 Mayıs 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000189

> ...die Frauen sollten noch mehr entblößt werden, damit man sie leichter einschließen kann. Erst ziehst du ihnen das Tuch vom Kopf... öffne dann den ersten Knopf ihrer Bluse, dann den zweiten... Danach mußt du ihr den Rock kürzen, erst mittellang, dann Mini, und dann schmeiß den Rock ganz weg... Ob man sich wohl vom Verschleierungsverbot in der Türkei erhofft, die Frau schneller ins Bett zu bekommen?...[49]

Resümee

Zusammenfassend gesagt ist das, was die Beteiligung der Frau im öffentlichen Bereich legitimiert, sei es im laizistischen oder islamistischen Gesellschaftsentwurf ein exemparisches Handeln in der Gesellschaft und die Erfüllung einer „erzieherischen/memorativen" Funktion. Um mit den Worten von Nilüfer Göle zu sprechen: es wurde versucht, die Identität der Frau in den jeweiligen von den politischen Entwürfen zurechtgeschnittenen Grenzen zu halten.[50] Die beiden sich deckenden Versionen der traditionellen patriarchalischen Ideologie (das laizistische und das islamistische Partiarchat) erwarten von der Frau, daß sie sich in den geforderten Grenzen der „Scham" bewege. Demzufolge war die Erwartung, die beide Projekte an die Frau stellten, um es über die Semiologie des Körpers auszudrücken, die durch Unsichtbarwerdung erlangte Visualisierung der Frau im öffentlichen und politischen Bereich. Der Unterschied zwischen den beiden Erwartungshaltungen war allein der Unterschied der auf Vereinheitlichung abzielenden Uniformen (Kostüm oder *türban*), die (Frauen-)körper und -geist mit den Zeichen ihrer Herrschaft (modern oder islamistisch) versahen. Jeder Versuch von Frauen, die Grenzen, die diese Projekte für ihre Persönlichkeit vorsahen, zu überschreiten – sei es aus Individualität und/oder gesellschaftlichem Bewußtsein – forderte einen bestimmten Preis. Doch unter den Frauen aus beiden Gruppen gab es welche, denen es

[49] Karakaya Hasan, „Siz Hala Aptallaştıramadıklarımızdan mısınız?", *Akit*, 22 Mayıs 1999. Der Autor verkehrt die im laizistischen Diskurs populäre Behauptung, „die Frauen seien durch ihre Befreiung vom Kopftuch von ihren Käfigen (dem Eingeschlossensein zu Hause) befreit worden", in ihr Gegenteil und erklärt, daß die Frau aus dem Käfig geholt wurde, damit sie leichter zu verführen ist. Wenngleich der Autor eigens darauf hinweißt, daß er mit dieser Kritik nicht „die unbedeckten Frauen, sondern die nackten Frauen" meint – so fällt auf, daß er den Unterschied zwischen unbedeckt und nackt nicht erklärt. Damit nimmt der Autor unserer Meinung nach den Gegenstandpunkt vom kemalistischen Journalist İlhan Selçuk ein und entblößt die „sündige" Frau.

[50] Göle, Nilüfer, „The Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture* (10), 1997, 61-81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000190

mit einer unausweichlichen Dynamik gelang, das Abenteuer das Patriarchat und unter dessen Vormundschaft zu problematisieren sowie wie ihre private Existenz, und dadurch eine individuelle Identität zu gewinnen.[51] Die 80er Jahre waren in der Türkei für laizistische wie islamistische Frauen auf unterschiedliche Weise eine Ära der Neuorientierung. Die in den 70er Jahren einsetzenden Prozesse von individueller Bewußtwerdung islamistischer und laizistischer Frauen gewannen in den darauffolgenden zehn Jahren an Öffentlichkeit und Publizität. Die Frauen aus den laizistischen Kreisen machten Bekanntschaft mit dem feministischen Diskurs der „zweiten Welle" und versuchten, sich mit aller Kraft Gehör zu verschaffen, indem sie erklärten, „das Persönliche sei politisch", und „ihre Körper seien ihr Eigentum". Das „feministische" Manifest der islamistischen Frauen kam in denselben Jahren. Die Beziehungen von „muslimischen" Frauen zu „muslimischen" Männern wurde – wie die Beziehungen zwischen „linken" Frauen und „linken" Männern – mit Enttäuschungen in den privaten/öffentlichen Beziehungen besiegelt, was auch sie zu einer Identitätssuche zwang. Allerdings bewegten sich die islamistischen Frauen in den letzten zwanzig Jahren aufgrund der politischen Spannungen zwischen dem laizistischen und islamistischen Lager immer wieder neu in phallozentrischer Herrschaftsgeometrie, und blieben einer Identitätspraxis verhaftet, die ihren Körper und Geist allein am *türban*/Kopftuch festmachte. „Abweichende" Stimmen/Körper, die das Problem von diesem Spannungsfeld losgelöst diskutierten, entfernten sie aus ihren Reihen.[52]

66 Jahre nachdem im Jahre 1934 den Frauen das Wahlrecht zuerkannt wurde und die erste weibliche Abgeordnete ihr *traditionelles Kopftuch* ablegte und dem republikanischen Parlament beitrat, bestand eine Frau

[51] In den letzten Jahren hat die Zahl der von „außen" als auch von „innen" geschriebenen Arbeiten über islamistische Frauen stark zugenommen. Vgl. dazu u.a.: Göle, *Modern Mahrem*; dies., „The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity", in: Sibel Özdoğan & Kasaba, Reşat (eds.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle & London: University of Washington Press 1997, 81-94; Saktanber, Ayşe, „Becoming the "Other" as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women", *New Perspectives on Turkey* (11), 1994, 99-134; İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*; Alankuş-Kural, Sevda, „Türkiye'de Alternatif Kamular/ Cemaatler ve İslamcı Kadın KimliğI, *Toplum ve Bilim* (72), 1997, 5-44; Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*; dies., *Modernizimin Evsizliği;* Toros, Halime, *Tanımsız*, İstanbul: Vadi Yay. 1990 und dies., *Sahurla Gelen Erkekler*, İstanbul: Yadi Yay.1994.

[52] Konca Kuriş, der wir diesen Aufsatz widmen, brachte die individuelle Suche nach der vielschichtigen Identität einer „muslimischen Frau" als eine dieser abweichenden Stimmen/Körper öffentlich zur Sprache. Dies wurde als zu bedrohlich für das kollektive Interesse empfunden. Erst wurde sie entführt, dann ermordet. Ihre Leiche wurde genau zu der Zeit gefunden, als dieser Aufsatz geschrieben wurde. Noch ist unbekannt, wie das Echo auf ihre Suche sein wird, und wen sie in Bewegung setzen wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000191

darauf, demselben Parlament mit einem eine neue Identität symbolisierenden *modernen türban* anzugehören. Dabei blieb sie jedoch erfolglos. Gegenüber denen, die sagten, daß das Tuch auf dem Kopf Merve Kavakçıs kein *başörtü*, sondern ein *türban* und damit ein politisches Symbol sei, verteidigte sich Merve Kavakçı mit dem Argument, daß ihr Kopftuch ein Symbol der „Bodenständigkeit" und der „Individualität" sei. Und obwohl sie hinzufügte: „Wenn ich die Erlaubnis bekomme das Parlament zu betreten, kann ich auch ein (traditionelles) Kopftuch oder sogar ein *yemeni* (bunt gefärbtes, leichtes Baumwolltuch, d. Übers.) tragen", gelang es ihr nicht, den Abgeordnetenstatus zu erlangen. Die laizistischen Medien berichteten mit immer länger werdenden Attributen von der „Merve mit *türban*" als *Separatistin, Agent Provokateur, Aufziehpuppe, als ferngesteuert, lügnerisch, dickköpfig, intrigant, und als bedauernswerte Frau*. Die islamistischen Medien hingegen sprachen von „Frau Merve mit ihrem Kopftuch", als *Heldin, mit stahlhartem Willen, dazu chic, zart, elitär, allem voran eine Mutter und besonnen*. In diesem Netz aus Machtbeziehungen, die, um es mit Foucault auszudrücken, auf eine „verworrene strategische Situation" hinweisen[53], und der Medienlandschaft, die ein Teil davon ist, ist nicht erkenntlich, wen oder was Merve Kavakçıs Körper und ihre Stimme repräsentieren: Die Frauen mit Kopftuch, die mit *türban*, oder, wie sie selbst behauptet, alle Frauen? Einen radikalen politischen Islam als Alternative zur Moderne, oder dessen ökonomische/gesellschaftliche Eliten, die mit der Modernität verbunden sind? Aufgrund dieser Unklarheit haben wir auch nicht entschlüsseln können, an welchem Punkt der Identitätswerdung der islamischen Frau Merve Kavakçı selbst steht. Wir können nur aufgrund der Betrachtung ihrer eigenen Aussagen und ihrer Körpersprache sagen, daß sie die Modernität einer neuen Elite des politischen Islams repräsentiert, daß die Reaktion, die sie aus den laizistischen Reihen bekommt, eine interessante Dimension inm Kampf zwischen der alten und der neuen Elite der Republik darstellt, und daß die Rhetorik dieses Kampfes, gerade weil es um eine Frau geht, sehr stark vermännlicht wurde.

Dieser Aufsatz hatte auch nicht zum Ziel, zu zeigen, wen oder was Merve Kavkaçı repräsentiert. Unser Ziel war lediglich, zu zeigen, wie durch die Vertreter der laizistischen und der islamistischen Medien die beiden phallozentrischen Versionen des traditionellen Patriarchats einander entblößen und wie sie sich decken. Wir haben gesehen, wie eine Frau durch politische Ausgrenzung in eine bevormundende, sexistische Diskriminierung gerät, und wie der Körper der Frau zum Zeichen der Verfügungsgewalt der universellen Herrschaft des Mannes, zum Subjekt der

[53] Foucault, Michel, Discipline and Punish: The Birth of Prison, Harmondsworth: Penguen Books, 1977.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000192

Diskriminierung ist. Bei der Betrachtung des entgegengesetzten Diskurses sahen wir, wie im Gegensatz zum Körper der „vom Kopftuch befreiten" Frau, die nur unter der Bedingung der Vermännlichung in die Öffentlichkeit treten darf, der Körper der verhüllten Frau, zum Objekt der Neugierde und des Wunsches sie zu disziplinieren wird, weil er außerhalb der hegemonialen Kontrolle steht. Dagegen sehen wir bei der Betrachtung des Pro-Kavakçı-Diskurses, wie demgegenüber der verhüllte Frauenkörper nur durch seine Bedeckung im öffentlichen Bereich als unantastbar und beschützenswert erachtet und bis zu einem gewissen Grad sogar heiliggesprochen wird, der Körper der nicht bedeckten/sündigen Frau hingegen, da er für das laizistische Gesellschaftsprojekt steht, als Störobjekt aufgefaßt wird. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Haltungen, die beide Seiten gegeneinander einnehmen, sich von Zeit zu Zeit ähneln. Nach den Beschlüssen des 28. Februar begann diese Ähnlichkeit sich auch an den Referenzpunkten bemerkbar zu machen. Beide Seiten entwickeln einen Diskurs, den man als „konservativ" bezeichnen kann, der auf eine äußerst „hitzige" Weise auf verschiedene Arten jeweils die Legitimität des anderen zu unterminieren sucht. Aufgrund der Regierungserfahrung, die auf der nationalen Ebene zwar kurz, auf der lokalen Ebene jedoch als lang zu bezeichnen ist, und mittels ihrer erfolgreichen wirtschaftlichen und zivilen Organisation nehmen die Islamisten am Spiel der Macht diesmal auf eine unterschiedliche Weise teil. Die Tatsache, daß sie sich als die „wahrhaft Modernen", die „wahrhaft laizistischen", von Zeit zu Zeit als die „wahrhaften Atatürk-Anhänger" bezeichnen, verdeutlicht diesen Wandel sehr deutlich.

Wenn die islamistische Rhetorik die Kopftücher Merve Kavakçıs oder der Universitätsstudentinnen verteidigt, spricht sie nicht mehr wie zuvor von Koran oder Sunna. Stattdessen bezieht sie sich auf Begriffe wie „universelle Menschenrechte", „Demokratie", „Moderne". In diesem Sinne versucht sich die islamistische Rhetorik zu verändern und sich durch die Existenz ihrer eigenen „Andersartigkeit" zu definieren. Diese Veränderung hindert sie wiederum nicht, im Streit mit den Laizisten den Körper der Frau als Repräsentationsforum zu benutzen. Denn die islamistische Rhetorik, die früher damit argumentierte, daß die „Mütter und Großmütter" auch Kopftücher trugen, argumentiert heute mit dem „Zeitgemäßsein" junger Kopftuchträgerinnen, ihrer Bildung, „Modernität" und der Freiheit, in der sie im Westen leben könnten. Fragen wir an dieser Stelle nach der Rolle der islamistischen Frau, so sehen wir, daß sie viel bewußter als früher bereit ist, diesen Repräsentationsprozeß mit ihrem Körper zu vertreten. Kavakçı und die Kopftuch tragenden Universitätsstudentinnen bevorzugen es „ihrem Glauben gemäß zu leben". In einer Umgebung, in der das Kopftuch „verboten" ist, wird der Körper der Frau zu einem immer wichtigeren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000193

Symbol. Für die islamistische Rhetorik bietet dieser Umstand ganz neue Möglichkeiten für eine Festigung ihrer Legitimation.

(Aus dem Türkischen von Börte Sagaster und Ceyda Nurtsch)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000194

Wie nehmen moderne Frauen in der Türkei islamistische Frauen wahr?

Nazife Şişman, Istanbul

An der Schwelle zu einem neuen Jahrtausend ist die Türkei von einem dramatischen Prozeß gekennzeichnet, in dem die Auseinandersetzung um die Rolle der Religion im öffentlichen Leben zu einer Polarisierung der Gesellschaft geführt hat. Vertreter der einen Seite beklagen, daß sie ihren Glauben nicht frei ausüben, ihre Kindern den Koran nicht lehren sowie mit ihrer religiösen Identität nicht am öffentlichen Leben teilnehmen können. Vertreter der anderen Seite sind hingegen darüber besorgt, daß die laizistische Republik von einer aus dem Ausland unterstützten politischen Opposition gestürzt und die säkulare Rechtsordnung des Landes durch eine religiöse ersetzt werden könnte. Die Kluft zwischen diesen beiden konträren Seiten wird durch politische Machenschaften und provokative Medien zusätzlich verstärkt.

Kopftuchtragende Frauen, die im öffentlichen Leben eine Rolle einnehmen möchten, sind vermutlich die Gruppe, die von dieser durch spezifische historische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklungen ausgelöste Polarisierung am meisten betroffen ist. Denn beide politische Lager schreiben den Kopftüchern dieser Frauen eine symbolische Bedeutung zu. Für die einen ist das Kopftuch das Symbol ihrer religiösen Identität. Für die anderen bedeutet das Kopftuch hingegen einen ersten Schritt zurück zur islamischen Gesetzgebung.

In diesem für die politische und gesellschaftliche Tagesordnung zentralen Prozeß haben Studien, die kopftuchtragende Frauen „verstehen", „erkennen" und „definieren" eine besondere Bedeutung. Insbesondere seit Mitte der 80er Jahre wurden einige Untersuchungen veröffentlicht, die die Ansicht, daß kopftuchtragende Frauen als soziologische Kategorie zu verstehen sind, fördern. Inwieweit diese Studien allerdings dazu beitragen, die Kluft zwischen den beiden gesellschaftlichen Lagern zu verringern, bleibt umstritten. Außer Zweifel steht nämlich, daß die Kluft zwischen diesen gesellschaftlichen Lagern nur dann verringert werden kann, wenn sich beide Seiten als „gleichwertig" betrachten.

Ausgehend von diesen Überlegungen beschäftigt sich der vorliegende Aufsatz unter Berücksichtigung von historischen, politischen und gesell-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000195

schaftlichen Aspekten mit der Frage, wie „moderne"[1] Frauen „islamistische"[2] Frauen betrachten, oder genauer, wie die islamistische Frau in soziologischen Untersuchungen dargestellt wird. Allgemein sei den folgenden Ausführungen vorausgeschickt, daß der Begriff „islamistische Frau" hier die „kopftuchtragende Frau" meint, die Anspruch auf Partizipation im öffentlichen Leben stellt.

1 In der ersten Fassung der Arbeit wurde anstelle von „moderne Frauen" der Begriff „laizistische Frauen" verwendet. Aufgrund der Differenzierung von *laik* (laizistisch) und *laikci* (ideologisch laizistisch) ist jedoch eine Verwechslung der Begriffe möglich. Denn unter jenen, die sich als *laik* bezeichnen, gibt es solche, die es ablehnen, daß Religion in der Staatsführung eine Rolle spielt, die aber einer religiösen Identität im öffentlichen Leben gegenüber positiv eingestellt sind und die denken, daß der Staat alle gesellschaftlichen Identitäten gleichermaßen behandeln sollte. Daneben gibt es jene, die sich als *laikci* bezeichnen und den Laizismus nicht nur als eine rechtliche Ordnung betrachten, sondern auch als eine gesellschaftliche Lebensform, in der der öffentliche Bereich als Filtersystem zur Unterscheidung zwischen konformen und unkonformen Staatsbürgern dient. Ihren Vorstellungen nach gehören religiösen Identitäten und religiöse Symbole nicht in den öffentlichen Bereich. Erschwert wird die begriffliche Unterscheidung von *laik* und *laikci* dadurch, daß die Kategorien nicht immer klar zu trennen sind und auf persönlicher Ebene die Haltung von Zeit zu Zeit geändert wird. Darüber hinaus ist es außerdem schwierig, diejenigen, die sich nicht als *laik*, sondern feministisch und liberal bezeichnen und zugleich die Annäherung an *laikci* ablehnen, in diesen Rahmen einzuordnen. Es scheint daher angebracht, jene Frauen, die sich als liberal, feministisch (wobei alle Versionen des Feminismus hier eingeschlossen werden) oder als laizistisch u. ä. bezeichnen, mit dem Begriff „modern" zusammenzufassen.

2 Unter Berufung auf die Sprache in den Medien und Sozialwissenschaften versteht man unter dem Begriff „Muslim" einen Anhänger der islamischen Religion, der sich nicht für den öffentlichen Bereich interessiert und keinerlei Forderungen stellt. Wenn dieser einfache religiöse Bürger jedoch ein Forderung auf Öffentlichkeit stellt, wird er als Islamist bezeichnet. Hinsichtlich dieser Begrifflichkeit ist zu betonen, daß sich die Individuuen in der Selbstbeschreibung auf die Religion berufen. In der Fremdbeschreibung werden sie jedoch über ihr Gesellschaftsprojekt definiert. D.h. Individuuen, die sich selbst als Muslime bezeichnen, werden von anderen oft als Islamisten wahrgenommen. Diese Begrifflichkeit spiegelt zweifellos die „Islamphobie" wider, die aufgrund der türkischen Geschichte und der globalen politischen Konjunktur seit den 80er Jahren auch in der Türkei vorherrscht. Die Mehrheit der Frauen, die ein Kopftuch tragen, würde sich in der Selbstbezeichnung sicherlich eher als „gläubige Muslimin" bezeichnen und nicht als „Islamistin. Wenn kopftuchtragende Frauen jedoch in der Öffentlichkeit Forderungen stellen, werden sie als Islamisten wahrgenommen. Auf der anderen Seite gibt es aber auch eine Gruppe, die sich selbst als islamistisch bezeichnen würden. Aufgrund dieser Widersprüche und Bedenken erscheint es mir angebracht den Begriff „islamistisch" in Anführungszeichen zu setzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000196

Geschichtlicher Rückblick

Ohne sich den gesellschaftlichen Wandel vom Osmanischen Reich zur Türkischen Republik vor Augen zu führen, ist es unmöglich, die Identität der modernen und der islamistischen Frau zu verstehen. Der Islam ist in der Türkei eines der meist diskutierten Themen in der Geschichte der Verwestlichung. Schon in osmanischer Zeit wurde nach den militärischen und politischen Niederlagen gegen den Westen die Frage gestellt, ob die Ursache für die „Rückständigkeit" und „Niederlagen" in der Religion begründet sei. Und auch heute ist die Frage, ob der Islam ein Hindernis für den Fortschritt sei, einer der wichtigsten Diskussionspunkte in der Türkei. Mit der Gründung der Republik wurde diese Frage insofern beantwortet, als die Religion aus dem öffentlichen Leben verbannt wurde. Dabei wurde allerdings dem Schein mehr Wert beigemessen als der tatsächlichen Modernisierung.

Bereits in der Spätphase des Osmanischen Reiches nahm im Rahmen der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen die Diskussion um die Rolle der Frau einen wichtigen Platz ein. In der Modernisierungs- und Nationenbildungsperiode des 20. Jahrhunderts wurde die Emanzipation der Frau als Maßstab für die gesellschaftliche Entwicklung in der Türkei gesehen. Seit dieser Zeit sind bei allen radikalen gesellschaftlichen Veränderungsprozessen Programme zum Thema „Frauenrechte" von besonderer Bedeutung.[3]

Die „Frauenfrage", die sich in der Türkei insbesondere in der Zeit der Konstitutionellen Periode (1908-1918) in der Presse herauskristallisierte und zu regen Diskussionen führte, wurde in den vergangenen Jahren vermehrt Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Das wichtigste Ergebnis dieser Studien ist die Feststellung, daß privilegierte Frauen sich, wie ihre männlichen Zeitgenossen, von modernem Lebensstil und westlichen Strömungen beeinflussen ließen. Zugleich aber wurde in diesen Arbeiten die Frage aufgeworfen, wie sich moderne Frauen angesichts dieser neuen Lebensumstände verhalten.

Heute wie in früheren Zeiten stellt der Islam ein übergeordnetes Orientierungssystem dar. Die wichtigste Veränderung, die die Republik jedoch veranlaßte, war die Loslösung der „Frauenfrage" von dem islamischen Orientierungssystem. Doch der eigentlich interessante Aspekt im Modernisierungprozeß der Türkei ist, daß die Frau zum Maßstab für „Zi-

[3] Jayawerdana, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London: Zed Books 1988, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000197

vilisation", genauer zum Maßstab für die Anpassung an die westliche Zivilisation angesehen wird, und somit der öffentliche Bereich nur „modernen" Frauen zugänglich ist. Wie die Definition für Zivilisation beruht auch jene für Laizismus auf Äußerlichkeiten. „Laizismus in der Türkei bedeutet Überlegenheit und Vorrangstellung des westlichen Lebensstils, der somit im öffentlichen Leben als einzig gültige Lebensform anerkannt wird. Aus diesem Grund werden öffentliche Auftritte von kopftuchtragenden Frauen, vor allem aber jener gänzlich verschleierten Frauen als Verstoß gegen den Laizismus bewertet, obwohl es hierfür keine rechtlichen Grundlagen gibt."[4]

Die Religion ist in der Türkei jedoch nicht nur Ausdruck des Widerstandes jener traditionalistischen Gesellschaftskreise, die reformiert werden sollen, oder ein Instrument für deren politischen Arm. Wie Nuray Mert bereits betonte, ist der Islam für die Türkei zugleich ein wichtiges Symbol gegen die Unterdrückung durch den Westen.[5] In diesem Zusammenhang erhält auch das Kopftuch als markantestes Kennzeichen des Islams seine symbolische Bedeutung als Zeichen gegen die westliche Dominanz und für die Rückkehr zu traditionellen Gesellschaftsstrukturen.

Die hierarchische Struktur des öffentlichen Lebens

Das Bild der islamistischen Frau, das moderne Frauen entwerfen, ist am besten im öffentlichen Leben zu erfassen, insbesondere wenn man sich die hierarchische Struktur zwischen beiden Seiten vor Augen führt. Etyen Mahçupyan stellt in diesem Zusammenhang fest, daß der öffentliche Bereich in der Türkei nicht als ein „gemeinsamer Lebensbereich" von verschiedenen Gesellschaftsgruppen betrachtet wird, sondern als ein Bereich, in der die Modernität der Gesellschaft zum Ausdruck kommt. Der öffentliche Raum wird in der Türkei somit als Filter genutzt, der unerwünschte Gesellschaftsgruppen ausschließen soll. Diese Sichtweise erklärt das öffentliche Leben zum „Tempel der Modernität".[6]

Seit der Gründung der Republik wurde mittels dieses Filters das Kopftuch aufgrund der bereits oben genannten symbolischen Bedeutung als Element definiert, das keinen Platz in der Öffentlichkeit hat. Aber auch die Polarisierung zwischen modernen und islamistischen Frauen erfolgte in

4 Laçiner, Ömer, „İslami Hareket: Umudu 'din'lendirmek ya da dillendirmek", *Birikim* (91), November 1996, 10.

5 Mert, Nuray, *İslam ve Demokrasi: Bir Kurt Masalı*, İstanbul: İz Yay. 1998, 71.

6 Mahçupyan, Etyen, „Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", *Doğu ve Batı* (5), Januar 1999, 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000198

diesem Rahmen und führt zu hierarchischen Strukturen zwischen den beiden Gruppierungen. Moderne Frauen beherrschen das öffentliche Leben. Muslimische Frauen, die in das öffentliche Leben drängen, brechen nach dieser Vorstellung die Gebote für den Einlaß in den „heiligen Tempel der Modernität". Die Spitze dieser Hierarchie bildet die moderne, laizistische Schicht, die dadurch gestärkt wird, daß sie eine gemeinsame Ideologie mit dem Staat teilt.[7] Kopftuchtragende Frauen, die allmählich immer stärker in das öffentliche Leben eindringen, werden aufgrund ihrer Definition und der hierarchischen Struktur als Bedrohung und Einschränkung für laizistische Frauen empfunden. Ayşe Durakbaşa bemerkt in dem Vorwort zu ihrem Buch *Örtülü Kimlik*, daß sich ihre Generation trotz starker kemalistischer Prägung im Gegensatz zur vorherigen Generation nicht in einer Machtposition befinde.[8] Die von uns untersuchten Beispiele zeigen jedoch, daß das Bewußtsein, sich in einer Machtposition zu befinden, nicht ausschließlich auf die erste Generation der Republik beschränkt war. Zum Beispiel heißt es in einem Artikel aus dem Jahre 1990 dazu:

> Während kopftuchtragende Frauen einen Beruf ergreifen und von der dominierenden Ideologie des Staates unterstützt werden, befinden sich moderne Frauen in einer Situation, in der ihnen aufgrund schwieriger wirtschaftlicher Bedingungen der Arbeitsmarkt verschlossen bleibt.[9]

Dieser Sichtweise sei jedoch entgegengestellt, daß seit der Republiksgründung genau das Gegenteil der Fall ist, denn im öffentlichen Leben werden moderne Frauen bevorzugt behandelt.

In den Studien über islamistische Frauen wird außerdem betont, daß in der Türkei islamistische Frauen nur wegen „der Zugeständnisse gegenüber islamistischen Gruppierungen"[10] eine Macht darstellen,[11] und daß diese Zugeständnisse den „demokratischen und laizistischen Grundsätzen der türkischen Gesellschaft" widersprechen. Das heißt, diese Studien fordern, daß kopftuchtragenden Frauen keine Zugeständnisse gemacht werden sollen – und das, obwohl sie ohnedies benachteiligt sind. Aussagen, wie „im Fernsehen sieht man gänzlich schwarzverschleierte Frauen, die, obwohl sie

7 Ibid., 45.

8 İlyasoğlu, Aynur, *Örtülü Kimlik*, İstanbul: Metis Yay. 1994, 13.

9 Baykan, Ayşegül, „Women Between Fundamentalism and Modernity", in: Turner, Byran S. (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London: Sage Publications 1990, 144.

10 Arat, Yeşim, „Feminism ve Islam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", Tekeli, Şirin (haz.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yay. [2. baskı] 1993, 105.

11 Ibid., 107.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000199

nur eine Grundschulausbildung haben, mit den renommiertesten Professorinnen diskutieren"[12], spiegeln das Unbehagen wider, das auf der Zweiteilung des öffentlichen Bereichs (kemalistisch-islamistisch) beruht. Außerdem verdeutlichen Aussagen dieser Art einen spezifischen Blickwinkel, der im folgenden noch genauer dargestellt werden wird.

Im Rahmen des Modernisierungsprozesses in der Türkei, der zugleich einen kulturellen Wandel nach sich zog, war ein modernes oder westliches Leben gleichbedeutend mit der Zugehörigkeit zur Oberschicht. In diesem Zusammenhang wurde das Kopftuch der Unterschichten, die sich dem westlichen Lebensstil nicht anpaßten, als ein Merkmal für Provinzialität wahrgenommen. Folglich wurde seit der Gründung der Republik das Kopftuch mit einem niedrigen Gesellschaftsstatus gleichgesetzt. Städtische Gebiete, in denen sich die kemalistische Ideologie durchsetzte, bildeten in diesem Zusammenhang auch die materielle Grundlage für derartige Sichtweisen. Nach Neşe G. Yeşilkaya wurden städtische Gebiete der Türkei, wie bei Ideologiekämpfen anderswo auch, zum Marktplatz für die staatliche/kemalistische Doktrin:

> Denn der städtische Raum ist die Bühne, auf der die Ideologie vermittelt wird. Der Raum ist das Instrument, mit dem die Staatsführung den Bürgern seine Existenz nahebringt, sich legitimiert und in dem er sein Selbstverständnis entwickelt.[13]

In diesem Zusammenhang können die Volkshäuser (*halkevleri*) als Orte interpretiert werden, in dem die Ideologie des neuen Regimes vermittelt wurde, neue Lebensstile entstanden und neue Männer- bzw. Frauenbilder herausgebildet wurden. Demnach kann auch gesagt werden, daß die *halkevleri* zur Formierung neuer Lebensgewohnheiten, Verhaltens- und Denkweisen, Kunst- und Musikgeschmäckern, Unterhaltungsformen beitrugen – d.h. eine vollkommen neue Lebensvorstellung forcierten. Die *halkevleri* wurden zum „Erzieher" der Gesellschaft, die mit „Suggestion und Bildung" der Gesellschaft die „wahren Thesen"[14] einimpften. Insbesondere bei der Herausbildung einer laizistisch-modernen Frauenidentität und bei der Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen von Mann und Frau hatten die *halkevleri* eine wichtige Funktion inne. Vor allem Bälle stellten als wichtiges gesellschaftliches Ereigniss, an denen Frauen und

[12] Özsoyeller, Gürgün, *Türkiye'de İki Kadın Dinamiği: Şeriatci-Çağdaş Kadın*, İstanbul: Ortam Yay. 1995, 62.

[13] Yeşilkaya, Neşe G., *Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık*. İstanbul: İletişim Yay. 1999, 19.

[14] Ibid.: 61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000200

Männer gemeinsam teilnahmen, in jener Zeit eine wichtige Innovation dar.[15]

Das kemalistische Regime hat sein gesellschaftliches Projekt, das, verkürzt gesagt, die Teilnahme an der westlichen Kultur zum Ziel hat, über die Frau verwirklicht. Daher hängt die Herausbildung einer laizistisch-modernen Frauenidentität direkt mit den für Frauen zugänglichen Potentialen der Republik zusammen. Ayşe Durakbaşa zufolge ist die „modern-feminine" Frau berufstätig und in Vereinen aktiv. Sie ist außerdem eine gute Mutter und Ehefrau, die sich nach der Mode richtet und auf Bällen mit Männern tanzt. Bei der Herausbildung dieser Frauidentität ist das tiefe „Gefühl von Dankbarkeit", das man den enormen Reformen der Republik gegenüber empfindet, ein wichtiger Faktor.[16]

Die Identität der Frau, die sich im Sinne dieser Ideale herausgebildet hat, wird mit Bezeichnungen wie „Frau der Republik" oder „moderne Frau" bestätigt. Aufgrund der Dankbarkeit, die diese Frauen gegenüber dem Staat empfinden, haben sie die Rolle als Hüterin der Republik und des Laizismus übernommen. Zugleich haben sie aber auch die Rolle der Wächterin über den öffentlichen Bereich und der Stadt, die sie als ihre Domäne definieren, verinnerlicht. Aufgrund dieser „besonderen Rahmenbedingungen" stand in der Türkei „der Islamismus bezüglich der Frauenfrage mit der laizistischen Denkweise, die die kemalistische Anschauung vertrat, im Konflikt."[17]

Mit der in den 60er Jahren einsetzenden Landflucht und den Veränderungen des politischen Systems begannen auch religiöse Familien ihre Töchter in die Schule zu schicken. Die ersten kopftuchtragenden Studentinnen an den Universitäten bedeuteten für die modernen Frauen insofern ein Problem als sie nun die Stadt bzw. das öffentliche Leben mit ihnen teilen mußten. Dies war jedoch mit ihrer Dankbarkeit gegenüber dem kemalistischen Regime nicht vereinbar. Als alte Stadtbevölkerung wollten sie die moderne Stadt gegenüber den Neuankömmlingen und absehbaren Veränderungen instinktiv schützen. In vielen Studien, die aus dieser Motivation heraus gemacht wurden, wird deutlich, daß die Diskussion um die Teilung des öffentlichen Bereichs die Betrachtung der kopftuchtragenden

15 Vgl. Ibid.: 75.

16 Vgl. Durakbaşa, Ayşe, „Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler', in: Berktay Hacımirzaoğlu, Ayşe (der.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Türkiye Tarih Vakfı Yay. 1998, 46.

17 Acar, Feride; „Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme", in: Tekeli, Şirin (haz.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yay. [2. baskı] 1993, 80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000201

Frauen beeinflußt hat. Das Kopftuch der in die Städte zugewanderten Landbevölkerung wird dabei auf ein Identitätsproblem reduziert und die Beurteilung dessen wird auf die „islamistische Ideologie" übertragen. So sieht z.B. Ayşe Durakbaşa im Islamismus eine Bewegung, die an dem Modernisierungsprozeß nicht teilgenommen hat, und sich dem Kapitalismus, der Eingliederung in die städtische Kultur und den globalen Tendenzen nicht anpassen konnte.[18]

Eine andere Studie über kopftuchtragende Studentinnen, die eine Korrelation zwischen der Entscheidung für den Islam und dem sozialen und wirtschaftlichen Status der Familien sieht, kommt zu dem Schluß, daß der Konflikt, den die Studentinnen zwischen den konservativ-islamischen Werten ihrer Eltern und jenen modernen, laizistischen der Schulen, d.h. der städtischen Gebiete, austragen, dazu führe, daß sie Zuflucht im Islam suchten.[19] Urteile dieser Art bilden die Grundlage für die These, daß das Kopftuch ein Identitätsproblem der in die Stadt migrierten Landbevölkerung ist, die in den Vorstädten leben und am Modernierungsprozeß nicht teilhaben.

In diesem Zusammenhang wird das Kopftuch auch als Kennzeichen einer bestimmten Gesellschaftsschicht betrachtet. Der von oben auferlegte Modernisierungsprozess der Türkei führt auch zur Annahme, daß westlicher, moderner Lebensstil mit der Zugehörigkeit zur Oberschicht gleichzusetzen ist. Aus diesem Grund wird das Kopftuch – von dem angenommen wird, es passe nicht in das westlich-moderne Bild – in diversen Untersuchungen als Eigenart der unteren Schichten wahrgenommen. So heißt es z.B. in einer wissenschaftlichen Untersuchung, daß Frauen, die ihre islamische Identität offenkundig zeigen, „Zuflucht im Islam gesucht haben, da sie von an den kemalistischen Reformen nicht in gerechter Weise profitierten."[20] Wie dieses Beispiel zeigt, wird hier eine Korrelation zwischen der ungleichen Verteilung der gesellschaftlichen Möglichkeiten und der Religiosität hergestellt.

18 Durakbaşa, „Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın", 30.

19 Analog zu dieser Untersuchung wenden sich kopftuchtragende Studentinnen u.a. deshalb dem politischen Islam zu, weil der direkte Umgang von Männern und Frauen zum Universitätsleben gehört und weil sie sich in einem ihnen fremden Umfeld finden. Vgl. Acar, Feride, „Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", 89-90.

20 Kadıoğlu, Ayşe, „Cinselliğin İnkarı: Büyül Toplumsal Projelerin Nesnesi olarak Türk Kadınları", in: Berktay Hacımirzaoğlu, Ayşe (der.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Türkiye Tarih Vakfı Yay. 1998, 97.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000202

„Zum-Anderen-gemacht-werden"

Bei fast allen Studien über islamistische Frauen ist zu beobachten, daß sie sich einer orientalistischen Betrachtungsweise nicht entziehen können. Edward Said stellte in seinem berühmten Werk *Orientalism* fest, daß die Macht- und Herrschaftsstrukturen zwischen Ost und West sowie die komplexen Hegemonieverhältnisse dazu führen, daß der Osten veröstlicht wird.[21] Die westliche Kultur begründet ihre Identität auf dem „Anderssein" gegenüber dem Osten, indem sie sich einer komplexen Strategie bedient, die sich auf diversen Diskursebenen wie Literatur, Wissenschaft und Politik ausdrückt.

Auch die Beschreibung der islamischen Frau ist von der orientalistischen Betrachtungsweise betroffen. Auf der einen Seite wird das Bild einer romantischen, exotischen Frau des Orients entworfen. Auf der anderen Seite steht hingegen das irrationale Bild einer orientalischen Frau, die von ihrem Ehemann und Vater unterdrückt wird. Der Schleier ist in beiden Betrachtungsweisen zentral – schließlich ist er auch das markanteste Element der islamischen Frau für den westlichen Betrachter. Er wird als Grundelement für das Verständnis des Osten betrachtet, ja er steht sogar für die östliche Identität schlechthin.[22] Aus diesem orientalistischen Blickwinkel ist die muslimische Frau eine armselige Kreatur, die vor dem Schleier gerettet werden muß, oder aber sie ist eine fanatische Fundamentalistin, die eine Bedrohung für den westlichen Lebensstil darstellt.

Die Elite, die sich am Modernisierungsprozeß muslimischer Länder beteiligt hat, hat sich diese orientalistische Betrachtungsweise zueigen gemacht. Auch in der Türkei wird mit der Westorientierung die verschleierte muslimische Frau als die „Andere" gesehen, die gerettet werden muß. Seitdem sich diese Sichtweise durchgesetzt hat, wird die Frau als Maßstab des Zivilisationsprozesses angesehen. Der Schleier wurde hierbei neben vielen anderen Besonderheiten als Element betrachtet, daß die Türkei als „andersartig" definierte, d.h. als unterentwickelt, düster, altmodisch und traditionell. Diese Logik spiegelt sich auch in der Bezeichnung der Frau mit Begriffen wie modern/traditionell und laizistisch/islamistisch. Den Kleidungsgewohnheiten der Türkei zufolge wird jedoch nicht der Schleier sondern das Kopftuch als wichtiges Unterscheidungsmerkmal angesehen,

21 Said, Edward, *Oryantalizm*, İstanbul: Pınar Yay. 1982, 20.

22 Yeğenoğlu, Melda, „Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark", in: Keyman, E. Fuat et. al. (der.), *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İstanbul: İletişim Yay. 1996, 126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000203

das „die islamistische Frau von den anderen Frauen unterscheidet". Aus diesem Grund ist das Kopftuch auch der Hauptindikator für die Unterscheidung von ‚wir' und ‚sie'".[23] An dieser Stelle sei aber betont, daß diese Betrachtungsweise in einigen Untersuchungen kritisch unter die Lupe genommen wird. So meint z.B. Sevda Alankuş Kural:

> Wir haben die islamistischen Frauen durch unseren kollektiven, unterbewußten Prozeß zum Substitut für das Andere in uns, für das Verabscheuungswürdige gemacht.[24]

Das „zum-Anderen-gemacht-werden" ist ein zentraler Begriff im Orientalismus. Die Funktion dieses Begriffes ist die Legitimierung der hegemoniale Struktur oder anders ausgedrückt, der Versuch diese unsichtbar erscheinen zu lassen. In diesem Zusammenhang definiert Mahmut Mutman den Orientalismus als ein „Streben nach Hegemonie und Zentralisierung".[25] Im Zuge der Orientalisierung ist der Staat stark in die Wissenschaft eingedrungen bzw. hat sie bestimmt.[26] Das heißt, während der Westen den Osten „veröstlicht" und sich selbst in den Mittelpunkt stellt, macht er sich zum Zentrum der Wissenschaft, er legt also Definitionen fest. Zugleich verhindert der Westen damit, daß der Osten sich aus dieser Wissenschaftsbetrachtung und Definition lösen kann – und genau darin äußert sich die destruktive Seite des „zum-Anderen-gemacht-werden".

In der Türkei werden die Schlüsselthemen „Modernität" und „Fortschritt" von der westlich orientierten Wissenschaft und dem Staat dominiert. So wie im orientalistischen Standpunkt der Westen darum bemüht ist, seinen eigenen Namen verdeckt zu halten, wenn er sich zum Mittelpunkt des globalen Wissens macht,[27] so bewerten auch in der Türkei die „westlich orientierten, modernen, fortschrittlichen" Orientalisten die Ereignisse „neutral".

Bei all den Studien zu islamistischen Frauen ist zu beobachten, daß sie vor dem Hintergrund von Gegenüberstellungen wie modern/traditionell, zeitgemäß/unzeitgemäß und laizistisch/islamistisch durchgeführt wurden. Wissenschaftler, die sich bei diesen Gegenüberstellungen auf der modernen und laizistischen Seite befinden, stellen bei der Untersuchung der als

23 Demir, Hülya, *İslamcı Kadının Aynadaki Sureti*, İstanbul: Sel Yay. 1998, 120.

24 Alankuş Kural, Sevda, „Alternatif Kamular ve İslamcı Kadınlar", *Toplum ve Bilim* (72), İlkbahar 1997, 40.

25 Mutman, Mahmut, „Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam", in: Keyman, E. Fuat et. al. (der.), *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İstanbul: İletişim Yay. 1996, 31.

26 Ibid., 39.

27 Ibid., 32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000204

traditionell, unmodern und islamistisch bezeichneten Gegenseite Defizite nach ihren universellen Normen und Standards fest. Sie bezeichnen die Gegenseite als rückständig und unterentwickelt oder bemühen sich zu beweisen, wie nah sie selbst der als Standard beanspruchten Moderne sind, nachdem sie für diese Klassifizierungen die Definition festgelegt haben. Islamistische Frauen werden dabei als Abweichung von einer universellen Norm betrachtet. So wird zum Beispiel in einem Artikel über Verschleierung und Sexualität die Bewertung der Sexualität den „modernen, universellen Werten" unterzogen und die bei der Gegenüberstellung befremdlichen Punkte kritisiert und verurteilt:

> Diese ideologische Aussage erklärt zuerst den Frauenkörper und die Sexualität als Sünde, betrachtet sie dann als ‚Mittel zum Zweck' und versucht anschließend die Frauen von dieser Betrachtungsweise zu überzeugen.[28]

Feststellungen wie diese zeigen, daß das Bild von der östlichen Frau, die als schwach und unterdrückt gilt, von den westlich orientierten, modernfortschrittlichen türkischen Frauen akzeptiert und auch auf die islamistisch, „rückständigen" und „unzeitgemäßen" Geschlechtsgenossinnen übertragen wird. Obwohl insbesondere in Studien, die nach 1980 durchgeführt wurden, belegt wird, daß sich islamistische Frauen aus freier Entscheidung heraus bedecken, ist das Vorurteil, daß Männer ihren Frauen das Kopftuchtragen vorschreiben, sehr verbreitet. „Die Verschleierung der Frau geschieht durch die Direktive des Mannes."[29] „Bei dieser Auseinandersetzung sehen wir sie nicht als Frauen, sondern als Anhang des Mannes, als Vertreterinnen der islamistischen Strömung."[30] Kommentare dieser Art belegen, daß moderne Frauen kopftuchtragende Frauen nicht als „Subjekte" akzeptieren und sie diese nicht jenseits der postulierten Gegensätze fortschrittlich/rückständig und modern/unmodern wahrnehmen können.

Der Feminismus erkennt im Gegensatz dazu die Unterschiede zwischen Frauen an. Aus diesem Grund halten vor allem feministische Forscher von der Gegenüberstellung der „modernen" und „traditionellen" Frau nicht sehr viel. Als „moderne" Frau und Soziologin bemerkt zum Beispiel Aynur İlyasoğlu, daß sie es nicht als ihre Arbeit betrachtet, die Lebenswelt von Frauen, die rückständiger als sie selbst sind, an die Öf-

28 Üşür, Serpil, „İslamcı Kadınların Yaşam Alanı: Tepkisel İndirgemecilik mi?", in: Arat, Necla (der.), *Türkiye'de Kadın Olgusu*, Istanbul: Say Yay. 1992, 139.

29 Özsoyeller, *İki Kadın Dinamiği*, 42.

30 Ibid., 52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000205

fentlichkeit zu bringen.[31] Dennoch bringt diese Aussage, die versucht, die religiösen Erscheinungsformen zu erklären, die eigene gesellschaftliche Stellung und Wertigkeit der Forscherin zum Ausdruck[32] und stellt letztendlich nur eine verdeckte Form, des „zum-Anderen-zu-machen" dar.

In İlyasoğlus Studie wird die muslimische Frau aber auch mit anderen Aussagen „zu Anderen" bzw. Exoten gemacht. So schreibt İlyasoğlu zum Beispiel, daß sie sich während der Durchführung ihrer Fall-Studie in Stadtteilen wie Fatih, Sehzadebaşı und Cerrahpaşa aufhielt, die sie nicht sehr gut kannte. Diese Beschreibung ist insofern interessant als die aufgezählten Stadteile zu den historischen und zentralen Stadvierteln von Istanbul gehören.

Die Wahrnehmung als Masse

Wie oben bereits dargestellt wurde, werden seit Gründung der Republik kopftuchtragende Frauen mit der untersten Gesellschaftsschicht gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung bedeutet auch, daß alle kopftuchtragenden Frauen als eine homogene Masse wahrgenommen werden, die äußerlich, sozio-ökonomisch und regional ähnlich sind. Diese Art der Wahrnehmung zeigt sich auf den verschiedensten Ebenen und kann sich auf räumliche oder gesellschaftliche Dimensionen erstrecken. Als Beispiel kann dafür die weitverbreitete Äußerung „diese kopftuchtragenden Frauen aus den Stadteilen Fatih und Carşamba" genannt werden – denn die räumliche Distanzierung schafft hier eine gesellschaftliche Klassifizierung. An Hand von drei Ereignissen, die im folgenden erläutert und analysiert werden sollen, kommt diese Art der Wahrnehmung noch deutlicher zum Ausdruck:

(1) Die berühmte Romanautorin Pinar Kür und ihre Mutter İsmet Kür, die ebenfalls auf literarischem Gebiet aktiv ist, wurden vom Kanal 7 zu einer Diskussion über die als konservativ geltende Schriftstellerin Halide Nusret Zorluntuna eingeladen. Da sie die Einladung annahmen, kann man davon ausgehen, daß sie keine grundlegenden Vorurteile gegen den als religiös geltenden Sender haben. Im letzten Moment sagte İsmet Kür jedoch ihren TV-Abtritt ab, da sie erfuhr, daß auch eine kopftuchtragende Frau am Programm teilnehmen sollte. Mit einer Kopftuchträgerin wollte sie nicht auf dem Bildschirm gezeigt werden.[33] Kür, als 1916 geborene Ver-

31 İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, 16.

32 Ibid., 18.

33 Kurtoğlu, Aynur, „Başörtülü Birisi ile Ekranı Paylaşmam", *Yeni Şafak*, 15. Dezember 1995.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000206

treterin der ersten Generation der Republik, scheint ein gemeinsames Auftreten mit einer kopftuchtragenden Frau nicht deshalb abzulehnen, weil das Kopftuch eine bestimmte Denkweise repräsentiert, sondern vielmehr aus ästhetischen Bedenken.

(2) Eine kopftuchtragende Pädagogin bewarb sich per Internet auf eine Stelle an einer Schule. Das Vorstellungsgespräch wie auch alle nachfolgenden Gespräche zur Einstellung wurden telefonisch durchgeführt. Als die Pädagogin jedoch kurz vor der Einstellung erwähnte, daß sie ein Kopfttuch trägt, erhielt sie die Antwort „Dann lassen wir das besser sein". Die Schule war in Istanbul-Etiler[34], wo ein Kopftuch nicht erwünscht ist.

(3) Der Kandidat für das Amt des Bürgermeisters im Großraum Istanbul, Vicdan Baykara von der *Özgürlük ve Dayanışma Partisi* (Partei für Freiheit und Solidarität, ÖDP), meinte in einer Fernsehsendung[35] über Kopftuchträgerinnen: „Wenn ich in eine Behörde gehe, möchte ich natürlich keine kopftuchtragende Beamtin sehen." Als Kandidat für das Amt des Bürgermeisters wäre von Baykara zu erwarteten, daß er unabhängig von seinen persönlichen Ansichten allen Gesellschaftskreisen dient und sie vertritt. Vor seiner Wahl stellte er jedoch bereits unmißverständlich klar, daß er einen Teil der Gesellschaft an bestimmten Orten nicht sehen möchte. Interessanterweise wurde er diesbezüglich von den Wählern seiner Partei, die für Freiheit und Solidarität steht, in keinerlei Hinsicht kritisiert.

Diese drei Beispielen zeigen, daß das „zum-Anderen-gemacht-werden" im ersten Fall auf gesellschaftlicher Distanz beruht. Im zweiten Fall war hingegen eine örtliche Dimension und im letzten Beispiel ein persönliches Ermessen für die Distanzierung von kopftuchtragenden Frauen ausschlaggebend ist. Die „kopftuchtragenden Frauen", die in diesen Beispielen erwähnt werden, wurden nicht aufgrund ihrer Ausbildung, ihres Berufes, ihrer Moral, ihres Intellekts oder ihrer ideologischen Einstellung einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe zugeordnet, sondern auf Grund ihrer äußeren Erscheinung, die vom Kopftuch geprägt ist, in eine sozio-politische Schicht gesteckt.

[34] Etiler gehört zu den vornehmen Stadtteilen Istanbuls, der im Gegensatz zu den oben bereits erwähnten Istanbuler Bezirken Fatih und Cerrahpaşa von der kemalistisch-säkularen Elite bewohnt ist. (Anmerkung der Hg.).

[35] TV-Program „Konuştukca", Kanal 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000207

Ein neues und marginales Phänomen

Die türkische Verfassung macht eine offizielle Billigung des Kopftuches im öffentlichen Leben unmöglich. In diesem Sinne wird von modernen Frauen, die dem Staat gegenüber ein „Gefühl der Dankbarkeit" empfinden, das Kopftuch als ein Phänomen betrachtet, das mit zunehmendem Fortschritt verschwinden wird. Doch insbesondere seit den 80er Jahren haben kopftuchtragende Frauen, die einen Anspruch auf den öffentlichen Bereich stellen, diese Erwartungen zunichte gemacht. Statt ihre Parameter der Wahrnehmung zu ändern, begannen moderne Frauen diesen neuen Typ von kopftuchtragenden Frauen mit Begriffen wie „politisch", „marginal", „ferngesteuert" und „radikal" zu bezeichnen. Auch in Studien über islamistische Frauen sind diese Begriffe immer wieder zu finden. Die „verschleierte" Frau wird als ein neues und marginales Phänomen betrachtet und in diesem Sinn zum Untersuchungsgegenstand gemacht. So wird zum Beispiel in einer Studie das Verhalten der kopftuchtragenden Studenten als "Suche nach Alternativen" gedeutet, nachdem der Kemalismus sein ideologisches Versprechen gegenüber der Frau auf gesellschaftlicher Ebene nicht einhalten konnte.[36] Dieser Feststellung zufolge gäbe es kein Problem mit islamistischen Frauen, wenn der Kemalismus die gesellschaftlichen Verhältnisse im Hinblick auf die Frauenrechte ausreichend verwirklicht hätte. Aussagen wie „Wenn ausreichend modernisiert und ein allgemeiner wirtschaftlicher Wohlstand erreicht ist, werden Kopftuch und Religion kein Problem mehr darstellen" können in diesem Zusammenhang oft gehört werden.

Für Vertreter dieser Sichtweise steht fest, daß die Kopftuchträgerinnen in ihrer Religiosität entweder einer archaischen Tradition folgen oder die Religion für politische Ziele nutzen. Jede andere Möglichkeit schließen sie aus. Dieser zweidimensionalen Betrachtungsweise liegt auch die künstliche Unterscheidungen zwischen *türban* und *başörtüsü* (Kopftuch), bzw. zwischen dem traditionellen und politischen Kopftuch zugrunde. [37] In diesem Zusammenhang bezeichnet Ayşe Kadıoglu „kopftuchtragende" Frauen der 20er und 30er als Frauen, die die kemalistischen Modernisierungsreformen nicht verinnerlichen konnten, die aber keine missionarischen oder militante Personen darstellen, sondern für die Fortführung der traditionellen Werte und Verhaltensformen stehen.[38] Sie bezeichnet diese Frau-

36 Acar, „İslamcı Hareket", 96.

37 Zu den Begriffen *türban* und *başörtüsü* siehe auch den Beitrag von Barbara Pusch in diesem Band.

38 Kadıoğlu, Ayşe, *Cumhuriyt İradesi, Demokarsi Muhakemesi*, İstanbul: Metis Yay. 1999, 102.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000208

en als Kopftuchträgerinnen, während sie jene, die heute im öffentlichen Leben der Städte ihre Rechte einfordern als *türban*-trägerinnen klassifiziert. Der größte Unterschied zwischen den Kopftuchträgerinnen und *türban*-Trägerinnen ist für Kadıoğlu die Politisierung des Kopftuches bei den *Türban*-trägerin nen. Dementsprechend stellt sie auch folgenden Vergleich an: Die Mütter der *türban*-Trägerinnen tragen entweder kein Kopftuch oder eines, daß keinen politischen Anspruch erhebe, während jene, die eine islamistische Position oder politische Mission vertreten, junge *Türban*-Trägerinnen seien.[39]

Die Unterstellung, daß kopftuchtragende Frauen Mitglieder der islamistischen Bewegung seien, die „das Leben neu definieren"[40], „an politischer und wirtschaftlicher Macht"[41] interessiert sind und „im Staat eine bedeutende Stellung einnehmen"[42] wollen, stigmatisiert die kopftuchtragende Frau zur Außenseiterinnen. Diese Unterstellung ist im Grunde eine Ironie, denn bekanntlich ist der Islam in Anatolien seit tausend Jahren beheimatet und muslimische Frauen haben ihre Köpfe seit jeher bedeckt. In vielen Ländern, insbesondere auch in Europa war das Kopftuch unter christlichen Frauen ebenfalls bis zum 19. Jahrhundert durchaus üblich. Viele Veränderungen in der Frauenbekleidung, darunter auch das Verschwinden des Kopftuches, waren die Folge von wirtschaftlichen, soziologischen und weltanschaulichen Entwicklungen. D.h. wenn man von einem neu entstandenen Phänomen sprechen will, das man unter die soziologische Lupe nehmen muß, dann die Tatsache, daß manche Frauen keine Kopftücher mehr tragen. Die Verfasser von soziologischen Untersuchungen, die seit den 80er Jahren die kopftuchtragende Frauen als marginale, vom Ausland implantierte, neu entstandene „unerwünschte soziale Realität"[43] betrachten, sind eigentlich selbst das neu entstandene Phänomen und stellen ein ironisches Paradox dar.

39 Ibid.,103.

40 Demir, *Aynadaki Sureti*,192.

41 Ibid., 229.

42 Ibid., 189.

43 Demir Ömer, „Kuşaklar Boyu Cumhuriyet Elitinin İslam Serüveni", *İzlenim* (12), Aralık 1993, 12-15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000209

Die oberflächliche Annäherung

Eine weitere Schwierigkeit bei den Untersuchungen zu diesem Thema ist die oberflächliche Herangehensweise und die Tatsache, daß diese Studien mit unzureichendem theologischem und historischem Wissen über den Islam durchgeführt werden. Viele Studien beziehen sich auf klassische Texte der islamischen Geschichte und urteilen über sie, ohne sie auch nur in irgend einer Form quellenkritisch zu prüfen. Darüber hinaus kann auch gesagt werden, daß sprachliche Schwierigkeiten mit den arabischen Texten des Korans die aus der mangelnden religiösen Ausbildung in der Türkei resultieren, ebenfalls dazu geführt haben, daß nur wenige Wissenschaftler mit den klassischen islamischen Texten umgehen können. Seit Beginn der Republik wird es nicht mehr als notwendig erachtet, daß ein wissenschaftlich tätiger Mensch sich im Islam auskennt, selbst wenn seine Fachrichtung dies erfordert. Religion und Wissenschaft werden als zwei sich gegeneinander vollkommen ausschließende Gebiete angesehen. Folglich lautet die weit verbreitete Meinung, daß ein Wissenschaftler auf theologischem Gebiet nicht nur ein Laie sein darf, sondern geradezu sein muß. Dies ist auch der Grund dafür, weshalb religiöse Fragen von den Sozialwissenschaften lange Zeit ignoriert oder mit Begriffen wie „Rückschritt" und „Betrug" abgestempelt wurden.

Die gesellschaftliche und politischen Entwicklungen in der Türkei seit den 60er Jahren haben jedoch selbst „modernen" Soziologen vor Augen geführt, daß die Religion mit zunehmenden Fortschritt nicht verschwindet – und insbesondere seit den 80er Jahren hat sich der „Islamismus" sowohl in den Medien als auch auf wissenschaftlichem Gebiet zu einem neuen Forschungsbereich herauskristalisiert. Daß kopftuchtragende Frauen in ihrem Kampf um das Recht mit dem Kopftuch studieren zu dürfen *nolens volens* auch Anspruch auf den öffentlichen Bereich stellen, ist seitdem Gegenstand vieler Studien. Interessant ist an diesen Studien jedoch, daß Forscher, die sich islamistische Frauen zum Thema gemacht haben, weder über Kenntnisse der klassischen Texte des Islams verfügen noch über historische und gesellschaftliche Aspekte des Islam Bescheid wissen. Die mangelnde Unterscheidung zwischen „offenbartem Text" und „Prophetentradition" oder „Dogma" und „Exegese" in den Medien, mag auf die Schnellebigkeit und Oberflächlichkeit in diesem Bereich zurückgeführt werden. Doch bei Forschern, die von sich behaupten, wissenschaftlich zu arbeiten, ist diese Ignoranz in keinster Weise gerechtfertigt. So greifen diese Forscher nicht auf religiöse Schriften zurück, sondern beziehen sich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000210

in der Regel auf Feministinnen aus dem Nahen Ostens oder auf westliche Orientalistinnen, wie z.B. Fatima Mernissi und Leyla Ahmed.[44]

Als Beispiel für diese Art von unzureichendem Wissen kann die Arbeit von Hülya Demir genannt werden. In ihren Ausführungen über Polygamie wirft Hülya Demir sämtliche Ansätze zusammen und zitiert in ein und demselben Absatz ein Interview mit der türkischen Schiftstellerin und Soziologin Fatma Karabıyık-Barbarosoğlu, ein Zitat des in den 50er Jahren in Ägypten verstorbenen Sayyid Ḳuṭb und dem am Anfang des 20. Jahrhunderst lebenden türkischen Nationalisten Ahmet Ağaoğlu.[45] Gerade weil es sich bei dieser Arbeit nicht um eine religionswissenschaftliche Abhandlung handelt, sondern um eine soziologische Analyse, wäre es erforderlich gewesen, den zeitlichen und gesellschaftlichen Rahmen klar abzustecken. Doch die Autorin bevorzugt eine vereinfachte Betrachtungsweise.

Das fehlende Hintergrundwissen in islamischer Theologie führt zu einer Vermischung von religiösen Elementen und gesellschaftlichen Praktiken, ja sogar Tradition und Sitten.[46] Begriffe aus dem religiösen Bereich werden dabei beliebig verwendet. Zum Beispiel erweckt die Aussage „Sexualität ist eine der ersten Ausdrücke, mit dem der Islam Feminismus definiert"[47], den Eindruck, als habe der vor 1400 Jahren verkündete Islam das Anliegen gehabt, Feminismus definieren zu wollen. Dabei geht es hierbei lediglich darum, daß die Muslime des 20. Jahrhunderts ein Interesse haben, Feminismus zu definieren. Diese oberflächliche Annäherung kommt auch in gesellschaftlichen und politischen Analysen zum Ausdruck. Als Folge der oben ausführlich beschriebenen Wahrnehmung wird das Phänomen der islamistischen Frau mit einer vereinfachten Methode auf wirtschaftliche und politische Gründe zurückgeführt. Mit dieser Erläuterung wird das Problem erkannt und auch schon die Lösung bereitgestellt. Viele der erwähnten Untersuchungen zur Klassen- und Identitätszugehörigkeit der islamistischen Frauen folgen dieser Vorgehensweise. Die oberflächliche Betrachtungsweise äußert sich in Theorien, die von „ausländische Kräfte bezahlen das Kopftuchtragen"[48] bis „islamistische Alternative" reichen. Daß die „islamische Ideologie Sicherheit bietet"[49], wird in diesem

44 Vgl. zum Beispiel: Kandiyoti, Deniz, „Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dünüşümler*, İstanbul: Metis Yay. 1997, 84-107.

45 Demir, *Aynadaki Sureti*, 40.

46 Vgl. ibid., 51.

47 Ibid., 141.

48 Özsoyeller, *İki Kadın Dinamiği*, 60

49 Acar, „İslamcı Hareket", 97.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000211

Zusammenhang oft als Hauptursache für die Hinwendung zum Islam genannt.

Die positive Verschiebung

„Moderne" Verhaltensweisen von kopftuchtragenden Frauen werden in vielen Studien stark befürwortet. Die sozialistische Feministin Sedef Öztürk zum Beispiel lobt islamistische Frauen, die fordern, „die männliche Hegemonie zu hinterfragen", „den Kampf für die Teilnahme an dem gesellschaftlichen Leben aufzunehmen" und „dafür einzutreten, daß die Geschichte neu geschrieben wird". Zugleich äußert sie die Hoffnung, daß diese Frauen, auch wenn es nur wenige sind, radikaler auftreten und sich an ihrer Kampagne gegen Gewalt an Frauen beteiligen.[50] Auch hier werden kopftuchtragende Frauen nach einer festgelegten – in diesem Fall feministischen – Norm bewertet. Islamistische Frauen, die feministische Kriterien akzeptiert haben, werden danach beurteilt, ob sie sich diesen Kriterien zufolge positiv oder negativ entwickelt haben. Dabei werden sie wieder diversen soziologischen Definitionen und Kategorisierungen entsprechend in eine Rolle gedrängt. Nilüfer Göles Studie *Modern Mahrem* ist eines der besten Beispiele für diese Art der Vorgehensweise. Ihre Studie, die viel Aufmerksamkeit erregte, hat nachfolgende Arbeiten stark beeinflußt. Kopftuchtragende Frauen, die bis dato als Bedrohung für den laizistische Staat betrachtet und als „unmodern" definiert wurden, stellte Göle als eine Kraft dar, die den Islamismus modernisiert.[51] In einer anderen Studie wird die Frage gestellt, ob islamistischen Frauen die Vorkämpferinnen für einen Protestantismus des Islam[52] sein können. Diese Untersuchungen betrachten also kopftuchtragende Frauen als eine Kraft, die die islamistische Gemeinde säkularisieren, modernisieren und mit ihren eigenen Mitteln bekehren. Indem man diese islamistischen Frauen unterstützt, möchte man sie einer Umwandlung und Veränderung unterwerfen. Eine ähnliche Vorgehensweise findet sich auch in Elisabeth Özdalgas eher an westliche Leser gerichtetem Buch. In bezug auf den Islam, meint E. Özdalga, könne in der türkischen Politik verglichen mit anderen Ländern eine

50 Öztürk, Sedef, „Kadın Sorunu İslamcı Gündeminde: Nereye Kadar?", *Sosyalist Feminist Kaktüs* (2), Temmuz 1988, 38-43.

51 Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yay. 1991, 139.

52 İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000212

positive Bilanz gezogen werden.[53] Fragen wie „was ist positiv" und „wer bestimmt, was positiv ist" werden bei all den Untersuchungen dieser Art jedoch nicht gestellt.

Darüber hinaus können diese Studien, die sich bereitwillig populistischer Ausagen bedienen, wie islamistische Frauen „sind wie moderne Frauen als freie Individuen zu sehen und sollten vollwertige Gesellschaftsmitglieder werden"[54], auch als Spiegel der akademischen Arbeiten betrachtet werden. Die Bemühungen, kopftuchtragende Frauen, die insbesondere seit der zweiten Hälfte der 80er Jahre im Mittelpunkt der Öffentlichkeit stehen, zu verstehen, tragen trotz des angeblichen Verständnisses Züge einer hegemonialen Struktur. Der Wunsch zu verstehen kann mit Nietzsche an dieser Stelle auch als ein Zeichen für den Wunsch nach Macht aufgefaßt werden. Wenn Verstehen nicht auf einem gegenseitigen Verstehen beruht, dann verwandelt es sich zu einer Macht, die versucht den anderen zu beherrschen.[55]

Resümee

In diesem Artikel wurde versucht, auf der Grundlage der Analyse von Gesellschaftsstudien, die islamistische Frauen zum Gegenstand haben, unter Berücksichtigung von historischen, politischen, und sozialen Entwicklungen, die Betrachtung und Wahrnehmung der islamistischen Frau durch die modernen Frauen zu analysieren.

Seit Gründung der Republik werden unter dem Einfluß vorhandener Bilder kopftuchtragende Frauen mit der untersten Gesellschaftsschicht gleichgesetzt. Man sieht sie als einheitliche Masse und geht davon aus, daß sie alle ungebildet sind, ein niedriges sozioökonomisches Niveau haben und aus ländlichen Regionen kommen. Die Betrachtung der islamistischen Frauen von Wissenschaftlern als die „Andere" verstärkt diese Wahrnehmung aller kopftuchtragenden Frauen als eine einheitliche Masse.

Ein wichtiger Punkt bei der Bewertung von islamistischen Frauen, die im öffentlichen Leben eine tragende Rolle ausüben möchten, ist, daß in der Türkei der öffentliche Bereich nicht ein gemeinsamer Lebensraum aller Gesellschaftsgruppen ist, sondern ein Filtersystem darstellt, durch das systemkonforme von nicht-systemkonformen Staatsbürgern getrennt wer-

[53] Özdalga, Elisabeth, *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, İstanbul: Sarmal Yay. 1998, 24.

[54] Özsoyeller, *İki Kadın Dinamiği*, 120.

[55] Sayın, Zeynep; „Filoloji ve İslam: Yen Bir Kültürel Okumaya Doğru", *Birikim* (95), Mart 1997, 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000213

den. Mit anderen Worten kann auch gesagt werden, daß der öffentliche Bereich eine hierarchische Struktur hat. Aufgrund dieser hierarchischen Struktur dominieren moderne Frauen den öffentlichen Bereich, während islamistische Frauen als Bevölkerungsgruppe betrachtet werden, die den Geboten des Systems widersprechen.

Die Dominanz des westlichen Wertesystems im öffentlichen Bereich wird zugleich auf das Gebiet der Wissenschaft und Staatsführung übertragen. Schlüsselthemen wie „modern" und „fortschrittlich" werden in der Türkei von der westlich orientierten Wissenschaft und Staatsführung bestimmt. Studien über islamistische Frauen werden vor dem Hintergrund von Gegensatzpaaren wie modern/traditionell, zeitgemäß/unzeitgemäß und laizistisch/islamistisch durchgeführt. Wissenschaftler, die sich der modernen und laizistischen Seite zurechnen, also die westlich orientierte Wissenschaft und Staatsideologie vertreten, untersuchen die von ihnen als traditionell, unmodern und islamistisch bezeichnete Gegenseite. Sie versuchen deren Defizite festzustellen, indem sie sie nach ihren eigenen „universellen" Normen und Standards bewerten. In diesen Studien werden die „Anderen" als „rückschrittlich" oder „unterentwickelt" bezeichnet. Im Gegensatz dazu wird die eigene „Modernität" – die man nach selbstgeschaffener Definition determiniert hat – hervorgehoben.

Abschließend kann man sagen, daß die Art und Weise wie moderne Frauen islamistische Frauen betrachten von der hegemoniale Struktur des öffentlichen Lebens bestimmt ist. Diese Betrachtungsweise ist der orientalistischen Betrachtungsweise sehr ähnlich. Sie macht die islamistischen Frauen zu „Anderen".

(Aus dem Türkischen von Nazire Ergün und Şebnem Mutlu)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000214

DIE NEUE MUSLIMISCHE FRAU IM INTERNATIONALEN KONTEXT

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000215

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000216

Zur Verortung von Feminismen: Die Vermischung von säkularen und religiösen Diskursen im *Mashriq*, der Türkei und dem Iran[1]

Margot Badran, Kairo

Im *Mashriq* – in den östlichen arabischen Ländern, der Türkei und dem Iran – sind Feminismen verschiedensten aktuellen Diskursen untergeordnet bzw. mit ihnen verstrickt. Indem Feminismen ihre übergeordneten Diskurse kritisieren und verändern, machen sie sich selbst zum Thema. Als zu Beginn des 20. Jahrhunderts im arabischen *Mashriq* säkulare nationalistische Bewegungen im Aufstieg begriffen waren, stellte der säkulare nationalistische Diskurs für den ebenfalls aufstrebenden Feminismus einen wichtigen Rahmendiskurs dar. So war z.B. in Ägypten – das ist das Land, in dem sich die Frauenbewegung im *Mashriq* als erstes organisierte – der Feminismus im übergeordneten Diskurs des säkularen Nationalismus, der islamischen Reform und in verschiedene schwierige Debatten über Modernität, kulturelle Authentizität und den (kolonialisierenden) Westen verstrickt.[2] Im Iran und in der Türkei nahm der Staat eine führende Rolle bei der Formulierung und Durchführung feministischer Projekte ein und trug somit selbst zur Vermischung der Kategorien Feminismus, Modernität, Säkularität und Verwestlichung bei.[3] Im Gegensatz zu Ägypten waren Frauen in diesen beiden Ländern auch weniger die Initiatoren, sondern vielmehr die Empfänger feministischen Wandels. Allgemein kann in die-

1 Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete Fassung des Vortrages „Locating Feminisms. The Collapse of Secular and Religious Discourses. A Selective Look at the *Mashriq*", den ich im Mai 1999 im Rahmen der Konferenz „Feminisms: Origins and Orientations" in Fes gehalten habe.

2 Vgl. Badran, Margot, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton: Princeton University Press 1995.

3 Für die Türkei siehe: Göle, Nilüfer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1996 und Kandiyoti, Deniz, „End of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey", in: Kandiyoti, Deniz (ed.), *Women, Islam and the State*, London: Macmillan 1991, 22-47. Für den Iran siehe: Sanasarian, Eliz & Najmabadeh, Afsaneh, „Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", in: Kandiyoti, Deniz (ed.), *Women, Islam and the State*, London: Macmillan 1991, 48-76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000217

sem Zusammenhang festgehalten werden, daß unterschiedliche historische Entwicklungen dazu geführt haben, daß das Säkulare in verschiedenen Ländern unterschiedlich definiert wurde und wird, und daß der jeweilige historische Hintergrund die unterschiedlichen Verhältnisse von Säkularität und Feminismus mitbestimmt hat.

Am Ende des 20. Jahrhunderts, das von später Modernität, Postkolonialismus, der Krise des Nationalstaats und der Ausbreitung des Islamismus gekennzeichnet war, begannen im *Mashriq* immer mehr Frauen aus unterschiedlichen Lagern ihre Feminismen im religiösen Diskurs zu verankern. Dies kann auf drei Ebenen festgestellt werden: (1) der verstärkten Verwendung religiöser Argumente unter säkularen Feministinnen, die, im Gegensatz zu denjenigen in der Türkei, immer schon Platz für Religion in ihrer Argumentation hatten, (2) der Entwicklung des islamischen Feminismus – einer neuen Form des Feminismus, der im islamischen Diskurs eingebettet ist; und (3) der Schaffung eines neuen holistisch-kulturellen Feminismus, dessen Name auf seine Einbettung in die arabisch-islamischen Kultur zurückgeht, die historisch nicht von einer Spaltung in säkulare und religiöse Kultur gekennzeichnet ist.[4]

In diesem Aufsatz möchte ich auf drei Thesen eingehen. Meine erste These ist, daß in sämtlichen gegenwärtigen feministischen Diskursen des *Mashriq* – die drei Formen habe ich oben definiert – eine gewisse Vermischung des „Säkularen" und „Religiösen" festgestellt werden kann. Die zweite These in diesem Aufsatz ist, daß in feministischen Diskursen „säkulare" und „religiöse" Dimensionen hervorstechen bzw., daß die Diskurse, die den feministischen Diskursen übergeordnet sind, „säkular" oder „islamisch" geprägt sind, so daß wir von säkularen und islamischen Feminismen sprechen können. Mit dem langsamen Aufkommen eines holistisch-kulturellen Feminismus – und das ist meine dritte These – wird diese Dichotomie von säkular und islamisch jedoch zusammenbrechen.[5] In einem ersten Schritt erscheint es mir jedoch sinnvoll den Begriff „Feminismus" genauer zu untersuchen.

4 Als Beispiel sei hierfür der Jemen genannt. Vgl. dazu Badran, Margot, „Unifying Women: Feminist Pasts and Presents in Yemen", *Gender & History* (10:3), November 1998, 498-518.

5 Am Rande sei an dieser Stelle jedoch angemerkt, daß die Kategorien „säkular" und „religiös" als sinnhafte und maßgebende Indikatoren allgemein zu hinterfragen sind, denn das, was als „säkular" oder „religiös" erachtet wird, hängt von spezifischen (gesellschaftlichen, historischen und/oder persönlichen) Wahrnehmungen und Erfahrungen ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000218

Zu den Begriffen „Feminismus" und „feministisch"

Auf der abstraktesten Ebene ist der Feminismus ein analytischer – d.h. ein diagnostischer und korrigierender – Diskurs, der sich vor allem mit Frauen und der Situation der Frau in den verschiedenen patriachalen Systemen beschäftigt. Feministische Diskurse werden, wie bereits betont, im Rahmen anderer Diskurse, Weltsichten, Ideologien, Glaubenssysteme etc. geführt und streben danach, diese zu korrigieren. Feministische Diskurse sind nicht von den spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Vertreter zu abstrahieren. Feministen wählen jene Dimensionen aus ihrem Leben aus, auf die sie unter bestimmten Umständen und in bestimmten ideologischen (und religiösen) Systemen das Augenmerk richten wollen, um ihren jeweiligen Feminismus zu konstruieren. Das Festhalten an einem bestimmten Feminismus heißt nicht, daß man alle Feminismen, d.h. alle feministischen Strömungen und „Schulen", gutheißt. Alle die, die Feminismus pauschal verdammen, haben nicht verstanden, daß der Feminismus ein analytisches Unterfangen ist. Darüber hinaus halten Feminismuskritiker im allgemeinen eine bestimmte feministische Auslegung oder -prägung für den „gesamten" Feminismus. Dieser undifferenzierten Sichtweise liegt manchmal eine gigantische Unwissenheit zu Grunde, manchmal sind diese Sichtweisen aber auch bewußt politisch gesteuert.

Was kann nun als Feminismus bezeichnet werden? Die Basisdefinition, die Miriam Cooke und ich in unserem Sammelband über arabische feministische Autorinnen verwendet haben, erscheint mir sinnvoll.[6] Diese Definition bietet nämlich mit ihren drei Ebenen breite und flexible Interpretationsmöglichkeiten: Erstens kann die Herausbildung eines Bewußtseins darüber, daß Frauen aufgrund ihres Geschlechts eingeschränkt werden, als Feminismus bezeichnet werden. Die Ablehnung solcher Einschränkungen und die Bemühungen ein System zu schaffen, das kein Geschlecht benachteiligt, stellen unserer Ansicht nach zwei weitere grundlegende Dimensionen im feministischen Denken und Handeln dar.

Frauen im *Mashriq* operieren zumeist mit verschiedenen Gedanken- und Glaubenssystemen gleichzeitig. D.h. Feministinnen bewegen sich zwar in säkularen Nationalismus bzw. im islamischen Diskurs, äußern sich aber – so wie ich bereits angeführt habe – in beiden Diskursen feministisch. Eine Feministin, die gleichzeitig auch Nationalistin ist, formuliert ihren Feminismus nicht gegen die Nation oder den Nationalismus, sondern gegen eine spezifische patriachale Konstruktion von Nationalismus und

[6] Bardan, Margot & Cooke, Miriam (ed.), *Opening the Gates; A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000219

Nation. In diesem Zusammenhang könnte man sogar sagen, daß sie in Wahrheit mehr um die Nation besorgt ist. Ihr geht es nämlich um eine Nation, in der es keine geschlechtsspezifischen Ungleichheiten gibt. Eine Feministin, die gleichzeitig auch eine selbstbewußte Muslimin ist – damit meine ich eine Muslimin, der es wichtig ist, fromm zu sein und alle religiösen Regeln einzuhalten – schaut hingegen in die heiligen Texte, vor allem den Koran, um zu zeigen, daß der Islam die Gleichheit der Geschlechter befürwortet, und daß verschiedene Praktiken, von denen gesagt wird, daß sie islamisch seien, nichts mit dem Islam zu tun haben, sondern eine Fehlinterpretation der islamischen Religion sind. Personen, die in dieser Art und Weise denken, interessieren sich eigentlich mehr für den Islam. Allgemein muß an dieser Stelle jedoch hinzugefügt werden, daß auch die Wahrnehmung der Religion geschlechtsspezifisch ist. Aus diesem Grund kann sowohl die häufig vertretene Meinung, daß der Feminismus gegen den Islam gerichtet sei oder im Widerspruch zu ihm stehe, als auch die unter Muslimen oft geäußerte Ansicht, daß man keinen Feminismus brauche, wenn man den Islam habe, als falsch erachtet werden. Allgemein geht es islamischen Feministinnen um einen korrekt interpretierten und praktizierten Islam, d.h. einer Islamauslegung, in der es keine geschlechtsspezifischen Ungerechtigkeiten gibt.[7]

Das „Säkulare" und das „Religiöse"

„Säkularer Feminismus" und „religiöser Feminismus" beeinflussen sich in ihren spezifischen nationalen und transnationalen Verortungen gegenseitig. Säkulare und religiöse Diskurse waren und sind weder extrem verschiedene noch statische Diskurse. Im Gegenteil, wir müssen diese Diskurse in einen historischen Rahmen stellen und kritisch hinterfragen. Einige gegenwärtige „säkulare Feministinnen", die sich mit Ideologie, Politik und Macht beschäftigen, vermischen säkulare und religiöse Argumentationsstränge bewußt. Gleichzeitig verwenden überzeugte religiöse Frauen verstärkt religiöse und säkulare Argumente um ihre Sichtweise der Geschlechterproblematik zu unterstützen. Meinen eigenen Erfahrung zufolge kann ich sagen, daß sich die Distanz zwischen progressiven säkularen und

[7] Es gibt viele verschiedene Feminismen oder feministische Ansätze (spezifische feministische Diskurse), wie etwa radikaler Feminismus, sozialistischer Feminismus, liberaler Feminismus und religiöse (jüdische, christliche etc.) Feminismen. Diese Feminismen unterscheiden sich oft fundamental hinsichtlich ihrer Ziele, Projekte und Prioritäten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000220

religiösen Frauen seit ca. zehn Jahren ständig verringert.[8] Aufgrund dieser Annäherung von „säkularen" und „religiösen" Frauen ist eine Schnittfläche entstanden, die meinen Beobachtungen nach immer mehr von Frauen besetzt wird, die einen *neuen* islamischen Feminismus formulieren.[9] Wenngleich ich davon ausgehe, daß dieser islamische Feminismus im Laufe der Zeit immer säkularer werden wird, so denke ich, daß in der nahen Zukunft das Gegenteil passieren wird: Als neuer radikaler feministischer Diskurs im ex-kolonialisierten *Mashriq* wird er sich, so weit er kann, vom säkularen Diskurs abzusetzen versuchen und um die Entwicklung seiner eigenen Theorie und Methodologie bemüht sein.

Bevor wir jedoch weiter auf die Verschmelzung des Säkularen und Religiösen eingehen, erscheint es in einem nächsten Schritt sinnvoll, den Begriff „religiöse Frau" im muslimischen Kontext zu analysieren. Der Typ von Frau, den ich hier als „religiöse Frau" bezeichne, wird in arabisch sprechenden Ländern *mutadayyinat*[10] genannt. Dieser muslimische Frauentyp hat sich im arabischen Osten in den 70er Jahren zunächst an den Universitäten entwickelt. Zu erkennen waren diese Frauen an ihrem „Rück"-griff auf den *ḥidjāb* (= großes Kopftuch) sowie das Tragen weiter verhüllender Kleidung. Diese Frauen, die aufgrund ihrer Kleidung auch als *muḥadjdjabat* bezeichnet wurden, begründen ihr züchtiges Outfit mit ihrer wohlüberlegten Entscheidung nach dem Islam leben zu wollen. Gleichzeitig signalisierte dieser Kleidungsstil aber auch ihre Affinität zur damals im Entstehen begriffenen islamistischen Bewegung. Wie am Beispiel Ägypten gezeigt werden kann, bezeichneten in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts die Begriffe *mutadayyinat*, *muḥadjdjabat* und „islamistische Frauen" den selben Frauentyp.[11] Im Gegensatz dazu sieht sich die Mehrheit der *mutadayyināt* in Ägypten heute weder als Islamistin noch ist sie Teil einer politischen Bewegung. Diese Frauen sehen sich heute vielmehr als bewußte Musliminnen, die sich in ihrem Alltag an die religiösen Re-

8 Ich habe den Wechsel von der zweiten zur dritten feministisch-islamistischen Welle am Beispiel Ägyptens dargestellt: Vgl. Badran, Margot, „Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt", in: Moghadam, Valentine (ed.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Boulder: Westerview Press 1994, 202-27.

9 Margot Badran, "Toward Islamic Feminisms", in: Afsaruddin, Asma (ed.), *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female 'Public' Space in Islamic Societies*, Cambridge & Mass: Harvard Universit Press 1999: 159-88.

10 Die Transliteration der arabischen und persischen Begriffe stammt von Judith Pfeiffer.

11 Zu den ersten Autoren, die zu diesem Thema geschrieben haben, gehört unter anderem: El Guindi, Fadwa, „Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement", *Social Problems* (28:4), 1981, 465-85.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000221

geln halten möchten.[12] In der Öffentlichkeit sind diese Frauen nach wie vor an ihrem Kleidungsstil zu erkennen, den sie als den Regeln des Islam entsprechend erachten. Im Ägypten der Gegenwart sind aber nicht alle bedeckten Frauen in dieser Form gekleidet: konservativere Frauen verhüllen sich z.B. oft ganz und verschleiern auch ihr Gesicht. Diese Gruppe von Frauen wird nach dem *niḳāb,* ihrem Gesichtsschleier, *munaḳḳabat* genannt. Im Gegensatz dazu tragen andere bedeckte Frauen auffallende und schicke Formen des *ḥidjāb*. Diese Form der islamischen Verhüllung wird von vielen konservativeren Gruppen jedoch als nicht „richtig" angesehen, weil sie ihrer Ansicht nach die Vorschriften der Sittlichkeit verletzt. Wie all diese Beispiele zeigen, ist die Gruppe der „religiösen Frau" also nicht eine über Zeit und Ort hinaus homogene Gruppe, sondern muß differenziert betrachtet werden. Darüber hinaus dürfen aber auch die Begriffe „religiös" und „islamistisch" nicht vermischt werden.

Bezüglich der verschiedenen islamisch bedeckten Frauentypen muß jedoch auch noch ein weiterer Aspekt betont werden. Da im Iran und in einigen Ländern des arabischen Ostens die islamische Bedeckung der Frau aus gesetzlichen (Saudi Arabien) oder sozio-kulturellen (Jemen) Gründen zum Leben jeder Frau gehört, ist die weibliche Bedeckung nicht *per se* ein Kennzeichen von Frömmigkeit. Die weibliche Bedeckung kann im *Mashriq* auch als Ausdruck der arabisch-islamischen Kultur gesehen werden, die lokal definiert und festgelegt wird. Charakteristisch für diese Einstellung zur weiblichen Bedeckung ist, daß die Unterscheidung „säkulare Frau" und „religiöse Frau" in solchen sozio-politischen Kontexten an Bedeutung verliert. Menschen aus diesen Ländern erachten nämlich ihre „nationale" Kultur, d.h. auch die Bedeckung der Frau, als arabisch-islamische Einheit und geben ihr einen lokalen („nationalen") Akzent. Erst in letzter Zeit kommen auch in diesen Ländern unterschiedliche Bedeckungsformen auf, von denen man auf eine bestimmte politische Zughörigkeit bzw. eine extrem religiöses Einstellung schließen kann. Als Beispiel dafür kann die Gesichtsverhüllung und andere Veränderungen im Kleidungsstil von jemenitischen Frauen genannt werden, die mit der *Iṣlāh*-Partei in Verbindung stehen.[13]

[12] Der Vortrag von Alia Rifā'ī, „The Different Meanings of the Veil", gehalten anläßlich der Konferenz „Feminisms: Origins and Orientations" in Fes, erklärt diesen Aspekt sehr gut. Verschiedene Bedeutungen der Bedeckung diskutieren: Adelkhan, Fariba, „Logique étatique et pratiques populaires: La polysémie du hijab chez les femmes islamiques en Iran", *Cahiers du CEMOTI* (10), 1990 und dies., *Révolution sous le voil*, Paris: Karthala, 1992 sowie Burgat, François, *L'Islamisme en Face*, Paris: La Découverte, 1996.

[13] Die saudi-arabische Anthropologin Mai Yamani untersuchte die Gesichtsverschleierung bei Frauen in Saudi-Arabien. Vgl. dazu Yamani, Mai, „Some Observations of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000222

Betrachtet man das Phänomen der weiblichen Bedeckung jedoch im türkischen Kontext, so stößt man auf weitere Dimensionen. In der Türkei sind Frauen die einen sogenannten *türban* tragen, von jenen Frauen zu unterscheiden, die ein traditionelles Kopftuch tragen. Die erstgenannte Gruppe tritt für die Re-Islamisierung des türkischen Staates und der türkischen Gesellschaft ein, und kann so auch als islamistisch bezeichnet werden. Da das Tragen des *türban* in der Türkei jedoch an vielen Orten verboten bzw. unerwünscht ist, kann gesagt werden, daß die „Wieder-Verschleierung" im sozio-politischen Kontext der modernen Türkei direkter öffentlicher Konfrontation und Auffsässigkeit verbunden ist. Im Gegensatz zur Türkei ist die weibliche Verhüllung im Iran vom Staat vorgeschrieben; man darf sie im iranischen Kontext auf keinen Fall als Zeichnen von wachsender oder politisierter islamischer Identität interpretieren.

Der Begriff „säkular" hat im *Mashriq* historisch und aktuell unterschiedliche Bedeutungen. Die Vorstellung von Säkularität entstand im arabischen Osten im 19. Jahrhundert mit dem Aufkommen der Moderne. Allgemein beschrieb Säkularisierung in dieser Zeit die Prozesse und Politik, mit denen den religiösen Gelehrten, der Ulema, die (ausschließliche) Kontrolle über Staat und Gesellschaft entzogen wurde. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu einer ersten Bedeutungsverschiebung, da die Säkularisierung zu einem Kernbegriff der damals neu entstehenden nationalistischen Ideologie wurde. Rund um die gemeinsame Geschichte, Kultur und religiös-ethnisch homogenen Territorien wollte man in diesem arabischen Erwachen eine arabische Nation bauen. Schon kurze Zeit später – zu Beginn des 20. Jahrhunderts – veränderte sich die inhaltliche Ausrichtung des Begriffes „Säkularität" ein weiteres Mal: Man sprach nun vom säkularen Nationalismus und wollte in denjenigen arabischen Ländern, die unter westlicher Kolonialherrschaft standen, einen eigenen Nationalstaat aufbauen. Diesem Gedanken lag die Idee zugrunde, daß alle Bürger, gleich welcher Religion in allen geographischen Territorien mit allen ihren spezifischen historischen Besonderheiten in einem neuen Staat gleiche Rechte erhalten sollten. In diesem Konzept der säkularen Nation war weiterhin Platz für die Religion. Dennoch schrumpften mit den Säkularisierungsprozessen in den sich modernisierenden Staaten des arabischen

Women in Saudi Arabia", in: Yamani, Mai, (ed.) Feminism and Islam, New York: New York University Press 1996, 263-82. Eine Studie über den *ḥidjāb*, die unter Studentinnen der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Sanaa durchgeführt wurde, besagte, daß sich 9% der Studentinnen aus religiösen Gründen und 14% aus Gewohnheit bedecken. Druck der Familie ist bei 31 % der Studentinnen der Grund für den islamischen Kleidungsstil. Der persönliche Entschluß, sich so zu kleiden, ist für 20 % ausschlaggebend für die islamische Bedeckung. Näheres dazu: Nasr, Abdulkarim Hashem, „Hijab in Yemen Traditions", *Yemen Times* (8:20), 18.-24. May1998.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000223

Ostens die Zuständigkeitsbereiche der religiösen Autoritäten. Die neuen modernen arabischen Nationalstaaten errichteten ihre eigenen säkularen Bildungssysteme, entzogen der Religion abgesehen von dem *aḥwāl shakhṣiyya* (= das den Personenstand betreffende Zivilrecht), die bis heute unter der Schirmherrschaft der religiösen (islamischen und christlichen) Autoritäten stehen, sogar sämtliche gesetzgebenden Funktionen etc.

Hinsichtlich der Verwendung des Begriffes „säkular" lassen sich im arabischen Osten jedoch nicht nur historische sondern auch geschlechtsspezifische Unterschiede verzeichnen. Während männliche Modernisierer in dieser Region oftmals als „säkular" bezeichnet wurden, um ihre politischen Projekte und ihren Lebensstil als Mitglied von alten oder neuen Eliten zu diskreditieren, galten Frauen, die sich dem Modernisierungsparadigma verschrieben hatten – wie man der Charakterisierung der sich modernisierenden Frau in Ägypten des 19. und 20 Jahrhundert entnehmen kann – nicht primär als „säkular", sondern als „verwestlicht". Allgemein kann an dieser Stelle gesagt werden, daß es diesen ersten modernistischen Frauen nicht um große politische Projekte ging, sondern primär um die Modernisierung ihres Alltagslebens: sie forderten Bildung, außerhäusliche Arbeitsmöglichkeiten, veränderten ihren Kleidungsstil und waren darauf bedacht, ihren Bewegungsspielraum im öffentlichen Raum zu erweitern. Erst einige Zeit später vermischte sich der Begriff „säkular" in der Frauengeschichte des *Mashriq* mit einem neuen Begriff, dem Feminismus. So wurden z.B. die ersten Feministinnen in Ägypten als „säkular" bezeichnet. Der Hinweis darauf, daß diese Feministinnen als säkular bezeichnet wurden, ist insofern wichtig, als unter diesen Feministinnen Christinnen und Musliminnen vertreten waren und daß ihr säkularer Feminismus die beiden Religionen nicht ausschloß, sondern einbezog und sogar religiösen Spezifika wie etwa das unterschiedliche religiös fundierte Familienrecht für Muslime und Christen berücksichtigte. Damit löste sich die Dichometrie säkular und feministisch auf und schuf Raum für Religiöses im Feminismus.

In der Türkei verlief die Geschichte der Säkularisierung anders. Ein spezifisches Verständnis von Säkularität – nämlich der Laizismus – ist seit der Gründung der Türkischen Republik ein Grundpfeiler von Politik und Gesellschaft. Dies ist aber nicht der einzige Unterschied zwischen dem *Mashriq* und der Türkei in der Geschichte der Säkularisierung. Ein weiterer Unterschied ist nämlich, daß der im türkischen verwendete Begriff für Säkularität, *laiklik*, eine grundlegend andere Bedeutung hat als der Begriff *ʿalmānī*, der im arabischen Sprachraum für Säkularität steht. Der türkische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000224

Begriff *laiklik* wird aus dem französischem Wort *laicism* abgeleitet.[14] Laiklik bezeichnet allerdings nicht die komplette Trennung von Staat und Religion, sondern vielmehr die Kontrolle des Staates über religiöse Angelegenheiten. So wurden z.B. Moscheen, religiöser Stiftungsbesitz etc. aufgrund dieses Verständnisses von Säkularität unter staatliche Verwaltung und Überwachung gestellt. Darüber hinaus wurde auch das Familiengesetz aus dem Zuständigkeitsbereich der Religion gestrichen und auf säkularer Basis neu geregelt. Mit diesen Beispielen sind wir aber noch nicht am Ende der Maßnahmen „religiöser Kontrolle". Hinzuzufügen ist nämlich auch, daß vielen religiösen Symbolen ein Ende gesetzt wurde – unter anderem auch Kleidern, die religiöse Zugehörigkeit und Praxis ausdrückten. Der neue Staat hat zwar die islamische Bedeckung für Frauen nicht verboten, versuchte aber mit verschiedensten Mitteln (z.B. der Inszenierung von Bällen etc.) diese zu verdrängen. Die neue Frau – gebildet, „säkular", modern und unbedeckt – wurde zum Symbol des neuen türkischen Staates und seiner Gesellschaft.

Am Ende des 20. Jahrhundert erhielten die Begriffe „Säkularität" und „säkular" in den verschiedensten muslimischen Regionen durch die islamistische Bewegung weitere neue Bedeutungen. Indem die Islamisten einen islamischen Staat und eine islamische Gesellschaft forderten, formten sie die beiden Begriffe „Säkularität" und „säkular" in anti-islamisch und/oder unislamisch um. In diesem Tranformationsprozeß wurde der Säkularismus zu einem abwertenden Wort und ein Synonym für „westlich" und „unauthentisch". Allgemein ist in diesem Zusammenhang zu sagen, daß im politischen Islam Muslime in „religiöse" und säkulare Muslime unterteilt werden. Säkulare Muslime werden von islamistischen Kreisen als „fehlgeleitete Muslime" abgestempelt. Insbesondere meinen sie damit auch muslimische Frauen, die keinen *ḥidjāb* tragen. Beschuldigungen dieser Art führen manchmal sogar soweit, daß die sogenannten „Säkularisten", die sich selbst oft als Muslime bezeichnen, als „nicht-Muslime" gebrandmarkt werden. Allgemein stellen Diskriminierungen dieser Art den Versuch von Islamisten dar, ihre muslimische Gegner, die sich nicht den Zielen des politischen Islam unterwerfen wollen, gesellschaftlich zu delegitimieren. Ein Land, in dem dies der Fall ist, ist Ägypten. Im Gegensatz dazu fallen in Nationen, die keinen intensiven Kolonialismus erlebt hatten und über ein großes arabisch-islamisches Kulturerbe verfügen – als Beispiel kann hier der Jemen genannt werden – Stigmatisierungen von Muslimen als

[14] Für einen Vergleich zwischen dem Bedeutungsgehalt des Begriffs „säkular" in Frankreich und der Türkei siehe: Burdy, Jean-Paul & Marcou, Jean, „Laicite/laiklik: Introduction", in: *CEMOTI (Cahiers de'etudes sur la mediterranee orientale et le monde turco-iranien)* Sondernummer: Laicite(s) en France et en Turquie (19), 1995.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000225

Säkularisten auf unfruchtbaren Boden. Im Jemen wird der Begriff „säkular" von Islamisten lediglich dazu verwendet, Muslime zu bezeichnen, die keinen „islamischen Staat" befürworten, nicht aber um sie als „fehlgeleitete Muslime" zu diskreditieren.[15]

Der Begriff „religiös" diente und dient im ehemaligen kolonisierten arabischen *Mashriq* und in der Türkei dazu, nicht-feministische Frauen, die sich der Frauenfrage widme(t)en von (säkularen) Feministinnen zu unterscheiden. Mit dieser Begrifflichkeit wurde der sprachliche Unsinn ins Leben gerufen, daß eine Person nicht zugleich feministisch und religiös sein könne. Dieser Logik zufolge muß auch eine „religiöse Feministin" ein Oxymoron sein.

Jetzt, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, ähneln sich im *Mashriq* vermehrt die Forderungen von progressiven muslimische Frauen – und zwar unabhängig davon ob sie „säkular", „religiös" oder „holistisch" sind. Ihr gemeinsames Ziel ist es, mehr egalitäre zivile und politische Rechte zu bekommen. Ein wichtiges Anliegen ist in diesem Zusammenhang das Recht den Kindern – unabhängig von der Nationalität des Mannes – die eigene Staatsangehörigkeit zu vererben. Weitere Forderungen betreffen das *aḥwāl shakhṣiyya.* Obwohl sie für dieselben Rechte kämpfen, verfügen sie doch über unterschiedliche Identitäten und/oder werden von anderen analog zu den politischen Projekten abgestempelt, die ihre politische Gemeinschaft prägt und ihrer Frauenpolitik übergeordnet sein kann. Was ihren Alltag und ihre Lebenserfahrung angeht (höhere Bildung, Zugang zu qualifizierten Berufen, Engagement in Entwicklungsarbeit) sind sich progressive und modernisierende „säkulare", „religiöse" und „holistische" muslimische Frauen relativ ähnlich. Sie bilden eine soziale Kategorie, die die Begriffe „säkular" und „religiös" unterminiert und verwischt. Das macht sie auch zu einer neuen soziale Gruppe, die Islamisten und viele Säkularisten nicht als solche wahrnehmen möchten. Islamistische Frauen sind insofern eine spezifische Gruppe von „religiösen" Frauen, als sie zwar unter Umständen das eine oder andere Anliegen mit Frauen, die in der Geschlechterfrage sensibel sind, teilen, sich im Alltag aber (wenngleich auch nicht immer ganz bewußt) hauptsächlich dem Anliegen der patriachal islamistischen Parteipolitik widmen.

Als *dīn wa dunyā* (Religion und Welt) beherbergt der Islam sowohl das Religiöse als auch das Säkulare.[16] *ʿAlmani*, das arabische Wort für

[15] Diese Definition von säkular wurde z.B. von einem Mitglied der Frauenkommission der *Iṣlāh*-Partei in einem Interview gemacht.

[16] Der sudanesische Wissenschaftler Abdullahi an-Naim liefert eine sehr stichhaltige Analyse der Verschmelzung von säkular und religiös im Islam. Dafür siehe: An-Naim,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000226

säkular, kommt von der Wurzel, die „Welt" bedeutet. Das Wort „säkular" geht jedoch auf den Lateinischen Begriff *saeculum* zurück, das soviel wie „Zeit" bedeutet. Die räumlichen und zeitlichen Unterschiede des Wortes säkular sind hoch interessant und sollen im folgenden kurz ausgeführt werden.[17]

Im gegenwärtigen islamistischen Vokabular hat der Begriff „säkular" einen abwertenden Beigeschmack und wird von Islamisten oft dazu verwendet, Abweichler zu identifizieren und abzuwerten oder um jemanden als „Feind im Inneren" zu kennzeichnen. Wenn islamistische Männer oder Frauen feministische Musliminnen als „säkular" abstempeln, beteiligen sie sich bewußt an einem Delegitimierungsversuch. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß sich die gleichen Männer jedoch rhetorisch der Menschenrechte bedienen (und darunter fallen auch die Frauenrechte) um Frauen für ihre eigenen politischen Bedürfnissen zu mobilisieren. Islamistische Frauen im *Mashriq* unterwerfen sich im allgemeinen den patriachalen Zielen der islamistischen Parteien, denen sie angehören.[18] Dennoch muß an dieser Stelle hervorgehoben werden, daß islamistische Aktivistinnen wichtige Positionen in der Öffentlichkeit z.B. als Kabinettsmitglieder, Parlamentarier, Schriftsteller, Journalisten und Lehrer einzunehmen begannen. Auch wenn die Frauen in diesen Funktionen im Rahmen patriachaler Parteipolitik agieren müssen, garantieren ihnen diese Tätigkeiten viele neue Erfahrungen. Hinsichtlich des Zugeständnisses an die Parteilinie ist zu betonen, daß einige Frauen in islamistischen Parteien auch hin und wieder einen unabhängigen Standpunkt einnehmen. Es ist jedoch schwierig für die Frauen, ihre Unabhängigkeit zu wahren, denn dabei werden sie im allgemeinen behindert.[19] Wie lange Frauen noch gewillt sein werden, das patriarchale Projekt ihrer Parteien aufrecht zu erhalten und diese inneren Widersprüchen auszuhalten, wird die Zeit zeigen. Nilüfer Göle macht uns in diesem Zusammenhang jedoch auf ein neues

Abdullahi, *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse & New York: Syracuse University Press 1990.

17 Ich habe verschiedene Bedeutungen des Begriffes auch in meinem Artikel „Towards Islamic Feminism" (Seite 170-3) diskutiert.

18 Vgl. Karam, Azza M., *Women, Islamisms and the State,* London: Macmillan 1998; Clark, Janine A., „Women and Islamic Activism in Yemen", *Yemen Update* (39) 1997, 13-15; Hale, Sondra, *Gender Politics in Sudan: Islamism. Socialism, and the State*, Boulder: Westview Press 1997 und Göle, *The Forbidden Modern.*

19 Maxine Molyneux verweist auf die theoretischen und politischen Probleme von Frauen, die in politischen Bewegungen aktiv sind, die, wie z.B. politisch-religiöse Bewegungen, primär andere Ziele verfolgen. Vgl. dazu: Molyneux, Maxine, „Analysing Women's Movements", in: Jackson, C. & Pearson R. (eds.), *Feminist Visions of Development: Gender Analysis and Policy*, London: Routledge 1998, 65-88.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000227

feministisches Potential aufmerksam: das Potential islamistischer Frauen, die sich in der Auseinandersetzung mit ihren alten häuslichen Bürden, die ihnen von konservativen Männern nach wie vor unter dem Schlagwort Islam verkauft werden und ihren neuen Erfahrungen in der Öffentlichkeit entfalten. So wie es früheren Nationalistinnen, die in der Geschlechterfrage progressiv waren, zunehmend schwer fiel, sich mit dem patriarchalen Nationalismus zufrieden zu geben, und sie das Gefühl hatten, sich von der maskulinen Hegemonie im Rahmen nationalistischer Parteipolitiken befreien zu müssen – dies geschah z.B. in Ägypten, als die Unterstützung der Frau für die nationale Befreiung nicht mehr notwendig war und in Algerien 25 Jahre nach der Unabhängigkeit[20] – so denke ich, daß auch islamistische Frauen zunehmend nach Autonomie von maskuliner Hegemonie im Rahmen der Parteipolitik suchen werden. Sie werden dann einen neuen feministischen Raum füllen, der jetzt primär von sogenannten säkularen Frauen besetzt ist.

Im folgenden möchte ich mich mit dem Diskurs über islamischen Feminismus und dem holistischen kulturellen Feminismus, der im *Mashriq* gerade in der Entstehungsphase ist, auseinandersetzen. Den Begriff „Diskurs" verwende ich in diesem Zusammenhang in zweierlei Hinsicht: (1) als Artikulation oder Schilderung einer Philosophie, einer Ideologie bzw. eines Glaubens und (2) im Sinn von Verhaltens- und Aktionsformen, die mit einer bestimmten Art zu denken oder glauben zusammenhängen bzw. daraus entstanden sind.

Islamischer Feminismus

Die unverfrorensten feministischen Initiativen kamen in den 90er Jahren im *Mashriq* von Frauen aus einem „religiösen Staat", nämlich: der Islamischen Republik Iran. Diesem post-Khomeini Iran schreiben viele Beobachter eine Wiederbelebung der Säkularität bzw. einer säkularen Dimension des Islam zu. Im Rahmen der spezifischen Spannungen zwischen dem Religiösen und Säkularen im iranischen Islam formulieren feministische Frauen und eine Hand voll junger Männer einen neuen Feminismus, der islamischer Feminismus genannt wird. Die Gleichheit der Geschlechter ist das Kennzeichen dieses aufstrebenden feministischen Diskurses, der auf scharfsinnigen und innovativen Lesarten des Korans beruht. Seinem We-

[20] Für Ägypten siehe: Badran, *Feminists, Islam, and Nation*, 84-88; und für Algerien siehe: Helie-Lucas, Marie-Aimee, „Women, Nationalism and Religion in the Algerian Struggle," in: Bardan, Margot und Cooke, Miriam (eds.), *Opening the Gates; A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press 1990: 104-14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000228

sen nach ist dieser Feminismus ein unumgänglicher, neuer Diskurs über das soziale Geschlecht im Islam. Eine große Rolle in dieser innovativen feministischen Debatte nimmt die Zeitschrift *Zanān*[21] ein, die von neuen islamischen Feministinnen genutzt wird, um ihre egalitären geschlechtsspezifischen Lesarten des Koran zu verbreiten. Dafür verwenden sie klassische und moderne islamische Literatur genauso wie kritische und sozialwissenschaftliche Mittel. In einem Staat, in dem der Koran fast die Funktion einer republikanischen Verfassung hat, haben die Frauen aus einer Notwendigkeit heraus einen Raum für diese neue Lesart geschaffen. Sie zielen damit auf Gerechtigkeit und Gleichbehandlung aller Bürger ab. In der Diskussion über den neuen islamischen Feminismus, der in *Zanān* formuliert wird, hat Afsānah Najmābādī beobachtet, daß *Zanān* die Dichotomie zwischen säkularen und islamischen Frauen aufgebrochen hat.[22] Folglich bilden die Debatten einen neuen Raum und dieser – das ist mein Argument – wird zum Brennpunkt des neu aufstrebenden islamischen Feminismus werden.[23]

In Ägypten, mit seiner langen und wegweisenden Tradition des säkularen Feminismus, herrscht gegenwärtig ein feministischer Diskurs, der auffallend mehr islamische Argumente beinhaltet als früher. Diese neue feministische Strömung fordert die Gleichheit der Geschlechter auch bei der Besetzung bestimmter Positionen innerhalb des islamischen Rechtssystems. Anhängerinnen dieses neuen Diskurses bestehen darauf, daß Frauen die Rollen von Richtern und Muftis einnehmen sollen. In diesem Zusammenhang betonen sie auch, daß die Besetzung dieser Positionen analog zum Islam nicht geschlechtsspezifisch zu sein hat. Darüber hinaus wird argumentiert, daß Frauen als Richter und Muftis bestimmte Lesarten der Religion forcieren dürfen, also u.a. auch Fetwas (religiöse Rechtsgutachten) erlassen dürfen, um Gesetze durchsetzen, die im Rahmen eines komplementären Geschlechterverständnisses vorteilhafter für Frauen sind. D.h. der neue feministische Diskurs in Ägypten bezieht sich auf den juristischen Bereich, die Durchführung von *aḥwāl shakhṣiyya* und die Interpre-

21 Weitere Aspekte zu der Zeitschrift *Zanān* können dem Beitrag von Liselotte Abid in diesem Band entnommen werden (Anmerkung der Hg.).

22 Vgl. z.B. Bayat, Asef, „The Coming of a Post-Islamist Society," *Critique,* Spring 1996, 45-52.

23 Für die Analyse des neuen islamischen Feminismus im Iran siehe: Mir-Hosseini, Ziba, „Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shar`ia in Post-Khomeini Iran" in Yamani, Mai (ed.), Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives, New York: New York University Press 1996, 285-320 und Najmabadi, Afsaneh, „Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth", in: Yazbeck-Haddad, Yvonne & Esposito, John L. (eds.), *Islam, Gender, and Social Change*, New York: Oxford University Press 1998, 59-84.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000229

tation von *fiḳh*. Diese Forderungen unterstützen sie mit starken islamischen Argumenten. Aber auch die Tatsache, daß im Sudan und im Jemen Frauen zum Richteramt zugelassen sind, dienen ihrem Kampf. Bedenkt man die Vielzahl der Handlungen die einer koranischen Interpretation offenstehen, wird klar, daß der Diskurs über *fiḳh* ein herausforderndes Potential an die Orthodoxie beinhaltet.

Wie schwierig es ist, gegen diese Orthodoxie anzukämpfen, zeigt das folgende Beispiel: Die Dekanin und Professorin für vergleichende *Usul al-Fiḳh* (Grundlagen der Rechtswissenschaften) an der Universität *Al-Azhar*, die außerdem in einem Prüfungskommitee für Doktoranden und Doktorandinnen der Rechtswissenschaft sitzt, Suʿād Ṣālīḥ, strebt seit längerer Zeit danach, Mufti zu werden. Sie hat eine hervorragende theologische Ausbildung in Ägypten genossen, und ausgehend davon, daß es kein islamisches Hindernis für Frauen gibt, als Mufti arbeiten zu können, hat sie beim Großmufti von Ägypten, Farīd Wāṣil, darum ersucht, offiziell zur Erstellung von Fetwas ermächtigt zu werden. Daß er ihre wiederholten Anträge abgelehnt wurden, politisierte diese Frau, die in vielen Geschlechterfragen konventionelle Ansichten vertritt. Als Autor vieler wissenschaftlicher Bücher und Artikel über *fiḳh* hat sie nicht die Absicht aufzugeben und kommentiert ihren Wunsch mit folgendem Statement: „Das einzige was ich will, ist Frauen zu beraten, was religiös verboten bzw. erlaubt ist. Was ist daran falsch?“[24] ʿAbdul Muʿtī Bayyūmī, der Leiter der Abteilung für Religiöse Studien an der *Al-Azhar* stimmt seiner Kollegin mit folgenden Worten zu: „Wieso sollte eine Frau, die im Koran gut versiert ist und fähig ist, solide Urteile zu fällen, nicht Mufti werden können? Natürlich kann sie das.“[25]

Wenn in zwei extrem verschiedenen Staaten wie dem Iran, einem islamischen Staat, und in Ägypten, einer Gesellschaft, wo das Säkulare und das Religiöse nebeneinander existieren, Züge islamischen Feminismus zu verzeichnen sind, dann muß auch in einem säkularen Staat wie der Türkei ein minimaler islamischer Geschlechteraktivismus zu finden sein. Die Soziologin Nilüfer Göle und die Politikwissenschaftlerin Yeşim Arat gehören zu jenen säkularen Feministinnen, die auf die Entstehung der Geschlechterfrage im islamischen Kontext aufmerksam gemacht haben.[26]

[24] Nasrawi, Salah, „Egyptian Wants to be Muslim World's First Woman Mufti“, *Associated Press*, 14.12.1998.

[25] Ibid.

[26] Vgl. Göle, *The Forbidden Modern* und Arat, Yesim, „Islamic Fundamentalism and Women in Turkey“, *The Muslim World* (lxx:1), 1992, 17-23 und dies., „The Women's Movement of the 1980s in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism?“, in: Go-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000230

Viele, aber nicht alle dieser islamischen Aktivistinnen kommen aus Gesellschaftsschichten, die von der säkularen Modernität, die vom Staat auferlegt wurde, nicht profitiert haben. Nur wenige säkulare Feministinnen haben sich z.B. mit den Kopftuchstudentinnen solidarisiert, die seit den 80er Jahren im Namen der Menschrechte dafür kämpften, daß sie mit ihrer islamischen Kleidung studieren dürfen.[27] In meinem Artikel „Towards Islamic Feminism" habe ich dieses Phänomen länger diskutiert[28] – an dieser Stelle geht es mir jedoch darum, an Hand der türkischen Erfahrung hervorzuheben, daß die Vermischung von säkular und islamisch auf bestimmten Ebenen selbst in der säkularen Türkei stattfindet. Wenngleich es fraglich ist, in welchem Maß ein Feminismus, der seinem Namen gerecht wird, in der islamischen Bewegung der Türkei entstehen kann, sei an dieser Stelle betont, daß es zumindest offensichtlich ist, daß selbst in den säkularsten Staaten der muslimischen Welt ein gewisser islamischer Geschlechteraktivismus im Entstehen ist.

Holistisch-kultureller Feminismus im Jemen?

Der post-unifizierte Jemen ist von einem dynamischen holistisch-kulturellem Feminismus gekennzeichnet und mit seiner spezifischen Ausprägung ein einzigartiges Beispiel des Geschlechteraktivismus im zeitgenössischen *Mashriq*. Allgemein kann in diesem Zusammenhang gesagt werden, daß das Land über eine alte arabisch-islamische Kultur verfügt, die auf die Zeit des Propheten Mohammeds zurückgeht. Teile des heutigen Jemen waren nicht kolonialisiert und die Britische Kontrolle in den ehemaligen Trucial-Staaten und im Südjemen stellten keine starken Formen des Kolonialismus dar. Jemeniten haben keine kulturelle Identitätskrise. Sie haben keine kulturelle Westphobie (wenn dann stehen sie westlichen Anordnungen kritisch gegenüber - das galt insbesondere während des Golfkrieges) und haben kein grundsätzliches Problem mit der Modernität. Im Gegenteil: sie formen ihre eigene Modernität. Diesbezüglich ist auch zu betonen, daß das Säkulare und das Religiöse nicht als zwei getrennte historische Kategorien im Jemen bekannt sind.[29] Selbst in der früheren

cek, Fatma M. & Balaghi, Shiva (eds.), *Reconstructing Gender in the Middle East*, New York: Columbia University Press 1994.

27 Zu den „Kopftuchstudentinnen" in der Türkei siehe den Artikel von Barbara Pusch in diesem Band (Anmerkung der Hg.).

28 Siehe Badran, „Towards Islamic Feminism".

29 Ludwig Stiftl sagt in diesem Zusammenhang: „Islamic discourse and terminology is so deep-rooted and widespread in Yemen and organizations are represented across the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000231

Volksdemokratischen Republik Jemen im südlichen Landesteil, wo bis 1990 ein sozialistisches Regime herrschte, war der Islam in der Verfassung als Staatsreligion verankert[30] - und heute erklärt selbst im post-unifizierten Jemen die Jemenitische Sozialistische Partei, daß sie die islamischen Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit fördere.

Feminismus wird im Jemen von unabhängigen Frauen, Frauen in der Regierung und Aktivistinnen der *Iṣlāh*-Partei formuliert. Frauen, die in der Regierung tätig sind oder sich in politischen Parteien engagieren, vor allem die, die in der *Iṣlāh*-Partei tätig sind, sind jedoch den Systemzwängen ihrer Organisationen ausgesetzt. Keine dieser Frauen bekennt sich in der Öffentlichkeit zum Feminismus: manche von ihnen bringen ihr Feminismusverständnis nur sehr diskret zum Ausdruck, wobei andere, vor allem islamistische Frauen, den Begriff Feminismus *per se* ablehnen. Wie bereits betont wurde, ist, im Gegensatz zu vielen anderen Gesellschaften im *Mashriq*, die Bedeckung des Haars nicht unbedingt ein Indikator für die religiöse oder islamistische Frau, da sich fast alle jemenitischen Frauen in irgendeiner Form islamisch bedecken. Folglich ist es auch nicht erstaunlich, daß islamisch verhüllte Feministinnen zur visuellen Landschaft im Jemen gehören.

Frauen unterschiedlicher politischer Zugehörigkeit begannen sich ab Ende der 90er Jahre zusammenzuschließen und gemeinsame politische Aktionen durchzuführen. Diese Aktionen waren ein bemerkenswertes, wenngleich nicht unkompliziertes Unterfangen. Ich konnte im Jemen gemeinsame politische Aktionen von Frauen unterschiedlicher ideologischer und politischer Herkunft beobachten. Gemeinsame Aktionen dieser Art waren mir in dieser Form bis dato in der Region fremd. Zunächst wurde ich Zeugin davon, daß Anfang 1997 jemenitische Frauen ihre Kräfte vereinten, um die rückschrittliche Novellierung des *aḥwāl shakhṣiyya* zu verhindern, die ohne politische Diskussion im Parlament am Tag vor den nationalen Parlamentswahlen verabschiedet wurde. In dieser Kampagne bezogen sich die Frauen auf progressive *fiḳq*-Interpretationen, um gegen die verschiedenen Gesetzesänderungen zu argumentieren. Es ging dabei vor allem um die Abschaffung der Rechte von Frauen vor Gericht als Zeugin auszusagen, um das Mindestalter von Mädchen für Eheschließungen, die Aufhebung der Pflicht des Mannes, seine Ehefrau zu informieren,

borders between the parties that it is nearly impossible to separate an Islamist camp clearly from a secularist one." Stiftl, Ludwig, „The Yemeni Islamist in the process of democratization", in: Leveau, Remy, Mermier, Franck & Steinbach, Udo (eds.) *Le Yemen contemporain*, Karthala: Paris 1999, 265.

30 Das war allerdings nicht nur im Jemen so, sondern auch in anderen sozialistischen Staaten der Region.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000232

wenn er eine zweite Frau heiraten will etc. Gleichzeitig verwendeten diese Frauen auch die Schlagworte Menschenrechte und Demokratie in ihrem Diskurs. Durch überzeugende Argumentation und ihre weiten Netzwerke, erreichten sie, daß der Staatspräsident die Gesetzesnovelle nicht unterzeichnete und so das Inkrafttreten verhinderte.[31] Seitdem erscheint es jedoch so, als würden die Islamisten verschiedene Maßnahmen ergreifen, um in Zukunft eine Frauensolidarität in Sachen *aḥwāl shakhṣiyya* zu verhindern.[32]

Dennoch war dies noch nicht die letzte Kampagne übergreifender politischer Arbeit. Männer und Frauen kamen im Jemen auch zusammen, um sich für das Recht der Frau einzusetzen, im vereinten Jemen weiterhin als Richterinnen und Staatsanwältinnen arbeiten zu können. Diese Möglichkeit, die Frauen im sozialistischen Regime in der Demokratischen Volksrepublik Jemen hatten, sollte ihnen nämlich nach der Vereinigung genommen werden. Bei dem politischen Bündnis für dieses Ziel handelte es sich jedoch weniger um einen eine reine Frauenplattform, sondern vielmehr um eine breite Gruppe von Aktivisten, die aus fortschrittlichen Männern und Frauen bestand. Interessant bei dieser Kampagne war die ausgefeilte islamische Argumentation. So forderte diese Gruppe z.B. von den Islamisten, daß sie beweisen sollen, daß der Islam den Frauen die Ausübung des Richteramtes untersagte. Weiter verwendeten sie im Rahmen ihrer Kampagne auch das Argument, daß selbst im islamischen Staat Sudan Frauen das Richteramt ausführen dürfen. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß diese Initiative insofern erfolgreich war, als das Richter- und Staatsanwaltschaftsamt für Frauen im nördlichen Teil des Landes nicht abgeschafft wurde. Diesem Triumph ist jedoch entgegenzusetzen, daß keine einzige Frau im Nord-Jemen in eine dieser beiden Positionen neu berufen wurde.

Im Mai 1999 kamen jemenitischen Frauen unterschiedlichen sozialen und politischen Hintergrundes ein weiteres Mal zusammen. Ausschlaggebend war diesmal jedoch keine inner-jemenitische Angelegenheit sondern ein außenpolitisches Anliegen. Sie protestierten gegen das türkische Parlament, weil es die neu gewählte Abgeordnete Merve Kavakçı, die mit ihrem *türban* zur Vereidigung ins Parlament kam, auspfiff. [33] Als Merve

31 Detailliert habe ich darüber in meinem Aufsatz „Unifying Women: Feminist Pasts and Presents in Yemen" geschrieben.

32 So sprechen sich jetzt einige *Iṣlāh*-Frauen gegen ein Mindestalter für Eheschließungen und gegen die Regelung, nach der ein Mann seine Frau davon informieren muß, wenn er eine polygame Lebensform eingehen will, aus.

33 Siehe hierzu den Beitrag von Sevda Alankuş und Ayşe Çavdar in diesem Band (Anmerkung der Hg.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000233

Kavakçı die türkische Staatsbürgerschaft entzogen wurde, weil aufkam, daß sie die amerikanische Staatsbürgerschaft angenommen hatte, ohne die türkischen Behörden, wie es das Gesetz verlangt, darüber zu informieren, nahm die Solidarität mit Merve Kavakçı nochmals zu. An den Protestkundgebungen gegen die Art und Weise, wie Merve Kavakçı behandelt wurde, nahmen viele Frauen der *Iṣlāh*-Partei teil. Eine Organisation, die sich „Frauen des Jemens" nannte, unterzeichnete eine Solidaritätserklärung, in der auch die Begriffe „Menschenrechte" und „Demokratie" vorkamen und in der sie „alle Frauen der Welt" aufriefen mit Merve Kavakçı Solidarität zu zeigen. Jemenitischen Frauen sandten aber auch einen Brief an den damaligen Staatspräsident Süleyman Demirel, in dem sie sich auf die säkulare Verfassung des Landes sowie die individuellen und religiösen Rechte beriefen.

> Wir verurteilen alles, was gegen die Verletzung der Rechte von Individuen und ihre religiösen Pflichten geschah und geschehen wird. Wir erachten das als direkte Verletzung der Grundsätze des Islam und sehen es im Widerspruch zu ihrer (der türkischen, Anmerkung der Hg.) Bindung an die westliche Säkularität.

Einen weiteren Brief schickten diese Frauen am 23. Mai an das Generalsekretariat der Islamischen Konferenz. In diesem Brief nannten sie den Angriff gegen Kavakcı „eine Attacke auf ihre persönliche Freiheit" und „Verletzung internationaler Verträge."[34] Am selben Tag schrieb diese Gruppe auch einen Brief an das Menschenrechtskomittee der Vereinten Nationen, in dem sie sich gegen die Menschenrechtsverletzungen in der Türkei aussprach. In diesem Brief wurde die Art und Weise wie Kavakçı behandelt wurde außerdem als Widerspruch zu „den göttlichen Religionen und internationalen Verträgen" bezeichnet. Die ersten drei Schreiben wurden, wenngleich *Iṣlāh*-Frauen in der Überzahl waren, von Frauen aus verschiedenen sozio-ökonomischen Milieus und politischen Parteien unterschrieben. Das letzte Schreiben war hingegen vor allem von *Iṣlāh*-Frauen und Studenten unterschrieben. Bezüglich dieses außenpolitischen Protests läßt sich feststellen, daß unter den jemenitschen Frauen, die gegen das, was Kavakçı widerfuhr, protestierten, viele Frauen der *Iṣlāh*-Partei waren, die sich im Einklang mit ihrer Parteilinie gegen das verfassungsmäßige garantierte passive Wahlrecht für Frauen aussprechen. Darüber hinaus muß die kritische Frage gestellt werden, warum sich die Fraueninitiative „Frauen des Jemen", die sich gegen das „Ausradieren aller menschlichen Werte und demokratischer Ziele (in der Türkei), die als Minimum zur Einhaltung

[34] Die vier Unterschriftenlisten erhielt ich von Taghrīd Shihāb, ein Mitglied der *Iṣlāh*-Frauenkommission. Für diese Hilfsbereitschaft möchte ich ihr danken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000234

der Prinzipien von persönlicher Glaubens- und Meinungsfreiheit erachtet wird..." einsetzt, nicht auch im selben Maß für Frauen engagiert, die sich dafür entschieden haben den *ḥidjāb* nicht zu tragen und dadurch in Ländern wie dem Iran und Afghanistan benachteiligt sind, denen Jobs verwehrt werden und/oder die öffentlich belästigt werden? Dieser selektive Protest der jemenitischen Frauen beruht auf einem reduzierten Menschenrechts- und Demokratieverständnis und beinhaltet ein politisches Projekt, das jemenitischen Frauen nicht zur Sicherung ihrer eigenen gesetzmäßigen Recht im Jemen verhilft.

Die Kampagne, die von Seiten konservativer politischer Kräfte von Anfang 1999 bis Anfang 2000 gegen das Zentrum für Empirische Studien und Geschlechterforschung an der Universität Sanaa geführt wurde und die Dämonisierung des Begriffes „Gender", der im Jemen als englisches Lehnwort, nämlich *al-djandar*, verwendet wird, kann als Angriff auf jene Kräfte erachtet werden, die sich progressiv mit der Geschlechterfrage auseinandersetzen. Paradoxerweise signalisiert dieser Angriff jedoch auch den Erfolg des jemenitischen Feminismus, denn obwohl die Diskussion um die Geschlechterverhältnisse als anti-islamisch und gegen die islamisch-arabische Kultur gerichtet erachtet wird, ist der Feminismus nie *per se* abgelehnt worden.

Schlußbemerkungen

In diesem Aufsatz wurde versucht zu zeigen, daß die „religiösen" und „säkularen" feministischen Diskurse, mit der Ausnahme der Türkei, historisch nie getrennt und verschieden waren und, daß es zu Beginn des 21. Jahrhundert zunehmend schwieriger wird, die Vorstellung der Dualität des Säkularen und Religiösen im Rahmen des kulturellen, politischen und feministischen Diskurses in Wort und Tat im *Mashriq* aufrecht zu erhalten. Die neue Lokalisierung des Feminismus, das habe ich versucht zu belegen, ist bzw. wird in einem neuen „Zwischenraum" zwischen den alten dichotomischen Konstruktionen des Religiösen und Säkularen erfolgen. Holistisch-kultureller Feminismus entwickelt sich gerade im Jemen, einem Land das aufgrund seiner nicht bzw. kaum erfahrenen Kolonialisierung solch eine „Schnittfläche" von Anfang an beherbergt. Feministinnen in unterschiedlichen nationalen Kontexten werden im *Mashriq* ihre Anliegen in mehreren Diskursen gleichzeitig formulieren und damit zur Aufhebung der Polarisierung des Religiösen und Säkularen beitragen. Durch die Formulierung von Diskursen dieser Art werden insbesondere lokale Feminismen entstehen, die ihrerseits wieder den globalen Feminismus (re)konstruieren.

(Aus dem Englischen von Barbara Pusch)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000235

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000236

JOURNALISTINNEN UND GESELLSCHAFTSPOLITIK IM IRAN – DREI BEISPIELE AUS EINEM BREITEN SPEKTRUM

Liselotte J. Abid, Wien

Journalismus hat im Iran immer etwas mit Politik zu tun. Das ist keine neue Entwicklung, sondern reicht bis zu den Anfängen des Zeitungswesens in diesem Lande, also etwa bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts, zurück.[1] Obwohl sich die ersten Frauenzeitschriften, die kurz nach der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entstanden, primär mit Bildung und Erziehung beschäftigten, waren sie schon damals indirekt ein „Politikum": sie eröffneten Frauen erstmals die Möglichkeit, ihre Meinung in die Öffentlichkeit zu tragen und sich an ein größeres Publikum zu wenden.[2]

Dennoch galten die iranischen Frauenzeitschriften lange Zeit als relativ „unpolitisch". Dies ermöglichte ihnen im Vergleich zu anderen Publikationen auch bessere Entfaltungsmöglichkeiten. Engagierte Herausgeberinnen und Redakteurinnen konnten so die Anliegen der Frauen artikulieren und weit über ihre Leserschaft hinaus zur Diskussion stellen. Um die gesellschafts- und kulturpolitische Bedeutung der heutigen iranischen Frauenpresse zu verstehen, bedarf es jedoch weiterer Erklärungen. Die Frauenzeitschriften, die sich in der Islamischen Republik auf dem Markt befinden, unterscheiden sich grundlegend – und nicht nur äußerlich – von dem, was man in der westlichen Welt unter Frauenmagazinen versteht. Sie bieten zwar ebenfalls Unterhaltung und Lesestoff für die Freizeit – doch ihr zentrales Thema ist die aktuelle Situation der iranischen Frau und die Hebung ihrer gesellschaftlichen Position. Das Hauptgewicht liegt dabei auf den Frauenrechten und der Neuinterpretation der entsprechenden religiösen Quellen. Die iranischen Frauenzeitschriften sehen sich als Trägerinnen eines gesellschaftlichen Auftrags, und sie sind dabei hoch motiviert.

Im Auf und Ab der politischen Geschichte des Iran erlebten die Printmedien sowohl Zeiten blühender Entwicklung als auch Phasen schmerzlicher Unterdrückung. Während der Zeit der Monarchie gehörten die be-

1 Vgl. Alavi, Bozorg, *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*, Berlin: Akademie Verlag 1964, 26.

2 Vgl. Kubíčková, Véra, „Die neupersische Literatur des 20. Jahrhunderts", in: Rypka, Jan (Hg.), *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig: Otto Harrassowitz 1959, 348.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000237

deutendsten Frauenzeitschriften und/oder Familienmagazine zu großen (halb)staatlichen Medienkonzernen, die mehr oder weniger ein Monopol auf die Meinungsbildung hatten. Das wichtigste Beispiel dafür ist die Frauenillustrierte *Zan-i rūz*[3] (Die Frau von heute), die von der *Kayhān*-(Komet)-Gruppe herausgegeben wurde und nach wie vor erscheint. Nach der islamischen Revolution fiel dieser Konzern an den Staat. *Zan-i rūz* blieb einige Jahre die einzige namhafte Frauenzeitschrift.

Nach der ideologischen Neuorientierung im Zuge der Revolution wurde die iranische Frauenpresse von den Auswirkungen des Iran-Irak-Krieges geprägt. Im Laufe der zweiten postrevolutionären Dekade – also im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts – entwickelten sich auch unabhängige Frauenzeitschriften. Während unter den übrigen Printmedien anfangs nur einige Literaturzeitschriften und satirische Blätter zaghaft den schwierigen Weg der Unabhängigkeit beschritten und oft mit Restriktionen konfrontiert waren, konnten sich unter den Frauenjournalen kritische Blätter behaupten. Das bekannteste unabhängige Frauenmagazin ist wohl *Zanān* (Frauen), das Anfang der 90er Jahre von Shahlā Shirkat, einer früheren Chefredakteurin von *Zan-i rūz*, gegründet wurde. Shirkat hatte *Zan-i rūz* verlassen, weil sie mit ihrem Bestreben, eine unabhängige Linie zu verfolgen, beim staatlichen Medieninhaber *Kayhān* auf wenig Gegenliebe gestoßen war.[4] Ihre neue Frauenzeitschrift *Zanān* ist in nur kurzer Zeit zu einer der bedeutendsten Frauenzeitschriften des Iran geworden. Das Blatt, das auch international Beachtung gefunden hat, besitzt intellektuelles Niveau. Es wird vorwiegend von Frauen mit hohem Bildungsniveau gelesen, von denen mehr als die Hälfte berufstätig ist.[5] In den von *Zanān* publizierten Artikeln ist in den letzten Jahren ein Trend zum Feminismus zu verzeichnen. Interessanterweise war *Zanān* aber die erste iranische Frauenzeitschrift, die auch eine spezielle „Seite für den Mann" einrichtete. Im Jahre 1998 mußte sich die Eigentümerin von *Zanān* wegen einer angeblich gegen die öffentliche Moral gerichteten Passage in einem Artikel und wegen Beleidigung der Ordnungskräfte vor dem Pressegericht verantworten.[6] Es kam jedoch zu keiner Verurteilung und ihre Zeitschrift konnte weiterhin erscheinen.

[3] Die Transliteration der persischen Begriffe besorgte Judith Pfeiffer.

[4] Vgl. Ardalān, Parvīn, „Zanān nashrīyāt-i Zanān-ra mu'arrafī mīkunad: Zan-i rūz" [Serie: Zanān stellt die Frauenpresse vor: Die Frau von heute], *Zanān* (52), April/Mai 1999, 5.

[5] Leserumfrage von *Zanān* (48), Oktober/November 1998, 50-2.

[6] Vgl. *Zanān* (40), „Zanān dar dādgāh" (*Zanān* vor Gericht), Februar/März 1998, 35 und *Zanān* (43), „Zanān dar dādgāh" (*Zanān* vor Gericht), Mai/Juni 1998, 2-3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000238

Zanān ist nur ein Beispiel einer unabhängigen Frauenzeitschrift – sie kann aber in mancher Hinsicht als „Trendsetter" betrachtet werden. Unabhängige Magazine lassen ihre eigenen gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen in die Blattlinie einfließen; die an staatliche oder religiöse Institutionen gebundenen Blätter hingegen vertreten im Großen und Ganzen die ihnen vorgegebene Richtung. Aber auch in den staatlichen Publikationen geht es um die Aufwertung und Verbesserung der Position der Frau. Diese Forderung ist im Iran nämlich zum fixen Bestandteil der öffentlichen Meinung geworden. Unterschiedliche Positionen gibt es allerdings bei der Frage, wie dieses Ziel zu erreichen ist, in welcher Form es ideologisch begründet werden soll, welche Schwerpunkte zu setzen und welche Entwicklungen zu vermeiden sind. Der allgemeine Tenor der Frauenpresse ist, und hierin stimmt sie mit der offiziellen Politik überein, daß zwischen der Rolle der Frau in der Familie und zwischen ihrer gesellschaftlichen Partizipation keine Konfliktsituation entstehen darf.

Der Aktionsradius und die Kritikfunktion der Medien in der Islamischen Republik sind Themen, die nach wie vor Gegenstand hitziger Debatten sind. In einer Situation, in der politischen Parteien bisher nur eine untergeordnete Rolle zukommt, ist es vor allem die unabhängige Presse, die Meinungspluralismus formuliert und damit demokratische Prozesse in Gang setzen kann. Die Frauenzeitschriften sind in eine Rolle „hineingewachsen", die ihnen in der gegenwärtigen Diskussion um die Pressefreiheit große Bedeutung verleiht.

Maʿṣūmah Ibtikār: Eine Vertreterin der offiziellen Medienpolitik

Betrachtet man das iranische Mediensystem, in dem Fernsehen, Radio und zahlreiche Printmedien fest in staatlicher Hand sind, dann stellt sich die Frage, welche Rolle der unabhängigen Presse in diesem System zugestanden wird. Die Errichtung einer „zivilen Gesellschaft", die sowohl die Öffnung des Iran zur Außenwelt wie auch die Lockerung im Inneren ermöglichen soll, ist das gesellschaftspolitische Programm des Kabinetts Sayyid Muḥammad Khātamīs. Maʿṣūmah Ibtikār, ehemalige Journalistin und Mitglied dieses Kabinetts, diskutiert in einem Interview ihre Vorstellungen von „ziviler Gesellschaft" und beleuchtet dabei auch den ideologischen Hintergrund dieses Konzepts:[7]

[7] Die folgenden Zitate stammen, sofern nicht anders gekennzeichnet, aus einem Interview, das die Autorin am 30.9.1999 mit Frau Dr. Maʿṣūmah Ibtikār in Teheran durchgeführt hat. Bei der vorliegenden Wiedergabe handelt es sich um eine gekürzte Übersetzung der Autorin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000239

> Wenn wir über eine „zivile Gesellschaft" sprechen, so ist das vom philosophischen Standpunkt betrachtet vielleicht eine Utopie – nämlich jenes ferne Ideal des frühen islamischen Staates von Medina zur Zeit des Propheten Muḥammad. Wir meinen damit eine Gesellschaft, in der die Menschen ihre wahre Humanität entfalten, in der sie sich gemäß ihrer gottgegebenen Fähigkeiten entwickeln und friedlich nebeneinander leben können. Wir betrachten dieses Ideal deshalb als erstrebenswert, weil es schon einmal weitgehend verwirklicht war [...] und weil dieses Beispiel auch in der heutigen Zeit Aktualität besitzt.

Den Begriff „zivile Gesellschaft", der in den letzten Jahren vor allem in der westlichen Welt zu einem beliebten politischen Schlagwort geworden ist, erklärt Ibtikār folgendermaßen:

> Eine „zivile Gesellschaft" ist eine Gemeinschaft, in der die Menschen im geistigen, sozialen und politischen Sinn gegenseitige Toleranz üben; eine Gesellschaft, in der die Möglichkeiten geschaffen werden, daß jede/r sich in geistiger und materieller Hinsicht voll entfalten kann, daß er oder sie am Aufbau der Gesellschaft partizipiert und an ihrem Fortschritt teilhat.

Davon ausgehend stellt sich nun die Frage, ob eine „zivile Gesellschaft" nach Ansicht von Ibtikār als Demokratie auf der Grundlage islamischer Werte und Prinzipien angesehen werden könnte. Sie erläutert diesbezüglich:

> Es ist eine Art von Demokratie, die sich jedoch in mancher Hinsicht von westlichen Definitionen unterscheidet [...]. Die Islamische Republik beruht auf zwei elementaren Grundpfeilern: der eine bildet die religiös-philosophische Grundlage, die den gesamten Rahmen und die geistigen Werte dieser Gesellschaftsordnung definiert; der zweite Grundpfeiler ist die Einbeziehung des Volkes, die Selbstbestimmung des Volkes. Die Vereinigung dieser beiden Prinzipien bildet die Grundlage unserer politischen Ordnung. Wenn wir dies aus dem historisch-philosophischen Blickwinkel des Westens betrachten – und speziell vom liberal-demokratischen Standpunkt aus, der im Sinne des Säkularismus eine Trennung von Religion und Politik anstrebt – so ist die Islamische Republik Iran ein sehr neues und interessantes Phänomen.

Im Hinblick auf die dringenden sozialen Probleme des Iran, die besonders die Jugend und die Frauen der ökonomisch schwächeren Schichten betreffen, meint Ibtikār:

> Wir sind überzeugt, daß das Projekt einer zivilen Gesellschaft auch für jene Schichten unseres Volkes Entfaltungsmöglichkeiten schaffen wird, die bisher keinen oder nur einen eingeschränkten Zugang zu gesellschaft-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000240

licher Partizipation hatten. Sicherlich ist die Jugend auch durch den natürlichen Generationskonflikt in vieler Hinsicht an den Rand gedrängt worden. Ihre Bedürfnisse fanden nicht ausreichend Beachtung. Das Gleiche gilt für die Frauen, die aus historischen Gründen und durch falsche Traditionen ausgegrenzt wurden und keine Möglichkeiten hatten, am gesellschaftlichen Leben zu partizipieren. Unser Projekt möchte alle benachteiligten Gruppen einbeziehen und sie zu gleichberechtigten Mitgliedern der Gemeinschaft machen.

In diesem persönlichen Gespräch ging die Vizepräsidentin auch auf die Frage der Freiheit der Meinungsäußerung ein. Daß eine öffentliche Diskussion ohne Pressefreiheit nicht vorstellbar ist, wird von ihr durchaus anerkannt – offen bleibt jedoch die Frage nach dem Spielraum:

Die Freiheit und uneingeschränkte Funktion der Medien haben im Projekt einer zivilen Gesellschaft eine Schlüsselstellung. Allerdings tragen die Medien auch eine große Verantwortung und ihre Freiheit hat Grenzen – und zwar mit Blick auf die Werte und Gesetze, die den gesellschaftlichen Rahmen vorgeben. Das ist in jeder Gesellschaft so, nicht nur in unserer. In einer religiösen Gesellschaft wie der iranischen gibt es Werte und Grundsätze, die dem Volk sehr wichtig und wertvoll – ich möchte fast sagen, heilig – sind. Und was immer die Medien zur Diskussion stellen, sie sollten diese Werte und Prinzipien achten [...]. Wir wollen aber zeigen, daß eine freie mediale Diskussion möglich ist, daß auch gegenteilige Meinungen und Kritik geäußert werden können, und daß politische Gruppierungen im gesetzlichen Rahmen agieren können. Auf diese Art wollen wir im Rahmen eines religiösen Systems Freiheit erfahrbar machen.

Die Welt verfolgt dieses Experiment mit großem Interesse, aber auch mit Skepsis. Oft wird die Frage gestellt, welches Verständnis von Freiheit diesem Projekt zugrunde liegt. Wie man individuelle Freiheiten und soziale Verantwortung miteinander in Einklang bringt, ist zweifellos eine ideologische Frage. Maʿṣūmah Ibtikār meint dazu:

Das Thema Freiheit ist sicherlich eine der Hauptachsen, um welche sich die liberal-demokratische Diskussion im Westen dreht. Wir müssen sowohl die Auswirkungen des westlichen Humanismus als auch jenen Stellenwert in Betracht ziehen, den der Mensch in der Postmoderne hat. Dabei müssen wir uns überlegen, bis zu welchem Grad wir Individualismus akzeptieren können und wo die gesellschaftlichen Interessen Vorrang haben [...]. Eine schrankenlose Freiheit könnte zerstörerisch wirken und die Freiheit selbst ad absurdum führen. Konstruktive Kritik ist willkommen, aber die Rechte oder die Integrität anderer dürfen um einer falsch verstandenen Freiheit willen nicht geopfert werden. Das ist genau das, was

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000241

> im Westen geschehen ist. Beispielsweise ist die Darstellung der Frau in den westlichen Medien in unseren Augen eine Verletzung der Frauenrechte, eine Verachtung der Würde der Frau. Wenn Menschen, Frauen, auf solche Weise für Werbung mißbraucht werden, dann ist das nach unserem Wertegefühl eine Mißachtung ihrer Rechte. Deshalb wollen wir für unsere Gesellschaft einen gesunden Rahmen für die Funktion der Medien definieren.

Frau Ibtikār wünscht sich eine konstruktive Rolle für die Medien; sie hätten einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung der Allgemeinbildung, der politischen Bildung und der Pflege der Kultur zu leisten. Darüber hinaus müßten sie aber auch zur Sensibilisierung für gesellschaftliche Probleme, die der Einzelne nicht unmittelbar zu spüren bekommt, beitragen.

Fā'izah Hāshimī: Unverblümt kritisch in Frauenfragen

Das nach den Präsidentschaftswahlen 1997 zunächst entstandene freiere politische Klima führte sprunghaft zu einer Erweiterung der in der Presse diskutierten Themen und zur freimütigen Formulierung von Kritik. Die Gegenreaktionen ließen jedoch nicht lange auf sich warten, und so fanden sich zahlreiche kritische Herausgeber und Journalisten vor dem Pressegericht wieder. Auch Frauenzeitschriften waren von Prozessen und Schließungen betroffen. Die Einstellung der *Rūznāma-yi zan* (Tageszeitung der Frau), die 1998 von Fā'izah Hāshimī, der Tochter des früheren Präsidenten Hāshimī-Rafsandjānī, ins Leben gerufen wurde, sorgte weltweit für Aufsehen. Eine Tageszeitung von Frauen für Frauen stellt weltweit vielleicht ein Unikat dar. Doch das Blatt war trotz seines eher provokanten Titels nicht exklusiv für weibliche Leser gedacht, und natürlich stand es auch männlichen Autoren offen. In einem Interview erklärte Hāshimī die Zielsetzungen ihrer Zeitung und die Hintergründe, die das Ende des Blattes herbeiführten.[8]

> Wie kam es, daß Sie sich entschlossen, eine Tageszeitung für Frauen herauszugeben?
> In einer patriarchalen Gesellschaft geraten die Probleme und Anliegen der Frauen leicht in Vergessenheit [...] Dieser Bereich wird von anderen Medien kaum abgedeckt. Deshalb startete ich das Projekt einer „Tageszeitung der Frau", die über die Probleme, Lösungsansätze, aber auch die

[8] Bei den folgenden Zitaten handelt es sich – sofern nicht anders angegeben – um eine leicht gekürzte Fassung eines Interviews mit Fā'izah Hāshimī, das von der Autrorin gemeinsam mit der südafrikanischen Journalistin Zubeida Jaffer am 3.10.1999 in Teheran durchgeführt wurde. Kürzung und Übersetzung stammen von der Autorin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000242

Weiterentwicklung der Frauen berichten sollte. Es war meine Absicht, dadurch eine Änderung des sozio-kulturellen Bewußtseins herbeizuführen und gleichzeitig das Selbstbewußtsein der Frauen zu heben.
Was waren die hauptsächlichen Themen, über die Sie berichteten? Um Breitenwirkung zu erzielen, mußte sich Ihre Zeitung ja auch an männliche Leser richten.
Die Zeitung bestand aus mehreren Teilen. Einer davon berichtete über tägliche Neuigkeiten im Zusammenhang mit Frauen, über ihre Aktivitäten und ihre Fortschritte auf politischem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiet, aber auch in Sport und Kultur. Wir wollten damit erreichen, daß diese Bemühungen der iranischen Frauen in unserer Gesellschaft Anerkennung finden. Ein ebenso wichtiger Teil befaßte sich mit Analysen der Situation der Frauen und Verbesserungsvorschlägen. Der dritte Teil war den Schwierigkeiten und Problemen der Frauen gewidmet. Wir versuchten, dafür auch Beratung von Experten anzubieten.
Können Sie einige konkrete Punkte anführen?
Ein Beispiel ist die wirtschaftliche Abhängigkeit der Frauen. Meist verfügen sie über keinen Besitz und haben kein Einkommen; sie sind finanziell völlig vom Ehemann abhängig. Wenn familiäre Probleme auftreten, sind Frauen oft gezwungen, alle Schikanen ihres Mannes zu erdulden.
Was kann man dagegen tun?
Wir haben versucht, ökonomische Alternativen und Beschäftigungsmöglichkeiten für Frauen aufzuzeigen. Wir wollten Frauen außerdem auch zu Eigeninitiative und Selbsthilfe angeregen. [...] Wir haben Frauen vorgestellt, die auf ihrem Gebiet erfolgreich sind – sei es im Iran oder sonst irgendwo auf der Welt.
Wie war es in ökonomischer Hinsicht um Ihre Zeitung bestellt? Wie haben Sie es geschafft, eine solche Tageszeitung finanziell über die Runden zu bringen?
Die Finanzierung kam hauptsächlich aus zwei Quellen, nämlich von unseren Aktionären – meist bekannte Privatpersonen, die in dieses Unternehmen investiert hatten. Ein Teil dieses Geldes stammte auch aus meinem Privatbesitz. Die zweite Einnahmequelle war der Verkauf der Zeitung sowie Werbeeinnahmen und Spenden – alles privat, nicht von Regierungsseite, das möchte ich betonen.
Wie hoch war die Auflage Ihrer Zeitung?
Wir hatten eine Auflage von 50.000 Exemplaren, und diese Zahl war im Steigen begriffen. Doch da wurde die Zeitung geschlossen; sie erschien nicht einmal ein ganzes Jahr, nur etwa 9 Monate.
Wo wurde die Zeitung verkauft? Nur in den großen Städten?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000243

> Die „Tageszeitung der Frau" wurde im ganzen Land verkauft, sowohl in der Hauptstadt als auch in den Provinzen, in kleineren und größeren Städten und Bezirken.
> Und wie schnitt das Blatt im Vergleich zu den großen Tageszeitungen ab?
> Meiner Ansicht nach gut. Wir standen erst am Anfang und waren in der Aufbauphase. [...] Unsere Artikel erregten Aufmerksamkeit und wurden oft zitiert – im Iran und auch im Ausland.
> Was führte dazu, daß die „Tageszeitung der Frau" verboten wurde?
> Es waren politische Gründe, die Konkurrenz verschiedener politischer Gruppen im Lande.
> War es nicht die Veröffentlichung einer Grußbotschaft der Exkaiserin Farah Dībā zum persischen Neujahr?
> Meiner Meinung nach war das nur ein Vorwand. Es waren ganz andere politische Interessen im Spiel. Unsere Meldung bestand nur aus wenigen Zeilen, aber andere Zeitungen und Zeitschriften brachten schon vor uns vollständige Interviews mit Farah, in denen der Schah gelobt und Propaganda für die Monarchie gemacht wurde. Aber ihnen geschah überhaupt nichts. Ich glaube, der wahre Auslöser war, daß wir im Vorjahr eine Serie von Artikeln über das ungerechte Verhältnis zwischen Mann und Frau brachten, in denen wir diese Probleme sehr offen diskutierten. Offenbar hat man dann abgewartet, bis sich ein Grund fand, die Zeitung zu schließen. [...] Ich habe die Hoffnung [daß die Zeitschrift wieder erscheinen kann] nicht aufgegeben, aber derzeit kann ich gar nichts tun. Das Verfahren ist noch in Schwebe.

In dem Interview mit Hāshimī sprachen wir aber nicht nur konkret über ihre Erfahrungen mit ihrer Frauenzeitung sondern diskutierten allgemein die Situation der iranischen Frau. In diesem Zusammenhang möchte ich zunächst die Einschätzung der Lage der iranischen Frau im internationalen Vergleich von Hāshimī wiedergeben:

> Die Frauenbewegung ist überall in der Welt in den letzten Jahrzehnten in Schwung gekommen – auch im Iran. Frauen haben überall [...] Probleme, die teils mit lokalen Sitten und Gebräuchen, mit den traditionellen sozialen Strukturen und auch mit den jeweiligen Gesetzen zusammenhängen. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß es über viele Jahrhunderte in den meisten Teilen der Welt eine patriarchale Männerherrschaft gegeben hat, und es braucht Zeit, diese sozialen Verhältnisse zu ändern. Es wird auch eines Generationswechsels und vor allem einer Anhebung des allgemeinen Bildungsniveaus bedürfen, um eine Veränderung herbeizuführen. Ich sehe das grundlegende Problem in den patriarchalen Verhältnissen, im männlichen Chauvinismus. Teilweise hat sich das schon geändert und in der Zukunft wird diese Veränderung schneller vor sich gehen, so daß die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000244

> Probleme hoffentlich gelöst werden können. Aber ich möchte das Patriarchat nicht durch eine matriarchale Herrschaft ersetzt sehen – das wäre dann weiblicher Chauvinismus.

Im Hinblick auf die Veränderungen, die in Bezug auf die Frauen seit der islamischen Revolution stattgefunden haben, meinte Hāshimī, daß das religiös begründete soziale System es auch traditionellen Frauen in ländlichen Gebieten ermöglicht hätte, auf breiterer Basis gesellschaftlich aktiv zu werden. Daten über die Kommunalwahlen vom Frühjahr 1999 zeigen zwar, daß der Anteil weiblicher Kandidaten gering war – aber dennoch wird die Teilnahme von Frauen in den Provinzen als ein Fortschritt gewertet.[9] Allgemein ist sie in diesem Zusammenhang auch der Ansicht, daß in der Frauenfrage – wenngleich in kleinen Schritten – ein kontinuierlicher Fortschritt gemacht wird.

> Wir hatten zuerst die Revolution, dann kam der Krieg, anschließend die Zeit des Wiederaufbaus. Letztere war eine große Herausforderung, und die Frauen machten in dieser Periode die größten Fortschritte. Jahr für Jahr können wir nun eine verstärkte Präsenz der Frauen in verschiedenen Gebieten beobachten: in Sport und Kultur, im politischen, sozialen und ökonomischen Bereich, auch in Wissenschaft und Bildung [...] und das nicht nur in quantitativer Hinsicht, sondern auch qualitativ. In letzter Zeit sind Frauen auch verstärkt im Management und in leitenden Positionen tätig. Ich möchte noch ein Beispiel nennen: zur Zeit der Revolution hatten wir 10 % weibliche Studierende – aber 1998 waren 52 % der Studierenden Frauen.[10]

Auf die Frage, wie Männer auf diese Veränderungen in der Gesellschaft reagieren, entgegnet Hāshimī, daß diese Entwicklung von der offiziellen Politik gefördert werde und auch religiös gedeckt sei. Sie schränkt jedoch ein:

> Ich bin der Überzeugung, daß der gegenwärtige Zustand noch weit vom Ideal entfernt ist; es muß noch viel geschehen – aber das ist ja in der ganzen Welt so.

Ihre Idealvorstellung vom Zusammenleben der Geschlechter beschreibt Hāshimī mit folgenden Worten:

> Diese Sichtweise, daß entweder die Männer überlegen sind oder die Frauen die Besseren seien, muß sich ändern. Natürlich gibt es die erstere Ein-

9 Vgl. Shāhruknī, Nāzanīn, „Zanān va intikhābāt-i shūrā-hā" [Frauen und die Kommunalratswahlen], *Zanān* (50), Januar/Februar 1999, 6.

10 Die kurz nach diesem Interview veröffentlichten Zahlen weisen für das Herbstsemester 1999/2000 über 57 % weibliche Hörer an den Hochschulen aus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000245

> stellung noch unter den älteren Leuten in unserer Gesellschaft. Auch meine Mutter hat noch diese traditionellen Ansichten. Unser Ziel ist, daß – wenn Entscheidungen anstehen, wenn z.B. eine Direktorenstelle besetzt werden soll – es keinen Druck geben darf, daß eine bestimmte Person angestellt wird, weil sie Frau oder Mann ist. Nicht das Geschlecht eines Menschen sollte zählen, sondern seine oder ihre Kompetenz.

Das weit verbreitete Argument, daß der Islam *per se* die Emanzipation der Frau behindere, weist Hāshimī eindeutig zurück. Das heißt für sie jedoch nicht, daß sie die Augen vor der Unterdrückung der Frau in der islamischen Welt verschließt. Im Gegenteil: sie erkennt diese an und hat folgende Erklärung dafür:

> Der ursprüngliche Islam sieht keine Benachteiligung der Frauen vor. Sie finden Verse im Koran, die auf Gleichheit von Mann und Frau hindeuten. Darin wird betont, daß sich die Menschen nur aufgrund ihres Charakters unterscheiden. Es sind die unterschiedlichen Auslegungen der religiösen Quellen, die teilweise zu einer rechtlichen Ungleichheit zwischen Mann und Frau geführt haben. [...] Dazu kommt, daß sich im Laufe der Jahrhunderte viele Traditionen in den Islam eingeschlichen haben, die die Frauen einschränken, die aber mit der reinen Lehre nichts zu tun haben.

Da Fā'izah Hāshimī als Abgeordnete von Teheran die zweithöchste Stimmenzahl bei den Parlamentswahlen 1996 erhielt, entstand damals das Gerücht, daß sie später einmal für das Präsidentenamt kandidieren wolle. Auf die Frage, ob es bei den nächsten Präsidentschaftswahlen eine weibliche Kandidatin geben werde, antwortete sie:

> Es ist möglich, daß eine Frau kandidiert – aber die Wahrscheinlichkeit, daß sie gewählt wird, schätze ich sehr gering ein. Die Präsidentschaft ist das höchste Regierungsamt und es wird erwartet, daß eine Person dieses Amt übernimmt, die über umfangreiche politische Erfahrung verfügt. Im Iran gibt es kaum Frauen, die sich diese Erfahrung im Regierungs- und Verwaltungsapparat aneignen konnten. Deshalb glaube ich, daß es auch aus sozio-kulturellen Gründen noch zu früh ist, daß bei uns eine Frau Präsidentin wird.

Der Versuch, weibliche Kandidaten aufzustellen, scheiterte vorerst bei den Präsidentschaftswahlen 1997: von neun potentiellen Kandidatinnen zog eine ihre Kandidatur zurück, die übrigen acht wurden vom Wächterrat abgelehnt. Dieses Gremium, das die Übereinstimmung aller zivilen Gesetze und Verordnungen mit der Scharia, dem islamischen Gesetz, überprüft, hatte bis vor kurzem bei allen Urnengängen über die Zulassung von KandidatInnen zu befinden. Erst im Herbst 1999 wurden die diesbezüglichen Befugnisse des Wächterrates (in dem die konservative Fraktion über die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000246

Mehrheit verfügt) modifiziert. Offiziell erfolgte die Ablehnung der Kandidatinnen nicht, weil sie Frauen waren, sondern weil man ihnen die nötige Qualifikation absprach. In der Zwischenzeit gibt es auch offizielle religiöse Interpretationen,[11] wonach eine Frau in der Islamischen Republik sowohl das Präsidentenamt wie auch einen autoritativen religiösen Gelehrtenrang erreichen und ausüben kann. Damit ist die Diskussion um die Auslegung des in Bezug auf die Präsidentschaft nicht ganz eindeutigen Verfassungstextes ein gutes Stück vorangekommen. Das Richteramt können Frauen im Iran seit Herbst 1997 wieder ausüben. Schon davor hatten religiöse Gutachten dies befürwortet.[12]

Aʿẓam Ṭāliqānī: Ein Bekenntnis zur Meinungsvielfalt

Eine der Frauen, die ihre Kandidatur für die Präsidentschaftswahl angemeldet hatte, war Aʿẓam Ṭāliqānī. Wegen ihres politischen Engagements war sie unter dem Schah jahrelang inhaftiert; die Foltermethoden, denen sie ausgesetzt war, hinterließen gesundheitliche Schäden, an denen sie heute noch leidet. Sie ist die Tochter des verstorbenen Ayatollah Ṭāliqānī, welcher der erste Vorsitzende des Revolutionsrates war. Seine Anhängerschaft setzte sich vor allem aus gemäßigt links-islamischen Kräften zusammen. Das von seiner politisch aktiven Tochter etwa ein Jahr nach der Revolution gegründete Periodikum *Payām-i Hādjar* (Botschaft der Hādjar) bezeichnete sich als Frauenzeitschrift – womit ihm der erweiterte Spielraum dieses Genres offenstand. Die Zeitschrift war jedoch immer ein politisches Organ und bildete das Sprachrohr eines breiten Spektrums, das neben Links-Islamisten auch Sozial-Liberale und Vertreter der (teils aus der „Nationalen Front" Mosadeqs hervorgegangenen) iranischen Freiheitsbewegung umfaßte. Über das taktische Verhalten der Redaktion meint Ardalān in einer Reportage:

> „Eine Analyse von Payām-i Hādjar zeigt, daß immer dann, wenn der Druck der Zensur schwächer war, politische und ideologische Themen

[11] Vgl. Ayatollah Djannātī, „Women and Politico-Social Affairs", [Rede vor dem internationalen Frauenkongress „World Congress on Role and Status of Women from Imām Khomeinī's Point of View"], Teheran am 29.9.1999.

[12] Dazu siehe z.B. die Serie von: Ṣāliḥī-Nadjafābādī (Ayatollah), Ḳaḍāwat-i zan dar fiḳh-i islāmī [Rechtsprechung durch Frauen in der islamischen Rechtslehre], *Payām-i Hādjar* (232-235), 1998.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000247

> Vorrang hatten – aber wenn es diese Möglichkeit nicht gab, dann nahmen die Frauenthemen mehr Raum ein."[13]

Auf Anordnung des speziellen Gerichtshofes der Geistlichkeit wurde die Zeitschrift 1993 geschlossen, nachdem sie eine Artikelserie des systemkritischen Ayatollah Montaẓarī veröffentlicht hatte.[14] Erst ab 1996 konnte Ṭāliqānīs Magazin wieder erscheinen. Die Zeitschrift unterstützte den Reformkurs Präsident Khātamīs und in den Jahren nach seiner Wahl profilierte sich das Blatt als ein demokratisches Forum. Konsequenterweise erfolgte die Umstellung von einer monatlichen Frauenzeitschrift zu einem politischen Wochenblatt. Im Herbst 2000 wurde die Zeitung neuerlich verboten und erscheint derzeit nicht. Die Herausgeberin wird im oben zitierten Artikel treffend beschrieben:

> Wenn man Frau Ṭāliqānī gegenüber sitzt, dann weiß man nicht, ob man der „politischen" Aʿẓam Ṭāliqānī oder der Verteidigerin der Frauenrechte gegenüber sitzt, ob man das Organ einer politischen Partei vor sich hat, oder Aʿẓam Ṭāliqānī als Vertreterin einer Klassenorganisation. [Ihre Zeitschrift, L.A.] Payām-i Hādjar ist alles das und ist all das nicht. Payām-i Hādjar umfaßt eine Gruppe von religiösen Erneuerern, die mit der Linie, die die Zeitung vertritt, keinen leichten Weg beschritten haben.[15]

1999 brachte *Payām-i Hādjar* einen Leitartikel in Form eines Interviews heraus, in dem die Herausgeberin Aʿẓam Ṭāliqānī selbst zur politischen Linie ihres Blattes Stellung nahm. Schon die erste Frage war sehr direkt formuliert:

> „Die Wochenzeitung Payām-i Hādjar publiziert üblicherweise die Ansicht von Persönlichkeiten, die außerhalb dieses politischen Systems stehen, so daß einige Leute sagen, diese Zeitschrift sei das Sprachrohr oppositioneller politischer Gruppen. Was ist Ihre Meinung dazu?"[16]

In der Antwort auf diese Frage wies Aʿẓam Ṭāliqānī darauf hin, daß sie nicht allein für die politische Linie des Blattes zuständig sei; dafür gebe es einen Redaktionsrat, mit dem sie weitgehend übereinstimme. Sie fügte aber hinzu:

13 Ardalān, Parvīn, „Zanān nashrīyāt-i Zanān-ra muʿarrafī mīkunad – īn defʿah: Payām-i Hādjar" [Zanān stellt die Frauenpresse vor – diesmal Botschaft der Hādjar], *Zanān* (53), Mai/Juni 1999, 16.

14. Dieser einst als designierter Nachfolger Khomeinis geltende Geistliche lebt heute von der offiziellen Politik isoliert in Isfahan.

15 Ardalān, „Zanān nashrīyāt-i Zanān-ra muʿarrafī mīkunad", 14.

16 *Payām-i Hádjar* (262), „Ṭāliqānī Muntaẓarī, opozisiyon wa gurūh-hāyi fishār" [Ṭāliqānī Muntaẓarī, die Opposition und die Pressure Groups"], April/Mai 1999, 1 und 4-5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000248

> Erstens haben jene Personen, die außerhalb des politischen Systems stehen, meist nur geringe Möglichkeiten, zu publizieren. [...] Zweitens bemühen wir uns, Ideen sowie politische und soziale Themen, die für das Volk nützlich sind, zur Diskussion zu stellen. Das heißt natürlich nicht, daß politische Persönlichkeiten, die innerhalb der herrschenden Ordnung stehen, in unserer Zeitung keinen Platz hätten. Wir sind bestrebt, mit ihnen allen zu reden, aber manchmal gehen sie selbst auf Distanz. Wir sind überzeugt, daß alle Strömungen sowie Meinungen für und gegen das System in der Gesellschaft diskutiert werden müssen, und daß – nach einem Wort des Koran – die Menschen alle Ansichten hören und dann die beste davon wählen sollen. Drittens hat die Darlegung oppositioneller Ansichten den Vorteil, daß in der Gesellschaft ein Wettstreit der Meinungen stattfindet, der ihre Schwächen und Stärken aufzeigt.

Die Tatsache, daß 1998 zwei Veranstaltungen, auf denen Frau Ṭāliqānī eine Rede hielt, von *gurūh-i fishār* (Störtrupps) unterbrochen wurden, erklärte die Politikerin sehr aufschlußreich: Sie erteilte der Gewalt eine Absage und verwies auf die Zielvorstellung eines gesellschaftlichen Konsenses, der auf bürgerlichen Freiheiten gegründet sein müsse. Sie betonte die Notwendigkeit eines offenen Diskurses auch mit diesen extremen Gruppen, hinter denen konservative Interessen vermutet werden. Da diese Gruppierungen nicht durch Sprecher oder Repräsentanten an die Öffentlichkeit treten, könne dieser schwierige politische Diskurs nur über die Medien geführt werden, denen damit eine wichtige integrative Aufgabe zufalle.

In diesem Zusammenhang ist anzumerken, daß man im islamischen System des Iran erst seit einigen Jahren wieder dazu übergegangen ist, das politische Lager der Reformer als „links" und jenes der Konservativen als „rechts" zu definieren. Früher wären diese Bezeichnungen undenkbar gewesen, da man sie als „gegen die islamische Einheit gerichtet" aufgefaßt hätte. Mittlerweile wird bis zu einem gewissen Grad akzeptiert, daß im Überbau des islamischen Systems verschiedene Strömungen wirksam werden können – also ein demokratischer Ansatz, der noch auszubauen ist. Andererseits gibt die massive Einschränkung der unabhängigen Presse, die seit Frühjahr 2000 zu beobachten ist, Anlaß zur Sorge. Der Islam wird jedoch als eine Grundlage betrachtet, und aus dieser Perspektive ist es nur natürlich, daß sich das System gegen Angriffe auf seine Grundlagen verwahrt – schließlich darf auch in einem demokratischen System die Demokratie nicht in Frage gestellt werden. Bei dieser Argumentation müssen sich die Presserichter allerdings die Frage gefallen lassen, ob die in den Jahren 2000/2001 rund 40 verbotenen Zeitungen wirklich systemgefähr-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000249

dend waren. Die damit verbundenen Fragenkomplexe sind im iranischen Experiment längst noch nicht ausdiskutiert.

Abschließende Bemerkungen

„Die angestrebte institutionelle Demokratisierung, die sich vor allem in den letzten Präsidentschafts- und Kommunalwahlen massenhaft manifestiert, zeugt von einem neuen Schub der Selbsterfahrung der sich zu mündigen Bürgern entwickelnden Bevölkerung des Iran“[17], schreibt Dāwūd Ghulāmasad. Der Hinweis auf die Entwicklung „zu mündigen Bürgern“ ist hier nicht abwertend zu verstehen – im Gegenteil: er deutet vielmehr auf die stärkere Betonung der Eigenverantwortung des Menschen im Unterschied zur Reglementierung des persönlichen und sozialen Lebens und auf die Forderung nach mehr individuellen und bürgerlichen Freiheiten hin. Diese Zielsetzung entspricht auch den Ausführungen von M. Ibtikār (siehe oben), die es als eine Aufgabe der Politik betrachtet, diese Entwicklungen in geordneten Bahnen ablaufen zu lassen. Daß es über das „Wie“ und „Wie weit“ in diesem Prozeß der Veränderung divergierende Auffassungen gibt, spiegelt die iranische Presse deutlich wider.

Lebhafte Diskussion zu diesem Thema finden wir in der Frauenpresse, welche die in der Gesellschaft vorhandenen Positionen nicht nur widerspiegelt, sondern ihnen oftmals auch erst Öffentlichkeit verleiht. Das Phänomen, daß die politische Diskussion im Iran zu einem großen Teil über die Presse abgewickelt wird, kann nicht nur auf das schwach entwickelte und erst im Entstehen begriffene Mehrparteiensystem zurückgeführt werden. Die Presse ist in diesem Land ein wichtiger politischer Faktor, und da in der heutigen Zeit die Verbesserung der gesellschaftlichen Stellung der Frau sowohl ein nicht zu umgehendes Thema als auch ein dringendes Anliegen ist, kommt der Frauenpresse eine wichtige Rolle zu, die mit den Presseorganen großer sozialer Bewegungen – wie z.B. der Arbeiterbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Europa – verglichen werden kann. Die Rolle, die die gegenwärtige iranische Frauenpresse inne hat, bildet auch den Hauptunterschied zu den Frauenmagazinen vor der islamischen Revolution: Damals speiste man die Frauen mit grellen Accessoires einer entstehenden Konsumgesellschaft ab, wobei nur die oberen Schichten angesprochen wurden. Niemand erwartete, daß die Leserinnen hinter die glitzernde Fassade der oberflächlichen Modernisierung blickten. Heute

[17] Ghulāmasad, Dāwūd, „Zur Entstehung und Veralltäglichung einer charismatischen Herrschaft im nachrevolutionären Iran“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“*, 7.5.1999, 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000250

hingegen sind die meisten Frauenzeitschriften, Hand in Hand mit der unabhängigen Presse, aktiv daran beteiligt, die Hintergründe gesellschaftlicher Entwicklungen verständlich zu machen und öffentlich aufzuarbeiten. ExponentInnen der Frauenrechte im Iran betonen immer wieder, daß sie keine diskriminatorische Bewegung seien, daß die iranischen Frauen keine Ambitionen hätten, die historische Herrschaft des Mannes über die Frau in das Gegenteil umzukehren und allein aufgrund von Geschlechtszugehörigkeit Männer aus ihren Positionen zu verdrängen.[18] In zahlreichen Artikeln kommt zum Ausdruck, daß es den Frauen vielmehr um faire und angemessene Partizipation geht, um die Durchsetzung ihrer Rechte.

Wie weit traditionelle Vorzugsposten aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit in Frage gestellt werden, zeigte sich in der Debatte um die Zulassung weiblicher Kandidaten zu den Präsidentschaftswahlen 1997. Die potentielle Kandidatin Aʿẓam Ṭāliqānī reiste in die heilige Stadt Qom, um namhafte Rechtsgelehrte über die Möglichkeit einer Präsidentin der Islamischen Republik zu befragen.[19]

Bemerkenswert ist, daß unter den Befragten schon damals eine positive Einstellung zu Frauen als Richterinnen vorherrschte (was nach der Wahl Sayyid Muḥammad Khātamīs auch umgesetzt wurde). Eine interessante Meinung vertrat Ayatollah Ardabīlī, der sich selbst als konservativ bzw. traditionell eingestellt bezeichnete. Da er zum Zeitpunkt der Abstimmung über die Verfassung Mitglied des Expertenrates war, fragte ihn Frau Ṭāliqānī, ob seiner Ansicht nach das Grundgesetz Frauen zum Präsidentenamt zulasse. Er meinte, damals habe man mit dem in der Verfassung enthaltenen arabischen Terminus *ridjāl* nur Männer gemeint; über den Einwand, daß dies – vor allem im persischen Sprachgebrauch – auch „Persönlichkeit" heißen kann, müsse gegebenenfalls der Wächterrat entscheiden. Vier der fünf Gesprächspartner von Frau Ṭāliqānī – darunter auch Ardabīlī – äußerten ganz klar, daß Frauen den Rang eines *mudjtahid* (d.h. eines zur selbstständigen Koranauslegung befugten Gelehrten) erreichen und deshalb auch das Amt des *walī-yi faqīh* (also des obersten religiösen Führers nach der iranischen Verfassung!) ausüben könnten. Sie sahen dabei keine Probleme, weil dieses Amt nicht verlangt, daß eine Frau häufig in der Öffentlichkeit auftrete. Ihre Bedenken gegenüber einer Frau als Präsidentin waren, das diese Funktion eine ständige gesellschaftliche Präsenz und die enge administrative Zusammenarbeit mit Männern erfordere. Einer der Befragten, Ayatollah Djannātī, wollte sich damals (1997) bezüglich

18 Vgl. dazu das oben bereits zitierte Interview mit F. Hāschemī.

19 Vgl. Ṭaliqānī, Aʿẓam, „Gozārishi az safar-i yak-rūzah bah Ḳum: ikhtilāf-i dīdgāh-i ʿulemā' dar Ḳum" [Bericht über eine eintägige Reise nach Qom: Unterschiedliche Ansichten der Gelehrten in Qom], *Payām-i Hādjar* (277), 1997, 6-7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000251

der Präsidentschaft nicht äußern und sagte, er habe sich damit noch nicht auseinandergesetzt, wolle es aber bald tun. Man beachte, daß er bei seiner im Herbst 1999 gehaltenen Rede dazu bereits eine klare und positive Meinung vertrat.

Beispiele dieser Art erwecken den Eindruck, daß sich der Westen durch äußere Erscheinungen – symbolisiert durch Schleier und Kopftuch – den Blick auf die sozio-kulturellen Veränderungen im Iran zumeist verstellt.[20] Häufige Fehleinschätzungen sind die Folge. Eine Analyse der iranischen Frauenpresse läßt jedoch erkennen, daß Frauen nicht unbedingt physisch „etwas zeigen" müssen, wenn sie „etwas zu sagen" haben.

Beim Versuch, die Frauenmedien zu charakterisieren, ist es wichtig, zu differenzieren: Die Frauenbewegung im Iran ist nicht mit einer klassischen „Interessenvertretung" zu vergleichen und die Frauenpresse will nicht einfach ein Instrument feministischer Propaganda sein. Das Ziel ist, Diskriminierung aufgrund von Geschlechtszugehörigkeit zu beseitigen. Will man dies im Einklang mit den islamischen Gesetzen bewerkstelligen, so ist ein stetes Bemühen um Neuinterpretationen und meist auch ein zähes Ringen um deren Akzeptanz angesagt. Analysiert und vergleicht man iranische Frauenzeitschriften, so kann man feststellen, daß die MeinungsbildnerInnen, die darin zu Wort kommen, es sich diesbezüglich nicht leicht machen. Die Diskussion findet in ständigem Meinungsaustausch mit islamischen Gelehrten statt – was bedeutet, daß diese sich auch nicht entziehen können, zeitgemäße Antworten auf die Fragen einer Gesellschaft zu geben, die in den vergangenen zwei Jahrzehnten einen tiefgreifenden Wandel durchgemacht hat. Den progressiven Kräften und dem Großteil der Gebildeten geht dieser Wandel nicht rasch genug vonstatten; die *rowshanfikrān-i dīnī* (die progressiv-religiösen Intellektuellen) scheinen manchmal der Resignation nahe. Dagegen befürchtet das konservative Lager durch manche Veränderungen eine Erosion traditioneller Werte. Ein säkularisiertes Segment (vor allem) der (städtischen) Gesellschaft wiederum erhofft eine weitergehende Liberalisierung und möchte sich von jeglicher Ideologie verabschieden. Und alle politischen Richtungen erwarten eine wirtschaftliche Besserung.

Die Debatte um notwendige Reformen, um bürgerliche und individuelle Freiheiten hat sich in den letzten Jahren zugespitzt. Diese Reformen sind im gedanklichen Gebäude des *naw-andīshī-yi dīnī* (Philosophie der religiösen Erneuerer) weiter fortgeschritten als im politischen System.[21]

[20] Wie weit dies auch für andere muslimische Länder gilt, kann hier nicht diskutiert werden.

[21] Eine Diskussion dieser Strömungen würde hier zu weit führen und müsste Gegenstand eine ausführlichen Arbeit sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000252

Die Chance der Islamischen Republik besteht nun in einer funktionalen demokratischen Umsetzung. Die Presse wird weiterhin ein Barometer der sozio-politischen Entwicklung in diesem Lande bleiben; die Frauenzeitschriften stellen darin einen besonders sensiblen Sektor dar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000253

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000254

Zum rechtlichen Status iranischer Frauen

Mehrangiz Kar, Teheran

Die iranische Revolution verdeutlichte in vielen Bereichen die Diskrepanz zwischen Realität und intellektueller Vorstellung. Am gravierendsten drückte sich diese Widersprüchlichkeit im sozialen und privaten Leben der Frau aus.

Schon bald nach dem Sieg der Revolution bemerkten iranische Frauen den Unterschied zwischen der Realität und den Erwartungen, die sie während der Revolution dazu veranlaßten, eine aktive Rolle in den politischen Umwälzungen einzunehmen. Gleichzeitig realisierten die Frauen aber auch, daß diese Diskrepanz für sie auch eine Herausforderung darstellte. Diese historische Herausforderung beruht auf der Einsicht, daß die iranische Revolution das Leben der Frau zu einem Paradox machte. Da religiöse Führer davon überzeugt werden konnten, die Partizipation der Frau an sozialen und politischen Prozessen zu legitimieren, haben Frauen im Zuge der Revolution an Macht und Einfluß gewonnen. In den Kreisen, die für gesetzliche Bestimmungen verantwortlich sind, herrscht jedoch weiterhin die Einstellung vor, daß Frauen Bürger zweiter Klasse seien.

In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, ob in der gesellschaftlichen Situation, die im Veränderungsprozeß von einer unterentwikkelten und traditionellen zu einer entwickelten und modernen iranischen Gesellschaft entstanden ist, dieses Paradox gelöst werden kann, und ob die Forderungen der Frau in dem dritten Jahrzehnt nach der Revolution neu formuliert werden können?

Tatsache ist jedoch, daß die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bedingungen der iranischen Gesellschaft die iranische Frau dazu nötigen, eine neue Rolle zu spielen. Diese Rolle unterscheidet sich gewaltig von den Rechten und Pflichten, die Frauen in einer traditionellen und unterentwickelten Gesellschaft zugeschrieben werden. Die offensichtliche Unausgeglichenheit zwischen den sozialen Entwicklungsprozessen einerseits und den unterschiedlichen Einstellungen zu dieser Entwicklungsfrage andererseits haben eine Krise im Justizbereich, der die Frau betrifft, hervorgerufen. Mit anderen Worten kann auch gesagt werden, daß das Rechtssystem, das auf Tradition beruht, aufgrund der geistigen und strukturellen Veränderungen in der iranischen Gesellschaft wirtschaftlichen, sozialen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000255

und kulturellen Transformationsprozessen ausgesetzt ist. Das Resultat davon ist, daß das juristische System den politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung nicht mehr gewachsen ist.

Juristische Unzulänglichkeiten begannen Frauen in viel stärkerem Maße zu spüren als Männer. Allgemein sind Frauen der Ansicht, daß ihr Anteil an der Revolution ignoriert wird. Ihrer Meinung nach führt dies auch dazu, daß der Iran in den Augen der Weltöffentlichkeit als Land dargestellt wird, das sich der Gleichstellung der Geschlechter völlig widersetzt. Die nach der Revolution verabschiedeten oder diskutierten Gesetze und Verordnungen sowie die gewaltsame Durchsetzung einiger dieser frauenfeindlichen Gesetze, bestätigten in den Augen der Weltöffentlichkeit diese frauenfeindliche Einstellung und waren die Grundlage für die Beurteilung des Iran von außen. Von der internationalen Gemeinschaft wurde in diesem Zusammenhang allerdings verschwiegen, daß iranische Frauen immense Möglichkeiten hatten, auf die politischen Prozesse einzuwirken, die ihre Rolle definierte bzw. veränderte.

In diesem Aufsatz möchte ich drei Aspekte hinsichtlich des rechtlichen und sozialen Status von Frauen beleuchten. Zuerst möchte ich darauf eingehen, was iranische Frauen durch die revolutionären und religiösen Fanatiker verloren habe. Zweitens möchte ich über all das sprechen, was Frauen in der Zeitspanne der letzten beiden Jahrzehnte durch ihre eigenen Bemühungen erreicht haben. Und drittens werde ich es wagen, einige Vorhersagen hinsichtlich der Forderungen der Frauen im 21. Jahrhundert machen.

Das Bild der iranischen Frau ähnelt kaum dem weit verbreiteten Image der muslimsichen Frau. Die iranische Frau hat schon lange nichts mehr mit dem Serail und der Serail-Mentalität zu tun, die in „Tausend und eine Nacht" wachgerufen werden. Sie nimmt ihr Schicksal nicht mehr hin, und der Harem eines reichen Mannes ist nicht mehr die einzige Möglichkeit für sie, ein Dach über dem Kopf und Nahrung zu bekommen. Im Gegenteil: für die iranische Frau ist es vielmehr typisch, an jeder politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Veränderung der heutigen Zeit teilzunehmen und am Arbeitsmarkt zu partizipieren. Es ist ihr gelungen, Anstellungen aller Art zu bekommen, und sie ist auf verschiedensten beruflichen Gebieten tätig. Auf der politischen Ebene hat sie ebenfalls Einfluß und setzt sich aktiv für die Gleichstellung in sämtlichen Bereichen ein. Hinsichtlich ihrer Veränderungskraft sind zwei Beispiele zu nennen: erstens die Art und Weise, wie Frauen während der revolutionären Veränderungen in den Jahren 1978-79 gehandelt haben und zweitens die maßgebende Rolle, die sie während der Präsidentschaftswahlen im Mai 1997 spielten. Bei diesen Präsidentschaftswahlen gelang es den Frauen nämlich, dem bereits im voraus arrangierten politischen Kurs einen Strich durch die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000256

Rechnung zu machen und den vorbestimmten Ablauf der Ereignisse zu verändern.

Darüber hinaus beharrten nationalistische, säkulare und reformistische Gruppierungen – und zwar trotz der Gefahr von religiösen und traditionalistischen Extremisten heftig angegriffen zu werden – zunehmend auf ihren demokratischen Rechten. Diese Gruppe begann auch, die signifikante Rolle der Frauen in den politischen Umwandlungsprozessen anzuerkennen. Trotz dieser positiven Entwicklungen existiert heute im Iran noch immer eine große Gruppe von traditionalistischen Fanatikern, die Schlüsselpositionen im Land innehaben und die die gesellschaftliche Rolle der Frau nicht anerkennen. Ihrer Ansicht nach sind Aktivisten, die sich für Frauen- und Menschenrechte einsetzen nichts anderes als wurzellose Weltliche, die von der Modernität und der westlichen Freizügigkeit verblendet sind. Die beabsichtigten Reformen erachten die Traditionalisten als Gefahr für die Religion, Kultur, Familie und Gesellschaft. Darüber hinaus stellen die Modernisierungsmodelle der Reformisten, die u.a. „verwestlichte Begriffe" wie Freiheit, Gleichheit und Individualität beinhalten, für die Traditionalisten eine Infragestellung des Islam dar, die nicht nur die Struktur des muslimischen Familiensystems, sondern die gesamte muslimische Gemeinde zu unterminieren in der Lage ist.

Allgemein kann gesagt werden, daß die Mentalität, die diese Werte unter dem Deckmantel der Religion und im Namen der Religiosität angreift, der größte Gegner der Menschen- und Frauenrechte ist. Die großen Verletzungen, unter denen die Frauen nach der Revolution von 1979 zu leiden hatten, können kaum in ein paar Worten beschrieben werden. Es muß jedoch betont werden, daß diese Einschnitte in das Leben der iranischen Frau dazu beigetragen haben, ihren menschlichen Charakter zu festigen. Das wissenschaftliche und experimentelle Streben der Frau hat ihr Bewußtsein erhöht – und diese Veränderung hat zweifelsohne für die unausweichlichen Reformen der Zukunft ein großen Vorteil.

Die folgenden Beispiele sollen diesen Punkt verdeutlichen: Die Statistiken über die Zulassungsprüfung für Universitäten zeigen, daß der Anteil der Frauen, die zu dieser Prüfung antreten, von 30,21 % im Jahr 1991 auf 52,1 % im Jahr 1998 gestiegen ist. Parallel dazu wurden junge Frauen auch erfolgreicher: so waren z.B. im selben akademischen Jahr 51,4 % der Kandidaten Frauen, wobei mehr als die Hälfte (52,1 %) die Zulassung erhielt.

Aber das ist noch nicht alles; zunehmende Anfragen iranischer Frauen haben auch den Einflußbereich der Fanatiker im erziehungswissenschaftlichen, sportlichen, Erholungs- und Familienbereich eingeschränkt. All das deutet auf ein mögliches Ende der traditionalistischen Dominanz des politischen, gesetzlichen und kulturellen Lebens der iranischen Nation hin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000257

Bis dato hat die iranische Frau die Hauptlast getragen, um diese Stufe erreichen zu können. Vor der Revolution wurden einige Gesetze, wie z.B. das Ehe- und Scheidungsrecht zu Gunsten der Frau formuliert. Reformen dieser Art wurden von oben diktiert. Zu dieser Zeit bemerkte die politische und kulturelle Elite auch, daß die traditionelle Rechtsstruktur den Forderungen der Frauen nach Sicherheit innerhalb der Familienstruktur, aber nicht den seit langen bestehenden Verbindungen zu modernistischen Idealen und den berufstätigen Frauen mit Hochschulbildung gerecht wurden. Darüber hinaus bedeutete die Durchführung der Bevölkerungspolitik – der Staat stellte Möglichkeiten zur Geburtenkontrolle zur Verfügung – , daß Frauen sozial aktiver wurden. Gesetze, die als Antwort auf die Nachfrage nach mehr sozialen und beruflichen Möglichkeiten für Frauen verabschiedet wurden, räumten Frauen u.a. die Möglichkeit ein, als Richterinnen zu arbeiten. Frauen konnten sich auch zum Militärdienst verpflichten und im Rahmen ihres Dienstes als „Soldaten des Wissens" (Dorfschullehrerinnen) oder „Soldaten der Gesundheit" (Dorfärtztinnen) in entlegenen ländlichen Gebieten arbeiten. Dies gab vielen Mädchen erstmals die Möglichkeit, Erfahrungen zu sammeln und ein unabhängigen Lebens zu führen.

Parallel zu diesen Errungenschaften reagierten traditionelle Teil der Gesellschaft – angeführt von religiösen Oppositionellen und unterstützt von einigen sogenannten „modernisierenden Gruppierungen", die gegen den Schah eingestellt waren – auf diese Reformen negativ. Nach der Revolution versuchten diese konservativen Kräfte, alle Foren, die ihnen unterstellt waren, davon zu überzeugen, daß die Unterstützung der Rechte der Frau, die auf eine Gleichstellung der Geschlechter abzielt, gegen die Gesetze der Religion bzw. nichts anderes als eine List der herrschenden Elite seien, um den nationalen Reichtum unter Zuhilfenahme und im Interesse des globalen Imperialismus zu plündern.

Nach dem Sieg der islamischen Revolution begannen die revolutionären Extremisten eine dominante Rolle in der Formation des neuen Systems zu spielen. In dieser politischen Ära wurden die modernistischen Ideale verbannt und der Staat wurde unter Gebrauch seiner Macht gegen die bürgerlichen und politischen Rechte der Frau aktiv.

Die Trennung der Geschlechter wurde zum zentralen Punkt der Staatspolitik. Die gesetzlichen Reformen des alten Regimes wurden aufgehoben. Die tiefen Eingriffe in die Frauenrechte beruhten auf einem Gesetz, das besagte, daß alle juristischen Bestimmungen, die einen Verstoß gegen die religiöse Gesetzgebung darstellten, aufgehoben werden müssen. Als Resultat davon wurden neue Gesetze eingeführt, die zu verschiedenen Restriktionen gegen Frauen und ihre Rechte führten. Die folgenden Beispiele sollen die Natur dieser Veränderungen verdeutlichen:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000258

- Obligatorische Einführung des Schleiers bzw. eines islamischen Kleidungscodes, der Frauen das Recht nimmt, ihre Kleidung selbst zu wählen
- Aufhebung der Reformen im Familiengesetz
- Anstellungsverbot von Frauen als Richterinnen bzw. Entlassung oder Änderung ihres Angestelltenstatus
- Verbot für Frauen, die bei der Armee angestellt sind, einen militärischen Rang einzunehmen und die Reduktion ihres Angestelltenstatus auf den einer Büroangestellten
- Keine Fortführung der Familienplanungs- und Bevölkerungspolitik
- Verabschiedung eines islamischen Strafgesetzbuches, in dem das Recht der Frau auf Leben als menschliches Grundrecht nicht geschützt ist, in dem Mädchen (aber nicht Jungen) ab dem Alter von 9 Jahren das Alter für strafrechtliche Verantwortlichkeit erreicht haben und in dem verankert ist, daß Zeugenaussagen von Männern und Frauen nicht gleichwertig sind
- Bestimmung, daß der Vater bzw. Großvater väterlicherseits das absolute Sorgerecht für ein weiblichen Kindes hat, und, daß der Vater bzw. Großvater ein Mädchen ab dem Alter von 9 Jahren mit einem Mann seiner Wahl verheiraten kann

Wenngleich die Liste damit noch längst nicht abgeschlossen ist, verdeutlicht sie, daß harte Maßnahmen unter dem Vorwand, die religiösen und revolutionären Werte der Gesellschaft erhalten zu wollen, gegen die Frau vollzogen wurden. Frauen haben dadurch viel verloren. Mit der Unterdrückung der Frau gelang es den Behörden auch einige Jahre lang, das soziale Leben gemäß ihrer traditionalistisch-extremistischen Ideale zu gestalten. Die Unterdrückung der Frau war aber keine erfolgreiche Strategie um die gesellschaftlichen Ziele zu erreichen.

Mit der Zeit bemerkten selbst einige Gruppen im Staatsapparat, daß es zunehmend schwieriger wurde, eine wirksame Unterdrückung aufrecht zu erhalten. Aus diesem Grund begannen sie die sozialen Bedingungen der Frauen zu überdenken und schlossen sich – wie es scheint aus Angst vor heftigen Protesten in der Zukunft – jenen Reihen an, die nach einer Mäßigung der herrschenden Einstellung riefen. Mitglieder dieser Gruppierung wurden inoffiziell „die Moderaten" genannt. An dieser Stelle muß allerdings auch betont werden, daß es das alleinige Verdienst der Frau war, den sogenannten moderaten Funktionären und Politikern verdeutlicht zu haben, daß die Verinnerlichung von antiquierten sozialen Modellen und die Übertragung von sozialen Bedingungen, die auf der arabischen Halbinsel vor 1400 Jahren gültig waren, unmöglich auf die post-revolutionäre iranische Gesellschaft übertragen werden konnte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000259

Unglücklicherweise widersetzt sich der fanatische Extremismus jeder Veränderung, die die soziale Realität widerspiegelt. Die gemäßigten Kräfte der Macht haben ihre Politik bis dato nur in einigen Gesetzespassagen, die Frauen betreffen, eingebracht. Dennoch kann gesagt werden, daß sich die Situation zu einem gewissen Grad verbessert hat. Vor allem in den letzten zehn Jahren haben gemäßigte Kräfte versucht, die Härte gegen Frauen in den Gesetzen zu vermindern. Ihre Bemühungen haben aber nie jene Grenze überschritten, die sie der Kritik der Konservativen, daß sie Zuflucht bei der westlichen Kultur suchen, aussetzen würde. Den Gemäßigten ist es also bis dato nicht gelungen, die Einstellungen der Extremisten, deren Argumente auf alten Interpretationen religiöser Texte basieren, zu überwinden. Die wenigen Reformen, die durchgesetzt werden konnten, haben den gesetzlichen Status der Frauen nur geringfügig verbessert.

Es scheint auch, als seien selbst die Moderaten nicht wirklich von der Notwendigkeit einer Gleichstellung der Geschlechter überzeugt. Aus diesem Grund ist es auch nicht erstaunlich, daß beide Strömungen begonnen haben, in verschiedensten Bereichen zu kooperieren. In diesem Zusammenhang wurden neue Gesetze verabschiedet, die zwar einen gemäßigten Anschein erwecken, in Wahrheit aber auf der Unterdrückung der Frau basieren. Im besten Fall handelte es bei diesen Gesetzen um die Wiederherstellung von alten Rechten. Als Beispiel kann in diesem Zusammenhang die Gesetzesnovellierung genannt werden, die Richterinnen wieder erlaubt, ihren Beruf auszuüben – jedoch nicht als Richterinnen sondern als juristische Beraterinnen. Mit dieser Gesetzesnovelle wurde der Frau kein neues Recht gegeben, sondern lediglich ein Recht wiedergegeben, das sie bereits vor zwei Jahrzehnten hatte. Andere Gesetze, wie z.B. der nach der Inflation berechneten Witwenanteil, der auf der Basis der Lebenshaltungskosten und dem Recht der Geschiedenen beruht, daß sie für die Arbeit, die sie während der Ehe verrichteten, von ihren Männern Anspruch auf Entschädigung haben, können in diesem Zusammenhang als Kompensierungsmaßnahmen interpretiert werden. Die moderaten Führungskräfte des Landes haben Gesetze dieser Art verabschiedet, um die Nachteile für die Frau, die aus dem allein den Männern vorbehaltenem Scheidungsrecht entstanden sind, zu reduzieren und die Benachteiligung der geschiedenen Frauen zu lindern. Weder die religiösen Traditionalisten, noch die sogenannten religiösen Gemäßigten haben in diesem Zusammenhang aber jemals daran gedacht, das absolute Recht auf Scheidung, das noch immer ein Vorrecht der Männer ist, einzuschränken. Die folgenden Beispiele sollen einen groben Überblick über die „gemäßigten Gesetze" geben:

- Das Familienplanungsgesetz, das auch eine Antwort auf das starke Bevölkerungswachstum in dem ersten Jahrzehnt nach der Revolution ist

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000260

- Der Ausbau von Familienberatungsstellen und Unterstützungsverbänden, die in Verbindung mit speziellen Familiengerichten stehen
- Die Novellierung der Sorgerechtsgesetze, derzufolge nun auch die Mutter im Scheidungsfall unter bestimmten Bedingungen das Sorgerecht für die Kinder fordern und erhalten kann

Dieser Liste können noch weitere Beispiele hinzugefügt werden. Allgemein kann jedoch nicht gesagt werden, daß die Gemäßigten viel getan haben, um Artikel in bestehenden Gesetzen, die einen direkten Angriff auf die menschliche Würde und auf die Rechte der Frauen darstellen, zu reformieren. Aus diesem Grund können die Reformen der Gemäßigten auch nicht als ernsthafter Versuch gewertet werden, die Situation der Frau zu verändern.

Hinsichtlich der Frauenbeteiligung in der Politik wurden zwar keine neuen Gesetze verabschiedet, aber die Anwendung des alten Gesetzes, das Frauen das passive Wahlrecht auf regionaler und auf nationaler Ebene garantierte, muß als positiver Schritt betrachtet werden. Im Zuge der Wahlen wurden im Jahr 1998 297 Frauen in Stadt- und etwa 464 in Landesräte gewählt. Darüber hinaus erhielten in 56 Städten Frauen die meisten der abgegebenen Stimmen und stellten damit die Mehrheit der Abgeordneten; in 58 weiteren Städten stand jeweils eine Frau an zweiter Stelle. All das sind Anzeichen für die Veränderung der sozialen Einstellung und der öffentlichen Wahrnehmung der Frau.

So ist beispielsweise der Erfolg der Frauen, eine bessere Ausbildung zu bekommen oder die Wähler von ihren Fähigkeiten zu überzeugen, vor dem Hintergrund dieser positiven Entwicklungen zu sehen. Es gibt aber auch andere Hinweise dafür, daß der Weg für frauenfreundliche Veränderungen geebnet ist. Die Tatsache, daß in den letzten zwei Jahrzehnten etwa 1000 Frauen in hochrangige Positionen aufstiegen sind und sich an diesen Stellen auch behaupten konnten, kann diesbezüglich als weiteres Beispiel genannt werden. Denn immerhin wurden drei Frauen zu Präsidentenberaterinnen ernannt, 16 zu Ministerberaterinnen, 105 Frauen zu Generaldirektorinnen und stellvertretenden Direktorinnen. Darüber hinaus stellen in zwei Drittel der Ministerien Frauen die Vizepräsidentin. Eine Frau wurde sogar zum Amt der stellvertretenden Ministerin für Beratung und Islamische Kultur zugelassen. Außerdem sind iranische Frauen aber auch in den unterschiedlichsten qualifizierten und akademischen Berufen aktiv und tragen in diesen Funktionen ebenfalls wesentlich zur Gestaltung der iranischen Gesellschaft bei.

Dennoch haben die iranischen Frauen einen langen Weg vor sich, bis sie eine proportional befriedigende Anzahl von Frauen in den höchsten ausführenden Positionen haben, die die Anzahl der Frauen in der Gesell-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000261

schaft, ihr Wissen und ihrer Erfahrung widerspiegeln. Um einen Schritt in diese Richtung zu machen, muß erstens der Staat strukturell reformiert werden; zweitens muß in den politischen Führungsschichten eine Bewußtseinsveränderung stattfinden; und drittens wäre es besonders wichtig das Einvernehmen der drei Gewalten des Staates – Legislative, Judikative und Exekutive – hinsichtlich der Verabschiedung, Ausführung und Sicherstellung der Rechte zum Schutz der Frau zu erzielen.

Die größte Errungenschaft der iranischen Frau ist aber eine, die nur schwer in Zahlen und Statistiken ausgedrückt werden kann. Bei dieser Errungenschaft handelt es sich nämlich um die Triebkraft und die Dynamik einer Bewegung, die als modernistisch-islamisch bezeichnet werden kann. Anhänger dieser Bewegung setzen alles daran, die humanen und auf Gleichheit beruhenden Konzepte aus den religiösen Texten und Traditionen herauszufiltern. Forscher, die sich mit Herz und Seele dieser Bewegung verschrieben haben, sind in der Lage, die Rechte der Frau im Islam in einer Art und Weise neu zu definieren und zu präsentieren, daß sie den Anforderungen der modernen Gesellschaft entsprechen. Sie weisen außerdem darauf hin, daß wir nicht in der Lage sein werden, mit anderen Kulturen und Zivilisationen zu kommunizieren, wenn sich der religiöse und nicht-religiöse Traditionalismus in der Politik nicht für Kritik öffnet. Was jedoch noch schwerwiegender ist: die Vorherrschaft des religiösen Traditionalismus wird uns die Möglichkeit nehmen, die Errungenschaften der Moderne auf wissenschaftlichem und kulturellem Gebiet anzunehmen und zu verinnerlichen.

Die Befürworter der modernistisch-islamischen Bewegung betonen aber auch, daß uns das verstärkte religiöse Denken und die Beschränkung der freien Meinungsäußerung darin hindern wird, eine der wichtigsten Errungenschaften des 20. Jahrhunderts, nämlich die Prinzipien der Menschenrechte zu begreifen. Folglich können – vorausgesetzt, daß sich die iranische Bevölkerung von der traditionalistischen Unterdrückung befreien kann und modernistische Ideen bei ihrer Traditionalismuskritik Erfolg haben – die Rechte der muslimischen Frauen erst dann nach globalen Maßstäben beurteilt werden.

Allgemein kann heute gesagt werden, daß die Forderungen der iranischen Frau eine lange Liste darstellt. Dennoch verspotten viele Personen im religiösen, politischen und kulturellen Bereich des Landes diese Forderungen und weisen sie als mit der Religion nicht vereinbar zurück. Ich bin jedoch glücklich, sagen zu können, daß die Situation der Rechte der Frauen im Iran inklusive aller Mißstände zum Gegenstand internationaler Berichterstattung wurden.

Zu keinem Zeitpunkt vor oder nach der Revolution hatten iranische Frauen die Möglichkeit, die Weltmedien zu nutzen, um sich der Weltbe-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000262

völkerung darstellen zu können. Die Tatsache, daß wir das jetzt können, haben wir jedoch ausschließlich unseren eigenen Bemühungen, unserer eigenen Geduld und Ausdauer zu verdanken, die wir gegen die antifeministischen Strömungen in unserer politischen Struktur aufgebracht haben. Heute ist die Situation der iranischen Frau nicht nur zu einem nationalen Diskurs geworden, sondern es besteht die Möglichkeit, daß sie zu einem Hauptthema im Verlauf des Dialogs der Zivilisationen wird.

Alles in allem sehe ich eine neue Phase im sozialen Leben der iranischen Frau; eine Phase, die in enger Verbindung mit der Ganzheit des politischen Lebens des Landes steht. Zur Zeit ist das politische Leben des Landes von politischem Aberglauben und Tabus bedroht, die sich hinter Worthülsen wie „der westliche politische Angriff" verstecken. In Zeiten wie diesen wird das soziale Leben der Frauen mit der Begründung, daß es den Feind der Revolution und des Islam verkörpert, am liebsten angegriffen. Obwohl viele Frauen ein Hochschulstudium absolvieren und sich in der Arbeitswelt integrieren konnten, werden Frauen nach wie vor in vielen Bereichen diskriminiert. Diese Ungerechtigkeit – so glaube ich – wird sich die iranische Frau nicht mehr lange gefallen lassen.

Es gibt Anzeichen, die auf das Ende des politischen Lebens der traditionellen Extremisten hindeuten. Das Ergebnis der Präsidentschaftswahlen im Mai 1997 kann als solch ein Indiz gewertet werden. Die Welt wurde Augenzeuge was das iranische Volk, besonders die iranische Frau, vorzieht. Mit der aktiven Beteiligung in den Wahllokalen beendeten die Frauen ihre historische Lethargie und stimmten in Massen für das von Muḥammad Khātamī versprochene Reformprogramm.

Für die meisten iranischen Frauen – auch für die mit klaren säkularen Präferenzen – war Khātamī aufgrund seines Wahlprogrammes, in dem er versprach, daß sich der Staat nicht mehr in die häuslichen vier Wände einmischen werde und sich für die außenpolitische Entspannung und die Verteidigung von bürgerlichen Freiheiten einsetzen werde, der überzeugendste Reformpolitiker. Wir hoffen, daß sich durch die Bemühungen der Reformisten die Möglichkeit für alle Gewalten des Staates ergibt, in Sachen Frauenrechte zusammenarbeiten.

Der Streit zwischen den Reformisten und den Traditionalisten ist heute das wichtigste Thema in der iranischen Politik. Während die Mehrheit der iranischen Frau selbstverständlich auf der Seite der Reformisten steht, ist es jedoch kaum zu verleugnen, daß sie einen langen, mühsamen und gefährlichen Weg vor sich haben, bevor sie die richtigen Kanäle haben werden, um ihre Ansichten in Form einer unabhängigen bürgerlichen Gesellschaft und Struktur zum Ausdruck zu bringen.

(Aus dem Englischen von Ceyda Nurtsch)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000263

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000264

MALAYSISCHE STUDENTINNEN UND DIE ISLAMISTISCHE *DAKWAH*-BEWEGUNG[1]

Nilüfer Narlı, Istanbul

Die islamistische *Dakwah*-Bewegung[2], die in den 90er Jahren ihren Höhepunkt erreichte, hat eine symbiotische Beziehung zur Modernität, da sie parallel zu der Modernisierung und ökonomischen Entwicklung des Landes entstand. Allgemein kann die *Dakwah*-Bewegung als eine religiös motivierte politische Bewegung bezeichnet werden, die die indigene malaysische Kultur, das politische System und das Rechtssystem der sich entwickelnden malaysischen Gesellschaft hinterfragt und neu zu definieren versucht. Hinsichtlich ihres Einflusses auf die malaysische Gesellschaft ist diese Bewegung als gewichtig zu bezeichnen, denn nur aufgrund ihrer Stärke konnten in den religiös-konservativen Staaten der Ostküste zahlreiche repressive „islamische" Gesetze durchgesetzt werden.[3]

In diesem Aufsatz soll der Einfluß der *Dakwah*-Bewegung auf die weibliche Rollenideologie[4] malaysischer Studentinnen untersucht werden. Dabei soll auch auf den Zusammenhang zwischen ihrer Einstellung zur *Dakwah*-Bewegung und sozialisationsbedingten Faktoren eingegangen werden. Die Analyse beruht auf einer Feldforschung, die Anfang 1980 von der Autorin durchgeführt wurde.[5] In dieser Zeit hatte die *Dakwah*-Bewe-

1 Dieser Aufsatz beruht in weiten Zügen auf der Doktorabreit der Autorin: Narlı, Nilüfer, *Unveiling the Fundamentalist Women: A Case of Malay Undergraduates*, Istanbul: ISIS Press, 1991. Sofern nicht anders angegeben sind die Daten in diesem Aufsatz dieser Quelle entnommen.

2 Obwohl der Begriff *Dakwah* wörtlich übersetzt „strenge Frömmigkeit" bzw. „Askese" heißt, ist mit dem Begriff *Dakwah*-Bewegung nicht eine ausschließlich religiös motivierte Bewegung gemeint, sondern eine religiös motivierte politische Bewegung, die einen islamischen Staat etablieren möchte. In Malaysia werden alle islamitsichen Bewegungen *Dakwah*-Bewegungen genannt.

3 Malaysische Intellektuelle sind über die Einführung eines nicht-egalitären und repressiven „islamischen" Familiengesetzes beunruhigt. Als Beispiel dafür kann der folgende Artikel genannt werden: Anwar, Zainah, „Modern and Moderate Islam", *Asia Week*, 16. September 1997.

4 Zur Erläuterung dieses Begriffes siehe das nächste Unterkapitel.

5 Im Rahmen dieser Untersuchung wurden mit 150 malaysische Studentinnen standartisierte Interviews durchgeführt. Darüber hinaus wurden auch Beobachtungen vor Ort

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000265

gung bereits verschiedenste Teile der malaysischen Gesellschaft erreicht, die Verstädterung war weit fortgeschritten und die Möglichkeit zum Hochschulzugang begann sich signifikant auf die Lebensbedingungen junger malaysischer Frauen auszuwirken, die von einem traditionell homogenen malaysischen Umfeld in heterogene, multi-ethnische Städte kamen.

Zum Begriff „weibliche Rollenideologie"

Der Begriff „weibliche Rollenideologie" bezeichnet die Kombination von Werten, Glaubensvorstellungen, Wahrnehmungen und Ideen, die die „wahre" Rolle einer Frau definieren.[6] Die verschiedenen Rollenideologien weisen den Geschlechterrollen analog zu den Werten, die in der primären und sekundären Sozialisation verinnerlicht wurden, Sinn zu. Die Basis für die Gestaltung einer Rollenideologie eines Individuums in der Sozialisation ist das Zusammenspiel von strukturellen und ideologischen Prozessen. Allgemein wird sich der strukturelle Wandel von weiblichen Positionen – also z.B. der weiblichen sozialen und geographischen Mobilität, die im allgemeinen auf Veränderungen der Makroebene zurückzuführen sind – nachhaltig auf die weibliche Rollenideologie aus. Da darüber hinaus auch neue politische Konzepte, reformistische Ideen, neue Vorbilder und neue politische Bewegungen zur Neudefinition der Geschlechterbeziehungen und -rollen beitragen, sind auch Entwicklungen dieser Art für den Wandel der weiblichen Rollenideologie von Bedeutung.

Islamismus, Frauen und die Dakwah-*Bewegung*

Als wichtige politische Ideologie beeinflußt die *Dakwah*-Bewegung das Leben malaysischer Frauen stark. Allgemein kann der Islamismus, wie andere politische Ideologie auch, als Weltsicht bezeichnet werden, die die politischen Handlungen und die Geschlechterrollen eines Menschen definiert. Ein Islamist ist nicht schlicht und einfach ein gläubiger Muslim, der verschiedene religiöse Regeln aufgrund seines Glaubens und/oder der Tra-

vorgenommen und einige Tiefeninterviews gemacht. Die Studentinnen wurden nach dem Zufallsprinzip aus den Studentenlisten von vier malaysischen Universitäten ausgewählt.

6 Der Begriff „female-role ideology" ist Blumen entnommen und bezieht sich primär auf das, was sich Frauen als adäquates männliche und weiblichen Verhalten vorstellen. Blumen, Lipman J., „How ideology shapes women's lifes", in: Maccia E.S., Coleman, A. & M. Estep M. et.al. (eds.), *Women and Education*, Illinois: Charles C. Thomas 1976, 37-50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000266

dition befolgt. Ein Islamist politisiert vielmehr den Islam und lehnt es deshalb ab, die Religion auf Glauben, Gebet, rituelle Gottesverehrung und persönliches Bewußtsein zu reduzieren. Folglich versucht er alle seine Handlungen analog zu (s)einer islamistischen Ideologie durchzuführen. Der Islamist tritt für eine Islamisierung des politischen und sozialen Systems durch Revolution ein und lehnt die Trennung von Staat und Religion mit dem Argument, daß der Islam sowohl Staat als auch Religion sei, ab. Um dem Ziel der Reislamisierung zumindest einen Schritt näher zu kommen, ist es sehr wahrscheinlich, daß ein Islamist all jene Rollen annimmt, die mit der „islamischen" Moral gerechtfertigt werden. Ein Islamist möchte das politische System mit der Begründung, daß es nicht „islamisch" sei und daß er den Islam nicht in allen gesellschaftlichen Bereichen ausleben könne, fundamental ändern. Für einen Islamisten ist der Islam nämlich „total" und umfaßt alle Aspekte des Lebens. Aus diesem Grund – so lautet seine Argumentation – soll das politische System von Muslimen ihnen das Recht gewähren, alle Aspekte ihres Lebens nach den religiösen Lehren und dem Koran zu gestalten.[7] Seine Bereitschaft mittels politischer und gewaltsamer Aktionen einen Gottesstaat zu etablieren, hängt jedoch mit vielen soziopolitischen Faktoren, wie z.B. dem konkreten politischen Klima, zusammen.

Islamistische Bewegungen wurden in der Geschlechterforschung in muslimischen Gesellschaften in den letzten Jahrzehnten immer wichtiger, weil sie die Rolle der Frau im öffentlichen und privaten Leben neu definieren. Obwohl in diesen Bewegungen oft männliche Vorstellungen von Frauenrollen reproduziert werden, können weibliche Mitglieder islamistischer Bewegungen außer Haus auch in andere Rollen schlüpfen. So können sie z.B. mit der Begründung den Islam zu stärken, an politischen Kampagnen teilnehmen. Mit dem Erstarken der islamistischen Bewegungen im Mittleren Osten und in Südostasien haben islamistische Frauen jedoch auch begonnen, sich gegen ihre schwer verdienten Rechte zu stellen, die ihnen von säkular eingestellten Politikern wie z.B. Bourgiba und Nasser gegeben wurden, und lehnten Veränderungen, die im Namen der Frauenrechte durchgeführt wurden, ab. Die Tatsache, daß sich tunesische und ägyptische Islamistinnen gegen das existierende Recht stellen, am öffentlichen Leben aktiv teilzunehmen, daß marokkanische Islamistinnen im Februar 2000 gegen den Versuch der Regierung Verbesserungen für die Frau im bürgerlichen Gesetzbuch voranzutreiben, protestierten und sich in der Türkei Islamistinnen gegen Gesetzesentwürfe aussprachen, die Frauen

[7] Für die Definition von Islamisten und die Unterschiede von radikalen und moderaten Islamisten siehe: Narlı, Nilüfer, „Moderate against Radical Islamicism in Turkey", *Zeitschrift für Türkeistudien* (1), 1996, 35-59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000267

vor häuslicher Gewalt schützen sollen, können als Beispiele für die Ablehnung frauenfreundlicher Reformen genannt werden. Allgemein bestärkt diese Ablehnung die Annahme, daß islamistische Bewegungen männliche Entwürfe der Geschlechterrollen fördern, die Rolle der Frau im Haus verankern und außerhäusliche Aktivitäten von Frauen nur dann akzeptieren, wenn sie auf die Verbreitung des Islams abzielen. In diesem Sinn stehen islamistische Bewegungen im Gegensatz zur Befreiung der Frau und unterbinden die Aufhebung von der traditionell ungleichen Arbeitsteilung und der männlich dominierten Entscheidungsgewalt. Dennoch sei an dieser Stelle betont, daß auch Strömungen im Entstehen sind, die den Feminismus als Teil des Islamismus ansehen.

Stellen sich Islamistinnen feministische Fragen?[8] Diese Frage zu beantworten, ist nicht leicht, denn islamistische Frauen bilden keinen monolithischen Block. Im Gegenteil, ihre Meinungen unterscheiden sich u.a. in der Frage der Gleichberechtigung der Geschlechter. Wenngleich einige Islamistinnen die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern nicht hinterfragen, die Zweitrangigkeit der Frau akzeptieren und sich nicht über ihre Rolle als Helferinnen der Männern beklagen, stehen andere, wie z.B. die *Sisters in Islam*[9] in Malaysia, der männlich dominierten Weltsicht kritisch gegenüber. Vertreterinnen der letztgenannten Frauengruppe sind der Ansicht, daß der Koran die Gleichberechtigung der Geschlechter vorschreibe. Die Tatsache, daß die muslimische Frau nicht gleichberechtigt ist, führen sie nicht auf den Islam zurück, sondern vielmehr auf die schlechte Umsetzung bzw. die Mißinterpretation des heiligen Textes. Die Reinterpreation und Reevaluierung des Koran stellt ihrer Ansicht nach das Hauptziel der islamistisch-feministischen Bewegung dar. Darüber hinaus vertreten sie auch die Meinung, daß für diese Tätigkeit, die in der Geschichte ausschließlich Männern vorbehalten war, heute Frauen mit einbezogen werden müssen. Dennoch befürworten auch diese Frauen öffentlichen Druck auf Frauen, indem sie z.B. der Kontrolle über die weibliche Sexualität und der beschränkten öffentlichen Begegnungsmöglichkeiten von Mann und Frau zustimmen.

Analog zu verschiedenen Beobachtungen, die ich in der Türkei, Malaysia und bei einer Reihe von internationalen Konferenzen über die muslimische

8 Elizabeth Warnock Fernea hat diese Frage gestellt und eine Untersuchung in Ländern des Mittleren Ostens dazu gemacht. Vgl. Warnock Fernea, Elizabeth, *In Search of Islamic Feminism*, New York: Doubleday 1998.

9 Zainah Anwar, ein Mitglied der muslimischen Frauengruppe *Sisters in Islam*, die sich für die Rechte der Frau im Rahmen des Islam einsetzen, kritisierte die Islaminterpretation der staatlichen Ulema, die dazu verwendet wird, Freiheiten in Malaysien zu unterdrücken. Vgl. dazu auch: Anwar, „Modern", 1997.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000268

Frau machen konnte, möchte ich an dieser Stelle festhalten, daß Frauen in islamistischen Bewegungen oft eine zweitrangige Rolle innehaben, und daß sie diese Rolle aufgrund der Geschlechterhierarchie akzeptieren. In einer Untersuchung über Studenten in der Türkei konnte ich in diesem Zusammenhang feststellen, daß sich viele befragte Studenten gegen eine demokratische Kultur und die Gleichheit der Geschlechter aussprachen. Ein Viertel der Studenten befürwortete sogar einen islamischen Staat, in dem es ein Einparteiensystem gibt, Frauen kein Wahlrecht haben und Strafen wie z.B. Steinigung bei Ehebruch verhängt werden. Darüber hinaus beantworteten viele interviewte Studentinnen die Frage nach Frauenrechten damit, daß sie diese Frage an dekadente westliche Feministinnen erinnere.[10]

Wie oben jedoch schon dargestellt wurde, ist die traditionell passive Haltung islamistischer Frauen im Wandel begriffen. Eine kleine Gruppe von Frauen in der islamischen Welt hat bereits begonnen, auf Frauenrechte im Koran aufmerksam zu machen. Dabei haben sie wichtige Schritte gemacht, um eine Stimme in Entscheidungsprozessen und theologischen Diskussionen zu bekommen.

Zur sozialen, politischen und ökonomischen Entwicklung

Bis ins 19. Jahrhundert war in Malaysia die Subsistenzwirtschaft vorherrschend. Die malaysische Bevölkerung teilt eine gemeinsame Kultur, ihre Religion (Islam) und das *adat*[11] (Gewohnheitsrecht). Das *adat* und die Scharia – in Malaysia beruhte diese aus der schafiitischen Auslegung des Islam – waren die zwei Hauptsysteme in der Gesetzgebung. Die Scharia befaßte sich mit diversen persönlichen Angelegenheiten wie Eheschließung und Scheidung; *adat* beinhaltete hingegen Anstandsregeln und Bräuche, die ebenfalls rechtliche Konsequenzen hatten. Aus diesem Grund war *adat* auch für die Verhaltens- und Moralvorstellungen der malaysischen Bevölkerung ausschlaggebend.

Vor dem britischen Protektorat, das 1874 etabliert wurde, gab es außer Koranschulen kein formales Bildungssystem. Um Malaysiern lesen und schreiben zu lehren und ihnen das notwendige Wissen zu vermitteln, das zu Verbesserungen in der Landwirtschaft führen sollte, errichteten die Briten im ganzen Land Grundschulen. Diese Schulen boten eine formale

[10] Narlı, Nilüfer, The Islamist Movement, University Students and Politics in Turkey, 1996 (unver. Forschungsbericht).

[11] Dieser und andere kursiv gedruckte Begriffe sind – sofern sie nicht Englisch oder Lateinisch sind – dem Bahasa Malaysisch entnommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000269

und säkulare Grundausbildung in der Landesprache. Der Lehrstoff war so ausgerichtet, daß die Bauern ihr traditionelles ländliche Leben nicht in Frage stellten. Die Frauen der *rakyat* (Untertanen), die mit Landwirtschaft, Handel und Hausarbeit beschäftigt waren, erreichte die formale Bildung, die in diesen Schulen geboten wurde, jedoch nicht. Im Gegensatz zu der verbreiteten Grundschulausbildung in der Muttersprache wurden die Söhne der malaysischen Aristokratie an englischen Schulen unterrichtet. Aus ihnen sollte ein qualifiziertes malaysisches Verwaltungskader geschaffen werden.

Nach der Unabhängigkeit im Jahr 1957 spielte die offizielle Regierungspolitik des Landes eine wichtige Rolle in der Entwicklung des Bildungssystems. Das Ziel war ein neues nationales Bildungssystem in Bahasa-Malaysisch zu entwickeln. Von den verschiedenen Fortschritten, die Schritt für Schritt im malaysischen Erziehungssystem erzielt wurden, konnten nun auch malaysische Frauen quantitativ und qualitativ profitieren. Dennoch änderte der Zugang zur Hochschulbildung zunächst nicht die traditionellen Verhaltensmuster der malaysischen Frau in der Öffentlichkeit und ihre Rolle am modernen Arbeitsmarkt, wo Malaysier als ethnische Gruppe unterrepräsentiert waren. All dies sollte sich erst mit der Einführung einer neuen Wirtschaftspolitik im Jahr 1970 ändern.[12]

Als Anfang der 70er Jahre der soziale Wandel in Malaysia einen Höhepunkt erreichte, Malaysier vermehrt in die Städte zogen und in qualifizierten Berufen und modernen Wirtschaftssektoren tätig wurden, entstand als Reaktion auf die staatlichen Modernisierungsbemühungen auch die *Dakwah*-Bewegung, die als neue politische Kraft „alten" Werten und Normen „neuen" Sinn verlieh.

Soziale Veränderungen: Die neue Wirtschaftspolitik und die Dakwah-Bewegung

Die Zeitspanne von 1971-1980 war von verschiedenen Veränderungen gekennzeichnet, die sich massiv auf das Leben des Einzelnen in Malaysien auswirkten. Die sozio-ökonomischen Umstrukturierungsprozesse, die mit einer neuen Wirtschaftspolitik angekurbelt wurden und die Partizipation der Malaysier förderte, führte zu einer Expansion der malaysischen Mittelschicht und erhöhte die Zuwanderung der Malaysier in die Städte. Diese

[12] An dieser Stelle sei erwähnt, daß Malaysia eine kulturell und ethnisch heterogene Bevölkerungsstruktur aufweist. Rund 30% Chinesen und 8% Inder stehen der muslimischen malaysischen Mehrheit gegenüber, die bis zu der Einführung einer neuen Wirtschaftspolitik ökonomisch benachteiligt war. Wie unten noch genauer dargestellt wird, sollte dieser Situation per forcierter Malayisierung Abhilfe geschaffen werden (Anmerkung der Herausgeberin).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000270

neue Mittelschicht bestand aus verschiedenen Fach- und Verwaltungskräften sowie Unternehmern in modernen Wirtschaftssektoren.

Insgesamt können all diese Entwicklungen als neue Periode in der malaysischen Sozialgeschichte bezeichnet werden. Zwei neue Ziele kennzeichneten diese neue Ära: Erstens sollte der großen Armut der malaysischen Bevölkerung und zweitens der Assoziation einer ethnischen Gruppe mit einem bestimmten Beruf ein Ende gesetzt werden. Genauer gesagt plante man bis 1990 eine große Umverteilung: 55% der malaysischen Bevölkerung sollten nun 30% der Vermögenswerte des Landes erhalten. Die allgemeinen Verbesserungen für die malaysische Bevölkerung wirkte sich auch auf die Situation der Frau aus: Frauen machten am Bildungssektor Fortschritte und begannen, am modernen Arbeitsmarkt zu partizipieren.

Wie oben jedoch bereits betont wurde, war der selbe Zeitraum auch noch von einer anderen politischen Welle geprägt: der Reislamisierung. Diese wirkte sich ebenfalls nachhaltig auf die politische Kultur und das Leben in Malaysia aus. Im folgenden Kapitel sollen einige sozio-kulturellen Veränderungen aufgezeigt werden.

Vom Dorf an die Universität: Sozio-kulturelle Veränderungen im Leben malaysischer Frauen

Der neue Wirtschaftskurs veränderte das Leben der malaysischen Frau, die bis dato traditionell im Dorf lebte und diverse landwirtschaftliche Arbeiten ausführte, die im Regelfall eine Erweiterung ihrer häuslichen Pflichten darstellten. Aufgrund der neuen Politik konnte die malaysische Frau nun an der sekundären und tertiären Bildung partizipieren und ihre außerhäuslichen Aktivitäten erweitern. Damit nahmen die Frauen Abstand vom traditionellen und ethnisch homogenen Dorfleben und traten in eine multikulturelle, heterogene und städtische Umwelt ein.

Diese Charakterisierung trifft auch für die Mehrheit der befragten Studentinnen zu, die oftmals aus ländlichen Regionen kamen. Während ihrer primären und sekundären Ausbildung waren diese Mädchen oft ausschließlich mit Malaysiern ihres eigenen Geschlechts zusammen. Städte waren ihnen nicht selten fremd, denn ihre Internate lagen im Regelfall außerhalb der Stadt. Mehr als die Hälfte der befragten Studentinnen (58,7 %) wurden von ihren Familien sehr behütet. Viele Eltern verhinderten den Umgang ihrer Töchter mit dem anderen Geschlecht und viele Mädchen durften das Haus nicht allein verlassen, außer wenn sie zur Schule gingen. Diese überfürsorglichen Familien verboten ihren Töchtern sogar den Um-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000271

gang mit Chinesen, weil diese nicht-muslimischen Glaubens sind.[13] Ethnische und sexuelle Segregation kennzeichnete außerdem die Zeit der befragten Studentinnen in den speziellen malaysischen Internaten, in denen 96,7 % der Untersuchungsgruppe ihre sekundäre Ausbildung absolvierten.

Im städtischen, multi-ethnischen und gemischtgeschlechtlichen Universitätsleben schufen sich die Befragten wieder ihre ethnische und sexuelle Segregation, die sie aus dem Dorf- und Internatsleben gewohnt waren. Die Teilnahme von malaysischen Studentinnen an Diskussionsveranstaltungen oder Filmvorführungen konnte im Untersuchungszeitraum nur selten beobachtet werden. Auch bei Aktivitäten von Vereinen und Sportclubs, die auf dem Universitätsgelände durchgeführt wurden, nahmen malaysische Frauen nur selten teil. Westliche Musik, Kunst, Drama und Kino wurden von ihnen als *haram* (durch religiöse Vorschrift verboten) bezeichnet. Diese Verhaltensweisen erklären auch, weshalb diese jungen Frauen vor allem im Gebetsraum aufzufinden waren und primär an *Dakwah*-Seminaren, Vorträgen und verschiedenen religiösen Treffen teilnahmen.

Religiöse Veranstaltungen wurden am Universitätscampus sowohl formell als auch informell organisiert. Einführende Religionskurse über die islamische Zivilisation, das Freitagsgebet und die Aktivitäten des islamischen Studentenvereins *Persatuan Islam* wurden formell organisiert. Allgemein kann jedoch gesagt werden, daß die Fülle von informellen islamischen Veranstaltungen, die von Organisationen wie *ABIM*[14], *Arqam*[15] und *Jamaat Tablig*[16] durchgeführt wurden, im Vergleich zu den offiziell veranstalteten Aktivitäten größere Popularität genossen. Bei den Veranstaltungen dieser Organisationen handelte es sich oft um Vorträge, in de-

[13] Zu den Spannungen zwischen Malaysiern und Chinesen siehe: Narlı, Nilüfer, „Interreligious Dialogue amongst the Malaysian Women", *Islamochiristiana* (16), 1990: 201-9.

[14] *ABIM* (*Angkatan Belia Islam Malaysia*) ist eine muslimischen Jugendorganisation in Malaysia, die von Anwar Ibrahim in den 70er Jahren gegründet wurde. Im August 2000 wurde er wegen Machtmißbrauch und Sodomie zu 9 Jahren Haft verurteilt.

[15] Die *Arqam*-Bewegung kam ebenfalls in den 70er Jahren auf und zählt zu den radikalsten islamistischen Bewegungen in Malasien. Ihr Gründer ist ein ehemaliger Religionslehrer, Haji Asha'ari, der mittels der Gründung islamischer Gemeinschaften, in denen nach den Regeln des Koran gelebt wird, einen islamischen Staat vorbereiten will. Die Mitglieder dieser Gruppe fallen aufgrund ihrer Kleidung auf: Männer tragen lange weite grüne Kutten und Frauen verschleiern ihren Körper und ihre Gesicht schwarz.

[16] Diese ebenfalls radikale Gruppe hat ihren Ursprung in Pakistan. In Malaysia konnte die *Jamaat Tablig* vor allem muslimische Inder und Pakistanis als Mitglieder rekrutieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000272

nen verschiedene Themen wie z.B. Islam und die ökonomische Krise, Frauen und Islam diskutiert wurden.

Die Aktivitäten der *Dakwah*-Organisationen beschränkten sich jedoch nicht nur auf intellektuelle Begegnungen, sondern beeinflußten auch alltägliche Belange. Die Verwendung von bestimmten Konsumgütern zeigt dies sehr deutlich. So konnte z.B. am Universitätsgelände häufig beobachtet werden, daß junge malaysische Männer und Frauen von *Dakwah*-Organisationen für bestimmte „islamische" Produkte warben. Neben religiösen Büchern wurden auch für Verbrauchsgüter wie islamischer Kosmetikartikel (Seifen, Kremen, Haarshampoo etc.) und religiös gebilligte Nahrungsmittel geworben.

Soziale Mobilität der Studentinnen

Ein großer Prozentsatz der befragten Studentinnen stammte aus ökonomisch benachteiligten sozialen Schichten vom Land. Mit dem Zugang zur Hochschulbildung, die sie mit den notwendigen Fähigkeiten und dem für den modernen Arbeitsmarkt erforderlichen Wissen ausstattete, gewann diese Gruppe jedoch soziale Mobilität. Ihre Eltern verfügten im allgemeinen über einen niedrigen Grad an formaler Bildung: nur 1,3 % der Väter und keine Mutter der befragten Studentinnen hatte einen Hochschulabschluß. Ein hoher Prozentsatz von Vätern (15,3 %) und Müttern (38,7 %) verfügte hingegen über gar keine Schulbildung und waren Analphabeten.

Neben den Nachteilen, die die Eltern der Befragten beim Zugang zur Bildung hatten, war die Mehrheit der Eltern auch in qualifizierten und prestigeträchtigen Berufen unterrepräsentiert: keine der Mütter und nur 14 % der Väter waren in gehobenen und technischen Berufen tätig. Eine große Gruppe der Väter (27,4 %) waren Landwirtschaftsarbeiter. Gemessen am Ausbildungsgrad und der beruflichen Situation der Eltern konnte bei 39,3 % der Studentinnen ein niedriger, bei 44% ein mittlerer und bei 16,7 % der Studentinnen ein gehobener sozio-ökonomischer Status verzeichnet werden. Analog dazu ist es auch nicht erstaunlich, daß das Haushaltseinkommen von fast einem Drittel (30,7 %) der Familien der befragten Mädchen unter der offiziellen Armutsgrenze lag.

Mehr als die Hälfte der befragten Studentinnen (58,7 %) kamen außerdem aus ländlichen und dörflichen Gebieten. Da sie aber die Voraussetzungen hatten, um Mitglied in der neuen städtischen Mittel- und Oberschicht zu werden, kann von ihnen behauptet werden, daß sie soziale und geographische Aufstiegsmöglichkeiten hatten. Soziale Mobilität bedeutete für die Studentinnen allgemein eine Reise von der traditionellen, ländlichen, malaysischen Kultur in die multikulturelle und multiethnische mo-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000273

derne Stadt, wo sie vielen und widersprüchlichen Werten, Normen und Lebensstilen ausgesetzt waren. Dies nährte einerseits interethnische Spannungen und Stadt-Land-Konflikte, und führte andererseits auch häufig zu persönlichen Problemen. Personen, die diese Spannungen in der neuen Umwelt erfahren, tendieren allgemein dazu, die Modernität und Verstädterung als Angriff auf ihre Kultur und ihren Glauben zu interpretieren. In diesem Phänomen liegt auch der Hauptgrund dafür, weshalb manche Menschen in islamischen Organisationen, die als ländliche Ersatzverwandtschaft in der Stadt fungieren, Zuflucht suchen. Außerdem ist dies auch der Grund dafür, daß sich malaysische Studenten in der Stadt fremd fühlten sowie ihre indigene Kultur und ihren Glauben durch die Modernität bedroht sahen. Als Reaktion auf diese unangenehmen Seiten des städtischen Lebens wandten sich viele Studentinnen der *Dakwah*-Bewegung zu. Dabei ging es ihnen hauptsächlich um die Bestätigung ihrer malaysischen und islamischen Identität sowie um den Aufbau eines sozialen Netzwerkes.

„Weibliche Rollenideologie" versus sozio-ökonomischer Wandel und Mobilität

Hat Modernisierung und großer sozialer Wandel einen Einfluß auf die weibliche Rollenideologie? Verändert formale Bildung, die Frauen auf neue Rollen außerhalb des häuslichen Bereichs vorbereitet, weibliche Selbstdefinition und Rollenbilder? Haben malaysische Studentinnen aufgrund ihres Bildungserwerbs und ihrer Sozialisation in Hochschulen egalitäre Geschlechterrollen verinnerlicht?

Die befragten Studentinnen beantworteten diese Fragen nicht eindeutig mit „ja". Nur bis zu einem gewissen Grad war die Hochschulbildung für die Formulierung beruflicher Ziele von Bedeutung und trug zur Veränderung der nicht-egalitären Rollenideologie zwischen den Geschlechtern bei. In der Untersuchungsgruppe hatten 32 % der befragten Studentinnen eine nicht geschlechtsspezifische Rollenideologie verinnerlicht. Diese Gruppe hinterfragte ihre früheren Einstellungen über die Rolle der Frau als Mutter und Hausfrau und äußerten verschiedene berufliche Ziele. Andererseits verteidigten 37,3 % der Befragten eine geschlechtspezifische und 30,7% eine extrem geschlechtsspezifische „Rollenideologie". Das heißt, daß die Mehrheit der Studentinnen nicht an einer egalitären Rollenideologie festhielt und die asymmetrischen Geschlechterbeziehungen in verschiedensten Bereichen akzeptierte. Fast die Hälfte der Befragten (49,3 %) stimmten der Meinung zu, daß Männer Frauen überlegen seien. Darüber hinaus stimmte die Mehrheit der Studentinnen (98,7 %) Aussagen wie z.B. „Gehorsam und Respekt gegenüber dem Ehemann sind die wichtigsten Tugenden einer Ehefrau" zu, die der Frau in der Ehe eine sekundäre Stellung zuschrei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000274

ben. Die häusliche Rolle der Frau als Mutter und Ehefrau akzeptierten ebenfalls viele befragte malaysische Studentinnen – 44 % bejahten die folgende Aussage: „Der Platz der Frau ist das Haus und die Rolle der Frau ist die der Mutter und Ehefrau." Aber auch andere geschlechtsspezifische Rollenzuschreibungen fanden in der Untersuchungsgruppe großen Zuspruch. So beteuerten z.B. 83,4 % der Befragten die Richtigkeit der Aussage „Eine malaysische Frau kann keine gute Muslimin sein, wenn sie nicht auch eine gute Ehefrau ist". Damit machten sie auch deutlich, daß die Institution der Ehe durch den Glauben und verschiedene religiöse Lehren gestärkt wurde.

Die Bereitschaft, die Hochschulbildung als potentiellen Motor für sozialen Aufstieg zu sehen, hing bei der Untersuchungsgruppe vor allem von ihrem sozio-ökonomischen Hintergrund und ihren Sozialisationserfahrungen ab. Für das Ausmaß, in dem geschlechtsspezifische Rollenideologien verinnerlicht wurden, waren folgende Faktoren von Bedeutung: der Ausbildungsgrad der Mutter, der sozio-ökonomische Status, der regionale Hintergrund und das Ausmaß, in dem die geschlechtsspezifische Rollenideologie durch die Sozialisation in der Familie erfahren wurde. Dementsprechend neigten junge malaysische Frauen vom Land mit niedrigem sozio-ökonomischen Status, Töchter von Frauen mit niedrigem Ausbildungsgrad und Mädchen, die in ihrer Herkunftsfamilie starke geschlechtsspezifische Rollenideologie erfahren haben, verstärkt zur Verinnerlichung einer geschlechtsspezifischen Rollenideologie. D.h. diese Gruppe von malaysischen Frauen war für Modernisierungseinflüsse durch Hochschulbildung nicht sehr offen.

„Weibliche Rollenideologie" und die Dakwah*-Bewegung*

Wie und warum fühlen sich malaysische Studentinnen von der *Dakwah*-Bewegung angesprochen? Beeinflußt ihre pro oder kontra *Dakwah*-Einstellung die Art und Weise wie sie die Geschlechterrollen definieren? Diese und ähnliche Fragen sollen in diesem Kapitel beantwortet werden.

Malaysische Frauen kamen durch unterschiedlichste Kanäle mit der *Dakwah*-Bewegung in Kontakt. Die Interviews verdeutlichten, daß die Vorträge, der Lesestoff und die audiovisuellen Materialien, die von verschiedenen *Dakwah*-Gruppen bereit gestellt wurden, esoterische Sitzungen, persönliche Kontakte zu *Dakwah*-Mitgliedern etc. äußerst wirksam waren, um die jungen Studentinnen für die Bewegung zu gewinnen. Der Religionsunterricht, den viele Studentinnen während ihrer Schulausbildung erhielten, machte sie zusätzlich für die „islamischen" Lehren der *Dakwah*-Bewegung empfänglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000275

Malaysische Studentinnen waren der Dakwah-Bewegung gegenüber unterschiedlich eingestellt. In der Untersuchungsgruppe konnten vier verschiedene Kategorien hinsichtlich der Einstellung zur *Dakwah*-Bewegung festgestellt werden: (a) Mitgliedschaft in einer *Dakwah*-Gruppe und Aktivismus, (b) Pro-*Dakwah*-Einstellung, (c) Ambivalenz und (d) Anti-*Dakwah*-Einstellung.

Von den 150 interviewten Studentinnen waren 29, also 19,3% aktivistische Mitglieder der *Dakwah*-Bewegung. 13 von ihnen waren in der moderaten islamistischen *Dakwah*-Gruppe *ABIM* organisiert, sieben Studentinnen gehörten zu den radikalen *Arqam*-Islamisten und neun der befragten Studentinnen waren in religiösen Studentengruppen Mitglied. Die Aktivitäten dieser *Dakwah*-Mitglieder reichten von der Organisation von Veranstaltungen, dem Verfassen von religiösen Texten, der Anwerbung von Mitgliedern bis zum Kochen und Putzen für *Dakwah*-Veranstaltungen etc. Die größte Gruppe von den befragten Studentinnen (rund 50 %) deklarierte sich als *Dakwah*-Sympathisanten. Im Gegensatz zur erstgenannten Gruppe waren sie nicht aktive Mitglieder der Bewegung. Zwei vergleichsweise kleinere Gruppen von 14 % bzw. 16,7 % standen der *Dakwah*-Bewegung ablehnend bzw. ambivalent gegenüber.

Ausschlaggebend für die unterschiedliche Unterstützung der *Dakwah*-Bewegung ist das Zusammentreffen verschiedener Faktoren: neben der ländlichen Herkunft, dem sozio-ökonomischen Status und der formalen Ausbildung der Mutter, war für die Einstellung zur *Dakwah*-Bewegung auch wichtig, wie die Studentinnen den ökonomischen Fortschritt ihrer Familie selbst beurteilten, und ob bzw. in welchem Ausmaß sie während ihrer primären und sekundären Sozialisation islamische Bildung erhielten sowie islamischen Doktrinen und Praktiken ausgesetzt waren. Je höher das Ausmaß an islamischer Bildung, islamischen Doktrinen und Praktiken in der primären und sekundären Sozialisation war – so zeigte das statistische Material – desto mehr wurde die *Dakwah*-Bewegung unterstützt. Darüber hinaus wirkten sich auch Faktoren wie ländliche Herkunft, niedriger sozio-ökonomischer Status, geringer Ausbildungsgrad der Mutter und die Selbsteinschätzung der ökonomischen Entwicklung in der Familie während der letzten zehn Jahre – als ein Indikator für die Zufriedenheit mit der ökonomischen Situation – auf den Grad der *Dakwah*-Unterstützung aus.

Mit anderen Worten wirkt sich eine schlechte bildungsmäßige und sozio-ökonomische Situation der Familien signifikant auf die Teilnahme an der *Dakwah*-Bewegung aus. Finanzielle Frustration, Verlangen nach sozialer Akzeptanz, der Wunsch, eine gute Muslimin zu sein, der Glauben, daß der Islam sowohl Religion als auch Staat sei etc., stellen weitere Faktoren dar, die die Mitgliedschaft und/oder Sympathie zur *Dakwah*-Bewegung positiv beeinflußten. Aber auch die Ansicht, daß die *Dakwah*-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000276

Bewegung jenen helfe, die ihre Religion nicht wirklich kennen, daß die Bewegung die malaysische Bevölkerung vor den negativen Werten des Westen beschütze und ihnen ein Netzwerk für gute soziale Beziehungen zur Verfügung stelle sowie die Wahrnehmung, daß die Bewegung ihren Mitgliedern inneren Frieden vermittele, nährten positive Einstellungen zur *Dakwah*-Bewegung und die Bereitschaft in dieser Bewegung aktiv zu werden. Der Befürwortung der *Dakwah*-Bewegung liegt aber auch politische Unzufriedenheit und die Sorge, daß die Modernisierung die indigene Kultur ausrotte, zugrunde. Als Reaktion auf diese Probleme traten junge Frauen der *Dakwah*-Bewegung bei, von der sie annahmen, daß sie die Individuen und die Gesellschaft sowohl kulturell aus auch spirituell im Gleichgewicht halte und ein System aufbaue, das auf Gerechtigkeit, Glauben und Aufrichtigkeit beruhe.

All diese Faktoren führten dazu, daß viele befragte Studentinnen die Bewegung unterstützen und die Ansicht, daß die *Dakwah*-Bewegung den Fortschritt der Frau im öffentlichen Leben behindere, nicht teilen. Viele Studentinnen waren verunsichert und vertraten widersprüchliche Standpunkte hinsichtlich der Frage, ob sich die *Dakwah*-Bewegung positiv auf die Stellung der malaysischen Frau auswirke. 29,3 % der Untersuchungsgruppe ging davon aus, daß die *Dakwah*-Bewegung die Basis für Frauenfortschritt und -emanzipation im Land sein könne. 18 % von dieser Gruppe hatte für diese optimistische Einstellungen keine spezielle Gründe. 11,3 % erklärten ihre positive Sichtweise hingegen damit, daß der Islam, der sich auf den Koran und die Sunna bezieht, einen Sinn von Gerechtigkeit beinhalte, der die Gleichberechtigung der Geschlechter anerkenne, und damit, daß Frauen, die in der Bewegung aktiv sind, genauso stark wie Männer seien. Im Gegensatz zu diesen optimistischen Anschauungen konnte sich ein höherer Prozentsatz, nämlich 32,9 %, keinerlei Zusammenhang zwischen der *Dakwah*-Bewegung und der Emanzipation der Frauen vorstellen. Für diese Sichtweise gaben sie jedoch keinerlei Begründungen an. Eine weitere Gruppe von Studentinnen, die sich ebenfalls nicht vorstellen konnten, daß sich die *Dakwah*-Bewegung positiv auf den Fortschritt der Frau auswirke, hatten dafür jedoch spezielle Gründe: So meinten 3,3% der befragten Studentinnen, daß die Totalität des Islam im Gegensatz zur Emanzipation der Frau stehe. Eine Gruppe von 24 % meinte, daß speziell die *Dakwah*-Philosophie ein Widerspruch zur Befreiung der Frau darstelle. Einige Studentinnen (2,7 %) verweigerten die Antwort auf diese Frage und 1,3% der Befragten lehnten die Beantwortung dieser Frage mit der Begründung, daß eine muslimische Frau sich nicht mit ungesetzlichen Themen wie Frauenemanzipation beschäftigen solle, ab.

Ungeachtet dessen, daß sie darlegten, daß sich, indem sie eine *Dakwah* wurden, ihre ursprünglich egalitäre Auffassung verändert und sich nach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000277

Mutterschaft und männliche Überlegenheit orientiert habe, und daß sie die Sorge über die Auswirkungen der *Dakwah*-Bewegung auf die Stellung der Frau, zu einem Zeitpunkt da sie Zugang zur Hochschulbildung hat, die ihr neue Wege und Emanzipationsmöglichkeiten eröffnete, teilen, unterstützten viele der Befragten die *Dakwah*-Bewegung. Das statistische Material zeigte in diesem Zusammenhang eine starke Korrelation zwischen dem Grad der Unterstützung der Bewegung und dem Grad des Festhaltens an geschlechtsspezifischer Ideologie der weiblichen Rolle: Je höher der Unterstützungsgrad der Bewegung war, desto stärker wurde auch an geschlechtsspezifischen Rollen festgehalten.

Abschließend ist an dieser Stelle noch zu erwähnen, daß auch eine Korrelation zwischen der Kopfbedeckung bzw. Kleidung und der Einstellung zur *Dakwah*-Bewegung festzustellen war. Die Mehrheit der Studentinnen, die ein *telekung* (ein überdimensional großes Kopftuch, das mit dem Schleier der Nonnen vergleichbar ist) oder ein Kopftuch trugen, waren Aktivistinnen. Nur eine aktivistische Studentin – sie war Mitglied in der moderaten *ABIM*-Gruppe – bedeckte sich nicht. Im Gegensatz dazu trugen die Studentinnen, die gegen die *Dakwah*-Bewegung eingestellt waren – keine Kopfbedeckung. Die radikalen *Dakwah*-Anhängerinnen trugen außerdem auch noch eine *jubba,* einen weiten Mantel über dem traditionellen malaysischen Kleid, dem *baju kurug*. Eine kleine Gruppe von Studentinnen trug auch einen schwarzen Schleier – ein Kleidungsstück, das erst seit 1980 in Malaysia zu beobachten ist.

Schlußbemerkungen

Die *Dakwah*-Bewegung ist nicht nur ein grundlegender Aufruf zum wahren Islam und in eine muslimische Welt zurückzukehren. Die Neuankömmlinge in den Städten, die in der kulturell heterogenen städtischen Umwelt Entfremdung erfuhren, die die ethnischen Spannungen und Konkurrenzkämpfe nicht verkrafteten und fühlten, daß ihre sozialen Mobilitätsmöglichkeiten im Vergleich zu den privilegierteren Gesellschaftsschichten gering waren, haben den traditionellen Dorfislam radikalisiert. Auch malaysische Studentinnen, die aufgrund des wirtschaftspolitischen Ziels, der Armut einzelner ethnischen Gruppen ein Ende zu setzen, zu Studienzwecken vom Land in die Stadt kamen, wurden *Dakwah*. Malaysische Frauen, die der Bewegung beitraten, um für soziale Gerechtigkeit zu kämpfen, entwickelten in der Bewegung jedoch kein Potential, das feministische Perspektiven bzw. die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau forderte. Im Gegenteil: Da die *Dakwah*-Frauen davon ausgehen, daß Männer und Frauen unterschiedlich geschaffen sind, stehen sie der Idee,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000278

daß Männer und Frauen die gleiche Rechte und Pflichten haben sollten, kritisch gegenüber. Die Mission zwischen den Geschlechtern Gleichberechtigung zu erzielen, haben sich nicht *Dakwah*-Frauen zum Ziel gemacht, sondern die *Sisters in Islam.*[17]

(Aus dem Engischen von Barbara Pusch)

[17] Zu den *Sisters in Islam* siehe Fußnote 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000279

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000280

Islamischer Frauenaktivismus in Dänemark aus transnationaler Perspektive

Connie Carøe Christiansen, Kopenhagen

Als Folge der Einwanderung aus dem Nahen Osten und Nordafrika sind islamische Bewegungen zunehmend auch zum Bestandteil der kulturellen, religiösen und politischen Tagesordnung Europas geworden.[1] In seinem jüngst erschienenen Buch diskutiert Kepel die bewußte Artikulierung kommunaler Identität als einen der Aspekte muslimischer Präsenz im Westen und als mögliche Bedrohung für die soziale Integration in die westlichen Gesellschaften, gleich, ob er durch staatliche Stellen oder durch einen freiwilligen oder gar gewollten Rückzug seitens der Muslime veranlaßt werde.[2] Er sieht in diesen Artikulationen ein Paradox in Gesellschaften, die sich „towards a growing indistrictiveness of inherited cultural identities"[3] bewegten. Die Einwanderungsstaaten lehnen den globalen Aspekt der Migrantenaktivitäten als „Grenzüberschreitung" und Verletzung ihrer Jurisdiktion ab. Auf der anderen Seite erheben die Entsendestaaten die nationale Identität wieder zu ihrer alten Wesenhaftigkeit und verteilen doppelte Staatsbürgerschaften an Bürger im Ausland.[4] Kann islamischer Aktivismus im Geflecht dieser widerstreitenden Interessen ein Faktor im Integrationsprozeß von Muslimen in Europa sein, oder wird er im Gegenteil einen Kommunalismus schmieden, d.h. Enklaven von Muslimen im Westen, womit er zwangsläufig zu einer Segmentierung, ja sogar Fragmentation innerhalb der westlichen Gesellschaften beitrüge?[5]

1 Siehe u.a.: Pedersen, Lars, *Islamism in Western Europe*, Alderhot & Sydney: Ashgate 1999 und Vertovec, Steven & Peach, Ceri (eds.), *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Basingstoke & London: Macmillan Press 1997.

2 Kepel, Gilles, *Allah in the West. Islamic Movements in America and Europe*, Oxford, Polity Press 1997.

3 Ibid: 3.

4 Vgl. Guarnizo, Luis E. & Smith, Michael Peter, „The Locations of Transnationalism", in: Guarnizo, Luis E. & Smith, Michael Peter (eds.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick & New Jersey: Transanction Publishers 1998: 10.

5 Es sollte nicht übersehen werden, daß man über den Grad, zu dem die westlichen Gesellschaften integrierte Gesellschaften sind (und zwar mit oder ohne muslimischer Präsenz), durchaus diskutieren kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000281

Der vorliegende Artikel versucht, einige spezifische Kompetenzen, die durch religiöse Aktivitäten von Frauen entwickelt werden, und soziale Ansprüche, die durch sie akkumuliert werden, und zwar in Marokko und Dänemark, aufzudecken und miteinander zu vergleichen. Daten, die die Aktivitäten von jungen islamistischen Frauen in Marokko widerspiegeln, werden durch Material ergänzt, das unter aktiven Muslimen in Kopenhagen, überwiegend mit einem marokkanischen Hintergrund, gesammelt wurde.[6] Feldarbeit und Interviews mit diesen Frauen dienen dazu, den Aktivismus zu skizzieren sowie die Verbindungen mit Marokko aufzuzeigen, die durch den Aktivismus aufrechterhalten oder in Gang gesetzt werden. Dabei soll die Annahme, daß das Aufrechterhalten von Kontakten mit der ursprünglichen Heimat die Integration in die neue Heimat (in diesem Falle Dänemark) verzögere, in Frage gestellt werden. Darüber hinaus soll jedoch auch eine Diskussion über den Islamismus geführt werden, bzw., islamischer Aktivismus als transnationale Aktivität untersucht werden. In diesem Zusammenhang stellt diese Studie einen Versuch dar, mittels ihres sozialen Hintergrundwissens und ihres spezifischen Blickwinkels auf transnationale Gepflogenheiten einen bestimmten Diskurs über kulturelle Integration zu ersetzen, zumindest aber zu durchbrechen.

Das Material für Dänemark fußt auf Interviews mit drei sehr verschiedenen jungen Frauen: Eine Frau, die 1990 zwecks Heirat nach Dänemark gekommen ist, eine andere, die in Dänemark geboren wurde, deren Eltern aber in Marokko zur Welt kamen, und schließlich eine dritte Frau, die als kleines Kind von Marokko nach Dänemark gelangte. Die Frauen stellen meinen Zugang zu verschiedenen, sich jedoch teilweise überlappenden Kreisen innerhalb islamistischer Gruppen in Kopenhagen dar, die sich um zwei sogenannte „freie" Moscheen zentrieren.[7] Die Interviews wurden mit der teilnehmenden Beobachtung ausgewählter Aktivitäten der Frauen, wie Besuchen in der Moschee, Treffen mit einer Aktivistengruppe und Besuchen am Arbeitsplatz, kombiniert. Zunächst jedoch werde ich den islamischen Frauenaktivismus in Marokko so beschreiben, wie er von mir in

6 Die Marokkaner in Dänemark (inklusive der Nachkommen) gehören mit 7.422 Personen nicht zur größten Einwanderergruppe des Landes. Marokkaner waren aber schon in der ersten Welle von Arbeitsmigranten, die in den späten sechziger Jahren in Dänemark ankamen (zusammen mit den größeren Gruppen der Jugoslawen, Pakistaner und Türken). Daher waren sie lange Zeit eine Minderheit unter den Einwanderern, und bis jetzt hat sie keine Studie zu ihrem Hauptthema gemacht. Die vorliegende Studie ist allerdings nicht dazu gedacht, diesen Mangel an Einsicht mit irgendeinem Anspruch auf Vollständigkeit zu beheben.

7 „Freie Moscheen" sind Moscheen, die unabhängig von irgendeinem Staat betrieben werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000282

einer Studie analysiert wurde, die auf Feldarbeit in der nordmarokkanischen Stadt Fes 1994 und 1997 beruht.[8]

Islamischer Frauenaktivismus in Marokko

In Fes traf ich mich mit insgesamt 48 Frauen, die sich an islamistischen Aktivitäten beteiligten. Mein Kontakt mit den einzelnen Frauen war unterschiedlich und reichte vom einstündigen Interview bis zu wiederholten Treffen und langgezogenen Diskussionen. Darüber hinaus nahm ich auch noch an Aktivitäten teil, die auch Nicht-Mitgliedern von islamischen Gruppen zugänglich waren. Die untersuchten Frauen, ihr Alter lag zwischen 17 und 43, waren zumeist Universitätsstudentinnen oder -absolventinnen. Einige waren formal in einer der zwei stärksten islamistischen Organisationen Marokkos organisiert, andere übten ihre Aktivitäten individuell oder informell aus.

Die untersuchten islamistischen Frauen engagieren sich in täglichen Aktivitäten, die über die täglichen für jeden Muslim als verbindlich anerkannten fünf Gebete hinausgehen. Junge Frauen besuchten Treffen und beteiligten sich an Diskussionen über religiöse und gesellschaftliche Fragen. Indem sie sich in informellen Gruppen versammeln, um anderen, die geringeres religiöses Wissen haben, den Islam zu lehren bzw. um sich durch Selbststudium fortzubilden, beleben sie Schulformen wieder, die in Marokko seit Jahrhunderten der anerkannte Weg sind, um zu einer gebildeten Person zu werden. Sie gehen außerdem jeden Freitag in die Moschee, um vom Imam die *ḫuṭba* (Predigt) zu hören und zu treffen. Sie haben ein Bewußtsein für ihren eigenen Verhaltens- und Kleidungsstil entwickelt. Allgemein bevorzugen sie die *dschelleba*, ein weites und langes Gewand und tragen ein *ḥiǧāb* (großes Kopftuch). Darüber hinaus setzen sie sich mit politischen Argumenten für ihre Religion ein und bekritteln die systematische Vernachlässigung des muslimischen Standpunktes auch von sogenannten muslimischen Gesellschaften. Ebenso halten sie mit ihren Vorwürfen mangelnder Gültigkeit und Authentizität der religiösen Praxis ihrer Landsleute nicht hinter dem Berg.

Diese Frauen verteilen ihre Aktivitäten in unausgesprochener Weise auf zwei Bereiche. Der eine Bereich ist ausschließlich auf Aktivitäten gerichtet, die alleine bzw. in der Gesellschaft anderer Islamisten durchgeführt werden können. Selbstmanipulation mit Verbesserung der Körper-

[8] Carøe Christiansen, Connie, *Self and Social Process in Women's Islamic Activism. Claims for Recognition,* Ph.d-række 14, Københavns Universitet, 1999 (Doktorarbeit, noch nicht publiziert).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000283

kontrolle ist ein durchgängiges Kennzeichen dieser Aktivitäten. Dabei handelt es sich um folgende Aktivitäten: Fasten, Beten, Lektüre des Korans, Teilnahme an Diskussionen und Vorträgen sowie das Erteilen von Ratschlägen. Das Ziel all dieser Aktivitäten ist Formierung, Eingrenzung und Objektivierung des Selbst. Allgemein laufen diese Aktivitäten auf einen internen Aufbau von Ressourcen hinaus, die dann bei anderen Gelegenheiten draußen, in der umgebenden Gesellschaft, zum Einsatz gebracht werden.[9]

Der zweite Aktivitätsbereich ist direkt an Menschen außerhalb der islamistischen Kreise gerichtet und zielt darauf ab, diese Menschen zu involvieren. Wohltätigkeitsveranstaltungen, wie z.B. der Besuch von Kranken, Geldsammeln für Waisen, Engagement in studentischen Angelegenheiten, diverse Aufführungen (*taǧwīd* – Koranrezitation, *anāshīd* – das Singen islamischer Lieder, das Vorführen von Sketchen, die das Publikum in Sachen Islam belehren) und die Organisation „islamischer Feiern", die, je nach dem Charakter des Ereignisses, entweder als *umsīya dīnīya* („religiöser Abend") oder *ḥafla islāmīya* („islamische Party") firmieren und bei denen die eben beschriebenen Aufführungen stattfinden, können als Beispiele für diese Aktivitäten genannt werden. Allerdings scheint das Unterrichten inklusive dem Erteilen von *naṣīḥa* (Ratschlägen) und den Versuchen, andere von der „islamischen Lösung" zu überzeugen eine vergleichsweise häufigere Aktivität der untersuchten Islamistinnen zu sein. In den nach außen gerichteten Aktivitäten wird der Schwerpunkt weniger auf eine Verbesserung der Körperkontrolle und Anhebung des individuellen Kulturniveaus gelegt. Vielmehr wird das kultivierte Selbst zu einem Mittel, das bei dem Bemühen um die Implementation einer sozialen Reform aktiviert wird. Diese wird durch die diversen Arten von Aufführungen illustriert, in denen sich einige islamistische Frauen üben. Die Teilnahme an diesen Aktivitäten dient u.a. dem Zusammentreffen mit anderen Islamisten.

Assia, eine 28-jährige Studentin an der Universität von Fes, beschrieb die Bedeutung der Gesellschaft für den Aktivismus in folgender Weise:

> Ich muß für die Gesellschaft arbeiten, die mich ja braucht. Ich darf nicht meine eigenen Wege gehen. Ich muß mich in die Gesellschaft integrieren, und ich muß Widerstand leisten, um mein Ziel zu erreichen, das darin besteht, mich daran zu beteiligen, die Religion für die Leute attraktiv zu machen.

Diese Aussage offenbart eine Theorie der sozialen Reform, die klarstellt, daß es ungenügend sei, die individuelle Praxis zu verbessern und die

[9] Vgl. Christiansen, *Self and Social Process.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000284

Nicht-Praktizierenden um einen herum einfach zu ignorieren. Die Verbesserung der Körperkontrolle wird nur als ein Schritt zur sozialen Reform betrachtet.

Die Aktivitäten islamistischer Frauen, die soeben beschrieben wurden, sind möglicherweise nicht in jeder Hinsicht einzigartig für den marokkanischen Kontext. Diese Annahme stellt den Hintergrund für das vorgestellte Projekt dar. Das Material aus Kopenhagen scheint demzufolge zu belegen, daß die theoretischen Annahmen und die Aktivitäten, die damit in Verbindung stehen, in der unterschiedlichen geographischen Umgebung nicht vollkommen verwandelt, sondern vielmehr an eine andersgeartete Situation adaptiert werden. Islamismus ist geographisch über ein enormes Gebiet ausgebreitet. Der geschickte Einsatz von modernen Medien erleichtert die Kommunikation über diesen breiten Raum. Daher ist Islamismus nicht notwendigerweise durch physische Nähe charakterisiert und beschränkt sich nicht auf die Grenzen eines einzigen Nationalstaates. Islamismus deckt sich jedoch nicht vollständig mit der *umma*, der Gemeinschaft der muslimischen Gläubigen. Bis zu welchem Grad ist es sinnvoll den Islamismus als eine Reihe von Aktivitäten anzusehen, die sich in über nationalstaatliche Rahmen hinausgehenden sozialen Räumen entwickeln und die man daher als Transnationalismus bezeichnen kann?

Auf der Suche nach dem Transnationalismus

Die Produktion und Verbreitung islamistischer Literatur über nationale und regionale Grenzen hinweg kann als Beleg für einen transnationalen Islamismus gewertet werden, der von Eickelman möglicherweise präziser „transstate Islam" genannt wird.[10] Nach Guarnizo und Smith sind das Zusammenspiel von globaler ökonomischer Restrukturierung, der technologischen Revolution und den Mikrodynamismen der sozialen Gepflogenheiten von Migranten jedoch allesamt Faktoren bei der Reproduktion transnationaler sozialer Felder. Diese Felder werden, mit anderen Worten, von lokalisierten Gepflogenheiten determiniert.[11]

Nicht nur islamistische Ideen, sondern auch Islamisten, d.h. Personen, die im islamischen Aktivismus involviert sind, kommen in der Welt herum. Eine Anzahl nahöstlicher und nordafrikanischer Islamistenführer, die in ihrem Streben nach formaler politischer Macht in ihren Heimatländern

[10] Vgl. Eickelman, Dale F., „Transstate Islam and Security", in: Rudolph, Susanne H. & Piscatori, James (eds.), *Transnational Religion and fading States*, Colorado & Oxford: Westview Press 1997.

[11] Vgl. Guarnizo & Smith, „Locations of Transnationalism", 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000285

gescheitert sind, wie Rachid al-Ghannouchi, der Führer der tunesischen Islamischen Tendenz-Bewegung, eine Reihe von FIS-Führern und andere, sind geflohen und haben sich in Westeuropa und in den Vereinigten Staaten niedergelassen. Einige der einflußreichsten islamistischen Denker, z.B. der Ägypter Sayyid Ḳuṭb und der Sudanese Hassan Turabi, scheinen Erfahrungen aus ihrem Auslandsaufenthalt in ihre politischen Ideen integriert zu haben.

Der Islamismus enthält möglicherweise das Motiv sich innerhalb einer aufsteigenden Mittelklasse in nahöstlichen Staaten „indigenen" oder „authentischeren" Lebensformen zuzuwenden. Nichtsdestoweniger verlassen Islamisten ihre Ursprungsländer und lassen sich beispielsweise in Europa auf der Suche nach einer gedeihlicheren Zukunft mit weniger politischen Restriktionen nieder. Dieses Motiv kennzeichnet sowohl die Emigration an sich als auch den bloßen Wunsch auszuwandern.

Wenn sich Islamisten an einen anderen Ort begeben, also z.B. wenn sie nach Europa migrieren und dadurch Grenzen überqueren, von denen anzunehmen ist, daß hinter ihnen eine andere politische Tagesordnung liegt, bedeutet dies logischerweise auch eine Transformation des Aktivismus. Wie von Faist bemerkt wurde, stellen die Islamisten möglicherweise einen Präzedenzfall hinsichtlich der Entwicklung neuer sozialer Gepflogenheiten und Orientierungen innerhalb der Prozesse der kulturellen Transnationalisierung am Zielpunkt der Migrationswege dar.[12] Sowohl Migranten in Europa, die in Marokko oder anderen Heimatländern aufgewachsen sind – das von Faist diskutierte Beispiel ist die Türkei – als auch die nachfolgende Generation wenden sich unter Umständen dem Islamismus zu und benutzen ihn als ein Medium, um verschiedene Zugehörigkeits- und Verhandlungspositionen in der gegenwärtigen Gesellschaft zu artikulieren. Krämer schlägt in diesem Zusammenhang vor, den transnationalen Charakter des Islamismus letztendlich nicht mehr als „some vaguely perceived entity of unclear boundaries"[13] zu betrachten, sondern stattdessen als die organisierte islamische Weltrevolution. Wenn es einen vagen Konsens gibt, daß der Islamismus ein transnationales Phänomen sei, was sind dann aber seine spezifischeren Konstituenten?

Als Ganzes gesehen ist der Islamismus in Westeuropa eine religiös-politische Diaspora, deren Untergliederungen nicht notwendig nach der

[12] Vgl. Faist, Thomas, „Developing Transnational Social Spaces: The Turkish-German example", in: Pries, Ludger (ed.), *Migration and Transnational Social Spaces,* Sydney & Aldershot: Ashgate 1999, 36-72.

[13] Krämer, Gudrun, „Cross Links and Double Talk? Islamist Movements in the Political Process", in: Guazzone, Laura (ed.), *The Islamist Dilemma*, Reading: Ithaca Press 1995, 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000286

Nationalität unterteilt sind. Wenngleich Islamisten die Art und Weise kritisieren, in der ein bestimmter Nationalstaat intern organisiert ist, impliziert dies nicht, daß die „national order of things" verworfen wird.[14] Außerdem besitzen viele islamistische Organisationen nationale Untergliederungen.[15] Der Islamismus scheint zur gleichen Zeit die formalen Strukturen der globalen Ordnung (wie beispielsweise sich gegenseitig ausschließende Nationen, die an umgrenzte Territorien gebunden sind) sowohl zu respektieren als auch zu überschreiten (man geht davon aus, daß islamische Prinzipien überall auf der Welt anwendbar sind), wobei er die Menschen trotz der nationalen Grenzen, welche sie voneinander trennen, vereinigt.

Islamisten stützen sich weniger auf gemeinsame Quellen und gemeinsame Konzeptualisierungen spezifischer Interpretationen des Islam. Was sie verbindet, sind eher ihre Bemühungen, islamische Prinzipien auf die soziale Realität anzuwenden. Während es unmöglich ist, mehr oder weniger ein Muslim zu sein (man wird in der Regel aufgrund der Äußerung des muslimischen Glaubensbekenntnisses als Muslim akzeptiert), kann man Islamismus am besten als ein bestimmtes Bündel von zentralen Aktivitäten beschreiben. Islamismus wird also nicht anhand scharf gezogener Linien von Zugehörigkeit und Ausgeschlossensein definiert, sondern er wird durch einen Versuch konstituiert, eine soziale Reform zu erdenken und zu implementieren.[16] Derartige Bemühungen schaffen einen bestimmten sozialen Raum. In transnationalen sozialen Räumen werden Verbindungen, die über geographisch weit voneinander entfernte Räume hinweg bestehen, in Netzwerken oder formalen Organisationen reaktiviert.[17] Faist hat die Ansicht vorgebracht, daß internationale Migrationsflüsse eine Reihe selbstlaufender Prozesse nach sich ziehen, die er, inspiriert von Gunnar Myrdal's Ausdruck „cumulative causation" folgendermaßen charakterisiert: „final effects quite out of proportion to the magnitude of the original push"[18]. Er identifiziert ein zweites Stadium, in dem qualitativ verschiede-

14 Vgl. Malkki, Liisa, „Refugees and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of things", *Annual Review of Anthopology* (24), 1992, 295-323.

15 Vgl. Pedersen, *Islamism in Western Europe*, 4.

16 Vgl. Carøe Christiansen, *Self and Social Process,* 28.

17 Dafür siehe: Glick Schiller, Nina, Basch, Linda & Blanc-Szanton, Cristina, „Transnationalism: A New Analytical Framework for Understanding Migration", *Annals of the New York Academy of Sciences* (645) 1992; Guarnizo & Smith, „Locations of Transnationalism", Pries, Ludger (ed.), *Migration and Transnational Social Spaces,* Aldershot & Sydney: Ashgate 1999 und Werbner, Pnina, „Global Pathways. Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds", *Social Anthropology* (1), 1999, 17-35.

18 Faist, Thomas, „Developing Transnational Social Spaces", 37-8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000287

ne Formen transnationaler Verbindungen entwickelt werden, in erster Linie innerhalb der jüngeren Generation. In diesem Stadium werden Geldüberweisungen durch direkte Investitionen in die ursprünglichen Heimatländer ersetzt - und dadurch entstehen ethnische Unternehmen mit Standbeinen in der Türkei und in Deutschland, neue Herangehensweisen an die Religion sowie diverse Initiativen, um eine ethnische Gemeinschaft im Exil bzw. einer politischen Diaspora aufrechtzuerhalten. Für Faist bedeuten diese Phänomene, daß die internationale Migration ein Eigenleben entwickelt.[19]

Islamischer Frauenaktivismus in Dänemark wird mit politisch definierten Ideen über soziale und kulturelle Integration konfrontiert. In dem Maße, wie dieser Aktivismus Verbindungen zu einer unterschiedlichen Geographie und einem unterschiedlichen sozialen Kontext aufweist, ist sein transnationaler Charakter auch prekär. Gastgebergesellschaften neigen dazu, diese Verbindungen als kontraproduktiv bei der Integration anzusehen.[20]

Frauen im Brennpunkt

Seit der Unabhängigkeit waren die Frauen in Marokko Zielgruppe sozialer Reformbemühungen, die von der Regierung implementiert wurden. 1993 wurde vom inzwischen verstorbenen König Hassan II. eine Veränderung des Familiengesetzes, der *mudawanna*, durchgesetzt, was die Unzufriedenheit der Islamisten und der Frauenverbände gleichermaßen erregte, da sich das, was als eine große Reform angekündigt worden war, hinterher nur als einige kleinere Abänderungen entpuppte, die niemandem so recht gefielen. Und erst vor kurzem kündigte die marokkanische Regierung neue Maßnahmen an, um das Ausbildungsniveau der Frauen anzuheben und das gesetzliche heiratsfähige Alter der Frauen heraufzusetzen.

Die jahrhundertlange Sorge um die Bürde der muslimischen Frauen, ihre Ausbildung und ihr allgemeines Entwicklungsniveau,[21] die heute ihr

19 In dieser zweiten Phase des Transnationalismus werden Transmigranten, d.h. Menschen, die ständig von einem Staatsgebiet in ein anderes wechseln, immer seltener. Vgl. dazu Schiller, Basch & Blanc-Szanton, „Transnationalism: A New Analytical Framework for Understanding Migration".

20 Vgl. Carøe Christiansen, Connie: TV-nyheder fra hjemlandet – integration eller ghettoisering? Mediekultur [TV Nachrichten aus der Heimat – Integration oder Ghettoisierung], in Druck.

21 Vgl. dazu: Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven & London: Yale University Press 1992; Belhassen, Sohour & Bessis, Sophia, *Femmes du Maghreb. L'enjeu,* Paris: Edition Lattés 1992 und Lazreg,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000288

Echo in Regierungsinitiativen in Nordafrika und dem Nahen Osten findet, hat auch in Nordeuropa ihre Resonanz, und zwar u.a. in Initiativen der dänischen Regierung, die auf Immigrantinnen und die islamischen Aktivitäten gerichtet sind, die hierzulande stattfinden. In Dänemark sind Immigrantinnen aus Marokko und von anderswo das Ziel von Reformbemühungen, wie sie in Dänemarks neuem Intergrationsgesetz (vom 01. 01. 1999) ausgedrückt werden. Der Zweck des neuen Gesetzes ist es, alle Immigranten zu integrieren, d.h. sie zu befähigen, den Erfordernissen der Empfängergesellschaft gerecht zu werden, und zwar durch verpflichtende Dänischkurse, der Entwicklung von Verständnis für die dänische Kultur und Arbeitstraining. Diese Bemühungen haben implizit Frauen als ihr vorrangiges Ziel, da diese in der Regel nicht so gut in der Lage sind, den Erfordernissen der „Integration" gerecht zu werden. Der Anstoß zur Modernisierung nahöstlicher Frauen[22] findet auf diese Weise in der dänischen Immigrantinnenpolitik seine Fortsetzung.[23] Dieser Anstoß reicht bis in die Reihen der islamistischen Frauen hinein, und zwar in dem Sinne, daß sie an diesem Modernisierungsprozeß teilnehmen, in Marokko genauso wie in Dänemark.

Auf den ersten Blick hat der Islamismus in Dänemark nur eine begrenzte Reichweite. Die Bedeutung islamistischer Aktivitäten geht aber über den einzelnen Islamisten hinaus. Kurse und Unterweisungen, die einem breiteren Publikum angeboten werden, können in diesem Zusammenhang als Beispiele genannt werden. Interessanterweise scheinen Frauen auch eine besondere Zielgruppe für diese islamischen Aktivitäten zu sein. Aus diesem Grund kommt der islamische Aktivismus möglicherweise in ähnlicher Weise wie verschiedene frauenspezifische Integrationskonzepte zum Tragen. Daß Frauen anderen Frauen *fiḳh* – korrekte muslimische Praxis – lehren, ist in dieser Hinsicht hochbedeutsam, insofern die Entwicklung einer Diasporaidentität als ein Teil dieses Vorgangs betrachtet wird. Im Folgenden belege ich dies durch die Wiedergabe der Aktivitäten von Hanae, Karima und Samira, von denen die beiden letzten in Marokko, die erste aber in Dänemark geboren wurden.

Unter diesen Frauen haben private Treffen, die auf den ersten Blick ausschließlich sozialer Natur zu sein scheinen, oft auch einen religiösen Charakter, der an die oben beschriebenen Aktivitäten unter den Marokkanerinnen erinnert. Andere Zusammentreffen wie z.B. Koranlesungen und

Marnia, *The Eloquence of Silence. Algerian Women in Question,* London & New York: Routledge 1994.

22 Vgl. Moghadam, Valentine M., *Modernizing Women. Gender and Social Changes in the Middle East,* Boulder & London: Lynne Rienner Publications 1993.

23 Dies wurde von meinem Kollegen, Lene Kofoed Rasmussen, beobachtet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000289

das Lehren korrekter islamischer Praxis haben aber auch klare religiöse Zielsetzungen.

Die oben erwähnten Frauen versammeln sich im allgemeinen um eine Frau, die von ihnen als islamkundig anerkannt ist. Auch Ehefrauen von religiösen Führern unterweisen und diskutieren mit Frauengruppen marokkanischer und anderer Herkunft. Hanae, 22 Jahre, sucht in der Regel die nächstgelegene der beiden Moscheen auf, die *Den Islamiske Forening* (Der islamische Verein) gehört. Das gleiche gilt für ihre Eltern, die beide in Marokko geboren wurden, sowie für ihren jüngeren Bruder. Hanae erzählt, daß die Treffpunkte per Mund-zu-Mund-Propaganda weitergegeben werden. Wie Hanae weiter erklärt, übernimmt sie manchmal die inhaltliche Organisation von Treffen, die im allgemeinen von der Gattin des Scheichs geleitet werden. In solchen Fällen kann es vorkommen, daß sie schon etwas fertig Vorbereitetes zur Hand hat, doch falls sie unvorbereitet ist, entscheidet sie sich dafür, einen *ḥadīṯ* oder einen Abschnitt aus einem Korankommentar zu diskutieren, den sie gut kennt.
Eine andere Frau, die als Lehrerin des Islam anerkannt ist, ist Samira, 34. Sie war früher Aktivistin bei *Al-ʿAdl wa'l-Iḥsān* (Gerechtigkeit und Mildtätigkeit)[24], einer bedeutenden, aber illegalen Organisation in Marokko. In Dänemark steht sie in Verbindung mit der *International Muslim Movement* und ist als Mitherausgeberin der Zeitschrift dieser Gruppierung tätig.

Karima, 28 Jahre, besucht die Moschee der *Islamisk Trossamfund* (Verein islamischer Gläubiger). Sie erzählt, daß sie die Lehren des dortigen Imams und seiner Gattin, die bei sich zu Hause Vorträge für Frauen unterschiedlichen ethnischen Hintergrundes gibt, sehr stark beeinflußt haben.

Wenngleich ich den islamischen Aktivismus dieser drei Frauen inklusive seiner Wurzeln später noch ausführlicher analysieren werde, erscheint es mir an dieser Stelle sinnvoll festzuhalten, daß die drei Frauen zwar verschiedenen Kreisen innerhalb islamischer Gruppen in Kopenhagen angehören, doch daß sich diese Kreise aber zum Teil überlappen. Allgemein sei diesbezüglich auch betont, daß islamische Frauen mit einem marokkanischen Hintergrund in Kopenhagen keine Gruppe für sich bilden. Die Moschee, die als „marokkanisch" angesehen wird, verfügt über keine eigene Frauenabteilung. Daher gehen marokkanische Frauen, die regelmäßig Moscheen besuchen, anderswohin, insbesondere zu solchen Moscheen und Organisationen, die ethnisch und national gemischt sind. Daraus kann auch geschlossen werden, daß es keinen marokkanischen Zweig des Islamismus

[24] Meine Studie aus Fes umfaßt eine Anzahl von Frauen, die dieser Organisation angehören.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000290

in Dänemark gibt.[25] Dennoch ist es bemerkenswert, daß das Engagement islamistischer Frauen für eine soziale Reform in Marokko seine Parallelen oder seinen Widerhall in Frauenaktivismus in einem dänischen Kontext hat. Mit Kepels Szenario westlicher Gesellschaften können die Aktivitäten islamischer Frauen marokkanischer oder anderer Herkunft in Kopenhagen mit jenen Aktivitäten verglichen werden, die von Immigranten zur Integration gefordert werden.

Islamische Erziehung

Die Ähnlichkeit zwischen Samiras Aktivitäten und den Aktivitäten islamistischer Frauen in Fes, wie sie oben beschrieben wurden, sind offenkundig. Als Mitglied von *Al-ʿAdl wa'l-Iḥsān* gehörten regelmäßige Diskussionen und Unterrichtsstunden, in denen die sie islamischen *fiḳh* (islamische Jurisprudenz, inklusive Regeln für alltägliche Verrichtungen) sowie *tafsīr* (Erklärung koranischer Verse) lernte, für Samira lange zum religiösen Alltag. Am wichtigsten war für sie jedoch, daß sie sich einer bewußteren islamischen Lebensweise annäherte, indem sie sich verschleierte und auf diese Weise „ihre Verpflichtung für die muslimische Sache öffentlich machte". Obwohl Samira zunächst Linguistik und später Englisch studierte, stellte die Studienzeit für sie auch die Phase in ihrem Leben dar, in der sie den Islam studierte. Sie tat dies auf drei Arten: (1) Indem sie an Kursen in der *Al-ʿAdl wa'l-Iḥsān*-Organisation teilnahm (in denen nach einer Liste empfohlener Literatur vorgegangen wird), (2) durch selbständige Lektüre und (3) durch den Besuch islamkundlicher Vorlesungen.

Auch Hanae wurde – wie auch der Rest ihrer sechs Geschwister – von ihrem Vater in der gemeinsamen Wohnung in Kopenhagen im Koran unterwiesen. Ihr Vater war vor mehr als 30 Jahren als Arbeitsmigrant nach Dänemark gekommen. Er war darum bemüht, daß seine Kinder den Koran lesen und verstehen lernen. Genau wie Samiras Vater auch, erhielt Hanaes Vater lediglich eine Koranausbildung in Marokko. Heute besucht Samiras Vater jeden Tag die Moschee, wo er auch manchmal spricht. Er liest täglich im Koran, öfter als Hanae selbst. Hanae sagt, daß sie als Kind einen Wettbewerb mit ihrem Bruder daraus gemacht habe, den Koran zu lernen und korrekt und pünktlich die Gebete zu verrichten. Im Unterschied zu Samira hat sie keine Annäherung an den Islam erlebt, da der Islam und formale muslimische Praxis schon ein integraler Bestandteil ihrer Kindheit

[25] Türkische und pakistanische Islamisten haben dagegen eigene Moscheen und Organisationen. Dies sollte man im Lichte der Tatsache betrachten, daß die türkische und pakistanische Bevölkerung in Dänemark weitaus zahlreicher ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000291

waren.[26] Seit ihrer Jugend erwirbt sie sich auch durch selbständige Lektüre islamisches Wissen. Am liebsten liest sie Erklärungen des Korans. Je älter diese sind desto lieber ist ihr das, da sie befürchtet, daß moderne Autoren die Anforderungen ihrer Gesellschaften berücksichtigen, anstatt bloß das „Wahre" im Islam zu suchen. Andere Unterweisung im Islam erhält sie nicht. Einige Male ging sie zwar zu den Frauentreffen, aber sie fand es effektiver, für sich alleine zu studieren. Wie Samira führt Hanae ein sehr beschäftigtes Leben. Sie studiert Pharmazie. Und, nicht unüblich für eine islamistische Frau, ist sie eine glänzende Studentin.

Karimas Vater konnte ihr und ihren Schwestern nur einige Verse aus dem Koran beibringen, die er auswendig kannte. Ihre Eltern sind berberische Analphabeten. Als der Vater merkte, daß sie mehr über den Islam wissen wollte, schickte er sie auf eine islamische Schule in Kopenhagen. Obwohl Karima auch im muttersprachlichen Unterricht, den sie ergänzend zum regulären Unterricht in der dänischen Schule erhielt, das Koranlesen lernte, erhielt sie ihre grundlegenden Islamkenntnisse erst in der islamischen Schule. Außerdem „hatten wir ja so großes Glück", wie sie es ausdrückt, „daß ein Imam in unsere Wohngegend gezogen war". Der Imam und seine Frau hatten auf Karima und ihre vier Schwestern einen sehr großen Einfluß. Die Frau des Imams erteilt jeden Sonntag Englisch- und jeden Samstag Arabischstunden. Karima besuchte einige Zeit beide Kurse und lieh sich in der dortigen Büchersammlung oft Bücher aus.

Immer wenn Frauen wie Samira, Hanae und Karima religiöse Unterweisung als eine freiwillige Aktivität aufnehmen, werden die mehr oder weniger sporadischen Unterweisungen im Koran, die sie in der Kindheit erhielten und teilweise nicht über eine rudimentäre Kenntnis des Islams hinausgehen, reaktiviert. Indirekt zeichnen diese Unterweisungen Verbindungen zu Praktiken auf, die aus dem ursprünglichen Heimatland der Immigrantinnen stammen. Ich bezweifle daher, daß das Wachstum eines transnationalen sozialen Raums auf diese Weise stimuliert wird und beziehe mich damit indirekt auf einen politisch befrachteten Diskurs, der Immigranten dazu anhält, „Integration" in der Gesellschaft zu suchen, in der sie sich aufhalten.

[26] In Fes traf ich Frauen, die eine dezidierte persönliche Geschichte einer „Konversion" bzw. ihrer Erkenntnis, daß sie mehr Aufmerksamkeit für ihre Religion verwenden sollten, vorwiesen. Andere, wie auch Hanae, sagten, daß sie einen Reifungsprozeß durchmachten, daß aber der Islam stets ein integraler Bestandteil des Lebens in ihren Familien gewesen sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000292

Islamischer Frauenaktivismus in Dänemark

Samira ist Lehrerin an einer dänischen Vorstadtschule. Sie betont, daß ihre Arbeit „rein säkular" sei. Sie unterrichtet Englisch und Französisch. An Wochenenden bringt sie jedoch zwei verschiedenen Klassen *fiḳh*, die korrekte muslimische Praxis in Übereinstimmung mit islamischen Prinzipien, bei. Eine Klasse besteht aus Hochschulstudentinnen. Die Schülerinnen dieser Klasse sind überwiegend nordafrikanischer Herkunft. Aus diesem Grund wird der Unterricht auch in der arabischen Hochsprache abgehalten. Die Unterrichtsstunden finden in der arabischen Schule statt, wo Samira früher als Lehrerin beschäftigt gewesen war, und einige der Mädchen sind ehemalige Schülerinnen von ihr. Die andere Klasse ist heterogener und besteht aus Pakistanerinnen, Bosnierinnen sowie Frauen aus verschiedenen arabischen Ländern. Daher unterrichtet Samira in dieser Klasse auf dänisch. Eine Unterrichtseinheit dauert zehn bis fünfzehn Minuten, dann gibt es Zeit für Fragen und Antworten.

Auch Hanae erteilte früher Islamunterricht – sowohl für dänische Konvertiten als auch für Kinder. Dies hat sie jetzt jedoch aufgegeben. Außerdem war sie die Leiterin der *Foreningen af Muslimske Studerende* (Verein muslimischer Studenten, FASM) in Kopenhagen. Aus Zeitmangel ist sie jetzt zurückgetreten und „nur" noch aktives studentisches Mitglied. Das Ziel von *FASM* ist die interessierte Öffentlichkeit in Dänemark mit Informationen über den Islam zu versorgen. Aus diesem Grund hält Hanae in Kopenhagen und in anderen Teilen Dänemarks Vorträge über den Islam, und sie beantwortet Fragen von Schulgruppen, Hochschulstudenten etc. Da es stets Fragen über die Frau im Islam gibt, hat sich Hanae regelrecht zu einer Expertin in diesem Bereich entwickelt. Doch vor kurzem hat sie sich einer anderen Hauptbeschäftigung zugewandt: sie wurde gebeten, den Frauenteil einer Website zu betreuen, die als Chat-Room für Muslime und Nicht-Muslime gedacht war. Doch die ursprüngliche Idee einer Website hat sich inzwischen in ein ehrgeiziges Projekt mit dem Zweck, Immigrantinnen in die dänische Kultur und Gesellschaft zu integrieren, entwickelt. Die Gruppe der Aktivisten besteht aus ungefähr zehn jungen Leuten, allesamt Universitätsstudenten oder frischgebackene Absolventen. Einige von ihnen haben Immigranteneltern, einige nicht, einige sind aktive Muslime, andere wiederum nicht. Der Titel des Projekts wurde so gewählt, daß es den Standards des Cyberspace gerecht werden kann. Es wird vorgestellt als ein „Zentrum für Innovation mit dem Zweck, eine Brücke in das neue Millenium zu schlagen, ein Sprachrohr der Integration von Immigranten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000293

und eine Vitrine für Dänen. Ein Sprungbrett in das Arbeitsleben."[27] Gemäß dieser Projektbeschreibung ist der Einstieg in den Arbeitsmarkt eindeutig ein Hauptbestandteil des Integrationsprozesses, was mit der jüngsten, vom Wohlfahrtsgedanken inspirierten Sozialpolitik in Dänemark in Einklang steht.

Karima arbeitet in einem Immigrantinnenzentrum in einem Kopenhagener Stadtviertel, das vom Kultusministerium in Absprache mit dem Erziehungsministerium finanziert wird. Sie begann mit dieser Arbeit als Freiwillige als ihre Kinder klein waren und sie für eine Weile aus dem regulären Arbeitsprozeß ausschied. Das Hauptziel dieses Projekts ist die Integration muslimischer Frauen in die dänische Gesellschaft – und damit stimmt das Projekt mit der offiziellen Regierungspolitik überein. In der Freizeit erteilt Karima Frauen verschiedenster Herkunft Koranunterricht. Um sich zu integrieren, sagt Karima, muß man die Grundlagen seiner eigenen Religion kennen, und für eine Muslimin bedeutet dies, daß man mehr als die elementaren islamischen Vorschriften kennt. Insbesondere für Berberinnen stellt dies ein Problem dar. Sie sind Analphabetinnen und verstehen kein Arabisch und im allgemeinen auch nur kaum Dänisch. Da Karima selbst berberischer Herkunft ist, unterrichtet sie ca. zehn Berberinnen die ursprünglich aus Marokko stammen in ihrer Muttersprache. Da sich in derselben Gruppe jedoch auch Frauen aus Pakistan und Somalia befinden, muß sie oft zwischen Dänisch und Berberisch hin- und herspringt. Sie liest ihnen aus dem Koran vor, übersetzt und erklärt. Darüber hinaus haben die Frauen auch die Möglichkeit verschiedene Fragen an Karima zu stellen. Dies führt in der Folge auch dazu, daß die Frauen dann wiederum die Fragen besser beantworten können, die ihre Kinder an sie richten. Karima hält aber auch für viele andere Gruppen, die etwas über den Islam wissen wollen, so etwa für das Rote Kreuz und die Rotarier, Vorträge. Außerdem wurde sie in einem Erziehungsprogramm im Fernsehen zum Thema „Ethik und Moralität" vorgestellt, das von einer nationalen öffentlich-rechtlichen Fernsehstation produziert wurde. In ähnlicher Weise nahm auch Samira bereits an einer Radiosendung in *Danmarks Radio*, der nationalen Radiostation, teil. Die Sendung hieß „Glauben", und Samira erklärte darin den Hörern ihre Religion.

Frauen wie Samira, Karima und Hanae tragen Kopftücher und weite Kleidung, glauben an Gott und verrichten täglich ihre Gebete, wie islamistische Frauen auch sonst überall. Sie unterrichten auf unterschiedlichem Niveau und in verschiedenen Kontexten. Sie sind im dänischen Arbeitsmarkt integriert und aktiv darum bemüht anderen Menschen in Dänemark

[27] Dieses Zitat stammt aus der Projektbeschreibung, die von der Autorin aus dem Dänischen übersetzt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000294

zu vermitteln, worum es im Islam geht. D.h., daß sie auch bewußt in einen Dialog mit Nicht-Muslimen treten, was sich auch in ihrer Bereitschaft ausdrückte, mit mir als Forscherin zu kooperieren. Im Unterschied zu Islamistinnen in Marokko sind sie vorsichtiger, wenn es darum geht, politisches Engagement an den Tag zu legen. Die Art und Weise, in der sie ihr Engagement für den Islam in einer dänischen Umgebung meistern, stützt die Hypothese, daß sie ganz bewußt eine Art Pakt mit dem nichtmuslimischen dänischen Staat eingehen, um ihre eigene religiöse Freiheit zu sichern. Dies ist eine Strategie, die nach Auffassung von Vertovec und Peach in Europa sehr verbreitet ist.[28]

Schlußbemerkungen

Die Umwandlung der Frage „Was soll ich glauben?" in „Wie soll ich glauben?" ist, wie Vertovec feststellt, „certainly stimulated in the West European context"[29]. Man sollte jedoch darauf achten, sich von dieser Beobachtung nicht dazu verleiten zu lassen, ähnliche Vorgänge unter den Muslimen, die in mehrheitlich muslimischen Umgebungen leben, zu ignorieren. Nielsen spricht in diesem Zusammenhang von dem „Bedürfnis nach Analyse"[30] - und dies gilt meiner Ansicht auch für die aktiven Muslime in Marokko.[31] Wenn man den Islam, wie er sich in Europa und den USA entwickelt, nicht mit anderen (z.B. nordafrikanischen) Ausprägungen des Islam in Zusammenhang setzt, dann besteht die Gefahr, daß man zwar die Muslime in Europa „rettet", die Muslime in den Ursprungsländern mit muslimischer Mehrheit jedoch einem obskuren, starren Islam ausliefert.

28 Vertovec & Peach, *Islam in Europe,* 37.

29 Ibid: 39. Eickelman hat im wesentlichen identische Prozesse als *objectification* der religiösen Vorstellung bezeichnet. Vgl dazu: Eickelman, Dale F., „Mass Higher Education and the Religious Imagination in contemporary Arab Societies", *American Ethnologist* (19:4), 1992, 643-55 und Eickelman, Dale F. & Piscatori, James, *Muslim Politics.* Princeton: Princeton University Press 1996.

30 Vgl. Nielsen, Jørgen S., „Muslims in Europe into the Next Millenium", Vertovec, Steven & Peach, Ceri. (eds.), *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Basingstoke & London: Macmillan Press 1997, 39.

31 Um einige Beispiele für die Verbalisierung dieser *objectivication* zu geben: „Das Interessanteste an dieser Religion ist, daß man realistisch sein muß, man kann nicht Reis anpflanzen und dann Weizen ernten. Die Logik funktioniert im Islam" (Malika, 28, Universitätsstudentin). Und: „Eigentlich sollten wir Islamisten sein, ohne Gründe dafür zu haben, da der Islam der Ursprung ist, unser Ursprung, aber es ist immer notwendig, die islamistische These oder Theorie von der muslimischen Realität zu trennen." (Yazmine, 24, Universitätsstudentin.) Diese Zitate sind folgender Quelle entnommen: Carøe Christiansen, *Self and Social Process,* 110-1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000295

Das Zueinanderinbezugsetzen beider Kontexte ermöglicht die Feststellung vieler Gemeinsamkeiten. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß ein Muslim in Europa einem Muslim in Marokko gleichkomme. Dennoch muß in diesem Zusammenhang betont werden, daß sowohl Islamisten in Europa als auch islamistische Aktivisten in Marokko individualisierte Erzählungen produzieren.[32] Sie unterscheiden den „wahren" Islam von der Tradition oder der Kultur, vergleichen islamische Prinzipien mit modernen Lebensformen, diskutieren wie die Beziehung zwischen den Geschlechtern verbessert werden kann und nehmen zu vielen anderen aktuellen Themen wie z.B. Scheidung, Abtreibung und voreheliche Geschlechtsbeziehungen Stellung.[33]

Das Bild der islamistischen Frau in Europa, das in diesem Beitrag primär auf der Grundlage der Erzählungen und Lebenspraxen von drei islamistischen Frauen in Kopenhagen dargelegt wurde, erlaubt keinerlei endgültige Antwort auf die oben gestellten Fragen. Dennoch gestatten mir diese Fallbeispiele folgende Hypothese vorzuschlagen: Der Islamismus konstituiert einen transnationalen sozialen Raum, der sowohl über das dänische (oder europäische) als auch das marokkanische Territorium hinausreicht. Dies schließt nicht aus, daß es Unterschiede in den Formen des Aktivismus in diesen weit auseinanderliegenden Regionen gibt.
Islamischer Frauenaktivismus zielt sowohl in Marokko als auch in Dänemark darauf ab, das Bildungsniveau benachteiligter Musliminnen zu heben. In Marokko basiert dies mit dem Ziel eine soziale Reform zu realisieren. In Dänemark zielen die Bemühungen um die Anhebung des Bildungsniveaus jedoch auf die Integration muslimischer Frauen in die dänische Gesellschaft ab. Die Eingliederung in den Arbeitsmarkt und die Identitätsbildung spielen dabei eine zentrale Rolle.

[32] Islamistische Frauen, die ich in Marokko getroffen habe, erzählten die Ereignisse, welche zu ihrer erneuten Annäherung an den Islam führten, oft in Form einer Erzählung, für die ich den Terminus „die Erzählung der Verschleierung" verwende und die das Vorgehen der einzelnen Frau und die Entscheidungen herausheben, ihr Leben zu ändern, um eine fromme Muslima zu werden. Ein junger Islamist, gebürtiger Türke, hat eine ähnliche Erzählung Schiffauer vorgetragen. Der individualisierte Charakter dieser Erzählung ist laut Schiffauer auffallend und sollte mit der Tatsache in Verbindung gebracht werden, daß der junge Mann in Deutschland aufgewachsen ist. (Vgl. dazu: Schiffauer, Werner, „Islamism in the Diaspora. The fascination of political Islam among second generation German Turks", working paper: Http:\\www.transcomm.ox.ac.uk. 1999). Ich halte diese Annahme für falsch. Zumindest sollte hinzugefügt werden, daß islamistische Frauen in Marokko, Ägypten und der Türkei ähnliche Erzählungen erzeugen, die einen vergleichbaren Grad an Individualisierung haben. Vgl. dazu: ibid und Carøe Christiansen, Connie & Kofoed Ramussen, Lene: *At vælge sløret*, Kopenhagen: Forlaget Sociologi 1994.

[33] Vgl. Carøe Christiansen, *Self and Social Process,* 119, 131.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000296

Wenn man islamistische Praxis detaillierter betrachtet, dann hat islamischer Frauenaktivismus einen Effekt, der sich für eine Diskussion über die „Integration" ethnischer Minoritäten und für die Entwicklung einer muslimischen Diaspora in Dänemark als hochrelevant herausstellen könnte. Im Rahmen des Islamismus findet eine Form des Unterrichts statt, die die Frage, wie man als Muslim in Dänemark zu leben habe, zu ihrem unmittelbaren Thema macht. Eindeutig hat die intensive Beschäftigung mit der „Anwendung des Islams", die unter Islamisten in Fes von herausragender Bedeutung ist, in Kopenhagen, wo Muslime marokkanischen Ursprungs als Minderheit leben, diese Wendung genommen. Wenn man sich in einem Kopenhagener Umfeld unter Arbeitsimmigranten auf Diskussionen über *fiḳh* einläßt, dann tritt bei ihren Ehepartnern und Kindern ein Prozeß „lokaler Bedeutungsschaffung" oder „soziale Konstruktion eines Ortes" zutage, mit anderen Worten „eine lokale Neudefinition von Praktiken in Interaktion mit der lokalen Umgebung"[34]. Besonders klar wird dies auf der Ebene der Organisation. Das Prinzip, andere, weniger gebildete, zu unterrichten, sobald man ein bestimmtes Wissensniveau erreicht hat, das in Marokko unter Islamisten und anderen religiösen Gruppen immer noch praktiziert wird, wird in einer neuen Umgebung re-installiert. Historisch betrachtet, hat sich aus Gründen wie etwa dem Mangel an Einrichtungen oder Mobilität seitens der Frauen die religiöse Erziehung von Frauen (bis vor kurzem gleichbedeutend mit Erziehung überhaupt) im privatem Bereich vollzogen.[35] Dieser informelle Charakter von Treffen muslimischer Frauen läßt sich auch im modernen Marokko und in Kopenhagen wiederfinden.

Darüber hinaus werden junge Musliminnen in Dänemark von ihren Vätern in den Islam eingewiesen. Von dieser Art der Weitergabe religiösen Wissens haben auch Frauen, die ich in Fes getroffen habe, gesprochen. Die Reaktivierung dieses Wissens in Dänemark verstärkt die Bindung zu Marokko, die sich bis zur ersten Generation von Immigranten erstreckt. Allgemein ist in diesem Zusammenhang jedoch festzuhalten, daß diese Art der Organisationsprinizipen und erzieherische Praktiken allgemein eine lange Geschichte in der nordafrikanischen und nahöstlichen Region haben. Soweit sich diese Praktiken dokumentieren lassen, verwandeln sie islamischen Frauenaktivismus in spezielle transnationale Praktiken, die von dem

34 Vgl. Guarnizo & Smith, „Locations of Transnationalism", 12.

35 Vgl. Berkey, Jonathan P., „Women and Islamic Education in the Mamluk Period", in: Keddie, Nikki R. & Baron Beth (eds.), *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven & London: Yale University Press 1991, 143-57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000297

einem, durch einen bestimmten Nationalstaat gebildeten, unmittelbaren Kontext in einen anderen hinüberreichen.

Der Aktivismus, der von den jungen Frauen präsentiert wird, akzeptiert und reproduziert eher Regierungsideen über Integration, als daß er sie offen herausforderte. Der explizit islamische Ausgangspunkt, der bei diesem Aktivismus gewählt wird, stellt auf der anderen Seite eine Korrektur volkstümlicher Ideen über die Integration und einen Schritt in Richtung der Bildung einer muslimischen Diaspora in Dänemark dar. Die spezifischen Arten, auf die Kundgebungen muslimischer Identität mit Bemühungen zur Beruhigung einer skeptischen europäischen Öffentlichkeit kombiniert werden, könnte ein stärker relevantes Szenario sein als das von Kepel dargestellte (Muslime, die den Kommunalismus und der Integration verlustig gegangene europäische Gesellschaften herbeiführten). Ein Bewußtwerden über den islamischen Frauenaktivismus – die in islamistischen Kreisen entwickelten Fähigkeiten und in ihnen hochgehaltenen spezifischen sozialen Praktiken – kann möglicherweise zu zusätzlichem Druck bei der Frage führen, ob kulturelle Integration dringend benötigt wird, oder im Gegenteil vielmehr obsolet ist.

(Aus dem Englischen von Michael Reinhard Hess)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000298

„Unsere Leute sind nicht so" – Alevitische und sunnitische Studentinnen in Deutschland

Yasemin Karakaşoğlu-Aydın, Essen

Der vorliegende Beitrag befaßt sich mit einer Gruppe junger Frauen, deren Selbstverständnis als Angehörige einer spezifischen Religionsgemeinschaft innerhalb bzw. im Umfeld des Islam türkischer Prägung, in engem Zusammenhang mit der Entwicklung pluraler Ausformungen der „neuen islamischen Frau" zu sehen ist. Im folgenden geht es um die Perspektive der sich ethnisch und/oder religiös als Alevitin definierenden Migrantin der zweiten Generation, ihre Selbstwahrnehmung und ihre Fremdwahrnehmung durch Sunnitinnen. Damit wird ein in der Forschung bisher weitgehend vernachlässigter Blickwinkel eingenommen. Denn über die persönlichen religiösen Orientierungen bei Alevitinnen in Deutschland und ihren Beitrag zu einem pluralen Verständnis dessen, welche verschiedenen Ausprägungen „die neue islamische Frau" in ihrem Selbstverständnis aufweist, existieren bislang keine empirisch fundierten Untersuchungen.

Basis der folgenden Ausführungen ist eine Studie zu religiösen Orientierungen bei türkisch-muslimischen Pädagogik- und Lehramtsstudierenden, die im Zeitraum von 1996 bis 1999 an Universitäten im Ruhrgebiet durchgeführt wurde.[1] Grundlage der Studie bildete die inhaltsanalytische Auswertung von insgesamt 26 leitfadengestützten Tiefeninterviews, davon 10 mit sunnitischen Studentinnen, die *tesettür*-Kleidung (islamisch verhüllende Kleidung), 9 mit westlich gekleideten Sunnitinnen und 7 mit Alevitinnen. Die Unterteilung in „islamisch" und „westlich" gekleideten Sunnitinnen folgte der Annahme, daß eine islamische Kleidung bei Hochschulstudentinnen Ausdruck eines orthodoxen Religiositätsverständnisses ist, in der Literatur nicht selten mit „islamistisch", d.h. einer politisch-religiösen Orientierung gleichgesetzt. Eines der Ziele der Untersuchung war es, die pluralen religiösen Orientierungen unter jungen Frauen aus

[1] Dieser Aufsatz basiert auf den grundlegenden Ergebnissen folgender Untersuchung: Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin, *Muslimische Religiösität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogikstudentinnen in Deutschland*, Frankfurt am Main: IKO-Verlag 2000. Für ihre kritischen Anmerkungen zu meinen Ausführungen über das *alevilik* möchte ich Frau Elise Massicard danken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000299

sunnitischen und alevitischen Elternhäusern vorzustellen und eine Typologie religiöser Orientierungen zu erstellen, die die dichotomische Trennung von (fundamentalistisch) religiös vs. säkular, alevitisch vs. sunnitisch zugunsten einer dem Selbstverständnis der Betroffenen angemesseneren Gruppenaufteilung aufbricht. Auf diesen Aspekt geht der folgende Beitrag unter besonderer Berücksichtigung der Frage ein, inwiefern die gegenseitigen Vorurteile, die für Aleviten und Sunniten in der Literatur beschrieben werden, in dieser Gruppe von in Deutschland aufgewachsenen Akademikerinnen wirksam werden bzw. zur Abgrenzung gegenüber der jeweils anderen Gruppe zur Betonung eines religiös-ethnischen Wir-Gruppen-Identität herangezogen werden und welche Reflexionsmechanismen diese Haltung begleiten.

Von Interesse ist hierbei unter anderem, ob und inwiefern die kopftuchtragenden im Vergleich zu den sich als Laizistinnen bezeichnenden Sunnitinnen ein unterschiedliches Bild von und Verhältnis zu Alevitinnen artikulieren. Als ostentativ religiöse Personen, die ihr Bekenntnis zumeist durch das Tragen eines Kopftuches nach außen dokumentieren, werden sie in der öffentlichen Diskussion nicht selten pauschal als „Fundamentalistinnen" bezeichnet und stellen als solche das Gegenbild zu den Alevitinnen dar, die ihrerseits aufgrund ihres westlichen Erscheinungsbildes und ihrer säkularen Haltung zu Religiösem per se als modern und liberal gelten.

Merkmale islamischer Religiosität in der Migration

Bisherige Untersuchungen zur muslimischen Religiosität in Deutschland haben sich, bis auf wenige Ausnahmen, auf die Gruppe der Sunniten und Sunnitinnen konzentriert. Die vorliegenden Untersuchungen stimmen hinsichtlich dieser Gruppe darin überein, daß Religiosität sowohl für die erste wie auch die zweite Generation der Migranten und Migrantinnen aus der Türkei ein wichtiger Bestandteil ihres persönlichen Selbstverständnisses ist.[2] Das Fasten hat dabei für sunnitische Muslime und Musliminnen unter-

[2] Vgl. Mıhçıyazgan, Ursula, „Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg", in: Lohmann, Ingrid (Hg.), *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*, Münster & New York: Waxmann 1994, 195-206; Heitmeyer, Wilhelm; Müller, Joachim & Schröder, Helmut, *Verlockender Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997; Sandt, Fred-Ole, *Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen*, Münster: Waxmann 1996 und Diehl, Claudia & Urbahn, Julia in Zusammenarbeit mit Hartmut Esser, *Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutsch-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000300

schiedlichsten religiösen Selbstverständnisses die höchste Bedeutung als Form religiöser Praxis auch in der jüngeren Generation behalten, selbst wenn hier, wie in anderen Bereichen auch, größere Tendenzen einer individuellen Auslegung festzustellen sind (wie etwa die Beschränkung des Fastens auf das Wochenende oder die Meidung von Zigaretten und Alkohol im Ramadan).

Eine Kontinuität von der älteren zur jüngeren Generation ist auch hinsichtlich des Stellenwertes religiöser Erziehung festzustellen. Eltern der ersten wie auch der zweiten Generation legen überwiegend großen Wert auf die Weitergabe ihrer im Islam verwurzelten religiösen Orientierungen.[3] Dies muß nicht zwangsläufig, wie die Untersuchungen belegen, mit einer intensiven religiösen Praxis einhergehen.[4] Auch Eltern, deren Religiosität sich nicht oder kaum in religiöser Praxis ausdrückt, halten „Religiosität" für einen an die nächste Generation weiterzuvermittelnden Wert.

Wichtigstes Merkmal des Wandels der Religiosität im Zuge der Migration scheint der Prozeß der Abwendung von volkislamischen zu hochislamischen Orientierungen zu sein.[5] Das heißt, der kognitive Aspekt des Zugangs zum Islam, der als Zentrum der religiösen Orientierung für die Migranten und Migrantinnen außer Frage steht, gewinnt als Grundlage für eine gefestigte religiöse Identität an Bedeutung. Dies findet seinen prägnantesten Ausdruck in einer Abwendung von einer kulturell geprägten religiösen Tradition („türkischer Islam") zu einer universalistischen Auffassung von muslimischer Religiosität (Orientierung am „wahren Islam"). Darüber hinaus kann eine Individualisierung hinsichtlich der religiösen

land, Bonn: Abteilung Arbeit und Sozialpolitik des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung 1998.

3 Vgl. Humpert, Andreas, *Multimediale Intervention im Projekt „Interkulturelle Elternarbeit". Analyse der Primärerhebung zur Struktur türkischer Privathaushalte mit Kindern unter 7 Jahren*, unveröffentlichte Studie im Auftrag des Arbeitskreises Neue Erziehung, erstellt am Zentrum für Türkeistudien, Essen im Mai 1997.

4 Yalçın-Heckmann, Lale, „Growing up as a Muslim in Germany: Religious Socialization Among Turkish Migrant Families", in: Vertovec, Steven & Rogers, Alisdair (eds.), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Aldershot & Brookfield: Ashgate Publishing Company 1998, 167-92.

5 Vgl. Mıhçıyazgan, „Die religiöse Praxis muslimischer Migranten"; Nökel, Sigrid, „Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland", in: Klein-Hessling, Ruth, Nökel, Sigrid & Werner, Karin (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: Transcript Verlag 1999, 124-46; Pilzer-Reyl, Renate, „Zur Religiösität junger türkischer Muslime in einer mittelhessischen Kleinstadt", *CIBEDO – Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen* (4), 1995, 133-7; Sandt, *Religisität von Jugendlichen* und Schiffauer, Werner, *Die Migranten aus Subay, Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*, Stuttgart: Klett-Cotta 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000301

Praxis und der Konsequenzen von Religiosität für die Lebensführung ausgemacht werden, die in kausalem Zusammenhang zu der Zunahme religiösen Wissens zu stehen scheint. Dies gilt in besonderem Maße für die jüngere Generation.

Ein Teil der zweiten Migrant/-innengeneration weist Tendenzen auf, die im religiösen Bereich auf eigenständige Entwicklungen gegenüber der Elterngeneration hinweisen. Über diese selbständige Aneignung der religiösen Grundlagen und die den Lebensumständen und ihren persönlichen Bedürfnissen angepaßte Einbindung von Ausdrucksformen ihrer Religiosität ist es ihnen möglich, in einem gemeinsamen kulturell-religiösen Kontext mit den Eltern zu verbleiben und dennoch eigene Lebensvorstellungen zum Ausdruck zu bringen. D.h. auf religiöser Basis findet eine „sanfte" Emanzipation von den Eltern und eine eigenständige Interpretation von Integration in die Gesamtgesellschaft statt, die sich von den Vorstellungen der beiden Sozialisationsinstanzen Familie und Mehrheitsgesellschaft in einigen Punkten unterscheidet. Ihre religiöse Orientierung ist für sie im Geflecht der pluralen Möglichkeiten westlichen Musters ein authentischer, eigenständiger und alternativer Lebensstil.[6]

Hinsichtlich der Möglichkeiten, die eigene Religiosität leben zu können, ist das Verhältnis zu Deutschland von zwei Grunderfahrungen geprägt: der Erfahrung, daß in Deutschland auf der rechtlichen Ebene die Religionsfreiheit zu prinzipiell weitgehenden Entfaltungsmöglichkeiten der religiösen Lebensgestaltung beiträgt. Gleichzeitig wird dagegen auf der Ebene der gesellschaftlichen Akzeptanz die Erfahrung gemacht, daß bei der Mehrheitsgesellschaft gegenüber muslimischen Ausdrucksformen von Religiosität wenig Verständnis vorherrscht. Keine der genannten Untersuchungen bezieht bewußt die Gruppe der Aleviten ein oder widmet sich gar ausschließlich dieser speziellen Gruppe. Dabei scheint, wie noch zu zeigen sein wird, gerade die Wechselwirkung zwischen sunnitischem und alevitischem Selbstverständnis unter Bedingungen der Migration ein wichtiges Element weiblichen Selbstverständisses unter Migrantinnen türkischer Herkunft zu sein.

6 Vgl. Nökel, „Islam und Selbstbehauptung".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000302

Exkurs: Alevilik

Für das Verständnis der gegenseitigen Wahrnehmung von Alevitinnen und Sunnitinnen in der Migrationssituation ist es notwendig, einen Blick auf das *alevilik*[7] als Sonderentwicklung im Islam türkischer Prägung zu werfen. In der Forschung aber auch unter alevitischen Intellektuellen gibt es keine Einigkeit hinsichtlich der Frage, ob das *alevilik* überhaupt dem Islam zugerechnet werden kann. Kehl-Bodrogi meint z.B., es fehle den Aleviten an „wesentlichen Voraussetzungen", aufgrund derer sie „eindeutig als Muslime angesehen werden könnten.[8] Das *alevilik* als heterodoxe und synkretistische Glaubens-, Lebens- und Lehrform hat sich im Verlauf des 13. Jahrhunderts aus einer Verbindung vorislamischer und volksreligiöser Elemente anatolischer Turkmenenstämme und der islamischen Mystik entwickelt.[9] Ihren Namen hat die Gemeinschaft der Aleviten von dem Schwiegersohn, Cousin und späteren Nachfolger des Propheten Mohammed im Amt des religiösen und weltlichen Führers der Gemeinde, Ali. Er nimmt für die Aleviten in ihrem Glaubenssystem eine herausragende, tendenziell vor Mohammed einzuordnende Rolle ein, die bis hin zu einer Vorstellung von Ali als „Inkarnation Gottes"[10] reichen kann. Eine festere Struktur erhielt diese spezifische Ausprägung des Islam durch den Orden der Bektaschi-Derwische, die sich in ihrer Lehre auf den halblegendären Heiligen Haci Bektaş Veli (13. Jh.) zurückführen. Das Alevitentum geht zwar auf die schiitische Hauptströmung (12er Schia) zurück, hat aber mit der schiitischen Ausprägung, wie sie sich heute als Staatsform in der Islamischen Republik Iran präsentiert, nur wenig gemein. In diesem Zusammenhang ist auch zu betonen, daß die Aleviten innerhalb dieser schiitischen Strömung heterodox sind und meistens auch von orthodoxen Schiiten nicht als muslimisch anerkannt werden. Besonders seit der islamischen Revolution im Iran bemühen sie sich selbst, Abstand vom Schiismus zu

7 Hier wird die Anregung Vorhoffs aufgegriffen, die Selbstbezeichnung der alevitischen Denomination aus dem Türkischen zu übernehmen, damit werden mißverständliche Zuschreibungen als „Ideologie" (Alev-ismus) oder „Wesensbeschreibung" (Alevitentum) vermieden. Siehe dazu: Vorhoff, Karin, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin: Klaus Schwarz 1995, 7.

8 Kehl-Bodrogi, Krisztina, *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988, 120.

9 Vgl. hierzu auch Özdalga 1998, 23-4.

10 Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000303

nehmen. Insgesamt macht das *alevilik* – bezogen auf die Gesamtbevölkerung der Türkei, die als 99% muslimisch gilt – ca. 10-30% dieser Gruppe aus.

Die Entwicklung des alevitischen Selbstverständnisses in der Gegenwart steht in engem Zusammenhang mit der jüngeren Republiksgeschichte der Türkei. Während die traditionelle Religionsausübung im Verlauf der letzten 50 Jahre deutlich zurückgegangen ist, hat die politische, sozialrevolutionäre Komponente des *alevilik* seit Ende der 50er Jahre einen Aufschwung erlebt.[11] Die Akzentverschiebung von einer folkloristisch-religiösen hin zu einer politischen Alevitenidentität wird als Reaktion auf eine zunehmende „regierungsoffizielle Restitution des sunnitischen Islam"[12] seit Ende der 50er Jahre gesehen. Ausschlaggebend für die gegenwärtig sowohl unter Aleviten in der Türkei wie in Deutschland beobachtete Selbstvergewisserung und Neubesinnung der alevitischen Glaubensgemeinschaft,[13] teilweise als alevitisches „Revival" bezeichnet, waren vor allem Angriffe auf Aleviten in den frühen 90er Jahren. Sie haben nicht nur zur Reaktivierung eines alevitischen „kollektiven Gedächtnisses" sondern auch zu verschiedenen Neuformierungen alevitischer Lager geführt.[14] Als einschneidenstes Ereignis darf wohl das Massaker von Sivas vom Juli 1993 genannt werden.[15]

Die Entwicklungen innerhalb des *alevilik* erwiesen sich lange aufgrund des erschwerten Zugangs Außenstehender zu dieser Glaubensgemeinschaft als „blinder Fleck" der Forschung. Der Zugang zu internen Informationen ist vor allem durch das alevitische Prinzip, die Lehre gegenüber nicht-alevitischen Dritten geheimhalten zu müssen, erschwert.[16] Das Prinzip „*eline, diline, beline sahip olmak*", das heißt, seiner Hände, Zunge und

[11] Ibid.,72.

[12] Ibid.

[13] Vgl. ibid., 183 und Rittersberger-Tılıç, Helga, *Vom Gastarbeiter zum Deutschler. Eine Rückkehrergemeinschaft in einem türkischen Dorf,* Potsdam: Verlag für Berlin und Brandenburg 1998, 90.

[14] Vgl. Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft* und Çamuroğlu Reha, „Alevi Revivalism in Turkey", in: Olsson, Tord, Özdalga, Elisabeth & Raudvere, Catharina (eds.), *Alevi Identity*, Istanbul: Swedish Research Institute 1998, 79-84.

[15] Bei dem von islamischen Extremisten gelegten Hotelbrand kamen 37 Menschen um, überwiegend alevitische und linksorientierte Intellektuelle und Künstler, die am alljährlich stattfindenden Festival zu Ehren des alevitischen Volksdichters Pir Sultan Abdal in Sivas teilgenommen hatten. Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.), *Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen* [3. völlig überarbeitete Auflage], Düsseldorf, Juli 1997, 160.

[16] In der Vergangenheit drohte jedem, der das Geheimnis nicht wahrte, Ausschluß aus der Gemeinschaft. Vgl. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten,* 116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000304

Lende Herr zu sein, bezeichnet nicht nur die allgemeinen moralischen Gebote, die von Aleviten einzuhalten sind, sondern gilt Aleviten als „normative Eigenbezeichnung".[17] Dieses Prinzip ist von den Aleviten zu einer Art Kodex entwickelt worden, mit dem sie ihre Abgrenzung gegenüber dem sunnitischen Islam betonen und ihre Identität als eigenständige religiöse Richtung stärken.[18] Das alevitisches Revival, das sich auch in einem sehr dynamischen Pressewesen äußert, macht nun allerdings allgemein zugänglich, was ehedem als Geheimwissen galt und stellt dies sogar öffentlich zur Diskussion.

Neben diesem Gebot können als zentrale Wesensmerkmale alevitischer Religiosität genannt werden, daß diese vor allem auf die Erfordernisse der sozialen Wirklichkeit ausgerichtet ist. Kriterium der Gläubigkeit ist das gesellschaftliche Alltagsleben und nicht die Befolgung ritueller Verehrungsformen.[19] Im Mittelpunkt des Glaubenssystems, das in mündlicher Tradition weitergegeben wird, steht weniger ein nicht-faßbarer Gott, sondern der Mensch, in dem sich Gott manifestiert. Die gleichzeitige Existenz unterschiedlich akzentuierter Lehren im *alevilik* ist auf das Fehlen einer kanonischen Lehre zurückzuführen.[20] Aleviten sehen sich von der Pflicht befreit, die Scharia-Regeln zu befolgen. Hintergrund hierfür ist die zentrale Lehre der Aleviten von den „vier Toren" der Annäherung an Gott auf dem Weg des Glaubens. Derzufolge ist die für Sunniten verbindliche *şeriat* (Scharia) das Tor des äußeren Gesichts des Glaubens (Fasten, Gebete, Ritualwaschungen). In der volkstümlichen Auffassung sehen sich Aleviten als diejenigen, die diese (erste) Stufe im Gegensatz zu den Sunniten bereits überwunden haben. *Tarikat*, das zweite Tor, symbolisiert das innere Gesicht des Glaubens, das Aleviten für sich als verbindlich ansehen. Der eigenen Gruppe, der *tarikat*, stellen sie die Sunniten gegenüber, die sie als *şeriat*-Vertreter bezeichnen, womit nicht die Praktizierung der Scharia gemeint ist, sondern die Befolgung der fünf Säulen des Islam, der Besuch der Moschee und die wortwörtliche Orientierung am Koran.[21] Der Zu-

17 Hand, Zunge und Lende sind im übertragenen Sinne zu verstehen. Sie verweisen auf die Pflicht, nicht zu stehlen und nicht gewalttätig zu werden, das Geheimnis der Aleviten nicht zu verraten und nicht zu lügen oder zu verleumden, sowie keinen außerehelichen Geschlechtsverkehr und keine geschlechtliche Beziehungen mit nicht-Aleviten zu haben,. vgl. ibid., 163.

18 Shankland, David, „Alevi and Sunni in Rural Anatolia", in: Stirling, Paul (ed.), *Culture and Economy. Changes in Turkish Villages*, Cambridgeshire: The Eothen Press 1993, 53.

19 Vgl. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten,* 121.

20 Vgl. ibid., 136.

21 Vgl. Shankland, „Alevi and Sunni in Rural Anatolia", 46-64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000305

sammenhalt innerhalb der Gemeinde wird gestärkt über die Minderheitenidentität und die damit verbundene Abgrenzung gegenüber der sunnitischen Mehrheit und das Verbot, eheliche Verbindungen mit Nicht-Aleviten einzugehen.

Auch wenn prinzipiell im *alevilik* im Vergleich zu den Sunniten der Frau eine gleichberechtigtere Rolle in der Religion und teilweise auch in Familie und Gesellschaft zugestanden wird, muß einschränkend bemerkt werden, daß die „Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau in der Religion [...] im sozialen Leben jedoch nicht ihre volle Entsprechung" findet.[22] Hier herrschen in der dörflichen alevitischen Gemeinschaft – wenn auch weniger ausgeprägt – die gleichen patriarchalen Strukturen vor, wie in der sie umgebenden sunnitischen Gesellschaft.

Viele alevitische Jugendliche assoziieren, auch wenn sie keinen Bezug zu religiösen Dimensionen des *alevilik* aufweisen, ihre eigenen Traditionen mit „linken" und „fortschrittlichen" Ideologien. Während sie auf diese Weise einerseits die identitätsbildenden Inhalte ihrer Tradition mit anderen Nicht-Aleviten ihrer Generation teilen können, verlieren religiöse Rituale jedoch zunehmend an Bedeutung.[23] Sie sind zwar für die alevitischen Individuen nach wie vor Zeichen ihres Aleviten-Seins, jedoch werden sie nicht mehr in einem religiösen Kontext praktiziert, sie gehen vielmehr eine Verbindung mit dem kemalistischen Paradigma einer vom orthodoxen sunnitischen Islam unabhängigen türkischen Kultur ein, die mit dem Prinzip der Verwestlichung vereinbar ist. „Religion" transformiert sich somit in „Kultur". Shankland spricht von einem „Erodieren" des religiösen Glaubens der Aleviten.[24]

Gegenwärtig lassen sich verschiedene Orientierungen im religiös-kulturellen Selbstverständnis der Aleviten und Alevitinnen ausmachen. Darin spiegeln sich die verschiedenen Verortungen des *alevilik* im religio-kulturellen und religio-politischen Spektrum der Türkei. Nach Çamuroğlu[25] können drei Hauptlinien des alevitischen „Revival" benannt werden. Eine „äußert kleine Gruppe" von alevitischen Funktionären aus dem traditionellen Lager, die sich als „wahre Muslime" begreifen und die

22 Vgl. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 226.

23 Vgl. ibid., 248 und Seufert, Günther, *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, Istanbul: Beiruter Texte und Studien 67, Türkische Welten 3 1997, 210.

24 Shankland, „Alevi and Sunni in Rural Anatolia", 1993, 61 und Väth, Gerhard, „Zur Diskussion um das Alevitentum", *Zeitschrift für Türkeistudien* (2), 1993, 214.

25 Vgl. Çamuroğlu, Reha, „Alevi Revivalism in Turkey", 79-84 und ders. „Türkiye'de *Alevilik*'in Yeniden Yapılanması", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* [Cilt 12], İstanbul: İletişim Yay. 1996, 415-8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000306

auch von Sunniten durchgeführten rituellen Pflichten wie z.B. das fünfmalige Ritualgebet, das Fasten im Ramadan und die Pilgerfahrt zu erfüllen versuchen. Innerhalb dieser Gruppe rechnen sich manche dem sunnitischen und manche dem schiitischen Zweig des Islam zu. Als zweite Gruppe gilt ein „wichtiger Teil" alevitischer Funktionsträger der neuen Lager, die das *alevilik* als eine „säkulare Glaubensform" definieren. Diese weist folkloristische Spezifika auf. Vertreter dieser Richtung, die darin eine sozialreformerische politische Bewegung sehen, sind bemüht, das *alevilik* als eine eigenständige Identitätsform außerhalb des Islam darzustellen. Als Dritte kann diejenige Gruppe genannt werden, die die unter den Aleviten am meisten anerkannte Variante darstellt. Sie wird von einer Koalition der Funktionsträger traditioneller wie neuer Lager getragen. Diese Richtung setzt sich gegenüber den zuvor geschilderten ab, indem sie das *alevilik* als eine heterodoxe und synkretistische Orientierung versteht, die ihre authentischen Besonderheiten bewahren sollte. In den beiden letztgenannten Orientierungen werden diejenigen Bewegungen gesehen, die von der identitätssuchenden jungen alevitischen Generation in den Städten am meisten Zuspruch erhalten.[26] Die Besinnung auf eine alevitische Identität äußert sich bei dieser Generation z.B. in der Übernahme und Pflege von Symbolen, wie etwa des *zülfikar* (Schwert Alis) als Kettenanhänger. In der Verwendung von Symbolen wie auch eines Geschichtsbildes, das im Sinne eines angestrebten Wandels die historischen Verhältnisse so darstellt, wie sie gegenwärtig wünschenswert erscheinen, ergeben sich Parallelen zu religiös-politischen Ideologien sunnitischer Modernisierungsbewegungen.[27]

Alevilik in Deutschland

Wie bereits erwähnt, kann hinsichtlich der Entwicklungen unter Aleviten und Alevitinnen in Deutschland nur auf eine sehr schmale Forschungsbasis zurückgegriffen werden. Neben dem Geheimhaltungsgebot dürfte die Tatsache, daß Aleviten als Minderheit innerhalb der türkischen Migrantengruppe hier in „doppelter Weise als marginal" zu bezeichnen sind, „zum einen in Hinblick auf Deutsche und zum anderen in Hinblick auf sunniti-

26 Vgl. ibid., 417 und Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft*, 158.

27 Vgl. Çakır, Ruşen, „Political Alevism versus Political Sunism: Convergences and Divergences, in: Olsson, Tord & Özdalga, Elisabeth & Raudvere, Catharina (eds.), *Alevi Idenity*, Istanbul: Swedish Research Institute 1998, 63-8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000307

sche Türken“[28] hierbei eine Rolle gespielt haben. Verschiedentlich wird auf die Notwendigkeit der Berücksichtigung von Unterschieden zwischen Aleviten und Sunniten in der Erforschung der Orientierungen der zweiten Generation von Migranten verwiesen:

> In gewissem Umfang werden die getrennten sunnitischen und alevitischen Wertsysteme und die eigene Geschichte in der zweiten Generation reproduziert und spiegeln die unterschiedlichen Sozialisationsmuster in jeder der beiden Gruppen wider. Diese unterschiedlichen Muster der Sozialisation beeinflußen insgesamt die Zukunftsorientierungen sunnitischer und alevitischer Jugendlicher sowohl im Blick auf die Türkei als auch auf Deutschland.[29]

Kennzeichnend für das Verhältnis zwischen Aleviten und Sunniten in Deutschland ist ein gegenseitiges Mißtrauen, bestimmt durch wechselseitige Vorurteile. Während Aleviten sich im Selbstbild als „politically progressive, socialistic, and more liberal than their Sunni fellow countrymen“ sehen, werden sie von Sunniten als „heretical, incestous, and impure“ betrachtet. Dem entspricht wiederum das alevitische Gegenbild vom sunnitischen Muslim als „fanatic, degenerates“, der seine Frau extrem unterdrückt. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß die gemeinsame religiöse Zugehörigkeit etwa bei der Wahl des Ehepartners nicht nur für Sunniten, sondern auch für Aleviten aus ländlichen Regionen hohe Priorität besitzt und das „although Alevis consider themselves tolerant and open-minded“.[30]

Untersuchungen belegen, daß die Einstellung zur Kleidung türkischer Frauen bei türkischen Migranten und Migrantinnen viel darüber aussagt, inwiefern sich eine Person mit einem bestimmten religiös-ideologischen Segment der türkischen Gesellschaft in Deutschland identifiziert.[31] Vereinzelt wird die Bekleidung und äußere Erscheinung als Unterscheidungsmerkmal zwischen den Gruppen der Alevitinnen und Sunnitinnen als Mar-

[28] Mandel, Ruth & Wilpert, Czarina, „Migration zwischen der Türkei und Deutschland: Ethnizität und kulturelle Zwischenwelten“, in: Hettlage, R. (Hg), *Annali di Sociologia. Soziologisches Jahrbuch. Migrationsprobleme in Deutschland und Italien. Zwischen offenen Räumen und neuen Grenzen* (10/I-II), Italienisch/Deutsche Gesellschaft für Soziologie 1994, 472.

[29] Mandel & Wilpert, „Migration zwischen der Türkei und Deutschland“, 472-3.

[30] Wilpert, Czarina, „Religion and Ethnicity: Orientations, Perceptions and Strategies among Turkish Alevi and Sunni Migrants in Berlin“, in: Gerholm, Thomas & Lithmann, Yngve Georg (eds.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London: Mansell 1988, 92 und 96.

[31] Vgl. dazu u.a. ibid. Die folgenden Zitate in diesem Absatz sind ebenso dieser Quelle (Seite 95 und 103) entnommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000308

kierungslinie der „deep-seated cleavages central to Turkish society" bezeichnet, denn: „Outward appearences, especially the clothing styles of women, retain an important symbolic function in a strongly polarized Turkish society". Dies gilt insbesondere hinsichtlich der Bekleidung der Frauen: „In the narratives of first and second generation Turks we see that the way women dress is also an important ethno-religious symbol". Weiter wird hinsichtlich besonderer Entwicklungen in der Migration festgestellt, daß insbesondere unter den Aleviten „the confusion between ethnic and religious belongingness (Kürd or Alevi?) appears to become more critical abroad". Andere sehen hier einen Wandel von der religiösen zur ethnischen Alevitenidentität.[32] Speziell hinsichtlich der religiösen Orientierung bei türkischen Migrantinnen in Deutschland wird eine positive Wirkung des deutschen Umfeldes auf die selbstbestimmte religiöse wie auch ethnische Identitätsbildung festgestellt, denn Westdeutschland biete den sozialen Freiraum, in dem der einzelne und auch Gruppen ihre Identitäten je nach Bedürfnis formen könnten.[33]

Alevitinnen in der Selbstwahrnehmung

Aus den Ergebnissen der bisherigen Forschung lassen sich folgende Aspekte für die weitere empirische Überprüfung herausfiltern: (1) Der Hotelbrand von Sivas und die Übergriffe rechts-national gesinnter Sunniten auf Aleviten im Istanbuler Stadtteil Gaziosmanpaşa (1995) sind Schlüsselereignisse hinsichtlich des „ethnic revival" junger Aleviten und Alevitinnen; (2) die Unsicherheit hinsichtlich der Einordnung des *alevilik* als ethnische oder religiöse Identität und (3) das Bedeckungsgebot im sunnitischen Islam, das als zentrales Unterscheidungsmerkmal zwischen Alevitinnen und Sunnitinnen gilt.

Darüber hinaus ist darauf hinzuweisen, daß die Gruppe der befragten alevitischen Studentinnen sich hinsichtlich ihres religiösen Selbstverständnisses in zwei Hauptgruppen unterteilen läßt, in diejenigen, die sich zwar aufgrund der ethnischen Herkunft oder auch Orientierung ihrer Familien als Alevitinnen bezeichnen, an das *alevilik* als religiöse Orientierung jedoch nicht gebunden fühlen, sondern sich frei davon als gläubig verstehen. Sie werden im folgenden als Spiritualistinnen bezeichnet. Eine zweite

32 Vgl. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*; Shankland, „Alevi and Sunni in Rural Anatolia" und Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft.*

33 Dazu siehe u.a. Kehl-Bodrogi, Krisztina, „‚Wir sind ein Volk!' Identitätspolitiken unter den *zaza* (Türkei) in der europäischen Diaspora", *Sociologus* (48:2), 1998, 111-35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000309

Gruppe bilden diejenigen, die sich auch im religiösen Sinne als Alevitinnen betrachten, sie werden als bekennende Alevitinnen bezeichnet. Die angesichts der geschilderten Befunde denkbare Variante einer alevitisch sozialisierten Atheistin war im vorliegenden Sample nicht vertreten und kann daher auf der Basis des vorliegenden Materials nicht beschrieben werden.

Was ist Alevilik? Zur Sichtweise der Studentinnen

In den Interviews spiegelt sich das ganze Spektrum der zuvor erwähnten Gruppierungen innerhalb des *alevilik*. Vor allem wird die Konfusion hinsichtlich einer richtigen Einordnung des *alevilik* als Religion oder Nation oder als Konfession innerhalb des Islam deutlich. Im folgenden Zitat findet eine ethnische Abgenzung gegenüber dem sunnitischen Islam statt, die über den religiösen Ritus vorgenommen wird. Der Begriff „Volk" macht diese religiöse und ethnische Idenität sehr deutlich:

> Ja, in dem Alevitum, da gibt's ja nicht unbedingt bestimmte Sachen, die man unbedingt halten muß. Zum Beispiel im Islam das Kopftuch oder diese Fastzeit machen ja auch viele mit, oder in die Moschee gehen. Aleviten haben wohl auch ihre eigenen Fastenzeiten, aber die ist nicht so lange, zwei Wochen oder eine Woche dauert das. Ich hab das eigentlich auch nie mitgemacht, nur ein paar Tage mal. Und, dann haben wir so ne Art Moschee, also bei uns heißt das Cem, und dahin gehe ich auch ab und zu hin, das findet dreimal im Jahr statt. So, eigentlich, wenn ich was mitmachen kann, mache ich eigentlich. Interessiere mich auch für die Aleviten, um halt mehr über mein Volk zu wissen.[34]

Was in diesem Zitat mit dem Bezug auf das „Volk" gemeint sein könnte, wird deutlich, wenn ein anderes Zitat aus dem gleichen Interview hinzugezogen wird. Neben dem Herausstreichen des Gegensatzes zwischen einem alevitischen und islamischen Ritus weist dieser Sprachgebrauch darauf hin, daß die Gesprächspartnerin jenen Aleviten angehört, die das *alevilik* als eigenständige religiös-ethnische Orientierung außerhalb des Islam verorten. Verstärkt wird diese Einschätzung durch das Postulat einer eigenen alevitischen Sprache, dem *zazaki*, das in Wirklichkeit ein iranisches Idiom

[34] In diesem Interview ist, genauso wie in den folgenden Interviewausschnitten, der umgangssprachliche Charakter nicht verändert worden, damit die Authentizität der Aussagen bewahrt wird. Die Interviews wurden auf Deutsch geführt, wobei die befragten Studentinnen bestimmte Worte, Satzteile oder Themen auch auf Türkisch ausdrückten. Da der Wechsel zwischen Deutsch und Türkisch nicht in die Interpretation einfloß, wurden die türkischen Interviewstellen nicht extra gekennzeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000310

darstellt und auch von sunnitischen Kurden gesprochen wird.[35] Die befragte Studentin stellt mit ihrer ethnischen Alevitenidentität, mit der sie sich einem von sunnitischen Türken zu unterscheidendem alevitischen „Volk" (siehe oben) zugehörig fühlt, ein Beispiel für die Konstitution eines ethnischen Wir-Gruppen-Gefühls bei den *zaza* dar, der seinen prägnantesten Ausdruck im *zaza*-Nationalismus findet.[36] In diesem Sinne gilt die „Hinwendung zum eigenen Idiom und dessen Pflege [...] als eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Bewußtwerdung des eigenen Volk-Seins".[37]

Für andere befragte Alevitinnen gehört das *alevilik* jedoch eindeutig zum Islam. Das *alevilik* ist für sie eine „Konfession" des Islam, sie selbst bezeichnen sich daher ohne Umschweife als Musliminnen. Lediglich die Tatsache, daß sie die Religion – gemessen am sunnitischen Ritus – nicht praktizieren, unterscheidet sie von den Sunnitinnen. Ihre religiöse Orientierung betrachten sie als „individuelle", die jedoch nicht für alle Alevitinnen gültig sein muß. So meinte z.B. eine Gesprächspartnerin:

> Also das ist ja so, viele Aleviten bekennen sich ja nicht dazu, daß sie Muslim sind, aber bei uns war es zu Hause zum Beispiel nicht so. Ich weiß nicht woher, aber ich weiß einfach, ich bin, ich bin Moslem, also ich bin eine Muslime, das weiß ich zum Beispiel, also obwohl ich jetzt nicht vieles gemacht und getan habe, wie ich gerade gesagt habe, ich weiß einfach, ich bin Muslimin, ja und ich bin Alevitin, halt von der Konfession her.

Die Debatte, ob sich das *alevilik* in die den Studentinnen bekannten Ausprägungen des Islam einordnen läßt bzw. ob das *alevilik* eine außerhalb des Islam zu verortende Religion ist, wurde von den befragten Alevitinnen oft aufgegriffen. Auffällig in diesem Zusammenhang ist die kritische Aus-

[35] Kehl-Bodrogi gibt an, daß *zaza* auf die Bezeichnung der von Angehörigen dieser Gruppe verwendeten iranischen Sprache des „Zazaki" zurückgehe. Gewöhnlich werden sie den Kurden zugerechnet, wobei dies nicht unumstritten ist. Ihre Zahl werde innerhalb der Türkei auf 2 Mio. geschätzt, wobei sie überwiegend inmitten einer mehrheitlich kurdischsprachigen Bevölkerung leben. Sie teilen sich bezüglich ihrer religiösen Zugehörigkeit in schaffiitische Sunniten und Aleviten auf (Kehl-Bodrogi, „Wir sind ein Volk!", 113). Die sozio-kulturellen Gemeinsamkeiten stellen sich über die Zugehörigkeit zum Alevilik und weniger zu der ethnischen Gruppe (Türken oder Kurden) her. So stellt Kehl-Bodrogi fest: „Während beispielsweise türkische Aleviten eine Heirat ihrer Tochter mit kurdischen Aleviten unbedenklich finden, zieht die Ehe einer türkischen Alevitin mit einem türkischen oder kurdischen Sunniten deren Ausschluß aus der Gemeinschaft nach sich." (Ibid., 117).

[36] Ibid., 122.

[37] Ibid., 124.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000311

einandersetzung mit dem Informationsdefizit über die Merkmale des *alevilik*. Dieses Defizit behindert zum einen die Möglichkeit, sich eine eigene Meinung über das *alevilik* und seine Zugehörigkeit zum Islam zu bilden und verhindert zum anderen eine gleichberechtigte Begegnung mit den Sunnitinnen auf der Ebene des Austauschs über religiöses Wissen.

Die Eltern werden von den Studentinnen nicht als hilfsreiche Informationsquelle erlebt. Dies hängt mit dem geringen formalen Bildungsgrad der Eltern zusammen, der ihnen auch die Autorität der religiösen Wissensvermittlung entzieht. D.h. die Studentinnen stellen einen direkten Bezug zwischen religiöser Kompetenz, religiösem Wissen und fundierter Allgemeinbildung her. Darin zeichnet sich eine Parallele zur Enwicklung der Hochislamisierung[38] und der Intellektualisierung des Glaubens bei den Sunniten ab. Der Unterschied zu den Sunnitinnen besteht jedoch darin, daß diese auf umfangreiches Schriftmaterial zurückgreifen können, während die alevitische Denomination bisher eine überwiegend mündliche Tradition hatte und entsprechendes Schriftmaterial den Gläubigen erst in jüngster Zeit in nennenswertem Umfang zur Verfügung steht. Ein weiterer Unterschied zwischen den Sunnitinnen und Alevitinnen hinsichtlich des intellektualisierten Zugangs zur Religion besteht darin, daß dieser für die einen die Funktion einer Stärkung des Glaubens hat, während es den Alevitinnen vor allem um eine Erweiterung des „Allgemeinwissens" geht, eine Erkundung des eigenen religiös-ethnischen Hintergrundes.

Während fundiertes, wissenschaftlich abgesichertes Wissen über das *alevilik* also für Interessierte nicht einfach zugänglich ist, gelten die mündlichen Überlieferungen als nicht zuverlässig, da hier teilweise religiöse mit politischen Aspekten vermischt sind. Daher fällt es den Einzelnen oft schwer, den wahren Kern des *alevilik* als Religion herauszufiltern. Die eigene Herangehensweise der Studentinnen an das Wissen ist von dem Wunsch geprägt, sich zuverlässige, wissenschaftlich verläßliche Informationen zu verschaffen. Das Studium bietet ihnen eine Möglichkeit, sich mit dem *alevilik* in diesem Sinn zu beschäftigen. Sie erhalten sowohl Zugang zu zuverlässigen Informationsquellen wie auch die Gelegenheit, die Ergebnisse in Seminaren zu diskutieren und sich ihre persönliche Meinung in Auseinandersetzung mit anderen zu bilden. Eine Studentin berichtet in diesem Zusammenhang:

> Über das *alevilik* weiß ich nicht so viel. Ich bin von meiner Familie sowieso nicht so erzogen worden. Nur in einem Buch, das ich an der Universität, im Rahmen eines Referates, das ich über Pir Sultan Abdal gehalten habe, gelesen habe, erst dann.

38 Vgl. Mıhçıyazgan, „Die religiöse Praxis muslimischer Migranten".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000312

Insbesondere in der Auseinandersetzung mit anderen Aleviten und vorurteilsbehafteten Sunniten sehen die bekennenden Alevitinnen religiöses Grundwissen als unerläßlich an. Sie wollen ihre Eigenständigkeit bewahren und dem Druck von Außen etwas entgegensetzen können. Unabhängig davon, ob sich die Einzelne im oder außerhalb des Islam verortet, sich als bewußte oder lediglich „ansozialisierte" Alevitin begreift, scheint für die Interviewpartnerinnen die Aneigung von Wissen über das *alevilik* ein wichtiger Faktor bei der religiösen (und ethnischen) Identitätsfindung zu sein. Die im folgenden Absatz anklingende Skepsis gegenüber einer durch menschliche Interpretationen verfälschte Übermittlung des religiösen Ursprungs sowie die Lösung, sich durch Diskussionen mit Gleichgesinnten selbst auf den Weg nach der „wahren Lehre" zu machen, weist verblüffende Ähnlichkeiten zu skriptualistischen Formen der Religiosität bei den sunnitischen Ritualistinnen auf:

> Man weiß ja, daß vieles so von Mund zu Mund überbracht worden ist und es ist ja auch irgendwo nicht so in der Basis irgendwo festgehalten worden und das ist ja auch immer wieder so ne Sache vom Interpretieren oder wie der Autor das sieht. Deswegen ist es für mich wichtig, erstens verschiedene Sachen zu lesen und zweitens auch mit anderen Leuten darüber zu reden, die vielleicht auch Informationen haben.

Alevilik als Negation sunnitisch-religiöser Praxis

Angesichts des geschilderten Informationsdefizites zum *alevilik* scheint eine Lösung der Selbstdefinition darin zu liegen, das *alevilik* als Religion zu definieren, die grundsätzlich keine rituellen Handlungen verlangt, die das Alltagsleben beeinflussen oder die einzelne einschränken. Hintergrund ist die Erfahrung mit der familiären religiösen Erziehung, die im Wesentlichen darin bestand, die Kinder über die Unterschiede zu den Sunniten zu unterrichten. Das heißt, die Charakteristika der eigenen Religion werden durch eine negative Abgrenzung gegenüber der für Sunniten verbindlichen religiösen Praxis hervorgehoben.

Wenn die religiöse Praxis – so wie im folgenden Zitat – als Kriterium für Religiosität betrachtet wird, dann offenbart sich darin ein Einfluß der sunnitisch-orthodoxen Glaubensvorstellung auf das *alevilik*. Der sunnitische Islam erweist sich damit als Folie, vor dem die eigene alevitische Religiosität abgebildet und begutachtet wird. Als religiöse Praxis, die sie verwirklichen können und in der sie einen Sinn sehen, schätzen die Alevitinnen die selbständige Aneigung von Wissen über ihre Religion ein. Auch die weniger religiösen Alevitinnen bewerten dies als wichtig, da sie über

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000313

ihre eigene religiöse Herkunft kommunikationsfähig sein möchten und Wissen auch als Schutz vor falschen Informationen, vor Angriffen von außen und vor der Manipulierbarkeit durch Dritte sehen:

> Und ich kann noch nicht mal richtig sagen, daß ich alevitisch lebe. Ich meine, ich faste zum Beispiel nicht oder ich bete nichts an oder sonst etwas. Ich mache ja auch nichts, also ich kann ja auch im Endefekt nicht behaupten, ich bin irgendwo religiös oder ich lebe nach alevitischer Lebensweisheit oder nach alevitischer Religion oder so. Das kann ich nicht von mir behaupten. Und das einzige, was ich machen kann, ab und an mal ein Buch lesen, wenn mich das interessiert, eine zeitlang, nur um darüber Bescheid zu wissen und wenn mich jemand fragt, darüber reden zu können. Das ist aber auch alles.

Alevilik als menschliche Vollkommenheit fordernde Ethik

Der lückenhaften und vagen Vorstellung von alevitischer religiöser Praxis, die in den Interviews anklingt, setzen andere, die sich durch entsprechende Lektüre informiert haben, eine starke Betonung des „ernsten" *alevilik* mit hohen ethisch-moralischen Ansprüchen entgegen. An die Stelle eines festen Kanons religiöser Riten tritt die Betonung der Innerlichkeit, der Selbstzucht. Damit erhält das *alevilik*, gemessen an den Ansprüchen, die es an die Einzelne stellt, für einige geradezu angsterregende, übermenschliche Kräfte fordernde Züge, mit denen sie sich nicht identifizieren können:

> *Alevilik* ist eine sehr ernste Sache. Nachdem ich nämlich dieses Buch gelesen hatte, habe ich zu mir selbst gesagt, ich werde im Leben niemals eine hundertprozentige Alevitin. Also deren, die ganzen Aufgaben, die die so haben, was die so machen, da mußt du ein Mensch wie ein Engel sein [...]. Dein Inneres muß ganz sauber sein, du darfst niemals lügen, du darfst nichts, du darfst über niemanden etwas Schlechtes denken, also sehr streng. Dann habe ich mir gesagt, das kann ich niemals werden, nicht nur ich [...] also neunzig bis fünfundneunzig Prozent der Aleviten niemals, denn das ist sehr schwer.

Gerade die Betonung der Menschlichkeit, des Vorrangs der inneren Reinheit vor der Befolgung „äußerlicher" ritueller Pflichten – wie sie sich im sunnitischen Islam zu äußern scheint – ist für die alevitischen Studentinnen das wichtigste Wesensmerkmal des *alevilik*. So meint z.B. eine Studentin „daß wir ärmeren Menschen etwas gegeben haben oder sehr oft geholfen haben, daß meine Eltern sich sehr viel für andere eingesetzt haben" sei ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000314

alevitischer Grundwert. Ihrer Ansicht nach ist das Fasten im Fastenmonat nicht so wichtig wie die eben genannte Menschlichkeit.

Alevilik als verfemte Religion: Drei Strategien im Umgang mit Vorurteilen von Sunniten

Zum Selbstverständnis der befragten Alevitinnen gehört auch die bewußte Auseinandersetzung mit den Vorurteilen, die ihnen von Sunniten direkt oder indirekt entgegengebracht werden. Zwei der am häufigsten genannten Vorurteile sind die Gleichsetzung der alevitischen Glaubensrichtung mit inzestuösen Praktiken und ihre Verortung außerhalb des Islam:

> Es gibt ja diese gewissen Vorteile über Alevismus, Aleviten werden da überhaupt schon gar nicht als Moslems angesehen und es gibt ja ganz ganz schlimme Vorteile, wo es heißt, daß Alevismus ist gleich Inzucht, so nach dem Motto.

Eine Reaktion auf eine derartige Diskreditierung ihrer religiösen Orientierung, die als „wirklich sehr verletzend" erlebt wird, kann sein, daß die jungen Alevitinnen ihrerseits das Prädikat „islamisch" als für sie nicht mehr gültig postulieren. Die Zugehörigkeit zum Islam als Maßstab für religiöse Höherwertigkeit wird damit außer Kraft gesetzt und für die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit als ungültig erklärt:

> Und ich hatte auch schon mal also drei ziemlich religiöse Mädchen, die waren die WG-Nachbarn von meiner Freundin, da haben wir halt auch versucht, mit denen mal darüber zu reden, weil halt das Thema kommt irgendwann. Und die haben auch direkt gesagt „Du bist kein Moslem". Und dann hab ich gesagt „Warum, erkläre mir das ?" und dann haben die gesagt „Ja, du betest nicht, du fastest nicht, du gehst nicht in die Moschee", diese fünf Sachen, die man machen, die man erbringen muß. Und dann hab ich gesagt „Ja gut, mein Gott, was soll's, ne, wenn ich das nicht bin, dann bin ich das eben nicht" also ich meine, es verändert nicht viel an meiner Persönlichkeit.

Eine andere Form, mit derartigen Diskriminierungen durch Sunniten umzugehen, ist die Überzeugung, daß eine intensive und verbesserte Diskussionskultur zwischen Aleviten und Sunniten hilft, den sunnitischen Vorurteilen entgegenzuwirken und die Barrieren zwischen Aleviten und Sunniten aufzubrechen:

> Ich hatte türkische Feundinnen, mit denen war das auch wieder so, Sunniten und Aleviten und das waren immer diese Reibereien, obwohl wir sehr gute Freundinnen waren. Das hat unheimlich gestört, also das finde

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000315

> ich immer noch nicht so toll. Ich denke das muß irgendwann einmal ein Ende haben, daß man auch miteinander reden kann an einem Tisch und nicht so ewig „Ihr seid keine Moslems und ihr seid dies nicht und was weiß ich nicht."

Interessant ist in diesem Zusammenhang festzustellen, daß in der Auseinandersetzung mit den Vorurteilen offenbar der Universität eine besondere Bedeutung als Ort zukommt, an dem die verschiedenen Orientierungen mit allen Vorurteilen zur Sprache kommen, da hier die Abgeschlossenheit der *communities* nach Aleviten und Sunniten, Kurden und Türken, die in einigen Wohngebieten Kontakte verhindert, aufgebrochen wird. Die Universität ist aber auch ein Ort, der fest definierte Räume für derartige Diskussionen bietet:

> Und hier an der Universität, da gibt es einen Typen, der propagiert so richtig das Alevitendasein, und der macht das eigentlich nicht, um den Leuten etwas beizubringen, sondern das ist einfach wieder dieses Sunnite-Alevite.

Als dritte Reaktionsform auf die Konfrontation mit Diskriminierungen durch Sunniten kann es zu einem Rückzug in die alevitische Wir-Gruppe, kommen, als Strategie, um weiteren seelischen Verletzungen aus dem Weg zu gehen. Ein Beispiel hierfür bietet der folgende Ausschnitt aus einem Interview mit einer jungen Alevitin. In einem Gespräch mit einer sunnitischen Freundin stellt sie fest, daß auch in der Nachbarschaft ihrer Familie tiefe Vorurteile gegenüber Aleviten herrschen und einzelne Nachbarinnen aber auch Freundinnen sich daher bei ihr zu Hause merkwürdig verhalten. Ihre Konsequenz ist eine größere Distanz zu Sunniten, die sich auch in ihrer Ausdrucksweise von „uns", also den Aleviten und „denen", d.h. den Sunniten zeigt:

> Du kannst noch so oft sagen, das ist ein Mensch, aber der Mensch dir gegenüber sieht dich nicht mit gleichen Augen. Ich hatte eine sunnitische Freundin in der Schule. Ich mochte die Art dieses Mädchens, sie war sehr ehrlich und konnte nicht lügen. Dieses Mädchen hat mir selbst gesagt „Bei uns da sagen sie, iß kein Essen im Haus eines Aleviten, aber gib dem Aleviten zu essen" und „Die Aleviten machen die *aşure*-Suppe[39] mit ihrem Badewasser". Und dann diese „Kerzenlösch"-Geschichte[40], ach Gott

[39] Die *aşure*-Suppe ist eine Süßspeise, die aus getrocknetem Obst, diversen Hülsenfrüchten und Reis zubereitet wird und an Festtagen gereicht wird.

[40] Aus Angst vor Verfolgung und Unterdrückung durch den sunnitisch dominierten Staat führten Aleviten lange Zeit ihre *Cem*-Rituale, an denen Frauen und Männer gemeinsam teilnahmen, in der Nacht bei Kerzenlicht durch. Dies brachte ihnen das Voruteil

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000316

> und was weiß ich noch alles. Das sind alles solche Verleumdungen, und die sprach das Mädchen einfach so ganz direkt aus. Und dann hab ich gedacht: Ach Gott, die sunnitischen Frauen in unserem Viertel sind auch so.

Einige Interviewpartnerinnen sind sich dabei bewußt, daß die Vorurteile durchaus auf Gegenseitigkeit beruhen. Sie machen grundsätzlich die religiöse Erziehung auf beiden Seiten dafür verantwortlich, daß die religiösen Unterschiede betont und Distanz zwischen Sunniten und Aleviten aufbaut werden. In der Folge meinte eine Studentin sogar: „Eigentlich wäre es meiner Meinung nach das sauberste, die Religionen aufzuheben."

Die Rolle von Anschlägen auf Aleviten und ihre Selbstwahrnehmung

Für einige der befragten Alevitinnen waren der Auslöser ihres gestiegenen Interesses an der eigenen „Konfession" die Ereignisse von Sivas (1993) und im Istanbuler Stadtteil Gaziosmanpaşa (1995), denen ein wichtiger Einfluß auf das „Revival" alevitischer Identitätsfindung zugesprochen werden kann.[41] Das Verhältnis zwischen Aleviten und Sunniten entwickelt sich aus ihrer Sicht in Form von derartigen „Religionskriegen", die ihr Bewußtsein für das *alevilik* schärften. Sie kann ihre Identität über das Wissen bezüglich der Formen und Funktionen religiöser Riten stärken, was bei ihnen jedoch nicht zu einer verschärften Abgrenzung gegenüber den Sunniten geführt hat:

> Aber je älter ich geworden bin [...] habe ich diese Religionskriege, sag ich jetzt mal, mitbekommen. Und das hat natürlich meine Einstellung verändert und auch, daß ich einfach mehr über Aleviten hören wollte, wissen wollte. Weil ich hörte ja auch diese Vorurteile: „Die machen jenes, die sind so ungläubig". Und das hat meine Haltung etwas verändert. Aber ich muß sagen, ich bin trotzdem keine fanatische Alevitin, was ich ablehne, also ich lehn das von beiden Seiten eigentlich ab.

Diese Ablehnung fanatischer Religiosität hat für die Betroffenen den Hintergrund im alevitischen Selbstverständnis. Hier wird teilweise auch deutliche Kritik an einigen alevitischen Aktivisten und Aktivistinnen laut, deren aggressive Reaktion auf die Angriffe fanatischer Sunniten und Sunnitinnen als nicht vereinbar mit alevitischen Grundwerten wie Friedensliebe zu vereinbaren sei:

> der sunnitischen Mehrheit ein, sie würden die Kerzen löschen und Unzucht miteinander begehen.

41 Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft,* 156.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000317

> Aber meine Einstellung jetzt dazu ist, daß auch viele Aleviten durch diese aktuelleren Sachen, die passiert sind, auch irgendwo in diese aggressivere Schiene rübergehen, das merkt man schon. Alle rennen mit so einem Schwert herum. Je dicker das Schwert, desto mehr der bessere Alevite. Und das find ich eigentlich ein bißchen schrecklich, weil, wenn die sich ein bißchen damit auskennen und wenn die so ein bißchen die Philosophie kennen sollten, dann kann man auch schönere Symbole finden.

Sivas wird als Einschnitt in den sunnitisch-alevitischen Beziehungen betrachtet, in dessen Folge sich die Postionen gegenseitig zugespitzt haben und eine Wir-Ihr Dichotomie aufgebaut wurde, die nicht nur zwischen den religiösen Lagern verläuft sondern auch auf der persönlichen Ebene. Die gegenseitigen Zuschreibungen fordern Solidarität mit der Gruppe, der man sich zugehörig fühlt. Die Freundinnen werden damit zu Stellvertreterinnen für die Position „der anderen". In einem Beispiel etwa verteidigt eine sunnitische Freundin Gewalttätigkeit, wenn es um die Verteidigung der Religion geht, während die alevitische Freundin es undenkbar findet, „daß einer wegen Religion jemanden umbringt". Diese Negativerfahrung und die Wir-Ihr Dichotomie verdichtet sich bei einem Diskussionsabend in der Universität bei der alevitischen Freundin zu dem Eindruck, „daß der Brandanschlag schon irgendwo toleriert wurde". Dies führt schließlich dazu, daß der vormals unverkrampfte Umgang sich zugunsten einer Abgrenzung gegenüber den „Kopftuchträgerinnen", die nun als Verkörperung für die fanatische Variante des sunnitischen Islam gelten, verändert:

> Sie erzählte mir, daß sie eigentlich Leute wie mich nicht mehr toleriert, also die andersgläubig sind [...] Ja, und das gleiche hab ich dann ihr gesagt, also daß ich dann auch nicht mehr solche Menschen wie sie, die sehr gläubig sind, toleriere. Weil es gab schon mal Unterhaltungen gerade zu diesem Streitpunkt Alevismus und Sunniten und da war ja dieser Fall, da wurden ja die Aleviten verbrannt.

Alevitische Vorurteile gegenüber Sunniten und der Umgang damit

Dennoch werden eigene (Vor-)Urteile gegenüber Sunnitinnen, bei denen das Kopftuchtragen früher pauschal mit der Unterdrückung der Frau gleichgesetzt wurde, heute in vielen Fällen kritisch reflektiert. So setzen sich die meisten der befragten Alevitinnen mit eigenen Vorurteilen gegenüber den sunnitischen Mädchen auseinander. Hier spielt die Frage der Deutung des Kopftuchtragens eine besondere Rolle. Interessant ist das Thema „Kopftuch", weil sich daran zeigt, daß die nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft durch Fragen hinsichtlich des Kopftuchtragens mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000318

dazu beiträgt, daß die Alevitinnen ihre Abgrenzung gegenüber sunnitischen Frauen deutlicher über das nicht-Tragen des Kopftuches demonstrieren. Im folgenden Zitat wird deutlich, daß aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Gruppe der Türkinnen, als die sie unabhängig von türkischer oder kurdischer Herkunft von der Außenwelt wahrgenommen werden, sich mit dem typischen „Türkenstigma" Kopftuch vielfach auseinandersetzen mußten:

> Irgendwo hat man doch schon Distanz zu den Frauen [...] Mit Kopftuch verbindet man sofort Türkin, Unterdrückung, die hat nichts zu sagen, die ist bestimmt nur am Herd und kocht und putzt, hat fünf Meter hinter dem Mann zu laufen und so weiter und so fort, aber das sind Sachen, Vorurteile [...]. Es gibt eine Menge Frauen mit Kopftuch – das sieht man auch hier an der Uni – die studieren und die auch hier wohnen zum Beispiel, gibt es auch sehr viele, die sehr selbstbewußt sind und die auch dazu stehen, was sie dann machen.

Diesen Wandel führen die Befragten unter anderem auch auf den persönlichen Kontakt mit den betroffenen Frauen zurück. Einfluß auf den Einstellungswandel hatte zumeist die Tatsache, daß sich ihnen die kopftuchtragenden Frauen als selbstbestimmte Menschen, die nicht zum Tragen des Kopftuches gezwungen wurden, präsentieren:

> Und so bei Jüngeren, da mußte ich mich mit der Zeit gewöhnen [...] Früher war das aber so, daß ich damit immer auch, wie wahrscheinlich viele andere auch, Unterdrückung damit auch vereinbart habe [Zwischenfrage: Da hat sich was geändert?] Ich denk mir dadurch, daß sie sagen oder einem das Gefühl geben, wir wollen das selber freiwillig, ohne jegliche Unterdrückung [...] versuche ich nicht mal Kopftuch und Unterdrückung gleichzusetzen.

Wahrnehmung der Alevitinnen durch Sunnitinnen

Religiöse Übereinstimmung ist kein Kriterium für Freundschaft

Für viele der befragten Sunnitinnen, bekennende Laizistinnen wie auch ostentativ religiöse, kopftuchtragende Studentinnen, gehören Alevitinnen ganz selbstverständlich zu ihrem Freundeskreis. Zumeist ist die Problematik eines Umgangs zwischen Sunniten und Aleviten eine neue Erfahrung, mit der sie an der Universität konfrontiert werden. Vorurteile von anderen Sunniten und Sunnitinnen gegenüber Aleviten und Alevitinnen sind für

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000319

diesen Personenkreis nicht glaubhaft, „absurd" und daher „unverschämt". Den diskriminierenden Vorurteilen sollten nach Meinung dieser jungen Frauen gezielte sachliche Informationen über die Gründe für Spezifika alevitischer Riten entgegengesetzt werden. Das heißt, die Vermittlung von Wissen gilt auch hier wieder als bestes Mittel gegen Vorurteile:

> Wenn die [die Vorurteile über Aleviten verbreiten, Hg.] da mal historisch zurückgehen würden, wissen die erstmal warum es die Kerze überhaupt gab, weil es keinen Strom gab. Warum sie die ausmachten war ja, weil es verboten war und um nicht erwischt zu werden.

Für den Kontakt zu den Alevitinnen sind für die meisten befragten Sunnitinnen nicht Berührungsängste oder Distanz ausschlaggebend, sondern das Gefühl der individuellen Nähe und Freundschaft. Dies kann damit erklärt werden, daß für die Studentinnen nicht die religiöse oder ideologische Prägung im Vordergrund steht:

> Es gibt halt so Leute, die sind mehr religiös, andere weniger. Also das ist für mich auch irgendwie nicht wichtig. Also ich weiß nicht, ich habe auch Freunde, die sind Atheisten und ich habe alevitische Freunde. Ist für mich kein Problem. Ich meine, irgendwo, wenn man sich kennenlernt, erfährt man das eben im Nachhinein, so, wie der eingestellt ist. Und wenn man sich eben so mit dem Menschen versteht, das andere ist für mich dann nicht so wichtig.

Intoleranz von Alevitinnen gegenüber Sunniten

Aber nicht alle sehen das Thema so unverkrampft und unbelastet. Von manchen wird das Auftreten einiger Aleviten ihnen gegenüber als überheblich empfunden, vor allem einige ostentativ praktizierende Studentinnen fühlen sich von Alevitinnen nicht akzeptiert. Dem folgenden Zitat, das aus einem Interview mit einer kopftuchtragenden Studentin stammt, ist insgesamt eine hohe Verunsicherung im gegenseitigen Umgang zu entnehmen, die durch die vielen Einschübe „ich weiß nicht" betont wird.

> Also ich hab eine Gruppe gesehen, das sind Aleviten und unsere Gruppe zum Beispiel Sunniten, ich weiß nicht, und es gibt auch von diesen Aleviten Leute, die sich so richtig großkotzig verhalten, ich weiß nicht, wo man worauf man das zurückführen kann, ob das nur daran liegt, daß das wirklich Aleviten sind, daß sie denken, sie wären was Besseres oder ob sie denken, die sind ja auch höheren Semesters, ob sie dann denken, wir sind halt höher als ihr, weil wir halt im höheren Semester sind, ich weiß nicht ob das daran liegt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000320

Die hier zum Ausdruck kommende große Unsicherheit darüber, inwiefern die eigene religiöse Identität von Aleviten akzeptiert wird, kann dazu führen, daß in der Fremdheitsskala Deutsche als den religiösen Sunniten gegenüber tolerantere, zumindest neutralere Personen empfunden werden als türkische Aleviten. Eine Lehramtsstudentin erklärt im folgenden, warum sie sich lieber deutsche als alevitische Kollegen wünscht:

> Einerseits möchte ich gern, daß es Deutsche sind [...] weil Deutsche sind manchmal wirklich toleranter als Türken, das muß man sagen. Andererseits möchte ich schon wiederum türkische haben, weil die mir eher irgendwo gleich sind. Dann denke ich mir, vielleicht kann ich mich mit denen ja eher verstehen als mit den Deutschen und was ist, wenn diese Türken aber Aleviten sind oder sonst welche, die überhaupt kein Toleranz zeigen. Also jetzt nicht Aleviten, die keine Toleranz zeigen, sondern überhaupt Atheisten und was, die keine Toleranz zeigen. Das ist ja bei den Deutschen so, auch wenn diese Atheisten sind oder so, die zeigen ja Toleranz und ja manchmal hat man mit türkischen Leuten mehr Schwierigkeiten als mit den Deutschen.

Aleviten als Nicht-Muslime

Im vorherigen Zitat klingt eine Komponente an, die auch zum Erfahrungsschatz der Alevitinnen im Kontakt mit Sunnitinnen gehört. Es geht um die Zuordnung von Alevitinnen in die Kategorie von „Ungläubigen" bzw. „Andersgläubigen" oder „Nicht-Rechtgläubigen" und somit ihrer Verortung außerhalb des Islam. Das folgende Zitat macht gleichzeitig eine Verunsicherung hinsichtlich dieser Einordnung deutlich, indem der Versuch gemacht wird, sie in ein Schema der islamischen Tradition, derzufolge Monotheisten als „Leute des Buches" nicht als Ungläubige zu bezeichnen sind, einzuordnen:

> Ich würde niemals Christen oder Buddhisten oder Hinduisten oder Aleviten als Ungläubige bezeichnen. Niemals, weil das sind auch Gläubige, zwar im falschen Glauben [Bemerkung: lachen] wenn man so bedenkt, aber sie glauben. Ja aber da ist ein Widerspruch drin [Zwischenfrage: Ja?] Ja, Buddhisten glauben ja nicht an Gott, Hinduisten genauso wenig, deshalb, ja das sind dann schon, glaube ich, schon Ungläubige aber der Ursprung des Islams oder und des Christentums und des Judentums ist ja derselbe. Und deshalb würd ich die nicht als Ungläubige bezeichnen. Atheisten sind ja sowieso Ungläubige, aber sonst Mitbrüder, Mitschwestern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000321

Verbreitet ist aber auch, daß die Sunnitinnen teilweise widersprüchliche Einstellungsmuster gegenüber Aleviten und Alevitinnen aufweisen. Zum einen nehmen sie an, daß sich einige ihr gegenüber, als Sunnitin, die ein Kopftuch trägt, überlegen fühlen, andererseits haben sie selbst positive Erfahrungen in der Freundschaft mit einer Alevitin gemacht, wobei sie eher dazu tendieren, das zeigen die letzten beiden Ausschnitte, Alevitinnen mit nicht-rechtgläubigen Menschen bzw. Atheisten einer Kategorie zuzuordnen. Offenbar spielt Religiosität im freundschaftlichen Umgang grundsätzlich nicht unbedingt eine wichtige Rolle, so daß der Kontakt zu Aleviten auch dann kein Problem darstellt, wenn diese als Atheisten oder Nicht-Muslime und damit Nicht-Rechtgläubige eingeordnet werden.

Aleviten als Nicht-Türken

In einer verschärften Version dieser Einordnung der Alevitinnen in die Kategorie der Nicht-Muslime kommt es bei einigen sunnitischen Befragten zu einer Gleichsetzung von ethnischer und religiöser Identität. Im folgenden Absatz stellt sich eine Sunnitin zusammen mit ihrem Freundeskreis als Gruppe von toleranten Moslems dar, die Fremde, und hierzu werden neben Deutschen auch Aleviten gezählt, zu akzeptieren bereit ist. Indem der Gruppe von Muslimen Deutsche gegenübergestellt werden, wird die Religion einer Nationalität zugeordnet. Wenn in dem gleichen Zusammenhang auch Aleviten als zu tolerierende potentielle Mitglieder der Gruppe genannt werden, wird deutlich, daß sie diese nicht in die Rubrik Türken bzw. Muslime einordnet. Indem betont wird, es sei wichtig, nicht übereinander zu lachen, wird gleichzeitig die Befürchtung geäußert, von Aleviten nicht ernst genommen und nicht gleichberechtigt behandelt zu werden. Nicht ein sunnitisches Überlegenheitsgefühl wird hier zum Ausdruck gebracht, sondern die Vermutung, Aleviten würden sich Sunniten gegenüber überlegen fühlen:

> Also, was ich ganz schön finde ist, daß wir uns alle bewußt sind, daß wir Moslems sind. Aber daß das nicht so engstirnig ist. Daß wir auch deutsche Freunde haben, daß wir, obwohl wir moslemische Türken, Mädchen und Jungen sind, daß wir gemeinsam etwas machen können, ohne daß man etwas Böses davon denkt [Zwischenfrage: Und von der Nationalität her?] Türken [Bemerkung: lacht] [...] Ich meine, wir grenzen keinen aus, wenn da ein Deutscher dazwischen kommen sollte, ist uns das auch ganz recht, wenn ein Alevi [Alevit] dazukommen sollte, ist uns auch ganz recht, sind wir auch ganz tolerant, Hauptsache, sie sind Menschen und fangen nicht irgendwie an, übereinander zu lachen. Aber meistens sind wir alle mit Türken zusammen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000322

Resümee

Wie angesichts der geschilderten Entwicklung der alevitischen Religiosität zu erwarten war, verschwimmen in den Erzählungen der Studentinnen die Grenzen zwischen religiöser und ethnischer Identität sowie die Zuordnung bzw. Abgrenzung gegenüber dem (sunnitischen) Islam. Damit sind unter den befragten jungen Frauen die meisten der unterschiedlichen Strömungen des alevitischen Identitätsverständnisses, die zuvor beschrieben wurden, vertreten. Der dort bereits geschilderte Identitätsbildungsprozeß bei Aleviten allgemein, aber insbesondere auch in Deutschland spiegelt sich deutlich in seiner Differenziertheit in den Interviews mit den türkischen und kurdischen bzw. *zaza*-Alevitinnen.

Dabei gibt es – bei allen Unterschieden – jedoch auch Gemeinsamkeiten mit Sunnitinnen, die sich erst auf den zweiten Blick offenbaren. So teilen die Alevitinnen mit den Sunnitinnen den Ansatz, zwischen überwiegend als negativ empfundenen türkischen Traditionen und dem genuinen, als positiv empfundenen Wesen ihrer „ansozialisierten" Religion, in diesem Fall dem *alevilik*, zu trennen. Auch bei ihnen dient dies einer Emanzipation von der als traditionell identifizierten religiösen Orientierung ihrer Eltern. Dem elterlichen Traditionalismus setzen sie die „wahre Religion", die sie in der Fachliteratur, Vorträgen und Fortbildungen entdecken, entgegen. Beide Gruppen grenzen sich auch von der in diesem Zusammenhang als „traditionell türkisch" bezeichneten Erziehung der Eltern ab. Die befragten bekennenden Alevitinnen neigen dazu, sogenannte westlich-"moderne" Ideale wie Toleranz, Gleichberechtigung der Geschlechter, Gewaltverzicht und Humanismus als genuin alevitische Werte zu interpretieren. Nicht die deutsche Gesellschaft, sondern der eigene religiöse Hintergrund befähigt die Alevitinnen somit, sich als Vertreterinnen von Werten der „Moderne" zu präsentieren. Da der eigene religiös-kulturelle Hintergrund keine äußere Repräsentation der Religionszugehörigkeit fordert, können sich die alevitischen Studentinnnen als Vertreterinnen eines mit der westlichen Vorstellung von der Emanzipation der Frau kompatiblen Religiositätsverständnisses präsentieren und sich damit gleichzeitig auch gegenüber den Sunnitinnen als eigenständige religiöse Orientierung abgrenzen.

Im intellektuellen Zugang zur Religion als Voraussetzung für eine „richtige" Religiosität offenbart sich das auffälligste gemeinsame Merkmal der bekennenden Sunnitinnen und Alevitinnen. Sie alle sehen in der Aneignung von Wissen über die Grundlagen ihrer Religion sowohl ein wichtiges Moment zur Stärkung ihres religiösen Zugehörigkeitsgefühls sowie der persönlichen religiösen Identität. In beiden Fällen erhält die Wissen-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000323

saneignung den Stellenwert ritueller Praxis. Der Hintergrund hierfür ist allerdings ein unterschiedlicher. Für den Teil der sunnitischen Studentinnen, die ihre religiöse Orientierung im Tragen eines Kopftuchs ausdrükken, ist mit der Wissensaneignung der „neue" Zugang zur richtigen rituellen Praxis eröffnet, die jetzt in Kenntnis der religiösen Grundintention, die ihr innewohnt, bewußt und „richtig" umgesetzt werden kann.

Für die bekennenden Alevitinnen ist mit einer religiösen Wissensaneignung nicht die Aufforderung verbunden, eine umfassende religiöse Praxis folgen zu lassen. Ein Grund hierfür ist die bereits geschilderte grundsätzlich unterschiedliche Haltung des *alevilik* zu religiöser Praxis. Ein anderer ist aber, wie sie selber berichten, die in der Elterngeneration teilweise ausgeübte, aber von den Kindern zumeist nicht eingeforderte rituelle Praxis, an deren Stelle die verstärkte Betonung der „Innerlichkeit" trat. Die Interviews bestätigen für die Untersuchungsgruppe die in der Literatur angesprochenen Effekte der beiden Tendenzen von „Erosion" und „ethnic revival" innerhalb der alevitischen Gemeinschaft auf die alevitischen Individuen. Die Studentinnen sehen in der Wissenssteigerung eine angemessene Basis dafür, die religiöse Zugehörigkeit gegenüber der Außenwelt besser vertreten und gegebenenfalls verteidigen zu können. Dies ist besonders wichtig für sie, da sie Erfahrungen mit Vorurteilen der Sunniten gegenüber Aleviten gemacht haben, denen sie mit ihrem erweiterten Wissen über die Grundlagen des *alevilik* besser begegnen können. Für die befragten Alevitinnen endet die rituelle Praxis damit weitgehend mit der Wissensaneignung.

Für die interviewten Alevitinnen spielt eine Auseinandersetzung mit den religiösen Vorurteilen eines Teils der Sunniten gegenüber den Aleviten, insbesondere gegenüber deren religiöser Praxis und Geschlechtermoral, eine wichtige Rolle für ihr Identitätsbewußtsein. Diese Auseinandersetzung und die damit verbundene Abgrenzung gegenüber Sunniten und Sunnitinnen stellt sich als wichtiges Moment der Festigung einer Zugehörigkeit zum *alevilik* und damit als Gemeinschaftsbildungsmoment dar. Hinzu kommt – und hier kann Kehl-Bodrogis Einschätzung hinsichtlich des *zaza*-Wir-Gruppengefühls auf die Aleviten als religiöse Minderheit unter den Migranten aus der Türkei in Deutschland übertragen werden – daß die „positive Aufmerksamkeit, die in der progressiven westlichen Öffentlichkeit ethnischen Befreiungsbewegungen zukommt [...] unterstützt durch eine „Politik der Differenz'"[42] zu einer stärkeren Betonung einer von der Mehrheit der türkischen Migranten differenten ethnisch-religiösen Identität ermuntert.

[42] Kehl-Bodrogi, „Wir sind ein Volk!", 130.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000324

Das Kopftuch wird von den Alevitinnen als ein religiöses Symbol oder eine religiöse Pflicht betrachtet, das keine Verbindung zu ihrer eigenen religiösen Orientierung aufweist, auch wenn die Mütter in der Regel ein Kopftuch tragen (jedoch aus traditionellen, nicht aus religiösen Gründen, wie die Studentinnen betonen). Es bildet das wichtigste Unterschiedungsmerkmal zu Sunnitinnen, für die es als religiöse Pflicht nicht infrage gestellt wird. Die Einschränkung, daß das Kopftuch nicht mehr mit der Unterdrückung der Frauen durch die Männer gleichgesetzt werden darf, erfolgt bei ihnen aufgrund von persönlichen Begegnungen mit Frauen, die ein Kopftuch tragen und dennoch als emanzipiert wahrgenommen werden. Hier stellen sie bei sich selbst einen Einstellungswandel fest.

Interessant ist festzustellen, daß auch ein Teil der Sunnitinnen, vor allem die praktizierenden und insbesondere die durch die *tesettür*-Kleidung auch erkennbaren, sich durch die Alevitinnen nicht ernst genommen fühlt. Während die Abgrenzung zu Sunniten und Sunnitinnen ein wesentliches Identitätsstiftungsmoment für alevitische Befragte ist, steht die Einstellung zu oder gar Abgrenzung gegenüber Alevitinnen bei Sunnitinnen jedoch nicht im Zusammenhang mit ihrem Selbstverständnis. Dies dürfte damit zusammenhängen, daß der sunnitische Islam türkischer Prägung ohnehin das Bild des Islam in Deutschland dominiert. Die Einstellung der Laizistinnen gegenüber den Aleviten ist in den meisten Fällen von einem als selbstverständlich begriffenen Umgang im Alltag und teilweise auch von freundschaftlichen Beziehungen geprägt. In einigen Fällen sind sie mit gängigen Vorurteilen gegenüber Aleviten erst an der Universität konfrontiert worden, lehnen diese jedoch als absurd ab. In den meisten Fällen ist ihr Freundeskreis sunnitisch-alevitisch gemischt.

Der Prozeß des alevitischen „Revival" in der Migrationssituation macht es erforderlich, die verschiedenen Formen alevitischen Selbstverständnisses zur Kenntnis zu nehmen und dabei die Entwicklung der sunnitischen Formen von Religiosität nicht aus dem Auge zu verlieren. Dies ist wichtig, da alevitische Religiosität sich vor allem über die Abgrenzung zu „sichtbaren" sunnitischen Formen von Religiosität definiert. Gleichzeitig kann der Kontakt zwischen alevitischen und sunnitischen Studierenden an der Hochschule zum kritischen Hinterfragen der oftmals familiär vermittelten und durch politische Ereignisse verschärften, gegenseitigen Ressentiments führen. Die Universität als Ort an dem auch diejenigen zusammenkommen, die in der häuslichen Umgebung wenig Kontakt mit der jeweils anderen Seite hatten, fördert den Bewußtwerdungsprozeß beider Seiten. Wie in früheren Untersuchungen von mir bereits für die Sunnitinnen festgestellt, kann auch für die Alevitinnen konstatiert werden, daß die freie, von den *communities* losgelöste Atmosphäre der Universität dazu beiträgt, daß eine stärkere Auseinandersetzung mit der eigenen ethnischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000325

und/oder religiösen Herkunft vor allem durch Wissensaneignung stattfindet. Dies kann sowohl zu einem Aufweichen der Grenzen als auch zu einer Verfestigung der Gräben führen.

Damit entsteht die Möglichkeit, daß sich in der Migration die beiden Ausprägungen des „türkischen Islams" (sunnitisch und alevitisch) neu definieren und ein neues Verhältnis zueinander aufbauen. Eine verschärfte Konkurrenzsituation bei Zugängen zu gehobenen Positionen in der Aufnahmegesellschaft, in denen einer „modernen" Orientierung, ausgedrückt im westlichen Erscheinungsbild, gegenüber der im Tragen religiöser Kleidung vermuteten „traditionellen" Orientierung der Vorrang gegeben wird, könnte hier allerdings ebenso zu einer Verschärfung der gegenseitigen Vorurteile führen, wie politische Enwicklungen in der Türkei dies bereits in der Vergangenheit getan haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000326

Zu den Autorinnen

Liselotte J. Abid hat an der Universität Wien Islamwissenschaften und Kommunikationswissenschaften studiert. Sie ist 1969 zum Islam übergetreten. Seit 1993 ist sie als freischaffende Journalistin und Autorin tätig. Im Jahr 2000 hat sie ihr Promotionsstudium mit einer Dissertation zum Thema „Frauenzeitschriften und sozialer Wandel im Iran" abgeschlossen.

Cihan Aktaş hat in Istanbul Architektur studiert. Seit vielen Jahren ist sie jedoch primär publizistisch tätig. Neben verschieden Artikeln, die sie primär in proislamischen Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht, hat sie insgesamt fünf Bücher mit Kurzgeschichten und 12 Fachbücher zu frauen- und islamspezifischen Themen verfaßt. Mit diesen Werken ist sie eine der meist zitierten proislamischen Autorinnen in der Türkei.

Sevda Alankuş-Kural, ist Politologin und Kommunikationswissenschaftlerin. Sie ist Dozentin an der Kommunikationswissenschaftlichen Fakultät der Universität Ankara; zur Zeit lehrt sie jedoch als Gastlektorin an der „Eastern Mediterranean University" in Nordzypern. Die Themen „Frauen und öffentlicher Raum" und „Darstellung von verschiedenen Identitäten in den Medien" gehören zu ihren primären Arbeitsfeldern.

Margot Badran ist Historikerin und arbeitet über Frauen und Geschlechterverhältnisse im Mittleren Osten und anderen muslimischen Gesellschaften. Zur Zeit ist sie Gastprofessorin im „Center for Muslim-Christian Understanding" an der Universität Georgetown. Zu ihren Publikationen zählen die Monographie „Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt" (Princeton University Press), die Mitherausgabe des Sammelbandes „Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing (University of Indiana Press)" und zahlreiche Aufsätze zum Thema „islamischer Feminismus".

Fatmagül Berktay hat an der Politikwissenschaftlichen Fakultät der Atatürk-Universität (Ankara) Internationale Beziehungen und Politik studiert; an der Universität York (England) widmete sie sich der Frauenforschung. Heute ist sie als Dozentin an der Politikwissenschaftlichen Fakultät der Universität Istanbul tätig und beschäftigt sich mit einer Fülle von Themen wie z.B. politische Philosophie, feministische Theorie, klassische und moderne Utopie. Darüberhinaus hat sie sich intensiv mit dem Thema Frauen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000327

und Religion auseinandergesetzt und neben vielen Aufsätzen die Monographie „Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın" (1996) veröffentlicht.

Connie Carøe Christiansen hat an der Universität Kopenhagen Kultursoziologie und Anthropologie studiert. Sie hat verschiedene Feldforschungen in Marokko und der Türkei durchgeführt. Zu ihren Publikationen zählt die Monographie „At vælge sløret", die sie 1994 gemeinsam mit Lene Kofoed Rasmussen publiziert hat sowie zahlreiche Aufsätze über Geschlechterverhältnisse und Islamismus. Zur Zeit ist sie als Migrationsforscherin am Dänischen Nationalinstitut für Sozialforschung beschäftigt.

Ayşe Çavdar hat ein Studium an der Komunikationswissenschaftliche Fakultät der Universität Ankara absolviert. Als Journalistin arbeitet sie bei den Tageszeitungen „Yeni Şafak" und „Yeni Yüzyıl" sowie bei dem Nachrichtenmagazin „Nokta". Darüber hinaus setzt sie ihr Diplomstudium in Geschichte an der Bosphorus-Universität fort.

Sibel Eraslan hat an der Universität Istanbul Jura studiert. Aufgrund des Kopftuchverbots kann sie ihren Beruf als Anwältin nicht ausüben. Als persönlich Betroffene nimmt sie seit 1987 an Protestaktionen gegen das Kopftuchverbot teil. Von 1989-1995 war sie Vorsitzende der Frauenkommission der proislamischen Wohlstandspartei (RP). In dieser Funktion trug sie maßgeblich zum Aufbau der RP-Frauenorganisationen in Istanbul und in anderen Provinzen bei. Darüber hinaus publiziert sie seit vielen Jahren in verschiedenen pro-islamischen Medien.

Ayşe Kadıoğlu ist Politologin und zur Zeit als Dozentin an der Sabancı-Universität in Istanbul tätig. Zu ihren primären Arbeitsbereichen zählen internationale Arbeitsmigration, vergleichende politische Systeme, vergleichende politische Ideologie und Modernisierung. Im Rahmen dieser grundlegenden Forschungsgebiete widmet sie sich in ihren zahlreichen Publikationen und Vorträgen auch der Frauen- und Geschlechterfrage.

Mehrangiz Kar arbeitet als Anwältin im Iran. Über diese berufliche Tätigkeit hinaus ist sie auch politisch und publizistisch sehr engagiert. In der Frauenzeitschrift *Zanān* verfaßt sie regelmäßig eine Kolumne zu Frauenrechten. Sie gilt als säkular und ist in der Bevölkerung sowohl eine bekannte als auch anerkannte Persönlichkeit.

Yasemin Karakaşoğlu-Aydın stammt aus einem binationalen (deutsch-türkischen) Elternhaus. Sie hat in Hamburg und Ankara Turkologie, Neuere deutsche Literaturwissenschaft und Politikwissenschaften studiert und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000328

1999 an der Universität GH Essen im Fachbereich Erziehungswissenschaften mit dem Thema „Religiöse Orientierungen und Erziehungsvorstellungen türkischer Pädagogikstudentinnen in Deutschland" promoviert. Zur Zeit arbeitet sie als wissenschaftliche Assistentin im Arbeitsbereich Interkulturelle Pädagogik an der Universität GH Essen. Ihre zahlreichen Publikationen setzen sich v.a. mit interkultureller Erziehung, der Bildungssituation nicht-deutscher Kinder und Studentinnen sowie dem Islam in Deutschland auseinander.

Priska Furrer hat Sprachen des Mittleren Ostens, Islamwissenschaft und moderne Geschichte studiert. Ihre Magister- und Promotionsarbeit verfaßte sie im Bereich türkischer Literatur. Seit 1997 ist sie als Dozentin am Institut für Islamwissenschaft an der Universität Bern tätig. Ihre zahlreichen Publikationen befassen sich mit türkischer Literatur und interkultureller Erziehung.

Nilüfer Narlı ist Vorsitzende der Abteilung für Soziologie und der Abteilung für Soziologie und Anthropologie am Institut für Islamische und Mittelöstliche Studien der Marmara Universität, Istanbul. Zu ihren Publikationen zählt das Buch „Unveiling the Fundamentalist Woman: A Case Study of Malay Undergraduates" (ISIS Press 1991) und zahlreiche Artikel über die islamistische Bewegung im Mittleren Osten, Malaysien und der Türkei.

İnci Özkan-Kerestecioğlu hat an der „Middle Eastern Technical University", Ankara Politologie studiert und ist seit 1990 an der Politikwissenschaftlichen Fakultät der Universität Istanbul als Assistentin tätig. Zu ihren zentralen Forschungsfeldern gehören: Nationalismus, Frauen und neue soziale Bewegungen.

Barbara Pusch studierte an der Universität Wien Soziologie und eine Fächerkombination aus Arabistik, Turkologie, Philosophie und Ethnologie und promovierte ebenda im Fachbereich Soziologie. Zur Zeit ist sie in der Abteilung für Human- und Gesellschaftswissenschaften der Technischen Universität Istanbul als Lektorin tätig. Zu ihren Publikationen zählen u.a. die Monogaphie „Über den anti-modernistischen Umweltdiskurs in der Türkei" (1997) und zahlreiche Artikel zum Thema „Umweltbewegung und -politik" sowie „Frauen und Islam" in der Türkei.

Yıldız Ramazanoğlu ist Apothekerin. Neben dieser beruflichen Tätigkeit ist sie in der sogenannten „islamistischen Frauenbewegung" aktiv. Neben verschieden Artikeln zum Thema „Frauen und Islam" hat sie eine Mono-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000329

graphie (Bir Dünyanın Kadınları, 1998) und einen Sammelband (Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü, 2000) veröffentlicht.

Nazife Şişman hat an der Bosphorus-Universität die Verwaltungswissenschaftliche Fakultät absolviert. Im Jahr 1997 hat sie ebenda ihr Magisterstudium mit einer Arbeit zum Thema „Die Frauenpolitik der USA" abgeschlossen. Neben vielen Aufsätzen zu Frauenthemen, die sie v.a. in proislamischen Zeitschriften publiziert hat, hat sie vier Bücher aus dem Englischen ins Türkische übersetzt und drei eigene Bücher zum Thema „muslimische Frauen" herausgegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000330

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000331

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000332

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000333

Barbara Pusch studierte an der Universität Wien Soziologie und eine Fächerkombination aus Arabistik, Turkologie, Philosophie und Ethnologie. Sie promovierte ebenda im Fachbereich Soziologie. Nach ihrem Studium war sie mit einem Stipendium des Österreichischen Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung Gastwissenschaftlerin am Orient-Institut der DMG, Abteilung Istanbul, und beschäftigte sich mit der Lebenswelt islamistischer Journalistinnen in der Türkei. Anschließend erstellte sie im Rahmen des von der EU finanzierten Projekts „Cultural Integration of Turkey" die Studie „Stepping into Public Sphere: Islamist and Sunni Conservative Women's NGOs". Zur Zeit ist Barbara Pusch Lektorin an der Abteilung für Human- und Gesellschaftswissenschaften der Technischen Universität Istanbul. Zu ihren Publikationen zählen u.a. die Monographie "Über den anti-modernistischen Umweltdiskurs in der Türkei" (1997) und zahlreiche Artikel zum Thema „Frauen und Islam in der Türkei".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000334

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91096/fragment/page=00000335