

V Frauenbewegung und Zivilgesellschaft in der Türkei

Die zweite Welle¹ der feministischen Frauenbewegung in der Türkei (und in anderen Gesellschaften des Mittleren Ostens) hat gegenüber dem westlichen Feminismus eine charakteristische politische Dimension: Ihre Dynamik kann nur in ihren historischen, gesellschaftlich bedingten Kontexten der jeweiligen Gesellschaften verstanden und analysiert werden. Im konkreten Fall bedeutet dies, dass die Frauenbewegungen in den nahöstlichen Gesellschaften nur vor dem Hintergrund der jeweils spezifischen Charakteristik von Modernisierung und der jeweiligen Prozesse der Nationalstaatsgründung verstanden werden können.

V.1 DIE ENTSTEHUNG DER NEUEN FRAUENBEWEGUNG IM ZEITRAUM NACH 1980

Die Frage, warum der Feminismus gerade in den Jahren nach dem Militärputsch von 1980 auf der Agenda erschien, ist trotz ihrer Bedeutung bislang kaum bearbeitet: Welche spezifischen Dynamiken und Formen weist die türkische Frauenbewegung auf? Welche Bedeutung kommt ihrer spezifischen Ideologie zu?

Yeşim Arats Studie über die Entwicklung der Frauenstudien in der Geschichte der türkischen Republik macht uns darauf aufmerksam, dass das Aufkommen des Feminismus ein Prozess ist und dass es vorbereitende und unterstützende Faktoren für diesen Prozess gab (s. Arat 1993). In ihrem Beitrag gibt uns die Autorin einen Überblick über die unterschiedlichen Phasen und Paradigmenwechsel in der Frauenforschung. Sie verweist auch auf Nermin Abadan Unats 1977 erschienene Studie über *Die Frau in der türkischen Gesellschaft*,² die einen Wen-

1 Zu dieser Einteilung von *erster* und *zweiter* Welle siehe Kapitel V.4.

2 Abadan- Unat, Nermin: *Türk toplumunda Kadın*. 1977, Leiden-Brill, 1981.

depunkt in der Frauenforschung markiert und später auch für die Entwicklung des Feminismus – zumindest für den akademischen Feminismus³ – einen Meilenstein darstellt (s. Arat 1993: 125).⁴

Eine der Vorreiterinnen der feministischen Bewegung, Şirin Tekeli, stellt fest, dass die zweite feministische Welle – im Vergleich zu den westlichen Gesellschaften – in der Türkei erst relativ spät begann. Sie fragt nach den begünstigenden Bedingungen als Grundlage feministischer Ideologie.⁵ Dabei nutzt sie vor allem zwei Kategorien – die der strukturellen und politisch-ideologischen Hindernisse – und konzentriert sich auf den gesamten, mit der Tanzimat-Periode einsetzenden Modernisierungsprozess, um das späte Aufkommen der feministischen Ideologie erklären zu können. Mein Anliegen unterscheidet sich von dem Tekelis: Ich frage nicht nach den Gründen für das späte Aufkommen des Feminismus, sondern vielmehr nach dem spezifischen Zeitpunkt: Warum gerade nach dem Militärputsch von 1980? Welche Faktoren haben in dieser politischen Konstellation das Aufkommen des Feminismus begünstigt, welche haben ihn behindert?

Folgende Faktoren spielen meines Erachtens bei der Entstehung des Feminismus als Ideologie und als Bewegung in der Türkei nach 1980 eine wichtige Rolle: *Klassenstrukturen, Konjunktur, gesellschaftlicher Wandel* sowie *ideologische* und *kulturelle* Faktoren. Diese Faktoren müssen aber im Spannungsfeld der Auseinandersetzung betrachtet werden, die Frauen mit den Bildern und Rollen, die ihnen seitens des modernisierenden Staates, seitens der Männer und seitens der Familien zugeschrieben wurden, zu führen hatten.

Tekeli verweist auf das paradoxe Moment, dass ausgerechnet jener Zeitraum nach dem Militärputsch bis 1983, als alle existierenden politischen Parteien und jede Art politischer Aktivität verboten waren, einen Nährboden für das Aufkommen der feministischen Ideologie bereitstellte (s. Tekeli 1986: 195). In der Literatur wird ebenso weitgehend betont, dass in Phasen der beschränkten formellen politischen Partizipationsmöglichkeiten, Frauen und feministische Politiken mehr Chancen haben, in der Öffentlichkeit zu agieren und auf staatliche Politiken Einfluss zu nehmen. Einige Autorinnen machen auf diesen Zusammen-

3 Der Feminismus in der Türkei ist weitgehend ein Elitenphänomen. Auch wenn sich diese Situation gegen Ende der 1990er-Jahre geändert hat, so hat der akademische Feminismus einen weitreichenden Einfluss. Daher werde ich an dieser Stelle keinen Unterschied zwischen akademischem Feminismus und Feminismus oder zwischen feministischer Theorie und feministischer Bewegung machen.

4 Im Verlauf der vorliegenden Arbeit werden die Thesen von Arat noch detaillierter aufgenommen.

5 Im Rahmen dieser Arbeit wird keine detaillierte Zusammenfassung von Tekelis Thesen wiedergegeben, sondern es werden die für diese Arbeit zentralen Aspekte herausgearbeitet.

hang zwischen dem Aufblühen der Frauenbewegung und der Stagnation der konventionellen Politik aufmerksam:

„[...] women's activism tends to be at its height in those periods when traditional actors (such as political parties or unions) are either in crisis or banned altogether, allowing women to formulate gender – based demands without having to subordinate them to class, ethnic or liberation struggles.“ (Okeke-Ihejirika & Franceschet 2002: 442)

Umgekehrt hieße das aber auch: In Phasen religiöser, ethnischer und ideologischer Spannungen und Konflikte haben Feministinnen weniger Chancen, ihren Forderungen Gehör zu verschaffen. Die Politikwissenschaftlerin Ayşe Kadioğlu verweist auf solch eine Entwicklung: Als sich der Kampf zwischen laizistischem Kemalismus und politischem Islam Mitte der 1990er-Jahre zuspitzte, wurden gemeinsame Probleme der Frauen mehr unter die großen gesellschaftlichen Projekte subsumiert (s. Kadioğlu 1998: 100).

Ein anderer konjunktureller Faktor sind die Änderungen in der *Staatsideologie* und der *Staatlichkeit* sowie der damit zusammenhängende Versuch des Aufbaus einer neuen *Hegemonie*,⁶ die auf dem Zusammenwürfeln neu entstehender Gruppen und Kräfteverhältnisse basiert.⁷ Dies hatte direkte Konsequenzen für den Status und die Stellung der Frau in der Türkei. Kandiyoti macht uns auf die enge Beziehung zwischen Staatsbildungsprozess, der Transformation des Staates und dem Status der Frau aufmerksam⁸:

„The ways in which women are represented in political discourse, the degree of formal emancipation they are able to achieve, the modalities of their participation in economic life and the nature of social movements through which they are able articulate their gender

6 In meinem Aufsatz für die Zeitschrift *Femina Politica* zeige ich, dass ein feministischer Ansatz, der sich nur auf die (De-)Konstruktion der Frauenbilder und Frauidentitäten durch die diskursiv-nationalistischen Strategien der kemalistischen Modernisierung beschränkt, defizitär bleibt. Stattdessen schlage ich vor, dass ein solcher Ansatz die Transformation hegemonialer Verhältnisse und staatlicher Hegemoniausbildung bei der Analyse der Geschlechterordnung mitberücksichtigen möge. In dieser Hinsicht mache ich auf die Rolle der miteinander konkurrierenden staatlichen Projekte und Rationalitäten (neo-liberal, säkular-modernistisch, islamisch-konservativ) bei der Regierung der Geschlechterverhältnisse aufmerksam (s. Al-Rebholz 2010).

7 Der Aufbau einer neuen kulturellen, ökonomischen und politischen Hegemonie seitens des türkischen Staates wird im Schlusskapitel detailliert dargestellt.

8 Es ist unter Berücksichtigung dieses Sachverhalts nicht verwunderlich, dass eine der dringlichsten Aufgaben des Militärregimes darin bestand, so früh wie möglich, d.h. im Jahre 1983, ein Abtreibungsgesetz zu verabschieden. Die Feministinnen beklagten, dass das Gesetz ohne jegliche öffentliche Debatte und Teilnahme von Feministinnen erlassen wurde (s. Tekeli 1986: 193).

interests are intimately linked to the state building processes and are responsive to their transformations.“ (Kandiyoti 1991: 3)

In der Literatur wird oft auf den elitären Charakter der feministischen Bewegung der 1980er-Jahre verwiesen, der sich sowohl in der Herkunft als auch im gesellschaftlichen Status der Frauen widerspiegelte. Tekeli gibt ein Profil von jenen Feministinnen, die zu Beginn die Bewegung getragen hatten:

„This new issue⁹ aroused interest mainly among the very well educated, middle- class urban women, all with professions, mostly married and approaching middle age. Another distinguishing characteristic of these groups of women was a high propensity to divorce, compared with society on the whole. They defined themselves primarily not with reference to the family. But like men, with reference to work, social problems, politics and so on, [...]“.“ (Tekeli 1986: 196)

Als Frau einen privilegierten Status in der Gesellschaft innezuhaben, führt jedoch nicht selbstverständlich zu frauenpolitischem Engagement oder zur Befürwortung einer geschlechtersensiblen Politik, sondern kann ebenso sehr hemmend auf die Entwicklung eines kritischen Bewusstseins über patriarchale Gesellschaftsverhältnisse wirken. Der hohe Anteil von Professorinnen an den türkischen Hochschulen löst immer wieder Erstaunen bei den westlichen Akademikerinnen aus.¹⁰ Auf Diskurs- und Praxisebene kann die privilegierte Position der Frauen zu Deutungsmustern führen, welche die Unterdrückung der Frauen ignoriert oder sogar ablehnt. Nach Tekeli hat gerade die privilegierte Position manch türkische Akademikerin davon abgehalten, ein feministisches Bewusstsein zu entwickeln:

„When asked by newspapers to make an evaluation of the situation of women in Turkey, most of these professional women would said: ‚in our society women are in a better position, more respected and get more equal treatment than women in Western societies.‘ A large number of ‚elite‘ Turkish women, therefore, regard feminism as an ‚unnecessary‘ ideology for their country.“ (Tekeli 1986: 192)

Eine weiterer Faktor, der beim Aufkommen der feministische Bewegung in der türkischen politischen Öffentlichkeit mitgewirkt hat, ist – einhergehend mit der

9 Tekeli meint mit *issue* die feministische Denkweise.

10 Dieser Sachverhalt ist wiederum eng verbunden mit dem kemalistischen Modernisierungsprojekt und der zugeschriebenen gesellschaftlichen Rolle der Frauen als Modernisierungsagentinnen.

sich ausbreitenden Urbanisierung – die Zunahme von Frauen mit eigenem Einkommen und Beruf, so dass Frauen gegen die patriarchale Kultur und deren wichtigste Institution, die Familie, auf Distanz gehen konnten. In den größeren Städten waren immer häufiger allein lebende Frauen, Studentinnen in Wohngemeinschaften sowie Kreise mit lesbischer Kultur und Lebenspraxis anzutreffen. Dennoch offenbart der Blick auf die sehr niedrigen Scheidungsraten und der nach wie vor hohen gesellschaftlichen Bedeutung und Funktion der Familie (Sicherheit, Reproduktion und Liebe repräsentierend), dass die Ehe immer noch grundlegend für die gesellschaftliche Position der Frauen ist.

Schon vor dem Wendepunkt 1980 lässt sich konstatieren, dass die Frauen längst in der türkischen Gesellschaft politisiert waren, am politischen Leben teilgenommen haben und in den Parteien und in eigenen Vereinen organisiert waren. Der größte Verein, der *Fortschrittliche Frauenverein (İlerici Kadınlar Derneği [İKD])*,¹¹ hat später sicherlich zumindest zum Aufkommen des sozialistischen Feminismus beigetragen.¹² Der Verein, der in der Türkei 33 Niederlassungen unterhielt und in 35 Repräsentative organisiert war, hatte es geschafft, nicht weniger als 20.000 Frauen zu rekrutieren. Im Jahr 1976 wurde auf Initiative des Vereins zum ersten Mal in der Türkei der 8. März als Welt-Arbeiterinnen-Tag gefeiert (s. Çaha 1996: 131f.). Mit dem Slogan *Gleichheit, Fortschritt und Frieden* forderte der Verein in den vergangenen 20 Jahren von der Regierung, von lokalen Regierungsträgern und von den ArbeitgeberInnen zum Beispiel die Verlängerung des Schwangerschaftsurlaubs, Milch für Kleinkinder, Infrastrukturmaßnahmen (wie Wasserversorgung, Straßenbau, Telefone) und höhere Renten für Frauen (s. Kılıç 1998: 353).¹³

An dieser Stelle soll betont werden, dass der Verein den politisch aktiven Frauen einen politischen und sozialen Rahmen schaffte, der es ihnen ermöglichte, unabhängig von den männlichen Aktivisten sehr facettenreich soziale, kulturelle und politische Erfahrungen zu sammeln sowie ihre Ideen in die Praxis umzusetzen. Facettenreich deshalb, weil sie mit anderen Frauen (vor allem aus den

11 Die Übersetzung ist von Şirin Tekeli übernommen (s. Tekeli 1997: 77).

12 In den 1990er-Jahren wurde darüber diskutiert, ob der Verein überhaupt zur Frauenbewegung gerechnet werden sollte, da er im feministischen Sinne nicht autonom, sondern durch Initiative der linken und verbotenen kommunistischen Türkischen Arbeiter Partei (*Türkiye İşçi Partisi [TKP]*) gegründet wurde und die Mehrheit des Vorstands Mitglieder der Partei waren (s. Kılıç 1998: 352). Auf den feministischen Diskurs zur Autonomie wird später in dieser Arbeit rekurriert.

13 Diese Forderungen wurden von den Männern der Partei als *nicht ausreichend revolutionär* betrachtet und der Frauenverein wurde, so vermerkt Kılıç, als ‚Rathaus-Kommunismus‘ abqualifiziert (s. Kılıç 1998).

Gecekondu-Vierteln)¹⁴ zusammentreffen konnten, um deren Probleme zu diskutieren sowie sie für die Vertretung ihrer eigenen Rechte politisch zu organisieren. Vielleicht ist es noch bedeutsamer – obwohl sie sich selbst als Sozialistinnen beschrieben und eine gewisse Distanz gegenüber dem Feminismus einnahmen¹⁵ – dass sie bestimmte Erfahrungen mit Männern aus dem sozialistischen Milieu und ihrer Art des Politik-Machens erlebten: Beschränkungen, Abgrenzungen, Konflikte und Konfrontationen waren an der Tagesordnung; diese wurden meistens durch die Tatsache ausgelöst, dass sie Frauen waren.¹⁶

Eine dritte Dimension von Erfahrungen konnten die Frauen im Umfeld verschiedener politischer und sozialer Aktivitäten des Vereins machen: etwa bei der Herausgabe von Zeitschriften (*Die Stimme der Frau*; *Kadınların Sesi*), bei der Organisation von Kampagnen und Solidaritätstreffen und durch das Durchführen von Seminaren und Weiterbildungen. Dadurch konnten viele Frauen ein neues Selbstbewusstsein entwickeln, das sie in ihrem weiteren beruflichen Leben prägte und mit Blick auf soziales Engagement und Arbeitsleben sehr wichtig war (s. Kılıç 1998: 354). Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen ist die Diskussion, ob der İKD eine feministische Gruppe war oder nicht, weder sinnvoll noch von Bedeutung. Viel wichtiger scheint hier die Tatsache, dass linksintellektuelle Aktivistinnen auf die hier gesammelten Erfahrungen in späteren Jahren aufbauen konnten.¹⁷

Der İKD ist die erste, nicht aber die einzige linke Frauengruppe, die in den 1970er-Jahren gegründet wurde: Es folgten der Demokratische Frauenbund, der Arbeiterinnenbund und weitere, revolutionäre Frauenvereine (s. Kılıç 1998:

14 Spezielle, ungeplante und spontane Form der Siedlungsbildung, benannt nach einem alten Recht, die in den Peripheriebereichen der großen Städte durch Stadtmigration entsteht.

15 Zülal Kılıç, die selbst in diesem Verein aktiv war und unter dem Druck von Partei und Männern stand, verweist darauf, dass der Verein wiederholt aufgefordert wurde, sich vom Feminismus, der hier als bourgeoise Ideologie betrachtet wurde, zu distanzieren. Der Verein musste sich als Verein von Arbeiterinnen verstehen (s. Kılıç 1998: 353).

16 Dies alles blieb nicht ohne Konsequenzen für die Vereinspolitik und die Entscheidungen, die getroffen werden sollten. Kılıç schreibt, dass sich die Frauen als unabhängige Organisation ständig vor den Männern rechtfertigen mussten und zwar mit der Argumentation, dass es sehr wichtig sei, dass sich die Frauen politisch organisierten – nicht gegen die Unterdrückung durch die Männer, sondern weil sie als Frauen zum Klassenkampf beitragen sollten. Deshalb sind auch Themen wie z.B. das Abtreibungsrecht und der Status der Frauen im Familienleben, obwohl sie ursprünglich die Tagesordnung des Vereins bestimmten, nie aktiv verfolgt worden. Kılıç stellt ironisch fest: „[...] solche Probleme konnten warten und eine fortgeschrittene Demokratie und die Revolution hatten die Priorität. Die Frauen müssten Opfer bringen und auf die Verfolgung dieser Ziele verzichten“ (Kılıç 1998: 353).

17 Çaha spricht von einem speziellen, historischen Geist, der im Hintergrund des Feminismus, der in den 1980er-Jahren entstand, wirkte (s. Çaha 1996: 132).

351). Außerdem entstanden verschiedene sogenannte Kemalistische Frauenvereine. 27 verschiedene Frauenvereine haben sich 1976 unter dem Namen *Föderation der Frauenvereine* zusammengeschlossen (s. Çaha 1996: 130).¹⁸

Zusammenfassend soll festgehalten werden, dass, obwohl die feministische Bewegung erst in der Periode nach dem *coup d'Etat* im Jahre 1980 in der türkischen Öffentlichkeit erscheint, die politischen Aktivistinnen und Sozialistinnen sowie die links-orientierten weiblichen Akademikerinnen der vorherigen Dekade den Weg zum Aufkommen des Feminismus nach 1980 erheblich geebnet haben. In dieser Hinsicht soll sowohl die Rolle der politischen Erfahrungen auf der Aktivismusebene als auch auf der akademischen Wissensproduktionsebene unterstrichen und die Kontinuitäten zwischen der oppositionellen politischen Kultur der vorherigen Dekade und der nach 1980 festgehalten werden. Im Folgenden werde ich deshalb kurz auf die Entwicklung der feministischen Wissenschaft im türkischen akademischen Umfeld eingehen, um diese im wissenspolitischen Kontext und im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Feminismus einbetten zu können.

V.2 DIE ENTWICKLUNG DER FEMINISTISCHEN WISSENSCHAFT IN DER TÜRKEI

Yeşim Arat markiert in der Entwicklung der Gesellschaftswissenschaften in der Türkei drei Phasen in der Betrachtungsweise zum Thema *Frauen*: zwischen den 1940er- und 1960er-Jahren die Phase der *soziologischen Dorfmonographien*, zwischen den 1960er- und 1980er-Jahren jene Studien, welche die Frauen im Rahmen der *Modernisierungs- und Transformationsforschung* thematisierten und schließlich die Phase des *feministischen Einflusses* nach 1980. In dieser Phase wurden, neben dem Aufkommen einer aktiven feministischen Bewegung, auch viele Frauenforschungszentren an den türkischen Universitäten eröffnet. Diese Zentren, so Arat, sind gekennzeichnet durch den Einfluss sowohl der feministischen Bewegungen als auch des akademischen Feminismus. Sie verweist ebenso darauf, dass die der Frauenforschung verschriebenen Sozialwissenschaftlerinnen zumeist entweder mit der Abfassung ihrer Doktorarbeit in den westli-

18 Nach Çaha haben die kemalistischen und die marxistischen Frauenvereine, die in den 1970er-Jahren aktiv waren, nicht für die eigenen Interessen gearbeitet, sondern eher die beiden großen Ideologien (Kemalismus und Marxismus) sowie deren gesellschaftliche Projekte bedient. Çaha zählt sie deshalb auch nicht zum zivilgesellschaftlichen Bereich und versteht diese Vereine auch nicht als zivilgesellschaftliche Institutionen (vgl. Çaha 1996: 132). Diese komplexe Debatte ist auch für die hier vorliegende Arbeit sehr wichtig und wird in Kapitel V.3.1. weiter ausgeführt.

chen Staaten beschäftigt oder mit abgeschlossener Doktorarbeit zurückgekehrt waren, um an türkischen Universitäten zu lehren. Es waren eben diese Sozialwissenschaftlerinnen, welche die Debatten und Begriffe (wie Gender, Patriarchat u. Ä.) des westlichen Feminismus in ihren intellektuellen Koffern mitgebrachten (s. Arat 1993: 126).

In diesem Zusammenhang ist auch Deniz Kandiyotis Differenzierung zwischen drei Gruppen feministischer Wissenschaftlerinnen – im größeren Kontext der Gesellschaften des Mittleren Ostens – nützlich: Die erste Gruppe bilden westliche Wissenschaftlerinnen, die über das Frau-Sein in den Gesellschaften des Mittleren Ostens schreiben; zur zweiten Gruppe gehören einheimische Wissenschaftlerinnen, die an westlichen Akademien ihre Ausbildung absolvierten und die dritte Gruppe bilden die einheimischen feministischen Wissenschaftlerinnen ohne direkten Kontakt zur feministischen Wissensproduktion aus dem Westen, die ausschließlich in ihrer eigenen Sprache über lokale Themen schreiben (s. Kandiyoti 1996: 12). Sie stellt darüber hinaus vier verschiedene Entwicklungsphasen feministischer Wissensproduktion vor, wobei in jeder Phase der Einfluss unterschiedlicher Themen, geisteswissenschaftlicher Paradigmen, Paradigmenwechsel und Strömungen erkennbar ist:

In einer ersten Phase im 19. und frühen 20. Jahrhundert bildete nach Kandiyoti der Nationalismus den größeren Rahmen, in dem die feministischen Diskussionen eingebettet waren. In dieser Phase wurde die politische Atmosphäre durch die Spannungen zwischen zwei Strömungen geprägt: die modernistische Strömung im Nationalismus, die für die Erweiterung der Bürgerrechte auch für Frauen plädierte, und die antimodernistische Seite, welche sich für die Bewahrung der authentischen kulturellen Werte einsetzte. Kandiyoti geht davon aus, dass dieser Konflikt für den feministischen Diskurs sehr lange prägend wirkte:

„In the Middle East the combination of predominantly Muslim societies’ encounters with imperialistic West, the flawed nature of agendas for national development and the preoccupation with Islam as a marker of cultural identity, have constrained the discursive possibilities feminist scholarship and established styles of debate exhibiting remarkable resilience through time.“ (Kandiyoti 1996: 9)

In der zweiten Phase, der Phase des Aufstiegs geisteswissenschaftlicher Paradigmen (und des Developmentalismus) in den 1950er- und 1960er-Jahren, wurden Familie und die Rolle der Frauen im Rahmen der sozialen Transformation thematisiert; die beiden einflussreichsten Theorien waren die Modernisierungstheorie und der Marxismus. Kandiyoti sieht deren positiven Beitrag im Kontext der Frauenforschung darin, dass mit ihnen aus der Dominanz des orientalischen

Diskurses der Gesellschaften des Mittleren Ostens ausgebrochen wurde. In der dritten Phase des Dialogs innerhalb des Feminismus im Zeitraum nach den 1970er-Jahren stellt Kandiyoti fest, dass der westliche akademische Feminismus immer mehr den Bezugsrahmen für die Studien über den Mittleren Osten vorgab. Das ist auch die Phase, in der unterschiedliche Strömungen, wie z.B. der liberale, der sozialistische und der radikale Feminismus – mit graduellen Unterschieden – Resonanz finden. Kandiyoti macht nebenbei darauf aufmerksam, dass weder der radikale Feminismus noch psychoanalytische Ansätze Akzeptanz fanden. Die vierte Phase, beginnend mit dem Ende der 1980er-Jahre, ist die Phase der Diskurse über Multikulturalismus und Differenz, die in feministischen Arbeiten ihren Niederschlag finden. Durch den Fall der *Grand Narratives* werden die Methoden und Zugänge zunehmend diverser und pluraler: Sie reichen von der Textanalyse bis zur Kritik des Orientalismus, von der Foucaultschen Perspektive bis hin zu post-orientalistischen Ansätzen. Nach Kandiyoti überwiegen in dieser Phase kontext-orientierte Analysen auf der Mikroebene und es sei gegenwärtig zu früh, um Aussagen darüber zu treffen, wohin diese Entwicklungen einmal führten (s. Kandiyoti 1996).

In der Türkei ist, parallel zur Entstehung der feministischen Bewegung zu Anfang der 1980er-Jahre, auch eine deutliche Zunahme an Frauenforschung und feministischen Studien festzustellen. Es entstehen verschiedene Frauenforschungsprogramme an den Universitäten und nicht-akademische Einrichtungen und Institutionen, wie z.B. Frauenhäuser, Frauenbibliotheken, Fraueninformationszentren und Frauenmedien, oder etwa auch Zeitschriften und Verlage.

Ein wichtiger Beitrag der feministischen Wissenschaft besteht darin, dass nun die bereits mit der Tanzimat-Periode einsetzende Modernisierungsgeschichte der Türkei aus der kritischen Perspektive der Geschlechterverhältnisse neu analysiert wurde. So wurde zum Beispiel entdeckt, dass bereits in den letzten Jahren des Osmanischen Reichs eine sehr aktive, erste Welle der Frauenbewegung vorhanden war.¹⁹ Ein *gesellschaftlicher Umbruch* bezüglich des Status der Frauen, wie ihn der kemalistische Diskurs suggerierte, wurde dadurch erheblich in Frage gestellt.²⁰ In anderen Studien wurde entgegen der offiziellen Ideologie

19 Siehe zum Beispiel Serpil Çakırs Recherche, die eine detaillierte Themen- und Inhaltsanalyse der zwischen 1913 und 1921 von osmanischen Feministinnen herausgegebenen Frauenzeitschrift *Welt der Frauen* (*Kadınlar Dünyası*) vorgelegt hat (s. Çakır, Osmanlı Kadın Hareketi, İstanbul 1994).

20 Viele Autorinnen zeigten auf, dass diese Gegenüberstellung von kemalistischer Republik und Osmanischem Reich – das eine System als das fortgeschrittene, frauenfreundliche, säkulare und emanzipatorische und das andere als das traditionelle, zurückgebliebene und frauenfeindliche System, einhergehend mit der islamischen Religion – als ein Teil jener neuen republikanischen diskursiven Strategie anzusehen ist, welche das republikanische Projekt – die Erschaffung einer neuen politischen Gesell-

aufgezeigt, dass Dankbarkeit und Pflichtgefühle der Frauen gegenüber der republikanischen Regierung als grundlos erschienen.

V.3 DIE AUSEINANDERSETZUNG DES FEMINISMUS MIT DEN VIER DOMINANTEN IDEOLOGIEN: KRITIK AN KEMALISTISCHEN, SOZIALISTISCHEN, ISLAMISCHEN UND PATRIARCHALEN FRAUBILDERN

Die zweite Welle der Frauenbewegung gilt, wie auch die anderen systemkritischen Bewegungen – die kurdische, die islamische, die liberale und auch die linke – als gegenhegemoniale Bewegung, der ein Demokratiepotezial zugeschrieben wird. Sie gilt auch als *transgressive* Bewegung, weil sie aus dem einheitlichen, homogenisierenden Identitätsmodell, das ihr von der offiziellen Ideologie zugeschrieben wird, ausbricht und als *subversive* Bewegung die Legitimität der offiziellen Ideologie in Frage stellt und die Grenzen des öffentlichen Diskurses erweitert. Kurz gesagt: In einem Staat-vs.-Zivilgesellschaft-Modell gehört sie – wie auch die oben genannten systemkritischen Bewegungen – zum autonomen zivilgesellschaftlichen Bereich.

Auf Distanz gehen und sich kritisch gegenüber dem existierenden System verorten, ein Abrechnen mit dem *kemalistischen Gesellschaftsprojekt* und dem *Türkischen Nationalismus*, bilden eine gemeinsame Basis dieser Bewegungen; aber alle diese systemkritischen Zugänge in einen Topf zu werfen, wäre zu undifferenziert. Im Folgenden werde ich deshalb der Frage nachgehen, worin die Kritik des Feminismus besteht und wie sich die feministische Ideologie durch die Auseinandersetzungen mit den vier dominanten Ideologien und deren Frauenbildern, sich in der türkischen politischen Öffentlichkeit positioniert und einen Raum erkämpft.

V.3.1 Die Auseinandersetzung mit dem kemalistischen Projekt und dem türkischen Nationalismus

Eines der zentralen Themen der feministischen Arbeiten ist die (De-)Konstruktion der kemalistischen Frauenidentität, der modernen türkischen Frau. In seiner Arbeit über die türkische Zivilgesellschaft und die Frauen bricht Ömer Çaha aus dem offiziellen Diskurs über Frauenpolitik aus und belegt mit historischen Fakten, dass – im Gegensatz zur weit verbreiteten Auffassung, die Republik habe im

schaft mit neuen Männlichkeits- und Weiblichkeitsvorstellungen – diskursiv befördern sollte.

Vergleich zum Osmanischen Reich den Status der Frauen wesentlich verbessert – die kemalistische Republik keine unabhängige Frauenorganisation mit feministischem Programm duldete. Er kritisiert, dass die Frauen im Zeitraum von 1935–1980 dazu aufgefordert waren, Gefühle der Dankbarkeit, Schuld und Pflicht gegenüber der Republik zu zeigen. Nach Çaha waren die Frauen bis zum Aufkommen des Feminismus im Jahr 1980 ihrer eigenen Frauenidentität entfremdet und bedienten entweder die Ideologie des Kemalismus oder des Sozialismus. Er zeigt auf, dass die Frauen, die zur Bildung einer kollektiven Identität beigetragen hatten, ihre eigene Identität in einer nationalen Identität aufgehen ließen – sie dafür opferten, gar verloren (s. Çaha 1996: 121). Aus diesem Grund zählt er die Frauenbewegung zwischen 1935 und 1980 nicht zum zivilgesellschaftlichen Bereich. Die feministische Bewegung nach 1980 hingegen feiert Çaha als gesellschaftliche Kraft, da sie, durch das Infragestellen des homogenen und vereinheitlichenden Modells von öffentlicher Sphäre, Vielstimmigkeit und Heterogenität befördert habe.

Eine weitere Dekonstruktion des kemalistischen Frauenbilds leistet die Politikwissenschaftlerin Ayşe Kadioğlu. Sie entlarvt das Idealbild der republikanischen Frau als *modern, aber bescheiden*, als *patriotische Bürgerin*, als *Ausbilderin des Volkes* und als *asexuelles Wesen*. Eine der wichtigsten Einsichten von ihr ist, dass die Frauen, zwischen Tradition und Moderne stehend, bei der Aufgabe der Modernisierung des Landes eine schwierige Rollenbalance zwischen traditionell türkisch (Alaturkalılık) und modern ehrlos (İffetsizlik) aushalten mussten, deren Spannung für sie immer präsent war. Nach Kadioğlu hat die Republik den untergeordneten Status der Frauen und insbesondere die traditionelle Geschlechterrollenverteilung innerhalb der Familie unverändert gelassen. Die Frauen wurden vor allem zu Objekten der großen gesellschaftlichen Projekte des Kemalismus, des Islams oder des Sozialismus. Anlehnend an Kandiyotis These pointiert sie: Türkische Frauen sind *emancipated but unliberated* (s. Kadioğlu 1998; übernommen von Kandiyoti).

Die Gemeinsamkeit von Çahas und Kadioğlus Ansätzen bestehen darin, dass beide jenen Frauenbildern, die seitens der kemalistischen oder sozialistischen Projekte konstruiert wurden, Subjektivität und Identität absprechen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Zugang der Soziologin Ayşe Durakbaşa. Sie steht zwar zu, dass die Frauen als *Trägerinnen und Symbol* der großen gesellschaftlichen Projekte funktionierten und dies ihre individuellen Optionen und Chancen beschränkte; sie sieht hier allerdings auch eine Chance für die Erweiterung der weiblichen Identitätsbildungsmöglichkeiten (s. Durakbaşa 1998: 31). Durakbaşa, die mit der ersten Generation elitärer Frauen der Republik narrative Interviews durchführte, untersucht die kemalistische Modernisierung als Prozess

der Konstruktionen einer nationalen Identität, indem sie sich auf die Mikroebene der Bildung des *Männlichen und Weiblichen* fokussiert. Nach Durakbaşa wurde die türkische Modernisierung im Hinblick auf Identitätsbildung, Alltagspraxen und Subjektivitätsformen bei den verschiedenen ethnischen und religiösen Geschlechtergruppen und bei den einzelnen sozialen Klassen wenig untersucht (s. ebd.: 29).

Die Autorin, die sich auf die frühen Jahre der Republik, die privilegierten Frauen sowie deren Teilnahme am kemalistischen Projekt konzentriert, dekonstruiert die *kemalistische Frauenidentität* als eine kulturelle Lösung für die Bildung harmonischer Beziehungen zwischen Frauen und Männern im Prozess der Sozialisation des neuen Bürgers im Prozess der nationalen Staatsbildung (s. ebd.: 46). Die Säulen dieser Identität kommen nach ihr, in einem *neuen Moralverständnis*, einer *beruflichen Identität* als einer der wichtigsten Selbstverwirklichungsbereiche, einer *innigen Vater-Tochter-Beziehung*, einem warmherzigen *Pflichtgefühl gegenüber Vaterland und Nation* und einem tiefgreifenden *Dankbarkeitsgefühl gegenüber den Reformen der Republik* zum Ausdruck (s. ebd.).

Im Gegensatz zu den o. g. AutorInnen hat für Durakbaşa diese kemalistische Sozialisation den ersten Samen der *Individualisierung* gelegt, indem die Frauen eine neue individuelle Moral entwickelten, als sie gegenüber ihrer traditionellen Geschlechterpositionierung eine kritische Distanz einnehmen sollten. Durakbaşa entwickelt hier eine differenzierte Betrachtungsweise der kemalistischen Sozialisation und des Nationenbildungsprozesses, indem sie die widersprüchlichen Konsequenzen dieses Projekts für die Frauen aufzeigt. Sie verweist darauf, dass das kemalistische Projekt besonders für die privilegierten berufstätigen Frauen Chancen bereithielt. Sie kommt aber zu der Schlussfolgerung, dass eine berufliche Identität nicht ausreichte, um aus der traditionellen Geschlechterrolle und aus den in der türkischen Gesellschaft dominierenden sexistischen Moralcodes auszubrechen. Wie Feministinnen betonen, so schreibt sie, muss der *Mythos der Gleichberechtigung der Geschlechter* im kemalistischen Diskurs in Frage gestellt werden und die feministischen Forderungen, die in Richtung eines wirklich gleichberechtigten Nutzens der Bürgerrechte für die Frauen gehen, müssen als Politiken formuliert werden (s. Durakbaşa 1998: 50).

Bei Çaha und Kadioğlu finden wir dagegen eine Abrechnung mit dem kemalistischen Modernisierungsprojekt und dem türkischen Nationalismus und sie beschränken sich – abgesehen von den Dekonstruktionen des Frauenbilds beider Projekte – auf eine bloße Negierung der republikanischen Ideologie: Das republikanische Modernisierungsprojekt und dessen Nationalismus werden über verschiedene Zeiträume und an verschiedenen Orten völlig undifferenziert als ho-

mogene und monolithische Projekte betrachtet, so wird kein analytisches Werkzeug angeboten, das eine differenzierte Betrachtungsweise ermöglichen könnte.

Wichtige Fragen bleiben hiermit offen: Welche Frauengruppen (je nach Klasse, Alter, ethnischer, geographischer und religiöser Zugehörigkeiten) kommen wie mit dem kemalistischen Projekt in Berührung? Welche Interaktionsformen entstehen? Wie werden diese Begegnungen zu verschiedenen Subjektivitätsformen verarbeitet?

Hingegen liefern Durakbaşı und Kandiyoti Ansätze, die es uns ermöglichen, den Status der Frauen und der Frauenpolitiken in der Türkei in einem größeren Kontext zu betrachten. Sie ermöglichen es, die türkische Situation mit der in anderen Ländern zu vergleichen. Kandiyoti befasst sich mit den Gesellschaften des Mittleren Ostens und Südasiens und mit den Nationenbildungs- und Säkularisierungsprozessen in diesen Gesellschaften. Dabei betrachtet sie die Auswirkungen des Aufeinandertreffens dieser Gesellschaften mit den kolonialen Kräften des Westens. Sie analysiert insbesondere die Konstruktion des Weiblichen und des Männlichen als komplexen Prozess, in dem innere Spannungen, Widersprüche und prekäre Konstellationen der Machtverhältnisse eine bestimmende Rolle spielen. Eine der wichtigsten Einsichten ihrer Studie ist, dass die weibliche Identität, die sich als *Repräsentativ der Gruppenidentität* und als *Symbol der kulturellen Authentizität und Reinheit* einer bestimmten Gesellschaft und Zivilisation erweist, nicht mehr als ein *diskursives Fixierungsmoment (diskursiver Knotenpunkt)* in einem bestimmten historischen Zeitraum abgibt.

Wie oben gezeigt, kritisieren Çaha und Kadioğlu das kemalistische Projekt der Nationalstaatsbildung dafür, dass die Frauen zu Objekten dieses Projekts gemacht worden sind. Solch ein Ansatz lässt aber die Identifikations- und Subjektbildungsmöglichkeiten, die nationalistische Projekte für die Frauen anzubieten vermögen, ausser Acht. Kandiyoti erkennt in der Literatur über nationalistische Projekte in post-kolonialen Gesellschaften zwei sich widersprechende Sichtweisen: Die eine sieht den Staat, der als homogenisierender Akteur die traditionelle Autorität der ethnischen und religiösen Gemeinschaften zerstört und die Bürgerschaftsrechte erweitert, als potenzielle Quelle für eine *progressive Geschlechterpolitik*. Die andere Sichtweise betrachtet Staatsinterventionen als Teil einer *puren instrumentalistischen Agenda*, welche die Frauen als Arbeitskraft für innere Märkte zu mobilisieren versucht (s. Kandiyoti 1993: 376). Für Kandiyoti ist der Widerspruch zwischen diesen beiden Sichtweisen völlig oberflächlich, da beide akzeptieren, dass die Integration der Frauen in nationale Projekte ganz anders erfolgt als bei Männern (s. ebd.: 377). Nationalismus und der nationalistische Diskurs werden von Kandiyoti als höchst ambivalent betrachtet, weil sie ein

Feld von Bedeutungen eröffnen, um das ein Wettstreit verschiedener Interpretationen stattfindet:

„It presents itself both as modern project that melts and transforms traditional attachment in favour of new identities and as a reaffirmation of authentic cultural values culled from the depths of presumed communal past. It therefore opens up a highly fluid and ambivalent field of meanings which can be reactivated, reinterpreted and often reinvented at critical junctures of the histories of nation-states. These meanings are not given, but fought over and contested by political actors whose definitions of who and what constitutes the nation have a crucial bearing on notions of national unity and alternative claims to sovereignty as well as on the sort of gender relations that should inform the nationalist project.“ (Ebd.: 378)

Kandiyoti ist nicht etwa einer wenig überzeugenden Dichotomie verhaftet, nach der die Frauen entweder eine eigene Identität haben oder völlig von nationalistischen Projekten instrumentalisiert wurden. Sie geht vielmehr davon aus, dass diese Prozesse komplexer sind und untersucht genau, „[...] how women can, at the same time participate actively in, and become hostage to, such projects“ (ebd.). Auf der einen Seite lade der Nationalismus die Frauen zu einer aktiven Rolle ein, auf der anderen Seite würden die Grenzen dieser Rolle und der Rahmen vom Projekt genau abgesteckt:

„On the one hand, nationalist movements invite women to participate more fully in collective life by interpellating them as national actors: *mothers, educators, workers* and even *fighters*. On the other hand, they reaffirm the boundaries of culturally acceptable feminine conduct and exert pressure on women to articulate their gender interests within the terms of reference set by nationalist discourse.“ (Kandiyoti 1993: 380; Hervorh. i. O.)

Eine Untersuchung der Rollenbilder von Frauen im Prozess der Nationenbildung ermöglicht wertvolle Einsichten – auch über die kulturellen Codes und Spezifika in den jeweiligen Gesellschaften des Mittleren Osten. Dabei bilden jene Ansätze, welche die Dynamiken der nationalistischen Projekte oder Nationalstaatsbildung und Modernisierungsprozesse zum Ausgangspunkt ihrer Analyse post-kolonialer Gesellschaften machen, nicht die einzigen geeigneten theoretischen Paradigmen.

Die spezifisch kulturellen Erscheinungsformen der geschlechterspezifischen Rollenverteilung, die in diesen Ländern anzutreffen sind, beleuchten bei der Untersuchung des Status der Frau nur einen Teil des Gesamtbildes. Die Frage der geschlechtsspezifischen Rollenverteilung und die diskursiven kulturellen Strategien der Nationenbildung und des Nationalismus müssen meines Erachtens im

größeren Rahmen der Staatsbildung betrachtet werden. Konkurrenz, Spannungen und Machtasymmetrien zwischen den sozialen Gruppen mit ihren unterschiedlichen ideologischen Richtungen (z.B. modernisierende Elite vs. Traditionalisten) beeinflussen unmittelbar Form und Struktur des Staates und bestimmen den Bereich der staatlichen Interessen. Das wiederum wird das Verhältnis des Staates zu den Geschlechtern und den Geschlechtspraxen direkt konstruieren.²¹ Wie Kandiyoti, macht auch Shirin Rai auf das enge Verhältnis zwischen Staatlichkeit und verschiedenen Artikulationsformen des Geschlechterinteresses (*Gender Interests*) und der Positionierung der Frauen gegenüber dem Staat aufmerksam. Sie verweist beispielsweise darauf, dass in England – wo Politik auf Klassenkampf und -zugehörigkeit basiert – die Rolle des Staates als Vermittler zwischen Kapitalismus und Patriarchat von den Feministinnen negativ bewertet wird, während die Feministinnen in skandinavischen Ländern – wo ein starker Wohlfahrtsstaats Tradition hat – Staatsinterventionen in Bezug auf Geschlechtergerechtigkeit positiv bewerten. Demgegenüber würde eine post-strukturalistische, feministische Staatsauffassung jegliche Zusammenarbeit mit dem Staat eher ablehnen, weil sie zur Produktion des disziplinierten, unterwürfigen Staatssubjekts führe (s. Rai 1996: 6f.).

Die vorliegende Arbeit basiert auf einem Ansatz, der von einem Hegemonie-Begriff nach Gramsci ausgeht. Hegemonie wird vor allem verstanden als kultureller und politischer Kampf um die Macht und Herrschaft zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Kräften. Davon ausgehend kann auch die Perspektive subalternen Klassen bzw. unterdrückter sozialer Gruppen in die Analyse mit einbezogen werden. In diesem Sinne werden Modernisierungsprozess und Nationalstaatsbildungsprozess im Rahmen eines Kampfes um Hegemonie verstanden. Manche Gruppen werden seitens des Staates wirtschaftlich favorisiert, andere werden aufgrund ihrer *Distanz* zu den Herrschaftszentren in diesen Prozessen politisch, kulturell und wirtschaftlich unterdrückt, sie werden blockiert und behindert: Im kulturellen Sinne werden Weltanschauung, Traditionen und kulturelle Codes von der dominanten Kultur, der dominierenden Weltanschauung negiert bzw. herabgesetzt. Wie Kandiyoti treffend formuliert, werden so manche soziale und kulturelle Identitäten unterdrückt und manche auch hervor-gebracht:

„[...] definitions of the modern take place in a political field where certain identities are privileged and become dominant, while other are submerged or subordinated. In this process, certain ethnic, religious, linguistic or even spatial (urban versus rural or tribal) categories may be devalued or marginalised. Likewise, secular notions modern nationhood sub-

21 Zur ausführlicheren Behandlung dieser These siehe Al-Rebholz (2010).

ordinate and sometimes seek to destroy alternative bases for solidarity and identity.“ (Kandiyoti 1993: 380)

Von daher finde ich es wichtig, den Status der Frauen nicht nur im Rahmen der ihnen durch die nationalistischen Projekte zugeschriebenen Rollen zu untersuchen. Vielmehr müssen sie auch in Bezug auf die Distanz,²² die sie als soziale Gruppe gegenüber den Herrschaftszentren einnehmen, untersucht werden.

Am Beispiel der kurdischen Frauen – im Gegensatz zu den türkischen Frauen – tritt diese Distanz zur Herrschaftsideologie und zum herrschenden gesellschaftlichen Projekt hervor: Kurdische Frauen sind nicht nur durch Klassenzugehörigkeit, Ausbildung und ihr kulturelles Umfeld benachteiligt, sondern auch durch die Verschränkung anderer Differenz- und Ungleichheitsachsen – wie etwa Alevitin zu sein, die kurdische Sprache zu sprechen, in patriarchalen Strukturen zu leben sowie Angehörige einer unterdrückten Nation zu sein.²³

Neben Çahas und Kadioğlus ahistorischen Analysen des kemalistischen Frauenbilds sind auch Zugänge, die das Verhältnis von Frauen und Kemalismus in einem historischen Rahmen betrachten, zu nennen. Die feministische Politologin Şirin Tekeli betrachtet zwar den Kemalismus respektive den kemalistischen Staat auch als hemmenden Faktor für das Aufkommen des Feminismus, doch das Verhältnis zwischen Staat und Frauen analysiert sie im historischen Kontext. Nach diesem Ansatz sind der kemalistische Staat und die Elite verantwortlich dafür, dass die erste Welle der Osmanischen Frauenbewegung aus der Öffentlichkeit verschwand, nachdem ihr bis zu den republikanischen Reformen eine aktive Rolle zukam, auch den Status der Frauen betreffend. Nach Tekeli können diese ersten fünfzehn Jahre des kemalistischen Regimes (zwischen 1920 und 1935) als *Staatsfeminismus* bezeichnet werden, für den sich auch andere Beispiele in der Welt anführen lassen (s. Tekeli 1986: 193). Aufgrund der Unterdrückung und des Nicht-Duldens durch die kemalistische Regierung mussten die Feministinnen – in Tekelis Worten – zu Kemalistinnen werden: „Under these circumstances, most of the ‚feminists‘ of the previous period had become the militant ‚Kemalists‘ and for the prominent women of this generation ‚feminism‘ and ‚kemalism‘ become synonyms“ (Tekeli 1986: 193). Nach Tekeli hat dieses

22 Distanz wird hier sowohl als reale gesellschaftliche Distanz verstanden, welche sich in bloßen Exklusion-Inklusion-Mechanismen ausdrücken kann, aber auch als eine Haltung gegenüber Herrschaftsansprüchen (Zustimmung/Ablehnung) und diskursiver/ideologischer Distanz verstanden.

23 Für die Verwendung des Intersektionalitätsansatzes bei der Analyse der geschlechtlichen und ethnischen Identität der kurdischen Frauen durch kurdische Feministinnen siehe Al-Rebholz (2012, i.E.).

Verhältnis zu einer *passiven Erwartungshaltung* seitens der Frauen geführt, die bis zum heutigen Tag währt:

„[...] among women, as in many other segments of society, an attitude was engendered of expecting everything from the state and not having to engage in any social activity to improve their condition. This pattern of special interaction between the state and women that was formed during the single party regime continued after the transition to multi party democracy in 1946; it exists even today.“ (Tekeli 1986: 193)

Als zentrale Beiträge der feministischen Kritik und Theorieproduktion in den akademischen und öffentlichen Diskussionen der 1980er- und 1990er-Jahren muss somit die Dekonstruktion des kemalistischen Frauenbildes und die Kritik an der Instrumentalisierung der Frauen durch das nationalistische Modernisierungsprojekt anerkannt werden. Jedoch bleiben diese Ansätze für eine differenzierte Betrachtungsweise weiterführender Fragen ungenügend: Wie unterschiedlich sind die verschiedenen Frauengruppen bezüglich ihrer ethnisch-kulturellen, religiösen und Klassenidentitäten, die von den Modernisierungspolitiken des republikanischen Staats beeinflusst wurden? Welchen anderen diskursiven Macht- und Subjektivierungsformen sind sie ausgesetzt gewesen? Deshalb wird in den weiteren Ausführungen dieser Arbeit ein Fokus gelegt auf die Rolle der staatlichen Hegemoniesausübung und der Transformation hegemonialer Verhältnisse bei der Analyse der Geschlechterverhältnisse, um dies so als den adäquateren Ansatz einer Analyse des türkischen Kontexts vorzuschlagen.

V.3.2 Die Auseinandersetzung mit der linken Ideologie

Eine gesellschaftliche und ideologische Auseinandersetzung seitens der Feministinnen fand nicht nur mit dem kemalistischen Modernisierungs- und Nationalismusprojekt statt, sondern auch mit der linken Ideologie und dem Islam. Wie oben bereits dargestellt, fällt die intensive politische Mobilisierung der türkischen Gesellschaft seit den 1960er-Jahren zusammen mit den Aktivitäten der Frauen, die in diesen Prozess involviert waren; insbesondere in linken Organisationen der verschiedenen Traditionen und Ausrichtungen. Tekeli hält fest, dass trotz einer niedrigen politischen Partizipationsrate der Frauen, viele junge Frauen in Jugendbewegungen und -organisationen aktiv mitgearbeitet hatten (s. Tekeli 1986: 194). Die Frauen erwarteten, dass in linken Organisationen eine fortschrittlichere bzw. progressivere Haltung gegenüber Geschlechterhierarchien in der Gesellschaft selbstverständlich sei; stattdessen fanden sie in allen linken Organisationen verschleiernde Deutungsmuster vor, die verhinderten, dass die

Frauen sich als unabhängiges, eigenes politisches Subjekt definieren konnten. Diese Deutungsmuster sollen im Folgenden näher beleuchtet werden.

Autorinnen, die über dieses Thema schreiben, stellen fest, dass linke Organisationen, anstatt den Status der Frauen in der eigenen Gesellschaft kritisch zu reflektieren, es bevorzugten, auf in der Gesellschaft vorherrschende Klischees und traditionelle Rollenbilder zurückzugreifen (s. Tekeli 1986; Berktaş 1991; Kadioğlu 1998). Dementsprechend wurde das *Mutter-Frau-Geschwister-Modell* (Tekeli 1986: 195) aufgenommen und legitimiert als *Werte unseres Volkes* (Berktaş 1991: 217). Unter diesen Rollen ist die der Schwester (Bacı) besonders interessant, denn der Begriff Bacı ist ein ideologisch beladener Begriff. Bacı ist die Freundin, deren Sexualität und Individualität von der Verwandtschaftsbeziehung²⁴ verdeckt wird. Nach Berktaş diente dieses klischeehafte Bild den männlichen Aktivisten, um sich vor der bedrohlichen Sexualität der Aktivistinnen zu schützen:

„Unter dem Motto ‚*Meine Liebe gehört meinem Volk, alle Frauen sind meine Schwestern* [bütün sevdam halkım, bütün kızlar bacım]‘ versuchten männliche Aktivisten, sich vor dem Element der ‚Zwietracht‘, genannt Frau, zu schützen, das fähig ist, die revolutionäre *Einheit und Solidarität* zu zerstören.“ (Berktaş 1991: 216; Hervorh. durch die Autorin)

Diese klischeehaften Bilder werden von weiteren Gesellschaftsanalysen der männlichen Aktivisten und Intellektuellen gestützt: So werden z.B. feudale gesellschaftliche Strukturen für die Unterdrückung der Frauen verantwortlich gemacht und die Auffassung wird vertreten, dass nach der Lösung der Klassenproblematik und nach der Revolution auch die Frage der Geschlechterhierarchie automatisch gelöst werde (s. Berktaş 1991: 214). Neben dieser Vereinnahmung stehen Strategien der Auseinandersetzung mit dem Feminismus und dem feministischen Subjekt: Es wird eine Zuneigung der Frauen zu bürgerlichen Normen und Werten unterstellt (s. ebd.: 216), der Feminismus wird als *bourgeoise Abweichung* (Tekeli 1986: 195) bezeichnet, der höchstens als eine bürgerlich-demokratische Bewegung verstanden werden könne (s. Berktaş 1991: 219). Gegen solche „spaltenden“ Bewegungen müssten, so die Argumentationslinie der männlichen Aktivisten, die Gesellschaft und die gesellschaftlichen Probleme als

24 An dieser Stelle sei an Sirmans Analyse der Nationalismus-Narrative erinnert. Sie stellt fest, dass es neben dem nationalistischen, auf der politischen Ebene funktionierenden Diskurs, eine weitere Form der Macht als Regierungstechnik gibt, nämlich die der Verwandtschaftsbeziehungen. Unter Berücksichtigung dieses Sachverhalts wird klarer, wie die linke Ideologie existierende gesellschaftliche hegemoniale Verhältnisse im Bereich der Geschlechterordnung ohne Reflektion weiter verwendete (Interview mit Nüket Sirman).

„Ganzes“ betrachtet und Prioritäten gesetzt werden, wobei die Frauenfrage sich eben unterzuordnen hätte:

„Nach männlicher Logik heißt das, dass ‚die Brisanz der allgemeinen gesellschaftlichen Fragen‘ im Vergleich zu den spezifischen Problemen der Frauen von größerer Bedeutung ist.“ (Berktaş 1991: 221)

Berktaş sieht Ähnlichkeiten zwischen dem linken Diskurs – der versucht, Frauen als politische Subjekte zu integrieren, indem er Fraueninteressen und das Interesse der linken Bewegung unter Slogans wie *Einheit und Solidarität* zusammenfasst – und dem Diskurs des politischen Islams. Denn die islamische Ideologie, so Berktaşs These, vereinnahmt im Namen der islamischen Gemeinschaft Frauen, unter Verleugnung ihrer Sexualität (s. ebd.: 216).

V.3.3 Die Auseinandersetzung mit dem politischen Islam

Während die Frau im Kemalismus als *kemalistische Lehrerin* und von der linken Ideologie als *sozialistische Schwester* konstruiert wird, wird sie im politischen Islam durch das Bild der *kopffuchtragenden Universitätsstudentin* repräsentiert. Nach Kadioğlu sind die gesellschaftlichen Projekte des Kemalismus und des politischen Islams auf den ersten Blick sehr verschieden, haben jedoch eine Gemeinsamkeit: Alle sehen die Frauen als Hüterin der Institution Familie und jegliche Sexualität wird ihnen abgeschrieben. Die muslimische Frau, die in der Öffentlichkeit Schleier oder Kopftuch trägt, übernimmt diese Rolle als Mutter und Frau und signalisiert laut Kadioğlu durch das Tragen des Schleiers ihre Ablehnung der Sexualität. Der Geschlechtsverkehr dient der muslimischen Frau zur Reproduktion der nächsten Generationen (s. Kadioğlu 1998: 96). Die Ergebnisse der Analyse Kadioğlus zu den Rollenbildern der Frau, die ihr durch den politischen Islam zugeschrieben werden, werden von anderen Arbeiten bekräftigt. Martin Riesebrodt's Ausführungen über die Rückkehr des religiösen, christlichen oder islamischen Fundamentalismus bestätigen etwa das Bild der Mutter und Hausfrau, das eine zentrale Rolle für die gesellschaftliche Stellung der Frau in Diskursen des politischen Islam einnimmt. Nach seiner Analyse sind zwei Optionen im Weltbild des Fundamentalismus für Frauen verfügbar: *der Weg Gottes* und *der Weg Satans*. Während der Weg Gottes durch die Mutterrolle symbolisiert ist, repräsentiert das Bild Eva den Weg des Satans. Gottes Weg bedeutet für die Frau, dass sie die Hausfrauen- und Mutterrolle übernimmt: „Als Agenten Gottes sind sie Mutter und Hausfrau, geben dem Gatten Heim und Halt und erziehen die Kinder zu frommen Menschen“ (Riesebrodt 2000: 120). Die Mutter-

rolle, wie sie Riesebrodt für den religiösen Fundamentalismus beschreibt, hat unmittelbare Ähnlichkeit mit der Mutterrolle, wie sie bei Kadioğlu im türkischen Kontext analysiert wird:

„Das Gegenstück zur satanischen Eva stellt die fromme Mutter dar. Die Sozialrolle der Frau als *Mutter* und *Hausfrau*, als *Bewahrerin des Hauses*, *Stütze des Mannes* und *Erzieherin der Kinder* wird im fundamentalistischen Denken als von Gott gewollt und deshalb in den natürlichen Anlagen der Frau verankert gedeutet.“ (Ebd.: 123; Hervorh. durch die Autorin)

Neben der *säkular-feministischen Sichtweise* von Kadioğlu, welche die kopftuchtragende Frau als Opfer der Instrumentalisierung durch den politischen Islam in der Türkei betrachtet, gibt es eine andere Perspektive, die von Ömer Çaha vertreten wird. In seiner Analyse kündigt die islamische Frauenbewegung in der Türkei von der Auferstehung eines *einheimischen Feminismus*, der mit dem Verschwinden der ersten Welle der Frauenbewegung in den letzten Jahren des Osmanischen Reiches verloren ging. Für Çaha sind diese *traditionell konservativen Frauen* die Akteure eines einheimischen Feminismus, weil sie unmittelbar die lokalen Probleme der Frauen thematisieren. Er sieht Parallelen zur Frauenbewegung im Osmanischen Reich während der II. Oligarchie-Zeit (1908-1922), einer Phase in der Frauen für Frauenrechte kämpften und die einheitliche Struktur der öffentlichen Sphäre herausgefordert wurde (s. Çaha 2004).

Nach Çaha können die Forderungen der Protagonistinnen der islamischen Frauenbewegung in der Türkei an das politische System wie folgt zusammengefasst werden: Erstens, den Anspruch auf Gleichheitsrechte wie *moderne Frauen*²⁵ erheben zu können, ohne Diskriminierung durch den kemalistischen Staat hinnehmen zu müssen. Zweitens, das Recht, Bildungseinrichtungen und öffentliche Institutionen nutzen zu können, ohne den eigenen Glauben und eigene Werte aufgeben zu müssen. Und drittens, fordern islamische Frauen nach Çaha, Teilhabe am modernen Leben in der Türkei, ohne in jenen traditionellen Rollen, die ihnen das Familienleben zuschreibt, verhaftet zu sein (s. Çaha 2004: 217ff.). Den Kampf der traditionell-konservativen Frauen um die Teilhabe am öffentlichen Leben interpretiert Çaha paradoxerweise als Erfolg des kulturellen Modernisierungsprozesses in der Türkei.²⁶

25 Unter der modernen Frau versteht Çaha die säkulare, türkische Frau, die ohne Behinderung durch den Staat am öffentlichen Leben teilhaben kann, während andere Frauen (z.B. islamische Frauen) von der öffentlichen Sphäre durch den Staat ausgeschlossen werden.

26 Dies ist deshalb paradox, da eine solche Sichtweise der streng laizistischen Haltung des kemalistischen Modernisierungsprozesses und dessen Sprecherinnen zuwiderläuft.

Seine Analyse ist jedoch in zweierlei Hinsicht problematisch: Erstens basieren seine Interpretationen auf einem dichotomen Zivilgesellschaft – Staat – Modell. Zweitens geht er von einer authentischen, traditionell-konservativen Frauenidentität aus, die gegenüber einem autoritären Staat eigene Rechte beansprucht, was wiederum auf ein essentialistisches Identitätsmodell hindeutet. Die Forschung über die Protagonistinnen der islamischen Frauenbewegung oder des politischen Islams zeigt, dass diesen Frauen nicht einfach eine traditionelle Frauenidentität zugeordnet werden kann; in vielen Studien über Frauen, die als Akteurinnen des politischen Islams auftreten oder als kopftuchtragende Studentinnen demonstrierten, lässt sich dies aufzeigen. Die Mehrheit der Frauen, die in der islamischen Bewegung politisiert sind, kommt nicht aus konservativen Familien. Im Gegenteil – ihre Lebensgeschichte zeigt, dass ihre Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen oder zu sich zu verschleiern, gegen negative Reaktionen aus der Familie und Widerstand aus der Umgebung erkämpft und durchgesetzt wurde (s. u.a. Göle 1995a).

Neben der säkular-feministischen Perspektive von Kadioğlu und der „zivilgesellschaftlichen“ Perspektive von Çaha gibt es einen dritten Ansatz: Die Perspektive jener Akteurinnen, die aus der islamischen Frauenbewegung kommen. Anhand einer kurzen Analyse ihrer Praxen und Diskurse kann schnell festgestellt werden, dass sich die islamischen Akteurinnen keineswegs als Opfer der islamischen Ideologie sehen und sich auch nicht als instrumentalisierte Subjekte des politischen Islams verstehen. Vielmehr konstruieren sie sich als Aktivistinnen, die eigene Problemlagen thematisieren, eigene Lebensbedingungen bewusst werden lassen und aktiv an der Verbesserung ihrer Situation arbeiten. Während die islamischen Frauen in ihrem Kampf gegen repressive Maßnahmen eines autoritären, streng laizistischen türkischen Staats sich gleichzeitig als Opfer fühlen und ihre Kräfte gemeinsam mit ihren islamischen Männern/Brüdern bündeln, kämpfen sie auch gegen eben jene Männer, gegen Aberglauben, gegen Vorurteile und die herabsetzenden Praxen, die im *traditionellen* Islam vorherrschen (Eraslan 2002: 247). Der traditionelle Islam und dessen alltägliche Praxis ist nicht das einzige Feld, in dem die aktive islamische Frau gegen Vorurteile und Zuschreibungen kämpft.

Den Erzählungen der islamischen Schriftstellerin und Aktivistin Sibel Eraslan entnehmen wir, dass die islamischen Frauen sich dazu gezwungen fühlen, sich nicht nur von den Männern der islamischen Bewegung, sondern auch von den säkularen Feministinnen und deren Vorurteilen gegenüber kopftuchtragenden Frauen abgrenzen zu müssen. Laut Eraslan wird die muslimische Frau

nicht nur im eigenen Land als *exotisch* und *fremd* wahrgenommen, sondern auch noch durch Feministinnen der säkularen Frauenbewegung belehrt.²⁷

Trotz der Differenzen säkularer und islamischer Feministinnen gibt es mehr Ähnlichkeiten und geteilte Lebenserfahrungen zwischen diesen beiden Frauengruppen, als beim ersten Blick erwartet werden würde. Eine der Ähnlichkeiten besteht darin, wie der Islam und die linke Ideologie²⁸ die Frau konstruiert: Das Konzept der Frau als Schwester (Bacı) und asexuelles Wesen findet sich bei beiden, wird allerdings in der islamischen Bewegung vielfach variiert (s. Eraslan 2002: 241).²⁹ Eraslan stellt fest, dass die Frau als asexuelles Wesen in sehr verschiedenen Bewegungen eine Rolle spielt: in der marxistischen und der islamischen, bei den kurdischen und den palästinischen Feministinnen. Dies liegt für sie in der *ideologischen Rhetorik* der o.g. politischen Bewegungen, welche die Frauen weniger als eigenständige Subjekte sehen, sondern sie zu bestimmten Symbolen oder zur Fahne eines Kampfes instrumentalisieren wollen.

In diesem Kapitel wurden drei verschiedene Auseinandersetzungsweisen mit dem Thema muslimische Frau/muslimische Akteurin und politischer Islam dargestellt. Kadioğlus säkular-feministischer Ansatz konzipiert das Verhältnis zwischen der muslimischen Frau und dem politischen Islam als ein instrumentelles Verhältnis. Dagegen beschreibt Çahas zivilgesellschaftlicher Ansatz die muslimische Frau als zivile Akteurin gegen den repressiven türkischen Staat, ohne dabei jedoch zu berücksichtigen, dass die islamische Identität, wie alle anderen Identitäten auch, in einem von Kräfteverhältnissen bestimmten gesellschaftspolitischen Feld eingebettet sind. Daher bleibt er blind gegenüber den Brüchen und Widersprüchlichkeiten einer muslimischen Frauenidentität. Die Binnenperspektive von Eraslan gibt Hinweise sowohl über die Konstruktionen der Frau durch den politischen Islam als auch über die Positionierung der muslimischen Akteu-

27 Hier ist es wichtig, auf die Begrifflichkeiten, Metaphern und Konzepte, die Eraslan benutzt, hinzuweisen, um die empfundene Wirklichkeit der islamischen Frau und deren Welt in der Türkei verständlich zu machen. Um die Situation, im eigenen Land als fremd und exotisch behandelt zu werden, erklären zu können, verwendet Eraslan Begriffe wie *Diaspora* aus post-kolonialen Studien. Um darüber hinaus die belehrende Haltung der säkularen türkischen Feministin darstellen zu können, benutzt Eraslan die Geschichte von Robinson Crusoe. In dieser Re-Interpretation soll Crusoe als der allwissende, weise Herr die säkularen Feministinnen (welche von Eraslan auch als Göttinnen bezeichnet werden) symbolisieren und der Sklave Freitag (Cuma) steht für die brave und gehorsame, ewige Studentin, die muslimische Frau. Für Eraslan ist diese Haltung, die sie als *Robinson-Komplex* bezeichnet, auch bei vielen Männern, die in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen als Funktionsträger das Expertenwissen repräsentieren, zu finden.

28 Wie bereits bei den Ausführungen zu Fatmagül Bertay dargestellt wurde.

29 Sibel Eraslan erzählt in einem ironischen Stil, wie die Frauen zur Bühne gerufen oder sogar vor dem Publikum als *ehrenwerte Lehrerin (hoca efendi)* vorgestellt werden.

rinnen gegenüber den türkischen Feministinnen, gegenüber dem politischen System und gegenüber dem türkischen Staat.

V.3.4 Die Auseinandersetzung mit dem patriarchalen System

Das patriarchale System und die patriarchale Kultur sind ein weiteres Feld der politischen und diskursiven Auseinandersetzung für den Feminismus. Tekeli etwa bezeichnet die patriarchale Kultur als einen der wichtigsten ideologischen Faktoren, der für das späte Aufkommen des Feminismus in der Türkei verantwortlich ist (s. Tekeli 1986). In ihrem Vergleich zwischen der ersten und der zweiten Welle der Frauenbewegung hinsichtlich ihrer Ziele, ihrer Agenda und ihrer Programme stellt Tekeli fest, dass die zweite Welle der Frauenbewegung auf Veränderungen in der patriarchalen Mentalität der türkischen Gesellschaft zielte. Sie konzipiert Patriarchat als das Herrschaftssystem eines Geschlechts, das in verschiedenen Institutionen verankert ist:

„Die neue Frauenbewegung brachte ihre Philosophie und ihr Programm im feministischen Manifest von 1988 zum Ausdruck: Der Körper der Frau, ihre Arbeitskraft und ihre Identität mussten von der Unterdrückung durch die Männer befreit werden, die sich zur Festigung ihrer Macht sämtlicher patriarchaler Strukturen bedienten, namentlich des Staats, der Familie, des Bildungssystems, der Massenmedien usw.“ (Tekeli 1997: 86)

Auch Deniz Kandiyoti greift auf den Begriff des Patriarchats zurück, „[...] um die Summe institutioneller und kultureller Praxen zu bezeichnen, die zur Unterdrückung der Frauen führen“ (Kandiyoti 1991: 315). Obwohl sie selbst Kritik an dem Begriff formuliert, begründet sie seine Verwendung: Der Begriff Patriarchat „[...] impliziere Ungleichheit und Hierarchie deutlicher als der Begriff Geschlecht“ (Kandiyoti 1991: 328). In einem Interview mit Meltem Ahıska und Ayşe Düzkan wird das Patriarchat zusammen mit dem Kapitalismus thematisiert. Auf Ahıskas Frage, ob zwischen Kapitalismus und der Entstehung des Feminismus irgendeine Verbindung hergestellt werden könne, führt Düzkan das Konzept Patriarchat als absolute, zentrale Kategorie der Analyse ein: „When I look at Turkey, starting from Feminism, I don't see capitalism, but I see patriarchy, the domination of men“ (Ahıska/Düzkan 1994). Düzkan führt weiter aus, dass das Patriarchat als System nicht zu verwechseln sei mit dem Kapitalismus, das patriarchale System existiere unabhängig davon: „Patriarchy is not there for Capitalism to continue; we can even say that, they clash with each other at certain points; I do not know whether it would be correct to call it a system but there are

two different systems existing side by side, giving concessions to each other.“ (Ebd.: 4)

All diese Auseinandersetzungen des Feminismus mit der Vergangenheit der Frauenbewegung in der Türkei, mit der türkischen Geschichtsschreibung, mit dem staatlichen Modernisierungsprozess und den in der Gesellschaft existierenden Ideologien (Kemalismus, türkischer Nationalismus, Politischer Islam, Linke Ideologie) sowie den wirkungsvollen institutionellen und kulturellen Praxen (in Familie, Ehe, patriarchalem System) helfen uns, die spezifischen Anliegen, die unmittelbaren Problembereiche, Lebenskontexte und Erfahrungen der Frauen aus verschiedenen Schichten, Ethnien mit verschiedenen kulturellen und sozialen Kontexten zu deuten. Ebenso können diese Auseinandersetzungen selbst als neue Interpretationen, Konstruktionen und Versuche der *sozialen, kulturellen und politischen Identität* und *Subjekt-/Positionierungen* gedeutet werden.³⁰

V.4 DIE PHASE DER INSTITUTIONALISIERUNG, DIVERSIFIZIERUNG UND PLURALISIERUNG DER FEMINISTISCHEN BEWEGUNG

Die feministische Politologin Şirin Tekeli unterteilt die Geschichte des Feminismus in drei Abschnitte (s. Tekeli 1991: 39ff; 1997: 79):

- I. Phase: Die Phase des Osmanischen Feminismus (1880er- bis 1920er-Jahre)
- II. Phase: Die Phase des Staatsfeminismus, in der seitens der Republik keine unabhängige Frauenbewegung toleriert wurde (1935 bis 1980)³¹
- III. Phase: Die Phase der zweiten Welle des Feminismus (1980 bis zur Gegenwart)

Während die erste Phase bezüglich der Themen und Ideen der ersten Welle der Frauenbewegung im Westen entspricht, ist die dritte Phase die der *Wiederentdeckung und erneuten Artikulation feministischer Inhalte* (s. Tekeli 1991: 42), vergleichbar mit der zweiten Welle der westlichen feministischen Bewegung. Die Hauptanliegen der Osmanischen Frauenbewegung waren die gleichberechtigte

30 Für eine detaillierte Analyse der Positionierung der zweiten Frauenbewegung gegenüber den vier dominanten Ideologien der türkischen politischen Öffentlichkeit (Politischer Islam, Linke Ideologie, Kemalismus und Patriarchat) und die Deutung dieser zur eigenen Subjektpositionierung siehe Al-Rebholz (2007).

31 Für den Beginn dieser Phase nennt Tekeli kein bestimmtes Datum. Hier wurde die Auflösung des Türkischen Frauenvereins (*Türkiye Kadınlar Birliği*) im Jahr 1935 unter dem Druck der Regierung als Beginn des Staatsfeminismus genommen.

Teilhabe am sozialen Leben und der Öffentlichkeit, die Forderung gleicher Rechte wie Männer für Bildung und Arbeit, die Kritik an der traditionellen weiblichen Rolle und Vorstellungen von der Frau als Gattin und Mutter in der Familie (s. Tekeli 1991: 39). Dagegen ist die Konstruktion einer neuen Frauenidentität und einer separaten Interessensphäre Hauptthema der zweiten Welle der türkischen Frauenbewegung; dies geschieht in Abgrenzung zu verschiedenen Ideologien und Haltungen wie Sozialismus, Sozialdemokratie, Demokratie, Bürgerrechtsbewegung und Liberalismus (s. Tekeli 1997: 86).

Die Entwicklung der feministischen Bewegung zwischen 1980 und den 2000er-Jahren wird auch in verschiedene Phasen eingeteilt. Der Zeitraum von 1980 bis 1987 gilt als die Phase des *Consciousness Raising* (auch benannt als *ideologische Akkumulationsphase*); mit der *Campaign of Solidarity against Battering* (Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası, 1987) beginnt die Phase der Kampagne (1987 bis 90er-Jahre) und feministischer Aktivitäten. Mit dem Anfang der 1990er-Jahre werden das Aufkommen des Projekt-Feminismus und die Phase der Institutionalisierung festgestellt (s. Savran 1998; Kerestecioğlu 2004). Ab den 2000er-Jahren kann vom *Aufkommen der dritten Welle des Feminismus* gesprochen werden.

In den 1990er-Jahren lassen sich *Diversifizierung und Pluralisierung* beobachten: Feministische Ideen und Praxen differenzieren sich in unterschiedlichen Frauengruppen mit vielfältigen sozialen Profilen und verbreiten sich in verschiedenen Regionen; diese Ausdifferenzierung bezeichne ich als Phase *lokaler oder regionaler Feminismen*. Eine weitere Periodisierung bezeichnet die ersten zehn Jahre (1980-1990) als *Feministische Bewegung* und die folgenden zehn Jahre als *Frauenbewegung*. Şirin Tekeli stellt zusätzlich fest, dass die zweite Welle der Türkischen Frauenbewegung dieselben Phasen durchlief wie die der westlichen Frauenbewegung: *Selbsterfahrung, Veröffentlichungen, Aktionen und Institutionalisierung* (s. Tekeli 1997: 79). Die 1990er-Jahre sind eine Phase der Institutionalisierung in der Frauenbewegung, denn in dieser Zeit wurden das angesammelte und angeeignete Wissen und die Erfahrungen aus der Feministischen Bewegung der vorherigen zehn Jahre von den zahlreichen neu gegründeten, unabhängigen Frauenorganisationen als Standpunkte artikuliert und in Politiken umgesetzt. In dieser Phase konnte die Feministische Bewegung endlich die Früchte ihrer Kämpfe und öffentlichen Arbeit in Gestalt von Gesetzesänderungen ernten. Es ist aber auch ein Zeitraum, in dem feministische Ideologien und Frauenfragen in der Gesellschaft durch Medienberichte sowie Veranstaltungen und Diskussionen verbreitet wurden und so mehr Resonanz und Popularität fanden. Frauenthemen, auch Frauenprobleme, die von Feministinnen artikuliert worden waren, fanden durch neu gegründete Abteilungen und Kommissionen

innerhalb der staatlichen Organisationen Anerkennung und Legitimität. Auf der Organisationsebene sind in den 1990er-Jahren eine Reihe von Vereinigungen und Zusammenschlüssen entstanden, die Frauenthemen aus feministischer Sicht aufgriffen und noch heute von entscheidender Bedeutung für das feministische Selbstverständnis in der Türkei sind.³²

In dieser *Issue-und-Policy-Feminismus*-Phase finden auch viele Veränderungen auf der juristischen Ebene statt. Eine der wichtigsten Entwicklungen in diesem Zusammenhang ist die Aufhebung des Artikels 159 des Verfassungsrechts. Danach war die Erwerbstätigkeit einer verheirateten Frau von der Erlaubnis ihres Ehemanns abhängig. Die seit 1994 andauernde Revision und Veränderung der Sprache und Philosophie des Zivilrechts kam zu Ende. Seit dem 1. Januar 2002 ist das Neue Zivilrecht in Kraft getreten. Seit 1997 haben Frauen das Recht, nach der Eheschließung ihren Mädchennamen weiter zu tragen. Außerdem wurden Zivilstandsbezeichnungen (wie ledig, verwitwet, geschieden) aus den Personalausweisen gestrichen. In den 1990er-Jahren konnte die Frauenbewegung auch Erfolge durch Aktionen gegen die innerhäusliche Gewalt gegenüber Frauen verzeichnen: Frauenhäuser wurden gesetzlich als Sozialarbeitsstationen anerkannt und die Leitung der *Soziale-Dienste-und-Kinderschutz-Institution* (SHÇEK- *Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu*) wurde in die öffentliche Hand gegeben. Eine Familiengesetzgebung (4320 sayılı *Aileyi Koruma Kanunu*) wurde eingeführt.³³

32 Zu diesen Einrichtungen zählen u.a.: Das 1990 in İstanbul gegründete *Lila-Dach-Frauenhaus* (*Mor Çatı*); das im gleichen Jahr an der İstanbul-Universität gegründete erste Frauenforschungszentrum (s. Tekeli 1997: 78), dem weitere dreizehn Zentren in anderen Städten an verschiedenen Universitäten folgten (s. Kerestecioglu 2004: 86), ebenso die 1990 wiederum in İstanbul eröffnete Frauenbibliothek und das Frauen-Informationszentrum. In Ankara wurde 1991 das Ministerium für Frauenfragen unter der Koalitionsregierung eingerichtet; 1993 wurde auch in Ankara die Frauen-Menschenrechtskommission (*Kadının İnsan Hakları Komisyonu*) eröffnet (s. Çubukçu 2004: 118). Seit 1995 erscheint monatlich in İstanbul die feministische Zeitschrift *Montag* (*Pazartesi*) von sozialistischen und radikalen Feministinnen. Im Jahr 1996 wurde in Ankara die feministische Organisation *Fliegender Besen* (*Uçan Süpürge*) gegründet. Abschließend soll hier noch auf die erfolgte Gründung der bedeutungs- und wirkungsvollsten feministischen Organisation aus dem Jahr 1997 hingewiesen sein, die Gründung von *Ka-Der* in İstanbul und von *Ka-Mer* in Diyarbakır – beide Organisationen werden im empirischen Teil dieser Arbeit näher vorgestellt. Mit dem Jahr 1998 beginnt die Veranstaltung *Kadın Sığınakları Kurultayı* (*Women's Shelter Assembly*) in İstanbul, dort wurde 1999 auch das *Istanbul Bar Association Women's Rights Enforcement Center* gegründet – vergleichbare Einrichtungen entstanden in Folge in Diyarbakır, Ankara und İzmir.

33 Weiterführende Aufsätze über Frauenorganisationen, die in den 1990er-Jahren gegründet worden sind sowie die gesetzlichen Veränderungen die Frauenpolitik betreffend siehe: Şirin Tekeli: Die erste und zweite Welle der Frauenbewegung in der Türkei (1997); Nazik Işık: 1990'larda Kadına yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Hareketi

Gegen Ende der 1980er-Jahre ist auch der Beginn einer Phase der Differenzierung unter den Feministinnen zu datieren. Neben kemalistischen Feministinnen, welche auch als egalitäre Feministinnen bezeichnet werden, traten auch radikale und sozialistische Feministinnen auf, deren Differenzen sich an der Zeitschrift *Feminist* (*Feminist*; gegründet 1987) und der sozialistischen Zeitschrift *Kaktus* (*Kaktüs*; gegründet 1988) aufzeigen lässt (Çubukçu 2004a: 69f.). Die Herausgabe der neuen sozialistischen Frauenzeitschrift, herausgegeben von den Radikalfeministinnen, wurde auch als eine Entwicklung von einem homogenen Feminismus hin zu einem multikulturalistischen Feminismus gesehen (s. ebd. 70).

Ende der 1980er-Jahre kristallisierten sich vor allem die ideologischen Differenzen unter den verschiedenen feministischen Gruppen heraus. Während die egalitären Feministinnen das Erbe des republikanischen Staatsfeminismus antraten und z.B. das Recht auf Gleichberechtigung im Berufsleben, die Teilhabe am öffentlichen Leben und insgesamt die Früchte des kemalistischen Modernisierungsprozesses verteidigten, deklarierten die radikalen Feministinnen das kemalistische Modernisierungsprojekt als Instrumentalisierung der Frauen durch die Regierung und kritisierten stark dessen sexistische Elemente: So wurde das Bild der neuen Frau der Republik und ihre gesplante Rolle zwischen öffentlicher Sphäre – als berufstätiges, asexuelles Wesen – und der Privatsphäre – als Mutter und Frau – kritisiert. Vor dem Gesetz gleiche formale Rechte wie die Männer zu haben, reichte den radikalen Feministinnen ebenfalls nicht aus. Die sozialistischen Feministinnen hingegen mussten gegen Frauen und Männer aus der linken Bewegung kämpfen, welche die Unterdrückung der Frauen als Systemfrage betrachteten, die zusammen mit der totalen Transformation der Gesellschaft beseitigt werden würde. Für die sozialistischen Feministinnen war der Feminismus nicht eine Ergänzung der linken Ideologie, sondern ihre Korrektur (s. Sirman 1989: 22).

Die islamischen Feministinnen traten erst durch die Kopftuchfrage in die Öffentlichkeit, ausgelöst durch Proteste der kopftuchtragenden Universitätsstudentinnen, die gegen ihren Ausschluss aus der öffentlichen Sphäre protestierten.³⁴ Die muslimischen Feministinnen, ebenso wie die radikalen Feministinnen, distanzieren sich vom Modernisierungsprojekt des kemalistischen Staates und des-

İçinde Oluşmuş Bazı Gözlem ve Düşünceler (2002); Selma Acuner: 90'lı Yıllar ve Resmi Düzeyde Kurumsallaşmanın Doğuş Aşamaları (2002); İnci Özkan Kerestecioğlu: Women's Movement in the 1990s: Demand for Democracy and Equality (2004) und Sevgi Uçan Çubukçu: Contribution to Substantial Democracy: Non-governmental Women's Organizations in Turkey (2004b).

34 Deshalb werden sie von der Presse auch *Kopftuch-Feministinnen* genannt (s. Sirman 1989: 25).

sen Weiblichkeitsdefinition (s. ebd.: 29). Die Texte und Ausdrucksweisen der muslimischen Feministinnen zeigen, dass sie sich nicht nur gegen diskriminierende Praxen eines republikanischen Staates wenden, sondern ihre Kritik auch gegen diskriminierende Praxen des Islams und der Islamisten richten. Feministinnen kritisieren allerdings, dass die islamischen Feministinnen die patriarchale Natur der islamischen Ideologie und damit einhergehende Praxen in ihren religiösen Gemeinschaften gerade nicht kritisieren (s. Çubukcu 2004a: 68). Sirman stellt auch fest, dass die islamischen Feministinnen, die eine eher essentialistische Konzeption des Frau-Seins vertreten, sich von der feministischen Ideologie nur solange angesprochen fühlen, wie die Objektivierung der Frauenidentität und die Kommodifizierung des weiblichen Körpers und der Sexualität seitens der säkularen Feministinnen in Frage gestellt wird (s. Sirman 1989: 25).

Die erste muslimische Frauenorganisation, die *Studenten-Eltern-Kooperation und Solidaritätsverein (Öğrenci Velileri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği)*, wurde 1987 gegründet. Der Verein betreute kopftuchtragende Frauen juristisch, finanziell und psychologisch. Heute (2008) gibt es mehr als 300 islamische Frauenorganisationen und Vereine. Unter ihnen sind die wichtigsten: die *Regenbogen-Frauen-Plattform (Gökkuşak Kadın Platformu)*, eine Dachorganisation, in der 46 verschiedene Frauengruppen aus Istanbul zusammengeschlossen sind; die *Çınar Kadın Platformu* (mit vierzehn Gruppen aus Bursa), die *Başkent Kadın Platformu* (Ankara) und die *Südost-Frauen und Kultur-Plattform* (s. Eraslan 2002; s. Kerestecioğlu 2004).

Zu diesem fragmentarischen Panorama der feministischen Frauenbewegung in der Türkei kann man in der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre die kurdischen Feministinnen hinzuzählen. Durch die Frauenzeitschriften, zunächst *Roza* (1996), dann *Jujin*, *Jin u Jiyan* und *Yaşamda Özgür Kadın (Die im Leben freie Frau)*, 1998), traten die kurdischen Feministinnen an die Öffentlichkeit. Zusätzlich zu ihrer Geschlechteridentität mussten sich die kurdischen Feministinnen auch mit Fragen ihrer ethnischen Zugehörigkeit auseinandersetzen.³⁵

Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass in den 1990er-Jahren eine Diversifizierung der feministischen Gruppen stattfand, die sich durch das Herauskristallisieren von Positionierungen und die Pluralisierung von Ideologien, Methoden, Organisationsformen, Problembereichen, Themen und Perspektiven auszeichnet. Was Anfang der 1980er-Jahre in den drei großen Städten der Türkei

35 Die kurdische feministische Bewegung wird hier sehr kurz umrissen, da in Kapitel VI.2 die Themen des kurdischen Feminismus und die Probleme und Aktivitätsbereiche der kurdischen Bewegung am Beispiel zweier Vereinigungen, *Ka-Mer* (Diyarbakır) und *Gökkuşak Kadın Derneği* (İstanbul), detailliert dargestellt und analysiert werden.

mit sehr kleinen Frauengruppen begann, verbreitete sich nun in andere Städte, wie Diyarbakır, Bursa, Adana, Mersin, Van, Eskişehir, Gaziantep und Samsun. Diese verschiedenen, feministischen Identitäten und Positionierungen bilden eine Herausforderung für die Zukunft der feministischen Ideologie und der feministischen Politiken. Sie werfen neue Fragen auf in den Themenbereichen *Universalismus*, Umgang mit *Differenz*, Umgang mit *Nationalismus*, *Essentialisierung der Frauenidentität* und *Säkularismus* und fordern neue Aktionsstrategien von der feministischen Bewegung in der Türkei.

V.5 DER BEITRAG DER FEMINISTISCHEN BEWEGUNG ZUR DEMOKRATISCHEN KULTUR UND ZIVILGESELLSCHAFT

Wie oben gezeigt wurde, gibt es zwischen der feministischen Bewegung der 1980er-Jahre und der 1990er-Jahre erhebliche Unterschiede. Diese Veränderungen betreffen das Selbstverständnis der Bewegung, ihre Wahrnehmung respektive Evaluierung des Verhältnisses zum Staat, zur Staatsideologie und gegenüber staatlichen Institutionen, die sich mit der Zeit veränderten. Dennoch wird dieser Teil einen Schnitt quer zur räumlichen und zeitlichen Positionierung der feministischen Bewegung versuchen, um zu betrachten, welcher Diskurs in der zivilgesellschaftlichen Sphäre besetzt wurde, und um so das Verhältnis zum Staat darzustellen, ohne ein zu statisches Bild zu liefern. Dabei werden drei unmittelbar miteinander verbundene Dimensionen berücksichtigt:

- Selbstverständnis/Wahrnehmung/Evaluierung der feministischen Bewegung und Ideologie
- Organisationsformen der Bewegung
- Verhältnis zum Staat

Das Selbstverständnis der Bewegung/Ideologie kann wiederum unter drei Aspekten analysiert werden: Der erste Aspekt bezieht sich auf die *Bezugsgruppe/Bezugsideologien* der neuen feministischen Bewegung: Wer wird als politischer Rivale/ideologische Konkurrentin betrachtet? Gegen wen soll die Bewegung auftreten, um sich in der politischen Sphäre ihren Platz zu behaupten? Der zweite Aspekt ist die *inhaltliche Definition der eigenen Position*, welche einen spezifischen Bereich des Kampfes definiert, ideologische Prioritäten und Ziele setzt und die Herangehensweise festlegt, um diese Ziele zu erreichen und zu bestimmen. Als dritter Aspekt wird das *Sich-Distanzieren von anderen Organisati-*

onsformen/Kulturen, politischen Haltungen und Methoden untersucht. Die zweite Dimension, die der Organisationsformen, kann auf zwei Achsen untersucht werden: Das *Innovations- und Kreativitätskriterium*: Wie innovativ und kreativ sind die Feministinnen, wenn es darum geht, neue Formen der politischen und sozialen Partizipation zu entwickeln? Wie weit sind diese Partizipationsformen förderlich für den Demokratieprozess und die demokratische Kultur? Und wie ist letztendlich das Verhältnis zum Staat, im Hinblick auf Positionierung gegenüber der Staatsideologie und dem offiziellen Diskurs, die Haltung (Ablehnung oder Zusammenarbeit) gegenüber der Kooperation mit den staatlichen Institutionen und den Akteurinnen (Polizei, Krankenhäuser, lokale, kommunale und nationale Institutionen)?

Die feministische Bewegung hat den Status, die erste politische Oppositionsbewegung in einer Zeit zu sein, in der jegliche zivilgesellschaftliche und politische Aktivität brutal unterdrückt und nicht toleriert wurde. Şirin Tekeli schreibt: „[...] mit der Gründung von feministischen Diskussionsgruppen nach 1982 ist die feministische Bewegung die erste, ja wurde sogar die wegbereitende Gruppierung der demokratischen Opposition, die sich gegen den Militärputsch von 1980 bildete“ (Tekeli 1991: 43). Auf der anderen Seite war das kein unumstrittener Status. Die Feministinnen wurden aus linken Bewegungen und von Männern (die in diesen Bewegungen aktiv teilgenommen hatten und entweder in den Gefängnissen des Staates eingesperrt waren, zum Schweigen gebracht wurden oder in verschiedene europäische Länder fliehen mussten) als Betrügerinnen bezeichnet und die feministische Ideologie wurde als *Septemberismus* (bezugnehmend auf den Putsch vom September 1980) abgestempelt (s.ebd. 42).

Die feministische Bewegung war nicht nur die erste Oppositionsbewegung; die Feministinnen waren sich durchaus darüber bewusst, dass sie Zeichen gesetzt haben für etwas Neues, für eine neue Form der Teilhabe auf dem politischen Terrain der Türkei. Sie waren sich ebenso darüber bewusst, dass sie auf diesem Terrain nicht alleine waren und sich dieses Terrain mit anderen Oppositionsbewegungen zu teilen hatten. Deshalb, so Sirman folgend, mussten sich die Feministinnen einen Raum in der öffentlichen Sphäre und im politischen Diskurs, in denen außerparlamentarische Opposition stattfindet, erkämpfen – und zwar gegen den politischen Islam und gegen die Linke, die Sirman als die beiden wichtigsten außerparlamentarischen Ideologien und Bewegungen betrachtet:

„In the modern Turkish context, feminism appears firstly as an ideology that attempts to articulate the position of women in society as a central issue. In this respect, it has had to carve a space for itself engaging in debates with two other ideologies that attempt to capture the same political ground: left-wing ideologies propounding a class-based political

struggle and Islamic discourses. Both Islam and the left in Turkey today have their own recipes for the liberation of women from capitalist oppression.“ (Sirman 1989: 3)

Im Kontext der Auseinandersetzung des Feminismus mit jenen Ideologien, die in der politischen Öffentlichkeit der Türkei dominierten, kann hier als These formuliert werden, dass die zweite Welle der Feministischen Bewegung aus der Kritik am Staatsfeminismus und im Prozess der ideologischen Distanzierung vom kemalistischen Modernisierungsprojekt und dessen Nationalismus geboren wurde. Für Sirman entsteht demzufolge der Feminismus in einem Zeitraum, der als *Krise der türkischen Moderne* bezeichnet werden kann. In diesem Zeitraum kann der türkische Nationalismus nicht mehr als das gültige Paradigma funktionieren, um gegenüber möglichen Spannungen und Problemen, die im Konstruktionsprozess einer modernen kapitalistischen Gesellschaft entstehen, kulturelle und diskursive Antworten zu geben und Lösungen anzubieten: Damit ist der Kern der Identität als türkischer Bürger in Frage gestellt. Für Sirman ist dies eine Phase, in der die türkische Gesellschaft sich auf der Suche nach einer neuen Konzeptionen von *Demokratie und Individualität* befand (s. Sirman 1989: 15).

Die Feministinnen mussten auch auf diesem ideologisch-diskursiven Terrain eine eigene Position behaupten und sich von anderen (oppositionellen) politischen Gruppen absetzen. Ihre Positionierung im größeren Rahmen der politischen Arena hängt wiederum zusammen mit den vergangenen negativen Erfahrungen, die sie in den politischen Organisationen gemacht hatten und mit ihrer Wahrnehmung des zentralistischen und hierarchischen Charakters der dominanten politischen Kultur und deren Funktionsweise. So gewinnt z.B. das Konzept der Autonomie, eine eigene Interessensphäre für Frauen zu definieren, eine zentrale Bedeutung. In diesem Zusammenhang betont Tekeli, wie wichtig es war, unabhängig von anderen Ideologien und Organisationen agieren zu können:

„Autonomie ist ein Schlüsselkonzept des neuen Feminismus, gemeint ist sowohl die ideologische Autonomie als auch die organisatorische Unabhängigkeit von allen anderen politischen Gruppen und Vereinigungen. Sie korrespondiert mit den Bemühungen, eine separate Interessensphäre der Frauen wieder aufzubauen und ihr Raum zu sichern.“ (Tekeli 1997: 87)

Neben dem Wunsch nach ideologischer und organisatorischer Unabhängigkeit waren es auch die Kritik an konventionellen Politikverständnissen und eine gewisse Distanz gegenüber der Haltung von politischen und intellektuellen Führern gegenüber dem Rest des Volkes, den Massen, die eine wichtige Rolle dabei spielten, dass sich die Feministinnen unabhängig organisieren wollten: „Auf der

Suche nach individueller Befreiung halfen die Frauen, welche die ältere Generation für ihren ‚Für das Volk, gegen das Volk‘-Populismus kritisierten, Institutionen aufzubauen, welche es den Feministinnen erlaubten, über ihre unmittelbaren Kreise hinaus zu wirken (s. Arat 1997: 192).“

Sich von anderen Ideologien und politischen Haltungen zu distanzieren, war auch deshalb notwendig, um eigene ideologische Prioritäten zu setzen. So erklärt z.B. Sirman die Distanzierung des Feminismus von der Linken und vom Staat mit der Erkenntnis, dass juristische Reformen nicht ausreichten, um gesellschaftliche Veränderungen zu erzielen (s. Sirman 1989: 20). Mit dem Slogan *The personal is political* im Kopf und mit der Erkenntnis, dass die Intervention in Alltagspraxis und Glauben ein noch wichtigeres politisches Ziel sei, haben sich die Feministinnen von formellen Partizipationskanälen distanziert. Hierarchische Strukturen und die autoritäre Kultur dieser Organisationen hätten dabei eine wichtige Rolle gespielt (s. ebd.). Die von den Feministinnen entwickelten Organisationsformen waren unmittelbar verbunden mit den spezifischen Problemen, die thematisiert wurden. Deshalb mussten neben dem Erbe des politischen Aktivismus – den sie von den linken Bewegungen übernommen hatten – sowohl traditionelle als auch neue Formen des Aktivismus eingesetzt werden (s. ebd.: 28).

Wegen schlechter Erfahrungen in der Vergangenheit und ebenso wegen ihrer ablehnenden Haltung gegenüber formellen Organisationsformen im Allgemeinen organisierten sich die Feministinnen in dezentralen, anti-hierarchischen Formen, welche eine *demokratische Diskussionskultur* beförderten; sie organisierten sich mit ungewöhnlichen, spontanen und innovativen Aktionen, mit denen sie in die Arena der politischen Öffentlichkeit traten. Kurzlebige, aktionsorientierte Kleingruppen mit flexiblen Strukturen und mit einer Vorliebe für *Basisdemokratie* bildeten die meistverbreitete Organisationsform. Kampagnen und Aktionen wurden meistens von Ad-hoc-Komitees organisiert und dezentral geführt:

„Jede Aktion wird nach langen Überlegungen sorgfältig geplant. So wurde z.B. die Organisation von Demonstrationen von 1987 von einem Ad-hoc-Komitee von etwa achtzig Frauen übernommen, die sich einige Wochen lang wenigstens zweimal wöchentlich trafen, um jeden einzelnen Punkt der geplanten Aktion auszuarbeiten.“ (Tekeli 1997: 84)

Es sind diese unkonventionellen, innovativen Aktionsformen und anti-hierarchischen inneren Strukturen, welche die feministische Bewegung von anderen Oppositionsbewegungen unterscheiden, und die Feministinnen sind stolz auf ihre Form des Politik-Machens und sehen darin ihren Beitrag zum Demokratisierungsprozess:

„Noch heute ist die feministische Bewegung innerhalb dieser Oppositionsbewegungen in vielerlei Hinsicht einen Schritt weiter als die anderen Gruppierungen: So ist sie z.B. ihrer inneren Struktur nach der am höchsten entwickelte demokratische Flügel und spielt somit im Demokratisierungsprozess der Gesellschaft eine grundlegende Rolle.“ (Tekeli 1991: 43; ÜAAR)

Doch obwohl sie diesen wertvollen Beitrag zur Demokratie anerkennt, formuliert Tekeli Selbstkritik, wenn sie diese Organisations- und Aktionsformen nach Erfolg und Effizienz evaluiert:

„Die jüngere Frauenbewegung hatte mehr Schwierigkeiten, sich zu organisieren. Eine Erklärung dafür mag in der schlechten Erfahrung liegen, die diese Frauen mit den sogenannten „demokratischen Massenbewegungen“ der 1970er Jahre gemacht hatten. Anstatt die zu Recht kritisierte ‚Kameraderie‘-Struktur zu reformieren, lehnten sie formelle Organisationen gänzlich ab, was eine zweite große Schwäche der Frauenbewegung bedeutete.“ (Tekeli 1997: 85)

Die Feministinnen hatten zumindest in den 1980er-Jahren eine ganz klare Positionierung in ihrem Verhältnis zum Staat definiert. Für die Bewegungen und feministischen Organisationen der 1990er-Jahre kann dies nicht behauptet werden. Die feministische Ideologie der 1980er-Jahre war gegen den Staat, als *Anti-Staatsideologie*³⁶ angelegt, und Aktivitäten waren außerhalb des Bereiches des Staates, im Bereich der Zivilgesellschaft, definiert und verortet – eine Zusammenarbeit mit dem Staat wurde abgelehnt. Verschiedene historische und gesellschaftliche Faktoren spielten dafür eine Rolle: Erstens hatte die zweite Welle des Feminismus, wie schon dargestellt, die Staatsideologie ständig kritisiert und sich längst von ihr distanziert. Zweitens hielten die Feministinnen es nicht für möglich, ihre sozialen und politischen Ziele durch staatliche oder formelle Partizipationskanäle verwirklichen zu können. Drittens standen sie dem Staat wegen der enttäuschenden Erfahrungen, die sie mit der kemalistischen Regierung in der Geschichte gemacht hatten, misstrauisch gegenüber. So schreibt Tekeli:

„Die heutige Frauenbewegung hingegen steht der *übermächtigen, autoritären Staatstradition* der Türkei überaus skeptisch gegenüber und hat sich dafür ausgesprochen, vor allem auf der *Ebene der Zivilgesellschaft* zu arbeiten. Die Aneignung feministischer Ideen durch politische Parteien und Staatsbeamte ist ein immer wiederkehrender Grund zum Misstrauen, so dass die feministische Bewegung es vorzieht, eine marginale Kraft zu bleiben, an-

36 Der Begriff *Anti-Staatsideologie* wurde von Nükhet Sirman verwendet (s. Sirman 1989: 16).

statt mit dem neu geschaffenen staatlichen Institutionen zusammenzuarbeiten. [...] Es ist bekannt, dass sowohl die Staatsmänner der Osmanischen Ära als auch ihre Nachfolger sich der Frauenfrage auf instrumentalistische Weise annehmen. Sie mobilisierten, gebrauchten und manipulierten Frauen für ‚*Staatszwecke*‘ [...]“ (Tekeli 1997: 88; Hervorh. AAR)

Trotz all dieser klaren Positionierungen der Feministinnen gegen den Staat muss eine sorgfältige Analyse diese oppositionelle Staatshaltung des Feminismus von den anderen Anti-Staatsideologien und staatsfeindlichen Bewegungen im türkischen politischen Leben, z.B. die der linken Ideologie und des politischen Islams, differenzieren. Eines der charakteristischen Merkmale der feministischen Bewegung, wie gerne in der Literatur über Neue Soziale Bewegungen festgestellt und mehrfach betont wird, ist das Selbstbeschränkungsprinzip: Die feministische Bewegung zielte, im Gegensatz zu anderen politischen Bewegungen, nicht auf die Eroberung des Staates und eine totale Transformation des ganzen gesellschaftlichen Systems. Trotz Distanzierung vom Staat und trotz ständiger Kritik an der Staatsideologie und -tradition war der Feminismus nicht *staatsfeindlich*. Es kann konstatiert werden, dass die Betonung in den oben zitierten Formulierungen mehr darauf liegt, dass die Feministinnen außerhalb des Bereichs des Staates agieren wollten. Eine passende Interpretation dieser Haltung könnte zu der Schlussfolgerung kommen, dass die Feministinnen die *Grenzen des Politischen* erweitert und sogar *die Definition des Politischen* grundsätzlich verändert haben. So kann die Änderung in dieser *Gegen-den-Staat-Haltung* in den 1990er-Jahren besser gedeutet, sogar antizipiert werden.

In den 1990er-Jahren hat sich, einhergehend mit der Pluralisierung der Frauenorganisationen, diese Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der Frauenbewegung geändert. Während die Betonung immer noch auf dem Beitrag der Frauenbewegung zur Demokratisierung und Entwicklung der Zivilgesellschaft liegt, scheint es, dass die Formulierung *Frauenbewegung vs. Staat* nicht länger gültig ist. So geht zum Beispiel Politikwissenschaftlerin İnci Özkan Kerestecioğlu davon aus, dass die Zusammenarbeit der verschiedenen Frauengruppen in Plattformen, trotz ihrer verschiedenen ideologischen Positionen, dazu beigetragen hat, den Dialog zwischen Zivilgesellschaft und dem Staat zu vertiefen:

„The Platforms deepen the dialogue between the state and civil society through the forms of relationships they build with various state bodies such as the parliament, ministry and governor’s offices. In short, this sprouting women’s movement of the 1990s consolidates the relationship between the state and society.“ (Kerestecioğlu 2004: 76)

Heute kann der Beitrag der Frauenbewegungen zur Entwicklung der Zivilgesellschaft und zum Demokratisierungsprozess unter zwei miteinander verbundenen Aspekten zusammengefasst werden: Einerseits der Aspekt der *Erweiterung des öffentlichen politischen Diskurses*, in dem die bisher nicht thematisierten Probleme und Gesellschaftsbereiche formuliert und zur Sprache gebracht wurden – und zwar aus einer ganz neuen Perspektive, mit einer ganz neuen Sprache, Wörtern und einer neuen Grammatik. Andererseits der Aspekt der *Transformation der politischen Kultur*, durch die neue Themen mit ganz neuen Methoden und Formen politisiert und ausgedrückt wurden. Das bedeutet jedoch nicht, die Wirkung der feministischen Ideologie und Frauenbewegung lediglich auf die Bereiche wie Status und Emanzipation der Frauen zu beschränken. Vielmehr hat die Frauenbewegung in der Türkei eine allgemeinere Kritik ausgeübt, die auf unterschiedliche Bereiche der Gesellschaft gerichtet ist:

„While staging social opposition to expose specific problems of Turkish women, the women’s movement also directed an integrated criticism towards conventional relations and mechanisms entrenched culturally, politically, sociologically, economic, etc., in every field. This approach questioned the status-quo in its every aspect and called for a ‘new democratic society’.“ (Çubukçu 2004a: 57)

Die Förderung der Demokratie als Rolle der feministischen Bewegung im Sinne einer *gesellschaftskritischen Perspektive* wird von den Feministinnen für die 1980er-Jahre betont, kann aber für die 1990er-Jahre in noch stärkerem Umfang behauptet werden. Kerestecioğlu betont diese Wirkung in zwei Bereichen: der Kritik der patriarchalen Natur des Staates und dadurch die Transformation der politischen Kultur und dank der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Frauengruppen (islamisch, kurdisch und feministisch) das Infragestellen der zwei staatlichen Tabuthemen, Nationalismus und Säkularismus:

„The women’s movement is extremely important in Turkey not solely as a movement seeking solutions to the problems of women by its discourse and ways of Organisation but also as a movement making transformative impacts on the way politics work in Turkey. [...] in denouncing the patriarchal structure in different areas of civil society, women particularly problematized the patriarchy of the State and transformed in on certain levels. The organisation of different women’s groups for the same goal, in union, created an effect to broaden the boundaries of secularism and nationalism and hence the boundaries of the public sphere.“ (Kerestecioğlu 2004: 97).

