

Hegemonietheoretische Analyse islamistischer Bewegungen; postkolonial-feministische Perspektiven auf Islam und Islamismus

Kernidee und Perspektive des Ansatzes

Entgegen vorherrschender Analysen, die Islamismus als politisierte Religion und damit auf eine ideologische Funktion reduzieren, nimmt der Ansatz die spezifischen Artikulationsformen von Religion, Politik und Geschlecht in gesellschaftlichen Kämpfen in den Blick. Islamistische (Frauen-) Bewegungen werden infolgedessen als soziale Kräfte in Kämpfen um Hegemonie verstanden.

Zentrale theoretische Grundlagen/Arbeiten

Hegemonie dient mir als zentrale Kategorie politischer Analyse, die von Antonio Gramsci geprägt und in der Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe weiterentwickelt wurde. In dieser Konzeption können soziale Bewegungen als soziale Kräfte verstanden werden, die maßgeblich am Prozess der Artikulation gesellschaftlicher Konflikte beteiligt sind.

Für die Analyse islamistischer Bewegungen ist Religion bzw. der Islam als analytische Kategorie zu konzipieren. Entgegen orientalistischer Lesarten, in denen Islamismus als »Rückkehr des Religiösen« und dem Islam eine fixierte transhistorische Bedeutung zugeschrieben wird, legt der Ansatz ein Konzept von Religion als Trägerin von Bedeutung nach Clifford Geertz zugrunde.

Schließlich basiert der Ansatz auf einer Konzeption von Geschlecht als gesellschaftlicher Strukturkategorie und damit als soziales Verhältnis, das in gesellschaftlichen Kämpfen hergestellt und umkämpft wird.

Anwendung: Methoden

Die Forschung beruht auf qualitativen empirischen Daten, die in Form von Expert*inneninterviews mit islamistischen Aktivist*innen und ethnographischen Methoden erhoben wurden.

Anwendung: Fallbeispiel

Das vorgestellte Fallbeispiel untersucht die islamistische Frauenbewegung in der Türkei und fragt, wie Geschlechterverhältnisse in dieser Bewegung zu einem spezifischen historischen Zeitpunkt (Mitte der 2000er Jahre) artikuliert werden und wie sich darin hegemoniale Kämpfe ausdrücken.

Anwendung: Beispiele

Eine hegemonietheoretische Analyse des Aufstiegs des politischen Islam in der Türkei hat Ilker Ataç vorgelegt: Ataç, Ilker (2007): »Kampf um Hegemonie: Zur Entstehung des politischen Islam in der Türkei in den 1970er-Jahren«, in: Gerald Faschingeder/Clemens Six (Hg.), Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft, Mandelbaum: Wien.

Die Erforschung von Islamismus aus der Perspektive der US-amerikanisch geprägten sozialen Bewegungsforschung wird von Asef Bayat (2005) hinsichtlich der möglichen Chancen dieser Herangehensweise und ihrer Grenzen diskutiert: Bayat, Asef (2005): »Islamism and social movement theory«, in: Third World Quarterly 26 (6), S. 891-908.

Islamismus als soziale Bewegung

Kämpfe um Hegemonie aus postkolonial-feministischer Perspektive

Tanja Scheiterbauer

1. Einleitung: Thinking otherwise – Islamismus als soziale Bewegung?

Islamismus wird spätestens seit 9/11 in engem Zusammenhang mit Jihadismus im Rahmen von Terrorismus-/Extremismusforschung und *Security Studies* diskutiert (vgl. u.a. Kepel 2000; Rougier 2007). Die Analysen und das hierdurch produzierte Wissen über islamistische Bewegungen sind vor allem durch eine auf Sicherheitspolitiken fokussierte Erkenntnisperspektive verengt (vgl. Volpi 2011). Der Jihadismus deckt jedoch nicht das gesamte heterogene Spektrum islamistischer Bewegungen ab, sondern ist nur eine Form des Islamismus.¹ Betont wird in der Islamismusforschung vor allem der Befund, dass die facettenreiche und lange Geschichte vielgestaltiger islamistischer Bewegungen in verschiedenen nationalen Kontexten sowie in transnationalen Netzwerken weder eine alleingültige theoretische Perspektivierung, noch die Rede von ›dem‹ Islamismus als einheitliches Phänomen zulässt (vgl. u.a. Esposito 1997; Mandaville 2007; Volpi 2011; Wiktorowicz 2004).

Islamistische Frauenbewegungen haben empirische feministische Forschungen vor eine weitere besondere Herausforderung gestellt: Das Auftreten Kopftuch oder Schleier tragender Frauen in Protesten, politischen Arenen und Parteien, die vormals männlich (und säkular) bestimmt waren, wird als das markanteste Zeichen für die gesellschaftliche Durchdringung islamistischer Bewegungen in der MENA²-Region gedeutet (vgl. Ilyasoglu 2000). So wurde konstatiert, dass diese

1 Jihadismus kann als eine militante Form von Islamismus bezeichnet werden, die seit den 1970er Jahren im Maghreb und im Mashrek sowie in Südasien entstanden ist. Während die Anwendung und Legitimierung von Gewalt in der islamistischen Bewegung extrem umstritten ist, erheben Jihadist*innen den bewaffneten Kampf nicht nur zum Mittel, um ein politisches Ziel zu erreichen, sondern zur zentralen Glaubenspflicht von Muslim*innen.

2 MENA wird hier verwendet als Akronym für Middle East and North Africa.

Bewegungen es einerseits ermöglicht haben, Frauen neue Handlungsräume für verschiedene Partizipationsmöglichkeiten zu eröffnen und neue Formen von Identitätspolitik zu entwerfen (vgl. u.a. Badran 2002; Klein-Hessling et al. 1999; Mahmood 2005). Andererseits werden durch diese Bewegungen essentialistische Vorstellungen einer naturhaften Ordnung der Geschlechter transportiert und bereits erkämpfte Frauenrechte in manchen Kontexten in Frage gestellt (vgl. u.a. Göle 2004; Kreile 2009). Zugespitzt formuliert, ist durch das Auftreten dieser Bewegungen eine Kontroverse entstanden, die sich unterteilt in poststrukturalistisch und subjekttheoretisch inspirierte Analysen, die die Handlungsfähigkeit der Subjekte in der Vordergrund stellen und die islamistischen Frauenbewegungen als autochthonen islamischen Feminismus interpretieren, sowie in strukturalistisch orientierte Zugriffe, die Islamismus mit patriarchaler Unterdrückung gleichsetzen.

Die Aufgabe postkolonial-feministischer Kritik besteht meines Erachtens darin, soziale Praktiken und Politiken islamistischer Frauen(-Bewegungen) jenseits der Dichotomie von feministischem Widerstand und patriarchaler Beherrschung zu analysieren und die Kontinuitäten kolonialer Wissensbestände in diesen Repräsentationsformen zu entschlüsseln. Ich schlage vor, die heterogenen islamistischen (Frauen-)Bewegungen als soziale Kräfte in Kämpfen um Hegemonie zu betrachten und dabei an die Hegemonie- und Diskurstheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (2014) anzuschließen. Das Erkenntnisinteresse richtet sich aus dieser Perspektive nicht zentral darauf, wie es diesen Bewegungen gelingt, religiöse Praktiken und Diskurse zu verändern oder diese zu politisieren. Vielmehr werden die spezifischen Artikulationsformen von Religion, Politik und Geschlecht in gesellschaftlichen Kämpfen in den Blick genommen. Soziale Bewegungen werden dabei gesellschaftstheoretisch als zivilgesellschaftliche Kräfte³ verstanden, die um Hegemonie ringen. Dies setzt voraus, Religion als Analysekategorie im Hinblick auf deren eurozentrische Konzeptualisierung zu befragen, um die darin verwobenen komplexen Verhandlungen von Geschlecht, Macht und Kolonialität freizulegen.

Im ersten Teil des Beitrags werden zentrale Begriffe der Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe erläutert und die Grenzen ausgelotet, die dieser theoretischen Perspektivierung gesetzt sind. Im zweiten Teil wird das Verhältnis von Religion und sozialer Bewegung geklärt. Die Möglichkeiten einer postkolonial-feministischen Rekonzeptualisierung von Religion werden diskutiert, um sich der Bedeutung von Religion für soziale Bewegungen anzunähern, die über ein Ver-

3 Das Konzept Zivilgesellschaft wird hier nicht im liberalen Sinne gebraucht, demzufolge Zivilgesellschaft als demokratisierende Kraft konzipiert wird, die Politik »von unten« gestaltet. Zivilgesellschaft wird in Anlehnung an Gramscis Verständnis als Arena, in der Hegemonie hergestellt, aber auch in Frage gestellt werden kann, verwendet.

verständnis hinaus geht, das Islamismus auf eine politische Ideologie reduziert. Im letzten Teil des Beitrags werde ich anhand meiner eigenen Feldforschungen über die islamistische Frauenbewegung in der Türkei zeigen, welche methodologischen und methodischen Implikationen diese Perspektive für qualitativ-empirische Forschungen bereithält.

2. Forschungsansatz

2.1 Islamistische (soziale) Bewegungen: Hegemonietheoretische Perspektiven

Ernesto Laclau versteht Hegemonie als die zentrale Kategorie politischer Analyse (Butler/Laclau 1998: 259). Der Begriff, wie ihn Antonio Gramsci geprägt hat, meint die Fähigkeit herrschender Gruppen und Klassen, ihre Interessen so durchzusetzen, dass diese von subalternen Klassen als Allgemeininteresse betrachtet werden (vgl. Laclau/Mouffe 2014: 57). Hegemoniale Verhältnisse sind in der Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe als prinzipiell ungeschlossen und als Ergebnis politischer Aushandlungsprozesse zu verstehen. Gegenwärtige soziale Formationen und deren Strukturierung können als ungeschlossen und veränderbar begriffen werden (vgl. Butler/Laclau 1998: 254). Der Fokus wird gerichtet auf die antagonistische und machtförmige Konstituierung des Sozialen; dessen innere Brüchigkeit und Kontingenz wird betont. Hegemonie ist dabei erst das Ergebnis »artikulatorischer Praktiken« (articulatory practices) (vgl. Laclau/Mouffe 2014: 120). Mit Artikulation beschreiben Laclau und Mouffe Praktiken, die eine Beziehung zwischen Elementen so etablieren, dass deren Identität als Resultat modifiziert wird (ebd.: 111).

Inwiefern geben soziale Bewegungen aus dieser theoretischen Perspektive Auskunft über den Zustand der gesellschaftlichen Formation, die diese konstituieren? Soziale Probleme, die von sozialen Bewegungen bearbeitet werden, verweisen zwar auf die jeweiligen antagonistischen Verhältnisse einer sozialen Formation. Funktionalistische Perspektiven reduzieren die Bedeutung sozialer Bewegungen an dieser Stelle jedoch auf eine Art »Frühwarnsystem« (vgl. z.B. Luhmann 1996) von Gesellschaft, denen die Aufgabe beigemessen wird, diese sozialen Probleme »anzeigen« zu können. Demgegenüber gehen Laclau und Mouffe davon aus, dass Antagonismen als polysemisch betrachtet werden müssen, und somit in multiplen Formen vorliegen können. In welcher Form antagonistische Verhältnisse artikuliert werden, ist demnach davon abhängig, wie sie diskursiv konstituiert sind (Laclau/Mouffe 2014: 152). Politische Positionen und Identitäten werden also nicht aus sozialen Positionen oder objektiven Verhältnissen abgeleitet, sondern in politischen Kämpfen diskursiv hergestellt. Gesellschaftliche Antagonismen, die

ihren Ausdruck in islamistischen Bewegungen finden, werden aus dieser theoretischen Perspektive nicht als Konflikte zwischen (prä-existenten) religiösen/islamischen und säkularen Identitäten bestimmt. Vielmehr liegt der Fokus auf der Frage, wie (kollektive) Identitäten in islamistischen Bewegungen diskursiv konstituiert werden und mit welchen Vorstellungen, Diskursen und Praktiken diese hergestellt werden. Die Bandbreite und Heterogenität islamistischer Bewegungen in verschiedenen Regionen der Welt können somit als unterschiedliche Artikulationen antagonistischer Verhältnisse interpretiert werden.

An dieser Stelle zeigen sich auch die Grenzen von Laclau und Mouffes Werk: In ihrem Versuch, das Hegemonie-Konzept von Antonio Gramsci einer anti-essentialistischen Re-Lektüre zu unterziehen, werden zwar die sozialen Produktionen von Bedeutung durch und in sozialen Bewegungen begrifflich und konzeptionell erfassbar. Die Reproduktion von Materialität bleibt jedoch in ihren Begrifflichkeiten und Konzepten untertheoretisiert (vgl. Scherrer 1995: 466; Sum/Jessop 2013: 132). Um diese Zusammenhänge analysierbar zu machen, bedarf es meines Erachtens eines stärkeren Zusammendenkens sozialer Bewegungsforschung mit historisch-materialistischen Theorien, ohne dabei die Polysemie der Antagonismen kapitalistischer Vergesellschaftung auf den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit zu reduzieren.

2.2 Religion und soziale Bewegung in postkolonialen Kontexten

Während von der Islamismusforschung gesagt werden kann, dass der hier grundlegende Begriff der Religion und das epistemologische Grundverständnis dieser bisher wenig diskutiert wurde, gibt es in der sozialen Bewegungsforschung einige Ansätze, Religion und soziale Bewegung zusammenzudenken (vgl. Willems 2004).

Gesellschaftstheoretisch fundierte Erklärungsansätze in der Religionssoziologie fragen nach der Einlassung von Religion und des Religiösen in gesellschaftliche Verhältnisse sowie deren Transformationen. Hier wird Islamismus als »Rückkehr der Religionen«, als »Politisierung der Religion« oder als »Krise der Moderne« gedeutet (vgl. u.a. Riesebrodt 2000). In diesen Studien wird der Islam als Mittel der Widerspruchsbearbeitung betrachtet: Die »Wiederbelebung des Religiösen« wird als Ausdruck des Widerstands gegen Prozesse der Säkularisierung, der Modernisierung sowie der Globalisierung gelesen, die seit den 1970er Jahren die MENA-Region verändert haben (vgl. ebd.).

Die gesellschaftstheoretischen Implikationen dieser Erklärungsmodelle sind aus zwei Gründen unzureichend, um die Transformations- und Modernisierungsprozesse dieser Region zu verstehen: Zum einen beruhen diese auf der »Säkularisierungsthese«, die davon ausgeht, dass Prozesse der Modernisierung notwendigerweise auf der zunehmenden Emanzipation und Ausdifferenzierung von

Staat, Ökonomie, und Wissenschaft von der religiösen Sphäre beruhen. Sowohl Talal Asad (2003) als auch José Casanova (2007) haben kritisiert, dass mit der Universalisierung der Säkularisierungsthese (als Voraussetzung für Modernisierung) verdeckt bleibt, dass Säkularisierung in Europa als gesellschaftlicher Prozess, aber auch als theoretischer Begriff aufs Engste mit der internen Transformation des europäischen Christentums und der Herausbildung moderner Nationalstaaten verbunden ist. Die Auseinandersetzung mit der »Rückkehr der Religionen« wird somit vor dem Hintergrund einer dezidiert eurozentristischen Deutung und Entwicklung von gesellschaftlichem Wandel geführt, was jedoch unbenannt bleibt. Zudem schreiben sich Erklärungsmodelle, die von einer »Rückkehr der Religionen« ausgehen, in orientalistisch-kolonialistische Formen der Wissensproduktion ein, in denen der Islam als »das Andere« von Moderne und Aufklärung fungiert und die Idee der Andersartigkeit »der islamischen Welt« perpetuiert wird (vgl. Said 1978). Die gesamte Region wird trotz ihrer politischen, ökonomischen kulturellen und religiösen Heterogenität als kulturell-islamisch (über-)determiniert konstruiert (kritisch hierzu u.a. Al-Ali 2002; Zayzafoon 2005).

Die komplexen gesellschaftlichen Transformationsprozesse, in die der Islamismus in verschiedenen Kontexten eingebettet ist und auf die er gleichzeitig einwirkt, werden darauf reduziert, dass der politische Raum zunehmend von Religion bestimmt wird. Der Religionsbegriff ist dabei geprägt von der Annahme, es gäbe im Islam eine fixierte transhistorische Bedeutung, die religiösen Normen und Schriften (wie z.B. dem Koran) umstandslos entnommen werden könne.

Demgegenüber wird in poststrukturalistischen Rekonzeptualisierungen von Religion diese als Trägerin von Bedeutung verstanden (vgl. Geertz 2017). Ayse Saktanber (2002) hat im Anschluss an diese Theorieperspektive vorgeschlagen, den Islam in seiner Dimension als Kultur zu adressieren, um die vielfältigen Facetten seiner Bearbeitung erfassen zu können (ebd.: 4). Betont wird die immer nur partielle und zeitlich begrenzte Möglichkeit der Festschreibung von Bedeutung. »Der Islam« bzw. islamische religiöse Praktiken, auf die sich islamistische Aktivist*innen beziehen, können somit als jeweils im spezifischen historischen und geografischen Kontext diskursiv konstituiert und materialisiert verstanden werden. Religion ist als unabgeschlossener Raum von Diskursen, Praktiken und Institutionen zu verstehen, deren Bedeutungen fortwährend von sozialen Akteur*innen bearbeitet und hergestellt werden (vgl. Saktanber 2002). Die Herausforderung hier ist es jedoch, die Materialität von Religion und Religiosität nicht diskursiv aufzulösen, sondern angesichts von Verkörperungen von Geschlecht oder der Institutionalisierung von Religion auch die soziale Strukturierung von Religion und Geschlecht in die Analyse miteinbeziehen zu können. Die Diskurse und Artikulationen des Islam sind daher in ihrer Verschränkung mit sozialen und vergeschlechtlichten Praktiken, Verkörperungen und Institutionen zu verstehen,

um die materielle Dimension von Religion und ihre Wirkmächtigkeit hinsichtlich sozialer Strukturierung zu erfassen.⁴

Soziale Bewegungen, die sich in ihren Kämpfen auf den Islam als Referenz- und Handlungsrahmen beziehen, schaffen in diesen Auseinandersetzungen Verbindungen des islamischen Referenzrahmens zu anderen Diskursen (wie z.B. dem der Frauenrechte oder dem der Menschenrechte, vgl. u.a. El Guindi 2000). Die artikulativen Praktiken, die in diesen Auseinandersetzungen generiert werden und nicht nur als sprachliche Akte, sondern auch als menschliche Handlungen zu begreifen sind, schaffen neue Bedeutungen, Praktiken, Institutionen und Strukturen. Der Islam ist Sammelpunkt unterschiedlichster und widersprüchlicher Deutungen, die durch Praktiken der Artikulation erst hergestellt werden (vgl. Scheiterbauer 2014: 58-61).

3. Forschungspraxis

3.1 Methodologische Grundlegungen empirischer Forschungen über islamistische Frauenbewegungen – Looking and hearing otherwise?

Um der Forschungsfrage nachzugehen, wie sich Geschlechterverhältnisse in islamistischen Frauenbewegungen in der Türkei in den 2000er Jahren artikulieren, wurden ethnografische Forschungsmethoden wie teilnehmende Beobachtung mit qualitativen Interviews kombiniert. Darüber hinaus wurden Materialien, die von Aktivist*innen und Bewegungsorganisationen produziert wurden (Infomaterialien, Internetseiten oder auch publizierte Interviews und Veröffentlichungen von Aktivist*innen) in die Analyse miteinbezogen. Das theoriegenerierende Expert*inneninterview, wie es von Meuser und Nagel (2002) entwickelt wurde, zeigte sich als geeignet für die Erkenntnisziele der empirischen Forschung, weil damit das Deutungswissen und die Erfahrungen von Subjekten erhoben werden können, die spezifische soziale Systeme strukturieren (Bogner/Menz 2002: 43). Als qualitative Methode eignet sich das Expert*inneninterview zudem, weil sich dadurch die verschiedenen und oftmals auch innerhalb der Bewegung umkämpften Deutungsweisen religiöser Praktiken (wie das Tragen des Kopftuchs) und religiöser Diskurse nachzeichnen lassen. Darüber hinaus können mithilfe von ethnografischen Methoden soziale Bewegungen als kollektives Handeln ent-

4 Diese meines Erachtens wichtige theoretische Verbindung der semiotischen und außer-semiotischen Dimension sozialer Verhältnisse wird ausführlich diskutiert in Hauf 2016: 35-58.

schlüsselt werden, wenn z.B. Protest- und Organisationsformen in die Analyse mit einbezogen werden.⁵

3.2 Soziale Bewegung und Geschlechterpolitiken: Empirische Einblicke und theoretische Rückbindungen

Der Kampf gegen das Kopftuchverbot⁶ an türkischen Universitäten und in öffentlich-staatlichen Institutionen war für die islamistische Frauenbewegung, die Anfang der 1980er Jahre entstand, identitätsstiftend (wenn auch nicht darauf beschränkt).

Im Verlauf der Jahre haben sich die Diskurse und Praktiken dieser Bewegung der urbanen Mittelklasse verändert: Während islamistische Aktivist*innen das Kopftuchverbot in den 1980er Jahren noch mit Diskursen wie »Das Kopftuch ist unsere Ehre« politisierten, waren die 2000er Jahre vor allem von Kämpfen um Religions- und Meinungsfreiheit geprägt, die zunehmend mit dem Diskurs der Menschenrechte verbunden wurden. Obgleich ein Großteil der Bewegungsaktivist*innen das Tragen des Kopftuchs als religiöse Pflicht erachtet, ist das bis Ende der 2000er Jahre geltende staatliche Kopftuchverbot als Einschränkung des Menschenrechts auf Glaubensfreiheit in der Öffentlichkeit thematisiert worden. Gleichzeitig wurde damit auch das laizistische Verständnis der strikten Trennung von Religion und Staat als für Frauen ausschließend und diskriminierend kritisiert: Die durch das Kopftuchverbot bewirkten Ausschlüsse vieler Frauen* aus öffentlich-staatlichen Einrichtungen und aus bestimmten Berufsfeldern wurden als geschlechtsspezifische Formen der Diskriminierung und als Rechtsverletzungen zur Sprache gebracht. Laizistische Politiken – so die Argumentation –, die das Tragen religiöser Symbole in staatlichen Institutionen im Namen der strikten Trennung von Staat und Religion im Sinne des Kemalismus verbieten, würden bestehende ungleiche Geschlechterverhältnisse verschärfen, da nur gläubige Frauen und nicht Männer von dem Verbot betroffen seien (vgl. Scheiterbauer 2014: 177-179). Die Aktivist*innen berufen sich in ihren Forderungen auf das republikanische Gleichheitsversprechen als türkische Staatsbürger*innen. Die kemalistische Erzählung der modernen türkischen Nation hat in besonderer Weise Gleichheit zwischen Frauen und Männern in das Nationalstaatsprojekt eingeschrieben. Die »moderne« Frau, die als säkular orientiert und westlich gekleidet verkörpert wurde, fungierte als Fahnenträgerin dieses Modernisierungsprojekts (vgl. Göle 2004).

5 Die ethnografische Feldforschung umfasste in dieser Studie beobachtende Teilnahme bei Gruppentreffen, Versammlungen und Vernetzungstreffen sowie Protestkundgebungen.

6 Ein Gesetz, das ausdrücklich das Tragen des Kopftuchs verbietet, existiert zwar nicht, aber Verordnungen z.B. für Staatsbeamt*innen schreiben vor, dass Bedienstete ihren Kopf unbedeckt lassen müssen (vgl. Göztepe 2004).

In den Diskursen und diskursiven Praktiken der Bewegung wird deutlich, wie das vorherrschende Verständnis der modernen nationalen Identität in Frage gestellt und neu organisiert wird. Die im nationalistischen Diskurs etablierte Gleichsetzung der Bedeutung ›säkular‹ = ›westlich‹ = ›fortschrittlich‹ wird kritisiert, weil ›religiös‹ dadurch nicht nur aus dem nationalen Selbstverständnis und Identitätskonstruktionen ausgeschlossen wird. Durch die Gleichsetzung von ›religiös‹ mit ›rückständig‹ und ›traditionell‹ und der Verkörperungen dieser Charakteristika durch Kopftuch tragende Frauen sind diese als ›differente Andere‹ der türkischen Nation konstituiert worden (vgl. Scheiterbauer 2014: 133-134). Der hier beschriebene Antagonismus bezieht sich nicht nur auf politische Exklusion, sondern wird hier als ein doppelter bearbeitet: Die Geschlechterdifferenz wird als gesellschaftliches Machtverhältnis thematisiert. Gerade letztere Artikulationsform hat dazu beigetragen, dass es zu partiellen Verbindungen und Solidarierungen zwischen den Kämpfen islamistischer und feministischer Aktivist*innen kommen konnte. In vielen Analysen werden diese Prozesse als »Politisierung der Religion« bezeichnet, im Sinne einer illegitimen Grenzüberschreitung dessen, was als politisch und laizistisch verfasster Raum verstanden wird. Aus hegemonietheoretischer Perspektive, die an Laclau und Mouffe anschließt, lässt sich gerade an diesen Prozessen »das Politische« erkennen, da durch Politisierung die Kontingenz gesellschaftlicher Sinnfixierungen aufscheint.

Wird die islamistische Frauenbewegung im Kontext gesellschaftlicher Kämpfe analysiert, wird deutlich, wie diese Bewegung dazu beigetragen hat, staatliche Herrschaft umzubauen. Ilker Atac (2007) hat die Formierung des Islamismus in der Türkei seit den 1970er Jahren hegemonietheoretisch untersucht. Er hat dabei herausgearbeitet, wie sich in der Phase der neoliberalen Restrukturierung der Türkei nach dem Militärputsch 1980 eine Bündelung nationalistischer und islamistischer Kräfte formierte. Der konstitutive Zusammenhang von neoliberaler Restrukturierung und der Entstehung des Islamismus ist mittlerweile in vielen Studien hervorgehoben worden.⁷ Diese ging einher mit der Zerschlagung und Repression linker gewerkschaftlicher Kräfte und Politiken (vgl. u.a. Caglar 2000: 191), die sich lange gegen die harten Maßnahmen der Restrukturierung des Internationalen Währungsfonds gewehrt hatten (vgl. Yavuz 2003). Werden die oben beschriebenen Diskursverschiebungen im Zusammenhang mit den Veränderungen gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse betrachtet, so kann die Bewegung kaum als Ausdruck von Demokratisierungsprozessen betrachtet werden. Erkennbar wird, wie in diesen Transformationsprozessen der Islam selbst als diskursives Feld analysiert werden muss, das von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen umkämpft, verändert und angeeignet wird und in dem Hegemonie ausgearbeitet wird (vgl. Scheiterbauer 2014: 91).

7 Für Ägypten siehe u.a. Bayat 2007.

4. Fazit

Eine hegemonietheoretische Perspektive ermöglicht es, islamistische Bewegungen als Bestandteil der Kämpfe um Hegemonie in Prozessen neoliberaler Restrukturierung zu begreifen. Jene Antagonismen werden in den Blick genommen, die in diesen Prozessen erzeugt werden und die multiplen Formen, in denen sie artikuliert und in denen kollektive Identitäten erst hervorgebracht werden. Hiermit lässt sich ein positivistisches Verständnis überwinden, wonach gesellschaftliche Widersprüche soziale Probleme hervorbringen, die als solche bereits erkennbar und von sozialen Bewegungen bearbeitet werden können. Die von Laclau und Mouffe entwickelten Konzepte der Hegemonie und der Artikulation halten somit Antworten für einige der Grundfragen gesellschaftstheoretisch fundierter Bewegungsforschung bereit.

Anhand qualitativ empirischer Forschungen kann gezeigt werden, dass Geschlechterverhältnisse, wie sie in islamistischen Frauenbewegungen thematisiert werden, sich nicht auf ein Verständnis von Geschlechterkomplementarität reduzieren lassen, das aus dem Islam abgeleitet wird. Vielmehr zeugen die Verschiebungen in den Thematisierungsweisen von Geschlecht davon, dass gesellschaftliche Widersprüche, wie die Unterordnung von Frauen, mit anderen Formen der Unterordnung (Klasse und religiöse Zugehörigkeit) artikuliert werden und wie vergeschlechtlichte Identitäten in diesen Prozessen hergestellt und verändert werden.

5. Literatur

- Al-Ali, Nadej (2002): »The Women's Movement in Egypt, with Selected References to Turkey«. <https://www.files.ethz.ch/isn/102668/5.pdf>. Zugegriffen: 3. Februar 2018.
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Stanford : Stanford University Press.
- Ataç, Ilker (2007): »Kampf um Hegemonie: Zur Entstehung des politischen Islam in der Türkei in den 1970er-Jahren«, in: Gerald Faschingeder/Clemens Six (Hg.), *Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft*, Wien: Mandelbaum.
- Badran, Margot (2002): »Islamic Feminism: What's in a Name«, in: *Al-Ahram Weekly Online*, 17-23 Januar. <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>. Zugegriffen: 23. Januar 2019.
- Bayat, Asef (2007): *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press.

- Bogner, Alexander/Menz, Wolfgang (2002): »Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen und Interaktion«, in: Alexander Bogner/Beate Littig/Wolfgang Menz (Hg.), *Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung*, Opladen: Leske+Budrich, S. 33-70.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto (1998): »Verwendungen der Gleichheit«, in: Judith Butler/Simon Critchley/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.), *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wien: Turia+Kant, S. 238-261.
- Casanova, José (2007): »Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective«, in: Peter Beyer/Lori G. Beaman (Hg.), *Religion, Globalization and Culture*, Brill: Leiden, S. 101-120.
- Çaglar, Gazi (2000): *Staat und Zivilgesellschaft in der Türkei und im osmanischen Reich*, Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- El Guindi, Fadwa (2000): *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford/New York: Berg.
- Esposito, John L. (1997): *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* Boulder: Lynne Rienner.
- Geertz, Clifford (2017): *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books.
- Göle, Nilüfer (2004): »Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit«, in: Nilüfer Göle/Ludwig Ammann (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld: transcript, S. 11-44.
- Göztepe, Ece (2004): »Die Kopftuchdebatte in der Türkei. Eine kritische Bestandsaufnahme für die deutsche Diskussion«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 33-34, S. 32-38.
- Hauf, Felix (2016): *Beyond Decent Work. The Cultural political Economy of Labour Struggles in Indonesia*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Ilyasoglu, Aynur (2000): »Islamist Women in Turkey: Their Identity and Self-Image«, in: Zehra F. Arat (Hg.), *Deconstructing Images of »The Turkish Woman«*, New York: Palgrave, S. 241-261.
- Kepel, Gilles (2000): *Jihad: Expansion et Déclin de l'Islamisme*, Paris: Gallimard.
- Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hg.)(1999): *Der neue Islam der Frauen: Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript.
- Kreile, Renate (2009): *Transformation und Gender im Nahen Osten*. In: Martin Beck/Cilja Harders/Annette Jünemann/Stephan Stetter (Hg.), *Der Nahe Osten im Umbruch. Zwischen Transformation und Autoritarismus*, Wiesbaden: VS, S. 253-276.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2014): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London/New York: Verso.
- Luhmann, Niklas (1996): *Protest: Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- Mandaville, Peter (2007): *Global Political Islam*. New York: Routledge.
- Meuser, Michael/Nagel, Ulrike (2002): »ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion«, in: Alexander Bogner/Beate Littig/Wolfgang Menz (Hg.), *Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung*, Opladen: Leske+Budrich, S. 71-93.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München: C.H. Beck.
- Rougier, Bernard (2007): *Everyday Jihad: The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon*, Cambridge: Harvard University Press.
- Saktanber, Ayse (2002): *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, London/New York: I.B. Tauris.
- Said, Edward (1978): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, New York: Pantheon Books.
- Scheiterbauer, Tanja (2014): *Islam, Islamismus und Geschlecht in der Türkei. Perspektiven der sozialen Bewegungsforschung*, Wiesbaden: Springer.
- Scherrer, Christoph (1995): »Eine diskursanalytische Kritik der Regulationstheorie«, in: *Prokla* 25, S. 457-482.
- Sum, Ngai-Ling/Jessop, Bob (2013): *Towards a Cultural Political Economy: Putting Culture in its Place in Political Economy*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Volpi, Frederic (2011): *Political Islam. A Critical Reader*, London/New York: Routledge.
- Willems, Ulrich (2004): »Religion und soziale Bewegungen – Dimensionen eines Forschungsfeldes«, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 17, S. 28-41.
- Wiktorowicz, Quintan (2004b): *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press.
- Yavuz, M. Hakan (2003): *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Zayzafoon, Lamia Ben Youssef (2005) *The Production of the Muslim Woman: Negotiating Text, History and Ideology*, New York: Lexington Books.

