

NEUE MUSLIMISCHE FRAUEN IN DER TÜRKEI. EINBLICKE IN IHRE LEBENSWELT

BARBARA PUSCH

Die Lebenswelt ist analog zu Schütz und Luckmann der Inbegriff der erlebten, erfahrenen und erlittenen Wirklichkeit, die sich im Alltag manifestiert (Schütz und Luckmann 1988 und 1990). Diese Definition beinhaltet zwei Aspekte, die auch für meine weiteren Ausführungen von Bedeutung sind: Erstens betont diese Definition die Kontextbezogenheit der Lebenswelt. Dies ist insofern von zentraler Bedeutung als die Sichtweisen von Einzelpersonen oder Gruppen immer maßgeblich von den Erfahrungen mit der Umwelt geprägt sind. Zweitens inkludiert diese Definition von Lebenswelt das Alltags-handeln mit seiner Gedankenwelt und seinem Begründungszusammenhang. Damit wird die Selbstsicht von Individuen und Gruppen für die Analyse zentral.

Die Selbstsicht neuer muslimischer Frauen wird im Zentrum stehen. Nach einem kurzen Überblick über den politischen Hintergrund und einer Erläuterung des Begriffs »neue muslimische Frau« möchte ich verschiedene wichtige Aspekte ihrer Lebenswelt darstellen. Da das Tragen von Kopftüchern das Leben neuer muslimischer Frauen in der Türkei maßgeblich beeinflusst, werde ich den Dimensionen der Lebenswelt, die dadurch beeinflusst sind, besondere Aufmerksamkeit schenken. Darüber hinaus werde ich mich kurz mit den Fremdwahrnehmungen der neuen muslimischen Frau auseinandersetzen. Meine Analyse stützt sich auf verschiedene Daten: empirische Untersuchungen, die ich zwischen 1997 und 2000 in Istanbul über pro-islamische Journalistinnen, NGO-Aktivistinnen und Studentinnen durchgeführt habe, einschlägige Primär- und Sekundärliteratur, sowie unstrukturierte und strukturierte teilnehmende Beobachtungen seit 1997 (vgl. Pusch 2001a, 2001b, 2000, 1999, 1998).

Zum gesellschaftlichen Kontext der neuen muslimischen Frau in der Türkei

Um die Lebenssituation von neuen muslimischen Frauen in der Türkei verstehen zu können, ist ein Einblick in ihre gesellschaftliche Realität unerlässlich: Unter Mustafa Kemal, später auch Atatürk – also Vater der Türken – genannt, wurde 1923 die Türkische Republik gegründet und eine enorme Reformbewegung gestartet. Diese Reformbewegung, deren Ziele bis Mitte der 1940er Jahre im kemalistischen Einparteiensystem verwirklicht wurden, strebte nach einer radikalen Modernisierung und Verwestlichung des türkischen Staates und der türkischen Gesellschaft: das *Fez*-Verbot, das Hutgesetz, die Schriftreform, die Schließung der Koranschulen, der Aufruf zum

Gebet auf Türkisch, die Verankerung des Laizismus im Grundgesetz und viele andere Reformschritte mehr sollten diesem Ziel dienen. Dem Islam wurde in dieser Zeit seine ehemalige bedeutende soziale Funktion entzogen (vgl. Turan 1993).

Erst mit der Errichtung des Mehrparteiensystems (1946) wurde mit dem Islam wieder Politik gemacht. Zunächst wurde der Islam zum Mittel im Kampf um Wählerstimmen. In den siebziger Jahren wurden die ersten beiden »Parteien der Muslime« (*Milli Niyamet Partisi* und *Milli Selamet Partisi*) gegründet. Und nach dem Putsch von 1980 versuchten sowohl das Militär als auch Turgut Özal mit seinem politischen Kurs eine Annäherung zum Islam zu schaffen. Diese Entwicklung führte vor allem zu zwei Veränderungen im pro-islamischen Bereich: einem zahlenmäßigen Aufschwung und einer inhaltlichen Ausdifferenzierung der gesellschaftspolitischen und religiösen Standpunkte.

Mit der Gründung der *Refah Partisi* (der Wohlstandspartei) im Jahr 1983 begann für das pro-islamische¹ Milieu eine neue Ära. Durch den enormen Anstieg der Wählerstimmen konnte die *Refah Partisi* bei den Regionalwahlen 1994 unter anderem in Istanbul und Ankara den Bürgermeister stellen und bei den Nationalratswahlen 1995 ging sie als stärkste Partei hervor. Dies ermöglichte ihr auch eine Teilnahme an einer Koalitionsregierung, obwohl alle anderen Parteien ihren Wählern vor der Wahl versprochen, sich nicht mit dieser »rückschrittlichen Gefahr«, wie die *Refah Partisi* bezeichnet wurde, zu verbünden.² Am 28. Februar 1997 beschloss der *Milli Güvenlik Kurulu* (MGK, Nationaler Sicherheitsrat), dem islamischen Milieu allgemein einen Riegel vorzuschieben und im Januar 1998 wurde die *Refah Partisi* vom Verfassungsgerichtshof wegen Verstoßes gegen den Laizismus verboten. Die Nachfolgepartei, die *Fazilet Partisi* (Partei der Tugend), konnte sich in diesem gestärkten kemalistischen Klima nicht lange halten – auch sie wurde verboten. Nach diesen Parteiverboten hat sich das pro-islamische Milieu jedoch gespalten. Im Wahlkampf 2002 kämpften zwei Nachfolgeparteien um die Gunst der Wähler. (1) Die *Saadet Partisi*, die Partei der Glückseligkeit, die sich auf ihre politische Tradition bezieht und (2) die *Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP), die Partei der Gerechtigkeit und Entwicklung, die einen vergleichsweise liberaleren Kurs eingeschlagen hat und mit rund 35 Prozent der Wäh-

- 1 Der Begriff »pro-islamisch« eignet sich insofern für die Beschreibung dieses Milieus, als er nicht nur den religiösen (islamischen) oder politischen (islamistischen) Aspekt der untersuchten Frauengruppe bezeichnet, sondern beide Eigenschaften betont. Damit wird die gesellschaftliche Dimension der Religiosität und die religiöse Dimension des Gesellschaftlichen ins Blickfeld gerückt.
- 2 Der Vollständigkeit wegen sei hier erwähnt, dass die *Milli Selamet Partisi* in den 70er Jahren auch schon in drei Koalitionsregierungen vertreten war. Mit 11,8 bzw. 8,6 Prozent Stimmenanteil waren sie jedoch immer der kleinere Partner.

lerstimmen heute die Regierung stellt. Wenngleich diese Entwicklung eine Liberalisierung des pro-islamischen Gesellschaftsteils widerspiegelt, so ist man auch in der AKP um die Anerkennung islamischer Werte und Symbole in der Öffentlichkeit bemüht. Wie sich dieser Wandel auf die Situation der neuen muslimischen Frau auswirkt, wird in der Folge noch genauer darzustellen sein. Zunächst scheint es jedoch sinnvoll, die neue muslimische Frau in der Türkei vorzustellen.

Die neue muslimische Frau – eine Charakterisierung

Als muslimisch bezeichne ich Frauen, die sich selbst der islamischen Religion zugehörig fühlen.³ Analog zu dieser Definition ist die Gruppe türkischer Musliminnen ideologisch breit gefächert und reicht von säkularen Kemalistinnen bis zu islamistischen Aktivistinnen. Idealtypisch kann der Unterschied dieser beiden Frauentypen folgendermaßen beschrieben werden: Während bei säkularen Kemalistinnen, sofern sie gläubig sind, die Religion eine private Angelegenheit ist, die nichts mit Politik und Staat zu tun hat (vgl. Pitzer-Reyl 1996), kämpft manche radikale Islamistin im Namen des Islams für einen islamischen Staat.

Ich werde mich hier allerdings nicht mit der Differenzierung muslimischer Frauen beschäftigen, sondern meine Ausführungen auf jene Frauen beschränken, die im Allgemeinen als islamistisch oder fundamentalistisch markiert werden.

Der Grund, weshalb ich diese Frauen als »neu muslimisch« und nicht »islamistisch« oder »fundamentalistisch« bezeichne, hat mit den negativen und fehlleitenden Assoziationen dieser Begriffe zu tun. Aus Fragen, Reaktionen und Kommentaren zu meiner Arbeit musste ich nämlich feststellen, dass die Begriffe islamistische oder fundamentalistische Frau die Assoziation von »kleinen schwarzen Hexen« erweckt, die betrogen von der Männerwelt, das Verhängnis der Frau zusammenbrauen. Diese Sichtweise stimmt jedoch nicht mit den Ergebnissen meiner empirischen Untersuchungen überein. In diesen stellte ich fest, dass der Schritt neuer muslimischer Frauen in die Öffentlichkeit nicht nur politisch motiviert ist, sondern auch wichtige emanzipatorische Elemente enthält und dass die Lebenswege vieler muslimischer Frauen auch etwas mit der Modernisierung der Türkei zu tun haben.

3 In diesem Zusammenhang möchte ich auf folgende Begrifflichkeit von Günter Seufert verweisen: Mit dem Begriff muslimisch kennzeichnet Seufert den Muslim als Person. Das Wort islamisch verwendet er für alle Handlungen und Orientierungen, die mit Bezug auf den Islam als Religion ausgerichtet sind. Im Gegensatz dazu kennzeichnet der Begriff islamistisch nach Seufert das Agieren und Denken im politischen Islam (vgl.: Seufert 1997: 25).

Ein weiterer Grund für meine Begriffswahl hängt mit den heterogenen politischen Ausrichtungen pro-islamisch orientierter Frauen zusammen. Im Gegensatz zu der weit verbreiteten Annahme fühlen sich diese Frauen nicht *per se* einem einzigen politischen Islam verpflichtet. Als Beispiel seien hier die weiblichen Mitglieder der *Nurcu*-Bewegung⁴ genannt: Die Frauen dieser Bewegung zählen einerseits zur Stammwählerschaft einer Mitte-Rechts-Partei. Wie viele konservative Kräfte in der Türkei, treten auch sie für einen liberaleren Umgang mit dem Islam ein, im Unterschied zu diesen, machen sie sich aber auf zivilgesellschaftlicher und soziopolitischer Ebene für dieses Ideal stark und tragen dabei *nolens volens* zur Politisierung des Islams bei.

Das Neue an der neuen muslimischen Frau kann mit der Gegenüberstellung der idealtypischen Kategorien traditionell-muslimisch und kemalistisch-modern erklärt werden: Die traditionelle Frau steht in der Türkei für das alte System, sie verbindet Religion und Tradition in einer Person. Im Gegensatz dazu steht die kemalistisch-moderne Frau für die städtische Türkei. Sie bedient sich der wissenschaftlich-technischen Modernität; sie ist gebildet und als selbstbewusstes Individuum in der Gesellschaft aktiv. Religion ist für sie – sofern überhaupt von Bedeutung – nicht gesellschaftspolitisch handlungsleitend.

Bildlich gesprochen ist die neue muslimische Frau zwischen diesen beiden Idealtypen einzuordnen. Ihr familiärer Hintergrund kann zwar im Allgemeinen als ländlich und traditionell-muslimisch bezeichnet werden, ihr Leben ist jedoch ganz klar von den modernen Errungenschaften der Türkei gekennzeichnet. Ihre Partizipation im öffentlichen Raum und ihr Bildungsniveau können in diesem Zusammenhang als Beispiele genannt werden. An den Biographien von ›Kopftuchstudentinnen‹ ist diesbezüglich ein ›Modernisierungssprung‹ innerhalb einer Generation ablesbar.

Die ›Kopftuchstudentinnen‹, die ich im Rahmen einer Fallstudie interviewte, kamen zu 72 Prozent aus Anatolien.⁵ Ihre Mütter waren zu 100 Prozent bedeckt und ausschließlich Hausfrauen. Mit ihren oft nicht einmal vorhandenen Volkschulabschlüssen gehörten sie zur unteren Bildungsschicht. Dieses Bildungsniveau repräsentiert, wie auch ihre Kleidung und ihre ausschließlich häusliche und unbezahlte Tätigkeit, die »traditionell-muslimische Frau«. Die interviewten Mädchen selbst haben mit dem traditionellen Leben ihrer Mütter nur noch teilweise etwas zu tun: ihr Leben konzentriert sich nicht mehr primär auf Heim und Herd. 82 Prozent der befragten

4 Die *Nurcu*-s sind eine religiöse Gemeinschaft (*cemaat*), die sich auf die Werke von Bediüzzaman Said Nursi beziehen. Sie zählen zur Stammwählerschaft der *Doğ ru Yol Partisi* (Partei des Rechten Weges) bzw. ihrer Vorgängerpartei der *Adalet Partisi* (Partei der Gerechtigkeit).

5 Zentrale Forschungsergebnisse sind zusammengefasst in: Pusch 2001: Türkische Kopftuchpolitiken, a.a.O.

Studentinnen führte ihr Bildungsweg nach Istanbul. Zu beachten ist dabei nicht nur der enorme Bildungsaufstieg im Vergleich zu ihren Müttern, sondern auch die Tatsache, dass sie allein in der Stadt leben. Parallel zu ihrem Umzug in die Stadt vergrößerte sich auch ihr Aktionsrahmen. Im Zuge der Kopftuchdemonstrationen entwickelten viele Musliminnen für traditionelle Verhältnisse geradezu ›revolutionäre‹ Lebensstile. Organisation von Protestaktionen, Auflehnung gegen die staatliche Macht, Vernetzung mit anderen Gruppen und so weiter sind nur einige Beispiele für die sich wandelnden Handlungsfelder der neuen muslimischen Frau, die nicht mehr sehr viel mit der Spitzendecken häkelnden, Weinblätter füllenden, unaufmüpfigen Anatolierin zu tun haben.

Der Wandel der muslimischen Frau lässt sich konkret auch an ihrem Outfit beobachten. Die neue muslimische Frau in der Türkei trägt keine geblünte Pluderhose und kein Baumwollkopftuch mit Spitzenrand mehr. Gehüllt in islamische Bedeckungsmode (*tesettür modası*), die im allgemeinen aus einem großen Kopftuch, das Hals und Nacken bedeckt und einem langen, weiten Mantel besteht, repräsentiert die neue muslimische Frau eine neue Bedeckungsform. Im Vergleich zur traditionellen Muslima ist die neue muslimische Frau mit dieser Kleidung weitaus umfassender bedeckt. Diese umfassendere Verhüllung hängt mit ihrer Einstellung zum islamischen Bedeckungsgebot zusammen. Ausschlaggebend für die Bedeckung der neuen muslimischen Frau sind heute nicht die muslimische Anstands- und Kleidungs tradition, sondern persönliche religiöse Überzeugungen. Neue muslimische Frauen gehen davon aus, dass die umfassende Bedeckung der Muslima im öffentlichen Bereich eine Art »islamische Frauenschutzmaßnahme« ist. So argumentiert beispielsweise Cihan Aktas:

»Das Tuch ist keine Falle der Frau. Das Tuch wurde der Frau als eine Art Uniform gegeben, damit sie ungestört im öffentlichen Leben partizipieren und produzieren kann [...]. [Denn] der Islam sieht nicht vor, die Frau im Haus einzusperren. Aber die Frau soll auch nicht als verführerisches Lustobjekt fungieren.« (1991b: 160)

Aus diesem Grund sei es wichtig, dass sich die neue muslimische Frau umfassend bedeckt und kein einziges Haar zeigt (Atasoy 1995: 76ff.). Das Ausmaß der Bedeckung ist aber nicht der einzige Unterschied zwischen der »traditionellen« und der »neuen« Muslima. Für die neue muslimische Frau ist das Tragen eines großen Kopftuches insbesondere Ausdruck ihres tiefen religiösen Empfindens. Die neue islamische Verhüllung beruht somit nicht mehr auf traditionellen Vorstellungen von Anstand. Da das Tragen von Kopftüchern in der modernen Türkei, wie im Abschnitt »Kopftuch als Barriere in der Öffentlichkeit« genauer dargestellt, mit verschiedenen Diskriminierungen verbunden ist, ist die Entscheidung für das Kopftuch Resultat eines schwierigen persönlichen Entscheidungsprozesses zwischen religiösen und

weltlichen Werten. Die Kopftuch tragende Frau demonstriert mit der nicht-konformen »Bedeckung« ihre religiösen Werte in einer strikt laizistisch orientierten Öffentlichkeit. Aus diesem Grund ist das Kopftuch der neuen muslimischen Frau auch als politisches Symbol zu bezeichnen (vgl. Pusch 1999).

Diese erwähnten Gemeinsamkeiten bedeuten jedoch nicht, dass neue muslimische Frauen eine homogene Gruppe darstellen. Auch wenn viele Ähnlichkeiten zwischen einzelnen »Kopftuchbiographien« zu verzeichnen sind, so divergieren die Meinungen, wie man sich als Repräsentantin der gesellschaftspolitisch marginalisierten »verschleierte Identität« im Kopftuchdisput verhalten soll, mit welchen Strategien man sicherer und schneller zum politischen Ziel der Gleichberechtigung von Kopftuch tragenden und nicht-Kopftuch tragenden Frauen komme und wie man auf die verschiedenen Kopftuchverbote reagieren solle.

Im Rahmen einer Untersuchung über das Kopftuchverbot an der Universität Istanbul (vgl. Pusch 2001b) konnte ich unter den betroffenen Studentinnen vier verschiedene Strategien und Erklärungsmuster erkennen, die die Heterogenität dieser Gruppe sehr deutlich widerspiegelt: Eine Gruppe beugte sich dem Verbot, um das Studium beenden zu können und begründete dies mit dem Argument, dass der Abschluss eines Studiums eine Grundvoraussetzung für gesellschaftlichen Aufstieg und in der Folge für eine mögliche Gesellschaftsveränderung sei. Eine andere Gruppe versteckte ihr islamisches Kopftuch unter großen Hüten und umging damit das verhängte Kopftuchverbot. Damit plädierten sie indirekt für individuelle Lösungsstrategien zur Anpassung ihrer islamischen Werte an gesellschaftliche Rahmenbedingungen. Eine dritte Gruppe von Studentinnen entschloss sich zum Abbruch des Studiums, um auf verbesserte Bedingungen zu warten. Dieser Gruppe war ihre islamische Lebensführung wichtiger als ihr Studium. Vertreterinnen der vierten Strategie entschieden sich für den politischen Kampf für ihre Bildungsrechte, sahen in der politischen Auseinandersetzung den einzigen Weg, das Kopftuchproblem zu lösen (ebd.: 2001b).

Das Kopftuch als Barriere in der Öffentlichkeit

Wie diese Beispiele zeigen, wird das Kopftuch in der Türkei zur konkreten gesellschaftlichen Barriere für Musliminnen. Analog zu den Kleiderordnungen für Staatsbeamte, Schülerinnen und Studentinnen, die von der kemalistischen Staatsmacht durchgesetzt wurden, ist das Tragen von Kopftüchern in öffentlichen Gebäuden, Schulen und Universitäten heute verboten (vgl. Pusch 2001b). Aber auch für bedeckte Frauen im nicht-staatlichen Bereich ist der Aktionsradius eingeschränkt: so stellen zum Beispiel viele private Firmen Kopftuch tragende Frauen nicht (mehr) ein, weil sie nicht mit der pro-islamischen Bewegung assoziiert werden wollen. Seit den Bemühungen des Na-

tionalen Sicherheitsrates, der mit seinen Verordnungen vom 28. Februar 1997 dem Islam einen Riegel vorschob, gilt diese ablehnende Haltung gegenüber Kopftuch tragenden Frauen auch für viele Vertreter des pro-islamischen Bereichs selbst. Als Konsequenz der formellen und informellen Kopftuchdiskriminierung ist das Leben der neuen muslimischen Frau in der Türkei von Einschnitten in die Ausbildungs- und Karriereplanung gekennzeichnet. Wichtig für die Lebenswelt dieser Frauen ist dabei, dass die ständige Erfahrung von Barrieren aufgrund des Tragens des Kopftuches dazu führt, sich sehr intensiv mit dem Thema auseinander zu setzen. Viele Frauen fühlen sich dadurch auch intellektuell eingeschränkt. Eine interviewte NGO-Aktivistin meinte in diesem Zusammenhang:

»Da das Kopftuch uns darin hindert, voll im öffentlichen Bereich zu partizipieren, haben wir keine Wahl, als dieses Thema immer wieder anzusprechen. Wir sind aber so stark von diesem Thema vereinnahmt, dass wir uns gar keinen anderen Themen widmen können [...]. Das ist das Resultat der Umstände.« (Pusch 2000: 489)

Dieses Zitat deutet auf die subjektive Bedeutung der Kopftuchproteste hin: Vielen Kopftuch tragenden Frauen, die das Kopftuchproblem in der Öffentlichkeit ansprechen oder für das Kopftuchtragen an Schulen und Universitäten protestieren, scheint es um die gesellschaftliche Akzeptanz ihrer bedeckten Person zu gehen und nicht, wie kemalistische Kreise zu Bedenken geben, ausschließlich um die Propagierung ihres Islamverständnisses.

Trotz der Kopftuchbarriere, die in der Türkei in weiten Bereichen der Öffentlichkeit herrscht, sind insbesondere seit Mitte der 1980er Jahre immer mehr ›Kopftuchfrauen‹ im öffentlichen Raum präsent. Die Verbindung von muslimischer Identität und gesellschaftlicher Partizipation ist hier zu Lande nichts Neues. Bereits im Osmanischen Reich verschafften sich Frauen mit deklarierter muslimischer Identität öffentlich Gehör.⁶

In den ersten Jahren nach der Republikgründung (1923) dagegen partizipierten muslimisch orientierte Frauen nicht am öffentlichen Geschehen. Ausschließlich Frauen, die sich dem kemalistischen Gesellschaftskonzept verpflichtet fühlten, waren Teil des öffentlichen gesellschaftspolitischen Lebens (vgl. Özkan-Kerestecioğlu 2001 und Kadioğlu 2001). Die Absage an jede gesellschaftspolitische Relevanz des Islams und der Wille, zur säkularen Konstruktion der türkischen Nation beizutragen, war auch für gesellschaftlich engagierte Frauen handlungsleitend. Kein Wunder also, dass sie sich nicht

6 Als Beispiel sei hier Fatma Aliye (1864-1936) genannt. Sie gilt als erste türkische Romanautorin und zeichnete sich unter anderem dadurch aus, dass sie ihr kritisches Frauenbewusstsein mit ihrer islamisch geprägten Identität verband. Zentral für die Ausführungen von Fatma Aliye war das Argument, dass der Islam *per se* kein Hindernis für Fortschritt und Modernisierung sei.

für die Identität muslimischer Frauen stark machten. Das Resultat dieser gesellschaftlichen Realität war, dass die traditionelle Muslima über Jahrzehnte keine Stimme in der Öffentlichkeit hatte.

An dieser Situation änderte sich auch nichts mit dem Übergang zum Mehrparteiensystem, das zu einem liberaleren Umgang mit dem Islam führte. Denn obgleich in dieser Zeit die türkische Muslima zum Thema gemacht wurde, so waren es Männer, die über sie berichteten. Kritisch merkt die pro-islamische Autorin Cihan Aktaş an, dass muslimische Männer in dieser Periode über muslimische Frauen sprachen, dabei aber am Kern der Probleme muslimischer Frauen vorbei redeten (vgl. Aktaş 1991: 2003-2008).

Erst in den 1960er Jahren wurde das lange Schweigen der muslimischen Frauen von Şule Yüksel Şenler gebrochen. Sie war allerdings keine autonome Frauenstimme, sondern propagierte als Anhängerin der *Nurcu*-Bewegung vor allem die Werke ihres geistigen Führers Said Nursi. »Normal« wurde das, was Şule Yüksel Şenler begann, erst ab Mitte der 1980er Jahre. Von diesem Zeitpunkt an begannen Kopftuch tragende Musliminnen in immer größerer Zahl am gesellschaftlichen und politischen Leben aktiv teilzunehmen. Das allgemeine Erstarken des pro-islamischen Milieus kann als ausschlaggebend für das gesellschaftspolitische Erwachen der pro-islamischen Frau angesehen werden, weil es zur Erweiterung ihres Rollenbildes beitrug. Nun musste die aus traditionell-muslimischen Verhältnissen stammende Muslima nicht mehr ausschließlich als Mutter, Ehe- und Hausfrau fungieren, sondern war auch beim Aufbau des pro-islamischen Gesellschaftsprojekts ein gern gesehener Gast. Der Schritt in den öffentlichen Raum brachte für viele Frauen grundlegende persönliche Veränderungen mit sich und führte zu einer allgemeinen Emanzipationsbewegung im pro-islamischen Bereich. Die pro-islamische Frau, die ab diesem Zeitpunkt aufgrund ihrer verstärkten öffentlichen Partizipation als »neu muslimisch« zu bezeichnen ist, erfuhr in diesem Prozess jedoch noch bei weitem keine volle Anerkennung und Gleichberechtigung. Die parteipolitische Arbeit der RP-Frauen spiegelt die Situation der neuen muslimischen Frau sehr deutlich wider: Frauen trugen zwar maßgeblich zum Erfolg der Partei bei, ihre »politische Karriere« war jedoch auf Positionen in der RP-Frauenkommission beschränkt (vgl. Arat 1999, Eraslan 2001).

In der Nachfolgepartei, der *Fazilet Partisi*, kamen schließlich auch Frauen des pro-islamischen Milieus zu politischer Macht. Drei Frauen wurden ins Parlament gewählt. Interessanterweise waren diese Frauen nicht von der Basis, die nach wie vor in den Frauenkommissionen aktiv war, sondern politische Quereinsteigerinnen, die vor ihrer politischen Tätigkeit als Journalistin, Universitätsprofessorin oder »Frau von Welt« in der Öffentlichkeit Erfahrung gesammelt hatten. Von unterschiedlichen Kreisen wurden diese *Fazilet*-Frauen als »Alibifrauen« bezeichnet, denn nur eine von ihnen trug ein Kopftuch und repräsentierte damit einen Aspekt der weiblichen Parteibasis.

Die Erfahrungen, die während der *Fazilet*-Periode mit weiblichen Abgeordneten gemacht wurden, prägten auch die Einstellungen zu weiblichen Mitstreiterinnen in den beiden Nachfolgeparteien. So wurden zum Beispiel im Wahlkampf 2002 für die allgemeinen Parlamentswahlen von der *Saadet Partisi* sechs Kandidatinnen aufgestellt. Wenngleich drei von diesen Kandidatinnen laut einer Pressemeldung ein Kopftuch trugen, hatten sie einen dermaßen niedrigen Listenplatz, dass ihr Einzug ins Parlament unwahrscheinlich war. Nur zwei Frauen – die Juristin Oya Akgönenç und die Rechtsanwältin Aynur Demioray, beide ohne Kopftuch – hatten in der *Saadet Partisi* einen ersten Listenplatz (Sarioğlu und Tokar 2002).

Nach der enormen Wahlniederlage der *Saadet Partisi* – die Partei erreichte nur rund 2,5 Prozent der Wählerstimmen und ist somit nicht im Parlament vertreten – sind auch diese beiden Frauen weit von der politischen Macht entfernt. Die Wahlsiegerin der letzten Parlamentswahlen, die *AK Parti*, hat insgesamt 25 Frauen, alle ohne Kopftuch, als Kandidatinnen aufgestellt. Ins Parlament brachte diese Partei mehr als die Hälfte (13) ihrer Mitstreiterinnen (Koç et al. 2002). Da diese Kandidatinnen allerdings auch eher untere Listenplätze einnahmen, sagten ihnen die Prognosen ein viel schlechteres Ergebnis voraus. Die im Vergleich zu den Prognosen höhere Anzahl an weiblichen Abgeordneten hängt also weniger mit der frauenfreundlichen Politik der *AK Parti* zusammen, sondern primär mit ihrem allgemeinen Wahlsieg, der auch niedrig gereihten Kandidatinnen den Einzug ins Parlament ermöglichte. Hinsichtlich der AKP-Frauenpolitik ist außerdem festzustellen, dass sich die *AK Parti* öffentlich nicht mit der Kopftuchfrage auseinandersetzt. Dies macht sie für breite kemalistisch-säkulare Gesellschaftsteile zwar weniger angreifbar und bedrohlich, bedeutet aber für die neue muslimische Frau weiterhin Ausschluss und Diskriminierung.

Zusammenfassend bedeutet dies, dass die Geschichte der türkischen Republik den politischen Vertretern des pro-islamischen Milieus in der Türkei zu verstehen gegeben hat, dass man ohne bestimmte kemalistische Regeln im gegenwärtigen System politisch nicht überleben kann. Bezeichnend ist, dass dieser ›Lernprozess‹ auf dem Rücken der Frauen ausgetragen wird. Das Kopftuch der neuen muslimischen Frau ist nämlich in pro-islamischen Kreisen nach wie vor ein zentraler Ausdruck ihrer Sicht auf die Welt. Für die neue muslimische Frau symbolisiert das Anerkennen von Kopftüchern *auch* Freiheit und Demokratie. Da die reale Umsetzung dieser Sichtweise im gegenwärtigen Kontext jedoch zu schwerwiegenden politischen Schwierigkeiten führen kann, bleibt die neue muslimische Frau freiwillig oder unfreiwillig im Hintergrund. Diese Tendenz ist nicht nur in der Politik zu verzeichnen, sondern kennzeichnet auch die Lage von anderweitig aktiven Frauen im pro-islamischen Milieu. Dennoch können aus der Sicht der neuen muslimischen Frau auch positive gesellschaftliche Entwicklungen verzeichnet werden.

Der neue Islam der Frauen

Beeinflusst von den modernen Rahmenbedingungen auf nationaler und internationaler Ebene unterliegt der Islam in der heutigen Türkei zahlreichen Re-Interpretationen. Zu beobachten sind diese Transformationen keinesfalls ausschließlich bei frauenspezifischen Belangen. Die Versuche, den Islam als umweltbewusste und menschenrechtsfreundliche Religion darzustellen, verdeutlichen diesen Aspekt.

Am Beispiel des Erbens und der Polygamie möchte ich darstellen, welchen Transformationsprozessen der *neue Islam der Frauen* unterliegt. Nach islamischer Rechtssprechung steht bekanntlich der Frau nur die Hälfte des Erbteiles von Männern zu. Diese Regelung, die nach westlichem Empfinden ungerecht und frauenfeindlich ist, wird im gegenwärtigen Diskurs jedoch zum Vorteil der Frau ausgelegt. Das Hauptargument bei männlichen und weiblichen Vertretern dieser Denkrichtung ist, dass die Frau ihr Erbe im Gegensatz zum Mann nicht in die Familie einbringen muss, sondern über ihren Teil frei verfügen kann. Aus diesem Grund sei es auch nur gerecht, dass sie nur die Hälfte des Mannes bekäme (vgl. Hatemi 1990: 43; Tozduman 1991).

Auch andere kritische Themen werden in dem Prozess der Re-Interpretation heute anders – und wenn man so will – frauenfreundlicher ausgelegt. Die Diskussion um Polygamie verdeutlicht dies: Denn wenngleich dem muslimischen Mann das Recht auf mehrere Frauen nicht grundsätzlich abgesprochen wird, so wird es ihm zugleich so gut wie unmöglich gemacht. Neue muslimische Frauen vertreten nämlich die Ansicht, dass ein Mann erstens nur in Ausnahmesituationen (bedingt zum Beispiel durch einen Frauenüberschuss durch einen Krieg) eine zweite Frau heiraten darf, dass ein Mann zweitens nur mit dem Einverständnis seiner ersten Frau seine auserwählte Zweite heiraten kann und dass sich ein Mann als guter Muslim Allah vergewissern muss, dass er beide Frauen gleich behandeln wird (vgl. Atasoy 1991: 101-108). Diese Liste von Voraussetzungen bedeutet, dass die Mehrehe als Möglichkeit zwar nicht *per se* negiert wird, aber als praktisch unmöglich gedacht wird, denn welcher Muslim kann solche Gerechtigkeitsforderungen real erfüllen?

Neue muslimische Frauen setzen sich aber nicht nur mit typischen ›Muslima-Problemen‹ auseinander, sondern diskutieren auch uns westlichen Leserinnen vertraute Themen: Das Recht auf Berufstätigkeit und Bildung, die Forderung an den Mann, einen aktiven Beitrag zu Haushalt und Kindererziehung zu leisten und so weiter. Aus diesem Grund werden diese ›frauenbewussten‹ muslimischen Frauen von säkularen Journalistinnen und Sozialwissenschaftlerinnen nicht selten als »verschleierte« oder »verhüllte« Feministinnen bezeichnet. Diese Bezeichnung lehnen diese Frauen jedoch ab, weil – so lautet ihr Argument – ihre Gesellschaftskritik nicht auf feministischen sondern islamischen Werten beruhe.

In pro-islamischen Kreisen wurden diese »verhüllten Feministinnen« insbesondere von ihren männlichen Genossen stark kritisiert. Ali Bulaç, ein bekannter muslimischer Intellektueller meint beispielsweise, dass muslimische Frauen, die sich mit feministischen Themen auseinandersetzen, von »kurzem Verstand« wären (Bulaç 1987), und der populistische pro-islamische Meinungsmacher Dilipak vertritt die Ansicht, dass berufstätige Frauen Arbeitslosigkeit von Männern und Familienvätern zu verantworten hätten (Dilipak 1995: 31). Öffentliche Proteste gegen frauenfeindliche Aussagen dieser Art gab und gibt es im pro-islamischen Diskurs nur vereinzelt. Einen Kampf um Anerkennung neuer (oder besser gesagt: gleichberechtigter) Lebensformen haben neue muslimische Frauen dennoch ausgefochten. In meiner Studie über pro-islamische Journalistinnen habe ich festgestellt, dass die ersten Kopftuch tragenden Journalistinnen in pro-islamischen türkischen Medien zwar keine lautstarke Debatte um Gleichberechtigung am Arbeitsplatz mit ihren männlichen Kollegen führten, sondern individuell als Kollegin um Anerkennung kämpften. Diese Strategie führte nach ihren Erfahrungen auch nicht zu einer Gleichberechtigung der Geschlechter im Arbeitsprozess, änderte jedoch allgemein das Arbeitsklima. Aus diesem Grund sprechen ältere Journalistinnen heute über dieses Thema als ein vergangenes. Jüngere Journalistinnen kämpfen nicht mehr um ihre individuelle Anerkennung am Arbeitsplatz, sondern möchten Karriere machen (vgl. Pusch 1998). Hiadayet Toksal berichtet von ähnlichen Prozessen zwischen konservativen Lehrern und Kopftuch tragenden Lehrerinnen an *İmam-Hatip*-Schulen, religiösen Prediger- und Vorbeterschulen (Çakır 2000: 21f.).

Die subjektive Wahrnehmung der Fremdsicht

Nach Ansicht der neuen türkisch-muslimischen Frauen wird im In- und Ausland unter anderem wegen des Kopftuchs ein falsches Bild über sie verbreitet. Die neue muslimische Frau macht Unwissenheit und politische Taktik ihrer gesellschaftspolitischen Gegnerinnen für diese Verzerrung verantwortlich (vgl. unter anderen Şişman 2001). Obwohl sich die neue muslimische Frau in vielen Dimensionen von der traditionellen Muslima unterscheidet – und diese Unterschiede auch von ihr wahrgenommen und manchmal sogar bewusst betont werden – will sie sich als Fortsetzung der Tradition sehen. Hinsichtlich der Marginalität der neuen muslimischen Frau ist festzuhalten, dass sie sich in der türkischen Gesellschaft zwar wegen ihres Kopftuchs marginalisiert und diskriminiert fühlt, sie sich selbst aber keinesfalls einer marginalen Randgruppe zugehörig, sondern als Vertreterin des Volkes wahrnimmt. Auch dieses Selbstverständnis als »Volksvertreterin« ist ein wesentlicher Aspekt ihrer Orientierung, die sich maßgeblich auf ihr Handeln auswirkt. Indem sie auf die Tradition pocht und vorgibt, das Volk zu vertreten,

legitimiert sie ihre Weltsicht. Im gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Kontext ist dies ein sinnvoller, aber von ihren politischen Gegnern bereits durchschauter Schachzug.

In diesem Zusammenhang sei auch betont, dass die eben genannten Gegenargumente der neuen muslimischen Frau auch ein Hinweis darauf sind, wie sie von anderen, den Kemalisten wahrgenommen wird. Die Kemalisten bilden in den Augen der meisten neuen muslimischen Frauen nämlich eine Machtelite, die nichts mit dem türkischen Volk gemein habe. Diese Sichtweise wird sprachlich nicht nur auf der manifesten, sondern auch auf der latenten Ebene sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. Mit Begriffen wie »sie«, »die Elite«, »die, die an der Macht sind« und so weiter, signalisiert die neue muslimische Frau, dass das kemalistische Milieu und die kemalistische Macht in ihren Augen ein Fremdkörper in der türkischen Gesellschaft sind. Im gegenwärtigen Spannungsfeld dient selbstverständlich auch diese Sichtweise der eigenen Legitimation und den eigenen gesellschaftlichen und politischen Machtinteressen.

Das Resultat der negativen Einschätzung der Fremdsicht führt bei vielen neuen muslimischen Frauen zu einem enormen Misstrauen gegenüber Säkularisten und Kemalisten. Insbesondere von türkischen Forscherinnen, die im Regelfall dem säkularen und kemalistischen Milieu angehören, fühlen sie sich als Exotikum betrachtet. Mualla Gülnaz drückt diese subjektive Wahrnehmung der sozialwissenschaftlichen Fremdwahrnehmung unmissverständlich aus:

»Sie sind [für die Außenstehenden, B.P.] ein soziologischer Fall, ein Untersuchungsgegenstand. Sie werden definiert, klassifiziert, gezählt. Sie werden beobachtet aber nicht gesehen. Sie sind versteckt, verzaubernd, original. Sie sind eine interessante Feststellung. Sie sind schwarz und Menschenfresser. Man ist neugierig auf sie aber hat Angst vor ihnen. Sie werden erforscht aber nicht erklärt.« (Gülnaz 1997: 66)

Die spitzen Formulierungen in diesem Zitat sind ein Hinweis dafür, dass sich Mualla Gülnaz auch persönlich missachtet fühlt. Dies ist in Anbetracht der Tatsache verständlich, dass Mualla Gülnaz, eine journalistisch tätige Soziologin aus pro-islamischen Kreisen, aufgrund von zwei sehr kritischen Stellungnahmen zu einem frauenverachtenden Artikel eines muslimischen Intellektuellen in der türkischen Tageszeitung *Zaman* (Zeit) in der einschlägigen Fachliteratur (zum Beispiel Göle und İlyasoğlu) als die »verschleierte Parade-feministin« bezeichnet wird, obwohl sie sich selbst nicht als Feministin bezeichnet und sich nicht islamisch bedeckt. In einem Interview erzählte mir Gülnaz, dass ich die erste Sozialwissenschaftlerin sei, die persönlich mit ihr Kontakt aufnehme. Alle Sozialwissenschaftler, so die Vielzitierte, würden sie ausschließlich aufgrund ihrer Artikel einschätzen und charakterisieren, sie scheuten sich vor einem persönlichen Kennenlernen.

Resümee

In meinen verschiedenen Untersuchungen habe ich versucht, die neue muslimische Frau nicht als Untersuchungsgegenstand zu degradieren und ihre Sichtweisen nicht zu orientalisieren. Mein Versuch, die neuen muslimischen Frauen zu verstehen, bedeutet aber nicht, dass mir das in den Augen meiner Gesprächspartnerinnen auch wirklich gelungen ist. Wenngleich meine Arbeiten von ihnen bis jetzt, zumindest öffentlich, noch nicht kritisiert wurden, so weiß ich – unter anderem aus persönlichen Gesprächen – dass mir meine muslimischen Gesprächspartnerinnen in verschiedenen Punkten widersprechen: So freuen sie sich zwar, dass ich mich zum Beispiel klar von den Begriffen »islamistisch« und »fundamentalistisch« distanzieren, kritisieren mich aber dafür, dass ich sie als »neue« muslimische Frauen bezeichne, dass ich sie bildlich gesprochen zwischen die traditionell-muslimische und kemalistisch-moderne Türkin stelle und so weiter. Sie selbst bezeichnen sich »nur« als muslimisch. Die Beschreibung als neu lehnen sie ab, weil sie – wie ich oben bereits in einem anderen Kontext betont habe – der Ansicht sind, dass sie kein neues Phänomen sind. Im Vergleich von Tradition und Moderne fühlen sie sich in eine Zwitterposition gedrängt und aus der Sichtweise der säkularen Forscherin als Konglomerat von Defiziten. Die Liste der Wahrnehmungsdifferenzen könnte an dieser Stelle noch um etliche Punkte erweitert werden und die Gründe, die zweifellos mit der Legitimation der eigenen Position im spezifischen gesellschaftspolitischen und soziokulturellen Kontext zusammen hängen, gilt es an anderer Stelle noch gründlicher zu analysieren. Einige Aspekte der Lebenswelt der neuen muslimischen Frau will ich hier nochmals festhalten: ihr Outfit, ihr Denken, ihr Handeln, ihr Protest, ihre übergreifende Verbindung von Tradition und Moderne und so weiter geben wichtige Einblicke in ihre Selbstkonzeption und ihre Weltsicht. Dabei ist das Kopftuch eine zentrale Dimension ihrer Lebenswelt. Die Tatsache, dass man auch bei der Analyse anderer Dimensionen der Lebenswelt direkt oder indirekt auf das Kopftuch stößt, verdeutlicht diesen Aspekt.

Das Kopftuch fungiert im türkischen Kontext außerdem als politische Barriere für den uneingeschränkten Schritt neuer muslimischer Frauen in den öffentlichen Raum. Insbesondere seit den Beschlüssen des Nationalen Sicherheitsrates vom 28. Februar 1997 müssen die optimistischen Interpretationen hinsichtlich der gesellschaftlichen und politischen Integration neuer muslimischer Frauen in der Türkei, wie zum Beispiel von Nilüfer Göle (1998) und Aynur İlyasoğlu (1996), revidiert werden. Neue muslimische Frauen werden im neuen Millennium entweder aufgrund ihres Entschlusses, ein Kopftuch zu tragen, in vielen Bereichen diskriminiert oder sie sind – wie die neuesten Entwicklungen in der *AK-Parti* zeigen – als »moderne«/nicht bedeckte Frauen in der Gesellschaft integriert.

Literatur

- Aktaş, Cihan (1991a): *Kılık Kıyafet ve İktidar*, Istanbul: Nehir Yay (2. Auflage).
- Aktaş, Cihan (1991b): *Sistem içindeki Kadın*, Istanbul; Beyan Yay.
- Aktaş, Cihan (2001): »Die ›Geschichte‹ der islamistischen Frau«, in: Pusch, Barbara (Hg.): *Die Neue Muslimische Frau. Standpunkte & Analysen*, Stuttgart/Istanbul: Beirut Text und Studien Bd. 85, Türkische Welten Bd. 8, 123-136.
- Arat, Yeşim (1999): *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*, Istanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı.
- Atasoy, Gülay (1995): *Gerçeği Arayan Genç Kız*, Istanbul: Türdav.
- Bulaç, Ali (1987): »Feminist Bayanların Kısa Aklı«, in: *Zaman* (Tageszeitung), 17. März 1987.
- Çakır, Ruşen (2000): *Direnış ve İtaat. İki İktidar arasında İslamcı Kadın*, Istanbul: Metis Yay.
- Eraslan, Sibel (2001): »Das politische Abenteuer islamistischer Frauen in der Türkei«, in: Pusch, Barbara (Hg.): *Die Neue Muslimische Frau*, 51-66.
- Dilipak, Abdurrahman (1995): *Bir Başka Açıdan Kadın*, Istanbul: Risale Yay.
- Göle, Nilüfer (1998): *Modern Mahrem*, Istanbul: Metis Yay (5. Auflage).
- Gülnaz, Mualla (1997): »Suyu Tersine Akıtanlar«, in: *Birikim* 91, 66-9.
- Hatemi, Hüseyin (1990): *Kadının Çıkış Yolu. İlahi Hikmaet'de Kadın*, Istanbul: İşaret (2. Auflage).
- İlyasoğlu, Aynur (1996): »İslamcı Kadın Hareketinin Bugünü Üzerine«, in: *Birikim* 91, 60-5.
- Kadioğlu, Ayşe (2001): »Die Leugung des Geschlechts: Die türkische Frau als Objekt in großen Gesellschaftsentwürfen«, in: Pusch; Barbara (Hg.): *Die Neue Muslimische Frau, Standpunkte & Analysen*, Stuttgart: Istanbul: Beirut Text und Studien Bd. 85, Türkische Welten Bd. 8., 31-50.
- Koç, Nebahat/Eren, Temel/Metin, Pervin et al. (2002), »Kadınlar Meclis'te bir Arpa Boyu Yol Aldı«, in: *Sabah* (Tageszeitung), 5. November 2002.
- Mazlumder İstanbul Şubesi (Hg.) (1998): *Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu. Olayları Belgeler/Anılar*. Istanbul: Mazlumder (2. erweiterte Auflage).
- Mert, Nuray (2002): »Başörtüsüne Karşı İlginç Ittifak«, *Radikal* (Tageszeitung), 1. Oktober 2002.
- Özkan-Kerestecioğlu, İnci (2001): »Die Konstruktion der ›neuen‹ türkischen Frau und der Internationale Frauenkongress (1935)«, in: Pusch; Barbara (Hg.), *Die Neue Muslimische Frau, Standpunkte & Analysen*, Stuttgart: Istanbul: Beirut Text und Studien Bd. 85, Türkische Welten Bd. 8, 17-30.
- Pitzer-Reyl, Renate (1996): *Gemäß den Bedingungen der Zeit. Religiöser Wandel bei Muslimen in der heutigen Türkei*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Pusch, Barbara (1998): »Verschleierte Berufung? – Zur Beruflichen Situation Proislamischer Journalistinnen in der Türkei« in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2, 213-231.

- Pusch, Barbara (1999): »Schleierhafter Protest? – Zur Kopftuchdebatte in der Türkei«, in: Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hg.): *Der Neue Islam der Frauen*, Bielefeld: transcript, 147-174.
- Pusch, Barbara (2000): »Stepping into the Public Sphere: The Rise of Islamist Women's Organizations in Turkey«, in: Seufert, Günter/Vorhoff, Karin/Yerasimos, Stefanos (Hg.): *Civil Society in the Grip of Nationalism*, Istanbul: Orient-Institut der DMG, 475-505.
- Pusch, Barbara (Hg.) (2001a): *Die Neue Muslimische Frau. Standpunkte & Analysen*, Stuttgart: Istanbul: Beirut Texts and Studies Bd. 85, Turkish Worlds Bd. 8.
- Pusch, Barbara (2001b): »Türkische Kopftuchpolitiken: Einstellungen von ›Kopftuchstudentinnen‹ und Akademischem Personal im Vergleich«, in: *Die Neue Muslimische Frau, Standpunkte & Analysen*, Stuttgart: Istanbul: Beirut Texts and Studies Bd. 85, Turkish Worlds Bd. 8, 137-166.
- Sarioğlu, Bülent/Toktar, Ebru (2002): »Eğitim Düzeyi Yükseldi«, *Cumhuriyet* (Tageszeitung), 14. September 2002.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1988): *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. 1; Frankfurt/Main: Suhrkamp, (3. Auflage).
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1990): *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. 2; Frankfurt/Main: Suhrkamp, (2. Auflage).
- Seufert, Günter (1997): *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als Symbolische Repräsentation einer sich Modernisierenden Muslimischen Gesellschaft*, Istanbul: Beirut Texts and Studies Bd. 67 und Turkish Worlds Bd. 3.
- Şişman, Nazife (2001): »Wie nehmen moderne Frauen islamistische Frauen wahr?« in: Pusch, Barbara (Hg.): *Die Neue Muslimische Frau*, 191-210.
- Tozduman, Aysel Zeynep (1991): *İslam'da Kadının Hakları*, Istanbul: Seha Neşriyat (4. Auflage).
- Turan, İlter (1993): »Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür«, in: Tapper, Richard (Hg.): *Çadaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset Edebiyat ve Laik Devlet*, Istanbul: Sarmal Yay. 1993, 39-69.