

VI Oppositionelle Politik: Bewegungen, Organisationen und Protagonistinnen

Im vorherigen Kapitel wurde die Entwicklung des Feminismus und die Auseinandersetzung der feministischen Ideologie mit anderen Ideologien und Bewegungen, die die politische Öffentlichkeit der Türkei dominieren, aus der Perspektive des akademischen Feminismus, d.h. vorwiegend anhand akademischer Texte (feministischer) Wissenschaftlerinnen, behandelt. In diesem Kapitel verschiebt sich der Fokus der Analyse vom Feminismus als Wissenschaft zum Feminismus als politisch-soziale Bewegung, d.h. die Analyse verschiebt sich zur Ebene der politischen Handlung. Demnach bilden vor allem die Interviews, die mit den Protagonistinnen aus vier sich als oppositionell verstehenden und positionierenden Bewegungen – der türkischen Frauenbewegung, der kurdischen Frauenbewegung, der Menschenrechtsbewegung und der liberalen Bewegung – geführt wurden den Untersuchungsgegenstand. Ihre Selbstverständnisse und ihre Erfahrungen in den Bewegungen sowie die Bedeutung, die sie ihren Aufgaben und Tätigkeiten in den jeweiligen Organisationen zuschreiben sind hier von Bedeutung; zusammen mit der Darstellung der Organisationsstruktur, den Aufgaben und Zielen der jeweiligen Organisationen bilden sie den Fokus der Analyse in diesem Kapitel.

VI.1 DIE TÜRKISCHE FRAUENBEWEGUNG

VI.1.1 Das Aufkommen und die Entwicklung des Zweite-Welle-Feminismus in der Türkei – Die Phase von 1975 bis zu Beginn der 1990er-Jahre

Die ersten Spuren des Aufkommens einer feministischen Bewegung (auf der politischen Ebene) und die Verbreitung einer feministischen Perspektive unter

Geisteswissenschaftlerinnen (auf der akademischen Ebene) in der Periode nach dem Militärputsch von 1980 sind bis in die Phase zuvor, nämlich bis in die zweite Hälfte der 1970er-Jahre zurückzuverfolgen. Auf der politischen Aktionsebene markiert die Gründung des Fortschrittlichen Frauenvereins (*İlerici Kadınlar Derneği*, İKD) am 3. Juni 1975 in Istanbul/Çeliktepe diese Entwicklung (s. İKD 1996: 43). Der Fortschrittliche Frauenverein ist die größte Frauenorganisation, in der bis zum heutigen Tag in der Türkei etwa 50.000 Frauen organisiert sind; seine monatlich erscheinende Schrift *Die Stimme der Frauen* (*Kadının Sesi*) erreicht die größte Leserschaft von ca. 20.000 Frauen (s. Yorgun 1987: 162). Der Verein wurde nicht zufällig 1975 gegründet, denn in diesem Jahr deklarierte die UN *das Jahrzehnt der Frauen*. Der neu gegründete Verein verstand sich vor allem als Vertretung der Anliegen von Arbeiterfrauen.

In dieser Arbeit wird der Fortschrittliche Frauenverein auch als wegbereitend für das Aufkommen des Zweite-Welle-Feminismus in der Periode nach 1980 betrachtet. Diese Auffassung ist aber für viele Autorinnen nicht unumstritten. So verweist Pembenaz Yorgun zum Beispiel auf die Verbindung des Vereins zur *Türkischen Kommunistischen Partei* (TKP) und bezeichnet den Verein als „die Nebenorganisation der illegalen prosovjatischen Kommunistischen Partei“ (Yorgun 1987: 162). Darüber hinaus bezeichnet sie die Bewegung als anti-feministisch und begründet dies sowohl mit deren Verbindung zur kommunistischen Partei als auch mit der Zielsetzung des Vereins:

„Indessen war es eine anti-feministische Bewegung, wie man schon aus ihrer organisatorischen Verbindung mit der TKP ableiten kann. Ihr letztendliches Ziel war die Verbreitung der Parteibasis und die Mobilisierung der Frauen mit Losungen wie „Mutterschaft“, „Frauen gegen den Faschismus“ und „Frauen für den Frieden.“ (Ebd.: 163)

Auch Tekeli erwähnt den Verein im Zusammenhang mit der Vorbereitungsphase des Feminismus, aber analog zu Yorgun sieht auch sie ihn nicht als zur feministischen Bewegung zugehörig, da sie zu dem Schluss kommt, der Verein beschäftige sich „nicht mit Frauenfragen, sondern mehr mit den Problemen der Arbeiterklasse“ (Tekeli 1989b: 36). Unter Berücksichtigung einer erfolgreichen und massiven Mobilisierung der Frauen durch politisch links zu verortende Frauen kann der Verein durchaus als wegbereitend für das spätere Aufkommen des Feminismus angesehen werden. Dennoch bleibt selbst unter jenen Frauen, die damals im İKD aktiv mitgewirkt haben, diese Zuordnung umstritten. Dies belegt ein 1996 veröffentlichtes Buch, das anlässlich des zwanzigsten Gründungstags

des İKD herausgegeben wurde.¹ Aber eines wird deutlich: Jenseits der fruchtlosen Diskussionen darüber, ob der Verein als feministisch bezeichnet werden kann oder nicht, fällt in den Erfahrungsberichten und Zeugnissen im besagten Buch auf, wie bekannt die Themen, Fragestellungen und Sorgen dieser Frauen auch für die heutigen Feministinnen klingen. Auch hier wurden die Frauen nach ihrem Aussehen beurteilt, ob sie sittengemäß, angemessen und als *Revolutionärin* gekleidet waren, mussten sich von ihren männlichen Mitstreitern aus der Partei die ein oder andere abfällige Andeutung gefallen lassen. Nachzulesen ist, wie die Männer der Partei sich einmischten, ob die im Verein arbeitenden Frauen Make-up oder eine modische, weibliche Frisur tragen durften – oder ob ein Kind mit der Karriere einer professionellen Revolutionärin vereinbar sei, was auch von den Frauen selbst reflektiert wurde (s. Bağımsızlık, Hiyerarşi, Özel Yaşama Dair 1996: 76-85). Eine weitere Ähnlichkeit zwischen den Feministinnen der 1980er- und den in den 1970er-Jahren politisch aktiven İKD-Frauen besteht vor allem darin, dass die Feministinnen der Periode nach 1980 paradoxerweise die Freiheit und gleichzeitig die Gleichgültigkeit seitens des türkischen Staates und der Linksintellektuellen genossen haben. So erreichten die İKD-Frauen eine gewisse Unabhängigkeit von der Partei, da auch ihre Aktivitäten als *nicht ausreichend politisch* – nur als *Frauenbereich* – von der Parteiführung eingestuft wurden.

Auf der akademischen Ebene markiert Şirin Tekelis im Jahr 1977 in der renommierten geisteswissenschaftlichen Zeitschrift *Gesellschaft und Wissenschaft (Toplum ve Bilim)* veröffentlichter Artikel den Wendepunkt: Unter dem Titel *Die Frau gegenüber der politischen Macht (Siyasal İktidar karşısında Kadın)* unternimmt Tekeli den Versuch, den Status der Frauen in der Gesellschaft im Verhältnis zur politischen Macht zu untersuchen. Dieser sehr umfangreiche Artikel verwendet nicht nur statistische Daten aus den USA, Frankreich, England, der ehemaligen UdSSR und der Türkei in Bezug auf die Frage nach weiblicher Partizipation im ökonomischen und politischen Leben dieser Länder, sondern er enthält auch eine Darstellung der historischen Entwicklung des Status der Frauen: soziale Stellung, ökonomische Rechte, die Art und Weise, wie die *Frauen-*

1 Am 4 Juni 1994 kamen diese Frauen in Istanbul erneut zusammen mit dem Ziel, anlässlich des 20. Jahrestags der Gründung des Vereins ein Buch zu veröffentlichen (*ve hep birlikte koştuk* 1996: 279). In dem 1996 erschienenen Buch wird unter anderem auch die Diskussion geführt, ob der Verein *ideologisch* und *organisatorisch* doch unabhängig von der TKP gewesen sei, oder ob er *ideologisch* abhängig, aber *organisatorisch* unabhängig war (s. Bağımsızlık, Hiyerarşi, Özel Yaşama Dair 1996: 76-85); und inwieweit der Verein eine marxistisch-feministische Frauenorganisation war (Aslan, Emel 1996: 268) und ob in diesem Sinne eine Verbindung oder Kontinuität zwischen der İKD-Bewegung und der feministischen Bewegung nach 1980 hergestellt werden könne (s. Kılıç 1996: 278). Siehe İKD 1996.

frage von den jeweiligen politischen Systemen behandelt wird und welche Lösungen angeboten werden. Tekeli schlägt in diesem Artikel das Konzept des *unterdrückten sex*² als die am wenigsten irreführende (gegenüber anderen, weniger passenden Kategorien wie Klasse, Kaste, marginale Gruppe, Minderheit, Unterschicht) analytische Kategorie für die Untersuchung der Frauen als sozialer Gruppe vor. Sie zieht für ihre Arbeit zahlreiche englische und französische feministische Literatur heran,³ dennoch basiert ihre Analyse des gesellschaftlichen Status der Frauen hauptsächlich auf marxistischen Kategorien, wie *kapitalistische Organisation der Warenproduktion*, *Tauschwert der Arbeit*, *reproduktive Arbeit*, auf althusserianischen Kategorien wie *ideologische Meta-Determinierung* oder auf dem Gramscianischen Konzept der *ideologischen Hegemonie* der herrschenden bürgerlichen Klasse. Besonders in Bezug auf ihre eigene Forschung über weibliche Politikerinnen⁴ und die sozialen Faktoren, die ihre politische Laufbahn beeinflussen (wie Bildung, Familie, Zivilstand, Kinder, soziale Klasse) gelingt es Tekeli, aufschlussreiche Erkenntnisse über den gesellschaftlichen Status der Frauen in der Türkei hervorzubringen. So entlarvt sie zum Beispiel die Verherrlichung der Mutterrolle, die Institution des Hausfrauseins, die Frauen-Psychologie und die Weibliche Rolle als hegemoniale Bilder, als Normen und Glauben, die von der bürgerlichen Klasse in der ganzen Gesellschaft verbreitet werden und die zur Aufrechterhaltung der Herrschaft dieser Klasse beitragen. Trotz dieser gelungenen Erkenntnisse auf der ideologisch-kulturellen Ebene, die möglicherweise im Rahmen einer feministischen Analyse besser hätten interpretiert werden können, sind das kapitalistische System und die Herrschaft der bürgerlichen Klasse ihre zentralen analytischen Kategorien, nicht etwa das Patriarchat und das patriarchale System oder patriarchale Werte. Dennoch muss betont werden, dass ihr Werk Hinweise einer feministischen Leseart, allein aufgrund des Fokus auf Frauen als Forschungsgegenstand, wohl zu erkennen sind (vgl. Arat 1993: 124). Tekelis Forschungsergebnisse wurden erst 1981 als Buch veröffentlicht. Unter anderem auch deshalb zählt die Politologin Yeşim Arat Tekelis Buch zur dritten Phase (d.h. nach 1980) der Entwicklung geisteswissenschaftlicher Studien mit dem Fokus auf Frauen (ebd.).⁵

2 Zu diesem Zeitpunkt wurde die Kategorie des *Geschlechts* (*toplumsal cinsiyet*) in der türkischen wissenschaftlichen Landschaft noch nicht verwendet.

3 Unter anderem: Betty Friedan, Kate Millet, Juliet Mitchell, Shelia Rowbotham und Simone de Beauvoir (s. Tekeli 1977).

4 Sie erhebt Daten durch einen 55 Fragen umfassenden Fragebogen, der den 40 weiblichen Abgeordneten, die zwischen 1935 und 1973 dem türkischen Parlament angehörten, vorgelegt wurde (s. Tekeli 1977: 95).

5 Hier in dieser Arbeit steht Tekelis Werk als Wegbereiter für das Aufkommen des Zweite-Welle-Feminismus zu Beginn der 1980er-Jahre, d.h. ihre Arbeit gehört zur Phase vor 1980.

Für die spätere Etablierung der Frauenforschung und des feministischen Ansatzes in der türkischen geisteswissenschaftlichen Landschaft bedeutend ist der von Nermin Abadan-Unat herausgegebene Sammelband *Die Frau in der Türkischen Gesellschaft*.⁶ Yeşim Arat ordnet das Buch der zweiten Phase der Entwicklung sozialwissenschaftlicher Studien über Frauen zu, jener Phase, in der die türkischen Geisteswissenschaften weitgehend von den angelsächsisch-europäischen Modernisierungstheorien der Sozialwissenschaften beeinflusst waren (s. ebd.: 125). Nach Arat haben sich die Sozialwissenschaften in der Türkei in dieser Phase hauptsächlich mit Themen beschäftigt wie den Auswirkungen des Modernisierungsprozesses auf die Gesellschaft in der Türkei oder Fragen formuliert, z.B. Wie und warum findet sozialer Wandel statt und welche Funktionen werden durch welche Strukturen erfüllt (s. ebd.: 123)?

In der deutschen Ausgabe von Abadan-Unats Buch finden wir Beiträge von elf renommierten türkischen Geisteswissenschaftlerinnen zu Themenfeldern wie: Frauen und Religion, Frauen im Arbeitsleben, Frauen in der Politik, Frauen und Migration oder der soziale Wandel und die türkische Frau etc. Gemeinsam ist allen Artikeln, dass überwiegend mit quantitativen Forschungsmethoden mit einer besonderen Objektivitätsattitüde – fast positivistisch – gearbeitet wird. Von einer feministischen Perspektive kann hier nicht gesprochen werden, dennoch leistet das Buch für Arat zwei wichtige Beiträge zur Entwicklung der Frauenforschung in der Türkei: Erstens legitimiert das Buch durch die Beiträge von bekannten Wissenschaftlerinnen das Interesse an Frauenfragen. Zweitens erweckt das Buch dieses Interesse bei der jüngeren Generation der Sozialwissenschaftlerinnen in der Türkei (s. ebd.: 125). Tatsächlich sieht auch Tekeli in dem von Nermin Abadan-Unat herausgegebenen Band einen der beiden wichtigsten Meilensteine auf dem Weg zur feministischen Frauenbewegung und zum Feminismus in der Türkei (s. Tekeli 1989b: 36).⁷ Den zweiten Meilenstein erkennt Tekeli in der Teilnahme einiger türkischer Akademikerinnen (unter anderen sie selbst) an der von den Vereinten Nationen veranstalteten ersten Weltfrauenkonferenz (Mexiko-Stadt 1975; im Rahmen der UN-Dekade der Frau, 1976-1985) und in der sich daraus ergebenden wachsenden Sensibilität gegenüber Frauenfragen unter türkischen Akademikerinnen gegen Ende der 1970er-Jahre (s. ebd.).

6 Das Buch erschien zunächst 1979 auf Türkisch, herausgegeben vom Verein der türkischen Geisteswissenschaften (Türk Sosyal Bilimler Derneği). Eine englische Version wurde 1981 von Leiden Brill publiziert (s. Arat 1993: 125). Hier referiere ich die erweiterte deutsche Erstausgabe von 1985.

7 Tekeli bemerkt zwar auch die Abwesenheit einer feministischen Perspektive in dem Buch, dennoch hält sie fest, dass einige von den Autorinnen sich mit der Zeit als Feministinnen bezeichnet haben. Sie schreibt, dass sie selbst schon damals, auch wenn sie es sehr versteckt hielt, eine Verteidigerin des Feminismus war (s. Tekeli 1989b: 36).

Tekeli unterteilt die Geschichte der feministischen Bewegung der ersten Jahrzehnte in der Türkei in vier Phasen: 1. Die versteckte Vorbereitungsphase (1975-1980; *Gizli Hazırlık Dönemi*), 2. Die Phase des Erwachens (1981-1983; *Uyanış Dönemi*), 3. Die Phase der Suche nach Legitimation (1983-1986; *Meşruluk Arayış Dönemi*) und 4. Die Phase der Wandlung zu einer Bewegung (nach 1987; *Bir Harekete Dönüşme Dönemi*) (s. Tekeli 1989b). In der ersten Phase der Vorbereitung spielen für Tekeli, neben der Ausrufung der ersten Frauendekade (1976-1985) durch die UN und dem Erscheinen des erwähnten Bandes von Abadan-Unat, die Übersetzung und Veröffentlichung feministischer Werke von Simone de Beauvoir, Kate Millet und Shulamith Firestone ins Türkische durch den Payel Verlag eine wichtige Rolle (s. ebd.).

Die zweite Phase, die Phase des Erwachens, setzt ein mit dem Entstehen erster Selbsterfahrungsgruppen (1981-1982) in Istanbul und Ankara. Nach Tekeli spielen in dieser Phase Diskussionsveranstaltungen und Panels, die durch die Schriftsteller-Kooperative (YAZKO) organisiert wurden und bei denen bisher nicht diskutierte Themen wie *Frauen, Sexualität, Individuum* oder *die Rolle der Intellektuellen* im Mittelpunkt standen, eine wichtige Rolle: diese Veranstaltungen stießen auf eine große Resonanz und trugen maßgeblich zur Gründung der Selbsterfahrungsgruppen bei (s. Tekeli 1989b: 37).⁸ Auch in diese Phase fallend, fand im April 1982 in Istanbul ein Symposium zu Frauenfragen statt, an dem unter anderem auch die französische Feministin Giselle Halimi teilnahm und in dessen Rahmen das Wort *Feminismus* erstmalig – seit der sehr lebendigen ersten Feminismus-Welle im Osmanischen Reich zu Beginn des 20. Jahrhunderts – in der türkischen Öffentlichkeit auftauchte und verteidigt wurde (s. ebd.).⁹

In der dritten Phase, der Phase der Suche nach Legitimation (1983-1986), fanden zwei weitere wichtige Entwicklungen statt: Die erste war die Veröffentlichung einer regelmäßigen feministischen Seite in der Zeitschrift *Somut (Konkret)* Anfang 1983, die wöchentlich erschien und von YAZKO herausgegeben wurde. Diese Seite erzeugte offensichtlich sehr viel Interesse und Rückmeldungen – aber nicht nur positive. Tekeli erwähnt als einen der Gründe für die Einstellung der Seite auch die negativen Reaktionen seitens orthodox-linker Krei-

8 In diesem Zusammenhang trat YAZKO mit der Anfrage für eine Publikation „von Frauen für Frauen“ an Tekeli heran. Zunächst bildeten sechs Frauen (Şirin Tekeli, Gülnur Savran, Şule Torun, Feraye Tınç, Yaprak Zihnioğlu und Günseli İnal) die Redaktion; später trafen noch Zeynep Avcı und Stella Ovadia hinzu.

9 Tekeli notiert, dass auch während des Symposiums viele neue Interessentinnen (ca. 40 Frauen) sich meldeten und bereit waren, bei einem möglichen Publikationsorgan durch YAZKO mitzuarbeiten. Dies geschah aber nicht (s. Tekeli 1989b: 37).

se.¹⁰ Die zweite wichtige Entwicklung in dieser Phase war die Gründung der Firma *Frauenzirkel für Publikation, Service und Beratung (Kadın Çevresi Yayıncılık, Hizmet ve Danışmanlık Şirketi)* durch dreizehn Feministinnen Ende des Jahres 1983. Eines ihrer geplanten Projekte war die Gründung eines Frauen-Kaffeehauses, jedoch konnte die Idee nicht umgesetzt werden. Auch wenn die beabsichtigten juristischen und Gesundheitsberatungsdienste für Frauen ebenfalls nicht verwirklicht werden konnten, so leistete der Frauenkreis seinen Beitrag zur feministischen Bewegung durch die Übersetzung einiger Klassiker der feministischen Literatur (z.B. Die Gespräche von Simone de Beauvoir und Alice Schwarzer) und der Gründung eines Buchclubs (s. Tekeli 1989b: 38).

Ebenfalls in der dritten Phase begannen die Feministinnen ab dem Jahr 1985 den Internationalen Frauentag, der bislang in der Türkei nicht gefeiert wurde (s. ebd.), zu feiern. In diesem Zeitraum sammelten die Feministinnen um die 4.000 Unterschriften, die dem türkischen Parlament übergeben wurden. Mit der Unterschriftenaktion sollte Druck auf die türkische Regierung ausgeübt werden, die im Jahre 1985 von ihr unterzeichnete Konvention CEDAW (*Convention on the Elimination of All Discriminations Against Women*), die schon im Jahr 1979 von der UN deklariert wurde, auch umzusetzen (s. ebd.: 39). Nach Tekeli markiert diese Petition das Ende der dritten Phase der Legitimationssuche.

In der vierten Phase, der Phase der Wandlung zur Bewegung (nach 1987), kristallisieren sich unterschiedliche Denkströmungen verschiedener feministischer Gruppen (reformistischer, radikaler oder sozialistischer Feminismus) heraus, begleitet durch die Publikation mehrerer feministischer Zeitschriften (der radikale *Feminist* und der sozialistisch-feministische *Kaktüs* [Kaktus] sowie die Gründung von verschiedenen Organisationen und Vereinen (z. B. der Frauenverein gegen Diskriminierung, *Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği*). Diese Phase ist geprägt durch die Vielfältigkeit ihrer Aktionsformen. Sowohl konventionelle als auch unkonventionelle Aktionsformen wie von Ad-hoc-Komitees organisierte Demonstrationen, Straßenfeste, Kampagnen, Straßenausstellungen und die zeitweilige Eröffnung eines Frauenmuseums fanden in diesem Zeitraum statt.

So demonstrierten am 17. Mai 1987 in İstanbul ca. 3.000 Frauen für Frauensolidarität gegen Gewalt gegenüber Frauen (*Dayağa Karşı Kadın Dayanışma Yürüyüşü*), im gleichen Jahr wurde noch eine Solidaritätskampagne zu diesem Thema initiiert. Im Rahmen dieser Kampagne wurde am 4. Oktober 1987 in İstanbul auf dem Platz vor dem Kariye-Museum das erste Straßenfest organisiert. 1988 wurde in Ankara zeitweise ein Frauenmuseum eröffnet. Ein Jahr darauf fand im Februar, wiederum in Ankara, das von der Donnerstagsgruppe organi-

10 Nach Tekeli wurde der Feminismus als eine reaktionäre und bürgerliche Ideologie betrachtet, welche die sozialistische Linke teile (s. Tekeli 1989b: 38).

sierte erste Treffen der Feministinnen in der Türkei statt (*1. Türkiye Feministleri Hafta Sonu Buluşması*). An diesem Wochenende wurden verschiedene Fragen zur feministischen Politik wie: Wie positionieren und definieren sich verschiedene feministische Gruppen? Was für eine Organisation ist notwendig für die Zukunft der feministischen Bewegung? diskutiert. Als Ergebnis dieser intensiven Diskussionen wurde ein Frauenemanzipationsmanifest (*Kadın Kurtuluşu Bildirgesi*) erstellt. Darüber hinaus wurde von den Frauengruppen ein Kommunikationsnetzwerk mit der Zielsetzung gegründet, die verschiedenen Kampagnen, die sich gegen Gewalt gegen Frauenkörper richteten, zu koordinieren; und die Publikation eines Bulletins wurde beschlossen (s. ebd.: 39). Eine letzte wichtige Entwicklung dieses ersten Jahrzehnts ist im Jahre 1989 die Organisation der Kampagne *Unsere Körper gehören zu uns – Nein zum sexuellen Missbrauch! (Bedenimiz Bizimdir, Cinsel Tacize Hayır!)*. Im Rahmen dieser Kampagne kämpften die Frauen auch gegen den Artikel 438 des türkischen Strafgesetzbuches, jenes Gesetzes, welches eine Strafminderung von Vergewaltigungsverbrechen beinhaltet, wenn die vergewaltigte Frau eine Prostituierte ist (s. Kadın Kültürevi ve Mor Çatı'dan Kadınlar, 1991: 76f.).

VI.1.2 Themen und Dynamiken in der Bewegung des Zweite-Welle-Feminismus

VI.1.2.1 Die I. Phase (1980-1990): Die Phase des ideologischen Aufbaus und der Behauptung gegenüber anderen Oppositionellen und Frauengruppen

In dieser ersten ideologischen Akkumulationsphase des Feminismus wird das Patriarchat als zentraler Begriff in den feministischen Analysen über die Institutionen der türkischen Gesellschaft (Familie, Staat, Ökonomie und Bildungssystem) und über die herrschenden gesellschaftlichen Werte und Rollen (Weiblichkeit/Männlichkeit) eingeführt.

Die ersten Jahre des Zweite-Welle-Feminismus sind geprägt durch Definitions- und Positionierungsversuche sowohl nach innen (innerhalb der Bewegung und der Feministinnen) als auch nach außen (gegenüber oppositionellen Gruppen in der politischen Öffentlichkeit). In dieser Phase des ideologischen Aufbaus, der Suche nach der feministischen Identität orientierten sich die Feministinnen über den Feminismus und feministische Bewegungen in den westlichen Ländern und über die verschiedenen Verläufe des Feminismus, wie er in der Geschichte dieser Länder Gestalt angenommen hat. Die Zeitungen thematisieren wieder den

8. März als Internationalen Frauentag.¹¹ Der *Differenz-Feminismus* wird vom *Gleichheits-Feminismus* unterschieden; die Gleichberechtigung der Frauen mit den Männern wird als eine erste, aber unzureichende Voraussetzung für die Emanzipation der Frau erkannt (s. Savran 1982: 3). Es wird festgestellt, dass das Problem nicht nur auf der gesetzlichen, sondern auch auf der sozialen Ebene gelöst werden muss. Kategorien wie Männlichkeit und Weiblichkeit, die gesellschaftliche Rollenverteilung sowie der Frauenidentität zugeschriebene Charaktereigenschaften (Emotionalität, Bescheidenheit, Gehorsamkeit, Affektivität) werden in Frage gestellt, dekonstruiert und kritisiert (s. ebd.). Daraus wird die Erkenntnis abgeleitet, dass eine größere soziale Transformation notwendig sei als die bloße Gleichheit vor dem Gesetz. Dies impliziert wiederum, dass die herrschenden Werte in Frage gestellt und der Kampf gegen hegemoniale gesellschaftliche Kräfte geführt werden muss (s. Zileli 1983: 159f.).

In jener Phase werden die Feministinnen in der Türkei sowohl von politisch links stehenden Männern als auch von politisch aktiven Frauen angegriffen und im Angesicht dieser Angriffe befinden sich die Feministinnen immer wieder in Erklärungszwang.¹² Sie müssen ihre Ideologie gegen andere oppositionelle Bewegungen verteidigen und durchsetzen. Auf der einen Seite wird versucht, den Status der feministischen Ideologie als oppositionelle, antikapitalistische, Anti-System-Ideologie (s. Savran 1985: 146) aufrechtzuerhalten und die Feministinnen müssen sich der Behauptung politisch links stehender Männer zur Wehr setzen, der Feminismus sei eine *individualistische bourgeoise Ideologie* (s. Zileli 1983: 157) – auf der andere Seite wird der Feminismus wegen seinem *ausweglosen Subjektivismus* (Özbudun 1984: 13) kritisiert und es wird den Feministinnen vorgeworfen, sich von einer allgemeinen sozialen Kritik zu distanzieren und eine abstrakte, separate Auffassung der Frauenfrage zu verbreiten (s. Zileli 1984).

Die Hauptthemen der zweiten Hälfte dieser ersten zehn Jahre können unter der Überschrift *Körper-Politiken* zusammengefasst werden. In zwei Kampagnen (Frauensolidarität gegen Gewalt 1987; Gegen sexuellen Missbrauch 1989)¹³ wurde der Frauenkörper thematisiert und das sexistische, patriarchale System sowie die männlichen kulturellen Codes kritisiert, welche die Gewalt gegen Frauenkörper für normal erachten und parallel dazu die Frauen in die Privatsphäre zwingen. Besonders 1989 – im Zusammenhang mit dem Richterspruch der Verfassungsrichter zur Strafreduzierung im Vergewaltigungsfall einer Prostitu-

11 So ein Artikel von Şule Torun und Şirin Tekeli erschienen am 8. März 1982 in der *Cumhuriyet-Zeitung* (s. Savran 1982).

12 Şirin Tekelis Erklärungsversuch gegen die Auffassung vom Feminismus als *Männerfeindlichkeit* ist ein Beispiel dafür (s. Zileli 1984: 14).

13 Siehe Yelda *Her Kadının Başına Geliyorsa* Januar 1990a, Birikim.

ierten¹⁴ – wurden die Themen Vergewaltigung im Krieg und im Alltagsleben sowie die Kategorisierung der Frauen als ehrvoll/ehrlos (*iffetli* versus *iffetsiz kadın*) durch die herrschenden patriarchalen Werte zu den Hauptthemen der feministischen Öffentlichkeit in der Türkei. In diesem Zusammenhang wurde der patriarchale Charakter des türkischen Staates ebenfalls diskutiert. Es wurde festgestellt, dass nicht nur die Männer, sondern eben auch der Staat patriarchal sei und dass ganz konkret der türkische Staat zur patriarchalischen Gesellschaftsordnung dadurch beiträgt, dass er die Männer vor den Frauen schütze, und eine *heilige, konservative Fassung der türkischen muslimischen Familie* (s. Kapan 1990: 71) mittels aller Macht und durch seine Institutionen und Akteure (Polizei, Richter und Armee) sowie durch deren Praxen aufrechterhalte (s. Ovdia 1990: 54; Yelda 1990b: 58).

Gegen Ende dieses Jahrzehnts wurden auch die Trennungslinien zwischen dem radikalen und dem sozialistischen Feminismus konturierter und schärfer. Eigentlich hatten fast alle Feministinnen dieses ersten Jahrzehnts eine marxistische Vergangenheit, sei es durch die intellektuelle Auseinandersetzung mit den marxistischen Theorien und Ansätzen oder durch ihr politisches Engagement in den marxistischen Bewegungen – oder beidem. So kann auch behauptet werden, dass der Zweite-Welle-Feminismus aus einer schmerzhaften Abrechnung mit dem Marxismus geboren worden war.¹⁵ Trotz dieser gemeinsamen Quelle und dem geteilten Fundus der Erfahrungen – spätestens mit dem Ende der 1980er-Jahre, wenn nicht sogar schon früher (mit Veröffentlichung des radikal-feministischen *Feminist* und dem sozialistisch-feministischen *Kaktüs*),¹⁶ treten die Differenzen schärfer hervor. So sollte zum Beispiel die sozialistische Feministin Gülnur Savran – auf Nachhaken von Ayşe Düzkan – in *Kaktüs* erklären, warum der Sozialismus doch die notwendige Voraussetzung der Frauenemanzipation sei (s. Savran 1988: 5). Auch Sibel Özbudun musste erneut den Sozialismus als Voraussetzung der Frauenemanzipation betonen (s. Özbudun 1990: 5) und feststellen, dass der sogenannte *westliche Feminismus* sich nicht genug verbreiten konn-

14 Siehe Stella Ovdia 438. *Madde*, März 1990, Birikim.

15 Şirin Tekeli betont, dass neben der Abrechnung mit der Rolle des Marxismus bei der Entstehung des Feminismus Anfang der 1980er-Jahre auch die Reflexion über alltägliche Erfahrungen eine Rolle spielten: „So haben wir in dieser Phase durch eine schmerzhaft Erfahrung der Abrechnung mit der Vergangenheit und dem Marxismus, aber noch wichtiger als das, durch penible, sorgfältige Infragestellung unserer alltäglichen Erfahrungen im Leben, die Relevanz der Begriffe wie Patriarchat, Sexismus und hegemoniale Männlichkeit in der Türkei festgestellt und langsam wurden wir zu Feministinnen.“ (Tekeli 1989a: 37; ÜAAR)

16 Die erste Ausgabe des *Feminist* erscheint am 8. März 1987, der *Kaktüs* erstmalig am 1. Mai 1988 (s. Arat 1991: 10f.).

te und nicht die Unterstützung der gesellschaftlichen Massen erreicht hätte (s. Özbudun 1990: 6).

Diese Trennungslinien werden erst auf dem 1. Frauenkongress (*1. Kadın Kurultayı*, 19.-21. Mai 1989, İstanbul) so sichtbar. Über diesen Kongress berichtete Tekeli enttäuscht: Von den Rahmenbedingungen, wie zum Beispiel von der Sitzordnung (klassische Reihen, welche einen persönlichen Austausch von Gesicht zu Gesicht unter den Frauen und eine demokratische Diskussionsatmosphäre unmöglich machten) bis zum Ablauf der Veranstaltung und den Inhalten der Beiträge. Sie bedauerte auch, dass anstelle von Verständnis und Solidarität unter den teilnehmenden Frauen, die auf den gemeinsamen, aber vielfältigen Erfahrungen vom Frau-Sein hätten basieren können, Ideologie- und Hierarchiekämpfe die Veranstaltung dominierten (s. Tekeli 1989a: 68). Sie stellt fest – und gibt dabei die Idee einer Einigung der Frauen verschiedener Gruppen auf – dass es „in der Veranstaltung Frauen aus linken Bewegungen gab oder Feministinnen und diese sich in zwei Gruppe aufgeteilt hätten“ (Tekeli 1989a: 67: ÜAAR).

Während des Kongresses mussten sich die Feministinnen erneut, wie in den ersten Jahren, gegen Beschuldigungen und Vorwürfe seitens der Sozialistinnen zur Wehr setzen, der „Feminismus sei eine bourgeoise Ideologie und könne nur ein paar Reformen innerhalb des kapitalistischen Systems fordern“ und sie mögen doch die Radikalität der eigenen gesellschaftlichen Kritik beweisen. So mussten die Feministinnen erneut die Zentralität ihrer Positionen betonen und die Sozialistinnen davon überzeugen, dass die Kritik an sexistischer Diskriminierung, die Kritik an der Verschränkung sexueller Beziehungen mit Herrschaftsverhältnissen zusammen mit der Perspektive *The personal is political* eine grundlegende und umfangreiche Kritik an gesellschaftlichen Praxen darstelle (s. Cankocak 1989: 69f.). So erwidert die Feministin Cankocak rebellisch auf die Vorwürfe seitens der Sozialistinnen:

„Ist es nicht gnadenlos, eine Politik, welche darauf abzielt, dass über eine ganze Reihe von Erkenntnissen aus Wissenschaft, Geschichte, Religion, Sprache und Ästhetik reflektiert wird und die dafür kämpft, dass Frauen für ihren eigenen Körper, für eine eigene Arbeit, für eine eigene Identität, für eine eigene Geschichte und eine eigene Zukunft eintreten, als reformistisch und pro-systemisch zu bezeichnen?“ (Cankocak 1989: 70; ÜAAR.)

Trotz einer grundsätzlichen Zufriedenheit mit dem Frauenkongress berichteten auch die sozialistischen Feministinnen von einer ungesunden Konfrontation, welche sich zu einer chronischen Trennung zwischen den sozialistischen Frauen und den Feministinnen entwickelt habe. Die Sozialistinnen sahen die Gründe dafür darin, dass „die feministische Bewegung in der Türkei sich noch in einer

frühen Phase der Entwicklung befand und deshalb die verschiedenen Frauengruppen noch nicht ihre theoretische Reife gefunden haben“ (Kuzu 1989: 70; ÜAAR). Gegen Ende des Kongresses kam es zu heftigen Auseinandersetzungen und Szenen zwischen beiden Gruppen¹⁷ und die Feministinnen erschienen nicht zum zweiten Tag des Kongresses (s. Cankocak 1989: 69).

Eine Bilanz der ersten zehn Jahre des Feminismus zeigt, dass sowohl positive wie auch negative Elemente zu verzeichnen sind. Die feministische Bewegung basierte auf einer massiven gesellschaftlichen, oppositionellen Mobilisierung im Allgemeinen sowie auf der Politisierung der Frauen in der Periode vor 1980 im Konkreten. Sie starteten zunächst mit der Übersetzung der Hauptwerke der westlichen feministischen Literatur und führten erste feministische Begriffe und Diskussionen in die politische Öffentlichkeit ein. So waren sie diejenigen, die das gesellschaftliche System und die herrschenden kulturellen Praxen mithilfe von Begriffen wie *Patriarchat*, *Körper-Politik*, *sexistische Diskriminierung*, *Emanzipation der Frauen*, *Gewalt in der Familie*, *Gewalt gegen Frauenkörper*, *Männlichkeit und Weiblichkeit* analysiert und interpretiert haben. Dennoch beschränkte sich dieses Unterfangen, die türkische Gesellschaft aus der feministischen Perspektive zu verstehen und zu interpretieren, hauptsächlich auf den Import der feministischen Ideologie aus den westlichen Ländern, auf die Widergabe und Verbreitung der Ideen *eins zu eins* und auf die Anwendung (westlicher) feministischer Lösungsstrategien auf die türkische Gesellschaft, ohne eigene Theorien und Erkenntnisse über gesellschaftliche Lebensbereiche in der Türkei entwickeln zu können. Diese Übertragungsgewohnheit führte auch dazu, dass größtenteils die Organisationsformen der Feministinnen aus den westlichen Ländern (Ad-hoc-Kampagne, Selbsterfahrungsgruppe, Ablehnung einer zentralen und dauerhaften Organisation zugunsten kleiner, zeitweiliger Gruppen) importiert und imitiert¹⁸ wurden (s. Gülbahar 1990: 3). Sozialistische Feministinnen kritisierten diese Organisationsformen und machten – zu Recht – darauf aufmerksam, dass eine Organisation ohne hierarchische Strukturen paradoxerweise

17 Der Satz einer sozialistischen Teilnehmerin: „Es gibt nichts, was wir Sozialistinnen von Feministinnen lernen können.“ Und der Satz einer Feministin: „Wir dachten, dass wir zu einem Frauenkongress kommen, wir haben aber gesehen, dass es ein Sozialismuskongress ist“ fassen sehr gut die Dimension dieser Konfrontation zusammen (s. Kuzu 1989: 71; ÜAAR.).

18 Diese diffusen Modelle von Organisation ohne Zentrum, ohne Führung und ohne klar definierte Aufgaben- und Verantwortungsbereiche werden besonders von den Sozialistinnen für die Stagnation der feministischen Bewegung und das Scheitern, damit keinen größeren Frauenkreis erreicht zu haben, verantwortlich gemacht (s. Gülbahar 1990).

z.B. zu Wissens- und Erfahrungshierarchien führe;¹⁹ dass Selbsterfahrungsgruppen doch letztendlich, trotz ausgesprochener politischer Ziele, auf individuelle Erfahrungen begrenzt bleiben und nicht zu größeren, politischen Erkenntnissen führen (s. ebd.:4).

Sicherlich können das feministische Organisationsmodell und seine Haltung kritisiert werden, ebenso die fast „dogmatische“ Ablehnung zentraler Organisationsformen und die Abneigung gegenüber jeglichen hierarchischen Organisationsstrukturen – ein Erbe der alten linken Bewegungen – und den Feministinnen kann eine fehlende Sachlichkeit und eine fehlende, objektive Distanz in Bezug auf die eigene politische Vergangenheit und im Allgemeinen auf die politische Kultur des Landes vorgeworfen werden. Dennoch, die Alternative zu einem diffusen Modell der feministischen Organisation ohne zentrale Führung und Programm kann nicht eine zentralistische Organisation mit hierarchisch festgesetzten Strukturen sein. In diesem Punkt müssen auch die linken Aktivistinnen und die sozialistischen Feministinnen Selbstkritik üben und sich fragen, warum die feministische Bewegung nicht ein demokratischeres Erbe vorgefunden hat und warum sie alte Gewohnheiten des Politik-Machens und die hierarchischen Strukturen der herrschenden politischen Kultur zum Teil selbst reproduziert haben.

Die Tatsache, dass die Feministinnen sich in kleineren Gruppen und als Ad-hoc-Formation organisiert hatten, führte wiederum dazu, dass diese Gruppierungen Frauen mit unterschiedlicher ethnischer, religiöser und sozialer Herkunft nicht erreichen konnten. In diesen ersten zehn Jahren bleibt die feministische Bewegung (trotz Ablehnung aller hierarchischen Beziehungen; trotz aller Ansprüche einer demokratischen Diskussions- und Organisationskultur) elitär bis elitistisch, zumal wenig bis gar keine Anstrengungen unternommen wurden, diesen engen Kreis aufzubrechen.

19 Diejenigen, die vielleicht eine privilegierte Ausbildung im Westen genossen hatten, diejenigen, die mehrere europäische Fremdsprachen beherrschten und diejenigen, die vielleicht länger aktiv waren und damit die feministische Theorie besser beherrschten, waren selbst von den Aktivistinnen der Bewegung als kompetenter und in dieser Hinsicht mit größerer Autorität betrachtet worden. Für die Feststellung, dass es dementprechend eine Wissenshierarchie gab, siehe Gülbahar (1990: 4).

EXKURS III: Kritik der autoritären Werte in der Gesellschaft bei gleichzeitiger Reproduktion hierarchischer Beziehungen durch Wissen, Erfahrung und Organisationskultur: Ein Riss, der die Frauenbewegung in der Türkei zwanzig Jahre (1980-2000) lang durchzieht

So kritisch ihr Scharfblick – die gesellschaftlichen Rollen und Institutionen (Familie, Politik) sowie deren asymmetrische Machtverhältnisse und ungerechte Praxen betreffend – so unverfälscht und gründlich kritisch sind auch die feministischen Augen, wenn es um dominante kulturelle Werte, Normen, Verhaltensweisen und Codes in der türkischen Gesellschaft geht. Diese Praxen und die Verhältnisse zwischen den Individuen auf allen Ebenen, beginnend in Familie und Grundschule bis hin zu jeglicher zivilgesellschaftlicher und staatlicher Organisationsform in der Türkei, wird Gegenstand der feministischen Lesart und bleibt von der feministischen Kritik nicht verschont.²⁰ Trotz dieses feministischen Bewusstseins über die autoritären gesellschaftlichen Verhältnisse, trotz der intellektuellen und organisatorischen Bemühungen, dies zu vermeiden, bleiben die Themen *Hierarchie und ungleiche Beziehungen* innerhalb der feministischen Organisationen ein hitziges Thema. Die hierarchischen Beziehungen werden vielleicht nicht absichtlich reproduziert – aber sie entstehen, so erfahren wir aus den Berichten jener Feministinnen, welche die Bewegung aktiv tragen – quasi von selbst durch unterschiedliche Wissensvorräte, Erfahrungshintergründe und die Altersunterschiede der Frauen. So berichtet Fırdevs Gümüšoğlu, aus der linken Bewegung kommend und sich selbst als sozialistische Feministin definierend, von der hierarchischen Aufgabenteilung, die auf Wissensdifferenzen unter den Aktivistinnen beruht und den damit verbundenen Ausschlussmechanismen:

„Unsere Position in der Frauenbewegung und das Vorhandensein unserer Freunde unter den Sozialisten konnte sogar bei den viel wissenden *älteren Schwestern (Ablalar)*“²¹ zu Fragen führen, wie: „Ihr seid in der Frauenbewegung, aber wie ernst ist es euch?“. Sie signalisieren, dass wir anderer Ziele wegen in der Frauenbewegung sind; manchmal haben sie dies auch offen verbalisiert. Die Frauen (*Ablalar*), von denen die Rede ist, hatten direkten Zugang zu den Quellen in den feministischen Kreisen und in der Frauenbewegung. Deshalb hatten sie auch, verglichen mit uns, mehr Informationen, was zu ihrer Selbst-

20 Siehe Tekelis Artikel mit dem Titel *Feministische Bewegung als Kritik an Herrschaftskultur: Autoritarismus versus Demokratie (Egemen Kültürün Eleştirisi olarak Kadınlar Hereketi: Otoritarizm x Demokrasi)*, Kadınlar ve Demokrasi Paneli, Mart 1991.

21 *Ablalar* sind die älteren Schwestern innerhalb der Familien – unverheiratete (ältere) Frauen werden auch als *Abla* angesprochen, um sowohl die Distanz in der Beziehung als auch Respekt zum Ausdruck zu bringen.

wahrnehmung führte, Privilegierte zu sein. [...] In der Frauenbewegung gab es diejenigen, die für alles zuständig waren und diejenigen, die allwissend waren. Wir waren die Proletarier dieser Bewegung und sie schauten von oben auf die Frauen herab.“ (Gümüsoğlu 1996: 37; Hervorh. durch die Autorin)

Ayşe Düzkan thematisiert auch die überlegene Position jener Frauen, die eine oder mehrere Fremdsprachen beherrschten und eine Vergangenheit in der feministischen Bewegung hatten – diesmal aus einer anderen Perspektive:

„Unter uns gab es solche Frauen, die fünf Jahre im Ausland in der Frauenbewegung mitgearbeitet hatten. Sie hatten Sprachkenntnisse, hatten Autorinnen gelesen, deren Namen wir nicht mal gehört hatten. So überragend waren sie. Was sollten sie machen? Sollten sie das, was sie gelernt hatten, wieder vergessen? Außerdem gab es Frauen, die das Lesen ablehnten. Sie sagten, dass sie intuitiv Politik machen wollten und lasen nicht.“ (Düzkan 1996: 28)

Aus den Berichten der Aktivistinnen selbst erfahren wir, dass unterschiedliche Wissensvorräte und Erfahrungshintergründe nicht die einzigen Ursachen für die Entstehung bzw. Reproduktion der hierarchischen Verhältnisse unter den Frauen gewesen sind. Es gab auch andere Faktoren, verbunden mit Organisationskultur und -formen der feministischen Politik, die eine wichtige Rolle gespielt haben. Die Feministinnen befanden sich in einem Dilemma: Die meisten von ihnen, die ihre ersten politischen Erfahrungen in undemokratischen und zentralistischen Organisationsstrukturen der linken Bewegungen vor 1980 gesammelt hatten, wollten die Fehler dieser Organisationen nicht wiederholen – sie distanzierten sich von diesem Organisationsmodell und selbst jeder Ansatz einer Idee von der Notwendigkeit einer Struktur für die politische Handlung wurde abgelehnt. Von den Konsequenzen, denen eine gewisse Ironie anhaftet, berichtet Stella Ovadia – eine feministische Aktivistin mit jüdischer Herkunft aus der Türkei – in ihrem Text, der die Schwierigkeiten der Frauenemanzipationsbewegung in der Türkei behandelt. Sie spricht vom *Despotismus der Strukturlosigkeit*, der zu neuen Exklusions- und Inklusionsmechanismen entlang der neuen Machtachsen führte:

„Schwierigkeiten der politischen Arbeit, wenn man die Organisation ablehnt: „Despotismus der Strukturlosigkeit.“²² So lautet ein Begriff aus der Sozialpsychologie und der Titel eines Aufsatzes, der zu Beginn der Frauenbewegung in den USA geschrieben wurde, und den wir vor zehn Jahren bei Zusammenkünften gelesen, von Hand zu Hand gereicht haben. Damals haben wir so etwas gelesen [...]. Es ist möglich, solche Phänomene, wie die

22 Anders ausgedrückt: Willkür durch das Fehlen eines organisatorischen Gerüsts.

Vorherrschaft in der Gruppe, Ausgrenzung des Neuen und Andersartigen, Kampf um die Vorherrschaft, zu kontrollieren. [...] Jedoch entwickelten die Frauen, welche die neue feministische Bewegung bildeten, die aus den linken Organisationen kamen und den Leninismus kennengelernt hatten, aufgrund der Ablehnung von Hierarchien eine total strukturlose Form. Wie die allgemeinen Ausschüsse in den ersten Monaten der Frauenbewegung in Frankreich. Eine solche Organisation, d.h. die Strukturlosigkeit, kann nur den ganz Starken dienen. Die sprachgewandten starken Persönlichkeiten würden hervortreten und das Wort an sich reißen. Weil das einzige Werkzeug der Politik das Wort ist, werden sie nun die Herrschaft übernehmen. Nur aus diesem Grund fühlen sich die Neuen ausgegrenzt. Es wurde aus Angst, dass Hierarchien entstehen könnten, keine Vorschläge gemacht, was die Arbeit zusätzlich erschwerte. Viele Frauen kehrten nach Hause zurück, ohne etwas gefunden zu haben, was sie tun könnten. Der Despotismus der Strukturlosigkeit drückt aus, dass in einer Organisation, deren Gerüst nicht deutlich zu erkennen ist, die Dschungelgesetze herrschen und der Platz in den Händen bleibt, die ihn an sich gerissen haben. Ich glaube, wir haben dies hier erlebt. Wir haben die Rotation nicht aufrechterhalten können. Weil die Freiwilligkeit der einzige Grundsatz war und die gleichen Leute sich freiwillig gemeldet haben, überarbeiteten sie sich und erhielten den Ruf, der Chef zu sein. Es wurde gesagt, dass keiner dem Anderen etwas aufzwingen darf. Keiner wurde aufgefordert, zu arbeiten; wenn ein Versprechen nicht eingehalten wurde, galt die Forderung nach Rechenschaft als ein Vergehen. Bevor ein funktionierender Mechanismus entwickelt werden konnte, wurde viel Arbeit übernommen, was zu einer schnellen Ermüdung führte. Wenn eine Frau eine Arbeit einmal getan hatte, wollte sie sie nicht noch einmal übernehmen. Da es auch keine Sanktion gab, begann die Ära derjenigen, die verkündeten, die Bewegung sei stillgelegt.“ (Ovadia 1991: 55)

Probleme stellten sich den Feministinnen nicht nur wegen der strukturlosen Organisation, sondern auch wegen der Übertragungsschwierigkeiten, die in den kleineren, informellen Selbsterfahrungsgruppen gewonnenen Einsichten der politischen Arbeit in die Sprache und die Funktionsweisen der konventionellen Politik zu übersetzen. Stella Ovadia schildert die Schwierigkeiten der feministischen politischen Arbeit in der Selbsterfahrungsgruppe:

„In kleinen, sieben bis acht Leute umfassenden Gruppen haben die Frauen entdeckt, dass das Patriarchat ein System ist. Sie haben Angstgefühle wie Schuldbewusstsein, Abnormalität über Bord geworfen. Sie konnten in der Versammlung über die eigene Unterdrückung reden und sie analysieren. Es war die Entdeckungsphase. [...] Als es dazu kam, mit dieser Entdeckung Politik zu machen, wurde es schwer, weil niemand für einen anderen reden wollte und niemand wollte andere vertreten. Die Erfordernisse der Politik, dass man wächst und gegenüber der Außenwelt gegenüber Stellung bezieht, wurden nicht erfüllt. Es

wurden keine Prioritäten gesetzt, weil in jeder kleinen Gruppe das Besprochene als das Richtige wahrgenommen wurde. Jede begann in ihrem kleinen Umkreis Politik zu machen: Es wurde viel Energie verschwendet, wodurch die politische Arbeit der Frauen aus dem Blickfeld verschwand. Als die Selbsterfahrungsgruppe systematisch niemanden mehr anzog, kehrten die gewohnten Denk- und Verhaltensweisen und Positionen zurück. Die unveränderbaren Frauen begannen, feministische Politik zu machen [...] mit der Zeit hörte ihre Politik auf, feministisch zu sein.“ (Ovadia 1991: 54)

Trotz der Reflektiertheit über die Entstehung und das Funktionieren der hierarchischen Verhältnisse in den Organisationen, trotz der feministischen Bereitschaft, diese Verhältnisse zu vermeiden, reproduzierte die Bewegung diese und ist als elitär verblieben. Nicht nur in der früheren Phase der Bewegung in den 1980er-Jahren, auch in der zweiten Phase in den 1990er-Jahren existierte diese ausschließende Haltung. Gümüsoğlu berichtet von ihren negativen Erfahrungen bei den Treffen in der Vorbereitungsphase zur Veröffentlichung der feministischen Zeitschrift *Pazartesi*.²³ Negative Auswüchse des Verhaltens hatte sie bei einigen Versammlungen der feministischen Zeitschrift selbst erleben dürfen:

„Die zweite und dritte Versammlung der Zeitschrift hatte gerade stattgefunden und ich dachte daran, an dem Prozess teilzunehmen. Dieses altbekannte Verhalten gegenüber Frauen wie mich, die sich ein paar Wochen verspätet hatten, führte mich zu dem Schluss, dass ich diesen ‚Film‘ nicht noch einmal sehen wollte. Dann bin ich nicht mehr hingegangen; meine Differenzen waren eindeutig.“ (Gümüsoğlu 1996: 37)

Die Feministinnen sind sich dieser ausschließenden und elitären Strukturen bewusst, die zur Folge hatten, dass die Bewegung nicht die Partizipation von mehr Frauen erreichen konnte und die Feministinnen letztlich unter sich blieben. Die radikale Feministin Ayşe Düzkan übt in dieser Hinsicht Selbstkritik:

„An der feministischen Bewegung mussten sich neue Leute beteiligen. Auch aus heutiger Sicht betrachtet, sollte die Bewegung nicht mit den Leuten identifiziert werden, die seit zehn bis fünfzehn Jahren dabei sind. Ein solcher Mechanismus konnte nicht entwickelt werden. Dies haben wir nicht geschafft. Mit so einem Bewusstsein haben wir uns sowieso nicht bewegt. Diese Problematik ist immer noch nicht begriffen worden. Es gibt neue Zugänge, jedoch ist die Militantenmode in der Türkei nicht mehr vorhanden.“ (Düzkan 1996: 28)

23 Siehe hierzu auch Kapitel VI.1.3.1

Trotz dieser Kritikpunkte und einiger Misserfolge der feministischen Bewegung bleibt festzuhalten: Die feministischen Ideen haben sowohl in der politischen Öffentlichkeit als auch auf der Regierungsebene eine große Resonanz gefunden und so wurde die politische Kultur des Landes vom Feminismus geprägt und unumkehrbar transformiert.

Im nächsten Kapitel wird, entlang der Darstellung der verschiedenen Organisationen und entlang der Interviews, den Fragen nachgegangen, ob und wie die Feministinnen aus den Fehlern dieser ersten zehn Jahre gelernt haben, oder ob sie andere Wege beschritten haben, andere Organisationsformen zum Tragen kamen. Folgerichtig aber auch, ob sie ihren gesellschaftlichen Einflussbereich erweitern konnten und wenn ja, wie und in welchen Bereichen.

VI.1.2.2 Die II. Phase (1990-2000er): „Von der feministischen Bewegung zur Frauenbewegung“

Gleich zu Beginn dieses zweiten Jahrzehnts gab es ein Ereignis, anlässlich dessen die Feministinnen, als Akteure einer außerparlamentarischen oppositionellen Bewegung, ihre Wirkung und ihren Einfluss auf den öffentlichen Diskurs und das politische System abmessen konnten. Bei der allgemeinen Wahl zum Nationalparlament vom 20. Oktober 1991 ist die unerwartete Anwesenheit von „Frauenthemen“ in den Programmen fast aller wesentlichen Parteien festzustellen (s. Arat 1994: 246). Die Mutterlands-Partei (ANAP) hatte schon bei der Wahl 1987 die Frauenfrage zu einem der sieben Punkte in ihrer Wahlkampagne erhoben. Mesut Yilmaz, damals Parteivorsitzender, hatte angekündigt, dass seine Partei CEDAW (*Convention on the Elimination of all Discriminations against Women*) implementieren werde. Die Sozialdemokratische Volkspartei (SHP) hatte schon im Jahr 1989, gefolgt von Partei des rechten Weges (DYP), angekündigt, dass sie eine Quote von 25 Prozent für Frauen in ihren Parteiorganen aufnehmen werden (s. ebd.). Aber noch interessanter, so bemerkt Yeşim Arat, ist, dass die religiöse Wohlfahrts-Partei (RP) sich mit ihrer religiösen Rhetorik zurückgehalten hatte, um die Anliegen der säkularen Frauen aufnehmen und um die Stimmen der Frauen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen gewinnen zu können. So wurden manche Themen wie Kommodifizierung der Frauensexualität durch kommerzielle Werbung der freien Marktwirtschaft, innerhäusliche Gewalt gegen Frauen, Geschlechterungleichheiten und die Ausbeutung der Frauen in die Parteirhetorik mit aufgenommen (s. Arat 1994: 246).

All diese Entwicklungen auf der formalen Politikebene könnten auch als eine sich steigende Sensibilität, ein erhöhtes Bewusstsein im öffentlichen Diskurs gegenüber der Frauenfrage interpretiert werden. Wenn aber die Wahlergebnisse und die Reaktionen der Feministinnen daraufhin betrachtet werden, wird deut-

lich, dass so eine Schlussfolgerung nicht schlüssig wäre: Trotz der frauenfreundlichen Rhetorik der Parteien wurden am Ende nur acht Kandidatinnen in das Nationalparlament gewählt (s. ebd.: 247).

Die Wahl blieb nicht ohne Reaktion seitens der Feministinnen. Für Aysegül Devecioğlu beispielsweise gleicht die Wirkung der Wahl auf die Frauen einem Wanderzirkus, der die kleinen Dörfer besucht (auch wegen der bizarren Effekte der Propagandafilme, der lauten Wahlbusse, die je eine populäre Melodie als Kampagnenlieder übernommen hatten, Meinungsforschungsinstitute, die für die einzelnen Parteien sehr variierende Prozentpunkte vorausgesehen hatten und bunt geschmückte Demonstrationsplätze) und nach dem ganzen *Lärm um nichts*, ohne die Spur einer Wirkung auf das Leben der Dorfbewohner zu hinterlassen, weiterziehe (s. Devecioğlu 1991: 82). So wird das konventionelle Verständnis von Politik und die Form der politischen Arbeit von Feministinnen erneut kritisiert und dabei kristallisiert sich eine feministische Definition von Politik heraus:

„Es wird übersehen, dass die wahre und die eigentliche Substanz der Politik darin besteht, die alltäglichen Beziehungen, zu sich, seiner Umgebung, zu seiner Position, zu der verwendeten Sprache, kritisch zu betrachten, infrage stellen zu können, und dies alles zu verändern zu versuchen. Das ist zugleich ein Prozess der Selbstkonstruktion und nach meiner Meinung gibt es keine politischere Daseinsform als diese.“ (Ebd.)

Die Feministinnen reagierten auf die rhetorische Instrumentalisierung der Frauenfrage für die Wahlkampagnen der etablierten Parteien und veröffentlichten Protestnoten. Eine wurde von ungefähr 80 feministischen Frauen (Autorinnen, Journalistinnen, Aktivistinnen, Akademikerinnen, Künstlerinnen), die einen guten Ruf hatten und weithin bekannt waren, mit dem Titel *Frauen zu Frauenpolitik* veröffentlicht. Hier protestierten die Unterzeichnerinnen dagegen, dass die Forderungen an die Regierung überhört wurden und die Türen des Parlaments für die Frauen verschlossen blieben (s. Kadınlar Kadın Politikasına 1991: 86). Ein anderer Text erschien mit dem Titel *Wir haben auch ein Wort mitzureden!* (*Bizim de Sözüümüz var!*) und war unterschrieben mit *Eine Gruppe feministischer Frauen* (*Bir Grup Feminist Kadın*). In diesem Text stellten die Feministinnen ihre Forderungen an die Regierung, die einerseits auf der Verfassungsebene und der Zivilprozessordnung angesiedelt waren, und Themen wie Gewalt in der Familie, Scheidung, außereheliche Beziehungen, außereheliche Kinder, sexuelle Gewalt oder das Arbeitsleben beinhalteten, andererseits aber auch auf Themen wie Kritik an der parlamentarischen Politik und an der Regierungspolitik zielten (s. Bir Grup Feminist Kadın 1991: 84f.).

Die radikale Kritik an den konventionellen Politikformen und die grundlegende Kritik an den gesellschaftlichen Werten und Praxen hatte zwiespältige Konsequenzen für die feministische Politik und für die Feministinnen, welche am Beispiel dieser Wahlen gut zu erkennen sind: Einerseits können die Feministinnen, gerade wegen ihres unkonventionellen Verständnisses von Politik – als Reflexion und Infragestellen der herrschenden Werte und Normen – bis in den Mikrokosmos des Alltags zwischenmenschlicher Beziehungen die Radikalität ihrer Position bewahren; aber auch gerade wegen dieser Radikalität ihrer Kritik laufen sie Gefahr, sich immer als marginale Gruppe oder Subkultur zu verstehen und dementsprechend eine marginale und vielleicht sogar eine passive Rolle in der Politik und in der gesellschaftlichen Transformation zu spielen.²⁴

Auf der konkret praktischen Ebene würde das für die Feministinnen bedeuten, dass sie vor einer schwierigen strategischen Entscheidung stünden. Auf einer Seite ermöglicht das *Wissen über das Frau-Sein* den kritischen Blick auf autoritäre politische Strukturen und Beziehungen, ist also ein ungeheuer wertvolles Moment der Kritik der existierenden politischen Kultur des Landes und ermöglicht grundsätzlich eine Transformation des Kritisierten. Dies aber erfordere, so zumindest die Wahrnehmung seitens der Feministinnen, einen Rückzug aus den üblichen Formen des Politischen (Parteipolitik, Parlament, Regierung und letztendlich der Institutionen des Staates).

So mussten die Feministinnen, statt das ehrgeizige Projekt einer Transformation der politischen Kultur des Landes zu verfolgen, einen neuen Bereich des Politischen definieren. Şirin Tekeli macht auf die Gefahr aufmerksam, dass die Feministinnen im Falle eines Engagements in der konventionellen Politik möglicherweise ihre Fähigkeit zur Kritik verlieren oder sie assimiliert würden. Was wäre die Alternative? Tekeli schreibt:

„[Die Alternative wäre, den] Rahmen, in dem Politik stattfindet, die Normen und Werte, auf denen sie basiert, ändern zu können; in diesem Sinne kann gesagt werden, dass wir uns mit dem Vorschlag konfrontiert sehen, eine gegensätzliche Kultur zu pflegen. Tatsächlich sind nach Meinung der feministischen Frauen die Ursachen des Zustands, der die Frauen macht- und kraftlos macht, der Autorität des Mannes sich unterordnen lässt, folglich zum Unterdrückten und Menschen zweiter Klasse macht, in den familiären Beziehungen zu suchen, der Autorität dort und in der existierenden Gesellschaft, wo dies als Privatleben

24 Hier taucht die Frage auf, ob nur Protestieren allein sinnvoll ist und ob dies eine ausreichende Form von Politik ist. In diesem Rahmen argumentiert Devocioğlu, dass es nicht notwendig wäre, einen Text (*statement- bildiri*) zu veröffentlichen, nur um anzukündigen, dass ‚wir nichts machen werden‘ (s. Devocioğlu 1991: 82).

aus der Öffentlichkeit und der politischen Arena ausgeschlossen wird.“ (Tekeli 1991: 4; ÜAAR)

Tatsächlich sind die autoritären Strukturen der Beziehungen innerhalb der privaten Sphäre – der konservative Charakter der Familie, welcher vom türkischen Staat sehr geschützt wird, die abhängige, klassische Rolle der Frau innerhalb der Familie und die damit verbundene Unterdrückung und der niedrigere gesellschaftliche Status der Frauen – Themen der Kritik und Dekonstruktion, die auch in diesem zweiten Jahrzehnt die feministische Agenda bestimmen werden. Demnach wäre die feministische Forderung gegen die Unterdrückung der Frau die gleichberechtigte Anerkennung der Frau vor dem Gesetz, in der Familie, in allen gesellschaftlichen Beziehungen und Bereichen, in der Wirtschaft und vor dem Staat als Individuum. So bilden die Dekonstruktion der autoritären Struktur des Staates und der Familie, welche von der herrschenden gesellschaftlichen Kultur und Praxen aufrechterhalten wird, und die Betonung des Individualisierungsprozesses der Frau²⁵ die Hauptkomponenten des feministischen Diskurses. Die Themen (Gewalt in der Familie, Anerkennung der Frau als Individuum in der Familie und vor dem Staat, Missbrauch der Frauenkörper, hierarchischer Charakter der Beziehungen in der konventionellen Politik), die Methoden der Analyse (Dekonstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit und damit verbundene sozialen Rollen, Dekonstruktion der patriarchalen Kultur und Werte, Kritik an hierarchischen Organisationsstrukturen) und der dominante Stil (Sprache und die politische Arbeitsweise) scheinen auch die 1990er-Jahre des Zweite-Welle-Feminismus geprägt zu haben. Dennoch gibt es in dieser Phase neue Entwicklungen, die weitgehende Konsequenzen für die feministische Bewegung haben werden.

Es ist die Phase der Institutionalisierung, Professionalisierung und des Projekt-Feminismus.²⁶ Schon Ende der 1990er-Jahre wird dieser Trend von Şirin Tekeli erkannt und dementsprechend macht sie auf neu gegründete Institutionen aufmerksam und benennt neue Fähigkeiten, die seitens der Feministinnen benötigt werden, um diese Institutionen leiten zu können:

25 Siehe für die Analyse, die die Unterdrückung der Frau innerhalb der Familie, vor dem Gesetz und vor dem Staat damit begründet, dass die Frau als Individuum nicht anerkannt wird, die Arbeit von Kadioğlu (1993).

26 Im letzten Kapitel wurde über diese Phase ein umfangreicher Überblick geboten. Hier werden nur die Aspekte, die in bezug auf die Bewegungsdynamik aus der Perspektive der Aktivistinnen von Bedeutung sind, behandelt.

„From 1989 onwards, efforts have been concentrated on creating shelters for battered women, and other feminist initiatives, which require new skills such as fund-raising, organisation, and management.“ (Tekeli 1992: 140)

Diese neue Entwicklung führte zu der Erkenntnis der Feministinnen, dass nicht mehr von einer *feministischen Bewegung*, sondern von einer *Frauenbewegung* zu sprechen sei. In dieser Unterscheidung wird der feministischen Bewegung Radikalität (im Diskurs) und Unabhängigkeit (finanziell, organisatorisch und institutionell) zugeschrieben, während die Frauenbewegung jene Organisationen beheimatet, in der Frauen verschiedener ideologischer Ausrichtungen (kemalistische, liberale, islamische, radikale, sozialistische) und verschiedener Kulturen und Ethnien (z.B. kurdische Frauen) sich zusammenschließen (s. Zihnioğlu 1996: 34). Von der Mehrheit der Feministinnen wird diese Entwicklung kritisch betrachtet und nostalgisch der bunten und lebendigen Aktivität und Radikalität der 1980er-Jahre gegenübergestellt. (s. Bora 1996: 40). Das führt auch zu selbstkritischen Reflektionen darüber, ob die feministische Bewegung, nachdem sie ihre Ideen in Projekte und in Organisationen umgesetzt hat, doch nichts von ihrer Radikalität verloren hat und ob sie nicht, indem sie in zivilgesellschaftlichen Organisationen arbeiten, als Organe von irgendwelchen Entwicklungsprogrammen und in Ergänzung zum damals viel kritisierten und gefürchteten Staat operieren (s. ebd.).

Die Institutionalisierung und Professionalisierung der Bewegung bringt sehr viele Probleme mit sich, sie birgt aber auch Erkenntnischancen und Möglichkeiten für die Entwicklung neuer Strategien für die feministische Politik. Mit den neu gegründeten Vereinen und den Frauenprojekten mussten die Frauen lernen, im Rahmen der Gesetze zu operieren. Sie mussten mit Institutionen der Regierung und kommunalen Verwaltungen zusammenarbeiten und kooperieren, die zuvor abgelehnt wurden. Das Geld, das im Vergleich zum Mangel der vorherigen Jahrzehnte jetzt ausreichend über Fonds der internationalen NGOs zur Verfügung steht, bringt den Druck mit sich, feministische Ideale und Ideen in kurzer Zeit in effektive Projekte umzuwandeln und der Rechenschaftspflicht gegenüber internationalen Institutionen in Form von Berichten, Projektanträgen und Begründungsschreiben, nachzukommen (s. Taylı/Mefküre 1997: 81). Meinungsunterschiede und Differenzen unter den Frauen in Bezug auf Erfahrungshintergründe, Wissensvorräte und Klassenherkünfte treten unter dem Druck, Arbeiten erledigen und Finanzentscheidungen treffen zu müssen, deutlicher hervor (s. ebd.: 84). Das institutionelle Wachsen und die Professionalisierung bringen Konkurrenzkämpfe und wiederkehrende hierarchische Strukturen unter den Frauen im Arbeitsprozess mit sich. Dennoch fällt eine Bilanz der Phase der Insti-

tionalisierung und Professionalisierung positiv – besonders im Hinblick auf neu gewonnene Erfahrungen und Einblicke – aus. Die Notwendigkeit, mit anderen staatlichen und nicht-staatlichen Institutionen und Gruppen zu kooperieren und zusammenarbeiten zu müssen, bietet die Gelegenheit, diese Verhältnisse zu thematisieren (s. ebd. 83). In diesem Prozess erlangen die Feministinnen ein Bewusstsein über die Differenzen unter den Frauen bezüglich Generation, Lebensstil, Bedürfnisse, Erwartungen, Klassen und Bildungsherkünfte, Alter, Wissensvorräte und Erfahrungshintergründe (s. ebd. 85). Aber vor allem haben die Frauen in diesem Prozess gelernt, oder zumindest die Notwendigkeit zu lernen verspürt, mit Differenzen und mit Anderen umzugehen (s. ebd.).

VI.1.3 Organisationen

Im Folgenden werden drei Frauen-NGOs – *Ka-Der*, *Amargi* und *Pazartesi* (*Pazartesi* als Zeitschrift ist hier eine Ausnahme), die ich der türkischen Frauenbewegung zuordne, dargestellt. An dieser Stelle muss dennoch unmittelbar angemerkt werden, dass keine dieser Organisationen sich in erster Linie als *türkische* Frauenorganisation verstehen und bezeichnen würde. Dies würde auch ihrem Selbstverständnis als feministische und systemkritische Organisation und ihrer solidarischen politischen Haltung gegenüber Frauen anderer Ethnien und Gruppen in der Türkei widersprechen. Warum ich sie hier dennoch der türkischen Frauenbewegung zuordne, hat zweierlei Gründe: Erstens sind die Mitglieder aller drei Organisationen, trotz ihrer offenen Haltung und unterschiedlichen Zusammensetzung, zu 90 Prozent türkischer Herkunft. Zweitens können politische Haltung und Positionierung der Repräsentantinnen, d.h. der diskursiven Elite dieser Organisationen, mit denen ich Interviews geführt habe, eher im Rahmen der türkischen feministischen Politik verstanden und zugeordnet werden.

Die Darstellung der Organisationen und interviewten Repräsentantinnen soll in erster Linie Hintergrundinformationen für das Verstehen und die Zuordnung der Positionierung, der Haltung der jeweiligen Protagonistin in der politischen Öffentlichkeit geben. Dabei wird aber keineswegs auf eine Wiedergabe der Organisationsideologie, der Organisationsziele und der ideologischen Ausrichtung abgezielt. Vielmehr wird darauf geachtet, dass eine kritische Darstellung der jeweiligen Organisation erfolgt. Denn für die zentralen Fragestellungen der Arbeit und insbesondere die Feldforschung betreffend, ist eine Analyse der inneren Organisationsstrukturen, der Entstehungsgeschichte, der finanziellen Quellen, der Brüche und Änderungen sowie der internen Konfliktprozesse der jeweiligen NGO wertvoller als eine bloße Wiedergabe der Organisationsideologie oder eine Inhaltsangabe.

Pazartesi (gegründet 1995), als die feministische Zeitschrift mit der größten Leserinnenzahl, die außerdem zwei zentrale ideologische Richtungen unter den Feministinnen – die sozialistische und die radikalfeministische – der 1980er-Jahre zusammenbringt, hat wie keine andere Zeitschrift die 1990er-Jahre der Frauenbewegung und eine bestimmte Generation Feministinnen geprägt. *Ka-Der* (gegründet 1997), tritt als Frauenorganisation mit dem Anspruch auf, Frauen aller ideologischen Richtungen in der parlamentarischen Politik zu unterstützen und für die politische Karriere auszubilden und kennt keine vergleichbare Organisation in der Türkei. *Amargi* ist als Frauenorganisation (gegründet 2001) relativ jung. In ihr finden sich Frauen verschiedener Ethnien, die sich nicht dem Zweite-Welle-Feminismus, sondern eher dem Dritte-Welle-Feminismus in der Türkei zuordnen. Die Organisation sticht mit ihrer differenzierten Position, die sie in der feministischen Öffentlichkeit einnimmt, heraus.

VI.1.3.1 Die Zeitschrift PAZARTESI

(April 1995 bis November 2005)

Der türkischen Öffentlichkeit wird die feministische Zeitschrift *Pazartesi* (*Montag*) erstmals durch die Veröffentlichung einer Sonderausgabe zum 8. März 1995 bekannt. Diese Sonderausgabe wird mit einer Auflage von ca. 25.000 Exemplaren gedruckt und über Postversand und Hand-zu-Hand-Weitergabe in den verschiedenen Städten der Türkei verteilt (s. *Pazartesi*: April 1995). Die Zeitschrift ist ein Produkt der seit über zwei Jahren regelmäßig montags stattfindenden Treffen von Feministinnen, von denen einige für die Zeitschriften *Feminist* und *Kaktüs* gearbeitet hatten (s. ebd.; Düzkan 2005: 154).²⁷

Die Idee zur Veröffentlichung einer populär-feministischen Zeitschrift kam zwei türkischen Feministinnen, während sie mit dem Zug von Hamburg nach Weimar reisten. Hülya (Eralp), die auch für den *Kaktüs* schrieb, und Nebahat, die später für die Frauenanstiftung (FAS)²⁸ arbeiten sollte (s. Koçali 2002: 75), träumten von einem Frauenprojekt in der Türkei. Damals wurde unter den Feministinnen in der Türkei die Notwendigkeit einer populären feministischen Publikation diskutiert, es wurde auch ein Projektantrag formuliert, aber die finanzielle Unterstützung blieb aus (s. ebd.). Wieder zurück in Istanbul, teilte Hülya die

27 Zusätzlich zu diesen beiden feministischen Zeitschriften gibt es für Ayşe Düzkan zwei weitere populäre Frauenzeitschriften, *Kadınca* und *Kim*, von deren kulturellen Erbe und Erfahrungen *Pazartesi* profitiert habe (s. Düzkan 2005: 154).

28 Die FAS (FrauenAnStiftung) ist eine feministische Stiftung die der Partei DIE GRÜNEN nahe stand und zwischen 1988-1998 existierte. Später wird die Stiftung mit der Begründung, dass sich die Grünen keine drei Teilstiftungen leisten könne, mit der Heinrich-Böll-Stiftung unter dem Namen „Feministisches Institut“ fusionieren. Siehe auch: <http://www.glow-boell.de/index.html>.

Idee mit Filiz und in kürzester Zeit erfuhren etwa 150 Feministinnen aus Istanbul, Ankara und Izmir von der Idee, die enthusiastisch aufgenommen wurde (s. ebd.). Im Mai 1993 fand in Istanbul das erste Treffen statt (Koçali 2005: 139) und zwei Monate später wurde der Projektantrag geschrieben und an die Frauenanstiftung nach Deutschland geschickt. Im Dezember des Jahres 1994 erhielten die Feministinnen die Nachricht, dass das Projekt bewilligt sei und im darauffolgenden Jahr erhielt die 18-köpfige Projektgruppe²⁹ erstmalig Geld aus Deutschland (s. ebd. 140). *Pazartesi* Publikationsleben durchläuft verschiedene Phasen, die sowohl von inhaltlichen Umbrüchen als auch von Änderungen im Format und in der Finanzierung bestimmt sein werden. Die folgende Periodisierung gibt ein Überblick über diese verschiedenen Phasen der Zeitschrift:

- Erste Phase (April 1995, Vol.1, bis Februar 2000, Vol. 59)
- Zweite Phase (März 2000, Vol. 60, bis März 2002, Vol. 83)
- Dritte Phase (April 2002 bis November 2003: *Pazartesi* erscheint nicht)
- Vierte Phase (Von November 2003, Vol. 84, bis November 2005, Vol. 106)
- Fünfte Phase (Von April/Mai 2006, Vol. 108, bis heute)

Pazartesi hatte den Anspruch, als „populär“-feministische Zeitschrift für jede Frau verständlich und lesbar zu sein und neben politischen Themen auch aktuelle Nachrichten aus den verschiedensten Bereichen des sozialen Lebens zu thematisieren. Dennoch waren sich die Feministinnen nicht immer über die inhaltliche Ausrichtung einig. Die einen wollten eine politische Zeitschrift mit theoretischer Analyse und entsprechenden Texten, die anderen betrachteten die Zeitschrift als Instrument, um auch Hausfrauen erreichen zu können; wieder andere sahen in der Zeitschrift vor allem ein notwendiges Medium, um ein Kommunikationsnetzwerk unter den verschiedenen feministischen Gruppen herzustellen (s. Koçali 2005: 140). Die Zeitschrift erschien letztendlich als eine populär-feministische Zeitschrift – dennoch waren es die verschiedenen Positionen innerhalb der Redaktion, die immer wieder zum Streit über die Ausrichtung der Zeitschrift und möglicherweise zu den späteren Konflikten und Spaltungen führten. Einer der Gründe, warum *Pazartesi* als populäre (massentaugliche) Zeitschrift erscheinen sollte, war die Absicht, die größtmögliche Anzahl von Frauen *anzustiften* (s. Koçali 2002: 81) Eine Fürsprecherin für die Notwendigkeit einer populären

29 In dieser Gruppe sind durchweg öffentlich bekannte Feministinnen wie Filiz Koçali, Asuman Bayrak, Ayşe Düzkan, Hülya Eralp, Semra Emre, Beril Eyüboğlu, Esra Koç, Emel Deniz, Fadime Gök, Filiz Kerestecioğlu, Füsün Özlen, Gülnur Savran, Handan Koç, Meltem Ahıska, Minu İnkaya, Nermin Coşkun, Nesrin Tura, Nural Yasin, Yaprak Zihnioğlu (s. www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=5494, 14.08.2007)

Zeitschrift war Ayşe Düzkan. Sie verbindet diese Notwendigkeit mit feministischen Zielen und mit feministischer politischer Arbeit:

„Ähnliche Zeitschriften wie ‚*Pazartesi*‘ gibt es auch in Amerika und England. Den Inhalt dieser Zeitschriften, die auch Populärmusik und Politik behandeln, kann jede Frau leicht verstehen, die eine Zeitung lesen kann. Ich denke, dass dies sehr wichtig ist, weil es so ist, als ob man nichts Politisches bezüglich der Frauen unternommen hätte, wenn man nicht etwas schreibt, was jede Frau lesen und verstehen kann. [...] Wenn man etwas Theoretisches schreibt, ist es nichts Politisches, sondern eine akademische Aktivität. Die Herausgabe einer Zeitschrift, die von den meisten Frauen verstanden wird, ist nötig.“ (Düzkan 2005: 154f.)

Ayşe Düzkan weist auf die publikationspolitischen Diskussionen hin, die unter den Feministinnen geführt wurden:

„An die populäre Sprache und an die Aktualität Anschluss zu finden, war die Ursache für einige unfruchtbare Diskussionen. Wir versuchten über die Populärkultur die Mann-Frau-Beziehung zu kritisieren; wir erwähnen z.B. Nilüfer, Sezen Aksu, ihre Lieder usw. [...] Dieser Unterschied, zwischen den lesenden, schreibenden, links-feministischen Frauen und dem Rest der Frauen ist einer der Faktoren, der unsere Arbeit erschwert. Diese Spannung haben wir immer gespürt. Aus dem Blickwinkel vieler Frauen ist ihr tatsächliches Interessengebiet und das Gebiet mit dem sie sich beschäftigen müssen, weil es Inhalt von *Pazartesi* ist, ganz unterschiedlich.“ (Ebd. 155)

Die Bedeutung einer populären Zeitschrift sieht sie auch im strategischen Zusammenhang mit Themen, die damals, als *Pazartesi* erschienen war, in den vorherrschenden öffentlichen Diskursen zumeist behandelt wurden:

„Man muss sich an die erste Erscheinungsphase von *Pazartesi* erinnern. Die Frauenfrage wird in den Medien ständig diskutiert: Ayşe Arman³⁰ diskutiert: „Sollen wir feministisch sein oder nicht?“ Duygu Asena³¹ schreibt ständig feministische Artikel. [...] Es ist eine Phase, in der die Frauenzeitschriften der großen Medienhäuser wie Cosmo, eine Feenmärchen-Zeitschrift, und Kim die gleiche Marktstellung haben. [...] Kim sagt: ‚Eröffnen Sie

30 Ayşe Arman ist eine türkische Journalistin, die für die Boulevard-Presse schreibt.

31 Duygu Asena ist Schriftstellerin, Journalistin und Frauenrechtlerin. Als Herausgeberin der ersten Frauenzeitschrift *Kadınca* (1978) ist sie sowohl in der türkischen Öffentlichkeit als auch unter den Feministinnen sehr prominent gewesen. Mit Ihrem Bestsellerbuch *Die Frau hat keinen Namen* (*Kadının adı yok*) hat sie auch eine große Zahl von Leserinnen erreicht.

getrennt von ihrem Mann geheim ein Girokonto, vertrauen Sie nicht all zu sehr in Ihre Zukunft.' Cosmo zeigt ‚die Wege, einen guten Ehemann zu finden‘ auf.“ (Ebd.)

So umstritten es auch war, die Frauen einigten sich darauf, dass *Pazartesi* als populäre, nicht aber als theoretische oder politische Zeitschrift veröffentlicht werden sollte. Um einen Eindruck über Aufbau und Inhalt zu erhalten, werden hier einige Beispiele aus der ersten Ausgabe gegeben.³² In der ersten Ausgabe erscheint ein Artikel über das Entfernen der Körperhaare (unter dem ironischen Titel: „Diese Haare-Angelegenheit: Entfernen oder nicht Entfernen?“), der auch ein Selbstbeispiel beinhaltet. Außerdem: Eine kurze Erfahrungsgeschichte über Jungfräulichkeit, ein Artikel über die berühmte Feministin und Schriftstellerin Halide Edib Adıvar (die während des Unabhängigkeitskriegs Atatürk sehr nahe war und dennoch nach dem Krieg in England im Exil leben musste), ein Artikel über die Vergewaltigung einer Frau namens Güneş K., deren Erlebnisse tage- und wochenlang die Boulevardpresse beschäftigte,³³ ein kritischer Artikel über Teilzeitjobs für Frauen, ein informativer Artikel über die Phase nach einer Abtreibung (mit Ratschlägen und medizinischen Tipps), ein Interview mit den Mitgliedern einer Frauen-Rockband in Istanbul, ein Bericht über eine US-amerikanische Frauenmannschaft, die erstmalig an einem World-Cup-Segelwettbewerb teilnimmt und viele weitere kleinere Kunstinformationen und Ankündigungen zu Veranstaltungen, die für Frauen von Interesse sein könnten (s. *Pazartesi*: April 1995).

32 Hier wird auf eine Inhaltsanalyse der Zeitschrift aus den erläuterten Gründen verzichtet.

33 Dieser Fall ist von besonderer Bedeutung. Güneş K. stammt aus einer bekannten Mittelstandsfamilie aus Istanbul, ihre Eltern sind beide Ärzte. Die beiden Täter waren Metin Kaçan, ehemaliger Lebenspartner Güneş' und bekannter Schriftsteller (seinen Milieuromanen über das Alltagsleben der Zigeuner, die im anrühigen Tarlabası-Viertel leben, schenken Intellektuelle und die Publikationswelt Istanbul sehr viel Aufmerksamkeit – später wurde der Roman mit berühmten Hauptdarstellern, wie Müjde Ar und Okan Bayülgen verfilmt) und sein homosexueller Freund, der ebenso bekannte Fernsehmoderator Alp Buğdaycı. Mit dem Bericht über diesen Fall erzielte *Pazartesi* in ihrer ersten Ausgabe einen journalistischen Coup, da Güneş mit Pazartesi eine Exklusivreportage vereinbart hatte. Abgesehen von diesem journalistischen Erfolg ist der Fall sehr beispielhaft: Er zeigt, dass Frauen, auch wenn sie eine privilegierte gesellschaftliche Position inne haben, auch wenn sie mit den Männern ihres Bekanntenkreises ausgehen, nicht vor sexueller Gewalt geschützt sind, selbst vor Vergewaltigungen nicht. Die sich anschließend gegen Güneş richtende Schmutzkampagne und die damit beschworene Solidarität und Freundschaft unter den intellektuellen Männern bestimmter Kreise während der Gerichtsverhandlungen müsste auch die Augen einiger junger Frauen geöffnet haben, die bis dahin nicht erkannten, wie schnell in schwierigen Situationen Männersolidarität entstehen kann (s. „*Güneş neler yaşad?*“ (Was hat Güneş erlebt?), *Pazartesi* April 1995: 2ff.).

Aber selbst in der ersten Phase gab es Brüche und Änderungen. Der dominierende Nachrichtenjournalismus der ersten Ausgaben wird in späteren Ausgaben mehr und mehr durch Analysetexte ersetzt (s. Koçali 2002: 78). Anstelle von Berichten über die eher private Sphäre erscheinen nun mehr Artikel, welche die öffentliche Sphäre und die allgemeine Politik betreffen (s. ebd.). Filiz Koçali verbindet diese Änderungen mit drei Faktoren: Erstens mit der Leserinnenzahl, zweitens mit den Diskussionen auf der Weltfrauenkonferenz in Peking (1995) und drittens mit der politischen Tagessordnung der Türkei:

„Am Anfang war es unser Ziel, zehntausend Leserinnen zu erreichen. Dabei erreichten unsere Verkaufszahlen nicht einmal die Hälfte. Wir schätzten, dass die meisten unserer Leserinnen theoretische und politische Diskussionen brauchen. So interpretierten wir das Interesse an der Diskussion über den politischen Islam, für den wir in einigen Auflagen nach der Erstveröffentlichung Platz einräumten und für unsere analytischen Schriften, die wir von Zeit zu Zeit brachten. Das Interesse der Feministinnen aus aller Welt an Themen wie Globalisierung und Verarmung, die bei der Pekinger Konferenz thematisiert wurden und die Diskussion der Feministinnen weltweit über Hierarchie, Ungleichheit und die ethnischen, rassischen und nationalen Unterschiede unter den Frauen, eröffnete uns auch Möglichkeiten. Wir nahmen die Notwendigkeit, etwas zu sagen, und die Möglichkeit Feminismus zu betreiben und die vielfältigen Kanäle, wahr. Wenn wir auf die Türkei zu sprechen kommen. [...] Die Phase des 28. Februars, die schon zuvor begonnen hatte, spaltete auch die Frauen, wie alle anderen Gesellschaftsteile. Wenn wir den 28. Februar grob resümieren, zeigt sich als Hauptgefahrenpunkt der politische Islam, als zweitrangiger Gefahrenpunkt das Kurdenproblem, das nach der Unterstützung der Zivilisten für den Kampf mit ihnen verlangt.“ (Koçali 2002: 78)

Der erste Umbruch kam in Februar des Jahres 2000. In der 59. Ausgabe der Zeitschrift wurde den Lesern mitgeteilt, dass Beiträge von Gülnur Savran, Nesrin Tura, Filiz Koçali und Filiz Kerestecioğlu nicht mehr in der Zeitschrift erscheinen würden. Trotz aller Ansprüche an Transparenz seitens der Feministinnen wurden den Leserinnen die Gründe dafür nicht mitgeteilt. Die wenigen Erklärungszeilen des Abschiedstextes (*Hoşcakalın – Auf Wiedersehen, Alles Gute*) lassen erahnen, dass es sowohl den Zurückgebliebenen als auch den Gehenden schwer fiel, miteinander zu sprechen, geschweige denn eine öffentliche Stellungnahme in der Zeitschrift zu wagen:

„Wir glauben an die Linie, die Funktion und vor allem an die Leserschaft von *Pazartesi*. Zu diesem Zwangsabschied haben uns aber zunächst die persönlichen, dann die Vermengung der politischen und persönlichen Diskussionen, gezwungen. In der Redaktion haben

wir eine lange Diskussionsphase erlebt, die wir aufgrund ihrer Art und Weise mit euch nicht teilen konnten.“ (Pazartesi: Februar 2000)

Aus diesen wenigen Zeilen kann interpretiert werden, dass es in diesen Diskussionen um die verschiedenen Positionen, über die politische Ausrichtung, über das Publikationsverständnis der Zeitschrift und damit verbundene, als notwendig erachtete Änderungen ging. Es wird angedeutet, dass die Vertrauensbasis fehlte, welche nötig gewesen wäre, um die Differenzen untereinander zu klären und um die erwünschten Änderungen herbeizuführen:

„Mit Diskussionen in einer noch besseren Atmosphäre, wo das Vertrauen in die Beziehungen und der Teamgeist gesund waren, hätte man diese Unterschiede klar machen und überwinden können. Wenn sie auch nicht überwunden worden wären, so hätte die Trennung noch klarer und noch weniger schmerzhaft stattfinden können. Es war nicht der Fall. In der feministischen Politik ist das Vertrauen zu Frauen, mit denen wir zusammengehen, sehr wichtig. Wir haben diese Vertrauensbeziehung, das Gefühl, zu einem Kollektiv zu gehören, verloren.“ (Pazartesi: Februar 2000)

In den Erklärungsversuchen während dieses Trennungsprozesses lag die Betonung auf den persönlichen Konflikten. In der zwischen November 2002 und Juni 2003 von *Amargi* (Frauenakademie) organisierten Veranstaltungsreihe *Erfahrungen in der Frauenbewegung* (*Kadın Hareketi'nde Mücadele Deneyimleri*) widersprach Ayşe Düzkan dieser Wahrnehmung und behauptete, dass die Konflikte doch politischen Charakter hatten:

„Wenn die Rede auf Schwierigkeiten nach dieser Phase kommt, wird gesagt, die Probleme zwischen uns sind nicht politisch, sondern persönlich“. Aber ich denke, dass diese Fragen politisch sind. Es kann sein, dass es persönliche Gründe sind, warum wir die politischen Fragen unter uns nicht lösen können. Aber es gibt da einen großen Unterschied.“ (Düzkan 2005: 163)

Eine Analyse der Krise zeigt, dass die Probleme schon lange vor Februar 2000 präsent waren. In diesem Sinne waren die Meinungsverschiedenheiten auch ein Produkt des Prozesses, der sowohl durch die innere Dynamik der Zeitschrift als auch wegen der Änderungen in der türkischen Medienlandschaft, der politischen Entwicklungen und der die Frauen betreffenden Ereignisse ausgelöst wurde. Ayşe Düzkan verfolgt den Anfang dieses Prozesses zurück bis ins Jahr 1998:

„1998 hatte die große Presse viele Themen übernommen, in denen wir führend waren. Das eine waren die Frauennachrichten, das andere war die Kritik an der Populärkultur. An diesem Punkt war unser Problem, dass die Themen durch uns zum Gegenstand erhoben wurden und wir dann etwas Neues machen mussten. Der revolutionäre Prozess ist eben so.“ (Ebd. 159)

Zusätzlich zu diesen Entwicklungen geht Ayşe Düzkan davon aus, dass auch Bewegungsmüdigkeit und fehlende Neuerungen eine Rolle gespielt haben: „1998 begannen wir ein großes ‚Ernährungsproblem‘ zu durchleben. Außerdem waren die meisten von uns ‚bewegungsmüde‘. Die Diskussionen und die Atmosphäre der unproduktiven Kritik hatte uns intolerant gemacht.“ (Ebd.: 161)

Anfang des Jahres 2000, so scheint es, war *Pazartesi* inhaltlich an einem Scheidepunkt angelangt und die Frage, ob die Zeitschrift politisch einen neuen Weg einschlagen sollte, stand im Zentrum der Diskussionen. Zumindest Ayşe Düzkan war der Meinung, dass eine „etwas mehr politische“ Linie eingeschlagen werden sollte (s. ebd. 165). Ein anderer Punkt, der die Diskussionen prägte, war die Notwendigkeit, die Zeitschrift einer breiteren Gruppe von Frauen zu öffnen und Texte neuer Autorinnen zu veröffentlichen (s. ebd.).

Diese Trennungsphase der Redaktionsgruppe der Zeitschrift fällt zusammen mit Änderungen in der Organisationsstruktur jener Stiftung, die *Pazartesi* finanziell unterstützte. Dies führte zu finanziellen Schwierigkeiten bei *Pazartesi*. Ursprünglich hatten die Feministinnen eine Zusage zur Unterstützung des Projekts über drei Jahre erhalten, die um zwei Jahre verlängert wurde (s. Koçali 2005: 149). Die organisatorischen Veränderungen bei der deutschen FrauenAnstiftung (FAS) wirkten sich zunächst auf die Finanzen von *Pazartesi* aus, führten später aber zu weitgehenderen Konsequenzen für *Pazartesi*, welche beispielhaft dafür sind, wie die westliche Welt durch die Verteilung finanzieller Ressourcen an NGOs die Politik in den unterstützten Ländern beeinflusst und die politische Arbeit aktiv mitgestaltet. Filiz Koçali fasst die Änderungen in der FAS-Organisationsstruktur, ausgelöst durch Änderungen in der politischen Linie der deutschen Partei Bündnis 90/Die Grünen, und die Konsequenzen für *Pazartesi* wie folgt zusammen:

„Zu dieser Zeit hatten die Grünen beschlossen, die FAS und die beiden anderen Stiftungen, die sie unterstützten, unter einem Dach zusammenzulegen und eine Konferenz dafür veranstaltet. Die Frauen der FAS, die an dieser Konferenz teilnahmen, sagten zu uns: ‚Wir befinden uns einer Veränderung gegenüber. Die Stiftung wird wachsen und wir Feministinnen werden zu einer Minderheit. Ein Teil von uns wird sich trennen, aber mit dem letz-

ten Geld in unserer Hand sollten wir etwas für euch tun.' Sie haben uns damals in Eile sogar ein Haus gekauft. Sie waren tatsächlich feministische Frauen. Obwohl sie dreißig Projekte hatten, die sie unterstützen mussten, haben sie das Geld in ihrer Hand an Pazartesi überreicht. [...] Bei den Grünen waren verschiedene feministische Gruppen. Das stärkere Team dieser Zeit hatte einen neuen Ansatz, der 'Geschlechterdemokratie' genannt wurde. Sie unterstützten Projekte, wie die zur Stärkung (Empowerment) von noch mehr Frauen und zur Verbesserung der Bedingungen. Es war vorgesehen, dass sich die Projekte nach einer Weile selber tragen. [...] In der Phase unserer Trennung kam jemand aus Deutschland mit verschiedenen Vorschlägen. Sie hatte gesagt, dass sie ihr Budget kürzen würden und das Abonnentensystem vorgeschlagen." (Koçali 2005: 149)

In dieser zweiten Phase von *Pazartesi* wurde tatsächlich eine etwas mehr politische Linie verfolgt, die auch entsprechende Reaktionen auslöste. *Pazartesi* berichtete über die Hungerstreiks von Gefangenen, die gegen eine Verlegung politischer Häftlinge in die staatlich neu konzipierten und eingerichteten Haftanstalten des so bezeichneten *F-Typus*³⁴ demonstrierten. In der 70. Ausgabe von *Pazartesi* (Januar 2001) wurde das Bild eines verbrannten weiblichen Opfers der *19.-Dezember-Operation*³⁵ auf der Titelseite abgedruckt. Auf der Innenseite wurden ein Beitrag mit dem Titel *Durch Töten haben Sie gerettet!*, ein weiterer kleiner Artikel über Ulrike Meinhof und ihre letzten qualvollen Tage in ihrer Isolierzelle sowie ein kritischer Artikel über die F-Typus-Gefängnisse publiziert (s. Pazartesi, Vol. 70, Januar 2001). Wegen des Titelblatts und des Inhalts dieser Ausgabe wird *Pazartesi* von der Heinrich-Böll-Stiftung in Istanbul verwarnt:

„Der Vertreter der Heinrich-Böll-Stiftung vor Ort sagte: ‚Ich kann mir dieses Bild nicht anschauen, das ihr auf dem Titelblatt abgedruckt habt.‘ ‚Aber sie haben das Mädchen verbrannt, du schaust es dir nicht an, aber dies hat sich ereignet‘, haben wir gesagt. ‚Wir wollten eure Geldmittel sowieso einstellen‘, hat er gesagt.“ (Düzkan 2005: 166)

34 Die Zellen des F-Typus-Gefängnisses haben Zellen für drei Gefangene oder Einzelzellen. Durch die spezielle Aufteilung wird auf besonders wenige bis gar keine sozialen Kontakte der Gefangenen untereinander abgezielt (s. Melda Türker: *F tipi Cezaevi Mimari tasarımının çağdaş cezaevleri modellerinin gelişme sürecindeki yeri* bei www.hukukcu.com/bilimsel/kitaplar/F_tipi.htm.)

35 In der Nacht vom 19. Dezember 2000 organisierte der türkische Staat mithilfe der Polizei und des Militärs eine Operation namens *Hayata Dönüş* (*Zurück zum Leben*) mit der Absicht, die seit einiger Zeit laufende Hungerstreikaktion der Gefangenen zu stoppen. In verschiedenen Städten wurden damals 20 Gefängnisse gestürmt. Bei dieser Aktion verbrannten 28 Gefangene und mehrere wurden verletzt. Zwei Jahre später, am 27. Mai 2002, entschieden die politischen Organisationen der Gefangenen, den Hungerstreik abzubrechen. 117 Häftlinge hungerten sich zu Tode und Hunderte Gefangene erlitten lebenslange Behinderungen (s. www.ufukcizgisi.org/index.php?in=4&=107).

Nach diesen Vorfällen erhielt *Pazartesi* noch eine Weile weiter die finanzielle Unterstützung der Böll-Stiftung. Nach einer ca. anderthalbjährigen Publikationspause konnte *Pazartesi* seine Arbeit mit der finanziellen Unterstützung einer amerikanischen Stiftung (s. ebd.) fortsetzen, ab November 2003 (Vol. 84) erschien die Zeitschrift wieder regelmäßig. In der vierten Phase der Zeitschrift ist es besonders auffallend, dass jede Ausgabe einen türkischen Artikel enthält, der auch auf kurdisch abgedruckt ist. *Pazartesi* hat von der ersten Ausgabe an die Solidarität mit allen Frauen verschiedener Ethnien, Religionen, Regionen und Klassenherkünfte (alevitische, kurdische, muslimische, armenische, jüdische Frauen) bekundet und entwickelte eine Politik, welche die Rechte und die Interessen der Frauen unabhängig von der jeweiligen sozialen Gruppe in den Vordergrund stellte. Aber erst in dieser Phase erschien die Zeitschrift, zumindest für je einen Artikel in jeder Ausgabe, zweisprachig. Seit der letzten Ausgabe in November 2005 (Vol. 106) erscheint *Pazartesi* wegen finanzieller Schwierigkeiten nicht mehr als monatlich erscheinendes Printmedium, sondern nur noch online. Darüber hinaus ist alle zwei Monate ein Dossier über Themen wie Liebe, Mutterschaft, Sexualität, Hausarbeit, Religion, Populärkultur und Identitätspolitiken als Printausgabe erhältlich.

VI.1.3.2 KA-DER (Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği) – Verein zur Unterstützung und Bildung weiblicher Abgeordneter

Ka-Der wurde am 4. März 1997 in İstanbul von 19 bekannten Feministinnen, darunter Autorinnen, Journalistinnen und Akademikerinnen,³⁶ gegründet (s. Dicleli: 2004). *Ka-Ders* oberstes Ziel ist die Erhöhung des Anteils weiblicher Abgeordneter im Parlament, um eine gerechtere Repräsentation von Frauen zu erzielen. Als kurzfristiges Ziel strebte *Ka-Der* im Jahre 2000 an, die Rate weiblicher Kandidatinnen zunächst auf zehn Prozent zu erhöhen³⁷ (s. Kader Bulletin:

36 Die Gründerinnen sind Şirin Tekeli, Yeşim Arat, Canan Arın, Ayşe Ayata, Şule Aytaç, Ayşegül Baykan, Yıldız Ecevit, Nur Ger, Zeynep Göğüş, Sündüz Hasar, Çiğdem Kağıtçıbaşı, Meryem Koray, Nilüfer Kuyaş, Ceyhan Orhun, Şafak Özsoy, Canan Pak, Seyda Taluk, Zeynep Oral und Pınar Türeñç (s. *Ka-Der Bulletin* Nr. 1: Juni 1997 und www.tr.wikipedia.org/wiki/Kad%C4%B1n_Adaylar%C4%B1_Destekleme_ve_E%C4%9Fitme_Derne%C4%9Fi.)

37 Als *Ka-Der* gegründet wurde, lag der Anteil der weiblichen Abgeordneten im türkischen Parlament gerade mal bei 2,4 %. In der allgemeinen Wahl im Jahre 1999 stieg der Anteil auf 4,2 %. Im Jahr 2002 blieb der Anteil mit 4,4 % fast gleich. Seit der letzten Wahl vom 22. Juli 2007 ist eine Steigerung auf 9,25 % zu verzeichnen; mit 50 weiblichen Abgeordneten von insgesamt 550 Abgeordneten. Die Erhöhung der Zahl weiblicher Abgeordneter begründet *Ka-Der* auch mit eigenen, erfolgreichen Kampagnen in den Medien und im Fernsehen (s. www.kader.org.tr, August 2007)

Juni 1997). So versteht sich der Verein als partei- und ideologieübergreifend und *in gleicher Distanz zu allen Parteien* (Interview mit Zülal Kılıç). Entsprechend dieser Auffassung unterstützt *Ka-Der*, so eines der Vereinsziele, alle Politikerinnen in ihrem Wahlkampf, egal aus welcher Partei sie kommen und welcher Ideologie sie zugehören (s. Interview mit Zülal Kılıç).³⁸ Dennoch bedeutet das nicht, dass alle Frauen, die sich mit Politik beschäftigen, die Unterstützung des Vereins erhalten. Es gibt einige Organisationsprinzipien und Kriterien, welche die Kandidatinnen erfüllen sollten. Die drei wichtigsten dieser Kriterien sind:

Erstens müssen die Kandidatinnen ein Bewusstsein über das *Frau-Sein* entwickelt haben. Zweitens müssen die Frauen bereit sein, sich für legislative Änderungen gegen die Diskriminierung von Frauen in ihren politischen Aktivitäten im Parlament einzusetzen und drittens müssen sie den säkularen Staat und die Demokratie in der Türkei unterstützen (s. Bora 2002: 116).

In kurzer Zeit wurden in elf verschiedenen Städten der Türkei weitere Zweigstellen von *Ka-Der* gegründet; sechs weitere Gründungsinitiativen sind im Entstehen. Die Mitgliederzahl hat heute (im Jahr 2008) um die 3.000 Frauen erreicht. Besonders in der Provinz erfüllt *Ka-Der* eine wichtige Netzwerkfunktion, und zwar unter solchen Frauen, die mehr oder weniger in politischen Parteien aktiv sind und deren Bedürfnisse nach Weiterbildung, Vernetzung und Kommunikation mit anderen Frauen durch *Ka-Der* erfüllt werden kann (s. ebd.: 121).

Die Gründung *Ka-Ders*, die in den türkischen Medien mit Begeisterung aufgenommen wurde, fiel zusammen mit einer Zuspitzung der Spannungen zwischen Säkularen und Islamisten³⁹ (vgl. Bora, 2002: 114f.). Ausgehend von den Prinzipien des Vereins, dem Profil seiner Mitglieder und der besonderen politisch-gesellschaftlichen Atmosphäre der damaligen Zeit, liefert Aksu Bora eine sehr interessante Analyse der bildenden Komponente von *Ka-Der*. Sie fügt die Geschichte der Frauenbewegung in die Geschichte der türkischen Modernisierung ein und unterscheidet zwischen *einer vom Staats-Feminismus gespeisten*

38 Diese *neutrale Position* ist nicht gerade unproblematisch. Das wird sowohl von Feministinnen in der Türkei als auch von der Autorin der hier vorliegenden Arbeit auf den folgenden Seiten diskutiert.

39 Am 28. Februar 1997, knapp eine Woche vor der Gründung von *Ka-Der*, wird der Nationale Sicherheitsrat den *Politischen Islam* als die größte Gefahr für die türkische Gesellschaft bezeichnen. Der Ministerpräsident und Vorsitzende der damaligen Regierungspartei, der *Refah Partisi* (RP; dtsh: *Wohlfahrts-Partei*), Necmettin Erbakan, tritt zurück und eine neue Koalitionsregierung unter Mesut Yılmaz (ANAP; *Mutterlandspartei*) wird ins Leben gerufen. Der 28. Februar 1997 wird in Öffentlichkeit auch als *Postmoderner Putsch* bezeichnet, da der Regierungswechsel zwar ohne einen direkten Staatsstreich stattfand, aber sicher durch die erhebliche Einflussnahme der militärischen Kräfte.

*Frauenpolitik und oppositioneller feministischer Politik.*⁴⁰ (s. Bora 2002: 113). Diese beiden Politiken, die *modernistisch-egalitäre* Frauenpolitik (welche die *kemalistischen Feministinnen* beinhaltet) und der Zweite-Welle-Feminismus (der sich von staatlichen Modernisierungsprogrammen distanziert hatte), hätten sich getrennt. Bora bedauert bis zu einem bestimmten Grad diese Trennung und sieht *Ka-Der* als Begegnung, als Versöhnungsversuch dieser beiden Linien, betont aber die heterogene Zusammensetzung des Vereins und erhofft sich aus der Begegnung mit dieser Diversität und Vielfältigkeit einen Synergieeffekt für Fraueninteressen und Frauenpolitik in der Türkei im Allgemeinen. Dennoch weist die Autorin auf die Widersprüche in den Gründungsprinzipien der Organisation und auf die Uneindeutigkeiten in den Kriterien, die von den Kandidatinnen erfüllt werden sollen, hin. Auch wenn Boras Einwände vielfältig sind, die wichtigsten Bedenken können unter zwei Punkten zusammengefasst werden: Besonders das Prinzip der Organisation, dass die Frauen sich *dem Schutz des laizistischen Systems und der Demokratie in der Türkei widmen sollen*, liest Bora im Rahmen des *modernistischen Diskurses* und sie hat Sorge, dass diese Auffassung die Frauen bremsen wird, für sich selbst und in ihrem Namen Politik zu machen. Sie befürchtet, dass diese Auffassung zukünftige Konflikte befördert (s. Bora 2002: 122).

Der zweite Einwand betrifft die neutrale Positionierung von *Ka-Der*, in *gleicher Distanz zu allen Parteien zu sein und alle Frauen zu unterstützen, egal aus welcher Partei sie kommen*. Bora fragt skeptisch und durchaus zu Recht „ob die Frauen als Gruppe an sich selbst ein politisches Subjekt bilden?“ Wenn ja, „welches gemeinsame Interesse oder welche gemeinsame Identität die Basis eines solchen politischen Subjekts bilden kann (ebd. 123)?“ Nur *Frau-Sein* als Voraussetzung von *Ka-Ders* Unterstützung kann auch weitere Fragen aufwerfen, zum Beispiel ob das biologische Geschlecht die Basis einer politischen Kollektivität bilden kann und ob das nicht eine Biologisierung oder ein biologischer Reduktionismus ist. Tatsächlich wurde die Gründungspresseerklärung der *Ka-Der*-Gründerinnen von den Pazartesi-Feministinnen mit Kritik aufgenommen. So fragten Gülnur Savran und Nesrin Tura in einem kritischen Beitrag in *Pazartesi*, ob die Auffassung von Frauenpolitik als Überpartei und Überideologie die Frau-

40 In der türkischen feministischen Literatur wird die Kategorie des *Staats-Feminismus* gerne verwendet, um die Periode zwischen 1934 und 1983 (1934 ist das Jahr, in dem den Frauen das Stimmrecht übertragen wurde; 1983 gilt als das Jahr, in dem der Zweite-Welle-Feminismus öffentlich angekommen war) zu kennzeichnen. Zwar gab es in dieser Zeit wohl Frauenvereine und -organisationen, aber diese agierten nicht ausgehend von einem Bewusstsein des Frau-Seins für Frauen und für Fraueninteressen, sondern sie galten quasi als Agenten des republikanischen Modernisierungsprojekts und identifizierten sich mit den Idealen dieses Programms und dem Diskurs und stützten so ihre weibliche Identität und gesellschaftliche Rolle darauf.

en nicht als politische Subjekte, sondern als apolitische und biologische Wesen impliziere (Pazartesi: Juni 1997, Vol. 27).⁴¹

Auch aufgrund der Mehrdeutigkeiten in den Vereinsprinzipien und der Unklarheiten im Programm wird Ka-Der in der feministischen Öffentlichkeit mit Skepsis begrüßt. Bezüglich eines möglichen Beitrags des Vereins für eine feministische Frauenpolitik werden nicht viele Erwartungen gehegt. Während Gülnur Savran und Nesrin Tura *Ka-Der* nur eine Bildungsaufgabe zusprechen (s. Savran & Tura 2004: 341), kommt Aksu Bora zu dem weniger pessimistischen Schluss, dass *Ka-Ders* Versprechen, die Frauen könnten ein politisches Subjekt bilden, trotz aller vorhandenen Schwierigkeiten zu schaffen sei (Bora 2002: 124).

VI.1.3.3 AMARGI

(Frauenakademie und Frauen-Solidaritäts-Kooperative)

Die *Amargi-Frauenakademie* (*Amargi Kadın Akademisi*) wurde im Jahr 2001 in İstanbul gegründet. Ihre Konzeption und deren Verwirklichung verdankt sie zum großen Teil feministischen Vorreiterinnen, wie der bekannten feministischen Soziologin, Frauenrechtlerin und Anti-Militaristin Pinar Selek. Heute wird das Projekt von Frauen getragen, die türkischer, kurdischer und armenischer Herkunft sind.⁴² Auf die Frage, warum für die Namensgebung ein Begriff aus einer toten, d.h. der sumerischen Sprache gewählt wurde, teilten mir die Frauen mit, dass die Zivilisation der Sumerer den ersten patriarchalen Staat der Geschichte stellte. Das Wort *Amargi* selbst hat zwei Bedeutungen: *zurück zur Mutter und Freiheit*.

Im Gründungsjahr 2001 organisierte *Amargi* drei Frauentreffen (in Diyarbakır, Batman und in İstanbul),⁴³ bei denen türkische und kurdische Frauen zusammenkamen und sich über ihre Lebensbedingungen, Erfahrungen und Zukunftsvorstellungen miteinander austauschten.⁴⁴

41 Siehe Gülnur Savran & Nesrin Tura: *Ka-Der söylediklerini yapabilir mi?* In: Acar-Savran, Gülnur: *Beden, Emek, Tarih* 2004: 338).

42 Hier möchte ich darauf hinweisen, dass, als ich mein Forschungsanliegen während meiner Besuche bei *Amargi* als Forschung über die türkische und kurdische Frauenbewegung bezeichnet hatte, ich sehr freundlich darauf hingewiesen wurde, dass die *Amargi*-Frauen sich nicht in erster Linie zu einer ethnischen Kollektivität (z. B. türkisch oder kurdisch) zugehörig verstehen, sondern zur Frauenbewegung in der Türkei (*Türkiye Kadın Hareketi*).

43 Siehe die *Amargi* Ausgabe: Gewalt gegen die Frau (Kadına Yönelik Şiddet 2001: 75).

44 Das erste Treffen fand in Diyarbakır im August 2001 statt. Bekannte Journalistinnen, Autorinnen und Künstlerinnen waren durch die Vermittlung Pinar Seleks nach Diyarbakır gereist, um sich mit kurdischen Frauen zu solidarisieren. Nachdem sie zurückgekehrt waren, veröffentlichten sie in den Zeitungen ihre Beobachtungen und Erfahrungen zu den Problemen kurdischer Frauen. Zum zweiten Treffen in Batman kamen deutlich mehr Frauen und neben der Soziologin Pinar Selek hatten wiederum

Im Jahr darauf organisierte *Amargi* ein Treffen in Konya mit dem Titel *Frauen gehen auf-einander zu (Kadınlar Birbirlerine Doğru Yürüyor)* zwischen armenischen, kurdischen und alevitischen Frauen, Frauen aus anderen Gruppen und Organisationen sowie Frauen verschiedener politischen Parteien (ÖDP, AKP, CHP, HADEP).⁴⁵ Dieses Treffen, das auch in den Medien auf eine breite Resonanz stieß, startete am 6. Juli 2002 mit der Entsendung weiblicher Boten aus Städten wie Ankara, Antakya, Adana, Batman, Bursa, İstanbul, Mersin, İzmir, Niğde. Bei diesem Sternmarsch nahmen die Frauen neben Briefen, in denen sie der jeweiligen Region ihre Probleme und Wünsche beschrieben, ein Stück Stoff mit. Am 12. Juli 2002 trafen dann die Frauen aus den einzelnen Städten und Regionen mit den Frauen aus Konya zusammen.⁴⁶

Im Jahr 2002 organisierte *Amargi* neben dem Treffen in Konya zwei weitere Veranstaltungen. Bei dem großen Frauenkongress *Lasst uns unsere Befreiung organisieren! (Kurtuluşumuzu Örgütleyelim!)* trafen die *Amargi*-Frauen mit der Frauenforschungsgruppe der Technischen Universität İstanbul (*İTÜ Kadın Araştırmaları Grubu*), der Frauenkommission der Partei HADEP, mit den *Ka-Der*-Frauen, mit armenischen Frauen (*Hay Gin Ermeni Kadın Platformu*) und den Frauen von *Pazartesi* zusammen.⁴⁷ Zwischen November 2002 und Juni 2003 wurde die Seminarreihe *Kampferfahrungen in der Frauenbewegung (Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri)* organisiert, bei der Repräsentantinnen verschiedener feministischer Frauengruppen aus İstanbul und Ankara, kurdische Feministinnen und islamische Feministinnen ihre Erfahrungen in der Frauenbewegung der 1980er- und 1990er-Jahren diskutierten. Die Ergebnisse dieser Se-

Künstlerinnen, Journalistinnen und Autorinnen wie Derya Alabora, Jülide Kural, Zeynep Oral, Şükran Soner, Duygu Asena und Deniz Türkali sich eingesetzt, damit das Treffen stattfinden konnte. In İstanbul fand dann das dritte Treffen, organisiert durch die Fraueninitiative *Frauensolidaritätsgruppe*, statt. Frauen aus kurdischen Regionen wie Batman, Diyarbakır, Şırnak und aus den Erdbebenregionen wie İzmit und Gölcük, aus anderen Städten wie İzmir, Manisa, Ankara und Bursa nahmen daran teil. Neben Frauen aus den benannten Regionen nahmen auch Frauen verschiedener Frauenorganisationen (z.B. Diyarbakır-Frauen-Plattform (*Diyarbakır Kadın Platformu*), Batman-Frauen-Plattform (*Batman Kadın Platformu*), Fliegende Besen (*Uçan Süpürge*), Initiative unabhängiger Frauen aus İzmir (*İzmir Bağımsız Kadın İnisiyatifi*), Menschenrechtsverein (*İnsan Hakları Derneği*) und Vertreterinnen der Parteien HADEP und KADAV an diesem Treffen teil. (s. <http://www.bianet.org/2001/09/16/haber4520.htm> und <http://www.bianet.org/2001/09/08/haber4500.htm>, 12. August 2007).

45 Für einen vollständigen Überblick der teilnehmenden Organisationen am Treffen in Konya (*Konya Buluşması*) siehe das von *Amargi* herausgegebene Buch *Ich bin nicht frei! (Özgür Değilim 2006: 15)*.

46 Siehe auch <http://www.ainfos.ca/02/jul/ainfos00303.html> für eine detaillierte Schilderung des Treffens in Konya.

47 Siehe die *Amargi*-Broschüre: *Kurtuluşumuzu Örgütleyelim Kadın Konferansı*.

minarreihe wurden 2005 unter dem Titel *Bei der Suche nach Freiheit (Özgürlüğü Ararken)* als Buch von *Amargi* herausgegeben.⁴⁸

Im Jahr 2003 schließt sich *Amargi* mit vier weiteren Zivilgesellschaftsorganisationen zusammen und gründet die *Sozialökologische Plattform Istanbul İTEP (İstanbul Toplumsal Ekoloji Platformu)*. Neben *Amargi* finden sich unter diesem Dach der *Regenbogen-Frauenverein (Gökkuşluğu Kadın Derneği)*, die *Lambda-Zivilgesellschaftsinitiative der Istanbul Homosexuellen (Lambda İstanbul Eşcinsel Sivil Toplum Girişimi)*, die Initiative der *Solidaritätsgewerkschaft (Dayanışma Sendikası Girişimi)* und die *Maulbeerbaum-Initiative für Geschichte, Gesellschaft und Ökologie Istanbul (Dut Ağacı- İstanbul Tarih ve Toplumsal Ekoloji Kooperatifi Girişimi)* zusammen.⁴⁹ Der Zusammenschluss zielt darauf ab, durch solidarische Zusammenarbeit und gegenseitiges Verständnis, eine produktive Auseinandersetzung und die Transformation der teilnehmenden Organisationen für ein *demokratisches, ökologisches und freiheitliches Gesellschaftsmodell* zu schaffen.⁵⁰

Zusätzlich zu den verschiedenen Forschungsarbeiten, Atelierrunden, Seminarreihen und Arbeitsgruppen organisiert *Amargi* regelmäßige Diskussionsveranstaltungen, bei denen Frauen feministische Aufsätze mit Themen wie Geschlecht, gesellschaftliche Kontrolle der Frauenkörper, Gewalt in der Familie, Geschlecht und Militarismus, Geschlecht und Nationalismus oder Frauenrechte und Politische Repräsentation der Frauen⁵¹ diskutieren.

Amargi definiert als Vereinsziel die Anwendung der feministischen und gesellschaftlichen Analyse als Wissen und Methode, um sie für das Leben der Frauen fruchtbar zu machen. In diesem Rahmen stellt *Amargi* die Dualität zwischen Leben und Lernen, Theorie und Praxis infrage und in diesem Sinne kumu-

48 Auch wenn die Frauenbewegung im Vergleich zu anderen oppositionellen politischen Bewegungen in der Türkei von Anfang an außerordentlich gut und detailliert dokumentiert ist, bildet das Buch *Özgürlüğü Ararken* einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Feministischen Bewegung ab 1975 in der Türkei.

49 Das Projekt İTEP ist eines von sieben Projekten, bei dem verschiedene Zivilgesellschaftsorganisationen im Jahr 2003 im Rahmen eines von der türkischen Niederlassung der Europäischen Kommission organisierten Programms (Yerel Sivil Girişimler Mikro Proje Programı) finanzielle Unterstützung bekamen. Von 300.000 € bekam İTEP 40.000 €. Eines der ersten Projekte, die İTEP verwirklichte, war die Gründung eines Frauen-Solidaritäts-Netzwerks (Kadın Dayanışma Hattı), bei dem Frauen, die Gewalt ausgesetzt waren, juristischen und psychologischen Beistand erhielten (s. <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/07/04/cp/gnc113-20040703-101.html>; 12. August 2007)

50 Siehe die İTEP-Broschüre: Für ein Gesellschaftsmodell, wo wir uns transformieren, während wir uns auseinandersetzen; wo wir uns nicht ähneln, während wir uns solidarisieren (İTEP çatışırken dönüştüğümüz, dayanışırken ayrılaşmadığımız toplumsal bir model için ...).

51 Siehe *Amargi*: Aufsätze Diskussionen, November – Dezember 2004 Veranstaltungsprogramm.

liert die Vereinsphilosophie in dem Motto *Das Leben ist die wichtigste akademische Praxis*:

„Wir lernen in *Amargi* das Leben kennen, während wir es transformieren. Im Gegensatz zu den anderen Akademien möchten wir, dass unsere Akademie ein Ort ist, wo wir das Leben umarmen. Wir decken die Herrschaftsmechanismen in uns auf, damit wir uns zusammen ändern können. Durch das Aufdecken der verdeckten sozialen Konflikte, ohne eine Hierarchisierung unter diesen vorzunehmen, entwickeln wir Projekte, welche den Weg zu einer gesellschaftlichen Transformation eröffnen. Indem wir unser Leben transformieren, versuchen wir, eine Schule fürs Leben zu schaffen.“ (ÜAAR)⁵²

Informations- und Bildungspublikationen zu Themenbereichen, die das unmittelbare Leben und Problembereiche der Frauen betreffen,⁵³ werden von *Amargi* herausgegeben. Im Einklang mit ihren Zielsetzungen, den Feminismus und die Feministische Analyse in der Türkei weiterzuentwickeln und zu verbreiten, wird neben der eigenständigen Archiv- und Bibliotheksarbeit seit Mai 2006 alle drei Monate eine theoretisch ausgerichtete feministische Zeitschrift herausgegeben, in der akademische Feministinnen und Aktivistinnen aus der Frauenbewegung ihre Beiträge veröffentlichen. Die Zeitschrift, die mit einer Auflage von 2.000 Exemplaren veröffentlicht wird, expliziert in thematisch übergeordneten Ausgaben Begriffe wie *Kopftuch*, *Militarismus*, *Politik* oder *Projekt-Feminismus*.⁵⁴

VI.1.4 Auswertung der Interviews: Die türkische Frauenbewegung

VI.1.4.1.1 Kurze biographische Darstellung Interview I

Ayça, geboren 1959, ist in vielerlei Hinsicht⁵⁵ eine typische Vertreterin der Zweite-Welle-Frauenbewegung; sie ist fast von Beginn an im engeren Kreis der

52 Siehe Amargi: Broschüre, Amargi-Frauen-Akademie: *Das Leben ist die wichtigste akademische Praxis*.

53 Im Jahr 2005 publiziert *Amargi* eine Ausgabe über *Beratungszentren und Frauenhäuser in der Türkei*, eine Ausgabe über *Gewalt gegen Frauen* und eine Ausgabe über *Gütertrennung im neuen türkischen Zivilrecht*. Alle diese Publikationen wurden vom Unternehmerinnenverband Frauen für Frauen, KAGİDER (*Kadın Girişimciler Derneği*) finanziell unterstützt. Siehe auch die KAGİDER Webseite: <http://www.kagider.org/?intPageStructureNo=9&intLanguageID=0&bytContentType=2&intPageNo=216&strHitCountParam=2191011591322>

54 Für detaillierte Informationen zur Zeitschrift *Amargi* siehe: <http://www.amargi.org.tr/?q=node/91>.

55 Mit der Ausnahme, dass sie zur jüngeren Generation der Feministinnen gehört, da der engere Kern jener Frauen, die den Zweite-Welle-Feminismus repräsentieren, zumeist Frauen sind, die zu Beginn der Bewegung 30 bis 40 Jahre alt waren, eine elitäre Aus-

Bewegung, fällt durch ihre militante Haltung, ihren Aktivismus und polemischen Stil⁵⁶ auf und gestaltet insgesamt die feministische Bewegung und deren Politik aktiv mit.

Ayça besucht als Kind die Mittelstufe eines englischsprachigen Gymnasiums und wechselt später auf das Privatschulwesen im İstanbuler Stadtteil *Nişantaşı*. Ihr Politisierungsprozess setzt in den späten 1970er-Jahren als linke Aktivistin ein, als sie sich während ihrer Gymnasialzeit in der linken Schülerorganisation *Devlis* (*Devrimci Liseliler*; *Revolutionäre Gymnasiasten*) betätigt. Nach dem Gymnasium nimmt sie 1978 eine Tätigkeit bei der Gewerkschaft auf und engagiert sich in der Stadtteilarbeit. Parallel arbeitet sie bei DEV-YOL,⁵⁷ einer anderen linken Organisation, aktiv mit. Sie absolviert die Aufnahmeprüfung für die Universität mit der höchsten Punktzahl und erhält einen Studienplatz für Jura an einer renommierten İstanbuler Universität.

Sie zieht die politische Arbeit dem Studium vor, bricht dieses später folgerichtig ab. Sie verliebt sich in einen älteren Mann, der bei *Dev-Yol* arbeitet und den sie kurz nach dem Militärputsch 1980 heiratet. Beide werden wegen ihrer illegalen Tätigkeiten bei *Dev-Yol* in Untersuchungshaft genommen. Während ihr Mann im Gefängnis bleiben muss, kommt Ayça frei und arbeitet in einem Übersetzungsbüro. Als ihr Mann wieder freigelassen wird, flieht er illegal nach Frankreich, wohin Ayça ihm mit einem gefälschten Pass folgt. Das Leben im Exil an der Seite eines Politikers reicht ihr nicht aus – sie kehrt zurück nach İstanbul und meldet sich an der Cinema-Schule an.

Sie erinnert sich im Gespräch daran, dass in jener Phase Bücher wie *Das blutende Herz* und *Frauen* von Marilyn French frisch ins Türkische übersetzt worden waren und von vielen politisch tätigen Frauen ihrer Generation mit Begeisterung aufgenommen und gelesen wurden. Im Jahr 1983 erscheint in der wöchentlich erscheinenden *Somut*, der Zeitschrift der Schriftstellerkooperative (YAZ-KO), eine Frauenseite gestaltet von Şirin Tekeli und ihren Kolleginnen, die von

bildung absolviert haben, mehrere Fremdsprachen sprechen und ein etabliertes Alltagsleben mit Beruf und Familie haben.

- 56 Sie fällt mit ihren polemischen Diskussionsbeiträgen in der radikalen Zeitschrift *Feminist* über die Frage, *ob Feministinnen den sozialistischen Feminismus und sozialistische Feministinnen brauchen* (?) auf, in denen sie sich mit Gülnur Savran, damals für die sozialistisch-feministische Zeitschrift *Kaktüs* schreibend, auseinandersetzt.
- 57 *Devrimci Yol* (*Revolutionärer Weg*, auch Dev-Yol) betrat am 1. Mai 1977 mit der ersten Ausgabe der gleichnamigen Zeitschrift die politische Bühne. Sie bildete sich aus Mitgliedern der *Dev-Genç* in Auseinandersetzung mit den Thesen der Türkischen Volksbefreiungspartei-Front (THKP-C) des *Mahir Çayan*. Dev-Yol betrachtete sich selbst eher als Bewegung, obwohl sie *marxistisch-leninistische* Organisationsprinzipien verfolgte. Nach dem Militärputsch in der Türkei 1980 wurden viele Prozesse gegen Anhänger der Organisation geführt, so dass der organisatorische Zusammenhalt verloren ging.

ihr gelesen wird. Ein Jahr später, im Jahre 1984, geht sie gemeinsam mit ein paar Freundinnen zum damals neu gegründeten Frauenzirkel (*Kadın Çevresi*). Sie verfolgt auch die Treffen, die im Buchklub des Frauenzirkels stattfinden. Im Jahr 1987 entscheidet sie sich bewusst für die Geburt einer außerehelichen Tochter. Im gleichen Jahr wird die radikal-feministische Zeitschrift *Feminist* veröffentlicht, in der auch Beiträge von ihr erscheinen. Sie wohnt gemeinsam mit ihren Freundinnen und arbeitet als Bardame in Nachtclubs und Nachtbars. Anfang der 1990er-Jahre, während der Stagnation der Frauenbewegung, geht sie in das intellektuelle Küstenstädtchen Bodrum, wo sie einige Jahre leben wird. Als im Jahre 1993 Hülya Eralp aus Deutschland nach Istanbul kommt, verbreitet sich unter den Feministinnen schnell die Nachricht, dass die Gründung einer feministischen Zeitschrift bevorstehe. Sie beschließt, an diesem Prozess aktiv teilzunehmen, vorausgesetzt, dass es eine populär ausgerichtete feministische Zeitschrift werden soll. Nach zwei Jahren der intensiven Vorbereitung wird die Zeitschrift *Pazartesi* im März 1995 erstmalig veröffentlicht, von diesem Zeitpunkt bis zur ersten Onlineversion der Zeitschrift im Jahre 2005 arbeitet sie mit kurzen Unterbrechungen als Autorin der Zeitschrift und wird besonders durch ihre kritischen Beiträge zur Populärkultur in der Türkei berühmt.

VI.1.4.1.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview I:

„*Revolutionär sein ist immer wichtig für mich!*“

Ayça definiert sich, ihre intellektuelle respektive politische Identität, in erster Linie als radikale Feministin und fügt hinzu, dass sie zudem Sozialistin sei, die auch den Anarchismus in Betracht ziehe. Dies sind ihre *universalen politischen Identitäten*. Auf der lokalen Ebene ist sie noch in der kurdischen Bewegung engagiert, mit der sie sich solidarisiert.

Vier zentrale Begriffe bestimmen die Darstellung ihrer politischen Arbeit. Neben dem politischen Engagement und der Gegnerschaft zum System sind der Revolutionärismus (*Devrimcilik*) und das Engagement in der linken Politik (*Solculuk*) die entscheidenden Eckpfeiler. Mithilfe dieser Begriffe stellt sie nicht nur inhaltlich dar, was sie unter politischer Arbeit versteht, sondern sie begründet auch ihre politische Wahl, schlägt Brücken zwischen ihren politischen Entscheidungen und ihrem Lebensstil und stiftet somit Sinn in ihren Entscheidungen.

Die Darstellung ihres Politisierungsprozesses beginnt sie mit der Zeit, als sie das Gymnasium besuchte und in der sie bereits in der linken Politik aktiv war. Obwohl zwischen den Erfahrungen auf dem Gymnasium und ihren politischen Aktivitäten in der linken Politik ein großer Unterschied besteht, werden unter

dem Begriff *in der Opposition sein* (*muhaliif*) auch die Kontinuitäten hervorgehoben:

„Das ‚X-Gymnasium‘ ist ein sehr angesehenes Gymnasium, da trifft man nur Kinder von reichen Eltern. Eine Schule, aus der sehr wenige, so um die sieben, acht Opponenten (Systemgegner) hervorgegangen sind. Das sind solche wie Murat Belge, Emil Galip Sandalcı, Defne Sandalcı, Perihan Mağden, Gülnur Savran, Sedef Öztürk. So ist das, es sind einfach wenige. Ich war nie glücklich in der Schule. Ich war eine sehr schlechte Schülerin. Das erkennt man auch von daher, dass ich jetzt fast niemandem von meinen Klassenkameraden begegne. Unsere Welten sind so verschieden. Eine andere Welt. Alle sind reich, und ich komme aus einer Familie, in der das Reichsein als etwas Schlechtes interpretiert wird.“

Es sind diese politischen Aktivitäten in den links-orientierten Gruppen, die den Rahmen für die Darstellung ihrer Gymnasialzeit abgeben. Gleichzeitig fällt auf, wie sie über die Erzählung einer Episode zu einer Freundin eine Brücke herstellt – so weist sie auf die Kontinuitäten in ihrer intellektuellen Entwicklung zwischen ihrer politischen Karriere als linke Aktivistin und ihrem feministischen Engagement, das damals schon ausgeprägt war, hin:

„Ich war sehr früh links, schon als ich eine Gymnasiastin war. Ein Freund von mir hat meine Freundin geheiratet. Er hatte der Freundin erzählt, dass ich schon während der Gymnasiumszeiten eine Feministin gewesen wäre. Ich wäre immer Feministin gewesen. Lobend und als ein Zeichen der Konsequenz und Kontinuität. Das stimmt, wir waren während der Gymnasialzeit in der ‚Dev-Lis‘ organisiert. Ich kann mich daran erinnern, dass ich mich damals mit der Frauenfrage beschäftigte, über diese Frage geredet habe und sehr daran interessiert war.“

Nach dem Gymnasium wechselt sie zu *Dev-Yol*, aber im Gespräch distanziert sie sich von dieser Entscheidung:

„*Dev-Yols* Politik war nichts für mich, ich weiß auch nicht, wie ich zu *Dev-Yol* gekommen bin. Sie verlangt nach Durchschnittsmerkmalen, man muss nicht besonders intelligent sein. *Dev-Yol* akzeptiert den Mahir Çayan nicht, und ich glaube, man soll ihn auch nicht akzeptieren. Ich lege Wert auf die Arbeiterfrage, bin also eher volksnah. *Dev-Yol* hingegen ähnelt einer Studentenbewegung. Passt eigentlich überhaupt nicht. Man ist halt militant. Es gibt auch so etwas. [...] Und es gibt auch eine kurdische Frage, und ich mag *Dev-Yols* Position in der kurdischen Frage nicht.“

Sie bezeichnet sich als Feministin und Sozialistin, nicht aber als sozialistische Feministin; da sich diese beide Identitäten bis zu einem gewissen Grad auch zeitlich trennen lassen – linke Aktivistin vor 1980 und Feministin nach 1980 – vermutet man einen Wandlungsprozess und dessen Darstellung. Dieser Wandlungsprozess wird aber nicht als Umbruch, sondern als Kontinuität vermittelt. Als sie anfang, bei den Treffen des Frauenkreises ab 1984 teilzunehmen, verbindet sie wieder ihre beiden politischen Richtungen durch den Begriff des Revolutionärismus:

„Der Frauenzirkel ist entstanden und wir haben ihn kontaktiert. [...] Es war für uns wie eine politische Aktivität. Es war wie etwas Revolutionäres. Danach ging alles sehr schnell und im Sommer 1984 ist der Bücherklub entstanden. Dort haben wir Bücher veröffentlicht, uns getroffen und Sitzungen organisiert und so weiter. So gegen 1985. Es war sehr schwierig und wie etwas Halblegales. Aber die Sitzungen waren trotzdem immer gut besucht worden. Es wurde dort über sehr vieles geredet. Ich kann mich noch daran erinnern, dass ich zu diesem Zeitpunkt mich sowohl als Sozialistin als auch als Feministin gesehen habe, aber nicht als eine sozialistische Feministin. Ich war eine radikale Feministin. Dann die Christine Delphy. Wir waren plötzlich sehr engagiert und radikal. Mit einem ähnlich engagierten Geist.“

Wir waren plötzlich sehr engagiert und radikal. Mit einem ähnlich engagierten Geist. Aus diesem letzten Satz geht hervor, dass der Revolutionärismus für sie als Brückenbegriff fungiert, mit dessen Hilfe sie ihr vergangenes politisches Engagement in der linken Politik und ihre gegenwärtige Tätigkeit in der feministischen Politik zusammenführt und daraus Sinn konstruiert. Kurz gefasst kann gesagt werden, dass es für sie vor den 1980er-Jahren revolutionär war, in der linken Politik aktiv zu sein; heute ist es die feministische Politik, die für sie revolutionär ist.

Durch den Begriff des *Revolutionärismus* verbindet sie nicht nur ihre beiden politischen Identitäten, sie erklärt so auch ihr politisches Engagement in der kurdischen Frauenbewegung und ihre Solidarität mit den kurdischen Frauen, die für sie in erster Linie eine bewusst politische Präferenz beinhaltet. Als ich fragte, was diese politische Positionierung für sie ausmache, antwortet sie:

„Es ist etwas Revolutionäres. Revolutionär sein ist immer wichtig für mich. Und es ist etwas Bewegendes. Ich lebe also hier und in diesem Land. Es gibt Bewegung. Als ein politisierter Mensch ist es einfach nicht möglich, desinteressiert zu sein. Es wäre auch nicht gegangen, mich anders dafür zu interessieren. Ich bin nicht jemand, der sich aus Distanz für etwas interessieren kann. Wie man im Englischen so schön sagt: ‚Involved‘.“

Während ihrer Jahre als Barkellnerin in verschiedenen Bars und Nachtclubs hatte sie Zugang zu einer anderen Welt, der Welt der Männer, der Taxifahrer und dem Nachtleben generell, einer Welt, so betont sie, zu der nicht jede *saubere Familientochter* Zugang gehabt hätte. In diesen Jahren sammelt sie ihre Erfahrungen zur populären Kultur. Später wird sie diese Erfahrungen in der Kritik an der populären Kultur und Werke in der Türkei nutzen: Ihre Artikel in der Zeitschrift *Pazartesi* gelten als die ersten dieses Genres in der Türkei. In kurzen Artikeln zu Clips, Popliedern, Persönlichkeiten der Pop- und Fernsehwelt, der Fernseh- und Familienserien zeigt sie in sehr treffenden Analysen, wie durch diese populären Stücke, als wichtiger ideologischer Apparat, Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit konstruiert und definiert werden.

In diesem Kontext betont sie, dass sie, wäre sie nicht politisch engagiert gewesen, in diesem Genre hätte berühmt werden können. Da sie aber das Schreiben auch im Rahmen ihres politischen Engagements verstehe, schreibe sie zu politischen Themen und für bestimmte Zeitschriften, gerade aber nicht in İstanbuls auflagenstarken Massenmedien:

„Bestimmte Sachen an bestimmten Orten zu thematisieren. Meine besten Artikel gebe ich an *Pazartesi*. Wenn ich sie an *Radikal* geben würde, wäre das etwas anderes. Diese Art von Lebensstilwissen macht sich in der Türkei sehr bezahlt. Ich bin aber mit meiner politischen Präferenz weit davon entfernt. Ich mache das nicht, also diese Richtung schlage ich nicht ein. Ich schreibe nicht vor diesem Hintergrund. Wenn ich das täte, wäre ich sehr populär. Ich möchte differenzierter, nicht auf diese populäre Art und Weise schreiben, ich mache das nicht. [...] Politisches Engagement ist etwas anders. Ich kann nicht anders, nicht aus meiner Haut. Letztendlich schreibe ich um der politischen Arbeit willen, nicht um Schriftstellerin zu sein. Das heißt, schreiben ist ein Teil des politischen Kampfes für mich und nicht umgekehrt.“

Hinweise zu ihrem Verständnis von politischer Arbeit finden wir auch in ihrer kritischen Haltung gegenüber Identitätspolitik, die auch unter den Feministinnen und in der Zeitschrift *Pazartesi* bis zu einem bestimmten Grad Resonanz gefunden haben. So distanziert sie sich von Identitätspolitik, die sie mit der Verbreitung des Postmodernismus als Denkströmung in der intellektuellen und politischen Öffentlichkeit der Türkei der 1990er-Jahre in Verbindung sieht. Durch ihre Kritik an den Identitätspolitik konkretisiert sie auch, was sie unter politischer Arbeit versteht, nämlich ein gesellschaftliches Projekt zu haben, welches auf die Transformation der existierenden, sozialen Beziehungen abzielt:

„So etwas wie die Leugnung der Identitäten muss nicht unbedingt als die Politik der Unterdrückten verstanden werden. Alle Identitäten sind also nicht gleich unterdrückte Identitäten. Nur allein die Artikulierung der Identität reicht nicht aus. Frauen sind eine unterdrückte gesellschaftliche Gruppe. Wir versuchen diese Unterdrückung zu beenden. Identitätspolitik ist, vereinfacht gesagt, wenn z. B. die Lesben jetzt anfangen würden, ihre Lieder zu singen, ihre Kultur auszuleben, ihre alten Spezialitäten wiederzuentdecken. Die Identitätspolitik ist nicht transformativ, hat keinen transformierenden Effekt. Daher brauchte die Türkei ein wenig die Postmoderne.“

Auf meine Frage, inwiefern die Türkei den Postmodernismus gebraucht hätte, konkretisiert sie das näher und erklärt, warum sie das oben genannte gesellschaftliche Projekt durch den Sozialismus für nicht erreichbar sieht:

„Und zwar in vielerlei Hinsicht. Es gibt ein Projekt und das wird jeden befreien. [...] Ein monolithisches Gesellschaftsbild also. Das ist falsch. Weil der Sozialismus, wenngleich er auch etwas Gutes ist, die Frauen und die Kurden nicht befreien kann. Er hat in der Türkei über die Kurden und die Frauen nichts gesagt. Das ist das eine. Daher es ist etwas Erfreuliches, dass diese Lüge in Frage gestellt wurde. Aber wir bewegen uns trotzdem innerhalb der Grenzen des Materialismus, wenn wir sagen, dass der Sozialismus die Frauen und die Kurden nicht befreien kann. Das ist eine Suche nach etwas Wahren und Richtigeren. Also, was ist für Frauen richtig und was müsste gemacht werden, damit die Unterdrückung nicht mehr existiert? Aber die Identitätspolitik und der Postmodernismus sind etwas, da gibt es einfach keine Wahrheit und somit auch keine Suche nach der Wahrheit. Es ist nicht möglich, etwas zu verändern. Es geht nur darum, sich zu artikulieren. Es geht nur darum, dass die Andersartigkeiten artikuliert werden können. Das Problem ist nicht unsere Andersartigkeit. Der Sozialismus hat seine Interessen, es ist etwas Materielles, Ökonomisches. Ich rede hier über Unterdrückung und Unterdrückte. Das ist etwas anderes.“

Im Gegensatz zu einer postmodernistischen Haltung, welche Differenzen als Differenz konzipiert, aber nicht im Zusammenhang mit Machtverhältnissen sieht, stellt sie sich feministische Politik als ein transformatives gesellschaftliches Projekt vor. Durch den Vergleich zwischen dem Poststrukturalismus Michel Foucaults und dem Feminismus einer Simone de Beauvoir versucht sie deutlich zu machen, wie die feministische Politik für sie wünschenswerterweise aussehen könnte:

„Ich meine, dass Michel Foucault sehr wichtig ist. Er ist jemand, der mit seinem Denken weltweit etwas verändert oder Impulse für solche Veränderungen gegeben hat. Aber es gibt auch den Feminismus der Simone de Beauvoir, die ‚Simone-de-Beauvoir-Schule‘, die

Individualisierung und die Existenz der Frau. Auf der anderen Seite, glaube ich, dass wir diese Art von Feminismus hinter uns gelassen haben und dabei sind, im Sinne von Foucault, die Macht und Machtverhältnisse zu analysieren. Auf der andere Seite, was mir bei einem Simone-de-Beauvoir-Feminismus sehr gut gefällt, was ich von dieser Periode des Feminismus noch mitnehmen möchte, ist Weiblichkeit (Frauenrolle) infrage zu stellen und ablehnen zu können, und nicht die weibliche Identität in den Himmel zu loben. Das hat mit Biologismus angefangen wie bei ‚Ach, wir sind Frauen, wir sind süß, unsere Flüssigkeiten können die Welt verändern‘. Nicht das! Weiblichkeit ist eine schlimme Position, ‚es muss geändert werden‘ sagen zu können. Das ist eine modernistische transformative Haltung und ich denke etwas sehr Revolutionäres. Machtverhältnisse zu erkennen und diese ändern zu wollen.“

So kommen wir zu ihrer Auffassung von Feminismus als revolutionäres Projekt, das auf die Transformation existierender Machtverhältnisse in der Gesellschaft abzielt. Feminismus versteht sie dabei als Teil oppositioneller Politik und sie verortet sich selbst in dieser Opposition. Darunter versteht sie allerdings nicht gleich Opposition lediglich dem Staat gegenüber, sondern sie spricht von einer Opposition gegen das System, welches sie als ein zweiteiliges, miteinander verwobenes, zugleich kapitalistisches und patriarchales System beschreibt:

„Mein Problem ist nicht der Staat. Das ist ein neuer Trend. Die Opposition wird auf den Staat reduziert, opponiert wird nur noch gegen den Staat. Das ist der neue Trend, weil wir gegen die staatliche Ordnung und gegen das System sind. Sowohl Sozialismus als auch Linkssein wird auf die Opposition zu Staat und System reduziert. Wobei das nicht auf den Staat beschränkt werden darf. Das ist nur die eine Seite der Medaille. Der Staat ist nur der Knüppel. Auch für die Frauen ist es so. ‚Staat‘ heißt für sie das Zivilrecht, das Parlament und die Gerichte, die sie jedoch nie betreten können. Es gibt aber auch ein System. Zwei Systeme sind hier ineinander geraten: das kapitalistische und das patriarchale. Wir sind gegen das System.“

So versteht Ayça feministische Politik als fundamentale Politik, die sich nicht gegen den Staat richtet, sondern als eine, die sich gegen das patriarchale System wenden muss:

„Feminismus ist gegen das patriarchale System. Das Patriarchale ist in diesem Zusammenhang zentral. So dass der Feminismus nicht noch explizit gegen den Kapitalismus zu sein brauchte. Das patriarchale System ist archaischer und in der Gesellschaft tiefer verwurzelt. Daher wird er länger leben können als der Kapitalismus. Nicht weil das patriarchale System überlegener ist, sondern aus geschichtlichen Gründen wird es länger leben

und sein Zusammenbruch wird schwieriger werden. Darüber hinaus hat sich der Kapitalismus stark nach dem patriarchalen System orientiert. Natürlich bin ich auch noch antikapitalistisch eingestellt. Ich glaube auch an eine solche Revolution. Ich bin aber keine Leninistin.“

Mit den Begrifflichkeiten *Politisches Engagement*, *ideologische Präferenz* und *Revolutionärismus* unterfüttert sie nicht nur ihre Entscheidungen und Handlungen, sondern sie bezieht mit deren Hilfe auch Stellung und baut ihre Haltung und Meinung in Bezug auf bestimmte Fragen darauf auf.

Fazit Ayça

Von welchen Grundsätzen wird das politische Handeln von Ayça bestimmt? Was entscheidet über die Ausrichtung ihrer politischen Handlungen? Bei Ayça fällt auf, dass sie in erster Linie prozesshafte Kategorien verwendet, um ihre Handlungen erklärbar und nachvollziehbar zu machen. Dementsprechend legt sie sich nicht auf vorher gegebene politische Ziele oder Definitionen fest, sondern sie orientiert sich an Kategorien wie *Revolutionärismus* und *politisches Engagement*; deren Inhalte je nach gesellschaftlicher Lage und Zeitraum (bzw. Kontext) neu definiert werden können. So setzt sie sich mit dem *Sozialismus in der Türkei als Ideologie und politische Bewegung* auseinander und kommt zu dem Schluss: *Zwar ist der Sozialismus etwas Gutes, aber leider hat er über die Situation der Kurden und der Frauen in der Türkei nichts gesagt*. Dieserart solidarisiert sie sich mit den kurdischen Frauen und engagiert sich als politische Intellektuelle. Gleichzeitig wird ihr politisches Handeln durch die feministische Theorie und feministisches Wissen gespeist, die sie mit der Foucaultschen Theorie der Macht und dessen Begriff der Subjektivierung ergänzt, dazu kommt ein Modernismus im Sinne Simone de Beauvoirs, den sie mit einem Feminismus und Materialismus nach der radikalen Feministin Christine Delphy kombiniert.

VI.1.4.2.1 Kurze biographische Darstellung Interview II

Nalan, geboren 1954, ist eine typische Repräsentantin des Zweite-Welle-Feminismus. Von Beginn an nimmt sie an den feministischen Selbsterfahrungsgruppen teil und ist aktiv bei den Donnerstagstreffen in Ankara. Sie besucht in İstanbul ein Mädchen-College und studiert nach ihrem Abitur in Großbritannien Sozialanthropologie. Nach ihrer Promotion über das Leben in einem Dorf in der Ägäis kehrt sie zurück in die Türkei und unterrichtet an einer Istanbul Hochschule. Ihre feministischen Beiträge publiziert sie in der feministischen Zeit-

schrift Amargi. Nalan ist Repräsentantin des akademischen Feminismus der Frauenbewegung.

VI.1.4.2.2 Akademische und politische Praxis –

Positionalität Interview II:

„Ich denke, es ist ein politischer Schritt, eine politische Handlung, sich als Feministin zu bezeichnen!“

Nalan unterscheidet klar zwischen *akademischem Wissen* und *Feminismus als politischer Bewegung*. Ihre Politisierung als Feministin findet ihren Ursprung aber im Rahmen ihrer akademischen Arbeit, nämlich während ihrer Feldforschungsphase für ihre Doktorarbeit, als die Sozialanthropologin sich in einem ägäischen Dorf aufhält:

„Als ich promovierte, forschte ich aus einer marxistischen Perspektive über den gesellschaftlichen Wandel in der Türkei insgesamt und über den Wandel in der türkischen Agrargesellschaft. Ich forschte über die Kleinbetriebe. Und im Feld bin ich auf Familienbetriebe getroffen. Als ich in den 1970er-Jahren in England studierte, begegnete ich bereits dem Feminismus. Darüber hinaus habe ich die feministische Diskussion verfolgt. Damals, wenn wir jetzt zurück in die 1970er-Jahre gehen würden, war die Hauptfrage: ‚Wie sollte die gesellschaftlich benachteiligte Stellung der Frauen erklärt werden?‘ Man sagte, Produktion und Produktionsverhältnisse und so weiter. Als ich danach meine erste Abschlussarbeit geschrieben hatte, hatte ich eine andere Erklärung für die gesellschaftlich benachteiligte Stellung der Frauen innerhalb der türkischen Gesellschaft. Ich sagte, dass hierzulande nicht die Produktionsverhältnisse, sondern der Nationalismus dafür verantwortlich war. Ich hatte schon damals diesen Standpunkt vertreten.“

Dennoch ist es noch nicht der Zeitpunkt, an dem sie sich bereits als Feministin bezeichnen würde. Erst Anfang der 1980er-Jahre, mit der Entstehung der ersten feministischen Bewegung und der Selbsterfahrungsgruppen, erinnert sie sich, den Drang verspürt zu haben, daran teilzunehmen. In der Darstellung dieses Prozesses wird sie von Beginn an betonen, dass sie sich als *Oppositionelle der Feministinnen* fühlt. So unterscheidet sie ihre Position innerhalb der feministischen Szene. Sie fühlt sich in zweierlei Hinsicht als *Oppositionelle zum Feminismus* und zu den Feministinnen. Zunächst in Bezug auf den *linken Feminismus* und dann in Bezug auf ihre Arbeitsweise:

„Mein Anliegen war von Anfang an die These, die ich gegen den türkischen linken Feminismus entwickelt hatte. Nämlich, dass die Frauenfrage sowohl in der Türkei als auch wo-

anders von der gesamtgesellschaftlichen Frage nicht unabhängig ist. Also die Frauenfrage ist eine gesellschaftliche Frage. Nicht, dass es auf einer Seite eine gesellschaftliche Struktur gibt und auf der anderen Seite die Frauenfrage. Aber schon in der Konstitution der Gesellschaft ist die Benachteiligung der Frau zentral und man sollte das ansprechen.“

Sie unterscheidet ihre Position innerhalb der feministischen Szene auch durch ihre Kritik an deren Arbeitsweise:

„Sie [die Feministinnen in der Türkei] haben ihre eigene Art, wie sie eine Arbeit erledigen. Diese Art kommt von irgendwoher hierher. Woher kommt sie? Man liest Bücher aus Europa oder lernt von den sozialistischen Klassikern, oder klaut von denen etwas und baut darauf auf. Was ich machen wollte, vielleicht weil ich Anthropologin bin, war, im Hinblick auf die spezifisch türkischen Verhältnisse zu klären wie ein einheimischer Feminismus hätte entstehen können? Daher denke ich, dass ich in Opposition zu den Feministinnen stand.“

So wird ihre politische Positionalität vom Feminismus bestimmt; Feminismus als eine Analyse, als eine Methode, als eine bestimmte Form von Politik und Haltung und zwar als *‚weder drinnen noch draußen zu sein‘*:

„Man ist drinnen und draußen zugleich. [...] So stelle ich mir den Feminismus vor. Dieses ‚gleichzeitige drinnen und draußen sein‘ muss man sich so vorstellen, dass man zwar in der Frauenbewegung repräsentativ Platz nimmt, sich aber von ihr nicht berühren lässt. Wenn man aber anfängt, auswendig zu sprechen, nimmt der Feminismus ideologische Züge und Funktionen an.“

Für Nalan ist der Feminismus auch keine *Epistemologie des Standpunktes*:

„Ich denke nicht, dass der Feminismus ein Standpunkt ist. Er ist nicht eine Epistemologie des Standpunkts. Das soll er auch nicht sein. Ich denke, er soll nirgendwo stehen bleiben. Er weiß, was Unterdrückung und Schweigen ist. Er weiß, was es bedeutet, nicht Gehör zu finden. Daher soll der Feminismus, anstatt das Weibliche neu zu definieren oder eine Ontologie und Phänomenologie der Unterdrückung zu entwickeln, Wege und Strategien zeigen, wie man am besten in und mit der Unterdrückung leben kann.“

Sich als Feministin zu bezeichnen ist für sie ein durch und durch politisches Moment, mit allem dazugehörenden Gewicht. Als Ziel einer solchen Politik sieht sie eine Transformation – worunter sie nicht nur die Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse versteht, sondern auch die Transformation der Frauen

als Subjekte, die es ihnen erlaubt, sich nicht ausschließlich auf das eigene Selbst zu beziehen:

„Es ist etwas Politisches, sich als Feministin zu sehen. Man soll als Feministin leben und seine Last tragen, aber gleichzeitig versuchen, Einfluss auf ihn und dessen Gegenstand zu nehmen, ihn zu verändern.“

Fazit Nalan

Nalans Feminismus-Verständnis orientiert sich vor allem an feministischer Politik, dem Feminismus als Bewegung, im Gegensatz zu einem Feminismus als Wissenschaft oder als feministischer Theorie. Sie definiert Feminismus als *weder drinnen noch draußen zu sein*. Das bedeutet, anstatt Feminismus als Standpunkt-Epistemologie oder als Theorie zu betrachten, versteht sie Feminismus und feministisches Wissen als Ausgangspunkt, damit Frauen ihr *Unterdrückt-Sein* erkennen und damit umzugehen wissen – und noch wichtiger, Strategien entwickeln können, damit zu leben und letztendlich die Verhältnisse zu transformieren. So muss sich der Feminismus vor allem an den realen, alltäglichen und praktischen Problemen der Frauen und an möglichen Lösungsstrategien orientieren.

VI.1.4.3.1 Kurze biographische Darstellung Interview III

Zerrin, geboren 1945, ist in der linken politischen Szene der 1970er-Jahre in der Türkei sehr aktiv. Sie ist eine der Mitbegründerinnen des *Fortschrittlichen Frauenvereins (İKD)*, eine der größten Frauenorganisationen vor 1980; Mitbegründerin des *Friedensvereins (Barış Derneği)*, und sie ist Mitglied in der *Türkischen Kommunistischen Partei, der TKP*. Später, in den 1990er-Jahren, ist sie aktiv in der Frauenbewegung und eine der Gründerinnen von *Ka-Der*. Über ihren intellektuellen Politisierungsprozess teilt sie mit, dass sie im Alter von 15 Jahren das Kommunistische Manifest gelesen habe. Im Jahr 1969 gibt sie bei der allgemeinen Wahl ihre Stimme der Türkischen-Arbeiter-Partei, der TIP. Wie Ayça genießt auch Zerrin eine privilegierte Ausbildung und besucht ein englischsprachiges Mädchencollege. Nach dem Gymnasium studiert sie an der Universität Englische Sprache und Literatur. Nach einer nur kurz andauernden, unglücklichen Ehe geht sie im Jahr 1970 nach Europa und reist als Rucksacktouristin durch Griechenland, Belgien sowie England und lebt in verschiedenen Kollektiven. In England wird sie mit den Werken von Karl Marx vertraut.

Ein Jahr später kehrt sie zurück in die Türkei, wo aufgrund des Militärputschs vom 12. März 1971 der Ausnahmezustand herrscht. Sie findet eine An-

stellung bei einer Export-Import-Holding, wird Mitglied in der türkischen kommunistischen Partei (TKP) und gründet 1975 zusammen mit anderen Frauen den Fortschrittlichen Frauenverein (İKD). Im gleichen Jahr wird ihr eine Anstellung bei der *Gewerkschaftskonföderation Revolutionärer Arbeiter* (DİSK) angeboten, und trotz eines deutlichen Einkommensverlusts wechselt sie zur DİSK. In den folgenden fünf Jahren ist sie sehr engagiert im İKD. Kurz vor dem Militärputsch 1980 nimmt sie noch an der zweiten UN-Weltfrauenkonferenz in Kopenhagen teil, kurz nach dem Putsch muss sie aber mit ihrem zweiten Mann nach Dänemark fliehen. Dort verbringt sie die nächsten zehn Jahre, lernt die dänische Sprache und da sie aufgrund eines Ministeriumsbeschlusses 1983 ausgebürgert wird, nimmt sie auch die dänische Staatsbürgerschaft an. Sie ist als Übersetzerin für Flüchtlinge tätig, die sich an ein Zentrum für die Rehabilitation von Folteropfern wenden. Gleichzeitig ist sie in der demokratischen Frauenunion in Dänemark engagiert und gründet, gemeinsam mit anderen Frauen aus der Türkei, das Kopenhagener Büro des İKD. Zerrin ist im Exil auch in verschiedenen Frauenorganisationen tätig und organisiert mit diesen die dritte Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen im Jahre 1985 in Nairobi.

Anfang der 1990er-Jahre beschließt sie gemeinsam mit ihrem Mann, in die Türkei zurückzukehren und lebt zunächst zwei Jahre als dänische Bürgerin in der Türkei. Nachdem 1992 von der damaligen Regierung ein Gesetz verabschiedet wird, das die vorgenommenen Ausbürgerungen annulliert, nimmt Zerrin wieder ihre türkische Staatsbürgerschaft an. Sie arbeitet wieder als freie Übersetzerin und nimmt aus eigener Initiative an der vierten Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 teil. Im Jahr 1997 gründet sie auf Einladung von Şirin Tekeli die Frauenorganisation *Ka-Der*. Im Jahr 2000 gibt sie Seminare an der Frauen-Universität in Kassel im Rahmen der EXPO 2000 in Hannover.

VI.1.4.3.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis –

Positionalität Interview III:

„Das Private ist politisch, ich bin jemand, der das auch so sieht, ich will aber trotzdem etwas globaler Politik machen!“

Zerrin ist jetzt seit 30 Jahren, wenn auch nicht ununterbrochen, in der türkischen politischen Szene aktiv und dementsprechend verfügt sie über Erfahrungen in verschiedensten Frauenorganisationen, Parteien, politischen Verbänden und zivilgesellschaftlichen Organisationen. Die Darstellung ihres Politisierungsprozesses beginnt sie mit der Anmerkung, dass sie kein Gewächs der 68er-Bewegung sei, sondern schon vorher politisiert war. Zwar war sie interessiert an den Ideen dieser Bewegung, auch kann sie sich erinnern, dass in ihrer Familie sehr viel

über Politik gesprochen wurde, da ihr Vater ein Soldat war. Sie betont aber vor allem ihre Begegnung mit Marx in England als den Beginn der Formierung ihrer intellektuellen Identität und somit ihrer Politisierung:

„Ich habe so gegen 1969/1970 die Türkei verlassen. Das war für damalige Verhältnisse etwas Großartiges. Alleine mit einem Rucksack bin ich nach Europa gekommen. Am Ende fand ich mich in England. Und ich weiß nicht warum, ich habe in England viel Marx gelesen. So bin ich zur Marxistin geworden, indem ich viel Marx gelesen hatte, also nicht durch die Praxis. Weil ich einfach dachte, dass der Marx das Richtige sagt.“

In ihrer Darstellung möchte ich auf ihre Unterscheidung zwischen zwei möglichen Wegen zum Marxismus – durch Lesen oder durch Teilnahme an einer politischen Aktion – aufmerksam machen. Die gleiche Unterscheidung trifft sie, als sie von der Atmosphäre der Militärintervention vom 12. März 1971 und im Anschluss daran über ihre Entwicklung zur Marxistin berichtet:

„Dann bin ich in die Türkei zurückgekehrt. Es war kurz nach dem 12.-März-Putsch. Aus diesem Grunde waren die Zustände am Anfang sehr repressiv. Da hat es langsam angefangen, und ich fand mich plötzlich in einer Gruppe. Es waren eher Denk- und Diskussionsgruppen, in denen ich war. Ich war nie in einer Gruppe, die bewaffnet war und einen bewaffneten Kampf führte. Immer denken und diskutieren. So fand ich mich z.B. in der Gruppe, in der auch Leute wie Sadun Aren waren. So hat mein politisches Leben begonnen.“

Neben dem Lesen, das für ihren Weg zum Marxismus grundlegend war, nennt sie noch die intellektuelle Auseinandersetzung und Reflexion als zwei weitere wichtige Aktivitäten. Diesen wird die *bewaffnete politische Aktion* gegenübergestellt. Der marxistisch-leninistischen Phase der Herausbildung ihrer politischen Identität folgt die Darstellung der Gründung und der Aktivität in einer Frauenorganisation, dem İKD. Dies wird aber nicht als eine Wandlung oder als Umbruch in ihrer Entwicklung, sondern eher als Kontinuität – parallel zu Ayças Darstellung geschildert. Auch hier wird mit dem Hinweis auf die Vergangenheit das *schon damals existierende Bewusstsein über das Frau-Sein* betont:

„Als ich den ‚Verein der fortschrittlichen Frauen‘ mitgegründet hatte, war ich schon eine Marxistin. Ja, sogar Leninistin. Da verschaffte sich der Gedanke Geltung, dass wir eine Frauenorganisation gründen sollten. Es war mir schon bewusst, dass die Frauen unterdrückt werden. Dieses Bewusstsein hatte ich schon.“

Dieses Bewusstsein verbindet sie wiederum mit zurückliegenden Erfahrungen aus ihrer Familie, es sind Beobachtungen der Situation ihrer verheirateten, aber ökonomisch abhängigen weiblichen Verwandten und die unmittelbaren Erfahrungen in der Interaktion mit ihrem Vater. Neben diesen Erfahrungen erwähnt sie das Aufkommen des Zweite-Welle-Feminismus und ihren Aufenthalt in Europa, die als äußere Einflüsse zur Entwicklung ihres Bewusstseins über das Frau-Sein beigetragen haben. Dieses Bewusstsein brachte sie auch dazu, bei der Gründung der Frauenorganisation, auch wenn es eine *linke Frauenorganisation* war, mitzuwirken:

„Wie gesagt, ich hatte auch ein solches Bewusstsein und das hat eine Rolle dabei gespielt, als wir uns entschieden hatten, eine Frauenorganisation zu gründen. Wir wollten aber eine linke Frauenorganisation gründen, weil wir dachten, dass der Sozialismus alle Fragen lösen wird. Auch die Frauenfrage wird mit Sozialismus gelöst werden.“

Und tatsächlich erzählt sie von ihren Jahren in der TKP gar nicht, während sie ausführlich von den verschiedenen Aktivitäten des İKD – Informationsveranstaltungen, Seminaren und von der Mobilisierung der Arbeiterinnen – berichtet. Es sind diese Episoden, die Arbeit mit den Frauen im İKD, die von ihr lebendig bis aufgeregt, intensiv und mit Liebe zur Sache, den Enthusiasmus der damaligen Zeiten errahnen lassend, geschildert werden:

„Wir waren ständig in Bewegung: Demonstrationen, Aufmärsche, Plakatierung, Lehrveranstaltungen, Kampagnen, sonstige Protestaktionen waren Teil unserer Arbeit. Es war überhaupt kein Problem für uns, hunderttausend Unterschriften zu sammeln. Bei dem ersten Aufmarsch, den wir mit der CHP zusammen unter dem Motto ‚Lasst unsere Kinder leben‘ organisiert hatten, beteiligten sich zehntausend Frauen. Das ist nämlich eine wichtige Zahl. Heute werden diese Zahlen nicht erreicht. Ich kann mich erinnern, dass wir in Diyarbakir mit 300 Frauen gegen Armut und die Teuerungsrate demonstriert hatten. Wir hatten in Diyarbakir ein Büro, in Van auch. Wir waren sehr gut organisiert. In den armen Vierteln (*gece-kondu*) Istanbul hatten wir unsere Vertretungen. Es war fast überall so. Wir waren sehr gut organisiert.“

Diese stolze, liebevolle und bis zu einem bestimmten Grad nostalgische Darstellung wird aber auch von einer kritischen, selbstreflektierenden Positionierung, von einer Art zurückblickender, nach Objektivität strebender Sichtweise begleitet, die aus den Diskussionen resultierten, die später in den 1990er-Jahren unter den İKD- Frauen stattfanden:

„Abgesehen davon, die Abtreibung war damals in der Türkei etwas Illegales. Das Thema Abtreibung konnten wir nicht so leicht an die Tagesordnung bringen. Wir hatten Angst vor den Reaktionen, die dadurch ausgelöst worden wären. Die Gewalt innerhalb der Familie konnten wir auch nicht thematisieren. In Kinder- und anderen Familienfragen haben wir etwas unternommen. Zum Beispiel wir haben eine lange Zeit eine Kindergarten-Kampagne geführt, damit die Frauen arbeiten können, weil wir uns in erster Linie als eine Organisation der Arbeiterfrauen definierten.“

Diese lebhafte Darstellung über die Tage im İKD endet mit einem Satz, der nicht nur einen gesellschaftlichen Wendepunkt markiert, sondern auf den Einschnitt in alle kollektiven und individuellen Schicksale hinweist: „Wie alles andere ist dies auch mit dem Militärputsch von 1980 zu Ende gegangen.“ So markiert der Militärputsch von 1980 auch den Anfang einer Wandlung des Politisierungsprozesses von Zerrin. Unter Miteinbeziehung einer kritischen Reflexion der zehn Jahre, die sie im Ausland verbracht hatte, wird über diese Krisensituation auch mit Hilfe der neuen, eingeführten Kategorien erzählt und dieser Wandlungsprozess wird für die Zuhörer verständlich, nachvollziehbar gemacht. Die Plausibilität dieses Wandlungsprozesses wird durch Begriffe wie *Exil*, *Infragestellen von Organisationsstrukturen*, *Ziel und Weg* und *Vorstellung von einer gesellschaftlichen Utopie* erzeugt, und Zerrin endet mit einer neuen Positionierung in der ganzen politischen Szene und der Definition neuer Orientierungslinien für das eigene politische Handeln. Diese Wandlung beginnt in der Darstellung mit dem Bericht über die Auswirkungen des Lebens im Exil und das daraus resultierende Infragestellen der eigenen Ziele und Organisationsstrukturen. Ausgehend von den Erfahrungen, die in den dänischen Frauenorganisationen gewonnen wurden, werden eigene politische Erfahrungen in der Vergangenheit rekapituliert und der Prozess des Infragestellens wird in einer gesellschaftlichen Periode verortet:

„Da haben wir aber auch die Organisationen und ihre Strukturen kennengelernt. Dass sie sehr undemokratisch und hierarchisch organisiert sind. Dann haben wir angefangen, diese Denkweise und Strukturen infrage zu stellen. Die 1980er-Jahre waren für mich und viele andere Menschen in meinem Kreis Jahre der kritischen Infragestellung.“

Dieser Prozess des Infragestellens bezieht auch die Hauptwerke des Marxismus-Leninismus mit ein. Die Werke von Marx und Lenin werden erneut, mit anderen Augen, gelesen und neu interpretiert. In diesem Prozess wird auch die Utopie auf einer allgemeinen Ebene festgehalten und hinterfragt, ob der eingeschlagene Weg der richtige war:

„Während dieser Phase der Infragestellung wollte ich zwar, etwas utopisch, dass die Unterdrückung und Ausbeutung beendet wird, das ist an sich gut, aber fragte etwas verzweifelt, ob der Weg, den ich eingeschlagen habe, richtig ist.“

Am Ende dieses langen Prozesses des Infragestellens der eigenen politischen Haltung und nach erneutem systematischen Lesens kommt sie für sich zu einer neuen Handlungsmaxime, die jegliche Gewalt für die Verwirklichung eines politischen Ziels untersagt:

„Nicht nur im Marxismus, auch nach dem ich andere Sachen gelesen habe, stellte ich fest, dass alles, was mit Gewalt erreicht wird, selbst wenn es etwas Gutes ist, Gewalt produziert. Die Gewalt produziert Gewalt und so reproduziert sich die Gewalt und fährt fort. Daher denke ich, dass nichts die Anwendung der Gewalt rechtfertigen kann.“

Sie dehnt diese Maxime auf konkrete politische Themen, wie die kurdische Frage in der Türkei, aus und betont, dass sie auch für diesen Fall keine Ausnahme macht:

„Ich bin gegen jede Art von Nationalismus. Damals sagten wir immer, dass der Nationalismus der unterdrückten Nationen etwas anderes ist, und die Unterscheidung zwischen dem Nationalismus der herrschenden und beherrschten Nation und so weiter. Jetzt bin ich der Meinung, dass das auch nicht richtig ist. Natürlich muss man gegen Unrecht Widerstand leisten, es muss aber nicht mit Gewalt sein.“

Heute fühlt sie sich nirgendwo ganz zugehörig, obwohl sie unterstreicht, dass in ihrer Haltung die Spuren eines feministischen Ansatzes zu finden sind und viele andere Prämissen wiederum als sozialistisch bezeichnet werden können, da sie immer noch das politische Ziel hat, gegen Ungleichheiten in der Gesellschaft zu kämpfen. Um ihre gegenwärtige politische Positionierung zu verdeutlichen, greift sie letztendlich den Begriff des Systems auf, der im Jargon der linken Politik in den 1970er-Jahren weit verbreitet war. Sie benutzt das Konzept System im Zusammenhang mit ihrer gegenwärtigen Arbeit in der Frauenorganisation Ka-Der:

„Ich will trotzdem, dass das System verändert wird und deshalb bin ich bei Ka-Der. Ich will also etwas globaler Politik machen, nicht lokal, vielleicht deshalb finde ich Ka-Der so attraktiv. Nachdem ich in den 1990er-Jahren in die Türkei zurückgekehrt bin, ist Ka-Der die einzige Organisation, mit der ich arbeite.“

Verglichen mit dem Systembegriff von Ayça, der sich aus dem Kapitalismus und dem Patriarchat zusammensetzt, scheint der von Zerrin auf den ersten Blick weniger klar. Wenn wir ihn aber im Zusammenhang mit ihrer Arbeit bei Ka-Der betrachten, die sie einer möglichen Arbeit für das Frauenhaus Lila Dach (Mor Çatı) gegenüberstellt, kommen wir zu einem Verständnis von Politik, das auf einer nationalen Ebene angesiedelt ist:

„Das Private ist politisch, ich bin jemand, der das auch so sieht, ich will aber trotzdem etwas globaler Politik machen. Damit meine ich, dass ich Einfluss auf die Politik des Landes nehmen möchte. Ein Frauenhaus zum Beispiel kann durchaus nützlich werden, ich bin aber nicht der Meinung, dass dadurch die Gewalt gegen die Frauen ein Ende nehmen könnte. Ich halte es für wichtig, wenn auf staatlicher Ebene etwas unternommen würde und wirkungsvolle nationale Mechanismen entstehen könnten. Das andere ist lokal. Deswegen frage ich mich ab und zu, wieso Ka-Der und nicht Mor Çatı?“

Die Arbeit in Ka-Der verbindet sie wiederum mit einem umfassenderen Projekt, nämlich der Demokratisierung der Türkei, wobei sie betont, dass sie darunter nicht nur die Demokratisierung auf staatlicher Ebene versteht, sondern ebenso politische Parteien, die zivilgesellschaftliche Organisationsebene und die Beseitigung frauenfeindlicher Gesetze. Somit die Entwicklung und Verbreitung der Partizipationsmechanismen im ganzen Land.

Fazit Zerrin

Zerrins politische und intellektuelle Identität unterläuft einen Wandlungsprozess. In den 1970er-Jahren war sie in einer Arbeiterinnenorganisation aktiv und im Rahmen ihres Engagements auch in marxistisch-orientierter linker Politik. Später, gegen Ende der 1990er- und Anfang der 2000er-Jahre, engagiert sie sich, zurück in der Türkei, in einer Frauen-NGO. Ihr gegenwärtiges Engagement sieht sie immer noch im Einklang mit ihrer gesellschaftlichen Utopie, nämlich gegen Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten in der Gesellschaft zu kämpfen. Ihr Interesse an politischer Arbeit gilt aber nicht nur den Frauenrechten und der Frauenbewegung, sondern sie ist auch für *breiter angelegte Ziele* aktiv: Dementsprechend möchte sie sich nicht auf den privaten Bereich als Bereich des Politischen beschränken, sondern sie möchte globale Politik machen. Ihre politische Maxime lautet: Ablehnung jeglicher Gewalt als Mittel zur Politik; Kampf für Demokratisierung und Kampf für die Verbreitung von Partizipationsmöglichkeiten für alle im ganzen Land. An diesen Maximen ausgerichtet, definiert sie ihr heutiges Verständnis von politischer Arbeit.

VI.1.4.4.1 Kurze biographische Darstellung Interview IV

Pelin, geboren 1971, stammt aus einem intellektuell-politischen Haushalt: Der Vater ist Rechtsanwalt und politisch aktiv, ihre Mutter ist Hausfrau. Pelin ist eine anti-militaristische, feministische Aktivistin und Forscherin. Sie besucht ein renommiertes französisches Mädchengymnasium in Istanbul. Nach ihrem Abitur studiert sie Soziologie an der Universität in Ankara und schreibt ihre Masterarbeit an einer Universität in Istanbul. Während und nach ihrem Studium arbeitet sie mit Straßenkindern und recherchiert über Gewalt gegenüber Transsexuellen und Transvestiten. Sie übersetzt ein Buch zur zapatistischen Bewegung ins Türkische und besucht einige Seminare in Politischer Ökonomie an einer Universität in Frankreich. Während ihres Aufenthalts in Frankreich gelangt sie zu dem Entschluss, eine Forschungsarbeit über den Krieg zwischen der PPK und dem türkischen Militär durchzuführen. Im Rahmen dieser Forschung wird es ihr sogar gelingen, ein Interview mit dem Führer der PKK zu führen. Pelin wird in der türkischen Öffentlichkeit wegen des Verdachts bekannt, eine PKK-Terroristin zu sein. Mit anderen PKK-Mitgliedern wird sie als Verdächtige festgenommen und verbringt zweieinhalb Jahre in Haft. Während ihres Gefängisaufenthalts beginnt sie über verschickte Fragebögen eine Forschungsarbeit über WiderstandsaktivistInnen, die in den 1970er-Jahren im *Friedensverein (Barış Derneği)* aktiv waren. Gegen Ende des Jahres 2000 wird sie aus der Haft entlassen und bald danach engagiert sie sich aktiv in der Frauen- und in der antimilitaristischen Bewegung. Sie ist eine der Mitbegründerinnen der *Amargi*-Frauenkooperative in Istanbul. Sie solidarisiert sich mit der kurdischen Bewegung und schreibt in der kurdischen Tageszeitung *Freie Agenda (Özgür Gündem)*.

VI.1.4.4.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview IV:

*„Ich war eine Frau, die auf der Suche
nach der Freiheit war.“*

„Ich war eine Frau, die auf der Suche nach der Freiheit war. Wie soll ich es sagen, ich war auf der Suche danach, wie ich mein kurzes Leben freier machen könnte. Und ich hatte durch meine Eltern ohnehin von der staatlichen Unterdrückung erfahren, hatte einiges erlebt. Ich habe die 12.-September-Phase als Kind erlebt. Sie haben unsere Wohnung überfallen und meinen Vater abgeholt. Er ging ins Gefängnis. Ich habe es an meinem eigenen Leib erfahren. Ich habe darüber nachgedacht, wie ich am besten ein freies Leben führen kann. Ich habe danach viel gelesen, viel über den realen Sozialismus und habe ihn kritisch studiert. Darüber hinaus habe ich noch andere Quellen, die Freiheit versprochen, studiert. Einerseits gab es eine große Unterdrückung, die einem nicht erlaubte, kritisch zu sein, auf

der anderen Seite führte die Unterdrückung dazu, utopische Theorien vorschnell zu akzeptieren. Also beides war bei mir der Fall: die Unterdrückung und kritische Haltung. Deswegen habe ich mich auch für Soziologie entschieden. Nicht weil ich Akademikerin werden wollte, sondern um die Gesellschaft besser zu verstehen, um mich selbst besser zu verstehen. Soziologie war nicht ein Beruf für mich, mit dem man später irgendwo arbeiten und sein Leben finanzieren kann, das ist schon mal wichtig, denke ich. Ich wollte nur verstehen und mein Leben danach richten. Jetzt tue ich das nämlich.“

In einem einzigen Atemzug fasst Pelin nicht nur die politischen Maximen ihrer heutigen politischen Arbeit zusammen, sondern sie benennt auch die traumatischen Erlebnisse ihrer Kindheit, die hinter ihrem heutigen Engagement stehen. Sie gibt uns damit wertvolle Einsichten über den Beginn ihres Politisierungsprozesses sowie über die Konturen eines Lebensentwurfs. Sie offenbart, dass dieses bewusst konstruierte, politische Projekt aus einem traumatischen Erlebnis resultiert. Obwohl unmittelbar mit den Erlebnissen in der Familie und der allgemeinen gesellschaftlichen Situation verknüpft – „Ich hatte durch meine Eltern ohnehin von der staatlichen Unterdrückung erfahren, hatte einiges erlebt“ –, wird das politische Projekt zunächst als individuelles Lebensprojekt – „Wie soll ich es sagen, ich war auf der Suche danach, wie ich mein kurzes Leben freier machen könnte“ – definiert. Darauf folgt unmittelbar die Darstellung des gesellschaftlichen Ereignisses, nämlich des Militärputschs vom 12. September 1980 und welche Erlebnisse für die Familie und insbesondere für den Vater damit verknüpft waren. Diese Erfahrung wird als ein Prozess aufgefasst und nicht eine einmalige Lösung oder Antwort auf diese Krisensituation wird gefunden, sondern ein Weg, die „Suche nach der Freiheit“ wird konzipiert. Sie studiert „alle Widerstandsbewegungen, politische Oppositionen“, was sie als „Suche nach der Freiheit“ bezeichnet. Gleichzeitig spricht sie auf der anderen Seite von der massiven Unterdrückung und einer Atmosphäre, die eine kritische, objektive und distanzierte Betrachtung nicht erlaubte. So tritt sie auf einer Seite für die Unterdrückten ein, dennoch möchte sie aber ihre kritische Haltung nicht aufgeben. Die Wahl der Soziologie als Studienfach erscheint ihr als Ausweg aus diesem Dilemma. Durch Soziologie kann man die Gesellschaft und sich selbst verstehen, und sie birgt auch ein Befreiungspotenzial. Das „Verstehen“ wird der Soziologie als akademische Laufbahn, als möglichem Beruf gegenübergestellt und das „Verstehen“ wird als Sinn dieser Wahl noch mal betont. Das Ziel des „Verstehens“ darf aber nicht als eine akademische Praxis verstanden werden, da sie gleich hinzufügt, dass sie das, was sie versteht, auch leben will. Was sie heute macht, muss auch so verstanden werden.

So bietet Pelin ein in sich „stimmiges“, „kohärentes“ politisches Projekt, dessen Agenda (Etappen) ziemlich klar ist. Im Rahmen dieses politischen Projekts definiert sie zuerst die „Suche nach der Freiheit“, den „Kampf für Freiheit“ als einen wünschenswerten, politischen Kurs. Dann, in der Bestandaufnahme die sie unternimmt, zeigt sie, wie das „politische System“ allgemein und konkret das „System in der Türkei“ ihrem politischen Ziel im Wege stehen. Als Weg zur Befreiung schlägt Pelin ein unermüdliches Hinterfragen jeglicher Achse von Unterdrückung und ein kritisches Bewusstsein über die Mitbeteiligung an der Machtausübung vor. So wird die „Suche nach Freiheit“, die als wünschenswerter, politischer Kurs für sie erscheint, auch ein Ziel in der Frauenorganisation, in der sie zusammen mit anderen Frauen verschiedener Herkunft (armenisch, kurdisch) arbeitet:

„Deswegen heißen wir auch ‚Özgürlük‘ (*Freiheit*). ‚Amargi‘ heißt ‚Özgürlük‘ in der sumerischen Sprache. Wir sind Frauen, die sich für Freiheit einsetzen und auch ihre Freiheit entwickeln können. Wir wissen, dass Freiheit eine schwierige Angelegenheit ist. Freiheit setzt Diskussion und Wissen voraus, es setzt darüber hinaus voraus, seine Unfreiheiten zu entdecken und die Bereitschaft zu zeigen, sie zu überwinden. Es ist nicht etwas Einfaches. Der Prozess kann auch schmerzhaft verlaufen. Wir dachten also, der erste Schritt in Richtung Freiheit ist getan, wenn man sagt, ‚ich bin nicht frei‘.“

Wieder im Rahmen der Aktivitäten der Amargi Frauenkooperative und am konkreten Beispiel des Frauenlebens in der Türkei stellt sie fest, dass durch bestimmte Modelle und Bilder die Frauen mit gesellschaftlichen Rollenmodellen versorgt werden, die sie in ihrer Gesamtheit als „System“ bezeichnet:

„Während die Frauen unter schwierigen Problemen zu leiden haben, entwirft das System noch einen Freiheitsplan. Es sagt zu den Frauen, wie man frei wird. Das haben wir öfters erlebt in der Geschichte. In den Gründungsphasen der Republik sagte man zu den Frauen, sie würden frei, wenn sie sich modern ankleideten, in die Schule gingen, sich für die Republik engagierten und so weiter. Die politischen Systeme haben einige Wege gezeigt, wie man frei wird. Wenn die Frauen aber nicht in der Lage sind, ihre eigene feministische Organisation zu entwickeln, geraten sie daher sehr schnell in Abhängigkeit der systemischen Entwürfe. Dies ist im Moment sowohl in der Türkei als auch in anderen Teilen der Welt der Fall. Das System zeigt den Frauen schon einen Weg.“

Als wichtigste Strategie im Kampf gegen dieses System, das sie als „kapitalistisches System“ – zusammen mit anderen Herrschaftsmechanismen wie Sexismus, Militarismus, eine bestimmte Form von Staatlichkeit, ökonomische Verhältnisse

bzw. Kultur und Kommunikationsindustrie – konkretisiert, schlägt sie das „Hinterfragen“ verschiedener Unterdrückungsmechanismen vor sowie die Entwicklung eines „Bewusstseins“ darüber, wie Herrschaftsverhältnisse uns konstruieren, durch welche Herrschaftsprozesse „unsere“ sozialen Identitäten konstruiert sind:

„Es ist aber wichtig, solche Entwürfe infrage stellen zu können. Das ist sehr wichtig. Darüber hinaus muss man alternative Kommunikationskanäle und -arten entwickeln. Ich denke, es ist nicht unbedingt klug, immer alles abzulehnen. Alleine durch Ablehnung kann man keine Politik machen. Einiges muss man natürlich schon ablehnen. Man muss zum Beispiel den Militarismus ablehnen. Es ist schön, den Krieg abzulehnen. Aber anstatt immer die Macht und Machtverhältnisse abzulehnen, wäre es besser, etwas Neues zu entwerfen und sie zu überwinden. Dafür braucht man auch Bewusstsein. Bewusstsein ist sehr wichtig, man muss immer wach und bewusst sein und bewusst werden über Machtverhältnisse, damit man sich nicht sehr leicht beeinflussen lassen kann.“

Aber „infrage stellen“ ist auch deshalb wichtig, weil dadurch nicht nur die Herrschaftsmechanismen in der ganzen Gesellschaft erkannt werden können, sondern uns auch, so Pelin, die Funktionsweise dieser Verhältnisse in der Konstruktion „unserer“ Identitäten bewusst wird. So kommt sie zu dem Ergebnis, dass es keine einseitigen Verhältnisse sind, in dem es Herrscher und Beherrschte gibt, in dem die Beherrschten von den Herrschenden beherrscht werden, sondern dass ein Wechselverhältnis besteht. Sie weist auf die Verantwortung des Unterdrückten im Aufrechterhalten der Herrschaftsverhältnisse und die möglichen Deformationen, welche die Unterdrückten unter den Herrschaftsverhältnissen erlitten haben, hin:

„Ich denke, dass Machtbeziehungen nicht durch die Herrschenden, sondern durch die Beherrschten fortgeführt werden. Und gerade deswegen ist die Autorität so stark und der Glaube zur Autorität innerhalb der Gesellschaft sehr verbreitet. Indem das System für ähnliche Machtverhältnisse innerhalb der Gesellschaft sorgt, baut es sein System aus. Deswegen kommt es oft vor, dass die Beherrschten zwar mit den Herrschenden in Zwietracht geraten, aber dennoch ihre gewohnten Herrschaftsverhältnisse fortführen. Das ist sogar manchmal schwieriger als die staatliche Macht. Das führt auch dazu, dass innerhalb der Ausgeschlossenen neue Ausschlussmechanismen entstehen. Das macht sich dann in allen menschlichen Beziehungen, psychischen und interpersonellen Belangen und Oppositionsmethoden bemerkbar. Unterdrückt sein ist nur eine Möglichkeit, ermöglicht dir eine ganz andere Perspektive, da du an der Macht nicht mitbeteiligt bist. Das ist aber alles. Ab-

gesehen davon, dass du manches sehen kannst, steht man nicht außerhalb des gesellschaftlichen Systems – in keiner Weise. Man ist deshalb sogar mitschuldig.“

Mit dieser kritischen Haltung gegenüber oppositionellen Bewegungen, gegenüber oppositionellen politischen Subjekten und deren Auffassung von politischer Arbeit, unterscheidet Pelin sich deutlich von der Positionierung der etablierten kritischen Linksintellektuellen in der politischen Szene der Türkei. Bei diesen herrscht die Überzeugung vor, „demokratisch“ und „kritisch“ zu sein bedeute automatisch auch, „an der Seite der Unterdrückten zu sein,“ „für sie Partei zu ergreifen“ und „deren Anliegen und Themen in der Öffentlichkeit eine Stimme zu geben“ – und deren Praxen weder eine systematische Auseinandersetzung mit der Konstruktion des unterdrückten Subjekts erkennen lassen, noch deren Lebenssituation und Belange beinhalten. Als Soziologin versucht Pelin, einen distanzierten, objektivistischen Ansatz zu entwickeln. So vermeidet sie nicht, über mögliche Fehler und Schädigungen in den Denkweisen der unterdrückten Subjekte, in der Formation ihrer Mentalität entsprechend der Gestaltung ihres Alltags, offen zu sprechen.

Fazit Pelin

Pelins Zugang zur Politik ist durch ihre individuellen, traumatischen Erlebnisse aus ihrer Kindheit, die mit dem Militärputsch von 1980 zusammenhängen, bestimmt. Die Wahl eines akademischen Faches, nämlich das Studium der Soziologie, wird für sie in dieser Hinsicht zu einem „Mittel“, mit diesen Erlebnissen umzugehen, sie zu verarbeiten. Ihr individuelles und gesellschaftlich-politisches Ziel, die „Suche nach der Freiheit“, geht einher mit ihren Bemühungen des Verstehens von Widerstandsbewegungen und ihrem Eintreten für den Freiheitskampf der Unterdrückten. Dabei hilft ihr die Soziologie beim Verstehen neu entstehender, subtilerer Herrschaftsformen; hauptsächlich auf Foucaults Theorie der Macht stützend, arbeitet sie neue Aktionsstrategien und Organisationsformen im Kampf gegen Herrschaftsformen heraus.

VI.2 DIE KURDISCHE FRAUENBEWEGUNG

VI.2.1 Die Politisierung der kurdischen Feministinnen: Die Auseinandersetzungen mit der kurdischen Nationalbefreiungspolitik, mit dem türkischen Staat und dem „türkischen“ Feminismus: Themen und Positionen

Während in der Literatur das Aufkommen der kurdischen Nationalbewegung in der Türkei auf die 1950er-Jahre datiert wird (s. Açık 2004: 149), wird über die Präsenz von kurdischen Aktivistinnen in der politischen Öffentlichkeit erst seit den 1980er-Jahren gesprochen. So hält Heidi Wedel fest, dass der Anspruch, mit einer „eigenen, separaten Identität an Gesellschaft und Politik partizipieren (zu) wollen“, von Kurdinnen schon seit den 1980er-Jahren artikuliert wurde (s. Wedel 2001: 190). Neben linken AktivistInnen und PolitikerInnen waren es die kurdischen, die von den unterdrückenden und brutalen Maßnahmen durch den Militärputsch von 1980 am stärksten und direktesten betroffen waren (s. Çağlar 2003). Kurdische Frauen machten damals als Ehefrauen, als Mütter und Schwestern ihrer Angehörigen sowohl vor wie auch in den Gefängnissen und Gerichtssälen ihre ersten politischen Erfahrungen und wurden während der Strafprozesse und durch die Medien politisch sozialisiert (s. Yalçın-Heckmann & Van Gelder 2000: 88; Açık 2004: 149). Während des von der PKK 1984 begonnenen bewaffneten Krieges gegen den türkischen Staat bis zum Waffenstillstand im Jahr 1999 sind kurdische Frauen sowohl Opfer des Krieges als auch Akteurinnen in Kriegs- und Friedenszeiten. Sie sind Opfer staatlicher Gewalt, die von Zwangsassimilation und -migration bis zur Vergewaltigung durch kurdische Dorfschutzpatrouillen und staatliche türkische Sicherheitskräfte reicht. Sie sind Opfer, weil ihre männlichen Angehörigen im Krieg verschwunden, ermordet oder verstorben sind und sie sind Opfer der patriarchalen, konservativen Werte der eigenen Gesellschaft. Sie sind aber auch Akteurinnen in Kriegs- und Friedenszeiten als protestierende Mütter, als Guerilla-Kämpferinnen in der PKK, als Politikerinnen im türkischen Parlament, als Bürgermeisterinnen,⁵⁸ als Aktivistinnen in Frauenorganisationen der kurdischen Parteien, als Journalistinnen in pro-kurdischen Zeitungen und Fernsehkanälen, als Menschenrechtlerinnen, als Rechts-

58 Für eine solche Studie über die aktive Partizipation kurdischer Frauen auf der kommunalpolitischen Ebene in der Türkei siehe die Arbeit von Akdeniz-Taxer (2011). Durch Interviews mit kurdischen Bürgermeisterinnen gelingt es Taxer, sowohl die Grenzen herkömmlicher politischer Partizipationsbegriffe zu erweitern bzw. neu zu reflektieren, als auch dank einer anthropologisch detailreichen Analyse des Alltagslebens der kurdischen Bürgermeisterinnen, deren Subjektivierungs- und Politisierungsprozesse zu erfassen.

anwältinnen und als Aktivistinnen in unabhängigen Frauenorganisationen, Frauen-NGOs sowie als Herausgeberinnen kurdischer Frauenzeitschriften und werden dadurch innerhalb wie außerhalb der Türkei politisiert.

Der Politisierungsprozess der kurdischen Frauen in der Türkei gewinnt, parallel zu den Hochzeiten der kurdisch-nationalen Bewegung, Anfang der 1990er-Jahre (1990-1993) an sichtbarer Intensität (s. Açık 2004: 149). Ab diesem Zeitpunkt werden die kurdischen Frauen sowohl als Aktivistinnen in männlich dominierten kurdischen Parteien und Organisationen⁵⁹ als auch als Aktivistinnen in „unabhängigen“⁶⁰ Frauenorganisationen und in kurdisch-feministischen Zeitschriften in der politischen Öffentlichkeit der Türkei erkennbarer auftreten und geschlechter- und nationalspezifische Belange der kurdischen Frau artikulieren.⁶¹

In der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre (1996 bis 2000) werden allein vier kurdische Frauenzeitschriften (*Roza*, *Jujin*, *Yaşamda Özgür Kadın* und *Jin u Jivan*) gegründet, wenngleich nicht alle nach einer unabhängigen kurdischen Frauenpolitik streben.⁶²

Die kurdische Frau steht an der Schnittstelle verschiedener Machtachsen und politischer Diskurse und ist daher den unterschiedlichsten Formen der Unterdrückung (geschlechtlicher, ethnischer und sozio-ökonomischer) ausgesetzt, die wiederum zur Formierung ihrer Subjektivität beitragen, wie es sich in den Themen und Bezügen der von ihnen entwickelten Frauenpolitik zeigt. Indem sie sich mit dem *Sexismus der kurdischen Gesellschaft*, dem *Rassismus/Nationalismus des türkischen Staates* und dem *Ethnozentrismus (epistemische Gewalt) des türkischen Feminismus* auseinandersetzen und Position beziehen, verwandeln sie ihren Status vom strukturell mehrfach benachteiligten Objekt zum Status des privilegierten Subjekts eines bestimmten politischen Diskurses (kurdisch-feministischer Diskurs) mit spezifischer Wissensform basierend auf den Erfahrungen des kurdischen Frau-Seins in der Türkei. Im Folgenden werden diese Positionen und Themen näher behandelt.

Schon vor dem Aufkommen der kurdisch-feministischen Bewegung wurde die Frauenfrage, auch wegen des Einflusses der Unabhängigen Kurdischen Frauengruppe (1990-1993), aufgrund der steigenden Anzahl der Kurdinnen in den

59 Um den Unterschied zu den unabhängigen Frauenorganisationen zu zeigen, benutzt Heidi Wedel den Begriff der „PKK-nahen Frauenorganisationen“ (s. Wedel 2001).

60 Unabhängigkeit bedeutet hier sowohl die organisatorische Unabhängigkeit im Sinne von unabhängig von kurdischen Parteien und Organisationen als auch im Sinne für eine unabhängige Frauenpolitik eintretend.

61 Für eine informative Schilderung der unabhängigen kurdischen Frauenorganisationen siehe Açık (2004) und Wedel (2001).

62 Siehe für eine umfangreiche und sorgfältige Analyse der politischen Mobilisierungsdynamiken bei kurdischen Frauen, auch basierend auf der Analyse dieser vier Frauenzeitschriften, die Arbeit von Necla Açık (2004).

politischen Organisationen und Parteien und dank *Serhildan* (kurdisch: *Aufstand, Protest des Volkes*) in kurdischen politischen Kreisen diskutiert (s. Kayhan 2000).⁶³ Erst aber mit dem Aufkommen der kurdisch-feministischen Bewegung werden die Kurdinnen eine unabhängige Frauenpolitik definieren und Anspruch auf einen unabhängigen politischen Platz in der kurdischen Nationalbefreiungspolitik erheben. Akzeptierend, dass sie selbst diesem politischen Kreis und dessen Kultur zugehörig sind oder zugehörig waren, kämpfen die kurdischen Feministinnen in erster Linie gegen sexistische Diskriminierungspraxen seitens der eigenen Gesellschaft und seitens der männlichen Politiker innerhalb der kurdischen Opposition, deren Sexismus kurdische Frauen ausgesetzt sind (s. ebd.). Jedoch beschränken sich die kurdischen Feministinnen nicht ausschließlich auf die Geschlechterfrage, sie plädieren gleichzeitig für einen anderen Feminismus, der, neben der zentralen Geschlechterfrage, nationale, ethnische und klassenspezifische Unterschiede unter Frauen berücksichtigt.

Es wird unermüdlich von kurdischen Feministinnen betont, dass sie zwei Identitäten haben und von daher gegen eine doppelseitige Unterdrückung und für die Befreiung dieser zwei Identitäten kämpfen: Einerseits kämpfen sie für die *Befreiung der kurdischen Identität*, andererseits für die *Befreiung als Frau* (s. Ayten 2000). In diesem Rahmen taucht der Begriff Rassismus auf, der für eine der Hauptunterdrückungsformen im kurdisch-feministischen Diskurs steht. So lautet z. B. der Untertitel der feministischen Zeitschrift *Roza*: „Kurdische Frauenzeitschrift gegen Sexismus und Rassismus“ (*Cinsiyetçiliğe ve Irkçılığa karşı Kürt Kadın Dergisi*).

Unter Rassismus werden vor allem eine rassistische Assimilation und die Modernisierungspolitiken des türkischen Staates verstanden. So werden die Ausschluss-, Unterdrückungs- und Diskriminierungspraxen des türkischen Staates gegenüber denjenigen BürgerInnen, die nicht türkische ethnische Herkunft und Identitäten haben, thematisiert. Dabei wird kritisiert, dass die Minderheiten (armenische, kurdische, griechische und jüdische) sich in ihrer je eigenen Muttersprache nicht artikulieren dürfen, sondern nur im Türkischen, der offiziellen und der Muttersprache der herrschenden Ethnie; oder aber dass, auch wenn es keine offiziellen Hindernisse gibt, die Artikulation in der je eigenen Sprache durch As-

63 Wie Fatma Kayhan begründet auch Ayfer Ekin die Thematisierung der Frauenfrage unter kurdisch-politischen Kreisen mit einer steigenden Partizipation der Kurdinnen in der *Serhildan*, der Nationalbewegung Anfang der 1990er-Jahre. Sie notiert, dass, obgleich zu Beginn die kurdischen Frauen, „ohne ihre traditionelle weibliche Rolle in Frage zu stellen, an der politische Bewegung teilgenommen haben, sie mit der Zeit begannen, Geschlechterverhältnisse in der kurdischen Gesellschaft infrage zu stellen, die Familie ablehnten und angingen, ihre Analyse im Rahmen der Frauenbefreiung und der Frauenemanzipation zu betrachten“ (Ekin 2005: 205f.).

similation und Diskriminierungspolitiken auf der staatlichen und der gesellschaftlichen Ebene verhindert wird.⁶⁴ So stehen für die kurdischen Feministinnen die armenische, kurdische, griechische und jüdische Identität für *Identitäten des Anderen*, welche durch die nationalistischen und militaristischen Politiken des türkischen Staates aus der offiziellen politischen Öffentlichkeit und aus dem republikanischen Modernisierungsprojekt ausgeschlossen sind.⁶⁵ Gleichzeitig wird aber auch das Wort *Rasse* benutzt, um die eigene ethnische Identität als Kurde zu bezeichnen.⁶⁶

Der Begriff Rassismus wird nicht nur im Zusammenhang mit staatlichen Diskriminierungspolitiken benutzt, er wird auch verwendet, um die nationalistischen Praxen der linken oppositionellen Politik und die diskriminierende Haltung der türkisch-sozialistischen und der türkisch-feministischen Frauenbewegung gegenüber den kurdischen Feministinnen zu bezeichnen. Die Kritik, die die kurdischen Feministinnen an die türkischen Feministinnen und an die Frauenbewegung richten, verläuft entlang dreier Achsen: Erstens wird den türkischen Feministinnen vorgeworfen, dass sie dem kurdischen Feminismus ihre Anerkennung verweigern und keine Solidarität zwischen den türkischen und den kurdischen Feministinnen besteht.⁶⁷ Zweitens wird kritisiert, dass Akzeptanz und Toleranz bestenfalls mit einer herablassenden Attitüde geäußert würden. Neben

64 Siehe für die Betonung des Rechts der Minderheiten, ihre Muttersprache zu sprechen, als „Strategie, die Herrschaft der türkischen Sprache infrage zu stellen“ den Begründungstext in *Roza* (1999, Vol. 16).

65 Rassismus im Allgemeinen und der Rassismus des türkischen Staates überhaupt, seine rassistischen Praxen gegenüber Minderheiten in der Geschichte und in heutigen Zusammenhängen, der Rassismus in der Gesellschaft (diskriminierende Haltungen in der Nachbarschaft und im Alltag gegenüber der nicht türkisch-sunnitischen Bevölkerung) sind Themen, die sehr oft in der kurdischen Frauenzeitschrift *Roza* behandelt werden. Siehe Yelda „Wenn sie Unterdrückte sind, Minderheiten sind, was sind wir dann?“ (*Onlar azınlıksa, ezilense biz neyiz?*) und siehe auch Berivan: „Rassismus zum Erkennen“ (*İrkçılığı fark etmek*), beide in *Roza* (Vol. 16, 1999).

66 In diesem Sinne ist der Begriff „Rassismus“ – oder „rassistische Praxen des türkischen Staates“ – höchst ambivalent, da der Begriff selbst nicht nur in der sozialwissenschaftlichen Literatur, sondern auch im konkreten türkischen Kontext umkämpft ist, und seine Anwendung durch die KurdInnen die Übernahme von Begrifflichkeiten der herrschende Ethnie bedeuten würde. Wenn also der türkische Staat die KurdInnen überhaupt als Rasse bezeichnet, so bietet die Selbstbezeichnung als Rasse wenig Befreiungspotenzial. Dementsprechend formuliert Yelda in einem ihrer ersten Aufsätze zum Thema „Feminismus, Nationalismus und Minderheiten“ ihre Einwände gegen die Anwendung des Begriffs „Rassismus“ und fragt, ob „Nationalismus“ oder „Chauvinismus“ nicht zutreffendere Kategorien wären (s. Yelda 1991). Dennoch benutzt auch Yelda in einem ihrer späteren Beiträge den Begriff „Rassismus“ statt Nationalismus oder Chauvinismus (s. Yelda 1991).

67 Fatma Kayhan beklagt sich, dass diese Verweigerung soweit reiche, dass die Anwesenheit kurdischer Feministinnen sogar in Abrede gestellt wird (s. Kayhan, *Roza* Mai 2000, Vol. 17).

fehlender Solidarität und herablassender Haltung werden türkische Feministinnen auch wegen ihres bestimmten Feminismusverständnisses kritisiert, das andere Unterdrückungsformen jenseits der Geschlechterunterdrückung und damit verbundenen Wissensformen vernachlässigen würde.⁶⁸ So wird notiert, dass der türkische Feminismus nur die Werke der „weißen Frauenbewegung“ aus den USA und Europa ins Türkische übersetzt hat und dabei Werke des „schwarzen Feminismus“ und „andere Feminismen“ übersehen habe (s. Kayhan in Roza, Vol. 17, 2000).

Um die gegen sie gerichteten rassistischen diskriminierenden Praxen und die von ihnen empfundene niedrigere soziale Stellung gegenüber den türkischen Frauen verstehen und artikulieren zu können, beziehen sich die kurdischen Feministinnen oft auf die Werke des schwarzen Feminismus⁶⁹ aus den USA. Es werden auch Analogien zwischen dem sozialen Status, den Erfahrungen der Schwarzen in den USA und der eigenen Situation in der Türkei hergestellt (s. Berivan in Roza Vol. 16, 1999). Die kurdischen Feministinnen üben aber nicht nur Kritik an den Wissenshierarchien, die durch die türkischen Feministinnen geschaffen wurden, sondern auch an den Wissenshierarchien, die der westliche Feminismus hervorgebracht hat. Die Kritik an der abschätzigen Haltung der westlichen Feministinnen wird sogar mit härteren Wörtern formuliert als die Kritik an den türkischen Feministinnen. Das Verhältnis, das westliche Feministinnen zu kurdischen Feministinnen aufbauten, wird mit der Metapher beschrieben, dass sich die Kurdinnen „wie die Affen im Käfig, als Untersuchungsgegenstand“ gefühlt haben. Das wird wiederum als ein „typisches Beispiel der eurozentristischen Haltung der weißen, westlichen Frauenbewegung“ bezeichnet (s. Kayhan 2000:15.).⁷⁰

68 Heidi Wedel schreibt, dass die kurdischen Frauen „der türkischen Frauenbewegung vorwerfen, kurdische Frauen im Namen des universellen Frauseins in sich aufgehen zu lassen, sie nicht wahrnehmen zu wollen und nicht entschlossen gegen die spezifische Repressionen vorgehen zu wollen (s. Wedel 2000a)

69 Unter anderem werden hier besonders die Werke von Angela Davis und bell hooks rezipiert. Die kurdischen Frauen orientieren sich am Schwarzen Feminismus, nicht nur um ihre spezifischen Anliegen als kurdische Frauen artikulieren zu können, sondern auch, um ihre ideologische Position innerhalb der feministischen Szene in der Türkei zu differenzieren, und distanzieren sich so gleichzeitig vom Zweite-Welle-Feminismus in der Türkei, der von türkischen Feministinnen repräsentiert werde (s. Canan & Halide 2005: 229, 235).

70 Fatma Kayhan schreibt, dass sie zunächst zufrieden war, wie Forscherinnen aus den USA und Europa sie als kurdische Feministinnen wahrnahmen, weil sie ihnen viel Zeit widmeten und viele Gespräche und Interviews führten. Mit der Zeit musste sie aber den homogenisierenden und eurozentristischen Blick der Forscherinnen sowie die Diskrepanz zwischen Worten und Zuschreibungen der westlichen Forscherinnen erkennen (s. Kayhan 2000, in Roza Vol. 17).

Die Feminismusauffassung kurdischer Feministinnen beinhaltet nicht nur eine geschlechtsspezifische Frauenpolitik, sondern eine Frauenpolitik, die ebenso entlang anderer Unterdrückungsachsen ethnische, klassen- und rassenspezifische Differenzen unter den Frauen mitberücksichtigt. Das impliziert auch, dass die kurdischen Feministinnen die Solidarität mit den Frauen der anderen unterdrückten Völker der Türkei als notwendigen Teil ihrer feministischen Politik betrachten. So wird mit den Frauen der armenischen, griechischen und jüdischen Bevölkerungsteile Solidarität bekundet und für eine Perspektive in der Frauenpolitik plädiert, die sowohl die Differenzen unter den Frauen als auch die Gemeinsamkeiten, die sie als Frauen der unterdrückten Völker“ teilen, anerkennt (s. Berivan 1999).

VI.2.2 Kurdische Feministinnen auf der Agenda des türkischen Feminismus

Bei einem Treffen,⁷¹ an dem die türkische Feministin Gülnur Savran von den Erfahrungen der Feministinnen mit der sozialistischen feministischen Zeitschrift *Kaktüs* in der zweiten Hälfte der 1980er-Jahre berichtet, spricht sie auch selbstkritisch und reflektierend über das damalige Verhältnis der Feministinnen gegenüber den kurdischen Frauen. Sie fragt: „Wie offen waren wir gegenüber den kurdischen Frauen, wie weit konnten wir ihre Forderungen artikulieren, zur Sprache bringen?“ (Savran 2005: 123) Sie bedauert, dass sie in den 1980er-Jahren dem Feminismusverständnis der Kurdinnen gegenüber nicht sensibel genug waren, und fragt gleichzeitig nach den Gründen. Diese sind eher, nach Savran, in den Entwicklungsdynamiken des türkischen Feminismus zu suchen und wurden weniger durch den kurdischen Feminismus selbst verursacht. Unter dem spürbaren Druck und der Notwendigkeit, für sich ein eigenes politisches Feld – unabhängig von der linken oder nationalen Politik – zunächst zu definieren und dann auch zu schaffen,⁷² gingen die türkischen Feministinnen daran, ei-

71 Das Treffen fand im Rahmen der Seminarreihe Kampferfahrungen in der Frauenbewegung („*Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri*“) zwischen November 2002 und Juni 2003 in Istanbul statt, bei dem verschiedene repräsentative feministische Frauengruppen aus Istanbul und Ankara, kurdische Feministinnen und islamische Feministinnen ihre Erfahrungen in der Frauenbewegung entlang der 1980er- und 1990er-Jahre geschildert hatten. Die Seminarreihe wurde von *Amargi* organisiert und später, im Jahr 2005, mit dem Titel „Auf der Suche nach Freiheit“ (*Özgürlüğü Ararken*) als Buch von *Amargi* herausgegeben.

72 Eine ähnliche Begründung finden wir auch bei Yelda. Sie notiert, dass Feministinnen ein „problematisches,“ spannungsreiches Verhältnis zu andern oppositionellen Bewegungen, die sich etwa mit Klassenkonflikten oder nationaler Unabhängigkeit auseinandersetzen, hatten. Als Reaktion auf die Haltung von diesen Bewegungen, welche die Unterdrückung der Frauen in ihrer eigene politischen Agenda vereinnahmten, hät-

ne feministische Politik zu definieren, die nur auf den gemeinsamen Problemen aller Frauen basierte:

„Unsere Sorge, den Bereich der Frauenpolitik gegenüber der linken Politik, gegenüber der nationalen Politik um jeden Preis zu verteidigen, war so stark, dass es uns irgendwie zur Abstraktheit führte. Wir verhielten uns so, dass nur die gemeinsamen Probleme der Frauen den legitimen Bereich einer feministischen Politik bilden konnten. Wir strebten nach einem allgemeinen Feminismus.“ (Savran 2005: 124; ÜAAR)

Diese „ängstliche Haltung“ seitens der Feministinnen führte nach Savrans Auffassung zum Ausschluss der spezifischen Belange der Kurdinnen, zum strategischen Einsatz des Mutterschaftsdiskurses gegen den Diskurs staatlicher Politiken:

„Damals waren wir davon irritiert, dass die kurdischen Frauen den Mutterschaftsdiskurs gegen die Staatspolitiken mobilisierten. Wir dachten, dass der Feminismus wieder anderen Themen zum Opfer fallen würde; wir waren besorgt, dass die Frauenfrage, die Forderungen der Frauen zugunsten anderer Themen zurücktreten würden.“ (Ebd.)

Da ist zum Beispiel Yelda, selbst eine *Minderheitenfrau* mit armenischer Herkunft,⁷³ die bereits Anfang der 1990er-Jahre die Feministinnen daran erinnert, dass Gewalt gegen Frauen nicht nur die Form von Schlägen innerhalb der eigenen vier Wände annimmt, sondern dass eine der am weitverbreitetsten Gewaltformen gegen Frauen die Vergewaltigung im Krieg ist. Obwohl sie in ihrem Aufsatz weder von Kurdinnen noch von der kurdischen Region in der Türkei spricht,⁷⁴ sondern sich auf Beispiele des damals aktuellen Golfkriegs oder vergangener Verbrechen in Somalia und Uganda bezieht, so scheint es, dass ihre Botschaft an die türkischen Feministinnen und an die männlichen Protagonisten der linken oppositionellen Politik auf die Erkenntnis zielte: „Wir haben in diesem Land auch einen Krieg!“ (S. Yelda 1990)

ten die Feministinnen andere Formen der Unterdrückung, z.B. entlang der Klassenherkunft und entlang der ethnischen Herkunft, in ihre Agenda nicht mitaufgenommen (s. Yelda 1991: 69).

73 Yelda ist seit Jahren in der feministischen und in der Menschenrechtsbewegung in der Türkei aktiv und arbeitet als freie Journalistin und Autorin.

74 Am Ende ihres Aufsatzes, nachdem sie Beispiele der Vergehen gegen Frauen im Krieg in anderen Ländern benannt hat, notiert sie, dass sie das Gerücht kenne, auch in der Türkei gebe es in Ausnahmezuständen (*Olağanüstü Bölge*) solche Vergewaltigungen (s. Yelda 1990).

In einem weiteren Aufsatz der gleichen Autorin, angestoßen durch eine feministische Tagung in Deutschland⁷⁵ und diesmal das Wort *Kurdinnen* offen aussprechend, thematisiert sie Fragen wie: Warum gibt es keine kurdischen Feministinnen in der Türkei? Warum gibt es keine Kurdinnen, die sich als Feministinnen bezeichnen? Woran kann es liegen, dass es in der feministischen Bewegung in der Türkei keine Kurdin gibt? Wie würde eine eigene kurdische Frauenorganisation aussehen und was würde das für die Feministinnen in der Türkei bedeuten? Die Autorin überlegt weiter, ob es sinnvoll ist, ein Verständnis von Schwesternschaft aufrechtzuerhalten, das die Unterschiede, die verschiedenen Unterdrückungsformen unter den Frauen, übersieht. Eine solche Auffassung von feministischer Politik würde für die Autorin bedeuten, über Differenzen und nicht über Gemeinsamkeiten Politik zu machen. Yelda fragt sich, ob es möglich ist, trotz dieser Differenzen unter den Frauen eine gemeinsame Politik zu entwickeln (s. Yelda 1991: 69f.). Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen begrüßt sie eine eigene kurdische Frauenorganisation, die ihre spezifischen Unterdrückungsformen und Anliegen in ihrer eigenen Sprache artikulieren würde und sie hofft darauf, dass trotz der Differenzen auch eine gemeinsame Politik und Solidarität sowie Formen von Austausch und Zusammenarbeit (s. ebd.).

Eingedenk der oben geschilderten Rassismus/Nationalismus-Vorwürfe der kurdischen Feministinnen an die türkische Frauenbewegung kann man zu dem Schluss kommen, dass es die feministische Bewegung und die Frauenbewegung in der Türkei in den 1990er-Jahren – abgesehen von einigen individuellen politischen Initiativen seitens der türkischen Feministinnen⁷⁶ und einigen Ausnahmen innerhalb der feministischen Bewegung – weder auf theoretischer noch auf Bewegungsebene geschafft hat, sich mit den Anliegen und Bedürfnissen der kurdischen Frauenbewegung auseinanderzusetzen. In den 2000er-Jahren scheint sich das zumindest auf der ideologischen Ebene zu ändern. Für einen sinnvollen Austausch und eine Kooperation zwischen Feministinnen in der Türkei und den kurdischen Feministinnen setzt die feministische Anthropologin Aksu Bora eine gründliche Auseinandersetzung mit dem türkischen Nationalismus und der kemalistischen Modernisierung seitens der feministischen Bewegung voraus. Sie stellt fest: „Das Verhältnis zwischen kurdischen Frauen und Feminismus in der Türkei ist nicht nur ‚eine Frage der Anerkennung der Differenz‘, es muss gleich-

75 Sie nimmt an der feministischen Tagung „Feministische Strategien gegen Rassismus, Nationalismus, Antisemitismus, Sexismus“ in Köln im November 1990 teil. Sie wird im Rahmen der Tagung von ihren deutschen und kurdischen Mitstreiterinnen ständig mit der Frage konfrontiert, ob es Kurdinnen in der Feministischen Bewegung in der Türkei gebe und wenn nicht, warum (s. Yelda 1991: 68).

76 Für die Beispiele einer solch individuellen Initiative siehe Wedel (2000b und 2001).

zeitig als eine Möglichkeit der Selbstreflexion des Feminismus an sich selbst gesehen werden.“ (Bora 2004: 109)

VI.2.3 Organisationen

Im Folgenden werden die kurdischen Frauenorganisationen *Gökkuşağı* (Regenbogen, İstanbul) und das kurdische Frauenzentrum *Ka-Mer* (Diyarbakır) dargestellt. An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass nicht nur türkische Frauenorganisationen es für problematisch erachten, sich als „türkische“ Frauenorganisation zu bezeichnen, sondern dass dies analog auch für kurdische Frauenorganisationen gilt. Sowohl *Gökkuşağı* als auch *Ka-Mer* sowie die Frauen, die in diesen Organisationen aktiv sind, sehen sich in erster Linie nicht als Frauenorganisation, deren Aktivitäten sich an alle Frauen richten. Trotz dieses zum Ausdruck gebrachten Selbstverständnisses der Protagonistinnen, sich und ihre Organisationen nicht über eine ethnische Identität, sondern in erster Linie über die Geschlechteridentität definieren zu wollen, ordne ich die folgenden zwei Organisationen den kurdischen Frauenorganisationen zu. Dafür gibt es zwei Gründe. Erstens bestehen diese Organisationen trotz der angekündigten ethisch-politischen Haltung, „gemischt zu sein“ (d.h. unter Beteiligung von Frauen verschiedener Ethnien und Gruppen), zu 90 Prozent aus Aktivistinnen mit kurdischem Hintergrund. Zweitens sind ihre Aktivitäten, z.B. Hilfeleistungen und Beratungsangebote, in der Mehrheit an kurdische Frauen gerichtet bzw. werden von kurdischen Frauen in Anspruch genommen.

Gökkuşağı fällt als eine Frauenorganisation auf, die sich vor allem an den alltäglichen Problemen und Bedürfnissen der Kurdinnen orientiert, die in sozio-ökonomisch benachteiligten Vierteln der Metropole İstanbul leben. Das kurdische Frauenzentrum *Ka-Mer* sticht mit einer sehr erfolgreichen Organisationsarbeit (heute mit über 25 Niederlassungen in verschiedenen Städten der Region und mit der etabliertesten und besten Infrastruktur) und mit einem guten Netzwerk sowohl innerhalb wie außerhalb der Türkei hervor.

VI.2.3.1 KA-MER (Frauenzentrum, Diyarbakır)

Ka-Mer (Frauenzentrum) wurde im August 1997, nach einer ca. zweijährigen Vorbereitungsphase, in Diyarbakır gegründet. Die Vorsitzende, Nebahat Akkoç, teilt im Gespräch mit, dass sie die Idee schon während ihrer Tätigkeit im Vorstand des Menschenrechtsvereins Diyarbakır gehabt hatte. Akkoç und Frauen aus einem Frauenverein in İstanbul führten mit rund 600 Frauen aus 19 Städten jeweils zweieinhalbstündige Interviews und ließen die Frauen anschließend Fragebögen ausfüllen. Diese Interviews und die erhobenen Ergebnisse bildeten den

Ausgangspunkt für die Idee, ein Frauenzentrum in Diyarbakır zu gründen (s. Diken 2001: 161f.).

Ka-Mer wird nicht als Verein oder Stiftung, sondern als Unternehmen von zwölf Frauen gegründet. Akkoç begründet diese Entscheidung damit, dass für eine Stiftungsgründung nicht genügend Gelder zur Verfügung gestanden hätten und sie nicht ausreichend viele Vorstandsmitglieder stellen konnten. Sie verweist aber auch darauf, dass selbst wenn beide Voraussetzungen gegeben gewesen wären, es nach den gesetzlichen Vorschriften sehr lange gedauert hätte, bis eine Stiftung hätte gegründet werden können (s. Interview mit Nebahat Akkoç). Im Vergleich dazu war es erheblich einfacher, *Ka-Mer* als Unternehmen zur Beratung, Entwicklung und Vermarktung für Handwerker zu gründen (s. Akkoç 2002: 208). Abgesehen von den finanziellen und gesetzlichen Einschränkungen erwähnt Akkoç in einem Interview mit Şeyhmus Diken andere politische Faktoren und Hindernisse, die ihre Entscheidung, *Ka-Mer* als Firma zu gründen, beeinflussten:

„Unter den damaligen Bedingungen war es nicht gut, Verein oder Stiftung zu sein. Sowohl aus staatlicher Perspektive als auch wegen der Haltung mancher politischer Gruppen gegenüber Vereinen war es so, als ob Vereine einer doppelseitigen Kontrolle ausgesetzt waren. Also, die Menschen mochten die Vereine nicht. Und auch ich habe gesehen, weil ich im Menschenrechtsverein gearbeitet habe, dass die Menschen zum Verein als letzte Option kommen. Verglichen mit Beispielen aus anderen Weltteilen arbeiten dort die Menschenrechtsvereine, ohne gestört zu werden. Bei uns war es aber sehr schwierig. Wir würden dann als Option erscheinen, wenn jemand gestorben ist oder ihre Dörfer verbrannt werden.“ (Diken 2001: 162; ÜAAR)

Ka-Mer bietet fünf verschiedene Projekte und die damit verbundenen Leistungen und Dienste an (s. Diken 2001: 165). Begonnen wurde mit Gruppenarbeiten, die sich auf die Themen Menschenrechte der Frauen, Verfassungsrechte, Zivilrecht, Gewalt in und außerhalb der Familie, Sexualität, Kommunikation, Ökonomische Rechte der Frauen, Geschlechterrolle und die Erziehung der Mädchen, Feminismus und Organisation von Frauen und Diskriminierung konzentrierten (s. Akkoç 2002: 210). Die Gruppen bestehen aus zehn bis fünfzehn Frauen, sodass etwa 120 Frauen pro Jahr erreicht werden (s. ebd.). Einmal im Monat werden für die in den Gruppen arbeitenden Frauen Konversationstage organisiert, an denen jeweils zu einem bestimmten Thema – z.B. Gewalt in der Familie und sexueller Missbrauch, Drogenabhängigkeit, Frauengesundheit und Ernährungsstörungen, Sexualität – eine Expertin referiert und anschließend diskutiert wird (s. ebd. 214). Außer Gruppenarbeit und Konversationstage hat *Ka-Mer* eine Notfallhilfe

eingerrichtet, bei der Anträge von Frauen, die in ihren Familien Gewalt erlebt haben, gestellt werden können und bei Annahme des Antrags juristische und psychologische Beratung sowie eine Stellenvermittlung angeboten wird. In diesem Rahmen prüft und akzeptiert *Ka-Mer* an drei Tagen (Montag, Mittwoch und Freitag) die Anträge (durchschnittlich 10 Anträge pro Woche) und kooperiert mit der Frauenrechtskommission des *Diyarbakır*-Büros, dem staatlichen Krankenhaus und den Ärzten der Medizinfakultät bei der Problemlösung (s. Diken 2001: 165). Ein Jahr nach der Gründung wurde im August 1998 ein *Ka-Mer*-Lokal eröffnet – auch wegen des wachsenden Bedürfnisses nach mehr Raum, wo sich die Frauen treffen und Zeit verbringen konnten. Im Lokal werden hausgemachte Speisen angeboten – auch Männer können im Lokal essen (s. Akkoç 2002: 213). Darüber hinaus wurde im September 1999 ein Kinderheim eröffnet, damit die Kinder, während ihre Mütter an den Gruppenarbeiten teilnehmen, spielen und eine „nicht sexistisch diskriminierende Partizipation, Selbstständigkeit als Individuum und Freiheit fördernde“ Erziehung genießen können (s. ebd. 215). Aufgrund der starken Nachfrage wurden in den Nachbarstädten seit 2001 weitere Niederlassungen von *Ka-Mer* eröffnet. Zurzeit gibt es in 25 verschiedenen Städten Niederlassungen, um Frauen in der Region bei ihren Problemen zu unterstützen, zu beraten und um juristische und gesetzliche Lösungswege aufzuzeigen (s. ebd. 216).

VI.2.3.2 GÖKKUŞAĞI (Regenbogen-Frauenverein, Istanbul)

Der Frauenverein *Gökkuşağı* wurde im Juni 2003 in Istanbul gegründet. Im Unterschied zu *Amargi* sind die Gründerinnen und Vereinsmitglieder mehrheitlich kurdische Frauen. Es sind auch kurdische Frauen, welche die Hauptklientel des Vereins bilden und dessen Beratungsdienste in Anspruch nehmen. Dem Selbstverständnis und der Vereinsphilosophie entnehmen wir als Zielsetzung des Vereins den Kampf gegen die Logik des „*Zum-Anderen-Machens*“ („*othering*“):

„In einer Gesellschaft ohne Andere, ohne Hierarchie zu leben, ist schöner und steht dem Menschen besser. Wir rufen alle Frauen dazu auf, ihre Stimme an unsere Stimmen anzuschließen, ihre Farbe zu unserer Farbe zu machen und Teil unseres Kampfes zu werden.“⁷⁷

So wird nicht das kurdische Frau-Sein, sondern das Frau-Sein generell als die gemeinsame Identität betrachtet: „Wir Frauen, egal was für eine Farbe wir ha-

77 Übersetzung durch die Autorin: „Ötekisiz, hiyerarşisiz bir toplumda yaşamak daha güzeldir ve insana yaraşandır. Tüm kadınları sezimize ses, rengimize renk katmaya, mücadelemize ortak olmaya çağırıyoruz.“ (*Gökkuşağı Kadın Derneği*)

ben, gelb, schwarz, weiß oder rot, unsere Probleme sind die gleichen.“⁷⁸ Der Verein gestaltet seine Aktivitäten durch verschiedene Arbeitskreise wie Organisation, Gesetz und Beratung, Bildung, Projekte, Plattformen sowie einen Arbeitskreis zu Presse, Medien und Archiv. Der Arbeitskreis Organisation ist dabei von großer Bedeutung für den Verein. Im Rahmen seiner Aktivitäten werden die Ärmsten und besonders Benachteiligten in den überwiegend von KurdInnen bewohnten Vierteln Istanbuls aufgesucht. Durch Hausbesuche und persönliche Kontakte sowie durch regelmäßige Diskussionsveranstaltungen werden die Frauen erreicht und ihre Probleme sowie Bedürfnisse festgestellt, um gemeinsam mit ihnen nach Lösungen zu suchen. Über diese Arbeit lernen die Frauen den Verein und seine Vereinsziele kennen. In der Gesetz- und Beratungsgruppe erhalten Frauen Unterstützung und Beratung in gesetzlichen, gesundheitlichen oder in psychologischen Angelegenheiten. Der Verein kooperiert auch mit anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen, er ist Mitglied in der Sozialforum-Plattform (*Sosyal Forum Platformu*),⁷⁹ der Sozialökologie-Plattform Istanbul İTEP (*İstanbul Toplumsal Ekoloji Platformu*) und der Regenbogen-Frauen-Plattform Istanbul (*İstanbul Kadın Platformu*).⁸⁰

VI.2.4. Auswertung der Interviews – kurdische Frauenbewegung

VI.2.4.1.1 Kurze biographische Darstellung Interview I

Necla, geboren 1954, ist eine in der Türkei bekannte kurdische Frauenrechtlerin und Menschenrechtsaktivistin. Sie wurde in einer Beamten- und Großfamilie mit sechs Töchtern und zwei Söhnen geboren. Sie besuchte die Fakultät für Erziehungswissenschaften an einer Universität. Während ihrer Jahre als Grundschullehrerin in Dörfern, aber auch in einer ost-anatolischen Stadt, ist sie im Menschenrechtsverein und in der Gewerkschaft für ErzieherInnen aktiv. Im Jahr 1993 wird ihr Mann, der auch politisch tätig ist, ermordet; sie selbst wird ein Jahr später wegen ihres Engagements in den Vereinen in Untersuchungshaft genommen und gefoltert.

Im Jahr 1997 gründet sie gemeinsam mit anderen kurdischen Frauen aus der Region *Ka-Mer* (Frauenzentrum). Seitdem kämpft sie erfolgreich für Frauenrechte und unterstützt kurdische Frauen, die Gewalt ausgesetzt sind. Für ihre Arbeit erhielt sie zahlreiche Preise. Sie ist weltweit vernetzt, pflegt zahlreiche Kon-

78 „Biz kadınların rengi, siyah, beyaz, sarı veya kırmızı olsa da sorunlarımız ortaktır.“ (s. *Gökkuşak Kadın Derneği*)

79 Siehe Webseite der Plattform: www.sosyalforum.net

80 Siehe Webseite der Plattform: www.gikap.org.tr

takte mit Frauenorganisationen und Frauenrechtsbewegungen in den USA und Europa und gilt innerhalb der Türkei nicht nur als Expertin für Probleme und Bedürfnisse der kurdischen Frauen in der Region, sondern sie ist innerhalb kurdischer wie türkischer politischer Kreise eine angesehene Persönlichkeit. Necla spricht Zazaki und Kirmancı (zwei kurdische Sprachdialekte) sowie türkisch.

VI.2.4.1.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview I:

„Ich drücke es so aus: Wenn meine beiden Identitäten als Frau und als Kurdin ausbalanciert sind, in der Balance sind, erst dann wird es heißen, dass wir tatsächlich eine Demokratie in der Türkei haben, dass wir tatsächlich Diskriminierungen beseitigt haben!“

Necla wird in der türkischen Öffentlichkeit hauptsächlich durch ihre Arbeit mit kurdischen Frauen in Rahmen des Frauenzentrum *Ka-Mer* bekannt. Obwohl in ihrer Darstellung diese Aktivitäten den größten Platz einnehmen, fing ihr Politisierungsprozess schon wesentlich früher an. Die Idee, ein Frauenzentrum in Diyarbakir zu gründen, reift schon während ihrer Arbeit im Menschenrechtsverein und der Gewerkschaft:

„Ich bin eine Gewerkschafterin und verteidige die Menschenrechte. In diesen Gebieten habe ich lange gearbeitet. Als ich dort arbeitete, entdeckte ich, wie wichtig und prägend die Frauenproblematik ist. Zugleich habe ich gesehen, dass da noch einiges zu machen ist und so kam es zur Gründung von *Ka-Mer*.“

Ihre Überlegungen zu den Erfahrungen in diesen Zivilgesellschaftsorganisationen kumulieren im Begriff der Gewalt, der ihr dabei hilft, ihre heutige Arbeit in einer Frauenorganisation und ihr damaliges Engagement im Menschenrechtsverein und bei den Gewerkschaften in einen Zusammenhang zu bringen. So nehmen ihre Erfahrungen und Beobachtungen der alltäglichen Gewalt in der kurdischen Region in den 1980er- und 1990er-Jahren und ihre daraus resultierenden Überlegungen einen zentralen Platz in ihrer Darstellung ein:

„Die Gewalt gehört zu einem unglaublichen Grad zum Alltag und ist zur Normalität geworden. Jeder wendet sie gegen jeden an, und die anderen sehen zu. Niemand reagiert darauf. Ich meine die Zusammenstöße und die Zustände in der Untersuchungshaft in den Kurdengebieten während des Krieges. Die Menschen bekämpften sich gegenseitig und taten dabei so, als würden sie etwas Gutes tun. So habe ich mich dafür interessiert und mich gefragt, wie es dazu kommen konnte?“

Ihre Beobachtungen und Überlegungen über die gesellschaftliche Gewalt verbindet sie mit den eigenen, individuell erlebten Erfahrungen von Gewalt: als sie Witwe wurde und als sie festgenommen und gefoltert wurde:

„Als ich mich mit Gewalt auseinandergesetzt habe, sind noch andere Dinge in meinem Leben passiert. Mein Mann wurde umgebracht, und ich bin in Untersuchungshaft genommen worden. [...] Danach musste ich mein Leben in dieser Gesellschaft als Witwe führen.“

Diese biographisch späteren, individuellen Erfahrungen in den 1990er-Jahren führen sie im Gespräch zu ihren früheren Erfahrungen und Beobachtungen aus dem Zeitraum nach dem Militärputsch von 1980; sie kommt zu dem Schluss, dass sie schon damals ein Bewusstsein über das Frau-Sein entwickelte:

„Ich hatte schon das Bewusstsein für die Frauenfrage. Wenn ich zum Beispiel jetzt in die 1980er-Jahre zurückblicke, da wartete ich vor den Toren des Gefängnisses mit sehr vielen Frauen, die ihre Männer besuchen wollten, die aber auch gleichzeitig von ihren Männern sehr oft Gewalt erleben mussten. Gewalt gehört zum Alltag der Frauen. Dann habe ich erfahren, dass die Familie jener Ort ist, an dem die Gewalt am häufigsten praktiziert wird und zur Normalität geworden ist, und sogar als heilig gesehen wird. Es heißt, wenn ein Mann seiner Frau gegenüber nicht autoritär genug ist, wird er sofort als Pantoffelheld ausgelacht. Man sagt, ‚er könne noch nicht einmal seine Frau beherrschen‘.“

Die Darstellung ihrer Bewusstseinsentwicklung über das Frau-Sein ist aber nicht frei von Widersprüchen. Einerseits merkt sie in der Retrospektive an, dass ihr Bewusstsein über das Frau-Sein bereits damals, schon vor ihrem Engagement in Frauenpolitik, vorhanden war, anderseits notiert sie, dass sie sich über die Dimensionen der Gewalt gegenüber Frauen nicht so bewusst gewesen war – erst nach der Gründung von *Ka-Mer* wurden ihr diese klarer:

„Am Anfang, als wir *Ka-Mer* gründeten, ging es mir nicht so sehr darum, wie die Frauen lebten. Auch über mich und über meine Vergangenheit als Frau dachte ich nicht nach. Ich hatte keine Vorstellung davon. Mir ging es um die Gewalt. [...] Von der Gewalt gegen die Frauen und deren Intensität habe ich erst, als ich mich für die Frauenproblematik engagiert hatte, eindeutig erfahren.“

So wird der Begriff der Gewalt zum zentralen Begriff; durch ihn wird der Rahmen vorgegeben, in dem ihre Erfahrungen als Frau Gestalt gewinnen und sie verstehen kann, wie sich ihre Identität als Frau formiert:

„Ich würde sogar sagen, dass es keine einzige Frau in unserer Gesellschaft gibt, die von der Gewalt nicht betroffen wäre. Ich selber habe keine (häusliche) Gewalt erfahren. Wenn das so wäre, dann hätte ich sogar zurückgeschlagen. Ich hatte diesen Standpunkt erreicht. Aber später habe ich eingesehen, wie sehr auch ich habe Gewalt erleben müssen. Die Art der Gewalt, die ich erlebt habe, war so, dass ich mein Leben nicht nach meinen Vorstellungen geführt habe. Mein Mann hat zum Beispiel immer irgendwelche politischen Meinungen gehabt und entsprechende Entscheidungen getroffen. Er hat alles nach seinen Entscheidungen gemacht und ich habe ihn stets dabei unterstützt. So war mein Leben an seinen Vorstellungen orientiert. Das hat mir am meisten wehgetan. Am Ende sind 38 Jahre vergangen, die ich aber nicht selber bestimmen konnte, und auf die ich keinen großen Einfluss hatte.“

Die Entstehung ihres Bewusstseins über das Frau-Sein ist kein reibungsloser, krisenfreier Prozess. Ganz im Gegenteil wird er als eine schmerzhaft, intensive Phase des Nachdenkens, des Infragestellens dargestellt. Zwei Ereignisse – die Ermordung ihres Mannes und ihre Verhaftung sowie die damit verbundenen sozialen und politischen Erlebnisse – setzen den Prozess in Gang:

„Als ich meinen Mann verloren hatte, war ich die hiesige Vorsitzende der Lehrer- Gewerkschaft. Ich dachte ohnehin, dass ich als Necla mich behaupten und alleine für mich sorgen konnte. Ich war seit 20 Jahren Lehrerin und hatte seit zwei Jahren das Amt der Vorsitzenden inne. Und ich hatte auch die Hälfte meines Lebens ohne meinen Mann verbracht. Wie ich bereits gesagt habe, er hatte seine politischen Vorstellungen. Er war immer unterwegs, hatte stets etwas vor. Dann wurde er verhaftet und schließlich freigelassen. Mein Leben richtete sich immer nach seinen Plänen. Als ich Witwe wurde, bekam ich Reaktionen von der Umgebung. Auch von meiner Familie wurde mir immer gesagt, ‚das darfst du nicht, gehe nicht so weit, die Gesellschaft würde das nicht akzeptieren‘ und so weiter. Alleine als Frau zu leben [...]. Ich war mit 18 verliebt und verheiratet. Ich war nie alleine. Dann passierte 1993 das. 1994 kam es zur Untersuchungshaft. Da habe ich einiges erlebt. Wir waren 17, 16 Männer und ich die einzige Frau. Ich wurde dort anders behandelt als sie.“

Das Wahrnehmen und Reflektieren, in ihren Worten „diese kleinen Signale,“ gesendet von ihrer großen Familie, die Erfahrungen als Frau in der Untersuchungshaft lösen bei ihr diesen Prozess des Nachdenkens aus und führen zu einer individuellen und gesellschaftlichen Bilanz:

„Das waren kleine Signale. Wenn sie aufmerksam genug sind, können sie anhand dieser Signale die Details sehen und auf die Hintergründe aufmerksam werden. Dann wird es

schmerzhaft. Sie nehmen die Unterschiede wahr und es entsteht ein Frauenbewusstsein. Da fängt es an. Das ist eine Phase der Zerstäubung. Man fühlt sich heimatlos und bemerkt, dass man nirgendwohin gehört. Dann entwickelt man eine neue Identität als Frau. Dieser Prozess dauert etwa zwei bis zweieinhalb Jahre. Ich denke, dass das auch bei den anderen Frauen in etwa so verläuft.“

Heute ist sie in der Weiterentwicklung der kurdischen Frauenpolitik in den ost-anatolischen Regionen engagiert. Dennoch ist sie gegen die verbreitete Auffassung, dass sich die feministische Politik nur mit der Geschlechterfrage beschäftigen sollte und andere sozial-ökonomische und politische Fragen zu vernachlässigen seien:

„Man denkt in der Türkei, die Feministinnen hätten sich, außer mit der Frauenfrage, mit nichts anderem beschäftigen wollen. Das stimmt so gar nicht. Wir stehen solch einer großen Problematik gegenüber, sodass keine Frauenorganisation sie alleine jemals bewältigen könnte. Wir reden hier von einem riesigen Problem. Wieso organisieren wir uns dann? Wir wollen das Problem benennen, an die Öffentlichkeit bringen, um dann über die Lösungsalternativen reden zu können. Im Grunde wollen wir Politik machen. Daher hat die Frauenproblematik mehrere Inhalte und ist mehrdimensional. Die Armut ist auch eine Frage der Frauen. Die Turbanfrage genauso. Die Kurdenfrage sowie der Demokratisierungsprozess in der Türkei betreffen die Frauen gleichermaßen.“

In diesem Rahmen entwickelt sie auch eine eigene Vorstellung davon, was Feminismus sein soll, wie eine feministische Politik aussehen soll:

„Ich denke, es gibt mehrere Definitionen des Feminismus. Die Definitionen können variieren. Inspiriert von bell hooks haben wir als *Ka-Mer* gesagt, dass jede den Feminismus definieren kann, wie sie es will. In meinem Feminismusverständnis gibt es nicht die Idee einer Revolution. Aber wir haben vor, den Staat zu transformieren. Als aufgeklärte Bürgerinnen wollen wir einen sozialen Staat haben. Unser Ziel ist es, zu transformieren.“

So wird *Transformation* im Allgemeinen und die *Transformation des türkischen Staates zu einem sozialen Staat* im Konkreten in einer ersten Phase zum Hauptziel erklärt. Dementsprechend wird als *Raison d'être* von *Ka-Mer*, einer zivilgesellschaftlichen Organisation, definiert, die „Dimensionen der sexistischen Praxen in der Gesellschaft festzustellen und notwendige Lösungsstrategien zu finden sowie dafür Sorge zu tragen, dass diese von den Institutionen auch umgesetzt werden.“ Der Begriff der Transformation ist aber nicht nur auf diese eine

Bedeutung festgelegt, sondern er beinhaltet auch die zweite Bedeutung im Sinne einer *Wandlung der Frauen*:

„Wenn eine Frau sich ändern kann, dann bedeutet das auch, dass sie fünf Kinder entsprechend anders erziehen kann. Die Frauen fangen an, ihr Leben anders zu führen, sie entwickeln neue Kommunikations- und Verhaltensmuster. Sie fangen an, zu Individuen zu werden und ‚ich‘ zu sagen. Am Anfang haben wir das erlebt, sie hatten gar keine Vorstellung von ihrem eigenen Leben gehabt, geschweige denn von der Familien- und Landespolitik. Wenn man sie fragte: „Was willst du werden?“, antworteten sie: „Keine Ahnung, das was mein Vater oder mein Mann will.“ Die bessere Politik wäre in unserem Fall die, die den Frauen beibringt, sich zu artikulieren und Vorstellungen von ihrem Leben zu bekommen. Hier beginnt die Transformation und da muss die Frauenpolitik ansetzen. Der Rest kommt erst danach. Sie fangen an, ihre bewussten Entscheidungen zu treffen.“

Necla setzt diese beiden Ziele, *Transformation des türkischen Staates zu einem sozialen Staat* und *Wandlung der Frauen*, wie folgt zueinander in Verbindung:

„Was meine ich mit dem Sozialstaat genau? Damit meine ich, dass eine Frau die Möglichkeit bekommt, alleine in ihrer Wohnung, ohne Angst zu haben, leben zu können. Es muss einen Staat geben, der für ihren Lebensunterhalt sorgt. Das wäre ein Beispiel. Das alles gab es in der Türkei nicht. Aber die verändert sich auch! Langsam, aber sie verändert sich. Es sind sehr viele juristische Schritte im Zivilrecht unternommen worden. Wir haben aber trotzdem noch einiges zu wünschen.“

Wie bereits im Kapitel VI.2 über die kurdische Frauenbewegung gezeigt wurde, beschränken die kurdischen Frauen ihre Identität nicht auf die Geschlechterfrage. In diesem Sinne bildet Necla keine Ausnahme. Sie stellt für sich fest, dass sie zwei Identitäten hat: als Kurdin einer unterdrückten Ethnie in der Türkei zugehörig und als kurdische Frau. Entsprechend ist sie in der kurdischen Politik als kurdische Feministin tätig und schlägt für die kurdische Frage in der Türkei eine demokratische Lösung vor. Im Rahmen dieser demokratischen Lösung distanziert sie sich sowohl vom Nationalismus der kurdischen Kreise als auch vom Nationalismus des türkischen Staates. Für sie sieht eine demokratische Lösung so aus:

„Die Lösung in der Türkei wäre, eine gewaltfreie Kultur zu entwickeln und eine Demokratie zu etablieren, die auf der Teilnahme breiter Gesellschaftsschichten beruht. Man kann daher mit Nationalismus keine Lösung der bestehenden Probleme in der Türkei lösen. Man muss die Probleme nicht losgelöst voneinander angehen. Das wäre keine Lö-

sung. Man muss mit Problemen vernünftig umgehen. Die richtige Lösung wäre für mich, dass man Begriff und Inhalt der ‚Türkischen Staatsbürgerschaft‘ neu definiert, sodass damit keine ethnische Zugehörigkeit gemeint ist und somit auch nicht türkische Minderheiten sich mit diesem Begriff zufrieden geben können. Ich schlage dafür den Begriff ‚*Türkiyeli*‘ (aus der Türkei kommend) vor, und finde ihn für die türkische Realität geeigneter. Der Staat und die Regierungen in der Türkei sind gewohnt, alle anderen Identitäten zu ignorieren, und ich empfinde das als großes Unrecht. Daher denke ich, dass man trotz seiner verschiedenen Identitäten seinen Platz unter dem Begriff (*Türkiyelilik*) finden kann. Das ist eine freiheitliche Vorgehensweise. Es müssen freie Zustände hergestellt werden, damit man über alles reden und diskutieren kann. Damit man weder vor dem Staat noch vor der kurdischen Bewegung Angst haben muss, sich frei artikulieren kann. Trotz kultureller Unterschiede sollten wir dort unseren Platz bekommen, denke ich.“

Fazit Necla

Necla ist in einer kurdischen Frauen-NGO engagiert, in der sie sich für die sozialen, ökonomischen und zivilen Rechte kurdischer Frauen in Ost-Anatolien einsetzt und sich gegen die Gewalt- und Diskriminierungspraxen der eigenen Gesellschaft gegenüber kurdischen Frauen richtet. Ihr Verständnis von politischer Arbeit kann aus ihrer Tätigkeit in dieser Zivilgesellschaftsorganisation abgeleitet werden: Tätig in einer Frauen-NGO definiert sie ihre Aufgabe darin, „Probleme zu benennen, sie an die Öffentlichkeit zu bringen und Lösungsansätze zu entwickeln.“ So sieht sie ihre Tätigkeit als Teil einer politischen Arbeit, die auf die Transformation des türkischen Staates zu einem sozialen Staat abzielt. Sie betrachtet ihre Tätigkeit im zivilgesellschaftlichen Bereich nicht als Opposition zum Staat, sondern als einen friedlichen Weg, über den auf die staatliche Politik und deren Akteure Einfluss ausgeübt werden kann. Dabei spielt die Erziehung der kurdischen Frauen zu bewussten Bürgerinnen, die Bürgerrechte gegenüber dem türkischen Staat beanspruchen können, eine zentrale Rolle.

VI.2.4.2.1 Kurze biographische Darstellung Interview II

Ayla, geboren 1970, wird in eine Großfamilie mit neun Kindern (fünf Töchtern, vier Söhne) in der südost-anatolischen Türkei geboren. Nach ihrer Aussage war ihr Vater ein wohlhabender, begüterter Bauer (*Ağa*), der, nachdem er in Konkurs gegangen war, als Arbeiter tätig war. Alle Kinder der Familie studierten. Ayla studierte an einer Universität Erziehungswissenschaften. Nach ihrem Universitätsabschluss arbeitet sie in Dörfern der Region für drei Jahre als Grundschullehrerin. Im Jahr 1991 schließt sie sich der PKK an. Sie ist, bis zu ihrer Verhaftung

im Jahr 1993 in Adana, als PKK-Mitglied aktiv in der Organisation. Sie erlebt 16 Tage in Untersuchungshaft und ist Folter und Missbrauch ausgesetzt. Sie wird zu neunzehn Jahren Haft verurteilt und muss ca. acht Jahre im Gefängnis verbringen, die meiste Zeit davon in einem Frauengefängnis, wo sie mit anderen kurdischen Frauen inhaftiert ist. Nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis beginnt sie, in verschiedenen kurdischen Frauenorganisationen zu arbeiten. Sie spricht Kirmanci und versteht Zazaki – beide Sprachen lernt sie allerdings erst spät.

VI.2.4.2.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview II:

„Wenn wir von Demokratie und Freiheiten reden, dürfen wir uns nicht auf eine Identität beschränken!“

Der Politisierungsprozess von Ayla kann in vier verschiedene Phasen unterteilt werden: Die erste Phase sind ihre Jahre als Grundschullehrerin in den Dörfern von Erzurum und ihre Beobachtungen zu den Geschlechterverhältnissen im Dorf und dem Status der kurdischen Frau Ende der 1980er- bis zu Beginn der 1990er-Jahre. Ihre Mitgliedschaft (1991-1993) in der militanten PKK beschreibt die zweite Phase, während ihre Zeit in der Haft die dritte Phase markiert. Ihr Engagement in kurdischen Frauenorganisationen und der kurdischen Frauenbewegung zu Beginn des Jahres 2000, nachdem sie aus dem Gefängnis entlassen wird, kann als die vierte Phase beschrieben werden.

Während die ersten beiden Phasen als „Erwachen des politischen Bewusstseins zur kurdischen Identität“ überschrieben werden können, lassen sich die beiden letzten Phasen mit „Politisierung der Geschlechteridentität“ beschreiben. Dennoch muss vorab betont werden, dass in keiner der Phasen eine von diesen beiden Identitäten völlig verschwindet. Vielmehr ist in der Darstellung aller Phasen immer eine unterschiedlich gewichtete Mischung der Identitätsformen zwischen Kurdisch-Sein und Frau-Sein erkennbar.

Ihre Erinnerungen an die ungleiche Behandlung der Geschlechter beginnt sie mit ihren Kindheitserfahrungen: Eine ihrer gleichaltrigen Freundinnen, mit der sie auf der Straße spielte, wird früh verheiratet; sie wird gegenüber ihrem Bruder benachteiligt. Den Kindheitserinnerungen folgen die Erinnerungen an die 1980er-Jahre:

„Wieder am 12. September, eine Zeit, in der es intensive Kämpfe gab. Unsere Kindheit verging unter den Eindrücken dieser Zusammenstöße. Also wenn in der Nacht die Waffen nicht knallten, hatte es seine Wirkung auf uns, warum knallen sie nicht? Auf der Straße sahen wir bewaffnete Leute. Vor unseren Augen wurde unser Schuldirektor erschossen. Ja, es war eine solch umkämpfte, unruhige Zeit. Der Putsch wurde durchgeführt – und

eine tiefe Stille begann. Operationen wurden durchgeführt; eine ganze Reihe von Leuten wurde inhaftiert. [...] Dann begann eine Phase der Stille.“

Den Erinnerungen zu den 1980er-Jahren folgen in der Darstellung die Beobachtungen über das Leben der kurdischen Frauen in den Dörfern, die einfachen, harten Lebensbedingungen, der gesellschaftliche Druck, dem kurdische Frauen ausgesetzt sind – all das bringt für sie eine Suche nach sich selbst mit sich; in ihren eigenen Worten:

„Natürlich hat das alles auch eine Suche ausgelöst. Was bin ich, was bin ich nicht? Gibt es etwas, was ich als Intellektuelle für sie tun kann? Mit solchen Widersprüchen begann die Suche.“

Ayla erinnert sich daran, dass diese Phase mit dem Erstarken der kurdischen Nationalbefreiungsbewegung, der stärkeren Teilnahme von Frauen an Aufständen (*Serhildan*) und generell mit mehr Aktivitäten und steigendem Einfluss der PKK in der Region einherging; zunehmend zogen auch weibliche Guerillas in die Berge, um an der Seite der PKK zu kämpfen. In ihrer Darstellung folgt die Phase, wie auch sie sich langsam entscheidet, auf der Seite der PKK zu kämpfen:

„In einer Phase, als die Widersprüche intensiv wurden, mit der Entwicklung der Bewegung kam es natürlich auch bei uns zu einer Neigung zur Bewegung hin; für uns war es auch eine Alternative. Es war eine Sache, bei der wir uns ausdrücken konnten. Zu der Zeit war sie [die PKK], sagen wir, seit den 1990er-Jahren bis heute, eine Bewegung, die nicht nur die Geschichte der Kurden, sondern die Region im Ganzen geprägt hat. Von der PKK-Bewegung wurden direkt oder indirekt viele Personen beeinflusst. Ich glaube, es gibt keine Schicht, die nicht beeinflusst wurde. Einige nahmen daran Teil, andere haben sympathisiert, aber es war ein sehr wichtiger politischer Einfluss. Wir⁸¹ waren auch von dieser Bewegung beeinflusst.“

Die politische Entscheidung, als weiblicher Guerilla in der kurdischen Nationalbefreiungsbewegung auf Seiten der PKK zu kämpfen, begründet sie auch mit ihrer individuellen Vorstellung davon, wie ein erfülltes Leben aussehen soll. Aus einem allgemeinen Denken über die Lebenssituation der Kurden wird der konkrete Gedanke zur Situation der kurdischen Frau und sie geht über zur Reflexion über das Bewusstsein einer kurdischen Identität in der Gesellschaft:

81 Sie spricht von sich im Plural.

„Also auch als eine Frau; die Suche, die ich erwähnt habe; du⁸² siehst, du bemerkst die Widersprüche,[...] seit der Kindheit gibt es einige Widersprüche. Diese werden noch konkreter. Du willst es nicht: Eine klassische Lehrerin heiratet, baut sich einen Nest, macht weiter. Es kommt dir nicht wie ein erfüllter Lebensstil vor. Du bist der Meinung, dass es anders sein sollte, sowohl in der Bedeutung für das Individuum, dass das Leben anders sein sollte, als auch im Ganzen, dass das Problem nicht nur dich betrifft. Also die vorhandene Situation der Frauen und gleichzeitig das Sein als Kurde, dann wird dir das Kurdesein bewusst. Du begegnest den Schwierigkeiten, die daraus resultieren.“

Soweit ihre Darstellung über den Politisierungsprozess bis zu ihrer Entscheidung, sich der PKK anzuschließen. Sie startet mit den widersprüchlichen Kindheitserinnerungen, denen Erinnerungen als junge Grundschullehrerin in einem kurdischen Dorf folgen. Den Prozess selbst und die radikale Entscheidung, an einem bewaffneten Kampf teilzunehmen, versucht sie mit Wörtern wie *Widersprüche* und *Ich war auf der Suche* plausibel zu machen. Dabei steht der *Widerspruch* immer für eine Mischung aus einem gesellschaftlich beobachteten Widerspruch und einer als individuell empfundenen widersprüchlichen Situation. Wie bei der Anwendung des Begriffs *Widerspruch* signalisiert der Begriff der *Suche* auch immer die Suche nach der *gesellschaftlichen Identität* als Kurdin und nach der *individuellen Identität* als kurdische Frau.

Während aus der zweijährigen Phase als PKK-Mitglied kaum berichtet wird, wird Ayla ihre Jahre im Frauengefängnis sehr detailliert, mit einer großen Anteilnahme schildern. Diese Jahre im Gefängnis bilden eine wichtige Phase in ihrem Politisierungsprozess, ihr Bewusstsein über ihre Geschlechteridentität als kurdische Frau kommt zum *Erwachen*. Es sind die Jahre, in denen sie mit anderen PKK-Frauen auf engem Raum über einen längeren Zeitraum zusammenlebt und Ayla viele Gelegenheiten hat, über das Frau-Sein im Allgemeinen und über kurdische Frauen im Konkreten nachdenken zu können. Sie macht viele Erfahrungen über Konkurrenz und Solidarität unter Frauen, über ihr Verhältnis zu Macht und Autorität, ihre Art, selbst Dominanz auszuüben und über ihr Verhältnis gegenüber dem eigenen Geschlecht.

Erst durch diese Erfahrungen wird sie eine *weibliche Art*, eine *weibliche Verhaltensweise* einer *männlicher Art* und einer *männlichen Mentalität* gegenüberstellen. Sie zieht daraus den Schluss, dass das Frau-Sein Gemeinsamkeiten und gemeinsame Werte beinhaltet. Sie stellt aber ebenso fest, dass sie unter Frau-Sein nicht etwas Natürliches und Selbstverständliches versteht, sondern es als Produkt einer *ideologischen* Arbeit erst konstruiert, hergestellt werden muss:

82 Sie erzählt von sich selbst in der zweiten Person als „Du“.

„Ich sehe auch das Frau-Sein als eine ideologische Tatsache, es ist nicht nur etwas Natürliches. Die Befreiung der Frau ist eine ideologische Frage. Wenn man das nicht so sieht, dann richtet man sich nach spontanen Lösungen, und das endet dann in der Regel in der Küche. So gehen auch die anderen Bewegungen mit der Frauenfrage um. Die Frauen haben sich immer aktiv an den Befreiungsbewegungen beteiligt. Am Ende landeten sie alle aber in der Küche. Das liegt daran, dass es dort keine spezifischen Lösungsansätze für die Frauenfrage gibt. Dass sie nicht ideologisch motiviert sind.“

So wird ihr Verständnis von politischer Arbeit als Frauenpolitik zum Ausdruck kommen, welche die Befreiung der Frauen mit einer Frauenperspektive verknüpft, die auf einen frauenzentrierten Ansatz abzielt. So benennt sie Gleichberechtigung und Emanzipation der Frau als Hauptvoraussetzung für jegliche Beseitigung von Konflikten und Ungleichheiten sowie Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft. Dementsprechend sieht sie den Konflikt zwischen den Geschlechtern und die Frauenfrage als zentrale Konflikte in jeder Gesellschaft und deshalb, wie sie betont, arbeitet sie im Regenbogen-Frauenverein (*Gökkuşağı*) mit. Ihre Wahl, in einer Frauenorganisation zu arbeiten, ist auch direkt mit dieser Auffassung von politischer Arbeit verbunden:

„Ich selber sehe aber die Politik nicht nur auf den Staat und die Parteien beschränkt. So sehe ich das nicht. Ich denke, dass man die Politik eher auf den sozialen Bereich erweitern soll. Dort findet die wahre Politik statt. Die Frauen haben in der Sozialität die Möglichkeit, sich an verschiedenen Aktivitäten zu beteiligen. Wenn sie ihre Probleme da lösen, erst dann können sie einen größeren Einfluss auf die Politik ausüben.“

So wird ein neues Verständnis von Politik und politischer Arbeit beschrieben; anders als in den formellen Kanälen der Politik, wie sie durch politische Parteien und durch die Regierungspolitik – jeweils nach Macht strebend – repräsentiert wird. Statt eines herkömmlichen Verständnisses von Politik, wird die Bedeutung des *Bereichs des Sozialen* betont. Warum aber *Gökkuşağı*, warum nicht eine andere Frauenorganisation? Hier betont Ayla, dass ihr, neben ihrer Geschlechteridentität, ihre Zugehörigkeit zur kurdischen Ethnie wichtig ist und dass sie unter Demokratie die Anerkennung der Mehrschichtigkeit der Identitäten versteht:

„In den anderen Frauenorganisationen kann man sich zwar als Frau organisieren, anderen Identitäten wird da aber keine Aufmerksamkeit geschenkt. Ich möchte auch meine kurdische Identität zum Ausdruck bringen. Wieso sollte ich denn meine kurdische Identität verheimlichen? Oder wieso sollte ich auch für die kurdische Frage nichts tun? Die Kurdenfrage ist auch meine Frage. Ich würde mich schon innerhalb der kurdischen Bewegung

sehen wollen. Oder etwas anderes: Eine Frau kann zum Beispiel durchaus islamisch orientiert sein, sich aber in *Gökkuşağı* organisieren. Das kann auch möglich sein. Wenn wir Demokratie und Freiheit meinen, dann sollten wir uns nicht nur auf eine Identität beschränken.“

Fazit Ayla

Ayla unterläuft einen radikalen Wandlungsprozess, erst von der Grundschullehrerin zur PKK-Guerillakämpferin Anfang der 1990er-Jahre und dann zu einer Aktivistin in einer Frauen-NGO in den 2000er-Jahren. Heute ist sie in einer kurdischen Frauenorganisation in Istanbul engagiert und sieht nicht den ethnischen Konflikt, sondern den Geschlechterkonflikt und die Unterdrückung der Frauen als zentralen Fokus ihrer Arbeit. Sie betrachtet ihre Arbeit mit und für die Frauen im sozialen Bereich als die eigentliche, sinnvolle politische Arbeit im Gegensatz zum Engagement im eher konventionellen Bereich des Politischen und im Bereich der Regierung. Sie geht davon aus, dass Frauen durch ihre Aktivitäten im zivilgesellschaftlichen Bereich mehr erreichen können als in jenem Feld konventioneller politischer Arbeit (Mitarbeit in Parteien), die von männlichen Formen des Politik-Machens dominiert sind. So zielt ihre politische Arbeit auf die Transformation der „traditionellen, kurdischen Gesellschaft“.

VI.2.4.3.1 Kurze biographische Darstellung Interview III

Belgin, geboren 1980, ist eine der jungen Repräsentantinnen der kurdischen Frauenbewegung. Sie ist die jüngste Tochter unter fünf Geschwistern (drei weitere Töchter, ein Sohn). Ihr Vater ist Ingenieur, ihre Mutter ist Lehrerin. Während des Zeitpunkts des Gesprächs studiert Belgin die englische Sprache auf Lehramt. Während sie bereits zahlreiche Beiträge in kurdischen Frauenzeitschriften veröffentlicht hat, ist sie noch keine 20 Jahre alt. Zum Zeitpunkt des Interviews ist Belgin an einer türkisch-kurdischen Frauenakademie tätig, parallel veröffentlicht sie ihre Beiträge in der quartalsmäßig erscheinenden feministisch-theoretischen Zeitschrift der Akademie. Sie selbst ordnet sich der Dritten-Frauenbewegung“ in der Türkei zu. Sie versteht ein bisschen Kirmanci.

VI.2.4.3.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview III:

„Kurdische Frauen haben sowohl die Männlichkeit der kurdischen Nationalbefreiungsbewegung infrage gestellt als auch das Weiße der Frauenbewegung in der Türkei!“

Belgin teilt im Gespräch mit, dass der Feminismus für sie eine Alternative war. Auf meine Frage, zu was der Feminismus eine Alternative war, beschreibt sie

ihren Politisierungsprozess in der eigenen Familie, den sie mit der individuellen *Suche*, mit dem Drang, dass sie auch, wie die anderen in ihrer Familie, *etwas tun wollte*, verbindet:

„Es ist so, ich bin eigentlich seit meiner Kindheit in einer oppositionellen Familie. Aus meiner Familie gibt es Leute, die in der kurdischen Bewegung und in der linken Bewegung sind. Und ich bin auch in dieser politisierten Umgebung aufgewachsen. Ich bin nicht durch das Lesen von Büchern politisiert worden. Meine Familie war sowieso politisch und es gab ständig Diskussionen. Und ich habe mich seit meiner Kindheit bemüht, in eine Bewegung einzutreten. Ich war ständig auf der Suche. Ich wollte mich organisieren und auch etwas tun. Wenn die Erwachsenen etwas tun, sollte ich auch etwas tun.“

Mit den Zielen, *politisch aktiv sein* und *etwas tun* vor Augen, tritt sie in verschiedene politische Organisationen ein. Entweder wird aber ihre ethnische Identität als Kurdin oder ihre Geschlechteridentität als kurdische Frau übersehen. Sie erzählt ihre Erfahrungen aus den linken Organisationen wie folgt:

„Ich habe aber Folgendes bemerkt: Jedes Mal, wenn ich in einer Organisation mitwirkte, wurde immer ein Teil von mir zum *Anderen* gemacht. Ich habe mich bemüht, in einer linken Gruppe einzutreten. In dieser Gruppe hat man mir gesagt: „Stell deine kurdische Identität ein wenig in den Hintergrund.“ Ich war eine kurdische Frau. Wenn wir angefangen haben, über die kurdische Bewegung zu reden, haben sie gesagt, du bist nationalistisch. Wenn ich das kurdische Problem erwähnt habe, sagten sie, zuerst soll in der Türkei die Revolution verwirklicht werden, danach wird das kurdische Problem gelöst. Es war etwas, was ich sowohl bei den kurdischen Gruppen und bei den linken Gruppen erlebt habe; wenn ich gesagt habe, dass ich z.B. als Frau unterdrückt werde, behaupteten sie, ich würde Separatismus betreiben.“

Sie kann ihre Erfahrungen als kurdische Frau innerhalb der linken und kurdischen Kreise am besten in dem Ausdruck der *Unterdrückte der Unterdrückten* wiederfinden und verständlich machen. Erst aber nach der Auseinandersetzung mit der Frauenbewegung, wo sie erkennt, dass die unabhängige Frauenpolitik einer der wenigen politischen Bereiche ist, wo ihre beiden Identitäten gleichermaßen gut aufgehoben sind:

„Es wird in der Literatur von ‚Unterdrückte der Unterdrückten‘ gesprochen. Das gibt es auch in den marxistischen Theorien. Er sagt ja, die Frau ist die Unterdrückte der Unterdrückten, die Ausgebeutete der Ausgebeuteten. Aber wenn du es sagst, meinen sie, du würdest „Separatismus“ und „Geschlechterdiskriminierung“ betreiben. Diesen Punkt be-

treffend, habe ich sowohl meine kurdische Identität als auch meine weibliche Identität in den politischen Kreisen nicht zum Ausdruck bringen bzw. nicht ausleben können. Und als ich angefangen habe, über die Frauenbewegung zu lesen, habe ich bemerkt, dass dort einer der seltenen Bereiche ist, wo die Frau sich sowohl mit ihrer ethnischen als auch mit ihrer geschlechtlichen Identität verwirklichen und die eigene Politik betreiben kann.“

So sieht sie den Feminismus als Alternative zu anderen alternativen bzw. oppositionellen Ideologien wie Sozialismus und Marxismus in der Türkei:

„Deshalb habe ich eingesehen, dass in diesen Bewegungen, die sich ‚alternativ‘ nennen, eigentlich sowohl Sozialismus als auch Marxismus unzureichend sind. Deshalb ist eigentlich die Alternative zu den Alternativen der Feminismus. Der Feminismus ist eine Ideologie, der sich aus dem Sozialismus entwickelt hat und dessen Mängel ausgleicht. Deshalb ziehe ich es vor, mich aus ihm heraus zu definieren.“

So bedeutet politische Arbeit für sie *Feminismus* und *feministische Analyse*. Dank der *feministischen Methode* kann sie ihre beiden Identitäten – als Kurdin und als Frau – integrieren und ausleben. Darüber hinaus ermöglicht ihr die feministische Denkweise einen Blickwinkel, eine Perspektive, die es ihr erlauben, die Herrschaftsmechanismen und Machtverhältnisse in der Türkei zu sehen und interpretieren zu können. Für Belgin heißt das, dass ihr erst über die Einschluss- und Ausschlussmechanismen klar wird, dass sie gegen diese ankämpft. Das ist auch einer der Gründe, warum sie nicht in einer kurdischen Frauenorganisation, wo die Mehrheit der Mitglieder Kurdinnen sind, mitarbeitet, sondern eine Organisation wie *Amargi* bevorzugt, in der Frauen mit sehr verschiedenen Zugehörigkeiten tätig sind. In diesem Rahmen sieht sie ihre Arbeit bei *Amargi* auch als Möglichkeit der Selbsterkenntnis und Bereicherung.

„Insbesondere hat mir bei *Amargi* gefallen, dass wir trotz unserer verschiedenen Identitäten zusammenkommen konnten. Ich fand es zum Beispiel sehr interessant, mit meiner lesbischen Kollegin zusammenzuarbeiten. Ich habe es immer sehr genossen. Es war für mich sehr wichtig, dass ich die Herrschaft, die in mir lag, erkannt und gegen sie gekämpft habe. So konnte ich mich verändern. Es gibt auch so etwas: Wenn man immer mit Menschen, die einem ähnlich sind, unterwegs ist, werden die Herrschaftsmechanismen umso mehr befestigt, institutionalisiert.“

Sie übt Kritik daran, dass die Menschen nur unter ihresgleichen bleiben möchten und gegenüber Differenzen, Identitätsdifferenzen, gleichgültig und meistens in-

tolerant sind. Sie dehnt ihre Beobachtungen auf die Ebene der verschiedenen Völker und Ethnien aus, die in der Türkei leben:

„In diesem Land sind die Herrschaften alle durch den Kampf und Krieg entstanden und institutionalisiert. Die Völker haben sich nach außen verteidigt und verbarrikadiert. So sind die Kurden zum Beispiel konservativ. Sie versuchen, ihre eigene Identität zu bewahren, um nicht assimiliert zu werden. Die Armenier genauso. Sie versuchen, sich auf ihre Gemeinschaft zu beschränken, um sich zu erhalten. Die christliche Suryani-Minderheit genauso. Obwohl es so viele verschiedene Identitäten hier gibt, gibt es keine Berührung zwischen ihnen. Diese Verbarrikadierung der Kulturen hat dazu geführt, dass ihre Identitäten konservativ geblieben sind. Und so konnten auch die jeweiligen Kulturen ihre konservativen Strukturen aufrechterhalten und Herrschaftsverhältnisse weiter befestigen.“

Beteiligt fügt sie dieser Kritik hinzu, dass es innerhalb der Türkei weder Austausch oder Kommunikation zwischen den verschiedenen Bevölkerungen gebe, noch eine Kultur der Teilnahme und Anerkennung der Erfahrungen des Anderen:

„In unserer Region hat man nicht die Kultur und das Bedürfnis, einander zuzuhören, seine Erfahrungen auszutauschen. Jede/r denkt, dass er/sie mehr Schmerz erfahren und erlebt hat als der/die andere.“

In diesem Rahmen erachtet sie eine Politik, die sich mit Differenzen auseinandersetzt, für wichtig. Damit meint sie eine Umgangsweise, sich mit Differenzen zu *konfrontieren* und zusammen mit anderen zu *transformieren*. Sie bezeichnet dies als *Politik der Differenz*. Dies ist auch das, was eine oppositionelle Politik, was Feminismus leisten soll:

„Daher denke ich, es ist etwas Gutes, wenn man mit Menschen aus anderen kulturellen Kreisen, mit Differenzen, Politik macht. Es ist zwar schmerzhaft, ihre Erlebnisse zu hören, aber das stärkt einen auch. Der Schmerz stärkt. Wenn ich das sehe, möchte ich noch mehr kämpfen. [...] Eine solche Art von Kampf muss es geben. Ansonsten würde das, was wir tun, also unsere Opposition, nicht viel bringen. Ja, der Feminismus ist etwas Schönes, ist eine schöne Lehre, aber solange ich diese Lehre nicht in meinem Leben, in meinem Kampf anwenden kann, und solange ich mich mit meinen Erfahrungen nicht mit den Erfahrungen von anderen auseinandersetzen kann, hat es für mich nicht viel Bedeutung.“

Dementsprechend hat sie bestimmte Erwartungen an den Feminismus und eine genaue Vorstellung davon, was Frauenpolitik thematisieren soll und wie die Definition von Feminismus auszusehen hat:

„Die meisten feministischen Bewegungen in der Türkei thematisieren die Unterdrückung der Frau durch das Geschlecht und betreiben eine feministische Politik über die Geschlechterfrage. Wir denken aber, dass der Feminismus nicht nur auf die Körperpolitik beschränkt werden darf. Der Feminismus ist mehr als das. Die Frauenpolitik sollte auch gegen die Unterdrückung der Völker, gegen die Assimilation, gegen die Gewalt, gegen den Militarismus und Heterosexismus Widerstand leisten. Das Patriarchat ist nicht etwas, das unabhängig von Nationalismus und Militarismus ist. Die unterstützen sich gegenseitig und nur so können sie sich institutionalisieren.“

So distanziert sie sich vom Feminismusverständnis des Zweite-Welle-Feminismus, dem sie zuschreibt, dass sich die Feministinnen hauptsächlich mit der Unterdrückung der Frauen anhand ihrer Geschlechteridentität beschäftigt und letztlich Körperpolitiken betrieben haben. Sie ordnet sich und Amargi dem Dritte-Welle-Feminismus in der Türkei zu und merkt an, dass die dritte Frauenbewegung für sie auch deshalb attraktiv ist, weil sie eine breitere Perspektive anbietet und sich mit einem breiteren Spektrum an Themen auseinandersetzt:

„Je mehr der Feminismus die Herrschaftsverhältnisse unter Feministinnen infrage gestellt hat, desto reifer ist er geworden, und so konnte er für viele Probleme der Mehrheit der Menschen eine Antwort geben. Von daher hat der Feminismus der ‚Dritten Welle‘ eine breite Basis und Perspektive. Die ‚Dritte Welle‘ konnte für die Probleme vieler Menschen eine Antwort finden. Deswegen konnte sie auch wachsen.“

In Belgins Darstellung zu ihrer politischen Positionierung fällt auf, dass diese Positionierung das Ergebnis einer Auseinandersetzung auf zwei Ebenen ist: auf der ideologischen und der Bewegungsebene. Wie schon herausgearbeitet wurde, ordnet sie sich am Ende ihrer Auseinandersetzung mit Marxismus und Sozialismus sowie der linken Politik und dem Zweite-Welle-Feminismus schließlich dem Dritte-Welle-Feminismus in der Türkei zu. Auf der Bewegungsebene setzt sie sich mit zwei Bewegungen auseinander: mit der kurdischen Nationalbefreiungsbewegung und mit der türkischen Frauenbewegung, die jeweils eine ihrer Identitäten betreffen. Ihre heutige Positionierung als kurdische Feministin ist eine Synthese dieser kritischen Auseinandersetzungen. Während sie den Sexismus der kurdisch-nationalen Bewegung kritisiert, kritisiert sie auch die Ausschlusspraxen und eine die Anerkennung verweigernde Haltung der feministischen Bewegung in der Türkei. Sie kritisiert insbesondere die sexistische Haltung der kurdisch-nationalen Befreiungsbewegung während der Kriegszeit und verweist auf die sehr schwierigen Ausgangsbedingungen, von denen kurdische Frauenbewegung betroffen war:

„Die kurdische Bewegung bezeichnet sich als Befreiungsbewegung. Ideologisch gesehen, kann man sie zwar unterstützen, aber sie ist gleichzeitig eine Männerbewegung. Die Probleme der Frauen, die sie in der kurdischen Bewegung erlebt haben, sollte man thematisieren, damit sie nicht in Vergessenheit geraten. Der Geschlechterkonflikt, mit dem die Frauen im und während des Krieges konfrontiert waren, ist nicht zu übersehen. Je mehr die Frauen sich emanzipiert haben, desto mehr sind sie durch die Männer an die vordere Front geschickt worden. Also je mehr du dich emanzipierst, desto mehr wirst du von den Männern unterdrückt. Sie bringen dich sogar um, wenn sie die Möglichkeit dazu bekommen. Wobei die Frauen am häufigsten durch ihre Freundinnen, die sie im Krieg verloren haben, motiviert wurden, sich an der Bewegung zu beteiligen. Und die Frauenbewegung ist auch ein bisschen als Folge dieser Frauenverluste entstanden.“

So wie sie den Sexismus der kurdischen Bewegung kritisiert, kritisiert sie auch die Diskriminierungspraxen und den Nationalismus der feministischen Bewegung in der Türkei gegenüber den Kurdinnen. Diese Erfahrungen der Kurdinnen innerhalb der türkisch- feministischen Bewegung findet, so Belgin, seine Parallele in den Erfahrungen der schwarzen Feministinnen in der weißen Frauenbewegung in den USA und in Europa:

„Je mehr ich mich mit der schwarzen Frauenbewegung auseinandergesetzt habe, desto mehr habe ich Gemeinsamkeiten entdeckt und sie mit der kurdischen Frauenbewegung in Verbindung gebracht. Die schwarze Frauenbewegung ist zwar ein Teil der europäischen und amerikanischen Frauenbewegung, aber die Frauenbewegung in diesen Ländern ist sehr ‚weiß‘, sodass die schwarze Frauenbewegung ‚zum Anderen‘ gemacht wird. Erst nachdem sie sich als Schwarze organisiert haben, haben sie angefangen, die Frauenbewegung als ‚zu weiß‘ zu kritisieren, und so konnten sie dann Veränderungen innerhalb der weißen feministischen Bewegung herbeiführen. Eine solche Erfahrung hat auch hier die kurdische Frauenbewegung gemacht. In den 1980er-Jahren konnten die kurdischen Frauen nicht einmal einen Slogan auf Kurdisch rufen. Oder die Artikel über die Frauenfrage übersetzte man nicht ins Kurdische, und die Probleme der kurdischen Frauen fanden innerhalb der Frauenbewegung einfach kein Echo.“

Fazit Belgin

Über ihre Kritik an den üblichen Organisationsformen linker Politik und der Auseinandersetzung mit den dort vorherrschenden hierarchischen Verhältnissen kommt Belgin zu ihrem heutigen Engagement in einer feministischen Organisation, in der sie sich zusammen mit anderen Mitstreiterinnen als Repräsentantin des Dritte-Welle-Feminismus versteht. In ihrem Politikverständnis fällt beson-

ders ihre Betonung der Notwendigkeit auf, mit Differenzen Politik zu machen und sich mit den Erfahrungen der Anderen auseinanderzusetzen. Sie denkt, dass die feministische Analyse die geeignetste Methode für ein solches Verständnis politischer Arbeit liefert.

VI.3 DIE MENSCHENRECHTSBEWEGUNG UND DIE LIBERALE BEWEGUNG

Mit ihrer systemkritischen und oppositionellen Haltung bilden die Menschenrechtsbewegung und die liberale Bewegung zwei wichtige oppositionelle Bewegungen in der Türkei. Die Menschenrechtsbewegung genießt – neben der türkischen Frauenbewegung, die im Jahr 1981 in der Öffentlichkeit erschien – den Status, die zweitälteste oppositionelle Bewegung der Periode nach 1980 zu sein. Die Betonung der kurdischen Frage als wichtigste Frage der Demokratisierung und die Kritik an der homogenisierenden Gesellschaftsvorstellung der „kemalistischen offiziellen Staatsideologie“ bestimmen in erster Linie den Inhalt der oppositionellen politischen Praxis des Vereins. Auch deshalb genießt er in mehrfacher Hinsicht (organisatorisch, ideologisch und finanziell) eine breite Unterstützung ausländischer wie inländischer Kräfte und eine hohe Legitimität als oppositioneller politischer Akteur. Dabei spielen die weitgehende Akzeptanz (juristisch, politisch, ethisch) und Dominanz des Menschenrechtparadigmas unter den kollektiven und einzelnen Akteuren in der weltpolitischen Szene und die weitgehende Übereinstimmung mit sozialwissenschaftlichen Ansätzen, die Demokratie definieren mit Pluralismus und Inklusion von Differenzen, eine große Rolle.

Die liberale Bewegung, die die Liberalisierungswelle der Özal-Regierung in den 1980er-Jahren aufgriff, genoss Legitimität und Unterstützung durch die formulierte Kritik an etatistischen Politiken und an den zentralistischen Charakteristika der kemalistischen Republik der 1990er-Jahre. Im Folgenden werden der Menschenrechtsverein und der Verein zur Unterstützung liberalen Gedankenguts hauptsächlich in Bezug auf ihre Organisationsstruktur und Ideologie dargestellt. Die darauffolgenden Analysen der Interviews, die jeweils mit einem wichtigen Repräsentanten bzw. einer wichtigen Repräsentantin des jeweiligen Vereins geführt wurden, fokussieren Inhalte und Themen der Praxis der Kritik dieser beiden Bewegungen.

VI.3.1 Die Menschenrechtsbewegung

VI.3.1.1 Der Menschenrechtsverein (İHD, İstanbul)

Der größte Menschenrechtsverein der Türkei, der *İnsan Hakları Derneği* (İHD) mit ca. 19.000 Mitgliedern, wurde am 17. Juli 1986 in Ankara gegründet (s. İHD 2001: 1). Das Gründungsjahr liegt nur sechs Jahre nach dem Militärputsch, in dessen Folge Vereine, politische Parteien und Gewerkschaften geschlossen und ca. 650.000 Menschen festgenommen wurden und allein 171 Personen unter Folter gestorben sind (s. Çağlar 2003: 30).⁸³ Unter diesen Bedingungen wünschten sich die Familien der Gefangenen eine Organisation, die sich mit den Problemen in den Gefängnissen beschäftigen und die gegen Folter ankämpfen sollte. Schnell schlossen sich dieser Bewegung AkademikerInnen, JournalistInnen, AutorInnen, ÄrztInnen und viele in der Öffentlichkeit angesehene Persönlichkeiten an und nach immer intensiveren und häufigeren Diskussionstreffen ab 1985, wurde das zentrale Büro des İHD in Ankara 1986 von 98 Gründungsmitgliedern eröffnet (s. Öndül 2002: 2). Im darauffolgenden Jahr wurden weitere Büros in İzmit, İstanbul, İzmir, Bursa, Adana und Kayseri eröffnet. Zwei Jahre nach der Gründung des İHD waren bereits 16 Büros eröffnet.

Heute hat der İHD insgesamt 35 Büros in den verschiedenen Städten der Türkei (s. İHD 2001: 26). Bei den 19.000 Mitgliedern liegt der Frauenanteil bei ca. 38 Prozent. Etwa 55 Prozent der Mitglieder sind in der Altersgruppe zwischen 25 und 40 Jahren. Fast die Hälfte davon sind HochschulabsolventInnen, doch trotz dieses hohen Bildungsniveaus kommen die Mitglieder meistens aus niedrigen oder mittleren Einkommensgruppen. Die Mehrheit der İHD-Mitglieder teilt eine säkulare Weltanschauung und sympathisiert mit einer links-orientierten Politik (s. Öndül 2001: 3).

Der Menschenrechtsverein, der 1990 auch eine Menschenrechtsstiftung zur Unterstützung von Folteropfern gegründet hat, kooperiert innerhalb der Türkei mit anderen Menschenrechtsvereinen wie *Mazlum-Der* (*Verein der Unterdrückten*, 1990) oder TİHAK (*Institut für Menschenrechte in der Türkei, Türkiye İnsan Hakları Kurumu*, 1999) und anderen Zivilgesellschaftsorganisationen wie dem Helsinki-Bürgerverein (*Helsinki Yurttaşlar Derneği*). Außerhalb der Türkei unterhält der Verein enge Beziehungen mit anderen international agierenden Menschenrechtsorganisationen wie Amnesty International, Human Rights Watch, der Internationalen Föderation der Menschenrechtsligen (FIDH; *Fédéra-*

83 Hier gebe ich nur diese beiden Gruppen „Festgenommene“ und unter „Folter gestorbene“ an, um einen Eindruck über den Hintergrund der Gründung eines Menschenrechtsvereins zu geben. Für eine detaillierte Bilanz des Militärputsches siehe Çağlar (2003: 30ff.).

tion Internationale Des Ligues des Droits de l'Homme), der Internationalen Helsinki-Föderation für Menschenrechte (IHF) und mit dem Menschenrechtsverein Türkei/Deutschland (TÜDAY) mit Sitz in Deutschland (s. Öndül 2001: 4).

Die Beziehungen zwischen den großen Massenmedien der Türkei und dem İHD sind nicht unproblematisch. In den meisten Fällen finden Vereinsberichte, Publikationen und Bücher (z.B. über die Verbrennung oder Evakuierung kurdischer Dörfer) kaum die Aufmerksamkeit der Presse, des Fernsehens und der Massenmedien im Allgemeinen (s. ebd.: 6). Somit ist der Verein auf oppositionelle und unabhängige Medien angewiesen, um eine größere Öffentlichkeit zu erreichen: Dies wird ermöglicht durch Berichte, die in den Zeitungen der kurdischen oder der Arbeiterbewegungspresse wie *Evrensel* und *Özgür Gündem* oder durch unabhängige Presseagenturen im Internet wie Bianet (*Bağımsız İletişim Ağı* – Unabhängiges Kommunikationsnetzwerk), Minidev, Sansürsüz Com oder DİHA erscheinen (s. ebd.). Dabei hat der İHD nicht nur wegen der fehlenden Aufmerksamkeit der Massenmedien und deren dominanten Öffentlichkeit Schwierigkeiten, sondern ist auch seitens der Regierung und staatlichen Institutionen Unterdrückung und Schikanierungen ausgesetzt. Bis heute wurden nach İHD-Quellen 14 Vorstandsmitglieder des Vereins ermordet. Die damalige Vorsitzende des İstanbul-Büros, die Rechtsanwältin Eren Keskin, der Vorsitzende des Diyarbakır-Büros, Osman Baydemir und der Vereinsvorsitzende Akın Birdal erhielten mehrere Drohungen bzw. Morddrohungen und mussten sich wegen ihrer Presseerklärungen vor Gericht verantworten.⁸⁴

Der Verein macht Menschenrechtsarbeit hauptsächlich zu Themenfeldern wie Bedingungen in den Gefängnissen, Folter, sozio-ökonomische Rechte, die kurdische Frage und Bildung. Dabei bildet die kurdische Frage den Schwerpunkt der Vereinsaktivitäten. Der Verein wertet die kurdische Frage als Frage der Menschenrechte und der Demokratie. Es wird festgestellt, dass „Menschenrechte und Demokratisierung Grundprobleme der Türkei sind und das wichtigste Verbindungsglied dieser Probleme ist die kurdische Frage“ (s. Öndül 2001: 16). Darüber hinaus wird auf die Diskrepanz zwischen der pluralistischen ethnisch-kulturellen Struktur der türkischen Gesellschaft und der unitären Fassung dieser Struktur durch die türkische Verfassung hingewiesen. In diesem Rahmen wird betont, dass „das Bewahren und Entwickeln des pluralistischen ethnisch-kulturellen Charakters der Gesellschaft die Aufgabe des türkischen Staats sei (ebd.).“

84 Auf Akın Birdal wurde am 12. Mai 1998 im Büro der Zentrale ein Attentat verübt, das er schwer verletzt überlebte. Auch während des Hungerstreiks in den Gefängnissen im Dezember 2000 wurden sechs Büros der İHD in verschiedenen Städten durch die Polizei vorübergehend (zwischen 10 und 17 Tagen) geschlossen. Dass türkische Polizisten während Demonstrationen in den Jahren 1994 und 1995 Slogans wie „verfluchte Menschenrechte“ verwendeten, wurde auch vom İHD registriert (s. ebd. 5).

VI.3.1.2.1 Kurze biographische Darstellung Interview I

Emel wurde in einer westanatolischen Stadt geboren, ihr Vater ist kurdischer, ihre Mutter tscherkessischer Herkunft. Sie ist kurdische Rechtsanwältin und Menschenrechtsaktivistin. Seit dem Abschluss ihres Jurastudiums im Jahr 1984 arbeitet sie als Rechtsanwältin. Im Menschenrechtsverein ist sie seit 1988 aktiv; ein Jahr später entschließt sie sich zur Mitgliedschaft. Im Jahr 1997 gründet sie in Istanbul, im Rahmen des Menschenrechtsvereins, zusammen mit anderen Rechtsanwältinnen das Projekt *Rechtliche Hilfe für Frauen, die in der Haft von staatlichen Sicherheitskräften vergewaltigt oder auf andere Weise sexuell miss-handelt wurden*. Ihre Arbeit wird international honoriert und sie erhielt mehrere Preise. Ihr Engagement führte aber auch zu mehreren Anklagen und zu daraus resultierenden Verurteilungen respektive Haftstrafen aufgrund ihrer Äußerungen zur kurdischen Frage oder über die Verbrechen der türkischen Armee während des Krieges gegen die PKK. Sie wurde auch schon mehrmals bewaffnet angegriffen und erhält immer wieder Morddrohungen.

VI.3.1.2.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview I:

„Die Türkei wird nicht von den Regierenden regiert!“

Emel beschreibt sich als „Kurdin, Menschenrechtsverteidigerin, als Oppositionelle und als ein Mensch, der versucht, demokratisch zu sein“. Ihr Politisierungsprozess beginnt – wie sie es selbst ausdrückt – als sie erkennt, dass sie „anders“ ist als die anderen und den damit verbundenen Prozess des Infragestellens innerhalb ihrer Familie. Sie hält fest, dass besonders ihre Mutter ein sehr demokratischer Mensch war. Sie schildert eine Kindheitserinnerung zu einem politischen Ereignis in Bursa zu Beginn der 1970er-Jahre:

„Damals waren Deniz Gezmiş⁸⁵ und seine Freunde ein großes Thema in der Türkei und sie wurden von der Polizei gesucht. Man sagte, dass Deniz Gezmiş und seine Freunde nach Bursa gekommen sind. Alle dachten, es würde etwas Schlimmes passieren. Meine Mutter sagte zu uns immer, wenn sie die Wohnung verließ, dass wir alle Türen fest abschließen sollten. Falls es aber an der Tür klingeln sollte und es die Abis („große Brüder“) wären, so nannten wir sie, sollten wir sie hereinbitten und niemandem darüber etwas erzählen. Man wusste, dass sie *anders* sind und für das Volk kämpfen. So haben wir sie kennengelernt.

85 Deniz Gezmiş (1947–1972) war Mitglied der türkischen 68er-Bewegung und gehörte zu den Gründern und Führern der Untergrundorganisation *Volksbefreiungsarmee der Türkei (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu; THKO)*. Er war überzeugter Verfechter des Marxismus/Leninismus.

Aber 90 Prozent der Bevölkerung hatten ein falsches Bild von denen. Sie dachten, sie wären böse Menschen. Deswegen gab es auch keine Reaktionen über deren Hinrichtung. So kam es zu dieser kritischen Haltung.“

Ein weiteres Beispiel aus ihrer frühen Kindheit beschreibt, wie ein Korankurs ihr das Gefühl vermittelt, „anders als die andern zu sein“ – der damit verbundene gesellschaftliche Entfremdungseffekt wird nochmals bestärkt:

„Alle Kinder in unserem Viertel gingen in die Koranschulen in Bursa. Weil es so war, wollte ich es auch. Ich hatte gerade mit der Grundschule angefangen, wurde aber trotzdem vom Imam sexuell belästigt. Er hatte meine Brüste angefasst. So habe ich mich von der Religion gelöst. Ich habe angefangen darüber nachzudenken, wie es dazu kommen kann, also wie ein religiöser Gelehrter ein Kind missbrauchen kann? Das ist etwas Erbärmliches. Viel später hatte ich davon meiner Mutter erzählt, und sie sagte zu mir, dass man als Gläubiger nicht automatisch als ein guter Mensch gelten muss. Damals schon habe ich angefangen nachzu-denken.“

Neben den Ereignissen ihrer frühen Kindheit spielt ihre Gymnasial- und Studienzeit inmitten der lebendigen, politischen Dynamik der Zeiten kurz vor dem Militärputsch von 1980 eine wichtige Rolle bei ihrem Politisierungsprozess:

„Und später, sowohl während unserer Gymnasiumszeiten als auch danach an der Universität, haben wir die Entwicklungen vor dem 12.-September-Putsch live erlebt. So gesehen hat unsere Generation das Glück und Unglück gleichzeitig erlebt. Die Zustände vor dem 12. September haben sehr vielen Menschen geholfen, sich aufzuklären. Es gab immerhin eine politische Bewegung, die einen beeinflussen konnte. Dies alles hat eine Rolle gespielt.“

Dieser Abschnitt wird gefolgt von einer Episode, die erklärt, „wie sie sich als Kurdin anders fühlt.“ Das weist auch darauf hin, dass sich ihre politische Identität und ihre politische Positionalität vor allem auf das „Kurdinsein“ aufbaut:

„Als eine Kurdin fühle ich mich schon anders. Ich denke zwar nicht daran, dass wir Kurden uns von der Türkei trennen und unabhängig sein sollten. Das will ich nicht. Ich denke aber, dass es das Recht der Kurden ist, mit ihrer kurdischen Identität frei zu leben. Ich wünschte, ich hätte über meine kurdische Identität mehr erfahren. Das habe ich auch später versucht und mich dafür interessiert.“

Obwohl sie ihre politische Identität vor allem auf das Kurdisch-Sein aufbaut und mit Bezug auf ihren Politisierungsprozess betont, dass dieser in der eigenen Familie begann, deutet eigentlich kaum etwas darauf hin, dass sie die ersten Bausteine ihrer politischen Sozialisation in der eigene Familie erworben hat. Ganz im Gegenteil, sowohl ihre eigenen Eltern als auch ihre Großeltern scheinen die kurdische Identität nicht in den Vordergrund gestellt zu haben. Sie beschreibt, wie sie im Alter von 14 Jahren von einer Verwandte erstmalig erfuhr, dass sie Kurdin ist:

„Meine Familie ist im Allgemeinen demokratisch eingestellt. Ich bin in Bursa geboren, aber mein Vater stammt aus Sivas. Meine Mutter kommt ursprünglich aus İstanbul und ist Tscherkessin, mein Vater dagegen Kurde. Aber beide haben von ihrer Kultur nichts mitbekommen. Deswegen habe auch ich weder etwas von der tscherkessischen noch von der kurdischen Kultur mitbekommen. Erst mit 14 habe ich erfahren, dass ich Kurdin bin, ein Verwandter von väterlicher Seite hat es mir gesagt. Das ist aber bei sehr vielen Menschen der Fall in der Türkei. Es ist etwas sehr Bedauerliches, wenn man von seiner eigenen Identität nichts mitbekommt und so aufwächst.“

Sie geht sogar so weit, ihre eigene Familie nicht nur als demokratisch, sondern als „kemalistische, linke Familie“ zu beschreiben:

„Mein Opa war Gouverneur. Deswegen ist die Familie ihrer kurdischen Identität gegenüber distanziert geblieben; sie war eher so links-kemalistisch eingestellt, auf keinen Fall aber kurdisch.“

Wie kommt es, dass sie ihre Identität – im Gegensatz zu ihrer Familie – auf dem Kurdisch-Sein aufbaut? Sie erklärt dies mit der Kontinuität der politischen Tradition innerhalb der Familie auf der eine Seite und den Diskrepanzen unterschiedlicher Wahrnehmung auf der anderen:

„Wie ich schon sagte, der Grund dafür, dass ich anders bin als viele, liegt in meiner Familie. Ich bin aber auch in der Familie anders. Obwohl sie links-demokratisch orientiert ist, sehen sie mich zu links. Sie glauben, dass ich übertrieben anti-staatlich eingestellt bin. Wobei man das nicht nur auf den Staat beschränken darf, denn das ist auch eine Systemfrage.“

Zusammen mit dem „Kurdin-Sein“ bildet ihre Selbstwahrnehmung, „zur Opposition zugehörig“ und „demokratisch zu sein“ die wichtigsten Komponenten ihrer politischen Identität. Was sie unter oppositionell und demokratisch versteht, fin-

det seinen besten Ausdruck wiederum in ihrer argumentativen Konstruktion zum politischen „System“ in der Türkei, dem sie eine „militaristische, opressiv/repressive, geheime Struktur“ bescheinigt:

„Mit System meine ich, dass die Türkei nicht von den Regierenden regiert wird. Die politischen Parteien sind nicht die Akteure der Politik. Als Beispiel, fast in allen Parteiprogrammen steht es, dass sie die Verfassung des Staates ändern und den Ausnahmezustand in den Kurdenregionen aufheben werden. Das können sie aber gar nicht, weil im Parlament alleine nach Anweisungen des Nationalen Sicherheitsrats gehandelt und regiert wird. Die wahren Machthaber in der Türkei sind die Militärs und die Militaristen. Das hat sich seit der Gründung der Republik nicht geändert, denke ich. Sodass die Militärs sich sogar ab und zu vor offenen Interventionen in die Politik nicht scheuten. Das System, entsprechend seinem antidemokratischen Charakter, braucht Feinde, um zu bestehen und die Feinde können sich ändern. Mal waren sie die Sozialisten, mal die Kommunisten. Man sagte, die Kommunisten würden daran arbeiten, das System zu zerstören, um dann ihr eigenes System zu etablieren. Damit haben sie ihre Unterdrückungspolitik gerechtfertigt. Dann waren es die Kurden, die Feinde, das sind sie auch heute noch. Sie hätten vor, die Türkei zu teilen, sagte man. Das System konnte sich auf diese Weise militarisieren und regenerieren. Wenn wir vom System reden, dann ist damit das gemeint.“

Auf die Frage, wer denn die genauen Akteure dieser Struktur, das sie als System bezeichnet, sind, antwortet sie wie folgt:

„Es sind natürlich noch andere Kräfte darin involviert, national sowie international. Die internationalen Geheimdienste haben bestimmt daran ihren Anteil. Außerdem, innerhalb des Generalstabs gibt es das Sonderbüro für Kriegsdienste, dem auch die Konterguerilla-Einheit untersteht. Das alles können wir aber nicht wissen, wir haben keinen Zugang zu solchen Informationen. Jeder denkt aber, dass diese Einheiten dem Generalstab unterstehen und in seinem Auftrag agieren.“

Anhand der Beispiele der zahllosen verschwundener KurdInnen, Entführungen kurdischer BürgerInnen und PolitikerInnen, politisch motivierter Morde und Attentate, die nie aufgeklärt wurden, erläutert sie im Gespräch den Mechanismus, der noch mächtiger sei als das juristische System in der Türkei, mächtiger als die Staatsanwälte, die mächtigsten Repräsentanten dieses juristischen Systems. Sie ergänzt, dass die BürgerInnen es nicht wagen, dieses System in Frage zu stellen, sich meistens sowieso nicht darüber bewusst wären, dass sie in so einem repressiven System leben. Das „System“, so fährt sie fort, hält sich durch die Erzie-

hung eines uniformen Typus des Individuums in der Familie aufrecht und reproduziert sich darüber:

„Ein Kind wird in der Türkei so erzogen, dass es sich gegen die Eltern und den Staat nicht auflehnt. Darauf legt man großen Wert. Man geht noch weiter und sagt, dass die Lehrer das Recht hätten, Kinder zu schlagen, das wäre sogar besser für ihre Erziehung. Oder wenn eine Frau von ihrem Mann geschlagen wird, sagt man zu der Frau ‚er ist schließlich dein Mann, es ist sein Recht, dich sowohl zu lieben als auch zu schlagen‘. Es gibt überall bei uns Gewalt und das wird dann noch kulturell legitimiert. Die Gewalt des Stärkeren wird fast als legitim gesehen. Die Gewalt des Staates, die Gewalt der Eltern ist nach gängiger Meinung legitim und man darf sich dagegen nicht auflehnen. Nur wenige Menschen können es sich leisten, sich dagegen aufzulehnen. Auch das Bildungssystem trägt nicht dazu bei, kritisch zu sein. Es regt einen auch nicht auf, sich für andere Geschichten zu interessieren. Es gibt nur die Geschichte des Staates, die jeder lernen sollte, es gibt keine anderen Geschichten. Daher kommt es bei uns sehr selten dazu, dass die Individuen einen kritischen Standpunkt entwickeln und hinterfragen.“

Für Emel sind selbst die ProtagonistInnen der oppositionellen Bewegungen keine Ausnahme zu diesem oben erwähnten uniformen Typus Mensch – selbst diese seien von ihren Verbindungen zum System nicht ganz abgekoppelt. Sie fährt fort, dass sie, bevor sie sich dem İHD anschloss, verschiedene Gruppierungen in Betracht zog und erwähnt in diesem Zusammenhang die feministische Bewegung:

„Ich hatte immer mit Feministinnen zu tun gehabt, ich fühle mich den Feministinnen nahe. Ich denke aber, dass auch die Oppositionellen in der Türkei sich vom System nicht gelöst haben. Denken wir an Feministinnen, das gilt natürlich nicht für alle, es gibt schon einige Feministinnen, die sich davon gelöst haben. Wenn zum Beispiel in Istanbul ein Vergewaltigungsprozess stattfindet, zeigen alle Feministinnen Interesse, wenn aber in Mardin ein ähnlicher Prozess stattfindet, zeigen sie keine Aufmerksamkeit. Es gibt so etwas Seltsames, das noch zu überwinden ist. Alle sind irgendwie von irgendetwas umringt und umformt und es fällt schwer, sich davon zu befreien.“

In dieser Hinsicht unterscheidet sie den İHD von anderen oppositionellen Bewegungen und sie erklärt, dass sie sich und ihre politischen Ziele am besten im Menschenrechtsverein wiederfindet. Auch als Frau fühle sie sich im İHD gut aufgehoben, da sie sich hier wegen der relativ flachen hierarchischen Beziehungen gut artikulieren könne:

„Man sollte, während man von der offiziellen Lehre Abschied nimmt, nicht versuchen, neue offizielle Ideologien zu entwickeln. Ich denke, dass es in der Organisation, mit der ich arbeitete, der Fall war. Ich konnte mich am besten im İHD (Menschenrechtsverein) artikulieren. Der İHD ist im Vergleich zu anderen Organisationen weniger hierarchisch organisiert und daher können sich die Frauen dort besser engagieren. Weil ich denke, dass die Frauen auch in den oppositionellen Organisationen von den Männern daran gehindert werden, sich zu entwickeln. Also die Strukturen, die im staatlichen Apparat vorhanden sind, sind auch in den oppositionellen Organisationen vorhanden. Der İHD ist in der Hinsicht anders und ich fühle mich hier wohler.“

Darüber hinaus denkt sie, dass der İHD eine unabhängige, parteilose Perspektive, einen kritischeren Blick als andere oppositionelle Bewegungen ermögliche und darüber hinaus ein Dach biete, unter dem alle systemkritischen Bewegungen zusammenkommen und gemeinsam politisch handeln können:

„Im İHD gewinnt man eine unabhängige Perspektive. Man kann sich also einer Organisation zugehörig fühlen, aber die Perspektive, sie zu kritisieren, bekommt man erst beim İHD. Unabhängig davon denke ich, dass der İHD einen wichtigen Beitrag innerhalb der oppositionellen Bewegung in der Türkei leistet. Daher wendet sich jede/r, der/die in der Türkei etwas zu beklagen hat, zuerst an den İHD. Das gilt auch für andere Organisationen, sie wollen mit dem İHD zusammenarbeiten. Der İHD wird als unabhängig betrachtet, ein Ort, in dem es für jede/n einen Platz gibt. Ich denke, dass das etwas Positives ist.“

Fazit Emel

Die politische Identität und Positionierung von Emel wird durch ihre Tätigkeit als Rechtsanwältin im Menschenrechtsverein bestimmt, in dem wiederum die kurdische Frage als das wichtigste Problem – vor einer Demokratisierung der Türkei – gesehen wird. Dementsprechend setzt sich Emel im Friedens- wie im Kriegsfall gegen Menschenrechtsverletzungen des Militärs und des türkischen Staates an der kurdischen Bevölkerung und den kurdischen Frauen ein.

VI.3.2 Die liberale Bewegung

VI.3.2.1 Die Gesellschaft zur Förderung liberalen Gedankenguts (Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara)

Die Gesellschaft zur Förderung liberalen Gedankenguts (*Liberal Düşünce Topluluğu*) wurde am 26. Dezember 1992 in Ankara als informelle Gruppe von Personen mit liberaler Auffassung gegründet (s. Yayla 1996: 10). Die Gesellschaft

wurde aus der gemeinsamen Überzeugung ihrer BegründerInnen heraus ins Leben gerufen, damit liberale Werte und Institutionen in der Türkei auf einer intellektuellen Ebene gefördert und bekannt gemacht werden (s. ebd.). Bis zur offiziellen Gründung als Gesellschaft am 1. April 1994 organisierten die Gründer in İstanbul und Ankara Symposien zu Friedrich August von Hayek, veröffentlichten in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften, übersetzten klassische Werke des Liberalismus und verfassten selbst Bücher zum Liberalismus (s. ebd.: 11).

Die Gesellschaft zur Förderung liberalen Gedankenguts hat sich das Institute of Economic Affairs (IEA), 1956 in London von dem von Hayeks Ideen stark beeinflussten Antony Fisher gegründet, als Vorbild genommen (s. ebd.). Die Gesellschaft bezieht sich auch gerne auf andere liberale Institutionen wie die Atlas Economic Reserach Foundation, das Pacific Research Institute (USA), das Fraser Institute (Kanada) oder das Center for Independent Studies in Australien (s. ebd.: 9). In der Türkei kooperiert die Gesellschaft eng mit dem Georg Soros's Open Society Institute (*Açık Toplum Enstitüsü*)⁸⁶ in İstanbul. Darüber hinaus beziehen sich die Mitglieder auf die Mont Pelerin Gesellschaft (s. ebd. 10). In der Organisation selbst sind Ökonomen, Unternehmer, Historiker, Politologen, Rechtsanwälte, Verwaltungsangestellte, Finanzexperten und Experten der Internationalen Beziehungen vertreten (s. ebd. 13).

„Die Übersetzung der Werke des klassischen Liberalismus, die Basis für eine Transformation der Mentalitäten in die liberale Richtung zu schaffen, verstärkte Bildungsaktivitäten durchzuführen, junge Liberale zu erziehen und die akademischen Zwecke mit der Absicht des populären Schreibens zusammenzubringen“, sind einige Ziele der Gesellschaft (s. ebd.: 11). Im Einklang mit diesen Zielsetzungen veröffentlichten aktive Mitglieder der Gesellschaft (wie Mustafa Erdoğan, Ahmet Arslan, Kazım Berzeg, Atilla Yayla, Melih Yürüşen, Ömer Çaha, Taha Akyol⁸⁷) zu Themen wie Demokratisierungsprozess, Entwicklung der Zivilgesellschaft in der Türkei, offizielle Ideologie, Laizismus, Demokratie, Islam und Zivilgesellschaft aus liberaler Perspektive. Darüber hinaus werden klassische Hauptwerke des Liberalismus von John Stuart Mill, Friedrich A. von Hayek, John Locke oder Wilhelm von Humboldt ins Türkische übersetzt.⁸⁸

⁸⁶ Siehe Webseite www.osiaf.org.tr

⁸⁷ Einige Beispiele der Publikationen, die von diesen Autoren veröffentlicht wurden: Mustafa Erdoğan: Demokratie, Laizismus, Offizielle Ideologie (Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji), Ahmet Arslan: Islam, Demokratie, Türkei (İslam, Demokrasi, Türkiye), Kazım Berzeg: Liberalismus und Demokratie (Liberalizm, Demokrasi), Atilla Yayla: Liberalismus (Liberalizm), Ömer Çaha: Zivilgesellschaft, Intellektuelle und Demokratie (Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi), Melih Yürüşen: Von der Diversität zur Freiheit (Çeşitlilikten Özgürlüğe).

⁸⁸ Der Liberte-Verlag, publiziert die meisten Veröffentlichungen des Vereins. Für eine genaue Übersicht siehe www.liberte.com.tr

Die Gesellschaft stützt sich auf eine Unterscheidung zwischen politischem und intellektuellem Tätigkeitsfeld, wobei sie ihren intellektuellen Schwerpunkt gegenüber der politischen Arbeit betont (s. Diken 2006: 222; s. Yayla 1996: 12).⁸⁹ Dementsprechend hat der Verein seit seiner Gründung Bildungsseminare z.B. in Kooperation mit der Friederich-Naumann-Stiftung durchgeführt und organisiert auch mit anderen liberalen Stiftungen aus anderen Ländern Veranstaltungen in Ankara und Istanbul. Der Verein bietet heute Bildungsprogramme für Vereine, politische Parteien, Jugendgruppen und Stiftungen zu Themen wie „Geschichte des Liberalismus“ und „Über liberale Werte und Institutionen“ (s. Yayla 1996: 11) an. Zusätzlich zu diesen Bildungsprogrammen, Symposien und der Publikation von Büchern veröffentlicht der Verein seit 1996 eine quartalsmäßige Publikation mit dem Titel *Liberales Gedankengut* (*Liberal Düşünce*) und seit 2002 eine Wirtschaftszeitung mit dem Titel *Der Markt* (*Piyasa*), die regelmäßig erscheint.

VI.3.2.2.1 Kurze biographische Darstellung Interview I

Orhan ist in einer Stadt in Ostanatolien geboren. Nach seiner Gymnasialzeit studiert er Soziologie in Ankara. Er veröffentlichte zahlreiche, aus liberaler Perspektive geschriebene Aufsätze und Bücher zu den Themen *Politisches System und Zivilgesellschaft*, *Intellektuelle*, *Probleme des Demokratisierungsprozesses und Menschenrechte in der Türkei*. Zurzeit des Interviews lehrt Orhan an einer privaten Universität in İstanbul und ist Mitglied der Gesellschaft zur Förderung liberalen Gedankenguts in Ankara.

VI.3.2.2.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview I:

*„Ich denke nicht, dass das Islamverständnis in der Türkei
in einen ernsthaften Konflikt mit dem demokratischen
System in der Türkei geraten wird!“*

Obwohl er die Wurzeln seiner intellektuellen Identität in der Zeit seines Soziologiestudiums vermutet, scheinen seine Jahre im Gymnasium vor 1980 auch eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Wie üblich unter Gymnasiasten in den 1970er-Jahren ist auch er in der politischen Szene aktiv. Wie er darstellt, ist das Gymnasium damals eine Schule, an der vor allem rechte Gruppierungen präsent sind. Er selbst gehört einer konservativ-rechten Gruppierung an, die zu den mildereren,

89 Siehe auch Webseite der Gesellschaft: <http://www.liberal-dt.org.tr> und <http://www.liberal-dt.org.tr/index.php?lang=tr&message=about>

friedlicheren Gruppen – auch Akıncı genannt – gezählt wird, und hat auch Kontakt zur national-türkischen Studentengruppe (*Millî Türk Talebe Birliği*). Er erinnert sich, dass sie damals religiöse Werke der islamischen Intellektuellen wie Sayyid Kutub und türkischen Intellektuelle wie Cemil Meriç gelesen haben. Neben den Werken der konservativen Intellektuellen verfolgte er regelmäßig die Artikel der Kolumnisten wie Mehmet Altan, Cengiz Çandar und Çetin Altan.

Nach dem Gymnasium macht Orhan zunächst eine vierjährige Ausbildungspause, er verdient zunächst für zwei Jahre Geld im Handel, zwei weitere Jahre arbeitet er auf Wochenmärkten. In diesen Jahren beschäftigt er sich mit der *Tassavvuf*-Lehre, einer religiösen Strömung. Er findet aber an der religiösen Gemeinschaft kein Gefallen, da man dort eher passiv und gehorsam als aktiv sein muss. Wie er betont, sieht er die wichtigste Quelle seiner intellektuellen Identität in seinem Soziologiestudium, während er – trotz des marxistischen Schwerpunkts des Fachbereichs – mit dem Denken des liberalen Theoretikers John Locke und mit dem Liberalismus vertraut wird:

„Dort wird im Allgemeinen eine marxistische Soziologie gelehrt. Jemand, der eine solche Soziologie gelernt hat, kennt zum Beispiel den John Locke nicht. Ein bisschen Rousseau noch vielleicht. Er weiß aber alles über Marx. Er kennt auch Althusser sehr gut. Als ich dort Student war, hatte ich die Vertragstheorien studiert. Dort habe ich John Locke entdeckt. Also als ich Locke und Hobbes studierte, hat mir Lockes Theorie besser gefallen. Von da an habe ich angefangen, Locke zu studieren. So bin ich mit dem Liberalismus bekannt geworden, als ich noch ein Student war.“

Warum er vor allem von John Lockes Theorie des Sozialvertrags, nicht aber von anderen Sozialvertragstheoretikern wie Thomas Hobbes, John Stuart Mill oder Jean Jacques Rousseau fasziniert war, erklärt er damit, dass, folge man Hobbes und Rousseau, die Individuen ihre Kompetenzen zur Regierung abgeben, sobald der Kontrakt geschlossen sei und der allgemeine Wille herrschen würde. Bei Locke sei das nicht so:

„Es sind die Individuen, die bei Locke den Vertrag schließen und Regierungsgewalt herstellen. Die Regierungsgewalt ist aber nur dann legitim, wenn sie die Rechte der Individuen garantiert und schützt. Die Individuen sind von Geburt an im Besitz einiger Grundrechte. Das sind solche wie das Recht auf Leben, Recht auf Freiheit und Recht auf Eigentum. Das sind die drei Grundrechte und der Staat ist dafür entstanden, diese Rechte zu sichern. Wenn der Staat aber diese Rechte nicht sichern kann, dann bekommen die Individuen das Recht, gegen ihn Widerstand zu leisten und ihn von seiner Regierungsgewalt zu suspendieren.“

Es sind die Werte des Individualismus und die Betonung der individuellen Rechte und Freiheiten, die ihn am Liberalismus interessieren und welche auch zu seiner Person gut passen, vor allem, weil er sich selbst auch als *Selfmademan* bezeichnet. Er habe im Leben gekämpft, um voranzukommen und nur sein „unternehmerischer Geist“ habe ihm geholfen. Schon im Jahr 1989 lernt er Atila Yayla, wenig später die anderen Gründungsmitglieder der 1994 gegründeten Gesellschaft zur Förderung des liberalen Gedankenguts, kennen. In diesen Jahren – von 1994 bis 1995 – beginnt er auch, sich als „Liberalen“ zu bezeichnen.

Die Entwicklung seiner liberalen Perspektive lässt sich anhand seiner Veröffentlichungen verfolgen, vor allem in seinen theoretischen Ansätzen, wo er zum Beispiel das Verhältnis zwischen Islam und Zivilgesellschaft in der Türkei reflektiert oder in seinen kritischen Betrachtungen zur Rolle des Militärs im politischen und gesellschaftlichem Leben der Türkei.

Wo steht der Islam in der türkischen Zivilgesellschaft? Orhan stellt fest, dass der Islam, wie die beiden anderen großen Religionen auch, zunächst aus einer Sozialen Bewegung heraus entstanden sei, d.h. es gab hier kein politisches Projekt oder ein politisches Statement. Der Islam sei ursprünglich aus dem Bedürfnis entstanden, die damaligen sozialen Angelegenheiten wie das Handeln oder die sozialen Verhältnisse der arabischen Gesellschaft generell zu regeln. So blieb er jahrhundertlang in seiner ursprünglichen Form als eine soziale Struktur erhalten. Nach Orhans Auffassung beginnt die Politisierung des Islams erst im 20. Jahrhundert mit der Entstehung reaktionärer islamischer Bewegungen in den arabischen und nordafrikanischen Gesellschaften, die einer Dominanz des westlichen Imperialismus gegenüberstanden. Die ersten Auswirkungen dieser reaktionären Bewegungen wären in der Türkei erst in den 1950er-Jahren wahrnehmbar gewesen.

In seiner Darstellung der Entwicklung des Islams in den arabischen Gesellschaften und der spezifischen Entwicklungsbedingungen der türkischen Gesellschaft in der Geschichte fällt auf, dass er es für notwendig erachtet, das Islamverständnis in der Türkei, eine „türkische Art, Muslim zu sein (*Muslimhood*)“, vom Islamverständnis arabischer Gesellschaften zu unterscheiden. Orhan definiert eine Art türkisches Religionsverständnis, eine mildere, weniger radikale Art, die er als „*mainstream muslimhood*“ in der Türkei bezeichnet, und von der das türkische Religionsverständnis geprägt sein soll. Er zählt drei Faktoren auf – theologische, historische und gesellschaftliche – welche zur spezifischen Entwicklung dieser türkischen Islamversion beigetragen haben. Der erste Faktor bezieht sich auf den theologischen Aspekt:

„Im Islamverständnis der Türken gibt es sehr viele Elemente des Schamanentums, es ist mit ihm verwoben. Das Schamanentum ist eine Philosophie, die naturnah ist und lehrt, sich der Natur anzunähern. Es lässt sich daher erklären, wieso im türkischen Islam die Mystik weit verbreitet ist.“

Der zweite Faktor bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Islam und Staat in der Geschichte der Osmanischen Gesellschaft:

„Der Mainstream-Islam in der Türkei war, historisch gesehen, dem Staat immer nah gewesen. Also die Religion war, mit all ihren Orden, Sekten, Religionsschulen und -gelehrten dem Osmanischen Reich untergeordnet. Der Staat stand immer ganz oben und genoss Priorität. Ich denke, dass auch der heutige türkische Islam sich an diesen Maximen orientiert.“

Der dritte Aspekt hat mit der soziologisch-historischen Entwicklung zu tun. Er macht uns darauf aufmerksam, dass die Türken, da sie selbst nicht zu den ursprünglichen Völkern in Anatolien zählen, immer zusammen mit „Anderen“ leben mussten und eine „Kultur des Zusammenlebens mit Anderen“ entwickelten:

„Der türkische Islam ist es gewöhnt, mit Anderen zusammenzuleben. Er kann mit Menschen, die nicht zu ihm gehören, leben. Das hat auch einen historischen Hintergrund. Weil die Türken selber in der Geschichte immer *‘die Anderen’* gewesen waren. Sie sind nach Anatolien gekommen und waren auf dem anatolischen Territorium gezwungen, mit anderen Menschen und Kulturen zusammenzuleben. Da sie am eigenen Leib erlebt haben, was es heißt, als *‘Anderer’* behandelt zu werden, haben sie gelernt, mit Anderen zusammen zu leben.

Indem er verdeutlicht, dass die Türken sich mit der Zeit mit den einheimischen Völkern gemischt haben, und es heute so nicht möglich sei, von einem „typischen Türken“ zu reden, kann er, historisch begründet, zeigen, wie geeignet diese Version des Islams für die heterogene Gesellschaftsstruktur in der Türkei sei. Als Beispiel führt er eine Umfrage über die Anerkennung der kulturellen Rechte der kurdischen Bevölkerung in der heutigen Türkei an:

„Im Vergleich mit Nordafrika und anderen arabischen Staaten ist der türkische Mainstream-Islam heterogener. Wenn wir uns die Meinungsumfragen bezüglich des Kurdischunterrichts und des Senderechts in kurdischer Sprache ansehen, sehen wir dann Pro-Werte, die bei 60 bis 70 Prozent liegen. Damit hat die Bevölkerung anscheinend kein Problem. In den oberen Etagen haben sie damit ein Problem, aber die Bevölkerung hat sich daran gewöhnt, mit Anderen zusammenzuleben.“

Ausgehend von diesen oben genannten spezifischen Eigenschaften des „Mainstream-Islams“ in der Türkei, kommt er zu dem Schluss, dass dieser „Volksislam“, dieser „kulturelle Islam“ keine Gefahr für das demokratische System in der Türkei darstelle. Dementsprechend geht er davon aus, dass auch existierende religiöse Sekten und Gemeinschaften in der Türkei mit einem demokratischen, gesellschaftlichen Leben vereinbar seien, da sie eigentlich die islamische Religion modernisieren, mit Bezug auf Max Webers protestantische Ethik, sogar „protestantisieren“ – nämlich indem sie in einer säkularen Weise eigene gesellschaftliche Institutionen aufbauen und so eine soziale Ordnung schaffen:

„Wenngleich die religiösen Orden und Sekten innerhalb des türkischen Islams oligarchische und strenge hierarchische Strukturen aufweisen und an einer *Wir-Identität* auf Kosten des Individuums festhalten, wirken diese islamischen Orden dennoch modernisierend und säkularisierend, indem sie einfach eine Korrektur der Politik verlangen und sich in die weltpolitischen Angelegenheiten einmischen.“

So unterscheidet sich der liberale Intellektuelle deutlich vom sogenannten „kemalistischen Intellektuellen“ und dessen streng laizistischer Haltung gegenüber der islamischen Religion: Der liberale Intellektuelle betont die milde Seite, die kulturelle Seite des Islams – die seines Erachtens den Volksislam prägt – und versucht zu zeigen, dass die islamische Religion mit dem demokratischen System vereinbar ist, d.h. beide koexistieren können. Dies ist eines von zwei Hauptanliegen des liberalen Intellektuellen: Sein politisches Programm kann als die „Wiederversöhnung, die Wiedervereinigung der Religion mit dem zentralistischen politischen System“ und der „Freisprechung des Islams von der Staatstradition in der Türkei“ zusammengefasst werden:

„Ich denke, der bürokratisch-militärische Apparat, ist nicht in der Lage, die Gesellschaft in der Türkei mit all ihren geschichtlichen Komponenten und gesellschaftlichen Dynamiken richtig zu verstehen und einzuschätzen!“

Die zweite Hauptkritik des liberalen Programms zielt auf die dominante Rolle des Militärs im politischen Leben in der Türkei. Konfrontiert mit meiner Frage, wie es denn zu erklären sei, warum das türkische politische System immer so „allergisch und ängstlich“ auf eine mögliche Gefahr der Re-Islamisierung und Radikalisierung der Gesellschaft reagiere, verweist Orhan auf die „Unfähigkeit des Militärs, die türkische Gesellschaft richtig lesen und verstehen zu können“ und auf das „von oben eingeführte Modernisierungsprojekt.“

„Ich denke, dass der herrschende staatliche Wille in der Türkei, ich meine damit nicht die Politik, sondern den bürokratisch-militärischen Apparat, nicht in der Lage ist, die türkische Realität mit all ihren geschichtlichen Komponenten und gesellschaftlichen Dynamiken soziologisch zu analysieren. Aus diesem Grund entstehen die meisten Probleme der Türkei. Der staatliche Wille in der Türkei ignoriert die Gesellschaft und die gesellschaftlichen Tatsachen. Er versucht das noch nicht einmal. Das ist eine Tradition in der Türkei. Die türkische Modernisierung war nämlich immer ein Projekt der Eliten gewesen und die Modernisierung selbst wurde als ein Gesellschaftsprojekt verstanden, mit dem eine radikale Veränderung der Gesellschaft legitimiert wurde. Es wurde nämlich nicht versucht, die Gesellschaft selbst an diesem Prozess teilhaben zu lassen. Es gibt nur ein paar Ausnahmen, in denen dies der Fall war, ansonsten lief es immer elitär.“

Die Gründe dafür sieht er auch darin, dass das Militär als soziale Gruppe streng isoliert von der Gesellschaft lebt und nicht viel Kontakt zum alltäglichen Leben der zivilen Bevölkerung in der Türkei hat:

„Es ist so, das Militär hat seine eigenen Vergnügungsstätten und Plätze, in denen es sich sozial betätigt. Es hat sich in höchstem Maße von der Gesellschaft abgesondert, es will sich mit ihr nicht vermischen. Es beteiligt sich an keinen gesellschaftlichen Aktivitäten. Daher kennt es die Gesellschaft und die gesellschaftlichen Dynamiken zu wenig, denke ich.“

Eine anderer kritischer Punkt, den er in Bezug auf das Militär nennt, ist, dass das Militär eine „unabhängige, nicht kontrollierbare“ materielle Basis hat und dementsprechend eigene ökonomische Interessen verfolgt, sich wie eine einflussreiche Gruppe (*Pressure Group*) verhalten kann:

„Das Militär in der Türkei ist zu einer Interessengruppe geworden. Es verfügt im Moment über 20 Prozent des staatlichen Haushalts und niemand hat Zugang dazu, zu überprüfen, wie mit diesen Geldern umgegangen wird. Man kann in der Türkei die Regierung, die Bürokratie, die Banken kontrollieren, aber das militärische Geschäft nicht. Wie mit diesen Mitteln umgegangen wird, wohin sie fließen, weiß man nicht. Außerdem hat sich das Militär zu einem unmittelbaren ökonomischen Sektor entwickelt. Jedes vierte von fünf Autos in der Türkei wird von Oyak hergestellt und die Oyak Gruppe zahlt keine Steuern an den Staat. Sie müssen für ihre ökonomischen Tätigkeiten keine Steuern zahlen.“

Kritisch benennt Orhan die möglichen Gefahren einer solch intransparenten ökonomischen Macht einer sozialen Gruppe und betont, wie effektiv eine funktionierende Freie Marktwirtschaft gegen eine solche Gefahr wäre:

„Wenn man es nicht mit einer funktionsfähigen freien Marktökonomie zu tun hat, die also nicht unter der staatlichen Aufsicht steht, oder wenn der Staat seine Schiedsrichterrolle nicht wahrnehmen kann, dann wird die stärkere Gruppe sich durchsetzen, ihre Spielregeln aufstellen. Heute ist es das Militär, morgen sind es vielleicht die religiösen Gruppen, oder auch eine andere Gruppe, die über die gesellschaftlichen Mittel und die Politik des Landes verfügen werden. Das ist unvermeidlich.“

Fazit Orhan

Die Hauptinterventionen der liberalen Intellektuellen im politischen öffentlichen Diskurs der Türkei konzentrieren sich, wie wir am Beispiel von Orhan gesehen haben, auf zwei Punkte: den Islam und das Militär. Wo steht der Islam in der türkischen Gesellschaft? Wie vereinbar sind die religiösen Sekten und Orden mit dem demokratischen Leben im Land? Wie gestaltet sich die Rolle des Militärs im gesellschaftlichen und politischen Leben der Türkei? In Bezug auf den Islam, im Gegensatz zu einer streng laizistischen Staatstradition, bezieht der liberale Intellektuelle eine „versöhnlichere“ Position, indem er die kulturelle, nicht die politische Seite des Islams betont und zu zeigen versucht, dass diese Religion sowohl mit Modernisierungs- und Demokratisierungsansprüchen als auch mit Säkularisierungsversuchen im Land kompatibel sei. In Bezug auf das Militär macht der liberale Intellektuelle auf die weitgehenden sozio-ökonomischen Privilegien des Militärs aufmerksam, die dem türkischen Militär eine sehr vorteilhafte Position im Vergleich zu anderen sozialen Akteuren und Gruppen im Land verschafft. Ebenso wird auf die unübersehbare dominante Rolle und Macht des Militärs im politischen Leben der Türkei hingewiesen.

