

SCHLEIERHAFTER PROTEST? ZUR KOPFTUCHDEBATTE IN DER TÜRKEI

Barbara Pusch

Das Kopftuch gilt als zentrales Symbol der Selbst- und Fremdwahrnehmung proislamisch¹ eingestellter Frauen. In der gegenwärtigen politischen Situation sorgen die Debatten um die weibliche Bedeckung in der Türkei jedoch für politischen Sprengstoff. Die Demonstrationen von proislamischen Studentinnen, die ihr Kopftuch im Namen der Demokratie nicht ablegen möchten, stehen in diesem Zusammenhang im Mittelpunkt der Diskussion. Ausgehend von diesen Demonstrationen geht der Beitrag einerseits auf das Spannungsfeld von Kemalismus und Islamismus ein. Andererseits analysiert er ausgehend von den realen gesellschaftlichen Bedingungen die Strategien, die im Kampf um das Kopftuch eingesetzt werden. Darüber hinaus wird auch nach der subjektiven Bedeutung der weiblichen Bedeckung in der Türkei gefragt.

Unter dem Motto »*Hand in Hand für Freiheit*« riefen bedeckte Studentinnen² in Istanbul zu einer Menschenkette auf. Broschüren auf Hochglanzpapier lagen in zahlreichen proislamischen Buchläden und Organisationen aus und luden zur Demonstration ein. Aufgerufen waren nicht nur jene Studentinnen, denen an der medizinischen Fakultät der Universität Istanbul wegen des Kopftuchs das Studium verwehrt wird, sondern alle Studentinnen, über denen aufgrund der ungeregelten gesetzlichen Situation das Damoklesschwert der Arbeitslosigkeit schwelt, sowie ihre Familien, Freunde und alle Gleichgesinnten.

In den Broschüren deklarierten die Studentinnen ihr Anliegen folgendermaßen:

Kommt für eine Zukunft in Frieden, für Glaubens- und Gedankenfreiheit und laßt uns einander die Hand reichen, laßt uns unsere Stimmen, unsere Bemühungen und unsere Herzen vereinen.

Gewaltlos und solidarisch sollten Einheit, Stärke und Entschlossenheit demonstriert werden.

Das Anliegen der Studentinnen fiel auf fruchtbaren Boden. Am Vortag des Ereignisses rief auch die islamistische Presse zur Demonstration auf:

Sammelplätze und Treffpunkte wurden bekanntgegeben, Aussagen dementiert, daß es sich bei der geplanten Menschenkette um eine illegale Demonstration handele, und die Berechtigung dieser Protestkundgebung wurde betont.³ Die aufwendige Werbung machte sich bezahlt: Am 11. Oktober 1998 nahmen wie erwartet rund drei Millionen Menschen an der Menschenkette teil. Die Organisation war perfekt: Von Istanbul bis zu der ostanatolischen Stadt Van reichten sich Jung und Alt die Hand, um ihrem Protest gegen das Kopftuchverbot an den Universitäten Ausdruck zu verleihen. Der Verkehr stand an diesem Tag still, und in den sonst hektischen Straßen herrschte Volksfeststimmung. Transparente, Luftballons, T-Shirts und Pappkäppchen mit dem Anlaß entsprechenden Aufschriften wurden verteilt.⁴

ZUM SPANNUNGSFELD VON KEMALISMUS UND ISLAMISMUS

Der Aufruf zu der Demonstration ist ein Beispiel für das neue und selbstbewußte Auftreten der proislamischen Frau in der türkischen Gesellschaft. Dieses neue Auftreten ist im Kontext der türkischen sozio-politischen Entwicklung nicht nur für jene Frauen, die diesen Schritt wagen, eine Herausforderung, sondern für weite Teile der Gesellschaft. Im Spannungsfeld von Kemalismus und Islamismus ist die Bedeckung, die sowohl in der Selbst- als auch in der Fremdwahrnehmung als zentrales Symbol der islamischen Weltsicht gilt, von großer Bedeutung. Über die Frage, wie Muslime in einem laizistischen Staat leben sollen, herrscht heute jedoch große Uneinigkeit. Ein Rückblick auf die Entwicklung des türkischen Islamismus erläutert die historischen Ursachen dieses Konfliktes.

Geschichtlicher Rückblick: Zur Entstehung des türkischen Islamismus

Der türkische Islamismus (*islamcılık*) geht auf die Auseinandersetzung zwischen der sich modernisierenden westlichen Welt und dem Osmanischen Reich zurück. Seit dem 16. Jahrhundert führte das internationale Erstarken der westlichen Welt zum stetigen Machtverlust des Osmanischen Reiches. Dessen Souveränität und Handlungsfähigkeit wieder herzustellen war das Ziel der ersten Reformen, die im 18. Jahrhundert begannen. Man setzte zunächst auf eine militärische Modernisierung des Reiches. Ab 1839 kam es zu einer weitreichenden Reformperiode, welche

als *Tanzimat*⁵ in die Geschichtsschreibung einging. Parallel zu dieser Phase der Modernisierung, in der wichtige gesetzliche, bildungspolitische und wirtschaftliche Reformen durchgeführt wurden, entstand eine islamistische Opposition. Die Popularität islamistischer Gedanken setzte sich kontinuierlich bis in die Zeit der Jungtürken fort.

Alle führenden Kräfte dieser Zeit waren sich über die Notwendigkeit von Veränderungen und Modernisierungsmaßnahmen zur Wiederherstellung der Souveränität einig. Jedoch blieb die Frage um das Wie strittig. Der Politologe İlter Turan stellt in diesem Zusammenhang eine ideologische Lagerbildung fest: Die einen forderten als *bati yanlısı* (Anhänger des Westens) Veränderungen und Verwestlichung auf jedem Gebiet. Sie vertraten die Meinung, daß sich der Islam nicht mit westlicher Wissenschaft und Technologie verbinden läßt. Ihnen standen die *islamci* (Islamisten) gegenüber, die eine Integration des Islam in seiner Gesamtheit ins gesellschaftliche Leben anstrebten. Als eklektische Bewegung suchten sie nach einer Synthese von wissenschaftlich-technischer Modernität und Islam (vgl. Turan 1993).

Modernisierung, Politik und Islam unter Atatürk

Mit Atatürk wurde der Diskussion, wie die Modernisierung verwirklicht werden solle, ein Ende gesetzt: Das Sultanat und das Kalifat wurden abgeschafft (1. November 1922 und 3. März 1924). 1923 wurde die Türkische Republik gegründet und 1937 der Laizismus-Grundsatz in der Verfassung verankert. Präsident der Republik war Mustafa Kemal (später auch Atatürk – Vater der Türken – genannt), der durch den Befreiungskrieg gegen die Siegermächte des Ersten Weltkrieges die Aufteilung des Landes verhinderte. Bis 1946 dominierte das Einparteiensystem, welches im Militär eine Führungselite kemalistischer Politik fand. Die Notwendigkeit dieser Führungselite wurde und wird damit begründet, daß mit der Etablierung der Türkischen Republik zwar ein bürgerlicher Nationalstaat entstanden sei, die bürgerliche Gesellschaft jedoch noch fehle. Die kemalistische Politik beruhte auf sechs Prinzipien: Laizismus, Republikanismus, Nationalismus, Populismus, Etatismus und Revolutionarismus (vgl. Giritli 1984). Neben strukturellen Säkularisierungsmaßnahmen (Säkularisierung des Staates, des Rechts etc.) sollten auch die religiösen Symbole durch Zeichen der westlichen Zivilisation, etwa durch die Sprachreform oder das Verbot, den Fez zu tragen, ersetzt werden (vgl. Zürcher 1993). Ziel dieser Reformen war die Einschränkung der Religion in der türkischen Gesellschaft auf kultureller und politischer Ebene. Dem

Islam wurde dabei die Legitimation im öffentlichen und politischen Leben entzogen, und er wurde zum Synonym für reaktionäre und obskure Weltanschauungen, die Reformen, Entwicklung und Fortschritt im Wege standen (vgl. Mardin 1993; Turan 1993).

Im Zuge der kemalistischen Reformen sollte auch das soziale Leben säkularisiert werden. Neben dem Verbot des Besuches der Heiligengräber (*türbe*) und der religiösen Orden (*tarikat*) wurde ein neues kemalistisches Frauenimage geschaffen: Die kemalistische Frau sollte sowohl im öffentlichen Bereich als auch in der Privatsphäre mit der traditionellen Lebensform brechen. In diesem Zusammenhang ist es auch nicht erstaunlich, daß Frauen von (kemalistischen) Männern dazu ermutigt wurden, in die Öffentlichkeit zu treten und am Aufbau der neuen Nation teilzuhaben. Als Berufstätige »im öffentlichen Dienst (d.h. im Dienst der neuen Republik), als Lehrerinnen (die Rolle der Erzieherin), als Teilnehmerinnen an Schönheitswettbewerben und Sportfesten (die Zurschaustellung emanzipierter Körper), als Schauspielerinnen auf der Theaterbühne (nicht eingeschränkt durch religiöse Vorschriften), als Restaurantbesucherinnen und Autofahrerinnen (die den öffentlichen Raum für sich beanspruchen)« (Göle 1997: 41) wurden Frauen zu wichtigen Symbolträgerinnen der kemalistischen Ideologie.

Re-Islamisierung des öffentlichen Raumes

Erst mit dem Übergang ins Mehrparteiensystem (1946) wurde mit dem Islam wieder Politik gemacht. Zunächst wurde der Islam zum Mittel im Kampf um Wählerstimmen instrumentalisiert. In den 70er Jahren wurden die ersten beiden »Parteien der Muslime«, wie sich die beiden proislamischen Parteien *Milli Nizam Partisi* und *Milli Selamet Partisi* von Necmettin Erbakan bezeichneten, gegründet. Nach dem Putsch von 1980 suchten sowohl das Militär als auch Turgut Özal eine Annäherung an den Islam.⁶

Die *Refah Partisi* (RP/Wohlfahrtspartei) konstituierte sich 1983. Bei den Regionalwahlen 1994 konnte sie u.a. in Istanbul und Ankara den Bürgermeister stellen, und aus den Parlamentswahlen 1995 ging sie als stärkste Partei hervor. Dies ermöglichte ihr auch die Bildung einer Koalitionsregierung, obwohl alle anderen Parteien vor den Wahlen versprochen hatten, sich nicht mit dieser »rückslittlichen« Gefahr (*irtica*)⁷ zu verbünden. Im Januar 1998 wurde die *Refah Partisi* vom Verfassungsgericht wegen Verstoßes gegen den Laizismus verboten. Ihre Nachfolgepartei, die *Fazilet Partisi* (Partei der Tugend), ist bereits gegründet. Der

Aufschwung des proislamischen Trends lässt sich weder auf die Wahlsiege der *Refah Partisi* reduzieren, noch stellt das Verbot der stimmenstärksten türkischen Partei das Ende der Bewegung dar. Die proislamische Bewegung konnte sich im allgemeinen politischen Klima der 80er Jahre entfalten.⁸ Der Ausbau der Vorbeter- und Predigerschulen (*İmam-Hatip-Liseleri*)⁹, die Wiedereinführung des verpflichtenden Religionsunterrichts an staatlichen Schulen, die Zunahme religiöser Stiftungen und Vereine¹⁰, das Erstarken des muslimischen Kapitals, das sich zu einem eigenen ökonomischen Sektor entwickelte und heute in einer eigenen Wirtschaftsvereinigung¹¹ vertreten ist, sind nur einige Beispiele für diese Entwicklung.

Islamismus und die »neue« muslimische Frau in der Türkei

Die allgemeine Re-Islamisierung der türkischen Politik und Gesellschaft hat das proislamische Potential nicht nur gestärkt. Auch die proislamischen Werte und Normen haben sich gewandelt. Am Beispiel der »neuen« muslimischen Frau sind viele dieser Veränderungen besonders deutlich zu erkennen. Bis Mitte der 80er Jahre charakterisierten zwei Frauentypen das Bild der türkischen Frau in der Gesellschaft: die traditionelle Frau auf dem Land und die moderne Städterin. Auch heute prägen die Bilder von traditionell-muslimischen und städtisch-modernen Frauen zwei extrem unterschiedliche Typen von Türkinnen.

Die *traditionelle Frau* auf dem Land steht für das alte System, in dem Religion und Tradition die Frau einem Mann (Vater oder Ehemann) unterordnen und ihr das Recht auf Mitsprache und Selbstbestimmung versagen. Fehlende Bildung und ökonomische Abhängigkeit, so lautet ein anderes Argument, versperren ihr den Weg in die moderne türkische Gesellschaft. Die eingeschränkten Freiheiten der traditionellen Muslima werden oftmals kontrastierend der kemalistisch-modernen Frau gegenübergestellt. Die *kemalistisch-moderne Frau* lebt in der Stadt. Sie ist modern gekleidet (ohne Kopftuch), und die Religion spielt in ihrem Leben keine zentrale und handlungsleitende Rolle. Ihr Leben ist von den neuen (kemalistischen) gesellschaftlichen Errungenschaften geprägt, die ihr Bildung, gesellschaftliche Partizipation und Selbstbestimmung ermöglichen.

In der Gegenüberstellung der traditionell-muslimischen und der kemalistisch-modernen Frau werden moderne Werte wie Frauenrechte und Selbstbestimmung oft mit dem Kemalismus gleichgesetzt.¹² Obwohl diese These auch heute noch in weiten Kreisen der türkischen Gesellschaft Zuspruch findet, zeigt die soziale Realität, daß viele Frauen ihren

Weg unter andere (proislamische) Vorzeichen setzen und sich gleichzeitig als »modern« bezeichnen. Diese Frauen, die ich als »*neue muslimische oder proislamische Frauen*« bezeichnen möchte, beziehen sich in ihrem Denken auf den Islam und bedienen sich der modernen Errungenschaften der Türkei. Folglich sehen wir die »*neue muslimische Frau*« mit ihrem Kopftuch auch nicht in ländlichen Gebieten oder in den Armenvierteln der Stadt, sondern in jenen gesellschaftlichen Bereichen, die bis vor kurzem in der Türkei primär von Männern oder sogenannten »modernen« Frauen besetzt waren: an Universitäten, in der Politik, in Nicht-Regierungsorganisationen oder in den Medien. Das heißt, die »*neue muslimische Frau*« partizipiert trotz ihrer proislamischen Weltsicht an der modernen Welt. Ihr steht die Infrastruktur der Stadt zur Verfügung, sie verfügt über Bildung, und sie wird zunehmend gesellschaftlich aktiv.

Betrachtet man die soziale Herkunft dieser Frauen, so wird ihr gesellschaftlicher Aufstieg besonders deutlich. Aus verschiedenen Fallstudien geht hervor, daß diese Frauen aus traditionell-muslimischen Verhältnissen ländlicher Provinzen stammen. Die Mütter dieser Frauen verfügen selten über einen Volkschulabschluß, und die Töchter können als erste gut ausgebildete Frauengeneration in ihren Familien bezeichnet werden (vgl. İlyasoğlu 1994 und Mazlumder 1998). Somit steht der gesellschaftliche Aufstieg der proislamischen Frau auch für die Modernisierung der anatolischen Bevölkerung.

Aber auch in der Art und Weise, wie sich die »*neue muslimische Frau*« dem Islam nähert, wird ihre Einbettung in den modernen Kontext deutlich. Sie entscheidet sich im Gegensatz zur traditionell-muslimischen Frau bewußt für einen islamischen Lebensstil. Ihr islamisches Wissen erwirbt sie nicht mehr in hierarchischen *face to face*-Beziehungen, sondern sie bedient sich der modernen Massenmedien. Der proislamische Medienmarkt hat diesbezüglich ein reiches Angebot zu bieten: Fernsehsender, Radios, Zeitungen, Zeitschriften und Bücher (vgl. Pusch 1997, 1998). Und natürlich liest sie auch im »heiligen Text« selbst nach. Sie erforscht ihr religiöses Wissen also selbst. Ihr Wissenserwerb kann demnach als modern bezeichnet werden.¹³ Was macht den Islam aber für gebildete, städtische Frauen attraktiv?

Der Islam als Stütze

Die Attraktivität des Islam ergibt sich auf unterschiedlichen Ebenen. Zum einen dient der Islam als Ordnungsprinzip in einer sich modernisierenden Welt, in der traditionelle Sicherheiten aufgehoben werden. Alte

Rollenbilder und vertraute Gemeinschaftsstrukturen lösen sich auf. Dies bietet zwar neue soziale Chancen, Möglichkeiten und Freiheiten. Es entstehen allerdings auch Verunsicherungen und Probleme. Eindeutige Verhaltensmuster verlieren an Bedeutung, und der Mensch muß sich ständig aufs neue entscheiden. Verstärkt wird das Maß an Unsicherheiten in der Türkei dadurch, daß sich die Lebensbereiche vieler Menschen geändert haben. Bis 1950 lebten rund 25 % der Bevölkerung in der Stadt, 35 Jahre später waren es 53 % (vgl. Tekeli 1995: 20). Mit der Binnenmigration, die zur Bevölkerungsexplosion in den Ballungszentren führte, wandelte sich nicht nur das Bild der Städte, sondern es veränderten sich auch die konkreten Lebensbedingungen breiter gesellschaftlicher Gruppen. Die Menschen verloren die gewohnte Sicherheit, die ihnen die ländlichen Strukturen geboten hatten, und sie fanden sich im fremden Getümmel der Großstadt wieder – eine Dimension, die nicht vergessen werden darf, wenn man den Rückgriff auf den Islam verstehen möchte.

Hinzu kommt, daß der Islam v.a. für die Menschen traditionell-ländlicher Herkunft eine bekannte, wichtige und legitime Bezugsgröße ist. Der Islamismus wiederum läßt Neuinterpretationen zu und bietet auf viele Fragen eine Antwort; somit kann er auch als Leitfaden in einer sich wandelnden Lebenswelt verstanden werden, der das Leben der Individuen vereinfacht.

Dies veranschaulicht das Beispiel der *bedeckten Studentinnen*. Aus verschiedenen Fallstudien über bedeckte Studentinnen geht hervor, daß sich viele erst im Laufe ihrer Studienzeit diese Art der Bekleidung wählen. Als Grund für diesen Schritt geben die Studentinnen häufig an, sie hätten sich in der neuen Umgebung unwohl gefühlt und mit Selbstvorwürfen wegen ihres Umgangs mit männlichen Studienkollegen auseinandersetzen müssen. Erst mit der Bedeckung ihres Körpers hätten sie sich wohl und frei gefühlt. Verständlich wird dieses Verhalten, wenn man sich vor Augen hält, daß diese Mädchen im allgemeinen traditionell-muslimischer Herkunft sind. In ihren Familien gibt es keine weiblichen Vorbilder, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben. Das von zu Hause mitgebrachte Wertesystem steht in Konkurrenz zu modernen Orientierungen. In dieser Situation ermöglicht ihnen die Übernahme islamistischer Werte, diesen Wertekonflikt zu überwinden. Einerseits stellt die Übernahme islamistischer Werte keinen Bruch mit den von zu Hause mitgebrachten Normen dar, andererseits können mit dem Islamismus diese Werte neu definiert werden (vgl. Acar 1995; Göle 1993).

Islamismus und Modernisierung

Die Attraktivität des Islam erklärt sich auch aus seinem Verhältnis zur Moderne. Der Islamismus ist, der Auffassung Günther Seuferts zufolge, nicht nur eine Reaktion auf das moderne Leben:

Obwohl die Rückkehr der Religion in den politischen Raum einen Rückschritt in die Geschichte bedeutet, zeigen die Veränderungen der Lebensverhältnisse, daß der Islamismus nicht nur eine Reaktion auf moderne Lebensverhältnisse ist, sondern daß sich über die islamistische Aktivität ihre eigenen Lebensverhältnisse (die der proislamisch eingestellten Bevölkerungsgruppen; B.P.) modernisieren (Seufert 1996: 4).

Unter der Prämisse, daß politische Partizipation und das gesellschaftliche Engagement für bestimmte Anliegen als moderne Werte gelten, wird deutlich, daß die islamistische Frau gerade durch ihre Aktivitäten ihre Lebenswelt modernisiert. Die Beispiele dafür sind zahlreich: das politische Engagement der Aktivistinnen der ehemaligen Wohlfahrtspartei oder das Aufbegehren proislamischer Studentinnen, die sich im Namen der Demokratie gegen das »Kopftuchverbot« an den Universitäten auflehnen. Dieses Phänomen erscheint als Paradox. Die Argumentation der proislamischen Frauengruppe »Mütter der Stadt« (*Şehir Anneleri*) verdeutlicht dieses Paradox. Die »Mütter der Stadt« protestieren gegen verschiedene gesellschaftliche Entwicklungen in Istanbul, wie z.B. die zunehmende planlose und oftmals illegale Bebauung. Ihren Protest erklären sie folgendermaßen:

Wir sind die Mütter der Stadt. Was sagen unsere Vorfahren? Der weibliche Vogel baut das Nest. Wenn das so ist, bauen die weiblichen Vögel, also die Mütter, auch die Städte, in denen sich das Nest befindet (o.N. 1996).

Aus dem Denken heraus, daß die Frau für das Heim verantwortlich ist – eine Anschauung, die natürlich nicht nur im Islamismus weit verbreitet ist –, beginnen die »Mütter der Stadt« in der Gesellschaft aktiv zu werden.

ISLAMISMUS UND WANDEL

Der Islamismus will Antworten auf die Probleme der modernen Welt geben und ist in diesem Sinne als Gegen- und Protestbewegung zur Mo-

derne zu verstehen. Proislamische Bewegungen sind allerdings keine traditionellen Bewegungen. Vielmehr entwickeln sie ein alternatives Gesellschaftsmodell, das auf das »goldene Zeitalter des Islams«¹⁴ Bezug nimmt. Gleichzeitig sind proislamische Bewegungen in der Moderne verankert. Der Politologe Bassam Tibi meint in diesem Zusammenhang:

Die Moderne ist und bleibt der einhüllende Kontext. Ohne Moderne gäbe es weder Fundamentalisten noch Modernisten. Die Identität der Fundamentalisten wird sowohl in Hinblick auf ihre psychologische Verfassung als auch auf die zugehörige historische Bewegung entscheidend von eben dieser Moderne geprägt (Tibi 1992: 40).

Dies wird in der Türkei auch im Diskurs der muslimischen Intellektuellen¹⁵ deutlich. Ausgehend von der Unwandelbarkeit Gottes und seiner Gesetze betonen sie die Befreiung vom veralteten Islamverständnis.¹⁶ Aus dieser Perspektive greifen sie nicht nur moderne Themen wie z.B. Umweltschutz auf (vgl. Pusch 1997), sondern interpretieren den Islam konträr zur Tradition. Neudeinitionen und -interpretationen kennzeichnen den proislamischen Diskurs in der Türkei. Im *mainstream* der proislamischen Diskussion werden verschiedene frauenfeindliche Inhalte traditioneller islamischer Rechtsprechung uminterpretiert und zugunsten der Frau ausgelegt. Ein gutes Beispiel dafür ist die Frage des Erbes. Frauen steht nach islamischer Rechtsprechung bekanntlich nur die Hälfte des Erbteils von Männern zu. Diese Ungerechtigkeit wird im proislamischen Diskurs jedoch insofern zum Vorteil der Frau ausgelegt, als betont wird, daß die Frau ihr Erbe im Gegensatz zum Mann nicht in die Familie einbringen muß. Der Frau stehe das Erbe zur eigenen Verfügung, und deshalb sei es auch »logisch«, daß sie nur die Hälfte bekommt. Aber auch andere heikle Themen wie z.B. die Polygamie werden re-interpretiert. Es wird vorausgesetzt, daß die erste Frau die Einwilligung gibt. Darüber hinaus wird der Ausnahmeharakter der Polygamie betont. Als Problemlösungsmodell soll sie nur in Ausnahmesituationen Anwendung finden – also etwa bei einem Frauenüberschuß im Kriegsfall oder bei schwerer Erkrankung der ersten Ehefrau.

Jene Frauen, die in der breiten Öffentlichkeit als »feministische Islaministinnen« bezeichnet werden, streben jedoch eine drastischere Veränderung der Stellung der Frau an. Die proislamische Autorin Cihan Aktaş lehnt sich entschieden gegen die männliche Unterdrückung der Frau auf. Sie vertritt die Meinung, daß das Haus nicht der einzige Platz für die Frau sein dürfe. Ganz im Gegenteil erklärt sie:

Der Glaube, welcher die Rolle der Frau mit Hausarbeiten beschränkt, ist eine Quelle der Unruhe in der Ehe (Aktaş 1996: 23).

Dem Bild der traditionell-muslimischen Frau wird heute das Bild der selbstbewußten Muslima gegenübergestellt, die sich zunehmend von der klassischen Rollenzuschreibung befreit und ihr Leben selbst bestimmt. Sie tritt in den öffentlichen Raum und will in diesem – hierin ist sie der säkular-kemalistischen Frau vergleichbar – bestehen (vgl. İlyasoğlu 1996). Sie will sich nicht dafür rechtfertigen, sondern als gleichberechtigtes Individuum ihren persönlichen Weg gehen – sei es als politische Aktivistin, als Studentin oder im Beruf.

ISLAMISMUS ALS SOZIALER UND POLITISCHER SPRENGSTOFF

Von kemalistischer Seite wurde das Erstarken des Islam auf politischer und sozialer Ebene nicht schweigend hingenommen.¹⁷ Auf der politischen Ebene heißt es, sei das geplante und/oder hinnehmbare Maß an Islamisierung seit langem überschritten. Dies ist auch der Grund für verschiedene Maßnahmen, mit denen der Einfluß der islamistischen Bewegung seit 1997 begrenzt werden soll.¹⁸ Der Erfolg solcher Maßnahmen bleibt zweifelhaft. Unbestritten ist die Spaltung der türkischen Gesellschaft in diese beiden politischen Lager.

Genau diese Spaltung der türkischen Gesellschaft ist für die Kopftuchdebatten und folglich für die Lebenswelt proislamisch eingestellter Frauen von Bedeutung. Der bekannte Vergleich von Schleierträgerinnen mit großen schwarzen Müllsäcken verdeutlicht die angespannte und emotionsgeladene Situation. Das »Kopftuchverbot« an den Universitäten und die Einschränkung der Beschäftigungsmöglichkeiten bedeckter Frauen bezeichnen hingegen den verzweifelten Kampf der Kemalisten, das Modernisierungskonzept Atatürks aufrechtzuerhalten.

DAS KOPFTUCH IM SPANNUNGSFELD VON ISLAMISMUS UND KEMALISMUS

Das »Kopftuchverbot«¹⁹ – ein Gesetz?

Kleiderfragen werden in zwei Gesetzen geregelt, in dem sogenannten »Hutgesetz« (*Şapka İktisasi Hakkında Kanun*) von 1925 und dem »Gesetz nicht zu tragender Kleidung« (*Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun*) von 1934. Das »Hutgesetz« besagt, daß alle Minister, Parlamentsabgeordneten und öffentlichen Bediensteten einen Hut tragen müssen – eine Bestimmung, die heute zwar noch in Kraft ist, aber nicht mehr eingehalten und überprüft wird. Das »Gesetz nicht zu tragender Kleidung« regelt u.a. die Kleidervorschriften für Geistliche und Ausländer. Bestimmungen über das Kopftuch sind in diesen beiden elementaren Gesetzen nicht enthalten. Aus diesem Grund vertreten proislamische Juristen die Ansicht, daß das Kopftuchverbot für Frauen in öffentlichen Einrichtungen, sei es als Studentin oder Beamtin, auf keiner gesetzlichen Grundlage beruhe – im Gegenteil, sie pochen auf Freiheitsrechte, die in der Verfassung garantiert seien. Wie später noch ausführlich dargestellt werden wird, sehen im Gegensatz dazu die Kemalisten in der Bedeckung einen Widerspruch zum Laizismus, der in Paragraph 2 der Verfassung von 1982 verankert ist.

Mit Kopftuch = ohne Arbeit?

Im öffentlichen Dienst regelt die Kleiderordnung für öffentlich Bedientete (*Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık-Kıyafetine Dair Yönetmelik*) die Frage der zu tragenden Kleidung. Für die weiblichen Mitarbeiter besagt diese unter anderem, daß der Kopf immer »unbedeckt« (*açık*) sein muß. Diese Verordnung schließt viele bedeckte Frauen von einer Tätigkeit im öffentlichen Dienst aus. Nur wenige bedeckte Frauen »umgehen« diese Regelung, indem sie das Kopftuch am Arbeitsplatz abnehmen und/oder eine Perücke aufsetzen (vgl. İlyasoğlu 1994).

In großen Teilen der Privatwirtschaft sind bedeckte Frauen mit einem ungeschriebenen Gesetz konfrontiert. Da das Kopftuch zu einem Symbol der islamistischen Weltansicht wurde und von kemalistischen Kreisen als »rückschrittlich« (*irtica*) abgelehnt wird, vermeiden viele Unternehmen, bedeckte Frauen einzustellen. Eine bedeckte Frau entspricht nicht dem Image eines modernen Betriebes. In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, wo qualifizierte, muslimisch bedeckte Frauen arbeiten können.²⁰

Die Ausübung eines qualifizierten Berufes im öffentlichen Dienst war für bedeckte Frauen lange eine Utopie. Eine relative Verbesserung trat für diese Gruppe erst mit dem Wahlsieg der *Refah Partisi* bei den Regionalwahlen im Jahr 1994 ein. Seit diesem Wahlsieg liegt die Verwaltung bedeutender Metropolen, wie z.B. Istanbul und Ankara, in der Hand der *Refah Partisi* bzw. ihrer Nachfolgepartei *Fazilet Partisi*, die bedeckten Frauen in verschiedensten Einrichtungen und auf unterschiedlichen Ebenen (Bibliotheken, Behörden, Verwaltung etc.) Arbeitsmöglichkeiten garantier(t)en – und das, obwohl die Kleiderordnung für öffentlich Bedienstete auch für Gemeindebedienstete gilt.²¹ Mit dem Aufschwung und Wandel des »grünen Kapitals«²² fanden bedeckte Frauen auch in der Privatwirtschaft Beschäftigungsmöglichkeiten. Indem sich das »grüne Kapital« vom traditionellen ländlichen Kleinbetrieb löst, in die türkischen Wirtschaftszentren zieht und sich modernisiert, hat sich die traditionelle Einstellung gegenüber der Beschäftigung der Frau geändert. Auch als Journalistinnen, Ärztinnen, Sekretärinnen, Büroangestellte und Lehrerinnen in muslimischen Privatschulen oder Korankursen sind proislamische Frauen zunehmend berufstätig (vgl. Pusch 1998; İlyasoğlu 1994).

Nach einer Zeit der Integration der proislamischen Frauen in den Arbeitsmarkt ist allerdings eine gegenläufige Tendenz zu verzeichnen. Verantwortlich dafür sind nicht nur die Maßnahmen, die darauf abzielen, den Einfluß der proislamischen Bewegung einzudämmen. Frauen, die mit ihrer Bedeckung *die* islamische Weltsicht symbolisieren, werden auch in den proislamischen Kreisen verstärkt wieder aus dem öffentlichen Leben herausgedrängt. Damit wird ihnen einerseits die Möglichkeit zur beruflichen und ökonomischen Entwicklung genommen, und andererseits werden sie in die klassische Frauenrolle zurückgedrängt. Diese Entwicklung zeichnet sich auch in der *Fazilet Partisi* ab. Die Frauenkommission der *Refah Partisi*, die aufgrund ihrer geleisteten Basisarbeit einst viel Aufsehen erregte, existiert in der *Fazilet Partisi* nicht mehr. Die ehemalige Vorsitzende der Frauenkommission Sibel Eraslan faßt diese Entwicklung mit folgenden Worten zusammen:

Man möchte nicht mehr, daß wir mit dem Kopftuch in die Öffentlichkeit treten. Das ist ihnen politisch zu gefährlich. Deshalb haben sie jetzt blonde, nicht bedeckte Alibifrauen in der Partei.²³

Das »Kopftuchverbot« an den Universitäten

Ähnlich wie im öffentlichen Dienst beruht das Kopftuchverbot an den Universitäten nicht auf »Kleidungsgesetzen«. Die Kopftuchfrage türkischer Studentinnen war lange Zeit kein gesellschaftliches Thema und weder in Gesetzen noch in Verordnungen geregelt. Bis in die 80er Jahre dienten die türkischen Universitäten primär der Ausbildung kemalistischer Eliten (vgl. Neusel 1993). In diesen Kreisen stellte sich die Kopftuchfrage nicht. Erst mit der zunehmenden Binnenmigration in die Städte, dem steigenden Bildungsniveau größerer gesellschaftlicher Gruppen und dem Wandel der Universitäten von Eliten- zu Massenausbildungsplätzen bekamen auch junge Frauen aus traditionellen Kreisen die Möglichkeit zu studieren. Das Verbot der weiblichen Bedeckung, das vom »Rat für Höhere Bildung« (*Yüksek Öğretim Kurulu – YÖK*) unter dem Druck des »Nationalen Sicherheitsrates« (*Millî Güvenlik Kurulu – MGK*) 1982 verhängt wurde, kann in diesem Zusammenhang als erster Machtkampf gegen die sich proislamisch-modernisierende ländliche Bevölkerung gesehen werden. Die Umsetzung des »Kopftuchverbots« auf dem Campus erwies sich als schwierig, und es kam zu einer Lockerung – ein Zugeständnis, das wiederum kemalistische Kreise erregte (vgl. Özdalga 1998: 39ff.). 1987 wurde dann in der »Disziplinarverordnung für Hochschulstudenten« (*Yüksekokşretim Kurumları Öğrenci Disiplin Yönetmeliği*) von 1985 ein neuer Paragraph verankert. Das Tragen von »nicht zeitgenössischer Kleidung« sollte mit einer Disziplinarstrafe sanktioniert werden können. In der Novellierung dieser Verordnung wurde ein Jahr später eine Ausnahme in Klammern beigelegt: »Aus religiösen Gründen dürfen Hals und Haar mit einem Tuch oder Kopftuch bedeckt werden.« Dieser Paragraph wurde jedoch ein Jahr später erneut gestrichen. Nur im Hochschulstudiengesetz von 1990 heißt es heute noch, daß die Kleidung, solange sie nicht in Widerspruch zu den gültigen Gesetzen steht, frei ist.

In der Diskussion um die Bedeckung von gläubigen Studentinnen beziehen sich proislamische Kreise auf das Hochschulgesetz und die Tatsache, daß in der Disziplinarverordnung das Kopftuch nicht ausdrücklich als »nicht zeitgenössisch« (*çağdışı*) erwähnt ist. Kemalistische Kreise argumentieren hingegen mit dem Laizismus, der in der Verfassung verankert ist. Verschiedene Entschlüsse des Verwaltungs- und Verfassungsgerichtshofs geben ihnen dabei Recht. So heißt es in einem Beschuß des Verwaltungsgerichts:

Kleidung hängt zweifellos mit den Traditionen der Menschen, den natürlichen Umweltbedingungen und der Kultur zusammen. In unserem Land, wo das traditionelle Leben sehr verbreitet ist, bedecken viele Frauen ihren Kopf, ohne dabei politische oder bestimmte Gründe zu haben. Aber eine Gruppe von Frauen und Mädchen bedeckt ihren Kopf aus Reaktion gegen die zeitgenössische Kleidung und als Protest gegen die Grundsätze und Reformen Atatürks. Die Vertreter dieser Weltanschauung möchten in der Religion keine Gewissensfrage sehen, sondern sie zu einer Lebensform machen. Und man weiß, daß sie den Staat wieder auf den Grundsätzen der Religion bauen wollen (Beschluß vom Verwaltungsgerichtshof [*Danıştay*] am 2. März 1994).

Im Spannungsfeld von Islamismus und Kemalismus erweist sich diese Argumentation als problematisch, weil sie nicht von Fakten oder Gesetzen, sondern von Einschätzungen und Interpretationen ausgeht. Dies bedeutet, daß offizielle Stellungnahmen nicht zur Konfliktlösung beitragen, sondern im Gegenteil die Stimmung anheizen. Im Kampf um die gesellschaftliche Anerkennung ist es in der Folge kaum verwunderlich, daß bedeckte Studentinnen ihr Recht auf Bildung im Namen der Demokratie und der Menschenrechte fordern und daß sie von proislamischen Kreisen genau mit diesen »legitimen«, d.h. in den Grundsätzen des Rechtsstaats verankerten Argumenten unterstützt werden.

Kopftuchtragen – im Namen der Demokratie und Menschenrechte

Wie ich an mehreren Stellen bereits gezeigt habe, kämpfen bedeckte Frauen im Namen der Demokratie und Menschenrechte um ihr Recht auf Bedeckung und werden dabei von proislamischen Kreisen unterstützt. Der proislamische Menschenrechtsverein *Mazlumder*²⁴ ist in diesem Zusammenhang ein besonders tatkräftiger Partner. Neben der Rechtsberatung für bedeckte Frauen in der Kopftuchfrage²⁵, stellt die »Kopftuchtyrannei« (*başörtüsü zulümü*) einen zentralen Aspekt ihrer Öffentlichkeitsarbeit dar: *Mazlumder* organisiert viele Presseversammlungen über diverse »Kopftuchvorfälle« (*başörtüsü olayları*) und geht in den verschiedenen Publikationen ausführlich auf die »Kopftuchgeschädigten« (*başörtüsü mağdurları*) ein.²⁶ Im Rahmen ihrer Bemühungen, über die Diskriminierung von Kopftuchträgerinnen in der laizistisch-kemalistischen Öffentlichkeit zu informieren, hat *Mazlumder* auch eine Umfrage unter bedeckten Studentinnen in Auftrag gegeben. Diese Umfrage wurde im Oktober und November 1997 vom Forschungszentrum *Modus* durchgeführt, welches 700 bedeckte Universitätsstudentinnen in

Istanbul, Ankara, Bursa, Trabzon und Konya zum Kopftuch befragte (vgl. Mazlumder 1998: 373 ff.).

Die Ergebnisse dieser Umfrage können folgendermaßen zusammengefaßt werden: Die befragten Studentinnen stammen zum Großteil aus Anatolien und kommen aus einfachen Verhältnissen. Bei 48,8 % haben die Väter einen Volksschulabschluß und sind als Arbeiter oder Beamte bzw. im Kleingewerbe beschäftigt. Ihre Mütter sind hingegen zu einem Großteil Hausfrauen. Da 10 % der Befragten angeben, daß sie sich aufgrund eines familiär vermittelten Wertesystems bedecken und 78,7 % der Familien auf die Bedeckung ihrer Töchter aus religiösen Gründen positiv reagierten, kann festgehalten werden, daß ein Großteil der befragten Kopftuchstudentinnen aus traditionell-muslimischen bzw. proislamisch eingestellten Familien stammt. Als Grund für die Bedeckung geben 84,3 % der Befragten an, daß sie sich aus religiösen Gründen bedecken, und 93,8 % sagen, daß sie sich freiwillig, d.h. ohne Druck von außen, dazu entschlossen haben. Die erste Begegnung mit dem »Kopftuchverbot« haben die Studentinnen primär im säkularen Bildungssystem erfahren (50,5 % an der Universität und 35,7 % in der Schule). Als erste Reaktion auf das »Kopftuchverbot« sagen 71 % der Befragten, daß sie nicht aufgeben, sondern um ihr Kopftuch kämpfen werden, und 87 % meinen, daß sie, vor die Zwangsentscheidung Ausbildung oder Kopftuch gestellt, ihr Kopftuch nicht ablegen würden. Hinsichtlich der Strategien, die im Konflikt um die Akzeptanz der Bedeckung zu ergreifen sind, geben 79,6 % der Befragten an, daß man sich auf Glaubensfreiheit und Menschenrechte beziehen solle; die Gruppe jener, die unter Bezugnahme auf ihre proislamische Identität einen politischen Kampf bevorzugt, ist mit 16,6 % beträchtlich kleiner. Die Angaben hinsichtlich ihrer Einstellung zur Bedeckung spiegeln die weit verbreiteten Ansichten und Kleidungsformen der »neuen« muslimischen Frau wider: 85,6 % der Befragten erachten die Bedeckung als grundlegende religiöse Pflicht, die Verschleierungsmode²⁷ hingegen wird zu 60,4 % abgelehnt, obwohl 50,7 % der Befragten keine strengen Vorstellungen von Bedeckung (Schleier, bodenlanger Mantel etc.) haben, und bis zu einem gewissen Grad selbst nach der (Verschleierungs-)Mode gehen, und 60,8 % Kopftücher als große, einfache Tücher definieren, die den modischen Trend der Kopftücher zur Zeit in der Türkei bestimmen.

Darüber hinaus wird in der Studie eine demokratische und liberale Grundhaltung der befragten Studentinnen deutlich: 86,5 % geben an, daß alle Frauen, die an die Grundsätze des Islam glauben, Musliminnen seien,

auch wenn sie sich selbst nicht bedecken, und 56,4 % sind der Ansicht, daß die Moral eines Menschen nicht mit seiner Kleidung zusammenhängt. Mehr als die Hälfte der Befragten (56,5 %) glaubt außerdem, daß sie gegen eine »Bedeckungspflicht« in der Türkei protestieren würden, und 79,4 % der Befragten sind der Meinung, daß sich in der Öffentlichkeit jeder so kleiden soll, wie er möchte. Die Präsenz der proislamischen Frau in der Öffentlichkeit befürworten 87,4 % der Befragten.

Die Ergebnisse dieser Umfrage sind v.a. aus zwei Gründen für die Analyse der Kopftuchdebatte in der Türkei von Bedeutung: Erstens verdeutlicht die Tatsache, daß eine Umfrage zu diesem Thema gemacht wurde, daß sich proislamische Kreise moderner Strategien bedienen – und das, obwohl in vielen proislamischen Kreisen die positivistische Wissenschaft abgelehnt wird. Zweitens spiegeln die Ergebnisse dieser Umfrage jenes Image wider, das proislamische Kreise über bedeckte Frauen verbreitet sehen möchten: Bedeckte Studentinnen sind tolerant, selbstbewußt, selbstbestimmt und bedienen sich zur Verteidigung ihrer persönlichen Anliegen demokratischer Mittel. Im Kräfteringen von Islamismus und Kemalismus ist der Aufbau dieses Images – oder besser: der »wissenschaftliche Nachweis« über die Eigenschaften der »neuen« muslimischen Frau – essentiell, weil sich proislamische Kreise unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen nur »systeminterner« Strategien bedienen dürfen. Der Rückgriff auf andere Mittel und Strategien würde sie nämlich in einen noch größeren Konflikt mit der kemalistischen Macht bringen. Anders ausgedrückt heißt dies, daß sich proislamische Kreise legitimer, moderner, demokratischer und rechtsstaatlicher Mittel bedienen müssen, wenn sie in der gegebenen Gesellschaftsordnung bestehen möchten und/oder ihre kurzfristigen Ziele in dieser erreichen möchten.

Hält man sich die verbreiteten Einstellungen und Einschätzungen laizistisch-kemalistischer Kreise vor Augen, so können die genannten Daten auch als »Abrechnung mit Vorurteilen« interpretiert werden. Denn im Gegensatz zur vorherrschenden kemalistisch-laizistischen Meinung (Frauen bedecken sich entweder unter dem Druck männlicher Familienoberhäupter oder aus fanatisch-islamistischen Gründen; proislamische Kreise ziehen einen diktatorischen Gottesstaat dem modernen türkischen Rechtsstaat vor und erkennen Demokratie nicht an; Islamisten sind eine kleine gefährliche Minderheit etc.) wird in dieser Studie ein anderes Bild gezeichnet: das einer liberalen, selbstbestimmten und modernen proislamisch eingestellten Frau. Dieses Bild stimmt mit grundlegenden Werten der kemalistisch-laizistischen Gesellschaft (Demokratie, Vertrauen in

den Rechtsstaat, Aktivität im öffentlichen Raum) überein. Der Aufbau dieses Images ist aus den oben bereits genannten Gründen essentiell für das Bestehen der proislamischen Bewegung im allgemeinen und für die Legitimierung des Anliegens der bedeckten Studentinnen im speziellen.

ZUR SUBJEKTIVEN BEDEUTUNG DER BEDECKUNG

Betrachtet man die Schwierigkeiten, die proislamisch eingestellte Frauen wegen ihrer Bedeckung auf sich nehmen, und die Rechtfertigungsstrategien, die in der Auseinandersetzung mit der kemalistisch-laizistischen Öffentlichkeit entwickelt werden müssen, so stellt sich die Frage, wieso bedeckte Frauen diese Anstrengungen auf sich nehmen. Um diesen Aspekt verständlich zu machen, möchte ich darauf hinweisen, daß bedeckte Frauen die Strategie, das Kopftuch abzunehmen, strikt ablehnen. Das geht nicht nur aus den genannten Umfrageergebnissen hervor, sondern wird auch in der proislamischen Frauenliteratur immer wieder als unzumutbare Problemlösungsstrategie disqualifiziert.²⁸ Aus diesem Grund erscheint es mir an dieser Stelle auch sinnvoll, auf die subjektive Bedeutung der Bedeckung genauer einzugehen.²⁹

Das Kopftuch als Ausdruck religiösen Empfindens

Das Kopftuch ist für Frauen in der Türkei, die sich bewußt für einen islamischen Lebensstil entschieden haben, ein Ausdruck der Verinnerlichung und Verwirklichung eines tiefen religiösen Empfindens. Dieses religiöse Empfinden steht für die Betreffenden über sämtlichen weltlichen Werten und Lebensformen. Die Islaminterpretationen, auf die die Frauen Bezug nehmen, schreiben die Bedeckung des Hauptes vor. Die Entscheidung der Frau, sich zu bedecken, ist somit auch eine Annäherung an das göttliche Wunschbild der muslimischen Frau. Das Kopftuch verstärkt die Beziehung zu Gott und hilft, sie auszubauen. Das heißt, die Bedeckung ist nicht eine reine religiöse Pflichterfüllung, sondern auch ein Ansatzpunkt, Gott näher zu kommen, sich seiner immanenten Gegenwart zu vergewissern.

Sich zu bedecken ist eine Handlung, die etwas mit dem Glauben und dem Sichbinden, sich selbst die Verbundenheit deutlich zu machen und zu konkretisieren zu tun hat. ... Es konkretisiert das eigene Sein in der Ver-

bindung zum Heiligen. ... Du willst etwas tun, um die Beziehung zu Gott zu entwickeln, seine Liebe zu gewinnen.³⁰

Bedeckung kann also als Ausdruck tiefen Glaubens bezeichnet werden. Dieser tiefe Glaube ist zunächst eine rein persönliche Angelegenheit.

Das Kopftuch als Opfer weltlicher Freiheit und als Ausdruck religiöser Weltsicht

Auf der religiösen Ebene macht das Kopftuch seinen Trägerinnen ihre Entscheidung für Gott allgegenwärtig. Es visualisiert den Entschluß, in Verbindung mit Gott stehen zu wollen. Daraus resultiert für die Frauen eine religiöse Ethik, nach der sie ihr Leben gestalten. Wie die folgenden beiden Zitate zeigen, heißt dies, daß das religiöse Element der Bedeckung für die bedeckten Frauen nicht nur sozial determinierend, sondern auch einschränkend ist. So meint eine Gesprächspartnerin:

Wenn Sie sich bedecken, können Sie nicht überall hingehen. Ich war z.B. ein sehr aktiver Mensch in meiner Studentenzeit. Und wenn Sie sich bedecken, dann wissen Sie, daß Sie mit ihren Freunden nicht überall hingehen können, nicht ausgehen können, nicht alles machen können.

Eine zweite Gesprächspartnerin veranschaulicht diesen Aspekt mit ganz konkreten Beispielen:

Glauben sie nicht, daß ich nicht auch schwimmen gehen möchte und das (Kopftuch; BP) in dieser Hitze gerne trage. Ist das (Kopftuch; BP) etwas Angenehmes? Nein, wirklich nicht. Das hält zusätzlich warm.

Wie diese beiden Zitate verdeutlichen, wird das Kopftuch nicht nur in der Fremdwahrnehmung als Einschränkung empfunden, sondern auch von seinen Trägerinnen selbst. Eine Erklärung, warum sie diese Einschränkungen auf sich nehmen, geben die beiden Interviewpartnerinnen selbst. Die erste Frau fährt nämlich mit folgenden Worten fort:

Aber dann wird es Ihnen wieder bewußt, Sie denken an das Jenseits, an den Tod. Nach dem Tod gibt es ein Leben ... und das ist unendlich.

Daß der Gedanke an das Jenseits für das weltliche Dasein bestimmend ist, drückt auch eine andere Frau aus:

Wenn der Mensch frei leben will, dann soll er es tun. Aber ich glaube, daß wir hier ein Leben von vielleicht 60 Jahren haben. So ist es doch. Und wir glauben an ein Leben nach dem Tod. Also das ist etwas Islamisches. Dort werde ich Gott Rechnung geben müssen. Und Gott sagt: »Frau, wenn Du

Muslim bist, bedecke dich. Bedecke dich, bete, lüge nicht, faste.« Also solche Sachen sagt Gott. Mein Gott, mein Schöpfer möchte das von mir. Wenn ich das nicht mache, werde ich morgen dafür die Strafe bekommen. ... Wenn ich auf dieser Welt für Gott arbeite, wird mir Gott im Jenseits das Beste vom Paradies geben.

Die Bedeckung ist ein Ausdruck religiösen Empfindens. Diese Beziehung zur Religion hat auch Konsequenzen für das weltliche Leben und ist Ausdruck einer religiösen Weltsicht. Der Begriff »religiöse Weltsicht« besagt dabei, daß das weltliche Leben nach religiösen Maßstäben ausgerichtet und bewertet wird. Allgemein wurde in diesem Zusammenhang oben bereits festgehalten, daß sich im modernen gesellschaftlichen Kontext das Wesen der religiösen Weltsicht verändert hat. Für die Bedekungsfrage ist dabei die Unterscheidung zwischen dem traditionellen und modernen Bedeckungsmodus maßgeblich.

Bedeckung als persönliche Entscheidung

Im Gegensatz zur Tradition ist die Bedeckung im modernen gesellschaftlichen Kontext kein Status quo. Die Bedeckung beruht nicht auf einer spezifischen (traditionell-muslimischen) Vorstellung von Anstand, und für die Frau ist die Bedeckung kein gesellschaftliches Muß mehr. Im Gegenteil: Gerade im städtischen Kontext wird die bedeckte muslimische Frau wegen ihres Kopftuchs diskriminiert.

Die weibliche Bedeckung im städtisch-modernen Kontext ist heute das Resultat eines individuellen Entscheidungsprozesses. In Anbetracht der gesellschaftlichen Verhältnisse muß das Individuum zwischen religiösen und gesellschaftlichen Dimensionen abwägen. Die Bedeckung ist in diesem Zusammenhang nicht aus dem einfachen Ursache-Wirkungsmodell »Religion – Glaube – Erfüllung religiöser Pflichten« zu erklären. Der Schritt zur Bedeckung ist vielmehr ein persönlicher Entscheidungsprozeß, in dem das Individuum festlegt, sein Leben vorwiegend nach religiösen Werten auszurichten oder nicht. Diesen Entscheidungsprozeß empfinden die Frauen meiner Untersuchungsgruppe als schwierig. Denn das Kopftuch bedeutet für sie auch, auf der gesellschaftlichen Ebene Einschränkungen in Kauf zu nehmen.

In den Interviews wird dieser Entscheidungsprozeß von den Frauen reflektiert. Für Frauen, die sich bereits in der Kindheit bedeckten (oder besser: in der Kindheit bedeckt wurden), hat in diesem Zusammenhang die Reflexion des Wissens und der Werte, die sie von zu Hause mitgebracht haben, ganz besondere Bedeutung. Dabei stellt sich für die Frauen

die Frage, ob die Bedeckung ihrem Ich entspricht oder nur einer Gewohnheit entspringt. Frauen, die sich erst im Erwachsenenalter bedeckten, reflektierten vor ihrer Entscheidung ihr islamisches Wissen, ihre muslimische Identität und ihr gesellschaftliches Sein. Ihr Entscheidungsprozeß dreht sich also um die Frage, ob man wirklich nach den religiösen Regeln leben will und kann.

Das Kopftuch als Signal nach außen

Wie oben bereits festgehalten wurde, symbolisiert das Kopftuch in der Selbst- und der Fremdwahrnehmung die islamische Grundeinstellung eines Menschen. Mit dem Kopftuch wird diese persönliche Einstellung visualisiert und für andere erkennbar. Dieser Aspekt ist den bedeckten Frauen bewußt.

Das Ziel ist, die bedeckte Identität auszudrücken und mit dieser Identität die Teilhabe der Frau in der Gesellschaft zu sichern. Mit dieser Identität drückt die Frau aus, daß sie in der Gesellschaft nicht zuläßt, als Sexualobjekt, als Körper gesehen zu werden.

Dieses Zitat verdeutlicht, daß die Bedeckung eine Legitimation für religiöse Musliminnen ist, das Haus zu verlassen. Indem sie sich aus der Privatsphäre bewegen und in die Öffentlichkeit treten, konfrontieren sie diese auch mit einer Forderung. Sie möchten nicht als weiblicher Körper, sondern als Mensch gesehen werden – eine Forderung, die im Westen auch aus der feministischen Diskussion bekannt ist.

Das Kopftuch als Symbol für proislamischen Protest

An mehreren Stellen wurde bereits deutlich, daß die Bedeckung mehr als eine Kopfbedeckung ist. Das Kopftuch steht für bestimmte religiöse Werte und für eine islamische Weltsicht. Da die Bedeckung im Spannungsfeld von Kemalismus und Islamismus unterschiedlich bewertet wird, wird die Bedeckung bzw. Nicht-Bedeckung der Frau zum zentralen Punkt in der aktuellen politischen Diskussion. Unter diesen gesellschaftlichen Bedingungen hat die Bedeckung für proislamische Frauen eine weitere Bedeutung. Diese gesellschaftliche Komponente der Bedeckung spiegelt sich in der Wahrnehmung der befragten Frauen als islamfeindliche Politik des türkischen Staates wider. Der folgende Interviewausschnitt verdeutlicht diese Wahrnehmung.

Das Kopftuch ist zweifellos ein Teil einer religiösen Welt. Aber die Absicht, die religiöse Weltsicht zu unterdrücken, hat auch das Kopftuch zum

Ziel. Aus diesem Grund hat das Kopftuch neben seiner religiösen Eigen-schaft auch eine gesellschaftliche.

Das Zitat verdeutlicht die Wahrnehmung der türkischen Gesellschaft als islamfeindlich. Ausgehend von dieser Unzufriedenheit mit den herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen ist das Kopftuch in der Selbstwahrnehmung zu einem Zeichen der Aufmüpfigkeit und des Protestes geworden. Die Bedeckung symbolisiert für die Betroffenen eine andere (islamische) Weltsicht. In dem als islamfeindlich wahrgenommenen Kontext heißt dies, daß bedeckte Frauen ein Zeichen gegen das soziale und politisch-religiöse Umfeld setzen. Die Bedeckung signalisiert nach außen Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Situation und drückt gleichzeitig aus, welchen Werten man sich verpflichtet fühlt.

Auch wenn die Bedeckung aus dem religiösen Glauben hervorgeht, kann sie auch als politisches Symbol und Verhalten interpretiert werden. Einerseits wollen wir unseren Glauben ausdrücken. Wir zeigen unsere Beziehung zum Heiligen auch mit der Kleidung. Außerdem zeigen wir, daß wir gegen die gängige Mode sind. Wenn der Minirock als Symbol verstanden wird – und er wird es –, kann auch die Bedeckung als Symbol verstanden werden.

Die Betonung der verschiedenen Ungerechtigkeiten, denen Kopftuchträgerinnen ausgesetzt sind, und das demonstrative Beharren auf ihren Rechten können in diesem Zusammenhang als proislamische Variante von *political correctness* interpretiert werden. Es ist jedoch zu betonen, daß nicht die Unzufriedenheit mit der modernen türkischen Gesellschaft der Ausgangspunkt für die Bedeckung ist, sondern eine individuelle Auseinandersetzung mit der Religion. Das Protesthafte an der Bedeckung ergibt sich vielmehr aus dem gesamtgesellschaftlichen Kontext: die Verwirklichung einer bestimmten islamischen Lebens- und Denkweise, die im sozio-politischen Konzept der staatlichen Macht nicht vorkommt bzw. im Gegensatz zu ihm steht. Eine Interviewpartnerin meinte in diesem Zusammenhang:

Also es gibt eine Definition: »Ja, also die (bedeckte Frauen; BP) sind als Modernitätsgegner entstanden.« Nein. Die haben sich selbst ausgedrückt, sie sind deshalb entstanden, weil sie ihre Religion leben wollen.

Dieses Zitat verdeutlicht, daß das Ausleben der Religion im türkischen Kontext erst im zweiten Schritt auch Kritik an dem gegenwärtigen System bedeutet.

SCHLUSSBEMERKUNG

Die Debatten um das Pro und Contra der weiblichen Bedeckung in der Türkei sind mit Bezug auf den spezifischen historischen Hintergrund und die gegenwärtigen sozio-politischen Entwicklungen zu verstehen. Auf dieser Ebene ist die Kopftuchdebatte in der Türkei kein »schleierhafter« Protest, sondern ein Resultat der bis dato verfolgten Gesellschaftspolitik. Im Kontext gesellschaftlicher Transformation (Binnenmigration, Ausbildungsmöglichkeiten, politische Kursänderungen etc.) kollidiert das lineare kemalistische Modernisierungskonzept mit den Vorstellungen der sich zunehmend modernisierenden, jedoch traditionell-muslimisch geprägten Bevölkerung Anatoliens. In diesem Kontext steht das Kopftuch als Symbol einer islamischen Weltsicht im Widerspruch zum staatlichen Gesellschaftskonzept, welches aufgrund der historischen Entwicklungen in den Händen laizistisch-kemalistischer Kreise liegt.

ANMERKUNGEN

- 1 Der Begriff »proislamisch« eignet sich für die Beschreibung der Weltsicht »neuer« muslimischer Frauen in der Türkei insofern besonders gut, weil er nicht nur den religiösen (=islamischen) oder politischen (=islamistischen) Aspekt der untersuchten Frauengruppe bezeichnet, sondern beide Eigenschaften betont. Damit wird die gesellschaftliche Dimension der Religiosität und die religiöse Dimension des Gesellschaftlichen ins Zentrum des Blickfeldes gerückt.
- 2 Der Begriff »bedeckte Studentin« ist die wörtliche Übersetzung des türkischen Begriffs *örtülü öğrenci*. Ich verwende diesen Begriff, weil ich entsprechende Bezeichnungen im Deutschen wie z.B. »verschleierte« oder »verhüllte Studentinnen« ablehne. Der Grund dafür ist, daß »verschleierte« und »verhüllt« erstens nicht der realen Kleidungsform entsprechen. Proislamische Studentinnen tragen in der Regel keinen Schleier, sondern bedecken ihren Kopf mit einem Tuch und verstecken ihre weiblichen körperlichen Konturen in weiten Gewändern, oftmals einem langen Mantel. Der zweite Grund für meine Begriffswahl »bedeckte Studentinnen« liegt darin, daß die Begriffe »verschleierte« und »verhüllt« eine orientalistische Vorstellung von Kopftuchträgerinnen suggerieren.
- 3 In der Tageszeitung *Akit* titelte dazu: »Es gibt kein Verbot« (vgl. o.N. 1998).
- 4 Diese Beschreibung resultiert aus meiner teilnehmenden Beobachtung dieser Massendemonstration in Istanbul.

- 5 Der Begriff *Tanzimat*, eigentlich *tanzimat-i hayriye* (»wohltätige Ordnungen«), bezeichnet die ab 1839 im Osmanischen Reich eingeleiteten Modernisierungsmaßnahmen bis zur Verfassung von 1876 (vgl. Kreiser/ Diem/Maier 1974: 133). Die Reformperiode wird von diesen Autoren folgendermaßen beschrieben: »Das am 3.11.1839 verkündete Reformedikt (*hatt-i hümayun*) von Gülhane war von Mustafa Resid Pascha entworfen worden; es versprach neben Sicherheit von Leben, Ehre und Besitz die Abschaffung der Steuerpacht, Neuregelungen der Einberufung und des Gerichtswesens und eine Gleichheit aller Personen vor dem Gesetz. Erste Maßnahmen (Strafgesetzbuch, Handelsgericht, Gründung der Banque Ottomane, Verwaltungsreformen) mußten 1841 bis 1845 teilweise rückgängig gemacht werden; danach begann man mit einer Modernisierung des Unterrichtswesens, der Schaffung gemischter Civil- und Strafgerichte (1847) und der Verkündung eines Handelsgesetzes (1850). Nach kurzem Rückschlag kehrte während des Krimkrieges mit Ali und Fu'at Pascha eine neue Generation der Reformer an die Macht zurück, und das Reformedikt vom 18.2.1856 erweiterte die Prinzipien von 1839. Die gesetzlichen Reformen wurden vorangetrieben, die Provinzialverwaltung seit 1864 durch Midhat Pascha neu geordnet« (vgl. ebd.).
- 6 Bei diesen Re-Islamisierungsbemühungen handelte es sich um die Etablierung des Islam als privates Konzept, das einerseits als Sinnstifter sozialer Solidarität dienen und andererseits die ideologischen Links-Rechts-Konflikte dämpfen sollte (vgl. Toprak 1987).
- 7 Zu einer Auseinandersetzung mit dem türkischen Begriff »*irtica*« vgl. Schüller 1989.
- 8 Die Ursachen für diese Entwicklung werden in laizistisch-kemalistischen Kreisen und proislamischen Kreisen unterschiedlich erklärt. In laizistisch-kemalistischen Kreisen wird die Politik Turgut Özals dafür verantwortlich gemacht, und in proislamischen Kreisen steht diese Entwicklung für eine verspätete Emanzipation vom »unterdrückenden Laizismus«.
- 9 Die Vorbeter- und Predigerschulen wurden in der Türkischen Republik erst 1949 wieder eingeführt. Neben dem zahlenmäßigen Aufschwung von 19 (1960) auf 601 Schulen (1997) haben die Absolventen dieser Schulen heute auch viele neue Rechte erworben: Der vormals zehnmonatige Kurs wurde in ein langjähriges Schulsystem umgewandelt, das heute auch zum Universitätsstudium berechtigt. Bis zur Einführung der achtjährigen Schulpflicht umfaßte die Ausbildung sechs Jahre (vgl. Serter 1997; Seufert 1997).
- 10 In einem Artikel der Wochenzeitschrift *Nokta* wird von 4.000 islamischen Stiftungen und ihren Zweigstellen berichtet (vgl. Sever 1995).
- 11 MÜSİAD ist die Abkürzung von *Müstakil Sanayiciler ve İşadamları Derneği* Verein unabhängiger Industrieller und Geschäftsleute) und wurde 1991 als Alternative zum TÜSİAD (*Türk Sanayiciler ve İşadamları Derneği*/ Verein türkischer Industrieller und Geschäftsleute) gegründet. In diesem Zusammenhang haben die beiden Anfangsbuchstaben »MÜ« von MÜSİAD in der

türkischen Presse zu Spekulationen geführt, steht »MÜ« für *müstakil* (unabhängig) oder *müslüman* (muslimisch)? Zwar steht im Vereinsnamen »MÜ« für *müstakil* (unabhängig), aber der Vereinsvorsitzende Erol Yarar bestätigte die Spekulationen um das »MÜ«, denn das Ziel des Vereins sei es, eine Wirtschaft auf islamischen Grundsätzen in der Türkei aufzubauen (vgl. Çakır 1991).

- 12 Daß dem nicht so ist, beschreibt Serpil Üşür in ihrem Aufsatz »Drei Identitätsmodelle für Frauen und ihre jeweiligen Konzepte des öffentlichen und privaten Raumes in der Türkei« (vgl. Üşür 1997).
- 13 Im Unterschied dazu muß betont werden, daß die traditionelle Muslma die Dimensionen Religion und Tradition als soziale Einheit erlebt. Bei ihrem religiösen Wissen handelt es sich nicht um theologisches Wissen oder theologische Interpretationen, sondern um personenzentriertes Wissen, das von wichtigen Personen im sozialen Umfeld (Hodscha, Familienältesten etc.) weitergegeben wird.
- 14 Der Koran und die Überlieferung der Aussprüche des Propheten (*Hadith*) gelten allgemein als unantastbare Quellen der Wahrheit. Die Periode zwischen der Offenbarung des Korans und dem vierten Kalifen gilt als Zeitalter des wahren (d.h. richtig interpretierten) Islam (vgl. Toprak 1987).
- 15 Ein wichtiger Unterschied zwischen den »neuen muslimischen Intellektuellen« und den religiösen Gelehrten des Osmanischen Reiches besteht darin, daß erstere religiöses und modernes Wissen verbinden. Zur Charakteristik »neuer muslimischer Intellektueller« vgl. Pusch 1997; Meeker 1993; Toprak 1997 und Atacan 1991.
- 16 Ali Bulaç, ein bekannter muslimischer Intellektueller, meint in diesem Zusammenhang: »Was verändert werden muß, ist unser traditionelles, antiquiertes, ausgedientes und veraltetes Islamverständnis« (Değişimden Korkmak, in: Zaman, 11. Mai 1987, zitiert nach: Atacan 1991: 11). Islaminterpretationen erfahren heute einen Wandel, der heilige Text aber bleibt als unantastbare Wahrheit bestehen.
- 17 So sprach sich z.B. erst kürzlich der »Verein zur Pflege der Gedanken Atatürks« (*Atatürkü Düşünce Derneği*) dafür aus, daß das gesamte islamische Kapital konfisziert, das Kopftuch verboten und alle Korankurse geschlossen werden sollten. Die Forderung nach dem »Kopftuchverbot« wird z.B. damit begründet, daß das Kopftuchtragen nichts mit demokratischen Rechten zu tun habe (vgl. Bulut 1998).
- 18 In diesem Zusammenhang sind das Verbot der *Refah Partisi* durch das Verfassungsgericht (16. Januar 1998) und die Entscheidungen des Nationalen Sicherheitsrates vom 28. Februar 1997 zu nennen.
- 19 Ich setze das Kopftuchverbot in Anführungszeichen, weil es kein Gesetz gibt, daß das Kopftuch verbietet, sondern das »Kopftuchverbot« auf einer spezifischen (=kemalistischen) Interpretation der Gesetze beruht.
- 20 In diesem Zusammenhang sind die unterschiedlichen Beschäftigungsmög-

lichkeiten von qualifizierten und unqualifizierten bedeckten Frauen zu betonen. 75,3 % aller berufstätigen Frauen in der Türkei sind in der Landwirtschaft beschäftigt (vgl. DIE 1998: 265). Da Frauen diese Tätigkeit in einem traditionellen Umfeld ausüben, bedeutet die Bedeckung für sie im sozialen Gefüge der türkischen Peripherie kein Problem; die weibliche Bedeckung bedeutet in diesem traditionell-muslimischen Kontext die Verkörperung von Anstand, Sittlichkeit und Moral. Da diese Frauen vorwiegend unqualifizierten Tätigkeiten nachgehen und billige Arbeitskräfte sind, muß für die bedeckte Frau in der Landwirtschaft festgehalten werden, daß sie aufgrund der Geschlechterordnung im traditionell-ländlichen Kontext und nicht wegen ihrer religiösen Weltsicht und in der Folge wegen ihres Kopftuchs benachteiligt ist. Dieser Sachverhalt weist auch darauf hin, daß v.a. städtische Frauen, die einer qualifizierteren Tätigkeit nachgehen möchten, vom Kopftuchverbots betroffen sind.

- 21 Die RP-Stadtverwaltungen lehnen diese Bestimmungen ab und möchten sie in einem juristischen Kampf beseitigen. Sie begründen ihr Vorgehen damit, daß das Prinzip des unbedeckten weiblichen Kopfes in der Kleiderordnung nicht auf den grundlegenden Gesetzen zur Bekleidung – dem Hutgesetz und dem Gesetz nicht zu tragender Kleidung – beruht (mündliche Informationen von Dr. İzzet Özgenç, Rechtsberater des Oberbürgermeisters von Istanbul).
- 22 Grün ist die Farbe des Propheten. Im laizistischen Sprachgebrauch werden sämtliche gesellschaftliche Ausdrucksformen proislamisch eingestellter Muslime mit dieser Farbe beschrieben. So bezeichnet z.B. der Begriff »grüner Sektor« den von religiösen Muslimen getragenen Sektor und das »grüne Kapital« das Kapital von religiösen Muslimen.
- 23 Aus dem Interview mit Sibel Eraslan am 6. Oktober 1998 in Istanbul.
- 24 Im Zuge der Re-Islamisierung haben sich in der Türkei parallel zu säkularen Institutionen auch proislamische Pendants herausgebildet. So sind proislamische Arbeiter in der proislamischen Gewerkschaft *Hak-İç*, proislamische Geschäftsleute in der proislamischen Wirtschaftsvereinigung MÜSİAD und proislamische Menschenrechtler im Menschenrechtsverein *Mazlumder* organisiert. *Mazlumder* wurde 1991 in Ankara gegründet und verfügt heute über 13 Abteilungen im ganzen Land. In einer Informationsbroschüre definiert sich der Verein folgendermaßen: »Das Hauptziel von *Mazlumder* ist die Verteidigung der Menschenrechte und Freiheiten und die Organisation von Solidaritätskampagnen für unterdrückte Personen. Indem *Mazlumder* von einer alternativen Philosophie ausgeht, die sich auf die islamische Religion und geschichtliche Quellen bezieht, unterscheidet sich der Verein in vielen Punkten von anderen Menschenrechtsvereinen.
- 25 In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, daß *Mazlumder* eine Kopftuchkommission eingerichtet hat – d.h., man kann von der Institutionalisierung dieser Problematik in dem Verein sprechen. Gemäß den Aussagen der

Rechtsanwältin Şeyma Dögücü, Rechtsberaterin in der Kopftuchkommission, werden gegen viele bedeckte Frauen in staatlichen Einrichtungen (Universitäten und öffentlicher Dienst) Strafen verhängt, die nicht den gesetzlichen Grundlagen bzw. Fristen entsprechen. Die Kopftuchkommission beschäftigt sich neben der Verfolgung von Gerichtsprozessen v.a. mit der juristischen Aufklärung und Beratung bedeckter Frauen, gegen die im Rahmen der vorliegenden Kleiderordnungen Disziplinarstrafen verhängt wurden. Bedeckte Frauen sind von Maßnahmen betroffen wie z.B. der Versetzung im Fall vieler bedeckter Lehrerinnen, die in religiösen Prediger- und Vorbeterschulen beschäftigt sind. Dies war v.a. im Herbst 1998 ein zentrales Thema in der Kopftuchkommission (aus dem Interview mit Şeyma Dögücü, Istanbul, 22. September 1998).

- 26 Vom proislamischen Menschenrechtsverein *Mazlumder* wurde eine umfangreiche Studie zu diesem Thema herausgegeben: *Mazlumder İstanbul Şubesı* (Hg.): *Bütün Yönüyle Başörtüsü Sorunu. Olaylar, Belgeler, Anılar* (Das Kopftuch von allen Seiten. Vorfälle, Belege, Erinnerungen), Istanbul: *Mazlumder* Yay., 1997; erw. Aufl. 1998). Darüber hinaus beschäftigt sich auch die monatliche Zeitschrift *Mazlumder*, die von der伊stanbuler Abteilung herausgegeben wird, regelmäßig mit diesem Thema.
- 27 Seit Anfang der 90er Jahre ist die Verschleierungsmodus in proislamischen Kreisen in der Türkei ein viel diskutiertes Thema. Die Befürworter der Verschleierungsmodus, d.h. einer islamisch korrekten Verhüllung nach modischen Gesichtspunkten, sind der Ansicht, daß Verhüllung nichts mit Entästhetisierung der Frau zu tun hat. Die Gegner der Verschleierungsmodus dagegen meinen, daß Mode eine westliche Erfindung ist und mit dem islamischen Lebensprinzip nichts zu tun hat. Außerdem argumentieren sie, daß Frauen mit modischer Bedeckung Blicke auf sich ziehen, d.h. der Logik der Bedeckung widersprechen.
- 28 Als Beispiel möchte ich in diesem Zusammenhang das Buch *Bir Başörtüsü Günlüğü* (Ein Kopftuchtagbuch) von Zekiye Oğuzhan nennen. In diesem »Tagebuch« beschreibt die Autorin neben verschiedenen politischen Entwicklungen auch ihre persönlichen Erfahrungen mit dem Kopftuch an der Universität. Neben all den Schwierigkeiten, die ihre Bedeckung im Rahmen des Studiums bereiteten, kritisiert sie auch den gut gemeinten Ratschlag einer Lehrbeauftragten, das Kopftuch für die verbleibende Studienzeit abzunehmen (vgl. Oğuzhan 1998).
- 29 Die Analyse der subjektiven Bedeutung der Bedeckung in diesem Kapitel ist ein Teilergebnis meiner Studie »Weiblicher Islamismus: Zur Lebenswelt islamistischer Journalistinnen in der Türkei«, die ich 1997 mit einem post-doc-Stipendium des österreichischen Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Istanbul durchgeführt habe. Ein anderer Teil der Ergebnisse ist im Druck (vgl. Pusch 1998).

- 30 Dieses und die folgenden Zitate stammen aus Interviews mit proislamischen Journalistinnen, die ich im Rahmen meiner Untersuchung »Weiblicher Islamismus: Zur Lebenswelt islamistischer Journalistinnen in der Türkei« auch zu ihrem Kopftuch befragt habe.

LITERATUR

- Acar, Feride (1995): *Türkiye'de İslamci Hareket ve Kadın*. In: Tekeli, Şirin (Hg.), *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İstanbul: İletişim Yay. (3. Aufl.), S. 79-100.
- Aktaş, Cihan (1996): »Aile gerçek bir sigianak olamalı«. *Kadın ve Aile*, 15. Juni 15. Juli 1996.
- Atacan, Fulya (1991): Radical Islamic thought in Turkey. *Zaman* newspaper, 3 November 1986-30 May 1987. İstanbul: Redhouse.
- Bulut, Recep (1998), İslami sermayeye el konulmalı. *Yeni Şafak*, 5. März 1998.
- Çakır, Feza (1991): Elhamdülillah MÜSİAD'ız..., *Ekonomist*, 17. März 1998.
- Dumont, Paul (1984): »The Origins of Kemalist Ideology«. In: Landau, J.M. (Hg.), *Atatürk and the Modernisation of Turkey*. Leiden: Westview Press, S. 25-44.
- Giritli, İsmet (1984): »Kemalism as an Ideology of Modernization«. In: Landau, J.M. (Hg.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*. Leiden: Westview Press, S. 251-253.
- Göle, Nilüfer (1993): *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yay. (3. Aufl.).
- Göle, Nilüfer (1997): »Feminismus, Islamismus und Postmodernismus«. In: Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechtild (Hg.), *Feminismus, Islam, Nation*. Frankfurt/Main und New York: Campus, S. 33-54.
- İlyasoğlu, Aynur (1994): *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis Yay.
- İlyasoğlu, Aynur (1996): *İslamci Kadın Hareketi*. Birikim 9, S. 60-65.
- Kreiser, Klaus/Diem, Werner/Maier, Hans Georg (Hg.) (1974): *Lexikon der islamischen Welt*, Bd. 3. Stuttgart et al.: Kohlhammer.
- Mardin, Şerif (1993): *Modern Türkiye'de Din*. In: ders., *Türkiye'de din ve siyaset*. Makaleler 3, İstanbul: İletişim Yay., S. 88-113.
- Mazlumder İstanbul Şubesi (Hg.) (1997): *Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu. Olaylar/Belgeler/Anılar*. İstanbul.
- Mazlumder İstanbul Şubesi (Hg.) (1998): *Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu. Olaylar/Belgeler/Anılar*. İstanbul (2. erw. Aufl.).
- Mazlumder İstanbul Şubesi (Hg.) (o.D.), *Mazluma Kimlik Sorulmaz* (gedruckter Informationsfolder), İstanbul.
- Meeker, E. Michael (1993): *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yeni Müslüman Aydınlar*. In: Trepper, Richard (Hg.), *Çağdaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset Edebiyat ve Laik Devlet*. İstanbul: Sarmal Yay., S. 261-271.
- Neusel, Ayla (1993): »Frauenkarrieren in der Wissenschaft. Ein Vergleich der

- Situation von Wissenschaftlerinnen an türkischen und deutschen Universitäten«. In: Esin, Ayşe/Kaputanoğlu, Anıl/Kesim, Ozan/Kırkıyık, Mine (Hg.), *Die Türkische Frauenbewegung. Probleme und Entwicklungen in Deutschland und in der Türkei*. o.O., S. 15-36.
- o.N. (1996): Kente Çarşaflı Koruma. *Yeni Yüzyıl Gazetesi*, 23. August 1996.
- o.N. (1998): Eyleme yasak yok. *Akit*, 11. Oktober 1998.
- Oğuzhan, Zekiye (1998): *Bir Başörtüsü Günlüğü*. İstanbul: İz Yay.
- Özdalga, Elisabeth (1998): *The Veiling Issue. Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*. Curzon: Richmond.
- Pusch, Barbara (1997): *Über den antimodernistischen Umweltdiskurs in der Türkei*. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Pusch, Barbara (1998): »Verschleierte Berufung? – Zur beruflichen Situation pro-islamischer Journalistinnen in der Türkei«. *Zeitschrift für Türkeistudien* 2/98, S. 213-231.
- Schmitt, Eberhard (Hg.) (1985): *Türkei. Politik – Ökonomie – Kultur*. Berlin: Express Edition.
- Schüler, Harald (1989): »Re-Islamisierung: Der Fall Türkei«. *Zeitschrift für Türkeistudien* 1, S. 63-93.
- Serter, Nur (1997): *Dinde Siyasal İslam*. Tekeli. İstanbul: Sarmal Yay.
- Seufert, Günter (1996): *Islamismus als indigene Modernisierungsbewegung?* (unveröffentlichtes Manuskript zum gleichnamigen Vortrag am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in İstanbul im März 1996).
- Seufert, Günter (1997): *Café İstanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei*. München: Beck.
- Sever, Metin (1995): *İslamçı Vakıf Emperatörlüğü*. Nokta, 1.-7. Januar 1995.
- Tekeli, Şirin (1995): *1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar*. In: dies. (Hg.), *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İstanbul: İletişim Yay. (3. Aufl.), S. 15-50.
- Tibi, Bassam (1992): *Die Fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. München: Beck.
- Toprak, Binnaz (1987): *Islamist intellectuals of the 1980s in Turkey. Current Turkish Thought* 62. İstanbul: Redhouse, S. 2-19.
- Turan, İlter (1993): *Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür*. In: Trepper, Richard (Hg.), *Çağdaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset Edebiyat ve Laik Devlet*. İstanbul: Sarmal Yay., S. 39-70.
- Üşür, Serpil (1997): *Drei Identitätskonzepte für Frauen und ihre jeweiligen Konzepte des öffentlichen und privaten Raumes in der Türkei*. In: Schönig-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechtild (Hg.), *Feminismus, Islam, Nation*. Frankfurt/Main und New York: Campus, S. 295-304.
- Zürcher, Erik J. (1993): *Turkey. A modern history*. London, New York: I.B. Tauris.