

FRAUEN UND RE-ISLAMISIERUNG IN DER TÜRKEI UND IN INDONESIA – EIN VERGLEICH

Refika Sariönder

In verschiedenen Regionen der Welt sind seit einigen Jahren Re-Islamisierungsprozesse zu beobachten. Diese sind charakterisiert durch Identitätspolitik im Kontext der Globalisierung. Ein Kernbestandteil dieser Identitätspolitik ist der Frauenaspekt. Macht man ihn zum Gegenstand eines Vergleichs, so treten die spezifischen lokalen Ausprägungen deutlich hervor und führen die Unhaltbarkeit von Generalisierungen, wie »die« islamische Identität, »die« Muslimin und »der« Islam vor Augen. Vielmehr bilden sich, wie die Gegenüberstellung von der Türkei und Indonesien deutlich zeigt, unterschiedliche islamische Frauenbilder im Zusammenhang mit jeweils lokalen historischen und staatspolitischen Entwicklungen aus.

Indonesien wie die Türkei stehen im Zeichen von Re-Islamisierungsprozessen. Trotz Ausdifferenzierung und des Verlustes gesellschaftlicher Funktionen infolge intensiv betriebener Säkularisierungspolitiken, die charakteristisch für die Etablierung beider Nationalstaaten sind, ist Religion nicht zu einer gesellschaftlich bedeutungslosen, nurmehr im Privaten verankerten Kraft geworden, sondern hat, wie anderen Orten und wie andere Glaubensrichtungen, seit den 80er Jahren zunehmend in der öffentlichen Sphäre Fuß gefaßt. Diagnosen deuten einerseits darauf, daß Säkularisierungstheorien konzeptionelle Mängel aufweisen, indem sie einäugig von einem Modell strikt getrennter Systeme ausgegangen sind und die vielfältigen Formen symbiotischer Beziehungen zwischen Politik und Religion unterschätzt haben (Casanova 1994: 19-20, 41). Andererseits werden veränderte Bedingungen für die Konstituierung persönlicher Identität und zwischenmenschlicher Beziehungen unter den Bedingungen von Globalismus, Pluralismus und Relativismus konstatiert. Parallel zu einer Pluralisierung individueller Lebenswelten und Identitäten, unter denen der einzelne wählen kann (Holton/Turner 1989; Tiryakian 1994), besteht eine gewachsene Vielfalt gesellschaftlicher Organisationsformen, die auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Bereichen

gleichzeitig ohne Priorität operieren (Nederveen Pieterse 1994: 166-168). Religiöser Fundamentalismus¹ ist in diesem Szenario eine Wahlmöglichkeit unter vielen:

As the world becomes a single place, various collectivities ... are ... called upon to declare their identities ... Given the historical significance of religion as the primal source of political legitimation (and delegitimation), it is not at all surprising that it plays a large part in the new circumstance (Robertson 1989: 19).

Selber Bestandteil des Globalisierungsprozesses, gerieren sich fundamentalistische religiöse Bewegungen als politische anti-globalistische Akteure mit kommunitaristischen Idealen, die auf einer Vision der moralischen Gemeinschaft aufbauen (Riesebrodt 1990: 246; Robertson 1989: 18). Von besonderer Zugkraft ist diese Vision im Rahmen der vielen lokalen, nationalstaatsbezogenen Re-Islamisierungsbewegungen, die die Authentizität autochthoner Lebensformen gegen eine mit Verwestlichung und Kapitalismus konnotierte Säkularität setzen. Sie bieten den vom säkularen Nationalstaatsprojekt Enttäuschten eine Identität jenseits der Konnotation von »westlich=modern« an. Dieses geschieht auf der Grundlage anti-westlicher Narrative, die sich nicht nur gegen europäische und amerikanische Politik und Kultur, sondern ebenso gegen »deren Stellvertreter« in der einheimischen Gesellschaft wenden (Werner 1997: 92). Die Attitüde des Widerstandes gegen den Westen ist jedoch widersprüchlich. So verurteilen die Islamisten zum Beispiel Massenkultur als negativen Effekt des Westens, aber sie selber sind auch ein Teil dieser Kultur und plazieren aus dieser Position heraus ihre Kritik (Abaza 1991: 217). Die Kritik am Westen geschieht auf der Grundlage westlicher Ideen und Sprache. Der »originale« Islam der islamistischen Vision kann nicht »authentisch« einheimisch sein, denn »der Westen ist überall«, »in den Strukturen und Gedanken« (Ahmed 1992: 236). Daher hat die auf anti-westliche Kritik sich gründende Identitätspolitik keine eigenständige Basis, und die »authentische« muslimische Gesellschaft ist Utopie.

Dennoch gibt es einen konkreten Ansatzpunkt, der in Richtung Realisierung dieser Vision deuten soll: die islamische Weiblichkeit. Dem Argument der Islamisten zufolge haben Kolonialisierung und Verwestlichung die weibliche Identität zerstört und die Frau zum pornographischen Objekt herabgesetzt; ihren wahren Wert könne sie nur durch den Islam wiedergewinnen. Widersprüchlicherweise wird die islamische Frau in die öffentliche Arena gestellt: als Frau, die studiert, die für Rechte

kämpft, an Demonstrationen teilnimmt, am öffentlichen Diskurs beteiligt ist, Propaganda betreibt. Der Widerspruch besteht darin, daß diese Charakteristiken kaum aus einer »echten islamischen Tradition« heraus zu begründen sind, sondern vielmehr auffällige Parallelen zum Narrativ des frühen Nationalstaates, das Identität und gesellschaftlichen Fortschritt mit der »Frauenfrage« verband, aufweisen.

Trotz der relativ einheitlichen Oberfläche, die die Re-Islamisierungsbewegungen – gerade auch im Hinblick auf *die* islamische Frau – aufweisen, sind lokale Unterschiede in der Rezeption sichtbar, die mit der jeweiligen nationalstaatlichen Prägung wie auch mit vorgängigen kulturellen Perzeptionen zusammenhängen und nicht nur die traditionelle partikulare, sondern auch die moderne, auf Rationalität und Universalität sich gründende islamische Praxis spezifisch konturieren. Dieses zeige ich im folgenden anhand von Beobachtungen in der Türkei und in Indonesien auf.

ISLAM, POLITIK UND FRAUEN

... the ›woman question‹ emerged as a hotly contested ideological terrain where women were used to symbolise the progressive aspirations of a secularist elite or hankering for cultural authenticity in Islamic terms (Kandiyoti 1991: 3).

Die Ansicht Deniz Kandiyotis von der gesellschaftlichen symbolischen Funktion der Frauen gilt sowohl für die Türkei als auch für Indonesien. Sie läßt sich aus der Beziehung von Islam und Staat, Nationalismus und oppositionellen Ideologien verstehen. Die Repräsentationsformen der Frauen im politischen Diskurs, der erreichbare Grad an rechtlich-formaler Emanzipation, die Modalitäten ihrer Teilnahme am ökonomischen Leben und die sozialen Bewegungen, in denen sie ihre Interessen formulieren, sind Effekte von Staatsbildungsprozessen (Kandiyoti 1991: 2-3). Außer im Familiengesetz zeigt sich die staatliche Intervention auch in den auf Ausbildung, Arbeit und Bevölkerungskontrolle bezogenen Politiken. Die Durchsetzung geschlechtsspezifischer Interessen der Frauen sind nicht gewachsener Bestandteil von Demokratisierungsprozessen und zivilgesellschaftlichen Entwicklungen, sondern strategische Einsätze »von oben« zur Stützung autoritärer und repressiver Regime. Das zeigt

sich deutlich in den frühen nationalstaatlichen Regierungen: Zwar gaben sie den Frauen neue Rechte, aber gleichzeitig eliminierten sie autonome Frauenorganisationen und unterstützten jene, die sich damit arrangierten, als Anhängsel der Regierung zu fungieren (Kandiyoti 1991: 12-13).

Im Gegensatz zu den meisten anderen muslimischen Ländern wurde die Türkei nicht kolonialisiert, führte jedoch einen Befreiungskampf gegen die Alliierten, die bis 1923 Teile des Osmanischen Reiches besetzt hielten. Indonesien hingegen kämpfte gegen die niederländische Kolonialmacht, die bis 1949 im Land war. Nach 1923 entstand die türkische Republik, die sich auf der Basis der sechs Prinzipien des Kemalismus – Laizismus, Nationalismus, Populismus, Etatismus, Revolutionismus und Republikanismus – konstituierte. Die Republik Indonesien berief sich bei ihrer Gründung auf die fünf Grundprinzipien von *pancasila*: Glaube an einen Gott, gerechte und zivilisierte Menschheit, Einheit von Indonesien, repräsentative Demokratie und soziale Gerechtigkeit für alle Indonesier (Baried 1986: 140). Der ideologische Hauptunterschied der beiden Republiken resultiert aus der jeweiligen Kolonialisierungserfahrung. Indonesien, die ehemalige Kolonie, mißtraute dem Westen und wendete sich dem Osten zu. Ein bemerkenswerter Punkt ist, daß die junge Türkei mit ihrem Präsidenten Atatürk zu den Vorbildern gehörte, an denen der indonesische Präsident Sukarno sich orientierte (Legge 1972: 139; Mehmet 1992: 28; Noer 1973: 281-287). Atatürks republikanische Ideologie indessen richtete sich erklärtermaßen am Westen aus und hatte zum Ziel, die Türkei an das Niveau der modernen Zivilisation und damit der westlichen Länder heranzuführen. Desweiteren unterscheiden sich beide Republiken hinsichtlich ihrer Position zum Islam, der in beiden Fällen dominierenden Religion. Während in der Türkei der Laizismus zum Staatsprinzip wurde, gründete sich die Republik Indonesien auf den »Glauben an einen Gott«.

Der autoritäre Charakter des indonesischen Staates dürfte ausschlaggebend sein, daß es unter den indonesischen Islamisten kaum ein Bedürfnis oder den Wunsch zur Konstituierung eines islamischen Staates gibt. Einer der Gründe liegt, wie eine indonesische Studentin mir im Gespräch darlegte, in der Angst vor dem politischen Regime, das die islamischen Einrichtungen und Diskurse strikt kontrolliert und instrumentalisiert. Sowohl durch eine starke militärische Präsenz wie auch durch eine geschickte Lenkung des Islam auf sozialer und kultureller Ebene werden oppositionelle Bestrebungen an der Entfaltung gehindert (vgl. Stauth 1992: 11, 15). Die Forderung nach einem islamischen Staat stand hinge-

gen von Beginn an auf der Tagesordnung der Islamisten in der Türkei. Obwohl Laizismus als strikte Trennung von Staat und Religion definiert ist, zeichnet sich die türkische Variante durch eine starke Kontrolle der Religion durch den Staat aus. Während in Indonesien islamische Institutionen berechtigt sind, private Schulen und sogar Universitäten zu gründen, untersteht in der Türkei jede Schule, jeder Korankurs der direkten Autorität des Erziehungsministeriums.

Ungeachtet der Unterschiede im einzelnen bedienen sich beide Staaten der Frauen als Symbole für ihre Staatsideologien. Die türkische Republik instrumentalisierte seit ihrer Gründung Frauen als Träger der Verwestlichungs- und Säkularisierungspolitik. Frauen wurden aufgefordert, sich beruflich ausbilden zu lassen und sich im gesellschaftlichen und politischen Leben zu engagieren. In Indonesien hingegen erfolgte die Instrumentalisierung der Frauen erst einige Zeit nach der Gründung der Republik, ab circa 1965. Die Frau wurde aufgewertet zur »Mutter der Nation«, die im Bereich der Familie für die nationale Entwicklung (*pembangunan*) Indonesiens tätig ist. Jenseits der staatlichen Interventionen, die den Frauen in den beiden Gesellschaften jeweils spezifische Funktionen zuweisen, gibt es einen weiteren Unterschied, der sich auf die Geschlechterbeziehungen im öffentlichen Raum und seine Besetzung durch die Geschlechter bezieht. Offensichtlich besteht eine grundlegende Differenz bezüglich des sexuellen Verhaltens und der Segregation der Frauen in der Türkei und in Indonesien. Wie Jutta Berninghausen und Birgit Kerstan für Indonesien darlegen, gehören zwar sexuelle Restriktionen zum dominierenden Moralkodex, aber es liegt ihnen nicht die Konnotation von Lust und Sünde zugrunde, sondern eher die pragmatische Absicht, außereheliche Schwangerschaften zu verhindern (Berninghausen/Kerstan 1984: 38). Ein Indiz für diese Einstellung ist die verbreitete Vorliebe für das Tragen der traditionellen, tief ausgeschnittenen Kleider. Ein anderes Indiz ist die weitgehende Absenz sexueller Belästigung in Indonesien. Für mich, als eine »einheimische« Frau, die sich seit ihrem zehnten Lebensjahr mit verbalen und physischen sexuellen Belästigungen in der Türkei auseinandersetzen muß, war es überraschend, als »Touristin« in Indonesien keine physische Belästigung – sogar in den vollsten Bussen! – und nur wenig verbale Belästigung zu erfahren. Als ich dieses Thema mit einer indonesischen Frau diskutierte, berichtete diese von unangenehmen Erlebnissen mit arabischen Männern während des Pilgeraufenthaltes in Mekka; als Muslimin unter Muslimen habe sie nicht mit physischen und verbalen Belästigungen gerechnet. Offensichtlich hängt

der Umgang der Geschlechter im öffentlichen Raum nicht primär von der religiösen Einstellung, sondern von der kulturellen Perzeption von Körper und Sexualität ab.

Die Praxis der Geschlechtersegregation ist somit die Erweiterung einer spezifischen kulturell geprägten Perzeptionsweise und der entsprechenden Einstellung zur Sexualität. Die seit der Gründung der türkischen Republik verfolgte Geschlechterpolitik setzte an dieser Praxis an mit dem Ziel, die Bevölkerung an gemischtgeschlechtliche gesellschaftliche Felder zu gewöhnen. Die Resistenz kultureller Perzeption zeigt sich jedoch darin, daß Geschlechtertrennung in vielen sozialen Milieus nach wie vor praktiziert wird. So verteilen sich in muslimischen Kreisen in der Türkei Männer und Frauen zum Beispiel bei Feiern, während privater häuslicher Besuche und in Moscheen auf sorgsam separierte Räume. Die Wahrnehmung der Frauen als sexuell aufreizende »Körper« ist im türkischen Kontext eindeutig ausgeprägter als im indonesischen Kontext, in dem die Geschlechtertrennung mehr symbolisch als physisch ist. So halten sich bei Feiern oder sogar in der Moschee während des Gebetes Männer und Frauen zwar voneinander getrennt, aber im gleichen Raum auf.

In vielen Bereichen des alltäglichen Lebens sind die indonesischen Frauen deutlich präsenter als die türkischen: Sie gehen regelmäßig in die Moschee, um zu beten; in islamischen Sitzungen, auch solchen, die im Fernsehen ausgestrahlt werden, treten sie als Koranleserinnen und -interpretinnen auf. Dagegen zeigen die türkischen muslimischen Frauen, den durch die kemalistische Politik entstandenen Spielraum nutzend, ein deutliches Engagement im politischen und intellektuellen Leben ihres Landes.

FRAUEN UND RE-ISLAMISIERUNG

Die Idee einer moralischen Gesellschaft auf der Grundlage des Islams macht die Frauen zu Schlüsselpersonen im islamistischen Diskurs und erklärt Familie, Kinder und zwischengeschlechtliche Beziehungen zum Kern der gesellschaftlichen Erneuerung. Marie-Aimée Hélie-Lucas argumentiert, daß Islamisten in Ermangelung alternativer Modelle in den Bereichen Politik und Wirtschaft zur Herstellung von Identität und Abgrenzung auf Traditionen zurückgreifen, die sich auf die Privatsphäre

und auf Weiblichkeitskonzepte beziehen, und diese zum Schwerpunkt ihrer Politik machen (Hélie-Lucas 1992: 30; 1993: 216). Laut Martin Riesebrodt (1990) findet sich diese Strategie der Moralisierung nicht nur bei Islamisten, sondern sie ist ein Kennzeichen aller fundamentalistischen Ideologien. Ein zentraler Aspekt des sich gegen den Verlust patriarchaler Normen und Strukturen wendenden Fundamentalismus ist die Kritik an hedonistischen Freizeitaktivitäten und Konsumgewohnheiten, denen zerstörerische Effekte auf Familie und Moral unterstellt werden. Mangelnde Selbstzucht und Eigenkontrolle gelten als Ursachen für die Züchtung exzessiver Leidenschaften, triebhafter Abhängigkeiten und materialistischer Gier und damit für die unausweichliche Entwicklung gesellschaftlicher Dekadenz. Große Aufmerksamkeit erhält innerhalb dieser Sichtweise der weibliche Körper als Mittel der Provokation männlicher Sexualität. Folglich zentrieren sich fundamentalistische Diskurse und Praktiken um die öffentliche Präsenz des weiblichen Körpers in Zusammenhang mit Kleidung, Film, Theater, Schwimmbädern, Tanzveranstaltungen und Koedukation (Riesebrodt 1990: 217-218, 245). Zentrale Bedeutung in den Re-Islamisierungsbewegungen erhält die weibliche Bekleidung:

Paradoxerweise stellt der Islam, je mehr er sich politisiert, die Frau in den Vordergrund. Die schwarze Verschleierung symbolisiert die Rückkehr zu den islamischen Traditionen vor der Modernisierung und wird gleichzeitig zum Symbol für die aktive Teilnahme der Frauen an politischen Demonstrationen (Göle 1995: 105).

Der Schleier ist ein Symbol der Frauen in Re-Islamisierungsbewegungen. Obwohl Form und Umfang der Verschleierung von Land zu Land, von Region zu Region, von Gruppe zu Gruppe variieren, betrachtet jeder seine Version als richtig, und die meisten Studien subsumieren alle Variationen der neuen islamischen Kleidung undifferenziert unter den Begriff »Schleier«.² Mit seinem Wiederauftauchen verbinden sich die Zurückweisung der westlichen Kultur und die Entwicklung einer autochthonen Identität (Kreile 1992: 23). Daß der Schleier ein unverzichtbares Symbol ist, zeigt sich auch in den islamistischen Diskursen, insbesondere dann, wenn man einzelne islamische Praktiken vergleicht. So vertreten indonesische Studentinnen, die den Koran selbst und unabhängig von führenden Autoritäten interpretieren, die Ansicht, daß die Regelungen der Polygynie oder der Erbschaft, die männliche Nachkommen großzügiger bedenkt als weibliche, heutzutage unangemessen sind, nicht aber das

Verschleierungsgebot. Renate Kreile vertritt die These, daß der Schleier den Frauen Zugang zum »männlichen Raum« und damit die Überschreitung der traditionellen Grenzen ermöglicht, indem seine Trägerin signalisiert, daß sie nicht die Absicht hat, mit ihrer Weiblichkeit Chaos zu verursachen. Die Frau, so Kreile, könne durch Gehorsam und Unterwerfung Macht und Einflußnahme bekommen. Sie könne die Welt aus der privaten Abgeschlossenheit heraus durch die Erfüllung der ihr zugeschriebenen Rolle verändern (Kreile 1992: 22, 24). Wie diese Rolle definiert ist, geht deutlich aus islamischen Frauenzeitschriften hervor.

ISLAMISCHE FRAUENZEITSCHRIFTEN

Islamische Frauenzeitschriften sind eine aufschlußreiche Quelle für die Untersuchung des neuen Profils der muslimischen Frau, das im Rahmen der Re-Islamisierungsbewegung entwickelt wird. Im Kontext alltagsweltlich relevanter Details präsentieren sie die ideale Muslimin und definieren wünschenswertes muslimisches Verhalten. Im folgenden beziehe ich mich auf die zwei einflußreichsten islamischen Frauenzeitschriften, die in der Türkei veröffentlicht werden. *Kadın ve Aile* (»Frau und Familie«) und *Mektup* (»Brief«) sind beide seit 1985 auf dem Markt. Aufschlußreich ist nicht nur die Analyse ihrer Inhalte und Botschaften, sondern auch das Selbstverständnis ihrer Gestalterinnen.

Kadın ve Aile

Kadın ve Aile hat, wie die Redaktionsassistentin Frau Y. mir in einem 1995 geführten Interview erklärte, das Ziel, ihre Leserinnen dazu zu bringen, ein definiertes Frauenbild zu internalisieren. In ihren Ausführungen entspricht diesem Bild eine Muslimin, die dem 20. Jahrhundert angepaßt ist, die ein islamisches Bewußtsein hat, die offen gegenüber Technik und Technologie ist und Familie sowie Erziehung der Kinder für wichtig hält. Die Betonung des Familienlebens zeigt sich in der Zeitschrift auch in dem relativ großen Umfang, den Themen wie Kinderbetreuung, Handarbeit und Kochen einnehmen. Die Zielgruppe von *Kadın ve Aile* sind städtische Frauen, die sich mit einem solchen Bild der idealen muslimischen Frau und dem stets repetierten Argument der Verwestlichung als Grund für moralischen Zusammenbruch und psychisches Elend identifizieren, die zwischen westlichem Kulturimperialismus und

autochthonem Modernismus differenzieren können und die nützliche westliche technologische und wissenschaftliche Errungenschaften, die man sich nicht entgehen lassen darf, einzusetzen wissen. Diese Mischung aus dem Insistieren auf autochthoner Kultur und der Bejahung allochthoner Technik, die ZeitschriftenleserInnen und -macherInnen teilen und die die konservative anti-westliche Attitüde überlagert, spiegelt sich bereits in der optischen Aufmachung wie auch in der Themengestaltung von *Kadın ve Aile* wider. Feride Acar weist auf frappierende Ähnlichkeiten mit westlichen konservativen Frauenzeitschriften hin (Acar 1991: 286-290).

Gefragt nach der Stellung der Frauen im Islam, verwies Frau Y. im Interview auf das Prinzip der Gleichwertigkeit der Geschlechter im Islam. Das bedeute die Pflicht der gegenseitigen Unterstützung durch die Ehepartner. Allerdings bestehe eine gewisse Ungleichheit aufgrund eines Wissensgefälles zwischen Mann und Frau sowie aufgrund einer unterschiedlichen familiären Erziehung des Partners. Die Frau interessiere sich aufgrund ihrer Natur (*fitrat*) mehr für die Familie; dafür stehe ihr jedoch Unterstützung durch Bedienstete und Ammen zu. Hinsichtlich der Mehrehe bemerkte sie, daß diese Regelung zu Lebzeiten des Propheten ein fortschrittlicher Akt gewesen sei durch die Einschränkung auf höchstens vier Frauen. Aber der Satz »Es ist vorteilhaft, wenn du eine Frau heiratest« drücke Bedenken gegenüber der Praxis der Mehrehe in unserer Zeit aus. Im weiteren Gesprächsverlauf führte Frau Y. aus, daß der Mann nach dem Koran das Recht habe, sich von seiner Frau scheiden zu lassen, wenn diese keine gute Muslimin sei, um eine Ehe mit einer »richtigen« islamischen Frau einzugehen. Zunächst hatte Frau Y. sich auf diese Aussage beschränkt, aber als sie bemerkte, daß sie von ihrer bisherigen Argumentationslinie der Gleichheit der Geschlechter mit Ausnahme biologischer Unterschiede abwich, beeilte sie sich zu betonen, daß dieser Scheidungsgrund umgekehrt auch für die Frau gelte. Massive Argumentationsschwierigkeiten erzeugte für Frau Y. offensichtlich die Frage nach dem Recht des Mannes, seine Frau zu schlagen. Nachdem sie mich eine Weile wortlos angestarrt hatte, sagte sie, daß sie davon nichts wisse. Als ich auf den entsprechenden Koranvers verwies, antwortete sie, daß sie den Beginn des Verses wisse, sich aber nicht an dessen Ende erinnern könne. Daß eine hochgebildete muslimische Frau ausgerechnet bei diesem heiß diskutierten Thema eine solche Wissenslücke aufweist, erscheint unwahrscheinlich. Aus Mangel an einer tragfähigen Interpretation wählte sie vermutlich den Weg, »die Ignorantin zu spielen«. Meines

Erachtens bieten sich für diese defensive Strategie folgende Erklärungen an: Das Normative und Frau Y.s private Ansicht treten hier völlig auseinander, und sie löst für sich diese Spannung, indem sie das Normative ignoriert. In der öffentlichen Position als Repräsentantin einer »Ideologie-Reproduktionsmaschine«, wie es dieses Magazin ist, ist diese Strategie jedoch kaum offen vertretbar. Möglicherweise sind ihr auch die feministischen Diskurse, in denen vertreten wird, daß die Bedeutung »Schlagen« eine von mehreren möglichen Übersetzungen aus dem Arabischen ist, unbekannt oder sie ignoriert diese feministische Konkurrenz. Oder sie akzeptiert das Normative, vermag aber dessen hierarchisches Gefälle hinsichtlich der Geschlechterbeziehungen nicht in der Gleichheitsrhetorik, die sie nach »außen«, gegenüber einer eindeutig nicht-islamistischen Fragestellerin anspricht, aufzulösen oder plausibel zu erklären. Über eine bloße persönliche Reaktion hinausweisend zeigt sich an diesem Beispiel das Problem der Begründung und der Repräsentation, das sich mit einem »öffentlichen Islam« unter den Bedingungen des Wettbewerbs um »richtige« Interpretation und um Klientel verbindet (Salvatore 1998). Gilt doch gerade diese prekäre Frage der körperlichen Gewalt als »zivilisatorischer« Meilenstein und als ethisches Prinzip, das öffentlich verhandelt wird.

Feride Acar wie auch Yeşim Arat, die eingehend *Kadın ve Aile* analysiert haben, stellen übereinstimmend fest, daß die ideale muslimische Frau durchgehend in Kontrast zur imaginierten verwestlichten Frau gesetzt wird. Beide heben auch den konservativen Blickwinkel der Zeitschrift hervor. Frauen sind ausschließlich als Hausfrauen, die ihr Leben unter dem Aspekt des Glücks ihrer Ehemänner und Kinder ordnen, definiert. Hausarbeit und Kinder sind die Hauptthemen. Mode, Amüsement, Erotik, Alkohol, Glücksspiele, Flirt werden als destruktive Kräfte für die Familie und die moralischen Beziehungen zwischen Individuen im allgemeinen abgehandelt. Abtreibung und Pornographie werden entschieden abgelehnt. Die Einstellung zur Scheidung ist negativ; zur Begründung dient mangels klarer Aussagen im Koran der Hinweis, daß »Allah es nicht mag«. Gegen Erwerbstätigkeit innerhalb des Hauses spricht nichts, aber außerhäusliche Beschäftigung wird nur im Notfall, etwa bei finanziellen Problemen der Familie, in Betracht gezogen. Andererseits werden, trotz Hochschätzung der Geschlechtertrennung, Koedukation und der Besuch säkularer Schulen gebilligt (Acar 1991: 283-288; Arat 1990: 93-95).

Innerhalb der Redaktion herrscht eine Beschäftigungspolitik, in der ge-

zielt Ehepaare eingesetzt werden, bei denen auch die Frau über die geforderte Qualifikation verfügt. So ist die Redaktionsassistentin Frau Y. ihrem Ehemann, dem Redaktionsleiter, unterstellt. Dieser Verteilungsmodus reflektiert den konservativen Grundtenor der Zeitschrift, Frauen als Teil der Familie zu definieren. Daß der Mann automatisch die Position des Redaktionsleiters bekommt, während seine Frau ihm als Assistentin zur Seite gestellt wird, zeigt eindeutig ein Gleichheitsgefälle, das in der Semantik so kunstvoll verschleiert wird. Auffällig sind die vielen Widersprüche im Detail, die sich in einem konzeptionellen Aufriß aus Neo-Traditionalisierung und Neo-Konservativismus, aus der Vision einer islamischen Moderne, die anschlussfähig ist an die islamische Tradition, und der faktischen Durchdringung einer globalen Moderne zeigen. Das zeigt sich nicht so vordergründig auf der absicherbaren Diskursebene, aber deutlich auf der Handlungsebene. Aussagekräftig ist in diesem Zusammenhang die Person der Redaktionsassistentin, von der man als Mitgestalterin einer Zeitung, die als Instrument der Vermittlung weiblicher islamischer Identität definiert ist, eine hohe persönliche Kohärenz erwartet. Im Gegensatz zum vermittelten konservativen Weltbild präsentiert sie sich während des Interviews als moderne berufstätige Frau. Das zeigt sich zum einen an ihrer Kleidung: Entgegen der von *Kadın ve Aile* befürworteten Kombination von Bluse und Rock trug Frau Y. Leggings und Sweatshirt. Zudem – und trotz der beschränkten Karrieremöglichkeiten – äußert sie, eine Absolventin der Fakultät für Publizistik, die aus einer traditionell religiösen, sich mit dem säkularen Staat arrangierenden Familie stammt und die während der Studienzeit ihr islamisches Bewußtsein, wie sie sagt, durch zufällig zusammengekaufte Bücher entwickelte, hohe Ansprüche an Professionalität. Sie sei, wie sie erklärt, ständig auf der Suche nach qualifizierten Autorinnen für die Leit- und Hauptartikel, das heißt nach Frauen mit einer themenrelevanten akademischen Bildung. Leider ließen sich diese Ansprüche nur in sehr geringem Umfang erfüllen, weil islamisch gekleidete Frauen von den Universitäten verwiesen würden, so daß sie sich mit dem begnügen müsse, was die Leserschaft an geeigneten Autorinnen hergebe.

Mektup

Mektup hat nicht die Mittelklasseorientierung wie *Kadın ve Aile*. Diese Zeitschrift wendet sich an die in den Slums der Metropolen und in Kleinstädten lebenden Frauen der Arbeiterklasse sowie an die Frauen auf dem Lande. Ihre Gründung verdankt sie unter anderem dem Motiv der Her-

ausgeberin zu beweisen, daß muslimische Frauen in der Lage seien, eine Zeitschrift zu führen. *Mektup* präsentiert eine ideale Frau, die Kämpferin und Aktivistin ist, jede Art von Schmerz für ihren Glauben ertragen kann und islamische Propaganda betreibt (Acar 1990: 75; 1991: 294; Özkan Şenlikoğlu 1995: 209-210). Der Untertitel von *Mektup* – »für Frau, Mann, alle« – verweist auf die Position der Herausgeberin³, daß es keine Trennung zwischen Mann und Frau, daß es weder weibliche noch männliche Rechte gebe, sondern ein universales Recht der Gläubigen. Im Vergleich zu *Kadın ve Aile* setzen sich nur wenige Artikel mit einer Ehefrau- und Mutterrolle auseinander. *Mektup* plädiert für die Beteiligung des Ehemannes an Hausarbeit und Kinderbetreuung und die Partizipation der Frauen an Entscheidungen in familiären Angelegenheiten. Sie befürwortet außerhäusliche Erwerbstätigkeit für Frauen (Acar 1990: 75; 1991: 294-298). Islamische Verbote seien für Frauen und Männer gleichermaßen gültig. Aus der Religion lasse sich kein Recht der Männer ableiten, ihre Frauen bei Fehlverhalten (z.B. Ehebruch, Diebstahl) aus pädagogischen Gründen zu schlagen. Wer jedoch die Ansicht vertrete, es gäbe ein Züchtigungsrecht, müsse dieses auch den Frauen gegenüber ihren Ehemännern zugestehen.

Mektup hat zwei Schwerpunkte: islamische Praxis und islamische Propaganda. Ein herausragender Aspekt bezüglich der islamischen Praxis ist die angemessene islamische Bekleidung. Als solche gilt der *Çarşaf*, ein meist dunkles Cape-ähnliches Gewand, einschließlich Gesichtschleier und Handschuhen.⁴ Eine ähnliche radikale Einstellung besteht auch hinsichtlich der Ausbildung. Koedukation wird eindeutig abgelehnt. In bezug auf die Ausbildung von Mädchen wird empfohlen, falls keine Alternativen bestehen, nach der Grundschule »der Schule von draußen zu folgen« (*okula dışarıdan devam etmek*), also entweder alleine zu lernen oder Privatunterricht zu nehmen und anschließend die Prüfung vor einer staatlichen Kommission abzulegen. Nach *Mektup* ist eine gute Muslimin erstens eine gehorsame Tochter, zweitens eine gewissenhafte Mutter, die in der Lage ist, als islamisches Vorbild für ihre Kinder zu fungieren, und über das Wissen verfügt, sie islamisch zu erziehen, drittens eine gute Ehefrau als Bestandteil eines islamischen Paares und viertens eine engagierte *mücahide*, eine Frau, die für den *cihad* kämpft, indem sie sich als Muslimin für die Gesellschaft engagiert. Die islamische Propaganda hat erklärtermaßen zum Ziel, der Welt den Islam als Alternative zu Kapitalismus, Atheismus, Kommunismus, Monarchie usw. zu präsentieren. Die Muslime im eigenen Land würden, so eine Grundeinstellung, von den

Verwestlichten, die nicht in der Lage seien, zwischen Feind und Freund zu unterscheiden, betrogen. Die Muslime hätten das endlich verstanden und wüßten jetzt klar, wo der Feind steht. Neben Europa und den Vereinigten Staaten im allgemeinen verweist Emine Özkan Şenlikoğlu in ihren Aussagen auch ausdrücklich auf Griechen, Armenier und Israelis. Als Feind einer islamischen Lebenswelt wird zudem der Konsumismus ausgemacht. Die mit der Ablehnung des Konsumismus verbundene Präferenz einer asketischen Lebenshaltung kommt der Haltung der einkommensschwachen Zielgruppe von *Mektup* entgegen (Acar 1991: 296).

Kadın ve Aile und *Mektup* präsentieren beide über einprägsame Bilder, lebensnahe Vorbilder und konkrete Anleitungen Modelle einer islamischen Lebensführung und einer islamischen Weiblichkeit. Zwar zeigt *Mektup* eine liberalere Haltung hinsichtlich der weiblichen Erwerbstätigkeit als *Kadın ve Aile*, schränkt diese aber durch die Voraussetzung der Vereinbarkeit mit der psychischen Struktur des Ehemannes wiederum ein (Özkan Şenlikoğlu 1995: 270).⁵ Andererseits kann die konservative Vorstellung, die in *Kadın ve Aile* zum Zuge kommt, durchaus fruchtbar für die Entwicklung von Frauenpolitiken sein. So kann die Befürwortung gemeinschaftlicher Aktivitäten – zum Beispiel im Zusammenhang mit Koranlesungen, religiösen und familiären Festen – zur Bildung von Frauenräumen und damit einhergehend dazu führen, daß Frauen organisatorische Fähigkeiten entwickeln. Auch die ausdrückliche Ermutigung der Leserinnen, sich als Autorinnen für die Zeitschrift zu betätigen, führt einen Schritt aus der definierten Bindung an Haus und Familie heraus. Das Verständnis der Verschleierung als Mittel politischer Demonstration kann für einzelne Frauen der Ausgangspunkt sein für eine Politisierung des Denkens und für politisches Engagement, für die Formulierung und Verteidigung eigener Rechte. Denkbar ist ebenfalls ein ungewollter Reversionseffekt, indem die im Diskurs greifbar gemachte religiöse Ideologie auch hinterfragbar wird (Arat 1990: 95-97). Die gleichen Argumente treffen auf *Mektup* zu: Auch sie fordert Frauen auf, sich am islamischen öffentlichen Leben sowie am politischen Leben zu beteiligen. Schärfer noch als *Kadın ve Aile* formuliert sie das Prinzip der Gleichheit der Geschlechter. In ihrer Aufforderung, koranische Verse zugunsten weiblicher Interessen zu interpretieren, zielt sie auf eine Stärkung des Selbstbewußtseins der Frauen. Gleichwohl hinterfragt sie ebensowenig wie *Kadın ve Aile* die dominierenden patriarchalen Strukturen, die mit der Vision der islamischen Gesellschaft verbunden sind. Wie die-

se rüttelt sie nicht an der Definition der Familie als primäre weibliche Sphäre.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß in beiden islamischen Frauenzeitschriften zwei Generalthemen dominieren: die anti-westliche Perspektive und die gesellschaftliche Beziehung zwischen Männern und Frauen. Die islamistische Ideologie kehrt den nationalstaatlichen Diskurs über Frauen in der Türkei um, indem Laizismus und Modernismus nicht mehr länger als Bedingungen für eine rechtliche Gleichstellung der Frauen, sondern als kausal für weibliche Diskriminierung definiert werden (Acar 1990: 70-75).

ISLAMISMUS IN DER WEIBLICHEN PRAXIS: VERSCHLEIERTE STUDENTINNEN

Studentinnen mit Kopftuch sprengen die Ordnungsvorstellungen. Sowohl in den westlichen als auch in den verwestlichten Ländern mit islamischer Tradition wird das Kopftuch mit Rückständigkeit gleichgesetzt. Vielen ist unverständlich, wieso Frauen, die in modernen Institutionen integriert sind, überhaupt ein Kopftuch tragen wollen. Wie Nilüfer Göle für die Türkei ausführt, erscheint die Kopftuch tragende gebildete Frau als Paradoxon, da sich in der jüngeren türkischen Geschichte eine Idee vom »zivilisierten« Menschen herausgebildet habe, der durch Bildung, Intellektualität und Rationalität charakterisiert ist. Es sind diese Eigenschaften, die zur Befreiung von den entwicklungshemmenden Kräften des Konservatismus und des Traditionalismus führen. Das Projekt des individuellen Fortschrittes schließt auch die Aneignung von Werten und Mitteln der westlichen Zivilisation ein. Studentinnen mit Kopftuch zerstören diese dichotome Konstruktion der Einteilung nach Intellektuellen und Muslimen (Göle 1991: 93-94). Das gleiche Phänomen findet sich auch in anderen Regionen. Karin Werner zum Beispiel teilt diesen Befund für den ägyptischen Kontext. Sie macht dies unter anderem deutlich an der Anschauung eines Vaters, der sich nur schwer damit abfinden kann, daß seine Tochter während des Studiums begonnen hat, sich zu verschleiern: »... ›being educated‹ means not only having an academic title but also being ›civilized‹, being distinctive from ›the ordinary people‹ (*sha'ab*) and the peasants (*fellahin*)« (Werner 1997: 104). Das Paradoxon gewinnt eine zusätzliche Dimension, wenn Frauen das Kopftuch anlegen, nachdem sie mit dem Studium angefangen haben.

Studien über Kopftuch tragende Studentinnen in der Türkei kommen zu übereinstimmenden Merkmalen ihres sozialen Profils: Die meisten dieser Frauen besuchten säkulare Staatsschulen. Sie stammen vorwiegend aus kleinbürgerlichen Familien (Handwerker, untergeordnete Staatsbeamte, Kleinhändler) in anatolischen Kleinstädten, die einen traditionellen Islam praktizieren (Acar 1990: 78; Aktaş 1992: 45-46; Göle 1991: 84). Das Tragen des Kopftuches geht häufig nicht auf familiären Druck zurück, sondern erfolgt gegen den Willen der Eltern, die befürchten, daß die Tochter dann das Studium abbrechen muß, gesellschaftlich nicht akzeptiert oder keinen Ehemann finden wird (Aktaş 1992: 73-74, 87; Göle 1991: 85). Das Motiv der Eltern, sich über die studierende Tochter zu »urbanisieren«, den eigenen sozialen Rang zu erhöhen,⁶ wird durch das Kopftuch konterkariert (Aktaş 1992: 76; Göle 1991: 86). Die Folge sind häufig Konflikte zwischen Studentinnen mit radikal-islamischen Einstellungen und ihren Familien. Diese verschärfen sich noch dadurch, daß die Töchter sich von ihren Familien distanzieren und ihnen gegenüber eine Überlegenheitsattitüde an den Tag legen. Diese beruht auf einem Selbstverständnis, demzufolge sie entsprechend einem originären und intellektuell durchdrungenen Islam handeln (Aktaş 1992: 43; Göle 1991: 86). Offensichtlich sind, der Betonung vorkemalistischer Traditionen zum Trotz, die modernen Großstädte Katalysatoren des Islamismus. Hier finden die Studentinnen nicht nur die intellektuellen Grundlagen und sozialen Modelle, sondern angesichts geringen sozialen Drucks auch die Möglichkeiten, ihre Ideen und Entscheidungen in die Praxis umzusetzen (Aktaş 1992: 60-61).

Im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes in Indonesien im Sommer 1994, bei dem ich Gelegenheit zu teilnehmender Beobachtung, Interviews und Gesprächen mit Studentinnen der Universität Gadjah Mada in Yogyakarta hatte, konnte ich feststellen, daß die individuelle Genese als islamisches Subjekt starke Parallelen zur Türkei aufweist. Wie dort beginnen die jungen Frauen sich in den indonesischen Metropolen während ihrer Studienzeit mit dem Islam und seiner praktischen Umsetzung im Alltag auseinanderzusetzen. Das zeigt sich an der für diese Gruppe typischen Beschreibung einer Studentin:

Bevor ich anfang zu studieren, trug ich keinen *jilbab*⁷, weil meine Familie sehr säkular ist und niemand in meiner Familie einen *jilbab* trägt. Als ich an die Universität kam, hatte ich Gelegenheit, mich mit der Frage zu beschäftigen, wie Islam praktiziert werden soll. Ich hatte darüber bereits früher nachgedacht, aber an der Universität fand ich Freunde, die mir

Dinge erklären konnten und mit denen ich über solche Sachen diskutieren konnte. Folglich habe ich angefangen, *jilbab* zu tragen.

Wie in der Türkei, so ist auch in Indonesien nicht immer das universitäre Milieu der Ausgangspunkt zum Tragen des Kopftuches (Aktaş 1992: 25). Töchter aus religiösen Familien trugen es bereits vorher. Äußerlich ist somit nicht unbedingt eine Veränderung eingetreten, aber bedingt durch eine erhöhte Reflexion wandelt sich das Motiv. Aus anfänglichem Gehorsam werden eigene Wahl und Selbstbestimmung, wie eine andere Studentin beschreibt:

Zuerst mußte ich *jilbab* tragen, da mein Vater darauf bestand. Er hatte mich auch gedrängt, als ich auf dem Gymnasium war, aber ich hatte es abgelehnt, denn in der Stadt meines Gymnasiums gab es sehr wenige Frauen, die *jilbab* trugen. In der ersten Zeit an der Universität war ich gar nicht glücklich, ihn zu tragen. Schließlich, nachdem ich viele Freundinnen gefunden habe, die *jilbab* tragen, und nachdem ich mit Frauen diskutiert habe, die *dakwah*⁸ machen, verstand ich seine Bedeutung. So, jetzt trage ich es, weil ich es möchte.

Wie in der Türkei setzen auch in Indonesien ein neuer Freundschaftskreis, die reflektierte Auseinandersetzung mit islamischen Schriften, Einflüsse und Vorbilder in Familie und Nachbarschaft sowie in der Person eines Lehrers bzw. einer Lehrerin oder eines Mannes, in den man sich verliebt, wesentliche Impulse für das Tragen des Kopftuches (vgl. auch Aktaş 1992: 99). Die Anstöße sind somit vielfältig und lassen sich nicht auf den des familiären Druckes reduzieren (Aktaş 1992: 73-74; Göle 1991: 86). Die Verschleierung gründet vor allem im individuellen Willen, in der Entscheidung der Frauen und damit in ihrer Freiheit, ihr Leben nach dem Islam auszurichten, wie eine indonesische Studentin darlegt:

Die westlichen Leute schätzen *jilbab* negativ ein, da sie denken, daß es mit Rückständigkeit zusammenhängt und der Geschichte angehört, aber sich zu verschleiern kann auch der Ausdruck von Freiheit sein, wenn die Frau es will.

Göle stellt die enge Verbindung von Kopftuch und Sexualität gerade unter den Bedingungen moderner Gesellschaften und ihrer fragilen Geschlechtergrenzen heraus. Demnach fungiert das Kopftuch als Garant der weiblichen Ehrbarkeit und als Instrument der Verhaltenskontrolle. Durch die faktische und symbolische Begrenzung der weiblichen Attraktivität und durch das bezeugte Desinteresse an männlicher Aufmerksamkeit soll *fitna* (soziale Unordnung) verhindert werden. Göle schließt

daraus, daß die Verschleierung eine ihrer Hauptfunktionen darin findet, die Grenzen zwischen den Geschlechtern und die Ordnung in der Gemeinschaft herzustellen (Göle 1991: 89-90). Wie bereits angeführt, bestehen in der Türkei und in Indonesien unterschiedliche Perzeptionen und praktische Ausformungen im Umgang mit Sexualität. Diese Differenz zeigt auch im Zuge der Re-Islamisierung keine Tendenz zu ihrer Aufhebung. Das im türkischen Kontext relevante *fitna*-Konzept, das sich in der Argumentation widerspiegelt, daß der Sinn der islamischen Kleidung in der Eindämmung der männlichen sexuellen Lust liege, findet im indonesischen Kontext keinen Widerhall. Selbst die Frauen, die seit ihrer Jugend verschleiert sind und mit den traditionellen Argumenten vertraut sind, deuten nicht auf das Motiv der Rücksicht auf die männliche Sexualität als Referenzpunkt, sondern erläutern zur Begründung der Notwendigkeit des Schleiers, »daß es Allah gefällt«. In den Diskussionen unter den Frauen spielen im Gegensatz zum türkischen Kontext Fragen von weiblicher Attraktivität, Sexualität und islamischer Kleidung keine Rolle. Offensichtlich haben sie, verglichen mit dem Vorderen Orient, eine entspanntere Einstellung zum weiblichen Körper.

Das zeigt sich deutlich auch an den unterschiedlichen islamistischen Kleidungsmodi. In der Türkei ist die angemessene Bekleidung ein längeres Kopftuch, *türban*, das meistens in Kombination mit einem weiten Mantel getragen wird. Für die islamistischen Frauen in der Türkei reicht es nicht, nur den Kopf zu bedecken, sondern der gesamte Körper muß von oben bis unten sehr großzügig bedeckt sein. Zur weiten Bluse und zum langen weiten Rock ist ein voluminöser Mantel oder *Çarşaf*, wie ihn *Mektup* propagiert, erforderlich. Make-up ist nicht üblich. Die islamisch gekleideten Frauen in Indonesien schminken sich hingegen wie die anderen Frauen auch. Vereinzelt soll es zwar *Çarşaf* tragende Frauen in Indonesien geben, aber während meines Aufenthaltes erblickte ich nicht eine, woraus zu schließen ist, daß es nicht weit verbreitet ist. Die islamischen Frauen unterscheiden sich von den nicht-islamischen vor allem durch die Kopfbedeckung. Ältere muslimische Frauen tragen eine Kopfbedeckung, bestehend aus einer Kappe, über die ein transparenter, unter dem Kinn lose zusammengebundener Schal geschlagen wird, der den Hals sichtbar läßt. Unter den jüngeren Frauen ist der *jilbab*, ein in der Regel helles, Haar, Hals und Schultern bedeckendes Kopftuch üblich. Dazu tragen sie Blusen oder Hemden mit langen Ärmeln, längere Röcke, Bluejeans oder andere Arten von Hosen. Im türkischen islamistischen Kontext hingegen sind Hosen, die in der Öffentlichkeit unter dem Man-

tel getragen werden, weniger verbreitet. Ihren Trägerinnen wird sowohl in den eigenen Reihen wie vor allem aus den Reihen der traditionellen Muslime der Vorwurf gemacht, die »natürlichen« Grenzen der Geschlechter zu überschreiten, da sie sich »wie die Männer kleiden« (Aktaş 1992: 80-81). Diese sichtbaren Merkmale zeigen einerseits, daß die Verschleierung zum länderübergreifenden globalen Symbol der Islamisierung geworden ist. Andererseits ist die Bindung an die jeweils lokale Moral und Perzeption von Körper und Sexualität ersichtlich. Sie bildet die Referenz für die Abgrenzung zum Traditionellen in der symbolischen und praktischen Konstituierung einer ihr überlegenen strikteren Moral und Verhaltensökonomie.

Ein anderer Unterschied bezieht sich auf die Kontrolle des Verhaltens. Im türkischen Kontext erhält die Verschleierung eine maßgebliche Bedeutung als Instrument der Selbstdisziplinierung in der strikten Kontrolle des Körpers und seiner unbewußten Zeichen. Persönliche Verhaltens- und Artikulationsweisen, die körperliche Haltung, insgesamt all das, was weibliche Attraktivität konstituiert, wird in Zusammenhang mit der islamischen Kleidung möglichst umfassend unter individuelle Kontrolle gebracht (Göle 1991: 89). In Indonesien wiederum lassen sich auch die jungen Frauen, die *jilbab* tragen, nicht davon abhalten, Sportarten wie Bergsteigen und Schwimmen auszuüben. Selbst an öffentlichen Badminton-Turnieren nehmen Frauen mit *jilbab* teil. Die islamische Studentenorganisation an der Universität, die immerhin eine Rolle bei der Definition dessen, was islamisch ist, spielt, organisiert Camping-Lager für Bergsteiger, an denen Männer und Frauen teilnehmen. Auch die Trennung der Geschlechter wird wesentlich weniger strikt als in der Türkei gehandhabt. So ist es nicht ungewöhnlich, auf dem Campus der Universität Gadjah Mada islamische Studenten und Studentinnen anzutreffen, die, im Kreis sitzend, gemeinsam Gitarre spielen und singen. Für mich völlig überraschend war der Anblick einer verschleierten Studentin, die begann, innerhalb dieses Kreises zu tanzen. In der Türkei ist es selbst in nicht-religiösen sozialen Kontexten für eine Frau kaum möglich, sich angesichts männlicher Präsenz derartig unverkrampft und ungezwungen zu bewegen.

Ebenfalls unterschiedlich ist die Einstellung zur außerhäuslichen Erwerbstätigkeit. Berufliche Arbeit ist, wie ich in Gesprächen immer wieder feststellen konnte, für die indonesischen muslimischen Studentinnen ein wichtiger Aspekt ihrer Zukunftspläne. Abgesehen von einer Studentin, einer zukünftigen Übersetzerin, die es für unerheblich hielt, diese

Arbeit zu Hause oder außerhalb zu verrichten, präferierten die anderen Berufe, die nicht innerhalb des Hauses ausgeführt werden können. Viele meiner Gesprächspartnerinnen hatten sich noch nicht für einen konkreten Beruf entschieden, zogen aber in Betracht, als Journalistin, Hochschullehrerin, Angestellte in der Botschaft, im Touristeninformationszentrum oder in einem Reisebüro zu arbeiten. Interessant ist die Antwort auf die für die durchweg unverheirateten Studentinnen hypothetische Frage, welche Lösung zu finden sei, wenn der Ehemann die Berufstätigkeit der Frau ablehne. Kennzeichnend scheint mir folgende Episode zu sein: Eine Frau war angesichts der Frage sehr verlegen. Nachdem sie einige Zeit überlegt hatte, antwortete sie, daß sie als Übersetzerin zu Hause arbeiten könne. Sie würde diese Frage vor der Heirat abklären. Am Ende der Diskussion bemerkte sie: »Ein guter Ehemann sollte der Frau erlauben zu arbeiten.« Offensichtlich hatte sie sich bis zu diesem Zeitpunkt keine Gedanken über diese Frage gemacht, da Erwerbstätigkeit für sie selbstverständlich war. Die Vorstellung, zu Hause zu arbeiten, war ihr offensichtlich nicht angenehm. Wie Erwerbstätigkeit, so ist auch Heirat eine selbstverständliche Option. Das zeigt sich zum Beispiel in der Äußerung: »Wir wissen noch nicht, wann wir heiraten, aber wir wissen, daß wir eines Tages heiraten.« Heirat wird auch als Bestandteil der religiösen Lebensführung betrachtet; mit Referenz auf den Koran gilt es als die Pflicht jedes Muslims, zu heiraten und Kinder zu bekommen. Eine eigene Familie, auch wenn sie fünf Kinder umfaßt, ist aber kein Grund, sich ganz aus dem Berufsleben zurückzuziehen. Allgemein besteht die Vorstellung, die Berufstätigkeit für eine Weile zu unterbrechen, dann jedoch fortzuführen.

Im Kontrast zu den indonesischen Studentinnen sind die Einstellungen ihrer türkischen »Schwestern im Islam« zur Berufstätigkeit nicht so eindeutig positiv. Es ist zwar nicht so, daß eine ablehnende Haltung überwiegt, aber Berufstätigkeit ist kein Ziel an sich, sondern zentral sind Familie und Mutterschaft. Die gesellschaftliche Relevanz von Ausbildung und Studium wird in bezug auf die bessere islamische Erziehung der Kinder der gebildeten Mütter gesehen. Arbeit aus Gründen des Erwerbs von Geld oder sozialem Status oder als persönliches Ziel gilt als unwichtig. Als legitim hingegen gilt berufliche Arbeit als Mittel, »dem Islam zu dienen« und darüber *tebliğ*⁹ (islamische Propaganda; wörtlich: Rede und Lektüre) zu betreiben (Acar 1990: 80-81; Aktaş 1992: 126-135; Göle 1991: 95-99; Ilyasoğlu 1994: 97). Aus türkisch-islamistischer Sicht müssen für die weibliche Berufsarbeit bestimmte Voraussetzungen und Be-

dingungen erfüllt sein. So soll sie für Mütter reibungslos mit den familiären Pflichten vereinbar sein. Zudem sollen die Orte der Tätigkeit generell so beschaffen sein, daß sie den islamischen Bedingungen entsprechen. Das heißt: Erstens soll gewährleistet sein, daß kein Kontakt mit Männern notwendig ist. Zweitens soll es möglich sein, am Arbeitsplatz islamische Kleidung zu tragen und beten zu können. Die meisten Studentinnen wählen daher Studienfächer wie Medizin, Pharmazie oder Zahnmedizin, die die Aussicht einer späteren beruflichen Selbständigkeit beinhalten. Viele Studentinnen jedoch, die sich erst in einer fortgeschrittenen Phase ihres Studiums islamisieren, fühlen sich zum Abbruch gedrängt oder leiden unter starken psychischen Spannungen durch die sich aufbauende Kluft zwischen religiöser Sensibilisierung und den ihr zuwiderlaufenden Bedingungen. Die Literatur führt vielfältige Beispiele an. Cihan Aktaş (1992) etwa berichtet von einer Studentin der Malerei, die ihr Studium abbrach, da sie es nicht ertragen konnte, mit Aktmodellen zu arbeiten. Andere Frauen, die nach dem Studium erwerbstätig wurden, leiden unter der fehlenden Geschlechtersegregation. So konstatiert Aynur Ilyasoğlu (1994) eine extreme Unzufriedenheit unter erwerbstätigen islamistischen Frauen. Sie verweist unter anderem auf Staatsbeamtinnen, die ihre Kopftücher vor dem Eintritt ins Büro ablegen mußten und aufgrund dieses »Doppellebens« Depressionen bekamen. Andere geraten unter starken psychischen Druck, weil sie sich von Leuten, die sich befremdet darüber zeigen, eine verschleierte Frau arbeiten zu sehen, unter Beobachtung gesetzt fühlen. Auch Benachteiligungen hinsichtlich der Jobsuche und bei den Beförderungschancen aufgrund der Verschleierung sind dokumentiert. Das zeigt sich beispielsweise an dem Fall einer Gynäkologin, die ihre Assistentenstelle in einem Universitätskrankenhaus verlor mit der Begründung, daß die männlichen Kollegen keine verschleierte, sondern eine »gutaussehende« Kollegin in ihrem Arbeitsumfeld bevorzugten (Aktaş 1992: 126-138; Ilyasoğlu 1994: 97-101).

Mit solchen oder ähnlichen Problemen rechnen die indonesischen Studentinnen offensichtlich nicht. In ihren Gesprächen untereinander oder in den Interviews mit mir fielen keinerlei Bemerkungen, die in diese Richtung weisen. In islamistischen Studentenorganisationen arbeiten sie mit männlichen Kommilitonen zusammen. Berufliche Planungen stehen nicht im Zusammenhang mit Überlegungen, ob man mit männlichen Kollegen zu tun haben wird. Diese gravierenden Unterschiede sind offensichtlich nicht aus dem Islam heraus zu erklären. Trotz der gleichen weltanschaulichen Grundlagen und desselben Ausgangspunktes (Koran

und Sunna) eröffnen sich andere lebensweltlich relevante Perspektiven. Die Erklärung ist meines Erachtens in der jeweils lokal vorfindbaren Praxis der Geschlechtersegregation zu suchen. Die großzügigere Praxis der Geschlechtertrennung läßt eine ausgewogenere Vertretung der Geschlechter in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen erwarten. Allerdings zeigt sich, daß die indonesischen Musliminnen zwar im Alltagsleben agieren wie die Männer, nicht jedoch im intellektuellen Leben. Mit ihrer öffentlichen Sichtbarkeit kontrastiert zum Beispiel die Seltenheit, in der sie als Autorinnen von Zeitschriftenartikeln oder Büchern auftreten. In den Reihen der *kiai* (Lehrer in religiösen Schulen) oder *ulama* (islamische Gelehrte) finden sich kaum Frauen. Die Studentinnen geben folgende Erklärungen:

Die Bücher sind von Männern geschrieben, da sie die Ideen produzieren.

Es gibt nicht viele intellektuelle Frauen, weil Frauen gleich nach dem Studium heiraten. Das führt dazu, daß sie Hausfrauen werden und weniger Möglichkeiten haben, sich weiterzubilden.

Die Frauen wollen nicht in vorderster Linie stehen. Sie bevorzugen, zu Hause zu sein.

Die javanische Kultur, die ganz Indonesien beherrscht, kann auch ein Grund sein. Die Frauen sind in der javanischen Kultur nicht aktiv, was auch muslimische Frauen beeinflußt.

Für die Studentinnen ist nicht die Religion, sondern die Tradition ein wichtiger Faktor zur Erklärung der Abwesenheit weiblicher Intellektueller. Heirat, und damit die Zuordnung der häuslichen Verantwortung zur Frau, beeinträchtigt die intellektuelle Entwicklung der Frauen. Sichtbar ist ein Widerspruch zwischen der Vorstellung, die die Studentinnen von der Rolle intellektueller Frauen haben, und dem, was sie selber tun. So kann man als Begründung des Umstandes, daß es bislang keine weibliche Vorsitzende in der islamischen Organisation auf Fakultätsebene gibt, vernehmen:

Wir wollen es nicht. Vorsitzende zu sein ist anstrengend. Sich mit Männern auseinandersetzen ist auch ein Problem. Darum ist es besser so.

Obwohl die Studentinnen sich kritisch darüber äußern, daß Frauen nicht aktiv genug seien, verhalten sie sich in diesem Punkt nicht viel anders. Wie in den anderen islamischen Organisationen, so dominieren auch in

den Studentenorganisationen Männer. Zwar besteht an der Universität Gadjah Mada in Yogyakarta der Vorstand der islamischen Studentenorganisation auf der Fakultätsebene zur Hälfte aus Frauen, aber auf Universitätsebene gibt es nur noch zwei weibliche Vorstandsmitglieder. An diesem Beispiel zeigt sich: Je höher die politische Ebene, um so stärker sind Frauen unterrepräsentiert. Innerhalb der islamistischen Organisationen liegen die entscheidenden Positionen überwiegend in den Händen von Männern. Dieses Ungleichgewicht wird zwar wahrgenommen und von manchen auch kritisiert, aber es wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Neben einer politischen Tradition der weiblichen Exklusion mag ein Grund in der islamischen Idee der Gleichstellung von Mann und Frau liegen. Unter der Vorstellung eines gerechten Islam, der die geschlechtlichen Differenzen berücksichtigt, kann die Frage der gleichgewichtigen Repräsentation der Geschlechter unwesentlich erscheinen. Ein anderer Grund mag in strategischen Erwägungen liegen. Gerichtet gegen das anti-islamische Argument vom islamischen Patriarchalismus, muß eine sich als islamisch definierende Frau sich selbst und andere von der Nicht-Existenz männlicher Dominanz überzeugen. Der Geschlechterdiskurs wie auch die Praxis der Geschlechterverteilung in den politischen Arenen werden von den islamistischen Frauen in Indonesien und der Türkei weitgehend geteilt. Tendenziell zeigt sich jedoch in der Türkei trotz einer rigoroseren Einstellung zur Geschlechtersegregation eine größere Bereitschaft zum Eintritt in eine islamistische Öffentlichkeit. Diese Bereitschaft geht auf die spezifischen politischen Verhältnisse und auf die historische politische Strategie zurück, Weiblichkeit und Fortschritt zu verbinden.

SCHLUSSBEMERKUNG

Unter der Ebene der Verallgemeinerung, die es gerechtfertigt erscheinen läßt, von einer globalen, in verschiedenen Teilen der Welt verorteten Tendenz der Re-Islamisierung zu sprechen, legt der Blick auf die Details Diversifizierungen dar. Das zeigt sich deutlich an der globalen islamistischen Betonung der »Frauenfrage« und der Geschlechterordnung als Kernbestandteil der selbst gestellten Aufgabe zur Erhöhung der gesellschaftlichen moralischen Ordnung. Aber die gleiche Semantik muß, und das zeigt sich gerade an der »Frauenfrage«, nicht die gleiche Bedeutung

und nicht die gleichen praktischen Konsequenzen haben. Neben subjektiven Spielräumen der Interpretation und der Gestaltungspraxis ist ein anderer Grund die Anknüpfung an kulturell verankerte Traditionen, die Wahrnehmungen und Wertungen formen, wie auch an die vom Nationalstaat geschaffenen »Traditionen«.

ANMERKUNGEN

- 1 »Mit diesem Begriff werden vor allem religiöse Protestbewegungen und militante Gruppen bezeichnet, die mit ihren radikalen Forderungen und spektakulären Aktionen die politischen Kräfteverhältnisse zum Teil dramatisch verändert haben ...« (Riesebrodt 1990: 1).
- 2 Ich halte die Begriffe »Schleier« und »verschleiert« für unglücklich, weil sie in undifferenzierter Weise alle Formen neuer islamischer Kleidung zu subsumieren versuchen. Es gibt keinen »globalen« Begriff der islamischen weiblichen Bekleidung, sondern er variiert regional. Im Türkischen zum Beispiel sind die geläufigen, schwierig ins Deutsche übertragbaren Benennungen »bedeckt sein« (*örtülü*) oder »geschlossen sein« (*kapalı*). Aus pragmatischen Gründen beuge ich mich der (deutschen) Konvention und bleibe bei der unzulänglichen Universalbezeichnung »Schleier« bzw. »verschleiert«.
- 3 Da Emine Özkan Şenlikoğlu eine sehr beschäftigte Frau mit einem vollen Terminkalender ist, ergab sich keine Möglichkeit für ein Interview, so daß die folgenden Aussagen sich auf ältere Interviews, die sie zusammengefaßt als Buch veröffentlichte (Özkan Şenlikoğlu 1995), stützen. Özkan Şenlikoğlu ist in den letzten Jahren durch ihre rege Medienpräsenz, vor allem im Fernsehen, landesweit bekannt geworden. Ihre Ausbildung umfaßt den Besuch der Koranschule, Privatunterricht sowie einen beachtlichen Anteil an autodidaktischen Studien. Sie hat mehr als 30 Bücher, einschließlich Romane, Gedichte und Memoiren, veröffentlicht.
- 4 Der *Çarşaf* wurde nie gesetzlich verboten, galt aber zur Zeit der kemalistischen Reformen als politisch unliebsames Kleidungsstück.
- 5 In manchen sozialen Kreisen ist weibliche Erwerbstätigkeit bis heute schlecht angesehen. Hier gilt, daß der Mann für das Geldverdienen zuständig ist und ein Mann, der seine Frau arbeiten läßt, kein »richtiger« Mann ist.
- 6 Im türkischen sozialen Kontext ist »städtisch sein« (*şehirli olmak*) von höherem Wert als »dörflich sein« (*köylü olmak*). Das Dorf wird als rückständig angesehen.
- 7 *Jilbab* ist das islamische Kopftuch in Indonesien.
- 8 *Dakwah* ist das indonesische Wort für *da'wah*. Es wird in der Bedeutung von Werbung, Aufklärung, Missionierung gebraucht.

- 9 *Tebliğ* und *dakwah/da'wah* sind Begriffe für die islamische Propaganda. In der Türkei wird *tebliğ* bevorzugt angewandt, während in Indonesien seit Ende der 60er Jahre der Begriff *dakwah* im Gebrauch ist.

LITERATUR

- Abaza, Mona (1991): »The Discourse on Islamic Fundamentalism in the Middle East and Southeast Asia«. *Sojourn* 6/2, S. 203-239.
- Acar, Feride (1990): »Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın«. In: Tekeli, Şirin (Hg.), *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*. Istanbul: İletişim Yayınları, S. 69-87.
- Acar, Feride (1991): »Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals«. In: Tapper, Richard (Hg.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. London: I.B. Tauris, S. 280-303.
- Acar, Feride (1993): »Islam in Turkey«. In: Balkır, Canan/Williams, Allan M. (Hg.), *Turkey and Europe*. London, New York/NY: Pinter, S. 219-238.
- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam*. New Haven, London: Yale University Press.
- Aktaş, Cihan (1992): *Tesettür ve Toplum. Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. Istanbul: Nehir Yayınları.
- Arat, Yeşim (1990): »Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri«. In: Tekeli, Şirin (Hg.), *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*. Istanbul: İletişim Yayınları, S. 89-101.
- Baried, Baroroh (1986): »Islam and the Modernization of Muslim Women«. In: Abdullah, Taufik/Siddique, Sharon (Hg.), *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, S. 139-154.
- Berninghausen, Jutta/Kerstan, Birgit (1984): *Die Töchter Kartinis*. Berlin: Express Edition.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago/IL, London: The University of Chicago Press.
- Göle, Nilüfer (1991/1995): *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*, Istanbul: Metis Yayınları (auf Deutsch: *Republik und Schleier*. Berlin: Babel Verlag, 1995).
- Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1992): »Frauen im Zentrum fundamentalistischer Politik«. *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 32, S. 29-36.
- Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1993): »Women's Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism«. In: Afshar, Hale (Hg.), *Women in the Middle East. Perceptions, Realities and Struggles for Liberation*. London: The Macmillan Press, S. 206-241.

- Holton, Robert J./Turner, Bryan S. (1989): *Max Weber on Economy and Society*. London, New York/NY: Routledge.
- Ilyasoğlu, Aynur (1994): *Örtülü Kimlik*, Istanbul: Metis Yayınları.
- Kadın ve Aile: August/September 1995, September/Oktober 1995, November/Dezember 1995.
- Kandiyoti, Deniz (1991): »Introduction«. In: ders. (Hg.), *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press, S. 1-21.
- Kreile, Renate (1992): »Islamische Fundamentalistinnen-Macht durch Unterwerfung«. *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 32, S. 19-28.
- Legge, J.D. (1972): *Sukarno. A Political Biography*. London: Allen Lane. The Penguin Press.
- Mehmet, Özay (1992): *Islamic Identity and Development. Studies of the Islamic Periphery*. London, New York/NY: Routledge.
- Mektup: September 1995, Oktober 1995.
- Mernissi, Fatema (1975): *Beyond the Veil*. Cambridge/MA: Schenkman Publishing Company.
- Nederveen Pieterse, Jan (1994): »Globalisation as Hybridisation«. *International Sociology* 9/2, S. 161-184.
- Noer, Deliar (1973): *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. London: Oxford University Press.
- Özkan Şenlikoğlu, Emine (1995): *Radyo ve Basın Röportajları*. Istanbul: Mektup Yayınları.
- Ramazani, Nesta (1983): »The Veil – Piety or Protest?«. *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 7/2, S. 20-36.
- Riesebrodt, Martin (1990): *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Robertson, Roland (1989): »Globalization, Politics, and Religion«. In: Beckford, James A./Luckmann, Thomas (Hg.), *The Changing Face of Religion*. London: Sage, S. 10-23.
- Salvatore, Armando (1998): »Staging Virtue: The Disembodiment of Self-Correctness and the Making of Islam as Public Norm«. In: Stauth, Georg (Hg.), *Islam – Motor or Challenge of Modernity*. Hamburg: Lit Verlag, S. 87-120.
- Stauth, Georg (1992): *Islamische Intellektuellenkulturen und kulturelle Modernisierung in Ägypten, Malaysia und Indonesien*. Forschungsprojekt: Projektskizze, Universität Bielefeld.
- Tiryakian, Edward A. (1994): »The New Worlds and Sociology: An Overview«. *International Sociology* 9/2, S. 131-148.
- Werner, Karin (1997): *Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles of Women in Cairo*. Bielefeld: transcript.