



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Politischer Islam & Neue islamisch-politische
Identität
Die Politisierung islamischer Symbolik
am Beispiel der türkischen
Kopftuchkontroverse“

Verfasserin

Carola Brunner

angestrebter akademischer Grad
Magistra (Mag.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 057 390
Internationale Entwicklung
Dr. Cengiz Günay

INHALTSVERZEICHNIS

<u>1. EINLEITUNG</u>	5
 <u>I. POLITISCHER ISLAM IN DER TÜRKEI</u>	
DIE KONSTRUKTION EINER ISLAMISCH-POLITISCHEN IDENTITÄT	7
<u>2.1 DAS TÜRKISCHE VERSTÄNDNIS VON LAIZISMUS & SÄKULARISMUS</u>	7
<u>2.2 VERHÄLTNIS LAIZISTISCHER STAAT UND RELIGION</u>	8
 <u>3. DIE TÜRKISCHE ERFAHRUNG VON MODERNITÄT</u>	12
<u>3.1 KRITIK AN MODERNISIERUNGSTHEORIEN</u>	14
<u>3.2 VIELFALT DER MODERNEN</u>	15
<u>3.2.1 SOZIALE BEWEGUNGEN & DIE MODERNE POLITISCHE ORDNUNG</u>	16
 <u>4. GLOBALISIERUNG & ISLAMISCHE BEWEGUNGEN</u>	18
 <u>5. POLITISCHER ISLAM IN DER TÜRKEI</u>	
AUFSCHWUNG DER MILLI GÖRÜŞ BEWEGUNG	22
<u>5.1 WOHLFAHRTSPARTEI</u>	24
<u>5.2 DER 28. FEBRUAR PROZESS</u>	26
<u>5.3 POLITISCHES ÜBERLEBEN DURCH MEHR DEMOKRATIE</u>	29
 <u>6. STRATEGISCHER FELDZUG DER AKP</u>	
POSITIONIERUNG IM ZENTRUM DES POLITISCHEN SPEKTRUMS	31
<u>6.1 POLITISCHE ZUKUNFT</u>	36
 <u>II. POLITISIERUNG DER GESCHLECHTERVERHÄLTNISSE</u>	
BEZIEHUNG MODERNITÄT, RELIGION UND GENDER	42
<u>7.1 STATUS, KLEIDUNG UND ERSCHEINUNGSBILD</u>	44
<u>7.2 KEMALISTISCHER STAATSFEMINISMUS</u>	45
„DIE IDEALE TÜRKISCHE FRAU“	

<u>8. DER ISLAMISCHE SCHLEIER</u>	
KONFLIKTFELD ZWISCHEN MODERNE UND ISLAMISMUS	48
<u>8.1 DIE KOPFTUCHKONTROVERSE</u>	49
<u>8.2 KOPFTUCHVERBOT</u>	
DIE POLITISIERUNG ISLAMISCHER SYMBOLIK	51
<u>8.2.1 ISLAMISCHES KOPFTUCH</u>	
KONTEXT UND BEDEUTUNG IM WANDEL	52
<u>8.2.2 BEDEUTUNG UND STIL DER VERSCHLEIERUNG</u>	53
<u>8.2.3 DER SCHLEIER IN KONFRONTATION MIT DEM STAAT</u>	54
<u>8.2.4 POLITISCH-ISLAMISCHER AKTIVISMUS</u>	56
<u>9. ISLAMISTISCHER POPULISMUS</u>	
FRAUEN ALS AKTEURE DES POLITISCHEN ISLAM	58
<u>9.1 IDENTITÄTSPOLITIK & KULTURPOLITIK</u>	
ALS POLITISCHE STRATEGIE DES ISLAMISTISCHEN POPULISMUS	59
<u>9.1.1 ISLAMISTISCHE ELITE</u>	61
<u>9.1.2 DER “NEUE SCHLEIER”</u>	62
<u>10. PROZESSE SOZIALER FRAGMENTIERUNG</u>	
<u>& DIFFERENZIERUNG</u>	65
<u>11. IDENTITÄTSPOLITIK & KONSUM</u>	
DIE VERMARKTUNG ISLAMISCHER IDENTITÄT	72
<u>11.1 DER SCHLEIER ALS WARE</u>	
DAS KOPFTUCH ALS SYMBOL ISLAMISTISCHER KONSUMKULTUR	75
<u>12. DER FALL MERVE KAVAKÇI</u>	78
<u>12.1 DIE KONSTRUKTION DES KOPFTUCHS ALS MENSCHENRECHT</u>	80
<u>12.2 WIEDERBELEBUNG DER KOPFTUCHKONTROVERSE</u>	82
<u>13. FRAUENBEWEGUNGEN IN DER TÜRKEI</u>	84
<u>13.1 ISLAMISTISCHE FRAUEN IM KONTEXT</u>	
DES AUFSTIEGS FEMINISTISCHER BEWEGUNGEN	85
<u>13.2 KEMALISTISCHE FRAUEN</u>	88
<u>13.3 ISLAMISTISCHE REFORMISTINNEN</u>	89
<u>14. DIE NEUE WEIBLICHE MUSLIMISCHE IDENTITÄT</u>	96

<u>14.1</u> ISLAMISTISCHE IDENTITÄT UND DIE SUCHE NACH „GERECHTER“ UND „AUTHENTISCHER“ ISLAMISCHER ORDNUNG	106
<u>14.1.1</u> BODY POLITICS: THE ISLAMIZATION OF LIFESTYLE	111
<u>15.</u> DEMOKRATISIERUNG ODER ISLAMISIERUNG?	112
<u>16.</u> SCHLUSSFOLGERUNG	117
<u>17.</u> LITERATUR	124
17.1 ONLINEQUELLEN	126
<u>18.</u> ANHANG	129
18.1 ZUSAMMENFASSUNG	129
18.2 ABSTRACT	130
18.3 LEBENSLAUF	132

1. EINLEITUNG

Der Einfluss der Moderne, die radikalen Säkularisierungs- und Verwestlichungsmaßnahmen, der Aufbau der modernen türkischen Republik, Demokratisierung und Globalisierung formten und transformierten den nationalen Kontext in dem sich der politische Islam in der Türkei etablieren konnte. Mit dem Fokus auf soziale Bruchlinien in der türkischen Gesellschaft und anhaltenden Spannungen zwischen islamistischen und säkularen Kräften als Konsequenz einer radikalen kemalistischen Staatsideologie, analysiere ich die Geschichte des politischen Islam in der Türkei und dessen politischen Transformationsprozess im Laufe der Zeit.

Den politischen Lernprozess islamistischer Parteien, deren Überlebenskampf innerhalb eines säkularen Staatsregimes und ihr kontinuierlicher Aufstieg seit den 1970er Jahren wird am Beispiel der *Milli Görüş*-Bewegung, ihrem Scheitern und der Erfolgsgeschichte ihrer reformistischen und gemäßigten Abspaltung - der derzeit regierenden islamisch-konservativen Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) – dargestellt. Daraus möchte ich eine Perspektive für die politische Zukunft der Türkei als ein mögliches demokratische Vorzeigemodell für Staaten des arabischen Frühlings entwerfen und Argumente für und gegen die Ängste eines Teils der türkischen Gesellschaft vor einer Islamisierung des Staates finden.

Anhand der türkischen Kopftuchkontroverse untersuche ich die Politisierung der kulturellen und privaten Sphäre von Religion und den Kampf um Macht zwischen der säkularen und islamistischen Opposition, ausgetragen in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft. Eine besondere Rolle kommt dabei kopftuchtragenden Frauen zu, die als neue islamische Akteurinnen in der Öffentlichkeit zunehmend sichtbar werden, sowie mit ihrem modernen und religiösen Auftreten das dichotome Verständnis von „modern“ versus „traditionell“ verwischen und damit kritische Reaktionen von Seiten des säkularen Regimes und innerhalb der eigenen religiösen Gemeinschaft provozieren. In diesem Kontext beschäftige ich mich mit der mehrfachen politischen Instrumentalisierung von Geschlechterverhältnissen im kemalistischen Staats-feminismus sowie auch im islamistischen Populismus.

Mein Fokus liegt auf der neuen politischen Identität der AKP, der Rolle von Gender in politischen Auseinandersetzungen und auf der neuen weiblichen Identität von muslimischen Frauen. Es stellt sich die Frage nach der Fähigkeit islamistischer Bewegungen neue Konzepte des Gemeinwohls, Definitionen des Selbst, neue Quellen von Toleranz zu entwerfen (vgl. Göle 2003: 17f) und damit einen Beitrag zu einer pluralistischeren und demokratischeren Gesellschaft zu leisten.

Die Fragestellung meiner Arbeit lautet:

Welche Faktoren nehmen Einfluss auf die Formierung einer politisch-islamischen Identität in der Türkei, besonders in Bezug auf Bedingungen für Aufschwung und Transformation des politischen Islam, der Formierung einer neuen weiblichen islamischen Identität und der Rolle von Gender im Prozess der Politisierung von Kultur und Religion? Welche Perspektiven ergeben sich daraus für eine weitere Konsolidierung der Demokratie und die politische Zukunft des Landes?

Zu Beginn widme ich mich der Analyse des sozialen Kontextes in dem sich islamistische Bewegungen entfalten konnten und dem Einfluss von westlicher Moderne auf ihre Identität und Transformation über die Zeit.

Mein theoretischer Zugang bietet eine kritische Perspektive auf Modernisierungstheorien und vorherrschende wissenschaftliche Paradigmen aus Sicht eines anti-eurozentrisch orientierten Ansatzes, der sich mit der Erfahrung von Modernität aus der Perspektive von peripheren, „nicht- westlichen“ Gesellschaften und ihrer lokalen Konstruktion beschäftigt. Ziel ist es, die spezifische Erfahrung von Moderne im türkischen Kontext zu veranschaulichen, die nicht mit einem universalistisch und linearen Entwicklungskonzept erklärbar ist.

Um die aktuelle politische Situation und die Kontroverse zwischen der säkularen und islamistischen Opposition nachvollziehen zu können, ist die Analyse des politisch-historischen Kontextes und der dem türkischen Staat zugrunde liegenden ideologischen Konzepte ein notwendiger Ausgangspunkt für meine Auseinandersetzung mit islamischer Identität und der Politisierung von Geschlechterverhältnissen. Der Einfluss von Faktoren wie Modernisierungs- und Verwestlichungsideologie, Kemalismus, Säkularismus, Laizismus, Demokratie und Globalisierung, mit dem Schwerpunkt auf den politökonomischen

Transformationsprozess der 1980er Jahre auf die Formierung einer politisch-islamischen Identität wird am Beispiel der wichtigsten Akteure des politischen Islam in der Türkei nachgezeichnet.

I. POLITISCHER ISLAM IN DER TÜRKEI DIE KONSTRUKTION EINER POLITISCH-ISLAMISCHEN IDENTITÄT

Im folgenden Kapitel analysiere ich im Kontext der politischen, sozialen und ökonomischen Entwicklung der Türkei, den Einfluss von unterschiedlichen Faktoren wie Kemalismus, Säkularismus, Laizismus, Modernisierungs- und Verwestlichungsideologie, Demokratie und Globalisierung auf die Konstruktion einer neuen politisch- islamischen Identität in der Türkei.

Um die gegenwärtige sozio-politische Situation in der Türkei nachvollziehen zu können bedarf es einer Analyse der historischen Entwicklungslinien, die in dieser Arbeit ihren Ausgang mit dem Zerfall des Osmanischen Reiches und der Gründung der modernen türkischen Republik nehmen. Ziel ist es die der Staatsgründung zugrunde liegenden ideologischen Konzepte nachzuzeichnen. Sie dienen als Ausgangsbasis für das Verständnis der politischen Identität islamistischer Akteur_innen und der sozial-politischen Polarisierung der türkischen Gesellschaft.

2.1 DAS TÜRKISCHE VERSTÄNDNIS VON LAIZISMUS & SÄKULARISMUS

Mustafa Kemal, der Gründungsvater der türkischen Republik 1923 implementierte eine Reihe von Reformen mit dem Ziel einen homogenen türkischen Nationalstaat aufzubauen (vgl. Yavuz 2000: 33). Der Laizismus zählt neben Nationalismus und dem Gedanken der Modernisierung und des Fortschritts zu einer der wichtigsten Grundprinzipien des kemalistischen türkischen Staates (vgl. Göztepe 2004: 33f). Laizismus und Säkularismus werden oft als Synonym gebraucht. Im Unterschied zum politisch-rechtlichen Grundsatz des Laizismus stellt der Begriff der Säkularisierung jedoch einen soziologisch-philosophischen Begriff dar. Der Laizismus definiert die steuernde Eigenschaft des Staates und bestimmt die politische Organisationsform von Individuen und modernen Nationen, während

Säkularismus eine bestimmte Lebensform oder Lebenseinstellung beschreibt (vgl. Kılıc 2011: 23).

Der Begriff Säkularismus beinhaltet unterschiedliche Bedeutungen und Verwendungsweisen. Im 16. Jahrhundert in Verwendung als ein rechtlicher Begriff bezeichnete er eine Statusveränderung von Klerikern sowie auch die Verstaatlichung oder Enteignung von Kirchenbesitz. Von der rechtlichen ist die sozialwissenschaftliche Definition des Begriffs abzugrenzen. Der spanisch-amerikanische Religionssoziologe José Casanova (Casanova 1994) unterscheidet zwischen drei sozialwissenschaftlichen Verwendungsweisen des Säkularisierungsbegriffs.

„Der Begriff kann zum ersten auf eine abnehmende Bedeutung von Religion zielen, zum zweiten auf einen Rückzug der Religion ins Private und zum dritten auf eine Freisetzung gesellschaftlicher Bereiche von direkter religiöser Kontrolle“ (Joas, Wiegandt 2007: 17).

Dieser erste Definitionsschritt bedarf einer weiteren Begriffsklärung z.B. eine genauere Definition der Sphäre des Privaten und der Bedeutung des Rückzugs der Religion von der staatlichen Macht oder der Bedeutung als ihr Verschwinden aus dem öffentlichen politischen und kulturellen Leben überhaupt (vgl. Joas, Wiegandt 2007: 15,18).

Der Laizismus definiert seit der Französischen Revolution eine rechtlich verankerte Bewegung, die alles Religiöse aus Staat, Kultur und Erziehung heraushält (ebd. 32f).

„[Der Laizismus ist ein] progressive[r] gesellschaftliche[r] Schritt, der auf dem Souveränitäts-, Demokratie- und Freiheitsgedanken [...] beruht[;] [D]ie moderne Kraft, die das politische, soziale und kulturelle Leben ordnet [,] die Religion von der Politisierung befreit [und] als Führungsinstrument verdrängt“ (ebd. 2004: 36).

2.2 VERHÄLTNIS LAIZISTISCHER STAAT UND RELIGION

Der Islam war ein machtvolleres politisches Werkzeug im Aufbau des türkischen Nationalstaates. Im Rahmen der Staatsgründung hatte Religion bei der Formung nationaler Identität aus dem früheren osmanischen Vielvölkerstaat eine bedeutende

Rolle gespielt. Zur Mobilisierung der Bevölkerung im türkischen Unabhängigkeitskrieg 1919 wurde an eine gemeinsame religiöse Identität appelliert, diese jedoch später als Gefahr für den türkischen Nationalismus wahrgenommen und bekämpft. Der Prozess der Formierung des Nationalstaates hatte das Ziel die politische Legitimität des Osmanischen Reiches mit seinen Wurzeln im Islam zu zerstören. Strikte staatliche Kontrolle von Religion wurde als Mittel zur Eindämmung ihrer Bedeutung in der Gesellschaft gesehen. Um die Entwicklung einer neuen säkularen Identität nicht zu gefährden, wurden religiöse Aktivitäten und Akteure_innen vom Zentrum der Macht und aus dem öffentlichen Raum ausgegrenzt (vgl. Tank 2005: 5).

„The Secularist project banned in the name of modernity and the Western way of life all religious signs and practices from the public sphere with the aim to cut links with the Islamic history“ (Tank 2005: 11).

Im Zuge der kemalistischen Säkularisierungsmaßnahmen wurde 1924 das Kalifat abgeschafft, islamische Derwischorden aufgelöst, ein säkulares Bildungssystem eingeführt, ein neues weltliches Rechtssystem nach Vorbild des Schweizer Zivilrechts installiert, Reformen zur Gleichberechtigung der Geschlechter durchgesetzt und der Islam als Staatsreligion aus der Verfassung gestrichen (vgl. Göztepe 2004: 32f).

Der Staat wurde dabei selbst zu einem religiösen Akteur und übernahm religiöse Aufgaben um einer zunehmenden Politisierung von Religion entgegenzuwirken (vgl. Agai 2004: 19). Die staatlich kontrollierte Religionsausübung wird von einem mit umfangreichen staatlichen Mitteln ausgestatteten Direktorium für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) ausgeführt (vgl. Tank 2005: 5). Mit ihren weitreichenden Kompetenzen übt es die Kontrolle über 70.000 Moscheen in der Türkei aus um im Sinne gesellschaftlicher Homogenität die nationale Einheit zu sichern. Der sunnitische Staatsislam und Grundlage für staatlich geförderten Religionsunterricht und Bildung ist Produkt des türkischen Laizismus. Darin kaum repräsentiert wird der alevitische und schiitische Islam. Religion im türkischen Säkularismus wird als ein staatliches Monopol über seine Ausübung verstanden und hat damit das legale religiöse Leben bürokratisiert (vgl. Agai 2004: 20).

Eine Besonderheit im türkischen Beispiel von Säkularismus ist die Gleichsetzung der objektiven und subjektiven Säkularisierung. Mit der Trennung von Staat und Religion

wurde das Prinzip des Laizismus vollzogen (objektive Säkularisierung) aber die soziale Funktion der Religion (subjektiver Aspekt) ignoriert, da man glaubte im Laufe des Modernisierungsprozesses würde die gesellschaftliche Rolle von Religion zwangsläufig einer neuen modernen Identität weichen (vgl. Göztepe 2004: 32f).

Die kemalistische Staatsideologie mit seinem Grundprinzip des Laizismus verfolgte das Ziel einer Integration ethnischer und religiöser Identitäten in einen staatlich reglementierten türkischen Nationalismus. Das Staatsregime legitimierte sein autoritäres Vorgehen mit der Mission des Fortschrittes und der Modernisierung und der daher notwendigen Position gegen ein als rückständig definiertes islamisches Erbe (vgl. Yavuz 2000: 33). Modernität im Verständnis des Kemalismus bedeutete daher einen radikalen Bruch mit der osmanischen und islamischen Vergangenheit des Landes (vgl. Tank 2005: 5). Seit Gründung der Republik wird daher jegliche Art von ethnischer, ideologischer und religiöser Differenz nicht als Bestandteil einer pluralistischen Demokratie anerkannt sondern als Quelle für Instabilität und Gefahr für die nationale Einheit und den Fortschritt abgelehnt (vgl. Göle 1997 1,12).

„[Der Kemalismus] is in essence a Westernizing/civilizing ideology whose incontrovertible maxims are secularism, understood as the separation of religion from political rule; a modern/Western identity and lifestyle; and the cultural homogeneity and territorial unity of the nation“ (Cizre, Çınar 2003: 310).

Die kemalistische Modernisierungsideologie ist charakterisiert durch die Verwestlichungsstrategien der Reformeliten und einen politischen Willen zur Modernisierung und „Europäisierung“ des Lebensstils, kultureller Codes und Genderidentität (vgl. Göle 1997 1,12). Der Kemalismus mit seinen fundamentalen säkularen Prinzipien, die totale Zurückweisung der osmanischen Geschichte und der islamischen Identität des Landes, die strenge Homogenisierungsideologie und die Negierung der Existenz von ethno-religiöser Diversität beschnitt die kulturellen Rechte von Minderheiten (Çaha, Toprak, Uslu 2010: 36) und stigmatisierte ethnische und religiöse Gruppen, die eine eigene Identität für sich beanspruchten als Feinde des Regimes. Kurdischer Ethnonationalismus und die Aktivitäten islamistischer Akteur_innen werden daher bis heute als die größte Bedrohung für die nationale Sicherheit der kemalistischen Republik wahrgenommen (vgl. Yavuz 200:34,35).

„The exclusive, intolerant, and disintegrative approach of the Kemalist elites of the Republican period led both religious and Kurdish groups to develop new identities that are not defined with the system and are not even considered legitimate“ (Çaha, Toprak, Uslu 2010: 34).

Die politische Sphäre der Türkei ist geprägt von mehrfachen Militärinterventionen, ethnisch orientierten Terrorismus und einem in der Geschichte begründeten politischen und ideologischen Kampf um Macht (Çaha, Toprak, Uslu 2010: 36). Es sah sich eine mächtige kemalistische Staatsideologie mit dem Widerstand und der Herausforderung islamistischer Gruppen konfrontiert. Für die kemalistische Elite ist der Erhalt der säkularen Ordnung die Basis für ihr politisches Überleben und sie bedienten sich vor allem der türkischen Streitkräfte als Werkzeug des eigenen Machterhalts (vgl. Dağı 2005: 23,24). Das Militär spielte eine zentrale Rolle bei der Gründung der modernen türkischen Nation und behauptete seine Machtposition und sein Selbstverständnis als Beschützer des säkularen Staates in mehreren Coups gegen die Zivilregierung. Mit dem Einsatz direkter militärischer Interventionen in die Regierungspolitik des Landes behauptete der säkulare Staat seine übermächtige Position. Die führende Rolle des Militärs bei der Gründung der Republik und im Modernisierungsprozess der Türkei zeigte sich problematisch für eine weitere Konsolidierung der türkischen Demokratie (vgl. Yavuz 200: 33ff).

„In its self- appointed role as the „guardian“ of the unitary, secular state, the military occupies the paradoxical position of „safeguarding“ democracy while at the same time posing a mayor challenge to further democratization“ (Toprak 2005: 179).

Wie ich an einem späteren Punkt in meiner Arbeit noch genauer herausarbeiten werde, war die Rolle des Militärs als Wächter des säkularen Staates einerseits die treibende Kraft den politischen Islam in moderate Bahnen zu lenken, andererseits auch eine Hürde für liberalere Gesetzgebung und politische Freiheiten (vgl. Toprak 2005: 179).

Die historischen Rahmenbedingungen, gekennzeichnet durch radikale Säkularisierungsmaßnahmen und eine Verwestlichungsideologie, der Erfahrung von De- Legitimation und der Marginalisierung religiöser Akteur_innen, nahmen Einfluss auf die Konstruktion einer spezifischen islamisch- politischen Identität in der Türkei

(vgl. Dağı 2005: 23). Viele soziale Problematiken im heutigen türkischen Staat basieren auf der nationalistisch und laizistisch geprägten Staatsideologie, die eine Reihe von sozialen Bruchlinien aktivierte, die bis heute den sozialen Frieden in der Türkei beeinträchtigen (vgl. Yavuz 2000: 33). Die republikanischen Reformen und die Ideologie der Modernisierung durch Verwestlichung verdrängten den Islam konsequent aus der politischen und sozialen Ordnung der Gesellschaft. Effekte dieser Verbannung waren die Politisierung und Ideologisierung des Islam und ein anhaltender Konflikt zwischen religiösen und säkularen Gruppen um Macht. Die anhaltenden Spannungen zwischen religiösen Akteuren und dem säkularen Staatsgebilde bleibt im weiteren Fokus meiner Arbeit. Kontroverse Diskussionen zwischen säkularen und religiösen Gruppen fanden vor allem in der Debatte über die Sichtbarkeit von Frauen im öffentlichen Raum ihren Austragungsort. Die Kopftuchkontroverse stellt dabei einen der größten innerpolitischen Konfliktherde dar, auf die ich in einem späteren Kapitel noch ausführlich eingehen werde.

3. DIE TÜRKISCHE ERFAHRUNG VON MODERNITÄT

Mit einer zunehmenden Kritik an fortschritts- und emanzipatorischen Diskurs der Modernität kam es zu theoretischen Debatten in verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen und der Suche nach alternativen Wegen um diese kritisch zu erforschen. Wie ich in dieser Arbeit am Beispiel der spezifischen Erfahrung von Modernität im nicht-westlichen Kontext und an der konfliktreichen Geschichte der türkischen Modernisierung zeigen möchte.

Die Türkei galt in den Sozialwissenschaften als Vorzeigemodell eines universell definierten Modernisierungsprozesses. Als Beispiel für die erfolgreiche Übernahme westlicher Normen, Stile und Institutionen und als Beweis für die Möglichkeit der Umsetzung eines Modernisierungsprojekts in einem überwiegend muslimischen Land. Erste Kritik an der Erfolgsgeschichte der türkischen Moderne kam in den 1960er Jahren von den Vertreter_innen der marxistischen Perspektive. Dieser alternative Blick auf die türkische Moderne übte Kritik an der vorherrschenden kemalistischen Doktrin als ein patriarchales antidemokratisches und von oben aufgezwungenes Projekt welches die historische und kulturelle Erfahrung der türkischen Bevölkerung negiere. Diese Perspektive hinterfragte die Darstellung des

kemalistischen Modernisierungsprojekts als eine beispielhafte Erfolgsgeschichte und untermauerte damit Zweifel am universalistischen Anspruch der Modernisierungstheorien. Wissenschaftler_innen und Intellektuelle die sich mit der Türkei befassten, arbeiteten nun verstärkt mit theoretischen Ansätzen kultureller Identität, Differenz und Vielfalt anstatt mit homogenisierenden und vereinheitlichenden Konzepten. Während dieser Zeit nahmen verstärkt Globalisierungstendenzen und ein hoch-technologisierter Markt Einfluss in die Türkei (vgl. Bozdogan, Kasaba 1997: 1f). Diese Entwicklungen verstärkten die Notwendigkeit einer kritischen Überarbeitung der wissenschaftlicher Prämissen zum türkischen Modernisierungsprozess und führte zur Unterscheidung zwischen Modernität *„as a potentially liberating historical condition and its instrumentalization for a political project of domination* (Bozdogan, Kasaba 1997:3).

Modernität im „westlichen“ Sinne, inspiriert von der Aufklärung, der industriellen Revolution und der pluralistischen Demokratie integriert Werte wie Individualismus, Säkularismus und Gleichheit. Die Türkei ist ein Beispiel für ein anderes Verständnis von Modernität, das die Bedeutung eines politischen Willens zur Modernisierung und einer aufholenden Entwicklung in Wissenschaft, Wirtschaft und Politik unterstreicht (vgl. Göle 1996: 8). Die Begriffe "Verwestlichung" und "Europäisierung" beschrieben ein „bereitwilliges“ Borgen von Institutionen, Ideen und Normen aus dem Westen. Die Geschichte der Modernisierung in der Türkei ist dabei ein radikales Beispiel für einen solchen „freiwilligen“ kulturellen Wandel (vgl. Göle 1997: 2).

Die türkische Erfahrung von Modernität geht zurück bis in das späte Osmanische Reich. Der Anfang eines reformistischen Islamismus wird von der Gruppe der Jung-Osmanen verkörpert die zur ideologischen Legitimation des Reformprozesse beitrugen und in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts das Osmanische Reich Modernisierungsreformen unterzog. Die Jung-Osmanen und ihr reformistischer Islamismus ist als erster ideologischer Versuch zu verstehen muslimische Grundsätze mit einer Verwestlichungsideologie zu versöhnen. Anders als in vielen Kolonialstaaten war das Osmanische Reich nur indirekt von europäischen Hegemoniebestrebungen betroffen. Die Verwestlichung zur Erneuerung des Staates und der Gesellschaft im Sinne aufholender Entwicklung und das Kopieren westlichen Lebensstils wurde gefördert und war Gegenstrategie gegen die Bedrohung durch ein politisch, wirtschaftlich und militärisch erstarkten Europas (vgl. Berkes 1998).

3.1 KRITIK AN MODERNISIERUNGSTHEORIEN

Im Kontext der kulturellen und politischen Stimmung der post-1980er Jahre kam es zu einer Krise in den Sozialwissenschaften in der Erklärung von sozialem Wandel. Es wurde zunehmend Kritik an Modernisierungstheorien geübt, die widersprüchliche kulturelle Phänomene in die Dichotomie „traditionell“ vs. „modern“ gossen und damit die Komplexität sozialer Wandlungsprozesse negierten (vgl. Kandiyoti 2002: 1f).

Im Kontext des Zusammenbruchs der Sowjetunion als eine Alternative zur europäisch-westlichen Moderne und sich intensivierenden Globalisierungsprozessen ergab sich die Konfrontation von modernisierungstheoretischen Traditionen mit den kritisch soziologischen Ansätzen. Anti-eurozentrisch orientierte Ansätze wie die Multiple Modernitätsperspektive, inter-zivilisatorische Globalisierungsansätze, neo-marxistische, weltsystemtheoretische, postmoderne und postkoloniale Perspektiven sehen unterschiedliche Entwicklungswege der Modernisierung aus Blickwinkel peripherer und postkolonialer Gesellschaften und entwerfen somit eine alternative Perspektive auf Moderne. Kritische theoretische Positionen hinterfragen die eurozentrische Perspektive von Moderne auf die Entwicklung der nicht-europäischen und nicht-westlichen Regionen der Welt und betonen im Blick auf koloniale und postkoloniale Gesellschaften den widersprüchlichen asymmetrischen und fragmentierten Charakter der globalen Moderne (vgl. Spohn 2010: 1,5).

Modernisierungstheorien verlangen, unter meist Ausschluss des historischen und geographischen Kontextes, nach einer symmetrischen und linearen Interpretation von Entwicklung. Nach diesen Theorien gibt es allgemeine definierte Variablen wie Bildung, Urbanisierung, ökonomische Entwicklung und Demokratie, die Modernisierung unabhängig von Zeit und Raum ermöglichen.

Die Kritik am universalistischen linearen Entwicklungskurs der Moderne und der Konstruktion binärer Oppositionen und hierarchischer Differenzierung zwischen modern vs. traditionell, säkular vs. religiös, Zentrum vs. Peripherie, zivilisiert vs. rückständig, demokratisch vs. dogmatisch verlangt nach einer Neukonzeption der Modernität aus dem Blickwinkel nicht-westlicher Gesellschaften und einer dialogischen statt einer hierarchischen Beziehung zwischen verschiedenen Kulturen. Aufgabe der Wissenschaften ist es dabei neue Wege und Ausdrucksformen zu finden, um die Vielzahl von kulturellen Kontexten und religiösen Überzeugungen, die

alternative Quellen von Toleranz, Pluralismus und öffentliches Gut zu erkunden (vgl. Göle 2003: 18). Es ist ein Wandel in Richtung der Analyse von spezifischen kontextgebundenen Interpretationen von Modernität gefordert. Die Distanzierung von universalistischen Ansätzen zur Modernisierung ermöglicht die Untersuchung von subjektiver Konstruktion von Bedeutung und kultureller Identität.

„[N]ew forms of interpenetration, hybridization between the particularistic and universalistic, the local and global [...] (Göle 1996:7) highlights and interprets local constructions of self and modernity, hybrid conjunctions, and asymmetrical social realities as forms of social practice and not as deviations from the evolutionary trajectory predicted by modernization theories” (Göle 1997: 12).

3.2 VIELFALT DER MODERNEN

In diesem Kapitel möchte ich die Perspektive der multiplen Modernen von Eisenstadt einbringen als eine Variante der kritischen Reflexion eurozentristischer-evolutionistischer Prämissen der klassischen Modernisierungstheorien.

Diese neue Sichtweise auf Moderne impliziert, dass diese als eine sich neu herausbildende Form von Kultur zu sehen ist und ihr Kern ist die Herausbildung und Entwicklung eines oder mehrerer Interpretationsmuster für die Welt ist, die eine grundlegende ontologische Vision, einen bestimmten sozialen „Vorstellungsraum“, darstellt. Moderne wird als ein spezifisches kulturelles Programm verstanden, das mit der Herausbildung einer Reihe neuer Institutionen einhergeht, die durch Offenheit aber auch durch Unsicherheit gekennzeichnet sind. Diese Kultur der Moderne bzw. dieses spezifische kulturelle Programm kristallisierte sich zuerst in Westeuropa und verbreitete sich dann in der ganzen Welt (vgl. Eisenstadt 2006).

Verschiedene politische Akteure, Intellektuelle und soziale Bewegungen sind die Hauptakteure im Prozess der Neuinterpretation und der Herausbildung neuer kultureller und institutioneller Muster. Damit wurden die Rahmenbedingungen geschaffen, die nicht zu einer gemeinsamen homogenen Moderne führen sondern zu einer Vielfalt der Modernen (vgl. Eisenstadt 2006).

„The continual changeability of the institutional and ideological patterns of modernity indicate that the history of modernity is best seen as a story of

continual development and formation, constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programmes of modernity and of distinctively modern institutional patterns, and of different self-conceptions of societies as modern – of multiple modernities“ (Eisenstadt 2001: 320).

Der theoretische Schwerpunkt liegt auf der institutionellen und kulturellen Dimension von Modernisierungsprozessen. Die Moderne wird als offener, widersprüchlicher Prozess und auf der Grundlage pragmatischer und totalisierender Modernitätsorientierungen gefasst. Zum anderen sind die kulturell-zivilisatorischen Kontexte von Modernisierung und Moderne bedeutsam da sie unterschiedliche multiple Formen von Moderne zur Folge haben. In diesem Rahmen betont der auf (post-)koloniale Gesellschaften orientierte Ansatz die alternativen Entwicklungswege und Potenziale der Modernität. Die multiple Modernitätsperspektive relativiert damit die Vormachtstellung und den universalen Modellcharakter Europas und versteht diese als eine unter vielen verschiedenen zivilisatorischen Modernen (vgl. Spohn 2010: 3,6).

Diese Arbeit, mit Fokus auf das Erwachen einer neuen politisch-islamischen Identität und der Formierung einer alternativen modernen politischen und kulturellen Sphäre der Islamist_innen beschreibt eine solche Konzeptualisierung von alternativer Moderne.

3.2.1 SOZIALE BEWEGUNGEN & DIE MODERNE POLITISCHE ORDNUNG

Von zentraler Bedeutung ist die Betonung der menschlichen Autonomie und die Beteiligung aller Mitglieder der Gesellschaft in der Gestaltung der sozialen und politischen Ordnung. Themen und Symbole des Protests, wie Gleichheit und Freiheit, Gerechtigkeit und Autonomie, Solidarität und Identität wurden zu weiteren wichtigen Komponenten des modernen Projekts. Die Modernisierung brachte einen radikalen Wandel der Vorstellungen und Prämissen von politischer Ordnung mit sich. Eine der wichtigsten Grundeigenschaften der modernen politischen Arena ist die Offenheit und die aktive Teilnahme der Peripherie an der "Gesellschaft" und diese führte zur Partizipation sozialer Bewegungen im politischen System. Wichtiger Aspekt des modernen politischen Prozesses und der Dynamik moderner Gesellschaften ist eine starke Tendenz der Politisierung von Forderungen und des Konflikts zwischen verschiedenen Sektoren der Gesellschaft, die kontinuierliche Auseinandersetzung um die Definition der politischen Sphäre und die Umstrukturierung von Zentrum-

Peripherie-Beziehungen. Diese Aspekte der Moderne werden am Beispiel der höchst kontroversiellen Kopftuchdebatte noch ausführlich beschrieben werden.

Die größten Spannungen ergeben sich zwischen totalisierenden und pluralistischen Visionen; zwischen der Akzeptanz von unterschiedlichen Werten und Rationalitäten, Legitimität der Pluralität von Einzel- und Gruppeninteressen und der verschiedenen Auffassungen des Gemeinwohls in Konfrontation mit totalisierenden und Pluralität verweigernden Ideologien (vgl. Eisenstadt 2001: 223,327). Dieses Spannungsfeld besteht im türkischen Kontext in der Konfrontation der nationalistisch-homogenisierenden Ideologie des Kemalismus mit religiös-ethnisch heterogenen Identitäten.

Die Kombination aus der Existenz verschiedener ideologischer und institutioneller Möglichkeiten und den Spannungen und Widersprüchen inhärent im kulturellen und politischen Programm der Moderne führt zu unterschiedlichem kulturellen und politischen Aktivismus. Spezielle Bedeutung kommt dabei sozialen Bewegungen zu und ihrem Versuch unterschiedliche Visionen von Moderne zu implementieren (vgl. ebd. 327).

Die Modernisierungstheorie charakterisiert den Islamismus als ein konservatives Phänomen und ging davon aus, dass soziale Veränderungen wie Industrialisierung und Urbanisierung sowie ein wirtschaftlicher Aufschwung die soziale Basis der Bewegung schwächen würden. Diese Prämisse hatte sich mit dem Aufstieg des politischen Islam als ein aktuelles Phänomen des späten 20.Jh., begleitet von der Wiederbelebung religiös motivierter Politik als unhaltbar erwiesen (vgl. Gülap 1997: 1f). In der Praxis geht der Trend in Richtung vielfältiger institutioneller und ideologischer Muster und der strukturellen Differenzierung verschiedener Institutionen in Bereichen der Wirtschaft, Politik, Familie, Urbanisierung und Bildung. Die gegenwärtigen sozialen und politischen Bewegungen in „nicht-westlichen“ Gesellschaften werden von der Modernität beeinflusst, auch wenn deren Ideologien stark von spezifischen kulturellen Voraussetzungen, Traditionen und historischen Erfahrungen geprägt sind und diese teilweise anti-westliche, anti-moderne Positionen vertreten (vgl. Eisenstadt 2001: 329).

Der Versuch verschiedener sozialer Bewegungen sich Moderne anzueignen und neu

zu definieren bildet ständig Neuinterpretationen und Rekonstruktionen des kulturellen Programms und leistet damit einen Beitrag zum Erwachen von multiplen Modernen. Gleichzeitig passiert die Verschiebung der Arena des Nationalstaates auf neue Bereiche (Wirtschaft, Medien etc.) in denen verschiedene Bewegungen und Gesellschaften miteinander interagieren und einander kreuzen (vgl. Eisenstadt 2001: 337f).

Multiple Modernisierungstheorien aber auch postkoloniale Theorieansätze richten sich gemeinsam gegen die ursprünglich evolutionistisch-eurozentrischen Modernisierungstheorien, und argumentieren stattdessen für die Anerkennung der Andersartigkeit peripherer und postkolonialer Modernisierungsprozesse. Daraus folgte die Grundprämisse, dass es sich nicht um eine allgemeine postkoloniale Moderne sondern um vielfältige periphere und postkoloniale Modernen handelt, die in ihren spezifischen Modernitätskonfigurationen zu analysieren und zu erklären sind (vgl. Spohn 2010: 6).

Das Studium islamistischer Bewegungen steht in Verbindung mit diesem intellektuellen Wandel von universalistischen zu partikularistischen Analysen der Modernität. Durch die Berücksichtigung der Konstruktionen und Verinnerlichung des westlichen Ideals der Moderne auf lokaler, kultureller und historischen Ebene und durch die Analyse der Machtverhältnisse zwischen islamistischen Bewegungen und modernistischen Eliten gewinnt man ein besseres Verständnis der problematischen Beziehungen zwischen Islam und Modernität (vgl. Göle 1997: 2). Islamistische Bewegungen positionieren sich an der Schnittstelle zwischen Religion und Politik. Ihr Kampf um Macht über kulturelle Modelle passiert nicht unabhängig von Klassenkonflikten und ist nicht alleinig Ausdruck einer politisch-religiösen Opposition sondern verkörpert ein gegenkulturelles Modell zur „westlichen“ Moderne. Aus diesem Grund bedarf die Erforschung gegenwärtiger islamistischer Bewegungen einer Analyse der spezifischen Erfahrung und der Geschichte der Modernisierung in der Türkei (vgl. Göle 1997: 2).

4. GLOBALISIERUNG & ISLAMISCHE BEWEGUNGEN

Institutionelle, symbolische und ideologische Konturen des modernen Nationalstaates hatten sich mit der Intensivierung globaler Prozesse drastisch gewandelt und

schwächten damit seine Kontrollmechanismen über wirtschaftliche und politische Angelegenheiten. Dieser Autoritätsverlust manifestierte sich in der wachsenden Autonomie von sozialen Bewegungen, kapitalistischen Kräften, internationaler Migrationen und sozialen Problematiken auf internationaler Ebene (Prostitution, Kriminalität etc.).

Ein globales kapitalistisches System und die neuen Kommunikationstechnologien nahmen Einfluss auf *international opportunity structures*, mit Wirkung auf die Entfaltungsmöglichkeiten sozialer Bewegungen. Der freie Markt und die neuen technologischen Mittel schwächen die staatliche Monopolstellung in Bereichen wie Ökonomie, Medien und Bildung und die sozio-politischen Kontrollmechanismen des Staates über seine Staatsbürger_innen.

„Globalization challenges a specific type of state, one that aims to homogenize its citizens through sociocultural policies [and] weakens state capacity to use „social engineering“ as a tool to shape society“ (Kuru 2005: 258).

Die geschwächte ideologische und symbolische Zentralität des Nationalstaates wurde begleitet von neuen politischen und sozialen Visionen unterschiedlicher Bewegungen (Frauen-, ökologische, fundamentalistische Bewegungen). Bisher unterdrückte ethnische, religiöse, lokale und transnationale Identitäten konnten sich im Kontext dieser neuen Rahmenbedingungen entfalten und behaupteten für sich einen Platz in den zentralen Institutionen der Bildung, Medien und Politik (vgl. Eisenstadt 2001: 333f).

Argumente, dies sei ein Zeichen für das „Ende der Geschichte“ oder für einen „Kampf der Kulturen“ stehen im Gegensatz zu einem komplexeren Bildes zeitgenössischer fundamentalistischer Bewegungen. Diese formulieren ihre Visionen innerhalb eines modernen Diskurses, mit dem Ziel die Moderne zu ihren eigenen Bedingungen zu gestalten (vgl. ebd. 335).

Viele islamische Bewegungen konstruieren ihre Identität über einen Antiglobalisierungsdiskurs, mit dem Vorwurf, die Globalisierung sei eine Strategie zur Festigung westlicher Hegemonie und eine neue Form von Kolonialismus (vgl. Kuru 2005: 253).

„There are Islamic movements that oppose globalization in order to preserve their identities and ways of life“ (Kuru 2005: 253).

Nach Kuru, sei bei der Analyse türkisch-islamischer Bewegungen jedoch keine homogene verallgemeinerbare Haltung gegenüber Globalisierung feststellbar. Als Beispiele nennt er die pro-islamische Gülen-Bewegung, den Transformationsprozess der *Milli Görüş*-Bewegung als die einflussreichste pro- islamische Bewegung der Türkei und die Haydar Baş-Bewegung, die unterschiedliche Positionierungen zur Globalisierung vertreten (vgl. Kuru 2005: 253,257).

Politische und ökonomische Prozesse auf globaler Ebene nahmen Einfluss auf nationale und internationale Chancen zur Etablierung neuer sozialer Bewegungen. Der politische und ökonomische Liberalisierungsprozess und die Verbreitung neuer Kommunikationstechnologien förderten in der Türkei der 1980er Jahre die Entfaltung islamischer Bewegungen und anderer marginalisierter Gruppen. Die Schwächung staatlicher Monopolstellung in Ökonomie, Medien und Bildung ermöglichte den Aufbau eigener Institutionen in den genannten drei Bereichen und die Verbreitung neuer Kommunikationstechnologien erleichterte die Entfaltung von heterogenen Identitäten und kultureller Vielfalt außerhalb der Kontrolle des Staates (vgl. Kuru 2005: 253, 259).

Anhand zweier Hypothesen argumentiert Kuru die Haltung islamischer Gruppen gegenüber der Globalisierung.

„[T]he more an Islamic movement benefits from international opportunity structures shaped by globalization, the more it becomes pro-globalization [and] the more the normative framework of an Islamic movement is tolerant and open to cross-cultural interactions, the more it becomes pro-globalization“ (Kuru 2005: 254).

Normative Rahmenbedingungen definiert Kuru *„as sets of general norms and values that do not determine, but, rather, affect the movements attitudes on specific subjects, such as globalization“ (Kuru 2005: 257).* Als Beispiel nennt er die *Risale-i Nur* Philosophie der Gülen-Bewegung, den politische Islam, und später die konservative Demokratie für die *Milli Görüş*-Bewegung und der religiöse Nationalismus für die *Haydar Baş*-Bewegung. Ein toleranter normativer Rahmen bedeutet aber nicht gleich eine positive Haltung zu Globalisierung sondern von Bedeutung ist die Beziehung mit

den *international opportunity structures*, die gemeinsam die Haltung der Bewegung gegenüber Globalisierung beeinflussen. Im türkischen Kontext ist/war die Zustimmung zum EU-Beitritt als Zeichen für eine pro- Globalisierungshaltung zu verstehen (vgl. Kuru 2005: 253,257).

Im Fall der Türkei nahmen *domestic opportunity structures* Einfluss auf die Expansionsmöglichkeiten pro-islamischer Bewegungen. Während der Präsidentschaftszeit von Turgut Özal (1983-1993), in einer Phase politischer und ökonomischer Liberalisierung vollzog das Wirtschaftssystem den Wandel von importsostituierender Industrialisierung in Richtung Exportorientierung. Özal förderte die Verbreitung neuer Kommunikationstechnologien, die Privatisierung staatlicher Unternehmen und Bildungseinrichtungen und beendete mit der Privatisierung der Medienlandschaft das staatliche Monopol über nationale Fernseh- und Radiostationen. Die rasante Verbreitung technologischer Kommunikationsmittel, in Kombination mit der politischen und wirtschaftlichen Liberalisierung, förderten die Entwicklung von heterogenen Identitäten und kultureller Diversität, die nun weniger dem staatlichen Kontrollmechanismus unterworfen waren (vgl. Kuru 2005: 259f).

Ein Beispiel für den Nutzen internationaler Opportunitäten ist die pro-islamische und stark umstrittene Gülen-Bewegung. Sie ist eine transnational agierende Organisation mit Bildungseinrichtungen, Medien- und Wirtschaftsunternehmen in mehr als fünfzig Ländern (vgl. Kuru 2005: 261ff). Die Schwächung weltweiter Staatsmonopole eröffnete neue Möglichkeiten für die institutionelle Expansion ihrer Bildungs- Medien- und Business Netzwerke. Die Gülen Bewegung betreibt verschiedene private Unternehmen und Stiftungen, unzählige Student_innenheime, Vorschulen, Gymnasien und Universitäten, ein international agierendes Mediennetzwerk, mehrere TV- Sender, lokale und nationale Radiostationen und mehrere nationale sowie internationale Zeitschriften. Als Gegenposition zum pro-globalisierungs- und pro-westlichen Diskurs der Gülen-Bewegung ist die Haydar Baş-Bewegung zu erwähnen. Ihre Identität ist durch eine anti-globalisierung und eine religiös-nationalistische Identität charakterisiert (vgl. Kuru 2005: 261,266).

Globalpolitik und globale Wirtschaftsprozesse eröffneten neue Chancen für soziale Bewegungen, sowie auch für die politische Partizipation islamistischer Bewegungen, die ich am Beispiel der Milli Görüş-Bewegung noch genauer behandeln werde. Sie

startete ihren politischen Erfolgskurs innerhalb der ökonomischen und politischen Liberalisierungsphase der 1980er Jahre mit der Gründung der Wohlfahrtspartei (*Refah Partisi, RP*). Die RP fand nach einem intensiven politischen Lernprozess ihr gemäßigtes Antlitz und ihre pro-Globalisierung Ausrichtung in der heutigen Regierungspartei (AKP).

5. POLITISCHER ISLAM IN DER TÜRKEI

AUFSCHWUNG DER MILLI GÖRÜŞ BEWEGUNG

Der Fokus des nächsten Kapitels liegt auf dem Spannungsverhältnis zwischen säkularem Establishment und pro-islamischen Bewegungen, dass ich anhand der Partizipation des politischen Islam im türkischen politischen System nachzeichne und dabei auch sozialpolitische und wirtschaftliche Rahmenbedingungen berücksichtige. Die politische Etablierung des Islamismus wird anhand des politischen Lern- und Transformationsprozesses, der wichtigsten islamistischen Gruppierung, der *Milli Görüş*-Bewegung verdeutlicht. Als Beispiel für eine gemäßigte politische Identität des Islamismus präsentiere ich die Erfolgsgeschichte der aktuellen Regierungspartei, der Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (*Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP*).

Eine in der Geschichte des Landes begründete defensive Haltung gegenüber dem Westen ist die Basis für die Konstruktion einer islamisch-politischen Identität in der Türkei und ist seit der Einführung einer demokratischen Mehrparteienpolitik in den 1950 Jahren, das eine neue Partizipationsmöglichkeiten für pro-islamische Gruppen im politischen System ermöglichte, einem starken Wandlungsprozess unterworfen. Islamische Bewegungen arbeiteten bis in die 1970er Jahre vorwiegend mit Mitte-Rechts-Parteien zusammen, die sich offen für religiösen Dialog zeigten und den Bedürfnissen der Bevölkerung in diese Richtung entgegen kamen, durften jedoch nicht selbst in der formalen Politik teilnehmen. Eine weitere Verstärkung ihrer politischen Präsenz ergab sich durch die Rekonstruktion der politischen Ordnung nach einem Militärcoup 1960 und einer neuen liberaleren Verfassung (vgl. Tank 2005: 7f).

Die *Milli Görüş*-Bewegung von Necmettin Erbakan gründete 1969 die erste Partei des politischen Islam und forderte nicht nur eine islamischere Türkei sondern eine andere staatliche Ordnung (vgl. Agai 2004: 20). Die *Milli Nizam Partisi* (Nationale

Ordnungspartei, MNP) formulierte ihre Ideologie als Nationale Sicht (*Milli Görüş*) mit einem politischen Programm zur Rückbesinnung auf traditionelle Werte, das vor allem in ländlichen Regionen Stimmen gewinnen konnte. Nach dem Verbot der Partei durch einen weiteren Militärcoup 1971 gründeten frühere Parteimitglieder der MNP 1972 die *Milli Selamet Partisi* (Nationale Heilspartei, MSP). Eine antiglobalisierungs- und antiwestliche Positionierung kennzeichnete die Identität der *Milli Görüş*-Bewegung bis in die späten 1990er Jahre (vgl. Toprak 2005: 181ff).

Die erstmalige Gründung einer Partei des politischen Islam, der MNP unter Erbakan, leitete eine neue politische Phase ein. Ziel war die Wiederherstellung einer islamischen Ordnung nach osmanischem Vorbild und eine moralische Gemeinschaft nach islamischen Wertemaßstäben. Die *Milli Görüş* (die Nationale Sicht), als der einzig richtige und gerechte politische Weg wurde beschworen. Die politische Strategie war eine defensive Haltung gegenüber dem Westen und Verwestlichungsbestrebungen, die Bewegung sah jedoch technologische Entwicklung und Wirtschaftsliberalisierung als Werkzeug der Ermächtigung gegenüber westlicher Einflussnahme. Wegen des Vorwurfs der Instrumentalisierung von Religion für politische Zwecke wurde die Partei ein Jahr nach Gründung vom Verfassungsgericht verboten und darauf hin wurde vom ehemaligen Führungsstab der MNP die *Milli Selamet Partisi* (Nationale Heilspartei, MSP) gegründet. Die MSP war ein wichtiger politischer Akteur der 1970er und wurde ebenfalls wegen dem Vorwurf antisäkularer Aktivitäten verboten (vgl. Tank 2005: 7ff).

In den 1980er Jahren betrieb der damalige Ministerpräsident Özal, der der mitte-rechts Partei ANAP angehörte, eine Politik der ökonomischen Liberalisierung und vollzog den Wandel zu einem exportorientierten Wirtschaftssystem. Diese Phase der politischen und wirtschaftlichen Liberalisierung und die Ausbreitung neuer Kommunikationstechnologien schuf Freiraum für zuvor marginalisierte Gruppen und somit die Rahmenbedingungen für den politischen Erfolg pro-islamischer Parteien, die diese ins Zentrum der Macht brachten (vgl. Kuru 2005: 259).

Paradoxerweise war es das Militär, welches den politischen Islam in den 1980er Jahren stärkte. Die neue Strategie des Militärregimes, die *türkisch-islamische Synthese*, verfolgte das Ziel islamische Bewegungen und Institutionen zu stärken um ein moralisches Gegengewicht zu radikalen Gruppen zu schaffen. Diese

Staatsideologie war die neue offizielle Ideologie des Militärregimes nach dem Coup zur Beendigung der blutigen Auseinandersetzungen zwischen der radikalisierten Linken und Rechten (vgl. Toprak 2005: 179f).

“[Government forces who are] unable to meet economic demands face anti-system movements, whether of the left, the right, the Islamists, or the Kurds, which sooner or later become radicalized and thus invite military intervention“ (Toprak 2005: 180).

5.1 WOHLFAHRTSPARTEI

Die Wohlfahrtspartei (*Refah Partisi* RP) wurde 1983 von der *Milli Görüş*-Bewegung und der ehemalige Parteiführung der 1981 verbotenen MSP als dritte politische Partei der islamischen *Nationale Sicht* Bewegung gegründet (vgl. Dağı 2005: 26).

Das damalige Versagen der Regierung eine gerechte ökonomische Umverteilung zu garantieren und den sozialen Frieden zu erhalten, bedingte den Aufschwung des politischen Islam und den Erfolg der Wohlfahrtspartei (RP) am Ende der 1980er und zu Beginn der 1990er Jahre. Die Partei verfolgte eine Vision der „gerechteren Ordnung“ in Wirtschaft und Gesellschaft, in der das korrupte System durch islamische Moral ersetzt werden sollte. Die RP konnte ihre Anhängerschaft vor allem innerhalb der armen urbanen Bevölkerungsschichten gewinnen und punktete mit ihrer Wohlfahrtspolitik auf *grassroot level* in Bereichen wo die Regierung versagte (vgl. Agai 2004: 20).

Ziel war es, zu einer politischen Massenbewegung zu werden, die mehr Fokus auf soziale Gerechtigkeit als auf religiöse Themen legte. Mit dem Einsatz moderner Propagandamethoden wurden die urbanen armen Wählergruppen mobilisiert und Wohlfahrtspolitik propagiert (vgl. Meham 2004 : 342f).

Weiter angetrieben wurde der Aufschwung pro-islamischer Parteien in den 1980er Jahren mit dem Entstehen einer urbanen Business Elite, die ihre Wurzeln in traditionelleren Provinzen hatten und die von ökonomischer Liberalisierungspolitik unter Özal profitierten. In dieser Zeit hatte für einen Teil der Wählerschaft ihre islamische Identität zunehmend an Bedeutung gewonnen (vgl. Tank 2005: 7f). Zusätzlich förderten internationale Rahmenbedingungen die Akzeptanz der Partei, wie die Ablehnung des Antrags auf EU-Mitgliedschaft 1989 und der daraus

resultierenden anti-europäischen Stimmung im Land. Diese Rahmenbedingungen spielten dem Anti-West-Kurs der RP in die Hände und die Partei gewann breitere Akzeptanz mit der zunehmenden Enttäuschung über den Westen (vgl. Dağı 2005: 26).

Ihre Strategie und wachsende politische Macht wurden von einem Wahlerfolg 1994 gekrönt, als die Partei 19% der Wählerstimmen für sich gewinnen konnte. Die Partei stellte darauf Bürgermeister in 28 Provinzen der Türkei, inklusive Ankara und Istanbul was eine empfindliche Niederlage für die säkulare Ordnung des Landes bedeutete. 1995 erlangte die Partei 21% der Wählerstimmen und formte eine Koalitionsregierung mit der mitte-rechts *True- Path Party* (Doğru Yol Partisi, DYP). Zum ersten Mal in der Geschichte der Republik stellte eine pro-islamische Partei den Ministerpräsidenten und Erbakan wurde 1996 dazu gewählt (vgl. Cizre, Çınar 2003: 313).

Religiöse Parteien konnten erste politische Erfolge seit den 1970er Jahren verbuchen, davor hatten Mitte-Rechts-Parteien mit ihrer klaren ökonomischen Agenda die Politik bestimmt. Es hatte sich gezeigt, dass ein rein religiöser Diskurs nicht ausreichend ist um Wahlen für sich entscheiden zu können. Ein klares politisches Programm mit ökonomischer Agenda und Antworten auf alltägliche Probleme der Wähler_innen sind Voraussetzung für politischen Erfolg. Die RP war vor allem mit ihrer Organisationsstruktur auf *grassroot level* und Wohlfahrtspolitik erfolgreich gewesen (vgl. Toprak 2005: 171f).

Die Expansion islamischer Ausbildungsinstitutionen und bürokratischer Organisationen, die neue Offenheit für islamische Identität und Symbolik in der öffentlichen Sphäre, der Antiglobalisierungsdiskurs gegen die Integration der Türkei in die EU, Pläne für die Gründung einer islamischen Union, der Formierung eines Wirtschaftsblocks mit anderen muslimischen Ländern (D-8) samt eigener Währung, neue Restriktionen für den Verkauf von Alkohol und Bauvorhaben neuer Moscheen an wichtigen republikanischen Plätzen etc. stellten zunehmend eine Provokation für das säkulare Regime dar und nährten die Überzeugung des Militärs, der säkulare Charakter des Staates sei von islamistischen Reaktionismus (*irtica*) bedroht (vgl. Meham 2004: 342ff). Der Regierungsstil von Erbakan führte zu einer ernsthaften politischen Krise und trieb eine gefährliche Polarisierung des Landes in ein säkulares und ein islamistisches Lager voran. Die Wohlfahrtspartei testete die Grenzen ihres politischen

Spielraums und offenbarte damit die Schwächen des demokratischen Systems. Starker ziviler Protest formierte sich gegen die RP und die Toleranzgrenze des säkularen Staates wurde überschritten.

„Welfare’s kind of sectarian politics and ideological tone led to the revival of the polarization that had almost resulted in civil war in the 1970s. The country’s extreme fragmentation along the left-right axis at that time was now along the Islamist-secularist axis“ (Toprak 2005: 175).

Die politische Agenda der islamistischen Partei war eine Provokation für den säkularen kemalistischen Staat. Ein vom *National Security Council* (NSC) aufgesetztes Papier beschrieb die Aktivitäten der Partei als Gefahr für die Nationale Sicherheit und starteten eine Kampagne gegen das von Erbakan regierte Parlament.

5.2 DER 28. FEBRUAR PROZESS

Am 28. Februar 1997 wurde im Nationalen Sicherheitsrat auf Bestreben des Militärs eine Liste mit säkularen Korrekturmaßnahmen erarbeitet. Ziel war es, den säkularen Charakter der Politik wieder herzustellen (vgl. Cizre, Çınar 2003: 309,310). Das Memorandum zwang die Regierung unter anderem Maßnahmen gegen das Tragen des Kopftuchs in Bildungseinrichtungen, den Einfluss islamischer Gruppen auf das Bildungssystem sowie gegen die Zunahme der Zahl an staatlich-religiöser *Imam-Hatip*-Schulen zu ergreifen (vgl. Agai 2004: 21). Das Militär intervenierte in diesem „soft“ Coup direkt in die Politik mit der Legitimation den säkularen Staat vor islamischer Bedrohung verteidigen zu müssen und das Regime vollzog am 28. Februar einen Wandel in Richtung repressiver Staatspolitik gegenüber religiösen Bewegungen. Das Militär mit Unterstützung des NSC, des säkularen Establishments und Teilen der Zivilgesellschaft brachten die RP- DYP Koalitionsregierung zu Fall und die RP wurde 1998 wegen des Vorwurfs ein Zentrum anti-säkularer Aktivitäten zu sein, vom Verfassungsgerichtshof verboten. Erbakan musste zurücktreten und wurde vom Obersten Gerichtshof für fünf Jahre aus der Politik verbannt (vgl. Cizre, Çınar 2003: 322). In der Entscheidung des Verfassungsgerichts wurde angeführt *„dass die Organisation weniger einer Partei als einer Untergrundorganisation gleiche, die das Land mit Schariaregeln regieren wolle“* (Göztepe 2004: 33). Es wurde Erbakan Volksverhetzung und das Vorhaben unterstellt auch unter Einsatz von Gewalt einen islamischen Staat gründen zu wollen (vgl. Göztepe 2004: 33).

Recep Tayyip Erdoğan, damals Bürgermeister Istanbul, wurde zur selben Zeit aufgrund des Zitieren eines Gedichts („*Minarets are our bayonets, domes are our helmets, mosques are our barracks, believers are our soldiers*“ (Mecham 2004: 345)) wegen der Aufforderung zu religiös motivierter Gewalt zu einer viermonatigen Gefängnisstrafe verurteilt und ebenfalls seinen politischen Ämtern enthoben (vgl. Mecham 2004: 345).

Im Kampf gegen den politischen Islam hatte der Staat in den 1990er Jahren einen Wandel zurück in Richtung radikalen Säkularismus vollzogen und eine Reihe von drastischen pro-säkularen Maßnahmen eingeführt. Eine Neudefinition des Konzeptes nationaler Sicherheit identifiziert die kurdischen und islamischen Gruppen als die größten Gegner des Regimes (vgl. Cizre, Çınar 2003: 320).

„Our common value is secular and democratic Turkey within the framework of unitarianism and Atatürkist thought. All movements that do not meet with us on this common value are the enemies of the nation and country, and must be fought against“ (Cizre, Çınar 2003: 313).

Legitimiert wurde das Handeln des säkularen Establishments und des Militärs durch die weit verbreitete Überzeugung innerhalb urbaner säkularer Schichten „*the intensity of the Islamic threat may require the suspension of democratic freedoms an limitation of representative principles and institution*“ (Cizre, Çınar 2003: 322). Die Beschneidung demokratischer Rechte im Namen der nationalen Sicherheit lieferte dem Militär Handlungsfreiheit für ihre undemokratische Intervention zur Zerschlagung der islamisch-politischen Identität. Ihr Einfluss in öffentliche Politik hatte weiter zugenommen und Möglichkeiten der Zivilregierung, das Ungleichgewicht in der zivil-militärischen Beziehungen zu korrigieren, weiter eingeschränkt. Die Integration nationaler Sicherheitsbedenken in die Zivilpolitik hatte sich negativ auf den Demokratisierungsprozess in der Türkei ausgewirkt und die Rechte und Freiheiten von Einzelnen einer verschärften Sicherheitspolitik untergeordnet.

Die türkische Staatspolitik vollzog mit dem 28 Februar Coup einen Wandel von liberal zu repressiv und beschnitt damit den Handlungsspielraum für islamische Bewegungen nachhaltig.

„The Februar 28 process, in steering civilian politics in a particular direction to strengthen center politics and keep Islamic parties out of power, has perilously enhanced the weakness of civilian politics in Turkey“ (Cizre, Çınar 2003: 319, 320).

Erbakans Regierungsstil provozierte einen breiten Widerstand und Protest in der Bevölkerung und hatte die ideologische Polarisierung auf säkularer und islamischer Achse wiederbelebt. Die politischen Aktivitäten der RP hatten die Intervention des Militärs heraufbeschworen und damit das Ende der Partei besiegelt. Das Scheitern der RP ist Beispiel für den intensiven Lernprozesses welchen sich der politische Islam unterziehen musste. Die Notwendigkeit der Balance zwischen den Interessen und Sensibilitäten einer diversen und stark polarisierten Wählerschaft wurden offenkundig und zu einer Herausforderung für jede politische Kraft die an der Macht bleiben will. Im Laufe der Geschichte hatte es sich gezeigt das politische Überleben von einem moderaten Kurs und dem Vermögen des ausbalancierens unterschiedlicher sozialer Kräfte abhängig ist (vgl. Cizre, Çınar 2003: 322, 328).

Der 28. Februar Prozess hatte tiefgreifende Folgen für die öffentliche Ordnung und die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft. Folgen der Militärintervention waren die Verbote der regierenden Parteien und die Verbannung derer Politiker, strenge Lizenzierung politischer Partizipation durch den NSC und die heute noch gültige 10% Wahlhürde, die als große Einschränkung für parlamentarische Demokratie kritisiert wird (vgl. Coşar, Özman 2004: 58,59).

Das Militär, die selbst ernannten Wächter des Säkularismus, konnten in diesem Prozess noch größeren Spielraum für ihre politische Einflussnahme gewinnen, was sich in Folge negativ auf den weiteren Demokratisierungsprozess der Türkei auswirkte. Die Intervention des Militärs resultierte in einer politischen Realität eines verfassungsrechtlich eingeschränkten Handlungsspielraumes um eine Wiederbelebung extremer Ideologien und eine politische Polarisierung zu verhindern. Die staatlichen Repressionen bewirkten eine politische Neuorientierung der Islamisten mit der Hoffnung, eine internationale Integration und EU-Mitgliedschaft würde mehr politische Freiheit und den Einfluss des Militärs in die Politik beschneiden. Um neuen politischen Handlungsspielraum zu schaffen wurden die EU Beitrittsverhandlungen zu einem Instrument der Macht um progressiven politischen Wandel zu erzwingen (vgl. Cizre, Çınar 2003: 309,328). Die politische

Neuorientierung in Richtung EU- Integration und Ruf nach mehr Demokratie schildere ich anhand der pro-islamischen Nachfolgeparteien der RP.

5.3. POLITISCHES ÜBERLEBEN DURCH MEHR DEMOKRATIE

Nach dem Verbot der Partei schlossen sich ehemalige RP Politiker der Tugendpartei (*Fazilet Partisi*, FP) an. Darauf vollzog die Partei einen radikalen Wandel in ihren politischen Zielsetzungen, mit einem positiven Diskurs in Richtung Westen, Unterstützung des EU- Beitritts und der Adaptierung von Werten wie Demokratie, Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit in ihrer politischen Agenda. Ein pro-Demokratie und Globalisierungskurs wurde als Möglichkeit des Schutzes vor Intervention des Militärregimes in die politische Sphäre gesehen und begründete den Diskurswandel der Partei. Das Verständnis der FP von Demokratie war jedoch eigennützig mit dem Ziel das Verbot von Parteien zu erschweren.

„[R]eal source of identity is Islam, the suggested solution was to strengthen the national and moral values by relaxing the pressures on religion so as to maintain the „community“, rather than a democratic-pluralist restructuring“ (Cizre, Çınar 2003: 325)

Trotz ihres demokratischen Diskurses wurde auch die FP 2001 vom Verfassungsgericht aufgelöst. Die Partei wurde der *takiyye*, der Verschleierung der richtigen Motive mit dem Ziel einen islamischen Staat zu gründen beschuldigt. Die Phase polarisierter Politik während der RP Regierungszeit ließ kaum Chancen für das politische Überleben der Nachfolgepartei (vgl. Dağı 2005: 27f). Zum Verbot der Partei trug ein Kopftuchskandal der Abgeordneten Merve Kavakçı bei. Sie wurde wegen des Kopftuchs davon abgehalten ihren parlamentarischen Eid abzulegen. Dieser Vorfall hatte das Verbotsverfahren gegen die Partei unter dem Vorwurf antisäkularen Aktivismus zu betreiben und die Fortsetzungspartei der verbotenen Wohlfahrtspartei zu sein, eingeleitet (vgl. Mecham 2004: 346ff).

Innerhalb der FP kam es zunehmend zu Kontroversen zwischen einem traditionalistischen und dem reformistischen Flügel und die Letzteren forderten die Abkehr von der bisher islamistischen Linie. Dieser innerparteiliche Streit führte zur Aufspaltung der Partei und Erbakan und seine Anhänger gründeten die Glückseligkeitspartei (*Saadet Partisi*, SP) und Recep Tayyip Erdoğan 2001 die Partei

für Gerechtigkeit und Aufschwung (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP). Der EU-Diskurs galt dabei als zentrale Konfrontationslinie zwischen den beiden Parteien (vgl. Schonbohm 2003).

Der Sturz der FP war eine weitere wichtige Lektion für den türkischen politischen Islam. Um das politische Überleben zu garantieren bedurfte es einer politischen Neuorientierung der Bewegung innerhalb akzeptabler Grenzen des säkularen Systems, jedoch *„constraints alone did not change the movement's behaviour, but constraints within a context of democratic rewards did“* (Mecham 2004: 350).

Die AKP versuchte sich von Anfang an vom Image Erbakans zu lösen. Sie bezogen die kemalistische Realität des Landes in ihre Politik mit ein und vermieden Provokationen. Durch die Integration von Führungspersönlichkeiten der alten Mitte-Rechtsparteien wurde sie zu einem Zentrum der politischen Rechten (vgl. Agai 2004: 21).

Die AKP vollzog den Ruck in das politische Zentrum mit ihrer Positionierung als Mitte-Rechts-Partei und dem Islam als ihre moralische Basis, distanzierten sich jedoch von ihrem früheren islamistischen Diskurs und lehnte die Ideologie des politischen Islam strikt ab. Sie betonte von Anfang an einen pro-demokratischen Standpunkt als Vertreter einer „konservativen Demokratie“ und wurden führender Befürworter des EU-Beitritts. Die AKP konnten mit ihrer neuen politischen Agenda mit 34% der Wahlstimmen einen Überraschungssieg bei den Parlamentswahlen 2002 erlangen. Die SP, der traditionelle Flügel unter Erbakan erlitt eine schwere Wahlniederlage und konnte nur 2,5% der Stimmen für sich gewinnen (vgl. Dağı 2005: 30f).

Das Verbot einer Reihe pro-islamischer Parteien, *„a extraordinary undemocratic interventions in the political process“* (Çaha, Toprak, Uslu 2010: 40), verhinderte eine weitere Konsolidierung der Demokratie und verschärfte die soziale Polarisierung in der türkischen Gesellschaft. Als Folge ebnete die autoritäre und repressive Praxis des säkularen Regimes den islamischen Akteuren, wie im Falle der AKP den Weg zur politischen Macht.

„It is an empirically observed fact that party dissolutions, prohibitions, arrests and restrictions of rights and freedoms in general launched against Islamic

groups have further polarized Turkish society, triggering the election victory of the Islamic party and strengthening its power with each continuing attack against it “ (Çaha, Toprak, Uslu 2010: 40).

Die mehrfache Militärinterventionen, mehrfaches Verbot von Parteien und die Verbannung ihrer Führungspersonen hatte einen radikalen Wandel des politischen Diskurses zur Folge und befeuerten den Ruf nach mehr Demokratie und politischen Rechten von Seite des politischen Islam. Es hatte ein 30 jähriger politischer Wandlungsprozess von einem ursprünglich antiwestlichen, antilaizistischen und islamistischen Diskurs in eine moderatere Richtung stattgefunden. Der politische Islam wurde zu einem Hauptakteur im Zentrum des politischen System.

6. STRATEGISCHER FELDZUG DER AKP POSITIONIERUNG IM ZENTRUM DES POLITISCHEN SPEKTRUMS

Im November 2002 gelang der konservativen islamisch-demokratischen AKP ein Erdrutschwahlsieg und leitete damit eine Phase politischen Umbruchs ein. Die bis damals dominanten Regierungsparteien konnten die 10%- Hürde nicht überwinden und wurden aus dem Parlament verdrängt.

Das türkische Wahlsystem schreibt seit 1982 eine 10% - Klausel vor, es wird vermutet um vor allem pro-kurdischen Partei, die in der Regel zwischen 6 und 7% erhalten den Einzug in das Parlament zu verwehren. An dieser Hürde sind auch die früheren Regierungsparteien gescheitert und als Folge der Klausel waren nur 45% aller abgegebenen Wählerstimmen im Parlament vertreten. Die AKP wurde mit 34,3% der abgegebenen Stimmen stärkste Partei im Parlament (vgl. Schonbohm 2003).

Der Erfolg der Partei ist nur im Zusammenhang mit den politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen vor der Wahl zu verstehen. In Folge versuche ich zuerst die ideologische Identität der AKP näher zu bestimmen und danach die Positionierung der AKP im politischen Spektrum zu verorten. Welche Folgen hat der Aufstieg der AKP zur Macht? Welche Überlebensstrategie verfolgt die Partei im Schatten des säkularen Staatsregimes? Hat die AKP Potenzial für den Ausbau der Demokratie oder waren Maßnahmen in diese Richtung nur ein Zeichen der Anpassung in Hinblick auf den EU-Beitritt?

Der Wahlerfolg der AKP ist begleitet vom Versagen der Mitte-Rechts- und Mitte-Links Parteien mit einziger Ausnahme der Republikanischen Volkspartei (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP). Hauptvertreter der Mitte-Rechts-Politik der post-1980er war die Mutterlandspartei (*Anavatan Partisi*, ANAP) unter Turgut Özal und die Partei des richtigen Weges (*Doğru Yol Partisi*, DYP). Der politische Transformationsprozess der Parteien wurden mit der Militärintervention in den 1980er Jahren eingeleitet (vgl. Coşar, Özman 2004: 57).

„[T]he centre and the parties that are placed around the centre directly affect and/or reflect the stability of the political system“ (Coşar, Özman 2004: 58) und sind Hinweis auf das Bestehen oder nicht-Bestehen von politischer Polarisierung und vertreten eine meist moderate ideologische Position. Im türkischen Kontext kann im speziellen der Nationale Sicherheitsrat (NSC) als das „andere politische Zentrum“ des säkularen Staates bezeichnet werden und stand traditionell über dem politischen Stand. Zusätzlich gilt Neoliberalismus als Rahmen für die ideologische Positionierung der Mitte-Rechts-Parteien dieser Zeit. Die ANAP galt in den 1980er als erster Vertreter der Synthese zwischen Kemalismus und Neoliberalismus, so wie sich die AKP später an dieser Schnittstelle positionierten wird. Die Partei vereinte mit ihrer nationalistischen, konservativen, liberalen und sozialdemokratischen Identität verschiedene ideologische Haltungen in einer Zeit entideologisierte Politik und eingeschränkten Handlungsspielraumes nach der Militärintervention der 1980er. In den frühen 1990er Jahren wurde der allmähliche Niedergang der ANAP eingeleitet. Die DYP, Rivale der Mitte-Rechts-Identität trat als Alternative zur neoliberalen ANAP auf. Eine schwere ökonomische Krise 2001 führte zur endgültigen Niederlage der Mitte-Rechts-Parteien (vgl. Coşar, Özman 2004: 58,61).

Der Erfolg der AKP gründet sich auf wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen und einer Zeit des Protests gegen ein ineffektives, korruptes Regierungssystem. Die Partei führte eine erfolgreiche Kampagne für den politischen Wandel mit Tayyip Erdoğan als offizielles Gesicht der Partei. Der AKP Vorsitzende war seit seinem Amt als Bürgermeister von Istanbul (1994-1998) ein höchst angesehener und populärer Politiker. Er selbst stammte aus einfachen Verhältnissen und galt als glaubwürdige Person und Hoffnungsträger die Probleme und Nöte der von der Wirtschaftskrise betroffenen Bevölkerung lösen zu können. Er hatte jedoch

aufgrund seiner strafrechtlichen Verurteilung 1997 nicht selbst als Kandidat antreten dürfen (vgl. Schonbohm 2003). Eine Finanz- und Wirtschaftskrise 2001, hohe Inflation und Arbeitslosigkeit lieferten Anreiz seine Stimme für den Wandel abzugeben und ein moderates Auftreten der AKP lockte die säkular orientierte Mitte-Rechts-Wählerschaft. Die Führung der AKP *„recognised that, if they could strike the fine balance between behaving like a religious protest party and brandishing secular credentials, their potential constituency greatly expanded“* (Mecham 2004: 354).

Die AKP positionierte sich als reformistischer Flügel der früheren FP Partei und propagierte ihren radikalen Bruch mit der RP und FP-Linie. Seit ihrer Gründung strebt die Partei eine Positionierung im Zentrum des politischen Spektrums an und R. Tayyip Erdoğan betonte *„the AKP aims to re-build the fragmented identity of the centre-right in Turkey“* (Coşar, Özman 2004: 62). Sie verfolgte den Diskurs einer liberal-konservativen Partei mit liberal ökonomischen Standpunkt und national-konservativen Werten, mit Ziel der Eliminierung ideologischer Rivalitäten durch konsensorientierte Politik. Die Zielsetzung der politischen und ökonomischen Integration in die EU verkörperte die demokratische, reformistische und moderne Identität der AKP. Die Machtverschiebung der Repräsentation der Mitte- Rechts in die Hände der AKP steht im Zusammenhang mit dem Aufstieg einer neuen Mittelklasse, kulturell konservativ, politisch nationalistisch und ökonomisch liberal eingestellt (vgl. Coşar, Özman 2004:63ff).

Das moderate Auftreten der Partei hatte ihr eine Vielzahl neuer Wähler_innen eingebracht, die in wirtschaftlich schweren Zeiten eine politische Alternative suchten. Die AKP adaptierte moderne politische Werte als Strategie gegen die politische Einflussnahme der säkularen Establishments mit dem Ziel westliche Unterstützung zu gewinnen. Parteiprogramm war das Vorantreiben der Integration der Türkei in die Weltgemeinschaft und fundamentale Reformen zur Erfüllung der EU-Kopenhagen Kriterien.

Die AKP hatte aus den Fehlern der früheren Parteien gelernt. Sie versuchte mit einem moderateren religiösen Diskurs und Dialogbereitschaft mit nicht-islamischen Sektoren der Gesellschaft eine breitere Unterstützungsbasis zu gewinnen ohne dabei die Loyalität der religiös-konservativen Wählerschaft zu verlieren. In religiösen Fragestellungen musste die Partei äußerst sensibel vorgehen jedoch ein wichtiges

Anliegen war die Frage der Sichtbarkeit islamischer Identität im öffentlichen Raum und das Verbot von Kopftüchern in Bildungseinrichtungen in den politischen Diskurs einzubringen. Die Partei legitimierte ihre Agenda allerdings nicht als Frage der Religion sondern als ein demokratisches Grundrecht und dem Willen Säkularismus und Islam in einer demokratisch pluralistischen Öffentlichkeit zu versöhnen (vgl. Cizre, Çınar 2003: 326f).

Soziale Gerechtigkeit galt als wichtigste moralische Priorität der Partei mit Ziel der Steigerung des menschlichen Wohlergehens. Der ökonomische Ansatz der Partei beinhaltet diese moralische Perspektive: „*those economic approaches, which do not aim at increasing human welfare result in disaster*“ (Coşar, Özman 2004:66) und gründet sich auf Basis neoliberaler Prinzipien. Die ideologische Haltung der Partei ist als eine Synthese zwischen neoliberaler Position und darin integrierten traditionell-konservativen Werten zu verstehen. Eine konservativ-demokratische Identität unterstreicht der Parteidiskurs zum Thema Religion. Der Islam sei als ein Mittel sozialer Einheit und Teil der türkischen Tradition zu verstehen und nicht als ideologischer Ansatz. Die Identität der AKP in ihrer Konformität mit neoliberalen Prinzipien, die Assoziation mit der Tradition der *Nationalen Sicht (Milli Görüş)* und dem Islam in einer „de-politisierten Form“ lässt uns schließen: „*AKP rule means a neoliberal polity with a Muslim face*“ (Coşar, Özman 2004:69) (vgl. Coşar, Özman 2004: 66,69).

Erdoğan ist ein bekennender und praktizierender Muslim, der seine politische Karriere in der islamistischen *Milli Görüş*-Bewegung unter Necmettin Erbakan begann und in der Vergangenheit den anti-europäischen Diskurs und die Forderungen der RP nach einem islamischen Staat mitgetragen hatte. Die AKP hatte im Wahlkampf jedoch bewusst auf islamische Symbolik und auf Provokationen gegenüber dem laizistischen Establishment verzichtet, welches der Partei von Anfang an misstrauisch gegenüber stand und ihr eine geheime religiöse Agenda unterstellte. Kritiker_innen verweisen gern auf frühere politische Handlungen und Aussagen Erdogans in seiner Zeit als Repräsentant des politischen Islam. Zum Beispiel seine Aussage, Demokratie sei nicht ein Ziel, sondern lediglich ein Mittel um seine Ziele zu erreichen, sein Versuch, die Vergabe von Alkohollizenzen einzuschränken, getrennte Sitzordnung in Schulbussen für Mädchen und Jungen einzuführen, der Bau einer

Moschee an einem wichtigen republikanischen Platz in Istanbul und Ehebruch unter Strafe zu stellen (vgl. Schonbohm 2003).

Im Gegensatz zu früheren Mitte-Rechts-Parteien zeigte die AKP Potenzial sich dem Militär und der säkularen Elite zu widersetzen. Das Engagement der AKP in Richtung Pluralismus und ihr konsensorientierter Regierungsstil schafft Potenzial für demokratische Erweiterung, die den Einfluss der *hard-liner* Kemalisten in die türkische Politik beschränkte, die auf Basis der *established sensitivities of the state* - der Kopftuchfrage und mit dem Vorwurf einer geheimen islamischen Agenda - Kontroversen provozierten (Coşar, Özman 2004:66).

Bei den Parlamentswahlen am 12. Juni 2011 konnte die seit 2002 regierende AKP zum dritten Mal in Folge mit 49,9 Prozent der Wählerstimmen, bei einer Wahlbeteiligung von 87%, eine absolute Mehrheit für sich gewinnen und verfehlte nur knapp die Zweidrittelmehrheit. Trotz absoluter Mehrheit der Wählerstimmen ist sie noch nicht bei der absoluten Macht angelangt. Eine anstehende Verfassungsänderung kann mit 326 Parlamentssitzen von möglichen 550 nicht im Alleingang bewältigt werden. Es braucht den Konsens mit der Opposition um verfassungsrelevante Entscheidungen zu treffen. Wahlstrategie war ein klar nationalistisch geführter Wahlkampf um der MHP (Partei der Nationalistischen Bewegung) Wähler_innen abzuwerben und diese unter die Zehn- Prozent Hürde zu drücken. Die islamistische SP (*Saadet Partisi*), der traditionelle Flügel von Erbakan, konnte nur 1% der Wählerstimmen für sich gewinnen.

Der erneute Wahlsieg der AKP gründet sich auf einer Reihe von Erfolgen während ihrer neunjährigen Regierungszeit, ein wirtschaftlicher Aufschwung mit Wachstumsraten von bis zu 9%, niedrigere Arbeitslosenzahlen und politische Stabilität (Çaha, Toprak, Uslu 2010: 41f). Mit der Umsetzung einer Reihe von Reformen wurden die EU-Beitrittsverhandlungen erreicht und kulturelle Tabuzonen der türkischen Gesellschaft betreten. Die politischen Interventionsmöglichkeiten des Militärs wurden zunehmend beschnitten und der Einfluss des Staates auf gesellschaftlichen Bereiche eingeschränkt und die vorher schwache Zivilgesellschaft gestärkt. Erstmals wurde Pluralismus in Sprach- und Religionspolitik rechtlich abgesichert und die kurdische Sprache in Bildungseinrichtungen (als Fremdsprache), kurdische Fernseh- und Radiosendungen und kurdische Namen zugelassen und die

sprachlich-kulturelle Hegemonie des Türkischen als Voraussetzung für die nationale Einheit hinterfragt. Zusätzlich wurden Fortschritte in der Religionsfreiheit erzielt. Vor allem die Wirkung des Premierministers Erdoğan, der mit Abstand populärste türkische Politiker ist, hatte zur Erfolgsgeschichte der AKP beigetragen (vgl. Agai 2004: 22). Dennoch sind diese ersten politischen Liberalisierungsschritte nur als Anfang eines noch weiten Weges bis hin zu einer wirklichen kulturellen und religiösen Gleichberechtigung in der Türkei zu verstehen.

Vor allem seine Kritiker sehen die Gefahr einer Machtkonzentration und kritisieren seinen zunehmend autoritären Regierungsstil. Die Pläne der Partei für eine Umgestaltung der Türkei in ein präsidial regiertes Land nach Vorbild der USA werden mit Skepsis verfolgt. Mehrere Parlamentsmitglieder befinden sich wegen „antistaatlicher“ oder „terroristischer Aktivitäten“ in Haft. Gegen gewählte Oppositionsmitglieder der CHP wird im Rahmen des „Ergenekon-Prozesses“ ermittelt, ein Prozess gegen mutmaßliche Mitglieder einer ultranationalistischen Geheimorganisation die angeblich für Terroranschläge und Umsturzpläne gegen die AKP-Regierung verantwortlich sind (vgl. Senkyr 2001 40,52). Trotz Parlamentsmehrheit muss der Diskurs der Partei mit den *sensitivities of the state* ausbalanciert werden um in einer ausgleichenden Politik die Loyalität der religiös-konservativen Wählerschaft nicht zu verlieren und gleichzeitig Tribut gegenüber dem strikten säkularen Staat zu leisten (vgl. Coşar, Özman 2004:61)

„The Party is consistently testing the limits in need [...] appeasing one side enough so as not to be removed from power while satisfying the other enough to remain in power“ (Tank 2005: 16)

6.1 POLITISCHE ZUKUNFT

Die Geschichte des politischen Islam ist geprägt von einem Spannungsverhältnis zwischen dem kemalistischen System und der islamischen Tradition des Landes, mehreren Anläufen und einem intensiven politischen Lernprozess pro- islamischer Parteien in der Konfrontation mit dem säkularen Staatsregime und dem Militär. Die neue islamisch-politische Identität hatte traditionell in Opposition zum Westen gestanden. Seit Ende der 1990er Jahre ist jedoch ein radikaler Wandel des politischen Diskurses zu beobachten, wie sich am Beispiel der politischen Neuorientierung der

pro- islamischen AKP, mit ihrer liberaldemokratischen, pro-westlichen Agenda, liberaler Demokratie und ihren Bemühungen der Integration der Türkei in die EU zeigte.

Grundlage für den politischen Mäßigungsprozess der AKP waren die ersten politischen Gehversuche der *Milli Görüş*-Bewegung in den frühen 1970er Jahren und vor allem der Coup am 28. Februar 1997 spielte eine wichtige Rolle bei der Lenkung der Bewegung in moderate Bahnen und befeuerte die Suche nach Alternativen zum politischen Islam (vgl. Dağı 2005: 32).

Die AKP ist aus einer Tradition islamisch orientierter Parteien entstanden. Die Vorgängerparteien des politischen Islam wurden jedoch erfolgreich aus der Politik verbannt um unter anderen Namen und nachdem sie ihre politische Botschaft den neuen Umständen angepasst hatten wieder am politischen Geschehen zu partizipieren. Die AKP ist einen Schritt weiter gegangen als ihre Vorgänger und ist Beispiel für einen enormen institutionellen Wandlungsprozess und ideologische Moderation, welche der politische Islam über die Zeit vollzogen hat.

Der Mäßigungsprozess des türkischen politischen Islam streckte sich über eine Reihe von Parteien und einer ausgedehnten Zeitspanne des Erfahrungssammelns und ist das Ergebnis mehrerer institutioneller Rahmenbedingungen. Die Bewegung hatte innerhalb der demokratischen Tradition des Landes, in einem nach oben offenen politischen System, politischen Freiraum ihre eigenen strategischen Entscheidungen zu treffen und die Chance an die Macht zu gelangen. Das säkulare Staatregime (Justiz, Militär, Teile der Zivilgesellschaft) hatte den politischen Islam bestimmte institutionelle Einschränkungen und Verhaltensnormen auferlegt. Die wiederholten Interaktionen zwischen politischen Islam, Wählerschaft und dem Staat versorgte die islamistischen Parteien mit wichtigem strategischen Wissen und Informationen über Wählerpräferenzen, wie sie in einem vom säkularen Establishment kontrollierten Staat ihr politisches Überleben und ihren Erfolg sichern können. Die heute moderat auftretende AKP verfügte über einen eingeschränkten politischen Handlungsspielraum, kontrolliert durch Justiz und Militär jedoch mit genug politischen Freiraum um mit verschiedenen politischen Strategien experimentieren zu können (vgl. Mecham 2004: 339, 355).

Die Rolle der Demokratie in der Transformation des politischen Islam und die Integration des politischen Islam in das politische Zentrum unterscheidet das türkische Beispiel von pro-islamischen Parteien in anderen Ländern.

Der Transformationsprozess und die Veränderung des Diskurses in Richtung politischer Modernität statt islamischen Partikularismus legitimierten die Existenz der Islamisten als politische Akteure. Der Suche nach Allianzen und Schutz, bedingt durch die Erfahrung mehrfacher militärischer Intervention, folgte eine Neuausrichtung in Richtung mehr Demokratie und Integration in globale Strukturen und Prozesse und bedeutete somit einen klaren Bruch mit der traditionellen islamistischen Positionierung. Die Entwicklung eines pro-westlichen Standpunkts, der liberal demokratische Diskurs und die Abkehr von traditionell islamistischer Rhetorik findet eine breite Wählerschaft in allen sozialen Schichten (vgl. Dağı 2005: 21,37). Die AKP ist ein Beispiel für die neue Identität des politischen Islam als Produkt eines langen Lernprozesses des politischen Überlebens und ist daher als eine post-islamistische Partei zu verstehen.

“[AKPs] strategic decisions made by the party leadership after iterated periods of political learning have transformed the dominant Islamist movement in Turkey into a politically sophisticated, progressive and moderate participant in normal politics. In the process, religious preferences have not been abandoned, but have been reframed to engage the political regime on its own terms“ (Mecham 2004: 340).

Auf welcher Grundlage beruhte der Reformwille und das liberale Auftreten der AKP? Aufgrund des Drucks der EU oder als Strategie des politischen Überlebens in einem repressiven säkularen System? Ist der politische Wandel in Richtung liberale Demokratie nur Mittel zum Zweck wie Ministerpräsident Erdoğan einmal in seiner politischen Vergangenheit argumentierte?

Die AKP konnte sich trotz umfangreicher demokratischer Reformen bis heute nicht gänzlich vom Vorwurf einer geheimen islamistischen Agenda distanzieren. Ist dieses Misstrauen gerechtfertigt? Wie würde die Identität des politischen Islam heute aussehen ohne den ständigen Mäßigungsdruck seitens des säkularen Establishment und den demokratischen Reformaufgaben der EU?

Verfolgt man die Geschichte des radikalen politischen Wandels und frühere Aussagen und politische Forderungen des heutigen Ministerpräsidenten Erdoğan während seiner Zeit als Bürgermeister Istanbuls, wo er die Zukunft der Demokratie als einen Zug beschrieb: *“You ride it until you arrive at your destination and then you step off”* oder *“Democracy is not an aim, but a means to an end”* (Brent Jones 2007), bleibt man skeptisch. Jedoch hatte die AKP im Laufe ihrer neunjährigen Regierungsperiode keine islamischen Gesetze durchgesetzt, Reformwillen bewiesen und mit vielen kemalistischen Tabus gebrochen, wirtschaftliche Erfolge gefeiert, Maßnahmen zur Pluralisierung der politischen und kulturellen Landschaft der Türkei unternommen und vieles mehr. Das Politische System der Türkei steht heute europäischer da als je zuvor. Die Antwort auf die oben gestellten Fragen fordert daher eine weitere Beobachtung der politischen Entwicklungen in der Türkei.

Einen Erklärungsansatz für die liberalere Identität des politischen Islam liefert uns Agai Bekim der diese mit einem neuen islamischen Diskurs seit den 1990er Jahren in Verbindung bringt. Islamische Intellektuelle hinterfragten kritisch die sprachlich und kulturell homogenisierenden Konzepte der säkularen Nation und auch die Utopie des islamischen Staates. Auslöser dieser kritischen Diskussionen waren die anhaltenden sozialen Konflikte auf der Achse des Säkularismus vs. Islam, türkische vs. kurdische Identität und sunnitische vs. alevitische Religion. Islamische Intellektuelle und Vertreter mehrerer ideologisch entgegengesetzter Gruppen diskutierten erstmals gemeinsam über die Idee eines islamischen Staates. Sie forderten eine politische und wirtschaftliche Liberalisierung, die Begrenzung des innen-politischen Einflusses des Militärs, die Gewährung kultureller Rechte für Kurd_innen und den Rückzug des Staates aus religiösen Angelegenheiten.

Einfluss auf diese intellektuelle Bewegung hatte der Journalist und Intellektuelle Ali Bulaç der das Konzept des islamischen Staates kritisierte, das sich genau an den selben Vorstellungen eines totalitären, kulturell homogenisierenden Nationalstaates orientiere; Eine der Moderne und Kemalismus nachempfundene Idee, die durch eine Elite von oben nach unten durchgesetzt werde. Dieser Diskurs hatte das Thema Multikulturalismus in den islamisch-politischen Diskurs eingebracht und wie Agai Bekim argumentiert, die politische Identität der AKP inspiriert, welche auch Minderheiten mehr Rechte im Staat zugesteht. Der Einfluss einer solchen islamischen

Ideologie macht den politischen Wandel der AKP erklärbar (vgl. Agai 2004: 22f).

Die Kritik am kemalistischen und islamischen Staat gründet sich im säkularen Bildungssystem, also auf den Kemalismus, der diese kritische Perspektive und liberalere Diskussionskultur stimulierte und die Ausdifferenzierung islamischer Bewegungen in der Türkei förderte. Dieses Beispiel zeigt die Wandelbarkeit des politischen Islam sowie auch des Kemalismus der über die Zeit mehrere Paradigmenwechsel in Verhältnis zum Islam erlebte. Nach anfänglicher Ausgrenzung wurde der Islam immer stärker in das Zentrum des Systems integriert.

Die Türkei ist zwar ein Land mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung, aber die Mehrheit möchte in keinem islamischen Staat leben. Der politische Islam „*als eine auf absoluten Systemwechsel gerichtete revolutionäre politische Massenideologie*“ (Agai 2004: 22) konnte sich in der Türkei nicht durchsetzen. Der radikale Islam hatte sich im Laufe der Geschichte den säkularen Rahmenbedingungen angepasst, seinen Diskurs gemäßigt und sich in das politische System integriert, in dem es in seiner abgewandelten Form auch heute noch eine wichtige Rolle in der türkischen Politik spielt (vgl. Agai 2004: 22f).

Die heutige Regierungspartei mit ihrer breiten öffentlichen Unterstützung hat die Chance eine Politik der Versöhnung statt sozialer Polarisierung und Vertiefung der Konfrontationslinien zu betreiben. Sie sollte Initiative zeigen um die kulturelle Diversität der türkischen Gesellschaft anzuerkennen und Brücken über die sozialen Gräben der Gesellschaft schlagen. Leider führen die anhaltenden blutigen Auseinandersetzungen zwischen Militär und der kurdischen PKK zur weiteren Verschärfung des ethnischen Konflikts. Zu empfehlen sei daher eine Konsensorientierte- oder Konkordanzdemokratie ideal für Staaten mit religiös-ethnischer Diversität und sozialer Polarisierung um sozialen Frieden zu gewährleisten (vgl. Çaha, Toprak, Uslu 2010: 41f).

Für eine erfolgreiche Zukunft der Partei ist Dialogbereitschaft und Willen der Zusammenarbeit mit der Opposition und anderen politischen Gruppen gefordert. Eine wichtige Aufgabe der Regierung ist die Ausarbeitung eines neuen Verfassungsentwurfs um die vom Militärregime 1982 aufgesetzte Verfassung durch eine neue liberale und zivile Verfassung zu ersetzen. Ein Vorhaben an dem zur Zeit

gearbeitet wird und das nur im parteiübergreifenden Dialog verwirklicht werden kann. Weitere wichtige politische Themen sind die Lösung der Kurdenfrage, Dialogbereitschaft im Zypernkonflikt, die Normalisierung der Beziehung zu Armenien, Verbesserungen der Presse- und Meinungsfreiheit, Minderheitenrechte, Frauenrechte und Religionsfreiheit. Diese Aufgaben sind nur in einem breiten gesellschaftlichen Konsens zu lösen und setzen eine stärkere Zusammenarbeit der AKP mit der Opposition und anderen wichtigen gesellschaftlichen Gruppen voraus (vgl. Senkyr 2011 40, 51).

II. POLITISIERUNG DER GESCHLECHTERVERHÄLTNISSE BEZIEHUNG MODERNITÄT, RELIGION UND GENDER

Im folgenden Kapitel wird die komplexe Beziehung zwischen Modernität, Religion und Gender untersucht und die soziale Einbettung von Gender im Islamismus und Modernismus analysiert. Islamismus kann dabei, wie im ersten Abschnitt der Arbeit dargestellt wurde nur im Kontext der westlichen Moderne verstanden werden. Der Fokus der nächsten Kapitel liegt auf der zentralen Rolle der Frauen und dem Zusammenspiel von Genderidentität und politischen Ideologien. Die Frauen im Zentrum der Analyse, die soziale Durchmischung der Geschlechter, die Sichtbarkeit und Stimme der Frauen in der Öffentlichkeit sowie ihre Mobilität führten zu neuen Perspektiven in Bezug auf das Verständnis der Spannungen zwischen Islamismus und Modernismus und eröffneten ein neues Austragungsfeld für diesen Konflikt. Neben der Rolle von Frauen und Gender ist die Symbolik des islamischen Kopftuchs von zentraler Bedeutung. In dieser Arbeit wird es im Zusammenhang mit dem türkischen Kopftuchstreit, ausgetragen in öffentlichen Institutionen wie den Universitäten, behandelt. Diese Kontroverse und die im folgenden beschriebenen Vorfälle von weiblichen Akteurinnen in Konfrontation mit dem türkischen Staat sind Beispiele für die Aufweichung der Grenze zwischen Modernität und Tradition und für ein neues Verständnis von Moderne, welches die binäre Dichotomie zwischen Religion und Säkularismus in Frage stellt (vgl. Göle 1997: 9,15).

Mit dem Aufstieg des politischen Islam in den 1970er Jahren ist die Geschlechterfrage verstärkt ins Zentrum innergesellschaftlicher Auseinandersetzungen gerückt. Kontroverse gesellschaftliche Debatten über Geschlechterverhältnisse und Sichtbarkeit und Auftreten der Frauen definierten und definieren politische und ideologische Zugehörigkeiten. Diesen politisch-kulturellen Auseinandersetzungen liegen dabei tiefere soziale Konflikte und komplexe soziale Prozesse zugrunde. Die „Frauenfrage“ wird zu einem *„leidenschaftlich umkämpfte[n] und symbolträchtig aufgeladene[n] Terrain innergesellschaftlicher politischer Auseinandersetzungen“* (Kreile 2007: 2).

Gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen um die Geschlechterordnung waren schon in der Ära des Staatsaufbaus und der von kemalistischen Modernisierungseliten kontrollierten säkularen Reformen von zentraler Bedeutung. In diesem Rahmen

möchte ich insbesondere auf die Bedeutung der Geschlechterpolitik im Spannungsfeld von Staat und religiösen Gemeinschaften, der Globalisierung und zunehmender identitätspolitischer Fragmentierung eingehen. Die innergesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Frauenfragen sind dabei als zentrale Themen des Widerstands und der Bestrebungen nach Selbstbehauptung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen zu verstehen. Im Falle der Türkei ist es ein Kampf um Macht im öffentlichen Raum und in der politischen Sphäre der Gesellschaft ausgetragen zwischen säkularen und islamistischen Kräften.

Schon die nach Zerfall des Osmanischen Reiches und mit dem Ende des Kolonialismus neu entstandenen Nationalstaaten im Nahen Osten hatten im Interesse der Festigung staatlicher Hegemonie, des Staatsaufbaus und der Modernisierung, Geschlechterverhältnisse für ihre Interessen instrumentalisiert.

Auch in der Türkei, nach Zerfall des Osmanischen Reiches, stellte die Frauenfrage ein wichtiges Instrument für den Aufbau des modernen Nationalstaates dar. Die Phase radikaler „Modernisierung von oben“ unter Mustafa Kemal Atatürk brachte weitgreifende Veränderungen für den rechtlichen Status von Frauen. Es wurden Reformen zur rechtlichen und sozialen Besserstellung durchgeführt wie z.B. die Neuregelung des Familienrechts, der Bruch mit der Scharia Gesetzgebung, das Verbot von Polygamie, das Wahlrecht für Frauen etc.. Dies eröffnete für eine Minderheit privilegierter Schichten den Zugang zu Bildung und zum Arbeitsmarkt, eine Ausdifferenzierung und Pluralisierung von Lebensformen und mehr Handlungsspielraum für Individualität und Selbstverwirklichung. Die kemalistische Frauenpolitik war ein wichtiges Instrument im Aufbau des modernen laizistischen Nationalstaates und verfolgte das Ziel mit moderner Frauen- und Familienpolitik die Hegemonie des Staates zu festigen.

Auch in der Auseinandersetzung zwischen Staat und religiösen Gemeinschaften spielte das Geschlechterverhältnis eine zentrale Rolle. Für die „ursprünglichen“ traditionellen Gemeinschaften galt die Stellung der Frauen als Symbol für Identität, Integrität und als Ausdruck des Widerstands und Selbstbehauptung gegenüber der Zentralmacht.

„Die Gemeinschaften begreifen das Verhältnis der Geschlechter als zentrales Element der jeweiligen inneren Ordnung, das im kollektiven Bewusstsein die spezifische Identität der eigenen Gemeinschaft ausmacht und diese gegenüber den ‚Anderen‘ abgrenzt. Der Prozess der kollektiven Selbstdefinition beinhaltet immer auch eine Klärung der Platz- und Rollenanweisung für Frauen, die in vielen Kulturen als Verkörperung kollektiver Identitätskonzepte gelten“ (Kreile 2007: 5).

Die Geschlechterfrage und „Moral“ der Frauen steht dabei im Zentrum des Diskurses und der Praxis des politischen Islam. Die Suche nach der „gerechten“ und „authentischen“ islamischen Ordnung steht in Verbindung mit der Re-Formulierung und Politisierung des traditionellen patriarchalischen Geschlechterdiskurses. Das moralische Verhalten von Frauen wird dabei zum Symbol für eine angestrebte „gerechte Ordnung“ und Ort der symbolischen Auseinandersetzung um Anerkennung (vgl. Kreile 2007: 2,28).

7.1 STATUS, KLEIDUNG UND ERSCHEINUNGSBILD

Ein historischer Rückblick stellt den Ausgangspunkt für meine wissenschaftliche Auseinandersetzung für die folgenden Kapitel dar, um Frauenprobleme und den Status quo der Kopftuchkontroverse in der heutigen Türkei nachvollziehen zu können. Der historische Kontext des türkischen Nationalismus geht zurück auf das späte Osmanische Reich und auf die Gründung des kemalistischen republikanischen Regimes und ich lege darin meinen Fokus auf Kleidungsstil, Erscheinungsbild und den Status von Frauen. In beiden Perioden gab es strikte staatliche Regulierungen für das öffentliche Auftreten der weiblichen Mitglieder der Gesellschaft. Der Handlungsspielraum und die Möglichkeiten ihrer Partizipation in der Gesellschaft wurden innerhalb der Grenzen eines patriarchalen Diskurses festgemacht, mit dem primären Ziel einen Nutzen für die gesamte Nation zu erzielen. Im Kontext des Modernisierungs- und Verwestlichungsdiskurses der osmanischen Gesellschaft wurde ein neuer Status und die Emanzipation von Frauen als Katalysator für Entwicklung identifiziert und ihnen wurde ein neuer Handlungsspielraum im Rahmen strikter patriarchaler Kontrollpolitik zuerkannt. Der osmanische Reformwillen war von der Französischen Revolution und Philosophie der Aufklärung inspiriert. Ihre politische Instrumentalisierung des Status der Frauen als Trägerinnen des Fortschritts stand in Opposition zu den konservativen Kräften der Islamist_innen, die traditionelle Wertevorstellungen vertraten. Das Erscheinungsbild, die Bekleidung und der Status

von Frauen in der öffentlichen Sphäre galt schon in der osmanischen Gesellschaft am Ende des 19. Jhd. als Marker für oder gegen Modernisierungsbestrebungen (vgl. Berkes 1998). Diese Charakteristika der ersten Emanzipationsbestrebungen für staatliche Zwecke fanden ihre radikale Fortsetzung im republikanischen Staatsfeminismus.

7.2 KEMALISTISCHER STAATSFEMINISMUS „DIE IDEALE TÜRKISCHE FRAU“

Republikanische Reformen in Bezug auf den Status der Frauen in der Gesellschaft stehen im Kontext der radikalen Reformpolitik des säkularen Regimes, der Verdrängung und der staatlichen Kontrolle von Religion und des Bruches mit der osmanischen Vergangenheit. Angestrebtes Ziel war die Konstruktion eines autonomen Staatsbürgertums in einem neuen türkischen Nationalstaat. Diese Reformen brachten weitreichende Konsequenzen für Frauen mit sich. Im Namen des kemalistischen Staatsfeminismus wurde eine neue Rolle für Frauen in der Gesellschaft kreiert. Zentrale Punkte des Vorhabens waren die Emanzipation und Gleichstellung der Geschlechter mit Schwerpunkt auf der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft. Diese Reformpolitik wurden innerhalb strikter Grenzen patriarchaler kemalistischer Normen durchgesetzt (vgl. Çorbacıoğlu 2008 22,32).

“Reforms in legislation, social and cultural life were implemented in the founding years of the Turkish Republic, one of which women’s status in society and the public sphere was the most important concerns. A new ‘ideal Turkish woman’ was envisaged as an integral part of nation building and efforts of women’s emancipation in relation with it, which was deemed necessary by the state elites who idealized a modern, citizen woman active in the public sphere that should replace the ‘oppressed, veiled Ottoman woman” (Çorbacıoğlu 2008: 56).

Das Image und Erscheinungsbild der „neuen türkischen Frau“ wurde über die Dichotomie „modern“ unverschleiert versus „rückständig“ und verschleiert konstruiert und geschah parallel zur Manipulation der öffentlichen Sichtbarkeit von Männern am Beispiel der Hutreform und dem Verbot traditioneller osmanischer Kopfbedeckung. Ein modernes westliches Erscheinungsbild mit moderatem Auftreten in Tradition patriarchaler islamischer Ethik und Moralität wurde propagiert. Diese Anstrengungen der neuen Republik zur Reformierung des Status der Frauen wurden

unter dem Begriff kemalistischer Staatsfeminismus bekannt, in der das Image und die Rolle von Frauen zu einem wichtigen Kriterium für den Erfolg des Modernisierungs- und Verwestlichungsstrebens wurde und in der Fortschrittsideologie der Kemalisten eine Hauptrolle spielte (vgl. ebd. 28f). Die Emanzipation der Frauen war ein politisches Instrument, eine Strategie Atatürks, der sich der Bedeutung von Frauenrechten in Zusammenhang mit der Transformation des Staates sehr wohl bewusst war. Atatürks Adoptivtochter und Militärpilotin Sabiha Gökçen wurde zu einem Symbol des türkischen Nationalismus, der demokratischen Partizipation von Frauen in der Entstehung des säkularen Nationalstaates und durch ihr maskulines Auftreten in ihrer Luftwaffe-Uniform zum Vorbildmodell für eine neue Generation moderner Frauen (vgl. Arat 1997: 2f).

Der kemalistische Staatsfeminismus eröffnete Emanzipations- und Partizipationsmöglichkeiten für eine kleine Gruppe privilegierter Frauen. Er verlieh ihnen einen neuen Status und Rolle in der Gesellschaft als aktive und professionelle Akteurinnen, zunehmende Beteiligung und Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit und ihre Anerkennung als autonome Staatsbürgerinnen (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 31). Ziel war die Gendergleichberechtigung im Sinne des Kopierens männlicher Rollenbilder im Dienste der Modernisierung zum Wohle der Nation. Von einer großen Anzahl unterprivilegierter Frauen wurde erwartet nach dem Vorbild westlicher moderner Hausfrauen zum Prozess der Modernisierung beizutragen. Das Ideal der traditionellen Rolle von Müttern und Ehefrauen in der privaten Sphäre der Gesellschaft blieb dabei von den Reformprozessen unangetastet (vgl. Arat 1997: 5).

Die Partizipation von Frauen im öffentlichen Raum wurde toleriert solange sie sich im Einklang mit den staatlichen Idealen und den säkularen Grundsätzen abspielte. Die neuen zivilen, politischen Rechte und Reformen für Frauen verkörperten die Eckpfeiler des säkularen politischen Regimes (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 56). Während Frauen in der Öffentlichkeit versuchten die Rollenbilder von Männern zu übernehmen, gab es klare Einschränkungen für ihre Autonomie und politischen Aktivismus. Im Jahr 1923 wurde der Versuch eine republikanische Frauenpartei zu gründen unterbunden. Im Jahr 1935, als eine Vereinigung türkischer Frauen in Zusammenarbeit mit Feministinnen aus der ganzen Welt einen Kongress gegen die Bedrohung durch Nazideutschland organisierten, wurde die Bewegung mit dem

Argument aufgelöst, die Republik hätte den Frauen alle ihre Rechte verschafft und es gäbe daher keine Notwendigkeit für ihren Aktivismus (vgl. Arat 1997: 6f).

In der kemalistischen Frauenpolitik blieb die Rolle von Frauen in der privaten Sphäre unangetastet und die Reformen hatten sich alleinig auf ihre Emanzipation in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft beschränkt. Das neue Zivilrecht von 1926 hatte zwar die Institution der Ehe unter gesetzlichen Schutz gestellt, verbot Polygamie und garantierte Egalität für Männer und Frauen in Scheidungs-, Sorgerechts- und Erbrechtsfragen, behielt jedoch die männliche Dominanz in der Familie in Einklang mit dem islamischen Patriarch. Die zugedachten Rollen für Frauen waren die von modernen, gut ausgebildeten Müttern, Ehefrauen und Lehrerinnen zum Schutz des Staates und zur Wahrung nationaler Einheit (vgl. ebd. 22,57). Die Verwestlichung und Modernisierungsbestrebungen, die neuen Frauenrechte und egalitären Geschlechterverhältnisse, umgesetzt in der öffentlichen Sphäre standen in einem starken Kontrast zum traditionellen Patriarch im Privatleben, dem traditionellen Rollenverständnis und der Unterdrückung von Frauen in der Familie (vgl. Arat 1997: 6f). Der Fokus auf Gendergleichheit, Partizipation der Frauen in der Öffentlichkeit und die Aufrechterhaltung traditioneller Rollenverständnisse von Frauen und ihrer Rolle als moderne Mütter und Ehefrauen führte zu einer verstärkten Trennung in eine private und öffentliche Sphäre der Gesellschaft (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 57f).

„Kemalist feminism is creating a radical reappraisal of what considered public and private spheres, since they emphasize social mixing of the sexes and public visibility of women“ (Göle 1997: 86).

Kritik am emanzipatorischen Konzept des kemalistischen Staatsfeminismus kam in den 1980er Jahren aus der Richtung einer neuen feministischen Bewegung. Die Feministinnen stellten sich die Frage in wie weit der Staatsfeminismus wirklich die Emanzipation von Frauen bezweckte. Sie widersprachen dem traditionellen Rollenverständnis und der Aufrechterhaltung der patriarchalen Dominanz in Familie und der privaten Sphäre der Gesellschaft, da die staatlich kontrollierte Emanzipation und Partizipation der Frauen eine selbstbestimmte und individuelle Ermächtigung von Frauen verhindert hatte. Die Emanzipation von Frauen im Sinne des kemalistischen Staatsfeminismus bedeutete diese im Rahmen traditioneller Formen von Moralität, innerhalb vom Regime vorgegebener patriarchaler Rahmenbedingungen und einem

eingeschränkten Handlungsspielraum. Zusätzlich wurde die Instrumentalisierung der Frauen für nationale Ziele und zum Wohle der Gemeinschaft kritisch reflektiert (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 22,57). Auf die Rolle der feministischen Bewegungen der 1980er Jahre in Bezug auf das Erwachen einer neuen reformistisch-islamistischen Identität von Frauen werde ich in einem späteren Kapitel noch ausführlich eingehen.

8. DER ISLAMISCHE SCHLEIER

KONFLIKTFELD ZWISCHEN MODERNE UND ISLAMISMUS

Politischer Liberalismus verlangt eine klare Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre der Gesellschaft. Das türkische Beispiel unterscheidet sich in diesem Punkt, da es in diesem Bereich an Konsens über die Praxis von Säkularismus fehlt. Liberale Demokratie beinhaltet eine horizontale Dimension, die Partizipation im System und eine vertikale Dimension nämlich die Grenzen dessen was im demokratischen öffentlichen Raum sichtbar sein soll. Die Praxis von Demokratie impliziert daher eine Balance zwischen Partizipation und verantwortungsbewusster Regierungsführung. Bei der Definition von privater und öffentlicher Sphäre differenziert man zwischen *non-public reason*, die individuellen religiösen Überzeugungen und *public reason*, allgemeine Normen, denen im Interesse der gesellschaftlichen Ordnung alle Bürger_innen zustimmen (vgl. Tank 2005: 12ff).

Im Konflikt um die Definition der öffentlichen und der privaten Sphäre gilt die Kopftuchdebatte als größte ungelöste Herausforderung für den säkularen türkischen Staat. Das markanteste Beispiel ist der langwierige Kopftuchstreit an türkischen Universitäten und viele weitere Fälle von verschleierten Frauen in Konfrontation mit dem säkularen Staat. Die im folgenden Abschnitt beschriebenen Fallbeispiele stellen allesamt eine Herausforderung für das Verständnis von privater und öffentlicher Sphäre in der türkischen Gesellschaft dar und repräsentieren die Abwesenheit einer klaren Definition von Grenzen zwischen den beiden Sphären der Gesellschaft. Die Kontrolle der öffentlichen Sphäre ist heute ein zwischen gewählten pro-islamischen Politiker_innen und der etablierten säkularen Staatselite ausgetragener Kampf und ein politisch höchst kontroverses Thema. Da sich die türkische Republik auch heute noch in einem Zustand des kontrollierten Säkularismus mit gegensätzlichen Ansichten über die Ausübung und Regulierung von Religion befindet, muss die regierende Partei sehr sensibel mit dieser Thematik umgehen (vgl. Tank 2005: 12ff).

Die Soziologin Nilüfer Göle führt diese Politisierung des kulturellen und privaten Raumes auf das spezielle Verständnis von Modernität in der Türkischen Republik zurück. Sie liefert damit eine theoretische Erklärung für die anhaltenden Spannungen zwischen religiösen und säkularen Gruppen. Der Konflikt wird symbolisch in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft ausgetragen und im folgenden Kapitel am Beispiel der kontroversen Debatte um Geschlechterverhältnisse und dem Kopftuchverbot in öffentlichen Institutionen dargestellt.

Die Partizipation und Sichtbarkeit von Frauen in der Öffentlichkeit (körperlich, sozial, politisch) und die soziale Durchmischung von Männern und Frauen definiert dabei den modernen säkularen Lebensstil. Der türkische Säkularismus forderte die „Emanzipation“ der Frauen aus der religiösen Ordnung, symbolisiert durch den Schleier und die Segregation der Geschlechter. Im Gegensatz dazu bleibt für die islamistische Politik die Kontrolle über Moralität, der öffentlichen Sphäre und die Re-Ideologisierung der Lebensweisen von zentraler Bedeutung (vgl. Göle 2003: 21f).

„Islamization of public debate and the public sphere is not independent of women’s role, women’s modesty, chastity and religiosity, all considered pillars of the integrity of the (lost) Muslim community“ (Göle 2003:21).

Mein Interesse in der Untersuchung der Konfrontation zwischen den säkularen und islamistischen Kräften am Beispiel der Kopftuchkontroverse und des Kampfes um Geschlechterverhältnisse sind die neuen Identitäten, die sich aus der Interaktion dieser beiden Kräfte und unter Einfluss externer Faktoren Nischen für ihre Emanzipation und damit verbunden, für eine demokratischere, pluralistischere Gesellschaft, erkämpfen.

8.1. DIE KOPFTUCHKONTROVERSE

Im folgenden Kapitel widme ich mich der Analyse der zunehmenden Komplexität der Kopftuchkontroverse und der anhaltenden Skepsis gegenüber dem Schleier in der türkischen Gesellschaft. Mein Interesse liegt auf der Geschichte der Politisierung der kulturellen und privaten Sphäre der Gesellschaft und der Transformation des islamischen Kopftuchs *„from being a private question of piety to a public question of freedom of religious expression“* (Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 522). Dieser Transformationsprozess gilt als Grundlage für den Kopftuchstreit und die Ursache für

die ablehnende Haltung und teilweise auch für den massiven Widerstand dagegen. Um die Komplexität und extreme Sensibilität der Thematik, die unterschiedliche Bedeutung und Nutzung des Kopftuchs nachvollziehbar zu machen, war ein historischer Rückblick ins späte Osmanische Reich und zur Gründung der Türkischen Republik notwendig (vgl. Saktanber, Çorbacioğlu 2008: 518,522). Saktanber und Çorbacioğlu argumentieren, die Komplexität der Kontroverse läge in folgenden Punkten begründet: „*first to the elements of the history of the Turkish Republic, second to the emergence of new state–society relations, and third to the accelerated developments in the conflict between Islamists and secularists*“ (Saktanber, Çorbacioğlu 2008: 515).

Zu beachten ist auch der ökonomische, politische und soziale Kontext innerhalb dessen die Kontroverse ihren Platz fand. Die Transformation der türkischen Gesellschaft von rural/urban und religiös/säkular, so wie die republikanischen Reformen zur Bildung für die breite Masse hatten neue sozio-ökonomische Aufstiegschancen geschaffen und durch die Einführung eines demokratischen Mehrparteiensystems ihre politische Partizipation ermöglicht. Die wirtschaftliche und politische Liberalisierungsphase der 1980er Jahre unter der neoliberalen ANAP, freie Marktwirtschaft, Integration in den Weltmarkt und Privatisierung, verschärften die Polarisierung zwischen Arm und Reich in einer Zeit nach politischen Unruhen, einem Militärputsch und einer restriktiveren Verfassung (vgl. White 2002: 193,196).

Mit dem Aufstieg des politischen Islam in den 1980er Jahren, im Kontext einer Phase von mehr religiösen Freiheiten (Bau neuer Moscheen, verpflichtender Religionsunterricht) wurde die Religion zum Mittel um sozialen Frieden wieder herzustellen und gegen den Vormarsch des Kommunismus anzukämpfen. Diese Entwicklungen gingen einher mit einer verstärkten Sichtbarkeit von heterogenen ethnisch-religiösen Identitäten in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft (vgl. Saktanber, Çorbacioğlu 2008: 524) Neuer Handlungsspielraum für die Etablierung zivilgesellschaftlicher Organisationen, wie auch Chancen für die Entfaltung feministischer Bewegungen und islamistischer Kräfte bewirkten eine verstärkte sozioökonomische Differenzierung und Fragmentierung der türkischen Bevölkerung (vgl. White 2002: 193). Diese soziale Spaltung zwischen konservativem ländlichen, stärker religiös geprägten Lebensstil und westlich-säkularen Eliten manifestierte sich

in unterschiedlichen Institutionen (Bürokratie, Militär, Schulen, Universitäten, folkloristische Vereine etc.) (vgl. Çorbacioğlu 2008 33,36). Ein weiterer Einfluss für die (philosophische) Legitimation des politischen Islam kam von Seiten islamischer Intellektueller im Kontext einer verstärkten Ausdifferenzierung der Medienlandschaft.

Mit dem politischen Aufschwung der Islamisten etablierte sich eine alternative urbane Kultur mit eigenen Institutionen und entfachte einen Identitätskampf um Macht und Legitimität im System. Daraus ergibt sich die Frage nach der Bedeutung von Klassenzugehörigkeit innerhalb der Dichotomie Säkularismus und Islamismus, urban vs. rural, Religion, Gender und Herkunft in der Konstruktion von Identität (vgl. White 2002: 194ff).

8.2 KOPFTUCHVERBOT DIE POLITISIERUNG ISLAMISCHER SYMBOLIK

Im folgenden Abschnitt behandle ich das Phänomen der Politisierung islamischer Symbolik. Die verschleierte Frauen werden zu Objekten im Konflikt zwischen religiösen und säkularen Kräften um politische Macht und Legitimität. Dabei analysiere ich die weitreichenden Auswirkungen des Kopftuchverbots in öffentlichen Institutionen wie an Universitäten und im Parlament. Ich nehme dabei Rückblick auf Veränderungen in der Regulierung des Kopftuchs, Stil und Wandel in seiner Bedeutung und seine unterschiedlichen Ausdrucksformen und Gebrauch durch verschiedene Akteur_innen. Dabei fokussiere ich auf das Auftauchen der Kopftuchdebatte in der politischen Agenda als ein politisches Symbol.

Diese Darstellung liegt eingebettet in eine Diskussion über nationale Identität, Säkularismus und Modernität, manipuliert von verschiedenen politischen Gruppierungen für verschiedene politische Zielsetzungen (vgl. Saktanber, Çorbacioğlu 2008: 519).

Ich beschreibe die Gründe für und die Reaktionen auf die verstärkte Sichtbarkeit des islamischen Kopftuchs in der öffentlichen Sphäre und die neuen Identitäten die sich dahinter verbergen. Ich lege dabei meinen Fokus auf das Erwachen einer neuen politischen Identität von muslimischen Frauen, die sich in einem spezifisch historischen, politischen und wirtschaftlichen Kontext entfalten konnte. Ich

interessiere mich für das Erwachen eines neuen Bewusstseins von Frauen, das in dem Kopftuchverbot und dem politischen Aktivismus, der Proteste und Demonstrationen an Universitäten dagegen und in ihrer Opposition zu den säkularen Teilen der Gesellschaft begründet liegt.

8.2.1 ISLAMISCHES KOPFTUCH KONTEXT UND BEDEUTUNG IM WANDEL

Mit der Gründung der modernen säkularen Republik und im Zuge des türkischen Modernisierungsprojekts wurde eine Reihe von rechtlichen und sozialen Reformen durchgeführt um die islamischen Normen und das Erbe des osmanischen Reiches durch säkular- westliche zu ersetzen. Zentral waren darin die Reformen zur Emanzipation von Frauen als eines der wichtigen Modernisierungsideale der kemalistischen Elite. Das türkische Verständnis von Nationalismus und Laizismus bedingte allerdings ein problematisches Verhältnis zu religiöser Differenz.

„[T]he state elite has always regarded masses with great suspicion when they demanded greater freedoms particularly in minority issues and religious affairs as well as women’s rights issues“ (Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 517).

Als Folge der türkischen Gründungsideale wurde in den 1920er und 1930er Jahren das Tragen eines Kopftuchs zu einer zivilisatorischen Frage und sein Ablegen markierte die Unterstützung der neuen säkularen Reformen, Prinzipien der Gleichstellung der Geschlechter und die Zustimmung zum westlichen Modernisierungsprojekt. Der Schleier wurde hingegen als ein Symbol für die rückständigen osmanischen Vergangenheit abgelehnt. In den 1940er und 1950er Jahren wurde es mit der ländlichen Türkei assoziiert, als ein Zeichen von Unterentwicklung, Armut, Tradition und niedrigem sozialen Status. In den 1960er und 1970ern wurde es als ein urbanes Phänomen im Kontext rechts-konservativer Politik sichtbar, einer Politik, die sich liberal gegenüber religiösen Bewegungen zeigte und mit der steigenden Land-Stadt-Migration einherging. Am Höhepunkt der Kontroverse, in den 1980er und 1990er Jahren, wurde es verstärkt zur Angelegenheit öffentlicher Auseinandersetzungen mit staatlichen Behörden sowie mit den säkularen Teilen der Gesellschaft. In dieser Zeit wurde das Kopftuch als ein soziales Phänomen „neu erfunden“ und zum Symbol einer neuen Identität von modernen urbanen und gut

ausgebildeten islamistischen Aktivistinnen und zum Marker einer Phase islamischer Revitalisierung. Nach 2000, im Kontext neuer sozialer Rahmenbedingungen, in dem die Diskussionen des Islamismus durch die Diskussionen über post-Islamismus und demokratischen Konservatismus abgelöst wurde, spielte der Kopftuchstreit weiterhin eine zentrale Rolle in der säkularen-islamischen Kluft. Allerdings wurde der Diskurs nun verstärkt über Menschenrechte, Religionsfreiheit und als ein demokratisches Grundrecht geführt (vgl. Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 517,519) (vgl. Çorbacıoğlu 37f). Im folgenden Abschnitt werde ich mich insbesondere auf den Zeitraum seit den 1980er Jahren konzentrieren, in dem markante soziale, politische und wirtschaftliche Umwälzungen ihren Einfluss auf die Kontroverse nahmen.

8.2.2 BEDEUTUNG UND STIL DER VERSCHLEIERUNG

Die islamische Art sich in der Türkei zu kleiden hat nur wenig zu tun mit dem Schleier (*çarşaf*) der den gesamten Körper von Kopf bis Fuß mit Ausnahme der Augen bedeckt und manchmal von einem Gesichtsschleier (*pece*) begleitet ist. Der moderne Stil des Kopftuchs, besonders im städtischen Raum zu sehen, wird in der Regel eng um den Kopf und Hals, manchmal auch um die Schultern geschlungen und nicht notwendigerweise mit einem langen untaillierten Mantel kombiniert. Diese modernisierte Variante des islamischen Kopftuchs, mehrheitlich von Universitätsstudentinnen getragen, wird als *türban* bezeichnet. Der Begriff ist der Versuch staatlicher Autoritäten dieses Kopftuch von seiner religiösen Konnotation zu befreien und hat Eingang in den türkischen Sprachgebrauch gefunden (vgl. Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 519). Dieser Begriff konnte allerdings nicht die Bezeichnung *başörtüsü* (wörtlich Kopfbedeckung) ersetzen, der sowohl von islamistischen Aktivist_innen aber zugleich auch als eine allgemeine Bezeichnung für das Kopftuch von Frauen mit unterschiedlicher ideologischer Positionierung und sozialem Status gebraucht wird (vgl. Göle 1997: 5f). Die Art und Weise sein Kopftuch zu binden gibt dabei Aufschluss für seine mögliche islamistische Konnotation.

Im Unterschied zur früheren Formen sind der Vielfalt und Farbigkeit des islamischen Kopftuches, sowie der Eleganz des Outfits keine Grenzen gesetzt und von einem traditionellen Verständnis von Sittsamkeit weit entfernt, wie ich an einer späteren Stelle im Text, im Kontext der Vermarktung von islamischer Identität weiter ausführen werde.

Trotz modischem Auftreten und hohem Ausbildungsstatus der Trägerinnen wird diesen Frauen von einem Teil der türkischen Gesellschaft mit Misstrauen begegnet. Diese Skepsis gegenüber dem "neuen" modernisierten Kopftuch basiert auf der Tatsache, dass in der türkischen Gesellschaft das Tragen eines Kopftuchs vielseitige Bedeutung haben kann. Es muss nicht notwendigerweise mit einer strikten Befolgung religiöser Vorschriften einhergehen, sondern kann sich ebenfalls auf das häufig getragene Kopftuch als eine weitverbreitete kulturelle Traditionen anatolischer Frauen beziehen. Es wird allerdings zu einem sozialen Problemthema sobald es mit dem Islamismus in Verbindung gebracht wird. Zusätzlich hatte die verstärkte Sichtbarkeit und steigende Anzahl von Kopftuchträgerinnen seit 2003, mit der AKP an der politischen Macht, die Kopftuchskepsis weiter angeheizt. Vor allem säkulare Teile der Gesellschaft hatten sich dahingehend polarisiert, ob das Tragen eines Kopftuchs als religiöses Recht befürwortet oder als Gefahr einer Islamisierung der Gesellschaft abgelehnt werden sollte (vgl. Saktanber, Çorbacioğlu 2008: 520ff).

Die Bedeutung und der Stil des Kopftuchs sowie die Debatten zum Thema haben sich über die Zeit verändert. Der Kopftuchstreit wurde zum Ort an dem sich die säkular-islamische Spaltung im Land versinnbildlichte. Mit der verstärkten Sichtbarkeit von verschleierten Frauen in Kombination mit ihrer neuen Rolle in der Öffentlichkeit provozierten sie vom säkularen Staat zunehmend Gegenreaktionen, aus dem Grund die säkulare Sphäre der Öffentlichkeit von der als Gefahr empfundenen islamistischen Akteur_innen schützen zu müssen (vgl. Çorbacioğlu 2008: 46).

Wie im folgenden Kapitel deutlich wird, konnte der säkulare Staat allerdings nicht verhindern, dass kopftuchtragende Frauen für sich eine eigene politische Identität entdecken konnten.

8.2.3 DER SCHLEIER IN KONFRONTATION MIT DEM STAAT

Es gibt mehrere Beispiele für die neue Herausforderung an den säkularen Staat und für die Grenzen der kemalistischen Ordnung in Konfrontation mit einer neuen weiblichen Identität von muslimischen Frauen.

Das Kopftuch ist Thema der öffentlichen Debatte seit 1964 und die populäre politische Aktivistin und Journalistin *Şule Yüksel Şenler* wurde zur Führungsfigur der Mobilisierung verschleierter Frauen. Sie geriet damit in Konfrontation mit dem

türkischen Staat und Teilen der säkularen Zivilbevölkerung. Obwohl sie viel mehr als moderne politische Aktivistin und populäre Schriftstellerin auftrat und nicht als traditionelle Frau, wurde ihre religiöse Zugehörigkeit und das Kopftuch als Obskurantismus und als eine Bedrohung für den säkularen Staat gewertet. Der heikelste Aspekt für das säkulare Establishment war die Erscheinung einer verschleierten gläubigen Frau als populäre Figur, die ihre religiöse Identität dem Blick der Öffentlichkeit zugänglich machte und diese nicht verborgen hielt. In Verbindung mit einer Gesellschaftsordnung in der Säkularismus verstanden wird als die Verdrängung religiöser Praxis aus der öffentlichen Sphäre, als eine ausschließlich individuelle und private Angelegenheit, überschritt sie mit ihrer Erscheinung die Toleranzgrenze des Staates und ihr Kopftuch wurde als Zeichen islamistischen Reaktionismus abgelehnt. Dieses Fallbeispiel von *Şule Yüksel Şenler* kann als Ausgangspunkt für die Politisierung des Kopftuchs in der Türkei verstanden werden.

Seit 1968 ist die Kopftuchkontroverse Thema in den Universitäten. Seit 1978 kam es aufgrund eines Kopftuchverbot in öffentlichen Institutionen und Ministerien, angeordnet durch die säkular-kemalistischen CHP, vermehrt zu Konflikten.

Die Debatte intensivierte sich drastisch mit dem Militärputsch im Jahr 1980 und dem Aufstieg des politischen Islam. Der nach der Machtübernahme durch das Militär gegründete Rat für Hochschulbildung (YÖK), mit Aufgabe der Entpolitisierung der Universitäten, verbot das islamische Kopftuch 1982, zusammen mit Männerbärten, an allen öffentlichen Institutionen inklusive Bildungseinrichtungen in der *Dress and Appearance Regulation*. Ziel war die Zerschlagung linker-, ultra-nationalistischer- sowie islamistischer Gruppierungen (vgl. Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 523ff).

In den 1980er Jahren wurde das religiös motivierte Kopftuch verstärkt in der Öffentlichkeit sichtbar. Die Zunahme kopftuchtragender Studentinnen kann auf die Aufnahme von Mädchen in *Imam-Hatip*-Gymnasien zurückgeführt werden, religiös orientierte Gymnasien, die ursprünglich auf die Ausbildung männlicher Imame ausgerichtet waren. Die Studentinnen forderten zunehmend das Recht mit Kopftuch studieren zu dürfen. Diese Forderungen sind bei der damaligen rechts-konservativen Regierungspartei ANAP auf Zustimmung gestoßen und das Kopftuch wurde 1984 durch den Hochschulrat legalisiert, 1987 wieder verboten. Viele weitere

Gesetzesänderungen führten zu Protestbewegungen seitens der Befürworter_innen (vgl. Göztepe 2004: 34f).

Ihr Protest wurde von der islamistischen Wohlfahrtspartei (WP) unterstützt und die Kopftuchfrage zu einer ihrer wichtigsten politischen Zielsetzungen. Die Kontroverse wurde zu einem Symbol des Konflikts zwischen den Islamist_innen und der kemalistischen Staatselite und zunehmend auf der Ebene der Justiz ausgefochten. Auf der Grundlage des folgenden Urteilsspruchs kam es seit 1983 mehrfach zu negativen Rechtsprechungen gegen das Kopftuch:

„Es gibt einige unausgebildete Mädchen in unserem Land, die wegen des Drucks ihrer Umgebung oder unter dem Einfluss der Tradition ein Kopftuch tragen. Die Klägerin gehört jedoch zu einer gebildeten Gruppe von jungen Frauen, die stark genug sein müssten, sich dem Druck ihrer traditionellen Umgebung zu widersetzen. Wenn sie trotz ihrer Ausbildung ein Kopftuch tragen, ist dies als ein Zeichen dafür zu interpretieren, dass sie das Laizismusprinzip als Grundlage der Republik nicht akzeptieren und sich einen theokratischen Staat wünschen. Somit überschreitet bei diesen Personen das Tragen des Kopftuches die Grenzen der harmlosen Gewohnheit und stellt eine bedrohende Weltanschauung für die Freiheit und Gleichheit der Frauen und die Grundprinzipien der Republik dar. [...]“ (Oberverwaltungsgericht 8. Senat, 20. 12. 1983, E. 1983/142, K. 1983/2788; 23. 2. 1984, E. 1983/207, K. 1984/330; 13. 12. 1984, E. 1984/636, K. 1984/1574; 27. 6. 1988, E. 1987/178, E. 1988/512; 6. 3. 1996, E. 1994/5952, K. 1996/544. zitiert nach Göztepe 2004: 35).

8.2.4 POLITISCH-ISLAMISCHER AKTIVISMUS

Die seit den 1980ern verstärkte Sichtbarkeit von kopftuchtragenden Frauen in einer streng säkularen türkischen Gesellschaft, mit einer strikten Kontrolle von Religion durch den Staat, wurde als Reaktionismus gegen die säkulare Ordnung interpretiert. Die Kopftuchkontroverse polarisierte die türkische Gesellschaft in ein säkulares und islamistisches Lager und provozierte Gegenreaktionen von beiden Seiten. Der öffentlich sichtbare Aktivismus gut ausgebildeter Studentinnen, ihre Ablehnung dem modernen Erscheinungsbildes von Frauen gegenüber kam nicht seitens unterprivilegierter, ungebildeter, ländlicher Gruppierungen und wurde daher als Angriff auf die Errungenschaften des Säkularismus und der Modernisierung gewertet. Damit forderten sie das Monopol der Macht der „westlich“-säkularen Elite heraus. Aufgrund des Kopftuchverbotes 1982 wurden die Universitäten zum zentralen

Austragungsort des Konflikts. Die verschleierte Studentinnen wurden zu politischen Aktivistinnen und setzten sich in Protesten, und Demonstrationen aktiv für die Aufhebung des Verbotes ein (vgl. Çorbacioğlu 2008: 46ff).

„The battle on the most visible ‘symbol against modernization and secularism’ was being fought in the university campuses“ (Çorbacioğlu 2008: 47).

Die Aktivistinnen stellten ihre Forderungen zu dieser Zeit noch nicht im Rahmen eines Menschen-Frauenrechtsdiskurses sondern in Linie mit dem politischen Islam und innerhalb der islamischen Ideologie ihrer religiösen Gemeinschaft. Eine Unterstützung der islamistischen Männer und Politiker für ihre Proteste hielt allerdings nur bis zu dem Zeitpunkt solange es noch Hoffnung auf die Aufhebung des Kopftuchverbotes gab. Von Seiten der Säkularist_innen kam der Vorwurf, dass ein männlich dominierter Diskurs den Kampf der verschleierten Frauen zur Erfüllung ihrer eigenen politischen Zielsetzungen instrumentalisiert hatte und daher Teil einer Strategie des politischen Islam sei. Die Rolle der Frauen sei die von passiven Werkzeugen der Islamisten. Dies führte zu einer enttäuschten Haltung der Aktivistinnen gegenüber der eigennützigen Unterstützung der Männer für ihre Anliegen „[because] *men were not on women’s side, but were against the state*“ (ebd. 47). Obwohl der politische Aktivismus und die Proteste gegen das Kopftuchverbot als keine von männlicher Dominanz, islamistischer Politik und der religiösen Gemeinschaft autonome Bewegung islamistischer Frauen verstanden werden kann, wurde damit einen Wandel der Wahrnehmung von kopftuchtragenden Frauen in der Öffentlichkeit erzielt (vgl. Çorbacioğlu 2008: 46ff).

„[T]hey were engaged in act of individuation and political resistance as they confronted the gaze of the uncovered women who thought of them as different“ (ebd. 47).

Ihr politischer Aktivismus öffnete neue Handlungsspielräume und Felder des öffentlichen Diskurses über verschleierte Frauen und stellte das bisher vorherrschende Image einer ländlich ungebildeten und traditionellen Kopftuchträgerin in Frage. Politisch engagierte und gut organisierte Frauen hatten den ideologischen Kampf des politischen Islam mitgetragen und aktiv Politik mitgestaltet. Ihr politischer Aktivismus wurde allerdings seitens islamistischer Akteure für ihre eigenen politischen Zwecke instrumentalisiert, indem sie die Studentinnen bei ihrem Kampf

unterstützten und seit den 1980er Jahren von der Kopftuchdebatte an den Hochschulen politisch profitierten (vgl. Göztepe 2004: 36ff).

Die neuen weiblichen Akteure des Islam, verstärkt sichtbar in den öffentlichen Bildungseinrichtungen, im politischen Leben und in den urbanen Räumen der Modernität veränderten das Image religiöser Frauen in der Öffentlichkeit nachhaltig. Je mehr sie ihre Chancen zu Ausbildung und professioneller Karriere nutzen desto dringender benötigen sie religiöse Legitimität und Toleranz gegenüber ihrer neuen sozialen Rolle und ihren individuellen Lebensstrategien. Diese neue Form der Sichtbarkeit islamischer Frauen ist zugleich auch Herausforderung für die traditionelle Perspektive des Islam wie auch für die säkularen Teile der Gesellschaft, die sich durch eine Invasion der bis dato säkular definierten öffentlichen Sphäre, durch verschleierte Student_innen, provoziert fühlten. Die Kopftuchdebatte galt besonders in den achtziger und neunziger Jahren als die größte Kontroverse zwischen dem säkularen und religiösen Lager und gilt bis heute als ein ungelöstes Problem in der Türkei (vgl. Göle 2003: 23f).

Die Mobilisierung von Studentinnen, ihr politischer Protest für das Recht ein Kopftuch zu tragen ging einher mit dem Aufschwung islamistischer Bewegungen. Das Kopftuchverbot förderte die politische Mobilisierung einer jungen Generation muslimischer Frauen, neuer islamistischer Aktivist_innen, Intellektuelle und hatte zur Etablierung neuer zivilgesellschaftlicher Organisationen beigetragen. Das Kopftuch in Verbindung mit dem Islamismus wurde zu einem politischen Symbol islamistischer Bewegungen und kann als Prozess der Politisierung des islamischen Kopftuchs bezeichnet werden (vgl. Saktanber; Çorbacıoğlu 2008: 526).

9. ISLAMISTISCHER POPULISMUS FRAUEN ALS AKTEURE DES POLITISCHEN ISLAM

Ein weiteres Beispiel für die politische Instrumentalisierung muslimischer Frauen ist die Rolle weiblicher Aktivistinnen innerhalb der Mobilisierungsstrategien und des islamistischen Populismus der Wohlfahrtspartei (*Refah Partisi*, RP) und der Tugend-Partei (*Fazilet Partisi*, FP).

Das zunehmend politische Engagement von Frauen führte zu ihrer Beteiligung in der Parteipolitik. Islamistische Politiker präsentierten den Kampf gegen das

Kopftuchverbot als ihre wichtigste politische Zielsetzung und schlugen aus dem intellektuellen Potenzial gebildeter muslimischer Frauen Kapital, indem z.B. die islamistische Wohlfahrtspartei 1989 die Bildung von Frauenkommissionen förderte. Diese Frauenkommissionen waren äußerst erfolgreich in der Mobilisierung der armen, gläubigen und urbanen Wählerinnen und in der Bemühung das öffentliche Image der Partei von einer religiös traditionalistischen Partei hin zu einer Massenpartei zu wandeln. Ihr Erfolg bestätigte sich durch die Wahlergebnisse 1994 (vgl. Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 527).

Die Frauen leisteten einen wichtigen Beitrag zum politischen Erfolg des Islamismus und ihr politischer Aktivismus und ihre Partizipation in der Partei eröffnete ihnen neue Emanzipationsmöglichkeiten. Jedoch durften sie in Folge keine Führungspositionen in den islamistischen Parteien einnehmen (vgl. Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 527).

„[They] using Welfare/Virtue as a vehicle to advance the position of women, particularly through education and work outside the home“ (White 2002: 210).

9.1 IDENTITÄTSPOLITIK & KULTURPOLITIK ALS POLITISCHE STRATEGIE DES ISLAMISTISCHEN POPULISMUS

In der Anwendung von Identitätspolitik als zentrales Konzept zur Analyse von politischer Kultur analysiert White die politische Strategie des islamistischen Populismus. Mit konkurrierenden Diskursen um Identitäten als definierender Faktor in politischen Mobilisierungsstrategien, argumentiert sie mit der Verwobenheit von kultureller Identität, sozioökonomischer Klasse und Politik.

Der eigentliche Fokus von Identitätspolitik liegt auf den kulturellen Strategien von Individuen und nicht auf dem Streben nach politischer Macht und Veränderung im Staat als eine politische Strategie. Göle unterscheidet zwischen einer Islamisierung durch kulturelle Strategien wie dem Kopftuch als ein Marker für Differenz mit eigenem Wertesystem oder durch den politischen Islam und seinem Ziel von politischer Macht und der Transformation der Gesellschaft in einen islamischen Staat. White argumentiert gegen diese These mit dem Beispiel der politischen Strategien des islamistischen Populismus der FP und ihrer Vorgängerpartei der RP.

Diese Parteien arbeiten mit Rhetorik und Bildsprache islamischer Identität aber gleichzeitig auch mit kultureller Symbolik als Mittel der Differenzierung. Der Populismus der WP und FP kann mit der politischen Strategie des iranischen Khomeinismus verglichen werden und hatte Rhetorik und Ziele der vom Militärputsch 1980 zerschlagenen Linken übernommen. Die Kulturpolitik des islamistischen Populismus legt seinen symbolischen Fokus auf die osmanische Vergangenheit, auf einen einheitlich-universalen Symbolismus in Abgrenzung zum Säkularismus und Laizismus mit Hilfe der Abwesenheit von Marker sozialer Klasse und der Konstruktion einer „klassenlosen verschleierte Frau“. Islamistischer Populismus und seine Strategie islamischer Symbolik, Rhetorik und Bildsprache einer klassenlosen islamischen Einheit, sozialer Solidarität, Gemeinschaft und Moral, vereinte eine heterogene Wählerschaft mit unterschiedlichem ökonomischen Status. Ihre Strategie der *shared cultural values* verschleierte Klassendifferenzen zwischen der islamistischen Elite und der Masse (vgl. White 2002: 192, 209).

Einen Erklärungsansatz für die ablehnende Haltung gegenüber Klassenkonzepten im politischen Diskurs der Islamisten liefert Paul Lubeck in seiner Studie über islamistische Bewegungen in Nigeria.

„Islamic culture was mediated through the structural and class experience of a group's life. Conversely, subordinated groups resisted economic exploitation by the dominant classes through selective use of Islamic ideology and institution [...] and points out that Muslim symbols present a moral vocabulary that emphasize communalism, nationalism, solidarity and unity” (Lubeck zitiert nach White 2002: 192).

Zu beachten ist daher die zentrale Rolle von sozialer Klasse, trotz populistischer Rhetorik und Symbolik einer klassenlosen islamischen Identität. Wichtig ist dabei das Verständnis von kultureller Differenz, welche in Klassenunterschiede eingebettet liegt. Die geschichtliche Transformation der türkischen Gesellschaft erklärt das Verständnis und den Ausdruck von Klassenunterschied über kulturelle Differenzen. Die ländlich dominierte Türkei stand im starken Kontrast zur gut ausgebildeten urbanen und säkularen Elite mit westlichem Lebensstil. Die republikanischen Bildungsreformen für eine breite Masse brachten soziale und ökonomische Aufstiegschancen für die ländlich und stark religiös-geprägten Bevölkerungsschichten und begünstigten damit ihr Eindringen in die Bereiche der säkularen Elite. Rahmenbedingungen wie die Einführung des demokratischen Mehrparteiensystems

und die neuen politischen Partizipationsmöglichkeiten seit den 1970ern, die Nationale Ordnungspartei (MNP), RP und VP als die ersten politischen Vertreter der ökonomischen Interessen und Werte des Kleinbürgertums aus Anatolien, entschärften die Entwicklung starker Klassengegensätze. In der Folge wurde Klasse stärker über kulturelle Unterschiede ausgedrückt. Dies bedingte im öffentlichen Diskurs verstärkt Diskussionen über die Rolle von Frauen in der Gesellschaft und der Rolle von Religion in Politik und sozialem Leben. Klassenkonflikt versteckt sich innerhalb kultureller Differenz und der Kontroverse zwischen dem Säkularismus und Islam (vgl. White 2002: 192).

9.1.1 ISLAMISTISCHE ELITE

Die unterschiedliche sozioökonomische Position von Anhänger_innen des Islamismus in lokalen und nationalen Hierarchien von Macht und Reichtum, die populistische Nicht-Anerkennung von Klassenunterschieden, ihre Selbstpräsentation als die Partei der Unterprivilegierten und der Versuch einer Neudefinition islamischer Symbolik als ein elitärer kultureller Marker, erzeugten Widersprüche innerhalb der Bewegung. Das Konzept der Identitätspolitik greift dabei zu kurz um die Komplexität und das Paradox, nämlich das Erwachen einer elitären islamistischen Identität innerhalb einer Rhetorik eines klassenlosen islamistischen Populismus, zu erfassen. In einer Art islamistischen Elitarismus differenzieren sich Aktivist_innen von der gewöhnlichen und alltäglichen muslimischen Praxis. Klassenzugehörigkeit und *class-situated gender needs* bedingen eine Multiplikation der Bedeutung islamischer Symbolik (vgl. White 2002: 192f).

„In the cultural politics of contemporary Turkey, islamists are attempting to associate such social behaviours as veiling and gender segregation with the meaning complex of urban/modern/educated, challenging social hierarchies that had associated that behaviour in the past with rural/backward/uneducated“ (White 2002: 194).

Der Begriff islamistische Elite bezieht sich dabei mehr auf den Ausbildungsstatus und nicht zwingend auf den ökonomischen Status der Trägerinnen. Studien haben gezeigt, gut ausgebildete, politisch- und beruflich aktive islamistische „Elite-Frauen“ haben häufig einen Migrations- und konservativen Familienhintergrund mit ursprünglich

niedrigen ökonomischen Status. Bildung wird zur Strategie verschleierter Student_innen zur Differenzierung von ihrem Arbeiterklassehintergrund.

Der Diskurs islamistischer Eliten und der Mythos von Egalität verdeckte Klassenunterschiede innerhalb der Bewegung. Das Label „Elite“ wurde sozial abwärts, auf verschleierte politisch aktive Student_innen ausgedehnt, mit dem Ziel der Assoziation islamischer Symbolik mit sozialer Differenzierung, Status und sozialem Aufstieg anstatt mit dem traditionellen Kontext (vgl. ebd. 198, 209).

„Economic status is referenced in the symbolic association of a particular kind of Islamic dress with upward mobility” (White 2002: 197).

9.1.1 DER “NEUE SCHLEIER”

Islamische Bekleidung, vor allem das Kopftuch als Form von kulturellem Islam und als Zeichen von Differenz zu den säkularen Eliten und der Masse galt als Marker für den neuen Elitestatus der Islamist_innen und ihren unverwechselbaren Stil der Selbstdarstellung (vgl. ebd. 196f).

„Implicit in the strategic deployment of symbols to reposition oneself in a hierarchy of social stratification is a rupture from local practice where those same symbols [...] are embedded in a community and identity from which the new elites must distance themselves” (White 2002: 206).

Mit dem „neuen“ Kopftuch versuchten sich Frauen aus den konventionellen Mustern des Lebens zu befreien und sich damit von den traditionellen muslimischen Frauen zu unterscheiden. Die Identität der „islamistischen Elite“ basiert auf der Distanzierung einer bewussten Praxis der Verschleierung des „wahren Islam“ von der kulturellen Praxis des „Volksislam“. Dies stellt einen Versuch dar, das Kopftuch vom traditionellen Kontext zu lösen und als bewusst gelebten Islam und als Symbol für einen urbanen Lebensstil und sozialen Aufstieg zu positionieren. Identitätspolitik steht in Verbindung mit Kulturpolitik; Kleidungsstile und Verhaltensnormen werden Mittel zur kulturellen und sozialen Differenzierung im Wettstreit um Status und Anerkennung in der Gesellschaft (vgl. ebd. 191,208).

Der Kampf islamistischer Aktivistinnen für ihre neue islamische Identität und ihren sozialen Aufstieg wird von ihrem soziökonomischen Hintergrund eingeschränkt. Mit

dem Ziel der Neudefinition sozialer Hierarchien wurde dem Kopftuch die Geltung eines Elitesymbols verliehen. Diese Bedeutung des Kopftuchs als Marker der Differenzierung von der Masse steht im Gegensatz zu seiner Bedeutung in der kulturellen Praxis der urbanen Armen, Arbeitslosen, ungebildeten „Nicht- Eliten“. Dort signalisiert das Kopftuch viel mehr die traditionellen Verhaltensregeln und Normen und bietet ein soziales und ökonomisches Sicherheitsnetz, verleiht Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft und garantiert die Unterstützung durch die Familie. Es verlangt jedoch als Gegenleistung den Gehorsam gegenüber der Familie und ein geschlechtsspezifisch angemessenes Verhalten.

Das Kopftuch reflektiert neben Religion und politischer Identität daher auch Gender und Klassenzugehörigkeit. Folglich ist die Bedeutung islamischer Symbolik immer auch abhängig von der soziökonomischen Position der Trägerinnen und deutet auf die fehlende Chancengleichheit für Frauen innerhalb derselben islamistischen Bewegung hin. Aktivistinnen, Studentinnen und berufstätige Frauen unterschieden sich von einer Gruppe von Frauen denen diese Möglichkeiten verwehrt bleiben und daraus ergeben sich unterschiedliche Vorstellungen zur Gleichstellung von Geschlechtern. Für White ist daher die Unterscheidung zwischen einem kulturellen und politischen Islam nicht zulässig. Zwischen der populistischen Rhetorik „*we are all Muslims*“ und der gemeinsamen islamischen Symbolik werden unterschiedliche politische Zielsetzungen verfolgt, die unterschiedliche kulturelle Erfahrung von Zwängen und Möglichkeiten wirtschaftlicher und geschlechtsspezifischer Hierarchien widerspiegeln (vgl. ebd. 191,195).

Die unterschiedliche Bedeutung des Kopftuchs, von einer Vielzahl von Frauen aus unterschiedlicher Motivation getragen, „*unconscious and cultural, focused on domestic gender roles versus conscious motivation based on Islamic activism*“ (White 2002: 198), erzeugte Widerspruch in seiner Symbolik, Werten und innerhalb der Bewegung (vgl. ebd. 191,198).

Diese Widersprüchlichkeit existiert auch zwischen Männern und Frauen innerhalb der islamistischen Bewegung wie am Beispiel der unterschiedlichen Perspektiven zum Thema Arbeit, Kopftuch und Gendersegregation deutlich wird. Politisch aktive Frauen in der FP beschreiben

„consciously wield veiling and gender segregation as central political symbols to try to forge new social identities and concrete possibilities for women within and outside the movement“ (ebd. 194) und „as a means to create a new identity based on cultural forms given social distinction and political force, and identity that would allow women to be veiled but professionally and politically active and physically mobile“ (ebd. 195)

In Opposition dazu steht die Perspektive der Männer innerhalb der Partei durch ihre Zuschreibung von traditionellen Genderrollen. Sie argumentieren für die männliche Kontrolle über weibliche Sexualität und Mobilität und gegen die Autonomie und Selbstbestimmung über ihren Körper. Sie sehen die primäre Aufgabe von Frauen zuhause *„to be mothers and homemakers and educated because that makes them better mothers“* (ebd. 210) (vgl. ebd. 191,210).

Die Strategie des islamistischen Populismus der *shared cultural values* ist ein wichtiger Faktor für den Erfolg zeitgenössischer islamistischer Bewegungen. Trotz des Versuchs der Identitäts- und Kulturpolitik Klassenunterschiede zu überwinden oder zumindest zu überdecken, *„class remains the invisible magnetic pole which repels or anchors cultural- political identities in turkish society“* (White 2002: 198).

Die vielseitige Bedeutung des Kopftuchs als Marker für Differenz und soziale Mobilität, urbanen Lebensstils und politisches Symbol, sein Widerspruch im bewussten Aktivismus versus dem traditionell-kulturellem Gebrauch, vereint aber verschleiert zugleich Klassenunterschiede. Aufgedeckt wird damit der Widerspruch inhärent in der sozialen Rolle von Frauen in der Gesellschaft. Die neue, in Abgrenzung zur traditionellen muslimischen Kultur bietet dabei einen alternativen Weg des sozialen Aufstiegs, erleichtert durch den Aktivismus und der missionarischen Rolle der Frauen und ermöglicht durch die politischen Aktivitäten des Islamismus. Göle schlussfolgert daraus, dass die zeitgenössischen Akteur_innen des Islamismus, wie Studenten_innen, Intellektuelle, die beruflich Erfolgreichen, den Islam aus der Peripherie ins Zentrum der Gesellschaft gerückt hatten (vgl. ebd. 191,214).

10. PROZESSE SOZIALER FRAGMENTIERUNG UND DIFFERENZIERUNG

Nach den politischen Erfolgen der RP gewann der Kampf der Frauen für die Anerkennung des islamischen Kopftuchs als ihr individuelles und ziviles Recht des religiösen Ausdrucks einen neuen Aufschwung (vgl. Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 527). Die wirtschaftliche und politische Liberalisierungsphase der 1980er Jahre, freie Marktwirtschaft und Privatisierung verschärften die Polarisierung zwischen Arm und Reich und bewirkten verstärkt sozioökonomische Differenzierung und Segregation in der türkischen Gesellschaft (vgl. White 2002: 193). Die Bedeutung des Kopftuches begann sich in der Zeit zu multiplizieren, aufgrund der zunehmenden sozialen Fragmentierung innerhalb dieser Gruppe von Frauen. Wie oben beschrieben, gewann das islamische Kopftuch an Elite-Status, da es zunehmend von gut ausgebildeten, aufstrebenden urbanen Frauen, insbesondere von den Studentinnen und zusätzlich von Frauen unterer Schichten als ein Statussymbol getragen wurde (vgl. Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 527).

In der weiteren Analyse von Prozessen sozialer Fragmentierung und Differenzierung in der Türkei, wie schon in der Untersuchung des islamistischen Populismus und der neuen Elite-Identität von Islamistinnen, lege ich nun meinen Fokus auf die gegenseitige Durchdringung von Markt, Kultur und Politik in Studien

„of the ways in which codes of class and status were produced, reproduced and politicised as competing cultural styles, preferences and orientations“
(Kandiyoti 2002: 4).

Wichtig ist dafür das Verstehen der ökonomischen und kulturellen Grundlagen für das Entstehen einer neuen Mittelklasse-Identität. Auslöser für umfangreiche soziale Transformationsprozesse, für eine verstärkte Fragmentierung sozialer Identitäten und der steigenden Komplexität in ihrer öffentlichen Artikulation war die Politische Ökonomie der post-1980er Jahre und das Entstehen einer neuen Mittelklasse, eines islamischen Bürgertums. Neue Achsen sozialer Differenzierung und soziökonomischer Transformation entstanden durch das Eindringen des Kapitalismus und der steigenden Land-Stadt Migration. Die polit-ökonomische Liberalisierungsphase der 1980er Jahre zeigte Effekte auf Elitenbildung und soziale

Stratifikation, nämlich die Fragmentierung und Polarisierung innerhalb der Mittelklasse und brachte neue Ausdrucksformen von Differenz mit sich (vgl. Kandiyoti 2002: 1,5).

Der im folgenden Abschnitt beschriebene Prozess der *“‘culturalisation‘ of politics and ‘politicisation‘ of culture can only be interpreted through a serious engagement with emerging arenas of subcultural expression and cultural production“* (Kandiyoti 2002: 5). Dieser wird untersucht an sich verändernden Mustern sozialer Differenzierung und Stratifizierung von Lebensräumen, Konsumverhalten, Klassenbeziehungen, Bildungssystem und dem Wandel sozialer Identitäten und Strategien islamistischer Mobilisierung.

Die türkische Sprache, Folklore, Volkstanz, türkischer Film, grafischer Humor als Orte der Artikulation von nationaler Identität und als die Arenen der Populärkultur können nicht allein in Bezugnahme auf die mutmaßlichen Spannungen zwischen hegemonialen und subalternen Identitäten gefasst werden. Saktanber charakterisiert dafür das Auftauchen einer islamisch-politischen Jugendkultur in der Türkei. Sie versucht die Kreation einer eigenen Populärkultur und die Suche nach einer alternativen Lebensart zu erfassen und untersuchte dafür Schriften muslimischer Intellektueller, das neue Genre des islamischen Kinos, „grünen Pop“ (islamischer Pop) als Beispiele für parallele Orte kultureller Produktion, vermischt mit Codes des religiösen Glaubens (vgl. Saktanber 2002: 254ff).

Wie Saktanber in ihrer Beschreibung von muslimischen Kino, Popmusik und Schriften verdeutlicht, muss Populärkultur im Zusammenspiel und an den Schnittpunkten paralleler Welten von Bedeutung und kultureller Produktion untersucht werden. In diesem Zusammenhang steht die Suche der Islamist_innen nach ihrer „wahren“ Kultur verbunden mit dem Wunsch nach politischer Legitimation.

Ein binäres Denken in Moderne und Tradition ist dabei nicht geeignet um die Komplexität kultureller Praktiken dieser Gruppen zu erfassen, obwohl diese Opposition gern als Mittel der Artikulation von Differenz verwendet wird (vgl. Kandiyoti: 1,14).

Ein Beispiel für die Fragmentierung von Identitäten und der sozialen Spaltung in der türkischen Gesellschaft ist der Bildungssektor. Dabei lege ich meinen Fokus auf die

Kontroverse zwischen Säkularist_innen und Islamist_innen im Kampf um Identitäten am Beispiel der Differenzierung zwischen säkularen und islamischen Institutionen und den *Imam-Hatip*-Schulen als Orte der Reproduktion von Ideologie und weiblicher Identität.

Die soziale Spaltung zwischen konservativen islamischen ländlichen Lebensstil und westlich, säkularen Eliten manifestierte sich in unterschiedlichen Institutionen (Bürokratie, Militär, Schulen, Universitäten, folkloristische Vereine) um einen säkularen-, westlichen Lebensstil zu propagieren. Mit dem politischen Aufschwung der Islamisten etablierte sich eine alternative urbane Kultur mit eigenen Institutionen und entfachte einen Identitätskampf um Macht und Legitimation im System (vgl. White 2002: 194).

Acar und Ayata untersuchen anhand soziologischer und sozialpsychologischer Prozesse die Identitätskonstruktion von Gender anhand vom Beispiel dreier verschiedener sekundärer Bildungseinrichtungen in der Türkei. Sie analysieren die pädagogische Atmosphäre, verschiedene Aspekte des akademischen und sozialen Milieus, die geschlechtsspezifische Sozialisation in den Schulen, die Einfluss nehmen auf die Konstruktion der Identität ihrer Schüler_innen (vgl. Acar, Ayata 2002: 90,93).

[Educational institutions] as important agents of social and cultural control [...] reflect a 'philosophy of education' that strives for internal consistency and unity and carries within itself strong elements of a 'world-view' that often incorporates significant legitimisation, if not outright enhancement of existing forms of inequality" (Acar, Ayata 2002: 90).

Die Grundlagen für ein einheitliches modernes Bildungssystem, als eine der wichtigen Errungenschaften der säkularen Republik, wurden in den 1920er und 1930er Jahren gelegt. Ein Gesetz zur Vereinheitlichung von Bildung (*LUE*) wurde eingeführt und ein Bildungssystem mit weltlichem westlichen Lehrplänen und einem Klasse und geschlechtsneutralen Zugang implementiert.

„[The goal was] to turn out generations of young Turks whose self-definition would reflect liberation from the control of religious and traditional sources of loyalty and a unchallenged commitment to modernism, nation state and the

ideal of progress and the new education system's philosophy of equality of its citizens and specifically gender equality as a symbol of the republic's divergence from its Ottoman roots" (Acar, Ayata 2002: 91).

Die Etablierung des neuen Bildungssystems wurde begleitet von der Abschaffung aller bestehender Schulen mit religiösen Charakter und dem Verbot von Religionsunterricht. Die früheren religiösen Institutionen wurden durch *Imam-Hatip*-Schulen ersetzt, separate Schulen zur Ausbildung von Personal zur Ausübung religiöser Dienste. Die Transformation zu einem Mehrparteiensystem im Jahr 1945 bedingte eine signifikante Abweichung vom LUE mit Konsequenzen für die *Imam-Hatip*-Schulen, die ursprünglich im Einklang mit dem 1924 LUE gegründet wurden. Diese Schulen wurden mit der Konsolidierung des Grundgesetzes für Nationale Bildung 1973 zu Institutionen des sekundären Bildungssystems. Die *Imam-Hatip*-Schulen unterzogen sich umfangreicher struktureller Veränderungen und wurden neben der Ausbildung von religiösem Personal auch zu Einrichtungen für die Vorbereitung der Studierenden auf eine weitere Hochschulausbildung. Die Schulen bildeten ein zweigleisiges (weltliches und religiöses) sekundäres Bildungssystem. Dies verkörperte eine klare Verletzung der grundlegenden Prinzipien der LUE und des verfassungsmäßig säkularen Charakters des türkischen Staates.

Die Vielfalt an Schulen hatte in den 1970er Jahren signifikant zugenommen. Private, westlich orientierte säkulare und fremdsprachige Schulen mit extra Curriculum in Naturwissenschaften und Mathematik; Ein neuer Schultypus öffentlicher sekundärer Bildungsinstitution, die sogenannten *Anadolu*-Gymnasien mit Fokus auf Fremdsprachenunterricht, wurden zu den Elite-Institutionen des sekundären Bildungssystems in der Türkei. Die Absolvent_innen dieser zwei Schultypen und ihre Studierenden erzielten die besten Leistungsquoten in den hoch wettbewerbsorientierten Hochschulaufnahmeprüfungen.

Daneben gibt es einige auf die Wissenschaften spezialisierte öffentliche Gymnasien und viele Arten von Berufsschulen und technisch orientierten Bildungsinstitutionen. Dazu gehören auch die *Imam-Hatip*-Schulen. Das akademische Leistungsniveau ihrer Absolvent_innen wurde zunehmend wettbewerbsfähig in den nationalen Universitätsaufnahmeprüfungen und damit gerieten sie seit Mitte der 1980er Jahre in

Konkurrenz mit den regulären öffentlichen und privaten Gymnasien. Dieser alternative Ausbildungsweg zeigte sich besonders attraktiv für weibliche Schülerinnen, vor allem wegen ihrem guten Ruf in konservativen Kreisen. Mädchen wurden seit 1972 in den *Imam-Hatip-Schulen* aufgenommen, ursprünglich zur Ausbildung von Predigerinnen (*Vaize*), für religiöse Dienste an weiblichen Gläubigen. Diese zunehmende Fragmentierung und Diversifikation des Bildungssystems war ein Zeichen für die Verschlechterung des öffentlichen Bildungssystems in der Türkei (Acar, Ayata 2002: 91ff).

Die Schulkultur der *Imam-Hatip*-Gymnasien ist charakterisiert durch eine totalisierende Weltsicht und einer universalen Ideologie des Islam. Islamische Werte und Regeln bilden die Basis der Erziehungsphilosophie. Die islamische Ordnung und Harmonie äußert sich durch soziale Kontrolle und die Geschlechtertrennung in den Klassen und betont damit die Keuschheit und Ehre der Mädchen. Traditionelle Rollenbilder von Müttern und Ehefrauen und die Tugendhaftigkeit von Frauen und Mädchen werden idealisiert. Diese Schulform spricht verschiedene Segmente der türkischen Gesellschaft an, vor allem aber die konservativen und gläubigen Gruppen aus verschiedenen sozioökonomischen Schichten. Laut Acar und Ayata wird diese Erziehungsphilosophie zum Problem wenn pädagogische Kultur und religiöse Lehre mit den Werten und Prinzipien des säkularen Systems und den Grundfreiheiten und Vorstellung von (Geschlechter-)Gleichheit in Konflikt geraten (vgl. Acar, Ayata 2002: 94,108). Die Dynamik der *Imam-Hatip*-Gymnasien in der Türkei präsentiert sich wie folgt:

“Institutions that facilitate the construction of gender identities and the creation of a sense of self so defined are particularly threatening to a political order that argues for legitimacy on modern, rational and secular grounds in a socio-cultural milieu that nonetheless harbours what the secular state consider [,] hostile traditional and religious components“ (Acar, Ayata 2002: 99).

Im Kontrast zur oben geschilderten Erziehungsphilosophie stehen die privaten Bildungseinrichtungen. Diese Art von Gymnasien unterrichten vor allem Kinder der städtischen gebildeten Mittel- und Oberschicht. Die Erziehungsideologie der privaten

Gymnasien basiert auf Normen der Modernität und des Individualismus. Sie definieren ihre Identität über ihren Elite-Status, Wettbewerbsfähigkeit und einen starke Erfolgsorientierung. Diese Schulen vermitteln ein starkes „wir-Gefühl“ und eine gemeinsame Identität unter den Schüler_innen. Der Lehrplan legt einen starken Fokus auf Naturwissenschaften, Mathematik und Fremdsprachen, vor allem auf Englisch, und Absolvent_innen schneiden höchst erfolgreich bei der nationalen Hochschulaufnahmeprüfung ab. Diese Gymnasien erziehen in der Tradition kemalistischer Werte, in positiven Wissenschaften gut ausgebildete, säkular rational "erleuchtete" Student_innen und stehen in Opposition zu jedem Anzeichen von konservativen oder religiösen Strömungen. Die Gleichstellung der Geschlechter ist ein Teil der Schulkultur und ist geprägt durch normative Standards der kemalistischen Ideologie, die bestehende maskuline Werte reproduziert (vgl. Acar, Ayata 2002: 99,108).

Als eine Gemeinsamkeit zwischen den oben beschriebenen Schulkulturen, schaffen beide Einrichtungen ein starkes Gemeinschaftsgefühl und Engagement für die jeweilige institutionelle Identität. Die *Imam-Hatip*-Schulen entwickelten ein starkes Gefühl von Identität im Gegensatz zu den westlich orientierten säkularen Schulen und ihren geschlechterblinden maskulinen Werten als die Standards für *Excellence*.

Als dritter Schultypus sind die öffentlichen Gymnasien zu erwähnen. Diese leiden unter dem sozialen und wirtschaftlichen Kontext und sind von Kürzungen bei den staatlichen Ausgaben für Bildung betroffen. Diese Schulen unterrichten vor allem die Kinder aus den sozialschwachen Elendsvierteln der Städte (*Gecekondus*), die unterprivilegierten Gruppen aus der unteren Mittelschicht, Arbeiterklasse. Die Schüler_innen sind meist Migrant_innen aus der ersten oder zweiten Generation aus ländlichen Gebieten und kommen aus Familien mit einem niedrigen Bildungsniveau.

Bildung ist ein wichtigstes Mittel zur sozialen Mobilität von Mädchen und ihrer Partizipation in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft. In der Öffentlichkeit sichtbare und erfolgreiche Frauen werden zu Rollenmodelle für die weiblichen Studentinnen. Die Analyse der drei Schulkulturen von türkischen Gymnasien zeigte signifikante Unterschiede in der kulturellen Orientierung, Wege der Sozialisierung und im Verständnis von Geschlechterrollen (vgl. Acar, Ayata 2002: 102,108).

„The co-existence of three very different educational cultures in Turkey presents us with differing structures of opportunity and disadvantage for different strata and interest groups in society and illustrates the failure of republican reforms in the area of education. [This] reflect conflictual and integrative social forces in contemporary Turkey and influence the construction of gender identities at the crossroads of alternative world-views and social-class backgrounds“ (Acar, Ayata 2002: 108f).

Der Bildungsbereich hatte seit den 1970er Jahren einen signifikanten Wandel durchlaufen mit Auswirkungen auf die Rekrutierung von Eliten und soziale Mobilität. Es hatte eine Entwicklung stattgefunden von einer universalen säkularen Schulbildung gegründet mit der republikanischen Reformpolitik, zu einer zunehmenden Fragmentierung, Diversifizierung des Bildungssystems, mit negativen Auswirkungen auf Chancen sozialer Mobilität. Demografische Gründe, die Kürzung staatlicher Subventionen für öffentliche Schulen begünstigten die Privatisierung des Bildungssektors und hatte zu seiner Deregulierung beigetragen. Vor allem der Weg zu höherer Bildung ist versperrt durch eine zentralisierte und höchst konkurrenzbetonte Hochschulaufnahmeprüfung. Der Zugang zu qualitativer Sekundarschulbildung ist daher der Schlüssel, der über soziale Mobilität und die Reproduktion von Klasse bestimmt. Ein defizitäres, überlaufenes öffentliches Bildungssystem hatte die Privatisierung von Bildung forciert wie z.B. den weit verbreiteten und kostspieligen Zusatzunterricht zur Vorbereitung auf die Hochschulaufnahmeprüfung. Neben privaten fremdsprachigen Gymnasien und öffentlichen Schulen hatten sich weitere Elite-Privatschulen etabliert. Seit den 1970er Jahren, mit dem Anstieg der *Imam Hatip*-Schulen als alternativer Weg zu höherer Bildung, hatten diese Institutionen, die ursprünglich als Berufsschulen zur Ausbildung religiöser Imame gegründet wurden, den Wandel zu einer vollwertigen Sekundarbildungsinstitution vollzogen. Das Schulcurriculum ist nun vergleichbar mit säkularen Gymnasien. Dieser Schultypus bildete neue technische und administrative Kader in staatliche Positionen und schürte damit die Angst vor einer islamistischen Invasion des Staates (vgl. Acar, Ayata 2002: 90,109). Seit den 1980ern werden auch Mädchen in *Imam-Hatip*-Gymnasien aufgenommen und hatte das verstärkte Bedürfnis und die Forderung nach

Recht auf Kopftuch in öffentlichen Bildungseinrichtungen beflügelt (vgl. Göztepe 2004: 34f).

Diese Diversifikation im Bildungssystem „*not only created different routes of access to coveted university places and jobs but [...] produced alternative educational cultures inculcating a different sense of gender and personhood [and] prepare very different social trajectories for their student*“ (Kandiyoti 2002: 9).

11. IDENTITÄTSPOLITIK & KONSUM DIE VERMARKTUNG ISLAMISCHER IDENTITÄT

Im Folgenden Kapitel untersuche ich Beispiele wie die Ideologie des Marktes, der Staat und die Kreisläufe von Waren und Symbole interagieren und verschmelzen in der Kreation neuer Identitäten.

Klassenkultur in der Türkei wird zunehmend geformt durch das Medium des Konsums. Daraus ergibt sich die Frage nach der Bedeutung von verschiedenen Konsumgewohnheiten und Styles und wie diese auf die Formierung sozialer Identitäten Einfluss nehmen. Die Modeindustrie für religiöse Frauen, die wachsende Anzahl von Einkaufszentren, die Instrumentalisierung des Konsumerismus von Säkularist_innen und Islamist_innen gleichermaßen, als Mittel für ihren öffentlichen Diskurs über Fortschritt, Modernität versus Moral, Tradition und Nostalgie mit der Vergangenheit sind Beispiele

“how codes of gender, styles of consumption and cultural preferences are implicated in the production of an increasingly complex process of social stratification in Turkey” (Kandiyoti 2002: 9).

Die Artikulation islamistischer Identität passiert über eine gesteigerte Sichtbarkeit von alternativen und abweichenden Identitäten. Soziale Identitäten werden Gegenstände der Neudefinition, Darstellung, Manipulation und des Wettbewerbs und bieten einen Zugang zu Märkten für Waren und Orte der Identitätspolitik. Navaro-Yashin verortet Identitätspolitik zwischen Säkularist_innen und Islamist_innen im Zusammenhang mit einer neu entstanden Konsumkultur und den islamischen Kleidungssektor dominiert durch Modefirmen wie *Tekbir* in Konkurrenz zum Markt für säkulare Waren. Beide Gruppen tragen die jeweilige Symbolik ihrer politischen Zugehörigkeit.

Navaro-Yashin argumentiert damit, Konsum sei viel mehr eine gemeinsame Domäne als ein trennender Faktor zwischen den beiden Gruppen (vgl. Kandiyoti 2002: 7,16).

Die Geschichte der republikanischen Türkei ist charakterisiert durch einen grundlegenden sozialen Wandel von einer multiethnischen osmanischen Gesellschaft zu einem homogenen türkischen Nationalstaat, einem Wandel von einem überwiegend rural geprägten Land zu einer kapitalistischen Gesellschaft mit differenzierten, miteinander konkurrierenden Eliten und wachsenden urbanen Zentren (vgl. Kandiyoti 2002: 13). Der Kontext des Aufstiegs des politischen Islam in den 1980er Jahren und einer Phase politischer und ökonomischer Liberalisierung, Weltmarktintegration sowie freier Marktwirtschaft unter Einfluss der Globalisierung förderte das Entstehen einer exzessiven Konsumkultur. Der wirtschaftliche Aufschwung von „religiösem“ Business steht in Verbindung mit dem Auftauchen einer islamischen Bourgeoisie mit eigener Konsumkultur und Ideologie. In dieser Zeit etablierte sich in der Türkei eine im Weltmarkt höchst wettbewerbsfähige Textilindustrie mit einem wachsenden Absatzmarkt im muslimischen Kleidungssektor (vgl. Navaro-Yashin 2002: 221f).

Navaro-Yashin studiert die Politisierung von Kultur durch das Medium des Konsums und übt damit Kritik an der Trennung von Kultur und Ökonomie in binäre Gegensätze. Diese Aufrechterhaltung simpler Dichotomien zwischen den „kulturell“ verankerten Islamist_innen versus säkular-westlich modern als Vertreter_innen der kapitalistischen Ökonomie, verortet Kultur außerhalb der Politischen Ökonomie. Als Beispiel nimmt sie die Symbolik des Kopftuchs und Atatürks als zentrale Marker für kulturelle Identitäten in der Türkei und wie diese zunehmend kapitalistisch vermarktet werden. Der Markt für muslimische Identitäten, die Verdinglichung von islamischer Symbolik werden zu Strategien der Kulturpolitik und der politischen Differenzierung.

Beispiele für die Entwicklung eines alternativen Marktsegments ist die Vermarktung islamischer Prinzipien (moralisch, höhere Werte, bessere Qualität, sozial gerecht) und in Reaktion darauf die Identitätspolitik der Säkularist_innen und ihr Markt für Atatürk-Utensilien (Poster, Button, Statuen etc.). Der säkulare Konsummarkt steht in Tradition kemalistischer Kleidungsreformen, ihrer Mode für die modernen türkischen Frauen und der Formierung der weiblichen kemalistischen Identität. Der säkulare Diskurs läuft über die Dichotomie modern, säkular, zivilisiert (çağdaş) in Opposition

zur „rückständigen“ islamischen Kultur (ebd. 228). Ein solch binäres Denken in „modern“ und „traditionell“ ist jedoch nicht geeignet um die Komplexität kultureller Praktiken dieser Gruppen zu erfassen, obwohl diese Opposition gern als Mittel der Artikulation von Differenz verwendet wird (vgl. Kandiyoti 2002: 5,12).

Kulturelle Unterschiede definieren sich zunehmend durch ein anderes Konsumverhalten und Konsum wird zum Wettbewerb unterschiedlicher Identitäten im selben kapitalistischen System. Die Qualität und Moralität von Waren wird durch Identitätspolitik definiert und der Habitus des Konsumierens wurde zu einem zentralen Marker für interne kulturelle Differenz in der Türkei. Im Markt der Identitäten z.B. im muslimischen Kleidungssektor als Ort der Manifestation von Identitätspolitik spielte die Kategorie Gender eine zentrale Rolle. Der Konsum und Kleidungsstil von Frauen „were most highly symbolic in a market war over identities“ (Navaro-Yashin 2002: 229)

Die Identitätspolitik und der politische Konflikt zwischen Säkularist_innen und Islamist_innen werden über das Medium des Konsums ausgetragen und stehen in Verbindung mit einem weltweiten Kommodifizierungsprozess der 1980er und 1990er Jahre. Aktivist_innen des Säkularismus oder Islamismus verteidigen am Markt die jeweilige Version ihrer „türkischen Authentizität“. Der Konsum von islamischer Ware wird zum Marker für Differenz und Abgrenzung von säkularen Gruppen und ist als eine Form von politischen Aktivismus und des Ausdrucks konkurrierender Identitäten zu verstehen (vgl. ebd. 221,248).

„Identities’ are not ,real’ in the essentialist sense for secularists and Islamists, but constructions, and one important site for the manufacture of our contemporary notion of ,self’ and ,culture’ is the market“ (Navaro-Yashin 2002: 248).

Der Konsumerismus ist nicht nur Gewohnheit von säkularen Türk_innen sondern auch der Islamist_innen.

„[A]ttempted to present themselves as ‘modern’, Islamists have drawn more inspiration from secularists and from the West than they have from the Islamic and Ottoman past“ (Navaro-Yashin 2002: 248).

Diese Tatsache übt Kritik am Dualismus arm versus reich als eine Vereinfachung der Komplexität zwischen Säkularismus und Islamismus. Eine solche Polarisierung reduziert den säkular-islamistischen Unterschied zu leicht auf einen dualistischen Erklärungsansatz durch Klasse. Yael Navaro-Yashin argumentiert damit gegen einen binären Klassendiskurs und den dominanten politischen Diskurs der islamistischen Parteien (RP, VP), als die Vertreter der ökonomisch unterprivilegierten Bevölkerungsschichten, „[because] the Islamist movement is implicated in a politics of capital, wealth and consumerism as well“ (Navaro-Yashin 2002: 234).

Der Mainstream Islamismus kontert folglich nicht gegen die soziale Schichtung durch ein Klassensystem sondern gegen die symbolische Ausdrucksweise von höherer Klasse. Er übt daher nicht Kritik an der Moderne selbst, sondern an ihrer Definition von Klasse und Status mit dem Ziel ein islamisches Kopftuch tragen zu können und gleichzeitig als moderne gläubige Oberschicht wahrgenommen zu werden.

Die neue Klasse muslimischer Kapitalist_innen mit meist konservativen Familienhintergrund, aus kleinen anatolischen Städten und in erster oder zweiter Generation in urbanen Zentren sesshaft, formt im Unterschied zur säkularer Mittelschicht einen eigenen muslimischen Markt mit spezifischer und unterschiedlicher Business Praxis, teilt sich jedoch mit den Säkularist_innen den selben kapitalistischen Konsummarkt und Raum der Moderne. Die Identitätspolitik zwischen den beiden Gruppen entwickelte sich im gemeinsamen Kontext der türkischen Integration in einen globalisierten Waren und Gütermarkt (vgl. ebd. 2002: 221, 248).

11.1 DER SCHLEIER ALS WARE

DAS KOPFTUCH ALS SYMBOL ISLAMISTISCHER KONSUMKULTUR

Im folgenden Abschnitt befasse ich mich mit der Kommerzialisierung des islamischen Kopftuchs und seiner neuen symbolische Bedeutung. Ich untersuche die Rolle von religiös geprägten Unternehmen wie *Tekbir* in der Vermarktung muslimischer Modetrends und dem neuen Image muslimischer Weiblichkeit und Identität als moderne und religiöse Elite. Modeschauen für islamische Bekleidung werden zu Orten der Manifestation und Formierung von Identitätspolitik sowie auch zur Plattform für politischen Aktivismus. Neben dem Widerspruch in der Repräsentation

islamischer Symbolik und der Kritik daran von Seiten der muslimischen Gemeinschaft, befreite sich das Kopftuch von seiner allein religiösen Konnotation und wurde zum Symbol einer multiplen Bedeutung von Modernität.

Im Kontext der neuen Konsumkultur der 1980er Jahre nahm eine symbolische Neuinterpretation und die Kommerzialisierung des Kopftuchs Platz. Erfolgreiche und populäre Unternehmen wie *Tekbir* spielten eine wichtige Rolle in der Vermarktung und dem Design muslimischer Modetrends und in der Kreation zeitgenössischer islamistischer Identitäten (vgl. Navaro-Yashin 2002: 227). Ein gesteigertes Bedürfnis und die Nachfrage nach neuen Modetrends, Designs und Farben ist auf die gestiegene Anzahl von Kopftuchträgerinnen, von Universitätsstudentinnen und beruflich erfolgreichen „religiösen“ Frauen zurückzuführen. Modeunternehmen vergrößerten ihre Marktpräsenz und begannen mit der Massenproduktion islamischer Bekleidung und mit der Organisation von Modenschauen (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 51). Der Stil der modernen verschleierten Frauen und ihr Image wurde mitgeprägt von Firmen wie *Tekbir*. Der *türban* als neuer muslimischer Modetrend, farbenfroh und stilvoll wurde vermarktet als „authentisch islamisch“ und gleichzeitig „modern“.

Die Macht der Repräsentation und Symbolik des Kopftuchs und die Bedeutung von Modeschauen als „*important side for the manifestation and shaping of a politics of identity*“ (Navaro-Yashin 2002: 242) sind Beispiele für die Integration des Islam und muslimischer Ethik in die Logik des kapitalistischen Systems. Die Vermarktung der Idee von schön, reich und gläubig wurde mit Hilfe moderner Vermarktungsstrategien (Modeschauen, Ladengestaltung, Werbung) umgesetzt und nahm Einfluss auf die Konstruktion muslimischer Weiblichkeit und ihr neues Image als religiös und modern. Das neue modische Erscheinungsbild von Frauen wurde zum Marker höherer Statuszugehörigkeit und „islamischer Elite“ mit dem Ziel der Aufhebung der Dichotomie verschleiert bedeutet gleich unterprivilegiert.

Die Modeschauen mit dem Motto „islamischer Authentizität“ vorgeführt von professionellen Modells mit säkularen Erscheinungsbild (High Heels, Make up) führten zu Diskussionen in islamischen Medien und zu Kritik seitens der religiösen Gemeinschaft (vgl. Navaro-Yashin 2002: 227, 247)

„[because] that instruments that serve the consumerist ideology such as fashion shows and advertisements are against Islam’s opposition to exploitation of the female body” (vgl. Çorbacioğlu 2008: 51).

Jedoch hatte sich in diesem Rahmen die eigentliche Bedeutung islamischer Bekleidung grundlegend gewandelt. Besonders im Bezug auf das Kopftuch, welches als Symbol und Konstruktion *„had power, potency and a life of its own“* (Navaro-Yashin 2002: 247). Der Kampf für einen islamischen Lebensstil und eine islamistische Politik wurde integriert in den Prozess des Konsums und in einen Kampf um den Schleier selbst. Es war nicht mehr von Notwendigkeit Effekte von Realität und islamischer Moralität zu erzeugen um massenhaft getragen zu werden. Der Schleier hatte seinen Zweck transformiert und an Eigenleben gewonnen. Im Kontext des Konsumerismus hatte sich die Identitätspolitik transformiert in eine Politik der Symbole. Das Kopftuch hatte durch seine Abgrenzung zum traditionellen Islamismus an neuer Bedeutung gewonnen und ist daher nicht mehr allein als Kleidungsstück des Glaubens zu verstehen sondern als ein Phänomen des *„pure signifier, without a signified, signifying itself“* (Jean Baudrillard zitiert nach Navaro-Yashin 2002: 247). In dieser Logik von Zeichen und Symbolen sind Objekte nicht mehr an eine Funktion oder einen definierten Gebrauch gebunden.

“[T]he signifier ‚headscarf’ has through this taken on a life of its own, living by itself even beyond its problematic representation. The veil has a social life, [...], as a signifier. It does not simply refer to female religiosity or belief. It has gained meaning in and of itself, and almost independently of belief. It symbolises itself, and in itself refers to the politics of identity, opposed to secularists and the ‚secularist state’” (Navaro-Yashin 2002: 247).

Das Auftreten der „neuen muslimischen Frau“ als modern und religiös hatte das Ideal der westlichen säkularen und unverschleierten türkischen Frauen und die Dichotomie „modern“ versus „unmodern“ auf den Kopf gestellt.

“[N]ew identity has the potential to transform the existing stereotypes and clichés of both secular and Islamic identification and may act as catalyzers in the enabling ‚modern’ to gain multiple meanings“ (Çorbacioğlu 2008: 51).

Das neue Erscheinungsbild von muslimischen Frauen widerspricht der säkularen Idee von einer islamistischen Gefahr. Der Widerspruch zwischen Mode, Modernität und

der Befolgung religiöser Prinzipien ist durch den neuen Schleier sichtbar geworden. Es verweist auf die Bedeutung des Kopftuchs welches Frauen nicht zwingend unmodern macht stattdessen ist es Beispiel für eine andere Ausdrucksform von Modernität (Çorbacıoğlu 2008: 50).

Die Trägerinnen dieser neuen Identität bleiben jedoch Zielscheibe einer weit verbreiteten Kopftuchskepsis und werden weiterhin als eine Gefahr für die säkulare Ordnung wahrgenommen; als eine Gefahr für die Monopolstellung der Säkularist_innen in Politik und Wirtschaft, bedingt durch ihr Eindringen in die säkularen Räume der Gesellschaft, die bis dato für die unverschleierte Mitglieder der Gesellschaft reserviert waren (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 51). Es ist ein Kampf um sozialen Aufstieg und politische Legitimation, ausgetragen in der öffentlichen und kulturellen Sphäre der Gesellschaft.

Ein weiteres Beispiel für das Eindringen islamischer Akteure in die säkularen Räume der Gesellschaft und deren Konfrontation mit dem säkularen Staat ist der Fall Merve Kavakçı. Der Vorfall hatte den Kopftuchstreit in der öffentlichen Debatte und in der Politik ein weiteres mal angeheizt.

12. DER FALL MERVE KAVAKÇI

Aufgrund des politischen Aufstiegs islamistischer Bewegungen und der Wohlfahrtspartei (RP) erklärte der Nationale Sicherheitsrat am 28. Februar 1997 in einem *“post-modern national security coup”* (Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 527) den Willen des Staates und des Militärs die Aktivitäten der islamistischen Politik im Land einzudämmen. Sie erreichten damit den Ausschluss der RP aus der Politik und ihr Verbot durch das Verfassungsgericht im Jahr 1998. Von den ehemaligen Mitgliedern der RP wurde im Dezember 1997 die Tugend-Partei (*Fazilet Partisi*, FP) gegründet. In dieser Zeit wurde das Kopftuchverbot an Universitäten und öffentlichen Institutionen strenger gehandelt als je zuvor.

Die pro-islamische Tugend-Partei (FP) debütierte 1999 mit der ersten kopftuchtragenden Abgeordneten *Merve Kavakçı*, die einen Skandal verursachte als sie zu ihrer offiziellen Angelobung im Parlament ein Kopftuch trug (vgl. Tank 2005: 12f). Die Abgeordneten anderer Parteien, insbesondere die Demokratische- Links

Partei DSP, protestierten vehement gegen ihre Anwesenheit mit Kopftuch und sie musste schlussendlich das Parlament ohne ihren Eid abzulegen verlassen. Mit ihrer Erscheinung hatte sie eine starke Auseinandersetzung zwischen dem Staat und kopftuchtragenden Frauen provoziert und die Kopftuchkontroverse, die bis dato in höheren Bildungsinstitutionen ausgetragen wurde, bekam mit dem Vorfall einen neuen Schauplatz (vgl. Saktanber; Çorbacıoğlu 2008: 527).

Merve Kavakçı, nicht weniger modern als andere türkische Frauen, eine junge Computeringenieurin mit Studium in den Vereinigten Staaten, geschieden mit zwei Kindern, provozierte mit ihrem Auftreten in islamischer Kleidung einen Eklat. Für die säkulare Elite war die Sichtbarkeit islamischer Symbolik, vor allem in einem säkularen Raum wie dem Parlament nicht tolerierbar. Ihr Erscheinungsbild brach mit den etablierten Grenzen und Regulierungen der öffentlichen Ordnung und wurde daher als Angriff gegen den säkularen Staat gewertet.

Dieser Vorfall ist ein Beispiel für die komplexe Beziehung zwischen Säkularismus und Islam. Das Eindringen des Islamismus in die säkulare Sphäre überschritt die Grenzen der Toleranz, zeigte die Trennlinie zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre der Gesellschaft und veranschaulichte ein gegensätzliches Verständnis von Verhaltensnormen in der Öffentlichkeit. Neue religiöse Akteur_innen betraten säkulare Räume der Moderne, wie das Parlament, Universitäten, die Medien und treten somit in einen politischen, intellektuellen und ökonomischen Wettbewerb mit den Säkularist_innen. Der muslimische Körper und vor allem der Körper der Frauen wird zum Raum des Widerstands gegen die säkulare Version der öffentlichen Sphäre und zu einem Zeichen der Kritik an der assimilativen Kraft und homogenisierenden Praxis der Modernität (vgl. Göle 2003: 26ff).

“The challenge to the state posed by the headscarf issue is a symbolic challenge to the vision of modernity imposed from above” (Tank 2005 14).

Dieser Vorfall folgte ähnlicher Logik wie die der Studentinnen, die für sich das Recht auf den Schleier forderten. Das Kopftuch als Symbol islamischer Sichtbarkeit wird zu einer Herausforderung für die säkulare Konzeption der öffentlichen Sphäre und Demokratie und die Frauen spielen die Hauptrolle in diesem Prozess „*as they display the boundaries between the private and the public, the licit and the illicit, the body*

and the imagination” (Göle 2003: 29). Das Kopftuch wird zu einem politischen und kulturellen Symbol, aktiv praktiziert von einer jungen Generation gebildeter Frauen, gleichermaßen religiös und modern, die ihr Recht auf Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit einklagen und sich kritisch gegenüber religiöser Tradition und der assimilative Kraft der Moderne zeigen (vgl. Göle 2003: 28f).

„The homogenous nature of the public sphere is today transformed by religious, ethnic, immigrant identities, advocating pluralism and struggling for recognition. Islamism shares these critiques of modernity and challenges secular and liberal conceptions of the public spheres of life. Islamism, with feminism, can be considered as the most significant social movement blurring and redesigning the boundaries between private and public spheres of life“ (Göle 2003: 24).

Neben der im vorhergehenden Kapitel beschriebenen historischen und wirtschaftlichen Entwicklungen und internen politischen Dynamiken der Kopftuchkontroverse, nahmen auch externe Faktoren Einfluss auf die Intensität des Konflikts.

12.1 DIE KONSTRUKTION DES KOPFTUCHS ALS MENSCHENRECHT

Die Beharrlichkeit der verschleierten Student_innen in der Verteidigung ihres Kopftuchs als religiöses Erfordernis und als eine persönliche Entscheidung brachte ihnen den Vorwurf der *takiye* ein, ihre wahren Absichten und Ziele zu verschleiern, nämlich die Zerstörung der säkularen Ordnung des türkischen Staates.

„Because the Kemalist Westernization project has relied more on symbols than substance, it has associated publicly visible instances of Islamic identity with reactionism“ (Cizre, Çınar 2003: 310).

Aufgrund der Art und Weise wie mit ihrer Forderung mit dem Kopftuch am öffentlichen Leben teilzunehmen zu wollen vom eigenen Staat umgegangen wurde resultierte ihr Platz in der Gesellschaft als Außenseiterinnen im eigenen Land. Um ihre religiösen Rechte einzufordern entwickelten die verschleierten Aktivist_innen neue diskursive Strategien und nutzen die Türkei-EU Beziehung strategisch um die Kopftuchkontroverse innerhalb eines Menschenrechtsdiskurses zu platzieren.

Die Bemühungen der Türkei ihr langfristiges Ziel eines EU-Beitritts zu erreichen und die radikalen Reformen die dazu implementiert wurden zeigten Wirkung auf die Beziehung zwischen dem Staat und der Gesellschaft und auf die Innenpolitik des Landes. Dieses neue Beziehungsgefüge fügte der Komplexität der Kopftuchfrage eine weitere Dimension hinzu. Die Türkei musste im Zuge der Beitrittsverhandlungen 2002 radikale Reformen und verfassungsrechtliche Änderungen in Bezug auf Minderheitenrechte und Einhaltung von Menschenrechten realisieren. Die erweiterten demokratischen Rechte und Freiheiten hatten den Konflikt zwischen säkularen und islamistischen Teilen der Gesellschaft weiter angeheizt. Die Möglichkeit sein Recht nun auch auf internationaler Ebene am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (*European Commission for Human Rights*, ECHR) einzuklagen hatte Einfluss auf die Assoziation der Kopftuchdebatte mit den universellen Menschenrechten und als Konsequenz eine verstärkte Kopftuch-Skepsis in Teilen der türkischen Gesellschaft (vgl. Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 518,527).

Einen Präzedenzfall in der Kopftuchkontroverse in der Konfrontation verschleierter Frauen mit dem säkularen Staat in Verbindung mit dem Menschenrechtsdiskurs ist der Fall Leyla Şahin.

Die Medizinstudentin reichte 1998 mit der Begründung, dass das Kopftuchverbot an Universitäten ihr Menschenrecht auf Bildung und religiöse Freiheit verletze, Klage am ECHR ein. 2004 entschied der ECHR und 2005 die große Kammer dass keine Verletzungen ihrer Rechte und Freiheiten vorläge und bestärkten mit ihrer Entscheidung das bestehende Kopftuchverbot in türkischen Bildungseinrichtungen. Der ECHR akzeptierte das Urteil der türkischen Justiz, welches das Kopftuchverbot an Universitäten aufgrund der in der Verfassung verankerten säkularen Grundprinzipien des Staates und der Gleichstellung der Geschlechter, gerechtfertigt sah.

„[T]he regulations on the Islamic headscarf were not directed against the applicant’s religious affiliation, but pursued, among other things, the legitimate aim of protecting order and the rights and freedoms of others and were manifestly intended to preserve the secular nature of educational institutions“ (European Court of Human Rights 2005).

Diese Entscheidung löste eine breite akademische Debatte aus, welche die Mehrdeutigkeit des Begriffs der Gleichstellung der Geschlechter und das Verständnis des Gerichts von Säkularismus in der Türkei kritisierte. Ein weiterer Kritikpunkt am Urteil des ECHR ist, dass das Gericht nicht erklärt hatte, warum ein Kopftuch Frauen weniger gleichberechtigt mache als Männer und missachtete die unterschiedliche Motivationen ein Kopftuch zu tragen welches nicht nur aufgrund von äußeren Zwängen sondern aus freiem Willen der Trägerinnen geschehen kann (vgl. Saktanber, Çorbacıoğlu 2008: 529f) (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 43f).

12.2 WIEDERBELEBUNG DER KOPFTUCHKONTROVERSE

Nach weitgehendem Stillstand der Kontroverse bis 2008 wurde diese aufgrund eines Antrags auf Verfassungsänderung der AKP in Koalition mit MHP (Partei der Nationalistischen Bewegung) wiederbelebt. Die AKP stellte einen Antrag auf Verfassungsänderungen im Parlament mit dem Ziel, das Kopftuchverbot an Hochschulen aufzuheben und mit der Forderung nach gleichberechtigtem Zugang zu Bildung für alle. Der Antrag provozierte starken Widerstand und polarisierte die türkische Gesellschaft zu diesem Thema. Der Verfassungsantrag gilt dabei als Ausgangsbasis für die verstärkte Kopftuchskepsis in der heutigen Türkei. Durch Initiative der CHP wurde erfolgreich am Verfassungsgerichtshof für die Annullierung des Gesetzes geklagt (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 46f).

Das Verfassungsgericht erklärte das Gesetz der konservativ-islamischen Regierungspartei AKP für verfassungswidrig. Neun von elf Richtern sprachen sich dafür aus, das Kopftuchverbot an türkischen Hochschulen beizubehalten, da der Parlamentsbeschluss ein Verstoß gegen die säkularen Grundwerte der Republik sei. Die Entscheidung galt als richtungweisend für ein mögliches Verbotsverfahren gegen die regierende AKP (Bundeszentrale für politische Bildung 2008).

Die Hauptakteure gegen die Liberalisierung des Kopftuchs an Universitäten, die Justiz, einige Universitäten, die größte Oppositionspartei CHP, zivilgesellschaftliche Organisationen, sahen das islamische Kopftuch als ein Zeichen für die versteckte Agenda der AKP und fürchteten eine Islamisierung des säkularen republikanischen Staates. Ein bis dahin bestehender liberaler öffentlicher Diskurs über Religionsfreiheit, Menschenrechte und demokratischer Ideale wurde mit dem

pragmatischen Vorstoß der AKP und der extrem nationalistischen MHP erschüttert und Pro-und-Kontra Kampagnen für und gegen die Verfassungsänderung organisiert (vgl. Çorbacioğlu 2008: 46f).

Wie die oben angeführten Beispiele von Frauen in öffentlicher Konfrontation mit staatlichen Behörden veranschaulichten, ist das physische Erscheinungsbild seit jeher ein wesentlicher Marker für politische Einstellungen in der Türkei. Die verschleierte Frauen hatten mit ihrem Auftreten in der Öffentlichkeit das Selbstverständnis der säkularen republikanischen Ordnung des Staates und der Gesellschaft in Frage gestellt. Die Transformation des islamischen Kopftuchs von einer privaten Frage des Glaubens zu einer Frage der Öffentlichkeit und Religionsfreiheit veranschaulicht die Wichtigkeit der Kopftuchkontroverse als öffentliche Angelegenheit und politische Kontroverse und spiegelt die andauernde Spannung zwischen islamischen und säkularen Kräften im Land wider. Der determinierende Faktor der Kontroverse ist die Herausforderung durch verschleierte Aktivistinnen in Verteidigung ihrer individuellen Rechte und ihr Einsatz gegen das Kopftuchverbot in öffentlichen Einrichtungen in Konfrontation mit den staatlichen Autoritäten. Die Aktivistinnen wurden durch die neuen Türkei-EU-Beziehungen und der Möglichkeit an den ECHR zu appellieren unterstützt. Die erneute Eskalation der Kontroverse aufgrund des Antrags auf Verfassungsänderungen hatte die Angelegenheit jedoch ein weiteres Mal verkompliziert (vgl. Saktanber, Çorbacioğlu 2008: 516,531).

Im Jahr 2010 hatte die türkische Hochschulbehörde (YÖK) das Kopftuchverbot an den Universitäten indirekt entschärft und auf Anordnung des YÖK müssen Studentinnen mit islamischem Kopftuch in den Hörsälen geduldet werden. Mit einem Trick hatte die Verwaltung das Gesetz ausgehebelt. Damit bleibt das Kopftuchverbot zwar offiziell als Vorschrift bestehen, doch dürfen Studentinnen das Kopftuch tragen und Regelverstöße dürfen nur mehr registriert und nicht mehr bestraft werden (vgl. Ayata 2010) (vgl. Trenkamp 2010).

Die für das Kopftuchthema in der Türkei charakteristische soziale und politische Skepsis ist das Ergebnis eines komplexen und vielschichtigen historischen Prozesses. Die Bedeutung des islamischen Kopftuchs hatte sich darin von einer privaten Frage des Glaubens zu einem öffentlichen Thema der Religionsfreiheit und Menschenrechte

gewandelt. Die Politisierung des islamischen Kopftuchs als Höhepunkt der Transformation hatte die Grundlage für eine stetig steigende Skepsis dagegen und für die zunehmende Komplexität der Kontroverse bereitet. Saktanber und Çorbacıoğlu schlussfolgern daraus, dass nur eine erhöhte Anzahl von aus verschiedenen ideologischen Richtungen kommenden Frauen, in öffentlichen Diskussionen, zur Befriedung und zur Lösung der Kontroverse beitragen können. Das Problem beinhaltet auf allen Ebenen die Stellung der Frau in der Gesellschaft und nur durch Frauen könne ein gemeinsamer Verhandlungsraum eröffnet werden um einen Dialog zwischen den oppositionellen Gruppen der Islamist_innen und den Säkularist_innen zu ermöglichen (vgl. Saktanber, Çorbacıoğlu 516,532).

Im anschließenden Kapitel untersuche ich die Schwierigkeiten der Zusammenarbeit aber auch Chancen für Interaktion und des Dialoges zwischen islamistischen und säkularen Kräften im Kontext der Positionierung unterschiedlicher türkischer Frauenbewegungen mit divergierenden ideologischen Positionen zum Thema Kopftuch. Mein Fokus liegt auf islamistischen Frauen in der Zeit des Aufstiegs feministischer Bewegungen in den 1980er Jahren und des Erwachens einer neuen politischen Identität von reformistischen Islamist_innen. Die feministischen und islamistischen Frauenbewegungen sind dabei ein Beispiel für wichtige soziale Bewegungen der 1980er Jahre und die Bühne für die Pluralisierung und Demokratisierung der Gesellschaft.

13. FRAUENBEWEGUNGEN IN DER TÜRKEI

Im Kontext des türkischen Feminismus der 1980er Jahre analysiere ich die neue Identität islamistischer Reformist_innen und die kontroversen Debatten zum Thema Kopftuch aus Perspektive unterschiedlicher Frauenbewegungen. Mit dem Fokus auf feministische und islamistische Bewegungen, trotz ihrer stark polarisierenden Standpunkte aber teilweise auch ähnlichen Zielsetzungen innerhalb unterschiedlicher Rahmenbedingungen eines säkularen individualistischen Feminismus versus Vertreterinnen islamistischer Ideologie, versuche ich Gemeinsamkeiten und ideologische Hindernisse zu finden, die Dialog und Zusammenarbeit fördern oder verhindern. Wichtig ist es die Verbindung zur Geschichte herzustellen und den gesellschaftlichen Kontext mitzudenken, unter anderem die Ideologie des

kemalistischen Staatsfeminismus und die aktuelle politische Realität in der Türkei, wie die im vorhergehenden Kapitel ausführlich beschriebene Instrumentalisierung und Politisierung von Frauenthemen.

Die Basis für die türkische Frauenbewegung wurde im späten 19. Jh. in einem Kontext des Modernisierungs- und Verwestlichungsdiskurses der osmanischen Gesellschaft geschaffen. Die Emanzipation von Frauen wurde als Katalysator für Entwicklung identifiziert und Frauenbewegungen dieser Zeit bekamen mehr Handlungsspielraum im Rahmen einer strikten patriarchalen Kontrollpolitik. Man spricht von drei Wellen der Frauenbewegungen in der Türkei, erstens die osmanische Reformpolitik der Jungtürken, zweitens, der Staatsfeminismus der frühen republikanischen Periode und drittens der Zeitraum im Fokus meines nächsten Kapitels, die Phase des politischen und wirtschaftlichen Umbruchs nach dem Militärputsch der 1980er Jahre.

Die türkischen Frauenbewegungen charakterisieren sich durch einen mehrfachen Wandel in ihren Zielsetzungen und einer ideologischen Differenzierungen innerhalb der Bewegungen. Die erste Welle des Feminismus, die Frauenbewegungen in der osmanischen Zeit waren durch ihre gesamtgesellschaftliche Zielsetzungen, nationale Solidarität, ein traditionelles Rollenverständnis von Ehefrauen und Müttern gekennzeichnet, jedoch ohne eine kritische Reflexion patriarchaler Ideologien zu erlauben (vgl. Çorbacıoğlu 8,22). Diese Konturen der ersten Welle des Feminismus, die Emanzipation der Frauen für staatliche Zwecke, fand seine radikale Fortsetzung im republikanischen Staatsfeminismus.

13.1 ISLAMISTISCHE FRAUEN IM KONTEXT DES AUFSTIEGS FEMINISTISCHER BEWEGUNGEN

Im Rahmen des Aufstiegs des Feminismus der 1980er Jahre analysiere ich die Beziehung zwischen feministischen, islamistischen, kemalistischen und orthodoxen Frauenbewegungen und deren Position zur Kopftuchkontroverse.

In einer Zeit der ökonomischen Liberalisierung, Globalisierung und einer politisch restriktiven Zeit nach dem Militärputsch und der Unterdrückung der militanten Linken und Rechten folgte eine Phase der Pluralisierung von ethnischen und

religiösen Identitäten und neuer Chancen für die Etablierung zivilgesellschaftlicher Organisationen (vgl. Çorbacioğlu 2008: 53). In Abwesenheit von linken Bewegungen wurde dieses politische Vakuum von der feministischen Bewegung, zunächst radikalen und sozialistischen Aktivistinnen, gefüllt. Die Feministinnen an der Spitze der neuen Frauenbewegung, früher engagiert in der zerschlagenen Linken, begannen ihren Platz in der Gesellschaft zu hinterfragen. Diese Entwicklungen standen im Zusammenhang mit der Entstehung von globalen feministischen Bewegungen und des verstärkten Einflusses feministischen Gedankenguts auf gut ausgebildete und berufstätige Frauen aus der Mittelschicht und in den urbanen Zentren (vgl. Marshall 2005: 104ff).

Hatten die kemalistischen Reformen Frauen wirklich emanzipiert, begann sich eine junge Generation gut ausgebildeter Frauen, die sich selbst als Feministinnen bezeichneten, zu hinterfragen. Wie ihre islamistischen Kolleg_innen waren Feminist_innen auf der Suche nach einer neuen kulturellen Identität und sie reflektierten kritisch den Einfluss von Modernität auf Frauen, im speziellen das Verständnis von Emanzipation in Tradition des Modernisierungsprojekts der Kemalisten. Die neue feministische Bewegung positionierte sich gegen den Staat und den kemalistischen Frauenrechtsdiskurs, der ihrer Meinung nach auf patriarchalischen Grundsätzen basierte (vgl. Çorbacioğlu 2008: 93). Die Perspektive der Feministinnen unterschied sich von der republikanischen modernistischen in dem Punkt, dass sie individuelle Ziele vor den Gehorsam und der Unterstützung gesamtgesellschaftlicher Ziele stellten. Sie setzten sich für mehr individuelle Autonomie von Frauen ein, für einen Wandel vom Objekt der Reformen zu mehr Selbstbestimmtheit (vgl. Arat 1997:1,7) und richteten sich damit gegen kollektive soziale Normen und Etatismus. Die feministische Bewegung übte Kritik am Verständnis von Gender-Gleichberechtigung und Emanzipation mit dem Ziel die patriarchalen Einschränkungen seit Gründung der Republik in der öffentlichen und privaten Sphäre der Gesellschaft aufzuheben. Sie forderten die Anerkennung von Bedürfnissen von Frauen unabhängig ihrer politischen Zugehörigkeit um damit einen Beitrag zu einer demokratischeren Gesellschaft zu leisten

„The feminist argument that underlined the problems women confronted because they were women would thus be the fulcrum of feminist solidarity, independent of other ideological links” (Arat 1997: 11).

Feministische Organisationen wie *Persembe Grubu* (Thursday Group), *Ucan Supurge* (Flying Broom), *Mor Cati* (Purple Roof), *Kadin Dayanisma Vakfi* (Womens Solidarity Association) (vgl. Marshall 2005: 108) initiierten erfolgreich Kampagnen gegen häusliche Gewalt, sexuellen Missbrauch und setzten sich für die Abschaffung diskriminierender Gesetze und mehr Partizipation von Frauen in der Politik und machten damit die Unterdrückung der Frauen zu ihrer zentralen Agenda (vgl. Çorbacioğlu 2008: 54). Ihr Bedürfnis nach individueller Autonomie wurde umgesetzt im Aufbau von zivilgesellschaftlichen Institutionen in Eigeninitiative der Frauen, wie das *Women’s Library and Information Center* gegründet 1990 und *the Purple Roof Women’s Shelter Foundation* (vgl. Arat 1997: 7ff). Diese neue Generation radikaler Feminist_innen fühlte sich nicht in selber Weise wie Kemalsti_innen vom Aufschwung des politischen Islam in den 1980er bedroht und ihr Aktivismus begann unabhängig von der islamischen Bewegung. Sie unterstützten unterschiedliche Identitäten von Frauen im Sinne des Ideals feministischer Solidarität mit anderen Frauengruppen und die Anerkennung von Pluralität und Differenz als ein demokratischer Grundwert im Kampf für gemeinsame Zielsetzungen und dem Widerstand gegen patriarchale Dominanz in Religion und Staat. Ein Hauptargument der Feministinnen war das Recht selbstbestimmt darüber zu entscheiden den Schleier zu tragen oder nicht, obwohl sie den Schleier als Zeichen patriarchaler Unterdrückung nicht unterstützten. Der Feminismus richtete sich gegen die ihrer Meinung diskriminierende Exklusion von religiösen Frauen aus Bildungseinrichtungen trotz ihrer ablehnenden Grundhaltung gegenüber dem Islamismus als politische Ideologie. Diese ideologische Ausrichtung bewirkte erste Schritte in Richtung Dialog mit islamistischen Frauengruppen da Feministinnen im Namen der Demokratie den Ausdruck unterschiedlicher politischer Forderungen unterstützten und sich offen zeigten für eine gemeinsame Koalition, zur Anfechtung der von Männern dominierten Gesellschaft (vgl. Çorbacioğlu 2008: 54,68)

„According to feminists, indulging in a dialogue with veiled women who they believed were discriminated against and excluded in society, was a part the

challenge they posed against the patriarchal state and its implications of gender equality“ (Çorbacıoğlu 2008: 56).

13.2 KEMALISTISCHE FRAUEN

In Opposition zu den Feministinnen und Islamistinnen stehen die Erbinnen des republikanischen Frauenrechtsdiskurses in Tradition kemalistischer Ideologie. Kemalistische Frauen sahen den Aufstieg des Islamismus als Bedrohung für sich und ihre Errungenschaften und mobilisierten in verschiedenen Plattformen und zivilgesellschaftlichen Organisationen dagegen und verteidigen im Namen des Laizismus ihre nationale Identität (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 66). In Ablehnung der als Reaktionismus empfundenen Aktivitäten der Islamistinnen und in ihrer Rolle als die Verteidigerinnen des säkularen Staates argumentierten sie gegen verschleierte Frauen, diese würden von islamistischen Parteien als politische Symbole instrumentalisiert um in Folge einen von Scharia Gesetzen regierten islamistischen Staat zu gründen (vgl. Arat 1997:11). Der Diskurs kemalistischer Frauen über Emanzipation und die Gleichstellung der Geschlechter, verstanden als Gleichheit zwischen Männern und Frauen, wurde mit dem geschichtlichen Rückblick auf die Reformpolitik des kemalistischen Staatsfeminismus verständlich. Als die Vertreterinnen des Säkularismus, nationaler Einheit und Kohärenz mit den staatlichen Grundsätzen stehen sie in Opposition zu feministischen Bewegungen und anderen Gruppen, die die Werte des Staatsfeminismus hinterfragen und richteten sich gegen das Erwachen sozialistischer, ethnischer oder religiöser Identitäten (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 59). Diese Generation von Frauen sah sich herausgefordert durch eine jüngere Generation von Frauen, ihrer radikalen Kritik am Kemalismus, ihrer Forderung nach mehr Autonomie und einer unabhängigen autonomen Zivilgesellschaft. Nach Yesim Arat verdeutlicht dieses Phänomen die Wirkung der Modernisierungsreformen der 1920er Jahre auf die neue Herausforderung durch den radikalen Feminismus in den 1980er Jahren (vgl. Arat 1997:1f).

“With their demands for autonomy and subsequent criticisms of Kemalism, the feminists, [...] paradoxically help further the project of modernity in Turkey. Feminist criticisms of Kemalist discourse attempt to free liberalism, democracy, and secularism” (Arat 1997:2).

Kemalismus und Feminismus stehen daher nicht in Opposition zueinander sondern

der feministische Aktivismus in der Türkei zeugt von der Stärke des republikanischen Projekts der Moderne, trotz der starken Kritik daran. In ihrem Widerstand und auf der Suche nach Autonomie leisten die Feministinnen ihren Beitrag zu einer liberalen, säkularen und demokratischen Politik (vgl. Bozdogan, Kasaba 1997: 5).

13.3 ISLAMISTISCHE REFORMISTINNEN

Zur selben Zeit erwachte eine islamistische Frauenbewegung die alternative Argumente bezüglich Rolle und Status der Frauen entwickelte und teilweise dem feministischen Verständnis von Fortschritt widersprach. Die islamistische Frauenbewegung entstand im Kontext des Aufstiegs des politischen Islam der 1980er Jahre und war Teil der größeren Bewegung. Die religiös liberalen Mitte-rechts-Regierungen zu dieser Zeit und die iranische Revolution, mit ihren verschleierten Frauen als Rollenmodell für islamistische Frauen in der Türkei, hatten einen signifikanten Einfluss auf die Frauenbewegung (vgl. Marshall 2005: 104ff). Die verschleierten Frauen, die in den 1980ern gegen das Kopftuchverbot protestierten begannen in den 1990er politisch aktiv zu werden. Der erfolgreiche politische Aktivismus im Kontext des Kopftuchverbots an den Universitäten hatte die öffentliche Wahrnehmung der „passiven“ muslimischer Frauen nachhaltig verändert. Organisiert in Frauenkommissionen partizipierten sie in Wahlkampagnen islamistischer Parteien und erfüllten durch ihre erfolgreiche Mobilisierungsarbeit der weiblichen Wählerschaft eine entscheidende Rolle im Wahlerfolg der islamistischen Wohlfahrtspartei. Ihre Unterstützung verschaffte ihnen allerdings keine Positionen in der formalen Politik der Islamisten.

Islamistinnen die sich aktiv für ihre eigenen Bedürfnisse in der Öffentlichkeit einsetzten formten jedoch ein eigenes Bewusstsein in Opposition zu ihrem männlichen Gegenüber und begannen die Beziehungen zwischen Männern und Frauen, sowie die islamistische Bewegung selber zu hinterfragen und produzierten damit Widerstand in ihren eigenen Reihen. Im Kontext der Kopftuchkontroverse begannen sie ihren Platz im Islam auf reformistische Weise zu diskutieren. In ihrer neuen Rolle als weibliche islamistische Intellektuelle hinterfragten sie ihre Position in der religiösen Gemeinschaft und die Dominanz der Männer in Reaktion auf die Enttäuschung und fehlende Unterstützung durch die islamistischen Männer. Ihrer Meinung nach passiere die Unterwerfung und Unterdrückung der Frauen in

muslimischen Gesellschaften aufgrund einer patriarchalen Interpretation des Korans. Ihre Haltung verteidigten sie trotz vieler negativer Reaktionen und Vorwürfe von Seiten ihrer Kritiker_innen in den Medien und in zivilgesellschaftlichen Organisationen wie der *Baskent Kadın Platformu* (Capital Womens Platform) gegründet in Ankara 1995, der *AK-DER-DER* und *Özgür* gegründet 1999 in Istanbul (vgl. Çorbacioğlu 2008: 61ff), der *Gökkuşığı İstanbul Kadın Platformu* (Istanbul Rainbow Womens Platform), *Fatma Zehra Kultur ve Dayanisma Dernegi* (Fatma Zehra Culture and Solidarity Association) (vgl. Marshall 2005: 108).

Zu ernsthaften Auseinandersetzungen zwischen islamistischen Frauen und Männern kam es am Ende der 1980er Jahre als sich Aktivistinnen aktiv für ihre Bedürfnisse in der Öffentlichkeit einsetzen begannen. Sie starteten Kampagnen in Tageszeitungen und reflektierten darin über Frauenrechte, traditionelle Geschlechterrollen und die Partizipation von Frauen in der Öffentlichkeit und am Arbeitsmarkt. Vor allem gut ausgebildete islamistische Frauen wurden in den Medien und intellektuellen Diskussion präsent, da ein Teil der Aktivist_innen im Namen individueller Rechte von Frauen das islamische Patriarchat kritisierte (vgl. Çorbacioğlu 2008: 64). Ihre Bezeichnung durch die Medien als „islamistische Feminist_innen“ lehnten sie jedoch ab aufgrund der Konnotation des Begriffes Feminismus mit sexueller Promiskuität und einer negativen Haltung gegenüber Familie und Weiblichkeit (vgl. Marshall 2005: 107). Allerdings akzeptierten sie den Feminismus und darin geführte Debatten als nützliche Werkzeuge für ihre eigene Argumentation und Agenda in der Dekonstruktion patriarchaler Strukturen in der Gesellschaft und Religion.

Zur selben Zeit hatte ein Wandel im Diskurs der islamistischen Frauen in Hinblick auf ihre Rechte stattgefunden. Verschiedene Gruppen von islamistischen Frauen begannen sich in ihrer Entscheidung das Kopftuch zu tragen auf den Diskurs der Menschenrechte, Meinungsfreiheit und Demokratie zu berufen, wie das Beispiel von Leyla Şahin und ihre Klage am Gerichtshof für Menschenrechte veranschaulicht hatte. Ihr Apell in Richtung säkulare universelle Menschenrechte, Religionsfreiheit und der Kritik an patriarchaler Interpretation des Islam war eine Herausforderung für den säkularen Staat und ein wichtige Werkzeug um gegen die patriarchale Unterordnung anzukämpfen “[because] it does not lend itself to manipulation in the name of divine rule and faith” (Çorbacioğlu 2008: 60) und schaffte zusätzlich Raum für Dialog mit

den Feministinnen. Islamistische Frauen protestierten nicht nur gegen die säkulare Interpretation ihrer Rechte sondern auch gegen ein Patriarchat, welches sich durch religiöse Gesetze legitimierte (vgl. Çorbacioğlu 2008 60, 64).

„The Islamist women challenged the prevailing notions of secularism, democracy and national identity in Turkey. Their discourse went through a transformation through time, in which, they defended their right to veil through a demand for respect to human rights, freedom of religion and religious expression and right to education“ (Çorbacioğlu 2008: 60).

Ihre Aktivitäten hatten zu Kritik seitens einflussreicher männlicher und weiblicher islamistischer Intellektuelle geführt, welche die traditionelle Auslegung des Korans verteidigten und die individualistischen Bestrebungen der Frauen als Verrat an der muslimischen Gemeinschaft verurteilten. Der Widerstand aus den eigenen Reihen sowie auch die eigennützige Unterstützung der Frauen durch die Männer in Opposition gegen den Staat und für die eigene Sache hatten zu Resignation bei den Aktivistinnen beigetragen.

„Men did not support the presence of women in the public sphere for the sake of women’s own individual autonomy, freedom or empowerment, but to empower the symbolic presence of Islam in society“ (Çorbacioğlu 2008: 61).

Ihre Enttäuschung gegenüber den muslimischen Männern fand keinen Ausdruck in einer politischen und weiblichen Oppositionsbewegung sondern führte zu einer abwartenden Haltung *hikmetli sessizlik* (feierlichen Stille) und sie erhoben ihre Stimme nicht gegenüber der männlichen Dominanz und verloren somit ihren politischen Kampf in den 1980er Jahren, da sie den Islam vor ihrer Weiblichkeit priorisierten und akzeptierten, dass die Aktivitäten von Frauen, sich zu sozialisieren und politisieren, nur innerhalb der Grenzen der Gemeinschaft und der Ziele der Partei geduldet wurden (vgl. Çorbacioğlu 2008: 62f).

„Women’s involvement and activism in the public sphere challenge the parameters within which women were expected to practice Islam, to engage in politics and to promote their self-interest in Turkey and led to a transformation of the public sphere, of themselves and, to a certain extent, that of Islamist politics in Turkey (Çorbacioğlu 2008: 63).

Nach Göle nutzten islamistische Frauen für sich den Raum an Möglichkeiten, geschaffen für die kemalistischen Frauen in der türkischen Republik. Artikuliert in der öffentlichen Sphäre begannen sie die Beziehung zwischen Männern und Frauen in der privaten Sphäre zu durchbrechen, da anders als die kemalistischen Feministinnen, islamistischen Frauen gefordert waren zuerst die private Beziehung zwischen den Geschlechtern zu transformieren um ihr Recht auf Teilnahme in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft zu verwirklichen. Ihre Identität als islamistische Frauen eröffnete ihnen politische und gesellschaftliche Chancen durch die Erhöhung ihrer Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit, allerdings beschränkte sich ihr Handlungsspielraum auf ideologische und religiöse Grenzen. Daraus kann man schlussfolgern, es besteht ein Spannungsverhältnis zwischen den Strategien islamistischer Frauen, ihrer Individualisierung, Selbstdefinition und Subjektivität und den Anforderungen der islamistischen Bewegung, die sie innerhalb der Grenzen der Bewegung und der Gemeinschaft hält. Die reformistischen Islamist_innen repräsentieren eine Gruppe von Frauen die patriarchale Interpretationen von Religion und ihr männliches Gegenüber in Frage stellte und in ihren islamistischen Diskurs die Ideen türkisch feministische Bewegung inkorporierten (vgl. Çorbacıoğlu 2008: 61,93).

Als Beispiel für die kontroverse Diskussion über die Rolle der Frauen in der öffentlichen und privaten Sphäre der Gesellschaft analysiere ich die sehr heterogenen Standpunkte der kemalistischen, feministischen, reformistischen und orthodoxen Frauen zur Kopftuchthematik. Es soll eine Erklärung dafür gefunden werden warum vor allem feministische und reformistische islamistische Frauen die überraschend ähnliche Zielsetzungen verfolgen und sogar feministische Ideen in ihre Agenda eingearbeitet hatten nur schwer in der Lage sind einen gemeinsamen Dialog aufzubauen.

Feministische Zielsetzungen für eine demokratischere inklusivere Gesellschaft in der Beseitigung patriarchaler Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen förderte das Anliegen in einem gemeinsamen Dialog und für die gemeinsame Sache mit islamistischen Frauen einzutreten. Sowohl feministische als auch islamistische Frauenbewegungen kritisieren das bestehende gesellschaftliche System und das Patriarchat in Staat und Religion. Die Kopftuchfrage als die am stärksten kontroverse Thematik in der modernen Türkei findet ihren Ausdruck auch innerhalb der

prosäkularen und pro- islamischen Frauenbewegungen mit unterschiedlichen Standpunkten für und gegen das Kopftuch. Auf der einen Seite die Angst der Säkularist_innen vor einer Islamisierung des Staates versus der Forderung nach religiöser Freiheit und dem Recht seine religiösen Pflichten zu erfüllen.

Die feministische Perspektive sieht Religion als eine frauenunterdrückende Institution und den *türban* als Symbol eines sexistischen Status quo und als Zeichen für die Rückständigkeit islamistischer Ideologie. Islamistische Frauen würden von Männern ausgenutzt um ihre konservative Agenda zu propagieren. Türkische Feministinnen unterstützen die Freiheit der Frauen über sich selbst zu bestimmen und den Willen ihre Identität als Frauen neu zu definieren, jedoch das Kopftuch verkörpert für sie eine islamische Ideologie welche die Herrschaft der Männer über die Frauen symbolisiert und in sich den Wunsch nach einem islamischen Staat trage. Das Kopftuchverbot, auferlegt durch den säkularen Staat und von den meisten säkularen Teilen der Gesellschaft unterstützt ist daher Thema wo diese beiden Gruppen sich widersprachen bot jedoch auch Raum für Interaktion.

“The more covered women have taken a critical stand against Islamic oppression of women, the stronger feminists support of those who oppose the ban has grown, and they have begun to regard this ban as a form of sexist discrimination that prevents covered women from participating in public life”
(Çorbacıoğlu 2008: 67)

Feminist_innen unterstützen zum Teil die Bemühung muslimischer Frauen in ihrem Recht auf Verschleierung, auf freien Bildungszugang und gegen diskriminierende Exklusion von Frauen nach dem Motto „*our bodies belong to us*“ betonten allerdings den Schleier als eine unterdrückende Praxis abzulehnen „*[because]the right to cover and actual covering are two different issues*“ (Marshall 2005: 110). Das Kopftuch erlaube Frauen aus traditioneller Herkunft in der öffentlichen Sphäre aktiv zu werden und Verbote würden die Frauen zurück in die private Sphäre der Gesellschaft drängen. Befürchten jedoch als Konsequenz einer liberaleren Gesetzgebung die Diskriminierung von Frauen ohne Kopftuch (vgl. Marshall 2005: 110,116).

Reformistische und orthodoxe islamistische Frauen verteidigen in Reaktion auf feministische Forderungen in Bezug auf den Körper von Frauen ihrer Mobilität und Sexualität das Recht auf den *türban* indem sie feministische Argumente verwendeten,

umdrehen um damit ihre eigene Position im Rahmen ihrer islamistischen Ideologie zu verteidigen. Aus gemeinsamer Perspektive reformistischer und orthodoxer Islamistinnen schränke der Schleier nicht die Freiheit von Frauen ein und verberge auch nicht die Sexualität und Weiblichkeit sondern unterstreiche diese viel mehr.

„[H]ead covering is not women's captivity it is a uniform that allows women to be productive and active in social life“ (Marshall 2005: 111).

Orthodoxe Islamistinnen argumentieren, dass unverschleierte Frauen leichter Opfer durch die Ausbeutung der Männer würden und charakterisieren den Schleier auf universalistischer Weise und als eine Frage von Moral. Durch die Neuinterpretation feministischer Argumente aus der Perspektive islamischer Ideologie, ersetzen die Islamistinnen erfolgreich die Kritik der Verdeckung von Weiblichkeit durch das Unterstreichen von Weiblichkeit, die Unterdrückung von Sexualität mit der Betonung von Sexualität und die Eingeschränkte Mobilität mit der Ermöglichung von Mobilität. Sowohl reformistische als auch orthodoxe Islamistinnen sehen Fortschritt untrennbar mit der Frage des Kopftuchs verknüpft und betonen, der Schleier verschaffe den Frauen Bewegungsfreiheit und aus Perspektive der Reformistinnen erlaube er ihnen Karriere in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft. Aus der Perspektive vieler islamistischer Frauen würden wahre Muslime niemals die Notwendigkeit des Kopftuchs in Frage stellen, da es kein menschliches sondern ein göttliches Gebot darstelle. Die reformistische Perspektive übte zusätzlich Kritik am Patriarchat in Staat und Religion, an säkular orientierten Behörden und traditionellen muslimischen Männern, die im Namen des Säkularismus oder der Religion die verschleierten Frauen dazu nötigen, zuhause zu bleiben, denn der „wahre“ Islam und ursprüngliche Zweck des Kopftuchs würde den Handlungsspielraum von Frauen nicht einschränken. Das Kopftuch wird somit zur Angelegenheit reformistischer Islamistinnen ihre Präsenz in der Öffentlichkeit zu legitimieren (vgl. Marshall 2005: 110, 117).

Islamistische Frauen zeigen eine selektive Offenheit in Richtung feministischer Ansichten und leihen sich Ideen und interpretieren diese neu innerhalb des Rahmens des Islam. Islamistische Reformistinnen hatten einen Weg gefunden individualistische feministische Ideen in eine gemeinschaftlich-islamische Lebensweise zu integrieren durch die selektive Aneignung feministischer Ansichten und damit versucht die Rolle von Frauen innerhalb ihrer Bewegung zu ändern unter Wahrung der eigenen

islamischen Identität. Unterschiedliche ideologische Positionierungen polarisieren und beeinflussen die Möglichkeit der Interaktion zwischen den feministischen und reformistischen Gruppen, obwohl sie überraschend ähnliche Zielsetzungen verfolgen und erschweren somit einen sinnvollen Dialog zueinander.

Findings reveal that the notion of progress, ideologically directed solutions, competition over public and private spheres, divided social spaces [and] the universalization of feminist and Islamist ideologies thwart the development of dialogue between the two groups (Marshall 2005: 104) [and] both sides [feminists and Islamists] put secular and islamist identities before their identities as women“ (Marshall 2005: 117).

Ein weiterer Faktor ist das Leben in geteilten sozialen Räumen und die Segregation der Gesellschaft in unterschiedliche soziale, kulturelle und ideologische Räume, ohne einer Notwendigkeit sich zu sehen oder einander zu verstehen. Islamistische Bewegungen und islamistische Parteien änderten diese Dynamik aber säkular und islamisch orientierte Gruppen leben immer noch in getrennten sozialen Räumen und feministische und islamistische Frauen organisieren sich in ideologisch getrennten Institutionen. Nach Marshall verhindern verschiedene ideologische Grundhaltungen und unterschiedliche Lösungsperspektiven zu Frauenfragen eine effektive Zusammenarbeit trotz ähnlicher Rhetorik. „Modern, säkular, westlich“ steht im Konflikt mit der Suche nach dem „wahren“ Islam und der Erfüllung religiöser Pflichten. Der säkular- individualistische Feminismus steht in Opposition zu reformistischen und orthodoxen Ideen und Politik. Der fehlende Dialog und polarisierte Ansichten zu Frauenthemen verhindern eine gesamtgesellschaftlich akzeptierte Politik, die Probleme effektiv angehen vermag. Unter einigen islamistischen und feministischen Frauen bleibt die Skepsis gegenüber einander bestehen, während andere einen gemeinsamen Dialog in Konfrontation mit der patriarchalischen Herrschaft von Staat und Religion suchen. Unterschiedliche feministische oder islamistische Ideologien mit unterschiedlichen Lösungsansätzen für die Probleme von Frauen halten beide Gruppen getrennt voneinander. Die Entwicklung eines Dialoges erfordert daher die Suche nach Alternativen zum Universalismus innerhalb säkular feministischer und islamistische Ideologien (vgl. Marshall 2005: 105, 119) allerdings hatten beide Gruppen dabei mitgeholfen einen Wandel, sowohl in der Politik und in der Art wie Forderungen der Frauen wahrgenommen und ernst genommen werden, erreicht und einen Beitrag zur

Entfaltung der Zivilgesellschaft und Demokratisierung geleistet (vgl. Çorbacioğlu 2008: 96).

„From the mid-1980s on feminist and Islamist activist women succeeded in bringing about a political change in Turkey by questioning the prevailing structures of power. In so doing, although the feminists aimed to promote women’s human rights, and the Islamists to realize divine rule, they both challenged state authority over individual human rights” (Saktanber, Çorbacioğlu 525,526).

14. DIE NEUE WEIBLICHE MUSLIMISCHE IDENTITÄT

Ich untersuche in meiner Arbeit die Geschichte der Politisierung der kulturellen und privaten Sphäre der Gesellschaft, eine zunehmende Komplexität der Kopftuchkontroverse und die steigende Skepsis und der teilweise massive Widerstand gegenüber dem *türban*, des modernisierten und mit dem politischen Islam assoziierten Variante des islamischen Kopftuchs. Die Skepsis ist zurückzuführen auf die verstärkte Sichtbarkeit und steigende Anzahl von Kopftuchträgerinnen und die Transformation des islamischen Kopftuchs von einer privaten Frage des Glauben zu einer öffentlichen Frage der Religionsfreiheit und der Menschenrechte. Um die extreme Sensibilität und Komplexität der Thematik, die unterschiedliche Bedeutung und Nutzung des Kopftuchs nachvollziehbar zu machen war ein historischer Rückblick sowie die Darstellung des ökonomischen, politischen und sozialen Kontexts der Kontroverse notwendig. Der Aufstieg des politischen Islam in den 1980er Jahren, im Rahmen einer politischen und wirtschaftlichen Liberalisierungsphase und der Globalisierung, etablierte sich eine alternative urbane Kultur mit eigenen Institutionen und entfachte einen Identitätskampf um Macht und Legitimität im System.

Im Kontext der Politisierung islamischer Symbolik untersuchte ich die neuen Identitäten die sich hinter der Kontroverse verbergen und die Reaktionen auf die verstärkte Sichtbarkeit des Kopftuchs in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft. Ich legte meinen Fokus auf das Erwachen einer neuen politischen Identität von muslimischen Frauen in einer Zeit in der markante soziale, politische und wirtschaftliche Umwälzungen ihren Einfluss auf die Kopftuchkontroverse nahmen und diese verstärkt zur Angelegenheit öffentlicher Auseinandersetzungen mit staatlichen Institutionen sowie mit säkularen Teilen der Gesellschaft wurde. Zu dieser

Zeit wurde das Kopftuch als ein soziales Phänomen „neu erfunden“ und zum Symbol einer neuen Identität von modernen urbanen und gut ausgebildeten islamistischen Aktivistinnen und zum Marker einer Phase islamischer Revitalisierung.

Der Prozess der Politisierung des islamischen Kopftuchs und muslimischer Identität ist auf die verstärkte Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit und der Zunahme kopftuchtragender Studentinnen zurückzuführen und im Zuge des Kopftuchverbots wurden verschleierte Studentinnen zu politischen Aktivistinnen und setzten sich in Protesten aktiv für die Aufhebung des Verbotes ein. Der Kopftuchstreit wurde zum Ort an dem sich die säkular-islamische Spaltung im Land versinnbildlichte. Mit der verstärkten Sichtbarkeit von verschleierten Frauen in Kombination mit ihrer neuen Rolle in der Öffentlichkeit, ihren öffentlich sichtbaren Aktivismus und der Ablehnung des modernen Erscheinungsbilds von Frauen, wurden sie zur Bedrohung für die säkulare Ordnung und ihr Erscheinungsbild als Angriff auf die Errungenschaften des Säkularismus und der Modernisierung gewertet. Dies polarisierte zunehmend die Gesellschaft. Das Erwachen einer eigenen politisch-islamischen Identität von muslimischen Frauen wurde begleitet von einer eigennützigen Unterstützung durch islamistische Männer für ihre eigenen politischen Zwecke sowie dem Vorwurf der säkular orientierten Kritiker_innen, ihre Proteste stünden unter männlicher Kontrolle und seien Teil einer Strategie des politischen Islam.

Der politische Aktivismus der muslimischen Frauen ist nicht als autonome Bewegung islamistischer Frauen zu verstehen. Allerdings wurde durch die neuen weiblichen Akteure des Islam durch ihre verstärkte Sichtbarkeit in den öffentlichen Bildungseinrichtungen, im politischen Leben und in den urbanen Räumen der Modernität, das Image religiöser Frauen als ländlich und ungebildet in der Öffentlichkeit verändert. Die Mobilisierung kopftuchtragender Studentinnen, ihr politischer Protest für das Recht Kopftuch zu tragen, ging einher mit dem Aufschwung islamistischer Bewegungen. Das Kopftuch in Verbindung mit dem Islamismus wurde zu einem politischen Symbol islamistischer Bewegungen und kann als der Prozess der Politisierung des islamischen Kopftuchs verstanden werden.

Ein weiteres Beispiel für muslimische Frauen in der öffentlichen Sphäre in Konfrontation mit dem türkischen Staat und den Grenzen der säkularen Ordnung ist der Fall *Merve Kavakçı*, mit dem die Kopftuchkontroverse – bis dato in höheren

Bildungsinstitutionen ausgetragen – einen neuen Schauplatz bekam. Obwohl nicht weniger modern als andere türkische Frauen provozierte sie mit ihrem Erscheinungsbild einen Eklat und brach mit der Sichtbarkeit islamischer Symbolik in einem säkularen Raum wie dem Parlament mit den etablierten Grenzen und Regulierungen der öffentlichen Ordnung. Sie überschritt die Toleranzgrenze des säkularen Establishments. Der Vorfall ist ein Beispiel für die komplexe Beziehung zwischen Säkularismus und Islam und eine Herausforderung für die säkulare Konzeption der öffentlichen Sphäre, in der die Frauen eine Hauptrolle spielen. Neue religiöse Akteur_innen betraten die säkularen Räume der Moderne (Parlament, Universitäten, die Medien) und traten somit in einen politischen, intellektuellen und ökonomischen Wettbewerb mit den Säkularist_innen. Der muslimische Körper und vor allem der Körper der Frau wurde zum Raum des Widerstands gegen die säkulare Version der öffentlichen Sphäre und zu einem Zeichen der Kritik an der assimilativen Kraft und homogenisierenden Praxis der Modernität. Daneben nahmen auch externe Faktoren Einfluss auf die Intensität der Kopftuchkontroverse, wie ich am Beispiel der EU-Türkei Beziehung veranschaulichte und fügte der Komplexität der Kopftuchfrage eine weitere Dimension hinzu. Die erweiterten demokratischen Rechte und Freiheiten durch die EU-Reformen und die Möglichkeit sein Recht am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte einzuklagen, beeinflusste die Assoziation der Kopftuchdebatte mit den universellen Menschenrechten, wie der Fall Leyla Şahin veranschaulichte. Eine neue diskursive Strategie verschleierter Aktivist_innen um ihre religiösen Rechte einzufordern hatte als Konsequenz eine verstärkte Kopftuch-Skepsis in Teilen der türkischen Gesellschaft bewirkt. Nach einem weitgehendem Stillstand der Kontroverse wurde diese 2008 wiederbelebt, aufgrund eines Verfassungsänderungsantrag der AKP mit dem Ziel der Aufhebung des Kopftuchverbots an Hochschulen. Dieser pragmatische Vorstoß im politisch und gesellschaftlich höchst sensiblen Kopftuchstreit provozierte starken Widerstand und erschütterte einen zu dieser Zeit bestehenden liberalen öffentlichen Diskurs über Religionsfreiheit, Menschenrechte und demokratischer Ideale.

Die Kopftuchkontroverse ist Ergebnis eines komplexen und vielschichtigen historischen Prozesses und der Politisierung des islamischen Kopftuchs, indem sich die Bedeutung von einer privaten Frage des Glaubens zu einem öffentlichen Thema der Religionsfreiheit und Menschenrechte wandelte und die Grundlage für eine stetig

zunehmende Komplexität der Kopftuch-Skepsis in der Türkei bildet. Nach Saktanber kann nur eine erhöhte Beteiligung von Frauen aus verschiedenen politischen Richtungen in einer öffentlichen Diskussion zur Befriedung und zur Lösung der Kontroverse beitragen, indem ein gemeinsamer Raum für Verhandlung und Dialog eröffnet wird, zwischen den oppositionellen säkularen und islamistischen Gruppen.

Allerdings erschweren die schwierige Zusammenarbeit die Interaktion und den Dialog zwischen islamistisch und säkular eingestellten Frauen, wie ich an der Positionierung unterschiedlicher türkischer Frauenbewegungen mit divergierenden ideologischen Positionen zum Thema Kopftuch untersucht habe. Mein Fokus lag auf islamistischen Frauen in der Zeit des Aufstiegs einer neuen feministischen Bewegungen in den 1980er Jahren und des Erwachens einer neuen politischen Identität von reformistischen Islamist_innen als Produkt der Modernität und Religion im Kontext des Wandels islamischer und kemalistischer Identität in Richtung Pluralisierung und Demokratisierung der Gesellschaft. Mit dem Fokus auf feministische und islamistische Bewegungen, trotz ihrer stark polarisierenden Standpunkte aber teilweise ähnlichen Zielsetzungen, fand ich Gemeinsamkeiten und ideologische Hindernisse, die Dialog und Zusammenarbeit ermöglichten, aber auch verhinderten.

Der Feminismus richtete sich gegen die ihrer Meinung nach diskriminierende Exklusion von religiösen Frauen aus Bildungseinrichtungen, trotz ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem Islamismus als politische Ideologie. Feministische Zielsetzungen für eine demokratischere inklusivere Gesellschaft in der Beseitigung patriarchaler Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen förderte das Anliegen in einem gemeinsamen Dialog und für die gemeinsame Sache mit islamistischen Frauen einzutreten. Sowohl feministische als auch islamistische Frauenbewegungen kritisieren das bestehende gesellschaftliche System und das Patriarchat in Staat und Religion. In Opposition zu den feministischen und islamistischen Frauenbewegungen standen die Erbinnen des republikanischen Frauenrechtsdiskurses in Tradition kemalistischer Ideologie, die sich gegen das Erwachen von heterogenen Identitäten von Frauen einsetzten. Diese Generation von Frauen sah sich herausgefordert durch die jüngere Generation von säkularen Feministinnen, ihrer radikalen Kritik am Kemalismus und ihrer Forderung nach mehr Autonomie und einer unabhängigen Zivilgesellschaft. Zur selben Zeit erwachte im Kontext des Aufstiegs des politischen

Islam eine islamistische Frauenbewegung mit alternativen Argumenten bezüglich Rolle und Status der Frauen. Politisch aktive kopftuchtragende Frauen die sich für ihre eigenen Bedürfnisse in der Öffentlichkeit einsetzten und ein eigenes Bewusstsein in Opposition zu ihrem männlichen Gegenüber formten, begannen im Rahmen der Kopftuchkontroverse ihren Platz im Islam auf reformistische Weise zu diskutieren. Die reformistischen Islamistinnen vertraten den Standpunkt, die Unterdrückung religiöser Frauen passiere aufgrund einer patriarchalen Interpretation des Korans. Als Strategie akzeptierten sie den Feminismus und darin geführte Debatten als nützliche Werkzeuge für ihre eigene Agenda in der Dekonstruktion patriarchaler Strukturen in Gesellschaft und Religion. Damit hatten sie die vorherrschenden Auffassungen zu Säkularismus, Demokratie und nationaler Identität in der Türkei herausgefordert. Ihr Diskurs in Richtung Menschenrechte, Meinungsfreiheit, Demokratie und ihre Kritik an der patriarchalen Interpretation des Islam schaffte Raum für Dialog mit den Feministinnen. Im Gegensatz zu Feministinnen, die zum Teil die Bemühungen muslimischer Frauen auf ihr Recht der Verschleierung, auf freien Bildungszugang und gegen diskriminierende Exklusion von Frauen unterstützten, jedoch das Kopftuch als eine frauenunterdrückende Praxis ablehnten bot es reformistischen Islamistinnen die Möglichkeit ihre Präsenz in der Öffentlichkeit zu legitimieren, da der Schleier ihnen Bewegungsfreiheit und eine Karriere in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft erlaube. Islamistische Frauen zeigten dabei eine selektive Offenheit in Richtung feministischer Ansichten und interpretieren diese unter Wahrung der eigenen religiösen Identität innerhalb der islamischen Ideologie neu.

Unterschiedliche ideologische Positionierungen polarisieren und beeinflussen die Möglichkeit der Interaktion zwischen den feministischen und reformistischen Gruppen trotz überraschend ähnlicher Zielsetzungen. Zusätzlich erschwert die Segregation der Gesellschaft in unterschiedliche soziale, kulturelle und ideologische Räume den Dialog zueinander. Feministinnen und Islamistinnen setzen ihre jeweilige Identität als säkular oder islamistisch vor ihre Identität als Frauen. Der fehlende Dialog und polarisierende Ansichten verhindern eine gesamtgesellschaftlich akzeptierte Politik, die Frauenprobleme effektiv anzugehen vermag. Trotz anhaltender Skepsis gegenüber einander, haben die Bewegungen einen Beitrag geleistet für die verstärkte Wahrnehmung der Forderungen von Frauen in der Politik und in der Öffentlichkeit sowie auch zur Entfaltung der Zivilgesellschaft beigetragen. Die feministischen und islamistischen Aktivistinnen nahmen Einfluss auf den politischen

Wandel der Türkei indem sie die herrschenden Machtstrukturen hinterfragten und beide Gruppen den Staat mit ihrer Forderung nach individuellen Menschenrechten herausforderten. Die feministische und islamistische Frauenbewegungen sind ein Beispiel für wichtige soziale Bewegungen der 1980er Jahre. Sie boten eine Bühne für die Pluralisierung und Demokratisierung der Gesellschaft.

Neben der Instrumentalisierung von Frauen durch den kemalistischen Staatsfeminismus und des politischen Aktivismus muslimischer Frauen gegen das Kopftuchverbot durch den politischen Islam gab es noch weitere Beispiele, nämlich der Beitrag weiblicher Aktivistinnen zum politischen Erfolg der Islamisten, durch ihre Arbeit in Frauenkommissionen, sowie ihre Instrumentalisierung innerhalb der politischen Strategien des islamistischen Populismus. White argumentierte bei der Untersuchung des politischen Populismus islamistischer Parteien mit dem Ansatz der Identitätspolitik als zentrales Konzept zur Analyse von politischer Kultur und für die Verwobenheit von kultureller Identität, sozioökonomischer Klasse und Politik. Sie kritisiert damit das Verständnis von Identitätspolitik für die Analyse kultureller Strategien und versteht politische Strategien als ein Streben nach politischer Macht. Mit dem Beispiel der politischen Strategien des Islamismus richtet sie sich gegen die These von Göle, welche in eine Islamisierung durch kulturelle Strategien wie das Kopftuch beziehungsweise durch den politischen Islam mit Ziel der Transformation der Gesellschaft in einen islamischen Staat, unterscheidet. Islamistischer Populismus arbeite gleichzeitig mit der Rhetorik und Bildsprache islamischer Identität und mit kultureller Symbolik – dem Kopftuch – als Mittel politischer Differenzierung. Die Kulturpolitik des islamistischen Populismus legte seinen symbolischen Fokus auf einen einheitlich-universellen Symbolismus in Abgrenzung zum Säkularismus mit Hilfe der Abwesenheit von Markern sozialer Klasse und der Konstruktion einer „klassenlosen verschleierten Frau“. Die Strategie der *shared cultural values* als Erfolgsstrategie zeitgenössischer islamistischer Bewegungen und einer populistischen Rhetorik und Symbolik einer klassenlosen islamischen Identität, verschleiert Klassendifferenzen zwischen einer islamistischen Elite und der Masse. Von Bedeutung bei der Untersuchung von Islamismus ist daher der Aspekt von sozialer Klasse und ein Verständnis von kultureller Differenz, welche geschichtlich bedingt in der Türkei in Klassenunterschieden eingebettet liegt und sich innerhalb der Kontroverse zwischen dem Säkularismus und Islam versteckt. Die unterschiedliche

sozioökonomische Position von Anhänger_innen des Islamismus in lokalen und nationalen Hierarchien von Macht und Reichtum, die populistische Nicht-Anerkennung von Klassenunterschieden und die Selbstpräsentation als die Partei der „Unterprivilegierten“ und der Versuch einer Neudefinition islamischer Symbolik als ein elitärer kultureller Marker erzeugten Widersprüche innerhalb der Bewegung. Das Label „Elite“ wurde sozial abwärts ausgedehnt mit dem Ziel der Assoziation islamischer Symbolik mit sozialer Differenzierung, Status und sozialem Aufstieg anstatt mit Tradition. Mit dem „neuen“ Kopftuch, als Marker einer elitären islamistischen Identität, versuchten sich Frauen von der gewöhnlichen und alltäglichen muslimischen Praxis zu differenzieren und sich von den traditionellen muslimischen Frauen zu unterscheiden, in dem sie ihren bewusst gelebten Islam als Symbol für einen urbanen Lebensstil und sozialen Aufstieg positionierten. Soziale Klasse und *class-situated gender needs* bedingten eine Multiplikation der Bedeutung islamischer Symbolik. Identitätspolitik steht daher in Verbindung mit Kulturpolitik; Kleidungsstile und Verhaltensnormen werden zum Mittel kultureller und sozialer Differenzierung im Wettstreit um Status und Anerkennung in der Gesellschaft. Die Chance auf sozialen Aufstieg wird allerdings vom sozioökonomischen Hintergrund der Trägerinnen eingeschränkt und die neue Bedeutung des „Elite“-Kopftuchs steht im Kontrast zur Bedeutung des Kopftuchs in der kulturellen Praxis der urbanen Armen, Arbeitslosen, ungebildeten „Nicht-Eliten“ wo es viel mehr traditionelle Verhaltensregeln und Normen und ein soziales und ökonomisches Sicherheitsnetz signalisiert und neben Religion und politischer Identität daher auch Gender und Klassenzugehörigkeit repräsentiert. Die Bedeutung islamischer Symbolik ist daher abhängig von der sozioökonomischen Position der Trägerinnen und fehlender Chancengleichheit. Dies macht die Unterscheidung zwischen einem kulturellen und politischen Islam nicht zulässig. Ein Widerspruch in der Symbolik des Kopftuchs existiert innerhalb der Bewegung auch zwischen Männern und Frauen, zwischen politisch aktiven Frauen, für die es mit Mobilität, neue Identität und mehr Autonomie assoziiert wird und steht damit in Opposition zu den Erwartungen von Männern und ihrer Zuweisung von traditionellen Genderrollen. Die vielseitige Bedeutung des Kopftuchs als Marker für Differenz und soziale Mobilität, eines urbanen Lebensstils und als politisches Symbol sowie sein inhärenter Widerspruch in der sozialen Rolle von Frauen in der Gesellschaft, vereint aber verschleiert zugleich Klassenunterschiede.

Die politökonomische Liberalisierungsphase der 1980er Jahre, die freie Marktwirtschaft und der Einfluss der Globalisierung, verschärfte die Polarisierung zwischen Arm und Reich und bewirkte eine verstärkte sozioökonomische Differenzierung und Segregation in der türkischen Gesellschaft. Das Eindringen des Kapitalismus und die steigende Land-Stadt-Migration zeigten Effekte auf Elitenbildung und soziale Stratifikation, nämlich die Fragmentierung und Polarisierung innerhalb der Mittelklasse, und brachten neue Ausdrucksformen von Differenz mit sich. Die Bedeutung des Kopftuches begann sich aufgrund der zunehmenden sozialen Fragmentierung innerhalb der Gruppe von Frauen mit der Zeit zu multiplizieren. In der Analyse von Prozessen sozialer Fragmentierung und Differenzierung in der Türkei, wie schon in der Untersuchung des islamistischen Populismus und der neuen Elite-Identität von Islamistinnen legte ich meinen Fokus auf die gegenseitige Durchdringung von Markt, Kultur und Politik in Studien über, wie Codes von Klasse und Status als konkurrierende kulturelle Stile produziert, reproduziert und politisiert werden und an gesteigerter Komplexität in ihrer öffentlichen Artikulation gewinnen.

Die *'culturalisation' of politics and 'politicisation' of culture* kann nach Saktanber nur durch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit subkulturellen Ausdrucksformen und kultureller Produktion interpretiert werden. Zu untersuchen ist diese an sich verändernden Mustern sozialer Differenzierung und Stratifizierung von Lebensräumen, Konsumverhalten, Klassenbeziehungen, Bildungssystem und dem Wandel sozialer Identitäten und Strategien islamistischer Mobilisierung. Dies studierte sie am Auftauchen einer islamisch-politischen Jugendkultur (Subkultur) in der Türkei und die Kreation einer eigenen Populärkultur als Beispiel für parallele Orte kultureller Produktion und der Suche der Islamist_innen nach einer alternativen Lebensart, ihrer „wahren“ Kultur, verbunden mit dem Wunsch nach politischer Legitimation.

Ein Beispiel für die Fragmentierung von Identitäten und soziale Spaltung in der türkischen Gesellschaft ist der Bildungssektor. Der Kampf um Identitäten am Beispiel der Differenzierung zwischen säkularen und islamischen Institutionen als Orte der Reproduktion von Ideologien und weiblichen Identitäten, manifestiert sich in unterschiedlichen Institutionen und mit dem politischen Aufschwung der Islamisten,

die eine alternative urbane Kultur mit eigenen Institutionen etablierten und einen Identitätskampf um Macht und Legitimation im System entfachten. Die Fragmentierung universeller säkularer Schulbildung zeigte Auswirkung auf die Rekrutierung von Eliten und auf die soziale Mobilität. Die Segregation und zunehmende Privatisierung im Bildungsbereich bedingt durch ein defizitäres und überlaufenes öffentliches Bildungssystem sowie ein zentralisiertes und höchst konkurrenzbetontes Hochschulaufnahmeverfahren, machen qualitative Sekundarschulbildung zu einem Faktor der über soziale Mobilität und die Reproduktion von Klasse entscheidet. *Imam Hatip*-Schulen als alternativer Weg zu höherer Bildung bildeten neue technische und administrative Kader in staatlichen Positionen und schürten damit die Angst vor einer islamistischen Invasion des Staates. Die Diversifizierung im Bildungssystem ermöglichte nicht nur unterschiedliche Wege des Zugangs zu begehrten Studienplätzen und Arbeitsplätzen, sondern produzierte alternative Bildungskulturen, bereitete unterschiedliche Lebenswege vor und (re)produzierte verschiedene Ideologien von Klasse und Geschlecht.

Ein weiterer Einfluss auf Identitätspolitik und die Segregation der säkularen und muslimischen Akteur_innen kam seitens einer Phase ökonomischer Liberalisierung, Weltmarktintegration, freier Marktwirtschaft und Globalisierung, die das Entstehen einer exzessiven Konsumkultur in einer zunehmend kapitalistischen Gesellschaft und das Auftauchen einer islamischen Bourgeoisie mit eigener Ideologie und Konsumstil förderte. Konsumgewohnheiten nahmen Einfluss auf die Formierung sozialer Identitäten, die Märkte und Waren wurde Orte der Identitätspolitik und Konsum zum Wettbewerb unterschiedlicher Identitäten im selben kapitalistischen System. Der Habitus des Konsumierens wurde zum Marker für interne kulturelle Differenz und politischer Zugehörigkeit. Dies wurde studiert am Beispiel des islamischen Kleidungssektors in Konkurrenz zum Markt für säkulare Waren. Die Politisierung von Kultur durch das Medium des Konsums verweist kritisch auf die Trennung der kulturellen und wirtschaftlichen Sphäre in eine Opposition kulturell-islamistisch versus säkular-westlich und kapitalistisch. Als eine Strategie der Kulturpolitik und der politischen Differenzierung werden das Kopftuch und „Atatürk“ zunehmend kapitalistisch vermarktet und zu Symbolen kultureller Identität. Mein Fokus lag auf dem Markt für muslimische Identität und der Verdinglichung islamischer Symbolik

und der Vermarktung islamischer Prinzipien (Moral, Werte, Qualität) in Konkurrenz zur Identitätspolitik der Säkularist_innen. Ich untersuchte die Kommerzialisierung des islamischen Kopftuchs und seine neue symbolische Bedeutung und die Rolle von religiös geprägten Unternehmen wie *Tekbir* in der Vermarktung und dem Design muslimischer Modetrends und der neuen muslimischen Weiblichkeit und Identität als religiös und modern.

Modeschauen wurden zum Ort der Manifestation und Formierung von Identitätspolitik und politischen Aktivismus und sind Beispiel für die Integration des Islam und muslimischer Ethik in die Logik des kapitalistischen Systems. Dies erzeugte Widerspruch innerhalb der Repräsentation islamischer Symbolik, zwischen „islamischer Authentizität“ und säkularen Vermarktungsstrategien. Der Schleier hatte seinen Zweck transformiert und an Eigenleben und an multipler Bedeutung gewonnen und ist daher nicht mehr allein als Kleidungsstück des Glaubens zu verstehen. Das Erscheinungsbild der „neuen muslimischen Frau“ als religiös aber gleichzeitig modern hatte die Dichotomie „modern“ versus „unmodern“ auf den Kopf gestellt und verweist auf andere Ausdrucksformen von Modernität als Subjekt der Logik von Mode und Kapitalismus. Die daraus entstandenen Identitäten hatten Potenzial die bestehenden Stereotypen und Klischees zu transformieren und der Moderne zu ermöglichen an multipler Bedeutung zu gewinnen. Am Markt der Identitäten kommt der Kategorie Gender eine zentrale Bedeutung zu, wie sich am Beispiel des muslimischen Kleidungssektors als Ort der Manifestation von Identitätspolitik und politischen Aktivismus zeigte. Gendercodes und Konsumkultur nahmen Einfluss auf die Produktion eines zunehmend komplexen Prozesses sozialer Schichtung in der Türkei. Der Islamismus ist nicht gegen soziale Schichtung und ein Klassensystem, wie im islamistischen Populismus propagiert wurde, sondern übt Kritik an der Definition von Klasse und Status in der Moderne, mit dem Ziel trotz islamischer Identität und Symbolik, im selben kapitalistischen Konsummarkt und Raum der Moderne wie die Säkularist_innen, als moderne gläubige Oberschicht wahrgenommen zu werden.

14.1 ISLAMISTISCHE IDENTITÄT UND DIE SUCHE NACH „GERECHTER“ UND „AUTHENTISCHER“ ISLAMISCHER ORDNUNG

Islamistische Bewegungen sind im 21. Jh. zu einflussreichen modernen Akteuren im politischen System geworden. Unter Druck staatlicher Repression und dem Einfluss der Globalisierung kam es zu einer Ausdifferenzierung islamistischer Strömungen in Richtung Radikalisierung, aber verstärkt auch zu einer politischen Mäßigung und Integration in das formale politische System. Die Türkei gilt dabei als ein besonderes Beispiel, da der politische Islam innerhalb demokratischer Rahmenbedingungen einen politischen Mäßigungsprozess durchlaufen konnte. Ein wichtiger Aspekt innerhalb des Kontextes der Moderne war der Prozess in dem der politische Islam von der Peripherie in das Zentrum der Macht gelangte. Viele weitere Faktoren formten und beeinflussen die heutige Identität des politischen Islam. Die Geschichte der Türkei ist geprägt von einer langen Tradition säkular nationalistischer Ideologie, einer radikalen Verdrängung von Religion aus der politischen und sozialen Ordnung der Gesellschaft, einem *western-style* Modernisierungsprojekt, vorangetrieben mit der Gründung der modernen türkischen Republik und seinen radikalen Reformen zur Bildung eines homogenen Nationalstaats mit homogener türkischer Identität und einem radikalen Bruch mit der osmanischen Vergangenheit. Begleitet waren die kemalistischen Reformen von einem umfassenden Angriff auf praktisch jeden Aspekt des gesellschaftlichen Lebens, begründet mit der Imagination einer neuen Nation und der Definition des „Türkentums“.

Die kemalistische Ideologie mit ihrer Mission des Fortschrittes und der Modernisierung durch Verwestlichung aktivierte eine Reihe von sozialen Bruchlinien in der Gesellschaft, welche die Türkei bis heute mit einer Reihe von chronischen Problemen belastet und stellt ein Extrembeispiel dar, wie Konzepte der Modernität und Säkularismus einen anderen Kontext und Bedeutung erlangen konnten und die Ideologie des Staates, Militär und Teile der Zivilbevölkerung durchdringen vermochte. Eine Ideologie, der lange Zeit die Prinzipien liberaler Demokratie untergeordnet wurden und die als Rechtfertigung für autoritäre Politik diente. Die Konsequenz der radikalen Säkularisierungsmaßnahmen und der autoritären Reformen von „Oben“ war die Spaltung der türkischen Bevölkerung in eine säkulare und islamistische Front und führten zu einer politischen Polarisierung und anhaltenden

Spannungen zwischen den beiden Lagern. Das problematische Verhältnis des säkularen Staates zum Islam und die historische Erfahrung von Exklusion, Marginalisierung und De-legitimation religiöser Identität aus der öffentlichen Ordnung nahm dabei Einfluss auf die Konstruktion einer spezifisch islamisch-politischen Identität. Diese Identität hatte sich im Widerstand gegen die assimilative Kraft „westlicher“ Moderne und in der Interaktion mit dem Säkularismus formiert und die Politisierung des *Islamic way of life* bedingt.

Viele Wissenschaftler_innen erklärten den Aufschwung islamistischer Bewegungen bevorzugt mit soziopolitischen Faktoren, unter anderem mit wirtschaftlicher Stagnation, politischen Autoritarismus, Land-Stadtflucht. Diese Faktoren vermögen jedoch nicht den Drang „des Islam“ nach kultureller und politischer Ermächtigung zu erklären. Studien mit Fokus auf Islam als Religion entreißen dagegen die Bewegungen ihrem historischen und politischen Kontext. Der Einfluss der „westlichen“ Moderne wird häufig auf Ebene der staatlichen Strukturen, politisch und wirtschaftlichen Institutionen untersucht, jedoch weitaus durchdringendere Effekte wirken auf der kulturellen Ebene, in den Lebensstilen, Gender-Identitäten und der Selbst-Definition von Identität (vgl. Göle 1997: 2). Eine zentrale Bedeutung kam dabei der Rolle und dem Status der Frauen in der Gesellschaft zu als das radikalste Ziel der republikanischen Reformen und für die religiöse Gemeinschaft als Symbol für Identität, Integrität und der Suche nach der „gerechten“ und „authentischen“ islamischen Ordnung und Ausdruck des Widerstands und Selbstbehauptung gegenüber dem säkularen Establishment.

Islamistische Bewegungen positionieren sich an der Schnittstelle zwischen Religion und Politik und ihr Kampf um Macht und Kontrolle über kulturelle Modelle passierte nicht unabhängig von Klassenkonflikten und sind nicht allein Ausdruck einer politisch-religiösen Opposition, sondern verkörpern ein gegenkulturelles Modell zur „westlichen“ Moderne. Aus diesem Grund bedurfte die Erforschung gegenwärtiger islamistischer Bewegungen einer Analyse der spezifischen Erfahrung und der Geschichte der Modernisierung in der Türkei. Durch die Berücksichtigung der Konstruktionen und Verinnerlichung des westlichen Ideals der Moderne auf lokaler, kultureller und historischer Ebene und durch die Untersuchung der Machtverhältnisse zwischen islamistischen Bewegungen und modernistischen Eliten, gewinnt man ein

besseres Verständnis der Beziehungen zwischen Islam und Modernität. Das Verständnis der spezifischen Erfahrung von Modernität in der Türkei bedurfte einer Kritik an Modernisierungstheorien und deren Universalismus und Eurozentrismus in der Produktion von Wissen. Dies unterstreicht die Notwendigkeit eines kontextbezogenen lokalen Verständnisses von Moderne (Geschichte, Soziales, Identität) entgegen einer dichotomen Darstellung von "modern" versus „rückständig“. „westlich“, säkular und „modern“ stand eine lange Zeit in Opposition zur Wahrnehmung des Islam als „traditionell“, religiös, „rückständig“ und in Bezug auf Zeit "hinterherhinkend". Diese Faktoren prägten die Wahrnehmung des Islamismus als eine vergangenheitsorientierte Bewegung anstatt einer modernen sozialen Bewegung, die in heutigen sozialen Problemen wurzelt. Die heutigen Islamist_innen, Student_innen, Ingenieure, Sozialwissenschaftler_innen, Intellektuelle etc. sind ebenfalls Produkte säkularer Institutionen und eines Modernisierungsprozesses. Daraus ergibt sich die Bemühung moderner islamischer Akteur_innen ihre eigene Identität mit der Modernität in Einklang zu bringen und die Suche nach alternativen Formen von Moderne.

„Contemporary fundamentalist movements are an outcome of modernity, rather than an outcome of unchanged traditions and religion“ (Göle 2003: 18).

Die totalisierende Natur der Modernisierung unter Ausschluss islamischer Identität und Kultur „*which has penetrated into everyday life, definitions of self to gender relations and ethical and aesthetic values*“ (Göle 1997: 1) bedingte eine Wiederbehauptung des muslimischen Selbst und bezieht sich dabei auf das Projekt der Islamisierung der Gesellschaft durch politische und soziale Ermächtigung. Das Studium der zeitgenössischen islamischen Bewegungen wendet sich gegen die vermeintlich binäre Opposition zwischen Tradition und Moderne hin zur Konstruktion von Moderne im muslimischen Kontext und einer kritischen Interaktion anstatt einer oppositionellen Vorstellungen von Ost und West, Islam und Modernität (vgl. ebd.1).

“[R]egardless of how shallow Turkey’s ‘civilizational shift’ from Islam to the West has actually been, institutional, ritual, symbolic, and aesthetic manifestations of modernity have become constituent elements of the Turkish collective consciousness since the 1920s“ (Bozdogan, Kasaba 1997:2).

Die Ideologie der Modernisierung und Säkularisierung schuf eine Form von defensiver Religion, den Islamismus und eine sich differenzierende Identität, die als eine nicht-assimilative Antwort auf westliche Konzepte des sozialen Wandels und Modernität zu verstehen sind, welche die islamische Identität, die islamische Tradition sich zu kleiden, zu wohnen und zu glauben als Symbol für „Rückständigkeit“ marginalisierte, stigmatisierte und aus dem System ausschloss. Die Politisierung des Islam bedeutet eine Neudefinition der islamischen Identität, die in Religiosität unterdrückt durch Säkularismus wurzelte und dem Bedürfnis der Revitalisierung von Tradition und der Suche nach islamischer „Authentizität“ und „Moralität“. Die Wiederentdeckung von Religion und des islamischen Selbst ist daher nicht als eine unveränderbare Tradition, sondern vielmehr als Kritik am säkularen Lebensstil und der westlich-homogenen Struktur der Modernität zu verstehen. Islamismus und vor allem das islamische Kopftuch werden zum Werkzeug des Widerstands gegen das säkulare Zivilisationsprojekt und zu einer politischen Herausforderung durch die Interaktion von Modernität und islamischer Identität. Der islamische Glauben und Lebensweise werden zum Bezugspunkt einer Re-Ideologisierung scheinbar trivialer sozialer Fragen wie der Verschleierung muslimischer Studentinnen an Universitäten (vgl. Göle 2003: 19f).

„Contemporary Islamist movements are identity- building movements in the sense that they redefine, recompose and reconstruct Muslim identity“ (Göle 2003: 18).

Die marginalisierte islamische Identität wurde zu einer Herausforderung für das säkulare Establishment als sie begann die verbotenen Räume der säkularen öffentlichen Sphäre zurückzuerobern. Mit dem Eindringen der Islamist_innen in die Domänen der Moderne wie das Parlament, Universitäten, Medien, traten sie in einen politischen, intellektuellen und ökonomischen Wettbewerb mit den Säkularist_innen ein. Mit ihrem islamischen Erscheinungsbild verweigerten sie ihre Assimilation in die säkulare Version der Moderne und ihre religiöse Differenz forderte die Toleranzgrenze der säkularen Ordnung (vgl. ebd. 28f).

„The questions of religion and tolerance become issues in or contemporary world to the extent that religion aims to become public, to become political“ (Göle 2003:17).

Die daraus resultierende überpolitisierte Definition von Identität erschwerte die Möglichkeit sozialer Interaktion und Kommunikation, da die „Anderen“ als Gegner wahrgenommen werden. Eine Politik der Anerkennung von islamischer Differenz verlangt nach einem Akt der Versöhnung mit der Geschichte und die Schaffung eines neuen sozialen Links zwischen Islam und Modernität (vgl. ebd. 28f).

„*The search for „authentic“ „pure“ self leads to the search for „total“ community*“ (Göle 2003: 20) und birgt innerhalb der islamistischen Bewegung die Gefahr von totalitären Tendenzen, essentialistischen Definitionen und ausgrenzenden Positionen und der Verhinderung von Toleranz gegenüber individuellen Lebensentwürfen. Eine Erklärung für die Schwierigkeiten der Anerkennung von individualistischen und fragmentierten Identitäten ist der allumfassende Charakter des Islam und der *umma* als Sprache, Religion, Territorium und ein Gefühl von Zugehörigkeit (ebd. 2003: 8, 20). Göle verweist darauf, „*the ‘rise of the oppressed’ can be emancipatory only if it is not itself repressive*“ (Bozdogan/Kasaba 1997: 5).

Der Geschlechterdiskurs wurde zum zentralen Terrain kultur-ideologischer Auseinandersetzungen und hatte die Politisierung traditioneller Geschlechterrollen zur Folge. Der weibliche Körper wurde identitätspolitisch instrumentalisiert und zum symbolischen Austragungsort eines imaginierten Kulturkampfes zwischen dem „Westen“ und dem „Orient“ oder im Falle der Türkei zwischen der säkularen und islamistischen Opposition (vgl. Kreile 2005: 6f). In unserer hoch fragmentierten globalen Welt spiegelt sich die Suche der Muslime nach einer „authentischen“ Identität integriert in die Frage des sozialen Status und der Identität muslimischer Frauen wider (vgl. Saktanber, Çorbacioğlu 2008: 517).

Der „Kampf um die Frauen“ auf kultureller und moralischer Ebene kann auch als Auseinandersetzung zwischen den Gewinner_innen und Verlierer_innen einer sich wandelnden sozioökonomischen Ordnung im Zeitalter der Globalisierung und einer Zeit sich verschärfender sozialer Polarisierung und Existenznöte verstanden werden. Eine widerständige Identitätspolitik wird zum Instrument von innergesellschaftlichen Verteilungskämpfen um knappe Ressourcen und der *Kampf um den Schleier wird zu einem verschleierte Klassenkampf* zwischen den kapitalistischen Eliten und den Verlierer_innen der Weltmarktintegration (vgl. Kreile 2005: 6,24)

„Körper und Sexualität der Frauen, symbolisch manifestiert in der Schleierfrage, sind zu Metaphern geworden, über die Themen wie Religion und Säkularismus, Fortschritt und Rückständigkeit, Globalisierung und Selbstbehauptung, Authentizität und Verwestlichung, Gemeinschaft und Individuum artikuliert und umkämpft werden“ (Kreile 2007: 2).

14.1.1 BODY POLITICS: THE ISLAMIZATION OF LIFESTYLE

Das Erwachen einer islamischen Kultur auf der Suche nach der eigenen Interpretation von Moderne, mit eigenem Lifestyle, eigenen ästhetischen und ethischen Werten geschah nicht unabhängig von gesellschaftlichen Machtverhältnissen. Westlicher Geschmack gilt als sozialer Marker für "Differenz" und kreiert soziale Spaltung, neue Statusgruppen und veränderte die Bedingungen für soziale Schichtung in der türkischen Gesellschaft. Zeitgenössischer Islamismus zeigte sich kritisch gegenüber dem Konzept "zivilisiert" bedeutet gleich "verwestlicht". Die Politisierung des Islam ermutigt und ermächtigt Muslime zu ihrer eigenen Ethik und Ästhetik zurückzukehren. Die *Politics of the Body* spielt dabei eine wichtige Rolle und transportiert ein spezifisches Selbstbild und Bild der Gesellschaft über die Kontrolle von Sexualität. Das islamische Kopftuch als das sichtbarste Zeichen von Islamisierung wurde zum Symbol einer neuen muslimischen Identität und definiert islamisches Bewusstsein und Lebensstil. Durch die Partizipation in islamistischen Bewegungen gewannen Frauen nicht nur an Kontrolle über ihr Leben, da sie mit traditionellen Rollen brechen konnten und persönliche Strategien für Bildung und Beruf austesteten, sondern wurden auch zu Akteurinnen der Politisierung islamischer Lebensweisen. Die neue Art der Verschleierung, der *türban* als die modernisierte Form der Kopfbedeckung, hatte dabei wenig gemein mit der traditionellen Verständnis des Kopftuchs. Die Beispiele für die unterschiedliche Nutzung und Bedeutung des Kopftuchs veranschaulichten das Aufweichen der Grenze zwischen Tradition und Moderne.

“Islamism is an expression of the intensifying voice of Muslim identity as that identity, in its search for legitimacy, is radicalized and politicized in the modern world” (Göle 1997: 6).

Vergleichbar mit schwarzen, feministischen, ökologischen und ethnischen Bewegungen kritisieren nun Akteurinnen des Islamismus, gebildet, sichtbar in der urbanen öffentlichen Sphäre und mit zunehmendem Einfluss auf die Politik, den universalistischen zivilisatorischen Ansatz und die homogenisierende Praxis der Modernität, die islamische Differenz nicht anerkennen will. Im Streben nach Wahrung der eigenen Identität, einem "authentischen" Selbst, begründet in Religiosität unterdrückt durch Säkularismus wurden die *Body Politics*, wie die Wiederbelebung des islamischen Kopftuchs, zur zentralen Strategie der Entfaltung eines neuen islamischen Bewusstseins. Das Verhältnis zwischen islamischer Identität und „westlicher“ Moderne ist entscheidend da auf der Ebene des individuellen Verhaltens, dem politischen Wettbewerbs und sozialer Praxis die Wechselwirkung zwischen den beiden Gruppen immer tiefer und komplexer wird (vgl. Göle 1997: 5ff).

„Islamism is an attempt to recuperate the phenomena that has been repressed by secularism. It is an attempt to reconstruction the social link between subjectivity and public space through the reintroduction of religious bodily practices and rituals. Women are the principal actors in this process, as the display the boundaries between the private and the public, the licit and the illicit, the body and the imagination. Muslim body becomes, for actors of Islamism, a site for resistance to secular modernity, is a site where both difference and prohibition are linked to the formation of a new subject (neither Muslim nor modern) and a new sociability. The Islamic subject is formed both by liberation from traditional definitions and roles of Muslim identity and by resistance to the modern social order“ (Göle 2003: 29).

15. DEMOKRATISIERUNG ODER ISLAMISIERUNG?

Die Transformation der homogenen Natur der öffentlichen Sphäre durch religiöse, ethnische und migrantische Identitäten und ihr Kampf um Anerkennung in der Gesellschaft fordert eine Neudefinition der Grenzen zwischen privater und öffentlicher Sphäre des Lebens.

„Kemalist feminism, with its sights set on public visibility and social mixing of the sexes, is creating a radical reappraisal of what are considered the private and public spheres. The deepest intellectual and emotional chasms between the modern West and Islam exist at the level of gender relations and definitions of the private and the public“ (Göle 1997: 4).

Der öffentliche Raum ist Ort an dem die zentralen Fragen der Demokratie konzeptionell und institutionell gestellt werden. Toleranz gegenüber Differenz wird zum Thema der Öffentlichkeit und der Demokratie. Es stellt sich die Frage inwieweit die Identitätsbewegung des Islamismus als eine demokratische Bewegung verstanden werden kann, mit ihrer Forderung nach Anerkennung von Differenz und Legitimation im politischen System (vgl. Göle 2003: 25,29).

„Contemporary identity movements challenge the homogeneity of the public sphere advancing multiculturalism as a new principle, and calling for recognition/tolerating differences concerning gender, ethnicity and religion and a new inclusionary definition of democracy” (Göle 2003: 27).

Politische Konfliktlinien zwischen einer säkular eingestellten Staatselite und unterschiedlicher Formen pro-islamischer Zivilgesellschaft sind auch in anderen muslimischen Ländern aufgetreten, allerdings hatte sich im Gegensatz zum politischen Islam in arabischen Ländern, der sich oft im Widerstand gegen Kolonialmächte radikalisierte, die türkische Version in einem säkularen und von parlamentarischer Demokratie geprägten Umfeld entfalten können (vgl. Macham 339ff). Die islamische Vision einer politischen Ordnung, gegründet auf den fundamentalen Prinzipien von Moralität und der muslimischen Gemeinschaft, verwischt die Grenzen zwischen Politik und Religion und zwischen öffentlicher und privater Sphäre. Ein System gemeinschaftlicher Kontrolle steht über der Freiheit individueller Identität und der Status von Frauen und nicht- Muslime lässt sich nur schwer mit liberaldemokratischen Prinzipien und der gleichwertigen Partizipation aller Staatsbürger_innen vereinen.

„Liberal democracy is about choice, not only political [...], but also life choices, i.e, the freedom to shape one’s life within the boundaries of law that gives equal rights and opportunities to each individual“ (Toprak 2005: 169).

Die Geschichte der modernen Türkei zeigt, eine muslimische Nation kann Demokratie und eine liberaleres Konzept von öffentlichem Leben entwerfen wenn der Staat zwischen Religion und öffentlicher Sphäre unterscheidet. Die Türkei ist Beispiel für eine anhaltende Demokratisierung seit 1946 und damit eine Ausnahme in der muslimischen Welt. Der Säkularismus war eine wichtig Voraussetzung für Demokratie und „[...] refers to the divorce of public affairs, including law and

education, from religion“ (Toprak 2005: 167). Der Demokratisierungsprozess der Türkei ist jedoch alles andere als konfliktfrei verlaufen, geschweige denn abgeschlossen und ist geprägt von Auseinandersetzungen zwischen der säkularen und islamistischen Opposition und wurde mehrmals von Militärcoups gegen die Zivilregierung unterbrochen (vgl. Macham 339ff).

Der Demokratisierungsprozess seit den 1950er hatte unterschiedliche Konsequenzen mit sich gebracht. Einerseits gab es mehr organisatorischen Freiraum für islamische Gruppen, was zur weiteren Politisierung des Islam aber auch zu deren Mäßigungsprozess beigetragen hatte um politische Legitimität im System zu erlangen. Diese Entwicklungen spiegeln die ambivalente Wirkung von Demokratie wider, als einerseits Organisationsplattform für Anti-System Parteien und andererseits als Mittel der Einschränkung deren Handlungsspielraums und der Mäßigung ihrer Ideologie. Der Mäßigungsprozess und die neue Identität des politischen Islam in der Türkei und seine Inklusion in das politische Zentrum unterscheidet das türkische Beispiel vom politischen Islam in anderen muslimischen Ländern (vgl. Toprak 2005: 172,184). Das Beispiel Türkei zeigt, dass die Säkularisierung des Rechtssystems in islamischen Gesellschaften eine wichtige Voraussetzung für die Entfaltung von Demokratie war. Die bis heute andauernden Konflikte zwischen islamistischen und säkularen Akteur_innen wurden innerhalb eines demokratischen Rahmens ausgetragen (vgl. Schonbohm : 2003).

Die heutige Türkei ist allerdings geprägt von einer starken Polarisierung und anhaltender Spannung zwischen säkularen und islamistischen Kräften „*[and] the division along the religious versus secular axis can only be resolved through the internal logic and mechanisms of democratic rule“* (Toprak 2005: 167).

Ayla Göl geht der Frage nach ob sich die Türkei unter der derzeitigen AKP-Regierung im Übergang von einem säkularen zu einem islamischen Staat befinde und argumentiert gegen diese weit verbreitete Befürchtung und gegen die These des *Kampfes der Kulturen* (Huntington 1996).

Der Aufstieg des politischen Islam in der Türkei im Zusammenhang mit der AKP an der Macht muss innerhalb der Komplexität von sozialen, wirtschaftlichen, historischen und ideellen Faktoren verstanden werden. Sie analysiert dabei die

komplexe Rolle des Islam in der türkischen Politik am Beispiel der öffentlichen Sichtbarkeit des Islam als eine soziale Bedingung in der AKP-Anhänger_innen ihr muslimisches Selbst einsetzen. Die muslimische Identität ist dabei nicht allein religiös determiniert sondern ein historischer politischer Marker und Teil der kollektiven Identität. Die Politik der AKP zeigt, dass die öffentliche Sichtbarkeit des Islam in der Regel durch Ambivalenz funktioniert und ein Crossover zwischen Islam und Moderne, sowie zwischen säkularen und religiösen Praktiken und Identitäten erlaubt. Der eigentliche Konflikt spielte sich nicht zwischen gläubigen und säkularen Türk_innen ab, das zugrunde liegende Problem des Konflikts ist ein Machtkampf zwischen der AKP und des säkularen Establishments innerhalb eines Prozesses der Konsolidierung der türkischen Demokratie. Die AKP und das säkulare Establishments bekommen damit eine Chance zu beweisen, man kann innerhalb eines demokratischen Systems gleichzeitig säkular und Muslim sein (vgl. Göl 2009: 807f).

„[She] concludes that the real issue at stakes is not the assumed clash of secular and Muslim identities but the complex of interdependence between Islam, secularism and democratisation in Turkey“ (Göl 2009: 807).

Göle argumentiert mit 3 *concentric transformations*, die während der Regierungszeit der AKP stattgefunden hatten, erstens die Fusion des politischen Islam mit der politischen Mitte, zweitens ihr Wandel im Kontext der EU – Beitrittsverhandlungen und drittens der Einfluss des Arabischen Frühlings auf die demokratische Dynamik in der Türkei und stellt die Frage nach der Rolle der Türkei als demokratische Vorbildmodell für den Nahen Osten.

Trotz vieler Verdächtigungen und Misstrauen gegen die AKP, sieht Göle die Partei als eine konservativ-demokratische Bewegung mit ihren Wurzeln in den demokratischen Bewegungen der 1950er. Als erste *concentric transformation* definiert Göle die Transformation der AKP in eine konservativ- demokratische Partei *„a fusing of the conservative democratic tradition with an Islamic past“ (Göle 2011).* Damit wird die Türkei zu einem Referenzmodell für das Verständnis zeitgenössischer islamistischer Bewegungen und ein Beispiel für die Umwandlung in eine rechtlich-basierte, parlamentarische Demokratie. Als die zweite *concentric transformation* gelten die EU- Beitrittsverhandlungen. Die Umsetzung von EU- Reformen, die Harmonisierung des Rechtssystems zur Erfüllung der Kopenhagen Kriterien hatten

den Demokratisierungsprozess in der Gesellschaft vorangetrieben „[and] brought a deepening of democracy for the society at large, not just for the AKP“ (Göle 2011).

Der eingeleitete Prozess der Demilitarisierung hatte Skepsis und Misstrauen gegenüber der Regierungspartei entfacht und ihr den Vorwurf einer geheimen Agenda zur Islamisierung des Staates eingebracht. Diese spannungsgeladene Situation kennzeichnet die Komplexität des Demokratisierungsprozesses in der Türkei, nämlich die unterschiedliche Wahrnehmung der AKP als Akteur zur Stärkung der Demokratie in Opposition zur weitverbreiteten Angst vor einer Islamisierung des säkularen Staates. Eine komplexe soziale Realität von ethnischer und religiöser Heterogenität bedingt ein Demokratieverständnis welches nicht nur als ein Recht auf Freiheit sondern ein Recht auf Differenz verlangt.

„This difference is represented in terms of belief [...] and also between different ideologies and different ethnicities. [Göle argues] the real thing of Turkish democracy is to discover the thickness of the heterogeneity of the society. Turkey has never before been as heterogeneous as it is now in the sense that all of these differences are now, more and more, being expressed publicly. It is no longer identity but identities in Turkey, heterogeneous entities, which are at stake for democracy“ (Göle 2011).

Der komplexe Demokratisierungsprozess und die sensible Rolle der pro-islamischen AKP, als durchführendes Organ von Reformen und des Demilitarisierungsprozesses, läuft parallel zur Schwächung des EU- Projekts. Als dritte *concentric transformation* in der türkischen Selbstdarstellung erwähnt Göle die Wirkung des Arabischen Frühlings auf die demokratische Dynamik. Die EU- Beitrittsverhandlung hatten lange einen positiven Einfluss auf die Pluralisierung der türkischen Gesellschaft jedoch kommt aktuell die demokratische Dynamik aus Richtung der arabischen Länder.

“Turkey as a candidate to the European Union and is led by a conservative democrat party, which has its roots in Islam, but Turkey is also deepening democracy, opening itself to heterogeneity of identity. This combination makes Turkey come forward as a model of reference for emerging Arab democracies“ (Göle 2011).

Dies erfordert eine Re-interpretation des autoritären Charakters des Säkularismus zu einem pluralistischen post- kemalistischen Verständnis von Säkularismus, das heterogene Identitäten einbinden vermag und das Potenzial, hat ein post-säkulares

Verständnis der religiös-säkularen Kluft zu ermöglichen und den Konflikt damit zu überwinden. Die Frage ist nicht islamistisch oder säkular, es ist eine Frage der Artikulation von beidem gleichermaßen.

„In Turkey, religion is making its way into public life and the religious-secular divide is not maintained as it used to be. There are new compositions, new articulations. In that sense, Erdoğan and AKP power can be read as a post-secular experience, which does not mean the alternating choices between either Islam or secularism, but going beyond the divide and searching for new articulations that will not lead to exclusionary practices” (Göle 2011).

Der demokratische Öffnungsprozess ist trotz Fortschritt in der Entfaltung heterogener Identitäten und der Zivilgesellschaft noch nicht vollendet und benötigt für eine wirkliche Konsolidierung der Demokratie einen starken Verfassungsrahmen als legale Basis und Garant für eine pluralistische und demokratische Türkei. Das Europaprojekt als Orientierungsrahmen ist geschwächt, jedoch kommen heute die Impulse vom Arabischen Frühling im Nahen Osten als Motivation für die Türkei ein demokratisches Rollenmodell für andere mehrheitlich muslimische Länder zu repräsentieren (vgl. Göle 2011).

16. SCHLUSSFOLGERUNG

Ausgangspunkt meiner Untersuchung war der soziale Kontext in dem sich islamistische Bewegungen und eine spezifisch politisch-islamische Identität entfalten konnte. Der Einfluss der Moderne, die radikalen Säkularisierungs- und Verwestlichungsmaßnahmen, der Aufbau der modernen türkischen Republik, Demokratisierungsprozess und Globalisierung formten und transformierten den nationalen Kontext in dem sich der politische Islam in der Türkei etablieren konnte. Mit dem Fokus auf soziale Bruchlinien und anhaltende Spannungen zwischen islamistischen und säkularen Kräften als Konsequenz einer radikalen kemalistischen Staatsideologie, analysierte ich am Beispiel der islamistischen *Milli Görüş*-Bewegung die Geschichte des politischen Islam in der Türkei und dessen politischen Transformationsprozess über die Zeit. Die Analyse des politisch-historischen Kontextes und der dem türkischen Staat zugrunde liegenden ideologischen Konzepte war von Bedeutung für meine Auseinandersetzung mit islamistischer Identität und der Politisierung von Geschlechterverhältnissen. Den politischen Lernprozess

islamistischer Parteien, deren Überlebenskampf innerhalb eines säkularen Staatsregimes und ihr kontinuierlicher Aufstieg wurde am Beispiel der *Milli Görüş*-Bewegung, ihrem Scheitern und der Erfolgsgeschichte ihrer reformistischen Abspaltung - der derzeit regierenden islamisch-konservativen Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) - demonstriert. Die gemäßigte Version des politischen Islam, entstanden in der Auseinandersetzung mit dem kemalistischen Staat und dem Militär und dem daraus resultierenden Transformationsprozess von einer traditionell antiwestlichen Positionierung in Richtung einer liberalen Demokratie und die internationale Integration der Türkei, analysierte ich anhand des politischen Programmes und der ideologischen Identität der regierenden AKP.

Die Politisierung der Geschlechterverhältnisse wurde untersucht am Beispiel der komplexen Beziehung zwischen Modernität, Religion und Gender und der sozialen Einbettung von Gender im Islamismus und Modernismus. Der Fokus lag auf der zentralen Rolle und dem Status von Frauen in der Gesellschaft und dem Zusammenspiel von Genderidentität und politischen Ideologien. Dies führte zu neuen Perspektiven in Bezug auf das Verständnis der Spannungen zwischen Islamismus und Modernismus. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Symbolik des islamischen Kopftuchs, wie ausführlich veranschaulicht wurde am Beispiel der Kopftuchkontroverse als ein neues Konfliktfeld, das vor allem in den türkischen Universitäten ausgetragen wurde. Die verschiedenen Fallbeispiele von muslimischen Akteurinnen in Konfrontation mit dem säkularen Staat sind Beispiele für die Aufweichung der Grenze zwischen Modernität und Tradition und für ein neues Verständnis von Moderne, welches die binäre Dichotomie zwischen Religion und Säkularismus in Frage stellt.

Mit dem Aufstieg des politischen Islam und der gesteigerten Sichtbarkeit kopftuchtragender Frauen in der Öffentlichkeit wurde die Geschlechterfrage verstärkt ins Zentrum innergesellschaftlicher Auseinandersetzungen gerückt und definierte politisch-ideologische Zugehörigkeiten. Dabei bin ich auf die Bedeutung der Geschlechterpolitik im Spannungsfeld zwischen Staat und religiösen Gemeinschaften sowie im Kontext von wirtschaftlicher Liberalisierung, Globalisierung und einer zunehmenden identitätspolitischen Fragmentierung eingegangen.

Gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen und die Instrumentalisierung der Geschlechterverhältnisse im Interesse der Festigung staatlicher Hegemonie und der Modernisierung gehen zurück bis ins späte Osmanische Reich und in die Ära des Staatsaufbaus und den säkular- republikanischen Reformen der Kemalisten sowie sind ein zentrales Themen des Widerstands und der Selbstbehauptungsbestrebungen des politischen Islam. Die Frauen- und Familienpolitik der kemalistischen Elite, mit dem Ziel der Emanzipation von Frauen als wichtigstes Instrument um den modernen laizistischen Nationalstaat aufzubauen, steht im Gegensatz zur Stellung der Frauen in religiösen Gemeinschaften, als Symbol für Identität, Integrität und Ausdruck des Widerstands und der Selbstbehauptung gegenüber dem säkularen Establishment. Die Rolle der Frauen im Kontext des Modernisierungs- und Verwestlichungsdiskurses, ihre Emanzipation und Gleichstellung, ihr neuer Status in der Gesellschaft und ihre politische Instrumentalisierung als Trägerinnen des Fortschritts galten als Katalysator für Entwicklung in der radikalen Reformpolitik des republikanischen Staatsfeminismus und dienten der Erfüllung nationaler Zielsetzungen. Die Konstruktion der „neuen türkische Frau“ über die Dichotomie „modern“ und unverschleiert versus „rückständig“ und verschleiert bedingte die Trennung und einen Konflikt über die Definition der öffentlichen und der privaten Sphäre der türkischen Gesellschaft. Die Partizipation und Sichtbarkeit von Frauen in der Öffentlichkeit (körperlich, sozial, politisch) und die soziale Durchmischung von Männern und Frauen, die „Emanzipation“ der Frauen aus der religiösen Ordnung und das Abnehmen des Schleiers markierten die Unterstützung für die neuen säkularen Reformen und definierten den modernen säkularen Lebensstil. Im Gegensatz dazu steht die islamistische Politik, in der die Kontrolle über Moralität, öffentliche Sphäre und die Re-Ideologisierung der Lebensweisen von zentraler Bedeutung sind. Als größte Herausforderung für das Verständnis von privater und öffentlicher Sphäre in der türkischen Gesellschaft und für den säkularen türkischen Staat galt daher die Kopftuchdebatte und der langwierige Kopftuchstreit an den Universitäten als markantestes Beispiel unter anderen Vorfällen von kopftuchtragenden Frauen in Konfrontation mit dem säkularen Staat. Mein Interesse in der Untersuchung der Konfrontation zwischen den säkularen und islamistischen Kräften und dem Kampf um die Geschlechterverhältnisse galt den neuen Identitäten, die sich aus der Interaktion dieser beiden Kräfte und unter Einfluss externer Faktoren Nischen für ihre

Emanzipation erkämpfen und sich damit verbunden für eine demokratischere und pluralistischere Gesellschaft einsetzen.

Im Kontext der Politisierung islamischer Symbolik und der verstärkten Sichtbarkeit kopftuchtragender Studentinnen untersuchte ich die neuen Identitäten die sich hinter der Kopftuchkontroverse verstecken. Neue weibliche Akteure des Islam – verstärkt sichtbar in den öffentlichen Bildungseinrichtungen, im politischen Leben und in den urbanen Räumen der Modernität – mobilisierten für ihr Recht ein Kopftuch zu tragen. Das Kopftuch wurde zum Symbol einer neuen Identität von modernen urbanen und gut ausgebildeten islamistischen Aktivistinnen in einer Phase islamischer Revitalisierung. Politischer Aktivismus formierte sich in Konfrontation mit dem säkularen Staat über die Einschränkung religiöser Freiheiten durch das Verbot islamischer Symbolik in öffentlichen Institutionen. Die neue politische Identität von muslimischen Frauen, ihr öffentlich sichtbarer Aktivismus gegen das Kopftuchverbot, ihr „antimodernes“ Erscheinungsbild und ihr Eindringen in die säkularen Räume der Moderne wurden zur Bedrohung für die säkulare Ordnung und zur Herausforderung für die säkulare Konzeption der öffentlichen Sphäre. Der Körper der Frau wurde zum Raum des Widerstands gegen die assimilative Kraft und homogenisierende Praxis der Moderne. Ihr Aktivismus war nicht als autonome politische Bewegung zu verstehen, veränderte aber das Image religiöser Frauen in der öffentlichen Wahrnehmung. Im Kontext der EU- Reformen und erweiterter demokratischer Möglichkeiten und Freiheiten nahmen externe Faktoren Einfluss auf die diskursive Strategie verschleierter Aktivist_innen, die verstärkt über Religionsfreiheit, Menschenrechte und demokratische Ideale geführt wurde.

Können Frauen aus unterschiedlichen politischen Richtungen, mit divergierenden ideologischen Standpunkten einen gemeinsamen Raum für Verhandlung und Dialog eröffnen und damit zur Lösung der Kontroverse zwischen oppositionellen säkularen und islamistischen Gruppen beitragen? Die Schwierigkeiten der Islamistinnen und Feministinnen, trotz ähnlicher Zielsetzungen, einen gemeinsamen Dialog aufzubauen zeigte sich an der Untersuchung der Positionierung unterschiedlicher Frauenbewegungen zum Thema Kopftuch, im Kontext des Aufstiegs einer neuen feministischen Bewegung und dem Erwachen einer neuen politischen Identität reformistischer Islamistinnen. Sowohl feministische als auch islamistische

Frauenbewegungen kritisierten das bestehende gesellschaftliche System und das Patriarchat in Staat und Religion. Mit alternativen Argumenten bezüglich Rolle und Status der Frauen begannen politisch aktive kopftuchtragende Frauen ihren Platz im Islam auf reformistische Weise zu diskutieren und übten Kritik an der patriarchalen Interpretation des Islam. Als Strategie inkorporierten sie feministische Ideen und interpretierten diese neu innerhalb islamischer Ideologie und schafften Raum für Dialog mit den Feministinnen. Allerdings erschwerten divergierende ideologische Positionierungen und fragmentierte soziale Räume die Interaktion und verhinderten damit eine gesamtgesellschaftlich akzeptierte Politik, die Frauenprobleme effektiv angehen vermag. Trotzdem konnten Feministinnen und islamistische Reformistinnen einen wichtig Beitrag zum politischen Wandel und zu einer verstärkten Wahrnehmung der Forderung von Frauen in der Politik und in der Öffentlichkeit leisten. Sie hatten herrschende Machtstrukturen hinterfragt und den Staat mit der Forderung nach individuellen Menschenrechten herausgefordert und sind daher wichtige soziale Bewegungen, die zur Pluralisierung und Demokratisierung der türkischen Gesellschaft beitrugen.

Die Formierung einer unabhängigen politischen Identität von türkischen Frauen wurde von ihrer mehrfachen Instrumentalisierung für politische Zwecke begleitet, wie ich am Beispiel des kemalistischen Staatsfeminismus, der Kopftuchkontroverse und der politischen Mobilisierungsstrategien des islamistischen Populismus zeigen konnte. Durch die Instrumentalisierung muslimischer Frauen für den politischen Islam, sowie auch schon zuvor die politische Instrumentalisierung von Frauen für staatliche Zwecke im kemalistischen Staatsfeminismus, wurde Raum für ihre Autonomie und Mobilität geschaffen. Der Feminismus und islamistische Reformismus radikalisierte sich in ihrer gemeinsamen Kritik am Patriarchat in Staat und Islam. Islamistinnen und Feministinnen sind dabei Produkt der Modernisierungs- und Säkularisierungsbestrebung der kemalistischen Ideologie und sind Beispiel für soziale Bewegungen die in aktuellen sozialen Problemen wurzeln und sich auf demokratischem Wege für ihre Rechte einsetzen.

Als Beispiel für die Instrumentalisierung islamischer Symbolik und den Wandel sozialer Identitäten arbeitete der islamistische Populismus mit der Rhetorik und Bildsprache islamischer Identität und mit kultureller Symbolik – dem Kopftuch – als

Mittel für politische Differenzierung. Die politische Erfolgsstrategie der *shared cultural values* und einer populistischen Rhetorik und Symbolik einer klassenlosen islamischen Identität verschleiert Klassendifferenzen und legte seinen symbolischen Fokus auf einen einheitlich-universellen Symbolismus und der Konstruktion einer „klassenlosen verschleierten Frau“. Jedoch erzeugten unterschiedliche sozioökonomische Positionen von Anhänger_innen des Islamismus in lokalen und nationalen Hierarchien von Macht und Reichtum und die Neudefinition islamischer Symbolik als ein elitärer kultureller Marker Widerspruch innerhalb der islamischen Bewegung. Die Assoziation islamischer Symbolik mit sozialer Differenzierung, Status und sozialem Aufstieg und als Marker einer elitären islamischen Identität, differenzierten sich Frauen von der gewöhnlichen und alltäglichen muslimischen Praxis. Soziale Klasse und *class-situated gender needs* bedingten eine Multiplikation der Bedeutung islamischer Symbolik in Kontrast zur Bedeutung des Kopftuchs in der kulturellen Praxis der urbanen Armen, wo es traditionelle Verhaltensregeln und Normen und ein soziales und ökonomisches Sicherheitsnetz widerspiegelte. Folglich steht Identitätspolitik in Verbindung mit Kulturpolitik, wo es neben Religion und politischer Identität auch Gender und Klassenzugehörigkeit repräsentiert.

Eine Phase ökonomischer Liberalisierung, Weltmarktintegration, freier Marktwirtschaft und Globalisierung förderte das Entstehen einer exzessiven Konsumkultur in einer zunehmend kapitalistischen türkischen Gesellschaft. Am Beispiel der Politisierung von Kultur durch das Medium des Konsums, mit Fokus auf die gegenseitige Durchdringung von Markt, Kultur und Politik in Studien über, wie Codes von Klasse und Status als konkurrierende kulturelle Stile produziert, reproduziert und politisiert werden, zeigte wie Konsumgewohnheiten Einfluss nahmen auf die Formierung sozialer Identitäten. Die Märkte und Waren wurden zu Orten der Identitätspolitik und Konsum zum Wettbewerb unterschiedlicher Identitäten im selben kapitalistischen System. Ich untersuchte den Markt für muslimische Identitäten. Die Verdinglichung islamischer Symbolik und die Rolle von religiös geprägten Unternehmen wie *Tekbir* in der Vermarktung und dem Design muslimischer Modetrends und der neuen muslimischen Weiblichkeit und Identität. Das Erscheinungsbild der „neuen muslimischen Frau“ als religiös aber gleichzeitig modern hatte die Dichotomie „modern“ versus „unmodern“ auf den Kopf gestellt. Die daraus entstandenen Identitäten hatten Potenzial die bestehenden Stereotypen und

Klischees zu transformieren und der Moderne zu ermöglichen an multipler Bedeutung zu gewinnen.

Die neue Identität muslimischer Frauen als kopftuchtragende politische Aktivistinnen, gebildet, beruflich erfolgreich und sichtbar in öffentlichen Institutionen; Ihr Erscheinungsbild als religiös und modern und ihr neuer Elite-Status in Abgrenzung zu ihrem traditionellen Hintergrund; ihre islamistisch reformistische Identität und Kritik an Patriarchat in Staat und Religion legitimiert über einen Diskurs der Menschenrechte, Religionsfreiheit und demokratische Ideale, hatte einen Beitrag zur Demokratisierung und Pluralisierung der türkischen Gesellschaft geleistet. Allerdings bräuchte es verstärkt Dialogbereitschaft und Zusammenarbeit über ideologische und räumliche Grenzen hinweg, den Willen religiöse und politische Identitäten nicht vor die Identität als Frau zu stellen um damit die Gräben zwischen säkularen und islamistischen Gruppen zu überwinden und sich mit vereinter Stimme für gemeinsame Forderungen und mehr Demokratie einzusetzen.

Meine Arbeit verfolgte den Transformationsprozess vom Verständnis einer homogenen türkischen Identität in Tradition einer säkular nationalistischen Ideologie zu einer ethnisch und religiös heterogeneren türkischen Gesellschaft. Diesen Prozess untersuchte ich am Beispiel der Geschichte islamistischer Bewegungen mit Schwerpunkt auf das Erwachen einer politisch-islamischen Identität von Frauen in Interaktion mit sozialen, politischen, wirtschaftlichen und externen Rahmenbedingungen.

Nur die Zukunft kann zeigen ob die neue politische Identität der AKP im Rahmen eines pluralistischeren Verständnis von Säkularismus und einer neuen starken Verfassung eine fortschrittliche Partei des 21. Jahrhunderts sein kann, die in einem demokratischen Rechtsstaat, ohne ethnische, kulturelle und religiöse Diskriminierung, die selben Rechte und Freiheiten für alle seine Bürger_innen garantiert. Insbesondere in Bezug auf das Kopftuch als Symbol der öffentlichen Sichtbarkeit des Islam muss die AKP sich für eine kohärente Politik einsetzen, die kopftuchtragende Frauen nicht aus der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft ausschließt und niemanden das Recht auf Bildung verwehrt.

17. LITERATUR

- Acar, Feride; Ayata, Ayşe (2002)*. Discipline, Success and Stability: The Reproduction of Gender and Class in Turkish Secondary Education. In: Kandiyoti, Deniz Saktanber Ayşe (Hg.). Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey. I.B. Tauris, London, 90-114
- Agai, Bekim (2004)*. Islam und Kemalismus in der Türkei. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 18-24
- Berkes Niyazi (1998) [1964]*. The Development of Secularism in Turkey. Hurst & Company, London
- Casanova, José (1994)*. Public Religions in the Modern World, Chicago
- Çaha, Toprak, Uslu (2010)*. Religion and Ethnicity in the Construction of Official Ideology in Republican Turkey. The Muslim World, Vol. 100, 33-44
- Çorbacioğlu, Gül (2008)*. Feminist Discussions on the Headscarf Problem in Turkey: Examination of three Women's Journals; Feminist yaklaşımlar, kadın çalışmaları dergisi, Amargi. Masterarbeit METU, Ankara, 1-106
- Cizre, Ümit; Çınar Menderes (2003)*. Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and Politics in the Light of the February 28 Process. South Atlantic Quarterly, Nr. 102, 2/3, Duke University Press, 309-332
- Coşar, Simten; Özman, Aylin (2004)*. Centre-right politics in Turkey after the November 2002 general election: neo-liberalism with a Muslim face. Contemporary Politics, Volume 10, Nr.1, 57-72
- Dağı, D. Ihsan (2005)*. Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization. In: Turkish Studies, Vol. 6, No.1, 21-37
- Eisenstadt N. Shmuel (2001)*. The Civilizational Dimension of Modernity. Modernity as a Distinct Civilization. In: International Sociology, SAGE, London, Thousand Oaks, New Delhi, Vol. 16, No. 3, 320–340

Göl, Ayla (2009). The Identity of Turkey: Muslim and secular. *Third World Quarterly*, Vol. 30, No. 4, 795-811

Göle, Nilüfer (2003). Contemporary Islamist movement and new sources for religious tolerance, in: *Journal of Human Rights*, Vol.2, No.1, 17-30

Göle, Nilüfer (1996): *The forbidden Modern. Civilization and Veiling. Critical Perspectives on Women and Gender*. University of Michigan, USA

Göztepe, Ece (2004). Die Kopftuchdebatte in der Türkei. Eine kritische Bestandsaufnahme für die deutsche Diskussion. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 32-38

Joas, Hans (2007). Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. Eine Einleitung. In: Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hg.). *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 9-43

Kandiyoti, Deniz (2002). Introduction: Reading the Fragments. In: Kandiyoti, Deniz Saktanber Ayşe (Hg.). *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, I.B.Tauris, London, 1-24

Kuru, Ahmet T. (2005). Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases. *Political Science Quarterly*, Volume 120, Nr. 2, 253-274

Kılıç, Hakan (2011). *Laizismus auf Türkisch. Eine Gratwanderung zwischen Staat und Religion*. Diplomarbeit, Universität Wien

Marchall, Gül Aldikaçti (2005). Ideology, Progress, and Dialogue. A Comparison of Feminist and Islamist Women's Approaches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey. *Gender & Society*, Vol. 19 No. 1, 104-120

Macham, R. Quinn (2004). From the ashes of virtue, a promise of light: the transformation of political Islam in Turkey. *Third World Quarterly*, Vol. 25, No.2, 339-358,

Navaro-Yashin, Yael (2002). The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities. In: Kandiyoti, Deniz; Saktanber Ayşe (Hg.). Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey. I.B.Tauris, London, 221-253

Saktanber, Ayşe (2002). ‚We Pray Like You Have Fun’: New Islamic Youth in Turkey between Intellectualism and Popular Culture. In: Kandiyoti, Deniz; Saktanber Ayşe (Hg.). Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey. I.B.Tauris, London, 254-276

Senkyr, Jan (2011). Wahlen in der Türkei – erneuter Triumph für die AKP. Konrad-Adenauer Stiftung in der Türkei. KAS Auslandsinformation 8,11, 40-51

Spohn, Willfried (2010). Globale, multiple und (post-)koloniale Modernen – Eine interzivilisatorische und historisch- soziologische Perspektive. In: Manuela Boatca/Willfried Spohn (Hg.). Globale, multiple und postkoloniale Modernen. Rainer Hampp Verlag, München, Mering, 1-30

Tank, Pınar (2005). Political Islam in Turkey. A state of controlled secularity. Turkish Studies Vol. 6, No.1, 3-19

Toprak, Binnaz (2005). Islam and Democracy in Turkey. Turkish Studies Vol.6, No.2, 167-186

White, Jenny B. (2002). The Islamist Paradox. In: Kandiyoti, Deniz; Saktanber Ayşe (Hg.). Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey. I.B.Tauris, London, 191-220

Yavuz, M. Hakan (2000). Turkey’s Fault Lines and the Crisis of Kemalism. Current History, Volume 99, 33-39

17.1 ONLINEQUELLEN

Arat, Yesim (1997). The Project of Modernity and Women in Turkey. In: Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. In: Sibel, Bozdogan; Kasaba, Resat (eds.). Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. University of Washington

Press, 1-11. <http://library.northsouth.edu/Upload/Rethinking%20Modernity.pdf>
[letzter Zugriff: 15.7.2012]

Bozdogan, Sibel; Kasaba, Resat (eds.) (1997). Introduction. In: *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. In: Sibel, Bozdogan; Kasaba, Resat (eds.). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. University of Washington Press, University of Washington Press, 1-8.

<http://library.northsouth.edu/Upload/Rethinking%20Modernity.pdf> [letzter Zugriff: 15.7.2012]

Bundeszentrale für politische Bildung (2008). <http://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/69674/kopftuchverbot-in-der-tuerkei-09-06-2008> [letzter Zugriff: 15.07.2012]

Brent, Jones (2007). http://www.usatoday.com/news/world/2007-07-22-turkey-pm_N.htm [letzter Zugriff: 15.07.2012]

Eisenstadt, Shmuel N. (2006). Die Vielfalt der Moderne: Ein Blick zurück auf die ersten Überlegungen zu den "Multiple Modernities". In: Themenportal Europäische Geschichte. <http://www.europa.clio-online.de/2006/Article=113> [letzter Zugriff: 15.07.2012]

European Court of Human Rights (2005). <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-70956> [letzter Zugriff: 15.07.2012]

Göle, Nilüfer (1997). The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity. In: Sibel, Bozdogan; Kasaba, Resat (eds.). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. University of Washington Press, 1-11

<http://library.northsouth.edu/Upload/Rethinking%20Modernity.pdf> [letzter Zugriff: 15.7.2012]

Göle Nilüfer (2011). Shifting Identities and the Stakes of Turkish Democracy. Development and Cooperation, Qantara.de editor: Lewis Gropp. Reset – Dialogue of Civilizations. http://en.qantara.de/wcsite.php?wc_c=17530&wc_id=18080 [letzter Zugriff: 18.7.2012]

Gülap, Haldun (1997). Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey. In: Sibel, Bozdoğan; Kasaba, Resat (eds.) Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. University of Washington Press, 1-10,
<http://library.northsouth.edu/Upload/Rethinking%20Modernity.pdf> [letzter Zugriff: 15.7.2012]

Kreile, Renate (2007). Der Kampf um die Frauen. Politik, Islam und Gender im Vorderen Orient. gender...politik...online. Gender in den Sozialwissenschaften. 1-31
http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/r_kreile/renate_kreile.pdf [letzter Zugriff: 30.11.2011]

Saktanber, Ayşe; Çorbacıoğlu, Gül (2008). Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey. 514–538 <http://sp.oxfordjournals.org/> [letzter Zugriff: 21.04.2012]

Schonbohm, Wulf Eberhard (2003). Die neue türkische Regierungspartei AKP – islamistisch oder islamisch-demokratisch?, Länderberichte, Konrad- Adenauer-Stiftung. <http://www.kas.de/wf/de/33.1497/> [letzter Zugriff: 30.11.2011]

Sencer, Ayata (2010). Türkei lockert Kopftuchverbot.
<http://www.tagesanzeiger.ch/ausland/europa/Tuerkei-lockert-Kopftuchverbot/story/13327446> [letzter Zugriff: 15.07.2012]

Trenkamp, Oliver (2010). Verbotsstopp in der Türkei. Sümeyra legt das Kopftuch an.
<http://www.spiegel.de/unispiegel/studium/verbotsstopp-in-der-tuerkei-suemeyra-legt-das-kopftuch-an-a-723590.html> [letzter Zugriff: 15.07.2012]

18. ANHANG

18.1 ZUSAMMENFASSUNG

Ausgangspunkt meiner Untersuchung ist der soziale Kontext in dem sich islamistische Bewegungen und eine spezifisch politisch-islamische Identität in der Türkei entfalten konnten. Der Einfluss der Moderne, die radikalen Säkularisierungs- und Verwestlichungsmaßnahmen, der Aufbau der modernen türkischen Republik, Demokratisierungsprozess und Globalisierung formten und transformierten den nationalen Kontext in dem sich der politische Islam in der Türkei etablieren konnte. Mit dem Fokus auf soziale Bruchlinien in der türkischen Gesellschaft und die anhaltenden Spannungen zwischen islamistischen und säkularen Kräften als Konsequenz einer radikalen kemalistischen Staatsideologie, analysiere ich die Geschichte des politischen Islam in der Türkei und dessen politischen Transformationsprozess über die Zeit.

Den politischen Lernprozess islamistischer Parteien, deren Überlebenskampf innerhalb eines säkularen Staatsregimes und ihr kontinuierlicher Aufstieg seit den 1970er Jahren wird am Beispiel der *Milli Görüş*-Bewegung, ihrem Scheitern und der Erfolgsgeschichte ihrer reformistischen und gemäßigten Abspaltung – der derzeit regierenden islamisch-konservativen Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) – dargestellt. Daraus entwerfe ich eine Perspektive für die politische Zukunft der Türkei als ein mögliches demokratische Vorzeigemodell für Staaten des arabischen Frühlings und finde Argumente für und gegen die Ängste eines Teils der türkischen Gesellschaft vor einer Islamisierung des Staates.

Die Politisierung der Geschlechterverhältnisse wurde untersucht am Beispiel der komplexen Beziehung zwischen Modernität, Religion und Gender und der sozialen Einbettung von Gender im Islamismus und Modernismus. Der Fokus liegt auf der zentralen Rolle und dem Status von Frauen in der Gesellschaft und dem Zusammenspiel von Genderidentität und politischen Ideologien. Dies führte zu neuen Perspektiven in Bezug auf das Verständnis der Spannungen zwischen Islamismus und Modernismus. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Symbolik des islamischen Kopftuchs, wie ausführlich veranschaulicht wird am Beispiel der Kopftuchkontroverse als ein neues Konfliktfeld, das vor allem in den türkischen

Universitäten ausgetragen wurde. Die verschiedenen Fallbeispiele von muslimischen Akteurinnen in Konfrontation mit dem säkularen Staat sind Beispiele für die Aufweichung der Grenze zwischen Modernität und Tradition und für ein neues Verständnis von Moderne, welches die binäre Dichotomie zwischen Religion und Säkularismus in Frage stellt. Mit dem Aufstieg des politischen Islam und der gesteigerten Sichtbarkeit kopftuchtragender Frauen in der Öffentlichkeit wurde die Geschlechterfrage verstärkt ins Zentrum innergesellschaftlicher Auseinandersetzungen gerückt und definierte politisch-ideologische Zugehörigkeiten. Dabei bin ich auf die Bedeutung der Geschlechterpolitik im Spannungsfeld zwischen Staat und religiösen Gemeinschaften sowie im Kontext von wirtschaftlicher Liberalisierung, Globalisierung und einer zunehmenden identitätspolitischen Fragmentierung eingegangen.

Anhand der türkischen Kopftuchkontroverse untersuche ich die Politisierung der kulturellen und privaten Sphäre von Religion und den Kampf um Macht zwischen der säkularen und islamistischen Opposition, ausgetragen in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft. Eine besondere Rolle kommt dabei kopftuchtragenden Frauen zu, die als neue islamische Akteurinnen in der Öffentlichkeit zunehmend sichtbar werden, sowie mit ihrem modernen und religiösen Auftreten das dichotome Verständnis von „modern“ versus „traditionell“ verwischen und damit kritische Reaktionen von Seiten des säkularen Regimes und innerhalb der eigenen religiösen Gemeinschaft provozieren. Mein Fokus liegt auf der neuen politischen Identität der AKP, der Rolle von Gender in politischen Auseinandersetzungen und auf der neuen weiblichen Identität von muslimischen Frauen. Die Frage nach der Fähigkeit islamistischer Bewegungen, einen Beitrag zu einer pluralistischeren und demokratischeren Gesellschaft zu leisten, soll beantwortet werden.

18.2 ABSTRACT

The starting point of my investigation is the social context in which Islamist movements could develop a specific political-Islamic identity in Turkey. The influence of modernism, the radical secularization and Westernization, the construction of the modern Turkish Republic, democratization and globalization, shape and transform the national context in which political Islam became established in Turkey. With a focus on social cleavages in Turkish society and

continuing tensions between Islamist and secular forces as a consequence of a radical Kemalist state ideology, I analyze the history of political Islam in Turkey and its political transformation process over time.

The Milli Görüş movement, its failure and the success story of their reformist and moderate segment, the current ruling Islamic-conservative Justice and Development Party (AKP), is an example for a political learning process from Islamist parties and their struggle for survival within a secular state regime. From this point of view I want to outline a perspective for the political future of Turkey as a possible role model for democratic states of the Arab Spring and find arguments for and against the fears of a part of Turkish society of a Islamization of the country.

The politicization of gender relations in Turkey is examined on the basis of the complex relationship between modernity, religion and gender and the social embeddedness of gender in Islam and modernism. The focus lays on the central role and the status of women in the Turkish society and the interplay between gender identity and political ideologies. This led to new perspectives in understanding the tensions between Islam and modernism. Of central importance is the symbolism of the Islamic headscarf, what is illustrated in detail by the headscarf controversy as a new area of conflict, which is mostly carried out in Turkish universities. The various case studies of Muslim actors in confrontation with the secular state are examples of the blurring boundaries between modernity and tradition and led to a new understanding of modernity, which puts the binary dichotomy between religion and secularism into question. With the rise of political Islam and the increased visibility of women wearing the headscarf in public, the gender issue has been strengthened within the center of social conflict and defined political and ideological affiliations. The focus lays on the importance of gender politics in the tension between state and religious communities in the context of economic liberalization, globalization and the increasing fragmentation of identity politics.

On the basis of the Turkish headscarf controversy I examine the politicization of the cultural and private sphere of religion and the struggle for power between the secular and Islamist opposition, fought in the public sphere of society. A special role is played by the new Islamic actors namely increasingly visible women in public wearing the headscarf. With their modern and religious appearance they blur the

dichotomous understanding of "modern" versus "traditional" and provoke critical reactions on the part of the secular regime and within their own religious community. My focus is on the new political identity of the AKP, the role of gender in political disputes and on the new female identity of Muslim women. This raises the question of the ability of Islamist movements to contribute to a more pluralistic and democratic society.

18.3 LEBENSLAUF

Persönliche Daten:

Name:	Carola Brunner
Geburtsdatum:	10.06.1984
Geburtsort:	Bad Ischl
Staatsangehörigkeit:	Österreich

AUSBILDUNG:

1990-1994
Volksschule Bad Aussee

1995-1998
Hauptschule Bad Aussee

1999-2003
Höhere technische und gewerbliche Lehranstalt für
Grafik- und Kommunikations-Design
Graz

Seit 2007
Universität Wien
Bachelorstudium Kultur-und Sozialanthropologie

Seit 2007
Universität Wien
Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung