

Frauen und Religion in Aserbaidschan: Zwei Fallbeispiele

Christine Hunner-Kreisel

Einleitung

Im folgenden Beitrag sollen mögliche Funktionen von Religion und Religiosität¹ im postsowjetischen Aserbaidschan anhand von zwei Fallbeispielen dargestellt werden. Der Beitrag ist Resultat der Auswertung von Forschungsdaten, die im Rahmen einer Dissertation² zum Thema „Islamische Bildung in Aserbaidschan“ im Zeitraum von März 2001 bis Juli 2003 in Baku, der Hauptstadt Aserbaidschans, in Institutionen islamischer Bildung in Form von Interviews und durch Teilnehmende Beobachtung erhoben wurden.³

Im ersten Fall wird eine junge Lehrerin, Dozentin und Moderatorin vorgestellt und gefragt, inwiefern sie sich im Rahmen ihres Religiös-Seins und der damit verbundenen religiösen Aktivitäten Freiräume schafft, in denen sie sich den Interpretationen der Forscherin zufolge unbeaufsichtigter von der Familie bewegen kann und Möglichkeiten findet, sich selbst zu entfalten (4.1.). Im zweiten Fall wird eine ebenfalls junge Arabischlehrerin der Islamuniversität in Baku vorgestellt. Die Aussage dieser Dozentin, dass „Religion ein Instrument der Einflussnahme“ sei und die Frage, mit welchen Zielen sie dieses einsetzt, um ihre Vorstellungen von islamischer Bildung und Erziehung umzusetzen, stehen dabei im Mittelpunkt der interpretierenden Betrachtung (4.2.).

-
- 1 Die Definition von Religion und Religiosität erschließt sich in Anlehnung an die Thesen von Luckmann (Luckmann 1985.; Luckmann 1991) und Geertz (Geertz 1988) aus ihren Funktionen. Dabei sind die Konzeptionen von Religion und Religiosität durch die jeweilige historische und gesellschaftliche Realität mitbestimmt.
 - 2 Die Dissertation ist Teil des Projektes „Islamische Bildung in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten“, das von 2001-2004 an der Ruhr-Universität Bochum im Fachbereich Orientalistik angesiedelt war. Das Projekt wird finanziert von der Stiftung Volkswagenwerk im Rahmen des Programmes „Zwischen Europa und Orient – Mittelasien/Kaukasus im Fokus der Wissenschaft“ (VW-Stiftung, Hannover).
 - 3 Siehe zum Forschungsdesign auch S. 125.

Religion in Aserbaidtschan

Am 30. August 1991 wurde Aserbaidtschan eine unabhängige Republik, nachdem es im Jahr 1922 zusammen mit Armenien und Georgien als Teil der „Transcaucasian Soviet Federated Socialist Republic“ (TSFSR) in die Sowjetunion eingegliedert worden war (Batalden 1993, S. 99). Die kommunistische Herrschaft ging mit starken Restriktionen gegenüber der islamischen Religion einher. Heute gibt es das Recht der freien Religionsausübung. Obwohl sich die Religion in relativ kurzer Zeit wieder einen festen Platz in der Gesellschaft sichern konnte, steht es für die meisten politischen Parteien und auch die Mehrheit der Bevölkerung außer Frage, dass Aserbaidtschan ein säkulares Land bleibt und damit eine Trennung von Staat und Religion vorherrscht. Die Aserbaidtschaner sehen sich selbst als Muslime. Schätzungsweise 70% von ihnen sind Schiiten und 20% sind Sunniten. Als Resultat der 70-jährigen sowjetischen Herrschaft, deren Bestreben es war, Religion sowohl aus dem öffentlichen als auch dem privaten Bewusstsein zu eliminieren, sind religiöse Kenntnisse bzw. Kenntnis über den Islam im heutigen Aserbaidtschan gering. Weiterhin kann zwischen den „aktiv“ und „passiv“ Gläubigen unterschieden werden, dabei sind die „passiv“ Gläubigen diejenigen, die sich als Muslime bezeichnen, in deren Alltag jedoch außer anlässlich von Begräbnissen und Hochzeiten sowie Pilgerfahrten religiöse Inhalte nicht präsent sind (Motika 2001, S. 113). Für das Jahr 2004 gibt Motika (Motika 2004, S. 79) 4-6% der Bevölkerung an, die als „aktiv“ Gläubige den Islam praktizieren.

Die aktuelle Lage der Frauen in der aserbaidtschanischen Gesellschaft

Die aserbaidtschanische Gesellschaft befindet sich seit der Unabhängigkeit von 1991 in einem Prozess der Transformation⁴, von einem absehbaren Ende kann noch nicht gesprochen werden.⁵ Die mit der Transformation einhergehenden Veränderungen in der aserbaidtschanischen Gesellschaft führen sowohl aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive als auch mit Blick auf den Einzelnen zu einer „Search for identity“ (Motika 2001, S. 111). Zur Situation

4 Der Begriff der Transformation wird hier nach Sundhausen (Sundhausen 1995: 77) verstanden als gesellschaftlicher Wandlungsprozess mit einem Ausgangs- und Zielpunkt im Unterschied zu stetigen Wandlungsprozessen von Gesellschaftssystemen.

5 Siehe dazu auch R. Motika. 2003. Transformation in Aserbaidtschan. Bertelsmann Stiftung (Hg.): Auf dem Weg zur marktwirtschaftlichen Demokratie? Gütersloh. Siehe auch unter <http://www.bertelsmann-transformation-index.de/156.0.html>.

der Frau schreibt die Ethnologin Heyat in ihrer Studie mit dem Titel „Women in Transition“ (Heyat 2002) im Kontext der Ausdifferenzierung von Weiblichkeitskonzepten im Zuge der wirtschaftlichen und politischen Veränderungen in Aserbaidschan:

„[...] the economic forces offering new opportunities, as well as deprivations, coupled with Western cultural influences, are major players in shaping the post-Soviet ideals of femininity“ (Heyat 2002: 167).

Die schwierige ökonomische Lage des Landes und die fehlenden Möglichkeiten zu arbeiten erschweren eine ziel- und zukunftsorientierte Gestaltung des Alltags. Betroffen sind davon vor allem auch Frauen (Motika 2004, S. 8). Motika spricht in diesem Kontext von einer geschlechterspezifischen Exklusion auf dem Arbeitsmarkt,

„... da Frauen überproportional aus Führungspositionen verdrängt werden und die traditionellen Frauenberufe extrem schlecht bezahlt sind. Weiterhin sei eine wachsende Benachteiligung von Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen zu beobachten, gegen die die Regierung trotz verbaler Bekenntnisse nichts unternimmt“ (Motika 2004, S. 8).

Diese Entwicklungen stehen im Gegensatz zur Einbindung der Frauen in den Arbeitsmarkt zu Zeiten der sowjetischen Vorherrschaft. Die Förderung und Emanzipation der Frauen auch in den muslimischen Regionen des sowjetischen Reiches war den Kommunisten ein wichtiges Anliegen (Heyat 2002, S. 57). Ergebnis dieser Politik war einerseits eine relativ hohe Präsenz der Frauen auf dem Arbeitsmarkt sowie ganz allgemein im öffentlichen und politischen Leben (Dragadze 1994 159; Tohidi 1997, S. 147).⁶ Daneben existierten andererseits im nicht-öffentlichen Bereich weiterhin Wert- und Normzuschreibungen, die sich auf ein traditionalistisches Frauenbild bezogen (Tohidi 1997, S. 150). Tohidi betont dabei die bestehenden Diskrepanzen bzw. „dualities“ (Tohidi 1997, S. 159) mit Blick auf die muslimischen Frauen in Aserbaidschan, die gemessen an Bildungs- und Ausbildungsstandards sowie bezüglich ihrer Teilhabe am Arbeitsmarkt fortschrittlich und emanzipiert seien. Trotzdem seien im säkularen, ehemals sowjetischen Aserbaidschan mit dem Ideal einer „Azeri-Frau“ bestimmte traditionelle Eigenschaften verbunden: Ehre (*namus*), Schamgefühl (*haya*), Keuschheit und Bescheidenheit bzw. Reinheit (*ismət*), Jungfräulichkeit, Schönheit und Takt, gute (Aus-)Bildung und vor allem in ländlichen Gebieten aufopfernde Mutterschaft, Fügsamkeit und Unterordnung gegenüber dem Ehemann sowie hausfrauliche Fähigkeiten

6 Laut dem United Nations Development Program aus dem Jahr 1994 stellten Frauen in Aserbaidschan 43% der Beschäftigten im nationalen Wirtschaftssektor. Ihr Anteil unter den Akademikern und den gelernten Arbeitern betrug 46%. 1985 waren 39% der Abgeordneten des Obersten Sowjet in Aserbaidschan Frauen, bis 1991 wurde die Position des Parlamentspräsidenten von einer Frau eingenommen (Tohidi 1997: 150). Laut Motika (Motika 2004: 11) ist die politische Repräsentation von Frauen, als ein Indikator der Entwicklung sozioökonomischer Modernisierungsindikatoren, inzwischen von 12% vor dem Jahr 2000 auf 9% nach 2000 gefallen.

ten, Geduld, ethnische Loyalität und Endogamie (Tohidi 1997, S. 151). Tohidi fragt in ihrem Beitrag angesichts dieser „public versus private dichotomy“ und der „continuing rigidity in stereotypical masculine-feminine gender roles, and the double standards in sexuality“ (Tohidi 1997, S. 151), wie sich diese Werte in einer eigentlich sozialistischen Gesellschaftsordnung halten konnten, deren Ziel Gleichheit und die Lösung der „woman question“ war.⁷ Mit Blick auf die hier vorgestellten Fallbeispiele lässt sich in diesem Zusammenhang fragen, inwieweit sich diese parallelen Weiblichkeitsdiskurse in den Biografien der Frauen in einer komplexen Ausformung niederschlagen und sich in ihnen Elemente von beiden wieder finden lassen.

Soziales Prestige und die Erfüllung der Anforderungen an ein vollwertiges Gesellschaftsmitglied sind für Frauen in Aserbaidschan weiterhin eng mit dem Status einer verheirateten Frau sowie mit Nachkommen verbunden. Vor allem die sozioökonomischen Schwierigkeiten, die für viele junge Menschen eine Familiengründung unmöglich machen und geringfügig auch durch den Verlust von jungen Männern im heiratsfähigen Alter im Berg-Karabach Konflikt⁸ haben dazu geführt, dass die Zahl der unverheirateten Frauen seit der Unabhängigkeit von 23% im Jahr 1993 auf 34,2% im Jahr 1997 gestiegen ist (Heyat 2002, S. 175).

Durch die sozialen Veränderungen kommt es zum Teil bei jungen aserbaidischen Frauen zum Verbleib in einem unfreiwilligen Moratorium, das von einigen durch Religiosität ausgestaltet wird (Hunner-Kreisel 2005 im Druck b–2006). Die hier vorgestellten Fallbeispiele zeigen, wie die Religiosität neue Bewegungsräume eröffnet, da sie gleichsam einen moralischen Schutzmantel verleiht und vor allem jungen, unverheirateten Frauen von Seiten der Eltern Raum zur Selbstentfaltung lässt. Dabei ist zu bedenken, dass in der aserbaidischen Gesellschaft traditionell patriarchalische Strukturen vorherrschen (Hortaçsu 2000, S. 78), die jungen Frauen wenig Freiräume zugestehen, so dass starke Kontrollmechanismen im außerhäuslichen Bereich

7 Im Kontext des Zusammengehens von sozialistischer Gesellschaftsordnung und der Lösung der „Frauenfrage“ schreibt Baberowski allerdings, dass es den Kommunisten bei den Bestrebungen zur Befreiung der Frau weder in der eigenen Gesellschaft noch in den islamischen um eine „echte“ Emanzipation gegangen sei. Während sie in der russischen Gesellschaft die Frauenfrage als gelöst ansahen, als die sozialistische Form des Wirtschaftens eingeführt war, so hätten sie in den islamischen Gesellschaften die Frauenfrage als Mittel eingesetzt um gegen die vorherrschende islamische Gesellschaftsordnung vorzugehen (Baberowski 2003: 448-450).

8 Vor dem Hintergrund einer Austrittserklärung des autonomen Gebietes Berg-Karabach aus dem aserbaidischen Staatsgefüge kam es im Jahr 1988 zum Ausbruch von militanten Auseinandersetzungen zwischen Aserbaidschan und Armenien. Die militärischen Auseinandersetzungen haben seitdem über 18.000 Tote und eine Million Flüchtlinge auf beiden Seiten gefordert, eine Tatsache, die auch negative Konsequenzen für die wirtschaftliche und politische Entwicklung Aserbaidschans zur Folge hat. 17% des ehemals aserbaidischen Territoriums stehen heute unter armenischer Kontrolle. Der Berg-Karabach Konflikt und seine Folgen ist eines der wichtigsten gesellschaftlichen Topoi in Aserbaidschan. Allgemein wird der Konflikt als nationales Trauma wahrgenommen.

existieren.⁹ Im Folgenden sollen zwei Fallbeispiele von Frauen in Aserbaidtschan dargestellt werden, die über die Religion bzw. die eigene Religiosität neue Wege im Zuge der Ausgestaltung der eigenen Biografie suchen. Dabei steht in diesem Beitrag im Gegensatz zu gesamtgesellschaftlichen und politischen Betrachtungen des Islams die Frage „einer subjektiven und lebensweltlichen Bedeutung von Religion“ (Nökel 1996, S. 275) in einer spezifischen gesellschaftlichen Konstellation im Vordergrund.

Kurze Darstellung des Forschungsdesigns

Der hier gewählte qualitative Forschungsansatz wird als „ethnographische Haltung“ bezeichnet (Marotzki 1998, S. 44). Als Instrumente der Datenerhebung werden ein halbstandardisiertes Leitfaden-Interview (Flick 1998, S. 146) und die Teilnehmende Beobachtung (Spradley 1980) gewählt. Die Konstruktion eines Leitfadens zum Durchführen von Interviews erweist sich im Kontext der Studie insofern als sinnvoll, da er bereits im Vorfeld bei den Interviewten das Herstellen einer Vorstellung des Forschungsanliegens ermöglicht. Nachdem die Befragten Vertrauen gefasst haben, ist es meistens möglich auch noch andere Fragen zu stellen und es entwickeln sich Diskussionen oder Gespräche, die von den Leitfragen wegdriften. Oftmals entfaltet sich dann eine eigene Gesprächsdynamik. Wenn einzelne Gesprächsabschnitte zu Ende sind, dienen die Leitfragen einem neuen Gesprächseinstieg. Die Interviews wurden in aserbaidtschanischer Sprache geführt und im Anschluss daran von zwei aserbaidtschanischen Studentinnen voll transkribiert. Die Auswertung der Interviews erfolgt mit Bezug auf die Vorgehensweise der *Grounded Theory*, wie sie von Straus und Corbin entwickelt wurde (Strauss and Corbin 1990).

Frauen und Religion – Zwei Fallbeispiele

Religion als Möglichkeit der Selbstentfaltung?

Leila¹⁰ ist 26 Jahre alt und arbeitet als Arabischlehrerin an einer *İmam-Hatip*¹¹-Schule und als Dozentin für religiöse Unterweisung an der Bakuer

9 Einer Arbeit nachzugehen, ist dabei für Frauen im postsowjetischen Aserbaidtschan nichts Ungewöhnliches. Unüblich ist es aber, sich als Frau zum Beispiel nach der Arbeit allein in ein Café zu begeben oder auch nur in der Stadt „ziellos“ spazieren zu gehen.

10 Die hier angeführten Namen sind fiktiv, damit die Anonymität der Interviewpartner gewahrt bleibt.

11 Die *İmam-Hatip* Schulen sind ein originär in der Türkei entstandenes Schulmodell. Sie stellen ein idealtypisches Beispiel für die Integration von islamischer Bildung innerhalb eines

Staatsuniversität. Darüber hinaus ist sie als Fernsehmoderatorin in einer wöchentlich gesendeten Kindersendung tätig, in deren Rahmen islamische Bildung auf spielerische Weise an Kinder vermittelt wird. Sie ist nicht verheiratet und hat keine Kinder. Mit 26 Jahren hat man damit das Heiratsalter nach allgemeiner aserbajdschanischer Ansicht schon überschritten, eine Ehe und die Aussicht auf eine eigene Familie gelten als eher unwahrscheinlich.

Durch Leila sind tiefe Einblicke in die religiöse Szene möglich, in der sie sowohl bekannt als auch aktiv ist. Ihren religiösen Werdegang beschreibt Leila in einem Interview als Suche, die ausgelöst wurde durch die Konfrontation mit den gesellschaftlichen Problemen, die für sie vornehmlich mit den Folgen des Berg-Karabach Konflikts (siehe Fn. 8) assoziiert sind. Als Folge einer daraus resultierenden Sinnkrise habe sie sich der Religion zugewandt¹² und entschieden, das Studium der islamischen Theologie aufzunehmen. Gegen den Willen ihrer Eltern habe sie sich dann entschlossen mit dem rituellen Gebet zu beginnen, zuerst nur nachts und heimlich, später auch offen am Tage. Obwohl Leila sich selbst als aktiv religiöse Person¹³ charakterisiert, trägt sie keine Kopfbedeckung und ist auch ansonsten „modern“ nach aserbajdschanischer Mode gekleidet. Das trägt ihr zum einen aus streng religiösen Kreisen den Vorwurf ein, nicht „wirklich“ religiös zu sein und erspart ihr aber zum anderen nach ihrer eigenen Aussage einen Konflikt mit der Mehrheitsgesellschaft sowie mit ihren Eltern¹⁴.

Aus einigen beobachteten Vorfällen allerdings ist zu schließen, dass der im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft kleine religiöse Kreis in Baku es Leila negativ anlastet, dass sie nicht ihren Kopf bedeckt und gleichzeitig durch ihre Fernsehsendungen überall in Baku mit dem Islam bzw. islamischer Bildung und Erziehung in Zusammenhang gebracht wird. Damit scheint Leila in den Augen der religiösen Kreise deren Absichten, orthodoxe Islamkonzeptionen in der Bevölkerung zu verbreiten, zu schaden. Tatsächlich genießt Leila einen hohen Bekanntheitsgrad. Bei zahlreichen gemeinsamen Treffen in öffentlichen Einrichtungen in Baku¹⁵ wird deutlich, dass ihr

säkularen, staatlichen Bildungssystems dar. Die Imam-Hatip-Schule in Baku wurde im Rahmen einer Kooperation zwischen der aserbajdschanischen Regierung und dem türkischen Bildungsministerium (bzw. dem Präsidium für Religiöse Angelegenheiten) gegründet.

12 Das Interview wurde im Oktober 2002 geführt.

13 Als „religiöse Person“ im aserbajdschanischen Verständnis wird derjenige verstanden, der seine Religiosität praktiziert, bei Frauen kommt das Tragen von muslimischer Kleidung, insbesondere die Kopfbedeckung hinzu.

14 Ein (streng) muslimisches Äußeres in Form von Kopftuch und Mantel genießt in der breiten aserbajdschanischen Öffentlichkeit wenig Anerkennung. Aktive Religiosität in Form von muslimischer Kleidung gerade bei Frauen wird in weiten Teilen der Bevölkerung abgelehnt. Dahinter stehen andere gültige Konventionen: Eine muslimisch gekleidete Frau verstößt ungeachtet einer durch die Kleidung signalisierten Moralität im aserbajdschanischen Kontext gegen die Kleidernormen, nach denen die Mehrheit der Frauen in der Gesellschaft moderne, westliche Kleidung tragen.

15 Wie zum Beispiel einem hoch frequentierten Mac Donalds Lokal im Zentrum von Baku, in dem wir uns häufig getroffen haben.

Erscheinen bei Kindern und auch Erwachsenen große Aufmerksamkeit erregt, sie wird überall mit Leila *Bacı* („Schwester Leila“) begrüßt.

Im Normalfall würde sich der Radius von Leilas Bewegungsfreiheit auf die Lehrtätigkeit in der Schule bzw. an der Universität beschränken, nach deren Beendigung wäre der Gang nach Hause üblich. Durch ihre religiösen Aktivitäten hat Leila die Möglichkeit, sich in weniger kontrollierbaren Räumen in der Öffentlichkeit zu bewegen: Zahlreiche Verpflichtungen im Namen der Religion wie zum Beispiel Besuche von kranken Kindern im Krankenhaus, mit denen sie Gespräche über Religion führt, ermöglichen ihr einen großen Freiraum, den sie aber auch nutzt, um eigene Interessen wie zum Beispiel Besuche in Cafés am Nachmittag wahrzunehmen.

Im Laufe der Forschung hat sich mir oft die Frage gestellt, ob gerade die „Weltlichkeit“ ihrer Person und ihres Auftretens in Verbindung mit der Religion und der moderaten im Sinne von „nicht-sichtbar“ gelebten Religiosität ihr geholfen haben, in der aserbaidshanischen Öffentlichkeit einerseits populär zu sein und dabei gleichzeitig ihren Beitrag zur islamischen Bildung zu leisten. Des Weiteren bietet die Religion für Leila in einem durch klare Verhaltensnormen und Regeln abgesteckten gesellschaftlichen Radius die Möglichkeit, „eigene Wege“ zu gehen und sich sowohl den Beschränkungen durch ihr Elternhaus als auch denen der streng religiösen Kreise zu entziehen. Leila „emanzipiert“ sich dabei in einem zweifachen Sinne: Zum einen lebt sie gegen den Willen ihrer Eltern ihre Religiosität und basiert ihr persönliches sowie berufliches Selbstverständnis auf der Religion. Zum anderen gestaltet sie die eigene Religiosität ein Stück weit unabhängig von orthodoxen Islamkonzeptionen und dem Druck eines religiösen Kreises, der muslimische Religiosität als untrennbar mit einer festgelegten Kleiderordnung definiert.

Religion als Umsetzung von weiblicher Autorität und Autonomiestreben?

„Du kannst die Menschen mit dem Instrument der Religion beeinflussen.“¹⁶

Diesen Satz äußerte Saadet¹⁷, die als Arabischlehrerin an der Islamuniversität in Baku arbeitet, im Laufe des Interviews. Er steht dabei im Kontext ihrer idealtypischen Vorstellung von islamischer Erziehung und Bildung.

16 Im Original sagte die Dozentin im Interview: „Sən insanlara din vasitəsi ilə təsir edirsən“ (MDXXIII, IU: 73).

17 Das Interview wurde im Juni 2003 in den Räumen der Islamuniversität in Baku durchgeführt.

Saadet ist zum Zeitpunkt des Interviews 33 Jahre alt, nicht verheiratet und hat keine Kinder. Auf die Frage, warum sie als Lehrerin arbeitet, gibt sie an, dass sie den Lehrerberuf liebe, gleichzeitig sei er auch ihr Hobby. Von besonderem Interesse mit Blick auf das obige Zitat ist ihre Antwort auf die Frage, welcher Methoden sie sich beim Unterrichten bediene. In diesem Kontext geht sie ausführlich auf die ideale Beziehung zwischen den Dozenten und den Studenten ein und beschreibt dabei, wie sie sich als Dozentin den Studenten zu nähern versuche und zu diesen eine vertraute Beziehungsebene aufbaue. Letztendlich beschreibt sie die erstrebenswerte Beziehung zwischen Dozenten und Studenten als eine „Eltern-Kind Beziehung“ (*valideyn-uşaq-lar-münasibət*)¹⁸, dies sei notwendig um eine fruchtbare Grundlage zur Vermittlung der Erziehungsziele zu schaffen. Als Erziehungsziel gibt sie an, die Studenten zu fähigen Menschen erziehen zu wollen, die ihren Pflichten als Gesellschaftsmitglieder gerecht werden und sich dabei ihrer Pflichtschuldigkeit Gott gegenüber bewusst würden. Ihre „Strategie“, die Studenten nach ihren Vorstellungen zu bilden und zu erziehen, ist dabei der Islam. Dabei sind es nicht unbedingt religiöse Ziele oder die Vermittlung der arabischen Sprache, die ihr mit Blick auf eine Bildung wichtig sind. Auf die Frage, welche pädagogischen Bildungsziele sie als wichtig erachtet, nennt sie Musik, Ausstellungen und klassisches Kino.

Als Kontrolle zur Umsetzung der Erziehungsziele fungiere das an die Studenten vermittelte Bewusstsein, dass „Gott sie sieht“, deswegen „muss man seine Taten kontrollieren“. Das Vertrauen, das ihr von den Studenten entgegengebracht wird, bezeichnet sie als ihren „Arbeitslohn“. Des Weiteren erzählt sie, dass die Studenten zu ihr kommen und sich bei ihr bedanken, dass sie ihnen bei der Lösung ihrer Probleme helfe.

Der Lehrerberuf verleiht der Dozentin eine Autorität als Ansprechpartnerin. Im Namen einer islamischen Bildung und Erziehung vermittelt Saadet an die Studenten Richtlinien in punkto Lebensführung. Gleichzeitig belohnt sie das entgegenbrachte Vertrauen für ihren persönlichen Einsatz, das, wie sie sagt, ein wesentlicher Bestandteil ihrer beruflichen Motivation ist. Der Beruf wird bei ihr zu einem übergreifenden Sinn erhoben, zur Aufgabe und Pflicht auch vor Gott, wie sie hinzufügt. Die Aufgabe, „die ‚Kultur‘ der Studenten heran zu bilden“ ist, laut ihrer eigenen Aussagen, vorrangig vor der Aufgabe, ihnen Arabisch beizubringen.

Obwohl auch Saadet (wie Leila) nicht in einer religiösen Familie aufgewachsen ist, hat sie über eine Lehrerin aus ihrer Schulzeit zur Religion gefunden. Auch sie steht für eine „moderate“, nicht-sichtbare Religiosität und trägt nur innerhalb der Islamuniversität eine dort obligatorische Kopfbedeckung, die sie aber mit Verlassen der Einrichtung abnimmt. Dabei spielt der

18 Diese Form der Beziehung zwischen Dozenten und Studenten sowie Lehrern und Schülern ist allerdings für aserbaidjanische Verhältnisse nichts Ungewöhnliches, siehe dazu auch (Hunner-Kreisel 2006 (im Druck)-a).

Islam jedoch auch für sie eine bedeutsame Rolle, denn an anderer Stelle sagt die Dozentin: „Die Religion gibt mir die Freude am Leben“¹⁹. Neben den sonstigen Parallelen, die sich im Fallbeispiel der Frauen zeigen, ist der emotionale Stellenwert, den die Religion für die Frauen hat, von Interesse. Zusammen mit der individuell gestalteten Religiosität leben die beiden Frauen ihre eigene Vorstellung von Religion aus. Dabei lassen sie sich nicht von religiösen Vorschriften einengen, sondern leben die Religion im Sinne der eigenen Bedürfnisse und Vorstellungen.²⁰

Religion als Basis neuer Weiblichkeitskonzepte?

Im einführenden Kapitel zur aktuellen Situation der Frauen in Aserbaidshan wurde Heyat zitiert, die schreibt, dass die ökonomischen Zwänge den Frauen sowohl neue Chancen eröffnen als auch Entbehrungen mit sich bringen. Neue Konzepte von Weiblichkeit würden dabei nachhaltig durch westliche Einflüsse mitbestimmt (Heyat 2002, S. 167).

Auch in den Fallbeispielen von Leila und Saadet finden sich Parallelen zu der Auseinandersetzung mit Religion, wie sie zum Beispiel bei Migrantinnen der zweiten Generation in Deutschland beobachtet werden. In diesem Kontext schreibt Nökel, dass Frauen und Mädchen der zweiten Generation „den Islam in einer moderaten Variante für sich als progressive Kraft entdeckt haben“ (Nökel 2004, S. 285). Obwohl Nökel ihren Beitrag entlang der Frage der Auseinandersetzung der deutschen Öffentlichkeit mit dem Kopftuch aufzieht, möchte ich diesen Gedanken von Nökel in den Kontext der beiden aserbaidshanischen Frauen übernehmen. Davon ausgehend lässt sich fragen, inwieweit auch Leila und Saadet die Religion als progressive Kraft für sich entdeckt haben und dabei sind, Konzepte von Weiblichkeit vor dem Hintergrund der islamischen Religion in Aserbaidshan neu auszuloten. Im Zentrum einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung könnte dabei die Frage stehen, ob und inwieweit sich neben sowjetischen und aserbaidshanisch-traditionalistischen Elementen von Weiblichkeitskonzepten auch westliche Diskurse wieder finden lassen.

19 Im Original sagte die Dozentin im Interview: „Din mənə yaşamaq üçün həvəs verir“ (MDXXIII, IU: 91).

20 Neben den hier vorgestellten Fallbeispielen zeigen sich Parallelen auch zu weiteren weiblichen Lehrern und Dozenten, die heute in dem islamischen Bildungssektor tätig sind (Hunner-Kreisel 2006 (im Druck)-a).

Literatur

- Baberowski, Jörg: *Der Feind ist überall. Stalinismus im Kaukasus*, München 2003
- Batalden, Stephen K./Batalden, Sandra L.: *The Newly Independent States of Eurasia: Handbook of Former Soviet Republics*. Phoenix, Arizona 1993
- Dragadze, Tamara: „Islam in Azerbaijan: The Position of Women.“ S. 128-152. In: C. Fawzi El-Solh und J. Mabro (Hg.): *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*, Providence, Oxford 1994
- Flick, Uwe: *Qualitative Forschung: Theorien, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg 1998
- Geertz, Clifford: *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt am Main 1988
- Heyat, Farideh: *Azeri Women in Transition: Women in Soviet and post-Soviet Azerbaijan*. London 2002
- Hortaçsu, Nuran/Baştuğ, Sharon: „Women in Marriage in Aşkabad, Baku, and Ankara.“ S. 75-101. In: A. Güneş-Ayata, F. Acar (Hg.): *Gender and Identity Construction: Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*. Leiden u.a. 2000
- Hunner-Kreisel, Christine (im Druck)-a: „Erziehung zum „neuen Muslim“? Islamische Bildung an der Theologischen Fakultät der Staatsuniversität in Baku/Aserbaidschan.“ In: R. Motik (Hg.): *Islamische Bildung in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten*, a. Wiesbaden 2006
- Hunner-Kreisel, Christine (im Druck)-b: *Religiosität bei aserbajdschanischen Jugendlichen als Chance*, in: A. Frings (Hg.) *Die Neuordnung der Lebenswelt. Kulturelle Strategien zur Bewältigung von Umbrucherfahrungen in den muslimischen Regionen der (ehemaligen) Sowjetunion*. Münster 2006
- Luckmann, Thomas: *Die Funktion von Religion*, in: P. Koslowski (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985, S. 26-41
- Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main 1991.
- Marotzki, Winfried: *Ethnographische Verfahren in der Erziehungswissenschaftlichen Biographieforschung*, in: G. Jüttemann/H. Thomae.(Hg.): *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Weinheim 1998, S. 44-59
- Motika, Raoul: *Islam in Post-Soviet Azerbaijan*. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 115, (juillet-septembre), 2001, S. 111-125.
- Motika, Raoul: *Das Recht der Religionsgemeinschaften in Aserbaidschan*, in: W. Lienemann, R. Reuter (Hg): *Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa*, Baden Baden 2004, S. 75-103
- Nökel, Sigrid: „Ich hab ein Recht darauf, meine Religion zu leben“: *Islam und zweite Migrantengeneration in der Bundesrepublik Deutschland*. in: G. Schlee, K. Werner (Hg.): *Inklusion und Exklusion. die Dynamik von Grenzziehungen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität*, Köln 1996, S. 275-303
- Nökel, Sigrid: *Muslimische Frauen und öffentliche Räume: Jenseits des Kopftuchstreites*, in: N. Göle, L. Amman (Hg.): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld 2004, S. 283-311
- Spradley, James P.: *Participant Observation*. New York u.a. 1980
- Strauss, Anselm/Corbin, Juliet: *Basics of qualitative research. Grounded Theory procedures and techniques*, Newbury Park u.a. 1990

Sundhausen, Holm: Die „Transformation“ Osteuropas in historischer Perspektive oder: Wie groß ist der Handlungsspielraum einer Gesellschaft? *Leviathan*, Sonderheft 15, 1995, S. 77-93

Tohidi, Nayereh: The Intersection of Gender, Ethnicity and Islam in Soviet and Post-Soviet Azerbaijan, *Nationalities Papers* Vol. 25, No. 1/1997, pp. 147-167