GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Geschlecht – Islam – Zivilgesellschaft. Hegemonietheoretische Überlegungen zur zivilgesellschaftlichen Partizipation Kopftuch tragender Frauen in der Türkei

Scheiterbauer, Tanja

2007

https://doi.org/10.25595/3121

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Scheiterbauer, Tanja: *Geschlecht – Islam – Zivilgesellschaft. Hegemonietheoretische Überlegungen zur zivilgesellschaftlichen Partizipation Kopftuch tragender Frauen in der Türkei*, in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 16 (2007) Nr: 2, 82–89. DOI: https://doi.org/10.25595/3121.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Moser, Caroline, 1993: Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training. London.

Nezavisne Novine, 2005: „Manji broj žena na izbornim listama." 16.12.2005.

OHR, 2005: OHR Media Round-up. Dec. 13, 2005, Sarajevo. Internet: http://www.ohr.int/ohr-dept/presso/bh-media-rep/round-ups/default.asp?content_id=36248 (13.08.2007).

Oslobodenje, 2005: „‚Global Rights' i 119 NVO traže izmjenu zakona Nasilje u porodici krivično djelo". 01.02.2005.

Oslobodenje, 2005a: „Diskriminacija žena na izbornim listama". 16.12.2005.

PIC, 1998: „Annex: The Peace Implementation Agenda. Reinforcing Peace in Bosnia and Herzegovina – The Way Ahead." Madrid, 16.12.1998.

PIC, 2000: Declaration of the Peace Implementation Council. PIC Main Meeting. Brussels, 24.05.2000.

Solioz, Christophe, 2005: Turning-Points in Post-War Bosnia. Ownership Process and European Integration. Baden-Baden.

Walsh, Martha, 2000: Aftermath: „The Role Of Women's Organizations in Postconflict Bosnia and Herzegovina." Center for Development Information and Evaluation, U.S. Agency for International Development, Working Paper Nr. 308. Washington.

Geschlecht – Islam – Zivilgesellschaft

Hegemonietheoretische Überlegungen zur zivilgesellschaftlichen Partizipation Kopftuch tragender Frauen in der Türkei[1]

TANJA SCHEITERBAUER

Seit Mitte der 1990er Jahre gibt es eine Reihe von Studien, die argumentieren, dass islamistische Frauenbewegungen als zivilgesellschaftliche Kräfte betrachtet werden können, die über das Potenzial verfügen, patriarchale bzw. androzentrische Machtstrukturen aufzubrechen und an der Schaffung demokratischer Verhältnisse mitzuwirken. Es gelte, ihre mögliche Rolle und Funktion in den stattfindenden Transformationsprozessen verstärkt in den Blick zu nehmen, da sie als Teil der islamistischen Bewegungen in vielen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens sowie in Nordafrika zu den herausragenden Trägerinnen von sozialem Protest avanciert sind (Brumberg 2003; Krämer 1994). Von diesen Bewegungen würden neue Formen von Identitätspolitik sowie eine Pluralisierung von Öffentlichkeiten als wichtige demokratisierende Impulse auf Politik und Gesellschaft ausgehen (Göle 2004; Yavuz 2003). Schleier und Kopftuch tragende Aktivistinnen seien als selbstbewusste, autonome Subjekte zu betrachten, die nicht nur die geschlechtsspezifisch codierten Grenzen zwischen öffentlich und privat überwinden, sondern durch ihre Politiken auch binäre Codes wie modern/westlich und rückständig/islamisch als (neo-)kolonialistische und orientalistische Konstrukte in Frage stellen (Duval 1998; Ilyasoğlu 1999).

Diese Beiträge stellen insofern einen bemerkenswerten Perspektivwandel dar, als Islamismus seit den 1980er Jahren v.a. als Teil des weltweit anwachsenden Fundamentalismus diskutiert wurde. Wird Islamismus unter dem Dach dieses Forschungsparadigmas angesiedelt, stellen islamistische Diskurse und Praktiken von Anfang an „das Andere" der Zivilgesellschaft dar, nämlich anti-demokratische und patriarchale Bewegungen (Marty/Appleby 1994). In den erwähnten Studien werden islamistische Frauenpolitiken jedoch danach befragt, inwiefern sie gesellschaftliche Kontexte, Institutionen, Praxen und Diskurse und damit auch Geschlechterverhältnisse in und durch Zivilgesellschaft verändern. Aus einer derartigen Perspektive können gesellschaftliche Transformationsprozesse, die sich in diesen und durch diese Bewegungen ausdrücken, in den Blick genommen werden.
Diese Betrachtungsweise islamistischer Frauenbewegungen und Politiken basiert allerdings auf einer Schwierigkeit, die ich im ersten Teil dieses Beitrags am Beispiel der Türkei näher ausführen möchte: Die Institutionalisierung von Öffentlichkeit(en) durch zivilgesellschaftliches Handeln wird als Kernsubstanz von Demokratisierung gedeutet. Dabei geraten jedoch Macht- und Herrschaftsverhältnisse aus dem Blick, die die Organisierung und Konstituierung von Öffentlichkeit(en) und Zivilgesellschaft bedingen. Die Elemente von ökonomischer und politischer Liberalisierung, die die Praxen und Politiken islamistischer Frauenbewegungen beeinflussen, sind zwar grundlegend für, jedoch nicht gleichzusetzen mit Demokratisierung.
In einem zweiten Schritt werde ich zeigen, inwiefern die Entwicklung und Herausbildung der islamistischen (Frauen-)Bewegung[2] in der Türkei durch ein analytisches Konzept von Zivilgesellschaft als Verschiebung und Neukonstitution gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse analysiert werden kann.

„The veil goes public"

Das Kopftuch steht im symbolischen Zentrum der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung von Frauen und gewinnt besondere Brisanz in laizistischen Staaten wie der Türkei: Obgleich die öffentliche Sichtbarmachung von Frauen als zentraler Teil des kemalistischen Modernisierungsprojektes und des *nation-building* angesehen werden kann (Kandiyoti 1991), richtete es sich nur an die Repräsentantinnen „westlicher" Normen, Werte und kultureller Praxen. Kopftuch tragende Frauen symbolisieren im kemalistischen Modernisierungsdiskurs bis heute Tradition und Rückständigkeit (Göle 1995, 73-103). Mit Verweis auf die Trennung von Staat und Religion wird ihnen das Tragen des Kopftuchs bzw. des Schleiers in staatlichen Schulen und Universitäten verboten; auch der Eintritt in den Staatsdienst wird Kopftuch tragenden Frauen mit diesem Argument verweigert.
Standen Kopftuch und Schleier lange Zeit für die Unterdrückung der Frau durch eine patriarchale Religion und ihre Abschottung in der Privatsphäre, so werden mit der „neuen Verschleierung" und deren sozialwissenschaftlicher Interpretation die Weichen umgestellt: Der Islam sei zu einer Ressource der Identitätsbildung geworden, die religiöse Frauen ermächtigt, als (kollektiv) Handelnde in die öffentliche Sphäre

zu treten (Duval 1998; Klein-Hessling u.a. 1999). Unter Berufung auf die Menschenrechte, insbesondere auf das Recht auf freie Religionsausübung, sowie auf die Anerkennung ihrer religiösen Identität klagen Kopftuch tragende Frauen ihr Recht auf Inklusion in alle gesellschaftlichen Bereiche als Staatsbürgerinnen ein (Pusch 2000). Durch ihre Mitwirkung in der Parteiarbeit könnten Frauen sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich ihre Partizipationsmöglichkeiten und Handlungsspielräume erweitern. Die Grenzen, innerhalb derer diese Partizipation realisierbar sei, nämlich in einer „privatisierten Frauenöffentlichkeit", würden durch das Kopftuch symbolisiert. Der Zugang zur „männlichen staatlichen Öffentlichkeit" bliebe ihnen jedoch weiterhin verschlossen (Wedel 1996, 304f.). Für Ilyasoğlu verkörpert das Kopftuch dagegen eine Brücke zwischen Öffentlichkeit und Privatheit und stellt die Trennung der beiden Sphären in Frage:

> „(...) when islamist women enter the public domain for education or employment by observing *teşettür* (türk.: Verschleierungsgebot; Anm. T.S.), they introduce *a definition for this transitivity* since they bring the values and definitions of the private, personal sphere (…) into the public one" (Ilyasoğlu 1999, 256, Hervor. i. O.).

Das zivilgesellschaftliche Handeln islamistischer Frauenbewegungen werfe diesen Interpretationen zufolge die traditionellen Konzepte von der Gebundenheit der Frau an die Privatsphäre über Bord und eröffne Frauen den Eintritt in die öffentliche Sphäre.

Die im Zusammenhang der Diskussionen um das Erstarken islamistischer Frauenbewegungen immer wieder aufgeworfene Frage, ob es sich hierbei um einen islamischen Feminismus handle, ist zum Teil darauf zurückzuführen, dass die Kritik an der hierarchischen Sphärentrennung in eine weiblich konnotierte Privatsphäre und eine von Männern beherrschte öffentliche Sphäre zentraler Bestandteil des feministischen Projekts war und ist. Die gesellschaftlichen Kämpfe von Frauen und anderen marginalisierten Gruppen richten sich seit ihren Anfängen auf die Überwindung dieser Dichotomie:

> „Alle Kämpfe gegen Unterdrückung in der modernen Welt beginnen mit einer Umdefinition dessen, was zuvor als ‚private', nicht öffentliche und un-politische Fragen angesehen wurde, in Angelegenheiten von öffentlichem Interesse, in Probleme der Gerechtigkeit, in Machtpositionen, die der diskursiven Legitimation bedürfen" (Benhabib 1991, 156; zit. nach Demirovič 1997, 169).

Mit Fraser lässt sich jedoch einwenden, dass der emanzipatorische Charakter dieser Politik der Grenzüberschreitung und -verschiebung zivilgesellschaftlicher AkteurInnen durch den Kontext und die unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen der Handelnden bedingt wird. Fraser (2001, 175) hat gezeigt, dass sich „der geschlechtlich bestimmte Charakter der Kategorien Privatheit und Öffentlichkeit heute nicht mehr im Sinne der viktorianischen Ideologie der getrennten Lebensbereiche begreifen" lasse. Die Veröffentlichung von Belangen und Interessen, die als private gelten, kann deshalb nicht *per se* zum Ziel feministischer Theorie und Praxis erklärt

werden bzw. als Zeichen der Demokratisierung der Geschlechterverhältnisse gelesen werden. Vielmehr gehe es um die Umdeutung der Begriffe von Privatheit und Öffentlichkeit, die in einer „prozessbezogenen Sichtweise als ein relationales Verhältnis" (Wischermann 2003, 25) zu begreifen sind. Die Fragen sind darauf zu richten, inwiefern das Handeln aus unterschiedlichen gesellschaftlichen (Macht-)Positionen die Möglichkeiten (zivil-)gesellschaftlicher AkteurInnen zur Grenzverschiebung und Grenzziehung erhöht bzw. verringert (Fraser 2001, 179).
Aber nicht nur die Herausforderung der Sphärentrennung wird in den Debatten um die islamistischen Frauenbewegungen als Beitrag zur Demokratisierung gedeutet, sondern auch ihre Fähigkeit, als zivilgesellschaftliche Kräfte den öffentlichen Raum zu erweitern und zu pluralisieren. Religiös motivierte AkteurInnen hätten

> „neue Wege gefunden sich in der Öffentlichkeit zu positionieren – nicht nur durch den Anspruch auf Zugang zu und Teilhabe an einer bereits existierenden Öffentlichkeit, sondern auch durch Reaktivierung traditioneller öffentlicher Räume (…), durch Unterwanderung vorhandener (…) und Eroberung neuer öffentlicher Räume (…). Auf diese Weise werden alternative Öffentlichkeiten neu geschaffen und neu gestaltet" (Göle 2004, 38f.).

Dies ist von besonderer Bedeutung in der Türkei, da die homogene Struktur der laizistischen Öffentlichkeit – und damit auch die Struktur zivilgesellschaftlicher Organisierung – nicht nur Religion, sondern auch die Artikulierung anderer Identitäten (z.B. kurdische oder alevitische) lange Zeit ausschloss (ebd., 40). Die islamistischen Bewegungen hätten durch die Pluralisierung von Öffentlichkeiten, ihre alternativen Formen von Identitätspolitik sowie mit der Etablierung politischer Parteien einen Beitrag zum Prozess der Demokratisierung geleistet (Göle 1997). Das Verhältnis von Demokratisierung und islamistischen Bewegungen sei deshalb nicht zufällig, sondern konstitutiv (Yavuz 2003, 272).
Dieses Verständnis, das die Ausweitung und Pluralisierung von Öffentlichkeiten zum Kerngedanken von Demokratisierung macht, ist meines Erachtens aus zwei Gründen nicht ausreichend, um die stattfindenden Transformations- und Demokratisierungsprozesse zu analysieren: (1) Ihm liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Ausweitung zivilgesellschaftlicher Partizipationsformen weniger Staat und damit mehr Demokratie hervorbringe. Dadurch entsteht eine mechanistische Vorstellung von Staat und Zivilgesellschaft, die als sich gegeneinander ausdehnende bzw. kontrahierende „Blasen" (Sauer 2003, 127f.) verstanden werden. Wie im nächsten Abschnitt zu zeigen sein wird, macht erst der Blick auf die Verknüpfungen von Staat und Zivilgesellschaft – wie sie Antonio Gramsci in seinen Überlegungen zur Zivilgesellschaft ausgeführt hat – deutlich, inwiefern staatliche Herrschaft durch und innerhalb von Zivilgesellschaft hergestellt wird (ebd., 129). In ähnlicher Weise kritisiert Demirovič (1997) dieses Modell von Demokratisierung dafür, dass die ihm innewohnende Vorstellung von Öffentlichkeit eine spezifische Geschichtsphilosophie zunehmender Öffnung und Offenheit beinhaltet. Die stetige Erweiterung des öffentlichen Raums finde jedoch nicht statt, weil dieser selbst Bestandteil von Hegemonie sei.

(2) Die Untersuchungen über die Entwicklung der Zivilgesellschaften des Nahen und Mittleren Osten haben gezeigt, dass in autoritär geprägten Staaten die Ausbildung zivilgesellschaftlicher Partizipationsformen mit der Transformation staatlicher Herrschaft einhergeht: Im Zuge „demokratischer Öffnungen" wurden in den 1990er Jahren zivilgesellschaftlichen AkteurInnen beschränkte Formen der Meinungs- und Versammlungsfreiheit zugestanden, die viele AnalystInnen dazu bewogen haben, die Ankunft der dritten Demokratisierungswelle auch für den Nahen und Mittleren Osten zu prognostizieren. Diese Zugeständnisse haben jedoch dazu geführt, dass zwar Kritik und Protest innerhalb bestimmter Grenzen zugelassen wird; die unter Druck geratenen regierenden Eliten konnten darüber jedoch auch ihre Machtpositionen erhalten und liberalisierte Formen autoritärer Herrschaft etablieren (Brumberg 2002).[3]
Aufbauend auf diesen Überlegungen, die die demokratietheoretischen Verkürzungen bisheriger Analysen herausstellen, sollen im nächsten Schritt die Entstehungsbedingungen des türkischen Demokratisierungsprozesses – und damit die Phase der Herausbildung und Entwicklung der islamistischen Frauenbewegung – nach dem Militärputsch 1980 kurz skizziert werden. Anhand eines an Gramsci angelehnten Begriffs von Zivilgesellschaft sollen dabei die gegenseitigen Konstitutionsprozesse von Islam und Zivilgesellschaft gezeigt werden. Die zu fokussierende Schlüsselkategorie ist dabei der Staat.

Religiöser Laizismus

Die Rückkehr zum parlamentarischen System drei Jahre nach dem Militärputsch 1980 wird zumeist als Anfangspunkt des türkischen Demokratisierungsprozesses betrachtet (Arat 1994). Nach den bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen der 1970er Jahre habe mit der Liberalisierungspolitik der Regierung Özals die Phase der Konsolidierung der türkischen Demokratie sowie der Zivilgesellschaft eingesetzt, die sowohl durch die Entstehung der neuen Frauenbewegung als auch durch das Erstarken der islami(sti)schen Bewegungen gekennzeichnet ist.
Diese Lesart der Entwicklungen der 1980er Jahre verdeckt, dass sich die zivilgesellschaftliche Organisierung zum einen nicht aus sich selbst heraus geschaffen hat, sondern der Staat für die Handlungsmöglichkeiten gesellschaftlicher Kräfte und insbesondere für religiös motivierte Kräfte entscheidende Rahmenbedingungen geschaffen hat. Zum anderen wird die Intervention des Militärs auf die Beendigung der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen linken und rechten gesellschaftlichen Gruppen reduziert und lässt die parallel wirkende tiefe Krise der türkischen Wirtschaft unbenannt. Um die vom Internationalen Währungsfonds und von der Weltbank finanzierten Strukturanpassungsprogramme möglichst effizient durchzusetzen, setzte das Militär auf eine autoritäre politische Führung (Yavuz 2003, 87). Die verfassungsrechtlich gewährten, weitreichenden sozialen Rechte für Gewerkschaften und Assoziationen wurden und sind durch die vom Militär implementierte neue Verfassung von 1982 restriktiv eingeschränkt (Öniş 1997, 750).

Entscheidend für das Verhältnis von Staat und Zivilgesellschaft ist dabei, dass der Religion eine neue Funktion in diesem Prozess der gesellschaftlichen Transformation eingeräumt wurde: Der Islam sollte als Bindeglied fungieren, um konservativ islamische und nationalistische Kräfte zu bündeln (Cetinsaya 1999, 374). Der türkische Nationalismus solle darüber gestärkt und der gesellschaftliche Einfluss linker Kräfte, die als Hauptgefahr für die ökonomische Stabilität betrachtet wurden, untergraben werden. Dieser Wandel, der mit der Formel „türkisch-islamische Synthese" umschrieben wird, hatte die ideologische Integration von Religion in das vorherrschende Nationalismuskonzept und damit eine Neuausrichtung des bis dahin laizistisch gewandten Nationalismus zum Ziel. Gleichzeitig wurde diese Neuausrichtung kultur- und bildungspolitisch untermauert: Das Amt für religiöse Angelegenheiten erhielt in diesem Zuge mehr Befugnisse und eine bessere finanzielle Ausstattung. In den Grundschulen wurde Religionsunterricht als Pflichtfach eingeführt; religiöse Sekundarschulen konnten eingerichtet werden (Öniş 1997, 750). Staatliche Institutionen wurden beauftragt, Curricula und Schulbücher umzuorganisieren und umzuschreiben, um dieses neu geschaffene Verhältnis historisch neu zu begründen (Seufert 2000, 31). Den traditionellen religiösen Orden wurden mehr politische Rechte gewährt, so dass sie die Möglichkeit erhielten, im ihnen vormals verschlossenen öffentlichen Raum wieder Fuß zu fassen (Öniş 1997, 750). Ayata (1993) weist auf den personellen Strukturwandel des Staatsapparates hin und zeigt das Aufbrechen der Vorherrschaft säkular orientierter Staatsbeamter; über personelle Netzwerke hätten religiöse Kräfte Zugang zu Ministerien und staatlichen Institutionen erhalten.

Durch die Liberalisierungspolitik erhielt auch die ländliche, konservativ-religiös orientierte Mittelschicht Aufstiegsmöglichkeiten, die nicht nur ihre finanzielle Position gestärkt hat. Ziel der Wirtschaftspolitik war es, Mittelschichtunternehmen zu fördern, um den staatlichen Wirtschaftssektor abbauen zu können. Die daraus hervorgehende „neue Bourgeoisie" (Yavuz 2003, 88) oder Gegen-Elite (Göle 1997) war und ist jene Kraft, die die kulturelle Hegemonie der kemalistischen Elite zum ersten Mal seit der Gründung der Republik in Frage zu stellen vermag. Darüber hinaus bildet dieser Sektor eine wichtige finanzielle Ressource, auf die die islamistische (Frauen-)Bewegung zurückgreifen kann.

Diese kurze Skizze zeigt, inwiefern Zivilgesellschaft im Sinne Gramscis als erweitertes Terrain des Staates zu begreifen ist, in dem Kämpfe um politische Hegemonie kulturell ausgetragen und in dem staatliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse produziert und hervorgebracht werden (Votsos 2001, 139ff.). Das öffentliche Auftreten islamistischer (Frauen-)Bewegungen geht insofern nicht auf in einem Forschungsparadigma, das auf die „Rückkehr der Religionen" fokussiert. Islamistische Frauenbewegungen werden bedingt durch und konstituiert über die neu definierte Rolle von Zivilgesellschaft als staatliche Arena und durch die Funktion, die dem Islam in der Herstellung dieser Sphäre zugeordnet wird.

Islam und Zivilgesellschaft aus feministischer Perspektive

Deniz Kandiyoti (2001, 53) ist zuzustimmen, wenn sie das Fehlen eines geeigneten Vokabulars und Instrumentariums bemängelt, um über das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Geschlecht im Nahen und Mittleren Osten nachzudenken. Ich schlage deshalb ein an Gramsci angelehntes Konzept von Zivilgesellschaft für die Analyse islamistischer Frauenbewegungen vor. Meines Erachtens ist ein solches in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung: Erstens führt es weg von der Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie, die verschiedene Formen von Orientalismus im Gepäck hat und den Widersprüchen gesellschaftlicher Kämpfe keine Rechnung tragen kann. Zweitens überwindet eine solche Perspektive die binäre Gegenüberstellung von Staat und Zivilgesellschaft und macht deutlich, wie Herrschaftsverhältnisse „in der Zivilgesellschaft wirksam und institutionell verfestigt" (Sauer 2003, 129) werden und inwiefern sie als Element und Produkt politischer und ökonomischer Transformation zu verstehen sind. Drittens wurde gezeigt, dass die Erweiterung von Handlungsräumen und -möglichkeiten für Frauen im Zuge von Liberalisierungs- und Pluralisierungsprozessen aus dieser Betrachtungsweise nicht mit Demokratisierung gleichgesetzt werden kann. Die Fragen sind vielmehr darauf zu richten, wie und in welchen Formen sich islamistische Frauenbewegungen hegemonialen Staats- und Geschlechterprojekten widersetzen bzw. an ihrer Herstellung und Reproduktion partizipieren. Schließlich wurde deutlich, dass der den vorgestellten Arbeiten zugrunde liegende Begriff von Pluralismus einer feministischen Perspektive auf Demokratie deshalb nicht genügt, weil die Pluralität von Öffentlichkeiten zum Grundprinzip von Demokratisierung erhoben wird, ohne die darin eingewobenen Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu thematisieren. Die Herstellung neuer, islamischer Identitäten wird darin auf ein gegebenes, wesenhaftes Grundprinzip, nämlich den Islam, zurückgeführt. Ein demokratischer Pluralismus bedarf jedoch eines Verständnisses von Pluralität, das nicht auf identitätslogischen Anforderungen beruht und berücksichtigen kann, dass Identitäten erst im Kampf um Repräsentation konstituiert werden (vgl. hierzu auch Sänger in diesem Heft).

Eine gramscianische Perspektive auf Zivilgesellschaft macht also die Transformation des Verhältnisses von Staat und Zivilgesellschaft sowie die veränderte Rolle von Religion in diesem Verhältnis sichtbar. Das Erstarken der islamistischen (Frauen-) Bewegung in der Türkei ist somit weniger Ausdruck einer Re-Islamisierung bzw. einer Wiederkehr des Religiösen. Ihre Entstehung und Entwicklung ist vielmehr als Teil und Effekt des politischen Projekts der „türkisch-islamischen Synthese" zu verstehen, das auf der Ebene zivilgesellschaftlicher Institutionen und Gruppierungen ausgearbeitet und organisiert, aber auch bekämpft wird.

Anmerkungen

1 Für die vielen wichtigen Diskussionen, Einwände, Anregungen und Ermutigungen, mit Hilfe derer und durch die dieser Text entstanden ist, möchte ich mich bei Eva Sänger, Marcus Meier und Uta Schirmer bedanken.

2 Mit „islamistisch" bzw. „Islamismus" meine ich hier jene gesellschaftlichen AkteurInnen und sozialen Bewegungen, die sich in ihrem Handeln in erster Linie auf islamisch-religiöse Diskurse und Praktiken beziehen. Dies besagt jedoch nicht, dass ein wesenhafter Kern von Aussagen über „den" Islam die Ausbildung ihrer Handlungsorientierungen determiniert. Die Art und Weise, wie das Verhältnis von Religion und Politik bzw. Gesellschaft zu gestalten ist, ist als umkämpfter Prozess der Deutung zu betrachten, in dem sich unterschiedliche Antagonismen ausdrücken.

3 Damit soll nicht suggeriert werden, dass es nur einen Typus „arabischer" oder gar „islamischer" Autokratie gäbe. Zu den unterschiedlichen Ausprägungen staatlich-autoritärer Regime in verschiedenen nationalstaatlichen Kontexten siehe Brumberg (2002, 2003).

Literatur

Arat, YeÐim, 1994: „Toward a Democratic Society. The Women's Movement in Turkey in the 1980s." Women's Studies International Forum. 17. Jg. H. 2-3, 241-248.

Ayata, Sencer, 1993: „The Rise of Islamic Fundamentalism and Its Institutional Framework." In: Eralp, Atila/Tünay, Muharrem/YeÐilada, Birol (Hg.): The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey. London, 51-68.

Brumberg, Daniel, 2002: „The Trap of Liberalized Autocracy." Journal of Democracy. 13. Jg. H. 4, 56-68.

Brumberg, Daniel, 2003: „Islamists and the Politics of Consensus." In: Diamond, Larry Jay/Plattner, Marc F./Brumberg, Daniel (Hg.): Islam and Democracy in the Middle East. Baltimore, 268-275.

Cetinsaya, Gökhan, 1999: „Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of ‚Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought." The Muslim World. 99. Jg. H. 3-4, 350-376.

Demirovič, Alex, 1997: „Hegemonie und Zivilgesellschaft. Metakritische Überlegungen zum Begriff der Öffentlichkeit." In: Demirovič, Alex (Hg.): Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie. Münster, 165-182.

Duval, Soroya, 1998: „New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt." In: Ask, Karin/Tjomsland, Marit (Hg.): Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations. Oxford, New York, 45-72.

Fraser, Nancy, 2001: „Sex, Lügen und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Bestätigung des Bundesrichters Clarence Thomas." In: Fraser, Nancy (Hg.): Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats. Frankfurt/M., 151-179.

Göle, Nilüfer, 1995: Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei. Berlin.

Göle, Nilüfer, 1997: „Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites." Middle East Journal. 51. Jg. H. 1, 46-58.

Göle, Nilüfer, 2004: „Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit." In: Göle, Nilüfer/Ammann, Ludwig (Hg.): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld, 11-44.

Ilyasoğlu, Aynur, 1999: „Islamist Women in Turkey: Their Identity and Self-Image." In: Arat, Zehra F. (Hg.): Deconstructing Images of „The Turkish Woman.". New York, 241-261.

Kandiyoti, Deniz, 1991: „Introduction." In: Ders. (Hg.): Women, Islam and the State. Philadelphia, 1-21.

Kandiyoti, Deniz, 2001: „The Politics of Gender and the Conundrums of Citizenship." In: Joseph, Suad/Slyomovics, Susan (Hg.): Women and Power in the Middle East. Philadelphia, 52-58.

Klein-Hessling, Ruth/**Nökel**, Sigrid/**Werner**, Karin, 1999: „Weibliche Mikropolitiken und die Globalisierung des Islam." In: Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hg.): Der neue Is-