

**Nuriye Duran Özsoy**

## **Die Frauenbewegung in der Türkei**

Die Entstehungs- und Erfolgsgeschichte der Frauenbewegung ist grundsätzlich vom jeweiligen Land und seiner Kultur abhängig. Die Emanzipationsbestrebungen in der Türkei bedürfen einer gründlichen Erforschung und genauen Analyse der Faktoren, die Ursache dieser Bewegung waren und sind. Dafür ist es hilfreich, diese in Phasen zu unterteilen. Als die erste Phase lässt sich die Osmanische Frauenbewegung ansehen, deren Anfänge auf das Ende der Tanzimat-Periode (Ende des 19. Jh.) zurückzuführen sind.<sup>1</sup> Im Anschluss daran etablierten sich Frauen, die die Kemalistischen Reformen miterlebten. Sie waren der Regierung gegenüber sehr loyal und galten als von ihr gelenkt und zur Schau gestellt. Bis in die 1970er Jahre hinein durchlebte die Frauenbewegung ihre ruhigste Phase. Danach gab es eine starke Orientierung an linken Ideologien. Nach dem Putsch vom 12. September 1980<sup>2</sup> entstand eine Frauenbewegung, die sich sowohl von der linken als auch von der islamischen Bewegung losriss und von diesen Ideologien Unabhängigkeit erlangte. Diese Phasen werden in der feministischen Literatur als die erste, zweite und dritte Welle der Frauenbewegung<sup>3</sup> bezeichnet, die sehr

---

<sup>1</sup> Vgl. Ömer Çaha, „Türk Kadın Hareketi: Kadınsı Bir Sivil Toplumun İmkani“ [Die Türkische Frauenbewegung: Die Möglichkeit einer femininen Zivilgesellschaft], in: *Kadın Çalışmaları Dergisi*, Nr. 3, 2006.

<sup>2</sup> Am 12. September 1980 übernahm die militärische Führung unter Generalstabschef Kenan Evren die Regierung. Es begann eine breit angelegte Jagd auf Linke. Diese Zeit, die manchen Informationen zufolge 4000 Menschen das Leben kostete, hinterließ in den Köpfen von Zeitzeugen ewige Spuren. Leider wurde mit öffentlichen militärischen Putschen, die etwa alle zehn Jahre 1960, 1971, 1980 – und später 1997 in modernisierter Form als postmoderner Putsch – stattfanden, die demokratische zivile Regierung aufgehoben. Diese militärischen Putsche wurden zum Thema von zahlreichen Filmen und Büchern. Schließlich wurden die kürzlich gescheiterten Bemühungen der Schließung der AKP, die mit 40% gewählt wurde, auch von rechten, einigen linken und liberalen Kreisen als die Fortsetzung dieser Putschversuche angesehen.

<sup>3</sup> Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang, dass die Bezeichnungen „Erste, Zweite und Dritte Welle“ in Bezug auf die Frauenbewegung in der Türkei mit der Verwendung dieser

unterschiedliche Dynamiken, Paradigmen und Diskurse aufweisen. Diese sollen im Folgenden anhand der jüngsten feministischen Literatur in der Türkei erläutert werden.

### Die „erste Welle“ der Frauenbewegung

Die Existenz der Osmanischen Frauenbewegung kam erst infolge von Forschungen in den 1980er Jahren zutage. Es war die sogenannte „Erste Welle“ der Frauenbewegung. Bis dahin betrachtete man die Rechte, die nach der Gründung der Republik den Frauen gewährt wurden, nicht als von Frauen eingeforderte Rechte, sondern als solche, die ihnen die Revolution einräumte. Es gab jedoch am Ende des Osmanischen Reiches – vor und nach der 2. Tanzimat-Periode – eine äußerst aktive Frauenbewegung und auch später eine weitere, die sich an der Gründung der Republik beteiligen wollte. Diese Osmanische Frauenbewegung blieb bis in die jüngere Zeit unentdeckt. Erst die Eröffnung der Frauenforschungszentren in den Universitäten nach westlichem Vorbild ermöglichte es, dass diese Bewegung nicht in völlige Vergessenheit geriet. Die nacheinander einsetzenden Forschungen zu Frauen an diesen Zentren einerseits und die Gründung einer Bibliothek der Frauenwerke und eines Informationszentrums im Jahre 1990 andererseits beschleunigten die Frauenforschung und wurden zum Wendepunkt der Frauenforschung in der Türkei.<sup>4</sup>

In den letzten zwanzig Jahren bildete in der feministischen Geschichtsschreibung die Beleuchtung der verborgenen Frauengeschichte den ersten Schritt. Dies war, nach Skott „auch die Phase der Erschaffung eines neuen Wissens über die Frau und somit über die Gesellschaft“.<sup>5</sup>

Es wird deutlich, dass der feministische Diskurs, der die Notwendigkeit einer neuen Geschichtsschreibung aus Sicht der Frau betont, nicht ignoriert werden sollte. Eine ganze Reihe von Arbeiten haben der Frauenforschung in der Türkei eine neue Dimension gegeben und den Weg für weitere Arbeiten über diesen Zeitraum geebnet: Zafer Topraks Arbeiten über osmanische

---

Bezeichnungen in der internationalen feministischen Literatur nicht übereinstimmt, sondern als eine letztendlich lokale Wortverwendung anzusehen ist.

<sup>4</sup> Vgl. Yeşim Arat, „Türkiye’de Kadın Çalışmaları: Kemalizm’den Feminizme“ [Frauenarbeit in der Türkei: Vom Kemalismus zum Feminismus], in: *Kadın Çalışmaları Dergisi*, Nr. 3, 2006.

<sup>5</sup> Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap* [Revolution ohne Frauen] (Metis Yayınları: Istanbul 2003), 16.

Frauenvereine (1988-89), Serpil Çakırs Schriften „Eine osmanische Frauenorganisation: Gesellschaft zur Verteidigung der Frauenrechte“<sup>6</sup> und „Osmanische Frauenbewegung“<sup>7</sup> (beide 1994), die Arbeiten von Şirin Tekeli (1986-90), Nüket Sirman (1993) und Yeşim Arat (1997) über die neuen feministischen Aktivitäten sowie Emel Aşas (1989) und Aynur Demirdireks (1993) Untersuchungen über osmanische Frauenvereine und Yaprak Zihnioğlu aktuelle Arbeit „Revolution ohne Frauen – Nezihe Muhiddin“<sup>8</sup> (2003).

Latife Hanım selbst, die Frau des Gründers der türkischen Republik Mustafa Kemal Atatürk, war eine äußerst starke Frau und stand in engem Kontakt mit den Feministinnen jener Zeit. İpek Çalışlar Werk „Latife Hanım“<sup>9</sup>, das kürzlich veröffentlicht wurde und zu heftigen Diskussionen führte, zeigt sehr deutlich, wie die Geschichte bisher verzerrt dargestellt und die Rolle der Frauen während der Revolution ignoriert wurde. Nachdem ihr Mann, Mustafa Kemal, sich von ihr gemäß dem Familiengesetz des Osmanischen Reiches scheiden ließ, wurde Latife Hanım des Palastes verwiesen und zog sich in die Einsamkeit zurück. Die Geschichtsschreibung hat sie fast gänzlich ignoriert. Ihre Memoiren wurden der Gesellschaft für Sprache und Geschichte (Dil Tarih Kurumu) hinterlassen und sind der Öffentlichkeit und der Forschung bis zum heutigen Tage nicht zugänglich.

Die Erste Welle der Frauenbewegung selbst kann in drei Phasen unterteilt werden:

- von 1868, als der erste Brief einer Frau veröffentlicht wurde, bis zur 2. Tanzimat-Zeit (1908)
- der osmanische Feminismus der 2. Tanzimat-Periode (1908-1922)
- die Erste Welle des republikanistischen<sup>10</sup> Feminismus (1923-1935).<sup>11</sup>

Ab den 1870er Jahren schickten Frauen – zunächst ohne Namen, beziehungsweise unter Pseudonymen – Briefe an Zeitungen, später aber fingen

---

<sup>6</sup> Serpil Çakır, „Bir Osmanlı Kadın Örgütü, Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti“, in: *Tarih ve Toplum*, XI/66 (Haziran 1989), 18-19.

<sup>7</sup> Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (Metis Yayınları: Istanbul) 1994.

<sup>8</sup> Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap – Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği* (Metis Yayınları: Istanbul 2003).

<sup>9</sup> İpek Çalışlar, *Latife Hanım* (Doğan Kitapçılık: Istanbul 2006).

<sup>10</sup> Anmerkung der Lektorin: Der Begriff „republikanistisch“ wird hier für eine Haltung verwendet, die eine patriotische kemalistische Einstellung zur Republik stark herausstreicht und ideologisch überhöht.

<sup>11</sup> Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap*, 21.

sie an, regelmäßig Artikel zu verfassen. Das Buch der ersten Romanautorin Fatma Aliye Hanım, Tochter des bekannten Historikers Cevdet Pascha, wurde in europäische Sprachen übersetzt. Zur selben Zeit wurde eine eigene Zeitung für Frauen mit dem Titel „Hanımlara Mahsus Gazete“<sup>12</sup> zu einem Presseorgan, über das die Frauen sprachen und diskutierten, und das die Tagesordnung der Presselandschaft mitbestimmte. Durch diese und ähnliche Zeitungen, Zeitschriften und Vereine begannen die Frauen für ihre Meinungs- und Bildungsfreiheit einzutreten, ebenso für das Recht auf Arbeit und das Recht, innerhalb der Familie eine geachtete Stellung einzunehmen. Sie setzten sich für die Abschaffung von Polygamie und das Scheidungsrecht ein, das bis dahin nur Männer für sich beanspruchen konnten. Şirin Tekeli beschreibt die Haltung der reformistischen Männer jener Zeit folgendermaßen:

Obwohl sie die Reformen der Tanzimat vertraten, verhielten sie sich, was die Rechte der Frauen anbelangte, sehr konservativ. Sie versuchten, die althergebrachten osmanischen Werte über die Frauen aufrecht zu erhalten.<sup>13</sup>

Die Feministinnen jener Zeit kritisierten entschieden diese Haltung ihrer männlichen Genossen und setzten sich selber für ihre Interessen ein. Obwohl sie die Ansichten ihrer europäischen Genossinnen schätzten und als wichtig erachteten, rechtfertigten sie ihre Position mit dem Rückgriff auf die Religion und bedienten sich religiöser Argumente mit dem Verweis auf muslimische Frauen aus dem frühen Islam sowie muslimische Wissenschaftlerinnen aus der islamischen Geschichte.

Die Erste Welle republikanischer Feministinnen ging noch einen Schritt weiter. Sie forderten eine aktive Rolle in der Gründungsphase der Republik sowie das Wahlrecht. Sie waren der Ansicht, einer Revolution ohne Frauen fehle etwas. Zu diesem Zweck gründeten sie 1923 die *Frauenvolkspartei* (Kadınlar Halk Fırkası) und ein Jahr darauf die *Türkische Frauenunion* (Türk Kadınlar Birliği). Die von der Kemalistischen Ideologie beherrschte Einparteieregierung sah die Rolle der Frauen nicht als Mitbegründerinnen und aktive Elemente der Nation an, sondern lediglich als passiv, beobachtend und bestenfalls als unterstützend.

---

<sup>12</sup> Der Titel der Zeitung lässt sich mit „Zeitung für Frauen“ übersetzen.

<sup>13</sup> Unveröffentlichter Beitrag von Şirin Tekeli im Rahmen des Internationalen Symposiums „Türkiye ve Avrupa Birliği’nde Kadınlar: Ortak Bir Anlayışa Doğru“ [Frauen in der Türkei und der Europäischen Union: Hin zu einem gemeinsamen Standpunkt], 13.09.2004, in: <http://bianet.org/bianet/bianet/43145-on-maddede-turkiyede-kadin-hareketi>.

Infolge dieser Zurückdrängungspolitik wurden Frauen, die diesem Bild nicht entsprachen, isoliert, die Frauenvolkspartei verboten und die Aktivitäten ihrer Mitglieder unterbunden. Die neue Regierung setzte die Frauenrechte als starke demokratische Symbole gegen die Außenwelt ein, trug die Behauptung – „wir sind es, die den Frauen die Rechte gegeben haben“ – wie ein Banner vor sich her und gewährte nur jenen Frauen ihre Unterstützung, die diesem Slogan folgten. Indem die führenden Frauenbilder der Vergangenheit aktiv in die Vergessenheit verbannt wurden, um sie so aus dem kollektiven Gedächtnis der Kulturgeschichte zu löschen, wurde ein neuer Frauentyp geschaffen.<sup>14</sup>

Diesen neuen Frauentyp, den die kemalistische Ideologie in der Türkei kreierte, können wir „Republikanistische Frau“<sup>15</sup> nennen. Sie wird dadurch charakterisiert, dass sie eine geschlechtsspezifische Betrachtung von gesellschaftspolitischen Angelegenheiten nicht für richtig hält. Forscherinnen und Schriftstellerinnen wie Elif Şafak und Ferhunde Özbay kritisieren, dass diese republikanistisch orientierten Akademikerinnen in der Türkei der Meinung sind, sie würden aufgrund ihres Geschlechts kaum benachteiligt:

Wenn wir das, was uns widerfährt, nicht als Frau, sondern aus männlicher Ideologie heraus betrachten, ist die Diskriminierung nicht so ersichtlich. Die Diskriminierung setzt sich aus kleinen Erfahrungen in unserem täglichen Leben zusammen. In der Türkei wurden in den 1930er Jahren Akademikerinnen voller Überzeugung aktiv: Sie glaubten von Herzen daran, eine neue Gesellschaft zu schaffen, waren fleißig und dabei auch der Regierung gegenüber treu, die ihnen diese Gelegenheit ermöglichte (...) Dieses Gefühl der Treue wurde von Generation zu Generation übertragen, durch die Behauptung, die Republik sei bedroht, gefestigt und mit der Theorie des „inneren Feindes“ gesteigert. Schließlich entstand sowohl in den Gesellschafts- als auch Naturwissenschaften ein neuer Typus: „Treue und missionarische Akademikerinnen“. Weder demokratisch, noch objektiv, rational oder wissenschaftlich (...) <sup>16</sup>

Die wichtigste Vertreterin des republikanistischen Frauentyps und somit der Kemalistischen Ideologie ist Afet İnan mit ihren Schriften.<sup>17</sup> Die wichtigste

---

<sup>14</sup> Vgl. Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap*, 17-18.

<sup>15</sup> Vgl. Anm. 10.

<sup>16</sup> Elif Şafak, „Bilim Kadınları“ [Gelehrten], in: *Zaman Gazetesi*, 23.05.2006: <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=287473>

<sup>17</sup> Vgl. Yeşim Arat, „Türkiye’de Kadın Çalışmaları: Kemalizm’den Feminizme“ [Frauenarbeit in der Türkei: Vom Kemalismus zum Feminismus], in: *Kadın Çalışmaları Dergisi*, Nr. 3, 2006.

Arbeit İnan's ist *Atatürk und die Erlangung der Frauenrechte in der Türkei und die Rechte und Pflichten der türkischen Frau im Verlauf der Geschichte*.<sup>18</sup>

### Die „zweite Welle“ der Frauenbewegung

Die zweite Welle der Frauenbewegung hat sich nach 1973 zur linken Bewegung bekannt. Die Vertreterinnen dieser Welle deuteten die Unterdrückung der Frau als Folge der kapitalistischen Ordnung und Ausbeutung und konnten dabei den Einfluss des patriarchalischen Systems nicht erkennen, dessen Wurzeln noch viel weiter zurückliegen, als die des Kapitalismus. Sie glaubten fest daran, dass ihre Befreiung durch den sozialistischen Kampf verwirklicht werden würde, in dem „Frau und Mann Seite an Seite“ stünden.<sup>19</sup> Die marxistischen Feministinnen, die noch immer dieses Argument anführen, beschuldigen die sozialistischen Feministinnen, die eine Frauenbewegung außerhalb der linken Männerbewegung schufen, dadurch die Bewegung gespalten zu haben.<sup>20</sup>

### Die „dritte Welle“ der Frauenbewegung

Die dritte Welle der feministischen Bewegung fiel infolge des Militärputsches von 1980 in eine Phase der Selbsthinterfragung. Dieser neue Zustand brachte eine aktivere Frauenbewegung hervor und ermöglichte die Einbeziehung von Frauen, die anderen Ideologien als der Linken angehörten. Nacheinander wurden Vereine und Arbeitsgruppen gebildet, die sich mit verschiedenen gesellschaftspolitischen Problemen auseinandersetzen. Entscheidend waren dafür der Einfluss des Demokratisierungsprozesses und die Stärkung der Zivilgesellschaft in der Amtsperiode des Ministerpräsidenten Turgut Özal. Die Ratifizierung des UN-Übereinkommens zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW) von Seiten der Türkei im Jahre 1985 und die Beschlüsse der 3. Weltfrauenkonferenz in Nairobi waren ebenfalls bedeutsam.

---

<sup>18</sup> *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması. Tarih Boyuncu Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, 1964 (4. Auflage: İstanbul 1982).

<sup>19</sup> Führende Frauen der linken Bewegung wie Stella Ovadia, Handan Koç, Firdevs Gümüşoğlu und Yüksel Selek haben dies in verschiedenen Zeitungsinterviews nach den 80er Jahren deutlich zur Sprache gebracht. Vgl. Nurten Kaya, „80 ve 90'larda Türkiye'de Feminist Hareketler“ [Feministische Bewegungen in der Türkei in den 80er und 90er Jahren], in: *Kadın Çalışmaları Dergisi*, Nr. 3, 2006.

<sup>20</sup> Ebd. 19.

In dieser Phase der Neustrukturierung bemühten sich Frauenorganisationen, lockerere demokratische und unbürokratische Strukturen aufzubauen, in denen gleichberechtigte Beziehungen angestrebt wurden. Auch wenn ihre Erfolge diesbezüglich kritikwürdig sind, muss eingeräumt werden, dass die von ihnen geschaffenen Strukturen im Vergleich zu denen anderer Nichtregierungsorganisationen weniger bürokratisch sind.

Dennoch fällt es den heutigen Frauenrechtlerinnen in der Türkei aufgrund ihrer ausgeprägten nationalistischen und laizistischen Einstellung sehr schwer, kurdische – sowie religiöse – Feministinnen einzubeziehen. Sie sind der Auffassung, dass die Religion hauptsächlich dazu beiträgt, die Frau als Mensch zweiter Klasse einzustufen. Sie beziehen äußerst ungerne religiöse Frauen in ihre gemeinsamen Aktivitäten mit ein und nehmen sich widerwillig ihrer Probleme an. Dass sich diese feministischen Organisationen – abgesehen von einem kleinen Teil, der sich gegen das aktuelle und heiß diskutierte Kopftuchverbot an Universitäten positionierte – regierungsloyal zeigen, bringt ihre Haltung klar auf einen Nenner. Laut der bekannten linken Feministin Ayşe Durakbaşa ist „die Gemeinsamkeit der türkischen Feministinnen womöglich ihre Unwissenheit und ihr Desinteresse am Islam“.<sup>21</sup>

### **Muslimische Frauenforschung: historische Perspektiven**

Dies ist eine zutreffende Feststellung. Entgegen aller Behauptungen der laizistischen Feministinnen in Europa und der Türkei bietet der Koran aber, auch wenn in ihm ein dominant patriarchalisches Bild deutlich wird, muslimischen Frauen eine Grundlage, um innerhalb der Religion eine feministische Haltung zu entwickeln, da er der Frau die gleichen Verantwortungen und Werte wie dem Manne zugesteht. Diese Auffassung blieb auch in der Praxis der frühislamischen Gesellschaft bestehen, obwohl die *sahâba*<sup>22</sup> sich von Zeit zu Zeit dieser emanzipatorischen Entwicklung widersetzen. Ein Beweis für diese Auffassung ist, dass Aisha, die Frau des Propheten, eine der wichtigsten Personen

---

<sup>21</sup> Ayşe Durakbaşa, „Türkiye’de Kimlik Siyaseti Üzerine“ [Über die Identitätspolitik in der Türkei], in: Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik* [Verschleierte Identität] (Metis Yayınları: Istanbul 1994), 8.

<sup>22</sup> *Sahâba*: Gefährten des Propheten Muhammad, die zu seiner Zeit lebten und gläubig waren. Muslime messen ihnen besondere Bedeutung bei, da sie die Ersten waren, die sich der islamischen Religion annahmen und sie den folgenden Generationen überlieferten.

innerhalb der Hadithwissenschaften<sup>23</sup> ist. Sie gehört bis heute zu den wichtigsten Hadithüberliefernden. In ihren Hadithüberlieferungen<sup>24</sup> und Koraninterpretationen ist eine deutliche Frauenperspektive zu erkennen. Bemerkenswert ist auch, dass später, als im Mittelalter in Europa bestimmte Frauen als „Hexen“ bezeichnet und verbrannt wurden, so viele muslimische Überlieferinnen und berühmte Frauen im Bereich der Kunst und Wissenschaft hervortraten, dass sie zum Thema einzelner Bücher wurden. Einige erstaunliche statistische Informationen können das belegen.<sup>25</sup>

Der große Hadithgelehrte Al-Mundhirî (656/1258) erwähnt in seinem Werk *Al-Takmila* („Die Vollendung“) über 200 Hadithwissenschaftlerinnen (*muhadditha*)<sup>26</sup>, wobei dieses Werk lediglich einen Zeitraum von hundert Jahren abdeckt. Allen voran erwähnt besonders der berühmte Al-Dhahabî (748/1347) in seinen Werken die meisten gelehrte Frauen. In seinem Buch *Mu'dscham schuyûkh al-Dhahabî* (Konkordanz der Lehrenden von al-Dhahabî) erzählt er über seine Lehrer. Er berichtet, dass unter ihnen 104 Lehrerinnen waren, und führt detailliert aus, wo und in welcher Form er von ihnen unterrichtet wurde. Nach Al-Dhahabî erwähnt Al-Sakhavî in seinem Werk *Al-Daw' al-lâmi'*

---

<sup>23</sup> Hadithwissenschaft: Eine der fundamentalen Wissenschaften der islamischen Theologie, die sich mit Aussagen und Verhaltensweisen des Propheten beschäftigt und sie in Textform (*Hadith*, pl. *Hadithe*) tradiert. Hadithe wurden von Generation zu Generation übertragen, sehr früh verschriftlicht und entwickelten sich dabei zu einem Wissenschaftszweig.

<sup>24</sup> Eines der wichtigsten Beispiele hierfür ist die Kritik von Aisha an dem bekannten „Unglücks“-Hadith in islamischen Quellen. Sie widersetzte sich dem Hadith „Das Unglück liegt in drei Dingen: Dem Haus, der Frau und dem Pferd“ von Abu Khurayra (ein Prophetengefährte, der die meisten Hadithe überlieferte) und sagte, er habe es falsch gehört, der Gesandte Gottes habe vor diesem Satz „Gott verdammt die Juden, denn sie sagen: ...“ und kritisierte so den berühmten Überlieferer Abu Khurayra. In der Hadithwissenschaft ist Aisha eine der ersten, die im Sinne der Textkritik die Technik des Koran- und Hadithvergleichs anwendet. Vgl. Bedruddin Ezerkeşi, *Hz. Aïşe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* [Die Kritik Aishas an den Sahaba] (Kitabiyat: Ankara 2000), 42. Außerdem vgl. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Ataerkil Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* [Spuren des frauenfeindlichen Diskurses in der islamischen Tradition] (Kitabiyat: Ankara 2003), 218.

<sup>25</sup> An dieser Stelle möchte ich Herrn Kazım Sever danken, der mir Ergebnisse seiner Promotionsarbeit zugänglich machte, die bald unter dem Titel *Gelehrte Frauen in der Geschichte des Islam* auf Deutsch und Türkisch erscheinen wird. Für nähere Informationen wende man sich an diese Arbeit.

<sup>26</sup> *Muhaddith/muhadditha*: Bezeichnung sowohl für diejenigen, die die Hadithe von Generation zu Generation überliefern, als auch für die, die sich mit diesem Überlieferungsgut, vor allem mit seiner Authentizität befassen. Diese Arbeit bezeichnet eine wissenschaftliche und ehrwürdige Tätigkeit, die einer besonderen Befähigung bedurfte.

(„Leuchtendes Licht“) 1075 gelehrte Frauen. Eine jüngere Arbeit hierzu ist das im Jahre 1878 veröffentlichte zweibändige Werk von Hacı Mehmet Zihni Efendi, *Meşâhir-i Nisâ'* („Berühmte Frauen“). Er stellt dort etwa tausend Frauen vor, die sich mit verschiedenen Bereichen der Hadithwissenschaften, der Dichtung, der Medizin bis hin zur Magie beschäftigten. Ein weiteres wichtiges Werk in diesem Bereich ist das gleichnamige fünfbändige, im Jahre 1909 verfasste Werk von Umar Rıdâ Kahhâla. Er führt ungefähr 2800 Frauen an, die auf verschiedenen Gebieten Berühmtheit erlangten. In diesem Zusammenhang gibt es noch zahlreiche weitere Werke. Schon die Existenz dieser Frauen, die in diesen und anderen Werken Erwähnung finden, steht im absoluten Widerspruch zu der Behauptung, die Frau stünde in der ganzen Geschichte des Islam an zweiter Stelle.

### Suchprozesse muslimischer Frauen nach 1980

Die offenere Atmosphäre, die in der Zeit Özals<sup>27</sup> nach 1980 im Zuge der Demokratisierung und Liberalisierung vorherrschte, in der Kopftuchträgerinnen begannen, an Universitäten und im Arbeitsleben eine Rolle zu spielen, führte dazu, dass auch in diesem Milieu eine Frauenbewegung einsetzte. Diese Frauen lehnten meistens die Bezeichnung „Feministin“ ab. Dennoch hinterfragten sie die aktuelle Situation der Frau<sup>28</sup> und suchten nach Lösungsvorschlägen. Aufgrund der westlichen Herkunft des Begriffes „Feminismus“, des kritischen Umganges der Feministinnen mit der Religion und der Aussagen radikaler Feministinnen, die mit der Religion nicht zu vereinbaren sind, schreckt sie der Ausdruck „Feministin“ ab.<sup>29</sup> Wenn man aber ihre Kritik, die sie nicht nur an religiöse Männer, sondern auch an herrschende Islamauffassungen richten, und den Wandel, den sie durchleben, analysiert, erkennt man, dass ihre Aktivitäten im Grunde auf die Verteidigung von Frauenrechten zielen.

Die Ende 1995 in Ankara gegründete *Başkent Kadın Platformu* (Hauptstadt Frauenplattform) zeigt sich im Zusammenhang mit diesem Thema mutiger und

---

<sup>27</sup> Turgut Özal, der nach dem Militärputsch von 1980 gewählt wurde, verfolgte eine Politik, die den Übergang zur zivilen Regierung beschleunigen sollte.

<sup>28</sup> Vgl. Cihan Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a* [Von Schwester zu Dame] (Pınar Yayınları: Istanbul 2001); Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, „Babalar Günü Münasebetiyle Piknik Babası“ [Der Picknick-Papa anlässlich des Vatertags], in: *Yeni Şafak Gazetesi*, 17.06.2008: <http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=11447&y=FatmaKBarbarosoglu>

<sup>29</sup> Zu diesem Thema vgl. Ülkü Özel Akagündüz, „İslami Feminizm: Adı var Kendi yok“ [Islamischer Feminismus: Ein Begriff ohne Inhalt], in: *Derkenar Edebiyat Dergisi*, 17.12.2006: <http://derkenar.wordpress.com/2006/12/17/islami-feminizm-adi-var-kendi-yok/>

erfüllte später eine wichtige Funktion dabei, die Stimme der religiösen Frauen innerhalb der Frauenbewegung zu vertreten. Hatice Güler, die zu den Gründungsmitgliedern des Vereins zählt und eine Zeit lang den Vorsitz innehatte, äußert sich im Mitteilungsblatt des Vereins, das zum zehnjährigen Bestehen herausgegeben wurde, folgendermaßen zu dessen Gründung:

... Ich erinnere mich an den Beginn unserer Gemeinschaft; wir waren hauptsächlich Frauen in ihren Dreißigern, die ihre Ausbildung abgeschlossen hatten, verheiratet waren und Kinder hatten; und ein Teil von uns war im Arbeitsleben. Einige Frauen unter uns hatten eine akademische Laufbahn begonnen. Wir tauschten Dinge aus, die wir gelesen hatten, und diskutierten Themen, die auf der Welt und im Land aktuell waren. Einerseits versuchten wir die Rolle der Ehefrau und Mutter, die wir im Laufe des Lebens übernommen hatten, zu erfüllen und andererseits hinterfragten wir die traditionelle Bedeutung, die diesen Rollen auferlegt wurde. Dazu kamen noch Schwierigkeiten, die das Arbeitsleben mit sich brachte (...). Seit der Entstehung dieser Plattform stießen viele Theologinnen hinzu, die mittlerweile Mitglieder sind. – Diese kamen u.a. zu folgenden Forschungsergebnissen: Der Einfluss der patriarchalischen Auslegung der religiösen Traditionen auf die Vorstellung von der Rolle der Frau und der Beziehung zwischen Männern und Frauen innerhalb der türkischen Gesellschaft ist nicht gering. Im Hinterfragen solcher Stereotypen, die zunächst in Form einer Art Unterhaltung geschah, bei der Probleme besprochen wurden, entstand die erste Idee und emotionale Vorbereitungsphase, die später zu einer Plattform weiterentwickelt werden sollte.

Der „Aufruf zur Organisation“ von der 1994 in Istanbul gegründeten Gökkuşuğu Kadın Platformu (Regenbogen Frauenplattform) erweiterte unseren Horizont und brachte die Idee einer Organisation wie die einer „Plattform“ hervor. Wir bedanken uns hiermit erneut bei Dr. Gülsen Ataseven und ihrem Team, die uns ermutigte und uns diese Organisationsform empfahl, welche die Möglichkeit bot, Frauen aus verschiedenen Bereichen in flexiblen Rahmen zusammen kommen zu lassen. Man kann natürlich nicht behaupten, dass am Anfang alles einfach war ... Einigen gefiel es nicht, dass Frauen einer Organisation beitraten, die unabhängig von ihnen war. Diese Frauen konnten ja, wenn sie unbedingt wollten, bei Stiftungen und Vereinen oder bei den Frauensektionen der Parteien arbeiten; was waren schon Frauenrechte; man könnte sich an Organisationen beteiligen, die im Bereich der Menschenrechte gegründet worden waren. Eigentlich wäre es besser, wenn sie zu Hause blieben, denn schließlich hätten sie ohnehin alle Rechte bekommen (...). Sie sollten bloß nicht zu Feministinnen werden?!<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Hatice Güler, „Uzun Yılların Kısa Hikayesi“ [Die kurze Geschichte der langen Jahre], in: *Dünden Bugüne Başkent Kadın Platformu* (Oktober 1995, Mai 2007), Ankara 2007, 6. Der ganze Artikel ist im Internet abrufbar: <http://www.baskentkadin.org/bizkimiz/onuzunylinhikayesi.htm>

Mit der Gründung der Regenbogen Frauenplattform und der Hauptstadt Frauenplattform haben praktizierende muslimische Frauen in der Türkei Fraueninitiativen gegründet, die von Männern, von religiösen Verbänden und Vereinen, von Parteien jeglicher Couleur unabhängig waren und sich somit ihrer Kontrolle entzogen. Dies verdient insofern große Beachtung, weil es in der Türkei ein Novum darstellt. Diese unabhängige Organisation von Frauen wurde insbesondere von vielen Männern und auch von einigen Frauen mit großer Skepsis und Misstrauen beobachtet und mit dem Etikett des Feminismus versehen, was in diesen religiösen Kreisen einem Schimpfwort gleich kommt. Dennoch hat insbesondere die Hauptstadt Frauenplattform bis in das türkische Parlament und im Ausland mit ihren Forderungen und Aktivitäten ihrer Stimme Gehör verschafft und große Erfolge erzielt.<sup>31</sup>

Die Promotionsarbeit über frauenfeindliche Hadithe von Hidayet Şefkatli Tuksal, Gründungsmitglied und zeitweilige Vorsitzende der Hauptstadt Frauenplattform, mit dem Titel „Spuren des frauenfeindlichen Diskurses in der Islamischen Tradition“<sup>32</sup> zeigte weitergehende Auswirkungen als eine gewöhnliche wissenschaftliche Arbeit auf diesem Gebiet. Es gelang ihr innerhalb der religiösen Kreise, eine sichtbare Veränderung im Hinblick auf deren patriarchalische Auslegungen des Koran und der Hadithe zu erlangen. Diese Doktorarbeit entstand in der Zeit, in der das Kopftuchverbot an Universitäten gelockert wurde.<sup>33</sup> Ähnliche Arbeiten wurden leider dadurch unterbunden, dass sehr viele kopftuchtragende Mädchen und Frauen von den Universitäten ferngehalten wurden.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Ermutigt durch die Gründung dieser unabhängigen Organisationen haben sich in der gesamten Republik mit der Unterstützung der Hauptstadt Frauenplattform unabhängige Fraueninitiativen nach dem gleichen Muster gegründet. Diese Frauenforen sind eng miteinander vernetzt und führen gemeinsame Aktivitäten durch. Sie treffen sich einmal im Jahr und diskutieren aktuelle politische, soziale, religiöse und wirtschaftliche Themen aus der Perspektive religiöser Frauen. Darüber hinaus hat die Hauptstadt Frauenplattform eine Brückenfunktion zwischen säkularen Feministinnen und religiösen Aktivistinnen übernommen.

<sup>32</sup> Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Kitabiyat: Ankara 2003).

<sup>33</sup> Das Kopftuchverbot, das an Universitäten angewandt wird, hat im Grunde keine gesetzliche Grundlage. Es existiert lediglich für Personen im öffentlichen Dienst eine Regelung zur Kleiderordnung. Je nach Haltung der Regierung wird die Umsetzung des Gesetzes willkürlich gelockert oder verschärft.

<sup>34</sup> Für weitere Informationen, wie und in welchem Ausmaß die Gesetze die Frauen in der Türkei beeinflusst haben, siehe die Untersuchung der Hazar Gruppe für ANAR: [www.hazargrubu.org/basortusudosyasi.htm](http://www.hazargrubu.org/basortusudosyasi.htm)

Dass mit dem Ausschluss der Kopftuchträgerinnen aus öffentlichen Räumen in der Türkei ein wichtiges Potential an emanzipatorisch eingestellten Frauen ausgegrenzt wird, zeigen die Untersuchungen der Soziologin Nilüfer Göle zum Thema Kopftuch. In ihnen wird deutlich, dass kopftuchtragende Frauen nicht notwendig politisch-islamistisch orientiert sind. Vielmehr kehrt in ihnen die muslimische Frau auf die historische Bühne zurück. Bisher Unterdrücktes sucht sich neue Wege der Darstellung. Es weist Ähnlichkeiten mit feministischen, Umwelt- und ethnischen Bewegungen auf und widersetzt sich der globalen und monistischen Konzeptualisierung der Modernität.<sup>35</sup>

Das Kopftuch islamischer Mädchen unterscheidet sich grundlegend von dem traditionellen Tuch ihrer Mütter. Während das traditionelle Tuch die ungebildete, passive und dem Haus verbundene Frau symbolisiert, steht das neue Tuch oder Turban, wie es in der Öffentlichkeit genannt wird, für das junge, städtische und gebildete Mädchen. Während das erste viel mehr vormodern als antimodern war, symbolisiert das zweite aktive und sichtbare Akteurinnen einer Bewegung, die sich als Alternative zur westlichen Moderne sieht. Die Präsenz kopftuchtragender Mädchen führt zur Hinterfragung sowohl des traditionellen islamischen Verständnisses, das die Frau im privaten Bereich definiert, als auch des homogenen laizistischen öffentlichen Raumes, der durch die kemalistische Elite entstanden ist.<sup>36</sup>

Die wichtigste Eigenschaft dieser neuen islamischen Akteurinnen ist laut Göle die Tatsache, dass sie einer Mittelschicht angehören, die gebildet, berufstätig und städtisch ist. Daher würde ihre Beschreibung als klassische passive muslimische Frau die Wirklichkeit verfehlen. Diese Frauen hinterfragen sowohl ihre biologische und gesellschaftliche Identität als auch ihre festen gesellschaftlichen Normen und wollen ihre Identität neu definieren. Deshalb kann die Präsenz der islamischen Frau in der heutigen muslimischen türkischen Gesellschaft nicht nur durch Glauben und Kopftuch erklärt werden, sondern ist ein Phänomen, das in ein kulturelles Begriffssystem eingebettet werden muss. Denn die Frauen begnügen sich nicht damit, ihren Kopf zu bedecken, sondern schaffen einen neuen Lebensstil, veranschaulichen unterschiedliche gesellschaftliche Alltagspraktiken und versuchen in der modernen Stadt ein konsequentes Glaubens- und Lebenssystem zu entwickeln. Wenn man diese

---

<sup>35</sup> Vgl. Nilüfer Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri – Bir Atölye Çalışması* [Die neuen öffentlichen Gesichter des Islam – Eine Workshop-Untersuchung] (Metis Yayınları: Istanbul 1999), 29.

<sup>36</sup> Ebd. 42f.

selbstbewusste Repräsentanz muslimischer Frauen in den öffentlichen Räumen als eine neue Bewegung begreift, muss auch erkannt werden, dass dabei eine neue Form muslimischer Identität entwickelt wird.

Dennoch darf auch dies nicht darüber hinweg täuschen, dass die islamische Frauenbewegung eine ausgegrenzte und marginalisierte Bewegung darstellt. Laut Nilüfer Göle lässt sich diese Bewegung weniger als „klassische künstliche Krise“ oder als „Ausdruck gemeinsamer Interessen“ charakterisieren als durch das Paradigma neuer sozialer Bewegungen.<sup>37</sup> Soziologische Phänomene durch bestimmte Paradigmen zu erklären, birgt meines Erachtens die Gefahr vereinfachter Deutung. Dadurch wird wenig zu ihrem Verständnis beigetragen. Komplizierte Phänomene werden auf diese Weise in einfache Schemata gepresst, wodurch die Bildung von Stereotypen gefördert und die Stigmatisierung und Ausgrenzung bestimmter Gruppen erleichtert wird. Solcherart diskriminierende Einstellungen zum Thema Kopftuch sind heutzutage nicht nur in der Türkei zu beobachten, sondern überall, wo es ein Streitthema darstellt. Auf diese Weise wird das Problem nicht gelöst, sondern gänzlich in eine Sackgasse getrieben.

Im Unterschied dazu eröffnet Defne Suman eine neue Sichtweise des öffentlichen Raumes. Ihr zufolge

weist der öffentliche Raum der Republikzeit Ähnlichkeit mit dem öffentlichen Raum der liberalen Bourgeoisie von Habermas auf. Vor allem sind beide auf weltliche und globale Begriffe gegründet. Der Eintritt in den öffentlichen Raum ist sowohl im Habermas'schen Modell als auch in der Türkei nur durch das Ablegen der persönlichen Eigenschaften und einem Verhalten gemäß globaler Normen möglich. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin, dass beide Pluralität ablehnen und glauben machen, in der Gesellschaft könne Fortschritt nur durch einen öffentlichen Raum erreicht werden. Dagegen wird Demokratie, wie Nancy Fraser zeigt, nicht durch Ignorieren von Vielfältigkeit, sondern durch ihre Hervorhebung erlangt.<sup>38</sup>

Es bleibt festzuhalten, dass der Staat und die Mehrheit der Feministinnen sich in einer Definition des öffentlichen Raumes treffen, in der die Grenzen der

---

<sup>37</sup> Ebd. 44f.

<sup>38</sup> Vgl. Defne Suman, *Feminizm, İslam ve Kamusal Alan* [Feminismus, Islam und öffentlicher Raum], in: Nilüfer Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri – Bir Atölye Çalışması* [Die neuen öffentlichen Gesichter des Islam – Eine Workshop-Untersuchung] (Metis Yayınları: Istanbul 1999), 72f.

Freiheiten – seien es geschlechtliche, ethnische, kulturelle oder religiöse – auf Ablehnung der Differenzen basieren.<sup>39</sup>

Die Entwicklung einer gesunden Persönlichkeitsstruktur braucht die Möglichkeit, eine eigene, von anderen unterschiedene Identität zu entwickeln, die in Harmonie mit anderen Identitäten leben kann. Die Unterdrückung oder Ablehnung von Identitätsmerkmalen führt hingegen dazu, dass im Blick auf unterdrückte Merkmale eine radikale Position eingenommen wird und dadurch eine Entfernung von der Normalität geschieht. Die aktuellen Diskussionen um das Kopftuch haben ein hohes Reizpotential aufgebaut und dazu geführt, dass die Menschen sich genötigt sahen, Partei für das Kopftuch zu ergreifen. Auf jeden Fall blockiert eine Beibehaltung seines Verbotes die Entwicklung von Frauen. Sie werden auf diese Weise aus dem öffentlichen Leben ferngehalten und dazu gezwungen, ins Haus zurückzukehren, um dort wie eine Gefangene zu verharren. In der Türkei wurden Frauen schon immer sowohl als Mittel der Modernisierung als auch der Hinwendung zur Religiosität benutzt; der Kampf wurde seit jeher und noch immer über ihre Köpfe hinweg geführt. Ayşe Durakbaşa beschreibt diesen Kampf um Modernität und Traditionalismus, der auf dem Rücken der Frau ausgetragen wird, wie folgt:

In den politischen Programmen der Linken und der Rechten wurde dieses Thema als „Frauenproblem“ behandelt und es wurde zum Grundsatz, den Status der Frau im Rahmen des Fortschritts und der Entwicklung zu erhöhen. Laut dieser modernisierungsfreudigen Denkweise, deren Begriffe und Rahmen hauptsächlich von Männern bestimmt wurden, wurden Frauen als ein „Problem“ angesehen, das korrigiert werden musste. Die Rückständigkeit der Gesellschaft wurde auf die Unwissenheit der Frau zurückgeführt. Demgegenüber will die feministische Geschichtsschreibung die Frauen nicht als Objekte, sondern als Subjekte der Geschichte hervorheben und empfiehlt, sie nicht als unschuldige Opfer, sondern als

---

<sup>39</sup> An dieser Stelle soll eine neuere frauenpolitische Entwicklung erwähnt werden. Am 13. März 2008 haben sich rund 1500 Akademikerinnen und Schriftstellerinnen unterschiedlicher Couleur zusammengefunden und sich mit einer Resolution unter der Überschrift „wenn eine von uns nicht frei ist, sind wir alle gefangen“ Gehör verschafft und gegen das Kopftuchverbot an den Universitäten ihren Unmut zum Ausdruck gebracht. Das Interessante an dieser Entwicklung ist, dass unter den Unterzeichnerinnen Kurdinnen, Alevitinnen, orthodoxe Muslimas, Laizistinnen und sich offen bekennende lesbische Frauen befanden. Dies ist ein absolutes Novum für die Türkei. Ca. 150 Aktivistinnen unter ihnen haben sich dann zu einer E-Gruppe formiert, die sich täglich schreibt. Dort diskutieren sie mit großer Offenheit kontrovers über ihre Ansichten und sind bemüht, einander besser zu verstehen. Diese Gruppe kann für die Zukunft der feministischen Debatte ein positives Beispiel und ein Wegweiser sein.

Macherinnen von Geschichte zu definieren. Aus diesem Blickpunkt betrachtet stellen wir fest, dass die Modernisierungsgeschichte in der Türkei im Hinblick auf die Frauen noch nicht geschrieben wurde. Historische Untersuchungen enthalten beispielsweise nichts darüber, wie die kemalistischen Reformen von Frauen verschiedener Generationen erlebt wurden, wie sie sich auf die Wahl und Lebensweise der Frauen auswirkten und zu welchen Widersprüchen diese Reformen bei den Frauen führten. Wie gut, dass diese Frage von RomanautorInnen gestellt wurde. Die Romanfigur *Aysel* von Adalet Ağaoğlu hat sich wie eine historische Figur in unser Gedächtnis eingepägt.<sup>40</sup>

In einer beeindruckenden Passage aus einem Artikel von Adalet Ağaoğlu in der Zeitung *Cumhuriyet*, der kurz nach dem Tode von Mevhibe İnönü, der Frau des zweiten türkischen Staatspräsidenten İsmet İnönü<sup>41</sup>, veröffentlicht wurde, heißt es:

...ich denke oft an sie, an die Frauen, die bewegte Zeiten durchlebten, aber nie darüber sprachen. Warum sind „diese Frauen“ diejenigen, für deren Gefühle man sich am wenigsten interessiert? Warum hat man sich nicht intensiv mit ihnen beschäftigt und über sie geschrieben? Und wenn, warum nur aus Sicht ihrer Aufgaben in der Gesellschaft?

Wie konnten diese Frauen zu einem Zeitpunkt, der tatsächlich für die Geschichte wichtig war, die Last eines ganz neuen Lebens dermaßen unvorbereitet und mit ihren schwachen Schultern tragen? Vieles war für die Frauen ein Problem, was für die Männer weniger schlimm war, wenn überhaupt nicht direkt ihre „Ehre“ schädigte. Sie waren Frauen, die nicht aus dem Gleichgewicht gerieten und denen es gelang, den bösen Blicken auszuweichen. Frauen, die noch gestern Arabisch schrieben und heute das Lateinalphabet beherrschen müssen, von denen erwartet wird, dass sie sich unter Kontrolle haben, wenn sie mit „fremden Männern“ tanzen und selbst dann angezogen aussehen, wenn sie den Schleier ablegen.

Das Beispiel von Mevhibe İnönü erinnert uns an zahlreiche Frauen, die mit uns verwandt sind. Unsere Mütter, Tanten und sogar unsere Großmütter aus vorheriger Generation ... Modernistische Männer wollten immer bestimmen, wann und wie eine Frau modern und traditionell sein sollte, und haben dies meistens auch getan.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Ayşe Durakbaşı: „Türkiye’de Kimlik Siyaseti Üzerine“ [Über die Identitätspolitik in der Türkei], in: Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik* [Verschleierte Identität] (Metis Yayınları: İstanbul 1994), 8-9.

<sup>41</sup> İnönü war ein Waffen- und Revolutionsfreund des Staatsgründers Atatürk.

<sup>42</sup> Adalet Ağaoğlu, *Karşılaşmalar* [Begegnungen] (Yapı Kredi: İstanbul 1993), 148.

Auch heute wird leider der Identitätskonflikt der modernistischen und religiösen Männer zu Lasten der Frauen ausgetragen. Trotz allem ist die Frauenbewegung in der Türkei – im Gegensatz zu der Weltfrauenbewegung, die aus verschiedenen Gründen an Geschwindigkeit verloren hat – eine starke Bewegung. Auch wenn sie sich schwer tut, kurdische und religiöse Frauen mit ihren jeweiligen Identitäten zu akzeptieren, und auch wenn sie bei manch wichtigen Themen aufgrund ihrer noch nicht gefestigten gesellschaftlichen Identitätsstrukturen keinen Konsens erreichen konnte, hat sie doch recht akzeptable Erfolge zu verzeichnen. Dem Konto dieser Frauen sind die Verbesserungen im Zivilrecht vom Jahre 2001 gutzuschreiben. Die Organisationen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, die Umsetzung dieser Gesetzesänderungen zu beobachten, sind fest entschlossen, der Alptraum jener Männer zu sein, die wollen, dass diese Gesetze lediglich auf dem Papier gelten.

Der Beitrag bietet einen Überblick über die erste, zweite und dritte Welle der Frauenbewegung in der Türkei und betrachtet jeweilige religiöse Implikationen dieser Phasen. Er beginnt bei der Osmanischen Frauenbewegung, deren Anfänge auf das Ende der Tanzimat-Periode (Ende des 19. Jh.) zurückzuführen sind, führt über die Entwicklung von Frauenrechten während der Kemalistischen Reformen über die Unruhen nach den 70er Jahren und dem Putsch vom 12. September 1980 bis in die Gegenwart. In ihr diagnostiziert die Autorin eine starke und engagierte türkische Frauenbewegung, die in vieler Hinsicht hoffnungsvolle Aufbrüche verspricht. Insbesondere die Debatte um das Kopftuch zeigt, dass dabei ein neues, stark von Frauen bestimmtes islamisches Selbstbewusstsein entsteht, das eine eigenständige Position für sich in Anspruch nimmt.

This contribution provides a review of the first, second and third stages of the women's movement in Turkey and examines the religious implications specific to each phase. It starts with the Ottoman women's movement, the beginnings of which can be traced back to the end of the Tanzimat period (end of the 19<sup>th</sup> century), and continues with the development of women's rights during the Kemalist reforms, the disturbances after the 1970s and the putsch of September 12<sup>th</sup> 1980 though to the present. In this development, the author recognises a strong, committed Turkish women's movement promising hopeful new beginnings in many respects. Especially the debate about headscarves demonstrates that a new Islamic self-confidence is coming into being that is strongly influenced by women and claims to exist in its own right.

En este artículo se resumen las tres olas del movimiento de mujeres en Turquía y se analizan las implicaciones religiosas de las mismas. La primera fase la constituye el movimiento de mujeres osmanas, que surgió al final del período del Tanzimat (a finales del siglo XIX); luego se analiza la situación de los derechos de la

mujer en el período de las reformas kemalistas, pasando luego por los desórdenes después de los años 70 y el golpe del 12 de septiembre de 1980, hasta llegar al presente. La autora diagnostica un fuerte movimiento de mujeres turcas muy comprometido, y muy prometedor desde varios puntos de vista. En especial el debate sobre el velo demuestra que está surgiendo una nueva autoconsciencia islámica acuñada por las mujeres y que reclama ser reconocida como algo autónomo.

**Nuriye Duran Özsoy** (\*1964), 1982-1987 Studium an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara. Ab 1987 Religions- und Arabischlehrerin in verschiedenen Schulen. Seit 1996 Mitbegründerin und Mitglied der Hauptstadt-Frauenplattform (2003-2005 Vorsitzende). Seit 2007 Mitglied der Gesellschaft zur Förderung der Islamstudien (GEFIS). 2009 Mitbegründerin und Mitglied des Kompetenzzentrums Muslima Rhein Main (KoZeMa). Forschungsschwerpunkte: Frauenbewegung in der Türkei, Frauenfrage im Islam, Orientalistische Koranforschung. Laufende Magisterarbeit über *Kritische Analyse der orientalistischen Arbeiten über die Inhalte des Koran am Beispiel der Zeitschrift „Der Islam“*. Verheiratet, 2 Kinder.