

V. DIE LEIBLICHEN MÜTTER DER GLÄUBIGEN – MÜTTER UND TÖCHTER IM ZEICHEN MODERNER KULTURELLER KONSTRUKTION

Standen in den beiden vorherigen Kapiteln Identitäts- und Anerkennungs-
politiken im öffentlichen Raum im Vordergrund (vgl. Nökel 2001), so wen-
den wir uns in diesem wie auch im nächsten Kapitel jenen zu, die die priva-
ten und intimen Beziehungen betreffen. Das Projekt des souveränen
islamischen weiblichen Selbst reifiziert sich für die jungen Frauen nicht
nur in der Auseinandersetzung und im Dialog mit anderen und im öffent-
lichen Feld, sondern auch in der privaten Sphäre. Offensichtlich besteht
eine Notwendigkeit der Synchronisierung, um das eigene Selbst gleicher-
maßen in beiden Beziehungsräumen zu entfalten. Die Auseinanderset-
zung mit den Müttern bzw. den Frauen der ersten Immigrantengeneration
bildet einen Ansatzpunkt, um diese Synchronisierung erfassen zu können.

»Mütter der Gläubigen« ist der Titel eines schmalen Bandes von Fa-
rouk Mohamed El-Zayat (1992), in dem die zwölf Ehefrauen des Propheten
vornehmlich unter den Aspekten der Eheschließung, der Beziehung des
Propheten zu jeder einzelnen sowie ihren Beziehungen untereinander be-
schrieben werden. Sie bilden als die Frauen der ersten historischen islami-
schen Generation und als Akteure, die durch die Nähe zum Propheten an
der Gestaltgebung des Islam beteiligt waren, sozusagen die weibliche Kom-
ponente des Ur-Islam. Allerdings bleiben ihre persönlichen und sozialen
Konturen infolge der Prioritäten einer vormodernen Geschichtsschreibung
nur schwach (vgl. Djebbar 1997). Die jungen islamisierten Frauen verwei-
sen hin und wieder auf zwei der Frauen, auf Khadidja, die erste und sehr
viel ältere Ehefrau des Propheten, eine erfolgreiche Geschäftsfrau, mit der
er in monogamer Ehe fast dreißig Jahre verheiratet war und auf Aisha, die
Jüngste, die für ihre Scharfsinnigkeit und ihre Intervention in politischen
und militärischen Angelegenheiten bekannt ist. Diese beiden Frauen wer-
den angeführt, vor allem auch konservativen Muslimen gegenüber, wenn
es um die Variabilität der weiblichen Geschlechtsrolle und um die Gleich-
wertigkeit und gegenseitige Achtung der Geschlechter geht. Sie bilden für
die jungen Frauen und ihre Entwürfe vom reinen, vom wahren Islam eine
Art Hintergrundwissen dafür, daß patriarchalische Ordnungsideen nicht
unbesehen als gottgewollt legitimiert werden können, sondern auf Macht-
interessen basieren. Für die jungen Frauen ist dieses historische Wissen,
auch wenn es nicht mehr ist als ein Blitz am Horizont, insofern von Bedeu-
tung als sie darin einen Beleg sehen, daß islamische Gläubigkeit nicht auf

Einebnung zielt, sondern durchaus mit verschiedenen Persönlichkeitsstrukturen und verschiedenen Weiblichkeitskonzeptionen vereinbar ist und nicht ausschließlich Weiblichkeit in Konnotation zu Mutterschaft, Familie und Haushalt definiert.

Es findet keine Auseinandersetzung mit den historischen Frauengestalten statt, sondern es sind die aktuellen, die lebenden Frauengestalten, vor allem die, die die Mutter bzw. die Müttergeneration verkörpern, die zu Auseinandersetzungen zwingen. In Kontrast zu ihnen erfolgt eine »politische Wiederinbesitznahme islamischer Religiosität und Lebensform« (Göle 1995: 13). Die Biographien und die Ideen der eigenen Biographien zwischen den Generationen unterscheiden sich enorm. Das ist unabhängig von ethnischen Besonderheiten infolge des rapiden sozialen Wandels zu erwarten, nur sind die intergenerationellen Differenzen bei den Immigrantinnen bedeutend größer. So sind die Mütter der jungen Frauen in der Regel Hausfrauen. Einige waren oder sind Arbeiterinnen in Fabriken oder Beschäftigte in Putzkolonnen. Nur wenige verfügen über einen Schulabschluß, wenn, dann zumeist über einen höheren, waren aber nicht berufstätig. Die meisten sind Analphabetinnen und verfügen in der Regel über rudimentäre Kenntnisse der deutschen Sprache. Sie stehen damit in großem Kontrast zu den Töchtern, an deren schulischen und beruflichen Verläufen sie kaum Anteil haben, sie kaum stützen können, sie aber auch nicht massiv in Verläufe drängen, die den eigenen ähneln. Es finden sich kaum Anhaltspunkte, wie sie über die Pläne und Wege ihrer Töchter denken. Dagegen erscheinen die Väter als diejenigen, die aufgrund eines Bildungsvorsprungs, der auch Kenntnisse der deutschen Sprache umfaßt, und aufgrund der Erfahrung mit Institutionen handeln. So fallen hin und wieder auch Bemerkungen, daß die Entscheidung für weiterführende Schulen mit dem Vater beraten wurde oder daß die Mutter dem Vater aufgrund ihrer eigenen Unerfahrenheit die Aufgabe delegiert, sich um die schulischen Angelegenheiten der Kinder zu kümmern. Die Anzeichen sprechen dafür, daß die Mütter den beruflichen Plänen der Töchter nicht ablehnend gegenüberstehen. Sie fördern sie indirekt durch die Freisetzung von der Hausarbeit, damit sie lernen können, sie wimmeln Heiratsgesuche von guten Partien bedauernd ab, damit die Töchter ihren Ausbildungen nachgehen können, aber es würde ihnen auch nichts ausmachen, wenn sie heiraten und Hausfrauen werden. Auf der anderen Seite ist aus den vorangehenden Kapiteln deutlich geworden, daß die jungen Frauen ein Selbstverständnis als moderne Frauen entwickeln, das den Vorstellungen und faktischen Lebensbedingungen der Mütter geradezu diametral gegenübersteht. Das zeigt sich in den beruflichen Plänen sowie in Worten wie den

folgenden, die eine junge Frau an ihre Mutter richtet als diese ihr von Heiratsinteressenten berichtet, nämlich: »Ich will nicht so enden wie du«, das heißt als Hausfrau und im öffentlichen Raum lediglich in der Funktion als Putzfrau in einem Verwaltungsgebäude, die die »Klos der Deutschen sauber macht«⁴⁹. Zugleich stellt das Tragen des Kopftuches, das in der Regel auch ein Kennzeichen der Mütter ist, wenn auch in gänzlich anderen Bedeutungskontexten ein Moment der Solidarisierung, aber nicht der kulturellen Reproduktion her.

Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Reflexionen der islamisierten Frauen über ihre Mütter bzw. über die Frauen der ersten Immigrantengeneration. Dabei geht es nicht um persönliche intersubjektive Beziehungs- und Machtgebilde und ihre psychologische Entschlüsselung, sondern um subindividuelle Strategien sozialer Klassifizierung, die am Frauenkörper und der »Inszenierung von Weiblichkeit« (Prokop 1994) ansetzen. Die Frage, wie die jungen Frauen ihre Mütter bzw. die Frauen der ersten Immigrantengeneration thematisieren ist deshalb von Interesse, weil sich daraus Schlußfolgerungen in zweierlei Hinsicht schließen lassen: erstens über die Konstruktion der eigenen modernen islamischen Weiblichkeit in Abgrenzung zur traditionellen Weiblichkeit als Ausdruck einer Mikropolitik hinsichtlich Identität und Klasse; zweitens über Mediatisierungsformen, die zur Erzeugung dieser Konstruktion in ihren Identitäts- und Abgrenzungsmomenten beitragen.

Zur Thematisierung der Mutter in den biographischen Erzählungen

Analysiert man die biographischen Erzählungen unter dem Aspekt der Mutter-Tochter-Beziehung oder allgemeiner unter dem Aspekt, wie die jungen Frauen ihre Mütter beschreiben, so fällt zunächst einmal auf, daß nur in wenigen Fällen die Mutter eingehender thematisiert wird. In den meisten Fällen bleibt sie marginal und wird nur im Kontext von Situations-schilderungen kurz erwähnt, in einigen wird sie geradezu systematisch ausgeschlossen, auch wenn die Erzählende noch im elterlichen Haushalt lebt und somit tägliche Interaktion stattfindet. Ein Grund ist darin zu sehen, daß die Erzählungen insgesamt sehr an der eigenen Person und der Entwicklung der eigenen Person orientiert sind. Das erklärt sich zum Teil daraus, daß sie als Bildungsaufsteigerinnen aus dem Minus heraus – dem Minus an Sprache, an habituellem, sozialen, ökonomischen Kapital – sich ziemlich einsam durchkämpfen mußten und müssen. Auch über Geschwi-

ster wird kaum gesprochen. Über die Väter wird, im Vergleich zu den Müttern, mehr erzählt. Sie werden häufiger erwähnt, weil sie in den lebensweltlichen Bereichen, auf die sich die Töchter in ihren Erzählungen vornehmlich beziehen, mehr Berührungspunkte mit ihnen haben. Sie kümmern sich zum Beispiel um schulische Angelegenheiten, treffen wichtige biographische Entscheidungen oder sie setzen sich, in welchen Formen und in welchen Intensitäten auch immer, mit islamischen Fragen auseinanderzusetzen. Manchmal ist die emotionale Nähe zum Vater größer als zur Mutter, manchmal umgekehrt, manchmal relativ gleich auf beide verteilt. Ziemlich klar ist, daß die Väter Autoritäten in der Familie sind, die man nicht umgehen kann. Bei den Müttern ist das nicht immer so klar. Im Zusammenhang mit ihnen hat der Begriff Autorität keine feste Form. Die eine oder andere Tochter beschreibt die Mutter als hartnäckig und starrsinnig sowohl gegenüber den Kindern wie auch gegenüber dem Ehemann, aber Durchsetzungsfähigkeit ist hier nicht positiv besetzt. Die innerfamiliären Beziehungstypen wie Persönlichkeitstypen sind insgesamt ziemlich unterschiedlich ebenso wie Konfliktsituationen, die daraus entstehen können. »Die« türkische oder marokkanische oder arabische Familie gibt es eben nicht (vgl. Nauck 1994; Nauck et al. 1997; Rosen 1993), wohl aber eine Reihe von Essentialisierungen hinsichtlich der islamischen Frau und der durch den Islam geprägten Geschlechterbeziehungen, die sich in bezug auf die erste Immigrantengeneration herausgebildet haben (vgl. Lutz 1991; Nestvogel 1996; Räthzel 1992, 1993; Westphal 1996). Beides, die biographischen intergenerationellen Unterschiede wie die Essentialisierungen, die zur Naturalisierung der sozialen, auf Ethnos sich mit gründenden Hierarchie beitragen, spiegeln sich häufig darin wieder, daß die subjektive Perspektive der Töchter durch die soziale überlagert wird. Die Mutter wird dann nicht als partikulare Person mit spezifischen Eigenschaften und Verhaltensweisen geschildert, als Bestandteil einer intersubjektiven Beziehung, sondern entsprechend ihrer sozialen Position im Klassifikationschema. Zeigt sich in einigen Fällen, manchmal nur andeutungsweise, daß eine enge persönliche Beziehung vorhanden ist, ersichtlich etwa in steter Kommunikation oder gegenseitiger auf Respekt gründender Rücksichtnahme, so wird andererseits deutlich, daß die Beziehung zwischen Müttern und Töchtern durch soziale Ordnungsmechanismen gesteuert ist, die das Intersubjektive dieser Beziehung überformen.

In einer relativ kurzen Erzählung ist dieses Muster ganz offensichtlich zu erkennen: Die Erzählerin hat in diesem Fall an der Mutter nichts auszusetzen. Diese ist zwar Analphabetin, spricht kein deutsch (ein Grund, weshalb vor Jahren die noch kleinen Freundinnen der Töchter Angst vor ihr

hatten und kaum wagten, die Wohnung zu betreten) und ist deshalb in vielen Angelegenheiten auf die Hilfe von Ehemann und Kinder angewiesen. Gleichzeitig aber hat sie ein herzliches Verhältnis zu den Kindern. Und sie trifft kluge Entscheidungen. Das tut sie im Innern der Familie, wenn sie etwa die eine Tochter, die den ›Islamisierungskurs‹, den in diesem Fall die Familie vor einiger Zeit eingeschlagen hat, nicht persönlich mittragen will (ihre Schwestern sind hingegen geradezu begeistert davon), vor den Interventionsversuchen des Sohnes mit dem Argument in Schutz nimmt, daß es deren persönliche Sache sei und sich dagegen verschließt, ihre mütterliche Autorität von ihm instrumentalisieren zu lassen und als Wächterin von Moral und Ordnung aufzutreten. Das tut sie aber auch nach außen, zum Beispiel in der Form, daß sie vor Jahren mit der kleinen Tochter als Dolmetscherin das örtliche Wohnungsamt so oft aufsuchte bis die Familie eine Wohnung in ausreichender Größe und Ausstattung bekam und endlich die bisherige, viel zu kleine Wohnung ohne Badezimmer, mit Toilette auf dem Hausflur, aufgeben konnte. Der Vater war hier nicht initiativ geworden, weil seiner Ansicht nach die Remigration kurz bevor stand und man besser das Geld für die Einrichtung nach der Rückkehr sparen sollte. In der Erzählfigur sind es diese beiden Objekte, die Tochter, die Akte des Islamischen bewußt vernachlässigt (ihr Kopftuch sitzt unordentlich und sie drückt sich vor dem Beten) und die neue Wohnung, die die Mutter charakterisieren als eine Frau, die trotz ihrer Ungebildetheit über einen unbestechlichen Sinn für Gerechtigkeit verfügt. Sie läßt sich weder von einer abstrakten Moral noch einer Tradition noch unrealistischen Plänen beeindrucken und sie scheut nicht den Umgang mit staatlichen Institutionen, sondern weiß in Verhandlungen mit ihnen ihre Interessen und die der Familie durchzusetzen. Sonst erzählt die Tochter nicht viel mehr über die Mutter, so daß diese beiden Erzählmomente plus der offensichtlichen Solidarisierung der Tochter mit der Mutter als geschlossene Einheit betrachtet werden können, in denen sich alltagsweltliche Kriterien einer als positiv bewerteten Frau in Referenz auf die Migrantenfrau komprimiert niederschlagen. Nicht so sehr, wie man persönlich miteinander umgeht, was man zusammen macht, wie das interpersonelle Beziehungsgeflecht aussieht, ist hier relevant, sondern der soziale Blick, der Blick auf Wert und Effizienz, ist vordergründig.

Es besteht eine Verdoppelung der Mutter, die zum einen, in den biographischen Erzählungen kaum reflektiert, ein partikularer Mensch mit persönlichen Gewohnheiten ist und andererseits eine essentialisierte Figur in der Repräsentation sozialer Hierarchien. Charakteristisch ist für die Töchter im Kontext der biographischen Erzählung nicht, was die Mütter tun,

sondern, was sie nicht tun, was sie nicht haben. Ihr Minus als soziale, anerkanntes rationales Wissen vermittelnde Akteure rückt in den Kern der Thematisierung. Das geschieht auf zweierlei Weise: durch das Schweigen, wenn in der gesamten Rekonstruktion der Lebensgeschichte anscheinend die Mutter keine Rolle spielt; Beiträge wie der Erwerb zusätzlichen Familieneinkommens oder die Freisetzung von der Hausarbeit, womit den Töchtern Zeit eingeräumt wird, um für die Schule zu arbeiten, werden nur indirekt und wenig gewürdigt präsentiert. Oder es erfolgt eine betonte Auf- und Umwertung, indem Situationen betont werden, aus denen hervorgehen soll, daß die Mutter selbständige Entscheidungen trifft, in ihrer weiblichen Domäne dominant ist oder daß sie in ihrem häuslichen Bereich über spezifisches Wissen verfügt (etwa als Gartenexpertin, die einem kleinen Stück Land optimale Ernten zu entlocken weiß). Beide Taktiken sind Antworten auf Essentialisierungen der muslimischen Frau, die sich an der ersten Generation der Immigrantenfrauen festmachen, die die jungen Frauen einerseits übernehmen und gegen deren Übertragung auf sich selbst sie ankämpfen.⁵⁰ Beide Taktiken sind Reaktionen auf spezifische kulturelle Konstruktionen, die das weibliche Subjekt in bezug auf seine öffentliche Relevanz, in bezug auf den Klassennexus und den Universalitätsnexus definieren. Im Detail und in bezug auf Alltagswissen und Alltagspraxis erläutern das die folgenden Beispiele.

Hatice: »Gegenüber dieser Gesellschaft war meine Mutter nichts.«

»Sie ist eben traditionell« und »sie macht eben was mein Vater sagt« – das sind pauschale Charakterisierungen der Mutter, die nicht grundsätzlich, aber häufiger auftreten. Solche Aussagen fallen im Zusammenhang mit der religiösen Praxis wie bezogen auf lebensweltliche Thematiken. Sie sprechen der Mutter jegliches Eigenleben, jeglichen Antrieb zu einer Transzendenz ab. Sie reflektieren eine passive Weiblichkeit, einen »unsichtbaren Schatten« (Lutz 1989) männlicher Autorität wie der Autorität der Tradition. Sie reflektieren die Mutter als Symbol einer ethnisch definierten unteren Klasse, die sie selber durch ihre Biographien überschreiten. Die Klassenhierarchie reifiziert sich in der Mutter und droht die eigenen Ambitionen der Integration, des Seinwollens wie die anderen zu unterlaufen, weil sie eben nicht unsichtbar ist, sondern ein unübersehbares Klassenemblem. Sie ist der Inbegriff des Türkischen. Deutlich wird das bei Hatice. Sie ist Ende zwanzig, hat selber Kinder und eine pädagogische Ausbildung. Bevor sie mit Anfang zwanzig Muslima wurde, war sie im linksliberalen

Spektrum ihrer Heimatstadt engagiert. Diese Merkmale finden sich in ihrer Deutung und ihrer vergleichsweise sehr reflektierten Darstellung wieder:

»... Und ich hab auch gemerkt zum Beispiel, zu der Zeit, als ich nur Frauen kannte wie meine Mutter, da hab ich immer das alles abgelehnt. Ich wollte mit nichts Türkischem, nichts Islamischem in Berührung gebracht werden ... Ich denke mir, ich glaube, ich wollte nicht in der Situation sein, in der meine Mutter war. Die hatte nichts zu sagen. Okay, in der Familie war meine Mutter sehr dominant. Ja. Daß sie sogar dominanter war als mein Vater. Wenn Besuch da war, sie hat immer erzählt und sie hat gesagt, sie hat bestimmt, ja. Und * dann haben sie *hm, ja, aber indirekt, in dieser Gesellschaft selbst, die anerkannt war, ja, gegenüber dieser Gesellschaft, die ja bestimmt hat und so, da war meine Mutter nichts. Und deshalb wollte ich das wahrscheinlich. Wenn meine Freunde zu mir nach Hause kamen, ich hab mich immer geschämt, ob das immer alles in Ordnung ist, ob das Essen so ist, wie die meinen und so. Und heute denk ich mir, wenn ich bei denen war, ja, wie's bei denen aussah und so. Aber immer diese, diese Komplexe, die einem gegeben werden, ja, und *, die haben dann, ich hab mir aber nie Gedanken darüber gemacht, wie es bei denen aussah. Bei denen sah das aus! Aber heute kommt mir das. Die haben ja nichts, das war ja ganz normal alles, bei mir, ich mußte immer aufpassen, ja. ... Ja, für mich mußte alles in Ordnung sein, überhaupt keine Vorurteile unterstreichen, zeigen, daß wir nicht schmutzig waren. Alles, was man so als Türke, * als Stereotyp weiß, das durfte bei uns nicht bewiesen sein für sie. Und irgendwann dann hab ich gemerkt also, ich wollte nicht so sein wie meine Mutter, also ich wollte diese Vorurteile alle nicht unterstreichen. In denen ich so aussah wie sie, ja.

Und irgendwann hab ich Frauen kennengelernt, die selbstbewußt waren in dieser Gesellschaft, die deutsch konnten, die Auto fuhren. Dann hab ich ein Kopftuch aufgesetzt, bin durch das ganze Dorf gelaufen (lachend). Da hat's mir nichts mehr ausgemacht, ja, ich hatte jetzt Frauen, die, zu denen ich sagen konnte, so kann ich sein, so wie die, die selbstbewußt waren und die in dieser Gesellschaft sich auch getraut haben was zu machen.

Wenn wir von der Schule was gesagt haben, hat meine Mutter immer gesagt, Lehrer hat immer Recht. Ja. Weil sie ja gar nicht ankommen konnte. Das wußte sie ja von vornherein. Heute hab ich Mitleid mit ihr, wir haben sie immer so, du hast nicht deutsch gelernt und du hast das nicht gemacht und du bist keine erfolgreiche Frau. So kamen wir immer. Aber heute denk ich mir, sie hat fünf Kinder gehabt, hat gearbeitet und hat uns so weit gebracht, daß wir frei waren und daß sie uns nicht eingeengt hat. Das ist 'ne Leistung. Das würd ich heute nicht schaffen. Ja. Aber damals kann man das, konnte man das nicht verstehen. Eigentlich war sie von meinem Vater und so nie unterdrückt, meine Mutter. Heute weiß ich das, daß das diese Gesell-

schaft war, die sie so gesehen hat. Ja. Aber sie selbst war es nicht und ist immer noch so, ja. Wenn sie redet, ist mein Vater ruhig. Vielleicht ist das auch so was, ich hatte nie Probleme mit Männern und so, weil ich vielleicht so 'ne Mutter hatte, ja, oder mein Vater, zu dem hatte ich einfach ein gutes Verhältnis.«

Hatice setzt in dieser Passage an zu einer Rehabilitierung der Mutter. Sie ist zu der Erkenntnis gelangt, daß sie (wie auch die Geschwister) ihre Mutter im Blick hierarchischer sozialer Machtverhältnisse be- und entwertet hat. Die negative Weiblichkeit der Mutter, ihr Bereich, der Haushalt, für den sie zuständig ist, der aber stets dem Verdacht unterliegt, nicht »in Ordnung« zu sein und der Überprüfung anderer zu genügen, ihr Aussehen – in all diesen Eigenschaften und Situationen repräsentiert die Mutter auf zentrale Weise das negative ethnische Stereotyp, das Türkische, das Hatice in keiner Beziehung Ansätze zu einem Vorbild gibt und von dem sie sich zu distanzieren sucht. Im Nachhinein stellt sie fest, daß die Furcht, die »Komplexe«, die ihr »gegeben« wurden, sie blind gemacht haben für die Unterscheidung von sozialer Konstruktion und tatsächlichen Verhältnissen. Inzwischen hat sie Kriterien gefunden für die Feststellung, daß die Mutter zumindest nicht ›als Frau an sich‹, als ›Türkin an sich‹ eine Opferfigur ist. In ihrem unmittelbaren Bereich, im Privaten, in der ehelichen Beziehung ist sie dominant, hat sie durchaus eine Stimme, hört man ihr zu. Auf der Ebene der Geschlechterbeziehungen ist sie »eigentlich nicht unterdrückt«; die elterliche Beziehung ist in Hatices Augen deutlich eine asymmetrische, aber keine oppressive. Sie entspricht ganz und gar nicht ihrem Geschmack, ihren Vorstellungen einer partnerschaftlichen Ehe. Sie versteht sie eher als ein Spiel, dessen Regeln beide Beteiligten aushandeln und bei dem der Anschein und das Sein sich unterscheiden können. Einen Beweis sieht Hatice darin, daß sie selber keine habituell übertragenen Schwierigkeiten mit Männern hat, sondern sich Männern gegenüber durchzusetzen versteht. Die Ursache, nämlich das Vorbild der Mutter, relativiert sie allerdings, indem sie im gleichen Atemzug konstatiert, daß sie einen Vater hat, zu dem sie ohne Schwierigkeiten ein »gutes Verhältnis« haben konnte. Eine völlige Reversion kann sie damit nicht leisten.

Ihren Rehabilitierungsbemühungen zum Trotz kommt die Mutter allerdings nicht aus dem Schatten des Vaters heraus. Das zeigt sich in anderen Zusammenhängen, etwa wenn sie auf die erzieherische Strenge der Mutter verweist, die vor allem bei längerer Abwesenheit des Vaters zum Tragen kam, so daß sie und ihre Geschwister froh gewesen seien, wenn er wieder da war. Sie weist auf keine konkreten Situationen, aber es scheint eine Mischung aus persönlichem Charisma, Liberalismus und Autoritäts-

vorsprung vor der Mutter zu sein, die dem Vater in der Familie leichter Anerkennung und Gehör verschafft. Vor allem seinen Liberalismus und seine Unabhängigkeit teilt die Mutter, obwohl sie »uns nicht eingeengt hat« nicht: Sie ist eher konservativ, an der Reproduktion konventioneller Weiblichkeit orientiert. Das hängt, wie Hatice kommentiert, damit zusammen, daß sie aus einer konservativen Familie stammt und sich von ihrem eigenen konservativen Bruder beeinflussen läßt. Dieser Onkel wohnte in der Nähe und pflegte ein Auge auf den Lebenswandel seiner Nichten zu werfen. Mit dem Schwager geriet er in Streit, weil der nichts gegen die kurzen Röcke und gegen den Aufenthalt seiner Töchter in der Eisdiele zu unternehmen gedachte.⁵¹ An diesem Beispiel läßt sich zum einen die mangelnde Autonomie der Mutter ablesen, die wie zu vermuten ist, die Ansichten des Bruders teilt, ihnen zumindest nichts entgegenstellt, wie auch eine theoretische Ambivalenz zur Frage der weiblichen Macht, denn die Durchsetzung der Mutter (als Verlängerung des Bruders) wäre auf Kosten der Töchter gegangen. Die Mutter verfügt, laut Hatice qua familiärem Habitus, nicht über das Transzendenzvermögen des Vaters, der seines wiederum seiner Mutter zu verdanken hat. Ihre Großmutter führt Hatice als Horizont einer nicht autonomen, aber offenen traditionellen Weiblichkeit ein. Sie nämlich stammte aus einer Familie bekannter lokaler religiöser Gelehrter, war auch selbst gut in religiösen Angelegenheiten bewandert und sie war im Dorf das erste jugendliche Mädchen, dem erlaubt wurde/das es sich erlaubte, an der damaligen modernen Attraktion, dem Kino im Dorf, teilzunehmen. Überdies sorgte sie dafür, daß Mädchen in der Familie zur Universität geschickt wurden. Sie, »wahrscheinlich eine gebildete Frau, nicht studiert, aber gebildet im islamischen Sinne« war es auch, die nach Hatices Ansicht dafür verantwortlich ist, daß die religiöse Ausrichtung des Vaters, die sich zu entwickeln begann, als sie selbst im jugendlichen Alter war, keine engen konservativen, sondern liberale Formen angenommen hat.⁵² Für diesen religiösen, aber liberalen Vater ist sie, wie sie berichtet, von anderen türkischen Mädchen, die sich als »frei« verstanden, weil sie aus nichtreligiösen Elternhäusern kamen, bewundert worden, weil sie trotzdem »mehr durfte« als sie, zum Beispiel das Theater der nächsten größeren Stadt besuchen und erst nach Mitternacht zurückkehren. Die Mutter kann bestimmen, sie kann reden, aber die eigentlichen Entscheidungen, was gut ist, was erlaubt ist in der Zone, in der »Öffentlichkeit« involviert ist, trifft nicht sie, sondern der Vater. Nicht sie, sondern er ist es, der für Hatice die moralische Kompetenz besitzt, den fremden öffentlichen Raum zu erschließen und vor allem die heranwachsenden Töchter sich ihn für sich erschließen läßt. Er teilt nicht nur seine Autorität mit ihnen, son-

dern gibt ihnen den Raum eigene Autorität im Umgang mit den Dingen, mit den anderen, mit den sozialen Regeln, die das Weibliche zu bestimmen suchen, zu entwickeln. Er, nicht die Mutter, öffnet den Raum für die Akkumulation habitueller Ressourcen, die für eine moderne Frau notwendig sind. Die habituellen Ressourcen der Mutter hingegen sind kontraproduktiv oder nutzlos in der Lebenslage der Töchter. Sie beherrscht zum Beispiel, wie Hatice anführt, die Kunst der Gastfreundschaft, indem sie ohne Vorbereitung, auch wenn es ihr überhaupt nicht paßt, jederzeit »mit einem lachenden Gesicht einen Gast empfangen«, »höflich sein« und ausschließ-lich für ihn da sein kann – das in einer Weise und mit Ritualen, die eine soziale Beziehung ausdrücken, die Hatice nicht ausführen kann. Wenn sie selber Gäste zu bewirten hat, bietet sie einmal an und »denk(t sich), das ist da, die Leute nehmen schon«, in den Augen der Mutter eine Verstümmelung des Interaktiven, verursacht durch die »Integration«.⁵³

Dieses ist aber in der gesamten Erzählung die einzige positive Eigenschaft, die Hatice ihrer Mutter abgewinnen kann, neben der generellen Würdigung, daß sie als Mutter von vier Kindern auch noch erwerbstätig war. Sie ist zwar nicht »erfolgreich«, keine Frau, die bewundert wird, aber sie hat sich immerhin redlich abgerackert und gegeben, was sie geben konnte. Hatice vollzieht keine Reversion. Sie hat ihren Blick anders eingestellt, hat »heute ... Mitleid« mit ihr wegen der früheren Geringschätzung. Sie hat einige positiven Seiten an ihr gefunden. Das ändert aber letztlich nichts an der Idee von Weiblichkeit, die dem Reproduktionszirkel offener »symbolischer Gewalt« (Bourdieu 1997) unentrinnbar verbunden bleibt. Diese symbolische Gewalt, im »Dunkel der Schemata des Habitus« (ebd.) verwurzelt, aber in der ethnischen Thematik in Teilen sichtbar gemacht, kann partiell durch ein Instrument, nämlich islamisches Wissen, neutralisiert werden. Hatice demonstriert das an einer Episode, in der ihre Mutter plante, allein in die Türkei zu reisen, ein Unternehmen, das der Vater ablehnte mit einem spontanen und generellen »Das geht nicht«. Hatice hingegen überzeugte ihn, daß das sehr wohl geht:

»Ich habe ihm das bewiesen. Ich konnte ihm das anhand des Islam beweisen. Er war ja davon angetan, ja, und das konnte ich dann, das war sehr gut. * Ich hab zu ihm gesagt, in der Wüste damals durfte die Frau drei Tage alleine reisen, ohne künstliches Licht und was weiß ich, ganz alleine und warum soll sie heute in dieser Gesellschaft mit solchen Sachen gar nicht?«

Für Hatice, die damals begonnen hatte, sich für den Islam zu interessieren, aber noch weit entfernt war von einer religiösen Überzeugung und dem

Tragen des Kopftuches, sondern sich noch mitten in der Phase befand, in der sie sich »gegen dieses Türkische immer gewehrt« hat, weil »alles was türkisch war, traditionell war, mich eingeengt hat« und in der sie einen »Drang nach allem was links, kurdisch, aufständisch, fortschrittlich war und das ich von zu Hause nicht kannte« hatte, könnte das eine Art Schlüsselerlebnis gewesen sein. Sie hat den doxischen Zyklus der zwischengeschlechtlichen symbolischen Ordnung für einen Moment durchbrochen durch eine rationale Argumentation und die Umwandlung von Buchwissen in praktisches Wissen. Damit hat sie eine Ressource gefunden, die der Mutter, die traditionelles, aber nicht religiöses Wissen hat, die vielleicht die »alten Geschichten« kennt, aber sie nicht praktisch nutzen kann, die die eingefahrenen Gleise der symbolischen Ordnung nicht verlassen kann, die symbolische Ordnung als naturalistisch hinnimmt, verschlossen bleibt. Hatice Mutter verfügt, vielleicht, aber eher nicht über dieses Wissen und wenn, dann versteht sie nicht, praktisch relevante Analysen und Umsetzungen daraus herzustellen. Auch ansonsten hat sie kein relevantes Wissen aufzuweisen, daß ihr erlaubt, anderen Formen symbolischer Gewalt, die ihr ein »selbstbewußtes Auftreten in dieser Gesellschaft« vorenthalten, gegenüberzutreten. Einer Person wie dem Lehrer kann sie nichts anderes entgegensetzen, als die Autorität, die er beansprucht, anzuerkennen. Sie kann sich, wie Hatice in einer anderen Episode mit einem Rechtsanwalt⁵⁴, der sie einmal arbeitsrechtlich vertreten sollte, nicht als Subjekt behaupten, sondern muß ein Objekt der Essentialisierung bleiben. Sie kann ihre Interessen definieren, aber sie hat keine Stimme (sie kann sich lediglich die der Tochter leihen) und sie kann sich keine verschaffen.

Relevant für Hatice ist das öffentliche Feld, in dem die türkische Frau sich bewähren muß im Kampf gegen eine symbolische Ordnung der männlichen wie der ethnischen Herrschaft. Beides liegt auf der gleichen Achse. Über Geschlecht wie Sprache (Bourdieu 1991) etabliert sich symbolische Herrschaft. In beiden Fällen hat die Mutter versäumt, Ressourcen zu akkumulieren, um ihre Position innerhalb dieser Herrschaft zu verbessern. Das wiederum ist im Sinne Hatices ein Projekt, daß untrennbar verbunden ist mit eigenen Anstrengungen der Entwicklung und gesteuerter Positionierung des Selbst. Sie selber hat diese Leistung, die im, wie sie es nennt »alternativen Lebensstil« des Islam gipfelt, vollbracht. Sie ist, nicht zuletzt auch dadurch, zu einer »öffentlichen Frau« geworden (Brückner 1994). Sie hält öffentliche Vorträge über den Islam, nimmt an Podiumsdiskussionen teil, ist Mitglied des örtlichen Ausländerbeirats. Durch diese Funktion erhofft sie sich als Quasi-Amtsträgerin einen größeren Einfluß auf ihre Arbeit als Interessenvertreterin für islamische Mädchen, denen sie

zusammen mit einer deutschstämmigen Freundin als Ansprechpartnerin und Vermittlerin in Konfliktfällen, die vor allem in lokalen institutionellen Zusammenhängen (z.B. die Anerkennung von Bewerbungen an Schulen, Anerkennung der Lichtbilder von Kopftuchträgerinnen im Führerschein) entstehen, zur Seite steht.

Allerdings wird ihr selber im Moment ein Zugang zur Öffentlichkeit versperrt: Sie bewirbt sich seit einiger Zeit erfolglos um eine Stelle in einer pädagogischen Einrichtung. Diesen Umstand schildert sie folgendermaßen:

»Ich mache Bewerbungen, die auffallen. Das ist auch nicht meine Art, so ganz normale Bewerbungen zu schreiben, das würde wahrscheinlich nicht zu mir passen. Es fällt dann auf. Berufspause und solche Sachen setze ich in Anführungszeichen, dann schreibe ich, warum ich das in Anführungszeichen setze und beim Lebenslauf schreibe ich nicht Hausfrau, sondern ich bin die Managerin dieser Familie, weil ich koordiniere, organisiere und Einfühlungsvermögen brauche. Da macht ein Manager auch nichts anderes, nur er wird dafür bezahlt. Das schreibe ich so, in dem Stil. Und das gefällt denen. Das merke ich. Und sie merken, aha, das ist eine, die etwas bewegen kann. Und am Telefon sind sie so nett zu mir, die sind so nett, die sagen sogar, wir freuen uns auf sie ... Und wenn sie mich dann sehen, dann sinkt das dermaßen ab, ja, daß dann Bemerkungen kommen wie, ›Dürfen Sie arbeiten?‹ Ja. Die vergessen dann meine Bewerbung, meine Art, meine Zeugnisse. Ich hab damals als Schulbeste abgeschlossen. Die vergessen alles. Dann sehen sie nur noch das hier. Ja. Und dann sagen sie ›Muß das sein, warum hängen Sie sich an einen Quadratmeter Stoff?‹ Wer hängt sich da? Ich komme mit allem entgegen. Und das ist mein Stück persönliche Freiheit, das ich nicht mehr aufgeben will. Aber die sehen dann immer, **ich** will mich nicht integrieren. Daß dann so Sachen kommen, Kopftuch hindert die Integration. Dann hab ich zu ihm gesagt, bin ich nicht integriert? Ich kann **alles** sein. Aber solange ich dieses Kopftuch habe, bin ich nicht integriert, bin ich nicht fortschrittlich, bin ich unmodern, hab ich * alle negativen Vorzeichen.«

Hatice beherrscht zweifellos die Technik moderner Selbstpräsentation, die ihrem beruflichen Feld entspricht. Charakterisierungen der Dynamik in Formulierungen wie daß sie »was bewegen« kann, daß sie »alles sein« kann verweisen auf den diametralen Gegensatz zur Definition die Mutter, die nur eins sein kann, sein muß: eine der doxischen Ordnung und ihren symbolischen Gewalten ausgelieferte Frau. Die im reinen Doxa verhaftete Frau steht im krassen Gegensatz zu Hatices Stilisierung des Selbst, eines Selbst, das sich mit Hilfe von ›Aufklärung‹ und Pädagogik, von Reflexion und Leistung entwickelt und sich in Anerkennungspolitiken entfaltet. Die

Reaktionen darauf sind zwiespältig: Zum einen setzt eine Verkennung ein, indem sie dem Lager der Unmodernen zugeschlagen wird; zum anderen wird sie als »Fundamentalistin« hinter einer »waschechten Türkin«, die ihre »Traditionen lebt« (so ein Kommentar, der im Rahmen eines Bewerbungsgesprächs fiel), angesiedelt. Somit entstehen neue Taktiken symbolischer Herrschaft und neue Taktiken, diesen zu begegnen. Eine dieser neuen Taktiken ist die Frage der Exklusion, die nicht mehr bloß unter dem Aspekt sozialer Ungleichheit wie bei der Mutter mit ihren objektiv unzulänglichen Ressourcen abzuhandeln ist, sondern unter dem der weltanschaulichen Konkurrenz und die damit eine Herausforderung fundamentaler demokratischer Prinzipien ist. In diesen Kampf zu ziehen und auf seinen Rechten zu bestehen, sich mit anderen Worten als Staatsbürger zu verstehen, steht im diametralen Gegensatz zur Einstellung und zur Praxis der Eltern. Diese, so konstatieren die Töchter, verharren in doxischen Reproduktionszyklen und Anpassungsposen, sind aus Furcht und Einschüchterung heraus bestrebt, sich in der »Öffentlichkeit« möglichst unauffällig, möglichst unsichtbar zu bewegen, hyperkorrekt kleinliche Regeln wie das ordnungsgemäße Überqueren einer Straße zu befolgen oder die Kinder in der Wohnung wegen der Nachbarn möglichst ruhig zu halten. Dagegen nehmen die Töchter für sich den Sinn fürs Eigentliche, fürs Wesentliche in Anspruch. Das ist die Kluft, die die muslimischen Mütter und die islamistischen Töchter trennt. Das ist die Kluft, in der die Trennung von habitueller Reproduktion und habitueller Produktion zentral ist und die Mütter unsichtbar werden läßt.

Sevim: »Die Frauen sind selber schuld.«

Hatice ist mit Ende Zwanzig eine der älteren Frauen und eine, die bereits vor ihrer Islamisierung als gesellschaftskritische Politikerin agierte. Sie bewegte innerhalb der grün-alternativen Szene ihrer Heimatstadt, wirft ihren ehemaligen Mitstreitern jedoch inzwischen eine beengte Toleranz vor; so haben sich die Leute, die damals Wert auf Wohnungen mit türkischer Nachbarschaft legten, sich in dem Moment von ihr abgewendet als sie zur Kopftuchträgerin wurde. Sie zeichnet von ihrer Mutter, die sie im übrigen nicht als religiös bezeichnet, als Person und Repräsentantin der ersten Immigrantengeneration noch ein relativ gutes Bild. Auch wenn sie zu ihrer effizienten habituellen Produktion kaum beitragen konnte, so war sie ihr und ihrer persönlichen Entwicklung immerhin nicht massiv im Weg. Sie zwang sie nicht, wie andere, an ständig aufgestellten Verboten anzuecken.

Durch die Konstruktion des Privaten und des Öffentlichen bescheinigt Hatice ihr, wenigstens im Privaten Leistungen vollbracht, Werte gehabt und versucht zu haben, sie den Kindern zu vermitteln, auch wenn sie deren Lebenslagen wenig angemessen sind.

In der Erzählung einer anderen Frau, Sevım, die Anfang Zwanzig, unverheiratet ist und mit viel Fleiß einen wirtschaftswissenschaftlichen Abschluß ansteuert, ist diese Einschätzung nicht zu finden. Im Gegensatz zu ihr ist Hatice bezogen auf ihre Mutter geradezu gesprächig. Sevım hingegen gelingt es, die Mutter völlig auszusparen. Sie erwähnt lediglich, die Mutter habe ihr bereits mit fünf Jahren Häkeln und Stricken beigebracht. Das ist das einzige Produktive, das Sevım ihr für ihre Entwicklung zuspricht. Ansonsten geht aus ihrer Erzählung hervor, daß die Mutter Hausfrau ist und der Vater ein Typ ›guter Patriarch‹ ist, der seine Verantwortung für die Mitglieder der Familie sehr ernst nimmt und sich auch für sie einsetzt. Seine Kontrolle ist nicht gering, sie ist ihr aber nicht lästig und sie wertet sie als sorgende Aufmerksamkeit, die ihr auch Freiräume zugesteht. So kann sie sich zum Beispiel trotz der in der Familie praktizierten Geschlechtersegregation mit einem männlichen Kommilitonen zum Lernen hinter die geschlossene Tür ihres Zimmers zurückziehen. Ihr Vater führt lediglich bei der Begrüßung eine unauffällige Inspektion des Besuchers durch. Die Beziehungen sind nach transparenten Regeln geordnet und solange in der Balance wie keiner sie überdehnt. Die Mutter scheint eine sehr traditionelle Frau in einer streng patriarchalisch organisierten, traditionsorientierten Familie zu sein, die bereits frühzeitig, gemäß »einer »Erziehung so richtig nach türkischer Tradition«, wie eine andere Frau formuliert, die Töchter zu Hausfrauen trainiert hat.⁵⁵ Allerdings braucht Sevım später, was andere weibliche Verwandte offen kritisieren, kaum Hausarbeiten verrichten (manchmal springt der Vater ein, wenn Hilfe nötig ist, sogar wenn Besuch da ist), sondern kann sich voll und ganz dem Studium widmen. Sevım selber hat im Laufe der Zeit ihren Entwurf von Weiblichkeit verändert, enttraditionalisiert. Dazu erzählt sie, nie auf die eigene Mutter verweisend, sondern allgemein die erste Frauengeneration, die ihr vornehmlich in konservativer Ausprägung bekannt ist, umfassend:

»Ich wollte immer eine gebildete Mutter sein. Ich hab immer gedacht, eine gebildete Mutter, die kann viel mehr den Kindern helfen. Und, früher hab ich gedacht, ich werde studieren und dann werde ich nicht arbeiten. Ich werde zu Hause für meine Kinder da sein. Ich werd' denen bei den Hausaufgaben helfen. Aber dann hab ich gemerkt, Bildung ist wie wenn man gegen den Strom schwimmt, wenn du gegen die Wellen schwimmst. Wenn du dich einmal losläßt, dann bist du ganz hinten. Man

muß, man darf nie aufhören eigentlich. Man muß sich immer weiterbilden. Und, ja jetzt denk ich da anders. Das hat sich bei mir verändert. Ich denke nicht mehr, Heiraten und Hausfrau, dann eine gebildete Hausfrau. Ich denke jetzt, auch arbeiten. ... Ich studiere ja nicht umsonst *, ja, daß ich für den Mann zu Hause braten soll und kochen und Kinder zu kriegen. Und außerdem, wie soll ich denn meine Kinder erziehen, wenn ich innerhalb der vier Wände bin oder nur den Fernseher habe. Wie soll ich meinem Kind etwas erklären können. Ich muß die Gesellschaft kennen, in der ich lebe. Und ich muß halt 'rauskommen. Ich kann nicht mit ein paar Tratschweibern ein Kind erziehen. Und wenn ich schon ein Kind habe, dann will ich es auch kontrollieren können und ich finde, ich will das Kind verstehen können. Nicht wie die anderen Eltern. Bis zum zehnten Lebensjahr oder so verstehen sie sich gut mit den Kindern, ab dem zwölften oder so, dann fangen die ersten Konflikte an, weil sie die Kinder überhaupt nicht mehr verstehen, weil sie die Probleme nicht kennen, die das Kind hat. Und dann sagt mir meine Kusine auf einmal, »und du bist eine Muslima?« So was Bescheuertes. Und dann hab ich gesagt, daß hat nichts mit dem Islam zu tun. Der Islam sagt ja gerade für Mann und Frau, die erste Sure, das allererste Wort heißt *Iqra* ... (rezitiert auf arabisch) ..., also da heißt es »Lies im Namen Allahs, der dich erschuf und der dir—«, ich weiß das nicht so genau, wir können nachschlagen. ... Und dann auf jeden Fall »Lies« und da wird **nicht** unterschieden zwischen Mann und Frau. Mann und Frau muß lesen. Und dann hab ich gesagt, daß die Frau von Mohammed auch eine Kauffrau war, ne, und daß die zweite Frau z. B. die Aisha, die hat auch Kriege geführt. Wie sollte sie denn Kriege führen, wenn sie innerhalb von vier Wänden wäre, ne? Sie muß doch Kontakt mit den Menschen gehabt haben. ... Aber, ich hab gemerkt, daß die Leute den Islam eigentlich gar nicht so richtig kennen, die Türken so, ne. ... Ich hab diese Schwierigkeiten nur mit den Frauen und ich weiß ganz genau, weil diese Frauen immer nur zu Hause sitzen. Sie haben, keine Beschäftigung. Und untereinander können sie sich ja auch nicht weiterbilden. Wie denn? Da muß schon eine da sein, die denen etwas erklärt. Und dann, sie müssen schon Kontakt zu der Außenwelt haben. Aber, das haben sie ja nicht. Wenn die Frauen untereinander sind, dann sprechen sie entweder über diese Gericht, jenes Gericht oder über das Muster, dieses Muster. (2) Und *, aber mit den Männern hab ich keine Schwierigkeiten. Zum Beispiel war ich in der Moschee, die haben haben ja auch so Cafés, ne, in A., saß ich mit den Männern im Café, ne. Weil, da haben die Nachrichten geguckt. Und man hat mich nicht schief angeguckt, na klar, es gab welche, die geguckt haben, was macht die denn da, aber, * ich wurde nicht 'rausgeekelt oder so, ne.«

Die bekannte »traditionelle« Geschlechterordnung, jedenfalls in dieser spezifischen, Sevims bekannten und für sie relevanten praktischen Ausprägung im urbanen westlichen Kontext, wird als grundlegend falsch aufge-

faßt: Die Frauen verkörpern, im Sinne de Beauvoirs (1973), das ruhende, unbewegliche, regressive Element. Ähnlich wie bei Montesquieu (1991), der den Harem der orientalischen Oberschicht metaphorisch einsetzt als langfristig untaugliches Regulierungsprinzip der Ausgeschlossenen und der Nicht-Bürger, erscheint der moderne Harem in der Gestalt des Haushaltes als Ort der Gefahr – ein Appendix der Welt, eine entleerte Lebenswelt, errichtet im illusionären Schutz der eigenen Wohnung und der Bilder des Fernsehs; eine leere, nutzlose Hülle, ohne Sinn, nicht ohne Funktion, aber ohne Effizienz. Für Sevim geht die Gefahr vom Statischen der traditionellen Frauen aus. Sich selbst einschließend, sitzend in den vier Wänden, künstlich abgeschlossen von der Welt, die sich jedoch in ihren Einflüssen und Forderungen über die Kinder aufdrängt, die Möglichkeiten der Kontrollierbarkeit leichtsinnig verspielend durch selbstverschuldete Ignoranz, Selbstzufriedenheit und Geplänkel mit dem Unwesentlichen fordern sie den gleichen Verzicht auf das im institutionellen Nexus ausgebildete individuelle Selbst von den Töchtern.

Das ›Falsche‹ definiert sich nicht aus einer männlich dominierten Geschlechterordnung heraus. Sevims Kritik zielt nicht auf die Männer; in ihrer Darstellung, nach ihren Erfahrungen kommen die Männer durchaus mit Frauen zurecht, die Höheres als den Haushalt beanspruchen, die »wie ein Mann« sich der Welt durch Wissen zur Verfügung stellen und mit Mut und Durchsetzungsvermögen ihre persönliche Entwicklung in der Richtung einer Veredelung betreiben und sich vordrängeln. Ihrer Ansicht nach sind es nicht die Männer, die starr an Traditionen festhalten. Aus ihrer Perspektive ist die ›Tradition‹ weiblich. Sie ist sich vornehmlich selbst ihr eigenes Vorbild – die einzige Frau, auf die sie hin und wieder verweist ist die ehemalige Direktorin der Grundschule, mit der sie in losem Kontakt steht, die wie eine Art guter Geist aus der Ferne erscheint und von der sie den Begriff von Emanzipation über Bildung übernommen hat. Eine ideologische islamische Abstützung erfolgt dagegen durch historische Gestalten wie die Frauen des Propheten, die jeweils verschiedene Ausprägungen von Weiblichkeit verkörpern und von denen sie die Kauffrau Khadidja und die umstrittene politisch agierende Aisha hervorhebt. Sie überschreitet sozusagen in konkreten Situationen experimentell die von den ›traditionellen Frauen‹ gesetzten und verteidigten konventionellen Grenzen, wenn sie zum Beispiel im Café der Moschee oder bei Familienzusammenkünften, bei denen die Geschlechter räumlich getrennt sind, zu den Männern wechselt. Sevim ist sich sicher, daß man nur die eigene Initiative, den Mut zur Transzendierung von Regeln aufzubringen braucht, um sich durchzusetzen. Die Frauen sind bei Sevim in doppelter Weise ›falsch‹: durch ihre ab-

geschlossene Lebensweise und zugleich durch ihren Charakter, indem sie nicht offen agieren, auch nicht ihre Lebensweise offensiv, argumentativ verteidigen, sondern tuscheln, Anspielungen machen, möglicherweise auch bössartige Gerüchte austreuen, also perfide Instrumente sozialer Kontrolle benutzen, um ihr Modell einer Geschlechter- und Altershierarchie zu reproduzieren und reproduzieren zu lassen.

Eine Zeitlang hat Sevim in einer kleinen Moschee Koranunterricht für Mädchen und Frauen gegeben. Dabei waren ihr die religiösen Ziele sekundär. Primär versuchte sie, allerdings mit mangelndem Erfolg, die Mädchen und Frauen

»so richtig zu ermutigen, daß sie zur Schule gehen sollen, weitermachen sollen. Und nicht nur zehn Jahre und dann aufhören. Und da hab ich nicht viel erreicht, also hab ich aufgehört. Das hat keinen Sinn. Mit dem Koranunterricht bin ich weitergekommen, aber für mich war das wichtiger, daß die Menschen sich auch so weiterbilden, nicht nur den Koran lesen lernen. ... Egal, welche Sprache ich gesprochen habe, wie ich gesprochen habe, die haben das nicht verstanden. Eine einzige, die macht jetzt Abitur. ... Also bei der hab ich Erfolg gehabt. ... Die wollte aufhören. ... Aber bei den anderen Frauen, immer wenn sie zusammenkamen: dieser Film, dieser Film. Ich war so gegen den Fernseher. Ich konnte das nicht mehr hören, daß die Frauen nur das sprechen, was im Fernsehen kam. ... Und mich hat das gestört, daß sie immer wieder über die Filme gesprochen haben. Ich versuch, den Jugendlichen—, die Jugendlichen, die hören mir zu. Einmal muß ich sogar eine Frau, die über 40 Jahre alt war, anschreien. Ich hab ihr, ich erzähl den Kindern von Bildung, daß man das Wissen hat, daß Wissen sehr wichtig ist und wie man später, welche Vorteile man hat und so und die spricht da einfach mit der Nachbarin. Und da hab ich ihr gesagt, * was hab ich jetzt geredet? Und da meinte sie, hat sie irgendwas, sie hat gesagt, ja, du hast von * Ömer gesprochen. Das stimmt überhaupt nicht. Wir reden über was ganz anderes. Und das hat mich beleidigt, daß sie sich noch lustig über mich macht. Da hab ich gesagt, sie sollte sich schämen, für ihr Alter (lacht).«

Immer sind es die Frauen, diesmal in Allianz mit dem Fernseher, die bremsen. Die Institutionen sind überwindbar. Das hat Sevim erfahren, als sie sich als türkisches Mädchen gegen Lehrer durchsetzen mußte, die sie vom Förderunterricht für gute Schüler abhalten wollten oder vom Besuch der Realschule, ohne ihr zuzutrauen, genug Energien mobilisieren zu können um sich durchzukämpfen. Das hat sie auch erfahren, als sie sich als islamisches Mädchen gegen säkular-kemalistische türkische Lehrer, die sie vom muttersprachlichen Unterricht ausschließen wollten, weil sie das Kopftuch im Klassenraum nicht absetzen wollte, mit Hilfe der Schulbehör-

de durchsetzen mußte. Gegenüber den traditionellen Frauen fühlt sie sich allerdings machtlos. Resümierend stellt sie fest:

»Ich hab gemerkt, daß die Frauen eigentlich Schuld haben. Das ist gar nicht so, daß man immer sagt, Frauen in den Haushalt und so. Weil, Frauen stellen sich dumm. Den Männern macht es nichts aus, wenn da eine kommt und sich mit denen unterhält und sagt, hier ich kann was, ich weiß was. Die hören dann zu. Also, die Männer sind gar nicht frauendiskriminierend so. Das sind die Frauen.«

Sevims Abrechnung mit den Frauen ist deutlich. Es sind in ihren Augen die Frauen, die die Geschlechterhierarchie aufrechterhalten und sich selbst als Persönlichkeit beschneiden, um sich darin um so bequemer einrichten zu können. Diese Einschätzung schließt auch die Frauen ihrer eigenen Generation ein, wenn sie etwa darauf verweist, daß die Kusine, die gerade Abitur gemacht hat, bei familiären Zusammenkünften trotzdem nicht den weiblichen Raum, die Küche verläßt, obwohl sie – wie sie selber – das intellektuelle und habituelle Wissen hat, um mit den Männern im Wohnzimmer in einen sachlich-neutralen Austausch zu treten, statt sich auf den unnützen ›Frauenkram‹ beschränken zu lassen. Diese Ansicht stützt sich auf ihre Erfahrungen, in denen sie sich als Tochter einer Familie, in der der Islam immer ein wichtiger Bezugspunkt war und sich seit dem vierzehnten Lebensjahr als Kopftuchträgerin frühzeitig mit den Regeln arrangierte, sich gleichzeitig als fleißiges, ehrgeiziges, »liebes nettes Mädchen«, als sympathisches und weibliches Mädchen die Unterstützung der von emanzipierenden Mädchen angetanen Lehrerinnen sicherte, aber auch, wenn nötig, auf der Basis rechtlicher und institutioneller Diskurse wie Praktiken ihre Interessen verfolgte. Sie erscheint stärker selbstbezogen, mehr in persönliche Politiken verweben als die gesellschaftspolitisch orientierte und pädagogisch geschulte Hatice, die die Öffentlichkeit sucht. Sie ruht aber nicht in dieser Selbstbezogenheit. Sie verfolgt als Einzelkämpferin ein Programm der weiblichen Emanzipation über Bildung, das sie in den Korankurs eingeschleust hat. Sie hat zudem ein türkisches Mädchen ohne berufliche Ausbildung und mit Schwierigkeiten im Elternhaus, dessen Interesse für Bildung und beruflichen Ehrgeiz, für die Transzendenz des passiven Weiblichen sie wecken wollte, bei sich zu Hause aufgenommen, sie allerdings wieder weggeschickt als sie merkte, daß ihre Bemühungen vergebens war und die andere nicht die gewünschten Intentionen zeigte. Sie bietet sich selbst als Vorbild der Transzendenz an, ohne mit politischen Mitteln, wie Hatice, einen Kampf um öffentliche ethnische und/oder religiöse Anerkennung zu führen.

Amina: »Zuhause hatte ich sie eigentlich auch so als Mutter ...«

Die negative Charakterisierung der Mutter, die sie als partikuläre Persönlichkeiten verblassen oder gänzlich unsichtbar macht, sie zu »sozial Toten« (von Braun 1992), zu nicht-autonomen Personen erklärt, wird nur ansatzweise durchbrochen. Amina etwa schätzt ihre Mutter als »Sonnenschein«, die mit ihrer stets guten Laune nicht nur ihre manchmal düstere Stimmung, die aus ihrem »Schulstreß« entsteht, aufzuheitern, sondern damit auch die große Familie zu organisieren vermag. Die streitbare Ilknur, die sich aufs Durchboxen spezialisiert hat und deren Grundsatz es ist, möglichst wenig einzustecken, nimmt große Rücksicht auf ihre Mutter, indem sie, wenn sie ausgeht großen Wert darauf legt, präzise zu vereinbarten Zeitpunkt wieder zu Hause zu sein und selbst geringfügige Verspätungen telefonisch ankündigt, »damit sie sich keine Sorgen macht«. Das verweist darauf, daß die Mütter durchaus als Personen Anerkennung finden und daß die Töchter sich als »connective selves« (Joseph 1994) in einer ethischen, wenn auch rituell geregelten Beziehung⁵⁶ begreifen, die sie manchmal als lästig empfinden (zum Beispiel wenn von ihnen erwartet wird, anwesend zu sein, weil Besuch kommt, trotzdem sie bereits andere Pläne hatten), aber an deren Aufrechterhaltung ihnen liegt. In ihnen steckt, bei aller Differenz und gegenseitiger Kritik, eine beachtliche gegenseitige Anerkennung.⁵⁷ Das bedeutet nicht, daß diese Beziehung statisch wäre und daß es ihr Anläßen praktischer Interessensaushandlungen fehlt. So beanspruchen etwa die Töchter, wenn sie 18 sind, das heißt, wenn sie, was ihnen offensichtlich wichtig ist, juristisch volljährig sind und sich damit als reif begreifen, Ausdehnungen ihrer Handlungsspielräume und Vertrauen in ihr Vermögen zu vernünftigen Entscheidungen und Selbstkontrolle – und sie erreichen es auch.⁵⁸ Solche Fragen aber stehen, wie die Erzählungen zeigen, nicht zur Debatte. Die Frage, »was man darf« oder nicht darf, ist für sie eine Frage, die junge Mädchen betrifft. Ihnen geht es nicht um personale Beziehungen, sondern sie erkennen kulturelle Verstrickungen, die Handlungsspielräume gestalten. Sie erkennen diese Frage als Repräsentation sozialer Geschlechterhierarchien, deren Binarität normativ und ideologisch konstituiert ist und die den einzelnen kolonisiert (vgl. Moore 1990; Strathern 1997). Die zelebrierte »Multioptionsgesellschaft« (Gross 1994) erweist sich in dieser Sache als sehr einseitig. Die Islamisierung bietet einen Handlungsraum, um diese Einseitigkeit zu überschreiten. Kann man die Islamisierung, die Herausformung eines islamischen Lebensstils auf den ersten Blick als Synthetisierung bzw. Hybridisierung bezeichnen, so zeigt sich anhand der Art und Weise wie und worüber die Mütter und

die Müttergeneration charakterisiert werden, eine tiefgreifende Divergierung. Zwar mögen Brücken hergestellt werden durch das Teilen von Erfahrungen – etwa wenn eine (in Deutschland) eingeborene Kopftuchträgerin plötzlich auf den sozialen Platz ihrer Mutter gedrängt wird, weil ein Bahnbeamter sie mit gebrochenem Deutsch anredet, weil eine Verkäuferin sie unwirsch darauf aufmerksam macht, daß man die Tomaten vor dem Kauf nicht zu befühlen habe, weil irgendein Mensch auf der Straße sich an jeden, nur nicht an sie wendet, um nach einer Seitenstraße zu fragen – aber das ist nur ein Epiphänomen.

Was zu einer tiefgreifenden Trennung führt, sind die Wirkungen in der Ordnungsmacht öffentlicher Institutionen, die moderne Akteure und Identitäten konstituieren, die sie habituell auskleiden und ihre kulturellen Kategorisierungen erzeugen, so als seien sie ihre ureigensten Urteile und Werte, so als seien sie logische Konsequenzen einer individuellen Rationalität und eines individuellen Wissens. Frauen sind in spezifischer Weise und in spezifischen Feldern als Agenten im Komplex von Macht und Wissen involviert. Foucault (1980, 1983) markiert die eng verwobenen »Dispositive« der Hygiene und der Sexualität und damit die Medizin und die Pädagogik als die Ausgangspunkte, über die die Frauen, in erster Linie die Frauen des sich etablierenden Bürgertums, zunehmend funktional in Bereiche der Ordnungsregulierung sowohl in Verbindung mit nationalstaatlichen wie klassenspezifischen Anforderungen eingebunden wurden. Historische Studien (z.B. Donzelot 1980) wie auch gegenwartsdiagnostische Untersuchungen (vgl. Debold et al. 1996) zeigen diese Entwicklung der weiblichen sozialen Funktionalisierung und Agentisierung, der Rationalisierung des Weiblichen (Reese et al. 1993) als Prozeß, der zunehmend Klassengrenzen überschreitet und zentral für eine weibliche Identität wird. Die islamistischen Bildungsaufsteigerinnen reflektieren ebendiese Rationalisierung in ihrer Charakterisierung der Müttergeneration als traditionell. Diese verfügen weder über die praktischen Ressourcen noch die Wissensressourcen, um ihre heranwachsenden Kinder zu kontrollieren; sie vermitteln unnützes habituelles Kapital; sie bewegen sich kreisförmig in einem Innenraum ohne Transzendierungsintentionen; wirken destruktiv auf die eigene Gegenwart und Zukunft in ihrer Zeichenfunktion. Die Einstellung dieses Blickes erfolgt aber nur im Vergleich. Die Institution Schule ist dabei der Raum, der ihn erzeugt. Das tritt deutlich in den Ausführungen Aminas hervor:

»Zum Beispiel, ich durfte nicht * ins Schwimmbad. Also meine Mutter war dagegen und auch mein Vater war dagegen, daß ich ins Schwimmbad gehe, weil ein islami-

sches Mädchen geht nicht ins Schwimmbad, dann ist man ja nackt. Man ist dann *, auch so eine Art Außenseiter. Oder, dann gab es auch Elternachmittage, vor der Adventszeit oder so. Da waren halt meine Eltern nie da. Und die Kinder sind immer mit den Eltern mitgekommen und ich war dann immer als einziges Kind so alleine. Oder, auf Ausflügen, da sind auch manche Eltern mitgegangen und *, bei meinen Eltern war das auch nie, also dieses, daß die Eltern sich mitbeteiligen. ... Die Mütter der anderen Kinder waren meistens Hausfrauen und haben sich auch um die Kinder gekümmert, also, meine Mutter hat sich ja schon um mich gekümmert, ich war nicht vernachlässigt, aber, es war halt auf zu Hause beschränkt, also es war nie, * sie hat mich nicht in die Schule gebracht oder so. Das wäre ihr auch gar nicht eingefallen. Ihr Kind, ihr Mädchen ist groß, was soll denn das. Und *, ja und so weiter und so fort, also so. Wo ich auch mir gedacht habe, ja, das wäre schön, wenn es anders wäre. Aber hilflos, daß ich mich jetzt hilflos fühlte, weniger. Ich hab dann halt gemerkt, irgendwie so Außenseiter. Irgendwie, ich war dann so eine Art Außenseiter, ja, obwohl akzeptiert, aber irgendwie, irgendwie was Andersartiges. ... Meine Eltern waren mit mir auf dem Elternabend gewesen, also, war keiner jetzt wie beim deutschen Kind, so eine Mutter, die immer anruft oder wie auch immer, ich war auf mich, also in der Schule auf mich allein gewiesen, gut, obwohl, ich hatte ja eine Mutter zu Hause. Also meine Mutter war nicht arbeiten, sie war Hausfrau und / zu Hause hatte ich sie eigentlich auch so als Mutter. ... Also ich hab sie auch mal gefragt, warum gehst du nicht zum Elternabend und warum tust du das? Ja pph. Gut, ich meine, sie konnten es erklären, und durchaus plausibel, weil mein Vater arbeiten mußte und meine Mutter *, sie war, sie war auch jemand, der ganz gerne zu Hause, häufig zu Hause bleibt. Sie hat auch nie eingekauft und so, das habe ich immer besorgt und mein Vater, also sie hat sich richtig, *, auch weil sie keine Freundinnen hat, also für sie war das ja auch schwierig. Wenn ich jetzt im Nachhinein gucke, das sind schon alles so Verflechtungen, ne.«

»Zuhause hatte ich sie eigentlich als Mutter«, aber der Schule, den Anforderungen der strukturellen Ordnungsmacht hat Aminos Mutter sich entzogen. Amina präsentiert hier eine Reihe von Situationen, in denen die Eltern – vor allem die Mutter, während der Vater durch seine Arbeit, gleichzeitig ein Indiz seiner Funktionalität, entlastet ist – aufgerufen sind, sich in der Institution zu engagieren: Elternabende, Adventsbastelrunden, Ausflüge, Schulfeste, Kontakte zu den Lehrern. Jede Nichtteilnahme der Mutter, jedes Ereignis, an dem das Kind allein teilnimmt und von Lehrern, Mitschülern, deren Eltern dafür bedauert wird, jedes dieser Ereignisse, die Inszenierungen von Familie und Gemeinschaft im Zusammenschluß mit der Institution sind, wird zum Monument von Differenz. Jedes dieser, im gesamten Rahmen, der sich auf individuelle Leistung und Zwang bezieht,

nunmehr marginalen Ereignisse eröffnet die Möglichkeit zur Wahrnehmung von Differenz. Für Amina zeigt sich jedesmal nicht nur ein Abweichen von der Norm, sondern, weit subtiler und verhängnisvoller, von einer ›kleinen‹ Moral. Die Verweigerung der Mutter ist eine Art Pflichtverweigerung, nahe an der Grenze zur »Vernachlässigung«. Sie ist lesbar als ein Akt, der soziale Stratifizierung markiert, denn je weitreichender und altruistischer das Engagement für die Institution, für universale Werte ist, um so höher ist das Ansehen (Meyer/Jepperson 2000). Jedes Nichterscheinen ist somit ein Minus, ein Zeichen für niedrigen Status und seine Bekräftigung. Im Kontrast zur mütterlichen Absenz steht somit bei den Töchtern nicht allein das Bildungswissen, das »agency«-Wissen als Bestandteil einer »agent-actor identity« (ebd.) zentral im Raum, sondern auch eine Praxis des Engagements in öffentlichen Institutionen.

Die islamisierten Frauen, die Kinder haben, besuchen hingegen prinzipiell Elternabende, suchen Kontakte zu Pädagogen, engagieren sich in Elternräten, besuchen den sogenannten Elternstammtisch, bei dem sich die Eltern einer Klasse, zumeist in Kneipen, treffen. Sie suchen öffentliche Aushandlungen in den Einrichtungen. Dabei geht es nicht nur um die Etablierung von islamischen Interessen und einem islamischen Habitus im Sinne des Kämpfens um die Besetzung der Institution, sondern um Engagement in Institutionen (und um andere) als Zeichen von Bürgerlichkeit. Sie besuchen mit ihren Kindern Theaterveranstaltungen und Puppenspiele. Auch das ist nicht bloße Akkumulation von kulturellem und habituellem Kapital, nicht bloße Inklusion in einen weiteren sozialen Bereich, sondern eine Form organisationsbasierter Habitualisierung und ein Ausdruck des Selbstverständnisses als moderner gesellschaftlicher Akteur, als ›agentic actor‹. Auch die Ideen einer islamischen Pädagogik (vgl. z.B. Aslan 1996) folgen diesem Prinzip einer verinnerlichten Institutionalisierung. Ihr moralisches Kapital beziehen sie nicht nur daraus, daß sie in Inkorporierung, Hygienisierung und Organisation partikularer Bedürfnisse sich münden, sondern sich als Teil eines übergreifenden moralischen Universums begreifen, der sich auch für die anderen als verantwortlich begreift und sie in ihren Differenzen und Gleichheiten erkennt und anerkennt (Meyer/Jepperson 2000). Daraus wäre die Schlußfolgerung zu ziehen, daß Differenz, Dialog und Institution mit der Idee eines globalen und moralischen Subjekts, das seine Bedürfnisse und Handlungen über seine unmittelbaren Interessen hinaus im größeren Rahmen reflektiert, verbunden sind. Hier besteht die Kluft, die traditionelle bzw. traditionell islamische Mütter und ihre neo-islamischen Töchter voneinander trennt. Hier liegt auch die Basis für eine moderne islamische Identität, in der Ich-Akteur und

öffentlicher Akteur miteinander verschmelzen und die jungen Frauen in konkrete handlungsstrategische Zusammenhänge führen, die über eine Symbolfunktion hinausgehen (vgl. Nökel 2001).

Als Resümee dieses Kapitels läßt sich festhalten, daß das Bild der traditionellen Mütter, welches die islamistischen Töchter in ihren biographischen Erzählungen entwerfen, eine kulturalistische Konstruktion ist, die aus den Bewertungsschemata moderner multikultureller Klassengesellschaften und ihrer Bearbeitung von Partikularismen abgeleitet ist. Öffentliche Institutionen sind in zweierlei Weise daran beteiligt. Sie bieten den Raum und die Situationen, in denen diese Schemata sich alltagsweltlich reifizieren und in einer Kette von Details verdichten. Das Bild der Mutter entsteht vor dem Hintergrund von Macht und Wissen. Es ist das Gegenbild einer auf öffentlicher Anerkennung zielender islamistisch »inszenierten Weiblichkeit«, einer (post-)modernen Weiblichkeit als »Zeichensystem, über das ich verfüge« (Prokop 1994: 82) und das sich aus den Quellen von Macht, Wissen und Institutionalisierung, von Moral und Ästhetisierung speist. Einen Blick auf den Traum von der islamischen Bürgerlichkeit bzw. der bürgerlichen islamischen Weiblichkeit mag abschließend die folgende emphatische Beschreibung einer islamischen Mittelschichtfamilie geben, innerhalb der der Bogen gespannt wird von der Mutter als Vermittlerin von Wissen über beruflichen Erfolg und einer ungezwungen islamisch-deutschen Lebensart bis hin zu egalitären Geschlechterbeziehungen. Diese Beschreibung stammt von Amina, die ihre Familienverhältnisse als außerordentlich traditionell kennzeichnet und deren Auseinandersetzung mit dem Islam anfangs von großer Skepsis gezeichnet war. Jene Familie bzw. das Bild jener Familie, mit der sie keine intensiven Kontakte hat, hat ihr die Idee eines islamischen Lebensstils ohne die Belastung von Tradition vermittelt, der mit ihren Vorstellungen übereinstimmt:

»Diese Mutter war auch * gebildet, also hatte auch eine hohe Schulbildung gehabt. Sie dann sechs Töchter hier bekommen. Das sind wirklich Töchter, die hier aufgewachsen sind. Also die haben nichts von Marokko mitgebracht wie ich, und trotzdem, * ja, mit Kopftuch und so. Also sie haben halt dieses Islamische von der Mutter vermittelt bekommen und diese Mädchen, ich hab gemerkt, da stand Überzeugung dahinter. (Eines dieser Mädchen) ist Stationsärztin, auch mit Kopftuch, also hat praktisch sich *, auch mit Kopftuch durchgesetzt. ... Daß diese Mutter das geschafft hat, also es sind ganz offene Mädchen, also trotz, * die haben den Islam auch so verstanden, wie er ist. Und das hat mich irgendwie fasziniert an den Mädchen. Und auch, daß die Eltern zum Beispiel Hochzeitstag feierten, also es war auch so ein biß-

chen deutsch, sie haben auch viele deutsche Eigenheiten angenommen, Hochzeitstag, Geburtstag gefeiert und auch mal so ein Ferienhaus im Schwarzwald besaßen, also auch so * bestimmte Sachen an sich hatten. Und das hat mir echt gefallen, also, daß sie—, also bei uns Marokkanerinnen ist das nicht so, daß sie einen Friseur hatten, wo sie hingingen, auch * so, wie eine Deutsche, sich mal frisieren und zu Hause praktisch, * richtig auch frisiert rumlaufen. Nicht, lange Haare und irgendwie steckt man sie so, ja, sondern, richtig mit * Färben und wie auch immer, also *, ja also auch, das war auch durchaus islamisch erlaubt, ja. Nur, * halt ohne Tradition, weil sie auch hier ohne aufgewachsen sind. Also ohne irgendwelche Schnörkeleien oder so. Und der Vater hat auch nie daran gedacht, eine andere Frau zu heiraten oder so, weil die Frau ihm nur Töchter geboren hat oder so. Bei uns wäre das undenkbar, also, man muß noch mal heiraten, um einen Sohn zu bekommen und so, ne, jetzt nicht bei allen, aber halt bei vielen. Und, die waren halt, sind, sind glücklich und leben zusammen, ja.«