

Koalition der Diskurse

Die Frau im »Heim« als Verkörperung von Heimat in der Fremde

Werden die Texte zu Migrantinnen in Zusammenhang mit dem allgemeinen Migrationsdiskurs diskutiert, so fällt auf, daß Migrantinnen erst dann in den Blick kommen, seit Migration auch im Alltagsdiskurs nicht mehr als eine Ausnahmesituation beziehungsweise als eine nur kurzfristige Abwesenheit vom Herkunftsland angesehen wird. Durch die Entwicklungen im gesellschaftspolitischen Bereich hatten die Angehörigen sowohl der Aufnahmegesellschaft als auch die des immigrierten Bevölkerungsteils begonnen, sich von der Idee der Rotation zu verabschieden und sich in ihrem Denken und in ihren Einstellungen auf die Vorstellung einer längerfristigen Anwesenheit im Immigrationsland eingelassen. Hier ist der Beginn eines Perspektivwechsels zu verzeichnen, dessen Denkrichtung sich auch in einer Veränderung der Begrifflichkeiten ausdrückt. Seither ist kaum noch von *Herkunftsland* und *Gastland* die Rede, an die Stelle tritt das gegensätzliche Begriffspaar *Heimat* und *Fremde*, hinter dem sich wiederum jeweils »dezidiert statische Bedeutungsgehalte«¹ verbergen. Heimat wird dabei in der Regel als Synonym für Herkunftsland, Nationalität, Tradition oder traditionale Sozialisation genutzt, und dieser – um überhaupt beschreibbar zu werden – *die Fremde* als das Andere gegenübergestellt. Heimat unterstellt eine durchweg »positive Beziehung zur Herkunft, die ein ›Leben in der Fremde‹ als wenig befriedigend erscheinen lassen kann.«² In der Fremde wird sie meist auf etwas Konkretes projiziert und – soweit möglich – als emotionale Stütze zu sich geholt.

Wie kann nun *Heimat* von den Angehörigen der Migrationsgemeinschaft als das Andere in der Fremde dokumentiert werden, wenn diese doch *zu Hause* geblieben ist? Wie wird *Heimat* von den Personen selbst thematisiert, um das positive Andere als einen Wert, an dem auch in der Migrationssituation festzuhalten ist, beschreibbar und nachvollziehbar zu machen? Die ökonomische Ebene und die Ebene des Fortschritts scheiden aus, da diese von der Fremde besetzt sind und darüber hinaus die Begründungen in sich bergen, die zur Migration beigetragen haben. Übrig bleiben die sozialen Beziehungen der Personen zueinander. Konkretisiert wurden diese durch die Beschreibung einer konstatierten *Andersheit* in den Geschlechterbeziehungen und durch den Vergleich der *ganz anderen* Frauen des jeweiligen Herkunftslandes mit den *ganz anderen* Frauen des Immigrationslandes. Die mitgebrachten und/oder abwesenden Frauen werden so zur Projektionsfläche, um Heimat

¹ Roth 1991:66.

² Roth 1991:66.

abzubilden. Die – im Vergleich zum Immigrationsland erfahrenen *anderen* – Beziehungen zu ihnen symbolisieren und erhalten in der Fremde den Wert, der dem Begriff *Heimat* zugeschrieben wird, und den es als ein Gut zu schützen gilt.

Von daher wird auch verständlich, wenn sich in den Texten der Berater Ängste vor einer Aneignung der Frauen durch *das Fremde* herauslesen lassen. Bei Andriopoulos wird die Sorge über eine solche Aneignung mit dem Eintritt der Migrantinnen in das Erwerbsleben begründet, da die Frauen aufgrund ihrer Sozialisation im Herkunftsland »zur *Unselbständigkeit erzogen*«, nun im Migrationsland »auf einmal [...] wirtschaftlich unabhängig« würden. Darüber hinaus komme die Frau durch Erwerbstätigkeit »im Betrieb [...] mit den deutschen Frauen zusammen, die sich ihrem Mann gegenüber gleichwertig und gleichgestellt fühlen, die oft die Führung des Haushaltes fest in der Hand haben. Die ausländische Frau sieht, daß die deutsche Partnerin Ansprüche stellen kann, daß sie sich mit ihrem Mann über die Probleme ausspricht, daß sie ihre Freizeit selbst gestaltet, daß sie ihren Mann nicht als ihren Herrn akzeptiert. Vollkommen unvorbereitet versucht die Griechin nun das gleiche zu praktizieren, was ihre deutsche Kollegin für selbstverständlich hält«³. Diese zunehmende Selbständigkeit der Migrantinnen, von der nicht angenommen werden kann, daß sie im privaten Bereich einfach wieder abgelegt wird, hat nach Andriopoulos für das Geschlechterverhältnis in der Migrationssituation schwerwiegende Folgen. »Der Mann sieht seine Position in Gefahr. Seine väterliche Autorität (gegenüber der Ehefrau, CHH) wird in Frage gestellt. [...] Seine Autorität wird zu einer »Schein-Autorität« umgewandelt. Die Frau will das Geld und das Vermögen der Familie mitverwalten. Sie stellt ihm gegenüber Ansprüche. Sie will auch ihre Freiheit genießen, wie der Ehemann es immer getan hat. [...] Er versucht mit Schlägen und Grobheit seinen wankenden Stuhl zu halten, seine Herrschaft in der Familie zu retten. Die Frauen akzeptieren diesen Zustand nicht und versuchen allmählich, die neue Rollenverteilung durchzusetzen. Die Folge ist, daß das familiäre Leben voller Spannungen und Konflikte ist. Diese Spannungen führen oft zu einer Zerrüttung der Ehe, zu der Vernichtung der Familie. Um vor der Zerrüttung die Familie zu bewahren, versucht der Mann die Familie in die Isoliertheit zu führen und nach außen hin abzukapseln.«⁴

Die Angst vor Veränderung durch die Migrationssituation, als Sorge *keine Heimat mehr zu haben* durch ein mögliches *Entgleiten* der Frauen *in die*

³ Andriopoulos 1973:207.

⁴ Andriopoulos 1973:207/8.

Fremde, ist ein immer wiederkehrendes Thema.⁵ Es wird vom Sog der Macht des Immigrationslandes gesprochen, dessen »*Verführungen*« sich besonders die »*unselbständig*« gehaltenen Frauen nicht entziehen können und denen sie aufsitzen. Um diesen Einfluß und die damit einhergehenden Veränderungen aufzuhalten, wird der Frau trotz zunehmender Erwerbstätigkeit in der Migrationssituation die Rolle zugeschoben, *im Heim* – als Verkörperung von Heimat in der Fremde – durch Aufrechterhaltung der traditionellen Gepflogenheiten, die *Heimat* in die Aufnahmegesellschaft hineinzuholen.

Hieraus wird für die Männer ein Dilemma konstruiert. Einerseits wird angenommen, daß sie den Migrationserfolg möglichst schnell für sich vermerken wollen, wobei sie zu akzeptieren hätten, daß eine solche Vorstellung ohne die Mithilfe der gesamten Familie ein unrealistisches Unterfangen bleibt. Andererseits wird angenommen, daß durch den möglichen Machtzuwachs der Frauen, durch eine Angleichung an vorfindliche Beziehungsstrukturen, bei ihnen die Sorge um die Stabilität des symbolischen Heims wachse. So können Vorstellungen entstehen, auf Grundlage der traditionell zugeschriebenen patriarchalen Macht, zum Schutze des *Heims* und somit auch der *Heimat*, die Frauen vom Immigrationsland möglichst absentieren und – im Extremfall – in *Schutzhaft* nehmen zu wollen.⁶ Legitimiert und unterstützt wurden solche Vorstellungen von einem *verordneten* Denken in der Aufnahmegesellschaft, das für *Verständnis* und *Toleranz* gegenüber dem statisch festgeschriebenen ganz Anderen warb und von Wissenschaftlern, die glaubten, dieses die *Anderen* prägende *Andere* bis in die Knochen von schwangeren Frauen hinein nachweisen zu können.

Auch in der Aufnahmegesellschaft sind es die sozialen Beziehungen der Migranten, mit deren Hilfe das *Anderssein* des immigrierten Bevölkerungsteils in der Öffentlichkeit thematisiert wird. Dies geschieht von dem Zeitpunkt an, an dem die Migranten – bedingt durch Veränderungen in der offiziellen Migrationspolitik – die Wohnheime und Betriebsghettos zu verlassen beginnen und sich zunehmend in den Stadtteilen ansiedeln. Indem sie nicht mehr nur

⁵ Wie mit dieser migrationsbegleitenden Herausforderung umgegangen wird, ist bisher im deutschen Sprachraum nicht erforscht worden. Vgl. hierzu Herwartz-Emden 2000:34-41.

⁶ Dieses Problem thematisiert Tevik Başer rückblickend in seinem 1985 gedrehten Film *40 qm Deutschland*, in dem er die Geschichte eines Migranten aus der Türkei erzählt, seine aus dem Heimatdorf mitgebrachte junge Ehefrau in eine Hamburger Hinterhofwohnung bringt. Binnen weniger Tage wird diese heruntergekommene Behausung von ihr durch Mitgebrachtes aus der Heimat in eine Wohnung verwandelt, die ein Heim bietet, das dann – samt seinem *Inhalt* Ehefrau – beim morgendlichen Weggang zur Arbeit als in der Fremde Wohlzubehütendes vom Ehemann sorgsam verschlossen wird.

als Arbeitskräfte angesehen werden können, die außerhalb der Betriebe nur an den für sie vorgesehenen Orten und Plätzen anzutreffen sind, sondern zunehmend auch in den Wohnvierteln der Städte präsent sind, geraten sie als Personen in den Blick, und dazu gehört neben ihrer Sozialität auch ihre Geschlechtlichkeit. Letztere wurde als ein besonderes Problem angesehen – aus *gesundheitlichen Aspekten* –, wie es Mediziner formulierten.⁷ »*Sind unsere Gastarbeiter gesundheitlich lupenrein?*« faßte ein Artikel die Sorgen deutscher Mediziner zusammen, die sich 1966 während des Nordwestdeutschen Internistenkongresses mit der »*Gastarbeiterproblematik und Infektionskrankheiten*« befaßt hatten.⁸ Diese »*Besorgnis um die Seuchengefahr*«⁹ – welche real zu keiner Zeit bestanden hat – führte immer wieder zu Überlegungen, wie dieser im Alltag effektiv zu begegnen sei.¹⁰ Schwarz berichtete vor dem Fachausschuß Gesundheit der Salzgitter AG, daß man in Süddeutschland bestrebt sei, »*Wohnheime von Gastarbeitern und -arbeiterinnen gleicher Länder möglichst in Ortsgemeinschaften zu belassen. Bei größeren Heimen für ausländische Arbeiter sind bordellartige Einrichtungen zu befürworten, um die Homosexualität zu verringern und den Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung durch sexuelle Situationen nicht zu stören*«¹¹. Immer wieder warnten Ärzte vor den Gefahren einer »*Bevölkerungsmischung zwischen Deutschen und Ausländern*«. Und das Magazin *Der Spiegel* schrieb im Jahr 1982 über die Forschungen des Gießener Genetikers Anders: »*Völkervermischung bringt Krebs: [...] industrielle Ballungszentren und darüber hinaus das angebliche Krebsnest Mitteleuropa stellen eben auch rassische Schmelztiegel dar [...] Daß die Annahme eines Zusammenhangs zwischen Völkermischung und Krebshäufigkeit nicht reine Spekulation ist, folgt aus den Arbeiten des Gießener Genetikers Fritz Anders*«¹². Anders hatte nach Kreuzungsexperimenten zwischen verschiedenen Zahnkarpfenpopulationen eine erhöhte Krebshäufigkeit bei deren Nachkommen festgestellt.¹³

⁷ Neumann 1964:1; Arens 1967:196; Schwarz 1966:84-102.

⁸ Püllmann o. J.:286-287.

⁹ Vgl. hierzu Gartmann u. Kiessling 1963 und Blum 1972. Sich auf Schwarz beziehend sieht auch Zimmermann 1981 neben den allgemeinen Verschleißerscheinungen der Migranten besonders Tuberkulose und Geschlechtskrankheiten, sowie intestinale Parasitosen (der sog. *Südländerbauch*) als die Krankheiten, die neben psychischen und psychosomatischen Störungen am meisten auftreten. S. hierzu auch Zimmermann 1981:33/4.

¹⁰ Vgl. hierzu: Collatz u. Schmoll 1973:449-548.

¹¹ Zit. nach Warnach 1984:165.

¹² *Der Spiegel* Nr. 1, 1982.

¹³ Anders o. J.: 943-956, zit. nach Warnach 1984:177.

Aber nicht nur Mediziner, auch Sozialwissenschaftler wie z. B. Stirn¹⁴ warnen vor aufkommenden Problemen durch mögliche Kontakte aus der Migrationspopulation zu Angehörigen der Aufnahmegesellschaft, und zwar besonders vor Kontakten zwischen den Geschlechtern. Gelänge es nicht, den »Ausländer als [...] voll geachtetes und anerkanntes Mitglied einer Wohngemeinde« anzusehen, so werde dieser nach Einschätzung von Stirn »gerade dadurch immer wieder in einer Weise reagieren, daß neue Spannungen entstehen. Wenn er schon nicht als Ausländer anerkannt ist, wird er z. B. die Anerkennung als Mann suchen und sein Verhalten den einheimischen Frauen gegenüber entsprechend orientieren«¹⁵. Auch von den Medien wurde das Thema immer wieder aufgegriffen. So erschien im Jahr 1962 im Stern-Magazin eine Reportage über »Frauenknappheit« in den »Gastarbeiterlagern«.¹⁶ Aufhänger für diesen Artikel war eine Prügelei zwischen Deutschen und Italienern in Wolfsburg, nachdem der Italiener *Dino Fontana* in einem Lokal mit einem deutschen Mädchen getanzt hatte. Diese öffentlichen Debatten um die Geschlechtlichkeit der Migranten blieben nicht ohne Einfluß auf den wissenschaftlichen Diskurs. Auch in Studien zu Migrationsfolgen wurden Fragen nach den Auswirkungen möglicher geschlechtlicher Kontakten mit Angehörigen der Aufnahmegesellschaft gestellt. Kurz¹⁷ griff dieses Thema in ihrer Untersuchung über ein »Italiener-Wohnlager« auf. Sie las aus ihren Interviews, daß ein partielles Eingehen von Beziehungen zwischen Migranten und deutschen Frauen von den Migranten als selbstverständlich angesehen und von den jungen ledigen Italienern »als Abweichung vom familistischen Muster [...] vor der Eheschließung [sogar] erwartet und (von der Gemeinschaft, CHH) entsprechend kontrolliert«¹⁸ würde.

Diese Sichtweise auf Migration, eingekleidet in die Sorge um mögliche negative Folgen eines Kontaktes zwischen den Geschlechtern von Angehörigen der Herkunfts- und der Aufnahmegesellschaft,¹⁹ läßt sich in vielen Einstellungsäußerungen wiederfinden. Sie wirkte sich nicht nur nachhaltig auf den Alltagsdiskurs aus, sondern fand über die Thematisierungen im Gesundheitsbereich auch Eingang in den psychosozialen und therapeutischen Beratungsbereich.²⁰ Besonderen Einfluß hatte in diesem Zusammenhang eine Untersu-

¹⁴ Stirn 1964.

¹⁵ Stirn 1964:36.

¹⁶ Vgl. hierzu 50 Jahre Stern, Nr. 15:18f.

¹⁷ Kurz 1965.

¹⁸ Kurz 1965:824.

¹⁹ Interessant wäre in diesem Zusammenhang eine Durchsicht der Falblätter und Broschüren der *Bürgerinitiative Ausländerstopp*, in der nach Tsiakalos viele Akademiker und überproportional viele Ärzte zu finden sind. Tsiakalos 1983:57.

²⁰ Siehe hierzu die Studien von Zimmermann 1981; Zimmermann 1982 und Zimmermann 1988.

chung von Risso und Böker²¹ über den *Verhexungswahn* südtalientischer Arbeiter in der Schweiz. Die Autoren gingen von der Annahme aus, daß sich die »Welt« der Migrantinnen und Migranten aus den südlichen Ländern von der des Aufnahmelandes strukturell unterscheidet, da man sich dort an Regeln und Relevanzstrukturen orientiert, welche die der Aufnahmegesellschaft allenfalls am Rande berührt. Diese Studie²² kann als exemplarisch für die vorherrschende duale Weltaufteilung in den Beschreibungen der sechziger Jahre angesehen werden. Die Autoren zeigen am Beispiel psychisch kranker südtalientischer Einwanderer, wie es infolge von Migration zum »Zusammenprall der magisch-archaischen Welt Südtalientis mit der rationalistischen, individualistischen Welt Mitteleuropas« komme, der unvermeidlich zu Konflikten in den Individuen führe.²³ Beschrieben wird dieser Zusammenprall angenommener Unvereinbarkeiten mit Hilfe einer Darstellung des im Vergleich zum Aufnahmeland ganz anderen Geschlechterverhältnisses am Beispiel der südtalientischen Frau.

Diese frühen Diskussionen um die sozialen und geschlechtlichen Beziehungen zwischen Angehörigen der Migrationsgemeinschaft und Angehörigen der Aufnahmegesellschaft, um Verschiedenheiten der Migranten festzuschreiben und negativ zu konnotieren, sind in der Auseinandersetzung um Ethnisierung kaum berücksichtigt und bisher auch nicht in den retrospektiven Blick einbezogen worden.²⁴ Daher hat es zunächst den Anschein, als stünden die Aussa-

²¹ Risso u. Böker 1964.

²² Risso und Böker untersuchten 1960 und 1961 an 16 psychiatrischen Kliniken sowie an Heil- und Pflegeanstalten der deutschsprachigen Schweiz insgesamt 709 Krankengeschichten italienischer Patienten. Hierbei fiel ihnen auf, daß viele der Kranken ihre Beschwerden auf eine magische Beeinflussung zurückführten.

²³ Risso u. Böker 1964:2.

²⁴ Erst in Zusammenhang mit Arbeitsmigration aus der Türkei entstanden Studien explizit zu den Geschlechterbeziehungen, legitimiert durch die Annahme, in einem ganz anderen, islamisch geprägten Kulturkreis seien diese – unter Bezugnahme auf den Koran – völlig verschieden von denen in den Aufnahmeländern, so daß ein Wissen über dieselben als notwendig angesehen wurde, um *die Menschen zu verstehen*. Daß ein solches Denken weitaus früher und unabhängig von den Herkunftsländern der Migranten vorherrschend war, ist bislang noch nicht systematisch herausgearbeitet worden, sondern in der Literatur nur durch Einzelbeispiele belegt. So zeigt Mansfeld Beispiele der von deutscher Seite produzierten Vorurteile und implizierten Ängste auf. Sie weist u. a. auf die in den Medien publizierten Geschichten von deutschen Frauen hin, die Beziehungen zu ausländischen Männern eingegangen sind, und die in den Kommentaren als »drittklassige Ehen« abqualifiziert werden; vgl. Mansfeld 1985:68. Auch in Untersuchungen über heranwachsende Jugendliche ist diese Konkurrenz um das andere Geschlecht ein Thema; siehe Korte 1983:26. Eine reiche Materialfülle zu diesem Thema bieten auch die Erfahrungen der Interessengemeinschaft der mit Ausländern verheirateten deutschen Frauen (I-

gen über die Frauen in den aufgefundenen Texten der ausländischen Sozialberater und die Sichtweise der Gynäkologen über Migrantinnen lediglich für sich. Wird jedoch die Breite der Thematisierung möglicher, beziehungsweise tatsächlicher Veränderungen in den Geschlechterbeziehungen im Alltagsdiskurs einbezogen, erschließt sich ein Netz von Thematisierungen, das abbildet, wie »*Geschlecht*« schon in den sechziger und frühen siebziger Jahren als strukturierende Kategorie in der Diskussion um die Migrationsauswirkungen genutzt wurde. Mit Hilfe eines statischen bi-polaren Denkens wurde den Geschlechterbeziehungen eine dominante Rolle als hierarchisierendem Element zugewiesen, über die im Alltagsdiskurs Grenzziehungen vorgenommen und gefestigt wurden. So konnte eine Separierung in einen *einheimischen* und einen *ausländischen* Bevölkerungsteil über den als rational angeführten nationalen Aspekt hinaus begründet und auf emotionaler Ebene in den Individuen verankern werden.

Der Wunsch nach einer Herstellung von *Heimat*, wie sie von Angehörigen der Herkunftsgesellschaft formuliert worden war – beziehungsweise die Forderung an die Aufnahmegesellschaft hierzu Bedingungen zu schaffen – wurde vom Aufnahmeland aufgegriffen, indem Familienmigration offiziell unterstützt wurde. Hierdurch kam es zu einer (Schein)-Lösung des Dilemmas, *Fremdes* zu brauchen, jedoch *Fremdes* nicht zu nah haben zu wollen. Indem Migranten und Migrantinnen die Möglichkeit erhielten, im Aufnahmeland als *intakte* Familien leben und ethnischen Gemeinschaften²⁵ bilden zu können, konnte die staatliche Politik suggerieren, das Leid und Elend der Einzelmigration mindern zu wollen. Der aufkommenden Kritik aus der Aufnahmegesellschaft, staatlicherseits eine isolierende Situation der Migranten begünstigt zu haben²⁶ und darüber hinaus bezüglich des Schutzes von Ehe und Familie mit zweierlei Maß zu messen²⁷, konnte so der Boden entzogen werden. Da das Integrationsprogramm implizierte, als ausländische Familie in den Stadtteilen – zwischen, bzw. am Rande der deutschen Bevölkerung – weiterhin unter sich zu leben, wurden reale Problem (scheinbar) befriedet, ohne die

AF), die diese in ihrer jahrzehntelangen Tätigkeit gesammelt und immer wieder, überwiegend als individuell erlebte Erfahrungen publiziert hat.

²⁵ Die Koloniebildungen wurden erst zu einem späteren Zeitpunkt als weniger wünschenswert mit dem Ghettoverdacht belegt, so z. B. im Jahr 1982 durch Richard von Weizsäcker als er in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung am Beispiel Berlins davon sprach, daß durch eine verstärkte zentrierte Ansiedlung von Migranten Ghettos gebildet wurden, »*die für Deutsche praktisch unbewohnbar geworden*« sind. Zit nach Radtke 1996:339.

²⁶ Vgl. hierzu Spaich 1981:220f.

²⁷ Vorwiegend die Kirchen vertraten diese Position aus ethischen Gründen und versuchten das Recht auf Familiennachzug mit Hilfe des Grundgesetzes und dem in ihm festgeschriebenen Schutz von Ehe und Familie zu legitimieren.

weiterhin bestehenden realen Ungleichheiten zwischen den Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft und den eingewanderten Minderheiten thematisieren zu müssen. Des Weiteren konnte der zunehmenden Ablehnung gegenüber der wachsenden Gruppe von Migrantinnen und Migranten und der Sorge, die Fremden würden sich zu sehr unter die eigene Bevölkerung mischen, erst einmal begegnet werden.²⁸

Somit erhielt die Frau vom Herkunftsland wie vom Aufnahmeland die Funktion zugeschrieben, zur Separierung der Migranten beizutragen, indem sie in der neuen Umgebung für den Heimatersatz sorgen sollte. Nicht als ausländische Arbeitnehmerin war sie primär gefragt, sondern als Ehefrau eines ausländischer Arbeitnehmers. Zwar wurde den Frauen eine Erwerbstätigkeit zugestanden, da diese seitens der Industrie in dieser Zeit benötigt wurden, im Gegenzug erwartete man jedoch von ihnen, daß sie für die Eingliederung der Ehemänner Sorge tragen, indem sie ein Heim schafften, damit sich diese auch in der Migrationssituation ausschließlich auf ihre Familie konzentrierten. Das Privatleben des immigrierten Bevölkerungsteils sollte sich im Rahmen der ethnischen Gemeinschaft bewegen, um zu keinem öffentlichen Ärgernis für Angehörige der Aufnahmegesellschaft zu werden. Von Seiten des Herkunftslandes erhielten die Frauen die Funktion, bestehende Bindungen an das Herkunftsland und an die dort verbleibenden Familienangehörigen weiterhin zu garantieren, um so eine Entfremdung des emigrierten Familienteils durch eine Angleichung an das Migrationsland abzuwehren. Als abgekapselte Insel in der Modernität wurde so die Migrationsgemeinschaft konstruiert und der Frau in dieser die Rolle einer Bewahrerin der Tradition zugesprochen. Von daher erklärt sich auch, warum die einreisenden Migrantinnen weniger als Arbeitnehmerinnen, sondern eher als Ehefrauen der ausländischer Arbeitnehmer gefragt waren. Ihnen wurde die Aufgabe zugeschrieben, einen Heimatersatz im Aufnahmeland zu schaffen und dafür Sorge zu tragen, daß die Migranten sich in der Privatheit auf *ihre* Familie konzentrieren, statt zum *öffentlichen Ärgernis* für die (weiblichen) Angehörigen der Aufnahmegesellschaft zu werden. Nicht als Grenzgängerin sollte die Frau in dieser Phase fungieren, sondern als die Person, die darauf zu achten hat, daß die gezogenen Grenzen nicht übertreten werden.

Aufnahmeland und Angehörige der Migrationsgemeinschaft gingen hier erste Koalitionen in den Beschreibungen eines Andersseins der Migrantin ein. Die Rede über die Frau ist dabei eingebunden in ein zweifaches Hierarchiemodell. Mittels biologistisch-kulturalistischer Begründungen wurde die Migran-

²⁸ Erst durch die Sorge einer zunehmenden Ghetto-Bildung wird diese Separierung in den achtziger Jahren problematisiert.

tin einem *niederen Kulturkreis* zugeordnet und über die in diesem Kulturkreis vorherrschenden besonderen patriarchalen Geschlechterbeziehungsstrukturen erklärt, daß ihr im Vergleich zu den Männern eine niedrigere Stellung in diesem zugewiesen sei. Der Zwang zum Verlassen des schützenden Familienzusammenhanges durch Migration und in der Folge die Konfrontation mit einer gänzlich fremden Wirklichkeitsordnung lieferte die Begründung dafür, warum die Migrationssituation für Frauen in ihrer *doppelten Fremdheit* als ein besonderes Elend anzusehen sei. Bevor also Migrantinnen in den Bereichen der Pädagogischen Praxisfelder als Personen überhaupt einbezogen wurden und lange bevor sie zum Untersuchungsgegenstand der Forschung avancierten, wurde ein Bild von ihnen im Rahmen der Beschreibungen zur allgemeinen Migrationssituation geprägt, das im Alltagsdiskurs unhinterfragt seinen festen Platz eingenommen hat. Gleichzeitig wurde das Problem des Umgangs mit dieser doppelten Fremdheit an die Frauen rückverwiesen, indem es dem immigrierten Bevölkerungsteil als eine zu erbringende *Eigenleistung* zugeschrieben wurde, sich für die Dauer des Aufenthaltes einen Heimatersatz in der Fremde zu schaffen. Dadurch entstand die paradoxe Situation, daß einerseits konstatiert wurde, Fremdheit durch Migration bedeute für Frauen im Vergleich zu den Männern ein doppelt Negatives, es gleichzeitig jedoch die Frauen waren, mit Hilfe derer sich diese Fremdheit in Heimat verwandeln sollte. So waren es wiederum die Frauen selbst, die sich am fremden Ort eine Heimat zu schaffen hatten,²⁹ und denen das Aufnahmeland zu dieser Zeit als *Hilfe* lediglich erleichternde rechtliche Bedingungen über die Familiennachzugsregelungen anbot.

Die Frau als »Schlüssel(figur)« zur »Modernisierung« der Migrantenfamilie

Gegen Ende der siebziger Jahre ist wieder ein Perspektivwechsel im Blick auf die Migrantinnen und Migranten zu verzeichnen. Diese werden nun nicht mehr allgemein als Angehörige einer anderen Wirklichkeitsordnung dargestellt, sondern als anwesende Andere in die Beschreibungen einbezogen, indem anhand von Befragungen und biographischen Interviews jeweils Einzelner über sie allgemein Typisierendes herausgearbeitet wird. Vermehrt wird die kulturelle Differenz herausgestellt, wobei in den Beschreibungen eine *Orientalisierung* des eingewanderten Bevölkerungsteils feststellbar ist,³⁰ nicht zuletzt weil als Herkunftsland zunehmend ein islamisches Land *gedacht* wird.

²⁹ Vgl. zum Thema *Heimat – kein Ort für Frauen?* Schöning-Kalender 1990 und List 1993:126-131.

³⁰ Lutz 1989.

Diese Sichtweise veränderte insbesondere die Diskussion über die Migrantin, in der Folge aber auch die Debatte über die Anderen. Die in islamischen Ländern vorfindbaren Geschlechterbeziehungen wurden mit Hilfe ethnologischer Dorfstudien auf bestimmte Muster festgeschrieben und zu im Aufnahmeland reproduzierten und wiederfindbaren stilisiert.³¹ Grundlage dieser Beschreibungen ist dabei eine angenommene strikte Trennung der Lebenswelt in ein Innen und ein Außen, wobei die Innenwelt, symbolisiert durch das Haus, dem weiblichen Teil zugeschrieben wird. Auch das Migrantinnenleben wurde, unabhängig davon, ob Frauen zum Zwecke einer Arbeitsaufnahme in die Bundesrepublik gereist oder im Rahmen der Familienzusammenführung nachgezogen waren, zunehmend als das Leben von Hausfrauen gedacht. Obwohl Mitte der siebziger Jahre über 40 Prozent der Migrantinnen offiziell einer Erwerbstätigkeit nachgingen und von einer großen Anzahl nicht offiziell registrierter Berufstätigkeiten auszugehen ist, wird *Nichterwerbstätigkeit* und *Hausfrauendasein* in der Folgezeit als die *dominante Lebensform von Migrantinnen* dargestellt,³² aus der sich die weiteren Thematisierungen ableiten.

Auch im Alltagsdiskurs wurden Migrantinnen nun wahrgenommen und ihre – im Vergleich zu den Männern – anderen Lebensbedingungen im Aufnahme- aber auch im Herkunftsland thematisiert.³³ Apostolidou³⁴ vermutet die Gründe für diese zeitlich *späte Entdeckung* in der beginnenden Klientelisierung der Frauen durch die Wohlfahrtsverbände als eine Folge von Differenzierungen in der Wahrnehmung des eingewanderten Bevölkerungsteils. Auch in dieser Phase sind es Entwicklungen im gesellschaftspolitischen Bereich, die den Perspektivwechsel in der Sichtweise über *die Anderen* nach sich ziehen. Aus der damaligen Zeit ist zwar kein einheitliches politisches Konzept auszumachen, da höchst unterschiedliche und auch widersprüchliche Ansätze nebeneinander auffindbar sind;³⁵ dennoch kann gesagt werden, daß neben einer Sicherung des Arbeitsmarktes vor allem auch eine Sicherung des sozialen Friedens als vordringliche Aufgabe angesehen wurde. In diesem Zusammenhang ging es in der Migrationspolitik gleichzeitig um eine Integration der anwesenden Migranten und Migrantinnen und/oder um deren Rückkehr in ihre jeweiligen Herkunftsländer.

³¹ Weische-Alexa 1977; Baumgartner-Karabak u. Landesberger 1978; Gürkan u. a. 1981.

³² Brandt 1977; Mehrländer 1981.

³³ Meister 1975; Wolf 1975; Mansfeld 1979c; Ebert-Behr 1980; Kols 1981; Schneider 1981; Zaccai 1981; *Sie haben ihre Liebe für sich behalten* 1982; Balkenhol 1982.

³⁴ Apostolidou 1980; Apostolidou 1981.

³⁵ Vgl. hierzu Schulte 1992.

Die Integrationsaufgabe zur Sicherung des inneren Friedens wurde primär nicht als eine von der Aufnahmegesellschaft zu lösende angesehen, sondern als ein Anpassungs- und Leistungsprozeß vom zugewanderten Bevölkerungsteil erwartet. Das *Wie* dieses Prozesses bestimmte sich nach den Kriterien der Aufnahmegesellschaft, die lediglich begleitende Hilfen durch die Wohlfahrtsverbände anbot. Hatte zuvor kaum jemand Anstoß daran genommen, »daß sich die Arbeiter in den Werksheimen nur »partiell anpaßten« und im übrigen ihre gesamte Orientierung auf die Rückkehr und die Heimatkultur ausrichteten«³⁶, so wurde diese Haltung unter der Perspektive eines Verbleibs und/oder einer Rückkehr der Migrantinnen und Migranten nun als der Beleg einer mangelnden Integrationsfähigkeit angesehen. Die von der Aufnahmegesellschaft selbst forcierte Separierung des immigrierten Bevölkerungsteils wurde nun nicht mehr als begrüßenswert betrachtet, sondern darauf mit Ablehnung reagiert. Durch den Wandel in den Begrifflichkeiten vom Gastarbeiter zum ausländischen Arbeitnehmer stand nun nicht mehr der Gaststatus auf Zeit im Vordergrund der Diskussionen, sondern die dauerhafte Anwesenheit von Fremden, beschränkt auf diejenigen, die eine Arbeit hatten. Die Arbeitslosen wurden mit Rückkehrforderungen konfrontiert. Das Denken in den Begriffen *Heimat* und *Fremde* wandelte sich zu einem Sprechen über *Herkunftsland* und *Aufnahmeland*. *Herkunftsland* wurde zumeist gleichgesetzt mit *Türkei* und stand für Rückständigkeit und Armut, wohingegen vom *Aufnahmeland*, in das es sich zu integrieren galt, lediglich die Vorzüge der Moderne herausgestellt wurden. Die Sichtweise auf die Migrantinnen und Migrantinnen sortierte sich dabei in einem groben Raster nach der Integrationsfähigkeit und/oder Rückkehrwilligkeit der jeweils Einzelnen.

In der Öffentlichkeit wird sich zu dieser Zeit insgesamt überwiegend kritisch bis ablehnend mit der Anwesenheit der Migrantinnen und Migranten auseinandergesetzt.³⁷ Die Bandbreite der ablehnenden Haltungen in der öffentlichen Diskussion um »den Fremden«³⁸ in der deutschen Bevölkerung kann exemplarisch an der Debatte um das sogenannte »Heidelberger Manifest«³⁹ nachvollzogen werden. Mit dieser Schrift bekundete eine Gruppe von Hochschulprofessoren »mit großer Sorge«, daß sie »die Unterwanderung des deutschen Volkes [...], die Überfremdung unserer Sprache, unserer Kultur und unseres Volkstums« beobachteten. Ausgehend von der Prämisse, »Völker seien [biologische oder kybernetische] lebende Systeme höherer Ordnung mit

³⁶ Esser 1983b:26.

³⁷ Vgl. zur Rolle der Medien in dieser Auseinandersetzung Durmazel 1983; Tsiakalos 1983; Leuning 1984.

³⁸ Vgl. hierzu Korte 1983:22-29; Schueler 1983; Tsiakalos 1983; Hoffmann u. Even 1984; Schweitzer 1985; Geiger 1985 und Hoffmann 1986.

³⁹ Heidelberger Manifest vom 17.6.1981 in: Frankfurter Rundschau vom 4.3.1982:14.

voneinander verschiedenen Systemeigenschaften, die genetisch und durch Tradition weitergegeben werden«, behaupteten sie, daß »die Integration großer Massen nicht-deutscher Ausländer [...] bei gleichzeitiger Erhaltung unseres Volkes nicht möglich [ist] und [...] zu den bekannten ethnischen Katastrophen führ[e]«⁴⁰. Das Erscheinen des Manifestes im Jahr 1981, das die Positionen der Intellektuellen der Neuen Rechten bündelte, kann als Höhepunkt der in den achtziger Jahren ausgetragenen Kontroverse um das Verhältnis zum eingewanderten Bevölkerungsteil angesehen werden. Diese bewegte sich auf der Bandbreite zwischen der Position, Migrantinnen und Migranten würden zu Sündenböcken erklärt, indem ihnen ein Anteil an den ökonomischen und sozialen Problemen in der Bundesrepublik zugemessen werde, und der Zuschreibung einer staatlichen Verantwortung für diese Situationen durch eine unkontrolliert erfolgte Übervölkerung des Landes mit Fremden.

Gleichzeitig fällt zu dieser Zeit eine besondere Heimatorientierung in den Migrationsgemeinschaften auf, die sich nicht nur darin ausdrückte, daß griechische Gruppierungen nationale Schulen forderten oder islamisch ausgerichtete Gruppen aus der Türkei für eine Einrichtung von Koranschulen in der Bundesrepublik votierten. Ein besonderes Problem ergab sich in den achtziger Jahren durch das Hineintragen politischer Konflikte aus den jeweiligen Herkunftsländern in die Immigrationsländer. So wurden die politischen Polarisierungen der Türkei als Folge des Putsches durch die Militärs im September 1980 in der Bundesrepublik deutlich sichtbar. Die dortigen Gruppierungen und Parteien versuchten, ihren Widerstand überwiegend im und vom Ausland aus zu organisieren, da ein Großteil der Opposition, der nicht verhaftet oder getötet worden war und aus der Türkei hatte fliehen müssen, sich in den europäischen Immigrationsländern aufhielt. Da in der Bundesrepublik den Migrantinnen und Migranten eine eigenständige politische Organisation in Parteien und Verbänden gesetzlich verboten war, hatte dies *Strukturen im Verborgenen* – der rechten wie der linken politischen Gruppierungen – innerhalb der Migrationsgemeinschaften wachsen lassen. In jenen Jahren ist in der Bundesrepublik ein intensives politisches Engagement seitens der türkischen wie der kurdischen Migrationsgemeinschaften zu verzeichnen, das sich für die Öffentlichkeit in großen Demonstrationen bemerkbar machte, die sich gegen die herrschenden Militärs in der Türkei richteten. Hinzu kam, daß die Angehörigen der Migrationsgemeinschaften zunehmend den einzigen ihnen verbliebenen Bereich einer politischen Artikulationsmöglichkeit wahrnahmen, indem sie sich in der hiesigen Gewerkschaftsbewegung engagierten

⁴⁰ Heidelberger Manifest 1981:14.

oder Schwester-Gruppen ihrer heimatlichen Gewerkschaften gründeten.⁴¹ Diese waren über Jahre hinweg bei allen Veranstaltungen, z. B. den 1. Mai-Kundgebungen, eindeutig als die größten Blöcke – zumeist unter inhaltlicher Bezugnahme auf die Situation in den Herkunftsländern⁴² – auszumachen. Es wurden aber auch Themen aufgegriffen, die in Zusammenhang mit Benachteiligungen durch Migration gesehen wurden. So organisierten die Migranten-Gruppierungen zum Beispiel Großdemonstrationen gegen die Kürzungen des Kindergeldes der Familien für im Herkunftsland lebende Kinder.⁴³ Diese Aktivitäten wurden im Alltagsdiskurs wiederum genutzt, das Bild eines Separatismus der Migrationsgemeinschaften zu zeichnen. Hinzu kam, daß die Zentrierung des eingewanderten Bevölkerungsteils in einzelnen Wohngebieten mit dem Begriff des *Ghettos*⁴⁴ belegt und durch die spezifische Bedeutung dieses Begriffs für die deutsche Diskussion besonders negativ konnotiert und als besorgniserregend angesehen wurde.

Um diese zum Teil dramatisierte und aufgeputschte Diskussion im Bereich des öffentlichen Lebens zu entspannen und zu ent-emotionalisieren, wurden als wichtige Ziele staatlicher Integrationspolitik besonders solche sozialen und pädagogischen Maßnahmen anvisiert, die aufgetretene Gegensätze und bestehende Spannungen zwischen dem deutschen und dem nicht-deutschen Bevölkerungsteil sukzessive wieder abbauen sollten. Neben der Arbeit in den herkömmlichen Sozialbetreuungsinstitutionen der Wohlfahrtsverbände entstand nun als ein weiterer Schwerpunkt in der Sozialen Arbeit die Gemeinwesenarbeit mit spezielle Zentren in Stadtteilen mit hohem Ausländeranteil. Bei der Umsetzung dieser Konzepte auf kommunaler Ebene machte sich jedoch bemerkbar, daß es staatlicherseits versäumt worden war, über die Möglichkeiten eines politischen Dialogs zwischen Aufnahmegesellschaft und Migrationsgemeinschaften nachzudenken und den Migrationsgemeinschaften der Aufbau eigener politischer Strukturen per Gesetz untersagt worden war. Zwar war der Organisationsgrad in den Migrationsgemeinschaften durch die sich entwickelnden *Strukturen im Verborgenen* gewachsen und als ein Zusammenhalt nach innen bemerkbar. Aus diesen ergaben sich jedoch für die gewünschte staatliche Einflußnahme in bezug auf eine mögliche Umsetzung

⁴¹ Vgl. hierzu Özcan 1989.

⁴² Hier ist auch der Zeitpunkt zu vermerken, seitdem nicht mehr von homogenen Gemeinschaften aus einem bestimmten Migrationsland ausgegangen wird. Anlaß hierzu ist ein *Involviertsein am Rande* in die Auseinandersetzungen der jeweiligen Herkunftsländer, wie am Beispiel der Türkei und deren Konflikt mit der kurdischen Bevölkerung und später am Beispiel des Konfliktes im ehemaligen Jugoslawiens zu sehen ist.

⁴³ Vgl. hierzu Bernadoni 1978.

⁴⁴ Vgl. hierzu Müller 1983.

der Integrationsvorstellungen weder offizielle Ansprechpartner, noch eine nach außen ersichtliche Struktur.

Da die Etablierung einer politischen Interessenvertretung der Migrantinnen und Migranten staatlicherseits auch weiterhin abgelehnt wurde,⁴⁵ blieben die *Medien* eine der wenigen offiziellen Kommunikationsmöglichkeiten in die Migrationsgemeinschaften hinein. Hierzu wurden besondere Hörfunk- und Fernseh-Programme in den jeweiligen Herkunftssprachen der Migrantinnen und Migranten eingerichtet, die die spezifischen Belange des eingewanderten Bevölkerungsteils aufgriffen. Der direkte Zugang zu Teilen der Migrationsgemeinschaft lief jedoch über die Elternarbeit in den Schulen und über den Beratungs- und Bildungsbereich der sozialen Einrichtungen, der sich zunehmend mit den Stadtteilprojekten vernetzte. Über dieses Hineingehen in die jeweiligen Stadtteile bis in die einzelnen Haushalte⁴⁶ der Migrantenfamilien wurden Kontakte in die als geschlossen wahrgenommenen Migrationsgemeinschaften aufgebaut und im Laufe der Zeit eine Parallelstruktur zu den bestehenden *Strukturen im Verborgenen* geschaffen.

Die Ausweitung der sozialstaatlichen Fürsorge auf die Angehörigen der Migrationsgemeinschaften hatte den Migrantinnen und Migranten durch den nationalitätenspezifischen Ansatz einen eigenständigen, separaten Platz in der Gruppe der Klientel der Betreuungsverbände zugewiesen, den es immer wieder zu legitimieren und zu behaupten galt und für den öffentlich geworben werden mußte. Gleichzeitig wurden die Sozialbetreuungsinstitutionen durch die Nichtbeachtung der Notwendigkeit einer eigenständigen politischen Interessenvertretung der Migrationsgemeinschaften zu politischen Sprechern nicht nur ihrer tatsächlichen Klientel, sondern der gesamten ihnen als potentieller Klientel zugeteilten Gruppe. Da die Debatte über die Folgen von Migration weniger aus der Perspektive struktureller Probleme und Aufgaben der Aufnahmegesellschaft, sondern aus der Perspektive individueller Probleme von Migrantenfamilien geführt wurde, ist diese Zuordnung im Rückblick verständlich. Integration wurde dabei dem immigrierten Bevölkerungsteil als eine individuelle Aufgabe zugeschrieben. Dies geschah mit Hilfe einer Umformulierung vorfindbarer struktureller Unzulänglichkeiten in individuelle Schwierigkeiten, begründet in der kulturellen/ethnischen Zugehörigkeit der

⁴⁵ Erst zu einem späteren Zeitpunkt wurden auf kommunaler Ebene Ausländerbeiräte gebildet, die jedoch, wie an der Wahlbeteiligung zu diesen Gremien abzulesen ist, von den Migrationsgemeinschaften als eine eigene Interessenvertretung bis heute nicht anerkannt werden.

⁴⁶ Eine wichtige Rolle spielten hier die Hausbesuche, die gezielt die Frauen ansprachen.

betreffenden Personen,⁴⁷ wie am Beispiel des Verhältnisses einer mangelhaften Nutzung der vorschulischen Einrichtungen durch Migrantenkinder und der Anzahl der jeweils real vorhandenen Plätze aufgezeigt wurde.

Durch den Topos Kulturdifferenz als allgemeine Erklärung für die mangelnde soziale Integration des immigrierten Bevölkerungsteils, erhielt die Thematisierung des Geschlechterverhältnisses – besonders in Bezug auf die zweite Einwanderergeneration – wiederum einen wichtigen Stellenwert in der Debatte.⁴⁸ Während in den siebziger Jahren die Integrationsprobleme der jungen Einwanderergeneration als Sprachdefizite in der Verknüpfung mit sozialen Schwierigkeiten identifiziert wurden, erfolgte nun die Ablösung dieses Erklärungsmodells, indem man bei den Kindern und Jugendlichen eine kulturelle Isolation konstatierte, deren Ursache man in einer Familienzentriertheit der Migrantinnen und Migranten sah.⁴⁹ Mit der Setzung einer strikten geschlechtsspezifischen Rollenteilung wurde eine streng auf geschlechtsspezifische hierarchische Unterschiede ausgerichtete Erziehung der Kinder konstatiert, die den Jungen eine dominante und den Mädchen eine niedrige Stellung zuwies. In einem Großteil der Texte findet sich die Vorstellung, daß bei den Mädchen die moralische Erziehung insofern im Vordergrund stünde, als sie primär zu Gehorsam, Respekt und Achtung – wenn notwendig mit Gewalt – gegenüber Männern und älteren Brüdern erzogen würden.⁵⁰ Um eine Integration dieser zweiten Generation in die Aufnahmegesellschaft zu erreichen, wurde die Familie in den Blick genommen und die »*Modernisierung*« der *integrationswilligen Migrantenfamilien*⁵¹ ein erklärtes Ziel der entstehenden Projekte und Maßnahmen. Als Hausfrau – gedacht als in der Migrantenfamilie zu Hause anwesend – wurde die Migrantin zur Adressatin und Ansprechpartnerin und avancierte zur *Schlüsselfigur im anvisierten Modernisierungsprozeß*. Mit Hilfe spezifischer auf die Migrantenfamilie ausgerichteter Frauenprojekte wurde über sie ein direkter Weg in die Familien und somit in die Migrationsgemeinschaften hinein geöffnet. Erreichbar waren über diese Integrationsangebote vor allem zuerst einmal Migrantinnen mit Kindern und Jugendlichen in den Familien und diejenigen, welche aufgrund besonderer Problemlagen, die nicht im familialen Umfeld zu lösen waren, eine Bera-

⁴⁷ Im Zusammenhang mit der Defizit- und/bzw. der Kulturkonflikthypothese in der frühen Ausländerpädagogik ist diese Verschiebung mittlerweile hinreichend beschrieben und kritisiert worden (vgl. Hamburger u. Wolter 1981; Giordano 1988; Czock 1988; Castelnouvo 1990; Hamburger 1990; Czock 1993).

⁴⁸ Vgl. hierzu ausführlich Huth-Hildebrandt 1999d.

⁴⁹ Schrader u. a. 1979.

⁵⁰ Scheinhardt 1980; Ingenhoven 1983; Kiper 1987; Münder 1985; Rosen u. Stüwe 1985.

⁵¹ S. hierzu Kühn 1979.

tungseinrichtung aufsuchten. Sie sind es, über die anteilig am meisten erfahren und am meisten geschrieben wurde, und die das zukünftige Bild der Immigrantenfamilien prägten.

Liest man die erschienenen Publikationen zu Migrantinnen und diejenigen über die angebotenen sozialpädagogischen Maßnahmen im Rückblick, so hat es den Anschein, als ginge es auch in den späten siebziger und den frühen achtziger Jahren gar nicht um die erste Migrantinnengeneration als eine Gruppe konkreter Personen, obwohl sich mit ihren Lebensbedingungen auseinandergesetzt wurde. In Anlehnung an die in den zwanziger Jahren in den USA entworfene Kulturkonflikthypothese, die von einem Modell fortschreitender Akkulturation der Einwandererfamilien – , dem »*three generation-assimilation cycle*« ausgeht, in dem die erste Generation als »*lost generation*« gilt, während die Ak- oder Enkulturation frühestens bei der zweiten Einwanderergeneration erfolgt, wurde in Bezug auf die Rolle der Migrantin im Integrationskonzept in spezifischer Weise auf Veränderungen gesetzt. Traditionelles Denken sollte die Migrantin dabei nicht um ihrer selbst, sondern um ihrer Kinder willen ablegen; diesen sollte sie Wege zur Anpassung an die Aufnahmegesellschaft eröffnen. Im Zentrum der Familie stehend, wurde ein weibliches Leitbild als Integrationsfigur im Modernisierungsprozeß der Migrantenfamilien entworfen. Der Topos Mütterlichkeit erfuhr dabei eine Umwertung, beziehungsweise Neudefinition: Nicht das Bewahrende und Schützende ist weiterhin gefragt, sondern das Loslassen in das Neue, Fremde, Unbekannte. Wichtigste Sozialisationsinstanz ist nun nicht mehr die traditionell ausgerichtete Migrantenfamilie, sondern diese Aufgabe wird zunehmend den schulischen und außerschulischen Institutionen zugewiesen. Für die Frauen blieb lediglich die Aufgabe, den Kindern ein gesundes Aufwachsen zu ermöglichen und ihnen emotionalen Rückhalt und Eingliederungshilfen in Richtung einer Öffnung gegenüber der Aufnahmegesellschaft zu geben. So konzentrierten sich soziale Maßnahmen und deren Begleitforschung auch überwiegend auf Frauen mit Kindern und richteten ihre Inhalte an den verschiedenen kindlichen Entwicklungsphasen und der Gesundheitsvorsorge in der Familie aus. Die Migrantin wurde nun als Mutter angesprochen; als Mutter mit Säuglingen oder als Mutter eines kranken Kindes. Der Schwerpunkt lag auf dem Versorgungsaspekt. Sie wurde angesprochen als Mutter mit Kindern in vorschulischen oder schulischen Einrichtungen und als Mutter, deren Kinder eine nachschulische Betreuung notwendig haben, mit dem Ziel, die Kinder in den Einrichtungen unterzubringen. Darüber hinaus wurden den Migrantinnen Maßnahmen angeboten, um die Sprache des Aufnahmelandes und die Rolle einer *modernen* Haushälterin zu erlernen. Hierzu gehörten Hilfen bei der Haushaltsführung und im Bereich der Gesundheitspflege. Über diese *Familien*-Hilfen hinaus blieb den Migrantinnen die Möglichkeit, sich in

Kursen und Gesprächskreisen mit der durch Migration veränderten Lebenssituation auseinanderzusetzen.

In diesem Zusammenhang wurde auch die bisherige Zuschreibung einer Schaffung des Heims durch die Migrantin als Integrationsaufgabe in Bezug auf den immigrierten männlichen Teil umdefiniert und in ihr Gegenteil verkehrt. Herkunftsland, Nationalität, Tradition und traditionale Sozialisation wurden zunehmend negativ konnotiert, und die Migrantenfamilie als Keimzelle bestehender Unintegriertheit und Unintegrierbarkeit des immigrierten Bevölkerungsteils angesehen. Als Aufgabe der Frau wurde kaum noch definiert, sie solle durch das Heim die Erinnerung an die Heimat aufrechterhalten, sozusagen als Fürsorgerin gegen das *Heimweh* fungieren. Ihre Aufgabe wurde nun zunehmend darin gesehen, in der Aufnahmegesellschaft ein *neues Heim* für die Mitglieder der Migrantenfamilie zu schaffen.⁵² War die Frau bislang positiv als Bewahrerin von Tradition und kulturellen Werten angesehen, die die Heimat in der Fremde zu schaffen habe, wurde diese Zuschreibung nun uminterpretiert in Rückständigkeit und als eine Behinderung angesehen, blockierend bezüglich einer Integration der Migrantenkinder in die Aufnahmegesellschaft. Somit ist mit dem Wechsel in der Migrationspolitik auch eine Veränderung der Vorstellungen und Anforderungen an die Frauenrolle in der Migrationssituation aufzufinden. Die Vorstellung, Heimat in der Fremde schaffen zu sollen, rückt in den Hintergrund angesichts der Anforderung nach einer Integration in die Fremde. Integration bedeutete dabei weniger eine Eingliederung der Migrantin in den Erwerbsarbeitsprozeß, sondern es ging darum, einen Balanceakt zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft zu vollführen, und in der Familie ein Bewußtsein dafür zu schaffen, daß das eigene Andere zwar weiterhin bewahrt, das Neue und erst einmal Fremde jedoch in Bezug auf die eigenen Kinder nicht einfach abgewehrt, sondern dieses ebenfalls zugelassen werden sollte. Die Auseinandersetzung mit Tradition und Moderne – der vorherrschenden Annahme eines Identitätskonfliktes der Kinder durch das Erleben von *zwei Kulturen* und des eigenen Dazwischenstehens – wurde so in die Privatsphäre, in die Migrantenfamilien hineinverlagert. Dort sollte sie ausgetragen werden, um den öffentlichen Bereich mit diesem Konflikt nicht zu belasten und möglichst störungsfrei zu halten. Lediglich sozialpädagogische Hilfestellungen wurden versprochen und anvisiert, wobei diese nicht an die Männer gerichtet waren, um aufgrund des vorherrschenden Patriarchalismus in den Familien bei ihnen durch Überzeugungsarbeit ein Einverständnis in die Notwendigkeiten einer Integration der Kinder in die Aufnahmegesellschaft zu erstreiten. Es war die Frau, von

⁵² Im Film *40qm Deutschland* von Tevik Başer ist diese Fähigkeit von Frauen eindrucksvoll nachgezeichnet.

der angenommen wurde, daß sie es sei, die einen solchen Denkprozeß in den Familien einleiten könne.

Ist Heimat und damit die Schaffung des Heims als ein Teil von Heimat, bzw. als das ganz Andere in der Fremde im öffentlichen Diskurs kein Thema mehr, wird auch einleuchtend, warum sich die Definitionsmacht über das Leben von Frauen in der Migrationssituation, aber auch über das Frauenleben in den Herkunftsländern in dieser Phase von den ausländischen Sozialberatern auf die deutschen Sozialpädagoginnen verschieben konnte. Im Zusammenhang mit dem angestrebten Integrationsprozeß ging es nicht mehr darum, auf der Folie *Frau* das Andere der sozialen Beziehungen darzustellen, um sich vom jeweils Anderen abgrenzen zu können. Kulturelle Traditionen und traditionelle Beziehungsstrukturen wurden nun als dasjenige Andere angesehen, das den staatlicherseits bei erfolgter Integration angekündigten Inklusionsprozeß der Migrantinnen und Migranten durch den immigrierten Bevölkerungsteil selbst verunmöglicht. Indem Integration als ein Anpassungs- und Leistungsprozeß der Einzelnen angesehen wird, der sich nach den Kriterien der Aufnahmegesellschaft zu richten hat, ging es nun darum, dieses Andere auf der Folie der Aufnahmegesellschaft abzubilden, um diejenigen Elemente herauszufiltern, die einen Integrationsprozeß der Einzelnen behindern bzw. befördern könnten. Und dies geschieht wiederum auf der Folie *Frau*. Stereotypisierende Beschreibungen des Lebens von Frauen in den Herkunftsländern, wie die von Baumgartner-Karabak und Landesberger⁵³, aber auch Bildbände wie die von Taroni⁵⁴ und Ebert-Behr⁵⁵ und Filme wie *Sürü* und *Yol* von Güney⁵⁶ oder *Shirins Hochzeit* von Sander⁵⁷ wurden in der öffentlichen Diskussion genutzt, um das Leben im Aufnahmeland aus der Perspektive des Herkunftslandes zu thematisieren und das Opferkonstrukt zu Lasten kultureller Differenz zu beschreiben. Die als unterdrückt und in Gewaltverhältnissen gefangen dargestellte Migrantin wurde willkommenes Vehikel, diese anstehenden Umdeutungen zu verbildlichen. Die eingewanderten Frauen wurden dabei als solche dargestellt, denen aufgrund ihres Eingebundenseins in ein Netz kultureller Zuschreibungen und Setzungen keine individuellen Spielräume zum selbständigen Agieren außerhalb dieser Normen zur Verfügung stehen.

Mit Hilfe der in den Beschreibungen immer wieder genutzten Themen wie Geschlechtersegregation, Ehre und Schande, Jungfräulichkeit vor der Ehe,

⁵³ Baumgartner-Karabak u. Landesberger 1978.

⁵⁴ Taroni 1986.

⁵⁵ Ebert-Behr 1980.

⁵⁶ Heijs 1983; Güney 1980. Vgl. hierzu auch Türkoğlu 1984.

⁵⁷ Vgl. hierzu Brauerhoch 1995; Brauerhoch 1997.

Verheiratung der Mädchen durch die Eltern, wird die Welt so in die Gruppe derjenigen mit vorherrschend patriarchal dominierten und derjenigen mit emanzipatorisch orientierten Geschlechterbeziehungsstrukturen aufgeteilt.⁵⁸ Die Vorstellungen von Emanzipation/Gleichstellung der Frauen in der deutschen Debatte galten dabei als Meßlatte für den Integrationsfortschritt, bei gleichzeitiger Verhinderung der hierzu notwendigen rechtlichen (rechtliche Eigenständigkeit) und sozialen (ökonomische Eigenständigkeit) Bedingungen seitens des Aufnahmelandes durch die angestrebte Hausfrauisierung der Migrantinnen. Differenzierendere Beschreibungen und Analysen über das Frauenleben in den Herkunftsländern wie die von Cornelisen⁵⁹ oder die differenziertere Studien über die Lebensbedingungen von Migrantinnen wie die von Morokvašić⁶⁰ oder Abadan-Unat⁶¹, die diese Eindeutigkeit des Opferkonstruktes ins Wanken bringen würden, erscheinen in diesem Zusammenhang als Hintergrundwissen erst einmal nur störend und verwirrend. Von daher dominieren die Ansichten und Beschreibungen über das Frauenleben von Migrantinnen seitens der Aufnahmegesellschaft als einem isolierten Leben im patriarchalen Kleinfamiliengefüge, eingebunden in eine Migrationsgemeinschaft, die wiederum als patriarchalisch dominant angesehen wird, bei gleichzeitigem Verlust bisheriger Zuständigkeiten im privaten Bereich, nämlich als Erzieherin und Kulturträgerin in der Familie zu wirken.

Hier verzahnen sich in den achtziger Jahren zwei politische Diskurse, die dafür gesorgt haben, daß Migrantinnen überhaupt in den öffentlichen Blick genommen wurden, und die darüber hinaus auch Einfluß nahmen auf die Art der Darstellung und Wahrnehmung dieser Frauen. Zum einen lenkte die Debatte um die *Integrationspolitik im ausländerpolitischen Bereich* das Augenmerk über die Kinder und Jugendlichen auf die Migrantin als Ehefrau und Mutter. Nimmt man die Idee von Apostolidou auf, daß es bei der sogenannten *Entdeckung der ausländischen Frau* um die Klientelisierung einer neuen Gruppe in den Wohlfahrtsverbänden ging, dann wird die verstärkte öffentliche Beachtung zu dieser Zeit verständlich. Eine unbeachtete, sozial benachteiligte Gruppe kann nur durch verstärkten Lobbyismus Aufmerksamkeit erringen. Dies geschieht in der Regel durch Dramatisierung der Situation in ihren Folgen für die Betroffenen und in den Konsequenzen auch für die Gesellschaft.

Indem die Lobbyistinnen aus dem Sozialberatungsbereich und der Frauenbewegung die Diskussion um die Geschlechterbeziehungen aufgriffen, konnte die damalige verstärkte öffentliche Aufmerksamkeit Frauenthemen gegen-

⁵⁸ Siehe hierzu Kalpaka u. Rätzzel 1990; Lutz 1989a+b; Çağlar 1990.

⁵⁹ Cornelisen 1978.

⁶⁰ Morokvašić 1987.

⁶¹ Abadan-Unat 1985 und Abadan-Unat 1986.

über genutzt werden, um den Aufbau einer Migrantinnensozialarbeit zu begründen und voranzutreiben. Zum anderen blieb die von *Feministinnen geführte Debatte über die Haus- und Reproduktionsarbeit*,⁶² die Problematisierung der Rolle von Frauen als *Nur-Hausfrau*, verbunden mit der Vorstellung, Emanzipationsprozesse seien über den Zugang zur Erwerbsarbeit eher zu erreichen, nicht ohne Einfluß auf das entstehende öffentliche Interesse an den Migrantinnen. Hatte der beginnende Diskurs über Migrantinnen diese in einer *doppelten Opferrolle* dargestellt, durch die Beschreibungen ihrer »*Verwandlung von Bäuerinnen in Hausfrauen*« und ihrer gleichzeitig durch die vorherrschenden Erwerbsarbeitsstrukturen in den westlichen Industrieländern »*niedrige[ren] soziale[n] Stellung [...] in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung*«⁶³, so verschieben sich nun die Argumentationslinien im Zuge ihrer Hausfrauisierung. Die Veränderung der Lebensbedingungen vom Herkunftsland zum Aufnahmeland mit der Zuschreibung *von der Bäuerin zur Hausfrau* wird zwar weiterhin als eine Beschreibungsebene genutzt, die Argumentationslinie bezüglich der Veränderungen durch das Leben in einem Industrieland hingegen erhält eine Wendung. Der Erwerbsarbeitsbereich wird kaum noch thematisiert und der Schwerpunkt der Argumentation nun auf die Annahme eines Weiterbestehens traditionaler patriarchalischer Familienstrukturen im Aufnahmeland gelegt. Als Folge wird für die Migrantinnen im Vergleich zu deutschen Hausfrauen eine zusätzliche Isolationssituation konstatiert und beschrieben. Dabei werden aus diesen Beschreibungen von Feministinnen kaum Forderungen nach Erwerbstätigkeit von Migrantinnen abgeleitet, sondern statisch am Hausfrauendasein als einem Bleibenden angesetzt und daraus die als notwendig gedachten Integrationshilfen in Form von sozialen Zusammenkünften für Frauen abgeleitet.

Das Zusammendenken von Hausfrauisierung und kultureller Differenz basierend auf besonderen patriarchalen Geschlechterverhältnissen erklärt auch die Etablierung eines Frauenbildungs- und Beratungsbereiches an separatem Ort, als eigenem Raum oder als eigenem Haus, beziehungsweise das Hineingehen in das Haus der Migrantenfamilie durch Besuche von Sozialberaterinnen, da als Grundlage für die zu planenden Maßnahmen die Vorstellung einer strikten Trennung von privatem und öffentlichen Bereich in den Migrantenfamilien gedacht wird. Dieser notwendig eigene Ort *für Frauen unter Frauen* legitimierte die Etablierung der Maßnahmen und den Aufbau eines eigenen Frauensozialbereiches. Gleichzeitig ermöglichte diese Separierung aber auch eine Akzeptanz dieser Maßnahmen in den Migrationsgemeinschaften, angelehnt an die Vorstellung, das tägliche Treffen unter Frauen am *heimatlichen*

⁶² Vgl. hierzu u. a. Frauen in der Offensive 1974; Dokumentationsgruppe der Sommer-Universität e. V. 1978.

⁶³ Firat 1987.

Dorfbrunnen – als ein in der Herkunftsgesellschaft dem häuslichen Bereich hinzugefügter akzeptierter öffentlicher Ort – durch einen Gesprächskreis am – in der Aufnahmegesellschaft öffentlich akzeptierten⁶⁴ – *eigenen Frauenort* ersetzen zu können. Das Treffen unter Frauen sollte zum einen anknüpfen an vorhandene Formen des Zusammenlebens in den Herkunftsländern und zum anderen eine Möglichkeit bieten, sich im *herrschaftsfreien* Raum – ohne soziale Kontrolle von Männern – über Herrschaft und Unterdrückung, sowie über Möglichkeiten des Widerstandes austauschen zu können.⁶⁵ Somit entstanden die neuen Arbeitsfelder im Bereich der Sozialpädagogik und später in der Erwachsenenbildung, ohne das Bedürfnis und Interesse nach diesen Einrichtungen auf Seite der Migrantinnen überhaupt abgefragt zu haben. Sie wurden von den öffentlichen Auftraggebern als für den Integrationsprozeß notwendig vorausgesetzt und eingerichtet.⁶⁶ Möglichkeiten für Migrantinnen, selbst agieren und gestalten zu können, kommen zu dieser Zeit aufgrund des gezeichneten Bildes von den Frauen nicht in den Blick.

Auch in dieser Phase ist die Rede über die Migrantin eingebunden in ein zweifaches Hierarchiemodell. Es bleibt zum einen die schon zuvor konstatierte Zugehörigkeit zu einem Kulturkreis, der als »rückständig« definiert ist. Dies wird nicht mehr, wie am Diskurs der Mediziner aufgezeigt, biologisch-kulturalistisch begründet, sondern nun als kulturelle Differenz an patriarchalen Beziehungsstrukturen festgemacht. Hinzu kommt, daß der Privatbereich und die dort zu erledigenden Arbeiten im Vergleich zum öffentlichen Bereich – die Erwerbsarbeits-sphäre einschließend – bezüglich der Vorstellungen von Gleichheit zwischen den Geschlechtern ebenfalls hierarchisiert dargestellt und aus der Perspektive einer Arbeitsgesellschaft offensichtlich niedriger bewertet werden. So kann – trotz gegenteiliger Beteuerungen – weiterhin an der Ausgrenzungsstrategie festgehalten werden, bis am Tage X der jeweils individuelle Integrationsprozeß als das Gemeinsame der Migrationsgemeinschaft von der Aufnahmegesellschaft als abgeschlossen angesehen wird. Gradmesser bleibt wiederum die imaginäre ausländische Frau, projiziert auf die Folie einer imaginären deutschen Frau. Indem der Gruppe mit patriarchal dominierenden Geschlechterbeziehungen Starrheit und Enge zugeschrieben werden, wird eine Bipolarität konstruiert zwischen patriarchal dominiert = unbeweglich = Angehörige der Migrationsgemeinschaft und emanzipatorisch orientiert = dynamisch = Angehörige der Aufnahme- bzw.

⁶⁴ Vgl. hierzu Nadig 1996.

⁶⁵ Bagana u. a. 1980:115.

⁶⁶ Ein wichtiger Diskussionspunkt war immer wieder, wie denn Migrantinnen überhaupt in solche Projekte hineinzubringen seien. Es existiert eine ganze Liste von Literatur über geglückte und mißglückte Erfahrungen, z. B. mit den damals beginnenden Hausbesuchen. Vgl. hierzu Huth-Hildebrandt u. a. 1988.

Mehrheitsgesellschaft. Die Separierung in einen einheimischen und einen ausländischen Bevölkerungsteil wird so über den rational begründeten rechtlichen Aspekt hinaus als kulturelle Differenz auch im lebensweltlichen Bereich verankert.

Die Frau als Verliererin im Migrationsprozeß

Noch zu Beginn der neunziger Jahre werden Migrantinnen genutzt, um im öffentlichen Diskurs als Folie für »rückständige Kulturpraktiken«, »mangelnde Integrationsfähigkeit« oder fehlende Bereitschaft zur »Assimilation« herzuhalten. Dabei wird meist Bezug genommen auf die aus den achtziger Jahren vorliegenden Forschungsergebnisse über Frauen aus der Türkei. Diese sind zwischenzeitlich einer harschen Kritik unterzogen worden. Es wurde nachgewiesen, daß sich die Studien und Texte überwiegend aus Behauptungen zusammensetzen, die als selbstverständliche Aussagen über die Anderen erscheinen, illustriert mit aneinandergereihten biographischen Äußerungen einzelner Frauen, ohne Einbeziehung von Hintergrundinformationen oder konkreten Belegen. Broyles-González hat in einer Analyse der Literatur über Frauen aus der Türkei herausgearbeitet, wie »auf diese Weise ein ganzes Repräsentationssystem wirksam [wurde], in dem immer wieder mehr solche Gemeinplätze aus zweiter Hand publiziert [wurden], die sich wiederum auf andere derartig verallgemeinernde Publikationen stützen«⁶⁷. Sie zeigt auf, wie in den sechziger und frühen siebziger Jahren erschienene Studien über das dörfliche Leben in der Türkei als »autoritative« Quellen für die ersten Publikationen über türkische Frauen dienen, auf die sich dann weiterhin bis Ende der achtziger Jahre unkritisch gestützt wird, so daß eine »ganze Genealogie von Forschungsergebnissen [entstand], die in ihren Auffassungen im Grunde nicht zu unterscheiden ist«⁶⁸.

Besonders auffallend ist an diesen Texten, daß es scheint, als lebten Migrantinnen mit ihren Ehemännern in feindseligen Beziehungen. Hier macht sich bemerkbar, daß die Sozialbetreuungsinstitutionen nicht in ihrer eigentlichen Rolle als öffentliche Sprecher des ihnen jeweils zugewiesenen Klientel agiert haben, sondern die Informationen aus diesem Betreuungs- und Beratungsbe- reich zunehmend verallgemeinernd auf die Gesamtheit der Migrationspopula- tion übertragen. So sind auch die Beschreibungen über vorfindliche Ge- schlechterbeziehungsstrukturen in den Migrantenfamilien immer wieder mit Beispielen aus diesem Bereich gefüllt. Nicht über das Wie des Funktionierens einer Ehe in der Migrationssituation wird berichtet, sondern darüber, wo Schwierigkeiten und Probleme in den Beziehungen entstehen, und welche

⁶⁷ Broyles-González 1990:111.

⁶⁸ Ebenda.

Folgen diese für Frauen haben. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß immer wieder Erfahrungen aus den Häusern für geschlagene Frauen herangezogen wurden,⁶⁹ die verallgemeinernd das Geschlechterverhältnis als ein Machtverhältnis erschienen ließen, das von dem männlichen Teil der Familienangehörigen mit Hilfe von brutaler Gewalt durchgesetzt und aufrecht erhalten wurde.

Besonders drastisch führte im Jahr 1990 das Magazin *Der Spiegel* den »türkischen Mann« im Umgang mit den weiblichen Mitgliedern der Familie als potentiell kriminellen Gewalttäter vor. Türkinnen – so die Beschreibung – müßten aufgrund der vorherrschenden Macht- und Gewaltstrukturen in der Bundesrepublik nach der Regel »Knüppel im Kreuz, Kind im Bauch« leben und seien dabei den ständigen Bedrohungen durch vergewaltigende Ehemänner und mordende Brüder ausgesetzt.⁷⁰ Dabei ginge es um die *Ehre* in den türkischen Familien, die es durch die Männer zu verteidigen gelte. Wenn es um diese gehe, so *Der Spiegel*, dann herrsche »in Berlin-Wedding, Hamburg-Wilhelmsburg oder auch der Schwanthaler Höhe im Münchner Westend oft nur noch das Faustrecht wie im hintersten Anatolien oder im wilden Kurdistan: Mittelalter mitten in Deutschland.« Immigranten aus der Türkei, das sind in diesem Report Männer, die »hinter aufreizenden deutschen Mädchen herstarren, die sie unter sich Huren nennen«, und die ihre Frauen »zu Hause [...] hocken (lassen, sie) dürfen gerade noch zum Aldi an der Ecke und natürlich zur Arbeit«⁷¹. Der Report basiert auf einer ebenso tendenziösen Studie, die den Titel trägt »Tschador. Ehre und Kulturkonflikt. Veränderungsprozesse türkischer Frauen und Mädchen durch die Emigration und ihre soziokulturellen Folgen«⁷², und die kurz zuvor als Promotion veröffentlicht worden war. Diese Studie ist als ein weiterer Mosaikstein in die von Broyles-González beschriebene Art der Rede über die Anderen durch das unkritische Übernehmen gängiger Stereotype einzugliedern. Kiesel nennt es die »Trinität der bösen Mächte«, die da sind: die Männerherrschaft, die islamische Religion und die traditionellen Lebenszusammenhänge⁷³, welche die Perspektive kennzeichnen, auf deren Grundlage das Migrantinnenleben beschrieben wird. Auch hier – wie seit dem Erscheinen der Studie von Baumgartner-Karabak und Landesberger⁷⁴ in den meisten Texten zu Migrantinnen

⁶⁹ Mansfeld 1978a; Bagana u. a. 1980; Metzger u. Herold 1982:51-55; Eitelmann-Graeff u. a. 1984; Lösch 1984; Rütten 1984; Frings 1987; Heinrich u. a. 1988; Schultz u. a. 1990; Durgut 1991; Aktaş 1993.

⁷⁰ Knüppel im Kreuz, Kind im Bauch. In: *Der Spiegel* 1990, Nr. 44:99.

⁷¹ Knüppel im Kreuz, Kind im Bauch. In: *Der Spiegel* 1990, Nr. 44:98-113.

⁷² König 1989.

⁷³ Kiesel 1996:157.

⁷⁴ Baumgartner-Karabak u. Landesberger 1978:48f.

– ist es die *Ehre*, dargestellt als ein spezifisch muslimisches Konstrukt, um die sich das Abbild der Geschlechterbeziehungen zentriert: »Um Zugang zu dem uns oft fremden Verhalten von türkischen Frauen und Männern zu finden«, so die Autorin, »ist es wichtig, die für die öffentliche und nichtöffentliche Moral zentralen Begriffe *Ehre* (*namus*) und *Achtung* (*saygi*) zu kennen und ihre Bedeutung zu wissen. Die *Ehre* eines Mannes beinhaltet seine *Würde* (*şeref*), die *Ehre* seiner Frau ist gleichzusetzen mit *Sittlichkeit* (*namus*). Die Frau kann keine *Würde* wie der Mann erlangen, ihre *Ehre* liegt ausschließlich in ihrer unbedingten sexuellen Reinheit«. Und sie fährt fort: »Deshalb muß jede Handlungsweise überdacht und überprüft werden, damit weder die *Ehre* der Familie, noch die der islamischen Gesellschaft beschmutzt wird. Ehrverletzungen und Übertretungen [...] können in äußerster Konsequenz mit dem Ausschluß aus der Gemeinde oder dem Tod geahndet werden«⁷⁵.

»*Sevgi*«, die Liebe, scheint bei den *Begriffsklärungen* für das Verständnis des Verhältnisses der Migrantinnen und Migranten zueinander nicht notwendig zu sein. Sie wird dem Bereich der Kunst und der Literatur zugeordnet und ist bis in die Gegenwart auf diesen beschränkt geblieben. Man muß jedoch keine Türkeiexpertin sein und/oder Studienreisen in das Herkunftsland dieser Migrantinnen unternehmen, um zu sehen, daß *sevgi* sehr wohl ihren Platz und ihre Bedeutung im Alltagsleben der Menschen hat. Allein schon durch Beobachtung fällt auf, wie wichtig sie in den Migrantenfamilien für das Verhältnis der Mitglieder untereinander ist. Darüber hinaus wird sie auch im Munde geführt, als eine Normerwartung, die sich an die gesamte Nation und/oder die ethnische Gemeinschaft richtet⁷⁶. *Sevgi* und *saygi* scheinen eng aneinander gekoppelt zu sein, als ein Verhältnis, das sich wechselseitig bedingt. Von daher scheint es untersuchenswert, warum *sevgi* im Blick auf Migrantinnen aus der Türkei als zu Beobachtendes und zu Erklärendes offensichtlich nicht relevant erscheint.

Die vorliegenden Studien richten ihren Blick einhellig nicht darauf, ob und wo Frauen und Mädchen Liebe und/oder Achtung entgegengebracht wird, sondern auf vorfindliche Machtstrukturen und Gewalt in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Beziehungsstrukturen in den Familien werden dabei entweder aus der Perspektive einer ökonomisch notwendigen Zweckgemeinschaft betrachtet und dabei positive Gefühle zwischen den Geschlechtern als fraglich angesehen, wobei immer wieder mit Annahmen wie der folgenden operiert wird: »Daß die Männer völlig emotionslose Wesen

⁷⁵ König 1989:244/245.

⁷⁶ Vgl. hierzu Atabay 1998:25f..

sind, halte ich allerdings für fraglich, sie haben sehr wohl Gefühle, nur richten sie diese nicht primär auf Frauen oder auf ihre Familie, sondern auf einen anderen Lebensbereich, den Männerbund⁷⁷. Oder die Beziehungsstrukturen werden als einer übergeordneten Macht untergeordnet beschrieben, in dem fundamentalistisches Denken herangezogen und mit Fanatismus vermischt wird. Sprach beispielsweise *Der Spiegel* in dem genannten Artikel allgemein von »türkischen Frauen und Mädchen«, die terrorisiert und geschlagen würden und in einer ständigen Angst vor gewalttätigen Ehemännern, Brüdern oder männlichen Anverwandten lebten, so sind es für die Zeitschrift *Emma* zwei Jahre später unter Nutzung dieser Aussage als Zitat »vor allem die rund 750.000 türkischen Frauen und Mädchen«, die »in den türkischen Gettos⁷⁸ zu Opfern solcher Gewalttaten durch fanatische Fundamentalisten werden. Unter zu Hilfenahme von Dramatisierungen wird hier ein stereotypes Männerbild gezeichnet, ohne das das vorherrschende Bild von der Migrantin keinen Sinn ergeben würde. In der Wiederholung gehen diese Annahmen in der Folge unbemerkt in Setzungen über und schreiben sich in das öffentliche Bewußtsein ein.

Ein Interesse an der Bedeutung von Gefühlen ist in den vorliegenden Untersuchungen zu Migrantinnen – wenn überhaupt – nur auf die Gefühlswelt der Frauen gerichtet und darauf, wie sie diese unter sich ausleben. Das Hauptaugenmerk wird auch hier auf diejenigen negativen Gefühle gerichtet, die durch das Ausüben von Macht und Gewalt hervorgerufen werden. Und das sind Angst, Leid, Schmerz und Trauer. In diesem Zusammenhang beginnt sich das Bild von *der Migrantin* zu differenzieren. Das vorgängige Bild von der Frau als einem Opfer des Migrationsprozesses spaltet sich. Es entsteht die Figur einer *Komplizin patriarchaler Herrschaft* – das sind die Mütter beziehungsweise die Schwiegermütter der ersten Einwanderergeneration –, und es entsteht die Figur der *Dulderin*, dem *jugendlichen Opfer* – das sind die Töchter und Schwiegertöchter –, wobei Kulturdifferenz am Beispiel des *Ehrkonzeptes* weiterhin als signifikantes Unterscheidungsmerkmal im Vergleich zu den Müttern und deren Töchter in der Mehrheitsgesellschaft genutzt wird. Geht es um die Familienehre – so ist in den Texten immer wieder zu lesen – dann haben die Mädchen *alle* Angehörigen gegen sich: »den Vater, den Bruder und oft auch die Mutter, die sich in der Fremde wie eine Ertrinkende an die Traditionen klammert und von den Männern ihrer Familie stark unter Druck gesetzt wird⁷⁹. Holzer behauptet sogar, daß die erste physische Gewalt, die die Migrantenmädchen erleben »weitgehend von Frauen [...], nämlich von

⁷⁷ Dokter 1987:64.

⁷⁸ Filter 1992:102.

⁷⁹ Filter 1992:104.

Müttern und Schwiegermüttern«⁸⁰ ausgehen würde. Sie begründet ihre Annahme, indem sie als Beispiel drei junge Frauen zitiert, die sie im Rahmen ihrer Untersuchung befragt hatte, und die, »um der Gewalt ihrer Mütter zu entgehen«, welche sich in »Schlägen und Arbeit rund um die Uhr« ausdrückte, heirateten, und sich dadurch »erneut in einer Situation der Repression befanden«, unter anderem durch Gewalttätigkeiten, ausgeübt von den jeweiligen Schwiegermüttern.⁸¹

Erklärungen dieser Gewaltanwendungen von Frauen an Frauen werden von der Forscherin wiederum mit dem Ehrkonzept begründet. Für Holzer versuchen die türkischen Schwiegermütter »Menschenwürde und Ehre zu erringen, indem sie über die Arbeit, den Körper und die Sexualität ihrer Schwiegertöchter verfügen«. Dies ermöglichen sich die Schwiegermütter nach Holzer dadurch, daß sie »aus ihrer Position der Unterdrückung hervortreten, indem sie sich selbst zum Haupt von Frauen machen«⁸². So würden Frauen, um ihre eigene Situation zu verbessern, »stellvertretende Gewalttäterinnen«, da ihre einzige Chance, »Mensch« zu werden, darin läge, »sich mit einzelnen Männern bzw. den Regeln des Männerbundes zu identifizieren«⁸³. Textstellen über die emotional distanzierten Schwiegermütter sind seit Mitte der siebziger Jahre in den Beschreibungen über das Frauenleben in den Herkunftsländern der Migrantinnen auffindbar.⁸⁴ Sie sind in Zusammenhang mit den Darstellungen von Verheiratung als einem *Braut-Kauf* beziehungsweise *-Verkauf* zu sehen, in denen beschrieben wird, wie durch Heirat auf der Seite der Herkunftsfamilie der Braut eine Arbeitskraft verlorengelht und andererseits die Familie des Bräutigams Geld bezahlt, um sich eine solche Arbeitskraft in die Familie hereinzuholen. Die vorliegenden Beschreibungen beziehen sich dabei meist auf Untersuchungen über den Ausgleich von Arbeitskräften zwischen Verwandtschaftskollektiven in frühen Gesellschaften, für die nicht der Besitz an Produktionsmitteln, sondern primär der von Arbeitskräften zum Überleben notwendig war.⁸⁵

Durch die Übernahme solcher Textstellen als Beschreibungsmuster für das Leben in der Migrationssituation, wird dann auch für die Bundesrepublik

⁸⁰ Holzer 1987:65.

⁸¹ Holzer 1987:66.

⁸² Holzer 1987:69.

⁸³ Holzer 1987:70.

⁸⁴ Vgl. hierzu Baumgartner-Karabak u. a. 1978:62-63 als einen der ersten Texte, in dem die Schwiegermütter beschreiben werden, bis hin zu Rödiger 1988:39 oder Küper-Başgöl 1992:69; Warzecha 1993:114, Atabay 1998:60-62 und Güngör 2000.

⁸⁵ Bezug genommen wird meist auf das Kapitel *Brautpreis und Frauentausch* von Wesel 1980:134-142 und auf die ethnologischen Studien von Stirling 1965 und Planck 1972. So z. B. bei Rosen 1986:76-78.

davon ausgegangen, daß Migrantenmädchen zum Zwecke der Heirat verkauft werden: »Ihr ›Verkauf‹ findet seinen Ausdruck im Brautpreis, den ihre Eltern bekommen, während sich der ›Einkauf‹ einer Schwiegertochter (gelin) in einer billigen Arbeitskraft ausdrückt«, so ist dies in der o. g. Studie über *Veränderungsprozesse türkischer Frauen und Mädchen durch die Emigration*⁸⁶ nachzulesen. Solche Darstellungen über »zu verheiratende« oder verheiratete junge Migrantinnen erwecken in der Folge dann den Anschein, als sei auch in Deutschland die Schwiegermutter das zentrale Problem junger verheirateter Migrantinnen, obwohl nur ein vergleichsweise geringer Anteil dieser Frauen mit den Schwiegereltern zusammenlebt⁸⁷ und somit auch kaum von täglich erlebter Gewalt durch diese älteren Frauen ausgegangen werden kann. Wie und ob Schwiegermütter in der Migrationssituation dennoch versuchen, ihre Söhne zu beeinflussen und/oder Macht auszuüben, und wie sich diese im Vergleich zu einem Leben unter einem Dach überhaupt gestalten kann, ist meines Wissens bisher nicht untersucht worden, vielleicht, weil weiterhin unhinterfragt an der Vorstellung festgehalten wird, daß »auch in der BRD [...] das junge Paar, falls es nicht eine eigene Wohnung hat, zu den Schwiegereltern [zieht]«⁸⁸.

In den Beschreibungen sind es jedoch nicht nur die Schwiegermütter, sondern auch die Mütter, denen nachgesagt wird, als Komplizinnen an der männlichen Macht zu partizipieren und dabei selbst Macht über andere auszuüben. »Geht es um die Familienehre«, so der o. g. Spiegel-Artikel, dann »können auch Mütter ihren Töchtern gefährlich werden [...] Hilflosigkeit gegenüber den Töchtern, die meistens eine bessere Schulausbildung genossen haben, Panik über das eigene Versagen und Angst vor den Vorwürfen des Ehemanns – türkische Mütter haben viele Motive, ihre Töchter ebenso rigoros abzurichten, wie sie selbst zur folgsamen Ehefrau dressiert worden sind«⁸⁹. Es ist kein mit Stolz gefülltes, sondern ein mit Angst besetztes Ehrkonzept, das in den Argumentationen auftaucht, und auf dessen Grundlage argumentiert und überlegt wird, ob und wo es Frauen nicht auch Vorteile bringen könnte. Dabei wird zum einen auf die mögliche Arbeitserleichterung verwiesen, die es mit sich bringt, wenn die Töchter in den Migrantenfamilien über das Ehrkonzept in den Privatbereich des Hauses verwiesen werden, sozusagen als ein *positives Abfallprodukt* im Unterwerfungsprozeß, jedoch nur für einen Teil

⁸⁶ König 1989:300.

⁸⁷ »Es ist immer das Mädchen, das verkauft wird. Ihr ›Verkauf‹ findet seinen Ausdruck im Brautpreis, den ihre Eltern bekommen, während sich der ›Einkauf‹ einer Schwiegertochter (gelin) in einer billigen Arbeitskraft ausdrückt«; König 1989:300.

⁸⁸ König 1989:306.

⁸⁹ Der Spiegel 1990, Nr. 44:109-112.

der Frauen, die älteren unter ihnen, die Mütter. Es wird von der Annahme ausgegangen, daß »Töchter im Haus zu haben [...] für Mütter natürlich auch Arbeitserleichterungen« bedeute. Daher schafften die »Frauen [...] sich Hausfrauen, um die Situation der Ausbeutung überhaupt tragen zu können«. In dieser Argumentation wird den Müttern von Töchtern unter den Migrantinnen sowohl die »Kontrolle [...] über die Sexualität ihrer Töchter« durch die Bindung an das Haus, sowie »die Zurichtung der Töchter als Hausfrauen« zugeschrieben und als »Aspekte der ›Stellvertreterinnengewalt‹«⁹⁰ definiert. In der Migrationssituation wird für die Generation der Mütter jedoch noch mit einem weiteren *Elend für Frauen* argumentiert, das begründen soll, warum Mütter so sorgsam über ihre Töchter wachen. Holzer entdeckt eine große Angst unter den Migrantinnen, daß »die Töchter ihre eigenen Wege gehen könnten«, die sie auf »dem Hintergrund der Beziehung der Eheleute« interpretiert. Da nicht von einer positiven emotionalen Beziehung zwischen Mann und Frau ausgegangen werden könne, führe eine Angst vor emotionaler und sozialer Isolation dazu, »daß die Mütter Anstrengungen unternehmen, ihre Töchter an sich [zu] binden«⁹¹. Hier ist das Bild von einer Tochter gezeichnet, nicht nur als einer Arbeitskraft im Haushalt, sondern darüber hinaus als das einer wehrlosen *Gespielin gegen die Einsamkeiten* von Müttern.

Das Bild der Mutter als Mittlerin im zu leistenden Integrationsprozeß verkehrt sich nun in der Folge in sein Gegenteil. Indem Bildung in diesem Zusammenhang lediglich als ein Streben angesehen wird, »aus der Situation, zu gesellschaftlich ›wertloser‹ Arbeit verdammt zu sein, auszubrechen«⁹², wird nicht nur angenommen, daß ein verstärktes Bildungsstreben der Töchter zu vermerken sein müsse. Nach Holzer ergibt sich durch die angenommene Übernahme der »Definition von Hausarbeit als ›gesellschaftlich nicht anerkannter, ›wertloser Beschäftigung‹« auch eine »aktive Distanzierung von der Arbeit der Mütter«. Die Mutter verliere somit nicht nur ihren Status als Expertin für die Bildung der Töchter im häuslichen Bereich, sondern, die »Rolle der Mutter beschränkt sich in den Augen der Töchter als die Dienstleistende, die ihr durch ihre Arbeit den Weg bereitet, dorthin, wo Menschen gesellschaftliche Anerkennung bekommen«⁹³. Und so müßten die Mütter zusehen, »wie ihre Töchter entschwinden, wie sie selbst an Bedeutung für sie verlieren, ja wie sie zur völligen Bedeutungslosigkeit herabsinken, in die soziale Isolation im Alter, an den Rand der Gesellschaft«⁹⁴.

⁹⁰ Holzer 1987:72/73.

⁹¹ Holzer 1987:72/73.

⁹² Holzer 1987:79.

⁹³ Holzer 1987:80.

⁹⁴ Holzer 1987:81.

Diese Mütter verachtende Tochter ist seit Beginn der achtziger Jahre in den Texten zu Frauenmigration als Figur immer wieder aufzufinden, wie das folgende Zitat exemplarisch aufzeigen soll: »Diese Kinder beginnen häufig ihre Mütter zu verachten, deren auf bäuerliche Lebensweise bezogenes Wissen und Fertigkeiten in der Emigration überflüssig geworden sind, die ihren Kindern auch sprachlich in Deutschland unterlegen sind. Diese emotionale Entfremdung zu den Kindern wiegt für nicht-erwerbstätige Türkinnen besonders schwer, weil sie durch den Verlust der Verwandtschaftsbeziehungen und der alten Tätigkeitsbereiche in den Kindern häufig ihre wichtigste Lebensaufgabe sehen«⁹⁵. Diese Figur der Mutter dient unter anderem als Argumentationshilfe im Sozialbereich, um auf die Notwendigkeit von sozialen Zusammenkünften von Frauen, besonders aber, um auf die Wichtigkeit von Sprach- und Alphabetisierungsprogrammen hinzuweisen. Es ist der *Analphabetismus* der Mütter, der sich als ein Stigma auch in den Köpfen der Kinder festzusetzen scheint und auf den sie in der Folgezeit – wie hier zum Beispiel *Faruk* – immer wieder entschuldigend hinweisen, wenn sie über ihre Eltern erzählen und darüber nachdenken, warum die eigene Mutter sich in die Rolle einer »Unwissenden« gefügt hat, eine Rolle, die man aus heutiger Sicht für die eigene Ehefrau ablehnt. »Meine Mutter ist Analphabetin, und sie war schon, sie ist keine schlaue Person, und wenn ich so zurückdenke, wir haben sie so oft unterdrückt und so schikaniert, das gibt's nicht«⁹⁶. Und ein wenig später: »Sie ist eine alte Person, sie hat keine Persönlichkeit, sie hat fast nichts zu erzählen gehabt, sie ist Analphabetin«⁹⁷. Von daher ist es erst einmal gar nicht das Kopftuch, sondern der Analphabetismus, der Migrantinnen in den frühen Texten als Rückständige stigmatisiert und der eine Erklärungsmöglichkeit dafür bietet, daß im Bildungsbereich eine verhältnismäßig hohe Anzahl von Alphabetisierungs- und Sprachlernangeboten für Frauen der ersten Generation und im Vergleich dazu Berufsbildungsmaßnahmen eher für Mädchen der zweiten und dritten Einwanderergeneration angeboten wurden.

Parallel zum Bild der Frau als einer Komplizin patriarchaler Herrschaft wird noch ein anderes Bild gezeichnet. Hier wird die Mutter als eine Komplizin des Opfers dargestellt. Rosen beschreibt sie als Mittlerin, die sich »für Interessen des Mädchens ein[setzt]«, wenn es die traditionelle weibliche Rolle überwinden will, zum Beispiel in dem Wunsch nach Bildung und Berufstätigkeit. Dies geschieht ihrer Ansicht nach »oft gegen den Widerstand der männlichen Familienmitglieder«⁹⁸. Auch Bock und Kürsat-Ahlers sehen die

⁹⁵ Bagana u. a. 1980:117.

⁹⁶ Faruk in Atabay 1998:77.

⁹⁷ Faruk in Atabay 1998:79.

⁹⁸ Rosen 1993:58.

Rolle der Mutter eher als die einer Vermittlerin, die dazu neigt, der Tochter mehr Freiheiten als der Vater einzuräumen, und die die Mädchen in Konfliktsituationen auch vor dem Vater schützt.⁹⁹ Mütter sind für diese Autorinnen Frauen, die gar bereit sind, auch »Normbrüche der Töchter (z. B. längeres Ausbleiben, Freundschaft mit männlichen Jugendlichen) zu decken«¹⁰⁰. Auffallend an dieser Sichtweise ist, daß den Müttern zwar zugeschrieben wird, Partei für ihre Töchter zu ergreifen, dies jedoch wieder relativiert wird, da ihnen gleichzeitig zugeschrieben wird, aus eigener Überzeugung zu handeln, indem ihr Verhalten als ein von außen bestimmtes beschrieben wird, ohne »eigene personale Einsicht«, ausgerichtet an den jeweils an sie herangetragenen Erwartungen.¹⁰¹ Durch diese Zuschreibung einer Fremdbestimmtheit ihrer Handlungen entsteht das Bild einer Frau, die einen ständigen Balanceakt »zwischen den normativen Ansprüchen des Vaters, der ethnischen Gruppe und den faktischen Freiheitswünschen der Töchter«¹⁰² vollführt, indem sie alle in gleicher Weise zufrieden stellen will. Es erscheint ein Bild von Indifferenz, ausgerichtet im Verhalten nicht an eigenen Überzeugungen, sondern an den am massivsten vorgetragenen Erwartungen an die Frau. Auch in dieser Sichtweise übernimmt die Tochter die Rolle einer *Gespielin gegen die Einsamkeiten*, da dem Mann diese Fähigkeit nicht zuerkannt wird.

»Welche Rolle spielt der Mann in dieser Gefühlswelt der Bedürfniserwartung und Bedürfnisbefriedigung?«, fragt Rosen in diesem Zusammenhang und gibt sich auch gleich die Antwort: »Kaum eine. Die Bedürfnisse der Frau erfüllt er nicht, weil er die Separation liebt. [...] Die Frau kann ihre Bedürfnisse nach Beziehung und Kontinuität nicht in dem gewünschten Maße mit einem Mann verwirklichen. Deshalb sucht sie diese Bedürfnisse in der Beziehung zu ihrer Tochter zu befriedigen. Die Beziehung zur Tochter gibt ihr erneut das Gefühl von Einheit und Kontinuität«¹⁰³. Aufgrund dieses emotionalen Bedürfnisses der Mutter kann die Tochter hoffen, eine Stützung durch sie zu erfahren. Ebenfalls wichtig ist für Rosen die Erfahrung der Mütter, daß im Aufnahmeland »neue Anforderungen an die Mädchen (gestellt werden), wenn sie in der außerhäuslichen Berufs- und Arbeitswelt gewünscht sind«, und es von daher nicht mehr möglich sei, »die Tochter ungebrochen an eine traditionelle Lebensweise heranzuführen«¹⁰⁴. Hier erscheint die Aufnahmegesellschaft als eine Machtstruktur, die von den Mädchen ihren Müttern gegenüber nutzbar gemacht werden kann, da durch diese in den Augen der

⁹⁹ Bock 1988:57.

¹⁰⁰ Kürsat-Ahlers 1986:55.

¹⁰¹ Rosen 1993:68.

¹⁰² Rosen 1993:68.

¹⁰³ Rosen 1993:95/96.

¹⁰⁴ Rosen 1993:62.

Autorin offensichtlich die am massivsten vorgetragenen Erwartungen an die Mutter verkörpert sind, so daß sich die Mutter – auch gegen den männlichen Willen – an ihnen ausrichtet. Werden hingegen die Normen der Herkunftsgesellschaft als von den Müttern verinnerlichte Erwartungen an ihr Erziehungsverhalten gesehen, wie bei Kürsat-Ahlers, bleiben die Rollenbeschreibungen gleich, und lediglich die Ausrichtung ändert sich. So hat auch für Kürsat-Ahlers die Rolle der Mutter zwei Seiten. »Auf der einen Seite schafft sie den Töchtern ein Minimum an persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten, auf der anderen Seite verursacht sie die Perpetuierung der türkischen patriarchalischen Normen« und trägt von daher zu einer »Verlangsamung eines offenen, gesellschaftlich anerkannten Wandels dieser Werte in Deutschland«¹⁰⁵ bei.

Migrantinnen werden in beiden Betrachtungsperspektiven als von außen bestimmt handelnde Personen wahrgenommen; aus kulturalistischer Perspektive sind sie gefangen im Ehrkonzept, aus feministischer Perspektive kommt eine Befangenheit durch die an sie gestellten Anforderungen der Aufnahmegesellschaft hinzu. Dabei wird weiterhin als ein wichtiger Diskursstrang auf der Auffassung beharrt, daß die Frauen in Bezug auf die eigene Person »nur äußerst begrenzte Integrationsleistungen vollbringen können. Sie bleiben ein ›Hort der Tradition‹¹⁰⁶ in einem rigide strukturierten sozialen Netz und werden als unfähig betrachtet, die aus dem Werte- und Normenkonflikt resultierenden Rollen- und Identitätskonflikte zu lösen«¹⁰⁷. Und obwohl Ergebnisse aus empirischen Studien aufzeigen, daß schon in den achtziger Jahren »eine gestiegene (auch autonome) Partizipation der Ehefrau an (insbesondere außerfamiliären) Aufgabenbereichen« zu vermerken ist, so daß Nauck es für nicht unangemessen hält, »von einem wachsenden ›heimlichen Matriarchat in der türkischen Migrantenfamilie zu sprechen«¹⁰⁸, werden Frauen der ersten Generation aus der Türkei, so das Fazit von Kiesel »vor dem Hintergrund ihrer Sozialisation und Stellung in der Herkunftsgesellschaft selbst in der Aufnahmegesellschaft keine Perspektiven einer individuellen Modernisierung eingeräumt«¹⁰⁹. Die Begründungen hierzu liefert ihr Eingebundensein in Geschlechterbeziehungsstrukturen, die auf einem an Tradition und Konvention gebundenen Ehrkonzept basieren, wobei in den Beschreibungen immer wieder von den aus der Türkei immigrierten Einwanderern und Einwanderin-

¹⁰⁵ Kürsat-Ahlers 1986:54.

¹⁰⁶ Hebenstreit 1986:180.

¹⁰⁷ Kiesel 1996:159.

¹⁰⁸ Nauck 1985:463.

¹⁰⁹ Kiesel 1996:158.

nen ausgegangen wird, um dieses Konzept dann verallgemeinernd auf die gesamte Einwanderungspopulation zu übertragen.¹¹⁰

Diese Schwerpunktsetzung auf die Thematik der *Ehre* in den Beschreibungen und Analysen ist im Bereich der selbstreflexiven Ethnologie mittlerweile hinreichend als eine ethnozentrische Sichtweise kritisiert worden.¹¹¹ In Bezug auf die vorliegenden Beschreibungen im Migrationskontext kommt eine reduzierte Sichtweise hinzu, durch die sich m. E. der Blick auf historische Zusammenhänge, sowie auf Entwicklungen und Veränderungen verstellt. Indem nämlich das Ehrkonzept lediglich als »*sozialmoralische Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau*« beschrieben wird, das die Legitimationsgeltung der männlichen Autorität begründet,¹¹² bleibt die Ebene der »*kollektivpersönlichen Ehre*«¹¹³ mit ihren politischen Implikationen und ökonomischen Aspekten ausgeblendet. Diese Nichtbeachtung könnte in Zusammenhang dazu stehen, daß nach 1945 in der Bundesrepublik mit der deutschen Ehrsemantik radikal gebrochen wurde. Ehre wurde in Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus als eine »*falsche Systemehre*«¹¹⁴ beschrieben, die künstlich geschaffen und »*systematisch*« als Instrument von Herrschaft genutzt worden war, d. h. Ehre wurde als ein Element der ideologischen Innenseite des NS-Systems und gleichzeitig als ein Element seiner Funktionsweise gesehen. Die »*Kollektivehre*« der Deutschen zur Zeit des Nationalsozialismus in ihrer Eigenschaft als Deutsche verschob sich im Nachfaschismus zur Vorstellung einer »*Kollektivschuld*« und entzog einer öffentlichen Rede über kollektive Ehre lange Zeit jede Plausibilität.¹¹⁵ Ehre und Demokratie scheinen seit der nachfaschistischen Zeit in Deutschland Gegensätze zu sein, die kaum etwas miteinander zu tun haben.¹¹⁶ Von daher ist auch die kollektivpersönliche Ehre in den siebziger und achtziger Jahren in der öffentlichen Sprache des demokratischen Deutschlands nicht verhandelbar,¹¹⁷ sondern nur diejenige, die

¹¹⁰ So schreibt beispielsweise Warzecha über die »*soziokulturelle Dimension der Geschlechterdifferenz und Koedukationsdebatte am Beispiel türkischer Schülerinnen*« und bezieht sich dabei allgemein auf das Ehrkonzept der »*islamisch arabischen Welt*« unter der Überschrift »*Sozialisationsbedingungen ausländischer Mädchen*«. Warzecha 1993:114.

¹¹¹ Vgl. hierzu Giordano 1994.

¹¹² Siehe hierzu Giordano 1994.

¹¹³ Siehe hierzu Simmel 1923:326.

¹¹⁴ Spranger 1947:136ff.

¹¹⁵ Zingerle 1994:97.

¹¹⁶ Vgl. hierzu Zingerle 1991 und 1994.

¹¹⁷ Zingerle 1994:97.

sich auf das Individuum in Bezug auf seine Menschenwürde¹¹⁸ oder auf die Integrität einer Person¹¹⁹ bezieht.¹²⁰

Anders in den Herkunftsländern der Migrantinnen und Migranten. Noch heute ist der Ehrkodex in vielen Mittelmeerländern ausgeprägt und steuert die »*politics of reputation*« und das Statusmanagement.¹²¹ Giordano sieht das Konzept der *Ehre* als eine »*Selbsthilfeeinrichtung*«, welche die Beziehungen einer Gemeinschaft regelt.¹²² Es beruht auf einem Gesellschaftsbild nach außen geschlossener, sich gegen potentielle Rivalen abgrenzen müssender Familien- und Verwandtschaftskreise. Dabei ist die *Ehre* ein *Relationsbegriff*. Sie wird durch praktisches Verhalten erworben, indem die vollzogenen Handlungen durch die jeweilige Gesellschaft bzw. Gemeinschaft, der die Handelnden angehören, betrachtet und bewertet werden. Sie ist ein Instrument sozialer Differenzierung, über die persönliche Überlegenheit und die der eigenen Gruppe im sozialen Bereich dokumentiert wird. Da sich Gesellschaft bzw. Gemeinschaft in die Gruppe der *Ehrvollen* und in die der *Schamlosen* dichotomisch aufgliedert und hierarchisch organisiert, kann *Ehrverhalten* auch als ein *Wettbewerbsverhalten* gesehen werden, wobei der Anspruch auf sozialmoralische Überlegenheit mitgeprägt ist durch ihren möglichen Verlust und der einhergehenden Angst vor sozialer Degradierung und Abstieg.¹²³ Nach Giordano verhalten sich die Akteure daher nicht nur konform, weil sie das Normensystem internalisiert haben, sondern auch, um ihren guten Ruf vor den urteilenden Instanzen der sozialen Kontrolle am geschicktesten zu »*verwalten*«¹²⁴. Demzufolge müssen die Handelnden nicht unbedingt von der moralischen Richtigkeit des Ehrenkodexes überzeugt sein. Relevant ist die Anerkennung »*der eigenen ›sozialen Identität‹, d. h. der Handlungen und Attribute eines Individuums, die der ›öffentlichen Meinung‹ der Gesellschaft, in der es lebt, zu erkennen geben, welche soziale Position es in der dichotomischen Ordnung der Ehrbaren und der Schamlosen innehat*«¹²⁵. Von daher fühlen sich die Mitglieder und gelten erst dann als entehrt oder schamlos, wenn die Ehrverletzung öffentlich geworden ist. Die »*politics of reputation*« als rationales Kalkül geschickten Managements von Status,

¹¹⁸ Siehe hierzu Bölls »*Die verlorene Ehre der Katharina Blum*«.

¹¹⁹ Siehe hierzu die jüngste Debatte um Helmut Kohls »*Ehrenwort*«.

¹²⁰ Gegenwärtig hat es den Anschein, als würde sich im Zuge eines Nachdenkens über ein *deutsch-deutsches Einsseins* dem Begriff gegenüber wieder geöffnet.

¹²¹ Giordano 1994:190.

¹²² Giordano 1994:172.

¹²³ Giordano 1994:181.

¹²⁴ Giordano 1994:183.

¹²⁵ Giordano 1994:183.

Position und Ehre, d. h. die Maskerade¹²⁶ bzw. die Fassade als kalkulierte Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit, gewinnen so eine herausragende Bedeutung. Ehrverhalten ist dabei als der Kern einer bestimmten Art von Lebensform anzusehen, welche mit ihrem kulturellen Eigengewicht gegenüber der ökonomisch definierten Schichtstruktur relativ unabhängig ist.¹²⁷ »Ehre wird so zum Instrument hierarchischer Gliederung. Ehre wird zum symbolischen Kapital, das sich im materiellen Sektor investieren läßt, wie umgekehrt materielles Kapital in das symbolische Kapital »Ehre« investiert werden kann«¹²⁸. So kann die Ehrbarkeit eines unberührten Mädchens hinsichtlich ihrer Heiratschancen auch finanzielle Vorteile mit sich bringen, indem sich Heiratsperspektiven mit Angehörigen einer ökonomisch privilegierteren Gruppe eröffnen können. Daher bietet nach Giordano eine geschickte »*politics of reputation*« speziell für Familien mit eingeschränkten Finanzmitteln durchaus Möglichkeiten, sich wirtschaftlich zu verbessern.¹²⁹ Für ihn besteht eine »*nicht übersehbare Relation zwischen Ehrbegriff und Schichtzugehörigkeit*«¹³⁰. Wird das Ehrkonzept traditionaler Gesellschaften jedoch auf einen hierarchisch gegliederten Sittlichkeitskodex familialer Beziehungsstrukturen reduziert, bleibt diese Dimension unberücksichtigt.

Hinzu kommt, daß sich das Ehrkonzept im Zuge der Modernisierung auch in den Herkunftsländern der Migrantinnen und Migranten aufzulösen scheint und zunehmend seinen lebenspraktischen Sinn verliert. In diesem Zusammenhang beschreibt Fişek¹³¹ für die Türkei einen Wandel hin zu einer »*mehr demokratische Sozialstruktur*«, der eine sichtbare Zerstörung des hierarchisch-patriarchalen Systems zur Folge habe. Aus ihren Untersuchungen ergibt sich jedoch, daß die »*Beziehungsorientierung*« in den Familien – charakterisiert durch die Dimensionen »*Hierarchie bzw. Nähe*« – weiterhin ihre Kraft zu bewahren scheint.¹³² Sie spricht von einem Familienmodell, das immer mehr Nähe aufweist, wobei die auf Macht begründete Distanz abnehme, während gleichzeitig ein auf Achtung und Anteilnahme beruhender Abstand bewahrt bleibe. »*In der Familie schwindet zwar die Kraft der Kontrolle zwischen den Geschlechtern und den Generationen, doch bleibt die beschützende, Beachtung schenkende und nährenden Autorität erhalten.*«¹³³ Ergebnis

¹²⁶ Die Maskerade als Ausdruck der mit ihr implizierten Doppelmoral finden wir institutionalisiert z. B. im Venezianischen Karneval.

¹²⁷ Siehe hierzu Elias 1990.

¹²⁸ Geller 1999:94.

¹²⁹ Giordano 1994:187.

¹³⁰ Giordano 1994:188.

¹³¹ Vgl. hierzu: Fişek 1994 und Fişek 1998.

¹³² Fişek 1998:106.

¹³³ Fişek 1998:106.

dieser Entwicklungen ist für sie ein »Familien-Ich, das in Bindung und Nähe Bestand hat, dabei aber individualistische Züge trägt«¹³⁴. Weber begründet diese »Entzauberung der Ehre« in seiner *Theorie der Rationalisierung*¹³⁵ damit, daß sich deren Funktionalität an der Systemrationalität von Herrschaft orientieren muß und diese Veränderungen Konsequenzen für die Strukturiertheit der sozialen Beziehungen haben. »Das Band, das moderne Menschen verbindet, hat nicht mehr die tradierte Festigkeit und Geschlossenheit der ›Ehre‹, sondern wird jeweils neu verknüpft und vernetzt in der Offenheit interpersonalen Beziehung und Begegnung.«¹³⁶ Und Smith wies in seiner *Theory of Moral Sentiments* darauf hin, daß Menschen zunehmend ihre sozialen Beziehungen im Medium von *Sympathie* selbst aufbauen und darstellen müssen, so daß sich das Band der Ehre durch die öffentlichen Tugenden eines offenen gesellschaftlichen Umgangs ablöst.¹³⁷ Gemeinschaftlich gebundene Ehre als traditionelle Verankerung sozialer Beziehungen wird in der Moderne durch die *Moral* abgelöst, als eine Ebene der Verständigung auf gemeinsame und verallgemeinerbare Werte, verbunden mit *Engagement* als eine Art *freiwillig eingegangener Selbstverpflichtung* des Individuums zu ihrer Durchsetzung über die privaten, verwandtschaftlichen Bezüge hinaus.¹³⁸

Verliert das Ehrkonzept durch zunehmende Demokratisierungstendenzen als symbolisches beziehungsweise moralisches¹³⁹ Kapital in den Herkunftsländern der Migrantinnen und Migranten tendenziell seinen materiellen Nutzen, und ist es darüber hinaus in den Aufnahmeländern nicht nur negativ besetzt, sondern in seinen Zielsetzungen über *Moral* und *Engagement* anders organisiert, so ist zu überlegen, ob ihm in der Migrationssituation noch eine Wertigkeit bleibt, aufgrund derer es sich lohnt, an diesem Konzept festzuhalten. Offensichtlich wird Ehre weiterhin zu Grenzziehungen genutzt, als ein Instrument sozialer Differenzierung, mit dem sich eine moralische Höherwertigkeit der eigenen Gruppe betont läßt, selbst dann, wenn der Ehrkodex in der Aufnahmegesellschaft negativ gewendet und als rückständig bezeichnet wird. Dies geschieht im Vergleich auf der Folie *Frau* in der Differenzierung nach *ehrvollen* Frauen der eigenen Gruppierung und den als *schamlos* klassifizierten Frauen der Aufnahmegesellschaft. Und erst jetzt, in den neunziger Jahren, avanciert das *Kopftuch* zum Symbol, sowohl für Angehörige der Migrationsgemeinschaft, wie für Angehörige der Mehrheitsgesellschaft, jeweils mit umgekehrten Vorzeichen.

¹³⁴ Fişek 1998:107.

¹³⁵ Weber 1956.

¹³⁶ Pankoke 1994:160.

¹³⁷ Smith 1977:251f.

¹³⁸ Pankoke 1994:161.

¹³⁹ Esser spricht von moralischem Kapital. Esser 1996:68.

Von daher geht es auch in der gegenwärtigen Schuldebatte um das Kopftuch am Beispiel Baden-Württemberg nur vordergründig darum, ob eine deutsche Staatsbürgerin afghanischer Herkunft und muslimischen Glaubens *tauglich* für den Schuldienst ist, wenn sie darauf besteht, auch im Unterricht ein Kopftuch zu tragen, denn niemand will Artikel 4 des Grundgesetzes, der »die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses« als »unverletzlich« ansieht, außer Kraft setzen. Im Gegenteil, als Verfassungsschutzpräsident bekräftigt Frisch in seinem Interview im Magazin *Der Spiegel*, »wenn jemand aus Glaubensgründen sein Kopftuch trägt, auch als 12- oder 14-jähriges Mädchen, dann müssen wir das schützen«¹⁴⁰. Henkel¹⁴¹ beschreibt in seinem befürwortenden Artikel in der *Frankfurter Rundschau* die Hintergründe dieser Debatte, indem er zu bedenken gibt, daß es einige »ernstzunehmende Argumente« gäbe, warum das Kopftuch der Frau *Ludin* im Unterricht doch zu einem Problem geraten könne. Das für ihn »stärkste«, d. h. überzeugendste Argument gegen das Tragen eines Kopftuches als Lehrerin, ist die Argumentation der etablierten Parteien, in der diese ihre Verpflichtung zu einer notwendigen Rücksichtnahme auf die »vielen Töchter aus muslimischen Familien« darstellen, »die von ihren traditionalistischen Eltern, speziell ihren Vätern, unter Druck gesetzt werden, sich westlichen Lebensstilen und Kleidersitten nicht zu öffnen«. Und er schlußfolgert, »tatsächlich gehört nur wenig Phantasie dazu, sich auszumalen, was in Tausenden solcher Familien geschähe, wenn der Staat dem Kopftuch seinen Segen gäbe«. In der Wertung des Tuches als ein »Symbol der Abgrenzung und Unterdrückung«¹⁴², wird das Tragen durch junge Mädchen und Frauen nicht als deren Ausdrucksmöglichkeit religiösen Lebens und religiöser Überzeugung gewertet, sondern als Stigma gewendet, indem es als ein äußerliches Zeichen innerfamiliärer Unterdrückung des weiblichen Teils in türkischen, bzw. islamischen Familien umgedeutet wird. »Ich kenne genügend Fälle«, so der Verfassungsschutzpräsident Frisch¹⁴³, »daß türkische Mädchen zu Hause gegen ihren Willen in unförmige Kleider gesteckt und mit dem Kopftuch auf die Straße geschickt wurden. [...] Es gibt kulturelle Eigenheiten, die, wenn man sie ausreizt, die Integration verhindern«. Und er schlußfolgert, »das gefährdet am Ende auch die innere Sicherheit«. Somit behält Ehre und das Kopftuch als Symbol verbunden mit der imaginären Zahl der »Zigtausende« in Bezug auf den eingewanderten Bevöl-

¹⁴⁰ Peter Fritsch, zit. aus *Der Spiegel* 1997, Nr. 36:61.

¹⁴¹ Henkel 1998:3.

¹⁴² Die baden-württembergische Kulturministerin Annette Schavan, zit. aus *Der Spiegel* 1998, Nr. 30:58.

¹⁴³ Peter Frisch, zit. aus *Der Spiegel* 1997, Nr. 36:61.

kerungsteil als hierarchisierendes Element weiterhin eine Bedeutung in der Auseinandersetzung um *Inklusion* und *Exklusion*.

Als kulturelles Kapital, die spezifischen Besonderheiten der Koordination und Organisation der alltäglichen Lebensführung betreffend, ist der Wert des Ehrkonzeptes von daher nur noch an den engen Kontext der jeweils eigenen Gruppe gebunden und hat in dieser Bestimmung in der Migrationssituation besonders aus der Perspektive der Aufnahmegesellschaft seinen allgemeinen Wert verloren. Im Gegenteil, wie die Debatte um das Kopftuch zeigt, gilt es zuweilen gar als Makel,¹⁴⁴ d. h. sein Wert ist außerhalb der eigenen Gruppe nicht verwendbar und kann nun selbst zur ausgrenzenden Markierung werden. Daher müssen auch die Akteure zu einem Überdenken ihrer Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit kommen, wenn diese zum Nutzen für den Einzelnen oder die familiäre Gruppe angesehen wird. Eine Doppelstrategie und/oder eine Neuorientierung in der öffentlichen Präsentation können die Folge sein. Blank sieht dies in ihren jüngsten Untersuchungen im Rahmen der Shell Jugendstudie bestätigt. *»Hinsichtlich der Vorstellungen, der Normen und Werte, die für die befragten türkischen Jugendlichen in Gegenwart und Zukunft wichtig sind, zeigt sich, dass die türkischen Jugendlichen offenbar wesentliche durch die Eltern vermittelte Normen und Werte emotional akzeptieren, jedoch häufig versuchen, sie im Alltag dennoch zu unterlaufen, bzw. in Richtungen zu verändern, wie sie bei deutschen Gleichaltrigen interpretiert werden«*¹⁴⁵. Es wird zunehmend problematisch, das Leben von jungen Immigrantinnen und Immigranten weiterhin als ein Leben zwischen zwei Kulturen zu beschreiben, das einen inneren Kulturkonflikt hervorruft, der psychische Schäden für die Kinder und Jugendlichen zur Folge hat, wenn gleichzeitig in der Gesellschaft mit der Tatsache umzugehen gelernt wird, daß der alltäglichen sozialen Lebenswelt mit den modernen Kommunikationsmedien eine virtuelle Welt hinzugefügt wurde, die nicht nur völlig andere Fähigkeiten und Fertigkeiten verlangt, um sich in ihr zurechtzufinden, sondern in der jeder eine frei gewählte, selbst definierte Identität annehmen und diese im Umgang mit anderen für sich erproben kann.¹⁴⁶ Es ist eine neue Art von Flexibilität im Umgang mit Selbst- und Weltzuschreibungen, mit der sich in Deutschland erst jetzt auseinanderzusetzen begonnen wird. *»Wenn es richtig ist, daß jeder Mensch seine Selbst- und Weltsicht selbst erzeugt, [...] dann könnte der Weg in die Informationsgesellschaft bedeuten, daß immer mehr Virtualität für Menschen zur täglichen Erfahrung wird«*, im Extremfall bis hin zur *»Umkehrung von Basisverortungen«*¹⁴⁷. In diesem Zusammen-

¹⁴⁴ Vgl. hierzu Bourdieu 1983:185ff.

¹⁴⁵ Blank 2000:10/11.

¹⁴⁶ Vgl. hierzu Marotzki 1997.

¹⁴⁷ Marotzki 1997:184.

hang beginnt auch das Leben zwischen zwei Kulturen als eine konflikthafte Situation eine Umdeutung zu erfahren, hin zu einem Leben der Jugendlichen in zwei Kulturen und der als positiv hervorgehobenen Fähigkeit eines »switchens« *zwischen den Kulturen*, also einer Fähigkeit zu Flexibilität und zum »*situationsgemäßen Umschalten*«¹⁴⁸. Es ist zu beobachten, daß die ihnen bisher zugeschriebene Position der Schwäche sich umzuformulieren beginnt, hin zu einer besonderen Stärke dieser jungen Generation.¹⁴⁹

Des weiteren stellt sich die Frage, welche Möglichkeiten für die Individuen bestehen, den *Wertverlust* des Ehrkonzeptes bezüglich des eigenen gesellschaftlichen Status für sich selbst wieder auszugleichen. Da als kulturelles Kapital der Angehörigen von Migrationsgemeinschaften nicht nur deren spezifische Formen »*der alltäglichen Lebensgestaltung und »Sinnstiftung« für die Gruppe*«¹⁵⁰, d. h. ihre »*typische Sprechweise*«¹⁵¹ angesehen werden können, sondern auch dasjenige Kapital, welches durch den Erwerb von Bildung und Ausbildung in der Aufnahmegesellschaft erworben und als solches auch in der Migrationsgemeinschaft anerkannt wird, so ist der Wert von kulturellem Kapital für die Akteure nicht mehr nur an den engen Kontext der jeweils eigenen Gruppe gebunden. Dieser Trend zu mehr Bildung als möglichem Erwerb von kulturellem Kapital wird durch neuere Untersuchungen besonders für die Mädchen der zweiten und dritten Einwanderergeneration bestätigt. Im Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen wird hierzu ausgeführt, daß »*der Trend zum Besuch weiterführender Schulen [...] bei den jungen Frauen ausgeprägter als bei den jungen Männern [ist]. Es gilt, dass sie häufiger weiterführende Schulen besuchen und über bessere Schulabschlüsse verfügen als die jungen Männer der jeweiligen Nationalität*«¹⁵².

Nach Wilpert besteht gerade bei jungen türkischen Frauen eine starke Berufs- und Karriereorientierung,¹⁵³ eine Einschätzung, die auch durch die jüngste Shell Jugendstudie bestätigt wird. Die befragten türkischen Mädchen und jungen Frauen werden dort ebenfalls als stark berufsorientiert beschrieben, als Jugendliche, die einen qualifizierten Beruf erlernen oder studieren wollen.

¹⁴⁸ Fritsche 2000:111.

¹⁴⁹ Mit dem Begriff der *kulturellen Zwischenwelten* entwickelten Hettlage-Varjas und Hettlage einen soziopsychanalytischen Ansatz, der sich gegen die statische Defizithypothese wendet und Identitätsbildung im Migrationsprozeß als prozeßhafte Neukonstruktion des Wirklichkeitsverständnisses ansieht. Hettlage-Varjas u. Hettlage 1995.

¹⁵⁰ Esser 1996:69.

¹⁵¹ Bourdieu 1983:187.

¹⁵² Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, Berlin und Bonn 2000:117.

¹⁵³ Wilpert 1993 und Wilpert 1998.

Blank »spürt« in den im Rahmen der Studie durchgeführten Interviews bei den jungen Frauen »eine Art nachdrückliche Aufbruchstimmung«¹⁵⁴, Eindrücke, die sich nicht nur in Einzelinterviews bestätigen, so daß auch der o. g. Bericht der Bundesregierung zu dem Schluß kommt, daß das Interesse an Bildung und Ausbildung der jungen Mädchen und Frauen sehr hoch ist, und »Ausbildung und Beruf [...] einen zentralen Stellenwert in ihrem Leben [haben]. Sie begreifen ihre Berufsausbildung vor allem auch als ein Stück Emanzipation«¹⁵⁵.

Diese Einstellungen werden offensichtlich auch von den Eltern mitgetragen. Mütter wie Väter befürworten eine qualifizierte berufliche Ausbildung ihrer Töchter.¹⁵⁶ Diese Einstellungsveränderungen haben mittlerweile dazu geführt, daß bei den Bildungsinländern¹⁵⁷ an deutschen Hochschulen der Frauenanteil mit 46 Prozent lediglich um zwei Prozentpunkte niedriger liegt als bei den deutschen Studierenden,¹⁵⁸ so daß ausbleibende Erfolge dieser jungen Frauen nicht mehr wie bisher einer mangelnden Motivation oder einer anders orientierten Lebensplanung zugeschrieben werden können. Heutzutage wird Bildung in den Migrantenfamilien – und hier mehr von den Mädchen, als von den Jungen – offensichtlich als notwendig zu erwerbendes kulturelles Kapital angesehen. Hier scheint der Ausgleich für den möglichen Verlust des Ehrkonzeptes in seiner ökonomische Bedeutung in Bezug auf die Mädchen gesehen zu werden, so daß es hier zu einer Umdeutung oder/und einer Doppelstrategie kommen kann. Ein ökonomischer Nutzen scheint sich perspektivisch für die Migrantenfamilien in Bezug auf das Bildungsstreben und die Zielgerichtetheit auf eine spätere qualifizierte Erwerbstätigkeit eher durch die Mädchen als durch die Jungen zu verwirklichen. Hier könnte ein Zusammenhang bestehen, daß – begünstigt durch die hohe Arbeitslosigkeit auch unter ausländischen Männern – für Mädchen besondere Heiratschancen bestehen, wenn diese neben dem gesicherten Aufenthaltsstatus, der eine Einreise nach Deutschland über Heirat und Familienzusammenführung ermöglicht, auch noch über einen qualifizierten Beruf verfügen, durch den die Familie ökonomisch abgesichert werden kann.

Zwar kann über die Zahl der Eheschließungen zwischen Ehepartnern ausländischer Staatsangehörigkeit keine statistischen Angaben gemacht werden, da

¹⁵⁴ Blank 2000:11.

¹⁵⁵ Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, Berlin und Bonn 2000:189.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu Granato u. a. 1994.

¹⁵⁷ Das sind Studentinnen und Studenten an deutschen Hochschulen mit ausländischem aus Migrantenfamilien, die im Regelfall in Deutschland zur Schule gegangen sind und auch hier ihre Hochschulzugangsberechtigung erworben haben.

¹⁵⁸ Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, Berlin und Bonn 2000:125.

diese Ehen von einer hierzu ermächtigten ausländischen Person oder im Ausland geschlossen werden, so daß sie nicht bei den deutschen Standesämtern registriert sind; dennoch kann über die Anzahl der Visaerteilungen ermittelt werden, ob zum Zwecke des Familiennachzuges eingereist wurde. Diese Zahl hat seit dem Jahr 1996 – es wurden ca. 54.900 Visa erteilt – beständig zugenommen. 1998 wurden ca. 63.000 Visa zu diesem Zweck erteilt.¹⁵⁹ Heirat ist von daher nach wie vor ein möglicher Weg, in Deutschland einen Aufenthaltsstatus zu erhalten. Angesichts bestehender Strukturen auf dem Arbeitsmarkt reicht diese jedoch für migrierende Männer als ein Schritt zu mehr ökonomischer Sicherheit nicht aus, da nicht mehr davon auszugehen ist, daß z. B. die Übertragung der Arbeitserlaubnis auf den Ehemann es diesem ermöglicht, einen Arbeitsplatz zu erhalten. Deshalb gewinnt die Berufsausbildung und eine qualifizierte Erwerbstätigkeit von Migrantinnen an Gewicht und wird in die Planungen des ökonomischen Denkens zunehmend einbezogen. Emanzipationsideen der Mädchen reichen hier zur Erklärung allein nicht aus. Berücksichtigt man diesen Aspekt, so kann vermutet werden, daß Bildung auch im Aufnahmeland zunehmend als kulturelles Kapital für die Mädchen angesehen wird. Sie können hierdurch den verstärkten Anforderungen der Eltern nach ökonomischer Sicherung nachkommen, die aufgrund der hohen Männerarbeitslosigkeit für diese nicht mehr allein durch die Söhne und durch eine Heirat der Töchter abgedeckt sind, so daß auch die Töchter zunehmend die Funktion einer Familien-Sicherung über Erwerbsarbeit übernehmen.¹⁶⁰ Bildung und Beruf wird für die Mädchen so zum kulturellen und ökonomischen Kapital. Diese Einstellung ist auch in den Selbstaussagen der Mädchen nachlesbar, in denen der Vorstellung von Ehrbarkeit die Notwendigkeit und der Wunsch nach Bildung und Beruf hinzugefügt sind. Somit verliert das Ehrkonzept in/durch die Migrationssituation zunehmend seinen ausschließlichen Wert als kulturelles Kapital mit möglicher ökonomischer Verwertbarkeit für die Mädchen, so daß hier – bei gleichzeitiger Beibehaltung des Ehrkonzeptes als symbolischem Kapital in Bezug auf die eigene Gruppe – ein Ausgleich über den Bildungserwerb geschaffen wird. Neuere Untersuchungen scheinen diese Ausrichtung zu bestätigen. So fanden die Forscherinnen und Forscher der Shellstudie bei den befragten ausländischen Jugendlichen »eine sehr hohe respektvolle Verbundenheit mit ihren Eltern«¹⁶¹. Auch die Ergebnisse aus dem qualitativen Material bestätigen diese Einschätzung. »Weibliche wie männliche Jugendliche stellten sich stark auf

¹⁵⁹ In den Zahlen sind die nachgezogenen Kinder unter 18 Jahren enthalten, die im Jahr 1998 23,2 Prozent (14.600 Personen) ausgemacht haben.

¹⁶⁰ Zu untersuchen wäre auch, ob nicht eine tendenziell abnehmende Kinderzahl in Migrantenfamilien Einfluß auf die veränderte Bildungsbeteiligung der Mädchen hat.

¹⁶¹ Fuchs-Heinritz 2000:74.

ihre Familie bezogen dar. Es entstand der Eindruck, dass sie innerlich mit ihrer Herkunftsfamilie verbunden sind, und deren essentielle Werte teilen. Wenn sie über ihre Eltern sprachen, dann geschah das meist mit Achtung und Respekt, selbst wenn sie auch kritische Worte fanden.«¹⁶² Familie bleibt offensichtlich auch für die Immigrantinnen und Immigranten der zweiten und dritten Generation der Ort, an dem sie sich verankert fühlen.¹⁶³ Das Kopftuch kann in diesem Zusammenhang auch als ein Stück Stoff angesehen werden, das zwei Ebenen symbolisch sichtbar miteinander verknüpft, die Liebe und Achtung gegenüber der Herkunftsfamilie bei gleichzeitiger Neuorientierung der jungen Generation in Bezug auf die eigene Lebensgestaltung. Wird das Ehrkonzept jedoch als ein den Individuen aufgezwungenes angesehen, das lediglich genutzt wird, um zu beherrschen und zu unterdrücken, ohne zu berücksichtigen, daß es eine Lebensform ist, die auch das eigene Selbstverständnis konstituiert, wird verständlich, warum der Gewaltaspekt für die Beobachtungsebene eine solche Relevanz gewinnen konnte, und in diesem Zusammenhang auch Begriffe wie *Respekt* und *Achtung* negativ konnotiert werden, die Ausdrucksformen von *Liebe* hingegen gar nicht erst in den Blick kommen, und somit auch nicht untersucht werden.

Im Zuge der geänderten Blickrichtung im Migrationsdiskurs hin zu den jungen Migrantinnen, fällt auf, daß sich das Interesse an den Frauen der ersten Generation verliert, die Mütter beginnen zu *verblässen*. Nökel, die sich auf von Braun¹⁶⁴ bezieht, behauptet, daß sie in den erzählten Geschichten der Töchter kaum vorkommen.¹⁶⁵ Und sie kommentiert: »[...] ihre Abhängigkeit von den Regulierungskapazitäten des Ehemannes definiert sie zu Inkompetenten, zu Passiven bzw. sozial ›Toten‹«¹⁶⁶. Auch für Nökel, die den Islam praktizierende junge Frauen befragte, erscheinen die Mütter »vorwiegend als Zubringer zu der Ordnung des Vaters und der Institutionen. [...] Ihre Leistungen und Handlungen [...] finden kaum Erwähnung, wie z. B. die Erzielung von zusätzlichem Einkommen (durch Fabrikarbeit oder Putzen) oder die Freisetzung der Töchter von der Hausarbeit, damit diese lernen können«¹⁶⁷. Sie würden von ihren »neo-muslimischen« Töchtern vorwurfsvoll betrachtet, da sie seltener als ihre Töchter beten würden, »kaum Koran lesen, auch wenn

¹⁶² Blank 2000: 11.

¹⁶³ Zentrale Ergebnisse der internationalen Migrationsforschung zeigen, daß Migrantinnen trotz veränderter Kontextbedingungen nicht zwangsläufig ihr Konzept von Familie verändern und/oder die bestehenden Geschlechterbeziehungsstrukturen in Frage stellen. Vgl. hierzu Gabaccia 1991.

¹⁶⁴ Von Braun 1992.

¹⁶⁵ Wobei nicht thematisiert wird, ob überhaupt nach ihnen gefragt wurde.

¹⁶⁶ Nökel 1997:13.

¹⁶⁷ Nökel 1997:13/14.

sie lesen können« und »offensichtlich nicht das Ideal einer islamischen Selbstverwirklichung haben und die religiösen Ordnungsregulierungen auch nicht rational begründen können«¹⁶⁸.

So bleibt das einmal gezeichnete Bild der bildungsfernen Hausfrau und Mutter bestehen und reproduziert sich nun als eine Sichtweise der Kinder über ihre Mütter. Ende der neunziger Jahre haben sich die Rollen überlebt, die der ersten Generation der Frauen im Laufe der Auseinandersetzung mit Migration zugeschrieben wurden: ihre Funktion einer Heimatbeschafferin ebenso wie ihre Rolle einer Integrationsfigur im Modernisierungsprozeß. Diejenige Migrantin, die mit sich selbst identisch geblieben ist – welche unterschiedlichen Anforderungen an sie auch immer gerichtet wurden – , wird nun gezeichnet als die Übriggebliebene, als ein Relikt aus vergangener Zeit. Sie steht da, als die ewig Gestrige, als die Frau, an der das eigene Leben vorbeigezogen ist, als die Migrationsverliererin, die »Hausfrau«, die nur noch darauf hofft, trotz Wertverlust des Alters – dem man in früherer Zeit noch Achtung zu zollen hatte – von der nachfolgenden Generation dennoch versorgt zu werden. Und sie wird weiter als die »böse Schwiegermutter« gesehen, dargestellt als diejenige, die junge Paare dazu zwingt, in der elterlichen Wohnung des Ehemannes mitzuwohnen, nicht etwa aufgrund ökonomischer Erwägungen, sondern damit für sie im Alter ein Dienstmädchen vorhanden ist.¹⁶⁹ Konsequenterweise lassen sich dann aus säkularer Perspektive auch Textstellen finden, daß es die Schwiegermütter sind, die die jungen Ehefrauen ihrer Söhne zwingen, ein Kopftuch zu tragen, »weil die Schwiegermutter es so will«¹⁷⁰. Es sind noch immer nur wenige Texte und Studien,¹⁷¹ die diesen Stereotypisierungen nicht aufsitzen und die mehr nach dem noch immer Verborgenen suchen, indem sie ein Interesse zeigen an der Vielfalt kreativer Möglichkeiten, die Frauen der ersten Migrationsgeneration entwickelt haben, um für sich selbst Arrangements mit der eigenen Gruppe zu finden, die einerseits die normativen Verhaltensstandards der Gruppe erfüllen, aber dennoch eine völlige Umorientierung der Frauen selbst bedeuten.¹⁷²

¹⁶⁸ Nökel 1997:16.

¹⁶⁹ Günör 2000: 11.

¹⁷⁰ Gungör 2000:11.

¹⁷¹ So z. B. Philipper 1997.

¹⁷² Vgl. hierzu Herwartz-Emden 2000:22-28.