

Intersektionale Perspektiven auf widerspenstige Taktiken in Verhältnissen sozialer Ungleichheit: Analyse einer Mutter-Tochter-Konstellation

Chamakalayil, Lalitha; Riegel, Christine

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Chamakalayil, L., & Riegel, C. (2019). Intersektionale Perspektiven auf widerspenstige Taktiken in Verhältnissen sozialer Ungleichheit: Analyse einer Mutter-Tochter-Konstellation. *Diskurs Kindheits- und Jugendforschung / Discourse. Journal of Childhood and Adolescence Research*, 14(2), 168-188. <https://doi.org/10.3224/diskurs.v14i2.04>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Intersektionale Perspektiven auf widerspenstige Taktiken in Verhältnissen sozialer Ungleichheit. Analyse einer Mutter-Tochter-Konstellation

Lalitha Chamakalayil, Christine Riegel

Zusammenfassung

In dem Beitrag wird das Potenzial von Intersektionalität für eine generationenbezogene Kindheits-, Jugend- und Familienforschung am Beispiel von intergenerational geteilten Praktiken und (Widerstands-) Strategien im Kontext Familie diskutiert. Es wird erörtert, inwieweit mit einer intersektionalen Analyseperspektive die Verwobenheit von Macht- und Herrschaftsverhältnissen sowie die Verschränkung von Subjektperspektiven mit sozialen und gesellschaftlichen Kontextbedingungen in den Blick genommen werden können. Anhand eines Beispiels einer Mutter-Tochter-Konstellation und deren intergenerational geteilten Praxis der ‚religiösen Heirat‘ werden mit einer intersektionalen Perspektive Umgangsweisen, Taktiken und Lebensstrategien in Verhältnissen, die in mehrfacher Hinsicht durch Diskriminierung und Marginalisierung geprägt sind, rekonstruiert. Die Praxis der religiösen Heirat kann als ambivalente Möglichkeit für Frauen unterschiedlicher Generationen herausgearbeitet werden, um Handlungsfähigkeit und Autonomie in prekären Verhältnissen zu erlangen. Widerständige und emanzipatorische Handlungsweisen und Praktiken – auch in ihren Widersprüchlichkeiten – können sichtbar gemacht werden.

Schlagwörter: Intersektionalität, Generationenbeziehungen, Familie, Handlungsfähigkeit, Widerstandspraktiken, Machtverhältnisse

Intersectional perspectives on recalcitrant tactics in contexts of social inequality. Analysis of a mother-daughter-constellation

Abstract

In this paper, the potential of intersectionality for childhood, youth and family research with a focus on generation will be discussed based on an example of intergenerationally shared practices and (resistance) strategies in the context of family. We explore, how with an intersectional perspective of analysis the interwovenness of power relations as well as the entanglement of subject positions and societal conditions can be focused on. An example of a mother-daughter-constellation and their intergenerationally shared practice of ‘religious marriage’ is analyzed to reconstruct their dealings, tactics and life strategies in contexts, which are, in multiple ways, shaped by discrimination and marginalization. The practice of a religious marriage can be shown to be an ambivalent option for women of different generations, to attain agency and autonomy in precarious contexts. Resistant and emancipatory ways of dealing and practices – even with their inherent contradictions – can be made visible.

Keywords: intersectionality, generationality, family, agency, resistance, power relations

1 Einleitung

In diesem Beitrag wird das Potenzial von Intersektionalität als macht- und herrschaftskritische Perspektive am Beispiel einer empirischen Fallanalyse einer Mutter-Tochter-Konstellation mit einem Fokus auf intergenerational geteilte Praktiken und (Widerstands-) Strategien diskutiert. Es wird herausgearbeitet, welche Bedeutung die Praxis der religiösen, islamischen Eheschließung für die beiden Frauen im Kontext prekärer Lebenslagen und komplexer migrationsgesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse hat.

Das Phänomen der religiösen Ehe im Islam wird im westlich-europäischen dominanzgesellschaftlichen Diskurs durchaus kontrovers diskutiert und – anders als die akzeptierte und vorherrschende christliche Eheschließung – problematisiert. Diese Praxis sowie diejenigen, die diese Form der Heirat praktizieren, sind mit zahlreichen kulturalisierenden, rassistisierenden und geschlechterbezogenen Zuschreibungen konfrontiert. Solche und andere hegemonialen Bilder, die unter anderem im Diskurszusammenhang von Familie und Migration thematisiert werden (vgl. *Westphal* 2014) und die Frauen und vor allem Töchter in Familien mit Migrationsgeschichte einseitig zu ‚Opfern‘ patriarchaler Familienverhältnisse beziehungsweise einer ebenso konstruierten und homogenisierten ‚(Herkunfts-)Kultur‘ machen, wirken auch in den Bereich der Forschung hinein.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, inwieweit der Ansatz der Intersektionalität, der das Zusammenwirken verschiedener Macht- und Herrschaftsverhältnisse und der damit verbundenen Differenzordnungen und Zuschreibungen in den Blick nimmt, diesbezüglich eine kritische Interpretationsfolie bereitstellen kann, die gleichermaßen auch ermöglicht, die Perspektiven der agierenden Subjekte in den Fokus zu rücken.

Im Folgenden wird zunächst *erstens* Intersektionalität als kritisch-reflexive Analyseperspektive dargestellt und erörtert, wie Generationenverhältnisse bzw. intergenerationale Tradierungen und Aushandlungsprozesse im Rahmen einer intersektionalen Analyseperspektive ‚gefasst‘ und theoretisch gerahmt werden können. Mit dieser Analyseperspektive werden *zweitens* im Rahmen einer Fallanalyse einer Mutter-Tochter-Konstellation deren Umgangsweisen und Taktiken¹ in migrationsgesellschaftlichen Verhältnissen und biografischen Erfahrungskontexten, die in mehrfacher Hinsicht durch Diskriminierung und Marginalisierung geprägt sind, rekonstruiert. Dabei wird der Blick vor allem auf die von beiden realisierte Praxis der religiösen Heirat gerichtet und das widerspenstige und handlungserweiternde Moment dieser Praxis herausgearbeitet. Des Weiteren werden in die Analyse die intergenerationalen Bezüge und Verflechtungen zwischen Mutter und Tochter einbezogen und nach deren Relevanz gefragt. In einem Fazit werden *drittens* vor dem Hintergrund dieser Analysen die Potenziale einer kritischen Intersektionalitätsperspektive, auch mit Bezug auf die oben aufgeworfenen Fragen, reflektiert.

2 Intersektionalität als Analyseperspektive

Betrachten wir die ‚Herkünfte‘ von Intersektionalitätskonzepten, wird die macht- und herrschaftskritische Bedeutung des Ansatzes bereits deutlich. Dieser hat seine Ursprünge historisch in den Anti-Diskriminierungsbewegungen und Kämpfen gegen Unterdrückung im Kontext Schwarzer feministischer Politik und Praxis und den Black Feminist Studies

in den USA (*Combahee River Collective* 1982; *Lorde* 1984). Hier wurde aufgedeckt und angeprangert, dass in den verschiedenen anti-oppression movements jeweils nur ein Unterdrückungsverhältnis im Fokus steht und die anderen vernachlässigt werden, mit ein- und ausgrenzenden Folgen. Diese Kritik und Erkenntnis war verbunden mit der Forderung, verschiedene Diskriminierungs- und Unterdrückungsverhältnisse gemeinsam und gleichzeitig in den Blick zu nehmen.

Begrifflich wurde Intersektionalität von der Rechtswissenschaftlerin *Kimberlé Crenshaw* (1989) geprägt, die auf das Zusammenwirken von Diskriminierungslinien entlang der Trias von gender, class and race hinweist. Inzwischen ist diese Forschungsperspektive auch im europäischen und deutschsprachigen Raum etabliert (u.a. *Phoenix/Pattynama* 2006; *Lutz/Herrera Vivar/Supik* 2010; *Erwägen. Wissen. Ethik* 2013), allerdings kann keinesfalls von einem einheitlichen Konzept gesprochen werden. Vielmehr gibt es verschiedene Paradigmen und Auslegungen hinsichtlich des interdependenten Zusammenwirkens von verschiedenen Differenz- und Ungleichheitsverhältnissen. So wird beispielsweise Kritik an einer zu eng gefassten Analysepraxis geübt, die in der empirischen Analyse primär auf Subjektpositionen und Identitäten fokussiert und dabei fast mechanisch und naturalisierend das Zusammenwirken verschiedener Differenz-Kategorien – im Sinne von Merkmalskombinationen – untersucht. In solchen Analyseansätzen, die sich durchaus auch als intersektional verstehen, werden nicht nur die politische Dimension der aktivistischen Entstehungsgeschichte und die damit verbundenen Verdienste ignoriert, sondern wird auch in der konkreten Analyse die Relevanz von gesellschaftlichen Macht- und Unterdrückungsverhältnissen verkannt (vgl. die Kritik von *Erel* u.a. 2007; *Gutiérrez Rodríguez* 2011).

In diesem Beitrag wird Intersektionalität vor allem als kritisch-reflexive Analyseperspektive ins Zentrum gerückt, mit der Biografien, Handlungsweisen und Praktiken von Individuen im Kontext komplexer, sich gegenseitig beeinflussender gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse untersucht werden können (vgl. auch die Arbeiten von *Lutz* 2007; *Spies* 2010; *Tuider* 2015; *Lutz* 2018). Dabei werden nicht soziale Kategorien in ihrem Zusammenwirken fokussiert, sondern hegemoniale machtvolle gesellschaftliche Verhältnisse (als ungleiche Geschlechter-, Klassen-, Ethnizitäts- und Körperverhältnisse) in ihrer Relevanz für die Möglichkeitsräume von Individuen sowie deren Perspektiven und Handlungsweisen untersucht respektive in die Analyse einbezogen. Mit einer solchen Perspektive können darüber hinaus vorherrschende soziale Ordnungen und Konstruktionen in ihrer Selbstverständlichkeit hinterfragt werden, die sowohl den Prozess der Wissensproduktion, als auch den im Fokus stehenden Forschungsgegenstand, rahmen. Damit enthält die Perspektive der Intersektionalität sowohl rekonstruktives als auch dekonstruktivistisches Potenzial (vgl. *Tuider* 2015).

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden ein Vorgehen vorgeschlagen und in seinen Grundzügen zusammenfassend dargestellt, welches an anderer Stelle (*Riegel* 2014, 2016a, 2016b) als intersektionale Analyseperspektive methodologisch entwickelt und ausführlich dargestellt wurde. Es handelt sich um eine zweiteilige, sich ergänzende Analyseperspektive, die zum einen aus einem intersektionalen mehrerebenenbezogenen Analysemodell besteht, zum anderen aus intersektional informierten heuristischen Fragedimensionen:

Das intersektionale mehrerebenenbezogene Analysemodell stellt den Versuch dar, sowohl das komplexe Ineinandewirken von verschiedenen Macht- und Herrschaftsverhältnissen als auch das wechselseitige Verhältnis von Subjekt und sozialen und gesellschaftli-

chen Kontextbedingungen theoretisch zu fassen und modellhaft darzustellen. Der Analyserahmen berücksichtigt

- die Interdependenz von verschiedenen Macht- und Herrschaftsverhältnissen: von asymmetrischen Geschlechter-, Klassen-, Ethnizitäts- und Körperverhältnissen beziehungsweise Heterosexismen, Klassismen, Rassismen und Ableismen in internationalen, globalisierten kapitalistischen Verhältnissen sowie
- die verschiedenen sozialen Ebenen, auf denen die genannten Verhältnisse relevant und wirksam werden: die Ebenen der gesellschaftlichen Bedingungen (a), der sozialen Diskurse und institutionalisierten Praktiken (b), und des Subjekts beziehungsweise des subjektiv begründeten Handelns (c). Auch diese Ebenen sind nur analytisch voneinander zu trennen, empirisch sind sie stark aufeinander bezogen.

Mit einem solchen intersektionalen Analysemodell kann für die empirische Forschung eine theoretische Hintergrundfolie geschaffen werden, vor der die empirische Analyse und Interpretation der Daten vorgenommen wird. Damit ist es potenziell möglich, das Zusammenwirken dieser Verhältnisse und der verschiedenen sozialen Referenzebenen in ihrem Ineinandergreifen und interdependenten Zusammenspiel empirisch zu konkretisieren und in ihrer Bedeutung für den jeweiligen Forschungsgegenstand zu untersuchen.

Konkret kann ein solcher Analyserahmen bedeutsam sein, um biografische Konstruktionen sowie individuelle Orientierungen und Handlungsweisen im Kontext gesellschaftlicher, institutioneller, sozialer und situativer Voraussetzungen in durch Macht, Herrschaft und Ungleichheit geprägten Verhältnissen zu untersuchen. Damit ist es auch möglich, die Sicht der Subjekte auf die gesellschaftlichen Bedingungen und sozialen Bedeutungen, wie auch den damit verbundenen subjektiven Möglichkeitsraum (vgl. *Holzkamp* 1983), auf dem die subjektiven Perspektiven und Handlungsweisen gründen, zu rekonstruieren (ausführlich dazu: *Riegel* 2016b).

Diesen Analyserahmen ergänzend enthält die vorgestellte intersektionale Analyseperspektive auch eine fragende und vorherrschende Verhältnisse kritisch-hinterfragende Dimension (vgl. *Riegel* 2016a, S. 137ff.). Mit einem Set an heuristischen Fragen, werden in der konkreten Analyse der empirischen Daten Fragen an das empirische Material und dessen Kontext gestellt.² Mit diesen dekonstruktivistisch orientierten Fragen – nach Prozessen und Artikulationen von Differenz, nach deren Folgen und Effekten, nach Positioniertheit und Perspektivität sowie nach affektiven bzw. widerständigen Aspekten – kann die machtvolle Relevanz des intersektionalen Zusammenspiels herausgearbeitet werden (für die subjekt- und biografieorientierte Forschung ausführlich: *Riegel* 2016b, S. 101f.).

In der Kombination des intersektionalen Analyserahmens sowie der heuristischen Fragen an das empirische Material ermöglicht eine solche intersektionale Analyseperspektive, die interdependenten Macht- und Herrschaftsverhältnisse und ihre Effekte – in ihren historischen und gesellschaftlichen wie auch situativen Kontexten in Bezug auf den Forschungsgegenstand – im Forschungsprozess systematisch einzubeziehen. Damit ist es weiter möglich herauszuarbeiten, welche Bedeutung hegemoniale Diskurse, Normalitätskonstruktionen und Zuschreibungen für die Subjekte und ihre Möglichkeitsräume haben. Auch das spannungsreiche Verhältnis von gegenüber den hegemonialen Verhältnissen affirmativ-reproduzierenden und widerständig-emanzipativen Praxen kann mit dieser Analyseperspektive am empirischen Fall rekonstruiert und ausgelotet werden.

Wenn im Folgenden im Rahmen einer Fallanalyse also der Frage nachgegangen wird, welche Bedeutung die Praxis der religiösen Heirat für eine Mutter und ihre Tochter hat,

ist mit einer solchen intersektionalen Analyseperspektive (und mithilfe der beiden Analyseinstrumente) zu rekonstruieren, vor welchem gesellschaftlichen, sozialen und biografischen Hintergrund dies jeweils eine für sie sinnvolle Praxis darstellt. Dabei ist ständig der Bezug auf gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse (entlang gender, class, race, dis_ability) in ihrer intersektionalen Verwobenheit und Interdependenz herzustellen und zu wahren.

Für die Intersektionalitätsforschung stellt sich jedoch auch generell die Frage nach der Bedeutung von Generationenverhältnissen für eine Analyseperspektive, die den Anspruch hat, die Relevanz unterschiedlicher Macht und Herrschaftsverhältnisse in ihrem Zusammenspiel in den Blick zu nehmen. Dazu ist wichtig zu erwähnen, dass hier verschiedene, zu unterscheidende Generationen-Bezüge zu berücksichtigen sind. Zum einen bezieht sich der Begriff der Generation auf ein gesellschaftliches Generationenverhältnis, als Generationenlagerung (vgl. Mannheim 1928) mit historisch spezifischen, gemeinsam geteilten signifikanten Erfahrungszusammenhängen, beispielsweise wenn im Migrationskontext von erster, zweiter oder dritter Einwanderungsgeneration gesprochen wird. Zum anderen verweist der Generationenbegriff auf innerfamiliäre Generationenbeziehungen, also die Beziehungen zwischen verschiedenen Generationen (z.B. Kindern, Eltern, Großeltern usw.) innerhalb einer bestimmten Familienkonstellation.

Die Frage, in welcher Weise diese Generationenverhältnisse jeweils in eine intersektionale Analyse einzubeziehen sind, ist immer auch stark mit der Frage verbunden, inwieweit in den Generationenverhältnissen jeweils Hierarchien, Macht und Herrschaft relevant sind. Mit Bezug auf die soziale Konstruktion von Generation und deren gesellschaftliche und soziale Dimension ist davon auszugehen, dass gesellschaftliche und auch familiäre Verhältnisse so strukturiert sind, und darauf weist unter anderem Qvortrup (2012) hin, dass das Generationenverhältnis und die generationale Ordnung zwischen Kindern und Erwachsenen von Machtverhältnissen durchzogen sind. Mit dem Begriff der ‚generationalen Ordnung‘ (Alanen 2005) wird sozialwissenschaftlich auf die Machtasymmetrie zwischen Kindern und Erwachsenen und die damit zusammenhängende erwachsenenzentrierte Perspektive – auch als Adultismus bezeichnet – Bezug genommen. Dass sich dieses hierarchische Verhältnis, damit verbundene Abhängigkeiten sowie die Relationen von Macht und Dominanz auch in unterschiedlichen Lebensphasen im Generationenverhältnis ändern können, zeigt sich unter anderem an der generationenbezogenen Verantwortung und Unterstützung im Bereich von Care, welches sich in verschiedenen Lebens- und Altersphasen verändern und umkehren kann. So gestalten sich Generationenverhältnisse machtförmig, wobei sich hier bereits andeutet, dass sich diese immer auch mit Geschlechter-, Klassen-, Migrations- und Körperverhältnissen verschränken. Wie sich das familiäre Generationenverhältnis mit Blick auf Macht und Abhängigkeit und in ihrer Interdependenz mit anderen Machtverhältnissen konkret gestaltet, dies ist jeweils empirisch – vor dem Hintergrund eines intersektionalen Analyserahmens – zu rekonstruieren.

Des Weiteren ist im Rahmen einer familien- und generationenbezogenen Analyse von Interesse, inwieweit sich bestimmte Praktiken im Generationenverhältnis tradieren beziehungsweise sich im intergenerationalen Aushandlungsprozess davon distanziert oder diese modifiziert werden. Theoretische und empirische Ausführungen, wie z.B. von Rosenthal (1999), verweisen in diesem Zusammenhang auf einen aktiven Herstellungsprozess der Subjekte, welcher durch biografische Erfahrungen, Generationenverhältnisse und auch gesellschaftlich-historische Verhältnisse und Ereignisse gerahmt ist. Die Betonung

des jeweiligen subjektiven Eigensinns und der biografischen und gesellschaftlichen Eingebundenheit verweist darauf, dass bestimmte Diskurse, Praktiken und Routinen nicht nur von einer Generation zur anderen weitergegeben werden, sondern auch von der Folgegeneration aufgegriffen (*Ecarius* 2007, S. 147) und biografisch weiter ‚bearbeitet‘ werden müssen, sei es habituell oder in bewusster Auseinandersetzung beziehungsweise in Abgrenzung zu Modifikation oder Übernahme von Erwartungen, aber auch alltäglichen Praktiken und Routinen der vorherigen Generation. In diesen Praktiken sind bereits verschiedene Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingelagert, die durch machtvolle Generationenverhältnisse, insbesondere im familialen Kontext überlagert werden.

Vor dem Hintergrund einer so theoretisch fundierten und um den Aspekt der Generationenverhältnisse erweiterten intersektionalen Analyseperspektive wird im Folgenden die Praxis der religiösen Heirat im Rahmen einer Mutter-Tochter-Beziehung analysiert.

3 Fallanalyse: Zur Relevanz der religiösen Heirat als erweiterte Handlungsmöglichkeit in prekären Verhältnissen: Intergenerationale Dynamiken und widerspenstige Taktiken

Die nun folgende Analyse basiert auf Daten, die im Rahmen eines internationalen Forschungsprojekts³ erhoben wurden. Im Fokus der Untersuchung standen Lebenswege, Taktiken und Alltagspraxen von Familien mit Migrationsgeschichte und deren Umgangsweisen mit gesellschaftlichen, in mehrfacher Hinsicht durch soziale Ungleichheit und Macht- und Herrschaftsverhältnisse geprägten Verhältnissen. Hierzu wurde ein mehrperspektivischer rekonstruktiver Forschungsansatz umgesetzt, mit verschiedenen methodischen Zugängen und einer Analyseperspektive, die sowohl die Ebene der gesellschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen, die Ebene der familialen Aushandlungs- und Entscheidungsprozesse im Migrationskontext wie auch die individuellen biografischen (Re-)Konstruktionen fokussiert und einbezieht (vgl. *Riegel/Stauber/Yıldız* 2018).

Im Rahmen der Untersuchung wurden ethnografische Beobachtungen und Gespräche in Stadtteilen, Gruppendiskussionen (*Bohnsack* 2000) in Familienkonstellationen sowie narrative biografische Interviews nach *Schütze* (1983) mit einzelnen Familienmitgliedern durchgeführt und fallbezogen mithilfe eines interpretativ-rekonstruktiven Zugangs triangulierend ausgewertet. Orientiert an der Grounded Theory Methodology (vgl. *Strauss* 1994) stand der ständige Vergleich im Zentrum der Analyse, vor allem hinsichtlich der Kontrastierung der verschiedenen Lebensstrategien von Familien und Familienmitgliedern vor dem Hintergrund unterschiedlicher sozialer Positionierungen und damit verbundener Möglichkeitsräume in verschiedenen sozialen und nationalstaatlich gerahmten gesellschaftlichen Kontexten (vgl. *Riegel/Stauber/Yıldız* 2018, S.71ff.).

Für den vorliegenden Beitrag greifen wir auf das erhobene empirische Material einer Mutter und ihrer gerade erwachsenen Tochter aus einer Familienkonstellation zurück, die von den beiden Frauen dominiert wird. Der Zugang zur Familie entstand über die ethnografische Forschung im Stadtteil und speziell durch die Besuche eines Quartiersprojekts für Frauen, bei denen sich zuerst ein Kontakt zur Mutter und später zur Tochter entwickelte. Nach einiger Zeit wurde eine Gruppendiskussion im erweiterten Familienkreis durchgeführt, an der neben den beiden Frauen der Partner der Mutter sowie der jüngere Sohn bzw. Halbbruder und für einen kurzen Moment auch der Partner der Tochter betei-

ligt waren. Danach wurde mit den beiden Frauen jeweils ein biografisches Einzelinterview geführt. Über diese punktuellen Termine hinaus hatte eine Forscherin zu Mutter und Tochter noch über einen längeren Zeitraum Kontakt, sodass ethnographische Beobachtungen bzw. deren Protokolle die erhobenen Interviewdaten ergänzen.

Bei der Analyse der in diesem Kontext erhobenen Daten ist zu bedenken, dass durch die Anlage der Untersuchung – es wurden mit verschiedenen Familienmitgliedern einzeln und gemeinsam Gespräche bzw. Interviews geführt⁴ – jeweils auch bestimmte Dynamiken in den Erhebungssituationen und zwischen den Befragten entstanden. Es ist anzunehmen, dass die Befragten davon ausgehen, dass die Forschenden jeweils auch Informationen von den anderen Familienmitgliedern bekommen und sie entsprechend ihre Erzählungen vor diesem Hintergrund gestalten. Dies bedeutet, dass das jeweils Gesagte oder auch Nicht-Gesagte in diesem Kontext zu analysieren ist.

In diesem konkreten Fall gestaltete sich dies in den Einzelbegegnungen so, dass sowohl Mutter als auch Tochter sich in ihren Narrationen und Argumentationen in den Interviews und in Gesprächen außerhalb des Interviewsettings auf die jeweils andere bezogen. So gab es Momente im biografischen Interview, in denen sie spekulierten, ob das eine oder andere Thema von der jeweiligen anderen adressiert worden war oder auch nicht. Sie griffen die Aussagen der jeweilig anderen aus der Gruppendiskussion auf und nutzten bei konfliktreichen Themen die Situation des biografischen Einzelinterviews, um ihre eigene Perspektive hierzu, als Antwort auf vermutete oder konkrete Aussagen der anderen, darzulegen. Beispielsweise erklärte die Mutter im Einzelinterview die Beweggründe, die sie veranlasst haben, ihre Tochter in den Teenager-Jahren zu dem in der Türkei lebenden Vater zu schicken, was ihr die Tochter im Rahmen der Gruppendiskussion vorgehalten hat. Beide artikulierten auch in den Einzelinterviews ihre Vorbehalte und Einwände gegenüber bestimmten Vorstellungen und Lebenspraktiken der anderen. Es konnten also vielfache Bezüge und Bezugnahmen auf die jeweils andere in den Einzelgesprächen rekonstruiert werden, die zum Teil stark durch Abgrenzungen gekennzeichnet sind. In der Gruppendiskussion wurde bei der Analyse der Diskursorganisation aber auch deutlich, inwiefern sich die beiden durchaus auch positiv aufeinander beziehen. Dies zeigte sich vor allem an der Kommunikation und Diskurspraxis, in der sich die beiden gegenseitig ergänzen, eine Geschichte oder ein Argument gemeinsam entfalten und abwechselnd sprechend darlegen. Hier konnte eine gemeinsame und aufeinander bezogene Sprechpraxis rekonstruiert werden, die sich vor allem bei Themen dokumentierte, in denen sie sich – in vollem Einvernehmen miteinander – über Ungerechtigkeiten und rassistische Diskriminierungen empören oder wenn sie artikulieren, wie sie sich gegen diese mit unterschiedlichen Taktiken versuchen zur Wehr zu setzen (vgl. *Chamakalayil/Riegel/Stauber* 2018: 242ff.). In diesen Diskursen miteinander und übereinander gab es verschiedene Hinweise darauf, dass hierbei jeweils auch das Mutter-Tochter-Verhältnis als Generationenverhältnis ausgehandelt wurde.

Dem soll in der folgenden Fallanalyse weiter nachgegangen werden. Dafür wird zunächst ein kurzer Einblick in die Biografien von Mutter und Tochter gegeben.

Zum Zeitpunkt der Erhebung ist *Songül Cerrah*⁵ 46 Jahre alt. Sie ist in einer kleinen Stadt in der Türkei geboren und aufgewachsen und hat bei ihrem Vater das Schneiderhandwerk erlernt. Als sie mit 19 Jahren heiratet, zieht sie mit ihrem Mann nach Istanbul, fasst dort beruflich Fuß und bildet sich später zur Modedesignerin und Schnittmustererstellerin weiter. Dort wird ihre Tochter *Bahar* geboren. Nach der Trennung von ihrem Mann lebt sie einige Zeit allein mit ihrer Tochter und erarbeitet sich in ihrem Beruf eine

gute Position. Im Zuge ihrer zweiten Heirat, mit einem in Deutschland lebenden Türken, zieht sie mit ihm und ihrer Tochter nach Deutschland. Obwohl er ihr zunächst versprochen hat, dass der gemeinsame Familienmittelpunkt die Türkei sein wird, ändert ihr Partner nach der Hochzeit seine Meinung. Sie ist damit zunächst nicht einverstanden, da sie Istanbul, angesichts ihrer guten finanziellen und beruflichen Situation und den damit verbundenen Karrieremöglichkeiten, nicht verlassen will. Weil sie jedoch die neu geschlossene Ehe nicht aufgeben möchte, fügt sie sich und migriert. Schon kurz nach ihrer Ankunft wird sie schwanger und bekommt ihren Sohn *Tarek*. In Deutschland fällt es Frau *Cerrah* schwer, beruflich einen Einstieg zu finden und sie versucht, sich mit zahlreichen, verschiedenen kleinen Jobs einen minimalen finanziellen Spielraum zu verschaffen. Dies wird für sie vor allem dann bedeutsam, als sie sich von ihrem zweiten Mann trennt, mit ihren Kindern allein lebt und diese versorgen muss. Ihrem Ziel, wieder in dem von ihr erlernten Beruf zu arbeiten, kommt sie erst Jahre später näher, als sie in einem Sozial-Projekt für Frauen Schneiderinnenkurse anbietet. Seit einiger Zeit hat sie wieder einen neuen Partner, einen geschiedenen Mann, auch aus der Türkei migriert, mit dem sie religiös verheiratet ist. Beide leben in separaten Haushalten. Die Ehe ist staatlichen Institutionen nicht bekannt, wohl aber der Nachbarschaft und der türkischen Community, der sie beide angehören.

Songül Cerrahs Tochter *Bahar Erdem*, zum Interviewzeitpunkt 23 Jahre alt, wächst zunächst in Istanbul und nach der Migration in Deutschland auf. Beim Wechsel in das deutsche Schulsystem wird die bis zu diesem Zeitpunkt erfolgreiche Schülerin zurückgestuft. Da sie zwischen dem 15. und dem 18. Lebensjahr jeweils längere Zeit bei ihrem Vater in Istanbul lebt, geht sie zeitweise auch dort zur Schule. Nach wiederholten Wechseln zwischen dem deutschen und türkischen Bildungssystem – immer verbunden mit Zurückstufungen und Nicht-Anerkennung ihrer zuvor erbrachten Leistungen – schließt sie in Istanbul die Schule mit der Hochschulzugangsberechtigung, ähnlich dem deutschen Abitur, ab. Sie entscheidet sich, wieder nach Deutschland zu gehen um dort zu leben. Im Zuge des Übergangs in das deutsche Ausbildungssystem wird sie mit Prozessen der Diskriminierung und Dequalifizierung konfrontiert, indem ihr beispielsweise die in Istanbul erworbene Hochschulzugangsberechtigung fälschlicherweise nicht anerkannt wird und sie deshalb in eine unnötige Bildungsschleife zum Erwerb des deutschen Hauptschulabschlusses gedrängt wird. Nachdem sie diesen unmotiviert, aber letztendlich doch erfolgreich absolviert hat, erlebt sie im Rahmen eines Praktikums, an welches sie Hoffnungen auf einen begehrten Ausbildungsplatz knüpft, rassistische Vorfälle im Betrieb, woraufhin sie kündigt. Seitdem ist sie nun schon einige Jahre arbeitslos. Sie weigert sich, trotz finanzieller Sanktionen, im Arbeitsvermittlungsprozess der staatlichen Agentur mitzuwirken.⁶ Zum Zeitpunkt der Datenerhebung ist sie gerade aus dem Haushalt ihrer Mutter aus- und zu ihrem Freund gezogen, von dem sie ein Kind erwartet. Die beiden haben vor kurzem – vor allem im Zuge des Zusammenziehens und der Schwangerschaft – religiös geheiratet.

Die Leben von Mutter und Tochter sind in ähnlicher Weise durch prekäre ökonomische Verhältnisse, durch Migration und vielfältige Erfahrungen verweigerter Anerkennung in der Dominanzgesellschaft gekennzeichnet, auch wenn sie – nicht nur mit Blick auf das Generationenverhältnis – unterschiedlich sozial positioniert sind und über unterschiedliche Möglichkeitsräume verfügen. Im Folgenden wird herausgearbeitet, welche Bedeutung die Praxis der religiösen Ehe für Mutter und Tochter hat und wie sich ihre Perspektiven dabei – durchaus widersprüchlich – verbinden.

3.1 Mutter *Songül Cerrah*: Eine religiöse Ehe als Möglichkeit der Erweiterung ihres Handlungsspielraums

Einer der von *Songül Cerrah* thematisierten Motive, sich für ihre dritte, religiöse Ehe zu entscheiden, liegt darin, dass sie nun von ihrer Community und ihrem Umfeld als verheiratete Frau wahrgenommen wird. Für sie bringt dieser Status eine Anzahl an Vorteilen mit sich.

Mit dem Blick zurück auf ihre Zeit in Istanbul schildert sie, wie sie aufgrund ihres Status als geschiedene, nun alleinstehende Frau und alleinerziehende Mutter, Zuschreibungen ausgesetzt war, in denen sie sexualisiert und zu einem gewissen Grad als sexuell verfügbar wahrgenommen wurde. Sie illustriert dies, indem sie von Situationen berichtet, in denen sie von Männern (sexuell) bedrängt wurde oder sie Angebote bekam, doch mit sexuellen Gefälligkeiten zu bezahlen. Mit ihrer Entscheidung für die zweite Ehe verband sie damals auch die Hoffnung, durch den Status als Ehefrau und die Präsenz eines Ehemanns solchen Kontexten sexualisierter Gewalt entgehen zu können. Sie thematisiert aber auch, dass die erhoffte Sicherheit brüchig ist, da Frauen, verheiratet oder nicht, diese Art sexualisierter Übergriffe vor allem in der Öffentlichkeit befürchten müssen. Damit verweist sie auf sexistische Geschlechterverhältnisse in der Gesellschaft, die überindividuell wirkmächtig sind und denen sie auch durch den Status einer ehelichen Bindung nicht wirklich entkommen kann.

Einen Schutz, in Form von Unterstützung und Zuspruch, erhofft sie sich dennoch von ihrer dritten Ehe, die im Gegensatz zu den Ehen zuvor eine rein religiöse islamische Eheschließung ist. Dies ist für sie offensichtlich nach wie vor bedeutsam, auch wenn sie sich in ihren sozialen Lebenszusammenhängen in Deutschland, in ihrer Community, ihrer Nachbarschaft wie auch im Rahmen der sozialen Projekte als alleinstehende Frau ohne die Assoziation mit sexueller Verfügbarkeit akzeptiert fühlt. Allerdings betont sie in verschiedenen Zusammenhängen, wie sehr sie sich bei Konflikten in der Nachbarschaft, bei Auseinandersetzungen mit Behörden oder der Schule ihrer Kinder, besonders aber bei deren Erziehung, Unterstützung durch einen verlässlichen Partner wünscht. Diese Rolle wird inzwischen zunehmend von ihrer Tochter *Bahar* eingenommen, was diese durchaus ambivalent sieht (siehe unten).

Die Entstehungsbedingungen dieser Ehe schildert *Songül* als eine praktische Überlegung, die sich aus einer Notsituation ergab, da ihr im Vorfeld gebuchter Flug in die Türkei, um ihre Mutter, die im Sterben lag, zu sehen, zu spät gewesen wäre.

Dann habe ich gesagt „ja, meiner Mutter i- ihr geht’s nicht gut“ und so=so und hab ihm erzählt, er hat gesagt „ich bringe dich“ und bei uns religiös darf man nicht mit dem Auto ein Mann und eine Frau zusammen (.) fahren, wenn sie nicht verheiratet sind. //mhm// (atmet tief ein) Deshalb haben wir religiösische Heirat gemacht und in die Türkei gegangen und habe ich drei Tage meine Mutter gesehen (*Songül Cerrah BI_D_S.Cerrah: 2001-2006*).

Sie rahmt mit dem Verweis auf die religiösen Gepflogenheiten und Regeln den Grund ihrer Heirat in einem religiös-kulturellen Zusammenhang, thematisiert dies aber nicht als Glaubensfrage. Vielmehr stellt sie ihre Eheschließung als eine pragmatische und strategische Entscheidung dar, durch die es möglich ist, schnell und unkompliziert die Beziehung zu legalisieren und ihre Mutter vor ihrem Tod noch zu sehen. Mit dem Einschub „bei uns religiös darf man nicht“ erklärt sie den als religiös markierten Begründungszusammenhang, womit auch deutlich wird, dass für sie diese Praxis, sowohl gegenüber der Forschenden, von der sie annimmt und weiß, dass diese nicht diesem religiösen Kontext zugehörig ist, als

auch gegenüber der Dominanzgesellschaft, erklärungsbedürftig erscheint. Sie stellt die Entscheidung für eine Heirat aber auch als pragmatisch und in gewisser Weise auch als instrumentell gegenüber ihrem Partner dar. Er bringt sie daraufhin in die Türkei, sie kann dort einen neuen Ehemann präsentieren und er kann sie in ihrem Trauerprozess begleiten. Sie können nun aber auch als verheiratetes Paar ihre Beziehung und auch ihre Sexualität leben – im Rahmen der in ihrem Umfeld religiös und sozial relevanten Regeln.

Die Ehe ermöglicht ihr aber auch, dem Verdacht von verheirateten Frauen ihrer Community, dass sie an ihren jeweiligen Partnern interessiert sein könnte, zu entgehen. Dadurch ist es ihr nun möglich, gleichberechtigt, konkurrenzfrei und mit einem geteilten Status – als verheiratete Frauen – gemeinsam mit diesen über Beziehungen und Sexualität zu reden und sich auszutauschen, wie es sich aus den ethnografischen Daten herausarbeiten lässt. Damit ist sie auch auf dieser Ebene stärker in die Community integriert.

Die religiöse Ehe wird von ihr also als eine Taktik eingesetzt, mit welcher sie sich gegen Ansprüche, Regelungsversuche und Zuschreibungen mit Blick auf Gender und Sexualität zur Wehr setzt. Sie nutzt die Praxis der religiösen Ehe, um innerhalb der eng reglementierten Vorschriften zur heterosexuellen Partnerschaft und Sexualität von Frauen, die ihr vorgegeben werden und deren Einhaltung von Frauen wie Männern ihrer Community und Nachbarschaft überwacht wird, zu entgehen.

Wie stark diese soziale Kontrolle hinsichtlich der Reglementierung des Geschlechterverhältnisses und insbesondere des Verhaltens von Mädchen und Frauen im Rahmen der Community wirkt, zeigt sich für *Songül Cerrah* auch in Bezug auf ihre Tochter. Als sich ihre Tochter *Bahar* als Jugendliche ausprobiert – Mutter und Tochter thematisieren in diesem Zusammenhang Bahars Umgang mit Alkohol, Cannabis und ersten Beziehungen zu Jungen bzw. jungen Männern, wobei Bahar dies bagatellisiert – fühlt sie sich als Mutter stark unter Druck. Sie stellt fest, dass sich die Tochter ihr zunehmend entzieht und sie die (mütterliche) Kontrolle verliert und bringt *Bahar* kurzerhand – gegen deren Willen – zu deren Vater in die Türkei. Damit entledigt sie sich – durchaus auch taktisch – dem Problem, die moralische Hüterin der Sexualität der Tochter sein zu müssen bzw. die diesbezügliche Kontrolle nicht mehr durchführen zu müssen. Gleichzeitig kann sie diese Aufgabe dem bisher als abwesend und sich nicht verantwortlich zeigenden Vater Bahars übertragen.

Auch in anderer Hinsicht zeigt sich der strategische Nutzen des Eingehens einer religiösen Ehe. Durch den informellen Charakter der religiösen Ehe ist *Songül Cerrah* nicht gezwungen, ihre Heirat staatlichen Behörden und Subventionsinstanzen zu melden. Sie und ihr Ehemann haben weiterhin ihre eigenen Wohnungen und sind in den Augen dieser Institutionen keine Bedarfsgemeinschaft. Dies ist für sie insofern bedeutsam, als dass sie, obwohl sie beruflich viel und in immer neuen Projekten und mit neuen Ideen arbeitet, nach wie vor finanziell nicht in der Lage ist, unabhängig von staatlicher Unterstützung zu leben. Mit dem Status als alleinerziehende Mutter ist es ihr hingegen weiterhin möglich, finanzielle und soziale Unterstützung, zum Beispiel durch sozialpädagogische Maßnahmen, zu erhalten. Indem ihre Ehe in den Bereich des Informellen fällt, kann sie sich ihre minimale finanzielle Unabhängigkeit erhalten, zumal der Partner sie finanziell nicht unterstützen kann und will.

Eine nicht ganz offizielle Ehe mit zwei Wohnungen bedeutet für sie aber auch, dass sie nur in eingeschränktem Maße Verantwortung für ihren Ehepartner übernehmen muss, zum Beispiel, wenn es um die ihr als Frau zugeschriebenen Sorgearbeit geht. So ist sie zwar bereit, für ihn mitzukochen, wenn er als LKW-Fahrer beruflich unterwegs oder krank ist, betont aber, dass sie sich in keiner Weise um seine Wohnung kümmert.

Die religiöse Ehe ermöglicht *Songül Cerrah* aber auch, ihre Beziehung – obwohl sie schon zwei Jahre andauert – in gewisser Weise in der Phase des Ausprobierens zu halten. Denn sie kann eine schnelle und unbürokratische Auflösung der Ehe in Erwägung ziehen, wenn, wie es sich abzeichnet, ihr Ehemann den Ansprüchen, die sie an einen Partner stellt, nicht gerecht wird. Diese Erwartungen beziehen sich auf mehr Gleichberechtigung in der Beziehung, aber auch auf finanzielle Unterstützung.

(Er) hat viel mit den Frauen Kontakt und ich darf nicht das machen, er darf alles machen. Ich darf das nicht machen, er darf das (.) machen. Zum Beispiel ich darf nicht mit Männern (.) Äh::=pf also Kontakt haben oder telefonier- er darf mit den Frauen alles machen, Shisha (.) rauchen, Kaffee gehen ode:r s- nach Hause alleine besuchen, Tee trinken und so, zum Beispiel. Die (.) finde ich nicht in Ordnung. Und jetzt haben wir °pf=äh° mehrmals Streit gehabt, (.) [...] Ich habe, ich möchte, ich habe mir gesagt, auch nicht meiner Tochter, ich überlege mir, ich gebe ihm noch ein bisschen Zeit. Ob er mir freundlicher ist, ob er mir (1) finanziell hilft, jetzt wo wir zusammen sind, verheiratet. (Songül Cerrah BI_D_S.Cerrah: 2016-2040).

Sie erlebt die Handlungsmöglichkeiten und Freiheiten, die sich ihr Partner in selbstverständlicher Art und Weise herausnimmt, die ihr als Frau aber nicht gewährt werden, als ungerecht. Diese Asymmetrie in der Beziehung entlang des Geschlechterverhältnisses sieht sie als Konfliktpunkt und stellt diese zur Disposition, unter anderem indem sie sich Gedanken über die Zukunft ihrer Beziehung macht. Sie sieht also auch in Bezug auf ihre Beziehung Spielräume und Ausgestaltungsmöglichkeiten: Sie muss sich nicht mehr, wie in ihren vorherigen, staatlich registrierten Ehen, den Wünschen ihres Partners unterordnen, sondern kann in Verhandlung gehen, auch dadurch, dass die Ehe unproblematisch und zügig beendet werden kann. Hier deutet sie auch an, dass ihre Tochter in solchen Fragen eine potenzielle Gesprächspartnerin darstellen kann.

Es lässt sich also rekonstruieren, wie *Songül Cerrah* die Uneindeutigkeit ihres Status nutzt, um unterschiedliche Facetten – informell oder bindend – zu betonen oder zu verschweigen und so Handlungsspielraum zu gewinnen. Dies ist jedoch nicht immer einfach und sie nicht immer in der Lage, die Spielräume der Unabhängigkeit in ihrem Sinne aufrecht zu erhalten. Ihr Partner betont in Aushandlungen mit ihr vor allem die Verbindlichkeit der Ehe – und fordert in diesem Zusammenhang Zugriff auf ihr Erspartes. Dieses überschreibt sie ihm auch, in der Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft und eine größere finanzielle Absicherung durch ihn – Hoffnungen, die letztlich enttäuscht werden, da sie sich schlussendlich trennen und sie ohne ihr mühsam angespartes finanzielles Polster zurückbleibt.

So zeigt sich der strategische und taktierende Umgang mit dem Arrangement der religiösen Ehe für *Songül Cerrah* im Rahmen von hegemonialen Geschlechter-, Klassen- und Migrationsverhältnissen sowie einer prekären sozio-ökonomischen Lage durchaus auch widersprüchlich.

Ferner wird deutlich, dass für sie in ihren taktierenden Umgangsweisen mit intersektional verschränkten Macht- und Herrschaftsverhältnissen ihre Tochter eine wichtige, aber durchaus auch ambivalente Rolle einnimmt: Sie ist einerseits Vertraute, mit der sie sich mit Blick auf ihre prekäre sozio-ökonomische Lebenslage, auf rassialisierte und diskriminierende dominanzgesellschaftliche Diskurse und Praktiken sowie im Umgang mit staatlichen Institutionen austauschen und besprechen kann. *Bahar* tritt sprachlich eloquent und lautstark für sie ein, in der Erziehung ihres Sohns, in Aushandlungen mit Bildungsinstitutionen und der Jugendhilfe. Damit nimmt *Bahar* eine Rolle ein, die sich die Mutter eigentlich von einem (Ehe-)Partner wünscht. Andererseits bleibt *Bahar* für sie aber das Kind, das Sorgen

macht und für das sie sorgen muss, von dem sie sich immer wieder distanzieren möchte, aber um das sie sich letztlich doch wieder kümmert. In dieser Ambivalenz äußert sie als Mutter beispielsweise im Interview ihr Unverständnis dafür, dass ihre Kinder – mit Blick auf Bildung und Erwerbsarbeit – die Möglichkeiten, die sie für sie sieht, nicht zu nutzen wissen, beispielsweise im Fall von *Bahar*, als Bildungsinländerin, die hervorragend Deutsch spricht, kein Kopftuch trägt und sich mit den Verhältnissen in Deutschland und im Umfeld gut auskennt. Hier wird das Generationenverhältnis in seiner zweifachen Bedeutung thematisiert: Nicht nur als innerfamiliäre Generationenbeziehung, sondern auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Generationenlagerung im Sinne der unterschiedlichen Einwanderungsgenerationen. Ihre Kinder, die in Deutschland aufgewachsen sind, haben, so sieht sie es, andere gesellschaftliche Möglichkeiten als sie, die als Erwachsene migriert ist.

Welche Bedeutung die religiöse Ehe für *Songüls* Tochter *Bahar* hat, wird im Folgenden nachgegangen.

3.2 Tochter *Bahar Erdem*: Eine religiöse Heirat zur Durchsetzung von Verbindlichkeit in Partnerschaft und Familie

Bahar Erdem betont mit Blick auf ihre religiöse Ehe vor allem die Verbindlichkeit und die Verpflichtung, die sich aus ihrer Perspektive daraus ergeben. *Bahar* erwähnt im biografischen Interview kurz zwei Liebesbeziehungen, die sie vor ihrer jetzigen Partnerschaft gehabt hat – eine in Istanbul und eine in Deutschland. Als ihre zukünftige Schwiegerfamilie von diesen erfährt, entstehen Missverständnisse und Streit, unter anderem der Vorwurf, schon einmal verheiratet gewesen zu sein. Um diesen Disput aufzulösen, nutzt *Bahar* die Tatsache, dass sie in diesen früheren Beziehungen eben nicht verheiratet war, weder religiös noch staatlich registriert, als Gelegenheit, die Bedeutung dieser Beziehungen verharmlosen zu können. Gleichzeitig nutzt sie den Akt der religiösen Heirat, die schnell, unkompliziert und ohne Einbezug der von ihr als bedrohlich und fordernd wahrgenommenen staatlichen Institutionen möglich ist, um die Ernsthaftigkeit und Bedeutung der jetzigen Beziehung unterstreichen zu können, als Schlussstrich unter ihr vorheriges Leben und als Neuanfang. Es gelingt ihr, damit Bedenken der Familie ihres Partners aus dem Weg zu räumen. Gleichzeitig ist es für sie und ihren Partner möglich, die Schwangerschaft und ihren Einzug in seine Wohnung durch die religiöse Ehe vor den Augen der Familien und der Community in ‚geordnete Verhältnisse‘ zu bringen.

Hier zeigen sich durchaus Parallelen zur Mutter. *Bahar* wählt das Modell der schnell zu schließenden religiösen Ehe, welches ihre Mutter ihr als mögliche Option im Aushandeln von Liebesbeziehungen und Geschlechterverhältnissen vorlebt. Aber sie verfolgt hier in Abgrenzung zu dieser eine andere Taktik. Während *Songül* die Auflösbarkeit der Ehe in den Mittelpunkt ihrer Aushandlungen stellt, betont *Bahar* zunächst vor allem das Commitment und die Einzigartigkeit ihrer Ehe. Wenn sie im biografischen Interview beschreibt, wie ausführlich sie und ihr Partner sich zu ihrem Vorleben, aber auch Wünschen und Hoffnungen ausgetauscht haben und so im Einvernehmen und informiert in ihre Ehe gestartet seien, übt sie damit auch Kritik an ihrer Mutter, die aus ihrer Perspektive unüberlegt eine Ehe eingegangen ist, ohne sich ausreichend über ihren Partner informiert zu haben – und nun mit den Konsequenzen leben muss. Dieses von ihr hier entworfene Bild ihrer eigenen Beziehung ist jedoch durchaus brüchig, da sich ihr schon zu diesem Zeitpunkt die eifersüchtig-kontrollierende Seite ihres Partners gezeigt hat.

Für *Bahar* symbolisiert die mit der Heirat und Schwangerschaft verbundene Gründung einer eigenen Familie einen bedeutenden Schritt ins Erwachsenenleben. Sie betont ihre neue Rolle als Ehefrau und Mutter, auch wenn ihr Auszug erst wenige Wochen zurückliegt. Im Interview äußert sie sich erleichtert und auch triumphierend, dass ihr jetzt keine andere Wahl bleibt, als ihre (vagen) beruflichen Pläne zugunsten ihrer neuen Familie aufzugeben. Die religiöse Ehe ermöglicht es ihr, in einer gegenderten, neotraditionalistischen Art und Weise die (zugeschriebene) ‚Mutter- und Frauenrolle‘ in der Verteilung der Sorge- und Reproduktionsaufgaben einzunehmen. Damit begibt sie sich in genau die Lebenssituation – vor allem als Mutter definiert zu werden und komplett vom Partner abhängig zu sein – gegen die sich *Songül* in all ihren Beziehungen gewehrt hat.

Das Eingehen der religiösen Ehe bietet ihr gleichzeitig auch die Gelegenheit, sich legitimer Weise aus den Erwartungen der Erwerbsarbeit zurückzuziehen bzw. den repressiven Anforderungen und Kontrollen staatlicher Instanzen wie der Arbeitsagentur oder des Jobcenters zu entgehen. Denn mit der neuen ehelichen Verbindung und vor allem als Versorgungsgemeinschaft in einem Haushalt geht für sie eine verbindliche finanzielle Absicherung durch ihren Partner einher, der eine feste Stelle und seit einigen Jahren ein stabiles Einkommen hat. Allerdings führt dies für sie zu neuen Abhängigkeiten, nun in der Beziehung und im Geschlechterverhältnis, was sich beides nicht frei von Kontrolle und Gewalt ihr gegenüber gestaltet.

Bahar begibt sich in eine Familienkonstellation mit einer klaren Geschlechterrollenaufteilung und damit verbundenen Abhängigkeiten und nähert sich dabei dem Ideal einer bürgerlichen Kleinfamilie an. Damit reproduziert sie nicht nur vorherrschende Geschlechterordnungen, sie katapultiert sich auch mit diesem Rückzug in die Familie aus gesellschaftlichen Kontexten und Möglichkeiten der gesellschaftlichen Beteiligung. Dies ist allerdings in einem wechselseitigen Zusammenhang zu betrachten, da sie sich von der Dominanzgesellschaft in ihrem bisherigen Leben zu oft enttäuscht, abgewertet und alleine gelassen gefühlt hat.

Bahar beschreibt aber auch – ganz ähnlich wie ihre Mutter – einen gewissen Spielraum im Rahmen der religiösen Ehe, einen Freiraum, der zwar angesichts dessen, dass sie ein Kind erwartet, wieder eingeschränkt ist, aber ganz explizit an der Unverbindlichkeit einer religiösen Ehe festgemacht wird:

Es wäre vielleicht anders, wenn ich kein Kind [erwarten würde], wir sind ja noch nicht so: standesamtlich verheiratet. (.) Das heißt (.) ich könnte immer noch etwas riskieren und nochmal da (X-Stadt) hin ziehen, oder irgendwie auch nur nach (Y-Stadt) zum Beispiel. (Y-Stadt) ist schon wieder lebendiger wie (jetziger Wohnort) oder ihn überreden mitzuge:hen. (Bahar Erdem BI_D_B.Erdem: 1048-1054).

Es zeigen sich hier nicht nur potenzielle Wünsche der Lebensgestaltung, es dokumentiert sich auch der Drang nach Autonomie und Selbstentfaltung, die sie nicht unbedingt mit ihrem Partner teilen muss. Beides kann, so kann dies interpretiert werden, im Rahmen einer religiösen Ehe, der mehr Unverbindlichkeit und Handlungsmöglichkeiten in einer Beziehung zugeschrieben werden, realisiert werden. Diese Form der Ehe kann *Bahar* aber auch als ein Druckmittel dienen, den Partner von ihren Vorstellungen der Lebensführung zu überzeugen. Denn es schwingt dabei immer die Androhung einer schnellen und unkomplizierten Trennung mit, um Lebenspläne und Wünsche durchzusetzen. Diese Option bzw. der hier so dargestellte Vorteil einer religiösen Ehe – der Gewinn von Spielraum und Durchsetzungsfähigkeit in Aushandlungen mit dem Partner – ist jetzt für sie durch die

Gründung einer Familie und die (als zwingend dargestellte) Bindung an Kind und Vater obsolet geworden.

Hier argumentiert *Bahar* hinsichtlich der Freiräume und Unverbindlichkeit im Rahmen einer religiösen Ehe in ganz ähnlicher Weise wie ihre Mutter. Aber nicht nur in dieser Hinsicht, auch bei der Empörung und Gegenwehr angesichts von vor allem rassistischer Diskriminierung in der Dominanzgesellschaft nutzen sie ähnliche Taktiken des Widerstands. Dies dokumentiert sich vor allem in der Gruppendiskussion, in der sie gemeinsam und sich gegenseitig ergänzend mit Blick auf den Bruder beziehungsweise Sohn die rassistische Ungleichbehandlung im Bildungssystem anprangern und von den unangemessenen Umgangsformen und gegendert-kulturalisierenden Zuschreibungen der Lehrer_innen, auch gegenüber der Mutter, berichten. In der folgenden Sequenz bezieht sich *Bahar* im Einzelinterview auf diese Gesprächssequenz, leitet aber dann dazu über, über die Rolle, die ihr in diesen Auseinandersetzungen in der Familien-Dynamik zufiel, zu sprechen.

U:nd ja (3) den Rest des Geschehens- von der Geschichte kennst du ja. Mein Bruder hatte dann Probleme, ich- meine Mutter hat sich dann scheiden lassen (.) mh ich musste dann, ich musste mich dann als Mann ausgeben in der Familie. Ich musste halt- ich musste mich immer überall einsetzen. Wenn mein Bruder Probleme hatte, war ich da, wenn meine Mutter Probleme hatte, war ich da, ich war wie ein Mann, ich habe mich geschlagen, ich habe gestritten. Also ich hab (.) so ziemlich viel durchgemacht. (Bahar Erdem BI_D_B.Erdem: 65-74)

Um ihre Rolle in den Konflikten nach außen beziehungsweise bei den Problemen von Mutter und Bruder zu beschreiben, wählt sie das Bild des ‚Mannes in der Familie‘, der für die Familienmitglieder kämpft und diese verteidigt. Sie übernimmt hier schon früh als Jugendliche eine Rolle als Familienoberhaupt, in der sie auch Verantwortung für die Mutter trägt. Hier überschneiden sich Verhältnisse der Generationenlagerung hinsichtlich Migration, die ihr als ‚Migrantin der 2. Generation‘ ein anderes Sprechen und Sein in der Gesellschaft und so auch diese Rollenübernahme ermöglichen, mit einer Rollenumkehr im Generationenverhältnis der Familie. Gleichzeitig nimmt sie den Platz in der heteronormativen Geschlechterordnung einer Familie ein, der nach der Trennung der Mutter frei geworden ist. Auch wenn sie sich in diesem Kontext als stark präsentiert und sich in männlich konnotierten Praxen, wie ‚sich schlagen‘ und ‚kämpfen‘, zeigt, deutet sie gleichzeitig an, dass diese Rolle nicht (alters- und rollen)angemessen und durchaus belastend für sie war. Sie übt hier Kritik sowohl an den diskriminierenden Verhältnissen, die einen ständigen Kampf mit sich bringen, als auch an ihrer Mutter, die den damit verbundenen Herausforderungen nicht gewachsen ist. Diese, so der implizite Vorwurf, entzieht sich nicht nur der Sorge und Verantwortung im Generationenverhältnis gegenüber ihren Kindern, sondern drängt *Bahar* darüber hinaus als jugendliche Tochter in diese Position. Es deutet sich hier – im Kontext des Gesamtmaterials – gleichzeitig auch an, wie *Bahar* die generationalen und auch geschlechtlich konnotierten Rollenverteilungen in einer Familie idealerweise gerne hätte: Diese sollte dem Idealbild einer heterosexuellen Kleinfamilie mit Vater, Mutter, Kindern entsprechen; etwas, das sie in ihrer Herkunftsfamilie nicht hatte und sich nun von ihrem Partner und ihrer neu entstehenden Familie erhofft, verbunden mit einer traditionellen Arbeitsteilung und der Verantwortungsübernahme des Mannes für die materielle und finanzielle Versorgung.

Das Prinzip des Kämpfens und sich Wehrens kennzeichnet die Umgangsweisen *Bahars* mit gesellschaftlichen Diskriminierungsverhältnissen. Sie ist diesbezüglich sehr viel radikaler und konfrontativer als ihre Mutter, die eher versucht, sich mit den Verhältnissen

und den an sie gestellten Anforderungen zu arrangieren und vor allem taktisch agiert. *Bahar* betrachtet Versuche ihrer Mutter, sich mit Hilfe anderer und durch unermüdliche Fleißarbeit finanziell unabhängig zu machen, als sinnlos und verweist auf die Chancenlosigkeit, die sich aus ihrer marginalisierten Position in einem von ihr als „unfair“ bezeichneten Land ergibt. Auch den Hilfeleistungen, die ihre Mutter durch soziale Institutionen und Projekte bekommt, begegnet sie mit großer Skepsis. Für sie ist die Inanspruchnahme von Hilfe durch staatliche Institutionen etwas, was sie mit allen Kräften zu vermeiden versucht. Sie lehnt diesbezüglich jede Zusammenarbeit, zum Beispiel mit der Arbeitsagentur (siehe oben), ab und betrachtet dies als einen Eingriff in ihre persönliche Würde. Allerdings brachte sie damit wiederum ihre Mutter in zusätzliche finanzielle Schwierigkeiten, als sie noch zusammen in einem Haushalt lebten und als eine Bedarfsgemeinschaft gerechnet wurden. Trotz dieser Kritik und Abgrenzung von den Umgangsweisen der Mutter und auch an der Art und Weise, wie diese ihre Beziehungen zu Männern lebt, unterstützt sie diese in anderer Hinsicht durchaus. Dies zeigt sich nicht nur daran, dass sie in Umkehrung bzw. Neuinterpretation des Generationen- und Geschlechterverhältnisses die Rolle der ‚Starken‘ in der Familie übernommen hat, sondern auch indem sie die aktuellen beruflichen Projekte ihrer Mutter mitträgt, indem sie sich beispielsweise an den Modenschauen von *Songül's* Nähprojekten mitwirkt. Hier inszenieren sie sich nach außen als Einheit, was sich unter anderem in dem aufeinander abgestimmten Outfit dokumentiert.

3.3 Intergenerationale Dynamiken, Tradierungen und Verschiebungen: Die religiöse Ehe als Erweiterung des Möglichkeitsraums

In der Zusammenschau der Perspektiven und Handlungsweisen von Mutter und Tochter wird deutlich, dass die Praxis der religiösen Ehe für beide eine (potentielle) Erweiterung ihres Möglichkeitsraums in prekären Lebenslagen und auch im Rahmen intersektional konturierter Macht- und Herrschaftsverhältnisse darstellt. Beide sehen darin das Potenzial, die bestehenden öffentlichen und privaten (ungleichen Geschlechter-, Klassen- und Migrations-)Verhältnisse ein Stück weit umzudeuten, um handlungsfähig zu bleiben beziehungsweise ihre Handlungsmöglichkeiten und Freiräume auszudehnen und zu verschieben. Dies bezieht sich auf den Bereich von Partnerschaft und Liebesbeziehungen, auf das soziale Umfeld (die Community) sowie auf die Dominanzgesellschaft beziehungsweise auf Institutionen von (Aus-)Bildung und sozialer und staatlicher Unterstützung und Kontrolle. In diesen Bereichen nutzen sie das Arrangement der rein religiösen Eheschließung, um intersektional komplexe Zuschreibungen im gesellschaftlichen und sozialen Umfeld sowie Rollenerwartungen im asymmetrischen Geschlechterverhältnis in ihren Partnerschaften auszuhandeln beziehungsweise umzudeuten, aber auch um finanzielle und ökonomische Ressourcen sowie (Un-)Abhängigkeiten in prekären Verhältnissen auszuloten. Diesbezüglich hat das Eingehen einer religiösen Heirat für beide durchaus strategische Bedeutung. Die Bedeutung dieser Ehe als Bekenntnis und genuin religiöse Praxis wird hingegen von beiden Frauen nicht artikuliert.

Gerade mit Blick auf dominanzgesellschaftliche Verhältnisse, in denen beide nach wie vor zu Migrationsanderen gemacht werden, und vor dem Hintergrund komplexer Zuschreibungen und Othingprozesse, in denen ihre beruflichen und schulischen Qualifikationen ignoriert und missachtet werden, kann der Status der religiösen Ehe taktisch von ihnen eingesetzt werden: Die Institution der religiösen islamischen Ehe ist ein Raum, auf

den der deutsche Staat und auch die Dominanzgesellschaft keinen Zugriff haben. So können sie diesen Raum, anders als Bereiche des Arbeitslebens, selbstbestimmter gestalten, aber auch gegenüber offiziellen Behörden und Vertreter_innen verheimlichen. Die religiöse Ehe ist für sie eine flexibel einsetzbare Ressource, die sie strategisch einsetzen können. Daraus ergeben sich für sie Möglichkeiten, sich gegenüber ihrer Community und der Nachbarschaft, als auch gegenüber der Dominanzgesellschaft und staatlichen Instanzen, strategisch zu verhalten und auch diesbezüglich mit den an sie herangetragenen kulturalisierten, gegenderten und auch klassistischen Erwartungen – je nach Kontext – zu spielen. Auch mit Blick auf ihre heterosexuellen Beziehungen, die mit Asymmetrien im Geschlechterverhältnis, potenzieller Gewalt und Kontrolle sowie Unzuverlässigkeiten verbunden sind, eröffnet die als etwas unverbindlicher empfundene Form der religiösen Ehe erweiterte Möglichkeiten der Aushandlung mit den Partnern.

Diesbezüglich kann auch von einer geteilten und tradierten Praxis zwischen Tochter und Mutter gesprochen werden, auch wenn diese jeweils unterschiedliche Erwartungen an ihre Partnerschaften und die Ehe haben. Dies muss wiederum unter anderem im Kontext dessen gesehen werden, dass sie sich in unterschiedlichen Lebensaltern und -phasen befinden und *Songül* aufgrund ihrer Erfahrungen bezüglich Partnerschaften und Trennungen sicherlich auch desillusionierter ist als *Bahar*, die zu diesem Zeitpunkt zu Beginn der (ersten) Familiengründung steht. Dennoch stellt es für *Bahar* hinsichtlich der Beziehungs- und Trennungsgeschichten der Mutter so etwas wie ‚familiäre Normalität‘ dar, sich als Frau schnell in eine Beziehung hinein zu begeben und auch wieder scheiden lassen zu können. Dabei sieht sie auch, welche Taktiken im Geschlechterverhältnis die Mutter anwendet, auch wenn die Freiheiten, die sich die Mutter teilweise dadurch erwirken kann, durchaus ambivalent sind. Vor diesem Hintergrund ist es für sie funktional, diese Praxis der religiösen Ehe, mit den Vorteilen der Flexibilität und Unverbindlichkeit, wie sie auch von der Mutter benannt und gelebt werden, von dieser zu übernehmen. Gleichzeitig achtet sie dabei mit Blick auf ihre (durchaus anderen und sehr viel konventionelleren) Ideale und Vorstellungen, wie Familie gelebt wird, darauf, dass sie den Partner und vor allem ihre damit verbundene finanzielle Absicherung halten kann. Mit der Taktik, den Partner mit der Unverbindlichkeit der religiösen Ehe unter Druck zu setzen, folgt sie ebenfalls den ambivalenten Taktiken der Mutter, auch wenn sie sich in anderen Aspekten (mit Blick auf das Thema Erwerbsarbeit sowie dem Umgang mit staatlichen Unterstützungs- und Kontrollinstanzen) ganz von deren Lebensprinzipien und -strategien abgrenzt.

So zeigt sich hinsichtlich der Frage der Tradierung, dass dies kein ungebrochener Prozess der Weitergabe von einer (Frauen-)Generation an die nächste oder eine unhinterfragte Übernahme einer Heirats- und Beziehungspraxis durch die Tochter ist. Denn Mutter und Tochter nutzen in unterschiedlicher Weise das Arrangement einer rein religiösen Eheschließung, um im Spannungsfeld zwischen Autonomie und Ausgeliefertsein in prekären gesellschaftlichen Verhältnissen handlungsfähig zu bleiben beziehungsweise ihre Handlungsspielräume zu erweitern. Auch wenn sich durchaus Parallelen in den Praxen und Umgangsweisen der beiden zeigen, wie in der Partnerwahl (jeweils Partner, die bereits zuvor schon verheiratet waren, aus der Community stammen und patriarchale Vorstellungen bezüglich des Geschlechterverhältnisses vertreten), zeigen sich in den Umgangsweisen, Lebensperspektiven und -wegen der beiden durchaus auch Unterschiede. Ferner wurde deutlich, dass die Beziehung von Mutter und Tochter, auch mit Bezug auf die Gestaltung von Familie, mit Aushandlungsprozessen einhergeht. Hier zeigen sich sowohl gegenseitige Abgrenzungen und Abwertungen der Lebensentwürfe bezüglich Fami-

lie, Partnerschaft und Erwerbsarbeit der jeweils anderen. Gleichzeitig wird immer wieder, auch bezüglich dieser Themen und Lebensbereiche, eine Solidarität zwischen den beiden Frauen sichtbar, die sich immer wieder auch als ambivalent und brüchig erweist. Somit zeigt sich in den verschiedenen Forschungssituationen, dass die beiden Frauen zwar andeuten, dass sie der Art der Beziehungen der anderen jeweils kritisch gegenüberstehen, allerdings schließen sie sich jeweils in gegenseitigem stillschweigendem Einvernehmen der Version oder Darstellungsweise derjenigen an, die es betrifft, oder bewahren Stillschweigen über bestimmte (Gewalt- oder Trennungs-)Situationen. Auch mit Blick auf die intergenerationale Verantwortung zeigt sich die Mutter-Tochter-Beziehung ambivalent. Als *Bahar* Gewalt in der Beziehung durch ihren Partner erfährt, ist die Mutter *Songül* zwar bereit, mit ihr zur Polizei und ins Krankenhaus zu gehen, um ihr durch die Dokumentation der Gewalt Druckmittel zu verschaffen, aber nicht, sie wieder bei sich zu Hause aufzunehmen. Dies begründet sie nicht nur mit ihren begrenzten finanziellen und räumlichen Ressourcen, sondern auch mit dem Verweis darauf, dass sie durch die Ehe der Tochter nun von Verantwortung entbunden sei. Hier zeigt sich wiederum eine kontextbezogene, strategische Deutung der Relevanz der Ehe im Aushandlungsprozess gegenseitiger Verantwortung im intergenerationalen Mutter-Tochter-Verhältnis. Allerdings bleibt die Mutter nicht so hart in ihrer Position und steht ihrer Tochter immer wieder als Zufluchtsort und als Unterstützung im Aushandeln der Beziehung zu ihrem Partner zur Verfügung. Und andersherum unterstützt auch die Tochter die Mutter in beruflicher Hinsicht, selbst wenn sie deren Strategien auf dem Arbeitsmarkt und im Arrangement mit sozialen Institutionen verurteilt.

Zwischen Mutter und Tochter wird also nicht nur das Generationenverhältnis ausgehandelt, auch das Geschlechterverhältnis (in der gemeinsamen Familie und auch mit Blick auf die jeweiligen Partnerschaften) steht zur Disposition. Dies zeigt sich in den Umgangsweisen mit Anforderungen und Diskriminierungen durch die Dominanzgesellschaft und ihren marginalisierten Lebenslagen und spiegelt sich in der Praxis der religiösen Ehe und deren Bedeutung als strategisches Moment im Aushandeln von Handlungsmöglichkeiten in prekären sozioökonomischen Verhältnissen und natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitskontexten wider.

Auch wenn beide Frauen in ihren unterschiedlichen Ausgestaltungen der religiös geschlossenen Ehen mehr Handlungsfähigkeit und Freiräume erlangen können und gleichzeitig auch eine Verschiebung dominanter Deutungen einer religiösen Eheschließung vornehmen, ist es ihnen letztlich nicht möglich, die von verschiedenen, miteinander verschränkten Macht- und Herrschaftsverhältnissen durchzogenen gesellschaftlichen Lebensbedingungen nachhaltig zu verändern. Denn trotz der emanzipativen und Handlungsmöglichkeiten erweiternden Relevanz dieser Praxis bleibt ihr Handeln jeweils in Widersprüche verstrickt – und reflektiert so die widersprüchlichen sozialen, intersektional konturierten migrationsgesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnisse, in denen sie leben: Ihre Umgangsweisen mit diesen Verhältnissen changieren als widerspenstige Praktiken zwischen Reproduktion hegemonialer Ordnungen und der Kritik und dem Widerstand gegenüber diesen.

4 Fazit

In dieser Fallanalyse konnte die intergenerational geteilte Praxis der religiösen Heirat als eine ambivalente Möglichkeit für Frauen unterschiedlicher Generationen herausgearbeitet werden, um mehr Handlungsfähigkeit und Autonomie durch widerspenstiges Taktieren in prekären Verhältnissen zu erlangen. Es konnte aufgezeigt werden, wie dabei intersektional sich überlagernde machtvolle Migrations-, Klassen- und Geschlechterverhältnisse relevant werden: Zum einen in Bezug auf die Lebenssituationen bzw. die gesellschaftliche Positioniertheit der beiden Frauen (die durchaus unterschiedlich ist) und damit verbundenen Möglichkeitsräume, zum anderen mit Blick auf ihre Lebenswege und taktierenden Umgangsweisen mit diesen Verhältnissen sowie damit verbundene intergenerationale Tradierungen und Verwerfungen.

Was ist nun – vor dem Hintergrund dieser Analysen – der Gewinn einer intersektionalen Analyseperspektive, gerade mit Blick auf eine generationenbezogene Kindheits-, Jugend- und Familienforschung?

Die Potenziale einer intersektionalen Analyseperspektive für die Jugendforschung wurden bereits von *Riegel* (2010) erörtert, allerdings ohne Jugend explizit im Kontext von Generation und Familie zu rahmen. Für die hier vorgenommenen Analysen des Mutter-Tochter-Verhältnisses und deren Praktiken war es hilfreich und notwendig, die Verwobenheit von Macht- und Herrschaftsverhältnissen sowie die Verschränkung und Involviertheit der Subjekte in diese gesellschaftlichen und sozialen Verhältnisse in den Blick zu nehmen. Dies wird insbesondere am Beispiel des Generationenverhältnisses deutlich, in dem sich die Generationenlagerung der unterschiedlichen 'Migrationsgenerationen' und die innerfamilialen Dynamiken überlagern und miteinander verflechten. Dadurch war es möglich, nicht nur Diskriminierungs- und Subjektivierungsprozesse, die im intersektionalen Zusammenspiel verschiedener Machtverhältnisse und Differenzordnungen wirksam werden, empirisch herauszuarbeiten, sondern auch die Handlungsfähigkeit der Subjekte und wie sich diese in diesen Verhältnissen positionieren zu betrachten. Gerade wenn mit Forschungszugängen und Methoden wie der Biografieforschung gearbeitet wird, in denen vom Standpunkt der Subjekte aus gesellschaftliche Verhältnisse und die subjektiven Umgangsweisen mit diesen rekonstruiert werden, ist es möglich, bisher unentdeckte oder anders gedeutete Taktiken und Strategien im Umgang mit prekären Lebenssituationen und marginalisierten Lebenslagen zu analysieren. Solche ‚gegen den Strich‘ gelesenen Analysen ermöglichen es, widerständige und emanzipatorische Handlungsweisen und Praktiken – auch in ihren Widersprüchlichkeiten – sichtbar zu machen. Ebenfalls können mit einer solchen Forschungsperspektive ‚andere‘ Lesarten und gegenhegemoniale Diskurse zu dominanten Bildern und gängigen Vorstellungen über Kinder, Jugendliche und Familien im Migrationskontext etabliert werden. So konnte mit der vorliegenden Analyse – im Gegensatz zu vorherrschenden Diskursen und Bildern – deutlich gemacht werden, dass die religiöse, islamische Eheschließung für junge Frauen nicht unbedingt nur mit patriarchalen Ordnungen einhergehen muss, sondern vielschichtig ist und durchaus auch taktisch eingesetzt werden kann, um begrenzte Handlungsspielräume in intersektional ungleich konturierten Beziehungs- und Gesellschaftsverhältnissen zu erweitern und in prekären Verhältnissen mehr Handlungsmacht zu gewinnen. Für eine generationenbezogene Kindheits- und Jugendforschung ist es auch mit Blick auf die hier rekonstruierten intergenerationalen Dynamiken notwendig, die konkreten Familienkonstellationen und Genera-

tionenverhältnisse in ihrer zweifachen Bedeutung als hierarchische Ordnungen in ihrer jeweils konkreten Gestalt in die intersektionale Analyse einzubeziehen, gerade weil diese Generationenverhältnisse im familialen Kontext nicht immer eindeutig gelagert sind und sich mit anderen Macht- und Herrschaftsverhältnissen verschränken. Gleichzeitig können nur so intergenerationale Aushandlungsprozesse auch als Aushandlungsprozesse hinsichtlich Geschlecht, Klasse und Migration verstanden und analysiert werden.

Anmerkungen

- 1 Mit dem Begriff der Taktik beziehen wir uns auf *de Certeau* (1988), der Handeln immer in Bezug auf Macht und Machtverhältnisse betrachtet. Die Taktik zeichnet sich im Gegensatz zur Strategie durch das „Fehlen von Macht“ (*de Certeau* 1988, S. 90) aus und ist in diesem Sinne als ein Handeln im Rahmen beschränkter und beschränkender Verhältnisse zu betrachten, die keine eigenständige Gestaltung dieser Rahmenbedingungen zulässt. In diesem Sinne verstehen wir im Folgenden Taktiken als Gelegenheiten, ohne Macht den gegebenen Verhältnissen zu begegnen und diese möglicherweise widerspenstig zu unterwandern, ohne sie als solche ändern oder gar verlassen zu können.
- 2 Für die Biographieforschung wurden hier folgende Fragen zur Anregung der intersektionalen Analyse formuliert:
 - „– Mit Blick auf den objektiven Möglichkeitsraum: In welchen gesellschaftlichen und sozialen Verhältnissen (bzw. gesellschaftlichen Bedingungen und sozialen Bedeutungen, Repräsentationen, Diskurse) wird das Leben gestaltet und die Lebensgeschichte erzählt? In welcher Weise überlagern und bedingen sich verschiedene Dominanz- und Differenzverhältnisse in unterschiedlichen Situationen und Kontexten?
 - Mit Blick auf die soziale Positionierung: Welche Folgen hat das jeweilige intersektionale Ineinandervirken von Macht- und Herrschaftsverhältnissen für die soziale Positionierung und für die damit verbundenen Möglichkeiten und Beschränkungen des Handelns und der Gestaltung des Lebens?
 - Mit Blick auf die Subjektpositionierung: Wie positioniert und artikuliert sich der *Biograph_in* im sozialen Raum bzw. in den jeweiligen gesellschaftlichen und sozialen Verhältnissen? In welcher Weise werden in der biographischen Erzählung verschiedene Macht- und Herrschaftsverhältnisse thematisiert bzw. bleiben de-thematisiert? In welcher Weise werden hegemonale Differenzkonstruktionen, Grenzziehungen, Kategorisierungen relevant gemacht? Von welcher aktuellen sozialen Positionierung erfolgen die biographische Erzählung und die Darstellung der verschiedenen Verortungen in der durch Ungleichheitsverhältnisse strukturierten sozialen Welt?
 - Mit Blick auf den subjektiven Möglichkeitsraum: Wie werden retrospektiv die eigenen Möglichkeiten und Realisierungen in verschiedenen Kontexten und zu verschiedenen Zeiten des Lebens gedeutet?
 - Mit Blick auf Handlungsfähigkeit: Welche Umgangsweisen der *Biograph_in* mit diesen komplexen Verhältnissen können in der Biographie rekonstruiert werden? In welcher Weise (und in welchen Kontexten) sind die rekonstruierten Praktiken, Handlungsstrategien und Lebensperspektiven affirmativ zu vorherrschenden Strukturen, Diskursen und Orientierungen bzw. in welcher Weise sind darin widerständige und/oder die vorherrschenden Verhältnisse und Kategorisierungen überschreitende Handlungsmöglichkeiten und Perspektiven enthalten?“ (*Riegel* 2016a, S. 137f.)
- 3 Es handelt sich hier um das Forschungsprojekt „Lebensstrategien von Migrationsfamilien in marginalisierten Stadtteilen“, das in Deutschland, Österreich und der Schweiz durchgeführt wurde. Das Projekt wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), den Schweizer Nationalfonds (SNF) und den Österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF) von Oktober 2012 bis September 2015 gefördert. Leitung: *T. Geisen, C. Riegel, E. Yildiz, B. Stauber*. Wissenschaftliche Mitarbeiterinnen: *L. Chamakalayil, M. Hill, J. Tschuggnall, G. Gillieron, S. Güneş, S. Yildiz*.

- 4 Bei der Klärung der Rahmenbedingungen der Datenerhebungen und im Vorfeld dieser wurde deutlich und wiederholt Verschiedenheit und Anonymisierung zugesichert.
- 5 Alle Daten sind anonymisiert, die hier verwendeten Namen sind Pseudonyme.
- 6 Diesem Aspekt der Bildungsbiografie von Bahar Erdem sowie den Umgangsweisen mit diskriminierenden Verhältnissen und Erfahrungen von Rassismus im Bildungssystem sowie im Übergang in den Beruf wurde in einem eigenständigen Beitrag nachgegangen (*Chamakalayil/Riegel* 2016).

Literatur

- Alanen, L.* (2005): Kindheit als generationales Konzept. In: *Hengst, H./Zeiger, H.* (Hrsg.): Kindheit soziologisch. – Wiesbaden, S. 65-82. https://doi.org/10.1007/978-3-322-81004-5_5
- Bohnsack, R.* (2000): Gruppendiskussion. In: *Flick, U./Kardorff, E. v./Steinke, I.* (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. – Reinbek bei Hamburg, S. 369-384.
- Certeau, M. de* (1988): Kunst des Handelns. – Berlin.
- Chamakalayil, L./Riegel, C.* (2016): Negotiating Potentials and Limitations in Education in Transnational Migration Contexts: A Case Study. *European Education*, 48, S. 104-120. <https://doi.org/10.1080/10564934.2016.1200933>
- Chamakalayil, L./Riegel, C./Stauber, B.* (2018): Intergenerationale Bezüge und die Frage der Tradierung von Lebensstrategien – theoretische Überlegungen und empirische Erkenntnisse. In: *Riegel, C./Stauber, B./Yildiz, E.* (Hrsg.): LebensWegeStrategien. Familiäre Aushandlungsprozesse in der Migrationsgesellschaft. – Opladen, S. 223-249.
- Combahee River Collective* (2000 [1977]): A Black Feminist Statement. In: *Kolmar, W. K./Bartkowski, F.* (Hrsg.): Feminist Theory. A Reader. – Mountain View, S. 272-277.
- Crenshaw, K.* (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, S. 139-167.
- Ecarius, J.* (2007): Familienerziehung. In: *Ecarius, J.* (Hrsg.): Handbuch Familie. – Wiesbaden, S. 137-156.
- Erel, U./Haritaworn, J./Gutiérrez Rodríguez, E./Klesse, C.* (2007): Intersektionalität oder Simultaneität?! Zur Verschränkung und Gleichzeitigkeit mehrfacher Machtverhältnisse. In: *Hartmann, J./Klesse, C./Wagenknecht, P./Fritzsche, B./Hackmann, K.* (Hrsg.): Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht. – Wiesbaden, S. 239-250. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90274-6_16
- Erwägen. Wissen. Ethik* (2013): Forum für Erwägungskultur, 24, 3.
- Gutiérrez Rodríguez, E.* (2011): Intersektionalität oder: wie nicht über Rassismus sprechen? In: *Hess, S./Langreiter, N./Timm, E.* (Hrsg.): Intersektionalität revisited. Empirische, theoretische und methodische Erkundungen. – Bielefeld, S. 77-100.
- Holzkamp, K.* (1983): Grundlegung der Psychologie. – Frankfurt a.M./New York.
- Lorde, A.* (1984): Age, Race, Class and Sex. Women Redefining Difference. In: *Lorde, A./Clarke, C.* (Hrsg.): Sister Outsider. Essays and Speeches. – Berkeley, S. 114-123.
- Lutz, H.* (2007): Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung. – Opladen.
- Lutz, H.* (2018): Intersektionelle Biographieforschung. In: *Lutz, H./Schiebel, M./Tuider, E.* (Hrsg.): *Handbuch Biographieforschung*. – Wiesbaden, S.139-150. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21831-7_12
- Lutz, H./Herrera Vivar, M. T./Supik, L.* (2010): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. – Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92555-4>
- Mannheim, K.* (1928): Das Problem der Generationen. *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, 7, S. 157-184.
- Phoenix, A./Pattynama, P.* (2006): Intersectionality. *European Journal of Women's Studies*, 13, 3, S. 187-192. <https://doi.org/10.1177/1350506806065751>
- Qvortrup, J.* (2012): Kindheit und Politik. neue praxis. *Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik*, 42, 1, S. 14-26.

- Riegel, C. (2010): Intersektionalität als transdisziplinäres Projekt: Methodologische Perspektiven für die Jugendforschung. In: Riegel, C./Scherr, A./Stauber, B. (Hrsg.): Transdisziplinäre Jugendforschung. Grundlagen und Forschungskonzepte. – Wiesbaden, S. 65-89. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92587-5_4
- Riegel, C. (2014): Intersektionalität als Analyseperspektive – Intersektionalität als Methode des Vergleichs? In: Freitag, C. (Hrsg.): Methoden des Vergleichs. Komparatistische Methodologie und Forschungsmethodik in interdisziplinärer Perspektive. – Opladen/Berlin/Toronto, S. 173-190.
- Riegel, C. (2016a): Bildung – Intersektionalität – Othering. Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen. – Bielefeld. <https://doi.org/10.14361/9783839434581>
- Riegel, C. (2016b): Subjektwissenschaftliche und intersektionale Perspektiven – konzeptionelle Überlegungen für eine kritische Forschung zu Bildungswegen in migrationsgesellschaftlichen Verhältnissen. In: Dausien, B./Rothe, D./Schwendowius, D. (Hrsg.): Bildungswege. Biographien zwischen Teilhabe und Ausgrenzung. – Frankfurt, S. 97-122.
- Riegel, C./Stauber, B./Yildiz, E. (2018): LebensWegeStrategien. Familiäre Aushandlungsprozesse in der Migrationsgesellschaft. – Opladen. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdf00fk>
- Rosenthal, G. (1999): Migration und Leben in multikulturellen Milieus: Nationale Zugehörigkeit zur Herstellung von familien- und lebensgeschichtlicher Kontinuität. In: Apitzsch, U. (Hrsg.): Migration und biographische Traditionsbildung. – Opladen, S. 22-34. https://doi.org/10.1007/978-3-322-91622-8_2
- Schütze, F. (1983): Biographieforschung und narratives Interview. Neue Praxis. Zeitschrift für Sozialforschung, 13, 3, S. 283-293.
- Spies, T. (2010): Migration und Männlichkeit. Biographien junger Straffälliger im Diskurs. – Bielefeld. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415191>
- Strauss, A. L. (1994): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. – München.
- Tuider, E. (2015): Dem Abwesenden, den Löchern und Rissen empirisch nachgehen: Vorschlag zu einer dekonstruktivistisch diskursanalytischen Intersektionalitätsanalyse. In: Bereswill, M./Degenring, F./Stange, S. (Hrsg.): Intersektionalität und Forschungspraxis – wechselseitige Herausforderungen. – Münster, S. 172-191.
- Westphal, M. (2014): Elternschaft und Erziehung im interkulturellen Vergleich. In: Miller-Kipp, G./Matthes, E. (Hrsg.): Bildung und Erziehung. Familienerziehung multikulturell und interkulturell 67, 2, S. 187-201. <https://doi.org/10.7788/bue-2014-0206>