

LMU

LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

FAKULTÄT FÜR KULTURWISSENSCHAFTEN
INSTITUT FÜR ETHNOLOGIE



STUDIEN AUS DEM MÜNCHNER INSTITUT FÜR ETHNOLOGIE, Band 5
WORKING PAPERS IN SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY, LMU MUNICH, Vol. 5
Herausgeber: Evelyne Dürr, Frank Heidemann, Thomas Reinhardt, Martin Sökefeld

JACQUELINE WILK

**SELBSTBESTIMMUNG UND KOLLEKTIVE
ZWÄNGE.**

GESCHICHTEN AUS PAKISTAN

MÜNCHEN 2013

ISBN 978-3-9809131-5-7



*„The simulacrum is never that which conceals the truth –
it is the truth, which conceals that there is none.
The simulacrum is true.“¹*

¹ Ich habe dieses Zitat von einem Protagonisten der vorliegenden Arbeit übernommen, ursprünglich stammt es aus dem Buch „Simulacra and Simulation“ von Jean Baudrillard, der es dem Buch Kohelet des Alten Testaments zuweist. Der Sinn von Bild und Zitat wird sich dem Leser erst nach der Lektüre erschließen.

INHALT

Prolog	1
1. Einleitung.....	2
2. Soziokultureller Hintergrund und urbane Mittelschicht in Pakistan	4
2.1 Konsum und Repräsentation.....	5
2.2 Religion und Geschlechterbeziehung.....	7
2.3 Familie, Verwandtschaft, Hierarchie.....	11
2.4 Bildung, Karriere, Beruf.....	15
3. Das ‚Selbst‘ und seine Darstellung	17
3.1 Individuum, Selbst, Person.....	17
3.2 Darstellungen und Rollen – Performativität und Norm.....	19
3.3 Das kreative Selbst	23
4. Ethnologisches Arbeiten in Pakistan	25
4.1 Methodik.....	25
4.1.1 Teilnehmende Beobachtung	25
4.1.2 Life Histories und narrative Interviews	26
4.2 Reflexion der Feldforschungssituation	28
4.2.1 Selbstdarstellung der Protagonisten in der Interaktion	28
4.2.2 Meine Selbstdarstellung und Position im ‚Feld‘	29
5. Geschichten aus dem Leben	32
5.1 Zahid.....	32
5.1.1 Zahids Geschichte	32
5.1.2 Interpretation: Isolation und Ausbruchsträume.....	39
5.2 Fareeda.....	42
5.2.1 Fareedas Geschichte	42
5.2.2 Interpretation: Rebellion und Selbstbestimmung	49
5.3 Die Familie Ahmad	51
5.3.1 Isas Geschichte	52
5.3.2 Aslams Geschichte	58
5.3.3 Interpretation: ‚Eingeengter Freigeist‘ und ‚taktierender Diplomat‘	64
5.3.4 Familienpolitik.....	68
6. Schlussbetrachtungen und Ausblick	74
Glossar.....	77
Literaturverzeichnis.....	79

PROLOG

Ich sitze in einem Raum der Quaid-i-Azam Universität in Islamabad. Zusammen mit sieben Kommilitoninnen bin ich zu einer sechswöchigen Feldforschung nach Pakistan aufgebrochen. Teil des Programms ist ein ‚interkultureller Studentenaustausch‘. Wir sollen uns mit den pakistanischen Studenten über unseren Alltag unterhalten. Ich erzähle, dass ich in Deutschland gerade viel Zeit mit einem befreundetem Paar und deren einjährigem Sohn verbringe. „Oh they are already married, while being students?“ fragt Zara, die mir gegenüber sitzt, interessiert. Als ich verneine, springt sie schockiert von ihrem Stuhl auf und ruft: „They are not married? And they have children! *Tobah, tobah!*“²“ Trotz Ethnologiestudium und einjähriger Vorbereitung auf diesen Forschungsaufenthalt bin ich verwirrt. Mit einer solch drastischen Reaktion habe ich nicht gerechnet. Zara beruhigt sich nach einiger Zeit wieder, das Entsetzen über die ‚deutschen Sitten‘ steht ihr aber noch lange ins Gesicht geschrieben.

Am letzten Tag unseres Austausches werden wir erneut mit Grenzen der Verständigung konfrontiert. Auf die Frage, was uns in den vergangenen Wochen am meisten schockiert hat, berichte ich von der Begegnung mit einem Ehepaar. Die beiden waren auf der Flucht vor der Familie der Frau. Sie hatten gegen deren Willen geheiratet und waren nun in ihrem Leben bedroht. Eine heftige Diskussion entbrennt, als eine pakistanische Studentin sich zu sogenannten ‚Ehrenmorden‘ folgendermaßen äußert: „If a girl has an illicit relationship and her family kills her, I think it's not a bad thing. Because this is our culture. She knows that illicit relationships are wrong in our society.“ Entsetzt versuchen wir unser Gegenüber davon zu überzeugen, dass man Mord unter keinen Umständen mit ‚kulturellen Werten‘ verteidigen könne. Wie manche jungen Frauen hier diese Praxis rechtfertigen, wühlt uns derart auf, dass wir ihre Zurechnungsfähigkeit in Frage stellen. Der pakistanische Professor interveniert: „For you it is difficult to understand. You are bringing arguments as individuals. You were born and raised in a society where individualism is prevalent. Here it is not the individual, it is the family, it is the society, it is the group.“

² Ausdruck des Entsetzens.

1. EINLEITUNG

Bereits als ich 2010 das erste Mal nach Pakistan reiste, wurde mir die dortige Bedeutung des Bezugssystem Familie im sozialen Leben bewusst. Die Idee der Großfamilie und ihr Stellenwert im Leben des Einzelnen³ erschien mir zunächst befremdlich. Bei diesem ersten Besuch traf ich jedoch hauptsächlich auf Menschen, die ihre Beziehung zur Familie als positiv und fürsorglich schilderten. Das enge familiäre Netzwerk schien mir vor allem Sicherheit zu vermitteln und das Individuum in der Gesellschaft zu verorten. Andererseits konnte es auch drastische Folgen haben sich dem Willen dieses Kollektivs zu widersetzen. Die im Prolog geschilderten Worte des pakistanischen Professors hatten sich in meinem Gedächtnis festgesetzt und damit verbundene Fragen ließen mich nicht mehr los. Wie genau verhält sich die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft oder Familie?

Als ich im Frühjahr 2011 nach Pakistan zurückkehrte, um ein Praktikum bei einer deutschen Stiftung in Lahore zu absolvieren, hatte ich Gelegenheit meine ersten Eindrücke zu differenzieren. Ich knüpfte enge Beziehungen zu meinen Kollegen und lernte einige Menschen kennen, die großen Wert auf persönliche Freiheit legten und gesellschaftlichen, sowie familiären Verpflichtungen kritisch gegenüberstanden. In vielen Gesprächen wurde mir bewusst, wie manche meiner pakistanischen Bekannten sich als Außenseiter betrachteten, die zwischen den Anforderungen und Normen der Familie und der Vorstellung individueller Selbstbestimmung gespalten waren. So entstand die Idee, diesen Konflikt zum Thema meiner Magisterarbeit zu machen.

Ein Auslandsstipendium der LMU ermöglichte mir Anfang 2012 einen weiteren siebenwöchigen Aufenthalt in Pakistan, in dem ich auf meine Fragestellung fokussiert die zuvor gesammelten Eindrücke ordnen und vertiefen konnte. Ich wollte herausfinden, wie das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv im Interessenkonflikt zwischen der Idee individueller Selbstbestimmung und familiären bzw. gesellschaftlichen Normen ausgehandelt, gelebt und wahrgenommen wird. Dabei beschäftigten mich vor allem die Lebensgeschichten einzelner Personen. Wie hat sich deren Bewusstsein für ein selbstbestimmtes Leben entwickelt und welche Strategien wählen sie, um das zugrunde liegende Selbstbild zu bewahren? Welche inneren und äußeren Konflikte nehmen sie dabei wahr und wie tragen sie diese aus? Warum fühlen sie sich als Außenseiter oder Rebellen und wie gehen sie mit der daraus resultierenden Isolation innerhalb der Familie und der Gesellschaft um? Wo verorten sie Freiheiten und Zwänge und wie verhandeln sie Spielräume und Verpflichtungen?

Die vorliegende Arbeit versucht, anhand persönlicher Geschichten des Widerstands und des individuellen Umgangs mit den Anforderungen des sozialen Umfelds, dieses Spannungsfeld zu verstehen und innerfamiliäre Dynamiken zu beleuchten.

Im folgenden Kapitel soll zunächst die Voraussetzung zum Verständnis der hier beschriebenen Geschichten geschaffen werden. Ich bewegte mich in der gebildeten urbanen Mittelschicht Lahores, weshalb ich auf soziale, religiöse und kulturelle Normen, Werte und Praktiken eingehen werde, die das Leben meiner Protagonisten⁴ bestimmen und in denen sich ihre

³ Alle in der vorliegenden Arbeit vorkommenden Bezeichnungen von Personen oder Personengruppen beziehen sich auf beide Geschlechter.

⁴ Die hier vorgestellten Personen werden als ‚Protagonisten‘ bezeichnet. Ich wähle diesen Begriff, der in Theater und Film auf die Hauptdarsteller einer Inszenierung verweist, um die aktive Rolle der Akteure zu betonen. Außerdem ergibt dies meiner Meinung nach, vor allem in Zusammenhang mit den theoretischen Ansätzen des ‚kreativen Selbst‘ nach Cohen (1994) und der Selbstdarstellung im Alltag nach Goffman (1969), mehr Sinn als von Informanten oder Gesprächspartnern zu sprechen.

Konflikte mit Familie und Gesellschaft spiegeln. In Kapitel drei wird die Arbeit theoretisch verortet und die zugrundeliegenden Interpretationsansätze erklärt. Zunächst gehe ich kurz auf einige theoretische Strömungen und Diskurse in der Ethnologie ein, die sich auf das Individuum beziehen, um die im Verlauf dieser Arbeit verwendeten Begriffe zu definieren. Des Weiteren greife ich auf den Ansatz des Soziologen Erving Goffman (1969[1956]) zur Selbstdarstellung im Alltag zurück, der Prozesse der sozialen Interaktion mit Begriffen aus der Theaterwelt beschreibt. Goffmans These erweitere ich um Ansätze des Ethnologen Anthony Cohen (1994), der die Handlungsmacht und Kreativität eines bewussten Selbst betont. Die theoretischen Ansätze sollen hierbei als Werkzeug dienen, um die Narrative meiner Protagonisten zu beleuchten und ihre Erfahrungen konzeptuell zu ordnen.

In Kapitel vier werde ich die Forschungssituation reflektieren und meine Forschungsmethoden vorstellen. Teilnehmende Beobachtung, narrative Interviews und die Ansätze der *Life Histories* bilden hierbei den theoretischen Zugang zu dem von mir untersuchten ‚Feld‘. Meine eigene Position im Kontext der Forschung und im ‚Theater des Alltags‘ werden hier verdeutlicht. Kapitel fünf macht den Leser schließlich mit den Hauptdarstellern dieser Arbeit und ihren Geschichten bekannt. Dieser Teil beschäftigt sich zunächst mit den Lebensgeschichten von Zahid und Fareeda, jeweils gefolgt von einer kurzen analytischen Betrachtung. Anschließend stelle ich die Familie Ahmad aus Sicht der beiden Cousins Isa und Aslam vor. Die Dynamik innerhalb der Familie und die Faktoren und Einflüsse, welche die Aushandlung von Konflikten bedingen, thematisiere ich anhand der Liebesgeschichte zwischen Hassan und Zubaida im Teil ‚Familienpolitik‘ (5.3.4).

Die einzelnen Geschichten sollen fragmentarisch bleiben. Auf ein generelles Fazit werde ich verzichten, da ich die Einmaligkeit einer jeden Geschichte betonen will und denke, dass sich Gemeinsamkeiten dem Leser auch ohne direkten Vergleich erschließen. Ich möchte die hier vorgestellten Protagonisten nicht als Repräsentanten von Kategorien begreifen. Vielmehr geht es mir um den individuellen Umgang mit persönlichen Konflikten. Einzelne prägnante Themen und Ereignisse der jeweiligen Geschichte werden isoliert, um zu einem Verständnis der Gesamtsituation meiner Protagonisten beizutragen.

Insgesamt halte ich es für sinnvoll, sich in der Ethnologie verstärkt mit Individuen und deren Geschichten auseinanderzusetzen, um gesellschaftliche und kulturelle Dynamiken aus der Sicht Einzelner verständlich und zugänglich zu machen.

2. SOZIOKULTURELLER HINTERGRUND UND URBANE MITTELSCHICHT IN PAKISTAN

Pakistan ist ein Land von großer Pluralität. Zwischen Stadt und Land, den verschiedenen Provinzen, ‚ethnischen Gruppierungen‘ und sozialen Schichten herrschen enorme Unterschiede bezüglich Lebensrealitäten, sozialen, kulturellen und religiösen Normen. Die Schere zwischen dem Reichtum der Oberschicht und der Armut der Bevölkerungsmehrheit ist groß. Die Bevölkerungsgruppe zwischen diesen beiden Extremen wird gemeinhin als ‚Mittelschicht‘ bezeichnet. Vor allem in ökonomisch-politischen ‚Problemfällen‘ wie Pakistan wird deren Potential, die Wirtschaft und Demokratie des Landes zu stabilisieren, immer wieder betont. Doch eine exakte Definition dieser ‚Schicht‘ scheint schwierig. Wie groß diese Gruppe tatsächlich ist und wo die Grenzen zu ziehen sind, hängt von den Kriterien ab, die zur Quantifizierung angelegt werden.⁵ Trotz dieser Problematik lässt sich feststellen, dass vor allem im städtischen Raum Pakistans die Zahl der Haushalte zunimmt, die sich klar von der ‚herrschenden‘ Elite, dem sogenannten *Establishment*⁶ und den ärmeren Schichten abgrenzen. Hier wird wiederum in eine untere, mittlere und obere Mittelschicht differenziert (vgl. e-Nayab 2011: 9). Innerhalb dieser ökonomisch definierten Gruppierung unterscheiden sich die Lebenswelten enorm. Liberale Kreise von westlich orientierten *Professionals* können nach diesem Differenzierungsschema zur gleichen sozialen Schicht gezählt werden wie konservative Patriarchen, die regelmäßig die Moschee besuchen und deren Frauen ihre Gesichter verschleiern (vgl. Qadeer 2006: 225).⁷

Die Konzepte ‚Schicht‘, und ‚Klasse‘ haben in der sozialwissenschaftlichen Diskussion eine lange Tradition, auf die ich im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter eingehen kann. Es sei dennoch angemerkt, dass sich zur Analyse verschiedener gesellschaftlicher Positionen rein ökonomische Konzepte nicht eignen. Ich beziehe mich daher auf die These Pierre Bourdieus (1983), dass Klassenzugehörigkeit sich in differenziellen Lebensstilen äußert. Stark vereinfacht ausgedrückt erweitert Bourdieu die von Marx geprägte, auf dem ökonomischen Kapital beruhende, vertikale Klassengesellschaft um die horizontalen Komponenten des kulturellen und sozialen Kapitals. Diese ‚Kapitalformen‘ drücken sich in Lebensstilen und Netzwerken aus und positionieren Individuen im sozialen Raum (vgl. Bourdieu 1983).

Prozesse des sozialen Wandels wie Urbanisierung, steigende Mobilität, die wachsende Anzahl von Frauen an Universitäten und im Berufsleben sowie der Einfluss neuer Medientechnologien führen zu einer Neuaushandlung von Werten und Normen, die sich plakativ unter dem Label ‚Tradition versus Moderne‘ fassen lässt und alle Teile der Gesellschaft betrifft. In der städtischen Mittelschicht kommen diese Prozesse als Unterschiede zwischen den Generationen prägnant zum Ausdruck.

⁵ Wie unterschiedlich die Größe der pakistanischen Mittelschicht ausfällt, zeigt die Demographin Dure-e-Nayab (2011) in einem Bericht des *Pakistan Institute of Development Economics (PIDE)*. Mittelschicht sei nicht mit mittlerem Einkommen gleichzusetzen, da dies vor allem in Ländern mit sehr geringen Löhnen ein verzerrtes Bild ergebe. Außerdem könne die Bestimmung der Mittelschicht nicht allein von solch schwankenden Faktoren abhängig gemacht werden. Andere Parameter wie Konsum, Beruf, Hausbesitz und Bildung spielten eine wichtige Rolle. Ausgehend von einem vielschichtigen Ansatz, der diese Faktoren quantifizierbar macht, kommt Nayab zu dem Schluss, dass in Pakistan 18% der Bevölkerung zur Mittelschicht zu zählen seien und sich diese auf die urbanen Zentren konzentrierte (ebd.: 7-9).

⁶ Der Begriff *Establishment* bezeichnet in Pakistan die herrschenden Eliten in Bürokratie und Militär. Zu Geschichte und Zusammensetzung dieser Gruppierung siehe Cohen S.P. 2004.

⁷ Das ist natürlich eine pointierte, stereotype Darstellung, da religiöser Konservatismus und westlicher Anschein ebensogut miteinander korrelieren können (vgl. Siddiqi 2010).

Ich verwende den Begriff Mittelschicht hier zugleich als emisches Konzept, dem sich meine Protagonisten zuordnen, auch wenn sie aus unterschiedlichen Milieus dieser ‚mittleren Schicht‘ stammen. Bildung und politische Einstellung, ‚Konservatismus‘ und ‚Liberalismus‘ sind wichtige Faktoren, die Unterschiede zwischen den gesellschaftlichen Segmenten kennzeichnen und die das Konzept der Mittelschicht für meine Gesprächspartner bestimmen. Ich werde im Weiteren von einer ‚gebildeten urbanen Mittelschicht‘ sprechen, da alle Protagonisten höhere Schulen und Universitäten besucht haben.

Der Fokus liegt im folgenden Kapitel darauf, ein Bild von den Diskursen und Normen zu zeichnen, in deren Kontext sich das Leben meiner Protagonisten abspielt. Dabei gehe ich auch auf Konzepte, Strukturen und Entwicklungen ein, die nicht ausschließlich nur diese gesellschaftliche Gruppierung betreffen.

Eine ausführliche Diskussion der Situation der gebildeten, urbanen Mittelschicht in Pakistan ist jedoch in diesem Rahmen nicht möglich. Das Angebot an ethnologischer Literatur zu dieser Thematik ist im Vergleich zum Nachbarland Indien gering. Deshalb stütze ich mich zum Teil auf eigene Beobachtungen. Weitere Forschung in diesem Bereich wäre demnach sehr wünschenswert.

2.1 KONSUM UND REPRÄSENTATION

In den gebildeten Teilen der urbanen Mittelschicht herrscht nicht nur ein anderer Lebensstandard als in anderen Segmenten der Gesellschaft, sondern auch ein extrem anderer Lebensstil. Viele Familien leben in streng bewachten Siedlungen, die von hohen Mauern umgeben sind. Auch wenn sich die Häuser in Größe, Komfort und Grad der Überwachung von denen der Oberschicht unterscheiden, herrschen fundamentale Unterschiede zu den armen Schichten der Bevölkerung. Meist hat eine Familie mindestens einen Hausangestellten, der oft auch im gleichen Haushalt (*ghar*) wohnt. Je nach Einkommen und Status gibt es eine ganze Schar von *servants*, *maids*, *drivers* und *cooks*. Die Verantwortung für Organisation und Führung des Haushaltes liegt bei der Ehefrau, oder, wenn es sich um eine *joint-family* handelt, bei deren Schwiegermutter.

Konsum und Repräsentation hängen in den wohlhabenderen Schichten eng zusammen. Da Wohlstand mit dem Status einer Familie verbunden ist, wird dieser gerne auch gezeigt. Das neueste Handy zu besitzen ist in diesem Zusammenhang ebenso bedeutsam, wie die Art der Kleidung und Fortbewegung. Statussymbole dienen dazu, sich von ärmeren Schichten abzugrenzen.⁸

Während die meisten Männer vor allem in der Arbeit Anzüge und ‚westliche‘ Kleidung tragen, kleiden sich Frauen typischerweise im traditionellen *shalwar kameez*. Diese Kombination aus langem Hemd (*kameez*) und weiter Hose (*shalwar*) wird mit einem Tuch, der *dupatta*, ergänzt. Je nach Kontext und Milieu tragen manche Frauen auch ‚westliche‘ Kleidung, nackte Haut ist aber, außer gelegentlich an den Armen, nie zu sehen. Jüngere Frauen oder Studentinnen, kombinieren das *kameez* oftmals mit einer Jeans. Die Auswahl der Kleidung hängt hierbei von der Umgebung und dem Grad des ‚Konservatismus‘ der Familie ab. Wichtig ist aber vor allem, dass sie sauber und gebügelt ist. Die äußere Erscheinung beeinflusst das Ansehen der gesamten Familie, weshalb sich auch Frauen, die keinen Schleier oder eine Kopf-

⁸ In manchen Kreisen gilt auch die Verschleierung der Frauen als Statussymbol. Wenn die Frauen einer Familie einen *hijab* (Kopftuch), *niqab* (Gesichtsschleier), oder eine *burqa* (Überwurf für den ganzen Körper) tragen, bedeutet dies gleichzeitig, dass sie nicht körperlich arbeiten müssen und trägt zum Ansehen der Familie bei (vgl. Fischer, M. 1991).

bedeckung tragen, entsprechend kleiden müssen. Freie Dekolletés oder kurze Röcke sind selbst für Frauen aus einem liberalen, gebildeten Milieu in der Öffentlichkeit undenkbar. Auf dem neuesten Stand der Mode zu sein ist dennoch, vor allem für jüngere Frauen, enorm wichtig. Große Shopping Malls und kleine Boutiquen laden in den gehobenen Vierteln der großen Städte dazu ein, einem ungehemmten Konsum zu frönen. Einkaufen ist für viele Frauen der Mittel- und Oberschicht ein willkommener Zeitvertreib, der auch in konservativen Kreisen nicht als anstößig betrachtet wird.

Ein weiterer wichtiger Teil des sozialen Lebens ist das gemeinsame Essen. Der pakistanische Stadtgeograph Mohammad Qadeer (2006) beschreibt das Essengehen seit der ‚Islamisierungspolitik‘ Zia-ul-Haq⁹ und der damit einhergehenden Einschränkung anderer kultureller Aktivitäten als letzte ‚öffentliche‘ Freizeitbeschäftigung: „Fun in Lahore became eating out“ (ebd.: 230). Da Alkohol gesetzlich verboten ist und es weder Nachtclubs noch Kneipen gibt, trifft sich auch die Jugend der urbanen Mittel- und Oberschicht in ‚modern-westlichen‘ Etablissements zum Essen, *Shisha*-Rauchen¹⁰ oder Teetrinken. Unzählige Restaurants und Coffee-Shops zum Teil international bekannter Ketten sorgen in den ‚modernen‘ Vierteln der Stadt für das leibliche Wohl der gutsituierten Bevölkerungsgruppen. Breite Boulevards und gutasphaltierte Straßen kennzeichnen diesen Teil der Stadt. Die Art der Fortbewegungsmittel reflektiert auch hier den sozialen Status.

“In Pakistan, the hierarchy on the roads reflects that of society. If you are poor, you use the overcrowded buses or a bicycle. Small shopkeepers, rural teachers and better-off farmers are likely to have a \$1,500 Chinese or Japanese motorbike. Then come the Mehran¹¹ drivers. A rank above them, in air-conditioned Toyota Corolla saloons, are the small businessmen, smaller landlords, more senior army officers and bureaucrats. Finally, there are the luxury four-wheel drives of ‘feudal’ landlords, big businessmen, expats, drug dealers, generals, ministers and elite bureaucrats. The latter may be superior in status, power and wealth, but it is the Mehrans which, by dint of numbers, dominate the roads.”

(Burke 2010, zitiert in e Nayab 2011: 21f.)

Nach diesem Eindruck des britischen Journalisten Jason Burke könnte man meine Protagonisten zwischen Suzuki Mehran und Toyota Corolla-Fahrern ansiedeln. In der urbanen Mittelschicht stehen ‚westlich-kapitalistisch‘ beeinflusstes Konsumverhalten und Lebensstil oft in paradoxem Gegensatz zu ‚traditionell-konservativen‘ Normen.

⁹ Zur Politik der ‚Islamisierung‘ des Militärdiktators Zia-ul-Haq (1977-88) siehe ausführlicher Kapitel 2.2.

¹⁰ Wasserpfeife, mit der aromatisierter Tabak geraucht wird.

¹¹ Der Suzuki Mehran ist ein Kleinwagen, der gemeinhin als das Auto der Mittelschicht gilt.

2.2 RELIGION UND GESCHLECHTERBEZIEHUNG

Qadeer (2006) identifiziert drei ‚soziale Institutionen‘, die den Angelpunkt im Sozialleben Pakistans bilden: Religion, Familie und Beruf. Eine soziale Institution besteht für ihn aus wiederkehrenden Verhaltensweisen, die auf zusammenhängenden Normen beruhen und einen bedeutenden Teil des sozialen Lebens regulieren. Sie sind sozusagen die Handbücher sozialer Organisation und als Gewohnheiten, Normen und Werte in der menschlichen Psyche verankert. So konstituiert sich die Institution ‚Familie‘ aus geteilten Normen und Regeln, welche die Beziehungen zwischen Familienmitgliedern bestimmen (ebd.: 155). Generalisierungen sind immer mit Vorsicht zu genießen und Normen können von Familie zu Familie stark variieren. Dennoch lassen sich einige Diskurse identifizieren, die in der sozialen Praxis in Pakistan eine bedeutende Rolle spielen und das Leben jedes Individuums beeinflussen. Dazu gehört die prägnante Stellung der Religion. Da die Auseinandersetzung mit Religion im Leben aller meiner Protagonisten zentrale Bedeutung hat und eng mit ihren individuellen Konflikten verknüpft ist, werde ich darauf umrisshaft eingehen. Allerdings geht es nicht um eine religionswissenschaftliche Perspektive auf den Islam, sondern eher darum, wie sich der etablierte religiöse Diskurs auf die einzelnen Aspekte des Lebens einer gebildeten urbanen Mittelschicht auswirkt.

Pakistan wurde 1947 als Staat aller Muslime in Südasien gegründet. Der Islam und eine Rhetorik der religiösen Identität spielten eine zentrale Rolle bei der Teilung des indischen Subkontinents. Etwa 96% der pakistanischen Bevölkerung sind Muslime, gefolgt von diversen religiösen Minderheiten wie Christen, Ahmadis, Hindus, Parsis und Sikhs. Ahmadis verstehen sich selbst nicht als religiöse Minderheit, da sie sich als Muslime betrachten, werden aber staatlich nicht als solche anerkannt (vgl. 5.3). Nicht-muslimische Minderheiten haben in Pakistan eine marginalisierte Stellung und werden sowohl von legislativer, als auch gesellschaftlicher Seite stark diskriminiert. Neben diversen gesetzlichen Benachteiligungen dürfen Nicht-Muslime beispielsweise weder das Amt des Präsidenten, noch das des Premierministers innehaben. Immer wieder werden sie Opfer von Anschlägen oder anderen Gewalttaten. Die strengen Blasphemie-Gesetze werden häufig missbraucht, um gegen Angehörige einer Minderheit vorzugehen (vgl. Faruqi 2011).

Religion, Politik und Gesellschaft sind in Pakistan eng miteinander verknüpft. Der Einfluss des Islam auf das öffentliche und soziale Leben der Menschen hat seit den Gründungsjahren zugenommen.¹² In Pakistan existieren unterschiedlichste religiöse und spirituelle Strömungen des Islam, vom mystisch orientierten Sufismus bis zur sunnitisch-orthodoxen Schule der *Deobandi*. Es sind jedoch die orthodoxen sunnitischen Kräfte, die den öffentlichen und politischen Diskurs um Religion seit der Staatsgründung geprägt haben und immer mehr an Einfluss gewinnen. Von allen Machthabern wurde religiöse Rhetorik immer wieder für politische Zwecke und Machtkämpfe instrumentalisiert. Die religiös-konservativen Kräfte, wie die islamistische Partei *Jamaat-e-Islami* konnten so ihren Einfluss weiter ausbauen, auch wenn sie bei Wahlen keinen besonderen Rückhalt hatten (vgl. Ahmad 2010: 301).

¹² Hassan (1985) versteht Islamisierung in Pakistan als „a process of religious and social change which seeks to expand the role of religious institutions and the scope of religious practices in Pakistani society. This expansion is to occur primarily through redefinition of the role of existing socio-cultural institutions and through restructuring the state bureaucracy regulating their function. In Pakistan specific institutional areas which are primary foci of internal restructuring and redefinition include: religious; educational; economic; legal; mass media (particularly broadcasting and publishing); and cultural“ (ebd.: 264f.).

In den Gründungsjahren war der politische Diskurs noch relativ säkular ausgerichtet. Islamisierung wurde erst unter dem demokratisch gewählten Premierminister Zulfikar Ali Bhutto (1971–77) zum Regierungsprogramm erhoben. Er setzte populäre ‚islamische‘ Gesetzesänderungen durch, um die Opposition zu besänftigen und um urbane Gruppen, die gegen seine Wirtschaftspolitik propagierten, auf seine Seite zu bringen. So wurde der Freitag anstelle des Sonntages zum Feiertag erklärt und zudem Glücksspiel und Alkohol verboten (Hassan 1985: 263f.).

Die ‚Islamisierungspolitik‘ des Militärdiktators General Zia-ul-Haq, der sich 1977 an die Macht putschte, hatte dagegen eher ideologischen Charakter. Er hatte die Errichtung einer umfassenden ‚islamischen Gesellschaft‘ zum Ziel. Deshalb wird seine Regierungszeit oftmals als Wendepunkt betrachtet, der eine Verschiebung der Religion vom privaten in den öffentlichen Diskurs darstellte. Seine Unterstützung der konservativen islamischen Strömungen, hatte einen nachhaltigen Einfluss auf die Gesellschaft und die Rolle der Religion im öffentlichen Leben. Eine Aura gegenseitiger Überwachung bezüglich der Einhaltung religiöser Normen charakterisierte diese Periode (vgl. Hassan 1985; Mumtaz & Shaheed 1987: 15 - 17; Qadeer 2006: 187; Siddiqa 2010: 78f.).¹³ Qadeer argumentiert allerdings, dass die Islamisten ihr Ziel, tatsächliches ‚frommes‘ Verhalten zu fördern, nicht erfolgreich umsetzen konnten. Eher führte die Islamisierung „zu einer Zerteilung in ein öffentliches Leben islamischer Frömmigkeit und ein privates Leben, welches durch eigennütziges Gewinnstreben und unbändigen Materialismus charakterisiert ist.“ (Qadeer 2006: 169, eigene Übersetzung).

Die ‚Rückbesinnung‘ auf konservativ-islamische ‚Traditionen‘ setzte sich in den 1990er Jahren fort und ist vor allem in Teilen der urbanen Mittelschicht zu beobachten. Als Beispiel hierfür kann die 1994 von der Islamwissenschaftlerin Farhat Hashmi gegründete Islamschule *Al-Huda* und ihr Erfolg bei gebildeten Frauen der Mittel- und Oberschicht der großen Städte stehen.¹⁴ Während meiner Pakistan-Aufenthalte bekam ich immer wieder zu hören, wie sehr sich der öffentliche Diskurs islamisiert habe. Eine meiner Kolleginnen erklärte mir das am Beispiel der Verabschiedungsformel *khuda hafiz* („Gott beschütze dich“). Diese neutrale Verabschiedung, die auf keine bestimmte Religion Bezug nimmt, wurde in den letzten Jahren durch *Allah hafiz* abgelöst, ein Ausdruck, der ausdrücklich auf den Islam verweist.¹⁵ Auch die Anzahl der Frauen, die einen Schleier, *hijab*, *niqab* oder gar eine *burqa* tragen, hat in der

¹³ Zia-ul-Haq führte in den 1970er Jahren eine Reihe von Gesetzesänderungen ein, die einen orthodoxen Islam propagierten, die Rechte von Frauen und Minderheiten beschnitten und das Bildungssystem islamisierten (Änderungen in Lehrbüchern, Hudood Ordinances). Außerdem erließ er Anordnungen symbolischer Art, wie die Pflicht für Frauen im Staatsdienst und im Fernsehen ihren Kopf zu bedecken; jede Korrespondenz in Büros musste mit den Worten *Bismillah-hir-rahman-nir-rahim* („Ich beginne diese Arbeit im Namen Allahs“) begonnen werden. Auch wenn diese Anordnungen nicht streng befolgt wurden, unterstützten sie „Islamische Moralisten“, ihre Version des Islam im öffentlichen Leben zu propagieren und durchzusetzen, wovon vor allem Frauen der urbanen Mittel- und Oberschicht betroffen waren (Mumtaz & Shaheed 1987: 17). Zu Gesetzesänderungen, sozialen und politischen Folgen der Islamisierung unter Zia-ul-Haq siehe Hassan 1985. Eine unterhaltsame literarische Annäherung an die Islamisierungspolitik unter Zia bietet Mohammed Hanif (2008) in seinem Buch „A case of exploding mangoes“.

¹⁴ Die Ethnologin Sadaf Ahmad (2010) beschreibt *Al-Huda* als eine „soziale Bewegung“, die sich durch eine individuelle Verbindung zum alltäglichen Leben, moderne Lehrmethoden und ein eindringliches inhaltliches Studium der religiösen Texte Qur’an und Sunnah zu ‚rückständigen‘ und altmodischen Klerikern abgrenzt. Dadurch konnte sie sich erfolgreich vor allem bei Frauen in der Ober- und Mittelschicht durchsetzen, die oftmals von einem ‚westlichen‘ Lebensstil zu islamischem Puritanismus übergangen (Ahmad 2010: 302-9).

¹⁵ *Khuda* kommt aus dem persischen und bedeutet Gott, *Allah* bezeichnet den Gott der Muslime. Ein weiteres Indiz dieser Islamisierung nach wahabitischem Vorbild, ist die seit einiger Zeit zu beobachtende Praxis, arabische Namen für Kinder zu wählen. Baladas Goshal (2010) bezeichnet den Prozess der Verdrängung lokaler ‚Traditionen‘ durch orthodoxe islamische Praktiken in Süd- und Südostasien als „Arabisierung des Islam“ (2010: 72). Siehe hier auch zu einer ausführlicheren Diskussion dieser Entwicklungen.

Mittel- und Oberschicht stark zugenommen. Paradoxerweise ging diese Islamisierung des öffentlichen Lebens mit einer anderen Strömung einher. Immer mehr Frauen besuchen höhere Bildungsanstalten und treten ins Berufsleben ein. Das Klischee der unterdrückten Frau, die nur im Haus anzutreffen ist, erscheint unter den gegebenen komplexen Entwicklungen als sehr vereinfachend und lässt sich so nicht aufrecht erhalten (vgl. Haeri 2002: XXIII; Mirza 2002: 1-5)¹⁶.

Dennoch ist der restriktive Umgang in der Beziehung zwischen Männern und Frauen ein auffallendes Merkmal in allen Schichten der pakistanischen Gesellschaft. Religiöse und kulturelle Normen sind hier miteinander verwoben und bilden ein enges Netz an Verhaltensvorschriften und Umgangsformen. Clifford Geertz (1973) bezeichnet Religion als ein „kulturelles Symbolsystem“, in dem sich religiöse und kulturelle Praktiken und Traditionen zu Motivationen kulturell bedeutsamer Handlungen verbinden (ebd.: 124f.). So lässt sich auch die Geschlechterbeziehung nicht als rein religiös oder kulturell bezeichnen. Je nach Kontext werden in Pakistan kulturelle Konzepte mit religiösen Erklärungen und Diskursen verbunden.

Die beiden Konzepte *pardah* und *izzat* spielen eine große Rolle im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Männern und Frauen und werden im Folgenden in Bezug auf die gebildete urbane Mittelschicht kurz umrissen.

Pardah (wörtlich: ‚Vorhang‘) bezeichnet einerseits die Praxis der Verschleierung von Frauen und deutet andererseits auf die Restriktion der sozialen Interaktion zwischen Männern und Frauen hin. Die Beziehung zwischen Personen, die einander aufgrund der verwandtschaftlichen Bindung nicht heiraten dürfen, wird mit dem Begriff *maharam* bezeichnet. Zwischen Personen, die sich gegenseitig *maharam* sind, ist ungezwungener familiärer Umgang erlaubt und ein gegebenenfalls getragener Schleier nicht notwendig. Im Gegenzug werden alle Personen des anderen Geschlechts, deren verwandtschaftliche Beziehung theoretisch kein Hindernis zur Eheschließung darstellt, als *na-maharam* bezeichnet, auch wenn diese bereits verheiratet sind. *Na-maharam* schließt demnach auch Cousins, Cousinen und andere entfernte Verwandte mit ein. In der gebildeten, urbanen Mittelschicht wird die Einhaltung der *pardah* gegenüber Cousins und Cousinen allerdings meist weniger streng gehandhabt. Diese Restriktion der Interaktion zwischen Männern und Frauen, die sich gegenseitig *na-maharam* sind, wird in der Literatur oft mit dem islamischen Konzept der Sexualität der Frau in Verbindung gebracht. Demnach ist die Sexualität der Frau so stark, dass sie eine Gefahr für die soziale Ordnung darstellt (Mirza 2002: 16f.).

“Such an interpretation of sexuality presents women as the cause and man as the victim. The woman has desire, beauty, and power of attraction, thus presenting a disturbing danger for men. In order to protect men, women should, therefore, be controlled and kept separate – or chaos may be the result.” (Dahl 1997: 134, zitiert in Mirza 2002: 17)

¹⁶ Zu einer ausführlichen Darstellung der Situation arbeitender Frauen der unteren Mittelschicht in Lahore siehe Mirza 2002 und Weiss 1992. Die paradoxe Entwicklung zwischen einem zunehmenden Frauenanteil in Universitäten und Berufswelt und der Islamisierung der pakistanischen Mittelschicht ist weitgehend unerforscht. Es wäre sehr interessant, die Dynamiken und Folgen dieser gegenläufigen Entwicklungen genauer zu untersuchen. Interessant ist in diesem Zusammenhang das Buch „No Shame for the Sun“ von Shahla Haeri (2002), in welchem die iranische Ethnologin die Lebensgeschichten von sechs berufstätigen Frauen der pakistanischen Oberschicht darstellt. Weitere Einblicke in das Leben berufstätiger Frauen, damit verbundener Wandlungsprozesse und Problematiken bietet außerdem die englischsprachige Belletristik aus Pakistan. Siehe beispielsweise Afzal-Khan 2010 oder Salman 2012.

Um diese ‚aktive‘ Sexualität in Zaum zu halten, wird darauf geachtet eine strikte Trennung der Geschlechter zu pflegen. Wo es nicht möglich ist Frauen und Männer zu trennen, dient die Verschleierung dazu, einerseits diese Trennung aufrecht zu erhalten und andererseits die sexuellen Reize der Frau zu verbergen, damit der Mann nicht ungewollt in Versuchung gerät. Paradoxerweise hat die strikte Trennung der Geschlechter und die Verschleierung von Frauen genau den gegenteiligen Effekt. Heterosexuelle Interaktion wird nach Ansicht Mirzas in einem Maße ‚sexualisiert‘, dass eine andere Beziehung, als die sexuelle zwischen Männern und Frauen schwer vorstellbar ist (Mirza 2002: 19). Leicht zu beobachten ist dies am Verhalten junger Männer auf den Straßen der Stadt, wenn eine Frau in ihr Blickfeld gerät. Visuelle, verbale oder gar physische Belästigungen gehören in Pakistan zum Alltag einer Frau, die sich ohne männliche Begleitung in der Öffentlichkeit bewegt. In der gebildeten urbanen Mittelschicht ist dieses Verhalten zwar tendenziell geringer ausgeprägt als in ärmeren Milieus, dennoch begegnet man Frauen an öffentlichen Plätzen sehr selten allein. Vor allem berufstätige Frauen, die sich in der männlich dominierten Arbeitswelt bewegen, sind oft von übergriffigem Verhalten betroffen.

Ein anderer wichtiger Begriff im Zusammenhang mit Geschlechtertrennung und Familie ist *izzat*. *Izzat* bezeichnet ein komplexes Konzept mit sich überlagernden Konnotationen und Bedeutungen, wie Ehre, Respekt, Würde und Reputation. Es handelt sich dabei um einen Maßstab sozialer Kontrolle, der vor allem in der Geschlechterbeziehung zum Tragen kommt. Je mehr Kontrolle jemand ausüben kann, desto höher ist sein *izzat*. Alle Ereignisse, die zum Verlust von *izzat* führen, gehen mit dem Verlust von Kontrolle einher (Fischer, M. 1991: 108). Frauen wie Männer besitzen gleichermaßen *izzat*, doch wird es in unterschiedlicher Weise ausgetragen und repräsentiert. Ein Mann hat ‚Ehre‘, wohingegen eine Frau ‚Ehre‘ repräsentiert. Sie trägt sie in ihrem Körper. Deshalb ist ihre Keuschheit und Virginität besonders wichtig und eine Verletzung kann das *izzat* des Mannes (und das der gesamten Verwandtschaft) beschädigen (Haeri 2002: 35f.). Insofern wird über das Verhalten von Frauen und Männern unterschiedlich geurteilt. Während die Verletzung der sozialen Norm bei Männern sicherlich Anlass zur Besorgnis darstellt, kann ähnliches Verhalten bei Frauen zur Katastrophe mit weitreichenden Konsequenzen für sie und ihre Familie werden (Mirza 2002: 30). Kontakt zu fremden Männern oder spätes nach Hause kommen werden als Zeichen eines zu lockeren oder lasterhaften Charakters gewertet.¹⁷ Sogenannte ‚Ehrenmorde‘, bei denen eine Frau von (männlichen) Verwandten getötet wird, um das Ansehen der Familie zu wahren, ereignen sich entgegen allgemeiner Annahmen nicht nur in ärmeren Bevölkerungsschichten, sondern zum Teil auch in der Mittel- und Oberschicht. Solche Ereignisse müssen in Hinblick auf das Konzept *izzat* und den damit verbundenen sozialen Erwartungen und Verpflichtungen betrachtet werden, was sie aus Sicht eines externen Betrachters natürlich nicht weniger grausam macht. ‚Ehrenmorde‘ bei ‚unzüchtigem‘ Verhalten sind allerdings nicht die Regel, sondern eher die Ausnahme.

Auch wenn es in der gebildeten urbanen Mittelschicht sehr am ‚Westen‘ orientierte, liberale Familien gibt, deren Frauen unverschleiert sind, arbeiten oder studieren und sich frei im öffentlichen Leben bewegen, wird dennoch auf einen entsprechenden Verhaltenskodex geachtet. Nur unter bestimmten Umständen ist es möglich in Kontakt mit *na-maharam* Männern zu treten, etwa am Arbeitsplatz, in der Universität oder auf dem Markt. Ansonsten trifft man

¹⁷ Der Zusammenhang zwischen *pardah* und *izzat* wird in der Literatur unterschiedlich diskutiert. Mirza argumentiert gegen Weiss, die inakzeptables Verhalten bei Frauen nicht mit Sexualität verbunden sieht. Für eine ausführlichere Diskussion siehe Mirza 2002; Weiss 1992; Mandelbaum 1988; Lyon 2004.

sich üblicherweise in der Gruppe. Eine dritte Person sollte in jeden Fall dabei sein - am besten ein männlicher Verwandter - um keinen Verdacht zu erwecken. Wie strikt die Trennung zwischen Männern und Frauen aufrechterhalten wird, ist allerdings in hohem Maße von der Einstellung der jeweiligen Familie abhängig. Hier herrschen auch in der gebildeten Schicht der Städte enorme Unterschiede zwischen liberalen und konservativen Anschauungen.

Vor allem junge unverheiratete Frauen müssen auf Grund des Konzepts *izzat* sehr auf ihre Reputation achten und sich gut überlegen, wo und mit wem sie sich in der Öffentlichkeit zeigen. Auch wenn manche junge Frauen und Männer schon während des Studiums Beziehungen eingehen, einen Freund oder eine Freundin haben, sind sexuelle Kontakte vor der Ehe gesellschaftlich unannehmbar und müssen, falls sie dennoch stattfinden, streng geheim gehalten werden. Im Regelfall handelt es sich aber bei diesen Beziehungen meist um Schwärmerieen, die über Telefon und Internet ausgelebt werden.

Wie aufgezeigt wurde, spielt aufgrund der Wirkkraft des Konzepts *izzat* das Ansehen einer Familie eine maßgebliche Rolle im gesellschaftlichen Leben und kann eine Verletzung der Normen ernsthafte Konsequenzen nach sich ziehen. Im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit wird sich zeigen, wie die Konflikte meiner Protagonisten oft entlang dieser Linien verlaufen, auch wenn sie nicht direkt auf den Begriff *izzat* Bezug nehmen.

2.3 FAMILIE, VERWANDTSCHAFT, HIERARCHIE

Den Mittelpunkt des sozialen Lebens in Pakistan bildet die Familie. Die Familie ist ebenso wie das öffentliche Leben männlich dominiert. Sie ist überwiegend patriarchal, patrilinear und patrilokal organisiert. Obwohl Frauen in der urbanen Mittelschicht eine gute Bildung genießen und zum Teil berufstätig sind, unterstehen sie zu Hause der Aufsicht ihres Vaters, des Ehemannes oder der älteren Brüder. Nach der Hochzeit ziehen sie in die Familie des Ehemannes und leben, wenn sie nicht einen eigenen Haushalt gründen, mit seinen Eltern, Brüdern, deren Familien und unverheirateten Geschwistern zusammen (vgl. Fischer, M. 2006). Diese sogenannte *joint-family* hat sich allerdings in der gebildeten Mittelschicht durch soziale Wandlungsprozesse wie Urbanisierung und Arbeitsmigration weitgehend aufgelöst. Selten wohnen heutzutage noch alle Brüder mit ihren Frauen, unverheirateten Geschwistern, Kindern und Eltern unter einem Dach. Dennoch sind die Verbindungen zwischen den einzelnen Kernfamilien (Vater, Mutter und unverheiratete Kinder) sehr eng und oft leben sie auch in großen Städten noch in unmittelbarer Nachbarschaft. Gegenseitige Besuche sind häufig, Kinder betrachten das Haus ihrer Onkel und Tanten als ihr eigenes. Auch wenn einzelne Familienmitglieder in anderen Städten oder im Ausland wohnen, werden enge Kontakte gepflegt. Zu wichtigen religiösen oder familiären Ereignissen kommt die ganze Familie zusammen. Oft gibt es auch noch gemeinsamen Landbesitz, finanzielle Belastungen, die Pflege der Älteren und der Kinder werden geteilt. Die erweiterte Großfamilie handelt als Einheit, wenn es um Angelegenheiten des *biradari* oder der Gemeinschaft geht (vgl. Qadeer 2006: 190-96). Qadeer nennt diese zusammenhängenden Kernfamilien, die zwar getrennte Haushalte haben, aber durch enge Beziehungen verbunden sind, *polynuclear-families* (ebd.: 196). Ich bezeichne diese *polynuclear-families* als ‚erweiterte Großfamilie‘, die sich durch Grade erster, zweiter oder dritter (Bluts-)Verwandtschaft bestimmt¹⁸. Jede Familie ist allerdings noch in einen größeren verwandtschaftlichen Kontext eingebunden, der im Punjab meist mit dem

¹⁸ Angeheiratete Ehepartner zählen hier selbstverständlich dazu. Auch wenn Familie in Pakistan patrilinear und patrilokal ist, halten Frauen oftmals engen Kontakt zu ihren Familien und besuchen sich gegenseitig.

Begriff *biradari* bezeichnet wird, auf eine gemeinsame Abstammung verweist und häufig als ‚Clan‘ oder auch ‚Sippe‘ übersetzt wird. Auch andere Begriffe, wie *qaum* oder *zat* werden verwendet, um Zugehörigkeit zu Einheiten zu bezeichnen, die in der Literatur mit ‚Kaste‘ oder ‚ethnische Gruppe‘ übersetzt werden und eine Art Rangordnung im Verhältnis zueinander haben. Wie der Ethnologe Stephen Lyon (2004) zeigt, ist eine analytische Trennung dieser Begriffe schwierig, weil Pakistaner selbst oftmals ein sehr gedehntes und kontextabhängiges Verständnis verwandtschaftlicher Kategorien haben (ebd.: 127).¹⁹ Im urbanen Raum ist *biradari* keine zusammenhängende Gruppe mehr, dient aber weiterhin oftmals dazu, potentielle Ehepartner auszuwählen. Ob endogam oder exogam geheiratet wird, ist wiederum von Religionszugehörigkeit und *biradari* abhängig (Qadeer 2006: 217).

Die Ehe dient der Reproduktion der Familie und ist damit für den Erhalt sozialer Stabilität von zentraler Bedeutung (Fischer, M. 2006: 325). Der Großteil der Ehen wird von den Älteren der Familie arrangiert. Verwandtschaft, Klasse und Status sind hier wichtige Auswahlkriterien. Noch vor einer Generation waren Hochzeiten zwischen Cousin und Cousine ersten oder zweiten Grades auch in der urbanen Mittelschicht die Norm, mindestens aber die Zugehörigkeit zum gleichen *biradari*. Heutzutage wird bei der Wahl der Ehepartner immer mehr auch auf den sozio-kulturellen Hintergrund, Bildung und Status geachtet und nicht allein auf *biradari*-Zugehörigkeit. Die Ehe innerhalb der Verwandtschaft sorgt dafür, dass Besitz und Reichtum in der erweiterten Großfamilie bleibt. Außerdem sagt man diesen familiären Bindungen größere Stabilität nach, da man einander kennt und so die Solidarität im *biradari* gefördert wird. *Izzat* und machtpolitische Faktoren spielen häufig eine Rolle, Verbindungen zu bestimmten Familien zu bevorzugen. (vgl. Qadeer 2006: 192). Die Hochzeit ist somit kein individueller Akt, sondern wird zu einer sozialen Strategie des Kollektivs. Inzwischen werden auch die zukünftigen Brautleute immer häufiger zur Wahl ihrer Partner hinzugezogen.

Unzählige Filme, Lieder und Gedichte beschäftigen sich mit dem Thema der unerfüllten romantischen Liebe. Die Liebenden sind zwischen der Ehre der Familie und ihren Gefühlen zerrissen. In manchen liberalen Kreisen der urbanen Mittelschicht sind Liebeshochzeiten heutzutage akzeptiert. Die Zustimmung der Eltern ist aber in jedem Fall einzuholen, wenn es nicht zu einem ernsthaften Eklat kommen soll. Verlobte Paare können sich in manchen ‚modernen‘ Familien, sogar bei arrangierten Ehen vor der Hochzeit treffen und engen telefonischen Kontakt pflegen. In konservativeren Familien ist es trotzdem noch üblich, dass Braut und Bräutigam am Tag der eigentlichen Hochzeit das erste Mal tatsächlich miteinander sprechen oder sich sehen (vgl. Qadeer 2006: 193).

Die Verheiratung ihrer Kinder und die Wahl eines ‚guten‘ Ehepartners ist eine der größten Sorgen einer pakistanischen ‚Mittelschichtsmutter‘. Auch weil Nachwuchs in ganz Südasien als extrem wichtig erachtet wird, ist es sehr ungewöhnlich und gesellschaftlich nicht akzeptiert unverheiratet zu bleiben. Vor allem Frauen haben es in der patriarchalen Struktur der Gesellschaft schwer, sich für ein selbstständiges Leben ohne Familie zu entscheiden. Uneheliche Kinder ‚gibt‘ es eigentlich nicht. Sollte eine Frau schwanger werden, wie im Fall eines heimlichen Verhältnisses vor der Ehe oder aufgrund einer Vergewaltigung, wird entweder illegal abgetrieben, oder ein klug taktierender älterer Verwandter arrangiert schnell die Hochzeit.²⁰

¹⁹ Für eine ausführliche Diskussion und Definition von *biraderi*, *qaum* und *zat* auf dem Land im Punjab siehe Chaudhary 1999.

²⁰ Aufgrund des geringen Forschungsstandes muss ich mich hier auf eigene Beobachtungen und Spekulationen meiner Gesprächspartner berufen.

Die Hochzeit ist ein großes Ereignis im Leben der pakistanischen Familie. Für die junge Frau bedeutet dies das Verlassen des Elternhauses und oftmals den Umzug in eine andere Stadt oder gar ins Ausland.

Hochzeitsfeiern in Pakistan sind aufwendig und extravagant. Als eine der wenigen Gelegenheiten ausgelassen zu feiern, werden sie monatelang in größter Präzision vorbereitet. An der Größe der Feier, der Auswahl des Essens, der Gäste und der Kleidung ist der Status einer Familie erkennbar, weshalb viel Geld investiert wird, um ihre Stellung in der Gesellschaft zu präsentieren. Gleichzeitig dienen Hochzeitsfeiern dazu, noch unverheiratete junge Geschwister vorzustellen und nach ‚guten Partien‘ Ausschau zu halten. Je nachdem, wie religiös oder konservativ die Familie ist, sind Frauen und Männer bei den Zusammenkünften entweder getrennt oder zusammen. Die *Family Laws Ordinance* von 1961, die einen großen Erfolg der pakistanischen Frauenbewegung darstellte, beschränkte Polygamie, setzte das heiratsfähige Alter für Frauen von 14 auf 16 Jahre und räumte ihnen das Recht auf Scheidung ein, das zuvor nur beim Mann lag (Mumtaz & Shaheed 1987: 58).²¹ Scheidung ist immer noch mit einem großen sozialen Stigma, vor allem für die Frau verbunden und kann das *izzat* ihrer Familie beschädigen. Dennoch nimmt die Scheidungsrate in der urbanen Mittel- und Oberschicht zu. Im öffentlichen Diskurs wird dies vor allem von religiös-konservativen Kräften mit Liebeshochzeiten, zunehmender Bildung der Frauen und ‚Verwestlichung‘ des Lebensstils in Verbindung gebracht.²²

Beziehungen zwischen Individuen und Familien sind sowohl im öffentlichen als auch im privaten Leben durch Hierarchien definiert. Wer eine übergeordnete und wer eine untergeordnete Stellung einnimmt, hängt mit dem Status der jeweiligen Person zusammen, der wiederum von Faktoren wie Alter, Geschlecht, Beruf, Besitz und Familienzugehörigkeit bestimmt wird. Michael Fischer (1991) identifiziert in seiner Analyse der Heiratspräferenzen in einer Siedlung der unteren Mittelschicht Lahores *izzat* als den Hauptindikator für sozialen Status. *Izzat* ist demnach die direkte Konsequenz des Grades der Kontrolle, den ein Individuum oder eine Gruppe über andere Personen der Gemeinschaft ausüben kann. Innerhalb einer Gruppe (der Familie oder des *biradari*) hat ein Mann direkte Kontrolle über untergeordnete Mitglieder. Soziale Kontrolle über Frauen bildet die Grundebene von *izzat*, die nächste Ebene stellt die Kontrolle über jüngere männliche Familienmitglieder dar. Das Verhalten von ‚Untergeordneten‘ und die Akzeptanz der sozialen Kontrolle der Älteren sind grundlegend für das *izzat* der gesamten Familie. Das *izzat* der Familie und des Einzelnen bedingen sich hier wechselseitig (ebd.: 108f.).

Lyon argumentiert, dass beinahe alle Beziehungen in Pakistan sich durch Asymmetrie auszeichnen und spricht von einem ‚Patronagesystem‘. Die Rollen, die ein Individuum darin annimmt, sind allerdings nicht statisch, sondern sind „vielmehr flexible Bezugspunkte innerhalb der Netzwerke sozialer Ressourcen, die sich gleichermaßen aus Patronen und Klienten zusammensetzen“ (Lyon 2004: 227, eigene Übersetzung). Je nach Kontext ist jeder entweder ‚Patron‘ oder ‚Klient‘. Diese Rollen werden bereits im Kindesalter vermittelt. Kinder lernen eher Repräsentanten von Kategorien zu gehorchen als Individuen:

²¹ Zuvor konnte ein Mann seine Frau bei dreimaliger Wiederholung des Wortes *talaq* scheiden, Ehen mussten nicht offiziell registriert werden. Zur Frauenbewegung und Familiengesetzgebung in Pakistan siehe Mumtaz&Shaheed 1987.

²² Leider ist dieses Thema in der wissenschaftlichen Literatur mit Bezug auf die urbane Mittelschicht in Pakistan weitgehend unerforscht. Mit ‚öffentlicher Diskurs‘ meine ich die Diskussion, die darüber in englischsprachigen Medien in Pakistan stattfindet. Als Beispiel siehe:

<http://www.pakistantoday.com.pk/2011/06/26/city/lahore/divorce-rates-climb/> [31.05.12].

“If Punjabis, and indeed Pakistanis, have a tendency to impose some kind of kin relation on all individuals with whom they interact regularly, it is then a very small step to imposing similar kinds of categorical roles to those people. The fundamental role between most individuals in the family is one of differing status. One owes obedience to grandfathers, fathers, uncles, elder brothers, elder cousins and, at least while young, to grandmothers, mothers and aunts. (...) Punjabis learn that most of the people around them should either obey them, or should be obeyed. When a Punjabi then transposes this set of kin relations onto non-kin, some of this obedience and loyalty crosses as well. The relationship of obedience and loyalty continues through life, with individuals shifting from obeying most of the people around them, to being obeyed by most people (if they live long enough). This, in turn, informs political, religious and economic activities.” (Lyon 2004: 96).

Fügt sich jemand diesen Beziehungen nicht oder strebt ohne einen legitimen Grund egalitäre Verhältnisse an, hat er mit ernsthaften Folgen zu rechnen. Lyon argumentiert, dass Individuen, die sich diesen asymmetrischen Beziehungen entziehen, nicht in vollem Umfang am sozialen Leben teilnehmen können (ebd.: 227). Obwohl seine Analyse auf einer Untersuchung lokaler Patronage und Macht bei feudalen Landherren im dörflichen Punjab beruht, spricht Lyon sich dafür aus, diese Strukturen als grundlegend für die gesamte pakistanische Gesellschaft zu betrachten. Fischer fügt dem System der asymmetrischen Beziehungen noch eine gleichgestellte Ebene der Freundschaft hinzu. Freundschaft dient dazu, soziale Beziehungen zu erweitern und Verwandtschaftsgruppen in einer Gemeinschaft zu vernetzen. Sie beruhen auf dem *lena-dena* („nehmen und geben“) Prinzip der Reziprozität. Die wichtigsten ‚Güter‘, die Freunde dabei austauschen, sind Loyalität und Einfluss. Sie sind innerhalb der Freundschaft nicht auf die Rolle des Patrons oder Klienten festgeschrieben, Voraussetzung ist allerdings konzeptionelle Gleichheit. Die Partner einer solchen Beziehung müssen dabei nicht die gleiche relative Stellung in ihrer jeweiligen Gruppe haben, sondern in einem ‚absoluten‘ Sinn gleichgestellt sein. Diese Position ist von der Qualität der Kontakte, beruflicher Stellung, Einfluss und bereits bestehenden Beziehungen abhängig (Fischer, M. 1991: 113f.).²³

²³ Aufgrund mangelnder Forschung lässt sich kein abschließendes Urteil darüber fällen, wie groß der Einfluss der hier dargelegten Konzepte in der gebildeten urbanen Mittelschicht tatsächlich ist, doch kann ich aus eigener Erfahrung und Beobachtung die Stimmigkeit dieses Schemas auch dort feststellen.

2.4 BILDUNG, KARRIERE, BERUF

Bildung ist in allen Segmenten der urbanen Mittelschicht von größter Bedeutung. Sie garantiert zum einen finanzielle Sicherheit, zum anderen dient sie dazu, sich von den ärmeren Schichten abzugrenzen und Status zu generieren. *Izzat* ist eng mit Beruf und Bildung verbunden, jemand mit einer ‚geringen‘ beruflichen Stellung wird nie als Träger eines ‚hohen *izzat*‘ angesehen werden. Beruflicher Erfolg und eine gute Anstellung werten nicht nur den Status eines Individuums, sondern den der gesamten Familie auf (Fischer, M. 1991: 110). Deshalb wird viel Geld in die Ausbildung der Kinder investiert. Da sich *izzat* durch soziale Kontrolle ausdrückt, ist es höher, je mehr Untergebene man in einer beruflichen Position hat (ebd.: 108). Doch der Status eines Individuums und seiner Familie ist nicht durch finanziellen Erfolg allein gesichert. Ein soziales Netzwerk, das in die wichtigen Stellen der Verwaltung und des Militärs reicht, ist ebenso wichtig. Aufgrund des Systems der Patronage ist es von großer Bedeutung, dass Familienmitglieder im bürokratischen Apparat arbeiten, die zu Loyalität und Verantwortung verpflichtet sind. Auch deshalb bewerben sich jedes Jahr immer mehr Absolventen vor allem aus Sozial- oder Geisteswissenschaften für das *Central Superior Service Exam (CSS-Exam)*, das für den höheren Beamtendienst qualifiziert. Sozialer Status und Arbeitsplatzsicherheit sind die Hauptgründe eine Karriere im Staatsdienst anzustreben (Khan & ud Din 2008: 748). Überdies bildet auch der Sektor der Nichtregierungs-Organisationen (NGOs) ein bevorzugtes Berufsfeld der hochqualifizierten urbanen Mittelschicht - vor allem im liberalen Milieu.

Bis zum College (nach der 12. Jahrgangsstufe) sind die meisten Schulen für Mädchen und Jungen getrennt. Erst in der Universität studieren beide Geschlechter gemeinsam. Kinder der oberen Mittelschicht und Elite besuchen heutzutage meist teure, englisch-sprachige Privatschulen und Universitäten (Mirza 2002: 84). Diese Entwicklung, die seit den 1970er Jahren zu beobachten ist, führte zu einer weiteren Spaltung der Gesellschaft. Zuvor galten vor allem die von den Briten gegründeten Colleges und Universitäten als sehr prestigeträchtig und gut. Kinder unterschiedlicher Schichten wurden dort gemeinsam unterrichtet (Qadeer 2006: 233). Mir wurde erzählt, das Niveau an den staatlichen Bildungseinrichtungen sei in den letzten Jahren enorm gesunken, da die guten Dozenten und Professoren auf Grund des besseren Gehalts zu Privateinrichtungen wechselten. Deshalb senden Eltern der Mittelschicht, die es sich leisten können, ihre Kinder dorthin, auch wenn sie selbst an einer staatlichen Universität studiert haben. Der Besuch einer englisch-sprachigen Schule wird von Familien der urbanen Mittelschicht auch deshalb bevorzugt, weil viele zur weiteren Hochschulbildung ins Ausland, vor allem die USA und England gehen (Mirza 2002: 84). Beinahe jeder, der in Pakistan eine höhere Stellung in Verwaltung, Politik oder Wissenschaft besetzt, hat sein Studium an einer renommierten Universität im Ausland absolviert. Neben einer Laufbahn im Staatsdienst oder beim Militär gelten vor allem Medizin und Ingenieurwissenschaften bei pakistanischen Familien als angesehene Karriereziele. Berufswahl und Studium ist bei Frauen und Männern sehr unterschiedlich, hochqualifizierte Frauen sind hauptsächlich als Ärztinnen oder Lehrerinnen tätig. Doch in den letzten Jahren haben sie auch ‚traditionell männliche‘ Berufsfelder, wie Journalismus, Bankwesen und den Staatsdienst für sich erobert (Mirza 2002: 82f.). Frauen müssen aber auch deshalb eine gleichwertige Bildung genießen, um ihre Chancen auf dem Heiratsmarkt zu verbessern. Oftmals besuchen Mädchen der Ober- und Mittelschicht teure Schulen und Universitäten, ohne jemals einen Beruf auszuüben. Es wird als Pflicht einer Ehefrau angesehen, die sozialen Kompetenzen zu besitzen, die der beruflichen Stellung

ihres Ehemannes entsprechen. Insofern betrachten manche Familien die Ausbildung ihrer Töchter als Teil des Brautgeldes (Fischer, M. 1991: 103).

Höhere Bildung an teuren Privatschulen und Universitäten ist allerdings nicht mit ‚liberalem‘ Gedankengut gleichzusetzen. Eine von der Heinrich-Böll-Stiftung finanzierte Studie der Politikwissenschaftlerin Ayesha Siddiqa (2010) an verschiedenen Eliteuniversitäten in Karachi, Lahore und Islamabad zeigt, dass viele dieser Studierenden, gleichwohl ihres ‚westlich-orientierten‘ Lebens- und Kleidungsstils durchaus religiös-konservative Werte vertreten. Die Mehrheit der befragten jungen Erwachsenen identifizierte sich mit dem Islam als religiöser Identität. Viele sprachen sich gegen einen säkularen Staat aus und folgten populären Diskursen, wonach der pakistanische Staat vor allem durch Indien und den ‚Westen‘ bedroht sei. Siddiqa sieht darin ein Zeichen für die Radikalisierung der Gesellschaft, die bisher mit Armut und fehlender Bildung in Verbindung gebracht wurde (ebd.: 85f.).

In diesem Kapitel wurde die besondere Stellung der Familie und eines kollektiven Netzwerkes im Leben eines Individuums deutlich gemacht. Es wird sich zeigen, dass Vorstellungen von Individualität und Selbstbestimmung im Leben meiner Protagonisten dennoch eine bedeutende Rolle spielen. Um die einzelnen Geschichten und den Konflikt mit gesellschaftlichen Normen und Vorstellungen verständlich zu machen, sollen im folgenden Kapitel einige analytische Konzepte vorgestellt werden

3. DAS ‚SELBST‘ UND SEINE DARSTELLUNG

Der Konflikt zwischen individueller Selbstbestimmung und familiärer Norm wird in der vorliegenden Arbeit im Hinblick auf die Wahrnehmung des Einzelnen, sowohl in der sozialen Interaktion, als auch der Konzeptualisierung der eigenen Person behandelt. Der Ausgangspunkt ist also nicht die übergeordnete Struktur, sondern die persönlich erfahrene Ebene.

3.1 INDIVIDUUM, SELBST, PERSON

Setzt man sich in der Ethnologie mit dem Individuum auseinander, trifft man auf eine Reihe von Konzepten, die entlang unterschiedlicher Theoriestränge Termini wie ‚Identität‘, ‚Person‘ und ‚Selbst‘ diskutieren. Obwohl es hier weniger um die theoretische Ebene gehen soll, halte ich es für angebracht, einen kurzen Exkurs in die Ideengeschichte dieser Theorien zu machen, um anhand dessen die Begriffe zu verdeutlichen, die in dieser Arbeit verwendet werden. Denkt man über Selbstwahrnehmung und Selbstdarstellung nach, stößt man schnell auf den Terminus ‚Identität‘. Identität ist ein in allen Geisteswissenschaften ausführlich diskutiertes Konzept. Mir geht es im Folgenden um die persönliche Dimension von Identität, die in der Ethnologie getrennt von der kollektiven Ebene diskutiert wurde. Der Fokus lag in der ‚klassischen Ethnologie‘ auf der Gruppenidentität oder ‚ethnischer Identität‘. Die Selbstwahrnehmung einzelner Personen in der sozialen Interaktion spielte hingegen lange Zeit nur eine marginale Rolle (vgl. Sökefeld 1999, 2012). Ausnahmen bildeten Marcel Mauss (1985 [1938]), Irving Hallowell (1955) und Meyer Fortes (1973).

Die persönliche Dimension von Identität wurde meist unter dem Begriff des ‚self‘²⁴ verhandelt. Viele Debatten hierzu nehmen direkt oder indirekt Bezug auf den amerikanischen Sozialpsychologen und Philosophen George Herbert Mead (1934) und den *symbolischen Interaktionismus*, der sich damit beschäftigte, wie sich das ‚Selbst‘ in der sozialen Interaktion symbolisiert (vgl. Sökefeld 2012: 39).

Im Zuge eines radikalen Kulturrelativismus und der Angst ‚westliche‘ Konzepte auf andere Kulturen zu übertragen, setzte eine Diskussion über Individualität im sogenannten ‚Nicht-Westen‘ ein. In seiner Arbeit über das Kastensystem in Indien stellte Louis Dumont (1965) in Frage, ob ein Konzept des Individuums dort überhaupt existiere. Seine holistische Theorie zu Hierarchie und Kasten-Beziehungen geht davon aus, dass die besonderen Wünsche und Bedürfnisse des Individuums dem sozialen Ganzen untergeordnet seien und persönliche Unabhängigkeit nicht ausgebildet sei. Im südasiatischen Raum würden Personen nicht als Individuen, sondern ausschließlich über soziale Beziehungen konzeptualisiert (Ewing 1991: 134). Dumont stieß damit eine langanhaltende Debatte an, in der einem egozentrischen ‚westlichen‘ Selbst ein soziozentrisches ‚nicht-westliches‘ Selbst gegenübergestellt wurde. Dem egozentrischen Selbst wurden Attribute wie Autonomie, Ungebundenheit, Freiheit und Egoismus zugeschrieben, wohingegen das soziozentrische Selbst als kollektiv, gebunden und holistisch konzeptualisiert wurde. Diese Dichotomie zwischen ‚westlichem‘ und ‚nicht-westlichem‘ Selbst, wurde im Verlauf der Diskussion ausführlich kritisiert. Melford E. Spiro (1993) beschreibt diese Dichotomie als radikale Vereinfachung, die zu restriktiv sei und zu

²⁴ In der deutschen Übersetzung von Mead 1934 wurde *self* mit Identität übersetzt. Damit sind allerdings in der Ethnologie zwei verschiedene Konzepte gemeint. Unter Identität wird, wie oben bereits vermerkt, meist das kollektive Bewusstsein einer Gruppe verstanden. Ich werde im weiteren Verlauf den deutschen Ausdruck ‚Selbst‘ verwenden, da ich auch von Selbstwahrnehmung und Selbstdarstellung spreche (vgl. Sökefeld 2012).

keinem erweiterten Verständnis sozialer Wirklichkeit führe (ebd.: 116f.). Zudem würden hier kulturelle Konzepte (‚Holismus‘ oder ‚Autonomie‘) und politisch-legale Konzepte (‚Interdependenz‘ oder ‚Individualismus‘) mit der Konzeption und den Erfahrungen der Akteure vermischt (ebd.: 136). In dieser Debatte geht es mehr um Ideologien, die sich in theoretisch-philosophischen Diskussionen widerspiegeln, als um gelebte menschliche Erfahrung.

Mehrere empirische Studien zweifeln die Abwesenheit eines Konzeptes des Individuums in Südasien an und widerlegen diese. Der Ethnologe Mattison Mines (1988, 1992, 1994) hat bei seinen Forschungen in Tamil Nadu gezeigt, dass Tamilen sehr wohl eine Vorstellung von Individualität besitzen und unabhängige Entscheidungen treffen, die zum Teil den Normen der Gemeinschaft widersprechen. Er kritisiert Theorien, die sich mehr auf Ideologien stützen als auf die tatsächliche Beobachtung menschlichen Verhaltens. Obwohl Vorstellungen über Autonomie und Unabhängigkeit in kollektive Bedeutungszusammenhänge eingebunden seien, könne individuelles Selbstinteresse durchaus ein wichtiger Beweggrund zum Handeln sein (Mines 1988: 571). Ernestine McHughes (1989) argumentiert in ihrer Studie zu den Gurung in Nepal, dass die große Bedeutung, die in Südasien auf wechselseitige Beziehungen gelegt werde, ein Konzept des Individuums nicht ausschließe (ebd.: 75).

Zudem ist das Bild vom ‚Westen‘ als Ort der individuellen Selbstentfaltung fragwürdig und wird auch im akademischen Diskurs nicht unwiderlegt geltend gemacht.²⁵ Gleichzeitig beherrscht dieses Bild allerdings bei vielen meiner Gesprächspartner bzw. deren Familien die Vorstellung vom ‚Westen‘ und dient als Kontrastbild zu dem in Pakistan anerkannten sozialen Verhalten.

In Zusammenhang mit der oben geschilderten Diskussion bemängelten viele Autoren die Unschärfe der Terminologie in der theoretischen Auseinandersetzung. Oft würden die Begriffe ‚Selbst‘, ‚Person‘ und ‚Individuum‘ parallel verwendet, obwohl eigentlich unterschiedliche Analyseebenen gemeint seien (vgl. Harris 1989; Morris 1994; Spiro 1993). Grace Harris (1989) thematisiert dieses Problem und spricht sich für eine strikte Trennung dreier Formen der Konzeptualisierung des Menschen aus. Sie unterscheidet zwischen dem ‚Individuum‘ als biologischem (Mitglied der Menschheit), der ‚Person‘ als sozialem (Akteur in der Gesellschaft) und dem ‚Selbst‘ als psychologischem Aspekt (Ort der emotionalen Erfahrung) des einzelnen Subjekts. Weiterhin geht sie davon aus, dass sich die Ethnologie mit dem Konzept der ‚Person‘ als Analysekriterium beschäftigen sollte (ebd.: 599). Gleich wie man die Trennlinien genau zieht, es scheint schwierig diese Dimensionen tatsächlich unabhängig voneinander zu betrachten. Oder wie Cohen (1994) es formuliert: „These distinctions are arbitrary, and are often difficult to sustain“ (ebd.: 2). Die emotionale Erfahrung des Selbst ist durch die soziale Interaktion mit der Umwelt wechselseitig beeinflusst. Wie man sich selbst wahrnimmt steht in engem Zusammenhang mit der Umgebung oder der Vorstellung dessen, wie man sich verhalten sollte und wechselt in verschiedenen Kontexten. Es ist fraglich, inwiefern solch künstlich entworfene universalistische Analysekonzepte tatsächlich dazu beitragen, gelebte und erfahrene soziale Wirklichkeit in verschiedenen kulturellen Kontexten zu verstehen. Martin Sökefeld (1999) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass diese Begriffe auch im ‚westlichen‘ philosophischen Diskurs nicht klar voneinander getrennt werden. Wie könne

²⁵ So plädiert beispielsweise Arie S. Kusserow (1999) für eine Komplexifizierung der Vorstellung eines ‚westlichen‘ Selbst (ebd.: 541). Die Debatte um ein ‚egozentrisches westliches Selbst‘ und ein ‚soziozentrisches nicht-westliches Selbst‘ ist lang und hat einen Kanon an wissenschaftlichen Veröffentlichungen nach sich gezogen, deren Diskussion im Rahmen dieser Arbeit weder zielführend, noch behandelbar ist. Darum habe ich hier nur auf ein paar Kritikpunkte und Diskussionsstränge hingewiesen. Siehe dazu Appadurai 1986; Ewing 1990; Lindholm 1997; Shweder & Bourne 1984; Sökefeld 1999; Spiro 1993.

man dann davon ausgehen, dass sie in anderen kulturellen Zusammenhängen durchgängig unterschieden werden, oder überhaupt existierten (ebd.: 428)?

Ich werde im Weiteren den Begriff des Selbst beibehalten, mich hier allerdings auf die Minimaldefinition beschränken, die Sökefeld in Bezug auf Hallowell (1955) vorschlägt. Sökefeld argumentiert, man müsse das Selbst als etwas betrachten, das ‚gleich‘ bleibt, während es in unterschiedlichen Kontexten verschiedene ‚Identitäten‘ miteinander vereint. Das Selbst wird als das Bewusstsein aufgefasst, das die Voraussetzung dafür schafft, sich von der Umgebung abzugrenzen. Es ist eine bewusste, reflexive Wahrnehmung, welche die Unterscheidung zwischen ‚mir‘ und ‚alles um mich herum‘ ermöglicht und der jegliche Erfahrung untergeordnet ist (Sökefeld 1999: 424). Das Selbst darf dabei nicht als statisch begriffen werden. Die emotionale Erfahrung und die Anforderungen der sozialen Umwelt bedingen und beeinflussen sich wechselseitig.

Diese Arbeit thematisiert die Spannung zwischen Wahrnehmung und Darstellung eines Selbst in der Auseinandersetzung mit den Erwartungen und Anforderungen der sozialen Umgebung. Um die Aushandlung zwischen Selbstwahrnehmung und -darstellung in unterschiedlichen Kontexten zu analysieren greife ich auf das Konzept des Soziologen Erving Goffman (1969 [1959]) über die Selbstdarstellung im Alltag zurück.

3.2 DARSTELLUNGEN UND ROLLEN – PERFORMATIVITÄT UND NORM

In seinem 1959 erschienen Werk *„The Presentation of Self in Everyday Life“* [dt. *„Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag“*] entwickelte Erving Goffman eine Theorie der sozialen Interaktion, die auf der Analogie zur Bühne aufbaut. Im ‚Theater des Alltags‘ unterliegt die Darstellung des Einzelnen vorgegeben Regeln. Die Teilnehmer des Schauspiels unterstützen sich gegenseitig darin, eine gelungene Darstellung zu präsentieren. Goffman analysiert, welche Arten der Darstellung dem Einzelnen zu Verfügung stehen und welche dramaturgischen Probleme sich in der Inszenierung seiner Rolle vor anderen ergeben. Er beschreibt soziale Interaktion als ein Spiel, in dem Darstellungen mehrerer Personen aufeinandertreffen und miteinander interagieren. Der Einzelne erscheint hier als überlegter Taktiker, der versucht Informationen über die anderen Teilnehmer zu sammeln oder Informationen, die bereits bekannt sind, ins Spiel mit einzubringen:

„Wenn es auch so scheint, als würden einige dieser Informationen um ihrer selbst willen gesucht, so stehen doch im Allgemeinen praktische Gründe dahinter. Informationen über den Einzelnen tragen dazu bei, die Situation zu definieren, so daß [sic] die anderen im Voraus ermitteln, was er von ihnen erwarten wird und was sie von ihm erwarten können. Durch diese Informationen wissen die anderen, wie sie sich verhalten müssen, um beim Einzelnen die gewünschte Reaktion hervorzurufen.“ (Goffman 1969 [1956]: 5)

‚Interaktion‘ ist für Goffman an die physische Anwesenheit geknüpft und meint den gegenseitigen Einfluss der Teilnehmer auf ihre Handlungen untereinander. Eine Interaktion kann sich aus mehreren einzelnen Interaktionen zusammensetzen, wenn eine Gruppe von Individuen ununterbrochen zusammen ist. Das gleiche gilt für den Begriff der ‚Konfrontation‘. Als ‚Darstellung‘ definiert er die „Gesamttätigkeit eines bestimmten Teilnehmers an einer be-

stimmten Situation, die dazu dient, die anderen Teilnehmer in irgendeiner Weise zu beeinflussen“ (ebd.: 18). Ausgehend von dem jeweiligen Teilnehmer werden die anderen an der Interaktion Beteiligten, die ihre eigenen Darstellungen zum Spiel beisteuern, als ‚Publikum‘, ‚Zuschauer‘ oder ‚Partner‘ bezeichnet. In den meisten Fällen ist das Handlungsmuster in der sozialen Interaktion vorherbestimmt und wird bei verschiedenen Gelegenheiten dargestellt. Dieses Handlungsmuster bezeichnet Goffman als ‚Rolle‘ und unterscheidet diesbezüglich zwischen dem ‚zynischen‘ und dem ‚aufrichtigen‘ Darsteller. Als zynisch definiert er diejenigen, die nicht von der eigenen Rolle überzeugt sind, die also versuchen, ihr Publikum zu täuschen. Die Motivation muss nicht unbedingt eigennützig sein, sondern kann auch auf das Wohl des Publikums gerichtet sein. Auf der anderen Seite steht der aufrichtige Darsteller, der an seine Rolle glaubt und von der ‚Wahrhaftigkeit‘ seines Spiels überzeugt ist. Diesem ist die Inszenierung einer Rolle, vor allem wenn das Publikum seinen Glauben an die Darstellung teilt, nicht bewusst. Die von Goffman geschilderten Extreme stehen an zwei Enden eines Kontinuums, in dem eine Entwicklung in beide Richtungen möglich ist (Goffman 1969 [1956]: 19f.).

Das Ausdrucksrepertoire, das dem einzelnen Darsteller zur Verfügung steht um eine Darstellung zu inszenieren, bezeichnet Goffman als ‚Fassade‘. Die Fassade besteht aus dem ‚Bühnenbild‘ (Möbelstücke, räumliche Anordnung, also den Requisiten und Kulissen), der ‚Erscheinung‘ und dem ‚Verhalten‘. Erscheinung und Verhalten bilden den persönlichen Teil der Fassade, wobei die Erscheinung den sozialen Status und die gegenwärtige Situation des Darstellers anzeigt. Das Verhalten bezieht sich auf die Rolle, die der Darsteller zu spielen beabsichtigt. Im Allgemeinen erwarten wir eine Kohärenz der Fassade. Das Verhalten sollte der Erscheinung und diese wiederum dem Bühnenbild entsprechen. Wenn Teile der Fassade sich widersprechen oder voneinander abweichen, führt dies zu Irritation (ebd.: 23-27). Für verschiedene Rollen kann die gleiche Fassade verwendet werden, die ein identisches Erwartungsmuster im Zuschauer weckt. Dadurch, dass die Fassade unabhängig von spezifischen Aufgaben oder Zeitpunkten stereotype Erwartungen erweckt, vermittelt sie eine Art Stabilität, die Fakten schafft. Damit gibt sie nicht nur den Darstellern, sondern auch dem Publikum, also allen an einer sozialen Interaktion Beteiligten, Sicherheit, weil sie Regeln und Maßstäbe setzt. Durch die Erwartungen der Gesellschaft sozialisiert, wird der Darsteller versuchen beim Publikum einen idealisierten Eindruck zu erwecken:

“Der Einzelne wird sich also bei seiner Selbstdarstellung vor anderen darum bemühen, die offiziell anerkannten Werte der Gesellschaft zu verkörpern und zu belegen, und zwar in stärkerem Maße als in seinem sonstigen Verhalten.” (Goffman 1969 [1956]: 35)

Es gilt hier, möglichst dem in der Gesellschaft gängigen Klischee der Fassade zu entsprechen. Um in der Darstellung einem bestimmten Ideal gerecht zu werden, müssen Handlungen, die nicht damit übereinstimmen, entweder unterlassen oder verborgen werden. Goffman nimmt an, dass unangemessenes Verhalten häufig vorkommt und dass ihm deswegen insgeheim stattgegeben wird. Als Beispiel nennt er Kinder, die behaupten keine für Jüngere bestimmten Fernsehprogramme ansehen zu wollen, diese dann aber doch heimlich verfolgen (ebd.: 40). Hier zieht Goffman eine Grenze zwischen ‚innerem‘ Selbst und ‚äußerer‘ Darstellung. Eine erfolgreiche Darstellung verlangt zum Teil die Unterdrückung einiger Aspekte der Persönlichkeit: „Eine gewisse Reglementierung des Geistes wird erwartet, so daß [sic] man

sich darauf verlassen kann, daß [sic] wir jederzeit eine vollständig homogene Darstellung bieten“ (ebd.: 53). Die Darstellung einer Rolle verlangt also ein gewisses Maß an sozialer Disziplin. Nicht jedem Publikum kann das gleiche präsentiert werden. Gleichzeitig wird die präsentierte Rolle als die Einzige oder zumindest die Wichtigste vermittelt. Obwohl jeder von uns selbst Rollen spielt und als Darsteller fungiert, nehmen wir als Publikum an, die jeweilige Darstellung umfasse die gesamte Persönlichkeit des Darstellers (ebd.: 46). Zudem glauben wir als Zuschauer oftmals aufrichtige Darstellungen seien absichtslos: „Wir neigen dazu ehrliche Darstellungen so zu sehen, als fänden sie ohne Absicht statt, als seien sie ein Produkt unbewußter [sic] Reaktion des Einzelnen auf die tatsächliche Situation“ (ebd.: 65). Zu einer erfolgreichen Darstellung gehört auch die Überzeugung der Aufrichtigkeit. Die Zuschauer müssen von der Aufrichtigkeit der Darstellung überzeugt sein können, gleich ob es sich um einen zynischen oder aufrichtigen Darsteller handelt.

Nicht jede Rolle muss von einem Darsteller neu gelernt werden. Die Erfahrung zu spielen und sich den jeweiligen Erfordernissen der Rolle anzupassen, erlernen wir im Laufe unseres Lebens. Deshalb ist es uns möglich eine neue Rolle ohne das Einstudieren aller Details, sondern nur mittels einiger Regieanweisungen darzustellen. Oftmals sind die Ausführungen dieser Rollen den Darstellern selbst nicht bewusst, vor allem, wenn es sich um den aufrichtigen Teil der Darstellung handelt. Goffman erklärt das am Beispiel eines amerikanischen Mädchens aus dem Mittelstand, welches versucht ihren Freund zu täuschen, indem es dumm und naiv spielt. Hier wird auf die List und Täuschung in ihrem Verhalten hingewiesen. Der größere Teil der Darstellung wird dabei allerdings übersehen, nämlich, dass sie ein amerikanisches Mädchen aus dem Mittelstand ist.

“Eine bestimmte Art von Person zu sein, heißt nicht nur, die geforderten Attribute zu besitzen, sondern auch, die Regeln für Verhalten und Erscheinung einzuhalten, die eine bestimmte soziale Gruppe mit diesen Attributen verbindet. Die unreflektierte Leichtigkeit, mit der Darsteller ständig derartige Rollen spielen besagt nicht, daß [sic] er keine Rolle darstellt, sondern nur, daß [sic] die Teilnehmer sich dessen nicht bewusst geworden sind“ (Goffman 1969 [1956]: 69f.).

In diesem Sinne werden hier mehrere Rollen gleichzeitig gespielt, die einander überlagern. Auf der einen Seite steht die aufrichtige Rolle, der sich der Darsteller selbst kaum mehr bewusst ist und auf der anderen Seite die zynische Rolle, mit der er versucht sein Gegenüber in einer Art und Weise zu beeinflussen, die ihm Vorteile verschafft.

Eine Gruppe von Darstellern, die gemeinsam eine Rolle aufbauen, nennt Goffman ‚Ensemble‘. Jeder der Teilnehmer ist auf die Zusammenarbeit mit den anderen Mitgliedern des Ensembles angewiesen, wodurch eine Abhängigkeit entsteht, die etwaige Status- oder Rangunterschiede überbrücken kann. Da die Mitglieder eines Ensembles gegenüber dem Publikum einen bestimmten Eindruck erwecken wollen, können sie voreinander nicht die gleiche Fassade bewahren. Sie müssen sich gegenseitig als ‚Eingeweihte‘ betrachten und sind durch ein besonders vertrauliches Verhältnis miteinander verknüpft: „Ein Ensemblemitglied ist jemand, auf dessen dramaturgische Mitarbeit man bei der Darstellung einer Situation angewiesen ist“ (ebd.: 78). Das Ensemble ist in Bezug auf die Darstellung eine Gruppierung, nicht in Bezug auf soziale Struktur. Demnach können in bestimmten Situationen Personen von unterschiedlichstem Status ein Ensemble bilden. Das Ziel jedes Darstellers ist es seine Definition der Realität zu stützen. Als Einzeldarsteller kann er sich seine Standpunkte so aussuchen,

dass sie seinen Interessen und der Situation angepasst sind. Da die Einstellung zur Situation unter den Mitgliedern eines Ensembles unterschiedlich ausfallen kann, müssen sie sich auf Einstimmigkeit verständigen, um den gewünschten Eindruck zu erwecken. Deshalb werden als Mitdarsteller oftmals diejenigen ausgewählt, von denen man erwarten kann, dass sie sich der Linie des Ensembles entsprechend verhalten. Darsteller, auf die man sich nicht verlassen kann, werden häufig von der Vorstellung ausgeschlossen (ebd.: 85).

Goffman spricht von einer Hauptbühne, auf der sich die Darstellung eines Ensembles oder Einzelspielers vor den Augen des Publikums abspielt und einer Hinterbühne, zu der das Publikum im Allgemeinen keinen Zugang hat. Die Hauptbühne erfordert vom Darsteller entsprechend seiner persönlichen Fassade die Einhaltung von Normen, die sich auf sein Verhalten und seine Erscheinung beziehen (ebd.: 100f.). Auf der Hinterbühne kann sich der Darsteller entspannen, das was in der Darstellung vor dem Publikum unterdrückt wurde, tritt hervor. Das Publikum darf im Allgemeinen keinen Zugang zur Hinterbühne erhalten, da hier die Darsteller aus ihren Rollen fallen. Haupt- und Hinterbühne können derselbe Ort sein, man muss immer die Darstellung als Bezugspunkt im Auge behalten, entsprechend der Funktion, die sie zum Zeitpunkt der Aufführung hat (ebd.: 117).

Im Regelfall versuchen die Darsteller ein kohärentes Bild einer Situation zu schaffen und Störungen auszublenden oder auf die Hinterbühne zu verbannen. Jeder Teilnehmer einer sozialen Interaktion ist an einer erfolgreichen Darstellung interessiert und unterstützt die anderen Teilnehmer dementsprechend.

Wie Goffman selbst einräumt, bringt die Anwendung der Bühnenmetapher einige Probleme mit sich. Einerseits ist die unhinterfragte Anwendung auf unterschiedliche kulturelle Kontexte schwierig, andererseits bleibt eine Vorstellung im Theater immer eine künstliche Illusion, Darstellungen im ‚echten‘ Leben haben hingegen handfeste Konsequenzen für alle Beteiligten (ebd.: 232).

Goffman gibt hier ein Schema an die Hand, das soziale Interaktion in der konkreten Handlung analysiert. Ich werde im Weiteren seine Begriffe in der Analogie des Theaters verwenden, jedoch nicht nur auf physische Anwesenheit begrenzt betrachten, sondern auf die Reflektion von Interaktion und Konfrontation aus der Sicht meiner Protagonisten erweitern. In Zusammenhang mit meinen empirischen Erfahrungen bietet der hier umrissene Ansatz meiner Meinung nach die Möglichkeit Kategorien zu bilden, welche die Spannung zwischen den Rollen, Fassaden und der eigenen Selbstwahrnehmung verständlich machen können, auch wenn sie von der eigentlichen Interaktion abgekoppelt sind. Allerdings will ich das Selbst nicht nur aus der sozialen Umgebung heraus betrachtet sehen, sondern gehe davon aus, dass Bewusstsein und Darstellung eines Selbst reflexiv und aktiv mit den jeweiligen Rollen ausgehandelt werden. Insofern werde ich einige Begriffe und Ideen Goffmans als Hintergrund für meine Schilderung aufgreifen, für meine Zwecke modifizieren und vor allem versuchen, sie mit dem Ansatz eines *kreativen Selbst* nach Cohen (1994) zu verbinden.

3.3 DAS KREATIVE SELBST

“I think of society and the self as dancing an improvised *pas de deux* each tries to cover the moves of the other; sometimes they merge, at others they separate. Their combination may be harmonious; or it may be awkward in the extreme. Society creates the illusion (...) that it ultimately controls the dance, for it provides the music and the stage. But to coin a phrase, it takes two to tango. To focus on only one of the partners is to take a very skewed look indeed” (Cohen, A. P. 1994: 71).²⁶

‚Klassischerweise‘ beschäftigte sich die Ethnologie eher mit Strukturen von Gesellschaft, nicht mit der Wahrnehmung Einzelner. Individuen spielten in diesem Zusammenhang nur als Prototypen von Gesellschaft eine Rolle, nicht als aktiv handelnde und reflexiv wahrnehmende Akteure. Anthony Cohen (1994) stellt sich gegen alle Theorien, die das Selbst nur aus der Position innerhalb der Sozialen Struktur heraus analysieren und nicht aus eigentlichen sozialen Beziehungen und Interaktionen. Das Selbst muss ebenso als aktiver Gestalter seiner sozialen Umgebung gesehen werden. Auch Goffman konzipiere, laut Cohen, das Selbst als reagierende Einheit, die taktierend darauf bedacht sei, Gewinne zu maximieren und Verluste zu minimieren. Die Selbstpräsentationen basierten hier auf strategischen, dem strukturellen Kontext entsprungenen Überlegungen, nicht auf der Kreativität und Vorstellungskraft des Individuums:

“It was at best a performing self, whose consciousness responded only to winning and losing rounds in the game of social life in which individuals were presumed to have engage by virtue of their membership rather than of their conscious decisions to participate.” (Cohen A.P. 1994: 27)

Eine mechanistische Herangehensweise an das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv ist demnach irreführend. Cohen empfindet Sozialisation als Konzept, das die Individualität des Einzelnen erklären soll, als zu vereinfachend, weil es die Komplexität jedes einzelnen Selbst und der Gesellschaft als Ganzes unterschlägt. Man könne Zugehörigkeit und soziale Mitgliedschaft nicht als gegeben vorwegnehmen, sondern müsse genau solche Zusammenhänge hinterfragen. Er verweist auf Giddens (1991), der das Selbst (er spricht von „*self-identity the object of self-consciousness*“) nicht als passive Einheit, sondern als selbstreflexiv geschaffen wahrnimmt. Dennoch spricht Cohen den Individuen mehr Handlungsmacht zu, als Giddens dies tut, da dieser ihnen die Macht der Reflexivität zuspreche, aber keine Motivation an sich (ebd.: 21). Cohen spricht vom ‚kreativen‘ Selbst. Mit seinem Argument will er sich gegen die These stellen, dass Individuen so sehr von ihrer Gesellschaft geprägt werden, dass das Bewusstsein ihres Selbst in der Forschung ignoriert werden könne: „We should focus on self consciousness not in order to fetishise the self but, rather, to illuminate society“ (Cohen A.P. 1994: 22). Dabei will Cohen nicht in Frage stellen, dass Gesellschaft kontinuierlich in das Vermögen des Individuums zur Selbstbestimmung eindringt. Man sollte dennoch nicht so weit gehen, anzunehmen, dass Individuen ihren Willen zur Selbstbestimmung aufgeben oder das Bewusstsein ihres Selbst verlieren. Im Gegensatz zu einem Selbst, welches sich in der sozialen Interaktion derart verändert, dass es sich widerspricht oder im Bedürfnis nach Kohärenz auflöst, setzt Cohen den Begriff des „I“ und „we“. In bestimmten

²⁶ Hervorhebung im Original.

sozialen Interaktionen werden dem „I“ Grenzen gesetzt, es treten Aspekte in den Hintergrund, die in der Wir-Beziehung keine Bedeutung haben. Das sei allerdings ein aktiver willentlicher Prozess, der nicht impliziere, dass man sich selbst verliere (ebd.: 23f.). Cohen argumentiert an Beispielen der Eheschließung in Griechenland, dass der Übergang in einen anderen sozialen Status, wie die Ehe, nicht den Verlust des Selbst, sondern eine Modulation nach sich zieht. Die neuen Rollen bilden den Rahmen, den die Individuen durch ihre eigene Handlungsmacht und Kreativität verhandeln, auch wenn die Gesellschaft durch den sozialen Akt der Hochzeit versucht Individuen dem Regime der Gemeinschaft unterzuordnen und damit das Selbstsein zu limitieren (ebd.: 90). Die Vorstellung des Selbstsein („selfhood“) als essentieller Kern der Erfahrung schließt, laut Cohen, die Anwendung des Konzeptes der Rolle nicht aus: das performative Selbst Goffmans nutze die lebenslange Erfahrung zum Ausführen einer Rolle. Die generelle Erfahrung werde auf bestimmte Aspekte des Selbst angewandt. Deshalb wachse die Erfahrung als Darsteller (ebd.: 68). Das Selbst wählt also aktiv und kreativ aus verschiedenen Handlungsalternativen aus, um im gegebenen Kontext eine Rolle darzustellen. Die Darstellung der Rolle und die Wahrnehmung des Selbst bedingen und beeinflussen sich gegenseitig. Wenn in verschiedenen Rollen Aspekte des Selbst in den Hintergrund treten, kann das ein willentlicher Prozess sein, der auf Erfahrung beruht und die Wahrnehmung des Selbst mitbestimmt. Andererseits wirkt das Selbst des Darstellers auch auf die sozialen Bedingungen der Rolle ein und ist ihr nicht passiv untergeordnet. Das kreative Selbst schafft in Aushandlung mit seinen Rollen reflexiv ein Bild von sich und der ihn umgebenden Welt. Dabei ist es in ein komplexes Netz kultureller und sozialer Erwartungen eingebunden. In Pakistan wird, wie im einleitenden Kapitel dargestellt, eine große Bedeutung auf familiäre Beziehungen gelegt. So führt das vielschichtige Konzept *izzat* dazu, dass der Einheit der Familie und der Gruppenzugehörigkeit größerer Stellenwert beigemessen wird, als der individuellen Handlungsfreiheit und Selbstbestimmung. Dennoch grenzen meine Protagonisten, wie sich zeigen wird, das klare Bewusstsein eines von der kollektiven Identität der Familie unabhängigen Selbst ab und verhandeln dies mit den an sie getragenen Erwartungen. Sie entwickeln auf unterschiedliche Art und Weise Strategien, um sich Freiräume zu schaffen und selbstbestimmte Ziele zu verwirklichen. Die soziale und kulturelle Umgebung bildet den Rahmen, in dem das Selbst den wechselseitigen Einflüssen zwischen Normen und eigenem Bewusstsein ausgesetzt ist.

Es geht mir im Folgenden darum darzustellen, wie sich meine Protagonisten im Konflikt zwischen Selbstbestimmung und sozialer Norm selbst reflektieren, was zu einem Verständnis ihres kulturellen und sozialen Kontextes führen soll (vgl. Cohen, A. P 1994.: 29).

Cohen fordert, dass Ethnologen ihr eigenes Selbst und die Rolle im Forschungsprozess reflektieren sollten, um für das Bewusstsein des Selbst derer sensibilisiert zu werden, die sie studieren (ebd.: 5). Deshalb möchte ich den Lesern nicht die Bedingungen verschweigen, unter denen die hier vorgestellten Geschichten entstanden sind.

4. ETHNOLOGISCHES ARBEITEN IN PAKISTAN

Diese Arbeit ist auf der Grundlage eines intensiven Austauschs mit den Protagonisten und ihrem sozialen Umfeld entstanden. Ethnologie als reflexive Wissenschaft sollte sich mit den Bedingungen und Umständen der Datengewinnung auseinandersetzen, die immer eng mit der Person der Forschenden verbunden sind. Die Begegnung zwischen Forscherin und Feld ist von vielen Diskursen und Dynamiken beeinflusst, die es gilt offen zu legen, um den intersubjektiven Erkenntnisprozess, der jeder empirischen Arbeit zu Grunde liegt, nachvollziehbar zu machen.

4.1 METHODIK

4.1.1 TEILNEHMENDE BEOBACHTUNG

Mein Forschungsaufenthalt gliederte sich in zwei Abschnitte. Drei Monate arbeitete ich im Frühjahr 2011 in einer Stiftung in Lahore und knüpfte engen Kontakt zu den Protagonisten dieser Arbeit. Der erste Aufenthalt kann als Vorstudie gelten, da ich hier auf die Konflikte meiner Protagonisten im engen Familiennetz aufmerksam wurde und die Idee entstand, dieses Thema ethnologisch zu bearbeiten. Es handelte sich eher um eine unstrukturierte Erfahrung, nicht um eine Forschung im streng methodischen Sinne, doch machte ich mir immer wieder Notizen und es war mir bereits damals bewusst, dass ich zurückkehren und intensiver forschen wollte. Mit meiner Arbeitskollegin Fareeda, deren Geschichte ich in Kapitel 5.2 schildern werde, verbrachte ich 2011 viel Zeit. Ich konnte sie in ihrer Arbeitsumgebung, sowie privat, in ungezwungenerem Rahmen, kennenlernen. Diese verschiedenen Perspektiven sind in die Darstellung ihrer Geschichte eingeflossen. Von Januar bis Februar 2012 kehrte ich zurück, um auf meine Fragestellung fokussiert zu forschen, bereits erworbene Erkenntnisse zu vertiefen und Gespräche aufzuzeichnen. Die im Jahr zuvor geschaffene Vertrauensbasis und Freundschaft erleichterte dabei den Zugang und ermöglichte es mir, innerhalb der kurzen Zeit tiefer in die Materie einzutauchen.

Teilnehmende Beobachtung meint nach Hans Fischer (1998) den Prozess einer ‚zweiten‘ Sozialisation. Die Forscherin ist am Leben der Menschen beteiligt, nimmt selbst eine Position im Sozialsystem ein und lernt dadurch, sich entsprechend zu verhalten. Dabei geht es nicht nur um eine aktive Rolle, sondern auch um emotionale Bezogenheit, es wird ein Gefühl für die Menschen und deren Umgebung aufgebaut (ebd.: 81). Diese emotionale Verbundenheit ist zentral für die vorliegende Arbeit. Mit allen Protagonisten bin ich freundschaftlich verbunden und stehe bis heute in Kontakt zu ihnen. Zahid besuchte mich sogar in Deutschland und fand für ein paar Tage in meiner Wohngemeinschaft ein Zuhause. Hier war es besonders interessant für mich zu beobachten, wie sich sein Verhalten und Gefühlsausdruck im ‚Land seiner Träume‘ änderte.

Die Familie Ahmad, die bei meinem zweiten Aufenthalt von Januar bis Februar 2012 meine Gastgeber waren, hatte ich auch schon im Jahr zuvor kennengelernt. Über den ältesten Sohn der Familie, Isa, wurde ich herzlich aufgenommen und hatte so die Gelegenheit die internen Konflikte der Familie und die performativen Aushandlungsprozesse im Alltag hautnah miterleben. Ich wohnte sechs Wochen lang im Zimmer von Isas Schwester Zaira die gerade in den USA studiert. Außer den Eltern lebt noch Isas jüngerer Bruder Tariq in der Wohnung, mit dem er sich ein Zimmer teilt. Da sich die Kernfamilien regelmäßig gegenseitig besuchen,

dauerte es nicht lange, bis ich den Großteil der in Lahore lebenden Mitglieder der erweiterten Großfamilie ebenfalls kennenlernte. Ich wurde auf alle Ausflüge und Treffen mitgenommen und immer wieder versicherte man mir, dass ich jetzt Teil der Familie sei.

Ich trat als Privatperson und Freundin ins ‚Feld‘ ein. Mein eigentliches Forschungsthema war hier nur meinen Protagonisten und den Cousins und Cousinen der Kindergeneration bewusst. Gegenüber den Älteren verschwieg ich das Thema meiner Forschung bzw. formulierte es vage, um die Privatsphäre meiner Protagonisten zu schützen. Ich lebte mit der Familie zusammen und konnte durch den geteilten Alltag, tägliche Gespräche und Beobachtungen die Lebenswirklichkeit in der Familie kennenlernen. Man kann, die in der Familie Ahmad angewandte Methode der intensivierten teilnehmenden Beobachtung mit Gert Spittler als ‚dichte Teilnahme‘ beschreiben. Spittler bezeichnet damit das Erlernen sozialer Wirklichkeit, das sich durch Nähe, natürliche Gespräche, zeitliche Intensität und vor allem den Einbezug aller Sinne auszeichnet (vgl. Spittler 2001). Denn erst dadurch „erschließen sich soziale Welten geteilter Werte, Normen, Vorstellungen, Ideen, Ästhetiken und Praktiken – Kulturen eben, die wesentlich komplexer, reichhaltiger und vielschichtiger sind, als der oberflächliche Zaungast es sich vorzustellen vermag“ (Knorr 2007: Elektronisches Dokument).

Indem ich mich am Leben der Familie beteiligte, meine Freunde in der Aushandlung ihrer Spielräume begleitete und mich so selbst auf ‚verbotene‘ Aktivitäten einließ, gelang es mir, die Konflikte und Dynamiken innerhalb der Familie nachzuvollziehen. Dieser Aspekt wird ausführlich im nächsten Abschnitt behandelt. Hier gilt es nur festzustellen, dass sich mir die Gelegenheit bot, nicht nur durch Interviews, sondern durch tatsächliches Miterleben die Konflikte meiner Protagonisten zu verfolgen.

4.1.2 LIFE HISTORIES UND NARRATIVE INTERVIEWS

Neben der Methode der teilnehmenden Beobachtung bzw. ‚dichten Teilnahme‘ habe ich den biographischen Ansatz der *Life Histories* gewählt. Unter dem Begriff *Life Histories* verstehe ich einen Prozess der Datenerhebung und Präsentation, in dem die Lebensgeschichte einzelner Individuen im Mittelpunkt steht. Das Ziel hierbei das Verstehen, „der sich wandelnden Erfahrungen und Perspektiven Einzelner in ihrem täglichen Leben, was sie als wichtig empfinden und wie die Schilderung ihrer eigenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft interpretiert werden kann.“ (Roberts 2002: 1, zitiert in Ojermark 2007: 1, eigene Übersetzung)

Es ging mir darum, in narrativen Interviews herauszuarbeiten, welche Prozesse, Momente und Einflüsse im Leben meiner Protagonisten dazu führten, ein selbstbestimmtes Bild von sich zu entwerfen und wie dadurch beeinflusste Lebensziele und Überzeugungen mit dem Kollektiv ‚Familie‘ und ‚Gesellschaft‘ im weiteren Sinne verhandelt werden.

Im Gegensatz zu strukturierten Interviews liegt bei dieser Herangehensweise der Fokus darauf, was die Gesprächspartner selbst als wichtig erachten. Die Interview-Situation gleicht mehr einem informellen Gespräch, das anderen Regeln folgt als ein formelles Interview. Im Gespräch werden konkrete Situationen in assoziativen Erinnerungsketten wiedergegeben. Oftmals springt der Erzähler von Ereignis zu Ereignis und wechselt dabei Zeit und Raum. Beide Seiten tauchen in eine Welt der Geschichten ein, in der es um Bedeutungen und Assoziationen geht. Die Schilderung variiert zwischen der Erzählung spezifischer Erfahrungen (und Anekdoten) und der Darstellung allgemeiner Aussagen und Weltanschauungen. Auch wenn die übergeordnete Forschungsfrage im Hintergrund das Gespräch leitet, muss die Forschende bereit sein, Kontrolle an die Gesprächspartner abzugeben. Im narrativen Interview ist es

wichtig den Interviewpartnern auf dem Pfad ihrer Geschichte zu folgen. Es geht dabei um eine wechselseitige Aushandlung von Interpretation und Darstellung, welche die ‚klassische‘ Rollenverteilung zwischen Interviewer und Befragten aufhebt (Riessman 2004: 709). Das narrative Interview ist aufgrund seiner Offenheit sowohl in der Erhebung, als auch in der Auswertung sehr zeitintensiv. Es ist wichtig, den Erzählfluss der Informanten nicht zu unterbrechen, sondern sie zu ermuntern, persönliche Geschichten zu erzählen. Diese Methode eignet sich meiner Meinung nach besonders, um sich von eigenen Vorannahmen zu entfernen, neue Sinnzusammenhänge und Möglichkeiten der Interpretation zu ergründen. Selbstwahrnehmungen und -darstellungen erschließen sich vor allem in den Geschichten, die Menschen über ihr Leben erzählen.

Durch die enge persönliche Beziehung zu den Protagonisten war es mir möglich viele Gespräche zu führen und aufzuzeichnen, in denen teilweise sehr intime Themen zur Sprache kamen. Es war mir wichtig, das Gespräch nicht durch ständige Notizen zu stören, um die Ungezwungenheit der Situation aufrecht zu erhalten. Alle aufgenommenen Interviews, die im weiteren Verlauf zitiert werden, haben in einem persönlichen Rahmen, meist unter vier Augen stattgefunden. Die Gespräche, die Ausschnittsweise als Zitate den Weg in diese Arbeit gefunden haben, führte ich während meines zweiten Aufenthalts, wobei sich die jeweilige Geschichte der Protagonisten aus meinen Erfahrungen beider Aufenthalte ableitet. Mit Fareeda hatte ich in diesem Jahr nur einen ‚offiziellen‘ Interviewtermin, weil sie sehr mit ihrer Arbeit beschäftigt war und wenig Zeit hatte mich zu treffen. Da ich aber drei Monate mit ihr zusammengearbeitet hatte und sie bereits öfter zu Hause besucht hatte, konnte ich dennoch ein dichtes Bild ihrer Lebenssituation zeichnen. Mit Zahid führte ich während dieses Forschungsaufenthalts vier längere Gespräche, die ich alle aufzeichnete.

In der Familie Ahmad konnte ich Gespräche mit den drei Cousins Isa, Aslam und Haseeb aufnehmen. Während Isa und Aslam Protagonisten dieser Arbeit sind, mit denen ich sowohl 2011, als auch 2012 viel Zeit verbrachte, fließt das Interview mit Haseeb nur indirekt in die Arbeit mit ein. Die Liebesgeschichte zwischen Hassan und Zubaida, die ich im Rahmen des Kapitels ‚Familienpolitik‘ (5.3.4) thematisieren werde, war zwar immer Teil von Gesprächen mit den Cousins, doch war es mir hier leider nicht möglich einzelne Interviews zu führen. Ich konnte mich den beiden nur auf dem Weg des informellen Gesprächs nähern und musste auf meine Notizen zurückgreifen. Das Bild der in folgenden Kapiteln dargestellten Dynamiken in der Familie Ahmad, ergeben sich also hauptsächlich aus der Perspektive von Isa und Aslam und aus meinen eigenen Beobachtungen und Erfahrungen im Familienalltag.

Da mein Urdu nicht ausreichend ist, um differenzierte Gespräche zu führen, fanden alle Gespräche auf Englisch statt. Dabei ist anzumerken, dass es in der doppelten Übersetzung zu Sinnverlust und Missverständnissen kommen kann (vgl. Spradley 1979: 20f.). Das Sprachniveau aller Protagonisten ist allerdings sehr hoch, da in Pakistan die gesamte Hochschulbildung in englischer Sprache stattfindet. Generell versuchte ich durch die Methode des narrativen Interviews, also der Aufzeichnung von Geschichten aus dem Leben meiner Informanten, ihre eigenen Begriffe soweit wie möglich beizubehalten.

Bei der Auswertung und Interpretation der Daten griff ich auf die Praxis des *Open Coding* nach Ansätzen der *Grounded Theory* zurück (vgl. Charmaz 2006). Hierbei ging es mir allerdings nicht um eine vergleichende Analyse der Geschichten der Protagonisten, sondern eher darum, prägnante Aspekte der einzelnen Lebensgeschichten zu isolieren, um wichtige Themen, Veränderungen und Sinnzusammenhänge herauszuarbeiten. In der Darstellung der einzelnen Geschichten ist es mir im Sinne der *Life Histories* wiederum wichtig, die Protago-

nisten so viel wie möglich selbst sprechen zu lassen. Deshalb verwende ich viele wörtliche Zitate aus den aufgezeichneten Interviews. Immer wenn der Kontext des Gespräches für den Inhalt wichtig erscheint, wird das entsprechend verdeutlicht. Ansonsten verzichte ich auf eine genaue Angabe zu Datum und Ort der Gespräche.

Die Anwendung der hier beschriebenen Methoden und meine Anwesenheit in der Familie Ahmad trugen sicherlich auch zu einer Veränderung der untersuchten ‚Realität‘ bei. Interaktion und Interpretation zwischen Forscherin und ‚Feld‘ sind immer durch die Person der Forscherin beeinflusst, die, sobald sie ihr ‚Feld‘ betritt, selbst eine Rolle im sozialen Leben spielt. Diese Wahrnehmungs- und Handlungsschemata führen in eine komplexe Dynamik, die nach einer Reflexion der eigenen Stellung im Forschungskontext verlangt.

4.2 REFLEXION DER FELDFORSCHUNGSSITUATION

Spätestens seit der ‚Postmoderne‘ und ihren fundamentalen Debatten über Autorität und Repräsentation kann der Einfluss der Person der Ethnologin auf die Datengewinnung und Interpretation nicht mehr geleugnet werden (vgl. Clifford 1983). Das positivistische Paradigma der Objektivität ist der Annahme eines subjektiven Erkenntnisprozesses gewichen, den das beobachtende Individuum durch seine selektive Wahrnehmung mitformt (Stellrecht 1993: 38). Zudem verändert die Persönlichkeit der Forscherin und ihre soziale Fassade die Interaktion und beeinflusst somit den Prozess der Datengewinnung. Vor allem eine Arbeit, die sich mit Selbstwahrnehmung und -darstellung beschäftigt, sollte den Einfluss des eigenen Selbst nicht unterschätzen. Deshalb möchte ich im Folgenden Licht auf die Forschungssituation werfen.

4.2.1 SELBSTDARSTELLUNG DER PROTAGONISTEN IN DER INTERAKTION

Die Form der Interaktion zwischen mir und meinen Gesprächspartnern wurde durch meine Herkunft und Stellung deutlich beeinflusst. Ich als junge, weiße, gebildete europäische Frau repräsentiere ein bestimmtes Bild, das sich auf die Selbstdarstellung meiner Informanten und die Interaktion mit mir auswirkte. Vor allem bei Zahid fiel mir auf, dass ich für ihn die Verkörperung eines unabhängigen Lebens darstellte. Wir hatten oft Diskussionen über sein ‚romantisierendes‘ Bild vom ‚Westen‘. Seine Vorstellungen von ‚westlichen‘ Werten als übergeordnet und uneingeschränkt positiv waren für mich zum Teil schwer zu akzeptieren und so versuchte ich ihn immer wieder davon zu überzeugen, dass auch in Europa nicht alle Menschen glücklich seien. Eine Mischung aus Bewunderung und Neid war von Beginn an Teil unserer Beziehung. Ausdruck seiner Freiheit hatte bei ihm viel mit dem Konsum von Alkohol zu tun, und da ich auf diesem Gebiet erfahrener war als er, lauschte er immer sehr interessiert meinen Schilderungen. Er fragte mich über Drogen Erfahrungen aus und wie er am besten bei Frauen ankäme. In den Bereichen, die seinem Wunsch von einem besseren Leben entsprachen, akzeptierte er mich als absolute Autorität und hinterfragte selten meine Erzählungen. Bereits als ich ihn 2011 kennenlernte, hatte ich das Gefühl, dass er sich mir sehr schnell öffnete und es genoss, über Dinge zu sprechen, die er sonst mit wenigen Menschen in seiner Umgebung teilen konnte. Auffällig war, wie viele Ausländer Zahid kannte. Beinahe jeder ‚Westler‘, dem ich in Lahore begegnete, war bereits auf seiner *facebook* Freundesliste.

Auch die Genderperspektive darf nicht außer Acht gelassen werden. Als europäische Frau strahlte ich in Pakistan einerseits eine gewisse Exotik aus und entspreche andererseits einem Schönheitsideal (helle Haut, helles Haar, helle Augen). Es ist schwer zu reflektieren, wie dieser Punkt unsere Beziehung beeinflusste, weil ich das Thema nie wirklich ansprach. Ich nehme aber an, dass Zahid versuchte, ein ganz bestimmtes Bild von sich zu vermitteln, von dem er dachte, es würde mich beeindrucken. Ähnliche Dynamiken lassen sich auch bei den anderen Protagonisten beobachten.

Die Soziologin Catherine Riessmann (1990) zieht Goffmans oben geschilderte Theorie der Selbstdarstellung im Alltag heran, um in einer narrativen Analyse die Selbstdarstellung im Interview zu veranschaulichen. Das Gespräch zwischen Informant und Forscherin wird hier als Darstellung im Sinne Goffmans betrachtet. Insofern führt auch der Informant eine Rolle aus, um die Interaktion zu seinem Vorteil zu beeinflussen und ein bestimmtes Bild von sich zu vermitteln. Riessman kritisiert allerdings Goffmans Konzept des Selbst, das innerhalb taktierender Rollen versucht eine ‚authentische Realität‘ zu verschleiern. Würde man die soziale Interaktion zwischen Informant und Forscher nur unter diesem Gesichtspunkt betrachten, wäre empathisches Miterleben der Narrative des Gesprächspartners nicht möglich (ebd.: 1195f.). Mir geht es hier nicht darum eine ‚Wahrheit‘ herauszufinden und meinen Gesprächspartnern Vertuschung vorzuwerfen. Ich will lediglich darauf hinweisen, dass meine eigene Selbstdarstellung im Zusammenwirken mit Klischees und Stereotypen von ‚westlichen‘ Werten und dem Leben in Europa die gemeinsam zwischen mir und meinen Protagonisten erschaffene Realität beeinflusste. Inwiefern sich meine Rolle auf die gewonnenen Daten ausgewirkt hat, wäre im Einzelnen zu prüfen, würde aber den Fokus dieser Arbeit zu weit verschieben. Ich bin mir mit James Clifford (1983) darüber bewusst, dass ich als Ethnologin immer eine spezifische Position in der intersubjektiven Begegnung einnehme:

„There is no neutral standpoint in the power-laden field of discursive positionings, in a shifting matrix of relationships of ‘I’s’ and ‘you’s’.“(Clifford 1983: 134)

4.2.2 MEINE SELBSTDARSTELLUNG UND POSITION IM ‚FELD‘

Wie bereits oben erwähnt, stellt die Methode der ‚dichten Teilnahme‘ eine Lehrzeit dar, bei der man mit allen Sinnen in die soziale Wirklichkeit des ‚Feldes‘ eintaucht. Dabei müssen die Regeln und Verhaltensnormen der Gastgebergesellschaft erlernt und angewandt werden. Ich möchte hier vor allem meine Stellung in der Familie Ahmad schildern. Weil die Aushandlung von Spielräumen und Freiheiten innerhalb der kollektiven Zwänge der Familie immer etwas mit Techniken der Verschleierung und des Verbergens zu tun hat, wurde auch ich schnell in die Welt der Familienpolitik gezogen und sah mich damit konfrontiert ähnliche Strategien wie meine Protagonisten anwenden zu müssen, um der sozialen Norm zu entsprechen.

Ich begleitete das Leben der beiden Cousins Aslam und Isa, die heimlich die Normen der Familie brechen und beteiligte mich auch an ‚illegalen‘ Aktivitäten, wie dem Konsumieren von Alkohol. Daher musste auch ich mir angewöhnen, den Eltern gegenüber etwaige nächtliche Eskapaden zu verschweigen oder mir Ersatzgeschichten ausdenken, die für die Ohren der Älteren plausibel und anständig klangen. Eine große Schwierigkeit stellte hierbei die von den Älteren der Familie aufgestellte Regel dar, dass Isa und Aslam sich – zumindest alleine - nicht treffen dürfen. Aslams Mutter beschuldigt Isa eines schlechten Einflusses auf ihren Sohn (zu

dieser Problematik siehe Kapitel 5.3.3), weshalb sich Isa und Aslam meist heimlich verabreden, oder nur bei Familientreffen sehen.

Bereits letztes Jahr lernte ich Aslam ohne das Wissen der Familie kennen, was anfangs dazu führte, dass ich im Kreise der Familie vorgeben musste, ihn nur flüchtig zu kennen. Er vermied bei diesen Anlässen meist eine Interaktion mit mir, versuchte sogar Blickkontakt zu vermeiden. Wir gaben uns lediglich zur Begrüßung die Hand. Immer wenn wir uns in der Wohnung oder in Hörweite anderer Familienmitglieder befanden (die nicht gerade die engsten Vertrauten aus derselben Generation waren) verwendeten Isa und ich einen Codenamen für Aslam. Auch unsere Interviewtreffen blieben im Verborgenen. Bei unserem letzten Interview kam es zu einem Vorfall, der mich an die Grenzen meiner ‚Verschleierungskapazität‘ brachte.

Als ich von einem anderen Interviewtermin nach Hause fuhr, verabredete ich mit Aslam per SMS ein Treffen für den frühen Abend. Da wir uns nun schon viele Male ‚offiziell‘ (in Anwesenheit der Familie) getroffen hatten, musste ich mich vorher vergewissern, unter welcher Kategorie das jetzige Treffen laufen sollte. Aslam bat mich es „off-the-record“ zu halten, was bedeutete, dass ich mir eine alternative Geschichte für Isas Eltern überlegen musste. Als ich zu Hause ankam, brachen die Eltern gerade auf und fragten mich nach meinen weiteren Plänen für den Abend. Ich sagte, ich würde mich später mit deutschen Freunden aus der Stiftung treffen, in der ich im Jahr zuvor gearbeitet hatte. Da es aber nur einen Schlüssel gab und außer mir sonst niemand mehr da gewesen wäre, um abzuschließen, wollte der Vater mich nicht alleine zu Hause lassen. Er meinte meine Freunde könnten mich doch sicherlich auch bei seiner Schwester (Aslams Mutter) abholen. So erfuhr ich, dass Isas Eltern eben auf dem Weg zu Aslams Haus waren, da Verwandte aus Gujranwala zu Besuch waren. Aslam, Isa und ein größerer Teil der Familie waren bereits dort. Da ich mit Aslam verabredet hatte, dass er mich eine halbe Stunde später am Tor zu Isas Wohnsiedlung abholen würde, kam ich in die vertrackte Situation, einerseits nicht die Wahrheit sagen zu können und andererseits meine Verabredung aufs Spiel zu setzen.

Ich meinte also, meine Freunde könnten mich nicht bei Aslams Mutter abholen, da sie kein Auto hätten. Währenddessen ging ich fieberhaft Möglichkeiten durch, die Situation zu lösen. Ich konnte kaum zu Aslams Haus fahren, um ihn heimlich zu treffen, wenn er bereits dort war! Zeit, mit ihm zu telefonieren und einen alternativen Plan auszudeckeln blieb nicht, da mich der Vater zu einer Entscheidung drängte. So schlug er vor, sie könnten mich ja einfach gleich zu meinen Freunden bringen, das wäre doch die beste Lösung. Ich willigte ein und sagte, sie sollten mich bei der Stiftung absetzen, die sich ganz in der Nähe befindet. Währenddessen schrieb ich einer Mitarbeiterin dort, dass ich jetzt gleich vorbeikäme, und sie sich nicht wundern sollten. Ich ließ mich von Isas Eltern vor der Stiftung absetzen und bescherte meinen ehemaligen Kollegen einen kurzen Überraschungsbesuch. Aslam schrieb ich in der Zwischenzeit, dass er mich nun von der Stiftung abholen müsse. Die Eltern waren mit meiner Darstellung zufrieden, sie hatten mich sicher bei Freunden abgeliefert und machten sich auf den Weg zu ihrem Familientreffen. Als Aslam kam, um mich abzuholen, lachten wir beide darüber und er meinte, dass wir uns nun eigentlich auch bei ihm zu Hause hätten unterhalten können, da wir ja nun schon offiziell Bekanntschaft gemacht hätten. In Anwesenheit der Familie hätten wir allerdings nicht ungezwungen über konfliktreiche Themen sprechen können.

Mir verdeutlichte die ganze Episode, wie sehr ich bereits selbst Teil des Spiels war und meine Rolle gegenüber den Eltern spielte. Neben meiner ‚normalen‘ Rolle im Alltag kam eine weite-

re Rolle hinzu, die man durchaus als zynisch in Goffmans Sinn bezeichnen kann. Um meine Freunde zu schützen und selbst ein tadelloses Bild von mir gegenüber meinen Gasteltern und der erweiterten Familie zu präsentieren, übernahm auch ich die Taktiken und Strategien der Verschleierung. Ich wurde von meinen Freunden, hauptsächlich von Isa, instruiert, welche Geschichten ich zu erzählen hatte und was ich lieber außen vor lassen sollte. In der Interaktion mit der Elterngeneration musste ich gerade auch bezüglich der meine Forschung betreffenden Fragestellung eine zynische Darstellung inszenieren. Diese Unaufrichtigkeit erfuhr ich hierbei als unlösbares ethisch-moralisches Dilemma. Obwohl mich die Eltern von Isa und die gesamte Familie so herzlich aufgenommen hatten und mich als Teil der Familie sahen, musste ich sie belügen. Andererseits verhalf mir genau diese ‚Sozialisation‘ zu einem tieferen Verständnis für die Konflikte meiner Protagonisten und die innerhalb der Familie wirksamen Dynamiken zu gelangen, das durch Interviews allein nicht erreichbar gewesen wäre.

5. GESCHICHTEN AUS DEM LEBEN

Das Thema dieser Arbeit sind Geschichten der Vorstellung von individueller Selbstbestimmung und kollektiver Norm - Fragmente des Widerstandes und des Konflikts zwischen einem Selbst und den Anforderungen des Umfelds. Wie dieser Konflikt ausgehandelt wird und welche Strategien der Einzelne wählt, ist in den vorliegenden Fällen unterschiedlich. Voraussetzungen und Dynamiken jedoch gleichen einander. Ich werde im Folgenden jeder Geschichte einen Abschnitt widmen, um dann eigene Überlegungen in Verbindung mit oben geschilderten Konzepten hinzuzufügen. Ich möchte die einzelnen Geschichten als fragmentarisch betrachten und als das präsentieren, was sie sind - aufgezeichnete Interpretationen gelebter Wirklichkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt. Ein ganzheitliches Bild einer Person zu erschaffen erachte ich als unmögliches Unterfangen, weshalb ich den Anspruch darauf gar nicht erst erheben will. Vielmehr hebe ich mit der Darstellung jeder Geschichte bestimmte prägnante Aspekte hervor. Den einzelnen Menschen habe ich durch ausgiebige Gesprächszitate Raum gegeben sich selbst vorzustellen. Die Autorität des Autors gebe ich dabei niemals aus der Hand, doch bietet sich hier dem Leser die Möglichkeit von meiner Interpretation abzuweichen und ein Gefühl für die Menschen zu bekommen, deren Geschichten im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen. Dabei habe ich mir die Freiheit herausgenommen die Zitatstellen aus Gründen der Lesbarkeit und der Ästhetik an der Oberfläche zu glätten und einzelne Interviews zu verdichten. Den Sinn und auch den Wortlaut habe ich dabei nach bestem Wissen und Gewissen beibehalten.

5.1 ZAHID

Zahid ist ein 27-jähriger Lahori, den ich auf einem Filmabend der Stiftung kennenlernte, für die ich im Frühjahr 2011 arbeitete. Wir kamen schnell ins Gespräch und verabredeten uns für einen Ausflug. Er wollte mir dieselbe Gastfreundschaft erweisen, die ihm auf seinen Reisen nach Deutschland zuteil geworden war. Für seine Universität war er dort bereits viermal im Rahmen einer internationalen Studentenveranstaltung gewesen. Sehr schnell wurde mir im Umgang mit ihm bewusst, wie sehr er sich als Außenseiter in seiner eigenen Gesellschaft wahrnahm und welche Schwierigkeiten es ihm bereitete, in Pakistan zu leben. Europa und der ‚Westen‘ sind für ihn die Verkörperungen eines freien und unabhängigen Lebens. Pakistan zu verlassen und dort zu leben gehört zu seinen sehnlichsten Wünschen.

5.1.1 ZAHIDS GESCHICHTE

Zahid wuchs mit seinen Eltern und sieben weiteren Geschwistern in Lahore auf. Er ist der älteste von drei Brüdern und fünf Schwestern einer Familie, die zwischen mittlerer und oberer Mittelschicht anzusiedeln ist. Zahid besuchte bis zur sechsten Klasse eine Privatschule, musste dann aber ins öffentliche System wechseln, weil sein Vater es sich nicht leisten konnte für alle Kinder die hohen Gebühren zu zahlen. Dennoch besuchen alle Geschwister weiterführende Schulen oder machen derzeit einen Universitätsabschluss. Der jüngste in der Familie ist Zahids Bruder, der mit seinen 16 Jahren noch die *high school* besucht. Zu beiden Seiten der erweiterten Großfamilie herrscht wenig Kontakt, obwohl sie nicht weit entfernt wohnen. Eine für Pakistan äußerst ungewöhnliche Situation, unter der Zahid litt, als er jünger war.

Zahid führt dies auf den unterschiedlichen Status zwischen seiner Kernfamilie und der erweiterten Familie zurück. Die Familie seines Vaters kommt vom Land. Sie sind zwar auf Grund von Landbesitz ökonomisch gleichgestellt, haben aber dennoch wegen des fehlenden Bildungshintergrundes einen niedrigeren Status. Darum hat sein Vater keinen Kontakt zu seiner Familie, die er als rückständig und provinziell wahrnimmt. Dagegen steht die Familie seiner Mutter im Status weit über ihnen, weshalb diese Seite wiederum wenig Kontakt zu Zahids Kernfamilie pflegt, die ihrem Standard nicht entspricht. Seine *mamus* (die Brüder seiner Mutter) besitzen hohe Ränge in Bürokratie und im Militär, ihre Kinder absolvierten ihre Abschlüsse an teuren Privatschulen und Universitäten, zum Teil im Ausland. Nur zu Hochzeiten und Todesfällen wird dieser Teil der Familie besucht, Zahid bleibt diesen Verwandtschaftsbesuchen aber meist fern. Es sind eher seine Eltern und Schwestern, die diesen Familientreffen beiwohnen.²⁷

Zahids Vater ist Anwalt, übt diesen Beruf aber nicht aus. Die Familie²⁸ lebt von den Mieteinnahmen einiger Läden, die der Vater auf geerbtem Land gebaut hat. Sie wohnen in einer Siedlung etwas außerhalb des Stadtzentrums in einem großen eindrucksvollen Eigenheim. Sein Vater herrscht als strenger Patriarch über die Familie. Er ist sehr konservativ, die Einhaltung der Norm und die Repräsentation nach außen sind ihm extrem wichtig:

„Mein Vater ist sehr kontrollierend. Er ist es jedenfalls früher gewesen. Einmal wurden wir alle verprügelt, nur weil wir einen Tisch in die Nähe des Eingangstores geschoben hatten und von dort nach draußen schauten. Mein Vater sah uns auf dem Tisch, als er nach Hause kam. Er sagte, es sei unangebracht von mir meine Schwestern zu ermuntern auf dem Tisch zu stehen und über das Tor zu schauen. Das würde den Jungs in der Nachbarschaft einen falschen Eindruck vermitteln. Er war also sehr streng. Sogar, wenn wir mit dem Auto zur Schule fahren, wies er uns immer an, geradeaus zu schauen und nicht nach links und rechts. Alles war verboten. Alles außerhalb des Hauses oder alles, was mit Leuten außerhalb des Hauses zu tun hatte.“²⁹

Zahids Kindheit ist von Gewalt und Isolation geprägt, Freunde durfte er bis zur sechsten Jahrgangsstufe nicht besuchen. Erst seit die Familie in ein präsentableres Haus gezogen ist, darf er Freunde mit nach Hause bringen. Allerdings dürfen diese nur im ‚Besucherraum‘, dem vornehmsten Raum des Hauses empfangen werden. Den restlichen Teil des Hauses dürfen männliche Freunde auf Grund der Anwesenheit seiner Schwestern, welche die *pardah* beachten, nicht betreten. Als ich Zahid einmal zu Hause besuchte, hatten sich alle Schwestern in ihren Zimmern in den Betten versteckt, weil der Vater gerade zurückgekommen war und keiner ihm begegnen wollte. Es war ihm sichtlich unrecht, dass eine Besucherin im Haus

²⁷ Zahid erzählte mir, dass diese ungewöhnliche Verbindung zwischen seinen Eltern zustande kam, weil sich der Vater seiner Mutter nicht um das Arrangieren der Ehe seiner Tochter kümmerte. Zahids Vater war ein Klassenkamerad des Bruders seiner Mutter. Seine Mutter beschloss ihm einen Antrag zu stellen, weil sie schon vergleichsweise alt war (25) und Angst hatte, sie würde sonst keinen Ehemann mehr finden. Für Zahids Vater war diese Ehe vorteilhaft, weil sie Beziehungen in die Bürokratie bedeuteten. Der Vater seiner Mutter willigte ein, weil Zahids Vater ökonomisch gutgestellt war. Zahid bezeichnet die Hochzeit seiner Eltern als damals vorteilhaft für beide Seiten. Liebe sei seiner Meinung nach nicht im Spiel gewesen. Von der Geschichte dieser Verbindung habe er aber selbst erst vor ein paar Jahren von seiner Mutter erfahren. Bis dahin hatte er immer gedacht, die Ehe seiner Eltern sei arrangiert worden.

²⁸ Wenn ich im Weiteren von Familie spreche, meine ich in Zahids Fall seine tatsächliche Kernfamilie, also seine Geschwister und Eltern. Aufgrund des geringen Kontakts zur erweiterten Großfamilie, benutzte er das Wort „family“ immer im Sinne der Kernfamilie.

²⁹ Alle Gesprächszitate dieses Abschnitts stammen von Zahid. Auf Wunsch meiner Protagonisten habe ich die Zitate aus den Interviews für diese Version der Arbeit auf Deutsch übersetzt. Die Gespräche fanden auf Englisch statt.

war. Er stand nicht auf, sondern begrüßte mich nur mit einem Nicken und sagte auf Urdu zu Zahid, er solle mit mir in den ‚Besucherraum‘ gehen und mir etwas zu trinken anbieten. Dies erweckte bei mir zunächst den Eindruck, Zahid befände sich mit seinen Geschwistern und seiner Mutter auf einer Seite gegen den Vater. Aber auf meine Frage diesbezüglich stellte er die Situation anders da:

Ich: „Steht dein Vater für dich außerhalb der Familie?“

Zahid: „Das ist eine schwierige Frage. Bis zu einem gewissen Zeitpunkt sah ich ihn so. Aber nun habe ich realisiert, dass nicht er außerhalb der Familie ist, sondern ich es bin. Ich kann nichts beeinflussen. Ich bin der Non-Konformist. Ich bin außerhalb des Kreises. Es ist sein Kreis.“

Zahid bezeichnet das Haus als eine „no-go area“, den Bereich seines Vaters, in den er nicht eingreifen darf:

„Als ich anfing Dinge anders zu machen, spät nach Hause zu kommen in meinen späten Teenager-Jahren. Zuerst gab es eine Menge Ärger, beim nächsten Mal sagte er weniger dagegen und dann tat er weniger dagegen und zuletzt erlaubte er es. Aber es gab gewisse no-go-areas. Einmal wollte ich meine Schwestern ins Kino mitnehmen. Sie waren schon alle mit mir im Auto, auch meine Brüder, da kam meine Mutter und sagte: ‘Wenn dein Vater aufwacht und das herausfindet, wird er ausrasten. Du kannst das Haus verlassen wann immer du willst, aber deine Schwestern müssen hier bleiben. Er zahlt ihre Schulgebühren und alles. Du bereitest ihnen Schwierigkeiten!’ Ich konnte mich also in nichts einmischen, was mit dem Haus zu tun hatte.“

Diese relative Freiheit, die er sich durch ständige Konfrontation mit den engen Grenzen seines Vaters erkämpft hat, gilt nicht für seine Schwestern, die aufgrund von *pardah* und *izzat* weit weniger Bewegungsfreiheit genießen und sich schwer gegen ihren Vater auflehnen können. Zahid wollte die Situation für seine Schwestern positiv beeinflussen, ein Grund, weshalb er sich nach Abschluss seines Bachelors nicht um ein Studium im Ausland bewarb. In den letzten drei Jahren, während seines Masterstudiums wurde ihm bewusst, dass er an ihrer Situation nichts ändern konnte:

„Nach meinem Abschluss hielten mich zwei Dinge davon ab mich für Stipendien zu bewerben. Erstens war mein Notendurchschnitt im Bachelor nicht besonders hoch. Ich dachte, dass ich damit kein Stipendium bekommen würde. Der zweite Grund war, dass ich meine Schwestern immer wenn sie Freunde besuchen wollten dorthin brachte. Mein Vater ließ sie nicht alleine gehen. Ich begleitete sie also immer, wenn sie irgendwohin wollten und dann konnten sie tun, was sie wollten. Ich dachte also, ich könnte ihnen Stück für Stück mehr Freiheit verschaffen, wenn ich hier wäre. Sie könnten dann machen, was sie wollten. Also begann ich meinen Master und während der letzten drei Jahre habe ich realisiert, dass es keinen Unterschied macht, ob ich hier bin oder nicht. Sie wollen es nicht anders. Sie finden es in Ordnung. Sie haben ihren Frieden damit geschlossen, wie die Dinge sind. Warum zur Hölle mache ich mir also Sorgen um sie? Wenn ich mich einmische wird alles nur komplizierter. Es ist OK. Es ist mir egal, weil mich zu sorgen mein Leben schon genug verkompliziert hat. Es

machte keinen Unterschied in ihrem Leben und sie wollen auch keinen. Natürlich wollen sie, aber sie wollen sich dafür nicht mit meinem Vater anlagen. Meine Schwestern versuchen ihren Eltern zu gehorchen, weil sie religiös sind.“

Zahids Einstellung zur Religion könnte man beinahe als anti-islamisch bezeichnen. Keine Gelegenheit lässt er aus, um darüber zu klagen, wie gewaltbereit, intolerant und fanatisch Muslime seien. Bis zu seinem Bachelorstudium war er allerdings selbst noch religiös und die Zugehörigkeit zum Islam bestimmte einen großen Teil seiner Selbstwahrnehmung. Den Prozess, welcher in der totalen Ablehnung aller Religionen und besonders des Islam gipfelte, beschreibt er selbst als „mental change“. Es begann damit, dass sein bester Freund anfang, den Islam zu kritisieren und die Existenz eines Gottes in Frage stellte. Parallel dazu fuhr Zahid das erste Mal nach Deutschland und bekam dort auf einer Veranstaltung Alkohol angeboten. Die Geschichte seines ersten Biers markiert eine Art Wendepunkt für ihn:

Zahid: „Zwei Mädchen saßen neben mir, aber ich sprach mit niemandem. Sie ten: ‚Woher kommst du?‘ Ich antwortete: ‚Aus Pakistan.‘ – ‚Also bist du Muslim?‘ – Ich sagte: ‚Ja. Woher wisst ihr das?‘ – ‚Als der Kellner dich gefragt hat, ob du Champagner oder Saft trinken willst, sagtest du Saft. Du trinkst also keinen Alkohol?‘ Ich sagte: ‚Ja.‘ Am nächsten Tag dachte ich über das Ganze nach: Was hat es mir jemals gebracht gut zu sein? Was hat es mir jemals gebracht zu beten, was hat es mir jemals gebracht nett zu den Menschen zu sein, was hat es mir jemals gebracht auf dem richtigen Pfad zu sein? Dann war da diese global village Party, wir sollten die Kultur unseres Landes vorstellen. Ich trug also diesen Anzug und alle waren nett und redeten mit mir. Und alle wollten Fotos. Manchmal, als ich noch jünger war, hatte ich diese verrückten Tagträume, weil ich nichts Besseres zu tun hatte und wir hatten nur zwei oder drei Fernsehsender. Ich hatte also diese Tagträume, dass ich eines Tages, wenn ich erwachsen wäre etwas tun würde, um die ganze Welt zum Islam zu bekehren und sie auf den rechten Weg zu bringen. Da war also diese Party und überall diese netten Menschen, die mit mir sprechen wollten. Ein Typ bot mir etwas zu trinken an. Ich sagte nein. Aber später ging ich zu ihm und sagte ihm, dass ich jetzt was trinken will und dass es mein erster Alkohol sein würde, er solle mir also ein gutes deutsches Bier empfehlen. Er brachte mir ein Weißbier. Die Sache war die: weil ich genau darüber nachgedacht hatte, war es vollkommen in Ordnung für mich, aber ich versuchte damit anzugeben, dass ich trank. Ich zog eine Show ab – schaut alle her, ich trinke, ich bin nicht anders – irgendwie versuchte ich zu vermitteln, das ich gerade etwas tat, dass gegen alles verstieß, was mir einmal heilig gewesen war. Aber so etwas kann man natürlich nicht vermitteln. Es geht nicht. Aber ich stolzierte herum und versuchte damit zu prahlen, dass ich Alkohol trank.“

Ich: „Warst du dabei nicht sehr unsicher? Ich meine, etwas zu tun, das gegen alles verstieß, was dir einmal heilig war?“

Zahid: „Nein. Anfangs, als mein Zweifel am Glauben begann, hatte ich Angst. Aber dann passierte nichts Schlimmes und mir wurde klar, dass es dort oben nichts gibt.“

Bereits als ich Zahid 2011 kennenlernte, fiel mir auf, wie wichtig die Auseinandersetzung mit dem Glauben für ihn war. Damals bezeichnete er sich noch als Agnostiker, inzwischen hat er keine Zweifel an der Nichtexistenz eines Gottes und definiert sich als Atheist. Dieser Abfall vom Glauben bedeutet für Zahid einen vollkommenen Wandel, den er mit der Phrase: „The current me is a reaction to the me I used to be“ umschreibt. Früher bestimmte vor allem die

Vorstellung von einem Leben nach dem Tode sein Handeln. Er habe sich damals dem religiösen Dogma der ‚Frömmigkeit‘ unterworfen, da er ein gutes Leben nach dem Tode sicherstellen wollte:

„Inzwischen glaube ich nicht mehr an ein Leben nach dem Tod, Meine Zeit zu tun, was ich tun will, ist begrenzt. Ich muss nur noch über das Jetzt nachdenken und im Hier und Jetzt leben. Und das ist nun wichtig für mich – glücklich zu sein. Damals war glücklich sein unwichtig, weil ich dachte ich würde später etwas zurückbekommen. Aber jetzt zählt das Glücklichein.“

Diese Auseinandersetzung mit seinem Glauben und der Wandlungsprozess, der durch das Infragestellen ausgelöst wurde, verstärkten das Gefühl der Isolation in einer islamisch geprägten Gesellschaft. Zahid hat wenig Kontakt zu anderen Atheisten oder Menschen, die ähnliche Einstellungen vertreten. Da Religion in Pakistan im öffentlichen Leben einen prägnanten Stellenwert einnimmt und jeder, der den Islam kritisiert oder anzweifelt, Gefahr läuft der Blasphemie bezichtigt zu werden, ist es schwer, sich öffentlich als Ungläubiger zu bekennen.

Die Reaktion der Leute ändere sich, sobald sie von seiner Einstellung zum Glauben erfahren. Es sei für ihn an keinem Ort möglich sich ganz zu öffnen. Selbst enge Freunde und seine Geschwister, die von seinem Atheismus wissen, meinen mit ihm stimme etwas nicht:

„Zum Beispiel mein Freund Nisar – das letzte Mal bin ich richtig sauer geworden, als er das gesagt hat. Ich hatte diese Sache mit der halbseitigen Lähmung³⁰ am laufen. Wir saßen irgendwo, aßen und er fragte wegen meiner Eltern und ich wurde richtig wütend als er sagte: ‚Bist du dir sicher? Ich meine, du willst wirklich ins Ausland gehen?‘ Ich sagte: ‚Ja, ich will im Ausland leben.‘ – ‚Bist du dir sicher?‘ – Er fragte das drei Mal und es machte mich richtig wütend. Ich hätte ihn am liebsten ins Gesicht geschlagen. – ‚Bist du dir sicher mit deinem Glauben? Bist du dir sicher damit?‘ Ich sagte: ‚Ja!‘ – ‚Bist du sicher?‘ Er fragte mich drei Mal. Wie würde er sich fühlen, wenn ich sagen würde: ‚Bist dir sicher, dass du Schiit bist? Bist du dir sicher, dass du Muslim bist? Bist du dir wirklich sicher damit?‘ Wenn ich so etwas gesagt hätte, wäre es etwas ganz anderes gewesen. Das ist ein Beispiel. Er hätte sich dadurch wahrscheinlich angegriffen gefühlt.“

Gleichzeitig hat er gelernt mit dem Gefühl der Isolation umzugehen. Schon bevor er seinen Glauben verlor, war es schwierig mit Freunden über die Probleme in seiner Familie zu sprechen:

„Es war schon immer so. Immer wenn ich bei meinen Freunden über meinen Vater lästerte oder darüber, wie beschissen meine Familie ist, sagten sie zu mir: ‚Nein, du musst deine Eltern respektieren. Weißt du, unsere Religion sagt uns wir sollen unsere Eltern mit Respekt behandeln und Gott gefällt das auch. Du solltest das nicht tun.‘ Erst jetzt begreife ich, dass sie nicht gewusst haben wie beschissen meine Situation wirklich war. Es ist also schon immer so gewesen. Der einzige Unterschied ist, dass es

³⁰ Im Herbst 2011 litt Zahid an einer Nervenkrankheit, bei der sein Gesicht halbseitig gelähmt war.

damals die familiären Probleme waren und jetzt ist es meine Weltanschauung oder meine religiösen Ansichten, die ich mit niemandem besprechen kann.“

Er versucht auch, im Gegensatz zu früher, nicht mehr die Menschen in seiner Umgebung von seinen Einstellungen zu überzeugen. Nachdem er im Sommer an einer halbseitigen Lähmung des Gesichtes litt, die sein Arzt auf emotionalen Stress zurückführte, versucht er unangenehme Situationen so weit wie möglich aus dem Weg zu gehen und sich in Gleichgültigkeit zu hüllen:

„Inzwischen ist es mir egal. Als diese Sache mit der halbseitigen Lähmung passierte, ist mir klar geworden, dass ich keine Maschine bin. Es macht mir etwas aus. Ich dachte immer, ich hätte ein Herz aus Stein. Was andere Leute tun oder sagen macht mir nichts aus. Es zählt nicht – aber das tut es letztendlich doch, auch wenn man es nicht bemerkt. Unterbewusst beeinflusst es einen. Ich werde nicht wieder krank werden, nur weil ein paar Arschlöcher mich falsch behandeln!“³¹

Auf der anderen Seite bezeichnet er den öffentlichen Umgang in Pakistan als unaufrichtig. Für ihn sind alle Menschen dort „hypocrites“, die nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind und vortäuschen etwas zu sein, was sie nicht sind.

Weil er dieses ‚Theater des Alltags‘ nicht mitspielen will, sind Liebesbeziehungen für ihn in Pakistan nicht möglich, denn seiner Meinung nach fußen diese auf wechselseitiger Illusion. Man könne beispielsweise keine Beziehung zu einem Mädchen haben, wenn man ihr nicht verspreche, dass man sie heiraten werde:

„Ich weiß nicht. Ich kann hier nicht an vielen Dingen teilhaben. Zum Beispiel in einer normalen Mann-Frau Beziehung hier würde man anrufen und dann behaupten, der große Traum sei, die richtige Frau zu finden. Dann unterhältst du dich und wenn du sie triffst, sagst du ihr, sie sei diese Frau. Du weißt, dass es so nicht laufen kann, sie weiß, dass du es weißt und sie weiß es selbst auch. Aber trotzdem geht es weiter und weiter. Beschissene Illusionen. Weißt du, dieser Psycho-Kram.“

Da Zahid sich nicht vorstellen kann, sein ganzes Leben mit einer Person zu verbringen, glaubt er nicht an die Ehe. Andererseits kommt es für ihn auch nicht in Frage ein Mädchen zu belügen, nur um Kontakt zu ihr haben zu können. Die durch *pardah* und *izzat* bestimmte Geschlechtertrennung in Pakistan erschwert Beziehungen vor der Ehe ohnehin sehr. Für Zahid ist es also nicht möglich, seinem eigenen Ehrlichkeitsanspruch treu zu bleiben und gleichzeitig Kontakte zu pakistanischen Frauen zu haben.

Zahid kritisiert sich selbst dafür, das Spiel der Illusionen nicht mitspielen zu können. Er wäre gern abgebrüht genug, um sich ihm bietende Chancen zu nutzen. Die Amerikanerin, mit der er im Sommer 2011 ein Verhältnis hatte, hätte er laut Freunden am besten einfach heiraten sollen, um sich eine amerikanische Staatsbürgerschaft zu sichern. Aber er will es aus eigenem Antrieb schaffen, in seinem großen Bedürfnis, sich von der Mehrheit abzugrenzen und nicht die Strategie jedes ‚normalen‘ Pakistanis zu wählen. Damit kokettiert er auch recht gerne:

³¹ Mit „fuckers“ meint er sein Umfeld und Freunde, die ihn wegen seiner Einstellungen kritisieren.

Ich (scherzhaft): „Ich glaube, du hättest es tun sollen. Stell dir mal vor, du hast die Gelegenheit auf einen amerikanischen Pass verpasst!“

Zahid (ernst): „Das ist genau das Ding. Vielleicht denke ich später einmal, dass das in Ordnung ist. Aber was auch immer ich tun werde, ich werde es allein tun... Ich werde es nicht auf jemand anderes' Schulter abladen.“

Ich: „Das ist doch gut so!“

Zahid: „Nein das ist nicht gut! Eigentlich hätte ich es tun sollen!“

Ich: „Die meisten Jungs hier hätten es wahrscheinlich so gemacht?“

Zahid: „Ja! Hätte ich sie so sehr geliebt, dann hätte ich es vielleicht getan, aber ich würde bei so etwas niemals lügen. Vielleicht werde ich es in Zukunft mal machen, aber nicht jetzt! Weißt du, das ist eigentlich nicht gut! Ich hätte es tun sollen. In ein paar Jahren, wenn ich dann immer noch hier festsitze, werde ich wahrscheinlich begreifen, dass ich mein Ticket nach draußen hatte und ich es weggeworfen habe. Aber im Moment denke ich noch nicht so. Im Moment ist es also noch in Ordnung, wie es ist.“

Zahid kann sich nur vorstellen, im ‚Westen‘ glücklich zu werden. Er hat sich so sehr von seiner Familie und Umgebung distanziert, dass ihn nichts mehr in Pakistan hält.

Auch wenn er sich eine relative Freiheit zu Hause erkämpft hat und meist selbstständig über seinen Tagesablauf entscheiden kann, muss er sich dennoch den Regeln seines Vaters unterwerfen, was das Haus betrifft. Er ist finanziell von ihm abhängig, deshalb kann er auch nicht ganz ehrlich zu ihm sein. Er muss die Hierarchie beachten und seinem Vater den gebührenden Respekt entgegenbringen. Deshalb wissen auch nur seine Geschwister und seine Mutter, dass er Atheist ist und Alkohol trinkt. Wenn er finanziell unabhängig sei, dann könne er auch seinem Vater davon erzählen:

„Freiheit hat in Pakistan viel mit wirtschaftlicher Freiheit zu tun. Sehr viel. Je unabhängiger man in ökonomischer Hinsicht ist, desto freier ist man auch – in jeder Beziehung. In Pakistan könnte ich niemals genug Geld verdienen, um von zu Hause ausziehen. In Europa wäre das anders. Das würde alles ändern. Ich könnte sogar einen Mindestlohnjob haben und alleine leben. Ich müsste nicht mit meiner Familie leben. Ich bin hier praktisch schon allein, alle meine Freunde denken, etwas stimmt mit mir nicht und ich komme nicht mit meiner Familie klar, mich hält hier nichts mehr.“

Die einzige Strategie, um glücklich zu werden und ein selbstbestimmtes Leben zu führen, sieht er darin, Pakistan so schnell wie möglich zu verlassen. Im Moment bereitet er sich auf das CSS³² Examen vor, um sich für den diplomatischen Auslandsdienst zu qualifizieren. Gleichzeitig bewirbt er sich für diverse Stipendien in Europa - am liebsten möchte er nach Deutschland. Dort hat er bereits positive Erfahrungen gemacht und sich durch seine fünf Aufenthalte ein Netzwerk geschaffen.

‚Westlich-demokratische‘ Werte sind für Zahid überlegen, wohingegen er mit Pakistan nur radikalen Islamismus, Heuchelei und Geldgier verbindet. Während er den ‚Westen‘ verherrlicht und nicht verstehen kann, wie es möglich ist, bei der dort genossenen Freiheit unglücklich zu sein, fällt ihm zu Pakistan kein einzig positiver Aspekt ein. Ihm ist jedoch durchaus bewusst, dass diese Ansichten mit seiner inneren Isolation zusammenhängen, mit der er sich allerdings abgefunden hat:

³²Central Superior Service – gehobener öffentlicher Dienst.

„Jeder ist allein. So wie ich es sehe, werden wir allein geboren und wir sterben allein. All diese Freundschaften, all diese Beziehungen sind nur dazu da, uns vorzuspielen, dass wir gar nicht alleine sind. Das ist ein Zitat, ich hab leider den Namen vergessen. Aber ich kann mich sehr gut damit identifizieren. Es existiert, um uns vorzutäuschen wir seien nicht allein, aber wir sind es alle. Jeder von uns.“

Gleichzeitig schätzt er die Situation so ein, dass sich diese Disposition auch mit einem Leben in Europa nicht ändern wird. Auch dort würde er immer ein Außenseiter bleiben. Auf meine Frage, ob es für ihn nicht dennoch möglich sei, sich mit irgendjemandem verbunden zu fühlen, antwortet er:

“Nein das ist ganz einfach nicht möglich. Das ist unmöglich. Schau, die Sache ist, wenn ich mit jemandem von hier den Zustand meiner Familie diskutiere, wie ich zur Religion stehe, denken sie ganz einfach, ich liege in Bezug auf Religion falsch und würden mir ein religiöses Beispiel dafür geben, weshalb ich meine Eltern mit Respekt behandeln sollte. Und wenn ich mit meinen europäischen Freunden darüber spreche, die haben einfach nicht den Hintergrund, um mein Problem nachzuvollziehen. Verstehst du? Die könnten nicht einmal einordnen, was es für mich bedeutet, die Religion hinter mir zu lassen. Es wäre zu anders für sie dort drüben, richtig? Sie könnten es nicht verstehen. Es macht also keinen Sinn.“

5.1.2 INTERPRETATION: ISOLATION UND AUSBRUCHSTRÄUME

Bei der Betrachtung von Zahids Geschichte fallen zwei sich ergänzende Aspekte ins Auge. Einerseits die Isolation innerhalb seiner Familie und seine Rebellion gegen den konservativen Vater. Andererseits die Isolation in der Gesellschaft, durch seine Ablehnung des Islam und des damit verbundenen Normenkodex, sowie der von ihm beschriebenen Taktik der Heuchelei („hypocrisy“). Diese ‚doppelte Isolation‘ führt zu einer Verherrlichung ‚westlicher‘ Werte und dem Wunsch auszuwandern. Seine innere Abgrenzung zu anderen Menschen und emotionalen Beziehungen erleichtert es ihm, dem Ziel nachzukommen, sich komplett von seiner Familie zu lösen. Dabei erscheint die Darstellung dieses emotional unabhängigen Selbst als willentliche, aktive Handlung, die aus der Unvereinbarkeit mit zugeschriebenen Rollen resultiert.

Zahid beschreibt sich innerhalb der Familie als Nonkonformisten, was bedeutet, dass er sich den Verhaltensnormen, die vor allem durch seinen Vater festgelegt wurden, zu widersetzen versucht. Die Darstellung einer Rolle in einer sozialen Interaktion dient laut Goffman dazu, die anderen Teilnehmer auf irgendeine Weise zu beeinflussen. Dabei muss die Rolle der jeweiligen ‚Fassade‘ entsprechen. Als soziale Fassade bezeichnet Goffman das standardisierte Ausdrucksrepertoire, das stereotype Erwartungen weckt, welche die offiziell anerkannten Werte und Normen der Gesellschaft verkörpern (Goffman 1969 [1956]: 35). Eine soziale Fassade kann für verschiedene Rollen verwendet werden. Ich möchte hier vor allem auf die Erwartungshaltungen, die dem persönlichen Teil der Fassade entgegengebracht werden, Bezug nehmen. Die soziale Fassade jüngerer Familienmitglieder ist in Pakistan an die Erwartung der Gehorsamkeit und des Respekts gegenüber Älteren der Familie geknüpft. Auch im Erwach-

senenalter wird von Kindern die Einhaltung dieser Norm, vor allem den Männern der Familie gegenüber, verlangt (vgl. Lyon 2004). Zudem wird an alle Fassaden im öffentlichen Leben der Anspruch an die Präsentation ‚islamischer Frömmigkeit‘ oder zumindest der Gläubigkeit erhoben. Da Zahid die Rolle des Nonkonformisten gewählt hat und diese Erwartungen oftmals nicht mit seiner Selbstdarstellung vereinen kann, gerät er sowohl innerhalb der Familie als auch im öffentlichen Leben in Konflikt. Wie die Reaktion seiner Freunde auf die Darstellung seiner Familiensituation zeigt, entspricht er nicht der Rolle, die von einem Kind gegenüber seinen Eltern zu erwarten ist. Er erntet kein Verständnis für seine Rebellion innerhalb der Familie, da diese gesellschaftlich anerkannten Normen widersprechen. Ebenso verhält es sich mit seiner Einstellung zur Religion. Zahids Atheismus wird selbst von engen Freunden hinterfragt und als befremdlich empfunden.

Obwohl er innerhalb der Familie durch seine teilweise Verweigerung einer zynischen Darstellung (die offensichtliche Übertretung der vom Vater gesetzten Grenzen) Freiräume für sich ausgehandelt hat und die Erwartungshaltung aktiv verschieben konnte, muss Zahid dennoch bis zu einem gewissen Grad die Rolle des gehorsamen Sohnes wahrnehmen. Er kümmert sich trotzdem um familiäre Angelegenheiten, begleitet Schwestern und Mutter zum Einkaufen und respektiert größtenteils die „no-go areas“ seines Vaters. Außerdem bringt er ihm im täglichen Umgang den notwendigen Respekt entgegen: so steht er auf, wenn der Vater den Raum betritt oder würde niemals in dessen Anwesenheit Zigaretten rauchen. Da er in finanzieller Abhängigkeit von ihm lebt, muss er in seiner Darstellung dem Vater gegenüber gewisse Aspekte seines Selbst in den Hintergrund stellen. Dazu gehört vor allem die Verletzung kultureller und religiöser Normen, wie sein Atheismus, Alkoholkonsum oder sexuelle Beziehungen vor der Ehe. Sobald er sein eigenes Heim habe, werde er ihm allerdings davon erzählen.

Ein Teil der Verletzung dieser Normen ist eng mit dem Wandel seiner religiösen Überzeugungen verbunden. Fühlte er sich noch in seiner Jugend dem Islam zugehörig und versuchte ein ‚guter‘ Muslim zu sein, der sein Leben fromm und jenseitsbezogen lebte, konzipiert er sich jetzt als hedonistischen Atheisten, dem nichts wichtiger ist, als das momentane Glück. Dieser Wandel, den er als Reaktion auf sein früheres Selbst beschreibt, ist konstituierend für seine gegenwärtige Selbstwahrnehmung, die im totalen Kontrast zu den Rollenerwartungen seiner Umgebung steht.

Hier zeigt sich klar, dass das Selbst nicht statisch und festgeschrieben konzeptualisiert werden kann, sondern als essentieller Ort der Erfahrung gesehen werden muss, dessen Darstellung reflexiv ausgehandelt wird. Die Erfahrung, die in der Darstellung verschiedener, zum Teil gegensätzlicher Rollen gesammelt wird, fließt in das Bewusstsein dieses Selbst ein, das je nach Kontext unterschiedlich dargestellt wird und sich kreativ inszeniert (vgl. Sökefeld 1999; Cohen A.P. 1994). Zahid beschreibt sich selbst als isoliert in einer Situation, in der er nie allen seine gesamte Persönlichkeit zeigen konnte, weil immer ein Teil nicht zu den Erwartungshaltungen gegenüber der jeweiligen Fassade passte. Ihm bleibt keine Hinterbühne, kein Raum, in dem er die Fassade fallen lassen kann.

Mit seiner Formulierung der „hypocrisy“ beschreibt Zahid das öffentliche Leben in Pakistan als eine Aneinanderreihung von zynischen Darstellungen, in der jeder versucht die anderen Teilnehmer der Interaktion zu täuschen, dabei aber nicht an seine Darstellung glaubt, sondern nur auf den eigenen Vorteil bedacht ist. Diese Wahrnehmung stellt neben der Religion sein größtes Problem mit Pakistan dar. Er könne und wolle dieses Spiel der Illusionen nicht mitspielen.

In den unterschiedlichen Kontexten, in denen ich Zahid beobachten konnte, standen verständlicherweise immer unterschiedliche Rollen im Vordergrund. In seiner Darstellung in der Interaktion mit mir war es ihm besonders wichtig, zu betonen, wie sehr er sich dafür kritisierte, nicht zynisch genug zu sein, um beispielsweise einen ausländischen Pass durch die Ehe mit einer Ausländerin zu bekommen. Diese Repräsentation des ehrlichen, zuverlässigen *selfmade man* könnte natürlich durchaus von seinem Bild des ‚Westens‘ beeinflusst sein.

Mit Sökefeld (1999) könnte man diese unterschiedlichen Selbstdarstellungen als ‚Identitäten‘ beschreiben, die der jeweils andere Kontext verlangt. Das Selbst ist dann die Wahrnehmung unterschiedliche (zum Teil konträre) Identitäten in verschiedenen Kontexten strukturierend zu bewältigen und diese sinnvoll zu reproduzieren (vgl. ebd.: 425-26).

Durch seine Besuche in Europa und der Interaktion mit Ausländern hat sich in Zahid ein bestimmtes Bild vom ‚Westen‘ und vor allem Europa geformt, das auf einer Überlegenheit ‚westlich-demokratischer‘ Werte beruht. Er teilt die Kategorien ‚Westen‘ und ‚Pakistan‘ in schwarz und weiß, wobei Pakistan nur mit schlechten Attributen versehen wird und der ‚Westen‘ ausschließlich mit guten. Seine Erwartungen an ein Leben in Deutschland oder einem anderen ‚westlichen‘ Land sind mit einer Vorstellung von Freiheit und Ungebundenheit verknüpft, die eng mit den oben beschriebenen Rollenerwartungen in Pakistan zusammenhängen. Enormen Stellenwert haben in diesem Zusammenhang vor allem die der islamischen Sittenstrenge unterliegenden Tabus, Lieblingsbeschäftigungen und Verlockungen Zahids: Alkohol, Partys und Frauen.

Zahids Strategie der inneren Isolation und Distanzierung seines Selbst von seiner Familie zielt darauf, die emotionalen Bindungen soweit zu reduzieren, dass ein unabhängiges Leben im Ausland für ihn möglich wird. Die Erfahrungen der letzten Jahre haben ihm gezeigt, dass er keine Verantwortung übernehmen kann und muss, da seine Geschwister auf Grund ihres religiösen Selbstverständnisses nicht willens sind, rebellische Rollen zu inszenieren. Zahid hingegen kann sich nicht mit der Situation abfinden und sucht sein ‚Glück‘ im Ausland. Die Flucht in den ‚Westen‘ erscheint für ihn als einzige Möglichkeit, sein Leben nach eigenen Vorstellungen zu leben.

Im Gegensatz zu Zahid hat sich Fareeda, deren Geschichte im folgenden Kapitel behandelt wird, einen eigenen Raum in Pakistan erkämpft.

5.2 FAREEDA

Fareeda war meine Kollegin während des Praktikums 2011. Sie ist eine kleine, sehr sympathische Frau mit angenehm ruhiger Ausstrahlung und einem trockenen, zum Teil bissigen Sinn für Humor. Wir verstanden uns auf Anhieb und entwickelten schnell ein ungezwungenes, persönliches Verhältnis. Fareeda ist 40 Jahre alt - unverheiratet und kinderlos lebt sie mit ihrem Halbbruder in einer kleinen Wohnung in Lahore, in einer Nachbarschaft (*mohalla*), die der unteren Mittelschicht zuzuordnen ist. Sie arbeitet seit vier Jahren für die Stiftung und hat dort eine Art Heimat gefunden. Die Atmosphäre im Büro ist sehr familiär, was nicht zuletzt an den beiden älteren Kollegen Samina und Mazroof liegt. Saminas Geschichte gleicht der Fareedas, auch sie ist alleinstehend und die Stiftung stellt für beide Frauen eine Ersatzfamilie dar. Mir imponierte Fareeda durch ihre unkonventionelle, lockere Art und die Stärke und Ruhe, die von ihr ausgeht. Wir verbrachten viele Raucherpausen zusammen in meinem Zimmer im oberen Stockwerk der Stiftung oder hinter dem Haus, redeten, diskutierten und scherzten miteinander.

5.2.1 FAREEDAS GESCHICHTE

Schon nach kurzer Zeit weihte Fareeda mich in ihre ungewöhnliche Familiengeschichte ein. Ihren Vater hatte sie nie kennengelernt. Ihr Großvater mütterlicherseits stammte aus einer reichen Landbesitzerfamilie im Punjab und war Imam in seinem Dorf. Die erweiterte Großfamilie³³ war von hohem sozialem Status und genoss großes religiöses Ansehen. Eines Tages entdeckte der Großvater zufällig eine Bibel und als er sie las, war er von Jesus und den in den Evangelien beschriebenen Taten so begeistert, dass er zum Christentum konvertierte. Zu diesem Zeitpunkt war er bereits verheiratet und hatte zwei Töchter und zwei kleine Söhne. Die jüngere der beiden Töchter war Fareedas Mutter. Fareedas Mutter und deren ältere Schwester wurden beide im gleichen Jahr verheiratet - kurz bevor der Großvater zum Christentum konvertierte. Der junge Muslim, mit dem der Großvater ihre Mutter verheiratete, war ein Arbeiter, der als Waise in der *joint-family* aufgewachsen war. Aufgrund seines niedrigen Status missbilligte die erweiterte Familie die Ehe zwischen ihm und Fareedas Mutter. Die Verbindung war für sie nicht angemessen und Fareedas Vater wurde gezwungen sich scheiden zu lassen. Fareeda war zu diesem Zeitpunkt sechs Monate alt, ihre Mutter gerade einmal vierzehn Jahre. Fareeda war das erste Enkelkind in der Familie. Ihre Tante, die ebenfalls mit einem Muslim verheiratet worden war, hatte ihr erstes Kind verloren und lebte bei der Familie ihres Ehemannes.

Als Fareedas Großvater kurz darauf zum Christentum konvertierte, musste er mit seiner Frau und den Kindern³⁴ das Dorf verlassen und sich in einer anderen Stadt niederlassen. Der Kontakt zum Heimatdorf und den dort verbliebenen Familienangehörigen brach aber dennoch nicht ab. Die verbliebene muslimische Familie des Großvaters wollte ihn wieder zurückholen. Als der Bruder des Großvaters starb und er sein Heimatdorf aufsuchte, um der Beerdigung beizuwohnen, kehrte er nie wieder zurück. Fareedas Großmutter und den Kindern erzählte

³³ Zu welchem *biradari*, *qaum* oder *zat* sie genau gehörten habe ich nicht herausgefunden, spielt aber für meinen Ansatz auch keine besondere Rolle.

³⁴ Also Fareeda selbst, ihre Mutter und deren zwei kleine Brüder (Fareedas Onkel). Ihre Tante lebte bereits bei der Familie ihres muslimischen Ehemannes. Fareedas erweiterte Familie besteht nun also zum Teil aus Christen (ihre beiden Onkel und deren Kinder, sowie ihr Stiefvater und ihre Halbbrüder), zum anderen Teil aus Muslimen (ihre Tante, deren Kindern und Familien).

man, er hätte eine Herzattacke erlitten und sei gestorben. Dass er eigentlich noch lebte und von seiner Familie festgehalten worden war, erfuhr Fareedas Mutter erst vor wenigen Jahren.

Fareedas Großmutter war nun gezwungen, allein für ihren Lebensunterhalt zu sorgen. Sie machte eine Ausbildung zur Hebamme und versorgte so ihre Kinder, trotz ihrer Bemühungen verarmten sie zusehends. Als Fareeda vier Jahre alt war, beschlossen ihre Mutter (damals 19 Jahre alt) und die Großmutter das Heiratsangebot eines jungen christlichen Pfarrers anzunehmen. Weil sich zu dieser Zeit niemand um sie kümmern konnte, verbrachte Fareeda zwei Jahre in einem Kinderheim, in der Nähe des Wohnortes ihrer Großmutter. Ihre Mutter zog mit ihrem neuen Ehemann nach Karachi und holte sie erst nach der Geburt ihres ersten Halbbruders zu sich. Fareeda wuchs in Karachi auf, litt aber so sehr an der konfliktreichen Beziehung zu ihrem Stiefvater, dass sie mit dreizehn beschloss, zu ihrer Großmutter zu ziehen. Die Konflikte drehten sich vor allem darum, dass der Stiefvater Fareeda verbieten wollte das Haus zu verlassen, um sich mit Freunden zu treffen:

„Normalerweise sagte er: ‚Wieso bist du draußen? Mit wem triffst du dich? Du darfst dich mit niemandem treffen!‘ Ich hasste es. Ich durfte das Haus nicht verlassen. Ich durfte nicht mit anderen Kindern spielen, ich durfte nicht das tun, was ich tun wollte. Also beschloss ich zu gehen. Ich konnte nicht länger mit diesem Typ leben.“

Zwei Jahre lang lebte sie bei ihrer Großmutter, allerdings ohne dort eine Schule zu besuchen. Als ihr Stiefvater³⁵ sie bat, wieder zurückzukommen und bei der Familie zu leben, ging sie mit ihm zurück nach Karachi. Inzwischen hatte sie beschlossen, dass sie der Familie nicht zur Last fallen wollte. Also machte sie ihren Schulabschluss als externe Kandidatin und fing an in einer Nicht-Regierungs-Organisation (NGO) zu arbeiten. Die Konflikte mit ihrem Vater hatten sich indessen nicht gelöst, weiterhin versuchte er sie einzuschränken und ihr Kontakte außerhalb von Familie und Arbeit zu verbieten. Jedes Mal, wenn sie etwas verspätet von der Arbeit nach Hause kam, verdächtigte er sie etwas ‚Schlechtes‘ getan zu haben. Er fing an, sie auszufragen, ob sie eine unerlaubte Beziehung habe. Für sie waren damals aber andere Dinge wichtiger:

„Damals begriff ich, dass Bildung sehr wichtig sein würde, wenn ich unabhängig leben wollte. So dass niemand mir etwas vorschreiben konnte. Als wir mit der ganzen Familie nach Lahore zogen, wurde mir klar, dass ich jetzt gehen musste. Eines Tages verließ ich einfach das Haus, ohne irgendjemandem etwas zu sagen, und zog zu zwei meiner Kolleginnen. Sie waren Schwestern und hatten ein separates Haus in Lahore. Aber eines Tages fand mich mein Vater, er kam und sagte: ‚Warum wohnst du hier? Du solltest wieder nach Hause kommen!‘ Und ich dachte: ‚Oh mein Gott, er verfolgt mich die ganze Zeit. Warum will er, dass ich zurückkomme?‘ Meine Mutter und mein Vater stritten sich oft. Mein Vater hatte viele Affären. Sie stritten sich die ganze Zeit. Das war auch ein Grund, weshalb ich dort nicht leben wollte. Ich beschloss, okay, jetzt sollte ich gehen. Also verließ ich Lahore und zog nach Karachi, einfach so – vollkommen allein. Ich genoss dieses Leben.“

Von diesem Zeitpunkt an kehrte sie nie wieder zu ihrem Vater zurück. Sie zog alleine nach Karachi. Als ihr Vater ihre Mutter ein paar Jahre später verließ, zog diese zusammen mit ih-

³⁵Da sie ihn im Gespräch durchgehend als „father“ bezeichnete, werde auch ich im weiteren Verlauf von Vater sprechen.

rem älteren Sohn zu Fareeda, die von nun an die Alleinverdienerin der Familie wurde. Ihr jüngerer Halbbruder blieb bei ihrem Vater. Er war damals zehn Jahre alt und sein Vater erlaubte ihm nicht mit Fareedas Mutter nach Karachi zu gehen. Ihre Mutter litt sehr unter der Trennung von ihrem jüngsten Sohn.

Nach kurzer Zeit zog Fareeda nach Islamabad, um eine neue Stelle anzutreten und lebte wieder für zwei Jahre allein, bis ihre Mutter und ihr Halbbruder nachzogen. Auch als sie nach Chekwal versetzt wurde, folgten sie ihr.

„Eigentlich war es wie ein Ein und Aus mit meiner Familie – mal war ich mit ihnen zusammen und dann nach einer Weile wieder getrennt. Das ging mein ganzes Leben so. Manchmal kam ich zurück und begann wieder mit ihnen zu leben und nach ein oder zwei Jahren wurde mir klar, dass ich wieder gehen musste, dass ich mit ihnen nicht leben konnte. Also lief ich wieder davon.“

2008 verlor Fareeda ihre Arbeit in Chekwal und fragte ihre Mutter, wo sie nun leben wolle. Sie entschied, sich in Lahore niederzulassen, um in der Nähe ihres jüngeren Halbbruders sein zu können. In Lahore bekam sie die Stelle in der Stiftung, in der sie seitdem arbeitet. Ende 2010 verstarb ihre Mutter.

Einer der Gründe, weshalb ihr Vater ihre Mutter letztendlich verließ, war, weil sie Fareeda in ihrer Entscheidung unterstützte allein zu leben. Außerdem akzeptierte sie ihre Konversion zum Islam - ein weiteres Konfliktthema zwischen Fareeda und ihrem Vater. Bereits als Fareeda zum ersten Mal das Haus ihrer Eltern verließ und bei ihrer Großmutter lebte, entdeckte sie den Koran für sich. Sie fühlte sich spirituell zur islamischen Mystik, dem Sufismus, hingezogen und wurde zu einer Anhängerin des Sufi Heiligen *Lal Shabaz Qalandar*³⁶. Er habe sie seit ihrer Kindheit jede Nacht im Traum gerufen. Das war für ihren Vater, der vor der Hochzeit mit ihrer Mutter ein christlicher Priester gewesen war, unverzeihlich. Es ist der Hauptgrund, weshalb er bis heute nicht mit ihr spricht. Zu der Zeit, als sie zum Islam konvertierte, gab ihr der Glaube Halt und das regelmäßige Beten half ihr über die Einsamkeit hinweg, als sie alleine lebte. Inzwischen hat sie aufgehört regelmäßig zu beten und sagt, sie sei in diese spirituellen Dinge nicht mehr so sehr involviert.

Fareeda erzählte mir, sie habe von klein auf realisiert, dass sie unabhängig sein wolle. Schon als sie das erste Mal von zu Hause auszog, um bei ihrer Großmutter zu leben, wurde ihr bewusst, wie wichtig es für sie wäre, eine gute Ausbildung zu bekommen, um für sich selbst sorgen zu können. Seit ihrem Schulabschluss arbeitet sie regelmäßig, um sich ein selbstständiges Leben zu finanzieren. Jegliche Art der Bindung engt sie ein. Sie möchte nicht abhängig von Menschen sein. Deshalb hat sie auch nie geheiratet. Seit zehn Jahren hat sie eine Beziehung zu einem verheirateten Mann mit zwei Kindern. Auch wenn sie das manchmal belastet, erzählte sie mir, sie finde es gut, dass er sein eigenes Leben habe und sie das ihre. Keiner sei dem anderen etwas schuldig, oder zu irgendetwas verpflichtet:

„Ich hatte viele Freunde, aber ich hatte nie das Gefühl, dass ich einen Partner haben sollte. Obwohl ich inzwischen einen Freund habe und diese Beziehung schon seit zehn Jahren läuft. Aber vielleicht funktioniert es gerade deshalb, weil wir einander nicht einschränken. Wenn man verheiratet ist, ist man immer verantwortlich und

³⁶ *Lal Shahbaz*, ‚Roter Falke‘, ist der Ehrenname von Scheich Usman Marwandi, der im 13. Jahrhundert lebte und als einer der populärsten Heiligen des Sufismus gilt. Zu seinem Schrein im Sindh (Sehwan Sharif), pilgern jedes Jahr unzählige Anhänger (vgl. Frembgen 2000, 2008).

muss der anderen Person Rechenschaft ablegen: ‚Wohin gehst du? Mit wem? Was machst du?‘ Und man muss sich um seinen Ehemann kümmern. So ist das mit der Familie. Aber in meinem Fall ist es anders, ich habe keine Verantwortung. Gestern zum Beispiel hat mein Freund mich angerufen und gefragt, wann er morgen kommen solle. Und ich sagte zu ihm: ‚Ich habe keine Zeit für dich, ich habe eine andere Verabredung mit einer Freundin.‘ Und das war in Ordnung für ihn. Ich mag dieses Leben, in dem ich nicht gebunden bin. Du machst etwas, wenn du es willst, aber wenn du es nicht willst, dann tust du es eben nicht. Ohne irgendeine Gebundenheit.“

Diese Abneigung gegen jede Art der Gebundenheit tauchte immer wieder in unseren Gesprächen auf. Das Gefühl finanziell oder auch emotional von jemandem abhängig zu sein, ist für sie unerträglich. Sogar die Verbundenheit zu ihrem Halbbruder sieht sie im Grunde als Einschränkung:

„Wir leben zusammen und es reicht mir, dass er da ist. Wenn er abends nach oben geht und eine Stunde dort bleibt, kann ich erst einschlafen, wenn er wieder zurück ist. Ich fühle mich damit nicht wohl, weil es mich irgendwie bindet. Es schränkt mich ein. Es ist ein Gefühl, als würde etwas falsch laufen. Ich meine, warum brauche ich jemanden um mich? Einschränkung ist eine Last für mich. Wenn du Geld verdienst, arbeitest und in deinem Leben kämpfst, aber nicht das Recht hast dieses Leben unabhängig zu leben. Vielleicht stimmt etwas nicht in meinem Kopf, aber ich will keine Einschränkungen. Vielleicht ist das der Grund, weshalb ich immer noch Single bin. Ich mische mich nicht in das Leben anderer Leute ein und stelle ihnen Fragen. Meine Mutter sagte immer: ‚Du hättest in Europa geboren werden sollen. Warum bist du hier geboren und warum in meiner Familie? Du bist so anders! Deine Gedanken sind so anders!‘ Ich weiß nicht, was anders gewesen wäre, wäre ich in Europa geboren. Vielleicht hätten sie mich dort so akzeptiert wie ich bin. Das ist schwierig hier. Menschen werden nicht so akzeptiert wie sie sind, oder wie sie sein wollen. Das ist ein Grund, weshalb die meisten meiner Freunde schwul oder lesbisch sind. Sie mögen mich, weil ich sie akzeptiere. Ich kümmere mich nicht darum, wer sie sind und was sie tun. Das ist ihr Leben! Wer bin ich, sie zu hinterfragen?“

Mit ihrem Wunsch nach einem unabhängigen Leben stieß sie im patriarchal konservativen Pakistan immer wieder auf Schwierigkeiten. Als sie Anfang zwanzig allein nach Karachi zog, wurde sie von den Leuten in ihrer *mohalla* regelrecht überwacht. Eine junge Frau, die alleine lebte und arbeitete, war eine solche Seltenheit, dass sie Anlass zu wilden Spekulationen über ihren vermeintlich anstößigen Lebensstil bot und das Interesse aller in der Umgebung erregte. Bis sie sich vergewissert hatten, dass sie keinen Männerbesuch empfing und sich ihr Leben hauptsächlich zwischen der Arbeit und zu Hause abspielte, wurde Fareeda auf Herz und Nieren geprüft, weshalb sie nicht verheiratet sei und mit ihrer Familie zusammenlebte. Im Berufsleben stieß sie auf die gleichen Vorurteile.

Fareeda: „An manchen Arbeitsplätzen hatten sie viele Fragen. ‚Warum bist du nicht verheiratet? Gibt es ein Problem? Gehörst du zu einer armen Familie?‘ Ich sagte: ‚Nein, das ist meine eigene Entscheidung gewesen. Ich will nicht!‘ – ‚Aber warum willst du nicht? In dieser Gesellschaft hier solltest du verheiratet sein!‘ Dann beschloss ich den Job aufzugeben, weil sie

mich nicht verstanden. Jetzt bin ich glücklich mit meiner Arbeit. Sie fragen nicht, weshalb ich Single bin und warum ich einen Freund habe. Und wenn ich einen Freund habe, das ist mein eigenes Leben.”

Ich: „Sie wissen über deinen Freund Bescheid?“

Fareeda: „Ja, das tun sie. Sie wissen, dass ich ein menschliches Wesen bin mit Emotionen und Bedürfnissen, also habe ich auf jeden Fall jemanden.“

Sie hat aber die Hoffnung noch nicht aufgegeben, dass auch die Gesellschaft irgendwann einen alternativen Lebensstil akzeptieren kann.

„Manchmal denke ich auch, dass ich woanders hätte geboren werden sollen. In dieser Gesellschaft, versteht dich niemand. Was ist diese Gesellschaft überhaupt? Die Gesellschaft zwingt dir ihre Regeln und Normen auf, aber sie unterstützt dich nie. Ich bin der Meinung, dass wenn man jemandem etwas auferlegt, dann muss man ihn auch unterstützen. Es ist eine Verbindung dieser beiden Dinge. Aber innerhalb einer Familie, sogar innerhalb der Gesellschaft, ist es nicht wirklich so. Ich sage nicht, dass alle Leute so sind. Meine Freunde zum Beispiel und manche meiner Kollegen haben mich sehr unterstützt in meinem Leben. Sie akzeptieren mich und das reicht mir. Es gibt also noch Hoffnung, dass zumindest manche etwas verstehen können. Es ist kein hoffnungsloses Leben. Vielleicht wird die Gesellschaft es auch eines Tages verstehen.“

Ihr Entschluss unverheiratet zu bleiben, wurde natürlich auch in ihrer Familie nicht ohne weiteres hingenommen. Mit ihrem Vater stand sie ohnehin in einem andauernden Konflikt, aber auch ihrer Mutter fiel es schwer den eigenwilligen Lebensstil ihrer Tochter zu akzeptieren. Erst als sie wieder zusammenlebten begann Fareedas Mutter ihre Freunde und ihre Lebensentscheidungen zu respektieren.

„Aber nach einer langen Zeit verstand wenigstens meine Mutter wie ich bin. Auch meine Brüder zweifelten nie an mir. Danach wurde mein Leben einfacher. Meine Freunde können zu mir nach Hause kommen und meine Familie mag sie und akzeptiert sie. Das ist sehr wichtig im Leben, dass deine Familie dich versteht.“

Ihre Freunde sind nach pakistanischen Verhältnissen nicht leicht zu akzeptieren. Hauptsächlich sind es Männer, viele von ihnen homosexuell, Atheisten und Künstler. Fareeda hat einen eigenen Kreis von Menschen gefunden, die selbst Schwierigkeiten mit den Konventionen der Gesellschaft haben. Als ich bei einem Abendessen mit einem ihrer Freunde sprach, stellte er diese Toleranz als sehr ungewöhnlich heraus und meinte genau das sei so erfrischend an Fareeda, dass sie nicht urteile, und man sich in ihrer Wohnung ganz frei und ungezwungen verhalten könne. Bei ihm zu Hause sei das so nicht möglich, weil er dort immer seine sexuelle Orientierung verbergen müsse.

Ausgangspunkt ihres selbstbestimmten Lebens ist für Fareeda die finanzielle Eigenständigkeit. Diese dient auch als Argumentationsbasis in Konflikten mit der erweiterten Großfamilie. Von dieser werden sie und ihr ebenfalls lediger Bruder Ali auf Grund ihres anstößigen Lebenswandels allerdings weitestgehend gemieden. Ali meint, eigentlich sei es unmöglich in Pakistan unverheiratet zu leben. Sie tun es dennoch.

„Mein Onkel, der in Multan lebt, ruft mich oft an und sagt: ‚Ich bin älter als du, du musst meine Anweisungen befolgen!‘ Aber dann sage ich zu ihm: ‚Warum sollte ich dir gehorchen? Du zahlst nicht für mich. Du versorgst mich nicht mit Essen. Ich tue das alles allein. Also warum sollte ich dir zuhören und dir gehorchen? Du bist älter und ich respektiere dich. Aber das bedeutet nicht, dass du zu mir nach Hause kommen kannst, um mir vorzuschreiben was ich tun soll!‘ Darum mögen sie uns nicht. Sie sagen wir sind nicht gehorsam. Auf Urdu sagen wir *bad-tameez*, das heißt ungezogen. So nennen sie mich schon seit ich sehr klein bin. Sogar von der väterlichen Seite. Sie fragten meinen Vater immer, weshalb er mir erlaubt unabhängig zu leben. ‚Sie ist nicht verheiratet. Sie lebt nicht wie andere Mädchen.‘ Aber inzwischen sagt er: ‚Okay, lasst sie einfach in Ruhe.‘“

Zu ihrem Vater hat Fareeda überhaupt keinen Kontakt mehr. Seit sie sein Haus verließ und zum Islam konvertierte, spricht er nicht mehr mit ihr. Sie darf sein Haus, in dem auch ihr jüngerer Halbbruder Kami mit seiner Frau lebt, nur in der Abwesenheit des Vaters betreten. Solange sie Kami und ihren einjährigen Neffen sehen kann und diese sie regelmäßig besuchen, stört sie sich allerdings daran nicht. Sie will ihrem Vater selbst nicht über den Weg laufen.

In ihrer Jugend war eine ihrer Strategien mit Restriktionen zu umgehen, die, in die Rolle eines Jungen zu schlüpfen, um in der Öffentlichkeit nicht den gleichen Regeln unterworfen zu sein wie andere Mädchen. Deshalb schnitt sie sich mit zwölf Jahren die Haare ab und kleidete sich als Junge. Fareeda beschreibt dies allerdings nicht als aufgesetzte Maske, sie fühlte sich tatsächlich als Junge. Bis heute falle es ihr schwer, frauentypische Interessen zu hegen oder sich dem weiblichen Klischee entsprechend zu verhalten. Mit der scheuen Art, die von pakistanischen Mädchen in der Öffentlichkeit erwartet werde, könne sie sich nicht identifizieren.

„Als ich zwölf war, wollte ich kein Mädchen sein. Und eigentlich wäre ich immer noch lieber ein Junge. Als Junge ist man freier. Man hat weniger Einschränkungen. Jungen sind auch irgendwie eingeschränkt in der Gesellschaft und der Familie, aber weniger als Mädchen. Als ich zur Schule ging, hatte ich einen Jungenhaarschnitt. Ich habe nie diese *dupatta* getragen. Die habe ich gehasst. Im Bus fuhr ich immer außen, nicht innen. Und ich liebte es. Nach der Schule kamen immer viele Mädchen, die in den Bus einstiegen, es gab also nicht viel Platz. Man hatte also einen Fuß auf der Treppe und hielt sich am Geländer fest. Eigentlich hielt man viele Mädchen.³⁷ Ich hatte das Gefühl jemanden zu beschützen – wie ein Junge. Und wenn ich mit dem Fahrrad fuhr, dachte ich: ‚Seht, kein Mädchen kann das machen, aber ich kann, weil ich ein Junge bin.‘“³⁸

Das Gefühl, Verantwortung übernehmen zu müssen, hatte sie bereits in der Kindheit entwickelt. Ihr Stiefvater hatte ihre Mutter zwar aus Liebe geheiratet und dafür sogar sein Priesteramt niedergelegt, doch hatte er nach einigen Jahren damit begonnen, Affären mit ande-

³⁷ Pakistanische Busse sind meist so überfüllt, dass sich bei den Eingängen Trauben von männlichen Passagieren bilden, die nur mit einem Fuß auf der Treppe stehen und durch das Umfassen des Geländers an den Seiten der Türen, andere, die keinen Halt haben, stützen.

³⁸ Fahrradfahren ‚schickt‘ sich für pakistanische Mädchen nicht. Allerdings ist auch dies eine Entwicklung der im einleitenden Kapitel dargestellten ‚Islamisierung‘.

ren Frauen einzugehen. Die Mutter flüchtete nach Streitereien immer wieder zur Großmutter und war zum Teil monatelang abwesend. Darum musste Fareeda schon früh für ihre zwei Brüder sorgen und einen Haushalt führen, während fremde Frauen ein- und ausgingen. Außerdem war es wichtig sich männliche Eigenschaften zuzulegen, um in der männlich dominierten Berufswelt überleben zu können.

“Bereits im Teenager-Alter wurde mir bewusst, dass ich mich kümmern muss. Dass ich für meine Mutter und meine Brüder Geld verdienen muss. Und um Geld zu verdienen, ist es notwendig sich nicht wie ein unsicheres Mädchen zu verhalten. Aber damals verstand ich noch nicht, dass ich mich eher wie eine starke Frau verhalten sollte, als wie ein Junge. Ich fühlte mich einfach wohler als Junge.”

Fareeda hatte keine Konfusion ihrer Geschlechteridentität oder sexuellen Orientierung, sondern empfand die stereotypen Erwartungen gegenüber Frauen als einengend. Nicht die eigentliche Tatsache eine Frau zu sein fand sie abstoßend, sondern die Konventionen, denen Frauen in Pakistan unterworfen sind.

Selbstbestimmtes Leben und finanzielle Eigenständigkeit verlangten von Fareeda die Darbietung einer gewissen Stärke, auch wenn sie sich innerlich schwach fühlte. Sie hat die Rolle der starken Frau so sehr internalisiert, dass es ihr nicht möglich ist, ihre Emotionen nach außen zu lassen. Das Begräbnis ihrer Mutter stellte für sie in dieser Hinsicht eine Art Wendepunkt dar, weil sie dort zum ersten Mal Schwäche zeigen konnte:

Fareeda: “Darum hab ich dir damals erzählt, du solltest nicht denken, dass wir besonders stark sind.³⁹ Wir tun nur so, als seien wir sehr stark. Innerlich sind wir sehr schwach. Vorgeben etwas zu sein ist etwas anderes, als es wirklich zu sein. Manchmal mache ich mir selbst vor, ich sei sehr stark.”

Ich: „Warum?“

Fareeda: „Weil es nötig ist.“

Ich: „Weil du für andere verantwortlich bist?“

Fareeda: „Familie.“

Ich: „Was ist das für ein Gefühl?“

Fareeda: „Ich erinnere mich, dass immer, wenn jemand in meiner Familie starb, alle meine Cousins, meine gesamte Familie weinte. Ich war die Einzige, die niemals weinte. Damals dachte ich, ich dürfe das nicht, weil ich die anderen beschützen müsse. Ich bin die Ältere. Wie kann ich also weinen? Ich sollte mutig sein, wie ein Mann. Und Männer weinen nicht – solche dummen Dinge. Ich meine, warum dürfen Männer nicht weinen? Aber das hat sich irgendwo tief in mir entwickelt. Es bereitet mir immer noch Probleme. Sogar beim Tod meiner Mutter. Meine Brüder weinten und ich stand nur da, wie ein dummer Mann. Der alles tut, der alle versorgt, aber still ist. Aber als ich am Friedhof ankam wurde mir klar, was ich gerade tat. Ich hatte große Schmerzen. Es war ein Gefühl, als würde mich innerlich etwas aufschlitzen. Aber warum konnte ich es nicht zeigen? Warum versteckte ich meine Gefühle? Und dann fing ich an zu weinen. Das war das erste Mal, dass ich dachte: Warum habe ich Angst? Wem will ich beweisen, dass ich stark bin? Es gibt niemand. Und wenn ich weinen will,

³⁹ Sie spielt auf ein anderes Gespräch an, das wir zuvor im Büro geführt hatten. Ich hatte ihr erzählt, wie beeindruckt ich von ihrer Stärke sei, als Frau unabhängig in Pakistan zu leben. Daraufhin hatte sie mir erklärt, Frauen wie sie und Samina (unsere Kollegin) seien nur stark nach außen, innerlich aber schwach und verletztlich.

dann sollte ich das tun, es ist ganz natürlich. Inzwischen, wenn ich weinen will, dann tue ich es manchmal einfach.“

Sie beschreibt dieses Eingeständnis der Schwäche als eine Entwicklung, die mit dem Alter kommt. Nun habe sie das Gefühl alleine zu sein. Auch wenn sie sich ihr Leben lang von Bindungen und den damit einhergehenden Verpflichtungen lösen wollte, war sie immer zwischen ihrem eigenen Bedürfnis nach Freiheit und Ungebundenheit und dem Verantwortungsgefühl gegenüber ihrer engeren Familie gespalten. Nun davor Angst zu haben, im Alter allein und ohne Unterstützung zu sein, ist für sie eine neue Entwicklung, mit der sie erst einmal umgehen muss.

„Wenn ich andere Familien sehe, wie sie zusammen leben und einander unterstützen, vermisse ich das schon. Manchmal wünsche ich mir, so eine unterstützende Familie zu haben. Ich werde Tag für Tag älter und jetzt wird mir bewusst, dass es härter wird. Wenn du mit deiner Familie zusammenlebst, dann ist das eine enge Verbindung und du musst etwas dafür tun. Aber ich und mein Bruder, wir sind alleine. Wir haben weder unsere Vergangenheit, noch haben wir unsere Zukunft.“

5.2.2 INTERPRETATION: REBELLION UND SELBSTBESTIMMUNG

Fareeda hat ein Leben jenseits der Norm gewählt. Sie ist unverheiratet, kinderlos und berufstätig und widerspricht damit den Erwartungen, die in Pakistan mit der sozialen Fassade einer ‚Mittelschichtsfrau‘ verknüpft sind.

Fareedas Leben war von klein auf von dem unbändigen Wunsch nach Unabhängigkeit geprägt. Selbst emotionale Bindungen empfindet sie als Einengung. Schon früh widersetzte sie sich den gesellschaftlichen und familiären Erwartungen. Die Übernahme der Jungenrolle im Teenager-Alter ist bezeichnend für ihre Ablehnung der genderspezifischen Verhaltensnorm. Ihre eigene Reflexion dieser Episode zeigt, dass sie damals nicht wirklich ein Junge *sein* wollte, sondern diese Rolle wählte, um den strikten Verhaltensregeln der Gesellschaft zu entfliehen. Die Rebellion gegen gesellschaftliche und familiäre Erwartungen zieht sich durch ihr ganzes Leben.

Das schwierige Verhältnis zu ihrem Stiefvater ist durch die schlechte Behandlung ihrer Mutter, seine zahlreichen Affären und das Gefühl der Ausgrenzung innerhalb der Familie gezeichnet. Seine Restriktionen konnte sie nicht annehmen und so forderte sie seine Stellung als Patriarch der Familie heraus. Sie wählte die Rolle der Rebellin und zog es vor im Alter von 13 Jahren zu ihrer Großmutter zu flüchten, um den Interventionen ihres Vaters zu entkommen.

Ihre Konversion zum Islam als junge Erwachsene beschreibt sie selbst als spirituelle Sinnsuche. Meiner Meinung nach kann man dies aber durchaus auch als Teil ihrer Rebellion betrachten. Die Darstellung der religiösen Identität ist in Pakistan von großer Bedeutung. Vor allem bei den marginalisierten religiösen Minderheiten habe ich die Abgrenzung zum Islam als wichtigen Teil der Selbstdarstellung erfahren. Die Konsequenzen einer Konversion mussten Fareeda bewusst gewesen sein. Ich denke man kann ihren Übertritt zum Islam demnach als Teil ihrer Inszenierung als Rebellin verstehen - wenn auch nicht darauf reduziert.

Grundlage ihres selbstbestimmten Lebens bildet ihre finanzielle Eigenständigkeit. Bildung und Berufstätigkeit stellten für sie eine Strategie dar, mit der sie sich den Restriktionen ihres Vaters entgegenstellen konnte. Auch heute kann sie sich dem Einfluss der erweiterten Familie vor allem deshalb entziehen, weil sie für ihren eigenen Unterhalt sorgt. Der frühe Eintritt ins Berufsleben erforderte die Übernahme der Rolle einer starken Frau. Wenn sie sich als Jugendliche den sozialen Erwartungen durch das Tragen von Männerkleidung zum Teil noch entziehen konnte, so musste sie später aktiv ein Bild nach außen tragen, das sie trotz ihrer unverkennbaren Weiblichkeit unverletzlich zeigte. Sie beschreibt diese Rolle allerdings als zynisch, weil sie sich innerlich schwach und verletzlich fühlt.

Für Fareeda wurde es zur Notwendigkeit, sich als starke Frau zu inszenieren um im patriarchalen Pakistan als Frau selbstständig sein zu können. Gleichzeitig fühlte sie sich für ihre jüngeren Brüder und ihre Mutter verantwortlich und war ab einem gewissen Zeitpunkt Alleinvertorgerin der engeren Familie. Ihr Bruder Ali, mit dem sie bis heute zusammenwohnt, ist noch immer von ihr abhängig, da er selbst keine Arbeit hat. Diese Erfahrungen drängten sie in eine Rolle, die sie selbst mit männlichen Stereotypen verknüpft (wie das Unterdrücken von Emotionen) und als Einschränkung ihres persönlichen Ausdrucks empfindet.

In diesem Sinne ist auch Fareeda im sozialen Umgang gezwungen einige Aspekte ihres Selbst ihren kontextspezifischen Rollen unterzuordnen. Im Berufsleben akzeptiert sie die Autoritäten und auch in der Öffentlichkeit unterwirft sie sich bis zu einem gewissen Grad der erforderlichen Norm. Sie geht inzwischen beispielsweise in der typischen pakistanischen Frauenkleidung inklusive *dupatta* auf die Straße, auch wenn sie ihren Kopf nicht bedeckt. Dennoch versucht sie die Diskrepanz zwischen dem Bewusstsein eines autarken Selbst und ihren Darstellungen so gering wie möglich zu halten.

Fareeda hat sich in ihrem Beruf und mit ihren Freunden eine Art Ersatzfamilie geschaffen. Unter diesen gleichgesinnten Menschen fühlt sie sich wohl und akzeptiert. Somit fungiert ihr Zuhause, indem sie regelmäßig Zusammenkünfte veranstaltet, als eine Art Hinterbühne, um gesellschaftlich erwarteten Rollen zu entkommen. Familie und Gesellschaft erfuhr sie nie als unterstützend, sondern als forderndes Regime, das versucht sie durch seine Restriktionen einzuschränken. Mit dem Alter wird ihr allerdings bewusst, dass sie irgendwann allein sein wird. Weil sie niemandem zur Last fallen will, hat sie sich vorgenommen im Alter in ein Altenheim zu ziehen.

Sie bereut nicht, ein unabhängiges Leben gewählt zu haben, sieht aber auch, was sie dadurch verpasst hat. Dem Bezugssystem Großfamilie, das in Pakistan normalerweise die Absicherung im Alter und Krankheitsfall darstellt, hat sie sich durch ihre Lebensentscheidungen bewusst entzogen.

Im folgenden Fall der Familie Ahmad, wird sich zeigen, wie im Familienleben gegenseitige Unterstützung und Verpflichtungen mit persönlichen Interessen in Einklang gebracht bzw. ausgehandelt werden müssen.

5.3 DIE FAMILIE AHMAD

Ich möchte hier den Mikrokosmos der Familie vorstellen, die mich in Lahore aufnahm und mir ein zweites Zuhause bot. Der Fokus liegt dabei auf dem Konflikt zwischen individueller Freiheit und Konformität aus Sicht zweier Hauptprotagonisten, der Cousins Isa und Aslam, die innerhalb der Großfamilie den Ruf der Rebellen haben und sich als ‚Seelenbrüder‘ bezeichnen. Anschließend werde ich die Liebesgeschichte eines weiteren Cousins, Hassan, und dessen Freundin Zubaida schildern, da diese Episode sich ereignete, als ich meine Forschung durchführte und der Umgang mit ihr das geschickte Taktieren und die ‚Familienpolitik‘ im Konfliktfall anschaulich darstellt.

Isas Vater, Munir Ahmad, hat acht Geschwister, von denen drei mit ihren Familien in Lahore leben. Darunter ist auch Munirs Schwester Madiha und ihr Sohn Aslam, der schon in einem vorherigen Kapitel erwähnt wurde. Die übrigen Geschwister leben in anderen Städten Pakistans verteilt. Der Kontakt zwischen den einzelnen Kernfamilien ist eng, mindestens dreimal die Woche kommen die Mitglieder der in Lahore lebenden Familien zusammen. Da in der Elterngeneration Endogamie eine wichtige Rolle spielte, und vornehmlich Cousins bzw. Cousinen verheiratet wurden, entspannt sich hier ein unübersichtliches Netz an verwandtschaftlichen Bezügen und die erweiterte Großfamilie umfasst mehr als 70 Personen. In meiner Geschichte geht es aber hauptsächlich um den Teil der Familie, der in Lahore lebt. Ich werde, wenn es um die einzelnen Mitglieder geht, versuchen, ihre jeweilige verwandtschaftliche Beziehung zueinander zu verdeutlichen.

Die Familie Ahmad gehört zu einer religiösen Minderheit in Pakistan, der *Ahmadiyya*, einer muslimischen Religionsgemeinschaft, die 1974 von der Nationalversammlung unter Premierminister Zulfikar Ali Bhutto in einer Resolution zu Nicht-Muslimen erklärt wurde. Ahmadis werden in Pakistan stark diskriminiert, weil sie den Begründer ihrer Reformbewegung Mirza Ghulam Ahmad als Propheten betrachten und damit gegen das fundamentale Dogma im Islam verstoßen, dass Muhammad der letzte Prophet war. Sie dürfen zwar ihre Religion ausüben, es ist ihnen aber verboten sich als Muslime zu bezeichnen oder in irgendeiner Art und Weise öffentlich Bezug auf den Islam zu nehmen. Neben vielen anderen Restriktionen steht es beispielsweise unter Strafe, wenn sie ihre Andachtsstätten als *masjid* (Moschee) bezeichnen (Valentine 2008: 229f.)⁴⁰.

Auch die problematische Stellung als Angehörige einer Minderheit führt in dieser Familie dazu, dass sie sich innerhalb des vorherrschenden politischen Diskurses in einem tendenziell liberalen Spektrum verorten. Sie sind kritisch gegenüber dem Einfluss des *Establishment*⁴¹ und der Politik der aktuellen Regierung. Die Familie, die im gebildeten Milieu einer urbanen Mittelschicht anzusiedeln ist, genießt einen gehobenen Lebensstandard. Munir selbst und mehrere seiner Brüder haben hohe Stellungen in der Bürokratie oder dem Militär. Bildung hat einen hohen Stellenwert, alle Kinder in Isas und Aslams Generation haben an renommierten Privatschulen und Universitäten, zum Teil im Ausland, studiert. Die Frauen der Familie Ahmad halten sich nicht streng an die *pardah*, nur wenige tragen eine Kopfbedeckung, auch wenn die Grade der religiösen Konservativität unter den Familienmitgliedern variieren. Die Geschlechtertrennung wird nicht strikt aufrechterhalten. Im weiteren Verlauf wird sich zeigen, wie gewisse kulturelle, gesellschaftliche und religiöse Normen dennoch einen hohen

⁴⁰ Für eine ausführliche Diskussion der Beziehung zwischen Islam und *Ahmadiyya Jama'at* siehe Valentine 2008.

⁴¹ So werden in Pakistan die herrschenden Eliten bezeichnet: Zum Begriff *Establishment* in Pakistan siehe Cohen S.P. 2004.

Stellenwert besitzen und ihre Einhaltung unter den einzelnen Mitgliedern unterschiedlich ausgehandelt wird.

Da ich mich in meiner Arbeit auf die Selbstwahrnehmung meiner Gesprächspartner konzentriere, ist immer mitzudenken, dass sich die Schilderungen des Familienalltags und der Struktur aus meinen eigenen Beobachtungen und der Interpretation meiner Protagonisten ergeben. Heikle Themen und Konflikte wollte und konnte ich nicht mit Älteren der Familie besprechen.

5.3.1 ISAS GESCHICHTE

Ich lernte Isa Anfang 2011 auf einem Fest einer amerikanischen Freundin kennen. Schon bei der ersten Begegnung fiel mir auf, wie anders er über Religion und sich selbst sprach, als die meisten Pakistanis, die ich bis dahin kennengelernt hatte. Er fragte mich, ob ich in Pakistan schon einmal getrunken habe und als ich verneinte, lachte er und meinte, dann müssten wir uns mal treffen, um etwas zu trinken.

In den folgenden Monaten entwickelte sich eine Freundschaft zwischen uns. Wir trafen uns oft, unterhielten uns über Gott und die Welt und darüber, was ich überhaupt in einem so „gefährlichen“ und „fürchterlichen“ Land wie Pakistan zu suchen hätte. Seine Ansichten über Religion und die Konflikte, die sich daraus mit seiner Familie und der Gesellschaft im Allgemeinen ergeben, vermittelten mir sein Gefühl der Isolation und des Außenseitertums. Trotzdem besteht eine sehr enge Bindung zu seiner Großfamilie und es dauerte nicht lange, bis ich einige seiner Cousins und Cousinen kennenlernte und in das komplizierte Netz an verwandtschaftlichen Verbindungen der Familie Ahmad eingeführt wurde. Als mein Praktikum beendet war und ich das Zimmer, das die Stiftung mir zu Verfügung gestellt hatte, verlassen musste, zog ich zu ihnen und teilte mir zwei Wochen das Zimmer mit Isas Schwester Zaira. Bereits damals hatte ich Gelegenheit die Dynamiken in der Familie zu beobachten und zu sehen, wie Isa den Konflikt zwischen seiner eigenen Freiheit und den Familienverpflichtungen und Normen aushandelte.

Isa ist 30 Jahre alt, arbeitet momentan nicht und teilt sich ein Zimmer mit seinem jüngeren Bruder Tariq. Die Kernfamilie besteht aus dem Vater Munir, der Mutter Saima und den beiden jüngeren Geschwistern Tariq und Zaira. Ihre Wohnung befindet sich in einer Siedlung für Staatsangestellte und deren Familien in einem der nobleren Stadtviertel Lahores. In der gleichen Anlage besitzen noch zwei weitere Geschwister Munirs zwei Wohnungen. Isas Vater hat eine hohe Stellung in einem Ministerium der Provinzregierung. Die Familie hat drei Hausangestellte, einen Fahrer, einen Koch und eine Haushaltshilfe, die allerdings nicht im Haus wohnen. Im Wohnzimmer steht ein großer Flachbildfernseher, der fast immer läuft, wenn es Strom⁴² gibt und vor dem sich die Verwandtschaft bei den regelmäßigen Familientreffen versammelt, um über den neuesten Familienkatsch, Politik und Gesellschaft zu diskutieren.

Isa hat seinen Bachelor in Ingenieurwissenschaft an einer renommierten Privatuniversität in Pakistan gemacht und ging 2006 mit einem Stipendium in die USA, um dort seinen Master in Maschinenbau zu absolvieren. Für seine Eltern kam damals nur in Frage, dass er entweder

⁴² Da in Pakistan nicht genug Strom produziert wird, um den Verbrauch zu decken, wird er je nach Jahreszeit und Wohnort bis zu 16 Stunden am Tag abgestellt (außerhalb der Stadt im Sommer zum Teil noch länger). Der Zugang zu Strom ist ein Indikator der Schichtzugehörigkeit. In den Villen der Oberschicht besitzt jedes Haus einen eigenen Generator. Die obere und mittlere Mittelschicht leistet sich meist nur ein sogenanntes UPS (*Uninterruptible Power Supply*), ein Batteriesystem, mit dem in jedem Raum ein Licht, Telefon und Internetverbindung aufrechterhalten werden.

Ingenieur oder Arzt werde, die einzigen Berufe, mit denen sie Ansehen und finanziellen Erfolg in Verbindung brachten.

Seine Kindheit verbrachte Isa an vielen verschiedenen Orten, da die Familie dem jeweiligen Posten seines Vaters hinterherziehen musste. Darum ist für ihn Heimat nicht ein Ort oder einer Stadt, sondern ein dynamisches Konzept, das er mit Familie assoziiert. Er beschreibt sich selbst als einsames Kind, einen Einzelgänger, der gedankenversunken allein durch die Wüste zog. Fasziniert von Literatur, Kunst und Wissenschaft studierte er stundenlang Enzyklopädien und Bücher.

Als Isa im Jahre 1995 von seinem Onkel aus Abu-Dhabi einen Computer geschenkt bekam und im Jahr darauf auch ein Internet-Anschluss im Haus installiert wurde, eröffnete sich eine neue Welt für den damals Vierzehnjährigen. In dieser Zeit begann er auch sich für Hardrock Musik zu begeistern und in einem seiner Cousins ein Vorbild zu sehen, der sich wie ein Rocker kleidete und lange Haare trug. Diesem Vorbild wirklich nachzueifern traute er sich allerdings erst später, als er sein Studium begann und das erste Mal von zu Hause auszog.

Von seinem Grundstudium und seinen Erfahrungen während dieser Zeit erzählte Isa immer wieder mit nostalgischer Begeisterung. Nicht etwa wegen der Lehrinhalte, sondern weil er dort, an der Universität, eine zuvor nicht gekannte Freiheit erlebte und das erste Mal mit Alkohol und Drogen experimentieren konnte. Gleichzeitig bedeutete das Zusammentreffen mit Studenten unterschiedlichster Herkunft auch eine Entwicklung auf intellektueller Ebene für ihn:

„Wenn man diese Menschen kennen lernt, kommt man mit Dingen in Berührung, die man vorher nicht ausprobieren konnte. Auf eine Art half mir das auch mit verschiedenstem Zeug zu experimentieren. Nicht nur mit Drogen, sondern immateriellen Dingen, wie Ideen.“

Er ließ sich die Haare wachsen und wurde zum ‚Rocker-Rebellen‘. Die langen Haare wurden für ihn zum Symbol der Freiheit und sind es bis heute geblieben: „Sogar jetzt imaginiere ich mich selbst noch als Langhaarigen. Das ist so etwas wie ein Teil meiner Identität.“ Sein Vater sprach deswegen zwei Jahre nicht mehr mit ihm. Für Isa war das damals allerdings kein Grund die Haare abzuschneiden.

Nach seinem Abschluss geriet er bei der Suche nach einer Stelle in den Konflikt zwischen Idealismus und pragmatischer Entscheidung. Die Firmen, die Ingenieure einstellten, waren entweder Tabakkonzerne oder militärische Einrichtungen. Eine Anstellung bei einem solchen Arbeitgeber konnte er nicht mit seinem Gewissen vereinbaren. Als sich ihm die Möglichkeit bot an einem College zu unterrichten, nahm er unverzüglich an. Die Lehre erschien ihm produktiver als eine sonstige Tätigkeit und war besser mit seinen Idealen in Einklang zu bringen. Durch sein Engagement und unkonventionelle Unterrichtsmethoden geriet er schnell mit dem Leiter der Schule in Konflikt. Doch das Stipendium für die USA ermöglichte ihm den Ausstieg, bevor er gefeuert wurde. Dort begann er neben dem Studium ehrenamtlich für Amnesty International zu arbeiten und konnte sich seitdem nicht mehr wirklich für die Ingenieurwissenschaft begeistern. Das mag auch zu seiner Entscheidung beigetragen haben, keine gute Stelle im Ausland anzunehmen, sondern nach seinem Abschluss nach Pakistan zurückzukehren:

„Zu dieser Zeit beschäftigte mich eine Frage. Ich hätte in jedes andere Land gehen und mich dort um einen Job bewerben können. Das war ziemlich einfach damals – besonders auf dem europäischen und kanadischen Markt. Es war vor der Krise und der Markt war sehr gut damals. Aber ich war naiv und dumm genug, dass ich dachte: Nein, ich sollte nach Pakistan zurückkehren und für die Menschen dort arbeiten.“

Auch in seinem nächsten Anstellungsverhältnis - er half dabei eine Universität für Ingenieurwissenschaften in Lahore aufzubauen - geriet er in Konflikt mit seinen Vorgesetzten. Die Korruption im öffentlichen Sektor wollte er nicht unterstützen, weshalb sein Chef, seinen Aussagen zufolge, versuchte ihn loszuwerden, in dem er einen Fall religiöser Diskriminierung gegen ihn konstruierte. Daraufhin musste Isa den Job kündigen, weil so ein Vorwurf schnell in eine Anklage wegen Blasphemie umgewandelt werden kann. Dies kann in Pakistan gefährlich sein und kommt Isas Meinung nach, vor allem als *Ahmadi*, einem Todesurteil gleich.

Seit dieser Zeit geht Isa keiner regelmäßigen Arbeit mehr nach und ist finanziell von seinen Eltern abhängig. Er schläft auf einer kleinen Matratze am Boden im Zimmer seines Bruders und verbringt die meiste Zeit seines Tages vor dem Computer oder damit, Familienmitglieder herumzufahren. Manchmal bekommt er von einem Cousin, der Redakteur bei einer großen englischsprachigen Wochenzeitung ist, den Auftrag, einen Artikel zu schreiben. In der Zeit, die ich in Lahore verbachte, war er gerade damit beschäftigt sich für mehrere Promotionsprogramme im Ausland zu bewerben und hatte wieder begonnen sich eine Stelle in Pakistan zu suchen.

Seit seinem Studienabschluss und der Rückkehr aus den USA 2008 ist Isas Leben von Depression gezeichnet. Wenige Wochen, nachdem er zurückgekehrt war, starb sein bester Freund und Cousin unter mysteriösen Umständen. Nach der offiziellen Version war er im Bad gestürzt, Isa erzählte mir im Vertrauen er sei heroinabhängig gewesen und habe sich aus Versehen eine Überdosis gesetzt. Für Isa war der Verlust ungeheuer schmerzlich und immer wenn er von seinem verstorbenen Cousin sprach, stiegen ihm Tränen in die Augen. Als im Mai 2010 zwei Moscheen der *Ahmadiyya* in Lahore von den Taliban angegriffen wurden, musste Isa dort einen Cousin identifizieren, der den Anschlägen zum Opfer gefallen war:

“Das war wirklich schrecklich. Als die Taliban die Moschee angriffen, zu der ich als Kind regelmäßig gegangen war. Ich hatte sehr gute Erinnerungen an diesen Ort. Als ich jung war, ging ich zum Beten dorthin – mit meinem Cousin, der zuvor gestorben war, 2008. Manchmal gingen wir zusammen mit allen Älteren der Familie. Sie gingen rein und wir standen draußen und rauchten, während sie drinnen saßen und beteten. Am Ende taten wir so, als seien wir die ganze Zeit hinten gesessen und hätten auch gebetet. Ich hatte also sehr gute Erinnerungen. Nach dem Bombenanschlag war es ziemlich beschissen. Genau genommen führte es mich in eine Depression und als ich einen meiner Cousins identifizieren musste – Mann, das war keine schöne Erfahrung. Mindestens sein halber Kopf fehlte und ich war so im Arsch zu dem Zeitpunkt, dass ich tatsächlich über irgendwas dort lachen musste.“

Seine Eltern verabreichten ihm Antidepressiva, die ihm seiner Meinung nach nur die Kreativität und Empfindung raubten. Seit dieser Zeit sei sein Glaube gestorben. Es gebe für ihn nicht wirklich etwas, wofür es sich morgens aufzustehen lohne. Die Lebensfreude und Begeisterung seiner Jugend sei inzwischen einer Mauer aus Gleichgültigkeit gewichen, die nur noch

im Rausch zusammenbreche. Wenn er Alkohol trinke, so Isa, könne er wieder sich selbst spüren. Hier ist er auf die Hilfe anderer angewiesen, da Alkohol verhältnismäßig teuer ist. Meist trinkt er Whiskey zusammen mit seinem Cousin Aslam, von dem im nächsten Abschnitt die Rede sein wird. Alkohol ist in Pakistan allerdings nicht nur gesetzlich verboten, sondern im Islam auch *haram*, religiös verboten, weshalb er den Konsum vor seinen Eltern verheimlichen muss:

„Betrunken zu sein? Es ist verdammt lustig, weil irgendwie ist mir bewusst, dass meine Eltern darüber Bescheid wissen. Aber sie tun so, als hätten sie keinen blassen Schimmer, dass ich betrunken bin und ich tue so, als sei ich nicht betrunken. Das ist die Art Beziehung, die wir haben. Sie sind sehr nett zu mir. Sie geben ihr Bestes zu verleugnen, dass ich alles, was ihnen im Leben lieb und teuer ist, zerstöre und ihre Ansichten mit Füßen trete. Wir haben eine Art Verschleierungsspiel am Laufen. Im Grunde ist es nicht verborgen vor ihnen, aber sie ziehen es vor so zu tun, als hätten sie keine Ahnung. Sie haben Angst, wenn sie mich einmal zur Rede stellen und ich dann nicht aufhöre, dass ich dann anfangen die Sachen öffentlich zu tun. Ich würde nicht die zusätzliche Anstrengung unternehmen, es vor ihnen zu verstecken. Und wenn ich mal damit angefangen habe es offen zu machen, habe ich die Tendenz es zu missbrauchen und dann hätten sie ein noch größeres Problem. Sie wählen also das kleinere Übel. Und so passt es ihnen – und es passt mir. Wir haben eine einvernehmliche Ebene gefunden.“

Ähnlich verhält es sich mit Sexualität. Geschlechtsverkehr vor der Ehe widerspricht der kulturellen und religiösen Norm, weshalb sexuelle Begegnungen mit Frauen vor den Eltern verheimlicht werden müssen. Ob die Eltern hier auch insgeheim Bescheid wissen, oder tatsächlich davon ausgehen, dass er noch ‚unbefleckt‘ ist, lässt sich mit Sicherheit nicht sagen. Diese Thematik bleibt verschleiert und man täuscht sich wechselseitig vor, dass die Norm eingehalten werde.

Die Auseinandersetzung mit dem Thema der religiösen Identität setzte bei Isa schon in der Kindheit ein, als er sich mit einem Klassenkameraden darüber unterhielt, zu welcher Sekte des Islam er gehöre:

„Ich war in der zweiten oder dritten Klasse. So ungefähr acht oder neun Jahre alt, als ich das erste Mal von einem Klassenkameraden mit der Frage konfrontiert wurde: ‚Bist du Schiit oder Sunnit?‘ Ich sagte: ‚Ich bin Muslim.‘ Zu der Zeit dachte ich, ich sei Muslim. Dann meinte er: ‚Nein, du kannst nicht nur Muslim sein. Du musst entweder Schiit oder Sunnit sein!‘ Ich ging zurück nach Hause und fragte meinen Vater und er sagte zu mir, wir sind Ahmadis. Am nächsten Tag erzählte ich das in meiner Klasse und mein Schulkamerad meinte: ‚Nein, das hab ich noch nie gehört.‘ Ein paar Tage später sagte er: ‚Dann bist du nicht mal ein Muslim!‘ – ‚Doch, bin ich schon!‘ – ‚Nein du glaubst nicht an den Propheten.‘ – ‚Doch ich glaube genauso an den Propheten wie du!‘ – ‚Nein tust du nicht!‘ Ich ging also zurück nach Hause und fragte nach. Dann erzählten mir meine Eltern die Geschichte unseres Glaubens. Aber es sei besser, wenn ich in der Schule nicht darüber sprechen würde.“

Diese Zugehörigkeit zu einer religiösen Minderheit trug seiner Aussage nach dazu bei, dass er einen besonderen Gerechtigkeitsinn entwickelte, der sich vor allem auf die gleichen Rechte aller Menschen gründet. Durch das Urteil, das über den Glauben seiner Eltern gefällt wurde und sie zu Nicht-Muslimen erklärte, entstand in ihm ein starkes Bewusstsein für Religionsfreiheit und für die Problematik marginalisierter Gemeinschaften. Auf persönlicher Ebene führten diese Erfahrungen zu einer Auseinandersetzung mit Religion, die eine Identitätskrise auslöste und in der allgemeinen Infragestellung der Existenz Gottes mündete:

„Wer bin ich? Die Identitätskrise begann im Grunde damit – okay ich bin ein Ahmadi und ich bin ein Muslim, aber die Verfassung sagt ich bin kein Muslim. Also wer bin ich? Und dann musst du es herausfinden, ob du wirklich an diese ganzen Sachen glaubst und so weiter. Es ist ein evolutionärer Prozess. Ich würde sagen, dass die meisten Menschen mit einer solchen Lebenserfahrung als Agnostiker enden. In dieser Situation wäre jeder andere genau so geworden wie ich⁴³.“

Außerdem führte seine Begeisterung für Naturwissenschaften dazu, dass er die vorgegebene religiös gefärbte Erklärung der Welt mit rational-logischen Argumenten hinterfragte. So geriet er mit seinen Eltern in Konflikt, die das Gefühl hatten, er argumentiere gegen Gott. Er wollte und will sie zum Teil noch heute davon überzeugen, dass bestimmte Ereignisse und deren Wahrscheinlichkeit sich wissenschaftlich erklären lassen und nicht in der Hand Gottes liegen.

„Wenn die Meteorologen für die nächsten drei Tage keinen Regen voraussagen, weil die wissenschaftlichen Daten nichts anderes hergeben, dann ist das mit hoher statistischer Wahrscheinlichkeit wahr und auch noch so viele Gebete zu Gott werden keinen Regen bringen.“

Dabei geht es ihm nicht darum sie von ihrem Glauben abzubringen, sondern die Religion mit seiner Überzeugung der modernen Wissenschaft in Einklang zu bringen. Auch heute noch gerät er manchmal im engeren Kreis der Familie in Diskussionen, in denen er versucht sie von der Logik seiner Argumente zu überzeugen. Den meisten Mitgliedern der Familie ist inzwischen bewusst, dass er nicht besonders viel von Religion hält und vor allem der Organisation der *Ahmadiyya Jama'at* und deren spirituellem Oberhaupt kritisch gegenüber steht. Aber solange er niemanden öffentlich damit konfrontiert und nicht versucht den sozialen Rahmen zu sprengen, kommt es zu keinem Konflikt mit seinen Angehörigen. Dazu gehören auch die monatlichen Beiträge an die Organisation:⁴⁴

Isa: „Wenn ich das tue, sind sie mit allem anderen einverstanden, weil es hier um das soziale Ansehen geht. Die Organisation führt über diese Geldbeiträge Buch und jeder aus der Organisation hat Zugriff darauf.“

Ich: „Und wenn du das nicht tun würdest?“

⁴³ Hier stellt sich selbstverständlich gleich die Frage nach Geschwistern. Keiner in der jüngeren Generation, den ich kennenlernte ist streng religiös. Ob sich alle als Agnostiker bezeichnen würden, kann ich nur spekulieren.

⁴⁴ Jedes Mitglied der *Ahmadiyya Jama'at* ist verpflichtet monatlich ein sechzehntel seines Einkommens an die Organisation zu zahlen. Diese monatliche *chanda* befreit Ahmadis allerdings nicht von ihrer Pflicht zur Wohlfahrtsabgabe *zakat*, die einem der Dogmen im Islam entspricht (Valentine 2008: 99f.).

Isa: „Dann wären sie sauer. Was meine Eltern dann machen würden – sie haben das schon einmal getan – sie würden das Geld heimlich in meinem Namen überweisen. Nur um den Schein in der Gesellschaft aufrecht zu erhalten, um das Gesicht zu wahren. Immer wenn die Gesellschaft als Ganzes ins Spiel kommt, sind sie im Grunde Konformisten. So habe ich es jedenfalls bis jetzt verstanden. Sie passen sich dem an, was die Gesellschaft ihrer Meinung nach von ihnen erwartet oder will. Und ich tue es genau so! Ich passe mich dem an, was ich denke, was Leute von mir erwarten. Wahrscheinlich tut man das hier im Osten so, denke ich. Ich weiß es nicht. Ab hier wird es ziemlich kompliziert, sobald man ins Detail geht wird es extrem schwierig.“

In den letzten Jahren hat Isa einen Bewusstseinswandel in Bezug auf den Umgang mit seiner Familie erlebt. Er bezeichnet es als Teil des Erwachsenwerdens, meiner Meinung nach ist es auch Teil seiner existentiellen Erfahrung der Depression und des Todes. Wo er früher sehr viel mehr konfrontierte und Konflikte austrug, um seinen Willen durchzusetzen, oder versuchte, seine Eltern von seiner Sicht der Dinge zu überzeugen, ist er nun zum Diplomaten geworden. Als ich ihn fragte, ob er sich nicht eingesperrt fühle, angesichts all der Verpflichtungen und Anforderungen, die seine Umwelt an ihn stellt, zeichnete er das Bild einer Person, die ihr Zimmer im Grunde ohnehin nicht verlassen will. Für diese Person sei ein Gefängnis, doch eigentlich ein netter Ort. Aber auf den Verweis, dass das doch früher anders gewesen sein müsse, meint er:

„Ja, wahrscheinlich dachte ich anders, als ich noch ein Kind war. Ich habe mit ihnen gestritten. Seit ich erwachsen bin, wahrscheinlich seit 2008... Das war die Zeit, in der ich anfang die Dinge zu begreifen. Was wirklich zählt und was nicht. Was Bedeutung hat im Leben und was bedeutungslos ist. Wie wertvoll unser eigenes Leben ist und die Zeit, die wir zusammen haben. Und wie wenig Zeit mir bleibt, um andere Menschen glücklich zu machen – besonders diejenigen, die schon alt sind und bereits mehrere Herzinfarkte hatten⁴⁵. Ich tue es nicht aus Zwang. Ich fühle mich nur nicht mehr eingesperrt.“

Die Konfrontation mit dem Tod hat dazu geführt, dass er nicht mehr gegen seine Eltern rebellieren will. In diesem Zusammenhang benutzte er oft den Begriff „sacrifice“ für den Verzicht auf individuelle Selbstbestimmung für das „große Ganze“ („bigger picture“). Es ist ihm wichtig, sie glücklich zu machen, auch wenn er auf eigene Freiheiten verzichten muss. Auch in Bezug auf Religion und seine Weltsicht hat er Abstand davon genommen, seine Eltern von seinem Standpunkt überzeugen zu wollen:

Isa: „Mir ist klar geworden, dass ich meinem Vater diese Vorstellung nicht nehmen will. So hat er das Leben schon immer gekannt und es wäre grausam, wenn ich ihm das jetzt nehmen würde – seine Vorstellung vom Leben und der Religion – in diesem Alter. Es wäre sehr schwierig für ihn. Wenn jemand in der Lage ist an diese Illusion zu glauben, ist es im Grunde gut für ihn, er kann glücklich leben, auch wenn sein Leben auf einer Lüge basiert. Wenigstens haben sie etwas, woran sie glauben können.“

Ich: „Aber auch wenn es dein Leben so stark beeinflusst?“

⁴⁵ Er spielt auf seine Eltern an, die beide an Herzproblemen leiden.

Isa: „Es kommt darauf an, wie sehr ich den Menschen liebe. Für manche Menschen würde ich sterben. Und es gibt Menschen, für die würde ich auch töten. Es kommt also darauf an.“

Der Rebell tritt jetzt nur noch bei Kleinigkeiten hervor. Es geht nun eher um das äußere Erscheinungsbild, als um große Rebellion. Die alltäglichen Streitereien drehen sich um seine Kleidung oder zu lange Fingernägel. Diese kleinen Konflikte und familiären Verpflichtungen, unter die das Chauffieren von Verwandten zählt, zehren zum Teil deutlich an Isas Nerven. Manches Mal, vor allem unter Alkoholeinfluss bricht die Frustration über die Enge des familiären Erwartungsnetzes aus ihm heraus. Er muss sich immer wieder selbst davon überzeugen, weshalb er sich den Regeln unterwirft. Wenn man ihn in einem nüchternen Moment danach fragt, besinnt er sich schnell wieder auf ein kongruentes Erklärungsmodell, das sich auf die Aufopferung für das „große Ganze“ stützt („sacrifice“).

Zudem führt seine Arbeitslosigkeit einerseits dazu, dass er weniger Ausreden findet, sich Aufgaben in der Familie zu entziehen, andererseits muss er sich konformer verhalten, als er es normalerweise tun würde. Dies erklärt er mir am Beispiel seiner langen Haare, die für ihn Ausdruck seiner individuellen Freiheit sind. Als er aus den USA zurückkehrte, ließ er sie sich abschneiden, um seinen Eltern einen Gefallen zu erweisen:

„Sobald ich ein Stipendium bekomme, werde ich mir meine Haare wieder wachsen lassen. Wenn ich jetzt einen Job hätte, einen guten Job, dann hätte ich schon längst wieder lange Haare! Aber im Moment bin ich in einer Position, in der ihre schlimmsten Ängste wahr geworden sind.“

Im Gegensatz dazu steht die Situation seines Cousins Aslam, der zwar unter ähnlichen Konflikten leidet, aber durch seinen beruflichen Erfolg einen ganz anderen Status in Familie und Gesellschaft besitzt. Wo Isa das „große Ganze“ sieht und seiner Familie entgegen kommt, fühlt Aslam sich in seinen innersten Werten angegriffen.

5.3.2 ASLAM'S GESCHICHTE

Aslam ist 36 Jahre alt und wohnt mit seiner Frau und seiner Mutter in einem großen Haus in einem der reichsten Teile Lahores. Durch sein gutes Abschneiden im CSS-Examen hat er eine ziemlich hohe Position bei der Polizei inne. Sein Vater, der bereits vor einigen Jahren verstarb, war Arzt beim Militär, weshalb die Familie (Aslam hat noch zwei jüngere Schwestern) spätestens alle zwei Jahre umzog. Aslam war immer der Draufgänger, der schnell neue Freunde fand und zum Anführer der jeweiligen Clique wurde. Er hatte Konflikte mit seinen Lehrern, weil er deren Autorität nicht anerkannte und unangenehme Fragen stellte. Schon früh begann er auch die Religion zu hinterfragen und stürzte in eine ähnliche Identitätskrise wie Isa sie weiter oben beschreibt. Die Vorstellung eines Propheten aus dem 19. Jahrhundert, der Punjabi sprach, kam ihm immer seltsam vor und so stellte er sehr gezielte Fragen zum Hintergrund der *Ahmadiyya*. Die unterschiedliche Einstellung zu Glaube und Religiosität beschreibt er als grundlegend für den Konflikt zwischen ihm und seiner Familie. Hauptsächlich geht es dabei um den sinnstiftenden Jenseitsbezug, den er nicht mit ihnen teilt. Er glaubt nicht an ein Leben nach dem Tod, weshalb er jeden Moment genießen will:

„Im Grunde ist meine Familie eine religiöse Mittelschicht-Familie. Sie vertreten diese typischen Mittelschicht-Normen und Werte und meinen im Moment zu leben sei nicht alles. Da wir nach diesem Leben noch eines haben, sollten wir gewisse Dinge auf eine gewisse Art und Weise tun, denn wenn wir uns in diesem Leben opfern, werden wir danach das ewige Leben bekommen. Sie glauben also daran, sich selbst für die Familie aufzuopfern, für das große Ganze, für Normen. Ich habe kein Problem damit, mich für Menschen aufzuopfern, die ich liebe, aber ich will nicht meine Lebenseinstellung opfern. Aufopferung ist etwas Gutes, man macht es für Freunde, für Menschen, die man liebt, aber man gibt doch nicht sein Ding auf, für so etwas Abstraktes wie Familiennormen.“

Weil er diese religiösen und gesellschaftlichen Ansichten nicht teilt, fühlt er sich sowohl in seiner Familie als auch in der Gesellschaft als Außenseiter:

„Es besteht eine tiefe Kluft zwischen der Art und Weise, wie ich die Welt betrachte und wie andere um mich herum – meine Familie, meine Kollegen - das tun. Zwischen den Dingen, die sie wertschätzen. Ehrlich gesagt, manchmal glaube ich, ich bin am falschen Platz geboren, oder zur falschen Zeit. Ich versuche, sie davon zu überzeugen, meinen Standpunkt zu sehen – das ist eigentlich das Einzige, was ich tun kann. Oft frustriert es mich. Ich gerate dann in kleine Streitereien mit der Familie, den Leuten um mich herum. Aber wenn ich vernünftig und nüchtern bin, versuche ich es ihnen verständlich zu machen. Meiner Meinung nach ist mein Standpunkt nicht der Schlechteste. Er ist nicht unethisch. Ich denke, die Art und Weise, wie ich die Welt sehe ist sehr gesund und werteorientiert.“

In manchen Momenten ist es möglich, Einzelnen in der Familie seine Sicht auf die Welt näher zu bringen. Bei den regelmäßigen Familientreffen wird viel über Zeitgeschehen, Kunst und Literatur diskutiert, so dass Aslam zum Teil seine Weltanschauung darlegen kann solange er die richtigen Begrifflichkeiten benutzt:

„Während dieser Diskussionen entstehen Momente, in denen ich ihnen meine abstrakte Weltsicht anhand eines konkreten Beispiels veranschaulichen kann. Wenn ich ihnen etwas von Selbstverwirklichung erzähle, davon sich selbst neu zu erfinden, finden sie das nicht sehr gut. Aber wenn ich davon spreche, zu einem bestimmten Zeitpunkt das Beste aus sich zu machen und dann wieder von Selbstentwicklung und wenn ich andere Worte benutze, können sie es in etwa nachvollziehen. In diesen Diskussionen gibt es klare Momente, in denen wir wirklich kommunizieren können. Aber die sind meist sehr kurz. Letztendlich verstehen sie mich, weil sie sehen, wie ich lebe.“

Er beschreibt sein Leben als zerrissen zwischen dem Bereich, den er mit der Familie teilt, und demjenigen, in dem er sein ‚wahres‘ Selbst und seine Freiheiten ausleben kann. Dennoch versucht er diese Diskrepanz so gering wie möglich zu halten:

„Ich versuche die Barriere zwischen diesen zwei Leben zu zerbrechen. Das bereitet zwar Konflikte, aber ich versuche es weiter. Meine Mutter und ich haben jede Woche den gleichen Streit: ‚Warum trinkst du? Das ist *haram*. Du betrinkst dich unter mei-

nem Dach und du fährst betrunken Auto! Es ist das Auto deines verstorbenen Vaters!”

Er trinkt zwar nicht in Anwesenheit seiner Mutter, macht sich aber auch nicht die Mühe, leere Flaschen zu entsorgen.

Aslam konzipiert sich selbst als unbändigen Freigeist, der sich nur in der Natur wirklich wohl fühlt:

„Ich gehöre nirgendwo hin. Und mir ist auch bewusst, wäre ich in Amerika oder Europa geboren oder in einem anderen Land, in dem Individualismus mehr wertgeschätzt wird oder es mehr Spielraum für individuelles Handeln gibt, dass ich sogar dann ich Probleme mit der Gesellschaft hätte. Ich denke, ich gehöre zum Ozean und den Bergen, zu den Wüsten. Dort fühle ich mich am wohlsten, am meisten zu Hause, in meinem Element, an einem Fluss oder am Meer.”

Ähnlich verhält es sich mit seinen Lebenswünschen:

„Was ich mir am meisten wünsche im Leben? Liebe! Magie! Ich wünsche mir Magie in meinem Leben, alles, was mich ahh und wow spüren lässt, für das es wert ist zu leben. Sinn. Fülle. Genau genommen Intensität.”

Die Überzeugung und Begeisterung, mit der Aslam mir diese Herzenswünsche vortrug, könnte auch daran gelegen haben, dass er sich vor unserem Gespräch im Jinnah-Park bei einem Straßenhändler mit Marihuana gewürzte *paapars* gekauft hatte und während unseres Gesprächs zwei von diesen dünnen knusprigen Fladen aß. Drogen waren für ihn schon immer eine Art des Ausbrechens aus den einengenden Konventionen der Familie und der Gesellschaft gewesen. Seit er mit 18 Jahren das erste Mal Haschisch geraucht hatte, experimentierte er mit allen Drogen, die er sich beschaffen konnte und tut es bis heute.

Ein einschneidendes Erlebnis für ihn war die Liebesgeschichte zu einem Mädchen während seiner Collegezeit. Noch heute schwärmt er von dieser Frau und wenn er betrunken ist, spricht er darüber, als sei es gestern gewesen und als seien seitdem nicht 15 Jahre vergangen. Das College war für ihn darum die beste Zeit seines Lebens. Ein ähnliches Gefühl könne er nun nur noch durch Alkohol und Drogen erreichen, oder wenn er in die Natur ginge. Es ist eine tragische Liebesgeschichte, nach dem Muster von Romeo und Julia, wie sie in zahlreichen Bollywood Verfilmungen inszeniert wurde. Ihr Vater war ein strenger Sunni-Muslim, Imam seiner Gemeinde, der öffentlich Hasspredigen gegen Ahmadi hielt. Als er herausbekam, dass seine Tochter Gefühle für den jungen Ahmadi Aslam hegte, schickte er sie nach Kanada, um sie dort mit einem Verwandten zu verheiraten. Seitdem hat Aslam nie wieder etwas von ihr gehört. Diese tragische Romanze war prägend für sein weiteres Liebes- bzw. Eheleben. Er stilisiert sie in höchsten Tönen als verschollene Liebe, die unerreichbar bleibt.

Dagegen steht seine Ehe, die er als bezeichnendes Beispiel für den Konflikt zwischen seinen Werten und denen seiner Familie beschreibt. Seit vier Jahren ist er mit einer Cousine, der Tochter eines Onkels mütterlicherseits, verheiratet. Als ich in Lahore war, beendete sie gerade ihre Promotion in den USA, was für Aslam ein großes Maß an Freiheit bedeutete. Ihre Abfahrt wurde auch sogleich mit einer Flasche Whiskey begossen.

Nachdem er seinen Dienst bei der Polizei angetreten hatte und an verschiedenen Stellen im Land postiert wurde, begann seine Familie ihn unter Druck zu setzen, seine Cousine zu heiraten:

„Es war sozusagen mein Pflicht sie zu heiraten. Jetzt bist du an einem Punkt, wo du einen gewissen Status hast, Respekt in der Gesellschaft. Du verdienst gut, also musst dein ganzes Leben für dieses Familiending opfern, ich halte das für Schwachsinn – letztendlich lief es darauf hinaus, dass meine Frau unglücklich ist, ich unglücklich bin, die ganze Familie unglücklich ist. Das ist ein sehr solides Beispiel für den ganzen Konflikt. Oder die Art wie ich das Leben auffasse und meine Familie es tut.“

Der Grund dafür, dass er seine eigenen Werte denen der Familie unterordnete, war der, dem emotionalen Druck damals nicht widerstehen zu können:

„Für ein paar Jahre haben sie mich ständig bedrängt. Und am Ende musste ich nachgeben. Sie nörgelten ständig rum. Im Grunde wollte ich diesem Gezeiter entfliehen, wenn du die Wahrheit wissen willst. Inzwischen ist mir klar geworden, dass es diese beständige Nörgelei war, ich wollte, dass es aufhört. Ich war weit weg von zu Hause postiert und kam für drei, vier Urlaube nach Hause. Und jeden einzelnen dieser Tage musste ich mir das anhören. Also dachte ich, zum Teufel! Wenn sie es so dringend wollen, gib es ihnen doch einfach. Mein ganzes Leben lang hatte ich getan, was ich wollte. Ich hatte meine eigenen Entscheidungen getroffen, dieses eine Mal kann ich auch nachgeben. Eltern wollen nichts Schlechtes für ihre Kinder. Ich hatte niemand speziellen im Sinn. Mein Liebesleben war schon seit zehn Jahren vorbei. Also sagte ich: ‚Ihr wollt, dass ich die heirate? Okay!‘ Sie schien nett. Sie ist ein sehr anständiges Mädchen. Sie ist Akademikerin und ich dachte, wenn schon sonst nichts, dann können wir wenigstens kommunizieren, uns gut unterhalten. Sie ist sehr gebildet. Aber letzten Endes habe ich herausgefunden, dass es in einer Beziehung nicht zählt, wie gut erzogen oder belesen man ist. Es geht um andere Dinge, welche mir damals nicht wichtig erschienen – aber sie sind es.“

Von seiner Frau geht für ihn keine sexuelle Anziehungskraft aus und somit ist es ihm nicht möglich, Geschlechtsverkehr mit ihr zu haben. Die gesamte Geschichte erzählte er mir, als wir gemeinsam mit einer Freundin einen dreitägigen (natürlich geheimen) Ausflug ins Swat-Tal machten. Bei unserem ‚offiziellen‘ Interviewtermin mit Aufnahmegerät benutzte er den Begriff „physical attraction“. Eineinhalb Jahre nach der Hochzeit begann er sein Junggesellenleben mit zahlreichen Affären fortzusetzen und erzählte auch seiner Frau davon. Für sie wäre eine Scheidung aufgrund ihres Geschlechts problematisch, weshalb sie vermutlich keine Initiative ergreift. Da ich aber leider nicht die Möglichkeit hatte, ihre Perspektive der Geschichte zu erfahren, bleiben Aussagen darüber spekulativ oder Aslams Interpretation:

„Es macht ihr etwas aus, aber sie weiß, dass ich nun mal so bin. Offensichtlich macht es ihr etwas aus, aber sie sagt immer: ‚Was kann ich tun, damit ich die Einzige bin?‘ – ‚Du könntest die schönste Frau der Welt sein, selbst dann hätte ich Interesse an anderen. So bin ich einfach.‘ – Ich war eineinhalb Jahre abstinent. Drei Monate vor der Hochzeit beendete ich alle meine Verbindungen und führte ein ehrliches, einfaches

Leben der Masturbation. Und nach der Hochzeit war ich für eineinhalb Jahre vollkommen ehrlich und treu, aber dann wurde mir klar, dass ich mich selbst und alle anderen nur belog. So bin ich nicht und es ist unehrlich so zu tun.”

Das Zugeständnis im Fall seiner Ehe bereut Aslam heute sehr. Er möchte nun die Scheidung. Davon erzählte er mir bereits im Jahr zuvor. Er habe sowohl mit seiner Frau, als auch seiner Mutter darüber gesprochen und ihnen gesagt, dass es keinen Sinn habe, wenn die beiden weiter zusammenleben. Damals gab es allerdings das Problem, dass die Schwester seiner Frau, die in England lebt, sich auch gerade von ihrem Mann getrennt hatte. Zwei Scheidungen zur gleichen Zeit seien in der Familie undenkbar. Die Situation müsse sich erst beruhigen. Es habe zwar in der Familie bereits Scheidungen gegeben, dennoch sei dies eines der größten Tabus:

“Es gibt Scheidungen in unserer Familie, aber sie werden ähnlich wahrgenommen wie ein Todesfall. Später beruhigen sich die Dinge natürlich und die Leute leben ihr Leben weiter, aber während das ganze über die Bühne geht, ist es für beide Familie so etwas wie ein Todesfall. Besonders für die Frau ist es ein großes Stigma. So ein Quatsch!”

Innerhalb der Familie würde, im Fall einer Scheidung, allerdings er als schuldig betrachtet, weil sein unkonventioneller Lebensstil allgemein bekannt ist. Auch wenn außerehelicher Geschlechtsverkehr ein absolutes Tabuthema darstellt und die Mehrheit der Familie nichts von seinen Affären weiß, so ist sein Alkohol- und Drogenkonsum auch unter den Älteren ein offenes Geheimnis. Seine Mutter hat bereits angekündigt, dass sie kein Wort mehr mit ihm wechseln werde, für sie sei er gestorben, wenn er sich scheiden lasse. Auch Isa hat bereits Drohungen von Aslams Mutter erhalten, dass er im Falle einer Scheidung dafür verantwortlich gemacht werde.⁴⁶

Für Aslams Frau würde eine Scheidung ein großes Problem darstellen. Gerade wenn die Entscheidung noch länger heraus gezögert wird, kann es für sie sehr schwierig werden noch einmal einen Mann zu finden. Ihr fortgeschrittenes Alter (Anfang 30), das soziale Stigma der Geschiedenen und die Zugehörigkeit zu einer religiösen Minderheit, schränken ihre Aussichten auf eine zweite Ehe extrem ein. Je länger Aslam wartet, desto geringer werden die Chancen für seine Frau, noch einmal eine Familie gründen zu können. Isa ist über dieses Thema ernsthaft besorgt, weil er für Aslams Frau, die ja auch seine Cousine ist, Mitleid empfindet und meint, Aslam müsse sich alsbald möglich von ihr scheiden lassen, da sonst ihr ganzes Leben vertan sei.

Aufgrund seines Berufes genießt Aslam Freiheiten, die jeden normalen Zivilisten einiges an Bestechungsgeld kosten würden. Als Polizeibeamter in hoher Position steht er sozusagen über dem Gesetz und im öffentlichen Leben ist es für ihn eine Leichtigkeit seinen Hedonismus auszuleben. Eine kleine Anekdote soll diesen Zusammenhang verdeutlichen.

Eines Nachts fuhr ich mit Aslam und einer weiteren Freundin durch die Straßen Lahores, einige Dosen Bier im Gepäck, die wir zuvor bei einem *bootleger*⁴⁷ besorgt hatten. Zu dieser Zeit hatte ich Aslam ‚offiziell‘ noch nicht kennengelernt, das Treffen fand heimlich statt. Es

⁴⁶ Isa dient als ‚Sündenbock‘ für Aslams nonkonformes Verhalten. Diese Problematik wird ausführlich im nächsten Abschnitt behandelt (5.3.3).

⁴⁷ Als *bootleger* wird der Mann bezeichnet, bei dem man illegal Alkohol kaufen kann.

gab also keinen anderen Ort, an dem wir das Bier trinken konnten und so fuhren wir durch die nächtlichen Straßen der Stadt. Mit zunehmender Trunkenheit wurde Aslam des Fahrens müde, wir hielten am Straßenrand, tranken, rauchten und unterhielten uns. Nach kurzer Zeit kam aus entgegengesetzter Richtung ein Streifenwagen, der anhielt, als er uns sah. Zwei weiße Frauen und ein Mann nachts in einem Auto am Straßenrand, ist eine äußerst verdächtige Situation in Pakistan. Einer der Polizisten überquerte die Straße, stellte sich mit gezückter Pistole vor das Auto und forderte uns auf, auszusteigen. Aslam, der sich, die Bierdose zwischen den Beinen und die Pfeife im Mund, das Lachen nur mit Mühe verkneifen konnte, winkte ihn zu seinem Fenster und zeigte ihm seinen Dienstaussweis. Schlagartig änderte der junge Mann seine gesamte Haltung, er wurde sehr kleinlaut und unterwürfig und begann stammelnd sich zu entschuldigen. Auch sein Chef, der inzwischen hinzugekommen war, bat wiederholt um Verzeihung. Sie boten uns Begleitschutz für den Heimweg an. Aslam lachte, wurde dann aber ernst und hielt ihnen einen Vortrag, sie sollten sich um wirkliche Verbrechen kümmern und morgen in seinem Büro erscheinen. Später erzählte er uns, dass diese Polizisten in der Hierarchie ziemlich weit unten standen und nun befürchteten, er würde ihnen das Leben zur Hölle machen. So eindringlich, wie in diesem Augenblick, war mir die Verbindung zwischen Hierarchie und der Dehnung des Gesetzes bisher nicht vor Augen geführt worden. Aslam genießt durch seine berufliche Stellung eine ‚Narrenfreiheit‘ in Pakistan, die selbst mit viel Geld nur schwer erreichbar wäre:

„Wegen meiner Position komme ich mit einigen Sachen davon, die sonst schwierig wären. Dafür müsste ich sonst eine Menge Geld verdienen. Und selbst dann wären manche Sachen ärgerlich. Aber jetzt sind sie es nicht mehr. Gewisse Dinge werden mir verziehen. Zum Beispiel ist es in Ordnung für einen Polizeibeamten Alkohol zu trinken. Polizisten trinken (lacht). Das ist auch ziemlich gut.“

Sein Beruf ist mit hohem gesellschaftlichem Status verbunden, doch in seinem eigenen Haus ist er den Regeln seiner Mutter unterworfen.

Ich: „Und wie ist das für dich? Ich meine in dieser Position zu sein und diesen Status zu haben und trotzdem von deiner Mutter verfolgt zu werden?“

Aslam: „Sehr schlimm. Das ist eine wichtige Frage. Ich fühle mich sehr schlecht damit. Manchmal schreie ich sie an, streite mit ihr. Bisweilen holt es mich richtig ein, ich entscheide das Schicksal anderer Menschen. Die Entscheidungen, die ich treffe, können den Verlauf eines Menschenlebens verändern. Das ist eine riesige Verantwortung. Ich habe diese Macht von der Gesellschaft erhalten und ich versuche so gerecht zu sein wie möglich – mein Bestes zu geben. Und dann habe ich diese Mutter, die mich manchmal wie Scheiße behandelt. Und dann fühle ich mich wie Scheiße. Es ist schrecklich.“

Aslam fühlt sich vor allem durch seine Mutter in seinen Freiheiten beschränkt und will sich ihren Regeln nicht beugen. Im folgenden Abschnitt sollen die unterschiedlichen Einstellungen von Aslam, dem ‚eingeeengten Freigeist‘ und Isa, dem ‚taktierenden Diplomaten‘ bezüglich familiärer Normen kontrastiert werden.

5.3.3 INTERPRETATION: ‚EINGEENGTER FREIGEIST‘ UND ‚TAKTIERENDER DIPLOMAT‘

Bevor ich Aslam zum ersten Mal begegnete, hatte ich bereits viel über ihn gehört. Isa erzählte mir von ihm, weil er gerade einen Konflikt mit seiner Familie und seinen Eltern hatte, in dem es darum ging, dass sich die beiden nicht treffen sollten. Aslams Mutter sei immer auf der Suche nach einem ‚Sündenbock‘ für das Verhalten ihres Sohnes:

Isa: „Seit zwei oder drei Jahren bin ich in ihren Augen die Person, die verantwortlich ist für seinen offenherzigen Lebensstil. Mein Vater hat Aslam gebeten mich nicht zu treffen. Seine Mutter hat mich gebeten Aslam nicht zu treffen. Seine Frau hat mir explizit verboten ihn zu treffen. Absolut. Sie tun das mit den besten Absichten. Sie denken tatsächlich, wenn ich ihn nicht treffe, oder er mich nicht trifft, wäre es gut für ihn. Aber ich glaube das nicht.“

Ich: „Und wie geht es dir damit?“

Isa: „Egal. Es amüsiert mich. Ich bin der Überzeugung, auch wenn sie alle diese Dinge versuchen, die Beziehung, die mich und Aslam verbindet ist jenseits dessen. Sie ist jenseits von täglichen Treffen. Sie ist jenseits davon, Zeit miteinander zu verbringen. Wir teilen etwas sehr viel Tieferes als das. Auch wenn sie so was machen, auch wenn sie sich gegenseitig boykottieren, mir ist das egal, ich werde sicher nicht aufhören. Ja, vielleicht können sie die Häufigkeit unserer Treffen verändern. Aber das ist auch alles.“

Bei aller Gemeinsamkeit und geteilter Weltanschauung repräsentieren Aslam und Isa für mich zwei differierende Ansätze im Umgang mit dem Konflikt zwischen individueller Selbstbestimmung und familiären Normen. Während Isa sich zwar ebenso wie Aslam als ‚non-konform‘ und freiheitsliebend beschreibt, ist er durchaus bereit, in der Interaktion einige Aspekte seines Selbst der Erwartungshaltung der Familie unterzuordnen. Er hat die Rolle des Rebellen, die er in seiner Jugend gegenüber seinen Eltern (und der Gesellschaft) gewählt hatte, zum Großteil abgelegt und setzt nicht mehr auf direkte Konfrontation sondern handelt gemäß den Erwartungen, die der sozialen Fassade des Sohnes entsprechen. Dabei begreift er die Darstellung nur zum Teil als zynisch, etwa wenn es um seinen Alkoholkonsum geht. Er meint, beide Seiten seien sich dabei bewusst, dass es sich um zynische Darstellungen handelt, die letztendlich darauf abzielen die Fassade einer ‚normalen‘ Mittelschichtsfamilie in Pakistan nach außen aufrecht zu erhalten. Er erkennt den Ursprung der Normen und Konventionen, nach denen seine Eltern und Verwandten handeln an und es macht ihm nichts aus, dafür die Aspekte seines Selbst, die den Erwartungen widersprechen, mit Verweis auf „das große Ganze“ zu opfern oder zu verheimlichen. Als Hinterbühne könnte man bei Isa die Interaktion mit seinen besten Freunden und Cousins Aslam und Haseeb betrachten und die Zeiten, in denen er betrunken ist. Hier fällt die Rolle von ihm ab, er achtet nicht mehr darauf die Fassade zu wahren, allerdings nur solange kein Bezug zur Hauptbühne besteht oder ein gewisses Publikum abwesend ist. Sobald jemand aus der älteren Generation anwesend ist, oder die Gefahr besteht, erwischt zu werden, werden Flaschen versteckt, die Gesprächsthemen und die eigene Darstellung angepasst.

Isa hat durch die existentielle Erfahrung des Todes seines Cousins und den Bombenanschlag in der Moschee seine Einstellung zur Rebellion innerhalb der Familie geändert. Ihm ist es seitdem wichtiger gute Beziehungen zu pflegen, als seine individuelle Freiheit auszuleben. Das ist sicherlich ein Grund, weshalb er in der Selbstdarstellung gegenüber der Familie die

Rolle des Diplomaten angenommen hat. Einen weiteren Faktor für Isas Übernahme dieser Rolle stellt jedoch auch sein geringer Status innerhalb des Familiengefüges dar, dessen Ursache in seiner Arbeitslosigkeit begründet liegt. Er ist finanziell von seinen Eltern abhängig, was dazu beiträgt, dass er sich zwangsläufig gewissen Regeln unterwirft. Im ‚Theater des Alltags‘ und der ‚Politik‘ innerhalb der Familie hat er daher eine schlechte Position selbst kleinere Normen zu beugen. Beispielhaft zeigt sich das an seiner Aussage, er werde sich die Haare sofort wieder wachsen lassen, sobald er Arbeit habe. Auch die Rolle des ‚Sündenbocks‘, die ihm von Aslams Mutter und dessen Frau auferlegt wurde, steht mit seiner schwachen Position in Zusammenhang:

„Die Nacht, in der wir alle im Shalimar Bagh⁴⁸ waren. Oh Mann, die nächsten drei, vier Tage haben sie [Aslams Mutter und ein paar andere Cousins] mich durchgehend angerufen: ‚Warum hast du niemand anderen eingeladen? Weil ihr Alkohol getrunken habt!‘ Ich habe das Ganze nicht organisiert. Drei Tage lang haben sie mich psychisch richtig fertig gemacht. Also habe ich ganz aufgehört mit Aslam zu sprechen, weil ich mit so viel Scheiß konfrontiert war. Ich verdiene das nicht. Einige Zeit später besprachen ich und Aslam das Ganze, als wir betrunken waren. Und er hatte gar nicht gewusst, dass diese ganze Kacke am Dampfen war. Als er dann das nächste Mal zu einem Familientreffen kam, stellte er das mit jedem Einzelnen, der mich angerufen hatte klar: ‚Hab ich dich etwa nicht gefragt? Hab ich dich nicht auch gefragt?‘ Es war nur eine psychologische Taktik von denen. Aslam hatte jeden Einzelnen gefragt mitzukommen. Aber sie haben die ganze Geschichte so dargestellt, dass ich mich schlecht fühlte. Obwohl er seine Schwester gefragt hatte, seine Mutter, seine Cousins, alle! Sie wollten selbst nicht kommen. Das ist also der Scheiß mit dem ich ständig konfrontiert bin.“

Im Gegensatz zu Isa genießt Aslam innerhalb der Familie ein deutlich höheres Ansehen und kann sich somit auch größere Freiheiten herausnehmen. Seine Stellung erlaubt es ihm in Diskussionen zum Teil die Position der Älteren zu hinterfragen, ohne dass dies als rebellisch angesehen würde oder den Erwartungshaltungen widerspräche. Außerdem bietet ihm der Beruf die Möglichkeit, viel Zeit außerhalb des Hauses und somit fern der Kontrolle seiner Mutter zu verbringen. In der Öffentlichkeit genießt er, wie oben beschrieben, ein enormes Maß an Freiheit in Bezug auf gesellschaftliche Regeln und Gesetze.

Aslam inszeniert sich selbst als Freigeist, der auch ohne diese Stellung nicht nachgeben würde. Er hat das Zugeständnis an seine Familie in einer wichtigen Lebensentscheidung, nämlich seiner Hochzeit, als katastrophal erfahren. Nun stellt er es so dar, als wolle er sich nie wieder der Norm beugen. Eine kurze Episode soll die unterschiedliche Einstellung von Isa, dem ‚taktierenden Diplomaten‘, und Aslam, dem ‚engeengten Freigeist‘ verdeutlichen.

Etwa einmal wöchentlich treffen sich die Cousins und Cousinen auf dem Dach des Hauses in Isas Nachbarschaft, in dem die Cousins Hassan und Haseeb mit Abdullah, dem Bruder von Aslams Frau und deren Mutter, wohnen. Aslam bringt meist eine Flasche Whiskey mit, die er in einer Plastiktüte versteckt. Bei diesen Treffen ist natürlich niemand aus der Elterngeneration anwesend, doch es besteht immer die Möglichkeit, überrascht zu werden. Nur wenige der jüngeren Cousins und Cousinen trinken vor den Älteren der Geschwistergeneration, auch

⁴⁸ Er spielt auf einen Abend in einem großen öffentlichen Park Lahores an, an dem Aslam ein Lagerfeuer für die Cousins organisiert hatte.

wenn sie grundsätzlich durchaus Alkohol konsumieren. Mit zunehmender Trunkenheit kommt es dann vor, dass Isa und Aslam gemeinsam über das normenkonforme Verhalten der Jüngeren scherzen und sie überreden wollen, sich von ihren „Fesseln der sozialen Programmierung zu lösen.“⁴⁹ Eines Nachts waren Tariq (Isas jüngerer Bruder), Aslam und ich alleine auf dem Dach, weil Haseeb und Isa nach unten in die Wohnung gegangen waren, um dort etwas zu besprechen. Als Aslam vor Tariqs Augen begann mich zu umwerben und versuchte zu küssen, verließ dieser sofort das Dach. Am nächsten Tag erklärte mir Isa, wie sehr es ihn nerve, dass Aslam keine Rücksicht auf die Gefühle der jüngeren Cousins nehme. Sein kleiner Bruder sei nach unten zu ihm und Haseeb gekommen und regelrecht ‚ausgerastet‘. Es sei zu verstörend für ihn gewesen zu sehen, wie Aslam, der ein verheirateter Mann ist, die Werte der Familie mit den Füßen trete. Auch wenn seine jüngeren Cousins und Cousinen theoretisch wüssten oder sich vorstellen könnten, dass Aslam außereheliche Affären habe, sei die direkte Konfrontation damit von anderer Tragweite. Das Tabu des Ehebruchs sei in diesem Fall um einiges schwerwiegender, als der Genuss von Alkohol, da es sich hier nicht so sehr um eine religiöse Vorschrift, sondern um soziale Norm handle. Die „soziale Programmierung“ und kulturelle Gebundenheit sei viel tiefer, als sich auf den ersten Blick erkennen lasse. Auch wenn die Gesellschaft Fernsehen und Internet ausgesetzt sei und mir gegenüber Normen nicht genau offenbart würden, so Isa, würden die meisten seiner Cousins sie dennoch unterbewusst befolgen. Aus diesem System auszubrechen und das gesamte Wertesystem in Frage zu stellen, sei kein einfacher Prozess. Isa ist es wichtig, die Gefühle seiner Eltern, Geschwister und Cousins nicht zu verletzen und sie nicht unnötig zu schockieren, auch wenn er eine andere Meinung zum Thema Sexualität hat als sie.

Aslam hat dazu eine andere Einstellung. Er werde sich nicht vor seinen jüngeren Cousins verstecken, sie sollten „ruhig das Leben kennen lernen“. Ihm mache es nichts aus, wenn seine Cousins wüssten, dass er außereheliche Beziehungen pflegt:

Aslam: „Nein, mir ist das egal. Ich fühle mich sehr wohl in meiner Haut. Warum sollte es mir etwas ausmachen? Ich Sorge mich um ihre Gefühle und ich will sie nicht verletzen, aber das ist kein Grund verletzt zu sein. Solange ein Cousin oder eine Cousine nicht emotional verwickelt ist, warum sollte er oder sie verletzt werden?“

Ich: „Ich weiß nicht, vielleicht weil sie einen gewissen...“

Aslam: „Moralkodex haben?“

Ich: „Ich meine, du bist verheiratet...“

Aslam: „Die meisten unserer Cousins und Cousinen haben diese Lebenskrise, wenn sie noch Muslime sind mit einem moralischen Kodex und so einem Zeug. Ich denke, es hilft ihnen das mehr und mehr in Frage zu stellen.“

Ich: „Du willst sie also eigentlich befreien?“

Aslam: „Genau! Nicht wirklich befreien. Ich will, dass sie sie selbst sind und selbstständig denken. Ich will, dass sie ihre Entscheidungen selbst treffen und Verantwortung für ihr Leben übernehmen. Das ist das Wichtigste.“

Ich: „Und, als wir zum Beispiel dieses Lagerfeuer hatten und Tariq auch da war. Isa erzählte mir später, er sei ausgerastet, weil er gesehen hat, wie du versucht hast mich zu küssen.“

Aslam: „Kann sein, weiß ich nicht.“

⁴⁹ Dieser Ausdruck wurde öfter verwendet. In dieser Nacht sagten sie: „You should break the chains of your social programming“.

Ich: „Du würdest also immer solche Sachen tun, ohne einen zweiten Gedanken daran zu verschwenden?“

Aslam: „Das Leben ist zu kurz, um so viel nachzudenken. Warum sollte ich zweimal nachdenken?“

Aslam stellt sich als Freigeist da, der sich von seinen inneren Impulsen leiten lässt und nach hedonistischen Grundsätzen lebt. Seine Ungezwungenheit gegenüber den Jüngeren ist allerdings auch der asymmetrischen Beziehung zwischen ihnen geschuldet. Auf Grund seines Alters und seiner Stellung in Familie und Gesellschaft müssen sie ihm Respekt entgegenbringen.

Er beschreibt sein Leben als zwiegespalten zwischen seiner Selbstwahrnehmung und den Erwartungen, die von der Familie an ihn gestellt werden. Jedoch versucht er den hier entstehenden Widerspruch so gering wie möglich zu halten und will sich selbst nicht als zynischen Darsteller empfinden. Als ihm die Unaufrichtigkeit seiner Rolle als Ehemann bewusst wurde, begann er sich wieder konträr zu den Erwartungshaltungen die der Fassade entgegengebracht wurde zu verhalten und ging Affären ein. Dennoch hält er sich an die Regeln der Darstellung. Außerhalb der Familie genießt er durch die Fassade des Polizeibeamten Freiheiten und kann sich familiären Normen entziehen. Gegenüber der Großfamilie wählt er dennoch meist die Rolle des gehorsamen Sohnes und treuen Ehemanns, selbst wenn seine Darstellung in diesem Fall zynisch ist. Dazu gehören die Einhaltung der Treue innerhalb der Ehe und der Respekt gegenüber Älteren. Nur in der Interaktion mit seinen jüngeren Cousins lässt er diese Rolle fallen. Seiner Mutter und den anderen Älteren der Familie gegenüber würde er seine Affären nicht eingestehen. Auch die Tatsache, dass wir uns geheim kennenlernten und er es auf Familientreffen vermied, sich mit mir zu unterhalten, spricht dafür, dass er einer offenen Konfrontation lieber aus dem Weg geht. Er hätte auch durchaus die Möglichkeit gehabt sich schon früher scheiden zu lassen, oder ein unabhängiges Leben fern von seiner Familie zu führen. Hier wählt er aus verschiedenen Handlungsalternativen (die selbstverständlich unterschiedliche Konsequenzen hätten) aus, und schafft sich kreativ ein Bild seines Selbst, das er konträr zu den Rollenerwartungen erfährt.

Da das Selbst in verschiedenen Rollen reflexiv ausgehandelt wird, kann man auch hier wieder argumentieren, dass Aslam sich sehr wohl dessen bewusst ist, dass seine Erzählung gewisser Episoden ein bestimmtes Bild von ihm erzeugt. Um mit diesen verschiedenen Rollen zurechtzukommen und sie dem jeweiligen Kontext anzupassen, rückt er aktiv einige Aspekte dieses Selbst in den Hintergrund. Dabei sollte nicht angenommen werden, dass es sich hier um eine Spaltung des Selbst handelt, vielmehr ermöglicht das Bewusstsein eines als kohärent erfahrenen Selbst die Organisation der verschiedenen Rollen und den durch sie hervorgerufenen spezifischen Erwartungshaltungen (vgl. Sökefeld 1999, Ewing 1990). So wählt Aslam nicht immer die Rolle des Rebellen in der Interaktion mit der Familie, sondern geht Konfrontationen durch eine zynische Darstellung aus dem Weg, wenn er beispielsweise berufliche Verpflichtungen vorschiebt, um sich mit anderen Frauen zu treffen.

5.3.4 FAMILIENPOLITIK

Die Verpflichtungen innerhalb der Familie lassen sich nicht unabhängig vom Normenkomplex der Gesamtgesellschaft betrachten. Unter anderem führt das eingangs beschriebene Konzept *izzat* dazu, dass das Ansehen der Familie in der Gemeinschaft einen hohen Stellenwert hat und durch die Handlungen einzelner Mitglieder zu Schaden kommen kann. Isa versteht sich hier als ‚taktierender Diplomat‘, der auf der einen Seite versucht den Erwartungen zu entsprechen, auf der anderen Seite geschickt seine Informationskanäle nutzt, um eigene Spielräume auszuhandeln.

Die Ethnologin Katherine P. Ewing (1990) beschreibt dieses Taktieren in Pakistan als ‚Politik des Alltags‘ und schildert es als etablierte Verhaltensweise, die dazu dient, innerhalb der Familie, aber auch der gesamten Gesellschaft persönliche Vorteile zu erzielen:

“According to this model, each person operates to maximize his or her advantage (or that of his or her family) vis 'a vis others in order to realize personal or familial wishes and goals. This readily discernible, patterned mode of manoeuvring and negotiation often involves influence based on hierarchical status relationships, bribery, and other such activities. It is an established part of life, even for people who see themselves as honourable and respectable.” (Ewing 1990: 260)

Auch Isa benutzt den Begriff der Politik, um diese Praxis der Aushandlung innerhalb der Familie zu beschreiben. Die Schilderung einer Episode, die sich abspielte, während ich das zweite Mal zu Besuch bei der Familie Ahmad war, soll diese ‚Familienpolitik‘ veranschaulichen.

Ich hatte schon zuvor über *facebook* erfahren, dass ein jüngerer Cousin von Isa, Hassan, der ein paar Häuser weiter wohnt, gerade eine Freundin hat, die aus einer ‚schlechten‘ Familie stammt. Zubaida und Hassan hatten sich über ihr Studium an der Filmhochschule kennengelernt. Zubaidas Familie ist im Showgeschäft tätig, ihr Vater ist ein bekannter Schauspieler, ihre Schwester ein ebenso bekanntes Modell. Künstler dieser Art haben in Pakistan ‚traditioneller‘ Weise kein besonders hohes Ansehen. Vor allem Frauen, die im Showgeschäft tätig sind, wird oft ein ‚unanständiger‘ Charakter unterstellt. Hassan war bis zu diesem Zeitpunkt der Liebling in der Großfamilie, er war selten mit den Normen der Älteren in Konflikt geraten und genoss den Ruf eines unschuldigen ‚Nesthäkchens‘. Er wohnt mit seinem älteren Bruder Haseeb und seinem Cousin Abdullah bei seiner Tante Phuphu⁵⁰, der Mutter von Aslams Frau, in derselben Siedlung wie Isa. Seine Eltern leben in einer anderen Stadt, sein Vater ist der *Amir*⁵¹ der *Ahmadiyya* seines Bezirks. Das ist ein weiterer Grund, weshalb die Verbindung zwischen Hassan und Zubaida in der Familie Ahmad problematisch ist. Generell sollte der Ehepartner aus der gleichen religiösen Gemeinschaft stammen, wenn nicht sogar aus der gleichen Familie. Noch in der Elterngeneration gab es ausschließlich arrangierte Ehen, erst in der jungen Generation sind sogenannte Liebesehen möglich. Aber auch nur dann, wenn der jeweilige Partner zum Glauben der *Ahmadiyya* konvertiert.

⁵⁰ *Phuphi* bezeichnet auf Urdu die Tante väterlicherseits. Weil ihre Familienmitglieder sie alle so nennen, verzichte ich hier auf ein Pseudonym.

⁵¹ *Amir* bezeichnet das Oberhaupt der *Ahmadiyya Jama'at* in einer Region. Jede größere Stadt besitzt einen *Amir*, der das religiöse Oberhaupt der Organisation in London vertritt (Valentine 2008).

Diese Liebesgeschichte zwischen Hassan und Zubaida hat also mehrere Dimensionen. Die religiöse, da die Schwierigkeit der unterschiedlichen Konfessionen gegeben ist und die soziale Dimension, in der einerseits das geringe Ansehen der Familie Zubaidas eine Rolle spielt, andererseits die Normen der Geschlechtertrennung. Nichts dürfte im Grunde darauf hinweisen, dass sie schon eine körperliche Beziehung miteinander haben, bevor sie verheiratet sind. Bevor ich kam war Phuphu für mehrere Monate in England, um dort ihre Tochter zu besuchen. Hassan bewohnte die Wohnung also nur mit Haseeb und Abdullah. Zubaida und er versuchten nicht ihre Freundschaft zu verheimlichen, Zubaida begleitete Hassan auf viele Familientreffen. Sie besuchte ihn in dieser Zeit auch zu Hause und blieb bis spät abends bei ihm. Zubaida erzählte ihrer Mutter in solchen Fällen, sie arbeite mit Hassan im Studio. Da diese selbst Sängerin war und von ihrem Mann getrennt lebt, hatte Zubaidas Mutter Erfahrung mit einem alternativen Lebensstil und den dadurch entstehenden Konflikten mit familiären und gesellschaftlichen Normen.

Als ich die beiden das erste Mal traf und nach ihrer Geschichte fragte, erzählten sie mir von ihren Hochzeitsplänen, betonten dabei aber vor allem das religiöse Problem. Aus Sorge um ihre Tochter wollte Zubaidas Mutter nicht, dass sie zur *Ahmadiyya* konvertiert, da sich das nachteilig auf ihre soziale Stellung auswirken würde. Eine Konversion Zubaidas wäre aber die einzige Möglichkeit, die Grundlage für eine legitime Heirat zu schaffen, da Hassan sich nicht gegen seine Eltern stellen und für Zubaida den Glauben wechseln würde. Entweder sie unterschreibe die notwendigen Papiere, oder sie müssten nach Dubai fliegen, um dort zu heiraten. Auch wenn diese Möglichkeit eher scherzhaft vorgetragen wurde, zeigt sie, wie stark die beiden unter dem Druck ihrer Familien stehen.

Isa ist momentan der Einzige, der diese Verbindung unterstützt und Hassan berät, wie er am geschicktesten taktieren sollte. Theoretisch weiß er bei sich anbahnenden Konflikten nichts über die Kommunikation in der Elterngeneration. Doch er hat seine eigenen Informationskanäle, die ihn über bestimmte Dinge auf dem Laufenden halten und es ihm erlauben ‚Präventivmaßnahmen‘ zu ergreifen. Am Beispiel der Geschichte von Hassan und Zubaida, erklärt er mir seine Taktik:

„Der ganze Hassan-Zubaida Vorfall zum Beispiel. Meine Quellen sagten mir, dass Aslams Mutter andere Leute anruft. Ich hielt Hassan also die ganze Zeit über auf dem Laufenden. Er dachte, es würde nicht herauskommen. Ich sagte ihm, dass Abdullah es ausplaudern werde. Er glaubte mir nicht. Dann tratschte Abdullah tatsächlich und meinte danach, es sei nur ein Scherz gewesen. Er hätte nie gedacht, dass sie es ernst nehmen würden. Mir war von Anfang an klar, dass er sich so verteidigen würde. Ich kenne diese Menschen. Ich habe mein ganzes Leben mit ihnen verbracht. Nun war die Katze aus dem Sack. Ich hielt Hassan weiterhin auf dem Laufenden und nach diesem Vorfall fing er tatsächlich an, auf mich zu hören. Und jetzt spricht niemand mehr darüber, weil wir vorsorgende Maßnahmen ergriffen haben. Wie wir damit umgehen und Hassan das Mädchen trotzdem weiterhin sehen kann. Die ganze Sache so manövrieren, dass niemand davon weiß. Wer ist wer unter den Leuten? Er sollte sie zum Beispiel nicht anrufen, wenn Abdullah dabei ist. Er sollte sich außerhalb des Hauses mit ihr treffen und nicht drinnen. Solche kleinen Vorsichtsmaßnahmen. Jetzt ist Zubaida ein abgeschlossener Fall. So macht man das.“

Ein paar Tage nach diesem Gespräch wurde aber klar, dass Zubaida kein ‚abgeschlossener Fall‘ war, denn die Episode ging noch weiter und spitzte sich kurzzeitig zu. Bis dahin konnte Zubaida als eine Universitätsfreundin gelten, mit der Hassan zusammenarbeitete. Als er mit seinen Eltern nach Karachi fuhr, um dort Verwandte zu besuchen, nahmen sie Zubaida im Auto mit, weil ihr Vater ebenfalls in Karachi lebt. Sie verbrachte eine Nacht im Haus von Hassans Tante. Im Scherz erzählte sie deren Schwiegertochter, dass Hassan und sie planten in Dubai zu heiraten. Die ganze Situation eskalierte, weil die besorgte Schwiegertochter Hassans Tante davon erzählte, welche die Neuigkeiten wiederum an Hassans Eltern weitergab. Hassans Eltern verweigerten Zubaida die Mitfahrgelegenheit zurück nach Multan. Daraufhin versicherte sie ihnen, dass sie Hassan niemals gegen deren Willen heiraten werde und sie bereit sei zur *Ahmadiyya* zu konvertieren. Nun muss die Entscheidung von Hassans Vater abgewartet werden. Zunächst wurde eine Hochzeit mit dem Verweis auf Hassans Alter (er ist 23) und seine finanzielle Abhängigkeit aufgeschoben. Er müsse erst seine Ausbildung beenden und einen ordentlichen Stand in der Gesellschaft haben.

Aslam ist im Gegensatz zu Isa der Meinung, dass eine Hochzeit zwischen den beiden auch wenn sie warten würden nicht möglich sei:

„Es ist die Entscheidung von Hassans Eltern und die werden tausendmal darüber nachdenken, bevor sie zustimmen. Im Grunde können sie dem gar nicht zustimmen, aufgrund ihrer sozialen Situation. Sein Vater ist der Vorsitzende des *Jama'at*, er ist der Vater der *Ahmadiyya* Kirche und wie kann der Vater einer Kirche seinem Sohn erlauben, außerhalb seiner Religion zu heiraten? Ein Mädchen, das die Tochter eines Schauspielers ist, deren Mutter Sängerin ist?“

Isa ist der Ansicht, sie müsse nur die Papiere unterzeichnen und zur *Ahmadiyya* konvertieren, dann gebe es aus religiöser Sicht kein Problem. Seine Strategie für Hassan wäre nun, dass er sich um seine berufliche Karriere bemühe, denn sobald er selbst einen gesicherten sozialen Status habe, würden andere Erwägungen in den Hintergrund treten. Einig sind sich Aslam und Isa allerdings darin, dass Hassan und Zubaida nicht klug genug taktierten, um ihr Ziel zu erreichen. Sie bezeichnen die beiden als unschuldige Kinder, die noch nicht gelernt hätten innerhalb der Familienpolitik strategisch zu handeln. Aslam:

“Wenn Zubaida sich von Anfang an klar darüber gewesen wäre, dass sie Hassan heiraten will, dann hätte sie vorsichtiger sein sollen. Niemand in Pakistan hätte eine gute Meinung über ein Mädchen, das abends zu einem Typen nach Hause kommt und erst in der früh wieder geht. Ich denke das war keine gute Strategie.“

Im Gegensatz zu der Naivität dieses Liebespaares schildert Isa mir am Beispiel dieser Liebesgeschichte die Taktik der enorm klugen Strategin Madiha, Aslams Mutter. Bei Konflikten dieser Art gehört sie meist zu den Hauptdarstellern und versucht die anderen Familienmitglieder auf ihre Seite zu ziehen. Als die Geschichte zwischen Hassan und Zubaida noch als reine Freundschaft betrachtet wurde, versuchte sie bereits Alarm zu schlagen und die beiden auseinander zu bringen. Sie informierte Munir, Isas Vater und Hassans Eltern, doch als beide sich nicht wirklich besorgt zeigten, da Zubaida nur eine Freundin und Arbeitskollegin sei, ergriff sie weitere Maßnahmen. Isa:

„Dann spaltete sie die Gruppe. Sie rief meinen Onkel an, den Vater meiner Cousinen, die oft mit uns rumhängen. Und sie sagte zu ihm: ‚Wie kannst du das ertragen – deine Mädchen sind so süß und unschuldig – wie kannst du sie nur mit so einer Schlampe [Zubaida] verkehren lassen. Und er ist so ein Typ. Sie weiß, wie man mit solchen Leuten redet. Sie weiß, welche Bezüge sie herstellen muss. Wenn sie sagt, dass sie eine Sängerin ist, wird das nicht viel Schaden anrichten. Wenn sie aber gewisse Worte benutzt, die bestimmte Konnotationen haben, religiöse Konnotationen, funktioniert es. Deren Vater ist ziemlich religiös. Er sorgte also dafür, dass seine Töchter uns nicht mehr treffen konnten.“

Innerhalb der Familie besitzt Aslams Mutter große politische Macht. Sie ist eine überzeugende Darstellerin ihrer Rolle, die, laut Isa, darin besteht, die ‚traditionellen‘ Werte und damit das Ansehen der Familie zu schützen. Nach Aussagen der Cousins ist in den meisten Fällen sie diejenige, die ein Thema aufgreift und dann ihre Geschwister manipuliert, damit sie ihren Wünschen gemäß handeln und ihre eigenen Kinder maßregeln. Entscheidender Teil der Familienpolitik ist es, die unterschiedlichen Mitglieder einschätzen zu können. Man muss wissen, wie man sich wem gegenüber zu verhalten hat und welches Vokabular angemessen ist, um die anderen Teilnehmer von der eigenen Darstellung und den dahinter liegenden Zielen zu überzeugen und ihr Handeln dementsprechend zu beeinflussen.

Hier gibt es geschickte ‚Taktiker‘, die ein gutes Gespür für Menschen haben und dies geschickt einzusetzen wissen, wie Aslams Mutter. Für Isa ist es in diesem Zusammenhang enorm wichtig, seine Informationskanäle, die meist aus anderen Cousins oder Hausangestellten bestehen, zu nutzen und frühzeitig Bescheid zu wissen, wenn sich etwas anbahnt. Dann ergreift er präventive Maßnahmen. Die Strategien, die er nach einem Vorfall verwendet, bezeichnet er als Schadensbegrenzung, etwa wenn es darum geht ein Trinkgelage, oder eine Affäre zu verheimlichen. Auch die Sicherheitsleute am Tor werden hierfür gerne eingesetzt. Es ist immer gut diese Männer auf seiner Seite zu haben und mit ein paar Rupien und etwas Haschisch kann ihre Verschwiegenheit leicht erkaufte werden.

Gemäß den von Lyon (2004) beschriebenen asymmetrischen Beziehungen zwischen Individuen innerhalb der pakistanischen Familie oder der gesamten Gesellschaft, in der jedes Verhältnis sich durch Statusdifferenzen gekennzeichnet ist, sind die Jüngeren zu Gehorsam gegenüber der Elterngeneration verpflichtet. Sich dem Beziehungssystem der Gehorsamkeit und Loyalität zu entziehen und egalitäre Beziehungen anzustreben kann ernsthafte Folgen nach sich ziehen und zum Ausschluss führen (vgl. 2.3).

Aus der Sicht Goffmans betrachtet spielt jeder innerhalb der Familie eine Rolle, in der es aber im Weiteren darum geht als Ensemble gegenüber der Gesellschaft zu erscheinen. Einzelne Mitglieder, von denen zu erwarten ist, dass sie sich konträr zu einer Darstellung verhalten, müssen entweder ausgeschlossen werden oder durch vorherige Manipulation zu rollenkongformem Verhalten gezwungen werden. Wenn man nun weiterhin davon ausgeht, dass es den Älteren der Generation, im vorliegenden Fall Aslams Mutter, vor allem daran gelegen ist das Ansehen der Familie nach außen zu wahren, also der idealisierten Fassade einer sittenstrengen Familie zu entsprechen, die gemäß kulturellen und religiösen Normen handelt und ihre Mitglieder unter Kontrolle hat, so scheint es logisch, dass sie versucht, durch geschicktes Taktieren die einzelnen Mitglieder ihres Ensembles auf ihre Rollen festzulegen. Verhält sich jemand konträr zur Erwartungshaltung oder wählt eine Rolle, die nicht in den Plan des Gesamtensembles passt, so kommt es zum Konflikt. Aufgrund der asymmetrischen Beziehung

zwischen den Generationen kann sie jedoch erwarten, dass die meisten Familienmitglieder sich gemäß den Rollenerwartungen verhalten und keine Konfrontation anstreben. Isa versucht einerseits diesen Erwartungen zu entsprechen und auf der anderen Seite durch seine eigene Strategie Freiräume auszuhandeln. Die Jüngeren sind hier bei ihrer Darstellung wiederum auf die anderen Mitglieder des Ensembles angewiesen. Nichtvertrauenswürdige Darsteller, wie im oben geschilderten Fall der Cousin Abdullah, müssen ausgeschlossen werden oder dürfen nicht an heikle Informationen gelangen.

Diesem Anspruch zu genügen stellt sich allerdings manchmal als schwierig heraus, da Klatsch über Familienangelegenheiten eine der Lieblingsbeschäftigungen der Familie Ahmad darstellt. Solange keine ernsthaften Folgen zu befürchten sind, kann man die Beschäftigung mit ungehorsamen Kindern oder Skandalen in der Familie durchaus auch als Empörung betrachten, die mit einem gewissen Vergnügen verbunden ist. Der Informationsfluss kennt dabei fast keine Grenzen. Selbst Isas Schwester, die derzeit ihren Master in den USA macht, war bestens über die laufenden Ereignisse informiert. Verschiedene Gruppen haben dabei unterschiedlichen Zugang zu Informationen, die dann auch ‚verschlüsselt‘ über digitale Netzwerke wie *facebook* kommuniziert werden. Beispielsweise stellte Isa einmal ein Foto ins Netz, die Nahaufnahme einer Blume. Nur ‚Eingeweihte‘ konnten im Hintergrund verschwommen mich und Aslam erkennen, wir hatten uns „off-the-record“ zu einem Interview getroffen. Das Bild wurde dann wiederum von anderen Cousins kommentiert, wobei die Kommentare eindeutig auf ihre Zugehörigkeit zur ‚Verschwörung‘ schließen ließen. Im Gegensatz dazu kommentierte ein Onkel Isas das Bild mit den Worten: „Very beautiful flower. Where did you take the pic?“ Er hatte eindeutig die darin verborgene Botschaft nicht verstanden.

Konfliktreiche Themen wie Religion oder Geschlechterbeziehungen werden im Kreis der Familie selten offen besprochen. Die einzige Strategie, wie das mitunter doch geschehen kann, ohne dass die Normen ernsthaft verletzt werden, ist durch Humor. Wenn Isa beispielsweise auf die Anmerkung einer seiner Tanten, sein Rauchen sei eine Schande vor Gott, scherzt, es sei doch ihr Gott, der ihn zum Raucher mache, dann steckt natürlich eine ernsthafte Botschaft darin. Weil sie allerdings auf humorvolle Weise verpackt ist, wird dagegen nicht wirklich etwas gesagt.

Ebenso wählt Haseeb, Hassans älterer Bruder, die Strategie des Humors. Auch er ist nicht verheiratet und zählt zu den ‚Individualisten‘ der Großfamilie. Isa, Aslam und er werden gern unter eine Decke gesteckt, wenn es um ungehorsame Kinder geht. Haseeb hat eine eigene Art gefunden mit Konflikten umzugehen. Direkte Konfrontation hat er, ähnlich wie Isa, hinter sich gelassen, da er keinen Sinn darin sieht die Familie von seiner Sicht der Dinge zu überzeugen zu wollen. Sie stehen auf zu verschiedenen Grundlagen, um tatsächlich auf einen Nenner zu kommen. Dennoch versucht er ihnen auf humorvolle Art seine Meinung zu vermitteln. Haseeb:

„Weißt du, manchmal kotzen mich meine Tanten und Onkel wirklich an. Aber immer wenn sie mich sehen, fangen sie an zu lachen. Einmal war ich hier bei meinem Onkel, Isas Vater, seine Brüder und Schwestern waren auch da und alle meinten: ‚Warum heiratest du nicht?‘ Ich versuchte das einfach zu ignorieren. Einen Witz zu machen. Aber sie hörten nicht auf: ‚Warum suchst du dir nicht selbst ein Mädchen, warte nicht auf deine Eltern. Finde eine Frau und heirate.‘ Davor hatten sie über Zubaida und Hassan gesprochen und ich wollte sie nur daran erinnern, was sie getan hatten. Also sagte ich: ‚Ja genau, ihr habt recht. Ich sollte mir eine Frau suchen. Aber wenn ihr

mich dann mit einem Mädchen seht, werdet ihr meine Eltern anrufen und sagen: Was zum Teufel geht da vor! Dann werdet ihr meine Tante anrufen und sagen: Jene x-beliebige Tussi kam auf einen Kaffee und sie haben was Komisches gemacht. Und dann werdet ihr alle anrufen, jeden einzelnen Verwandten im ganzen Land und dann werde ich Anrufe bekommen, wie: was zum Teufel machst du! – Seid ihr euch wirklich sicher, dass ihr wollt, dass ich eine Frau finde?’ Wenn man so etwas sagt, dann tut es ihnen irgendwie leid. Man hat es gesehen. Aber das ist alles, was ich tun kann. Ich will sie nicht blamieren. Ich will meinen Standpunkt klar machen, aber ich will niemanden blamieren.”

Jeder hat somit seine persönliche Grenze im Umgang mit familiären Konflikten, Verpflichtungen und Erwartungen. Diese ist durch bestimmte Faktoren wie Status und Stellung in der Familie, aber auch individuelle Einstellung und Persönlichkeit bestimmt. Bei allen Auseinandersetzungen und den unterschiedlichen Strategien der Aushandlung von Freiheiten und Spielräumen habe ich den Umgang in der Familie Ahmad immer als sehr liebevoll empfunden. Die gegenseitige Fürsorge ist groß und die emotionalen Verbindungen sind eng. Dies ist sicherlich auch ein Grund dafür, dass ‚Individualisten‘ wie Isa, Aslam und Haseeb sich bei aller gefühlten Einengung nicht von ihrer Familie lösen.

6. SCHLUSSBETRACHTUNGEN UND AUSBLICK

Menschliches Handeln ist immer an soziale, wirtschaftliche und politische Bedingungen geknüpft. In Pakistan, wie überall sonst auf der Welt, ist jede Person in ein Netzwerk familiärer, sozialer und gesellschaftlicher Erwartungen, Loyalitäten und Verpflichtungen eingebunden. Dennoch muss man davon ausgehen, dass bei aller Verbundenheit und eventuellen Enge des Familiennetzes jeder das Bewusstsein eines eigenständigen Selbst besitzt, das sich mit der Erfahrung eines Außen, und der Übernahme verschiedener Rollen entwickelt, formt, und verändert und je nach Kontext auf unterschiedliche Art und Weise vorgetragen wird.

Die Konflikte, die hierbei zwischen kollektiv-gesellschaftlichen Erwartungen und Normen einerseits und dem Bewusstsein eines eigenständigen Selbst andererseits entstehen, habe ich versucht in der vorliegenden Arbeit zu ergründen. Spielräume und Freiheiten werden von meinen Protagonisten unterschiedlich wahrgenommen und verhandelt. Die jeweiligen Beziehungen zu ihren Familien und einzelnen Familienmitgliedern variieren enorm. Darum möchte ich hier kein generelles Fazit ziehen, sondern vielmehr zusammenfassend einige prägnante Themen herausgreifen, welche die Konflikte meiner Protagonisten innerhalb der pakistanischen Gesellschaft bestimmen.

Die Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Identität und den religiösen Diskursen in einer islamischen Gesellschaft ist eng mit der persönlichen Entwicklung der einzelnen Protagonisten verknüpft. Im Fall Fareedas ist es die Konversion zum Islam, im Fall Zahids die totale Ablehnung desselben, während Isa versucht sein Umfeld von rational-logischen Erklärungsmodellen zu überzeugen.

Es zeigt sich hier deutlich wie Selbstwahrnehmung und -darstellung mit gesellschaftlich-kulturellen Dynamiken, Bedingungen und Zwängen verknüpft sind.

Des Weiteren sei auf die Normen verwiesen, welche die Beziehungen zwischen den Geschlechtern definieren und regulieren und selbst nicht unabhängig von Religion betrachtet werden können. Die Geschlechterrolle bedingt den sozialen Status und die Handlungsmöglichkeiten des Individuums. Gleichzeitig verlaufen Konflikte an den Grenzen dieser Normen. Fareeda sah sich durch die genderspezifischen Erwartungen in ihrer Jugend derart eingeschränkt, dass sie lieber ein Junge sein wollte. Noch heute bedient sie sich ‚männlicher‘ Verhaltensweisen, um ihren alternativen Lebensstil führen zu können. Ihr Leben ist von der Ablehnung gegen die ihrem Geschlecht zugeschriebene Rolle bestimmt. Aufgrund ihrer Rebellion sah sie sich mit Vorwürfen und der Projektion eines ‚lasterhaften‘ Charakters konfrontiert. Zahid erfährt den Umgang zwischen Männern und Frauen aufgrund der Restriktionen als heuchlerisch. Er stellt sich gegen arrangierte Ehen und kann sich ein selbstbestimmtes Leben nur im ‚Westen‘ vorstellen.

Das Tabu des außerehelichen Geschlechtsverkehrs bricht Aslam vorsätzlich, weil er sich in seiner Ehe unbefriedigt und gefangen fühlt. Für seine Frau wäre ein solches Verhalten undenkbar und auch Aslam muss seine außerehelichen Affären vor den Älteren der Familie verheimlichen. Die Diskrepanz zwischen seinen „zwei Leben“ empfindet er dabei als belastend. Auch für Hassan und Zubaida ist eine öffentliche Beziehung nicht möglich. Sie müssen die Entscheidung der Eltern abwarten. Jeder meiner Protagonisten hat allerdings seine eigenen Strategien, mit Tabus umzugehen und sich so Freiräume innerhalb der Norm zu schaffen. Die Bedeutung finanzieller Unabhängigkeit und des mit einem Beruf erlangten Status sind ein weiteres Thema, das sich immer wieder in den einzelnen Lebensgeschichten abzeichnete. Fareeda kann sich ein Leben unabhängig von ihrer Familie leisten, weil sie berufstätig ist

und für ihren Lebensunterhalt selbst aufkommt. Das ist ihre Strategie, sich den Verpflichtungen der erweiterten Familie und den von ihnen ausgeübten Kontrollmechanismen zu entziehen. Zahid hingegen ist finanziell von seinem Vater abhängig, weshalb er sich zu Hause dessen Regeln unterwerfen muss. Erst mit finanzieller Selbständigkeit wäre seine Unabhängigkeit gesichert.

In der Familie Ahmad wird vor allem der Zusammenhang zwischen Status und Beruf ersichtlich. Während Isa arbeitslos ist und innerhalb der Familie als Diplomat auftritt, der immer wieder zum Sündenbock gemacht wird, genießt Aslam relative Freiheit und umgeht meist die familiären Regeln. Der hohe, prestigereiche Posten bedingt seinen Status innerhalb der Familie und damit auch die Freiheiten, die er sich nimmt.

Das Ansehen der Familie innerhalb der Gemeinschaft ist abhängig vom Verhalten ihrer einzelnen Mitglieder und kann durch Verletzung der Normen beschädigt werden. Auch wenn meine Protagonisten nicht direkt auf *izzat* verwiesen haben, bin ich der Meinung, dass intrafamiliäre Dynamiken in Pakistan immer in Zusammenhang mit diesem Konzept der ‚Ehre‘ stehen und diesbezüglich gedeutet werden müssen (siehe Kap. 2.2 und 2.3).

Meine Interpretationen der Konflikte und Problematiken stellen nur eine Sichtweise dar und erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Die langen Interviewzitate in Kapitel fünf sollten einerseits dazu beitragen dem Leser ein Gefühl für die Menschen vermitteln, deren Geschichten erzählt werden. Andererseits bieten sie dem Leser die Möglichkeit sich selbst ein Bild zu machen und zu Interpretationen gelangen zu können, die ich eventuell nicht berücksichtigt habe. Zudem soll damit dem Kriterium der Reliabilität genüge getan werden.

Zuletzt möchte ich ein paar Fragen zu der hier bearbeiteten Thematik aufwerfen, die einen Ausblick auf weitere Forschungsmöglichkeiten bieten. Im Hinblick auf den Konflikt zwischen (kollektiver) Norm und (individueller) Selbstbestimmung wäre eine generationsübergreifende Forschung interessant. Ich habe mich im Rahmen der vorliegenden Arbeit mit dem Leben und der Sichtweise einzelner Menschen beschäftigt, die ich der ‚Kindergeneration‘ zuordne. Die Sichtweise der Elterngeneration mit einzubeziehen, würde vor allem dazu beitragen, ein Licht auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse zu werfen. Plakativ könnte man diesen Ansatz unter dem Label ‚Tradition versus Moderne‘ fassen. Wo sehen die älteren Familienangehörigen einen Konflikt und wie verhandeln sie diesen?

In Anbetracht der Entwicklungstendenzen in Pakistan wäre es interessant zu ergründen, inwiefern die ‚Islamisierung‘ seit den 1970er Jahren die Aushandlung zwischen individueller Freiheit und familiärer Norm geprägt und verändert hat. Wie haben sich gesellschaftliche Normen seit dieser Zeit gewandelt und welchen Einfluss hat dies auf den Normenkomplex einzelner Familien? Die gleichzeitige Entwicklung eines prozentualen Anstiegs des Frauenanteils in Universität und Berufswelt wäre hier mit einzubeziehen. Des Weiteren sollte man das komplexe Konzept *izzat* in diesem Zusammenhang näher betrachten. Welchem Wandel ist es in einer urbanen Mittelschicht unterzogen und wie wirkt sich dieser auf Dynamiken innerhalb einer Familie, bzw. die Stellung des Einzelnen aus?

Ich habe mich hier mit Menschen beschäftigt, die sich selbst eine Außenseiterrolle zuschreiben. Es wäre mit Sicherheit aufschlussreich, deren Geschichten und Selbstbilder mit Erfahrungen von Menschen zu kontrastieren, die sich in Gesellschaft und Familie vollständig eingebunden fühlen und keine derartig kritischen Gedanken hegen.

Zuletzt möchte ich noch darauf hinweisen, dass jedes Handeln und in Folge dessen auch Wahrnehmen in den Kontext politischer und ökonomischer Diskurse eingebunden ist. Die Rolle des ‚Staates‘ und Vorstellungen darüber sollten bei der Untersuchung des Spannungs-

feldes zwischen Individuum und Gesellschaft berücksichtigt werden. In diesem Zusammenhang könnte man beispielsweise nach dem Einfluss der Politik auf die Wahrnehmung individueller Freiheit fragen. Ist Gesetzgebung in Pakistan an Individualität geknüpft, oder trägt sie mehr der Rolle der Familie Rechnung und welche Auswirkungen ergeben sich daraus für den Einzelnen?

Pakistan stellt ein für Ethnologen besonders interessantes Feld dar, das in seiner Komplexität bezüglich der Wandlungsprozesse in der urbanen Mittelschicht noch relativ unerforscht ist. Ich halte es gerade in diesem Zusammenhang für sinnvoll, sich mit der Wahrnehmung einzelner Menschen und dem Bewusstsein eines Selbst zu beschäftigen, um die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft zu beleuchten. Einerseits bezieht sich die Ethnologie schon allein methodenbedingt immer auf die Wahrnehmung und Interpretation einzelner Individuen, andererseits kann die Analyse persönlicher Geschichten und Konflikte sowie deren Bewältigungsstrategien meines Erachtens viel dazu beitragen, den weiteren Kontext der Gesellschaft verständlich zu machen.

GLOSSAR

<i>Ahmadiyya Jama'at</i>	‚Ahmadiyya Gemeinschaft‘, islamische Reformbewegung, die in ihrem Gründer Mirza Ghulam Ahmad einen Propheten sieht.
<i>Allah-hafiz</i>	‚Gott beschütze dich‘, muslimische Verabschiedung
<i>Amir</i>	Oberhaupt eines Bezirks der <i>Ahmadiyya Jama'at</i>
<i>bad-tameez</i>	ungezogen, vorlaut
<i>biradari</i>	Verwandtschaftsbezeichnung im Punjab, welche die erweiterte Großfamilie übersteigt und auf gemeinsame Abstammung verweist; in der Literatur oft mit ‚Clan‘ oder ‚Sippe‘ übersetzt
<i>bootleger</i>	Alkoholdealer
<i>burqa</i>	Ganzkörperschleier für Frauen, der nur Augenschlitze freilässt
<i>chanda</i>	‚Beitrag‘, Geld, das jeder Ahmadi an die Organisation zahlen muss
<i>CSS</i>	‚Central Superior Service‘: öffentlicher Dienst für den sich Hochschulabsolventen in einem kompetitiven Examen qualifizieren können.
<i>Deobandi</i>	Bewegung im sunnitischen Islam unter der Hanafi Schule, vor der Teilung des Subkontinents in Indien gegründet, gelten als sehr orthodox, lehnen Heiligenverehrung ab
<i>dupatta</i>	Tuch oder Schal, wird zum <i>shalwar kameez</i> getragen und bedeckt meist die Brust der Frau
<i>ghar</i>	Haushalt
<i>haram</i>	nach islamischem Recht verboten
<i>hijab</i>	Kopftuch, das nur das Gesicht offen lässt
<i>izzat</i>	‚Ehre‘; komplexes Konzept, das auf den Status und das Ansehen eines Individuums oder einer Gruppe verweist
<i>Jama'at-e-Islami</i>	Islamisch-politische Bewegung, 1941 als Partei von Sayyid Abul A'la Maududi gegründet, wird dem religiös-konservativen Spektrum zugeordnet und tritt für die Verbreitung eines sunnitisch-orthodoxen Islam ein.
<i>joint-family</i>	‚Familienverband‘, mehrere Generationen der patrilinearen Gruppe leben in einem Haushalt
<i>kameez</i>	‚traditionelles‘ langes Hemd, das über die Knie reicht und sowohl von Frauen, als auch von Männern getragen wird

<i>khuda-hafiz</i>	Gott beschütze dich – Verabschiedungsformel, die nicht zwingend auf den Islam verweist
<i>maharram</i>	Beziehung zwischen Männer und Frauen, die einander nach islamischem Recht nicht heiraten dürfen
<i>mammu</i>	Onkel väterlicherseits (Vaterbruder)
<i>masjid</i>	Moschee
<i>mohalla</i>	Nachbarschaft
<i>na-maharram</i>	Männer und Frauen, die einander nach islamischem Recht heiraten dürfen
<i>niqab</i>	Gesichtsschleier, der nur die Augen freilässt
<i>pardah</i>	‚Vorhang‘; bezeichnet sowohl die Verschleierung als auch die Praxis der Geschlechtertrennung
<i>phuphi</i>	Tante väterlicherseits (Vaterschwester)
<i>qaum</i>	Gruppierung, die sich auf gleiche Abstammung oder Herkunft bezieht, oftmals mit ‚ethnische Gruppe‘ oder ‚Kaste‘ übersetzt
<i>shalwar-kameez</i>	Kombination aus langem Hemd und weiter Hose, traditionell von Männern und Frauen getragen
<i>zakat</i>	Wohlfahrtsabgabe Islam
<i>zat</i>	Gruppierung, die sich auf gleiche Abstammung oder Herkunft bezieht, oftmals mit ‚ethnische Gruppe‘ oder ‚Kaste‘ übersetzt

LITERATURVERZEICHNIS

- Afzal-Khan, Fawzia 2010. Lahore with Love: Growing up with Girlfriends, Pakistani-Style Create Space.
- Ahmad, Sadaf 2010. Al-Huda: Of Islam and the Power Point. In: Marsden, M. (Hg.), Islam and Society in Pakistan: Anthropological Perspectives (S. 299-327). Karachi: Oxford University Press.
- Appadurai, Arjun 1986. Is Homo Hierarchicus? *American Ethnologist*, 13(4), 745-61.
- Bourdieu, Pierre 1983. Ökonomisches Kapital, Kulturelles Kapital, Soziales Kapital. *Soziale Ungleichheiten*, 2, 183-98.
- Charmaz, Kathy 2006. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. London: Sage Publications Ltd.
- Chaudhary, Muhammad A. 1999. *Justice in Practice: Legal Ethnography of a Pakistani Punjabi Village*. Karachi: Oxford University Press.
- Clifford, James 1983. On Ethnographic Authority. *Representations*(2), 118-46.
- Cohen, Anthony P. 1994. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Cohen, Stephen P. 2004. *The Idea of Pakistan*. Washington D.C.: Brookings Institution Press.
- Dumont, Louis 1965. The Functional Equivalents of the Individual in Caste Society. *Contributions to Indian Sociology*, 8(8), 85-99.
- E Nayab, Dure 2011. Estimating the Middle Class in Pakistan. PIDE Working Papers, 77. Elektronisches Dokument. <http://www.pide.org.pk/pdf/Working Paper/WorkingPaper-77.pdf> [14.04.12]
- Ewing, Katherine P. 1990. The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos*, 18(3), 251-78.
- Ewing, Katherine P. 1991. Can Psychoanalytic Theories Explain the Pakistani Woman? Intrapyschic Autonomy and Interpersonal Engagement in the Extended Family. *Ethos*, 19(2), 131-60.
- Faruqi, Mariam 2011. A Question of Faith: A Report on the Status of Religious Minorities in Pakistan. Elektronisches Dokument. <http://www.humanrights.asia/opinions/columns/pdf/AHRC-ETC-022-2011-01.pdf> [20.06.12]
- Fischer, Hans 1998. Feldforschung. In: Ders. (Hg.), *Ethnologie. Einführung Und Überblick*. (S. 73-92). Berlin: Reimer.
- Fischer, Michael 1991. Marriage and Power: Tradition and Transition in an Urban Punjabi Community. In: Donnan, H. W., Pnina (Hg.), *Economy and Culture in Pakistan. Migrants and Cities in a Muslim Society* (S. 97-123). New York: St. Martin's Press.
- Fischer, Michael 2006. The Ideation and Instantiation of Arranging Marriage within an Urban Community in Pakistan, 1982–2000. *Contemporary South Asia*, 15(3), 325-39.

- Fortes, Meyer 1973. On the Concept of the Person among the Tallensi. In: Dieterlen, G. (Hg.), *La Notion De Personne En Afrique Noire* (S. 283-319). Paris: Centre de la Recherche Scientifique.
- Frembgen, Jürgen Wasim 2000. *Reise Zu Gott: Sufis Und Derwische Im Islam*. München: C.H. Beck.
- Frembgen, Jürgen Wasim 2008. *Am Schrein Des Roten Sufi: Fünf Tage Und Nächte Auf Pilgerfahrt in Pakistan*. Frauenfeld: Waldgut.
- Geertz, Clifford 1973. Religion as a Cultural System. In: Ders. (Hg.), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (S. 87 - 125). New York: Basic Books.
- Ghoshal, Baladas 2010. Arabization: The Changing Face of Islam in Asia. *India Quarterly: A Journal of International Affairs*, 66(1), 69-89.
- Goffman, Erving 1969 [1956]. *Wir Alle Spielen Theater: Die Selbstdarstellung Im Alltag*. München: R. Piper.
- Haeri, Shahlah 2002. *No Shame for the Sun: Lives of Professional Pakistani Women*. New York: Syracuse University Press.
- Hallowell, Alfred I. 1955. The Self and Its Behavioral Environment Culture and Experience (S. 75-110). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hanif, Mohammed 2008. *A Case of Exploding Mangoes*. London: Random House.
- Harris, Grace Gredys 1989. Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis. *American Anthropologist*, 91(3), 599-612.
- Hassan, Riaz 1985. Islamization: An Analysis of Religious, Political and Social Change in Pakistan. *Middle Eastern Studies*, 21(3), 261-84.
- Khan, Faheem J., & Ud Din, Musleh 2008. Attitudes Towards Civil Service of Pakistan: A Perception Survey. *The Pakistan Development Review*, 47(4), 779-90. Elektronisches Dokument. <http://www.pide.org.pk/pdf/PDR/2008/Volume4/779-790.pdf> [16.05.12]
- Knorr, Alex 2007. Aneignung Des Spielraums. Elektronisches Dokument. http://xirdal.lmu.de/downloads/KNORR_2007_Aneignung_des_Spielraums_v2.pdf [18.06.12]
- Kusserow, Adrie Suzanne 1999. Crossing the Great Divide: Anthropological Theories of the Western Self. *Journal of Anthropological Research*, 55(4), 541-62.
- Lindholm, Charles 1997. Does the Sociocentric Self Exist? Reflections on Markus and Kitayama's "Culture and the Self". *Journal of Anthropological Research*, 53(4), 405-22.
- Lyon, Stephen M. 2004. *An Anthropological Analysis of Local Politics and Patronage in a Pakistani Village*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Mandelbaum, David G. 1988. *Women's Seclusion and Men's Honor: Sex Roles in North India, Bangladesh, and Pakistan*. Tuscon: University of Arizona Press.
- Mauss, Marcel 1985 [1938]. A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of Self. In: Carrithers, M., Collins, S. & Lukes, S. (Hg.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mchugh, Ernestine L. 1989. Concepts of the Person among the Gurungs of Nepal. *American Ethnologist*, 16(1), 75-86.
- Mead, George H. 1934. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mines, Mattison 1988. Conceptualizing the Person: Hierarchical Society and Individual Autonomy in India. *American Anthropologist*, 90(3), 568-79.
- Mines, Mattison 1992. Individuality and Achievement in South Indian Social History. *Modern Asian Studies*, 26(1), 129-56.
- Mines, Mattison 1994. *Public Faces, Private Voices: Community and Individuality in South India*. Berkely and Los Angeles: University of California Press.
- Mirza, Jasmin 2002. *Between Chaddor and the Market: Female Office Workers in Lahore*. Karachi: Oxford University Press.
- Morris, Brian 1994. *Anthropology of the Self: The Individual in Cultural Perspective*. London: Pluto Press.
- Mumtaz, Khawar, & Shaheed, Fareeda 1987. *Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back?* London: Zed Books.
- Ojermark, Annica 2007. Presenting Life Histories: A Literature Review and Annotated Bibliography. CPRC Working Paper, (101), 53. Elektronisches Dokument. http://www.chronicpoverty.org/uploads/publication_files/WP101_Ojermark.pdf [14.08.11]
- Qadeer, Mohammad A. 2006. *Pakistan: Social and Cultural Transformations in a Muslim Nation*. New York: Routledge.
- Riessman, Catherine K. 1990. Strategic Uses of Narrative in the Presentation of Self and Illness: A Research Note. *Social Science & Medicine*, 30(11), 1195-200.
- Riessman, Catherine K. 2004. Narrative Interviewing. In: Lewis-Beck, M. S., Bryman, A. & Liao, T. F. (Hg.), *The Sage Encyclopedia of Social Science Research Methods* (Vol. 1, S. 709-10). Thousand Oaks: Sage Publications.
- Salman, Ayesha 2012. *Blue Dust*. New Dehli: Indialnk.
- Shweder, Richard A., & Bourne, Edmund J. 1984. Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally? In: Shweder, R. A. & LeVine, R. A. (Hg.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siddiq, Ayesha 2010. Red Hot Chilli Pepper Islam. Is the Youth in Elite Universities in Pakistan Radical? Elektronisches Dokument. http://www.boell-pakistan.org/downloads/Red_Hot_Chilli_Peppers_Islam_-_Complete_Study_Report.pdf [16.05.12]
- Sökefeld, Martin 1999. Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. *Current Anthropology*, 40(4), 417-48.
- Sökefeld, Martin 2012. Identität - Ethnologische Perspektiven. In: Petzold, H. G. (Hg.), *Identität: Ein Kernthema Moderner Psychotherapie* (S. 39 - 56). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Spiro, Melford E. 1993. Is the Western Conception of the Self "Peculiar" within the Context of the World Cultures? *Ethos*, 21(2), 107-53.
- Spittler, Gerd 2001. Teilnehmende Beobachtung Als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie*, 126(1), 1-25.
- Spradley, James P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Stellrecht, Irmtraud 1993. Interpretative Ethnologie: Eine Orientierung. In: Schweizer, T., Schweizer, M. & Kokot, W. (Hg.), *Handbuch Der Ethnologie* (S. 29-78). Berlin: Reimer.
- Valentine, Simon R. 2008. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*. New York: Columbia University Press.
- Weiss, Anita M. 1992. *Walls within Walls: Life Histories of Working Women in the Old City of Lahore*. Boulder, Oxford: Westview Press.