



Online-Schriften aus der Marburger
kulturwissenschaftlichen Forschung und
Europäischen Ethnologie, Band 3/2011

Hannah Strempel

„Integration? Ich kann's nicht mehr hören!“

Eine ethnographische Studie unter
türkischen Migrantinnen in Kreuzberg

Eingereicht als Magisterarbeit im Fach Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft
in Marburg am gleichnamigen Institut im Jahr 2010

Online-Schriften aus der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie, Band 3/ 2011,
herausgegeben vom Institut für Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft der Philipps-Universität Marburg
und dem Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie e. V.

Hannah Stempel: „Integration? Ich kann’s nicht mehr hören!“ Eine ethnographische Studie unter türkischen Migrantinnen in Kreuzberg. – Marburg: Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie e. V., 2011.

Alle Rechte vorbehalten.

© MakuFEE e. V. – Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie, 2011

ISSN 2192-9750

ISBN 978-3-8185-0493-9



Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung
und Europäischen Ethnologie

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	3
2.	Entwicklungen in der Migrationsforschung	7
2.1.	Aus dem Blickwinkel der Wissenschaft – Migranten in Deutschland	8
2.1.1.	Die Opferperspektive	8
2.1.2.	Der defizitäre Blick	9
2.1.3.	Kulturkonflikt und Differenzparadigma	10
2.2.	Neue Wege der Migrationsforschung	12
2.2.1.	Hybride Identitäten	12
2.2.2.	Transnationale Migration	14
2.3.	Reflexion meiner Rolle als Forscherin	15
2.3.1.	Migranten oder Menschen mit Migrationshintergrund? – Schwierigkeiten der Benennung	17
3.	Methodischer Rahmen der Arbeit	20
3.1.	Das Feld	20
3.2.	Auswahl der Interviewpartnerinnen und Kurzportraits	21
3.2.1.	Sükran, „Integrationslotsin“	21
3.2.2.	Gülden, Informatikstudentin	21
3.2.3.	Pinar, Kioskbesitzerin	22
3.2.4.	Ayse, nicht erwerbstätig	22
3.2.5.	Meral, Sozialberaterin	22
3.3.	Die Interviews	23
3.3.1.	Das Gespenst „Aufnahmegerät“	24
3.3.2.	Zur Interviewsituation	26
3.3.3.	Fünf Frauen und fünf verschiedene Interviewverläufe	27
3.4.	Umgang mit dem Material	30
4.	Fünf Frauen – Fünf Begegnungen	32
4.1.	Pinar: „ <i>Ich bin Kreuzberg</i> “	32
4.1.1.	Der Kiosk	32
4.1.2.	Der Kiez	35
4.1.3.	Pinars Kiez im Kontext der Diskurse um Ghetto und Parallelgesellschaft	38
4.1.4.	Der Kiez als „dritter Raum“	41
4.2.	Meral: „ <i>Jetzt bin ich wie eine Hexe geworden.</i> “	43
4.2.1.	Die Geschichte einer Befreiung	44
4.2.2.	Merals Selbstverständnis heute	47
4.2.3.	Merals Erzählung im Kontext öffentlich geführter Debatten über Zwangsehe und Zwangsverheiratung	49

4.3.	Gülden: „ <i>Ich gelte sowieso als Paradiesvogel...</i> “	53
4.3.1.	Rückblick auf Kindheit und Jugend	54
4.3.2.	Die verschobene Pubertät	56
4.3.3.	Zukunftspläne und die Schwierigkeit, einen passenden Mann zu finden..	59
4.4.	Ayse: „ <i>Ich habe bei allem von null angefangen</i> “	61
4.4.1.	Jugend im Hin und Her zwischen Berlin und einem Dorf in der Türkei...	62
4.4.2.	Lokal und transnational: Ayses Familienleben in Berlin-Neukölln	65
4.4.3.	Ayses Erfahrungen vor dem Hintergrund der Forschungsdebatte um Transnationalität	67
4.5.	Sükran: „ <i>Nach außen zeigen, dass ich diesen Glauben habe.</i> “	69
4.5.1.	Eine lange Migrationsgeschichte	70
4.5.2.	Das Kopftuch: ein Stück Stoff als heftig umkämpftes Symbol.....	73
4.5.3.	Sükrans Kopftuch	77
5.	„Bin ich jetzt integriert?“ Integration im öffentlichen Diskurs und als Erlebnis im Alltag	83
5.1.	Bildung als „Schlüssel zur Integration“	83
5.1.1.	Schule als bevorzugter Ort der Diskriminierung	84
5.1.2.	Güldens Schulerfahrungen	84
5.1.3.	Pinars Schulerfahrungen	87
5.2.	Leitkultur und Parallelgesellschaft	91
5.2.1.	Zugehörigkeitsfragen im Alltag.....	95
5.2.2.	Gülden: „ <i>Ich bin nicht typisch türkisch. Ich bin türkisch!</i> “	95
5.2.3.	Pinar: „ <i>Deukisch denken</i> “	98
5.2.4.	Sükran: „ <i>Ich habe drei Kulturen in mir. Und aus jeder ziehe ich das Positivste.</i> “	100
5.3.	Integration und Assimilation	101
5.3.1.	Integration aus Sicht der interviewten Frauen	103
5.3.2.	„ <i>Was heißt denn Integration? Keiner weiß es,...!</i> “	103
5.3.3.	Akzeptanz und Begegnung	109
6.	Fazit.....	113
	Literatur- und Quellenverzeichnis.....	118
	Anhang.....	135

1. Einleitung

Das Thema Integration, das heute allgegenwärtig ist, hat in Deutschland lange Zeit fast niemanden interessiert. Auf der politischen Ebene galt die Grundüberzeugung, dass Deutschland kein Einwanderungsland sei, lange Zeit für unumstößlich. Arbeitsmigranten¹ wurden als „Gastarbeiter“ bezeichnet, von denen angenommen wurde, dass sie früher oder später in ihr „Heimatland“ zurückkehren. Um deren Integration in die Gesellschaft musste man sich folglich keine Gedanken machen.

Erst seit 1999 steht mit der Anerkennung, dass in Deutschland Einwanderung stattfindet, das Thema Integration auf der politischen Agenda.² Im Laufe des zurückliegenden Jahrzehnts hat der Begriff eine erstaunliche Karriere gemacht. Aus Ausländerbeauftragten wurden Integrationsbeauftragte, verschiedene Bundesländer richteten eigene Integrationsministerien ein, und die Partei, die noch vor wenigen Jahren jegliche Diskussion über Einwanderung verweigerte, nennt Deutschland heute ein „Integrationsland.“³ So kann es kaum mehr überraschen, wenn nun auch die amtierende Bundeskanzlerin das jahrzehntelang tabuisierte Thema „Integration“ zur „Chefsache“ erklärt.

Anders als der politische Diskurs, den heute tendenziell positive Leitmotive wie Teilhabe und Chancengleichheit dominieren, wird die Diskussion in den Medien von negativ besetzten Schlagwörtern wie „Zwangsheirat“, „Ehrenmord“ und „Parallelgesellschaft“ bestimmt. Fälle von Gewaltausübung gegen Frauen in muslimischen Familien erfahren höchste publizistische Aufmerksamkeit. Verfechter der so genannten „Leitkultur“ sehen die Werte der „Mehrheitsgesellschaft“ durch „fremdartige“ Kultur und Religion bedroht. So werden insbesondere Moscheebauten, Minarette und Kopftücher zu Steinen des Anstoßes und nicht selten als Zeichen bestehender Integrationsunwilligkeit gewertet. Zudem dient der Verweis auf weit verbreitete Sprachdefizite und die hohe Arbeitslosigkeit unter Jugendlichen aus „Migrantenfamilien“ als Beleg für eine „gescheiterte Integration“.

¹ Personenbezeichnungen in maskuliner Form stehen grundsätzlich in gleicher Weise für männliche und weibliche Personen. Aus Gründen der Lesbarkeit verwende ich die kürzere maskuline Form für beide Geschlechter.

² Ein im Jahr 1999 beschlossenes, novelliertes Staatsangehörigkeitsgesetz tritt im Jahr 2000 in Kraft. Erstmals in der deutschen Rechtsgeschichte wurde im Staatsbürgerschaftsrecht das Abstammungsprinzip („*ius sanguinis*“) durch Elemente des Geburtsortsprinzips („*ius soli*“) ergänzt. Das neue Gesetz brach erstmals mit der „ethno-nationalen Leitvorstellung“, wonach man „Deutscher“ zwar „sein aber nicht werden konnte.“ Vgl. Lanz 2007: 2009.

³ Nachzulesen in dem CDU-Papier: „Integration fördern und fordern – Zuwanderung steuern und begrenzen.“ Stand: 17.08.2009. <http://www.cdu.de/doc/pdf/090817-politik-az-integration-zuwanderung.pdf> (Zugriff am 1.6.2010).

Anstoß für die vorliegende Untersuchung gab zum einen die Tatsache, dass speziell die „türkisch-muslimische Minderheit“ in den Blick gerät, sobald von gescheiterter Integration die Rede ist. Andererseits steht die Intensität, mit der über Menschen dieser Zuwanderergruppe gesprochen wird – in der Politik, insbesondere in den Medien, aber auch im Alltagsdiskurs - in einem deutlichen Missverhältnis zu Gesprächen mit ihnen. Hieraus entstand mein Impuls, türkisch-muslimische Frauen, über die im öffentlichen Diskurs so vielfältig gesprochen, geschrieben und gestritten wird, in ihrem Alltag aufzusuchen und ihre Stimme zu hören.⁴

Bilder von Migrantinnen türkischer Herkunft sind von gängigen Vorurteilen geprägt. Zumal wenn das Kopftuch als „das stereotype Symbol kultureller Fremdheit“⁵ hinzutritt, werden regelmäßig Rückständigkeit und Unterdrückung assoziiert. Mit meiner Feldforschung habe ich mir zunächst zum Ziel gesetzt, mich möglichst eingehend auf die Lebenswelt der ausgewählten Frauen einzulassen. „Genaueres Hinsehen“ als ein Grundelement ethnologischer Forschung sollte mir dazu verhelfen, näher an den Lebensalltag der Frauen heranzurücken und damit auch einen Einblick in ihr Selbstverständnis zu gewinnen.

Angetreten mit solcher Motivation musste ich aber gleich zu Beginn meiner Forschung zur Kenntnis nehmen, dass die Sache so einfach nicht ist. Aus dem Feld heraus, d.h. von Seiten der Interviewpartnerinnen, die ich ins Auge gefasst hatte, wurde mir zweierlei verdeutlicht.

Einmal wird mir schon bei der Kontaktaufnahme eine klare Abfuhr erteilt. Als ich sie um ein Interview bitte, erklärt mir Pinar, eine junge Kioskbesitzerin, rund heraus: „*Sag mal, hast du dich schon mal im Spiegel angeschaut und dich gefragt, was du eigentlich willst? Was willst du von uns? Warum bist du hier? Wir machen unser Ding und ihr euers. Das was du gerade machst, nenne ich latenten Rassismus.*“⁶ Pinar fordert mich explizit auf, meine eigene Rolle und die der Forschung eingehender zu reflektieren. Damit sorgte sie dafür, dass ich den Versuch unternommen habe, meinen Grad an Selbstreflexivität während der Untersuchung noch einmal zu erhöhen. Im nachfolgenden Kapitel über die Entwicklung der Migrationsforschung hat Pinars Anstoß u. a. seinen Niederschlag gefunden.

⁴ Unter welchen Gesichtspunkten ich die Auswahl meiner Interviewpartnerinnen vorgenommen habe, erläutere ich unter Kap. 3.2., vgl. S. 21.

⁵ Sökefeld 2003: 256.

⁶ Nach dieser Ablehnung kam es zu weiteren Begegnungen und Gesprächen im Kiosk, was schließlich dazu führte, dass Pinar mir doch anbot, ein Interview mit ihr zu führen. Das angeführte Zitat ist einer Feldforschungsnotiz, die unmittelbar nach dem Gespräch entstand, entnommen.

Zweitens muss ich zur Kenntnis nehmen, dass die eingangs erwähnte Allgegenwart des Themas „Integration“ bei „Migranten“ keineswegs zu einer verstärkten Bereitschaft führt, gerade über dieses Thema zu sprechen. Auf meine Frage, was sie denke, wenn sie das Wort „Integration“ höre, antwortet eine der Frauen: „*Integration? Ich kann's nicht mehr hören!*“⁷ Ihre spontane Reaktion scheint mir so charakteristisch für eine unter meinen Interviewpartnerinnen verbreitete Grundstimmung⁸, dass ich sie als Titel meiner Arbeit gewählt habe.

Zugleich gibt diese Überschrift einen Hinweis auf zentrale Fragestellungen, mit denen ich das während der Feldforschung gesammelte Material ausgewertet habe. Ausgehend von der These, dass zwischen der Erzählung, dem darin vermittelten Selbstverständnis der Frauen und Elementen des Diskurses ein spannungsvolles Wechselverhältnis besteht, stelle ich folgende Fragen: In welcher Weise wirken die Diskurse um Integration und „türkische Minderheit“ auf die Alltagserfahrungen der Frauen ein und wie werden sie in ihren Erzählungen verarbeitet? Welches Verständnis haben meine Interviewpartnerinnen selbst von „Integration“?

Antworten auf diese Fragen können nur verständlich werden, wenn Lebensgeschichte und Lebenssituation der interviewten Frauen zumindest in Umrissen bekannt sind. Deshalb lasse ich die Frauen ausführlich zu Wort kommen und räume dem biographischen Teil ihrer Erzählung hohen Stellenwert ein.

Notwendig ist an dieser Stelle eine Anmerkung zu meinem Umgang mit dem Begriff „Integration“. Ich verzichte bewusst darauf, der Vielzahl von Deutungen nachzugehen, die dem Integrationsbegriff unterlegt werden. Er ist so vielfältig konnotiert, dass jeder Versuch in dieser Richtung den Rahmen meiner Untersuchung sprengen würde. Ich gehe davon aus, dass der Begriff „Integration“ in Medien- und Alltagsdiskursen weitgehend unbestimmt und unreflektiert gebraucht wird. Statt nun selbst eine Begriffsklärung zu versuchen, bin ich viel mehr an der Frage interessiert, welche Wirkungen dieser diffuse Integrationsbegriff in den Erzählungen der Frauen hervorruft.⁹

Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile. In einem einführenden Kapitel gebe ich einen Überblick über einige bedeutende Entwicklungsschritte in der Forschung über Migranten im deutschsprachigen Raum. Mein Augenmerk richte ich dabei auch auf die immer

⁷ Sükran 04.12.2009: 5. In der vorliegenden Arbeit werde ich ausschließlich die Zitate der Frauen kursiv setzen und die Quellenangabe zu den Zitaten mit dem Entstehungsdatum des Interviews und der Seitenzahl versehen. Die Transkripte befinden sich auf der beiliegenden CD-Rom.

⁸ Gülden spricht vom „*Migrationsbla*“ und erwähnt ihre Freundin, die einen Theaterbesuch („Arabboy“) ablehnt, weil sie keine Lust hat, wieder „*diese Migrationsscheiße*“ anzuhören. (Gülden 17.12.2009: 19).

⁹ Zum Begriffsverständnis vgl. Oberndörfer 2009.

wieder zu beobachtende Verschränkung von wissenschaftlicher Forschung und öffentlichem Diskurs. Das Kapitel endet mit der Frage, welche Konsequenzen sich aus den zuvor beschriebenen Entwicklungen für mein Vorhaben und insbesondere für mein Selbstverständnis als Forscherin ergeben.

Im dritten Kapitel skizziere ich den methodischen Rahmen der Arbeit. Neben einer Beschreibung des Feldes gebe ich einen Einblick in die Auswahl meiner Interviewpartnerinnen und stelle sie in einer Reihe von Kurzporträts vor. Weitere Themen sind die Art meiner Interviewführung und die Vorgehensweise bei der anschließenden Analyse des Materials.

Als Kernstück der Arbeit betrachte ich das Kapitel 4, in dessen fünf Teilen jeweils eine Frau im Mittelpunkt steht. In ihren Erzählungen werden sehr unterschiedliche Biographien, Lebensentwürfe und Selbstbilder erkennbar. Ich greife aus der Erzählung jeder Frau ein zentrales Motiv heraus und setze ihre Sichtweise, bzw. ihre individuellen Erfahrungen in Beziehung zur Behandlung des Themas im öffentlichen Diskurs.

Kapitel 5 thematisiert einzelne Aspekte der Debatte um Integration, die sich in den Interviewäußerungen der Frauen widerspiegeln. Es zeigt sich eine Fülle von Resonanzen, von Widersprüchen und Gegenreden.

Im Schlussteil ordne ich die Ergebnisse meiner Untersuchung ein und versuche mich, auch indem ich meinen Erkenntnisgewinn als Forscherin analysiere, an einer Antwort auf die Frage, welche Wege zukünftige Migrationsforschung gehen könnte.

2. Entwicklungen in der Migrationsforschung

Heute sind Migranten in Deutschland zu einem viel beschriebenen „Wissenschaftsobjekt“ und Medienthema geworden.¹⁰ Zahllose Untersuchungen, Medienberichte, Kommissionen, Institutionen und Gremien befassen sich mit dem Thema „Migranten in Deutschland“. In diesem Kapitel gebe ich einen kurzen Überblick über wichtige Forschungsparadigmen¹¹ in der deutschen Migrationsforschung¹² seit den 1970er Jahren. Da ich Frauen begegnet bin, die einen türkischen Hintergrund haben, werde ich, zumindest was die Anfänge der Forschung betrifft, verstärkt auf die Rolle der türkischen Frauen eingehen.

Das Interesse der Öffentlichkeit und der Forschung an der „türkischen heit“ spiegelt sich in der Vielzahl von Buchtiteln, die sich in den Regalen der Universitätsbibliotheken angesammelt haben. Im Zuge meiner Forschung wurde mir zudem bewusst, wie geübt einige meiner Interviewpartnerinnen darin sind, Interviews zu geben, so dass sich mir zwischenzeitlich der Eindruck aufdrängte, sie könnten womöglich bereits „überforscht“ sein. Umso verständlicher erschien mir, dass die Frauen von dem Interesse, das man ihnen entgegenbringt, keineswegs nur angetan sind. Ihnen begegnen Forscher und Journalisten, die sie als Repräsentantinnen der „türkischen Minderheit“ aufsuchen, und sie erleben fortwährend, wie speziell türkische Migranten im Blickpunkt öffentlicher Diskurse stehen. Weil diese Diskurse¹³ nicht zuletzt auch stark geprägt sind von den Paradigmen der Migrationsforschung, spricht die Ethnologin Sabine Hess von einem ständigen Transfer der paradigmatischen Forschungsvorhaben in die Gesellschaft.¹⁴ Auch Paul Mecheril thematisiert das reflexive Verhältnis von Wissenschaft und öffentlichen Diskursen über Migration und Integration. Weil Migration

¹⁰ Vgl. Beck-Gernsheim 2006: 32.

¹¹ Der Psychologe Paul Mecheril spricht von „wirkmächtigen Schwerpunkten in der Forschungstradition“. Vgl. Mecheril 2010: 56.

¹² Dabei beschränke ich mich explizit nicht nur auf die ethnologische Migrationsforschung. Für eine ausführliche Darstellung der Entwicklungslinien ethnologischer Migrationsforschung vgl. Darieva 2007; Niedermüller 2004. Da eine umfassende Betrachtung weit über die Grenzen dieser Arbeit hinausgehen würde, konzentriere ich mich nur auf einige wesentliche Paradigmen der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung. Eine ausführliche Darstellung liefert dazu die Soziologin Annette Treibel 1999; 2007.

¹³ Mein Verständnis von Diskursen orientiert sich an der Definition der Sprachwissenschaftlerin Margarete Jäger. Ausgehend vom Einwanderungsdiskurs versteht sie unter Diskurs „eine gesellschaftliche Redeweise, die institutionalisiert ist, gewissen (durchaus veränderbaren) Regeln unterliegt und die deshalb auch Machtwirkung besitzt, weil und sofern sie das Handeln von Menschen bestimmt.“ Jäger schließt sich weitgehend dem Diskursbegriff von Michel Foucault an. Bei Gabriele Rosenthal finde ich eine für meine Arbeit wichtige Ergänzung. Sie verbindet Diskurs und Biographieanalyse; Demnach sind Diskurse kommunikative Prozesse, die ihre Wirkungsmacht in Lebens- und Handlungsgeschichten zeigen können. Vgl. Rosenthal 2005: 218.

¹⁴ Vgl. Hess 2010: 12.

ein bedeutendes und „umkämpftes Gebiet“ sei¹⁵, würden die Forschungsarbeiten von der politischen Öffentlichkeit aufgegriffen, verarbeitet und diskutiert. Explizit beteilige sich die Migrationsforschung am öffentlichen Diskurs mit „sozialpolitischen Orientierungsangeboten“¹⁶. Sabine Hess bezeichnet das wissenschaftliche Erbe als „Ballast“, der bis heute in der Wissenschaft und in die Öffentlichkeit hinein fortwirke und mit dem zu ringen sei.¹⁷

2.1. Aus dem Blickwinkel der Wissenschaft – Migranten in Deutschland

2.1.1. Die Opferperspektive

Bis weit in die 1980er Jahre hinein war Migrationsforschung „Ausländerforschung“. Obwohl es schon 1955 zu einem ersten Anwerbeabkommen mit Italien kommt und im Oktober 1961 die deutsch-türkische Vereinbarung für Arbeitsmigration unterzeichnet wird,¹⁸ werden Migranten als Forschungsobjekte zunehmend erst in den 70er Jahren entdeckt.¹⁹ Trotz Rückkehrabsichten und angestrebtem Rotationsprinzip lassen sich sehr viele Familien in Deutschland nieder.²⁰ Die „ausländischen Beschäftigten“ werden nach dem Anwerbestopp 1973 und vermehrtem Familiennachzug zur „ausländischen Wohnbevölkerung“²¹ und geraten nun verschärft in den Blick der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Frauen allerdings tauchen, wenn überhaupt, zunächst als „Anhängsel“ der Männer auf, sie selbst finden keine große Beachtung. Obwohl wir heute wissen, dass Frauen vielmals die ersten waren, die nach Deutschland migrierten, lässt sich eine generelle Blindheit gegenüber „Gastarbeiterinnen“ feststellen, wie die Soziologin Annette Treibel hervorhebt. Auf die gesamte Anwerbezeit gesehen, machten Frauen rund 20 Prozent der angeworbenen Arbeitskräfte aus.²²

Die ersten Veröffentlichungen, die sich in den 70er Jahren den zugewanderten Frauen widmen, kommen aus der populärwissenschaftlichen Richtung. Zwei Werke werden in

¹⁵ Mecheril spricht vom „umkämpften Terrain der Migration“, da es bei Fragen der Migration immer auch um die Frage geht: Wer sind „wir“ und wer möchten „wir“ als Gesellschaft sein? Vgl. Mecheril 2010: 35.

¹⁶ Vgl. Mecheril 2010: 46.

¹⁷ Vgl. Hess 2010: 12.

¹⁸ Vgl. Sökefeld 2004: 12.

¹⁹ Weiterführende Literatur zur Arbeitsmigration in Deutschland seit den 50er Jahren vgl. Terkessidis 2000; Hunn 2005; Mattes 2005.

²⁰ Die Arbeitsverträge mit türkischen Arbeitsmigranten waren strikt auf 2 Jahre festgelegt. Man wollte eine Dauerbeschäftigung verhindern. Familiennachzug war nur für Migranten aus europäischen Ländern vorgesehen, doch für die türkischen „Gastarbeiter“ bis 1964 verboten. Auf Druck der Betriebe, die gut gelernte Arbeiter nicht nach kurzer Zeit wieder verlieren wollten, wurde 1964 eine Neufassung des Abkommens mit der Türkei unterzeichnet; darin wurden diese „spezifischen Diskriminierungen“ aufgehoben. Vgl. Sökefeld 2004: 10.

²¹ Treibel 2008: 146.

²² Vgl. ebd.: 146.

der Folge Diskurs bestimmend.²³ 1978 erscheint „Die verkauften Bräute. Türkische Frauen zwischen Anatolien und Kreuzberg“²⁴ und ein Jahrzehnt später „Tschador, Ehre und Kulturkonflikt. Veränderungsprozesse türkischer Frauen und Mädchen durch Emigration und ihre soziokulturellen Folgen“²⁵. Türkische Frauen werden darin gleich zweifach als Opfer beschrieben: als Opfer patriarchaler Familienstrukturen und als Opfer eines Kulturkonflikts. Diese beiden Motive werden zu Grundrichtungen in der Forschung und gerade für Wissenschaftlerinnen zur „Initialzündung“²⁶, sich verstärkt der „Ausländerinnen“ anzunehmen. Ihre Entdeckung in den 1970er und 1980er Jahren war aufs engste verknüpft mit der Wahrnehmung kultureller Differenz und der Unterstellung eines Opferstatus.²⁷

Nach Ansicht der Soziologin Beck-Gernsheim ist die so genannte Opferperspektive auch heute noch ein Grundton in vielen öffentlich geführten Debatten.²⁸ Aus dieser Perspektive, die lange Zeit von der sozialpädagogischen Migrationsforschung mitgetragen wurde, werden Migrantinnen zu einer gesonderten „Problemgruppe“²⁹ erklärt. Weil der bemitleidende Blick auf die „arme Ausländerfrau“ immer etwas Herablassendes hat, spricht Beck-Gernsheim von der Überlegenheitsperspektive in der Migrationsforschung. Bis heute sei die sozialwissenschaftliche Forschung über Migrantinnen von hierarchischen Strukturen durchzogen.³⁰

2.1.2. Der defizitäre Blick

Auf einen weiteren Aspekt, der die Perspektive auf Migration bestimmt, weist der Ethnologe Martin Sökefeld hin: „Alles, was mit Ausländern und Einwanderern zu tun hat, wird in Deutschland seit Jahrzehnten so sehr unter dem Titel des „Problems“ abgehandelt, dass man gar nicht oft genug betonen kann, dass Einwanderer ursprünglich nicht

²³ Boos-Nünning/Karakasoglu 2005: 13.

²⁴ Vgl. Baumgartner-Karabak/Landesberger 1978.

²⁵ Vgl. König: 1989.

²⁶ Treibel 2008: 146.

²⁷ Vgl. ebd.: 152. Vgl. auch die systematische Literaturanalyse von Huth-Hildebrandt (2002), die nachzeichnet, wie sich die Konstruktion des „Bildes von der Migrantin“ als Opfer patriarchaler Gesellschaftsnormen seit den 1970er Jahren im wissenschaftlichen und sozialpädagogischen Diskurs vollzogen hat.

²⁸ Beck-Gernsheim schreibt dazu: „Nie dagegen treten Migrantinnen als aktiv Handelnde in Erscheinung, nie als Personen, die eigene Wünsche und Hoffnungen entwickeln, die selbst planen, Entscheidungen treffen, diese auch durchzusetzen versuchen – unter wie widrigen Umständen auch immer, eigene Strategien entwerfen, mit List, Zähigkeit und Durchsetzungsvermögen.[...] Migrantinnen scheinen aus der Opferperspektive nur in der Lage zu sein, in der Monotonie ihres Unglücks zu leben und dieses Unglück ausharrend zu tragen.“ Beck-Gernsheim 2006: 35. Treibel kritisiert Beck-Gernsheims Feststellungen insofern, als sich nach ihrer Ansicht diese Perspektive in den sozialwissenschaftlichen Studien seit Ende der 90er Jahre nicht mehr wieder finden würde. Die Opferperspektive beschränke sich heute im Wesentlichen auf die öffentlichen und politischen Debatten. Vgl. Treibel 2008.

²⁹ Vgl. Beck-Gernsheim 2006: 35.

³⁰ Vgl. ebd.: 35.

als Problem kamen, sondern als Lösung eines Problems.³¹ Besonders in der sozialpädagogisch ausgerichteten Migrationsforschung würden Migranten als defizitäre Wesen beschrieben und die mitgebrachte Kultur als Ursache für die festgestellten Probleme angesehen.³² Die beliebte Metapher „zwischen den Stühlen“ beschreibt das angenommene Identitätsdilemma des Kulturkonflikt-Theorems.³³ Wie vielfach nachgewiesen wurde, sprechen Vertreter dieses Theorems Migranten letztlich die Kompetenz ab, mit komplexen und vielschichtigen Lebenslagen umzugehen.³⁴ Sökefeld benennt in diesem Zusammenhang wiederum die Sonderrolle der türkischen Migranten: „In politischen Debatten, im Mediendiskurs und in der öffentlichen Meinung erschienen Migranten aus der Türkei schon bald als ‚Problem‘.“³⁵ Und auch heute noch geht es, wenn von Migranten die Rede ist, bevorzugt um problematische Lebenslagen, wie Beck-Gernsheim kritisiert: „Von der Pädagogik bis zur Soziologie und Psychologie, überall bestimmt ein ‚Reigen der Problematisierer‘ den Zuschnitt des Themas: Immer wieder geht es um das ‚Ausländerproblem‘ bzw. die ‚Integrationsproblematik‘.“³⁶

2.1.3. Kulturkonflikt und Differenzparadigma

Wie bereits im voran stehenden Kapitel erwähnt, entwickelte sich in der Forschung eine Perspektive, welche vor allem die „Kultur“ der Migranten in den Blick nimmt. Kultur, verstanden als ein Set von Normen und Werten, verstanden also im Sinne eines statischen, ethnisierenden Kulturbegriffs, wurde zum bestimmenden Erklärungsmodell.³⁷ Damit einher ging die Annahme, Kulturen seien homogene, in sich geschlossene Systeme, die unveränderbar von einer Generation zur nächsten tradiert werden.³⁸ Die fremde, mitgebrachte Kultur wird zum „mentalen Gepäck“³⁹ erklärt. So stehen sich in der Person des Migranten zwei Kulturen gegenüber, die des Aufnahmelandes und die des Herkunftslandes. Beide erscheinen widersprüchlich und nicht miteinander zu vereinbaren.

Mit diesem Verständnis von Kultur habe die Migrationsforschung zur heute noch fort-dauernden Kulturalisierung der Lebenssituation von Migranten beigetragen, betont Paul

³¹ Sökefeld 2004: 11.

³² Vgl. ebd.: 15.

³³ Vgl. hierzu Otyakmaz 1995.

³⁴ Vgl. Mannitz 2006: 61; vgl. hierzu auch Becker 2001; Hannerz 2007.

³⁵ Sökefeld 2004: 15.

³⁶ Beck-Gernsheim 2006: 33.

³⁷ Hess 2010: 13.

³⁸ Keim 2003: 41. Gerade die sozialpädagogisch ausgerichtete Migrationsforschung übernimmt ein primordiales Ethnizitätskonzept um Integrationsprobleme als „Kulturkonflikt“ zu erklären. Becker 2001: 21.

³⁹ Becker 2001: 21.

Mecheril. Selbstreflexive Studien der Migrationsforschung setzen sich daher besonders kritisch mit diesem verbreiteten Kulturbegriff auseinander.⁴⁰ Die Ethnologin Sabine Mannitz stellt fest, dass das „Theorem der kulturell determinierten ‚Basispersönlichkeit‘“⁴¹ bis heute den Blick auf Migranten beeinflusst. Auch Peter Niedermüller kritisiert, dass sich dieses Erbe bis heute fortsetzt: In der Forschung gäbe es weiterhin eine Perspektive, die sich auf die mitgebrachte „ethnische Kultur von Migranten konzentriert“.⁴² Und im Extremfall werde wohl auch nicht davor gescheut, so Martin Sökefeld, danach zu fragen, wie „kulturell oder religiös anders die Türken in Berlin, die Marokkaner in Amsterdam und die Pakistanis in London sind.“⁴³

Eng verbunden mit der These vom Kulturkonflikt ist die Betonung der Differenz zwischen der „eigenen“ und der „fremden“ Kultur. So werden etwa in der Hinwendung zur türkischen Kultur die Differenzen zur eigenen, „westlichen“ Kultur besonders hervorgehoben.⁴⁴ Diese Praxis, die die „andere“ Kultur als fremd gegenüber der Kultur der „Mehrheitsgesellschaft“ versteht, bezeichnet Mannitz als „Alteritätsdiskurs“⁴⁵. Gerade Frauen fällt in diesem Diskurs eine Schlüsselrolle zu. Die Konstruktion der sinnlichen, sexuell geheimnisvollen „orientalischen Frau“ aus dem Harem, die im 19. Jahrhundert als Gegenbild zum puritanischen Frauenbild fungierte, wurde in den 70er Jahren abgelöst durch die Konstruktion der unterdrückten, hilflosen „orientalischen Frau“⁴⁶. Margarete Jäger formuliert es so: „Durch den Zuzug von Einwanderinnen aus islamisch geprägten Ländern ist der ‚geheimnisvolle Orient‘ näher gerückt, und an die Stelle der ‚verführerischen Haremsdame‘ sind die unterdrückten ‚Kopftuchtürkinnen‘ getreten.“⁴⁷

Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang eine Bemerkung des Ethnologen Alois Moosmüller, der den kritischen Blick auf das Differenzparadigma teilt, zugleich aber eine wesentliche Einschränkung formuliert. In Bezug auf heutige Forschungsperspektiven im Umgang mit kultureller Differenz merkt er an, dass einerseits kulturelle Differenz nicht essentialisiert werden dürfe, insbesondere wenn es um kulturelle Grenzziehungen in der „multikulturellen Gesellschaft“ gehe, andererseits aber müsse

⁴⁰ Vgl. Hess 2010. Vgl. hierzu auch Sökefeld 2007; Gültekin 2003. Regina Römhild kritisiert am Paradigma der kulturellen Differenz, dass sich mit diesem soziale Probleme als kulturelle Probleme darstellen lassen und es insgesamt zu einer „Verschleierung gesellschaftlich, produzierter Missstände“ komme. Vgl. Römhild 2007: 163 f.

⁴¹ Mannitz 2006: 44.

⁴² Niedermüller 2004: 42.

⁴³ Sökefeld 2007.

⁴⁴ Vgl. zur Kritik eurozentristischer Perspektiven auf türkische Einwanderung nach Deutschland Otyakmaz 1995.

⁴⁵ Vgl. Mannitz 2006: 188.

⁴⁶ Vgl. ebd.: 54.

⁴⁷ Jäger 2007: 111.

kulturelle Differenz anerkannt werden, um einen Raum für kulturelle Vielfalt zu schaffen.⁴⁸

2.2. Neue Wege der Migrationsforschung

Seitdem sich die Kritik am Kulturkonflikt-Theorem zumindest innerhalb der ethnologischen Migrationsforschung weitgehend durchgesetzt hat, ergibt sich eine Reihe neuer Forschungsansätze. Sabine Hess nennt zunächst die Debatten um einen neuen Kulturbegriff.⁴⁹ Das essentialistische und primordiale Verständnis von Kultur wird abgelöst durch einen konstruktivistischen, prozesshaften Kulturbegriff, der Kultur als ein dynamisches Gebilde begreift.⁵⁰ Kritisch in Frage gestellt wird auch die gängige Forschungspraxis, die im Zusammenhang mit Migration nach Ethnizität fragt.⁵¹ Ethnizität werde hierbei häufig essentialistisch und statisch aufgefasst.⁵² Doch in der ethnologischen Forschung hat sich der vorherrschende Blickwinkel zu einer konstruktivistischen Auffassung verschoben.⁵³ Mithilfe des daraus resultierenden neuen Verständnisses wird vielmehr die Praxis der Ethnisierung⁵⁴, auch in der Politik, kritisch in den Blick genommen. Der situative Kontext gewinnt an Bedeutung. Ethnizität wird nicht mehr als Eigenschaft einer Person oder einer Gruppe gedacht, sondern als Interaktion - als Modus der Fremd- und Selbstzuschreibung.

2.2.1. Hybride Identitäten

Im Zuge der Diskussionen um Globalisierung tritt auch die Zuschreibung kultureller Differenz in den Hintergrund. Wie Sabine Hess ausführt, legt man den Fokus nicht mehr auf das Eindeutige und Fassbare, sondern auf „Vermischung, Durchkreuzung und Verbindungen, wie sie in den kulturbegrifflichen Neufassungen von ‚Hybridität‘, ‚Kreolisierung‘, ‚Melange‘ oder der Figur der ‚Mestica‘ zum Ausdruck kommt.“⁵⁵ We-

⁴⁸ Moosmüller bemerkt kritisch, dass die Kritik, kulturelle Differenz zu essentialisieren und als Ausgrenzung zu missbrauchen, nicht dazu führen dürfe, dass jede Nennung von kultureller Differenz zurückgewiesen wird. Moosmüller 2004: 25.

⁴⁹ Vgl. Hess 2010: 15.

⁵⁰ Ein Verständnis, das auch dieser Arbeit zu Grunde liegt.

⁵¹ In der Kategorie steckt insofern eine Abwertung, als dadurch immer die anderen „ethnisch“ sind, also die Minderheiten, „die per se ethnisch konstituiert werden.“ Sökefeld 2007: 46.

⁵² Diese Konzeption von Ethnizität ist in der Zeit der nationalen Moderne entstanden, als die Denkfigur der homogenen nationalen Kultur, als homogen ethnische Kultur konzipiert wurde.

Vgl. Tschernokoshewa 2001: 59.

⁵³ Römhild 2007: 158. Vgl. zum Ethnizitätsbegriff in der Migrationsforschung Bukow/Llaryora 1993; Groenemeyer 2003; Sökefeld 2007.

⁵⁴ Die Mechanismen, mit denen Akteure ethnische Differenzierungen aktiv in Interaktionssituationen geltend machen, werden als Ethnisierung bezeichnet. Vgl. Groenemeyer 2003.

⁵⁵ Hess 2010: 15.

sentlich für diese Entwicklung sind einerseits Theorien zur Dekonstruktion von Ethnisierungsprozessen sowie der Einfluss der Cultural Studies, insbesondere die Arbeiten zu hybriden Identitäten und Kulturen.⁵⁶

Hybridität ist ein Konzept, das sich als Beschreibung von migrantischen Identitäten mehr und mehr durchsetzt.⁵⁷ Dem postkolonialen Theoretiker Homi Bhabha, der das Konzept in Bezug auf Kultur und Zugehörigkeit maßgeblich geprägt hat, dient der Begriff Hybridität unter anderem zur kritischen Analyse der Beziehungen zwischen kolonialisierten und Kolonialmächten.⁵⁸ Das Konzept der hybriden Identität kann als Gegenentwurf zu den Vorstellungen einer homogenen Identität verstanden werden. Homi Bhabha schlägt vor, anstelle einer statischen Vorstellung von Kultur gerade deren Vermischung, Unbestimmtheit und Ambivalenz als Ausgangspunkt für kulturelle Identität zu begreifen.⁵⁹ Er sieht in Vermischungen und Überschneidungen, in der Differenz und in der Ausformung des Neuen kein Scheitern von Identifikationsprozessen, wie es die Kulturkonflikt-These behauptet, vielmehr entwickelt sich nach dem Konzept der Hybridität Identifikation gerade in diesem Prozess.⁶⁰

Dem Begriff der Hybridität stehe ich dennoch kritisch gegenüber, stammt er doch ursprünglich aus der Biologie⁶¹ und findet fast ausschließlich Verwendung für migrantische Subjekte.⁶² Ich behandle in der vorliegenden Arbeit nicht explizit Fragen der Identität. Dennoch sei hier bemerkt, dass mein Verständnis von Identität im Zusammenhang mit Migration inspiriert ist von den Ausführungen von Beck-Gernsheim, die anstelle des Begriffes Hybridität von Pluralität und Heterogenität spricht. Diese Begriffe werden nicht nur für Migranten verwendet, sondern beziehen sich auf eine Wirklichkeit, die alle Menschen in einer globalen und hochgradig pluralisierten und

⁵⁶ Vgl. Hall 1994/1999; Bhabha 2007. Untersuchungen, die die Migrationserfahrungen von Migranten und deren Perspektive zum Ausgangspunkt nehmen und in einen lebensgeschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext rücken, prägen ebenfalls die kritische Auseinandersetzung mit den Forschungstraditionen. Exemplarisch hierfür stehen die Arbeiten von Encarnación Gutiérrez Rodríguez 1999, Umut Erel 2002 und Neval Gütekin 2003. Vgl. Riegel 2004.

⁵⁷ Kien Nghi Ha spricht sogar schon vom „Hype um Hybridität“ in der Migrationsforschung. Vgl. hierzu Ha 2005.

⁵⁸ Vgl. Bhabha 2007.

⁵⁹ Vgl. ebd. 2007.

⁶⁰ Zur Kritik am Hybriditätskonzept vgl. Rodríguez 2001.

⁶¹ In der Biologie und Botanik weist das Konzept der Hybridität auf eine Pflanze oder ein Tier hin, das aus einer Kreuzung zwischen verschiedenen Arten von Pflanzen bzw. von Tieren entsteht. Hein 2006: 54.

⁶² Mit dem Begriff „migrantisch“ meine ich Personen mit Migrationshintergrund sowie auch Personen mit eigener Migrationserfahrung.

ausdifferenzierten Welt betrifft. Pluralität und Heterogenität werden also verstanden als Teil der Normalität, „nicht als Kennzeichen der Fremden, Ausländer oder Migranten.“⁶³

2.2.2. Transnationale Migration

Seit Ende der 1990er Jahre ist der „Opferdiskurs“, wonach Migranten primär als Benachteiligte wahrgenommen werden, weitgehend abgelöst.⁶⁴ Die Migranten werden verstärkt als Akteure wahrgenommen.⁶⁵ Dies geschieht u. a. in Verbindung mit einer neuen Forschungsrichtung, die unter den Begriffen Transnationalismus und Transnationalisierungsforschung zusammengefasst wird.⁶⁶ Sie richtet den Blick auf Praktiken von Migranten, die über nationalstaatliche und kulturelle Grenzen hinweg agieren und sich neue soziale Räume erschließen.⁶⁷ Migration wird nicht primär als einmalige Wanderung von einem Nationalstaat in den anderen verstanden, sondern als „transnationale Migration“⁶⁸. Migranten erscheinen nicht mehr als Entwurzelte, als Menschen, die „zwischen den Stühlen“ hängen, sondern als „Transmigranten“, die über eine Vielzahl von Beziehungen zum Herkunftsland verfügen und sich auf unterschiedlichen Ebenen sowohl dem Herkunfts- als auch dem Aufnahmeland verbunden fühlen. Dabei entsteht ein „transnationaler Raum“, der sich von dem traditionell nationalen Lebenskontext unterscheidet; hiermit wird auch die Vorstellung von Kultur als einer in sich abgeschlossenen Einheit obsolet.⁶⁹ Nach Ludger Pries entstehen durch transnationale Beziehungen in transnationalen Räumen neue „soziale Wirklichkeiten, die die vorherigen sozialen Verflechtungszusammenhänge der Auswanderungsregion wie der Ankunftsre-

⁶³ Beck-Gernsheim 2007: 114. Die Soziologin Kum-Kum Bhavnani formuliert in dem Zusammenhang treffend: „Identität ist für niemand nur eine einzige Sache. Vielmehr ist jedes Individuum eingebunden in eine Reihe verschiedener, zum Teil auch widersprüchlicher Identitäten und entscheidet sich zwischen ihnen. Wie es sich entscheidet, hängt von der jeweiligen Situation ab und ihren sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Bedingungen.“ Bhavnani 1994 zitiert nach Beck-Gernsheim 2004: 114.

⁶⁴ Vgl. Treibel 2008: 149.

⁶⁵ Vgl. ebd.: 149.

⁶⁶ Vgl. hierzu Pries 2008: S.13.

⁶⁷ Das bedeutet auch, dass der methodologische Nationalismus, der Gesellschaft als „Container-Modell“ begreift, in Frage gestellt wird. Vgl. Beck 2004; Hess 2007; Mannitz 2006.

⁶⁸ Nach Sabine Hess hat die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung diese Praktiken lange übersehen, was sich unter anderem in der Vielzahl von Integrationsstudien ausdrückt, die weniger die Pendelbewegungen von Migranten in den Blick nehmen, als vielmehr deren Integration und Anpassung an das „Aufnahmeland“ fokussieren. Vgl. Hess 2007: 183.

⁶⁹ Der Sozialanthropologe Ulf Hannerz gehört zu denjenigen, die den Kulturbegriff, welcher Kultur, Raum und Gruppe zu einer Einheit verbindet und deckungsgleich setzt, einer kritischen Betrachtung unterzieht. Er versteht Kultur nicht als etwas Begrenztes, nach außen Abgeschlossenes, sondern macht die grundsätzlich grenzübergreifende Vernetzung kultureller Ausdrucksformen und Wissensbestände deutlich. Vgl. Hannerz 2007. Die Perspektive, die in Zeiten der Globalisierung, Kultur und kulturelle Vergemeinschaftung als räumlich und statisch gebunden versteht, wird auch von Arjun Appadurai kritisiert. Er führt den Terminus „Ethnoscape“ ein, um einen Perspektivenwechsel in der ethnologischen Forschung herbeizuführen. Die Forschung solle sich stärker ausrichten auf „enträumlichte“ und „vernetzte Vergemeinschaftung“. Vgl. Appadurai 1998.

gion transformieren und sich als neue Sozialräume zwischen und oberhalb dieser aufspannen.“⁷⁰ Pries kritisiert die soziologische Vorstellung von Gesellschaft und Nation als einem flächenräumlichen „Behälterraum“. In der Transnationalisierungsforschung werden soziale Beziehungen, soziale Räume und Netzwerke in ihrer Vernetzung über nationalstaatliche Grenzen hinweg betrachtet.⁷¹

Ursula Apitzsch wendet die theoretischen Überlegungen von Pries auf das biographische Wissen von Migranten an. In transnationalen Räumen gehe es um die Struktur von Grenzüberschreitungen,⁷² und entsprechend seien transnationale Räume keine geographischen Orte, sondern „unsichtbare Strukturen vielfach vernetzter staatlicher, rechtlicher und kultureller Übergänge, an denen die Individuen sich biographisch orientieren und in die sie zugleich als Erfahrungskollektiv verstrickt sind.“⁷³

Das transnationale Paradigma betont die Möglichkeit, gleichzeitig mit mehreren kulturellen und nationalen Kontexten verbunden zu sein. An die Stelle der exklusiven Bindung an eine Kultur treten nun ganz selbstverständlich Mehrfachzugehörigkeiten.

2.3. Reflexion meiner Rolle als Forscherin

Insbesondere jene Forschungsparadigmen, die Migranten aus der Gesamtheit der Gesellschaft aussondern und zur Verfestigung von Bildern kultureller Fremdheit beitragen, bewegen mich, kritisch auf mein eigenes Forschungsvorhaben zu blicken.⁷⁴ Inwieweit exotisiere und „verandere“ ich meine Interviewpartnerinnen, auch und gerade aus meiner gut gemeinten Haltung heraus? Reproduziere ich, indem ich explizit türkischstämmige Frauen in den Blick nehme, die Homogenisierung einer Gruppe, die de facto gar keine ist?

⁷⁰ Pries 1998: 63 zitiert nach Baumgärtner 2009: 32. Pries konkretisiert die Vorstellung transnationaler Netzwerke und schreibt: „Auf der Mikroebene bezieht sich Transnationalismus etwa auf die Haushalte von Migrantenfamilien, die über längere Zeiträume und über Ländergrenzen hinweg sehr intensive Beziehungen pflegen, z.B. durch regelmäßige Geldüberweisungen, durch tägliches oder wöchentliches Telefonieren, durch Hin- und Herwechseln von Familienmitgliedern zwischen den Orten in verschiedenen Ländern.“ Pries 2008: 14.

⁷¹ Zur methodischen Herausforderung transnationale Lebenswirklichkeiten in den Blick zu nehmen vgl. den Aufsatz von Gisela Welz „Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck“, erschienen in der Zeitschrift für Volkskunde 1998. Welz kritisiert darin die ortszentrierte Feldforschung in Zeiten der Globalisierung und Mobilität und spricht sich für eine Erweiterung zur „Multi-sited-Ethnographie“ aus. Diese behandelt nicht mehr die abgeschlossenen Räume innerhalb konstruierter Grenzen, sondern berücksichtigt die Vernetzung von kulturellen Räumen, Ideen und Wissen und umfasst somit ortsübergreifend Migrationswege, Kommunikationskanäle und grenzüberschreitende soziale Räume.

⁷² Vgl. Apitzsch 2003: 68 f.

⁷³ Ebd.: 69.

⁷⁴ Wie in der Einleitung erwähnt, hat mir auch eine meiner späteren Interviewpartnerinnen (Pinar) eben in diese Richtung einen kräftigen Anstoß zur Selbstreflexion gegeben.

Weiterhin habe ich mich gefragt, ob ich mich nicht in einer ohnehin von Hierarchien durchdrungenen Konstellation unberechtigterweise über die Frauen erhebe, indem ich über sie schreibe. Diesen Selbstzweifeln stand wiederum die kritische Frage entgegen, ob ich mit solchen Bedenken nicht erneut die Herkunft der Frauen problematisiere. Führt das womöglich zu einer neuerlichen „Sonderbehandlung“ und Betonung von Differenz? Es fällt mir schwer, diese Fragen eindeutig zu beantworten. Obwohl ich für meine Interviews Frauen ausgewählt habe, die alle einen türkischen Erfahrungshintergrund haben, gehe ich nicht von einem „kulturell vordefinierten Kollektiv“ aus. Ich hoffe, dass ich den genannten Bedenken Rechnung tragen kann, indem ich die Frauen selbst ausgiebig zu Wort kommen lasse.

Was die Frage nach der Deutungsmacht betrifft, so begegne ich da einem Problem, mit dem sich wohl jeder ethnographische Text, der über Menschen handelt, konfrontiert sieht. In seiner Einführung zur Europäischen Ethnologie merkt Wolfgang Kaschuba an, dass ethnographische Beschreibung immer vor dem Problem des „othering“⁷⁵ und „der kulturellen Distanzierung und Verfremdung des Anderen“⁷⁶ stehe. Die Beschreibung des Anderen konstruiere mit ihren Begriffen und Kategorien ein Anders-Sein. Dafür sei aber letztendlich nicht „böse Absicht“ verantwortlich, sondern „erkenntnistheoretische Not“.⁷⁷ Auch Franziska Becker benennt Grenzen der „Selbstaufhebung“ des Ethnographen: „So einleuchtend und wichtig es ist, ethnographische Autorität zu reflektieren und zu dekonstruieren, so bleibt doch zu fragen, ob sie sie überhaupt ganz relativiert oder gar aufgehoben werden kann. Denn auch ein biographisch akzentuierter Forschungsansatz, der den Interviewten breiten Raum zur Artikulation einräumt, bleibt immer eine ethnographische Konstruktion. Es ist immer die Ethnographin, die das Erzählte hervorlockt, die aufschreibt oder weglässt, die analysiert und interpretiert.“⁷⁸

In dem ich die Erzählungen der Frauen subjektiv deute, werde somit auch ich ein „othering“ nicht gänzlich vermeiden können. - Das „Ringens mit den Forschungspara-

⁷⁵ In dieser Arbeit werde ich mehrfach auf die Praxis des „othering“ Bezug nehmen, wenn es um Alltagserfahrungen „meiner“ Interviewpartnerinnen geht. Was im englischsprachigen Raum als „othering“ bezeichnet wird, ist als Anglizismus in die deutsche Wissenschaftssprache eingegangen oder wird in Übersetzungsversuchen als „Veränderung“ (Becker 2001:23) beschrieben. Der Begriff wurde maßgeblich geprägt von Theoretikern der postkolonialen Kritik und wird heute auch im Kontext von Einwanderergesellschaften angewandt. Das Konzept des „othering“ bezieht sich auf eine Praxis, in der Fremde zu Fremden gemacht werden und dabei gleichzeitig ein „Wir“ konstruiert wird.

⁷⁶ Kaschuba 2003: 198.

⁷⁷ Ebd. 198.

⁷⁸ Becker 2001: 96.

digmen“⁷⁹ hat mich jedoch während des Schreibens begleitet und meinen kritischen (und selbstkritischen) Umgang mit dem vorliegenden Material wesentlich geprägt.

2.3.1. Migranten oder Menschen mit Migrationshintergrund? – Schwierigkeiten der Benennung

Die Liste von Bezeichnungen, die in den letzten Jahrzehnten für türkische Migranten und ihre Nachkommen gefunden wurden, ist lang. Gastarbeiterin, Ausländerin, inländische Ausländerin, Türkin oder Deutschtürkin: „Diese Vielfalt (von Begriffen, H.S.) läßt erkennen, daß Bezeichnungen gesellschaftliche Konstrukte sind, die raum- und zeitabhängig entstehen und sich verändern“⁸⁰, schreibt Gabriele Ochse in ihrer Studie über Migrantinnenforschung in Deutschland und den USA.

Im allgemeinen Sprachgebrauch wurden die Arbeitsmigranten, die ab 1955 über Anwerbeverträge nach Deutschland kamen, als „Gastarbeiter“ bezeichnet. In der Wortwahl spiegelt sich die intendierte Temporalität des Phänomens. Gäste die kommen, gehen auch wieder. Als dann aber viele - auch entgegen ihrer eigenen Erwartungen - blieben, wurden aus „Gastarbeitern“ Ausländer.⁸¹

Martin Sökefeld weist darauf hin, dass nicht nur die faktische Veränderung der gesellschaftlichen Zusammensetzung zu einer Begriffsveränderung führt: „Im Wandel der Begrifflichkeit drückt sich ein Wandel der öffentlichen Einstellung aus [...]“⁸² Nachdem Ende der 90er Jahre die Einwanderungsrealität in Deutschland anerkannt wurde, etablierten sich Begriffe wie „Zuwanderer“ und „Einwanderer“.

Allen diesen Bezeichnungen ist gemein, dass sie pauschalisierend und festschreibend wirken, kritisiert Paul Mecheril in seinem 2010 erschienen Lehrwerk „Migrationspädagogik“.⁸³ Die „Anderen“ werden mit den gängigen Begriffsbezeichnungen aus dem „imaginierten“ Kollektiv der „Mehrheitsgesellschaft“ ausgegrenzt. Mecheril bedient sich deshalb des „Kunstwortes“ „Migrationsandere“⁸⁴, um den relationalen Charakter jeglicher Bezeichnungen zu problematisieren. Die Verwendung dieses Terminus trage dazu bei, politische und kulturelle Differenz- und Dominanzverhältnisse aufzudecken. „‘Migrationsandere’ ist eine Formulierung, die auf Charakteristika der Prozesse und Strukturen verweist, die ‚Andere’ herstellen.“⁸⁵

⁷⁹ Vgl. Hess 2010: 12.

⁸⁰ Ochse 1999: 15.

⁸¹ Vgl. Sökefeld 2004: 12.

⁸² Ebd.: 14.

⁸³ Vgl. Mecheril 2010.

⁸⁴ Ebd.: 17.

⁸⁵ Ebd.: 17.

„Migrant“ ist heute in der Wissenschaft und in öffentlichen Diskursen wohl der gängigste Begriff.⁸⁶ Im eigentlichen Wortsinn ist die Bezeichnung „Migrant“ oftmals aber nicht korrekt, denn die wenigsten von denen, die in Deutschland so benannt werden, sind tatsächlich noch selbst „gewandert“.⁸⁷ Die in Deutschland lebenden Familien sind bereits in der dritten und vierten Generation Teil der deutschen Bevölkerung.⁸⁸ 15.6 Mio. Menschen haben in Deutschland einen Migrationshintergrund, darunter sind 8.3 Mio. Deutsche.⁸⁹ Unvermeidlich drückt sich auch in dem Begriff des Migranten immer eine Trennungslinie aus zwischen den Autochthonen und den „Anderen“, den Fremden, die als kulturell und ethnisch anders definiert werden.⁹⁰

So stellt sich auch für mich die Frage, wie ich meine Interviewpartnerinnen bezeichne. Drei von ihnen sind migriert, so dass bei ihnen die gängige Beschreibung „Migrantin“ immerhin formal zutrifft. Pinar und Gülden haben gemäß der Definition des Statistischen Bundesamtes einen Migrationshintergrund, sind aber im eigentlichen Sinne keine Migrantinnen. Wie in Kapitel 5.2. deutlich wird, gehört es für die beiden gebürtigen Berlinerinnen zum Alltag, als „Migrantin“ oder „Ausländerin“ bezeichnet zu werden; sie selbst lehnen diese Bezeichnung strikt ab. Trotzdem taucht an verschiedenen Stellen meiner Arbeit auch im Zusammenhang mit Pinar und Gülden der Begriff „Migrantin“ auf. Einerseits muss ich selbstkritisch feststellen, dass ich damit die von Meche- ril kritisierte Festschreibung und Reproduktion von Differenz fortsetze. Andererseits

⁸⁶ Vgl. Ochse 1999: 17.

⁸⁷ Vgl. Sökefeld 2004: 25; vgl. Terkessidis 2000: 6-9.

⁸⁸ Auch die Unterteilung in Generationen ist nicht unproblematisch, da sie eine gewisse Kontinuität impliziert, die aber nicht unbedingt der Realität entspricht. Durch Familienzusammenführung und Eheschließungen gehören die neu Zugewanderten im Grunde zur 1. Generation. Bei Kindern aus binationalen Ehen und 1. und 2. Generationen-Ehen passt das Generationenschema nicht mehr. Es bleibt aber eine notwendige Kategorie. Mit ihr können Unterschiede zwischen den Generationen und die ähnlichen Erfahrungen einer Generation berücksichtigt werden. Vgl. Keim 2003: 2.

⁸⁹ Nach der Definition des Statistischen Bundesamtes hat eine Person einen Migrationshintergrund, wenn 1) die Person nicht auf dem Gebiet der Bundesrepublik geboren wurde und 1950 oder später zugewandert ist und/oder 2) die Person keine deutsche Staatsbürgerschaft besitzt oder eingebürgert wurde. 3) Darüber hinaus haben Deutsche einen Migrationshintergrund, wenn ein Elternteil der Person mindestens eine der unter 1) und 2) genannten Bedingungen erfüllt. Vgl. 8. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland. Stand Juli 2010. Nachzulesen unter: http://www.bundesregierung.de/Content/DE/___Anlagen/2010/2010-07-07-langfassung-lagebericht-ib.property=publicationFile.pdf (Zugriff am 21.07.2010).

⁹⁰ Peter Niedermüller gibt einen weiteren Hinweis auf die Verwendung der Begriffe Migrant und Zuwanderer. Ihnen sei gemein, dass sie kulturell kodierte Begriffe sind. Wer nicht als kulturell anders und sichtbar auffalle, werde nicht als Migrant bezeichnet. Auch ein niedriger sozialer Status rufe oft erst die Bezeichnung Migrant hervor. Somit dient die Kategorie nicht nur einer kulturellen, sondern auch einer sozialen Markierung. Niedermüller 2004: 42. Vgl. auch Kaschuba 2007 zur Kritik an der Bezeichnung „Migranten“. Das Wort konstruiere eine scheinbare Tatsache und einen Status. Mit der gezielten Kategorisierung „Migrant“ werde bewusst eine scharfe Linie gezogen, die einen Teil der Bevölkerung aus der Gesellschaft ausgrenze. Die transportierte Botschaft lautet nach Ansicht von Kaschuba: „Du bist und bleibst fremd!“ Er spricht demzufolge auch nicht von einem Migrationsdiskurs, sondern von einem „Fremdendiskurs“. Ebd.: 67.

verwende ich den Begriff „Migrant“ im Rahmen dieser Arbeit, wenn ich auf kollektive Erfahrungen Bezug nehme, denen sowohl die „echte“ Migrantin Sükran wie auch die gebürtige Berlinerin Pinar ausgesetzt sind. Beide haben einen türkischen Erfahrungshintergrund und erleben es, als die „Anderen“ in Relation zur „Schicht“ wahrgenommen zu werden.

Aus verschiedenen Gründen erscheint auch der Begriff „Person mit Migrationshintergrund“⁹¹ problematisch, er findet im Übrigen auch bei den Frauen keine Zustimmung. Ob und inwieweit die schlichte Bezeichnung „Menschen mit Zuwanderungsgeschichte“ sich durchsetzen können, bleibt abzuwarten.⁹² Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass letztlich keine der Benennungen der heterogenen Wirklichkeit Rechnung tragen kann. In jeder reproduzieren sich die Homogenisierung einer Gruppe und die Festschreibung von Fremdheit gegenüber der „Mehrheitsgesellschaft“. Sökefeld schreibt dazu treffend: „Die Unzulänglichkeiten und Widersprüche in den Bezeichnungen der Menschen, von denen der Migrationsdiskurs handelt, reflektieren die Widersprüche dieses Diskurses.“⁹³

⁹¹ Besonders in seiner Verwendung im Alltag ist die Bezeichnung „Migrationshintergrund“ problematisch, denn häufig werden nur die als Personen mit Migrationshintergrund bezeichnet, die aufgrund von sichtbaren Merkmalen als solche zu erkennen sind. Auch hier wird in binärer Logik die Dichotomie von Eigen und Fremd reaktiviert. Vgl. Rodríguez 2001: 42; Mecheril 2010. Sabine Hess und Johannes Moser (2009) stellen die berechnete Frage, wann man seinen „Migrationshintergrund“ verlieren kann und befürchten, dass dieser Neologismus, der zunächst begrifflich das Faktum der Einwanderungsgesellschaft beschreiben sollte, „die nicht-deutsche kulturelle und nationale Herkunft bis zum Nimmerleinstag kulturalistisch fort-schreibt.“ Ebd.: 13.

⁹² Vgl. Laschet 2009: 58f.

⁹³ Sökefeld 2004: 29.

3. Methodischer Rahmen der Arbeit

3.1. Das Feld

Meinen Feldeinstieg finde ich im „Café Vielfalt“. Das ist ein interkulturelles Familiencafé im Berliner Bezirk Neukölln; es wird betrieben von Vielfalt e.V., einem freien Träger der öffentlichen Jugendhilfe. Das Café liegt am Maybachufer, in unmittelbarer Nähe zum Landwehrkanal, der die Grenze zu Kreuzberg bildet. Mit den Frauen, die ich während meiner zweimonatigen Feldforschungszeit kennenlerne, bewege ich mich auf dem Grenzgebiet zwischen den beiden Bezirken. Sie wohnen und arbeiten sowohl in Neukölln als auch in Kreuzberg. Meine teilnehmende Beobachtung findet weitestgehend in Neukölln statt, denn während meines Aufenthalts werden das „Café Vielfalt“ und kurze Zeit später auch das Nachbarschaftszentrum „Elélé“ die wichtigsten Anlaufstellen. Dort treffe ich „meine“ Interviewpartnerinnen wieder. Spontan, bei Interviewterminen und regelmäßig in den Kursen (einem Näh- und einem Reiki-Kurs), die ich gemeinsam mit drei Interviewpartnerinnen besuche.

Sowohl das „Café Vielfalt“ als auch das Nachbarschaftszentrum „Elélé“ gehören zum Quartiersmanagement-Gebiet Reuterkiez⁹⁴, einem von 35 Quartieren mit „besonderem Entwicklungsbedarf“ innerhalb Berlins.⁹⁵ In diesem Stadtteil, dem nördlichsten Zipfel von Neukölln, zwischen Maybachufer, Weichselstraße, Sonnenallee und Kottbusser Damm leben etwa 18.000 Menschen. Fast ein Drittel der Bewohner des Reuter-Kiezes sind Migranten, wobei die meisten aus der Türkei stammen. Der Reuterkiez ist ein junges Quartier: Über 16 Prozent der Bevölkerung sind unter 18 Jahre alt. Die Arbeitslosenquote der erwerbsfähigen Bevölkerung liegt mit 35 Prozent überdurchschnittlich hoch.⁹⁶

Ein Kiosk in diesem Kiez wird meine dritte Anlaufstelle; auch er liegt direkt auf der Grenze zwischen den Bezirken Neukölln und Kreuzberg. Seine Besitzerin wird eine meiner Interviewpartnerinnen.

⁹⁴ Quartiersmanagement ist eine lokale Managementstruktur, die die Verwaltungs- und Quartiersebene vernetzt. <http://www.quartiersmanagement-berlin.de/Quartiersmanagement.2720.0.html> (Zugriff am 21.7.10).

⁹⁵ Da ich in der vorliegenden Arbeit nicht weiter auf das Projekt „Soziale Stadt“ eingehe, verweise ich hier auf die kritische Analyse des Projekts, die der Ethnologe Stephan Lanz vorgelegt hat. Vgl. seine Studie „Berlin aufgemischt“, Lanz 2007: 181 ff.

⁹⁶ Nachzulesen auf der Homepage des Quartiersmanagements Berlin: <http://www.quartiersmanagementberlin.de/Reuterplatz.108.0.html> (Zugriff am 21.7.10).

3.2. Auswahl der Interviewpartnerinnen und Kurzportraits

Im Vorfeld meiner Forschungszeit in Berlin bin ich auf die Begegnungsstätte „Café Vielfalt“ aufmerksam geworden. Es schien mir ein günstiger Ort, um den Zugang zu Interviewpartnerinnen zu finden. Ich habe mich dort zu Beginn der Forschungszeit mehrere Tage aufgehalten, bis ich Sükran, die Leiterin der Einrichtung, kennenlernte. Über Sükrans Vermittlung, glückliche Zufälle und gezieltes Nachfragen bin ich während des zweimonatigen Aufenthalts in Berlin sechs Frauen begegnet, mit denen ich Interviews durchgeführt habe. Ich habe mich entschieden, fünf dieser Frauen in der vorliegenden Arbeit vorzustellen. Bewusst habe ich darauf verzichtet, die Gruppe der Befragten alters- oder berufsmäßig einzugrenzen. Interessiert an vielfältigen Erfahrungshorizonten und Lebensläufen war meine Auswahl geprägt von einer grundlegenden Offenheit für verschiedene Begegnungen.

3.2.1. Sükran, „Integrationslotsin“

Sükran ist zum Zeitpunkt meiner Forschung 48 Jahre alt. Geboren ist sie in einer Kleinstadt in der Türkei. Mit sieben Jahren migriert sie mit ihrer Mutter und vier Geschwistern nach Deutschland, wo ihr Vater bereits als Arbeitsmigrant arbeitet. Mit ihren zwei Kindern (die Tochter 19, der Sohn 17 Jahre alt) und ihrem Mann lebt sie heute in Berlin-Kreuzberg. Sie hat die Hauptschule besucht, anschließend eine Ausbildung zur Damenschneiderin gemacht und viele Jahre in diesem Bereich gearbeitet, bevor sie über eine Arbeitsmaßnahme Stadtteilmutter⁹⁷ wird. Sie ist seitdem eingebunden in verschiedene soziale Stadtteilprojekte. Als ich sie kennenlerne, ist sie Projektleiterin des „Café Vielfalt“ e.V. Noch während meiner Feldforschung läuft ihr Arbeitsvertrag aus. Anschließend arbeitet sie im Rahmen einer ARGE-Maßnahme als so genannte „Integrationslotsin“ beim Türkisch-Deutschen Zentrum.

3.2.2. Gülden, Informatikstudentin

Gülden, 25, ist gebürtige Berlinerin und im Stadtteil Neukölln groß geworden, in dem sie heute noch mit ihrer Mutter in einer gemeinsamen Wohnung lebt. Ihre Eltern stammen beide aus Ankara und sind als Arbeitsmigranten nach Deutschland gekommen. Der

⁹⁷ Das Stadtteilmütter-Projekt vom Diakonischen Werk Berlin Stadtmitte e.V. ist ein kiezbezogenes Angebot der Eltern- und Familienbildung; Es richtet sich an erwerbslose Frauen, insbesondere mit Migrationshintergrund, und an soziale Einrichtungen, die mithilfe von Multiplikatorinnen (= Stadtteilmütter), migrantische Familien besser erreichen wollen. Ziel des Projektes ist es, durch Hausbesuche der Stadtteilmütter den Familien Aufklärung und Beratung zu geben und damit die Entwicklungs- und Bildungschancen benachteiligter Kinder zu verbessern. Nachzulesen auf der Homepage des Projektes: <http://www.stadtteilmuetter.de/> (Zugriff am 19.07.2010).

Vater stirbt, als Gülden sechzehn Jahre alt ist. Nach dem Abitur 2003 arbeitet Gülden ein Jahr, bevor sie mit dem Informatikstudium beginnt. Im Rahmen ihres Studiums geht sie für ein Semester nach Südafrika und macht dort ein Praktikum bei Volkswagen. Ihr Studium finanziert sie mit einem studentischen Nebenjob.

3.2.3. Pinar, Kioskbesitzerin

Pinar, in Berlin geboren, ist zum Zeitpunkt meiner Forschung 30 Jahre alt. Sie lebt allein in einer Wohnung in Kreuzberg. Ihre Mutter ist in der Türkei geboren. Über ihren Vater spricht Pinar nicht. Nach einer Ausbildung zur Arzthelferin macht Pinar auf dem zweiten Bildungsweg das Abitur nach. Im Anschluss beginnt sie Psychologie zu studieren. Um das Studium zu finanzieren, arbeitet sie nebenher in einem Kiosk, den sie später zusammen mit ihrer Mutter und ihrem Bruder kauft. Seit mehreren Jahren arbeitet Pinar vollzeitlich in ihrem Kiosk, plant aber, in naher Zukunft ihr Studium wieder aufzunehmen.

3.2.4. Ayse, nicht erwerbstätig

Ayse, 37, ist gebürtige Berlinerin und lebt heute mit ihren drei Kindern (Bilal 3, Asise 7, Symera 10 Jahre alt) und ihrem Mann Asif in Berlin-Neukölln. Sie ist die jüngste von vier Geschwistern, die ebenfalls in Berlin wohnen. Ihre Mutter lebt in der Türkei. Ihr Vater ist vor acht Jahren an einem Krebsleiden gestorben. Kindergarten und Grundschule besucht Ayse in Deutschland. Mit ungefähr elf Jahren migriert sie mit einer ihrer Schwestern und ihren Eltern in die Türkei. Mit achtzehn kommt sie zurück nach Berlin und fällt in die Duldung.⁹⁸ Um eine Abschiebung zu verhindern, heiratet sie ihren Cousin, mit dem sie drei Jahre verheiratet bleibt. Ayse macht ihren Hauptschulabschluss und beginnt eine Ausbildung als Arzthelferin, die sie nach der Geburt ihrer ersten Tochter abbricht.

3.2.5. Meral, Sozialberaterin

Meral, Mitte 40, ist in einem Dorf nahe des Schwarzen Meeres groß geworden. Mit 19 Jahren wird sie verheiratet und migriert als einziges Mitglied ihrer Familie nach Berlin. Heute lebt sie, geschieden von ihrem Mann, mit ihren zwei Kindern (die Tochter 19, der Sohn 16 Jahre alt) im Stadtteil Kreuzberg. Nach der Trennung von ihrem Mann macht

⁹⁸ Die rechtlichen Rahmenbedingungen, die zu einem Erlöschen ihres Aufenthaltstitels und zur Abschiebungsandrohung geführt haben, sind im Falle Ayses kompliziert. In Kapitel 4.4. werde ich kurz darauf eingehen.

sie mit 25 Jahren ihren erweiterten Hauptschulabschluss nach und anschließend eine Lehre als technische Zeichnerin. Sie übt aber diesen Beruf nicht aus, sondern macht ein Fernstudium als Sozialberaterin im Migrationsbereich. Nach langjähriger Praxis in der sozialen Stadtteilarbeit ist sie heute Mitarbeiterin im Nachbarschaftszentrum „Elélé“.

3.3. Die Interviews

Grundlagen meiner Arbeit sind qualitative Interviews. Interessiert am Alltag von Frauen, die aus ihrem Leben erzählen, erschien mir die biographisch-narrative Gesprächsführung als eine für mein Forschungsinteresse angemessene Methode. Der Spielraum, um offen auf das Gegenüber einzugehen, ist hierbei größer als bei „starrten“ Frage-Antwort-Schemata.⁹⁹ Das biographisch-narrative Interview gibt dem Gesprächspartner größtmögliche Freiheit und eröffnet ihm Möglichkeiten, eine „aktive Rolle“¹⁰⁰ zu spielen und eigene Schwerpunkte sowohl in der Themenwahl als auch in der Ausgestaltung einzelner Themenfelder zu setzen.

Im Vorfeld habe ich mich mit den Techniken des biographisch-narrativen Interviews vertraut gemacht. Nach Fritz Schütz, einem der ersten Theoretiker, die sich intensiv mit Techniken des narrativen Interviews beschäftigt haben, ist das Interview in zwei Phasen unterteilt. Das Gespräch beginnt mit der Einstiegsphase durch eine Erzählaufforderung des Interviewers. Darauf soll eine „Stegreiferzählung“ folgen, die nicht mit Zwischenfragen zu unterbrechen ist. Grundgedanke ist es, den Erzähler mittels Zugzwängen zum Erzählen zu bringen. In der zweiten Phase gilt es dann, das Erzählte durch Nachfragen zu vertiefen. Das stärker biographisch ausgerichtete Interview soll nach Schütz mit einer Bilanzierung enden.¹⁰¹

Wie sich für mich schnell herausstellte, war für meine Art der Begegnung mit den Frauen ein derart striktes Vorgehen in der Interviewführung nicht möglich. Brigitta Schmidt-Lauber spricht in ihrem Aufsatz zur „Kunst des Reden-Lassens“ vom Prinzip der Offenheit, das die Entwicklung neuer Fragestellungen und Perspektivenwechsel im For-

⁹⁹ Schmidt-Lauber 2001: 173; vgl. hierzu auch die Ausführung zum narrativen Interview von Judith Schlehe 2003.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu Rosenthal 2005: 126. Rosenthal macht auf die Chancen aufmerksam, die sich durch eine offene Interviewführung ergeben: „Je niedriger der Grad der Standardisierung, je weniger starr also die vom Interviewer oder Interviewerin vorgegebene Struktur des Gesprächs ist, umso mehr werden die Befragten ihre Perspektive entfalten können und umso mehr werden die interaktiven Prozesse der Situationsdefinition bzw. Rahmung deutlich.“ Ebd.: 127.

¹⁰¹ Vgl. Schmidt-Lauber 2001: 174 f.

schungsprozess ermöglicht.¹⁰² Diesem Prinzip der Offenheit bin ich gefolgt und habe es für die Art und Weise der Gesprächsentwicklung erweitert.

Ganz grundsätzlich ist es mir fremd, auch wenn es einem wissenschaftlichen Interesse dient, von einem Erzählpflicht auszugehen. Das dialogische Moment, das ich für die Entwicklung eines gleichberechtigten Gespräches für notwendig halte, entsteht meines Erachtens durch Zwischenfragen und einer grundsätzlichen Offenheit von beiden Seiten. So war es mir wichtig, mich nicht komplett zurückzunehmen, sondern mich auch über meine Rolle als „Forscherin“ hinaus den Interviewpartnerinnen zu öffnen. In jeder Gesprächssituation habe ich mich demzufolge neu gegen ein starres Interviewschema entschieden. Und so liegen mir heute sehr unterschiedlich geführte und thematisch vielfältige Interviews vor. Neben dem offenen, narrativen Interview mit biographischer Orientierung, haben sich, teils auch auf Wunsch der Gesprächspartnerinnen, themenzentrierte Interviews entwickelt. Wie es zu dieser Vielfalt kam und welche Rolle die Frauen dabei spielten, werde ich im Folgenden darstellen.

Grundgedanke für jedes Interview war es, eine Atmosphäre der Offenheit und des Vertrauens zu schaffen. Daher gingen jedem Interview informelle Gespräche und Begegnungen voraus, in denen wir uns miteinander vertraut machten und ich von meinem Forschungsinteresse und allgemeinem methodischen Vorgehen erzählte. Ich habe den Interviewpartnerinnen deutlich gemacht, dass ich Interesse an deutsch-türkischen Frauen habe, deren Lebensmittelpunkt in Berlin liegt. Dazu gehörte auch das Gefühl zu vermitteln, dass sie alleine die „Experten“ ihres Lebens sind und von daher für mich als Interviewpartnerin geeignet.

Die Wahl der Orte, an denen die Interviews stattfanden, überließ ich den Frauen. So wurde ein Interview in einer Kneipe, ein anderes bei mir zu Hause geführt und drei der Frauen haben mich an ihren Arbeitsplätzen empfangen.

3.3.1. Das Gespenst „Aufnahmegerät“

Eine besondere Rolle spielte bei allen Gesprächen das Aufnahmegerät. In der konkreten Gesprächssituation habe ich ein lockeres Plaudern fortgesetzt, nachdem ich das Aufnahmegerät angeschaltet habe. Damit wollte ich vermeiden, dass zwischen dem entspannten, informellen Sprechen und dem offiziellen Interview ein Bruch entsteht. Obgleich die Gespräche einen ungezwungenen Charakter hatten und keine der Frauen explizit Skepsis gegenüber dem Aufnahmegerät artikulierten, war eines auffällig: Die

¹⁰² Vgl. Schmidt-Lauber 2001: 171.

Tatsache, dass da ein Gerät „mithörte“, geriet wohl kaum je in Vergessenheit, und so wurde manches sehr persönliche Thema erst nach Ausschalten des Gerätes angesprochen. Gülden z.B. sprach von der offiziellen Version für das Interview und revidierte manche Äußerungen. Meral bat mich an einer Stelle unseres Gesprächs das Gerät für einen Moment auszuschalten, um ihre „ehrliche“ Meinung über ein offizielles Integrationsprojekt des Bezirkes auszusprechen, das vom Neuköllner Bürgermeister mitgetragen wird. Das Aufnahmegerät war immer präsent und so sind die Erzählungen unbedingt im situativen Kontext zu verstehen. Die Aussagen wurden von den Interviewpartnerinnen reflektiert. Für meinen Umgang mit den Interviews war es mir wichtig zu bedenken, dass das Gewahrsein der Interviewsituation sicherlich die Auswahl der Themen beeinflusst hat.

Ein in dieser Hinsicht prägendes Erlebnis hatte ich gegen Ende meiner Forschung, als mich Meral zusammen mit sechs ihrer Freundinnen zu sich nach Hause einlud. Ihre beste Freundin und Meral selbst hatte ich bereits interviewt.¹⁰³ In diesen Gesprächen waren wir auch kurz auf das Verhältnis zwischen „deutsch-türkischer Minderheit“ und „deutscher Mehrheitsgesellschaft“ eingegangen. Die Töne fielen dabei sehr moderat aus. An diesem Abend jedoch, in größerer Runde, in dem geschützten Raum von Merals Wohnung, in der ich die einzige war, die nicht türkisch sprach, wurden ganz andere Töne angeschlagen. Eine solche Deutlichkeit in der Abgrenzung gegenüber „Deutschen“ hörte ich dort zum ersten Mal. Auch gingen die Frauen hier viel ironischer mit dem Thema Integration um. Wir haben unglaublich viel gelacht. Der wohl beliebteste Scherz des Abends war die Umkehrung der Situation - hier war ich es ja, die sich integrieren musste. Beim Kaffeesatzlesen und beim Knacken von Sonnenblumenkernen wurden mir „Integrationskurse“ erteilt.

Welche Bedeutung Wissenschaftler dem Interview insgesamt beimessen sollten, bringt Wolfgang Kaschuba in seiner Einführung in die Europäische Ethnologie pointiert zum Ausdruck. Er spricht von der irreführenden Annahme, durch Interviews in die „pralle Wirklichkeit“¹⁰⁴ zu stoßen. Die Wirklichkeit liegt zunächst in der Situation des Gespräches – das Gesagte steht im Hier und Jetzt. Dazu schreibt Brigitta Schmidt-Lauber: „Vermag auch ein qualitatives Interview Deutungen, Meinungen und subjektive Aussa-

¹⁰³ Das Interview jener Freundin habe ich aufgrund des begrenzten Umfangs der Arbeit nicht einfließen lassen.

¹⁰⁴ Kaschuba 2003: 210.

gen zu Tage fördern, so kann es doch nicht als Quelle des realen Verhaltens dienen.“¹⁰⁵ Dieses Verständnis von Interviews liegt auch meiner Interpretation der Gespräche zu Grunde.

Meine teilnehmende Beobachtung hatte das vordringliche Ziel, über die Interviews hinaus den Frauen in ihrem Alltagsleben zu begegnen. So konnte ich die Interviews in den erweiterten Kontext von Erfahrungen und Beobachtungen in informellen Gesprächen setzen.

3.3.2. Zur Interviewsituation

Vorab möchte ich eine grundsätzliche Überlegung zur Interviewsituation mit migrantischen Frauen in Deutschland machen. Migranten erfahren nach Beck-Gernsheim eine besondere Form der Machthierarchie in Deutschland. Wie erwähnt wird mir auch im ersten Gespräch mit der Kioskbesitzerin Pinar vor Augen geführt, wie wichtig es ist, diesen Kontext für die Interviews zu berücksichtigen. Der Status von Einheimischen ist gesichert, sie stehen im Schutz des Staates, nicht so Migranten: „Ihre Anwesenheit in diesem Land ist von komplizierten Vorschriften und Formularen abhängig, von wirtschaftlichen Konjunkturen und politischen Kurswechseln, nicht zuletzt von Zufällen und dem zähen Lauf der Bürokratie, vom Wohlwollen oder der Willkür einzelner Beamter.“¹⁰⁶ Beck-Gernsheim geht davon aus, dass diese Machthierarchie in die Interviews ausstrahlt, sofern die Forscherin, die die Interviews durchführt, wie ich, eine Angehörige der „Mehrheitsgesellschaft“ ist.¹⁰⁷ Der unterschiedliche Status und das Nichtwissen um die unterschiedlichen Erfahrungswelten, bedingen eine Differenz, die bedacht werden muss. Grundsätzlich ist die Beziehung zwischen Interviewerin und Interviewter immer auch eine hierarchische. Diese asymmetrische Ausgangssituation, gilt es ebenso zu reflektieren.

Auch wenn nach meiner Wahrnehmung die Begegnungen nicht von einem spürbaren Machtgefälle gekennzeichnet waren, scheint es mir sinnvoll, für einen sensiblen Umgang mit den Erzählungen, die Interviewsituation daraufhin zu befragen. Wie sind die Frauen mit der Situation, erneut „Forschungsobjekt“ zu sein, umgegangen? Welche Widerstände sind mir begegnet? Lassen die Frauen Strategien erkennen, die ihrem eigenen Schutz dienen? Jede Frau gibt zu erkennen, dass bestimmte Bereiche nicht berührt werden. Es gibt Schutzräume und Tabuzonen, in die ich nicht vordringen sollte. Während

¹⁰⁵ Schmidt-Lauber 2001: 168.

¹⁰⁶ Beck-Gernsheim 2007: 172.

¹⁰⁷ Brigitta Hauser-Schäublin (2003) weist in ihrem Aufsatz zur teilnehmenden Beobachtung überdies darauf hin, dass „Macht in ganz verschiedenen Dingen lokalisiert sein“ (ebd.: 52) kann: in Status, Wissen, Ausbildung und vielem anderen mehr.

der Interviewführung selber war ich sehr darauf bedacht, diese Räume als Schutzräume zu respektieren. Das hat mich insgesamt zu einer eher vorsichtigen Frageweise geführt.

3.3.3. Fünf Frauen und fünf verschiedene Interviewverläufe

Sükran empfängt mich im „Café Vielfalt“. Unser erstes Gespräch ist offen und scheinbar unbeschwert. Umso überraschender für mich, dass unsere erste Begegnung dann mit einer deutlichen Absage endet: Unter keinen Umständen will Sükran ein biographisch-narratives Interview geben.¹⁰⁸ Doch im Laufe der Zeit gewinnt Sükran Vertrauen. Tägliche Besuche im „Vielfalt“ und viele informelle Gespräche bringen uns zusammen. Nach vier Monaten führen wir das letzte von drei Interviews, und in diesem erzählt sie sehr zurückhaltend von ihrem Leben.¹⁰⁹ Die ersten beiden Gespräche knüpfen an politische Diskussionen an, die wir in vielen unserer Begegnungen geführt haben; sie betreffen vor allem die Themen Integration und „türkische Minderheit“.

Vieles von Sükrans privatem Leben bleibt im Verborgenen. Sükran behält sich bis zuletzt einen ausgedehnten Schutzraum vor, in den sie mich nicht vordringen lässt. Ihre Familie bleibt eine Tabuzone. Ihre Kinder und ihr Ehemann werden von ihr nur am Rande erwähnt. Trotz dieser Einschränkung hat sich zwischen Sükran und mir ein besonderes Verhältnis entwickelt.¹¹⁰

Pinar, die ich als deutsch-türkische Kioskbesitzerin und „Expertin“ des Kiezes anspreche und um ein Interview bitte, reagiert prompt und unvermittelt. Ein rein biographisches Interview kommt für sie nicht in Frage, denn sie steht der Art, wie in der Öffentlichkeit und der Wissenschaft mit migrantischen Frauen umgegangen wird, sehr kritisch gegenüber. Sie sieht in mir eine Vertreterin der „Mehrheitsgesellschaft“ und

¹⁰⁸ Sükran begründet ihre Ablehnung damit, dass sie aufgrund ihrer Erfahrung mit Interviews wisse, wie aufwühlend ein biographisch orientiertes Interview sein kann. Im Verlauf unserer Begegnung erfahre ich, dass Sükrans Vater kürzlich gestorben ist und sie auch deshalb einem biographischen Rückblick mit einer „Fremden“ zunächst kritisch gegenüber steht.

¹⁰⁹ Zwei weitere Male fahre ich nach Berlin, um Sükran nach meinem zweimonatigen Aufenthalt in Berlin erneut für die zwei letzten Interviews zu treffen.

¹¹⁰ Kurz will ich darstellen, welche ungewöhnliche Form der Annäherung zwischen Sükran und mir den Interviews vorausging. In unserem Verhältnis hat sich schnell eine Rollenverteilung ergeben, die sicherlich als ein Problem von Nähe und Distanz analysiert werden könnte. Vgl. Brigitta Hauser-Schäublin (2003: 33 ff.) zum „Spagat von Nähe und Distanz in der Teilnehmenden Beobachtung.“ - Sükran hat sich über viele Jahre alternativmedizinisches Wissen angeeignet. Von diesem Wissen hat sie versucht mir einiges zu vermitteln, damit hatte sie in manchem Treffen eine Beraterrolle inne, ich war die Lernende. Höhepunkt dieser meiner Lernerfahrungen war eine Klangschalenthherapie während eines Reiki-Kurses. Umringt von fünf Frauen, darunter auch Sükran, saß ich auf einem Kindertisch im Spielraum des Nachbarschaftszentrums Elélé - mit geschlossenen Augen. Klänge aus verschiedenen großen Klangschalen versetzten mich in einen Zustand höchster Entspannung. Auch solche Momente haben es mir ermöglicht, Teilnahme und Beobachtung miteinander zu verbinden und einen tieferen Einblick in das Alltagsleben von Sükran (und auch von Gülden) zu bekommen.

hegt ein klares Misstrauen gegenüber meinem Forschungsvorhaben. Nach mehreren kurzen Besuchen im Kiosk schlägt Pinar doch ein Treffen bei einem Glas Wein in einer Bar vor, unter einer Bedingung: *„Ich kann dir sagen, was ich denke, aber ich sage dir nicht, wer ich bin.“*¹¹¹ Wir treffen also die Vereinbarung, dass wir kein biographisches Interview führen; vielmehr werde ich einen Leitfaden vorbereiten.¹¹²

Pinar, die ich als sehr resolute und selbstbewusste Frau kennenlerne, ist sehr darauf bedacht, dass sie die Expertin ihres Lebens bleibt. Eine Hierarchie im Interview lässt sie nicht zu. Auf keinen Fall will sie zur „Beforschten“ gemacht werden, mir womöglich Deutungsmacht über ihre Person einräumen. Die Unsicherheit, die ich daraufhin zeige, spiegelt sich in meiner betont behutsamen, defensiven Interviewführung wider. Pinar wiederum spielt mit meiner Vorsicht und gibt mir teils ironisch, teils angriffslustig zu verstehen, dass sie meine Ambitionen fragwürdig findet.

Gülden: Der Kontakt zu Gülden kommt über Meral zustande. Wir treffen uns das erste Mal beim Reiki-Kurs. Dort verabreden wir uns zu einem Interviewtermin. Da Gülden selber im Rahmen ihres Studiums Interviews geführt hat, kennt sie die Situation und geht dementsprechend spielerisch damit um.

Unter den Frauen ist sie die einzige, die gelegentlich zu erkennen gibt, dass sie bewusst Themen für unser Interview herausfiltert. Selbstbewusst formuliert sie: *„Guck mal, ich sage dir jetzt die Devise für deine Arbeit.“*¹¹³ Andererseits äußert sie auch Vorbehalte, wenn sie sich etwa darüber beklagt, wie schwierig sie die Situation findet, sich immer wieder aufgrund ihres türkischen Hintergrundes und ihres muslimischen Glaubens erklären zu müssen. Überwiegend ist sie aber mit ihrer Redelust und ihrem Mitteilungsbedürfnis die aktive Gestalterin des Gespräches.

Ayse: Ich lerne Ayse zusammen mit ihrer Schwester Gülizar im „Café Vielfalt“ kennen. Damit wir genügend Ruhe haben, kommt Ayse zum Interview in meine Wohnung. Diesem Treffen sind zwei Begegnungen voraus gegangen; dabei besuche ich Ayse in ihrer Wohnung und lerne auch ihre Mutter kennen. Nach dem Interview bekomme ich von Ayse noch zwei weitere Einladungen zum Abendessen. Bei der Geburtstagsfeier ihres Sohnes begegne ich einem Großteil der Familie. Unser Umgang ist herzlich. Weil ihr

¹¹¹ Dieses Zitat entnehme ich einer Feldforschungsnotiz, die unmittelbar nach dem Treffen mit Pinar entstanden ist.

¹¹² Meine vorbereiteten Fragen knüpfen an das erste Gespräch an, in dem wir über Integrationsdebatten und ihre Diskriminierungserfahrungen sprachen.

¹¹³ Gülden 17.12.2009: 16.

der universitäre Kontext sehr fremd ist, fällt Ayse die Einordnung meiner Forschungsabsicht schwer.

Auffällig ist der Kontrast zwischen der Ayse, die sich im Interview äußert, und der ganz anders auftretenden Ayse, die ich in meiner teilnehmenden Beobachtung erlebe. Ihre Erzählung im Interview ist stark geprägt von negativen Erinnerungen, dagegen überwiegen in den informellen Gesprächen positive Anekdoten, und bestimmendes Thema sind hier ihre Kinder.

Meral begegne ich zum ersten Mal bei einem von ihr mitorganisierten Frauenfrühstück für migrantische Frauen im Nachbarschaftszentrum „Elélé“. Auf meine Anfrage, ob sie sich vorstellen kann, mir ein Interview zu geben, reagiert sie unmittelbar wohlwollend und lädt mich ein, gleich am nächsten Tag vorbeizukommen. Wir führen zwei Interviews im Computerraum von „Elélé“. Im ersten erzählt sie hauptsächlich biographisch, im zweiten stelle ich noch einmal gezielter Fragen zu ihrer Lebensgeschichte.¹¹⁴

Schon beim ersten Gespräch bin ich überrascht, wie offen sie von ihrer Vergangenheit erzählt, ohne dass wir zuvor überhaupt eine vertraute Basis aufbauen konnten. In einer Zigarettenpause sagt sie mir: *„Jede Lebensgeschichte ist wie ein Roman, Hannah.“*¹¹⁵ Mit dieser Bemerkung charakterisiert Meral auch die Art, wie sie selbst von ihrem Leben erzählt. Erkennbar liegt darin ein Moment der Distanzierung von ihrer eigenen Lebensgeschichte. Sie erzählt zwar sehr persönlich von ihrer Vergangenheit, gleichzeitig liegt in ihrer Erzählung aber auch ein spielerisches Moment.¹¹⁶

Immer wieder betont sie, dass ihre Sprachschwierigkeiten im Deutschen für sie ein großes Hemmnis im Gespräch sind: *„Das Problem ist meine Sprache. Weil ich erkläre es, was ich erlebt habe, nicht so richtig.“*¹¹⁷ Die Einschränkung, die sie dadurch erfährt, nehmen ihr die Möglichkeit, frei mit Worten und Gedanken zu spielen.¹¹⁸

An dieser Stelle möchte ich eine Aussage von Sükran zitieren, die sehr genau zum Ausdruck bringt, welche Welten uns verschlossen bleiben, wenn wir uns in einer anderen

¹¹⁴ Informelle Gespräche finden wöchentlich statt, wenn ich zum Näh- und Reiki-Kurs in das Zentrum komme.

¹¹⁵ Dieser Satz ist einer Feldforschungsnotiz entnommen.

¹¹⁶ In den Interviews spricht sie häufiger vom „Spielen“ und meint damit das Vermögen, Interaktionen frei lenken zu können.

¹¹⁷ Meral 26.11.2009: 6.

¹¹⁸ Wertvoll für mein Verständnis von Merals Persönlichkeit ist, dass ich Gelegenheit habe, sie mit ihren Freundinnen zu erleben. Ihre Unbefangenheit und Lachlust, wenn sie Türkisch spricht, unterscheiden sich sehr von ihrer Zurückhaltung im Deutschen. Wäre ich türkischsprachig, wären die Begegnungen und die Intensität des Gespräches mit Meral anders ausgefallen.

als unserer Muttersprache artikulieren. Zugleich wird in ihren Worten auch deutlich, was mir als „Forscherin“, die nicht türkisch spricht, unerschlossen geblieben ist.

Sükran: Ja, es gibt manchmal Wörter, die man nicht übersetzen kann. Und so ist es auch mit Emotionen. Und den ganz feinen Faden zu finden, das ist nur mit der Muttersprache möglich. Manchmal versucht man, es Wort für Wort zu übersetzen, aber dann gibt es für ein Wort drei Übersetzungen. Fragt sich dann bloß, welches man nimmt. [...] Und da ist es wichtig, die Sprachbarriere zu beachten und auf die Emotionen, die bei bestimmten Wortwahlen rauskommen, zu beachten. Zwischen den Zeilen zu lesen. Die Emotionen sind andere in deiner Muttersprache. Das musst du dir mal vorstellen, du denkst Deutsch, redest Englisch. Gerade die Emotionen bei einem Menschen sind wichtig, um die Persönlichkeit eines Menschen herauszufinden. Wie hat er das erlebt, wie fand er das? ¹¹⁹

Bis auf Sükran, deren erste Sprache Tscherkessisch ist, haben alle anderen meiner Interviewpartnerinnen Türkisch als erste Muttersprache.

3.4. Umgang mit dem Material

Bei der Auswertung meines Materials gehe ich hermeneutisch vor, d.h. ich versuche die Interviews zu deuten und zu interpretieren.¹²⁰ Um Texte aus der Feldforschung zu analysieren, müsse man in einen erneuten Dialog mit seinem Material treten, schreibt Wolfgang Kaschuba.¹²¹ Das Feld verlängere sich damit gleichsam an den Schreibtisch. Das hat mich ermuntert, mein Material zu deuten und zugleich der Sprecherin möglichst viel Raum zu lassen. Die Frauen sollen ausführlich zu Wort kommen. Der Ethnologe Michael Oppitz spricht von einer „multiplen Autorenschaft, in der nicht nur die Subjektivität des Ethnographen zu Wort kommt, sondern auch die der beschriebenen Subjekte.“¹²²

Mein Ziel ist, den persönlichen Sinn zu rekonstruieren, der den interpretierten Szenen zu Grunde liegt. Diese Lesart zielt darauf ab herauszufinden, was die Interviewpartnerinnen genau sagen und wie ihre Äußerungen vor dem Hintergrund ihrer Lebensgeschichte und des gesellschaftlichen Kontextes verstanden werden können.¹²³ Welches Thema scheint für die Erzählung zentral? Wie wird es erzählt und repräsentiert? Was wird weggelassen und nicht erzählt? Welches Selbstbild ergibt sich mit den Schwerpunktsetzungen in der Erzählung?

Mein Vorgehen bei der Textanalyse werde ich im Folgenden kurz vorstellen.

¹¹⁹ Sükran 09.02.2010: 13.

¹²⁰ Vgl. Kaschuba 2003: 99.

¹²¹ Vgl. ebd.: 252 f.

¹²² Michael Oppitz 1993: 40f zit. nach Kaschuba 2003: 253.

¹²³ Dabei ist natürlich zu bedenken, dass ich nur einen kleinen Ausschnitt und Einblick in den Lebensalltag der Frauen erhalten habe.

Die Transkription der Interviews, die mir ein genaues Hinhören abverlangte und die Gesprächsatmosphäre wiederbelebte, habe ich als erste intensive Auseinandersetzung mit dem Text wahrgenommen.¹²⁴ Meine Gesprächsprotokolle, die unmittelbar nach den Interviews entstanden, dienten mir in dieser Phase, eine erste Einschätzung des Gesprächsverlaufs vorzunehmen. Darauf folgte eine intensive Lektüre der einzelnen Interviews. Immer wieder habe ich sie im Ganzen gelesen, um nachvollziehen zu können, wie sich das Gespräch entwickelt hat und welchen Themen in der Erzählung besonderes Gewicht beigemessen wurde. In einem zweiten Schritt habe ich einzelne, mir zentral erscheinende Themen herausgegriffen und die dazugehörigen Textpassagen gesondert einer genauen Analyse unterzogen. Mit dieser Eingrenzung habe ich eine erste subjektive Deutung des Textes vorgenommen. Ein Schritt, der mir nicht leicht gefallen ist, denn viele Nebenstränge der Erzählung können ebenso bedeutend für die Erzählerin gewesen sein. Unvermeidlich das Gefühl, der Sprecherin in der Gesamtheit ihrer Erzählung nicht gerecht werden zu können. Es galt einen entsprechenden Kompromiss zu finden, um eine überschaubare Anzahl passender Themen angemessen bearbeiten zu können. Das Erstellen von „Memos“¹²⁵ hat mir im dritten Schritt geholfen, die Interviews miteinander zu vergleichen und auf Themenüberschneidungen hin zu analysieren. Der „Methode des ständigen Vergleichens“¹²⁶, die in der „Grounded Theory“ nach Strauss als „Kodieren“ bezeichnet wird, bin ich dabei aber nicht gefolgt. Ich habe mich entschieden, mein Hauptaugenmerk auf die je eigenen Themen der Frauen zu richten.

¹²⁴ Dazu wurde eine mittlere Transkriptionsgenauigkeit gewählt, die eine Balance findet zwischen einer nahen Wiedergabe des Gespräches einerseits, sowie der Lesbarkeit des Transkriptes andererseits. Dabei wurde der Text weitgehend wortgetreu transkribiert, die Fülllaute (wie „ähm“ oder „hm“) wurden ausgelassen. Pausen wie auch einige Rede begleitenden Merkmale (z.B. Lachen) wurden bei der Transkription teilweise, wenn es mir für das Verständnis sinnvoll erschien, vermerkt. Dialoge, die von den interviewten Frauen in direkter Rede wiedergegeben wurden, habe ich für das bessere Verständnis, in Anführungszeichen gesetzt.

¹²⁵ Strübing 2008: 34.

¹²⁶ Vgl. ebd.: 18 f.

4. Fünf Frauen – Fünf Begegnungen

4.1. Pinar: „*Ich bin Kreuzberg*“

Unter den interviewten Frauen ist Pinar diejenige, die sich meinem Vorhaben zunächst vehement verweigert. In dem Interview, das schließlich doch zustande kommt, hält sie ihre vorweg geäußerte Absicht nicht aufrecht: Eigentlich hatte sie mir nur ihre Gedanken zu politischen Themen und nichts über sich selbst erzählen wollen, aber dann taucht sie doch in ihre eigene Geschichte ein, und es werden wesentliche Teile ihres Lebens erkennbar.

Pinars Erlebnisse in der Schule werde ich später im Zusammenhang mit den Schulerfahrungen der anderen Frauen thematisieren. Im Folgenden setze ich an einem zentralen Punkt in Pinars Erzählung an, der im Interview breiten Raum einnimmt, weil er ihr Leben heute maßgeblich bestimmt: Es ist der mit ihrem Bruder gemeinsam betriebene Kiosk.

Mit ihrem Geschäft ist Pinar ein Teil des Kiezes, den sie eindringlich beschreibt und der für sie selbst herausragende Bedeutung hat. Das Portrait von Kreuzberg, das sie dabei entwirft, trägt deutliche Züge einer ganz eigenen, teilweise auch in sich abgeschlossenen Welt. Ich werde ihr Bild vom Kreuzberger Kiez in Beziehung setzen zum Ghetto-Diskurs der 90er Jahre und zu der heute weithin gängigen Rede von „Parallelgesellschaften“. Die beiden Berliner Bezirke Kreuzberg und Neukölln werden in den Medien häufig als Musterbeispiele herangezogen, wenn es darum geht, vermeintlich drohende Entwicklungen hin zur „Parallelgesellschaft“ zu illustrieren. Der öffentliche Diskurs zu diesem „Reizthema“ spiegelt sich deutlich in Pinars Aussagen. Ihr Arbeitsalltag bringt es mit sich, dass sie mit den entsprechenden Schlagzeilen zum Thema unvermeidlich konfrontiert wird.

4.1.1. Der Kiosk

Vor vier Jahren haben Pinar und ihr Bruder, unterstützt von der Mutter, den kleinen Kioskladen übernommen. Pinar hatte dort zuvor schon als Aushilfskraft gearbeitet, um ihr Studium zu finanzieren. Die Entscheidung für den Kauf des Kiosks ging wesentlich auf den Wunsch der Mutter zurück, die damit ihrem arbeitslosen Sohn eine Lebensperspektive verschaffen wollte.

[...] Und dann hat meine Mutter mir jeden Tag: (mit verstellter Stimme) „Öihöi, mein kleiner Sohn, was soll er denn bloß machen? Wir müssen ihm einen Kiosk kaufen.“ Der klassische, ja. Wer nichts kann, macht einen Kiosk auf. Ich so: „Mama, der Hussein will verkaufen.“ „Ja, meinst du?“ „Ja Mama, der hat kein

*Bock mehr hier, will raus und so, ne, ein bisschen Pause machen.“ „Ok, was machen wir?“ „Keine Ahnung. Ich bin die erste Zeit mit dabei bis er es drauf hat und dann widme ich mich komplett meinem Studium.“ Das hat nicht so funktioniert. [...]*¹²⁷

Der Bruder war nach wenigen Monaten der Arbeit überdrüssig, so dass Pinar die volle Verantwortung übernehmen musste: *„Ich hatte keine Wahl, ich musste bleiben, mein Studium abbrechen, und na ja, meine Geschichte.“*¹²⁸ Bis heute hat das Geschäft für das Leben des Bruders Bedeutung, denn die Geschwister teilen sich die langen Öffnungszeiten von sieben Uhr früh bis Mitternacht, und er übernimmt regelmäßig die Abend- und Nachtstunden. Während Pinar ihren Bruder im Kiosk richtig untergebracht sieht, fühlt sie selbst sich hier gänzlich fehl am Platz.

*[...] meine Geschichte ist anders. Ich bin keine typische Kioskbesitzerin, weil die fallen immer aus allen Wolken, wenn die Leute hören, die studierte, macht noch Medizin irgendwie, Arzthelferin oder Krankenschwester oder wie auch immer und dann kommt: Kiosk. „Was machst denn du im Kiosk?“ Ja, Lebensgeschichte.*¹²⁹

Der Schritt in die Selbständigkeit bedeutet für Pinar, anders als erwartet, einen tiefen Einschnitt in ihrer Biographie. Das Interview als Ganzes zeigt deutlich, welchen großen Wert Pinar darauf legt, unabhängig zu leben und ihren eigenen Weg zu gehen. Entsprechend bitter fällt ihr Urteil über den Kiosk aus, der wohl einerseits die Lebensgrundlage für sie und ihren Bruder bietet, ihr andererseits aber auch zu viel Zeit für ihre eigenen Bedürfnisse raubt:

*[...] Du arbeitest ja permanent, du arbeitest nicht deine acht Stunden ab und gehst, sondern du bist teilweise 12 bis 14 Stunden in dem Laden, und jeder der kommt, kennt dich mittlerweile. Ich bin jetzt seit acht Jahren insgesamt jetzt schon da und das ist irgendwie zweite Familie, zweite Heimat. Alle kommen mich da besuchen, obwohl ich immer sage, ey, ich find es schön euch zu sehen. Es ist toll, aber ich will weg von diesem Kiosksyndrom, weil irgendwann entwickelt das ein Eigenleben, weil jeder weiß, man findet sie immer da und dann kommt man da einen Kaffee trinken. Und ich will halt auch draußen mal etwas machen und nicht immer im Laden. [...]*¹³⁰

Letztlich waren es familiäre Verpflichtungen, denen Pinar sich gebeugt hat. In unserem Gespräch vermeidet sie es, ihren Bruder für ihre heutige Lebenssituation verantwortlich zu machen. Ich bemerke während des Interviews, dass Pinar sehr darauf bedacht ist, mir zu vermitteln, dass wir ein „Gespräch auf Augenhöhe“ führen, da sie selbst den univer-

¹²⁷ Pinar 19.12.09: 8.

¹²⁸ Ebd.: 8.

¹²⁹ Ebd.: 7.

¹³⁰ Ebd.: 8.

sitären Rahmen kennt und sich dort ebenso sicher zu bewegen weiß wie in ihrem Kiosk. Ihre eigene „Leidensgeschichte“, die ich in ihrer Erzählung ebenso sehe, spricht sie wohl auch deshalb nicht explizit aus.

Obwohl sie weiß, wie schwer der Ausstieg aus dem Kioskgeschäft sein wird, richtet sie den Blick nach vorn:

[...] Davon loszukommen ist echt schwer, wenn du einmal in diesem Ding drin bist. [...]

Hannah: Aber für nächstes Jahr hast du dir einen Ausstieg vorgenommen?

Pinar: Ich hatte es mir eigentlich schon für dieses Jahr vorgenommen, aber musste es mir für dieses Jahr wieder abschwächen, weil es nicht ging. Aber ich habe jetzt sehr gute Chancen, dass es nächstes Jahr klappt.

Hannah: Und willst du dann mit Psychologie weitermachen?

*Pinar: Ja, es macht mir unglaublich viel Spaß. [...]*¹³¹

Und damit kommt Pinar auf die positiven Seiten, die sie der Arbeit im Kiosk abgewinnen kann. Aufgrund ihrer reichen Erfahrungen im Kundenkontakt sieht sie sich für die Fortsetzung ihres Studiums bestens vorbereitet.

*[...] Mein Gott, das Leben. Das Leben leben wie es kommt. Hat schon sein Gutes. Ich habe so viel gelernt in den Jahren. Viele empirische Studien. Das kann mir keine Schule beibringen, kriegst du in Laden mit. Unglaublich kommunikative Menschen. Du lernst zu beobachten. Am Anfang machst du es aus Spaß. Weil du ja wissen willst, kann ich den Kunden auf seine Zigarettenmarke einschätzen oder kann ich es nicht? Weißt du, und irgendwann entwickelst du so einen Trieb, dass du jeden Kunden der reinkommt, innerhalb von Sekunden einschätzt und weißt, was der kauft. Was der kauft, was der will. Und am Anfang willst du verkaufen, so spielerisch. Aber später entwickelt sich wirklich so ein Ehrgeiz dahinter, dass du jeden Menschen einschätzt. So anhand von Gestik, Sprache, wie er die Sprache, wie er die Sprache benutzt. Weißt du, wie er guckt, wie er steht, wie er redet, wie er angezogen ist. Details, was in der Psychologie sehr wichtig ist. Du musst sehr gut beobachten können, du musst schnell kombinieren können.*¹³²

Nach dem Eindruck, den ich von Pinar sowohl im Interview wie auch bei meinen Begegnungen im Laden gewinne, kann ich mir vorstellen, wie geschickt sie ihre kommunikativen Fähigkeiten nutzt, um Kunden an sich zu binden. Daneben ermöglichen ihr die vielen Gespräche im Geschäft, über vieles was in ihrem Kiez geschieht, informiert zu sein. Während eines informellen Gesprächs im Kiosk bezeichnet sie sich selbst als die „Kiezexpertin“.

¹³¹ Ebd.: 8 f.

¹³² Ebd.: 9.

So deutlich Pinar den Unterschied zwischen sich als der Psychologiestudentin und den anderen Kioskbesitzern betont, so will sie doch den Menschen in ihrer Umgebung in jeder Hinsicht ebenbürtig sein.

*Ich spreche nicht im Psychologendeutsch. Habe ich nie gemacht. Ich spreche wie jeder auf der Straße, vielleicht ein bisschen anders. Ich habe aber trotzdem ne' Kreuzberger Schnauze. Ich habe oft auch ne' unverschämte Schnauze, wie man mir so sagt. Ich kann frech sein und unter die Gürtellinie gehen.*¹³³

Für die Bewohner des umliegenden Viertels ist Pinars Kiosk ein selbstverständlicher Teil ihres Kiezes. Für Pinar selbst bedeutet der kleine Laden eine unmittelbare Anbindung an den Kiez, den sie liebt und mit dem sie sich seit jeher überaus eng verbunden fühlt.

4.1.2. Der Kiez

In keiner anderen deutschen Stadt leben wohl so viele Menschen mit einem ausgeprägten Kiez-Bewusstsein wie in Berlin. Pinar gehört dazu. Ihr Kiosk liegt direkt auf der Grenze zwischen Berlin-Neukölln und dem Teil von Berlin-Kreuzberg, den sie als ihren Kiez¹³⁴ bezeichnet.

Sie identifiziert sich mit diesem Ort, bejaht ihn uneingeschränkt. Mit der Liebe zum eigenen Kiez verbindet sich traditionell die mehr oder minder scharfe Abgrenzung von benachbarten Stadtteilen. Entsprechend erlebt Pinar bereits im unmittelbar benachbarten Bezirk Neukölln tiefe Fremdheitsgefühle. Ein Mal hat sie versucht, in Neukölln zu leben.

*Ich habe ein halbes Jahr in Neukölln gewohnt und ich kam mir vor, wie ein Alien im tiefsten Bayern wahrscheinlich. Ja, ich habe mich so dermaßen unwohl gefühlt. Man kann es nicht wirklich erklären. Wahrscheinlich könnte ich es, wenn ich jetzt den ganzen Tag Zeit hätte, es zu analysieren, aber ja, es ist mehr ein Gefühl und das Gefühl war mir total fremd. Du kennst die Leute nicht, du kennst die Gesichter nicht, du hast keine Anlaufpunkte, wo du weißt, mit dem kann ich das, mit dem kann ich das, da kriege ich das oder sonst. Die Leute sind einfach anders. Die Leben anders.*¹³⁵

Bemerkenswert und nicht untypisch für Berliner Gepflogenheiten ist die Art, wie Pinar ihre Kiezverbundenheit inszeniert und dabei auch vor mancher Übertreibung nicht zu-

¹³³ Ebd.: 10.

¹³⁴ Kiez „[slaw.], Bezeichnung für früh-ma. zeilen-straßendorfartige Siedlungen im Brandenburg., Mecklenburg. und Posener Raum mit starkem slaw. Bevölkerungsanteil nahe einer dt. Burg oder am Rande dt. Dörfer. – Manche Kieze wurden zu Vorstädten; danach regionale, besonders berlinische Bezeichnung für Stadtteil.“ (Meyers Taschenlexikon 1995, 24: 278) Kiez steht hier für die positive Beschreibung eines Stadtteils, der nicht an geographisch, administrative Grenzen gebunden ist. Die Grenzen sind variabel und werden wie im Falle Pinars selber gesetzt.

¹³⁵ Pinar 19.12.09: 1.

rückschreckt. So erscheint ihr Kreuzberg als Ort, an dem sie sich wohl fühlt, und zugleich als der einzige Raum, in dem sie sich in Sicherheit weiß.

[...] Mich hat nie einer angebaggert. Nie. Ich bin jetzt 30 Jahre alt und mir ist noch nie etwas in Kreuzberg passiert. Alles was mir passiert ist, ist mir außerhalb von Kreuzberg passiert. Ich wurde angepöbelt, ich habe Narben im Gesicht, weil irgendwelche Leute der Meinung waren, sie müssten mich schlagen. Habe ich alles schon hinter mir, aber nichts in Kreuzberg. Nichts. Ich wurde noch nie angepöbelt.¹³⁶

Pinar nennt als wesentliches Kiez-Merkmal den engen Zusammenhalt der Bewohner und verbindet zugleich den Berliner Kiez mit einer „türkischen“¹³⁷ Verhaltensform und einer besonderen Bindung an den Ort:

[...] Kreuzberg ist. Kreuzberg lebt, Kreuzberg pulsiert an allen Ecken und Enden, Kreuzberg hat einen enormen Anbindungsbedarf. Erst mal die politische Entwicklung, die in Kreuzberg stattgefunden hat. Du bist immer ein Teil davon gewesen, ob du wolltest oder nicht. Das ist ein bisschen so „mein Hood greift niemand an“, weißt du? Bei uns sagt man im Türkischen, kein Nachbar wird meine Hühner verscheuchen. Das Verhalten, verstehst du, haben wir auf die Straßen gebracht. Das ist so „meine Straße“. Wenn du den Leuten das dann immer so sagst, fragen die: „Wie, hast du das gekauft?“ Weil die den Ausdruck nicht verstehen - das ist meine Straße - das ist mein Kiez. Das verstehen die sofort falsch.¹³⁸

Der Kiez ist ein Ort, der von seinen Anwohnern gestaltet wird. Pinar sieht sich als eine der aktiven Mitgestalterinnen, die von sich sagen können, dass sie den Charakter des Kiezes wesentlich mitgeprägt haben. Trotz der Hervorhebung der positiven Seiten ihres Kiezes mit der inhärenten Idealisierung, benennt Pinar auch die schwierigen Lebensbedingungen unter denen sie groß geworden ist.

Ja, es war einfach ein Gefühl hier und vor allem alle waren irgendwie miteinander verbunden. Alle mussten knallhart arbeiten, Luxus gab es nicht, die Außentoiletten, weißte. Eigentlich ärmliche Verhältnisse, obwohl sie ja nicht arm waren. Geld hatten sie, aber es gab keine Wohnungen in Kreuzberg, so dass wir alle so gelebt haben und jetzt kenn' wir es halt nicht anders. Und mit den Sanierungen und so weiter kam es ja alles erst. Das Geld hatte man. Wir haben alle gearbeitet wie blöd. Dadurch ist der Zusammenhalt gewachsen. [...]¹³⁹

Im folgenden Zitat spielt sie auf politische Vorgänge in den 90er-Jahren an, als Kreuzbergs zukünftige Entwicklung heiß umkämpft war. Viele Anwohner fürchteten durch

¹³⁶ Ebd.: 4.

¹³⁷ Der Bezugspunkt für das Attribut „türkisch“ scheint hier weniger die Herkunftskultur von Pinars Eltern, sondern vielmehr eine Praxis, die Pinar in ihren Kiez verortet.

¹³⁸ Ebd.: 2.

¹³⁹ Ebd.: 1.

städtebauliche Eingriffe, Luxusmodernisierungen, usw. aus ihrem Wohnviertel verdrängt zu werden.¹⁴⁰

*[...] Und ich habe letztens auch einen Streit mit einem Typen gehabt, der meinte: (mit verstellter Stimme) „Was hast du denn hier getan?“ Ich habe ihm gesagt: „Das ist Kreuzberg. Ich liebe Kreuzberg. Ich bin Kreuzberg. An meinem Beispiel kannst du sehen, wie Kreuzberg sich entwickelt hat. Weil genau diese Entwicklung habe ich durchgemacht.“ Also, wir waren Militante mit 13, mit 17 waren wir auf der Straße und haben demonstriert. Weißt du, das ist ne’ Welle, die dich überall mit hingezogen hat. Du musstest es mitmachen, du warst mitten auf der Straße, du warst mittendrin. Es lag vor dir und du musstest dich damit auseinandersetzen. „Ok, warum läufst du nicht mit, was ist denn jetzt schon wieder das Problem?“ Das passiert halt alles vor deiner Nase und du kannst nicht einfach deine Augen zu machen und sagen: „Nö, euch gibt es jetzt nicht.“ [...]*¹⁴¹

Pinar war „mittendrin“. Ihre Verbundenheit mit dem Kiez ist von besonderer Art. Es ist ein Ort, der eine spezifische Identität besitzt, die an ihre Lebensphasen gebunden ist. Ihre Biographie schwimmt so gleichsam mit dem Kiez als Ort und Bühne ihrer gelebten Erfahrung. Dass Kreuzberg in ihren Erinnerungen bildete den schützenden Rahmen, in dem „wir unter uns waren...“.¹⁴²

*[...] Früher kamen hier nur Familien rein. Familienzusammenführung. Der hat Verwandte geholt, der und immer kamen noch welche Leute rein, kunterbunte Mischung, die aber trotzdem eigentlich vereinbar war. Aber ich weiß, wir haben Nachbarn gehabt aus aller Welt.[...]*¹⁴³

*[...] Wir hatten lange Zeit keinen Kontakt nach draußen, auch natürlich nicht zu Deutschen. Zu Ausländern immer, aber Ausländer haben auch irgendwie immer die gleiche Mentalität. Wir sind halt alle Ausländer. [...]*¹⁴⁴

Im Zusammenhang mit Pinars Ausgrenzungserfahrungen in der Schule¹⁴⁵ wird klar, dass die dezidierte Entscheidung für das Leben im Kiez auch den Charakter eines erzwungenen Rückzuges trägt. Wenn Mitschüler aus anderen Stadtteilen, die zu ihrer Geburtstagsfeier eingeladen waren, nicht nach Kreuzberg kommen durften, ist ihre Reaktion auf diese schmerzhaft zurückweisende mehr als eindeutig.

*[...] Und es kamen immer nur die Kreuzberger Freunde. Dann denkst du auch, wenn ihr uns da rein zwingt, dann bleiben wir hier. Wir feiern hier, wir leben hier, wir gehen hier zur Schule, wir arbeiten hier. Wir brauchen euch nicht mehr.[...]*¹⁴⁶

¹⁴⁰ Vgl. hierzu Barbara Langs (1998) Ethnographie „Mythos Kreuzberg“.

¹⁴¹ Pinar 19.12. 2009: 2.

¹⁴² Pinar verwendet das Pronomen „wir“, wenn sie von den migrantischen Bewohnern ihres Kiezes spricht. Ich verstehe dieses „wir“ als eine Erfahrungsgemeinschaft, die durch das Leben im Kiez geprägt ist.

¹⁴³ Pinar 19.12.2009: 2.

¹⁴⁴ Ebd.: 12 f.

¹⁴⁵ Siehe Kapitel 5.1.

¹⁴⁶ Pinar 19.12.2009: 3.

Was Pinar hier formuliert, klingt wie eine endgültige Absage an die „Außenwelt“. Sie selbst verwendet an anderer Stelle das Wort „Ghetto“¹⁴⁷ in der ursprünglichen Bedeutung eines Stadtviertels, in dem Menschen gezwungen sind zu leben. In ihrer Erzählung wird deutlich, wie sich die symbolische Ausgrenzung des Stadtteils spürbar darin materialisiert, dass sie unmittelbare Ausgrenzung erfahren hat. Im nächsten Kapitel gehe ich daher der Frage nach, wie Pinars Erleben ihres Kreuzberger Kiezes verstanden werden kann vor dem Hintergrund des Ghettodiskurses der 90er-Jahre und der aktuellen Diskussion um Parallelgesellschaften.

4.1.3. Pinars Kiez im Kontext der Diskurse um Ghetto und Parallelgesellschaft

Der Kulturwissenschaftler Stephan Lanz, auf dessen Studie „Berlin aufgemischt“¹⁴⁸ ich mich im Folgenden wesentlich beziehe, untersucht u. a. den Ghetto-Diskurs der 90er Jahre.¹⁴⁹ Nachdem erstmals in den 70er Jahren im Zusammenhang mit „Ausländerquartieren“ von Ghettos die Rede war, kehrt der Begriff Ende der 90er Jahre in den öffentlichen Diskurs zurück, nachdem Studien¹⁵⁰ veröffentlicht wurden, die sich mit Armut und Segregation in Berlin beschäftigten. Sie kamen zu dem Ergebnis, dass Stadtteile, in denen ein hoher Anteil der Bevölkerung eine Zuwanderungsgeschichte hat, hinsichtlich der Sozialdaten bei weitem am schlechtesten abschnitten. Somit hatte sich, trotz der 1989/90 eingetretenen Wende der politischen Verhältnisse, bezogen auf West-Berlin das Muster der Segregation von Einwanderern kaum verändert. Kreuzberg und Neukölln gehörten neben einigen weiteren zu den ausgewiesenen „Problembezirken“. Sozialräumliche Segregation, die Armut, sozialen Abstieg und Kriminalität nach sich zieht, wurde nun explizit mit „ausländerpolitischen Themen“ verbunden. Lanz dokumentiert ausführlich, wie in der Folge „auch die Medien auf die Diagnose einer sozialräumlichen Marginalisierung ansprangen.“¹⁵¹

Nachhaltig beeinflusste „Der Spiegel“ die öffentliche Diskussion mit Titeln wie „Ausländer und Deutsche: Gefährlich fremd“¹⁵² und „Endstation Neukölln“¹⁵³. Lanz zitiert

¹⁴⁷ Vgl. weiterführende Literatur zur Geschichte des Ghettobegriffes Lindner 2004; Wacquant 2006. Zur Kritik an der Ghettometapher vgl. Caglar 2001.

¹⁴⁸ Vgl. Lanz 2007.

¹⁴⁹ Vgl. ebd.: 146 ff.

¹⁵⁰ Vgl. ebd.: 146. Der Autor nennt u. a. den Berliner „Sozialstrukturatlas“ von 1995 und Häußermann/Kappahns Studie „Sozialorientierte Stadtentwicklung“ von 1998.

¹⁵¹ Lanz 2007: 148.

¹⁵² Ebd.: 148.

¹⁵³ Ebd.: 148. Artikel und Berichte in den deutschen Medien führten zu einer weiteren Skandalisierung von den Bezirken, die als sozialräumlich marginalisiert galten. Spiegelartikel wie „Endstation Neu-

aus dem Spiegel-Dossier „Zu viele Ausländer“ den Artikel „Abstieg zum Slum“, der beispielhaft den Berliner Bezirk Wedding porträtiert: „[...]’In manchen Vierteln deutscher Großstädte [...] verschrecken nicht nur marodierende Ausländergruppen die Nachbarschaft – das Viertel rutscht immer weiter ins Elend’ oder ’Der Soldiner Kiez steht für Angst und Müll auf dem Gehsteig. Ausländeranteil 51 Prozent’“¹⁵⁴ Die von Pinar beschriebenen Ausgrenzungserfahrungen in der Schule fallen ziemlich genau in diese Zeit, in die Jahre 1997/98, als in den Medien weithin solche Schreckensbilder gefährlicher „Ausländer-Ghettos“ gezeichnet wurden. Andererseits führt diese Stigmatisierung bei Pinar zu einer nochmals gesteigerten Identifikation mit dem Umfeld, das sie positiv als ihren Kiez definiert

*[...] Das ist eine Entwicklung, weißt du? Und wenn du hier groß geworden bist mit dem Druck von außen, dann weißt du, mein Kiez, mein Dreck.*¹⁵⁵

Exemplarisch beschreibt Pinar damit ein Verhalten, das Erol Yildiz den „Habitus der Überlebenskunst“¹⁵⁶ nennt. Eine Strategie mit Diskriminierung umzugehen, ist der Versuch, sich mit dem ausgegrenzten, stigmatisierten Bezirk zu identifizieren.

Dabei gibt es eine scharfe Opposition von „Drinnen“ und „Draußen“.¹⁵⁷ Pinar zeichnet davon ein deutliches Bild und hebt wiederum die positiven Folgen hervor, welche die Exklusion nach ihrer Wahrnehmung mit sich brachte.

*[...] Und Kreuzberg war damals auch genau so verschlossen, genau so nach außen unnahbar. Keiner hat sich getraut nach Kreuzberg zu kommen. Es war einerseits schön, dass keiner rein kommt, andererseits ziemlich distanziert von der Außenwelt und natürlich hat es so ein Gruppengefühl gegeben, ne. Du wusstest, hier passt jeder aufeinander auf, man kennt sich hier. Du hast kaum andere Gesichter gesehen. Die paar deutschen Familien waren auch so wie wir oder sie haben uns jeden Tag beschimpft. Es war ein Entweder-oder.*¹⁵⁸

Kennzeichnend für den Diskurs in den 90er Jahren ist, dass die Probleme in den genannten Bezirken noch vordringlich in Beziehung zu hohen Ausländeranteilen gesetzt wurden.

köln“ (43/1997), „Zeitbomben in den Vorstädten“ (16/97) produzierten das Bild der migrantischen Ghettos, analysiert Stephan Lanz.

¹⁵⁴ Lanz 2007: 148.

¹⁵⁵ Pinar 19.12.09: 4.

¹⁵⁶ Yildiz 2009: 163.

¹⁵⁷ Vgl. hierzu Veith/ Sambale 1999. In ihrem Aufsatz „Wer drinnen ist, ist draußen“ gehen die Autoren der Frage nach, warum der Ghetto Diskurs in dieser Zeit eine solche Konjunktur hat. – Nach Veith/ Sambale geht es weniger um ein tatsächlich abgetrenntes Territorium als vielmehr um ein „Innen“ und „Außen“, das absichtsvoll produziert wird. „Über den symbolischen (und materiellen) Einschluß einer Gruppe von Armen in einen definierten Raum wird dann deren Ausschluß legitimiert.“ Ebd. 45.

¹⁵⁸ Pinar 19.12.09: 1.

Ab 2004/2005 bekommt der öffentliche Diskurs in Berlin eine neue Ausrichtung. Einen entscheidenden Anstoß hierzu gibt der Neuköllner Bürgermeister Heinz Buschkowsky, als der Berliner „Tagesspiegel“ unter der Überschrift „Neuköllns Bürgermeister: Multi-Kulti ist gescheitert“¹⁵⁹ seine Situationsanalyse verbreitet: Aufgegriffen wird in der Folge insbesondere die von Buschkowsky sehr wirksam eingeführte Verbindung der Schlagworte „Scheitern von Multi-Kulti“, „Parallelgesellschaft“ und „fehlende Integrationsbereitschaft der Migranten“. Karriere macht dabei vor allem der Begriff „Parallelgesellschaft“, der nun weitgehend an die Stelle der Bezeichnung „Ghetto“ tritt. Damit geht eine Veränderung des Diskurses einher, die Lanz so beschreibt: „Während im ‚Ghetto‘ die Existenz gesellschaftlicher Zwangsverhältnisse aufscheint, verweist ‚Parallelgesellschaft‘ auf eine vermeintliche Freiwilligkeit der Einwanderer, sich von ‚Deutschen‘ oder von der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ abzuschotten.“¹⁶⁰

Im Kapitel 5.2. meiner Arbeit gehe ich der Frage nach, was die Rede von der „Parallelgesellschaft“ im Kontext des aktuellen Diskurses um Integration bedeutet. Im Zusammenhang mit Pinars Interviewäußerungen interessiert hier vor allem die Frage, wie Pinar auch angesichts des beschriebenen Diskursverlaufs die Entwicklung ihres Kreuzberger Kiezes beschreibt. Sie spricht deutlich aus, was sich verändert hat. Die „Tore zur Welt“ stehen heute weit auf. Von einer „Abschottung“, wie sie gewöhnlich mit der Parallelgesellschaft assoziiert wird, kann, was ihren Kiez betrifft, keine Rede sein. Kreuzberg ist anders als früher zu einem begehrten Stadtviertel geworden, durch das die Touristenströme ziehen. Lanz spricht von dem „schillernden Mythos Kreuzberg“ und von der fortdauernden Ambivalenz des Bezirks als einem sozialen Brennpunkt einerseits und einer als geradezu vorbildlich angesehenen Einwanderungsgesellschaft andererseits, die modellhaft einen „alltäglichen, attraktiven und dynamischen Multikulturalismus“¹⁶¹ zeige.

Pinar erklärt diesen Veränderungsprozess keineswegs als einen Vorgang, der den Bewohnern von außen diktiert wurde. Im Gegenteil, wenn es um die Öffnung ihres Kiezes geht, sieht sie sich selbst in vorderster Linie. Sie ist gleichsam die „Türöffnerin“:

[...] Unser Selbstbewusstsein ist irgendwann so gewachsen, dass wir die Türen aufmachen und sagen: „Jetzt könnt ihr kommen.“ Jetzt entscheiden wir, wer

¹⁵⁹ Lanz 2007: 257 zitiert nach TAGESSPIEGEL vom 13.11.04.

¹⁶⁰ Ebd.: 260.

¹⁶¹ Ebd.: 251. Lanz verweist darauf, dass demgegenüber der Nachbarbezirk Neukölln im öffentlichen Diskurs ganz anders wahrgenommen wird: „Neukölln scheint gegenwärtig den gesellschaftlichen Unort *par excellence* zu verkörpern, den Ort, an dem sich alle debattierten Bedrohungen der Gesellschaft [...] diskursiv zu einem gewaltigen sozialen und kulturellen Sprengstoff verdichten und räumlich materialisieren.“

*kommt. Weißte so, jetzt kommt alle Welt nach Kreuzberg, in viele Läden rein. Weißt du, der Türkenmarkt ist das absolute Sightseeing-Erlebnis. So früher, uha, der Türkenmarkt, das war so eine herablassende Bemerkung. Wir waren doch froh. Hätten wir den nicht gehabt. Wir kamen an keine Ware ran, die es in Deutschland nicht gab. Türkischen Käse, Oliven, so etwas gab es hier nicht. Es gab früher keine Auberginen in Berlin. Die kamen aus der Türkei. Die haben damals gutes Geld verdient und sind jedes Wochenende mit Lastern rein und raus gefahren. Die haben in der Zeit Unmengen von Geld damit gemacht. Mittlerweile gibt es überall, jeder verkauft Türkenware. Jetzt bekommst du überall, was du willst. Aber jetzt hat es einen Kultstatus. Jetzt geht man teilweise einfach zum Bummeln dahin. Das war eine Entwicklung. War nicht immer so. [...]*¹⁶²

Pinar kann hier als lokale Expertin auftreten. Sie zeichnet nach, wie sich eine pragmatische Infrastruktur innerhalb der migrantischen Bevölkerung entwickelt hat und zugleich den Wandel in der Anerkennung des von Migration geprägten Ortes. Damit erscheint Kreuzberg einerseits schlicht als Lebensraum, der für notwendige Netzwerke und soziale Bindungen steht. Doch zugleich auch als ein Raum, der darüber hinaus eine besondere Bedeutung hat.

4.1.4. Der Kiez als „dritter Raum“

Pinar reagiert, wie ich gleich zu Beginn unserer Bekanntschaft erfahre, konsequent ablehnend auf Fremdzuschreibungen jeder Art. Weder will sie als Migrantin angesprochen werden, noch als Teil der „türkisch-muslimischen Minderheit“, ebenso wenig als Türkin oder gar Deutsche. Umso pointierter fällt ihre Selbstzuschreibung aus: *„Ich bin Kreuzberg.“* Die Identifikation mit einem Raum lässt sich kaum stärker zum Ausdruck bringen.

In seinem Buch *„Parallelgesellschaften“*¹⁶³ stellt Werner Schiffauer die Frage nach der Selbstverortung von Einwanderern. Unter der Überschrift *„Großstädtische Identifikationen“* zitiert er Untersuchungen, wonach *„den meisten Angehörigen einer zweiten und dritten Generation der Satz ‚Ich bin ein Deutscher.‘ kaum über die Lippen kommt.“*¹⁶⁴ Im Kontrast zu dieser generellen Distanz gegenüber der Nation stehe *„eine nicht weniger generelle Bejahung der Stadt, in der man lebt.“* Schiffauers Überlegungen hierzu erscheinen mir aufschlussreich, weil sie Möglichkeiten bieten, die Intensität und den Charakter von Pinars Identifikation mit ihrem Kiez zu erklären.

¹⁶² Pinar 19.12.09: 3.

¹⁶³ Vgl. Schiffauer 2008.

¹⁶⁴ Ebd.: 91.

Mit der Identifikation mit einer Metropole werde, nach Schiffauer, sozusagen ein „dritter Raum“ eröffnet.¹⁶⁵ Das sei möglich, weil großstädtische Viertel und Metropolen eine eigene Identität haben, und die bestehe unabhängig von nationaler Identität. So wird die Großstadt oder eben der Kiez zum Raum, der sich dem starren Raster ethnisch-nationaler Zuordnungen entzieht. Gegenüber Dörfern, ländlichen Umgebungen und Kleinstädten ist sie undeterminierter, die Weltstadt öffnet sich zur Welt hin, „zum Allgemeinen, zum Nicht-Markierten“¹⁶⁶.

Aus dieser Perspektive wird erklärlich, warum Pinar zwar die Vorteile der vormaligen Abgeschlossenheit ihres Kiezes betont, andererseits aber die beschriebene Fortentwicklung Kreuzbergs rückhaltlos bejaht. Nur ein (welt-) offener Kiez bietet den Raum, den Pinar für sich sucht. In ihrem Kiez kann sie sich verorten - unabhängig von Zuschreibungen, die sie entweder als Türkin oder als Deutsche ethnisch festlegen wollen.¹⁶⁷ Ihm fühlt sie sich zugehörig, weil es hier keine Eindeutigkeitszwänge gibt; Pinars Kreuzberg steht für Heterogenität und die Anerkennung von Differenz. Hier kann sie ihr „Anders-Sein“ leben.¹⁶⁸

Pinars Äußerungen belegen, welche kritische Distanz sie einerseits zur deutschen „Mehrheitsgesellschaft“ hält, andererseits aber auch zur „türkisch-muslimischen Minderheit“. Für sie ist der Kiez ein „dritter Raum“, der Chancen eröffnet, in dem sie sich aktiv an der Entwicklung von Oppositions- und Gegenkulturen beteiligen kann.¹⁶⁹ Im Blick auf Pinars Biographie und ihre ungewisse Zukunftsperspektive erscheint es andererseits richtig, wenn Schiffauer davor warnt, den „dritten Raum“ romantisch zu verklären:

¹⁶⁵ Vgl. ebd.: 102. Der Autor verweist an dieser Stelle auf Homi Bhabha, der den Begriff des „dritten Raums“ im kulturwissenschaftlichen Kontext maßgeblich geprägt hat. Schiffauer selbst versteht den „dritten Raum“ als „[...] Raum, der weder deutsch noch türkisch (arabisch, russisch) usw. ist, beziehungsweise, der beides gleichzeitig ist.“ Ebd.: 125.

¹⁶⁶ Ebd.: 101.

¹⁶⁷ Vgl. hierzu auch die Ethnographie über den Mannheimer Stadtteil „Jungbusch“ von Esther Baumgärtner (2009). Die Ethnologin beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit Lokalität in der globalen Gegenwart noch Bedeutung hat und kommt zu dem Ergebnis, dass gerade für die junge Stadtteilbevölkerung mit Zuwanderungsgeschichte die eigene Selbstverortung im Stadtteil von großer Bedeutung ist.

¹⁶⁸ Vgl. hierzu auch Ayse Caglar (2001) Betrachtungen über die Aneignung urbaner Räume von jungen türkischen Migranten in Berlin. Sie beobachtet die Verwobenheit von lokalen und zugleich transnationalen Bezügen. Auch Pinars Verständnis und Aneignung ihres Kiezes ist nicht einseitig lokal orientiert, sondern ihre Darstellung des Kiezes ist ebenso durchdrungen von transnationalen Elementen: „*Ich habe Freunde gehabt von überall auf der Welt. Also, von Kindesbeinen an. Und das macht heute noch ganz viel aus. Es waren vor allen Dingen Türken.*“ (Pinar: 2) Caglar interpretiert die Identifikation mit Räumen in einer Stadt wie Berlin ähnlich wie Schiffauer: „Diese Orte können als auf eine performative Dimension von Zugehörigkeit bezogene Räume verstanden werden, mittels derer die konventionellen Bedeutungen und Praktiken der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft in Frage gestellt werden.“ Ebd.: 343. In ihrer Analyse über die Aneignung von Orten bezieht sie sowohl die stigmatisierende Ghettonmetapher mit ein, als auch die kulturalistische Ausrichtung der Staatsbürgerschaft.

¹⁶⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen von Pinar im Bezug auf ihr eigenes Selbstverständnis vor dem Hintergrund von Fremdzuschreibungen in Kapitel 5.2.3.

„Er zeichnet sich durch die Erfahrung von lebensgeschichtlichen Brüchen, durch das Manövrieren zwischen Lebenswelten, die sich feindlich gegenüberstehen, sowie durch die Konfrontation mit Zuschreibungsprozessen aller Art aus.“¹⁷⁰

Abschließend bleibt festzuhalten, dass Pinar sehr kreativ mit den Bildern ihres Stadtteils umgeht. Sie versteht es, die negativen, aber auch die sich ins Positive wandelnden Bilder ihres Bezirks für sich neu zu deuten.

Nachtrag: Wenige Tage bevor ich die vorliegende Arbeit abzugeben habe, besuche ich Pinar in ihrem Kiosk und erfahre eine überraschende Nachricht: Pinar, die ich hier als eine Frau vorstelle, die in besonderer Weise mit ihrem Kiez verbunden ist, wandert aus! Der Kiosk gehört jetzt allein ihrem Bruder. Nur noch zwei Wochen, dann wird Pinar nach Istanbul gehen. Wie ist das mit „*Ich bin Kreuzberg*“ zusammenzubringen? Mir gefällt diese Wendung. Macht sie doch ein Mal mehr deutlich, wie sehr alles in Bewegung und wie schwierig es für eine wissenschaftliche Analyse ist, die sich schnell verändernde Lebenswirklichkeit einzufangen. Andererseits bestätigen die Gründe, die Pinar für ihre Entscheidung nennt meine Schwerpunktsetzung: Der Kiez habe sich durch die Touristen und die vielen Menschen, die kommen und gehen, aber nicht mehr verweilen, derart verändert, dass der von ihr so geschätzte Charakter Kreuzbergs verblasst. Mobilität und Diskontinuität in der Gemeinschaft ließen die Lust am Gestalten des konkreten Lebensraumes verschwinden. Pinar setzt nun auf Istanbul, denn diese Stadt habe heute das, was Kreuzberg vor Jahren hatte „*potenziert mal zwanzig!*“¹⁷¹

4.2. Meral: „Jetzt bin ich wie eine Hexe geworden.“

Mit Meral habe ich zwei Interviews geführt. Darin gibt sie deutlich zu erkennen, welche Bedeutung zentrale Wendepunkte in ihrer Biographie hatten, und wie stark sie ihr heutiges Selbstverständnis bestimmen. Zunächst werde ich die zentralen Bruchstellen in Merals Biographie vorstellen. Anschließend setze ich ihre Erzählung und die persönliche Verarbeitung der ihr aufgezwungenen Eheschließung in Bezug zur Diskussion der Themen „Zwangsverheiratung“ und „Zwangsehe“ im Kontext aktueller Integrationsdebatten.

¹⁷⁰ Schiffauer 2008: 125.

¹⁷¹ Dabei ist anzunehmen, dass die Entscheidung auszuwandern, noch einige weitere, nicht genannte Gründe hat. Pinar hält sich auch bei unserer letzten Begegnung mit allzu persönlichen Details zurück und erwähnt nur im Nebensatz, dass auch ein persönlicher Grund für ihre Auswanderungsentscheidung eine Rolle gespielt habe. Darauf wollte sie aber nicht näher eingehen.

4.2.1. Die Geschichte einer Befreiung

Meral blickt auf leidvolle Erfahrungen zurück, dennoch erzählt sie ihre Geschichte nicht ungerne: „*Ich bin stolz auf mich. Was ich gemacht habe.*“¹⁷² Sie ist stolz darauf, dass sie sich aus Zwängen befreien konnte, denen sie in ihrer Familie und in ihrer Ehe ausgesetzt war.

Meral sieht sich selbst von Anbeginn als starke Persönlichkeit, ihre Kindheit wertet sie positiv.

*[...] Meine Kindheit war schön eigentlich, ich kann, ich war sehr frech. Ich war nicht das ruhige, typische Mädchen, sondern sehr, sehr frech.[...]*¹⁷³

Doch dann wird ihre Schulkarriere, die bis dahin sehr Erfolg versprechend verläuft, ganz unvermittelt beendet.

*[...] Als ich fünf war, habe ich die Grundschule angefangen. Und ich war sehr erfolgreich, deshalb der Lehrer, am Anfang hat er gesagt, lassen wir sie, sie soll kommen, paar Monate später sie kann sowieso nicht, deshalb sie kann kommen. Dann habe ich angefangen und ich war sehr erfolgreich, dann habe ich weiter gemacht. Als ich 13 war, normalerweise mit 15 sollte man in der 11.Klasse oder 12.Klasse, aber ich war 13. Ich habe es durchgemacht aber wegen meiner Verlobung musste ich aufhören.*¹⁷⁴

Der erste Bruch in ihrer Biographie trifft sie völlig überraschend. Trotz ihres Erfolges in der Schule, der sie die Schule sogar früher als andere hätte abschließen lassen, wird sie mit fünfzehn Jahren verlobt. Mit der Betonung ihres Erfolges gibt Meral zu erkennen, mit welcher Tragik diese Situation verbunden war. Die Verlobung mit einem ihr kaum bekannten Mann wurde von den Eltern arrangiert, sie hindert sie daran, den Weg zu beschreiten, der sich aus ihren schulischen Fähigkeiten und ihrem Bedürfnis nach Bildung ergeben hätte.

*Dann war ich vier Jahre lang zu Hause. Ich habe, mein soziales Leben war am Ende. Fertig. Wenn du nicht zur Schule gehst, meine Schulkameradinnen und meine Freundinnen sind alle in der Schule gewesen, ich nicht. Ich war den ganzen Tag zu Hause, ich habe viel gelesen in der Zeit. Wir hatten sehr großes Haus, ich war immer im Obergeschoss und wenn ich Hunger hatte bin ich runter gekommen.*¹⁷⁵

Nicht nur in ihrer schulischen Karriere erlebt sie den Bruch, sondern auch in ihrem sozialen Leben. Ihre Erzählung verdeutlicht, wie sehr sie der Entscheidung der Eltern ausgeliefert war. Das damit entstehende Bild von Hilflosigkeit und Schwäche entspricht nicht Merals Selbstverständnis, umso wichtiger ist ihr offenbar die Erinnerung an ihre

¹⁷² Meral 16.11.09: 8.

¹⁷³ Meral 26.11.09: 1.

¹⁷⁴ Ebd.: 2.

¹⁷⁵ Ebd.: 3.

kindliche, unangepasste Art. Früh habe sie angefangen, Männer zum Vorbild zu nehmen und sich in alltäglichen Situationen der Autorität der Familie zu widersetzen.

[...] Komischerweise habe ich als Vorbild immer Männer. Ja, weil, die haben immer, zum Beispiel ich wollte immer Hosen anziehen. Und ich rauche, wegen Männern habe ich das angefangen, weil bei Frauen war es ganz selten. Da wollte ich das unbedingt auch. Nach dem Essen oder mit Tee, die haben das immer genossen, das wollte ich unbedingt auch erleben, so habe ich das angefangen. Was die Männer machen, ich habe das auch versucht. Ich war so mutig und so kräftig, war ich sehr mutig, wie eine Jungs.¹⁷⁶

Ihre Reflexionen über sich als Kind bringen ihre Stärke zum Ausdruck. Mit der Verlobung wird Meral etwas zugemutet, das ihr so als Junge nicht widerfahren wäre. Ihre Erinnerung wird beherrscht von dem tiefen Zwiespalt zwischen ihrer Selbstwahrnehmung als einem starken Kind und dem Gefühl, als Jugendliche der Entscheidung der Eltern gegenüber völlig machtlos zu sein. Doch sie hat das Vorgehen ihrer Eltern keineswegs bedingungslos hingenommen.

Ja, ja. Ich war ganz alleine. Niemand war bei mir. Niemand. Niemand hat mir Recht gegeben. Ich habe gekämpft aber ich war sehr jung. Jetzt geht das natürlich nicht mehr. Aber ich war 15 Jahre alt. Gegen eine große Familie. Wie lange, vier Jahre lang habe ich, ich war richtig wild in dieser Zeit. Ich habe auf niemanden gehört. Ich war sehr dickköpfig aber trotzdem habe ich es nicht geschafft.¹⁷⁷

Ihre Stärke und ihr Mut reichen nicht aus, den zweiten Bruch in ihrer Biographie zu verhindern. Mit neunzehn Jahren wird sie verheiratet, sie muss die Türkei verlassen und wird nach Deutschland geschickt. Wiederum fällt auf, wie wichtig es ihr ist zu betonen, dass sie in dieser Situation keine Chance hatte, sich dem Willen ihrer Eltern zu widersetzen. Zweimal wiederholt sie das Wort „niemand“, sie verdeutlicht damit, wie allein gelassen sie sich gefühlt hat. Ebenso wichtig erscheint aber ihre Aussage, dass sie gekämpft hat. „Wild“ und „dickköpfig“ versucht sie Widerstand zu leisten. Bis heute empfindet sie Bitterkeit darüber, dass sie sich damals nicht durchsetzen konnte, zugleich zeigt sie in ihrem Rückblick, wie sehr sie sich schon in jungen Jahren als Kämpferin sieht.

Verständlicherweise spielen ihre Eltern in ihrer Erzählung eine Schlüsselrolle.

Ich wollte in dieser Zeit niemanden sehen. Besonders meine Mutter wollte ich überhaupt nicht sehen. Ich habe sie in dieser Zeit immer gehasst. Ich habe es ihr nie verziehen und immer noch nicht. [...], ich kann das nicht verzeihen. Das geht

¹⁷⁶ Ebd.: 3.

¹⁷⁷ Meral 16.11.2009: 5.

*nicht. Weil ich wusste es, so wird passieren. Genau so habe ich die Hölle erlebt. Ich wusste es ganz genau.*¹⁷⁸

Explizit klagt Meral nur ihre Mutter an, macht sie für das Leid verantwortlich, das ihr widerfahren ist. Ihr Vater taucht in ihrer Erzählung gar nicht auf, wenngleich doch anzunehmen ist, dass er bei der Anbahnung der Ehe eine entscheidende Rolle gespielt hat. Von ihm scheint sie kein anderes Verhalten erwartet zu haben. Dagegen hat sie sich von ihrer Mutter Beistand ersehnt.

*[...] Ich habe vier Jahre lang gebettelt, bitte mach das nicht, ich möchte ihn nicht, ich kann mit ihm nichts machen, ich habe das gemerkt. Meine Mutter hat mich nicht gehört.[...]*¹⁷⁹

Die Entscheidung ihrer Eltern hat für Meral eine Leidensgeschichte zur Folge. Mit drastischen Worten schildert sie ihre ersten zehn Jahre in Deutschland. Es ist die Zeit ihrer Ehe, die sie als auswegloses Gefängnis erlebt.

*[...] Ich habe keinen Kontakt gehabt und ich komme aus einer großen Familie, wir hatten ein soziales Leben, das soziale Umfeld war sehr aktiv. Ich habe einen Schock bekommen. Wie ein Gefängnis war das, war schrecklich. Ja, natürlich. Ich durfte nicht alleine auf der Straße, zum Einkaufen gehen oder egal was. Ich konnte nicht mit meinen Kindern, mit meinem Sohn war das, zum Spielplatz allein gehen. Oder mit meinem Kind spazieren.*¹⁸⁰

Was sie nach ihrer Verlobung erlebt hat - eingeschlossen im Haus ihrer Eltern zu leben - wiederholt sich in extremerer Form in ihrer Ehe. Der soziale Anschluss an die Familie, der in der Türkei immerhin noch gegeben war, fällt nun in Berlin völlig weg; hier lebt niemand von ihrer Familie. Zur Erfahrung der Isolation kommt die des Ausgeliefertseins.

*[...] Für ihn (ihren Ehemann, H.S.) war ich Zweitklassenmensch, wenn der will, ich bin wertvoll, wenn der nicht will, bin ich nix. Ich bin für ihn wie ein Spielzeug [...]. Deswegen habe ich das gesehen: Nein, wenn ich sterbe, werde ich ein Mal sterben, nicht jeden Tag. Tagtäglich bin ich gestorben. Tagtäglich. Was ich erlebt habe, es ist wirklich sehr schrecklich gewesen [...].*¹⁸¹

Merals Schilderungen scheinen relativ offen zu sein, obwohl sie mir später in einem informellen Gespräch vermittelt, dass sie viele ihrer negativen Erlebnisse nicht erzählt, um sich vor den Erinnerungen zu schützen. So bleibt unausgesprochen, bis zu welchem Grad ihr Ehemann Gewalt ausgeübt hat.

¹⁷⁸ Meral 26.11.2009: 3.

¹⁷⁹ Ebd.: 3.

¹⁸⁰ Meral 16.11.2009: 4.

¹⁸¹ Ebd.: 7.

*[...] Mein Ex hatte sich nicht in der Zeit verbessert. Er ist noch schlimmer geworden. Der hat mich immer bedroht. Ich werde dich verlassen. Ich möchte mich von dir scheiden lassen. Aber das waren immer Ausreden. Aber er hat mich immer bedroht. [...]*¹⁸²

Doch es kommt anders. Den dritten, alles entscheidenden Wendepunkt in Merals Leben setzt sie selbst. Sie findet die Kraft und verlässt ihren Mann.

*[...] Eines Tages hat er mich rausgeschmissen, mich und meine Kinder. Aber ich wusste es ganz genau, er wusste es ganz genau damals. Wenn ich will, ich werde zurückkehren. Aber eines Tages habe ich gesagt „Nein. Schluss.“ Ich kehre nicht zurück nach Hause ich möchte mein Leben allein weiterführen und mit meinen Kindern. Weil ich einfacher leben. Ich hatte mit keinem Menschen Kontakt gehabt in dieser Zeit, 10 Jahre lang. Paar Besuche nur von seinen Eltern, das war es. [...]*¹⁸³

4.2.2. Merals Selbstverständnis heute

Nach der Trennung beginnt für Meral noch einmal eine extrem schwere Zeit.

Hannah: Aber dann haben Sie es geschafft. Das war bestimmt schwer.

*Meral: Aber wie. Ich konnte kein Wort. Auf Deutsch. Ich hatte keine Bekannte, keine Freundinnen, nichts, gar nichts.*¹⁸⁴

Es ist das Berliner Frauenprojekt „Türk“, in dem sie in den ersten Monaten Hilfe findet und wo sie später auch ihren erweiterten Schulabschluss macht und damit die Grundlage für ihre weitere Ausbildung legt. Sie hat ein Fernstudium als Sozialberaterin im Migrationsbereich absolviert und arbeitet nun seit Jahren im sozialen Bereich; zur Zeit in einem Verein, der im Stadtteil Neukölln Nachbarschaftszentren unterhält und Projekte im Gesundheitsbereich initiiert. Sie hat u. a. ein Jahr lang eine Gruppe von Stadtteilmüttern geleitet und betreut und berät heute junge und alte Migranten, die mit ihren Fragen und Problemen zu „Elélé“ kommen.

Merals persönliche Entwicklung nach ihrer Scheidung weckt Staunen und Bewunderung bei Menschen, die ihre Vorgeschichte kennen (so auch bei mir!). Sie selbst ist denn auch entsprechend stolz auf das, was sie erreicht hat.

*[...] Jetzt kenne ich die Hälfte Berlins vielleicht. Wirklich. Durch meine Arbeit, durch meine Beziehungen und und und. Ja.*¹⁸⁵

*Selbst im Ausland, ohne die Deutschkenntnisse, musste ich kämpfen. Ich bin stolz auf mich. Was ich gemacht habe.*¹⁸⁶

¹⁸² Ebd.: 4.

¹⁸³ Ebd.: 4.

¹⁸⁴ Ebd.: 7.

¹⁸⁵ Ebd.: 7.

¹⁸⁶ Ebd.: 8.

Zu Merals Selbstbild gehören heute ihre Unabhängigkeit und Emanzipation von dem Lebensweg, den ihre Eltern für sie gewählt hatten. Hilfe ihrer Eltern, die ihr wohl immer wieder anbieten in die Türkei zurückzukehren, lehnt sie ab. So ist aus ihr eine selbstbewusste Kämpferin geworden, mit einer ganz eigenen Überlebensstrategie.

*[...] Deshalb, ich habe keine Angst vor Schwierigkeiten, was du denkst negatives im Leben. Ich habe keine Angst. Ich warte nur, was mich betrifft, dann muss ich überlegen, wie kann ich in der jetzigen Situation kämpfen. Nur diese Strategie interessiert mich. Sonst, ich warte nur. Wie ich gesagt habe, das schlimmste ist zu sterben. Dein Leben ist dann beendet. Bis dahin alles ist machbar, schaffbar. Natürlich, man weiß am morgen nicht, was erwartet mich, aber mein Lebensmotto ist so durch meine schlechten Erfahrungen. [...]*¹⁸⁷

Doch Meral geht sogar noch einen Schritt weiter und zeigt damit, in welchem hohem Maß sie ihr Leben reflektiert und nicht zuletzt ihre neu gefundene Rolle als Frau und Mutter, die allein zu Recht kommen muss.

Mit zwei starken Bildern charakterisiert sie zum einen ihr Mädchensein in der elterlich dominierten Familie und andererseits ihre heutige, aus der Sicht eines patriarchalen Systems sicher negativ bewertete Frauenrolle.

*[...] Jetzt bin ich wie eine Hexe geworden. Was ich brauche, das nehme ich einfach. Weil damals war ich so, bin ich so erzogen, wie eine Prinzessin. Weil in unserer Generation, ok, wir durften zur Schule, wenn wir wollen, könnten wir Studium machen, aber erst als eine perfekte Frau im Haushalt und alles. Zuerst, wenn man sitzt wie eine Dame, oder wie eine Dame auf der Straße oder in Gesellschaft oder die Verhältnisse, wie eine Prinzessin. Die haben überhaupt nicht, meine Eltern und unsere Gesellschaft, haben überhaupt nicht gezeigt, es gibt auch viele böse Mädchen und das Leben ist so hart. Die haben nicht so etwas uns erzogen. Weil ein Mädchen und bestimmte Zeit kommt, dann verheiratet mit einem Mann und dann der Mann sorgt für die Frau. Oder so, ja. Aber ich habe so etwas nicht hier gesehen. War ganz anders. [...]*¹⁸⁸

Von der Prinzessin zur Hexe. Mit der Scheidung beginnt für Meral der Neuanfang. Aus diesem Schritt und den erlebten Härten zieht Meral heute ihre Kraft. Sie hat die Grenzen überschritten, die ihr durch Zwang auferlegt wurden. Sowohl von ihren Eltern als auch von ihrem Mann hat sie sich befreit. Das Wissen, nun schon viel überstanden zu haben, gibt ihr Energie und Gelassenheit.

[...] Ich bin richtig reif geworden. Manchmal sehe ich die Sachen wirklich sehr negativ, das ist auch durch meine Erfahrung. Manchmal gebe ich mir nicht richtig Mühe für die Menschen, ich möchte es nicht. Von jedem Gewinn. Damals war

¹⁸⁷ Meral 26.11.2009: 5.

¹⁸⁸ Meral 16.11.2009: 7 f.

*ich nicht so. Ich wollte von jedem gewinnen. Egal was. Es reicht mir. Meine Umgebung, mein Bekanntenkreis, mein Freundeskreis, es reicht mir.*¹⁸⁹

In meiner teilnehmenden Beobachtung erfahre ich, wie viel Zeit Meral mit ihren Freundinnen verbringt und welche große Unterstützung und Solidarität die Frauen untereinander erfahren. Sie findet starken Halt unter den Freundinnen, mit denen sie auch viel über ihre Vergangenheit spricht. Außerdem hat sie vor einiger Zeit eine Therapie begonnen. Beides dürfte dazu beitragen, dass sie heute sehr souverän über ihre Erfahrungen zu sprechen vermag.

4.2.3. Merals Erzählung im Kontext öffentlich geführter Debatten über Zwangsehe und Zwangsverheiratung

Meral selbst verzichtet weitgehend darauf, ihr Schicksal mit religiösen oder kulturellen Erklärungsmodellen in Verbindung zu bringen. Ganz anders stellt es sich in den Diskursen um Integration dar, in denen „Zwangsheirat“ eines der besonders häufig verwendeten Schlagworte ist. Zwangshe¹⁹⁰ und Zwangsverheiratung werden hier oft unmittelbar mit dem muslimischen Glauben in Verbindung gebracht. In der Folge konzentriert sich ein wesentlicher Teil der öffentlichen Auseinandersetzung auf die Frage, ob und wie weit Muslime in den deutschen Rechtsstaat integrierbar sind, wenn doch ihre Religion derart eklatante Verstöße gegen Frauenrechte mit sich führt.

„Wir müssen uns deshalb bewusst machen, dass es bei den Zwangsheiraten und den arrangierten Ehen um eine politische, kulturelle und religiöse Auseinandersetzung geht, die an die Wurzeln unserer Demokratie rührt.“¹⁹¹ So formuliert es die Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek in „Die fremde Braut“¹⁹², dem in Deutschland bis heute populärsten Buch zu den Themen Zwangshehe und Zwangsverheiratung. Kelek, in der Türkei geboren und im Alter von neun Jahren nach Deutschland gekommen, erzählt darin ihre eigene Familiengeschichte und beschreibt detailliert die Leiden von Frauen, die gegen ihren Willen in die Ehe gezwungen werden. Die Autorin gehört zu jenem Kreis ausgewählter „Expertinnen“, die von den Medien umworben werden, weil sie für sich rekla-

¹⁸⁹ Meral 26.11.2009: 5.

¹⁹⁰ In der Literatur gibt es nach Yasemin Karakasoglu und Sakine Subasi keine allgemein akzeptierte Definition des Begriffs der Zwangshehe. Es wird aber unterschieden zwischen Zwangshehe und arrangierter Ehe. Während die arrangierte Ehe mit einer Einwilligung der Eheleute einhergeht, umschreibt Zwangshehe eine Verheiratungspraxis, bei der, im Unterschied zu allen anderen Heiratsformen, mindestens einer der Ehepartner durch physischen oder psychischen Zwang zur Ehe genötigt werden. Vgl. Karakasoglu/Subasi: 2007.

¹⁹¹ Kelek 2005: 228.

¹⁹² Vgl. Kelek 2009.

mieren können, aus der Binnenperspektive zu sprechen.¹⁹³ Dementsprechend haben ihre Thesen ein breites Echo gefunden und entscheidend dazu beigetragen, die Öffentlichkeit in erhöhte Alarmstimmung zu versetzen.¹⁹⁴

Keleks Argumentation geht von davon aus, dass die Unterdrückung der Frau ursprünglich im Wesen des Islam begründet liegt. Sie kritisiert vehement die „Rückständigkeit“ der muslimischen Kultur und sieht in deren angeblicher Unfähigkeit, elementare Menschenrechte zu respektieren, zugleich eine Gefahr für den Fortbestand der freien, demokratischen Ordnung in Deutschland. Ihre Anklage richtet sich vehement gegen türkische „Integrationsverweigerer“, aber sie geht mindestens ebenso hart ins Gericht mit den ihrer Meinung nach allzu unverbesserlichen „Gut-Menschen“, den deutschen „Multikulti-Träumern“, die im Zweifelsfall eher ihre eigene Verfassung und die darin festgelegten Grundrechte preisgeben als den Praktiken einer fremden Kultur entgegenzutreten, auch wenn diese nachweislich mit der Verletzung von Menschenrechten einhergehen.

Elisabeth Beck-Gernsheim setzt sich mit Keleks Ansatz kritisch auseinander. Der Erfolg des Titels liege begründet in der Art und Weise, wie darin mit der islamischen Religion und der „deutsch-türkischen Minderheit“ in Deutschland umgegangen wird. Kelek löse mit ihren familiengeschichtlichen Erzählungen und Beschreibungen von Zwangsehen Empörung bei den Lesern aus. Diese Leidensgeschichten tragen aber, so Beck-Gernsheim, ein Doppelgesicht. Auf der einen Seite brechen sie das Schweigen gegen ein Unrecht, das Frauen widerfährt, auf der anderen Seite fordern sie publikumswirksam, weil in verkürzter und vereinfachender Weise, entschiedenes Handeln der Gesellschaft, die sich endlich resolut zur Wehr setzen müsse. Dies führe zu einer Verstärkung des „Feindbild Islam“.¹⁹⁵

Es könne nicht darum gehen, die Leidensgeschichten von Frauen, die von schwerem Unrecht handeln und gegen Menschenwürde und Menschenrecht verstoßen, nicht zu thematisieren. „Die Frage ist allerdings, wie man die Ursachen interpretiert und welche Konsequenzen man daraus ableitet für praktisch-politisches Handeln.“¹⁹⁶ Keleks Antwort, der Islam sei an allem schuld, und deren weithin zustimmende Aufnahme in gro-

¹⁹³ Vgl. Bade 2007.

¹⁹⁴ Vgl. u. a. die umfangreiche Diskussion in den Medien, die sich noch einmal verstärkte, nachdem ca. 60 Soziologen und Migrationsforscher einen offenen Brief an die ZEIT geschrieben hatten, in dem sie die Position und Vorgehensweise von Necla Kelek scharf kritisierten.

http://www.bipad.de/aktuelles/offenebriefeundstellungnahmen/offenebriefeundstellungnahmen_inhalt.htm (Zugriff am 22.07.2010).

¹⁹⁵ Vgl. hierzu auch Birgit Rommelspachers (2009) Kritik an Necla Keleks und Seyran Ates antimuslimischer und islamfeindliche Haltung.

¹⁹⁶ Beck-Gernsheim 2007: 81.

Ben Teilen der Öffentlichkeit¹⁹⁷, verschärfe die latente Spannung zwischen „Wir“ und den „Anderen“; Abgrenzung und Ausgrenzung der „Anderen“ würden legitimiert. „Und schon steht die Frage im Raum: ob für die türkischen Migranten, die sich der Integration so offensichtlich verweigern, überhaupt Platz ist in Deutschland.“¹⁹⁸

Auch Esra Erdem kritisiert in diesem Zusammenhang vor allem den ethnizierenden und kulturalisierenden Blick auf „Zwangsehen“. Sie spricht von Narrativen über Ehrenmorde, Zwangsheirat und „Islam als Religion der weiblichen Unterdrückung“, die in den Medien zahlreich zirkulieren und das Leid von Migrantinnen bezeugen sollten. Sie kritisiert, dass die Art der öffentlichen Debatten nicht zur effektiven Unterstützung durch konkrete Hilfsmaßnahmen beitrage, sondern im Endeffekt den konservativen Politikern in die Hand spiele, die daran anknüpfend die Gleichberechtigung von Frauen als Argumentationshilfe für ein restriktiveres Migrationsregime entdecken würden.¹⁹⁹

Ähnlich analysiert der Politikwissenschaftler Kien Nghi Ha, dass anhand von spektakulären Einzelfällen von so genannten „Ehrenmorden“ oder Zwangsehen mediale Inszenierungen stattfinden, in denen es zu unzulässigen Generalisierungen und kulturbeziehungsweise religionspezifischen Zuschreibungen kommt. Dabei etabliere sich „rassistisches Wissen“ und „islamophob aufgeladene Überzeugungen“²⁰⁰ erhielten Vorschub. Vorgeblich gehe es den Kritikern von Zwangsverheiratung und Zwangsehe um die Rechte der Frauen, tatsächlich aber würden sie keineswegs zum Schutz von Frauen- und Minderheitenrechten beitragen.²⁰¹ Auch Ha kritisiert, dass die Unterdrückung von Frauen durch einseitige Verallgemeinerungen und Projektionen als „islamische Eigenschaft“ und Teil der türkischen Kultur erscheint. Hiermit gehe nicht zuletzt eine Aufwertung des eigenen Selbstbildes einher. Die Diskussion um Zwangsehen sei „das Ergebnis einer emotional und irrational aufgeladenen Debatte, die vor allem die ideologische Definitionsmacht der deutschen Gesellschaft offenbart.“²⁰²

Vor dem Hintergrund dieser in der Wissenschaft wie auch in den Medien geführten Debatte, erscheint mir aufschlussreich, mit welchen Worten Meral das Verhalten ihrer Eltern kennzeichnet.

¹⁹⁷ Es gab überaus positive Besprechungen des Buches, geschrieben u. a. vom damaligen Bundesinnenminister Otto Schily und der Herausgeberin der Frauenzeitschrift EMMA. Nachzulesen ist Schilys Rezension in der Online-Ausgabe des SPIEGELS vom 24.1.2005: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-39080827.html> (Zugriff am 05.07.2010).

¹⁹⁸ Beck-Gernsheim 2007: 82.

¹⁹⁹ Vgl. hierzu Erdem 2009.

²⁰⁰ Ha 2009: 62.

²⁰¹ Vgl. ebd.: 62.

²⁰² Ebd.: 63.

*Nein, das war nicht meine Entscheidung. Meine Eltern haben mich sozusagen zwangsverheiratet. Meine Eltern wollten es. [...]*²⁰³

Sie verwendet einerseits den Begriff Zwangsverheiratung, weil er in ihren Augen offenbar zutreffend beschreibt, was ihr widerfahren ist. Andererseits verbindet sich mit dem vorangestellten „sozusagen“ ein gewisses Zögern. Es scheint, als scheue Meral ein wenig davor zurück, dieses Wort zu verwenden. Geschieht das, weil ihr bewusst ist, welche Bedeutung der Begriff im medialen Diskurs erlangt hat? An anderer Stelle gibt sie deutlich zu erkennen, dass sie um die Implikationen des Wortes „Zwangsverheiratung“ weiß.

Hannah: Wenn über die deutsch-türkische Minderheit geschrieben wird, gibt es ja meistens so Themen, die immer wieder auftauchen.

Meral: So, Ehrenmord oder Zwangsverheiratung oder die negativen Sachen.

Hannah: Und was denkst du dann? Fühlst du dich persönlich dadurch angegriffen, dass das immer wieder Thema ist.

*Meral: Eigentlich nicht. Es ist wahr. Es ist richtig. Warum? Es gibt natürlich viele Sachen und warum sprechen wir nur über diese Sachen. Von unserer Gesellschaft. Die Deutschen machen nur die negativen Sachen. Ehrenmord, Zwangsverheiratung oder solche Sachen, Kopftuch. Es gibt diese Probleme. Wir können nicht sagen, es gibt es nicht. Aber andererseits gibt es sehr schöne Sachen. Unsere Kultur oder unsere erfolgreiche Jugendliche, Frauen oder Männer. Sogar von der ersten Generation gibt es auch. Darüber kann man auch sprechen. Es gibt vorbildliche Menschen, die hier leben. Wenn man über die negativen Sachen reden möchte, man findet immer die negativen Sachen. Das gilt nicht nur für eine Gesellschaft, sondern auch für die andere Gesellschaft auch.*²⁰⁴

Ohne Umschweife stellt Meral fest, dass Zwangsverheiratung und Ehrenmord notwendige Themen in medialen Diskursen um deutsch-türkische Frauen sind, weil sie eine Realität reflektieren. Aber im gleichen Atemzug macht sie deutlich, dass sie die einseitige Ausrichtung der Diskussion ablehnt: „Die Deutschen machen nur die negativen Sachen,....“ Ihre Äußerungen lassen klar erkennen, welches Ungleichgewicht sie verspürt, wenn es um die Darstellung „unserer“ (gemeint ist die türkisch-muslimische) und der „anderen“ Gesellschaft geht. Implizit wehrt sie sich damit gegen die den Diskurs weithin bestimmende Ethnisierung der Probleme. Zahlreiche positive Elemente und vielseitige Lebensläufe dürften in der Darstellung der deutsch-türkischen Kultur nicht fehlen.

An anderer Stelle sagt Meral in Bezug auf familiäre Beziehungen, dass sie heute Machtkonstellationen klar durchschaut und sogar mit ihnen zu spielen versteht.

²⁰³ Meral 16.11.09: 5.

²⁰⁴ Meral 26.11.2009: 6 f.

[...] *Ich kann jetzt spielen mit Menschen, wie ich möchte. Ich kann einschätzen, wie kräftig ist, wie schwach ist. Ich habe ihn (ihren Onkel, vor dem sie früher große Angst hatte, H.S.) gesehen und gesehen, dass er nicht mehr kräftig ist.[...]*²⁰⁵

Da erscheint es wenig überraschend, wenn eine selbstbewusste Kämpferin wie Meral ein feines Gespür dafür beweist, wenn, wie Christoph Butterwegge formuliert, eine „Dominanzkultur [...] sich über den Wertehorizont der Zuwanderer erhaben dünkt.“²⁰⁶ Insgesamt lese ich Merals Geschichte als Gegenerzählung. Als eine muslimische Frau, die eine Zwangsehe erleiden musste, entspricht sie doch in keiner Weise dem Bild des hoffnungslos unterdrückten Opfers. Meral hat sich nicht in ihr Schicksal ergeben, sie hat gekämpft, sich befreit und einen ganz eigenen Lebensweg beschritten.

4.3. Gülden: „Ich gelte sowieso als Paradiesvogel...“

Die Analyse des mit Gülden geführten Interviews führt mir noch einmal vor Augen, dass es hier eine besondere Gesprächskonstellation gab, die Güldens Äußerungen stark beeinflusst hat. Wir sind Studentinnen, fast gleichaltrig und stehen beide kurz vor dem Abschluss unseres Studiums, befinden uns also in der gleichen Lebensphase, in der die weitere Lebensplanung und Zukunftswünsche bestimmende Themen sind. Zu unseren Gemeinsamkeiten gehört auch, dass wir gebürtige (und überzeugte!) Berlinerinnen sind. Einerseits ergibt sich daraus zwischen uns eine Nähe, die im Gespräch eine gewisse Vertrautheit hervorruft. Andererseits scheint mir, dass sich Gülden gerade vor dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeiten eher noch stärker verunsichert fühlt, sobald sie Themen und Erfahrungen anspricht, bei denen es nach ihrer Einschätzung deutliche Unterschiede zwischen uns gibt.

Wenn sie im Interview auf ihre familiäre Sozialisation zurückblickt, geht sie davon aus, dass ich als Kind und Jugendliche ganz andere Erfahrungen gemacht habe als sie. Zunächst bin ich deshalb für sie eine junge, deutsche Frau, deren Kopf wahrscheinlich voll ist von Vorurteilen über junge Frauen mit türkischem Erfahrungshintergrund. Im Laufe des Gesprächs ist zu beobachten, dass Gülden offener und weniger vorsichtig spricht, nachdem auch ich mich ihr geöffnet habe und sie mich besser einzuschätzen weiß.

Ein Thema, das Gülden im Gespräch mit ihren Freundinnen häufig diskutiert, ist die Erziehung und Entwicklung der Töchter in türkisch-muslimischen Elternhäusern. Gülden hat dazu ihre eigene Theorie („Die verschobene Pubertät“, 4.4.2). Im abschließen-

²⁰⁵ Meral 26.11.2009: 4.

²⁰⁶ Butterwegge 2006: 206.

den Teil geht es um Güldens Zukunftsplanung und die Schwierigkeit einen passenden Mann zu finden.

Zwei Leitfragen bestimmen meine Interviewanalyse:

1. Welche Handlungsstrategien entwickelt Gülden, um mit den Herausforderungen ihres Lebens umzugehen?
2. Wie gelingt es ihr, auf der einen Seite ihre Kritik an traditionellen Erziehungs- und Lebensformen zu artikulieren und zugleich negative Vorurteile abzuwehren, die im öffentlichen Diskurs über türkisch-muslimische Familien immer wieder auftauchen und die sie selbst für ärgerlich und falsch hält?

4.3.1. Rückblick auf Kindheit und Jugend

Wenn Gülden sich an ihre Kindheit erinnert, kommt es ihr darauf an, ihren Eltern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sie fühlt sich mit beiden Elternteilen emotional eng verbunden und will vermeiden, dass insbesondere ihr früh verstorbener Vater in ein negatives Licht gerückt wird. Trotzdem setzt sie sich mit seiner Rolle kritisch auseinander, allerdings äußert sie ihre Kritik sehr vorsichtig.

Also, mein Vater war sehr streng, aber wahrscheinlich lag es an mir, dass ich trotzdem alles gemacht habe, was ich machen wollte, weil, auch mit Unterstützung von meiner Mutter. Also, mein Vater war jetzt nicht, also mein Vater war sehr religiös und aber er hat uns nie irgendwie gezwungen, also, Kopftuch zu tragen oder so, mein Vater war auch ein Pilger. Ich glaube, er war 1997 auf Mekkafahrt und, na ja, und, ich muss jetzt mal überlegen. Ich hatte eigentlich eine sehr schöne Kindheit, wenn ich so überlege, also, mein Vater war zwar streng, aber ich kann viele Sachen auch jetzt nachvollziehen. Also, es lag wahrscheinlich auch daran, wie die beiden aufgewachsen sind. Also mein Vater war ja mal Musiker, ja, also mein Vater hat Tramp gespielt. So in der Band auch. Als die sogar hier war, haben die sogar auf Festen und so auch gespielt, ja, wahrscheinlich, also so erklär ich mir das, weil er das Milieu kannte, hat er immer sehr auf mich aufgepasst, wollte nicht zum Beispiel, da war ich aber auch 16, weißt du, wann fängt man denn an in die Disco oder so zu gehen? Also, mit 16 fängt es ja vielleicht erst so an.²⁰⁷

Obwohl Gülden früher wahrscheinlich nicht wenig darunter gelitten hat, versucht sie heute das strenge Erziehungsverhalten ihres Vaters zu rechtfertigen oder doch zumindest Erklärungen für seine Strenge zu finden. Aus der Distanz fällt es ihr nicht schwer, das Motiv für die Verbote des Vaters in seiner starken Fürsorglichkeit für die einzige Tochter zu sehen. Statt die Kritik an ihm auszudehnen, hebt sie hervor, dass sie mit ih-

²⁰⁷ Gülden 17.12.09: 3.

rem starken Willen und unterstützt von ihrer stets solidarischen Mutter ohnehin die gewünschten Freiräume erlangen konnte.

Gülden traut ihrem Vater auch zu, dass er sich weiterentwickelt, womöglich mehr Verständnis gezeigt hätte, wäre er nicht so früh gestorben. Das folgende Zitat zeigt aber auch, dass es restriktive Entscheidungen des Vaters gab, die sie bis heute nicht versteht.

*[...], weil ich denke mal, jeder Mensch tut sich ja irgendwie entwickeln. Wir entwickeln uns ja immer weiter, [...]also mein Vater hätte wahrscheinlich anders reagiert, wenn er länger gelebt hätte, denke ich mir schon. Also viele Sachen waren schon ein bisschen, fand ich zum Beispiel voll doof, ich war in der dritten Klasse, da durfte ich halt auf eine Wannseefahrt gehen. Das ist ja immer dieses klischeehafte, was ich jetzt sagen werde, und in der, also da hat meine Mutter sozusagen sich fusselig geredet, dass ich auf diese Wannseefahrt gehe, aber dann in der fünften gab es wieder so eine Reha-Fahrt nach Bayern - da durfte ich nicht. Also im Grunde genommen eigentlich doof, war das.*²⁰⁸

Offenbar ist es Gülden unangenehm, diese Vorkommnisse überhaupt zu erwähnen. Dass ein Mädchen aus einem muslimischen Elternhaus nicht mit auf eine Klassenfahrt gehen darf, ist ein im öffentlichen Diskurs ausgiebig und kontrovers behandeltes Thema. Gülden fürchtet deshalb, dass ihre individuelle Erfahrung zwangsläufig das verbreitete Klischee bestätigt, wonach Mädchen aus türkisch-muslimischen Elternhäusern prinzipiell unfrei aufwachsen. Gegen solche starren Vorurteile setzt sie ihre Überzeugung, dass Menschen sich verändern und damit auch die Beziehungen zwischen Vätern und Töchtern nicht die gleichen bleiben.

Gülden weiß, wie unterschiedlich in Familien kommuniziert wird.

*[...], weil man hat so einen gewissen Respekt vor dem Vater. Nicht so wie bei anderen Familien, wo man sich vielleicht hinsetzt und mit dem Vater diskutiert, so was gibt es bei uns leider nicht, also bestimmt mittlerweile, das kann schon sein. Es gibt schon Familien, wo die das auch machen, die kenn ich auch, aber bei meiner war das nicht so. Und auch die, die ich kenne sind nicht so, dass man da sitzt und dann so: Übrigens, Vater, mit meinem Freund ist das und so. Vielleicht kann man es ja, wenn man geheiratet hat oder wenn man älter ist, aber da war das nicht. Also, ich habe mich nie mit meinem Vater hingesetzt und mit ihm etwas geredet. [...]*²⁰⁹

Sie bedauert, dass sie nicht offen mit ihrem Vater diskutieren konnte. Auffallend ist, wie Gülden es im Folgenden vermeidet, hier von türkischen und dort von deutschen Familien zu sprechen. Ihre Formulierung „[...] so was gibt es bei uns leider nicht,...“ korrigiert sie sogleich: „[...], also bestimmt mittlerweile, das kann schon sein.“ Kommunikations- und Verhaltensformen verändern sich auch in türkisch-

²⁰⁸ Ebd.: 4.

²⁰⁹ Ebd.: 4.

muslimischen Familien, aber das bedeutet nicht, dass sie damit wie deutsche Familien werden.²¹⁰

Die Tatsache, dass auch heute ihre engeren Freunde ausschließlich „türkischstämmig“ sind, führt Gülden auf Erfahrungen während ihrer Jugend zurück. Damals ergab sich fast zwangsläufig eine größere Nähe zu den Mädchen, die eine ähnliche Lebenssituation hatten wie sie.

Es liegt, kum'ma, ich hatte eine Freundin, die hieß Jelka, die hat das manchmal einfach nicht verstanden, warum wir nicht rausgehen dürfen oder rausgehen dürfen, das hört sich komisch an, aber bei uns ist es immer so. Wir müssen alles vorplanen, bevor wir rausgehen können. So, und jetzt musst du dir mal überlegen, wie mühselig es ist, anstatt jetzt zu sagen, so, ich gehe jetzt raus. Mittlerweile ist so etwas gar nicht mehr, ja. Aber damals mit 17, 18. Und dann hat sie halt immer: „Ja, das ist immer so unspontan mit Euch.“ Oder wenn wir gesagt haben, wir haben jetzt Besuch. Bei uns zählen ja Gäste, also man kann jetzt nicht einfach sagen: „So, ich gehen jetzt. Tschüss, ich gehe jetzt.“ Das gilt als unhöflich. Und deswegen vielleicht, weil man mit den Mädchen, die ja dasselbe auch kennen, da sitzt man eher zu Hause. Ich weiß es nicht, es war so.“²¹¹

Das Unverständnis der deutschen Freundin gegenüber den Gewohnheiten in ihrer Familie empfindet Gülden als schwierig. Und sie nimmt offenbar an, ich könnte diesen Vorbehalt teilen: „...nicht rausgehen dürfen, das hört sich komisch an, aber bei uns ist es immer so.“ Mark Terkessidis nennt es einen „Effekt der kulturellen Hegemonie“²¹², dass die „deutsche Familie“ als Norm gesetzt wird, der gegenüber die migrantische Familie als defizitär erscheint. Im öffentlichen Diskurs erscheine gerade die migrantische Familie häufig als der Ort, an dem „[...] angeblich die ‚dysfunktionalen‘ Praxen des ‚Heimatlandes‘ eingeübt werden.“²¹³

Gülden reagiert auf diese Zuschreibungen, sie verteidigt ihr Aufwachsen als eine andere Form der „Normalität“. Als einen Grund für das Zuhausebleiben nennt sie das Gesetz der Gastfreundschaft und verweist damit auf ein Charakteristikum türkischer Lebensart, das von den meisten Menschen als überaus positiv angesehen wird.

4.3.2. Die verschobene Pubertät

Mit 26 Jahren erscheint mir Gülden heute als eine sehr selbstbewusste Frau, die ihren eigenen Weg geht und stets darauf bedacht ist, ihre Unabhängigkeit zu wahren. Sie ver-

²¹⁰ Verschiedene Studien weisen darauf hin, dass sich Migrationsfamilien stark voneinander unterscheiden und es eine Bandbreite von Erziehungspraktiken und Wertvorstellungen gibt. Vgl. Boos-Nunning/Karakasoglu 2005; Otyakmaz 1995.

²¹¹ Gülden 17.12.2009: 8 f.

²¹² Terkessidis 2004: 149.

²¹³ Ebd.:149.

gleich ihre eigene Entwicklung mit der anderer Frauen, die anders als sie diese Freiheit nicht erlangen, und kommt zu dem Ergebnis, dass es eine klar zu benennende Ursache für solche Unselbständigkeit gibt:

*[...] Aber soll ich dir mal etwas sagen, das liegt daran. Guck mal, ich sage dir jetzt die Devise für deine Arbeit. Ich sage dir jetzt meine These. Weil wir ja so streng, nicht so streng, aber wir sind halt so sehr eingekapselt, wirklich, dass es so, die türkischen Frauen oder die Jugendlichen, also, ich weiß nicht, wie es jetzt ist, ja. Ich unterhalte mich ja auch immer mit den Mädels auch. Unsere Pubertät fängt erst ab 20 an. Das verschiebt sich bei uns, das ist so eine richtige Verschiebung. Weil die so betüddelt und immer so, also man macht überhaupt keine Erfahrungen, ja mit dem Leben, und mit 20 lassen dich deine Eltern so mehr in Ruhe. Du kannst anders experimentieren. [...]*²¹⁴

Gülden ist bemüht, ihre Kritik an den Erziehungsmustern der Elterngeneration so zurückhaltend wie möglich zu formulieren. Ihre eingangs gewählte Bezeichnung „streng“ relativiert sie und findet harmlosere Worte wie „sehr eingekapselt“ und „so betüddelt“. Sie verzichtet wiederum darauf, etwa türkische und deutsche Erziehungsstile zu kontrastieren. Vielmehr erwartet sie, dass die Entwicklungen innerhalb der türkisch-muslimischen Familien stattfinden. Immer mehr junge Frauen werden mit zwanzig nachholen, was ihnen zuvor versagt blieb. Sie selbst hat in diesem Alter ihr Auslandssemester in Südafrika absolviert.

*[...] Also zum Beispiel für mich war Südafrika so wie einiges nachholen, ja, aber nicht so, also mit nachholen meine ich, dass ich so entscheiden kann, wann ich nach Hause komme, wann ich koche. Also, du bist dann mehr selbstständig für dich und diese Selbstständigkeit kriegst du erst mit 20. [...]*²¹⁵

Gülden glaubt das Wort „nachholen“, das ich, ihre Zuhörerinnen womöglich in ganz anderem Sinne (Partys, Männer, etc.) verstehen könnten, so erklären zu müssen, wie sie es in diesem Zusammenhang versteht. Dann aber findet sie deutliche Worte:

*[...] Und das ist zum Beispiel etwas, was ich scheiße finde. Also, man muss den Kindern viel mehr Selbstständigkeit beibringen. Viele kommen da aber auch nicht raus, weil es geht ja Schlag auf Schlag weiter für einige, auch für Männer und Frauen bei den türkischen. Du bist ja gleich danach wieder verheiratet. Da geht es ja wieder in eine Abhängigkeit. Vielleicht hast du dann auch noch so einen herrischen Mann und der befiehlt dir ja, und das kann immer so. Und dann merkst du erst mit 40 oder so, hey, ich habe ja nie selbstständig wirklich etwas gemacht und dann brechen auch viele aus oder so. [...]*²¹⁶

²¹⁴ Gülden 17.12.2009: 16.

²¹⁵ Ebd.: 16.

²¹⁶ Ebd.: 16.

Neben der durch elterliche Überversorgung veranlassten „Pubertätsverschiebung“ kritisiert Gülden die negativen Auswirkungen einer sozialen Norm, der Ehre. Sie weiß, dass sie damit einmal mehr heikles Terrain betritt.

*[...] Was man mit dieser Ehre, ist ja wieder so eine blöde Geschichte, ist ja andauernd immer Thema. Aber es ist halt so, man will immer nach Außen so richtig, man ist intakt und so, aber Innen ist es vielleicht voll scheiße. Ja, man lebt immer für das Außen so ein bisschen. Man hat so eine Art gemeinsame, so eine, wie nennt man es, Verantwortung. Ich kann es nicht genau beschreiben, also man möchte immer was sagen die anderen? Also die Eltern. Was würden die anderen sagen? Das ist eigentlich ziemlich schlimm. [...]*²¹⁷

Gülden hat einen Freund, der zurzeit in London seinen Master macht; sie nennt es eine Fernbeziehung. Vier Tage vor unserem Gespräch hat sie ihn heimlich besucht. Obwohl sie an anderer Stelle betont, dass sie mit ihrer Mutter alles teilt, hat sie ihr hiervon nichts erzählt. Gülden könnte ihr mit gutem Gewissen versichern, dass es sich um einen ganz harmlosen Besuch gehandelt hat, dass nichts „passiert“ ist, aber:

*[...] das ist für eine türkische Familie, wo ja dieses ganze Jungfräulichkeitsdingsbums da. Es ist immer das Traurige, dass die Frauen immer auf das reduziert werden. Es ist so. Egal wie, deswegen fühlt man sich auch immer zerrissen. Zum Beispiel, je gebildeter man ist oder je mehr man älter wird, irgendwie werden dir Sachen mehr bewusst. Wie manchmal, man muss sich immer erklären. Das ist auch immer was. Ich habe auch vielen nicht gesagt, dass ich da hingegangen bin, weil viele Frauen dann schlecht denken über dich. Also Frauen machen das, nicht die Männer, Frauen machen das untereinander, nicht die Männer. Das ist vielleicht ein bisschen schwer zu verstehen. Also, das will ich auch noch mal sagen, je gebildeter du bist, als Frau, als türkische Frau, desto weniger kann man über dich etwas sagen. Es ist so.*²¹⁸

Der Weg zu mehr Unabhängigkeit, zu mehr Freiheit gegenüber einengenden sozialen Normen führt über die Bildung. Für eine türkische Frau, so Gülden, sei das die wirkungsvollste Strategie, den Erwartungen der „Community“²¹⁹ zu begegnen und sich ihnen zu widersetzen.

Gülden beschreibt zwar einen Konformitätsdruck, der von ihrem Umfeld ausgeht, doch zugleich macht sie deutlich, wie sie sich diesem nicht anpasst, sondern immer ganz eigene Wege geht.

[...] Ich gelte sowieso als Paradiesvogel. Bei mir ist immer so, die Gülden ist ja verrückt oder so.

Hannah: Was ist das, was dich zum Paradiesvogel macht?

²¹⁷ Ebd.: 17.

²¹⁸ Ebd.: 9.

²¹⁹ Den Begriff der „Community“ verwende ich hier als Bezeichnung für Güldens deutsch-türkisches Umfeld.

*Gülden: Ich habe mich zum Beispiel, immer anders gekleidet. Ich habe irgendwie sehr viel experimentiert. Ich galt immer als merkwürdig.*²²⁰

4.3.3. Zukunftspläne und die Schwierigkeit, einen passenden Mann zu finden

Gülden wird ihr Informatik-Studium in Kürze abschließen. Nach anfänglichen Schwierigkeiten hat sie einen Studiengang absolviert, der in Deutschland bis heute weitgehend eine Männerdomäne ist.²²¹ Jetzt stehen ihr verschiedene Möglichkeiten offen.

*[...] Und ja, mal sehen. Ich bin gespannt auf das Leben. Ich weiß nicht, wo sich das hin entwickelt, aber ich - mein Ziel war es nie, ja, ich will jetzt heiraten und Kinder haben und eine Hausfrau sein. Dafür habe ich zu viel über den Teller- rand geschaut. [...]*²²²

Ihrer weiteren beruflichen Entwicklung sieht sie unaufgeregt entgegen.

*[...] Also, ich will einfach einen Job und dann langsam mich auf diese Weise weiterentwickeln. Ich weiß nicht, es muss nicht mal Deutschland sein. Es kann, nachdem ich in Südafrika war, war es für mich so, du kannst es überall schaffen. [...]*²²³

Weder Deutschland noch die Türkei muss es sein, Gülden fühlt sich an keinen Ort gebunden. Im Privaten allerdings ist die Perspektive schwieriger. Als ich sie gegen Ende des Interviews frage, welches Thema sie und ihre Freundinnen vor allem beschäftigt, antwortet sie:

Gülden: Ok, ich kann dir sagen, was mich auch, also. Das ist etwas ganz anderes. Ich sag dir mal nur so, was mir aufgefallen ist. Also, ich habe sehr viele Freundinnen, die solo sind, Single sind. Weil das auch gebildete Mädels sind. Es ist schwer für uns, gebildete Männer zu finden. Es ist ja so etwas, ich weiß nicht, wo ich das herhabe. „Unsere Jungs gehen ins Gefängnis und unsere Mädchen gehen studieren.“ Es ist wirklich so. Es gibt einen richtigen Überschuss von gebildeten Frauen, die wissen was sie wollen und die selbstständig sind und dementsprechend keinen Mann finden.

Hannah: Der auch einen türkischen Hintergrund hat?

*Gülden: Ja, genau. Es ist leider so, deswegen. [...], ich kann dir jetzt auf Anhieb voll viele sagen. Es ist schwierig hier einen Partner zu finden, weil doch sich viele wünschen einen türkischen Partner zu haben.*²²⁴

²²⁰ Gülden 17.12.2009: 17.

²²¹ Der Frauenanteil liegt im Studiengang Informatik an der TU bei ca. 15 %. Nachzulesen auf der Homepage des Fachbereiches für Informatik der TU-Berlin. <http://www.eecs.tu-berlin.de/> (Zugriff am 8.8.2010).

²²² Gülden 17.12.09: 12.

²²³ Ebd.: 11.

²²⁴ Ebd.: 22.

Das Dilemma liegt auf der Hand: Wenn nach Güldens Überzeugung allein die Bildung, Frauen in die Selbstständigkeit führen kann, aber nur wenige Männer diesen Weg mitgehen, bleiben die gebildeten Frauen zwangsläufig allein.

In der szenischen Beschreibung eines Dialogs mit einem Mann, den sie in Südafrika kennen gelernt hat, erklärt sie, warum ihre Vision einer gleichberechtigten Partnerschaft bis auf weiteres eine Utopie bleibt.

[...] So, und dann hatten wir mal so gesprochen. Und dann meinte der zu mir: „Ja, dich als Frau könnte ich nicht heiraten“. Ich so, ja, warum denn? „Ja, du bist zu selbstbewusst, du weißt, was du willst.“ Ich dachte, ich spinne ja. Da meinte ich so: „Was willst du denn damit sagen?“ Er meinte das nicht im bösen Sinn, aber das ist halt sein, so wie er aufgewachsen ist so, so wie er es von Frauen kennt, ja. Das die Männer nicht klar kommen, wenn die Frau weiß, was sie will. Weil die Männer wollen irgendwie immer, das haben sie halt von den Eltern so gesehen. Es wurde ihnen so vorgelebt, und dann wollen sie es jetzt auch so haben. Also, dass die Frau vielleicht gleich, also das man nicht denken soll, ey, ich, ach ja, er meinte zu mir: „Du würdest nicht auf mein Wort hören“, hat er gesagt. Und ich so: „Ey, ist es nicht schade, dass du eine Frau, die nach deinem Wort geht? Ist es nicht besser, wenn du eine Frau hast, die denselben Weg geht? Und dass man sich gegenseitig unterstützen kann? Natürlich kann man auf einen Rat hören, oder man kann gegenseitig Entscheidungen treffen. Aber warum soll sie, also du sagst, spring und sie springt auch. Ist doch voll dämlich.“ Und dann hat er so: „Hmm, ja, du hast auch recht und so.“ Aber so denken viele Männer, und deswegen finde ich hier auch gar keinen Mann. [...]

225

Gülden macht hier ganz deutlich, welche Art von Beziehung sie schätzt und welchen Unterschied sie zwischen ihrer eigenen und der für sie längst überkommenen Vorstellungen von Emanzipation und Partnerschaft sieht. Sie hat es mit Männern aus der türkisch-deutschen Community ebenso versucht wie mit „Türkeitürken.“²²⁶ Auch ein deutscher Mann hat sie enttäuscht. Mit ihren Vorstellungen von einer partnerschaftlichen Ehe vollzieht sie einen Bruch mit traditionellen Vorstellungen der Elterngeneration. Sie erfährt, welche Probleme diese Loslösung mit sich bringt, aber Gülden will trotzdem an ihrem eigenen Weg festhalten.

An ihrer Person wird deutlich, wie unangemessen die vormals im öffentlichen wie auch im wissenschaftlichen Diskurs verbreitete These vom Kulturkonflikt ist.²²⁷ Nach dieser

²²⁵ Ebd.: 9

²²⁶ Ihr jetziger Freund ist, wie Gülden es nennt, ein „Türkeitürke“, der aus der Türkei nach Deutschland gekommen ist, um hier sein Studium fortzusetzen. Mittlerweile lebt er in London. Sie erklärt mir, er habe immerhin ähnliche Vorstellungen von Partnerschaft wie sie.

²²⁷ Und auch gegenwärtige Diskurse sind noch bestimmt von diesem Dispositiv: So stellt Christine Riegel (2010) in ihrer sozio-biografischen Untersuchung zu Orientierungen und Handlungsformen von jungen Frauen mit Migrationshintergrund fest, dass in Alltagsdiskursen der „Mehrheitsgesellschaft“ die Rede ist von Kulturkonflikten zwischen Eltern und Kindern und problematische Lebenslagen auf kulturelle Ursachen reduziert werden. Vgl. hierzu auch Sabine Mannitz (2006) Kritik an der „primordialistisch“ herge-

These sollen gerade auch junge türkische Frauen massiv darunter leiden, dass sie in einem Spannungsfeld zwischen zwei Kulturen und deren jeweiligen Normen stehen. Ihre Position „zwischen den Stühlen“ führe sie fast zwangsläufig in eine Identitätskrise. Bereits Mitte der 90er Jahre hat Berrin Otyakmaz eine qualitative Studie mit jungen türkischen Frauen aus der zweiten Migrantengeneration durchgeführt, deren Ergebnisse die Kulturkonflikttheorie deutlich in Frage stellten.²²⁸ Sie zeigte, dass die Frauen ein breites Spektrum unterschiedlichster Verhaltensformen entwickelt hatten, um mit den Anforderungen fertig zu werden, die aus ihrer Lebenssituation erwachsen. Sie befinden sich nicht zwischen, sondern „Auf allen Stühlen“, so der Titel von Otyakmaz Studie.

Ebenso findet Gülden ihren Weg durch alle realen und vermeintlichen Widersprüche hindurch. Sie fühlt sich ihren Eltern in großer Dankbarkeit verbunden, denn sie weiß, dass sie ihnen die Möglichkeit verdankt, ihr eigenes Leben in solcher Unabhängigkeit zu führen. Nicht zuletzt deshalb weist sie pauschalisierende Urteile, die ihre Herkunftskultur abwerten, energisch zurück und empfindet sie als Kränkung. Das hindert sie aber nicht, aus ihrem eigenen Erleben heraus manche Verhaltensnorm der Elterngeneration zu kritisieren und deren Übernahme zu verweigern.

Was Gülden mir als ihre Devise im Blick auf Beziehungen zu Männern mitteilt, verstehe ich ebenso als Beschreibung der Strategie, mit der sie sich erfolgreich mal in dieser (eher türkischen) und mal in jener (eher deutschen) Erfahrungswelt bewegt. Weder hier noch dort will sie sich ganz vereinnahmen lassen.

*Weil, du weißt nie was passiert. Ich habe immer so die Devise: einen Fuß draußen! Bei mir ist es so. Ich habe immer einen Fuß draußen.*²²⁹

4.4. Ayse: „Ich habe bei allem von null angefangen“

Sowohl im Interview wie auch aus meiner teilnehmenden Beobachtung geht eindringlich hervor, welche außerordentliche Bedeutung Ayse ihrer Familie beimisst. In ihrem biographischen Rückblick wird deutlich, welche besonderen Einwirkungen über die traditionell starke Familienbindung hinaus dazu geführt haben, dass für Ayse der familiäre Zusammenhalt eine so zentrale Rolle spielt.

Ayses Leben war und ist von transnationalen Erfahrungen geprägt. In der Forschungsliteratur wird Transnationalität zunehmend als ein migrationstheoretischer Ansatz disku-

leiteten Kulturkonflikt-These. Diese halte sich beharrlich gerade im „ausländerpädagogischen Spezialdiskurs“. Ebd. 44 ff.. Erol Yildiz (2009b) spricht von einem konventionellen Umgang, der noch immer die gesellschaftlichen Bedingungen ignoriert oder als „Kulturkonflikt“ wahrnimmt, unter denen migrantische Jugendliche aufwachsen, Alltagsstrategien entwickeln und Anerkennung fordern.

²²⁸ Vgl. Otyakmaz 95: 128.

²²⁹ Gülden 17.12.2009: 15.

tiert. Ich werde der Frage nachgehen, wie Ayses Erfahrungen vor dem Hintergrund dieser Forschungsdebatte einzuordnen sind.

4.4.1. Jugend im Hin und Her zwischen Berlin und einem Dorf in der Türkei

Ayse lebt heute dort, wo sie geboren wurde: in Berlin – und hat trotzdem einschneidende Migrationserfahrungen hinter sich. Sie war elf Jahre alt, als ihr Vater beschloss, in die Türkei zu remigrieren.

[...] Damals war ja diese Geldauszahlung vom Staat, das war ja `88, glaub ich. Kann das hinhauen? Da haben die gesagt, wer rüber geht für immer, der soll sich melden, wird die ganze Rente ausgezahlt und dann kriegt man noch Zuschuss, glaub ich. Und mein Vater war der Meinung, Mädchen sollten hier nicht zur Schule gehen, damit sie nicht versaut werden. Was er sich dabei gedacht hat, weiß ich nicht, ja. Hat er uns mitgenommen. Sozusagen unsere Leben eigentlich zerstört, ja. Er hat uns unser Leben weggenommen.²³⁰

Es war das unter der Regierung Kohl verabschiedete Rückkehrförderungsgesetz von 1983,²³¹ das Ayses Vater Anlass zu dieser Entscheidung gab. Doch weder die Mutter noch Ayse und ihre drei Jahre ältere Schwester wollen Deutschland verlassen. Was für den Vater und die Mutter eine Rückkehr war, bedeutete für die Kinder eine Entwurzelung. Heute ist Ayse überzeugt, dass der Entschluss ihres Vaters nicht nur ihr Leben zerstört hat.

Neben dem materiellen Anreiz gab es für den Vater noch ein starkes Motiv, Deutschland zu verlassen. Er wollte seine Töchter vor den negativen Einflüssen der deutschen Schule bewahren. In Ayses drastischer Wortwahl - „nicht versaut werden“ – spiegelt sich wohl die Vehemenz, mit der der Vater seine Töchter vor einer drohenden „Verdeutschung“ warnte.²³²

²³⁰ Ayse 28.11.2009: 2.

²³¹ Neben rechtlichen Verschärfungen wurde am 29.11.83 das Gesetz zur „Förderung der Rückkehrbereitschaft von Ausländern“ vom Bundestag verabschiedet. Es war vor allem an türkische Arbeitnehmer adressiert, die man für „integrationsunfähig“ hielt. Das Gesetz, das Rückkehrhilfen von bis zu 10.500 DM für Erwachsene und 1.500 DM pro Kind und die vorzeitige Erstattung der Arbeitnehmerbeiträge aus der Rentenversicherung gewährte, fand relativ wenig Resonanz. Als Folge dieses Gesetzes kehrten ca. 250.000 türkische Arbeitnehmer in die Türkei zurück. Heute gilt es als eine „symbolische Maßnahme“, die zum einen den türkischen Familien ihre Unerwünschtheit signalisierte und zum anderen der Regierung ermöglichte, ihrer Aktivität, die Ausländerzahlen zu reduzieren, Ausdruck zu verleihen. Vgl. Treibel 1999.

²³² Ein Begriff, dem auch die Ethnologin Sabine Mannitz in ihrer Studie unter jungen Menschen nicht-deutscher Herkunft aus Berlin-Neukölln begegnet: „Sich ‚wie die Deutschen zu verhalten‘ oder zu ‚verdeutschten‘ war nach Auskunft der Mädchen und jungen Frauen in vielen Immigrantenfamilien als erzieherische Mahnung gebräuchlich.“ Mannitz 2006: 110.

Die Eltern, die beide als Arbeitsmigranten nach Berlin gekommen sind, haben offenbar regelmäßig die Schulbildung ihrer Kinder hinten angestellt, wenn es darum ging, Reisen in die Türkei zu unternehmen.²³³

Ayse: [...] Fünf Jahre bin ich hier zur Schule. In der ersten Klasse habe ich sehr oft gefehlt, sehr oft. Erstes Schuljahr habe ich ca. 72 Tage gefehlt.

Hannah: Und warum?

*Ich weiß auch nicht, warum. Bestimmt hat meine Mutter nicht Wert drauf gelegt, dass ich zur Schule muss. Danach ging es wieder. In der fünften Klasse war ich wieder in die Türkei, dann haben wir da, fünf Monate waren wir drüben, haben wir da gelebt. Schulversäumnis natürlich, ne. Als ich wieder zurückkam, haben sie eine hohe Geldstrafe bekommen. Wir waren ja schulpflichtig und ohne abzumelden, gar nichts. [...]*²³⁴

Nach diesen häufigen Besuchen in der Türkei kommt es dann 1983 zur vermeintlich endgültigen Übersiedlung, doch Spannungen innerhalb der Familie führen dazu, dass die Mutter mit Ayse wenige Jahre später nach Deutschland zurückkehrt.

*[...]Und mit 16 kam ich dann wieder zurück mit meiner Mutter. Meine Mutter hat damals mit meinem Bruder gewohnt, ich mit meiner Schwester. Dann kam ein Brief von der Behörde, weil ich ja angemeldet war, ich soll zur Schule gehen, weil ich ja noch schulpflichtig war. Ich sollte mich anmelden. Mein Vater ist dann gekommen hinter uns her und hat gesagt: „Nee, ihr kommt jetzt mit zurück.“ Sieben Monate war ich hier, meine Mutter hat sich nicht gewehrt und hat dann gesagt: „Ok, wir kommen mit.“ Hat er uns wieder genommen.[...]*²³⁵

In der Türkei fühlt Ayse sich isoliert, sie hat dort kaum soziale Kontakte.

*[...] Es war so wie im Knast für mich. Nur zu Hause, du hattest nur die vier Wände um dich herum, du gehst nicht raus. Du hast nur deine Cousine als Freundin und von der Nachbarschaft eine Freundin, die ab und zu mal zu dir kommt und du überhaupt nicht zu ihr gehen darfst. Ich durfte überhaupt nichts machen. Damals trug ich auch Kopftuch. Das war aber meine eigenen Wille. Wenn man klein ist, sieht man das nicht als religiöse Gründe, denke ich. Ich habe das mit neun, habe ich mich bedeckt, mit 18 wieder abgemacht.*²³⁶

Ayses Beziehung zu ihrem Vater bleibt lange Zeit ambivalent. Ob sie als Kind das Kopftuch tatsächlich aus eigenem Antrieb getragen hat, erscheint ihr im Rückblick dann doch nicht so gewiss.

Keine Ahnung. Vielleicht wegen meines Vaters. Er war ja sehr religiös mein Vater. Ich habe ihn vielleicht als Gott gesehen. Ich war seine Lieblingstochter, ne?

²³³ Ein Schicksal, das gerade in den 70er und 80er Jahren viele Migrantenkinder teilten. Ipek Ipekcioglu, eine Frau im gleichen Alter wie Ayse, die heute ebenfalls in Neukölln lebt und in der Musikszene als „DJ Ipek“ bekannt ist, sagt von sich selbst sie sei „ein Kofferkind“. „Ich bin wie bin ein Koffer durch die Gegend getragen worden, zwischen Deutschland und der Türkei.“ Vgl. Arikan/ Ham 2009: 157

²³⁴ Ayse 28.11.2009: 1.

²³⁵ Ebd.: 2.

²³⁶ Ebd.: 2.

*Und dann dachte ich vielleicht, er hat mich damit mehr lieb, wenn ich mich bedecke und bete, das kam so einfach eigentlich. [...]*²³⁷

Doch im Alter von 18 Jahren legt sie nicht nur das Kopftuch ab, sie wagt den Bruch mit ihren Eltern, verlässt die Türkei und zieht zu ihrer Schwester nach Berlin. Sie wird ihren Vater danach acht Jahre lang nicht wieder sehen. Ihre Schwestern, die anders als Ayse von Seiten des Vaters auch extreme Gewaltanwendung erfahren haben, brechen den Kontakt zu ihm endgültig ab. Ayse aber besucht ihn in der Türkei und ist froh darüber, dass sie sich vor seinem Tod noch mit ihm aussöhnen konnte.

*[...] Nachdem ich verheiratet war, bin ich zu ihm gegangen und dann hat er gesagt: „Warum bist du gekommen?“ „Na, um dich zu sehen.“ Dann sind wir schnell aufgestanden und gegangen. Ein Jahr später bin ich wieder hin. Symera war geboren. Ich habe gesagt zu Lisa: „Es ist mein letzter Versuch, noch einmal versuche ich es nicht. Wenn er jetzt auch sagt, warum bist du gekommen, werde ich ihn nicht wieder sehen.“ Erst hat er Symera gesehen, dann hat er mich gesehen und mich umarmt natürlich. Er hat geweint, ich habe geweint. Ich war froh, dass wir uns im Guten getrennt haben bevor er starb. [...]*²³⁸

Einerseits zweifelt sie bis heute daran, ob es richtig war, sich so entschieden vom Vater zu lösen. Sie hat ihn zwar von Deutschland aus finanziell unterstützt, denn sein Leben in der Türkei (seit Ende der 90er Jahre sind die Eltern geschieden) verlief offenbar schwierig; doch nach seinem Tod quält sie sich mit der Frage, warum sie ihm nicht mehr gegeben hat. Andererseits glaubt sie die Schuldfrage, die sie lange beschäftigt hat, für sich nun endgültig geklärt zu haben.

*[...] Ich bin eine starke Person, ja, so etwas kann mich nicht mitnehmen. Ich habe Kinder, ich muss stark bleiben. Ich bin auch stark geblieben. Ohne Antidepressiva. Alles gut, bestens. Habe ich die Fotos (von ihrem Vater, H.S.) beiseite gepackt. Manchmal überlege ich: Hast du deinem Vater etwas getan? Nein. Er hat dir viel getan. Weil, er hat dein Leben zerstört, ja. Heute z.B., wäre ich vielleicht ganz woanders, vielleicht hätte ich ein Studium beendet, vielleicht wäre ich ein Arzt. Wer weiß das, ja. Wenn ich hier geblieben. Aber die acht Jahre fehlen mir. Sogar den Hauptschulabschluss zu schaffen, war wie ein Studium für mich. Alles von neuem anzufangen, ja. [...]*²³⁹

Dass Ayse so bitter über die Folgen des Hin und Her in ihrer Jugend urteilt, hat auch entscheidend damit zu tun, dass ihr der Wiederbeginn ihres Lebens in Deutschland durch restriktive, aufenthaltsrechtliche Bestimmungen fast unmöglich gemacht wird.

[...] Ja. Zurück zu meinem Leben. Als ich zurück kam mit 18, da haben wir erst so ein Rückkehroptionsantrag gestellt. Dieser Antrag wurde nicht akzeptiert, da ich acht Jahre drüben war. Und dann haben meine Rechtsanwälte probiert, dass

²³⁷ Ebd.: 2.

²³⁸ Ebd.: 5.

²³⁹ Ebd.: 7.

*ich hier Aufenthalt bekomme. Es ging aber nicht. Ich habe diese Abschiebung bekommen. Die haben mich bedroht, BDR zu verlassen. Der mich hier aufhält wird nach Paragraph so und so bestraft, Bußgeld, das und jenes. Das heißt, meine Schwester, sie hat ja die ganzen Kosten für mich bezahlt, es sei denn Kurse und Rechtsanwalt, das war natürlich eine Menge Geld. Sie hat dafür hart gekämpft. Es ging aber einfach nicht vorwärts. Ja. Ich bin zum Ausländerbehörde eines Tages, da hat man mir meinen Pass weggenommen, genau an meinem Geburtstag, und hat mir mit Abschiebung gedroht. Haben gesagt: „So, sie bringen jetzt ihre Flugtickets, legen uns das vor und ihr Ausweis wird dann ausgehändigt. Sie dürfen hier nicht mehr bleiben“. [...]*²⁴⁰

Ihre relativ detaillierte Erinnerung zeigt meines Erachtens, wie einschneidend die Ausweisungsandrohung für Ayse im Rückblick gewirkt hat. Ayse entgeht aber der Abschiebung aus ihrer Geburtsstadt, indem sie kurzerhand ihren Cousin heiratet. Sie bringt in der folgenden Passage in ironischer Distanz zum Ausdruck, wie pragmatisch sie mit der Situation damals umgegangen ist.

*[...] Und dann haben sie es gleich fertig gemacht. Wir haben unterschrieben und dann waren wir verheiratet. Und dann sind wir zur Ausländerbehörde. „So, jetzt bin ich verheiratet, kriege ich nun meinen Aufenthalt?“ (lacht). Ja, dann haben sie mir meinen Aufenthalt verlängert. [...]*²⁴¹

Drei Jahre lang ist Ayse auf ihren Cousin angewiesen. In dieser Zeit gibt es viele Komplikationen, u. a. weil der Cousin sich zwischenzeitlich in der Türkei verheiraten will. Da muss viel Papierkram erledigt werden zwischen „hier“ und „drüben“, wie Ayse sagt, wenn sie in ihren Erzählungen Deutschland und die Türkei nebeneinander stellt. Schließlich aber erhält sie ihren gesicherten Aufenthaltstitel, lässt sich scheiden und heiratet 1998 ihren jetzigen Mann.

4.4.2. Lokal und transnational: Ayses Familienleben in Berlin-Neukölln

Oberflächlich betrachtet ist Ayses Familie heute eine „typisch“ Neuköllner Familie mit türkischem Migrationshintergrund. Als besonders charakteristisch dürfte der tatsächlich

²⁴⁰ Ebd.: 5. Abgesehen von den besonderen Voraussetzungen, die in Ayses Fall vorlagen, ist darauf hinzuweisen, dass auch heute bereits nach einer Abwesenheit von mehr als sechs Monaten der Aufenthaltstitel verloren gehen kann. Nach § 51, Absatz 7 des Aufenthaltsgesetzes erlischt der Aufenthaltstitel, wenn der Ausländer „ausgereist und nicht innerhalb von sechs Monaten oder einer von der Ausländerbehörde bestimmten längeren Frist wieder eingereist ist“. Nachzulesen unter:

http://bundesrecht.juris.de/aufenthg_2004/_51.html (Zugriff am 28.07.2010).

Vgl. hierzu den aktuellen Fall der türkischen Rentnerin Sehri Bektas, die nach vierzigjährigem Arbeitsleben in Deutschland ihre unbefristete Aufenthaltsgenehmigung verlor und eine Ausweisung erhielt, nachdem sie sich zuvor mit ihrem Mann zwei Jahre lang in der Türkei aufgehalten hat. Nachdem der Presseartikel in der Öffentlichkeit für erhebliches Aufsehen gesorgt hatte, wurde die Entscheidung korrigiert. Online-Ausgabe der NORDSEEZEITUNG vom 16.12.2009:

http://www.nordsee-zeitung.de/Home/Region/Bremerhaven/Wie-ein-Stich-ins-Herz-arid,281725_puid,1_pageid,16.html (Zugriff am 09.08.2010).

²⁴¹ Ayse 28.11.2009: 6.

sehr ausgeprägte Familienzusammenhalt gelten; man trifft sich gern und oft und verbringt viel Zeit miteinander. Nach Beck-Gernsheim sind diese starken Familienbindungen, außerdem die hierarchische Ordnung und das Festhalten an Traditionen jene Elemente, die das in der Öffentlichkeit vorherrschende Bild der türkischen Migrantenfamilie prägen.²⁴² Dabei komme es auf die Perspektive des Betrachters an, ob dieses Familienleben als „mehr ‚vormodern‘, rückständig, altmodisch – oder noch mehr ‚in Ordnung‘, stabil und gefestigt“²⁴³ erscheint.

Beck-Gernsheim stellt die Angemessenheit dieses Bildes zu Recht in Frage: „Es lohnt sich, genauer zu prüfen: Wie schauen ‚Migrantenfamilien‘ in Deutschland im Inneren aus?“²⁴⁴

Ayses Ehemann Asif ist gebürtiger Engländer, seine Eltern sind aus Pakistan nach Großbritannien eingewandert. Ayse und Asif haben ihre Hochzeit nach pakistanischem Ritus in London gefeiert und dann noch einmal in Berlin mit den türkischen Verwandten. In den ersten Ehejahren lebt er noch in London und sie überwiegend alleinerziehend in Berlin. Nach der Geburt des zweiten Kindes unternimmt Ayse einen Versuch, nach London auszuwandern, doch schon nach kurzer Zeit stellt sie fest, dass sie ihre Familie in Berlin nicht entbehren kann; hier wohnen ihre Schwester, ihr Bruder und eine Vielzahl weiterer Verwandter. Heute lebt Ayses Mann mit ihr in Neukölln und hält von dort aus die Beziehung zu seiner Familie in London.

Gerade weil Ayse auf engen Familienzusammenhalt so großen Wert legt, empfindet sie es als besonders schmerzlich, dass ihre Mutter ganz allein in der Türkei lebt. Alle Versuche, für sie wiederum eine Aufenthaltsgenehmigung zu erwirken, sind gescheitert; deshalb kann sie nur mit einem Touristenvisum jeweils für drei Monate nach Deutschland einreisen. Aufgrund dieser restriktiven Bestimmungen musste die Familie Mittel und Wege finden, die isoliert lebende Mutter zu unterstützen. Die Beziehung zu ihr wird aufrechterhalten durch regelmäßige Telefonate, Video-Anrufe via Skype und eben Besuche über Touristenvisa. Diese grenzüberschreitende Kommunikation gelingt relativ gut, aber sie geschieht unfreiwillig, und die Mutter leidet, wie ich von ihr selbst erfahre, sehr unter der räumlichen Trennung.

Unter diesen Umständen ist verständlich, dass auch Ayse so oft es ihr überhaupt möglich ist, in die Türkei reist. Wenn sie dorthin kommt, erlebt sie das Land heute im Un-

²⁴² Vgl. Beck-Gernsheim 2007: 38 ff.

²⁴³ Ebd.: S. 40.

²⁴⁴ Ebd.: S. 38.

terschied zu früher als einen Ort, an dem sie sich ebenfalls zu Hause fühlt und wo sie, anders als in Berlin, sehr leicht Entspannung findet.

So zeigt schon ein etwas genauerer Blick auf Ayses Familie, dass auch in ihrem Fall das Klischeebild von der primär traditionsorientierten Migrantenfamilie nicht der Realität entspricht. Ayses Familiennetzwerk ist von ganz besonderer Art: Es funktioniert im engen, lokalen Bereich, wenn nahe und entfernte Verwandte sich gegenseitig unterstützen, aber es spannt sich auch weit über Landesgrenzen hinweg von Deutschland in die Türkei, nach Großbritannien und sogar bis nach Pakistan. Wie die transnationale Komponente in Ayses Leben aus Sicht der Transnationalismusforschung zu verstehen ist, wird Thema des folgenden Abschnitts sein.

Mit Blick auf die oft konstatierte überdurchschnittlich starke Familienbindung von Migranten weise ich ergänzend auf die Anmerkung von Beck-Gernsheim hin, wonach die starke Orientierung auf die Familie häufig eine Reaktion darstellt „auf die Art der Aufnahme im Ankunftsland [...], die dort erfahrene Zurückweisung, Ablehnung, Diskriminierung.“²⁴⁵ Dieser Zusammenhang lässt sich auch in Ayses Biographie unschwer nachweisen.²⁴⁶

4.4.3. Ayses Erfahrungen vor dem Hintergrund der Forschungsdebatte um Transnationalität

In meinem Überblick über die Migrationsforschung habe ich einige Grundelemente der Transnationalismusforschung vorgestellt.²⁴⁷ Sie erhebt den Anspruch, Erklärungsmodelle zu bieten, die der Lebenswirklichkeit einer wachsenden Zahl von Migranten besser gerecht werden als herkömmliche Deutungsmuster. Grenzüberschreitende Migration ist demnach immer weniger eine nur in eine Richtung verlaufende räumliche Bewegung. Vielmehr finden in vielen Fällen komplexe und dauerhafte Pendelbewegungen statt.²⁴⁸ Dem werde das „klassische“ Verständnis von Migration nicht gerecht, weil es voraussetzt, dass einem Ver- und Zurücklassen der Herkunftsregion eine anschließende Integration, bzw. Assimilation, in die Gesellschaft der Ankunftsregion folge. Der transnationale Ansatz setzt dagegen, dass es gerade die vielfältigen und fortdauernden

²⁴⁵ Ebd.: 49.

²⁴⁶ Ayse konnte ihre Rückkehr nach Deutschland nur durchsetzen, weil sie sich auf das „Netzwerk Familie“ verlassen konnte. Ihr Bruder und ihre Schwester haben sie damals mit allen Mitteln unterstützt. Auch die sehr schwierige Zeit des Neuanfangs in Berlin - „*Du hast alles verlernt. [...] Alles ist verloren. Du musst von Null starten wieder, [...].*“ hat sie, so deute ich ihre Erzählung, nur durch gestanden, weil ihre Schwester für sie „gekämpft“ hat.

²⁴⁷ Siehe Kapitel 2.2.2.

²⁴⁸ Vgl. hierzu Sabine Hess (2009b) Studie zur transnationalen Pendelmigration: „Globalisierte Heimat. Au-pair als Migrationsstrategie von Frauen aus Osteuropa.“

Bezüge zwischen Herkunfts- und Ankunftsgesellschaft sind, die das Leben zahlreicher Migranten bestimmen.²⁴⁹

Ayse ist gewiss auf ihre besondere Art eine Transmigrantin. Ihre Lebensgeschichte ebenso wie ihre heutige Lebenssituation ist geprägt von vielfachen grenzüberschreitenden Erfahrungen und Kontakten.

Zu fragen wäre, ob auch der Begriff des „Transnationalen Sozialen Raums“ (TSR)²⁵⁰ im Blick auf Ayses Lebenswirklichkeit sinnvoll angewendet werden kann. Nach Analyse des Interviews, vor allem aber auch aufgrund meiner teilnehmenden Beobachtung meine ich, diese Frage bejahen zu können. Ayse lebt auf der einen Seite intensiv in ihrem lokalen Netzwerk familiärer Beziehungen – alle Geschwister und deren Familien leben im engsten Neuköllner Umkreis. Andererseits schafft sie mit ihrer Familie via Handy, Skype und regelmäßiger Besuchsreisen (Türkei, Großbritannien) Verflechtungszusammenhänge, die einen sozialen Raum ganz eigener Art entstehen lassen. Er lässt sich mit Ludger Pries kennzeichnen als „geographisch-räumlich diffus“, als „de-lokalisiert“ oder „plurilokal“. Das Ineinanderwirken des engen und des extrem weit gespannten Sozialraums bestimmt Ayses tägliche Lebenspraxis.²⁵¹

Damit wird auch deutlich, wie stark sich ihr Lebensentwurf von den Vorstellungen und Alltagspraxen ihrer Eltern- oder gar Großelterngeneration unterscheidet.²⁵²

Ich greife zwei Punkte heraus, um diesen Unterschied der Lebensformen zu kennzeichnen. Denkt man an Ayses Erfahrungen als Kind und Jugendliche, dann besteht heute in ihrer eigenen Familie eine gänzlich andere Familienstruktur. Ayse agiert selbstbewusst und selbstständig, Asif ist entsprechend weit davon entfernt, die Rolle des patriarchal auftretenden Familienvaters zu spielen. – Außerdem ist Ayse, deren eigener Bildungsweg sehr unglücklich verlief,²⁵³ heute überaus interessiert daran, dass ihre Kinder die Chance auf eine gute Schulbildung erhalten. Auf Elternabenden tritt sie, nach ihren Er-

²⁴⁹ Zur Kritik an der Theorie des Transnationalismus vgl. Michael Bommers, „Der Mythos des Transnationalen Raumes. Oder: Worin besteht die Herausforderung des Transnationalismus für die Migrationsforschung.“ In: Thränhardt; Hunger (Hg.) 2003: 90 – 116.

²⁵⁰ Nach Ludger Pries werden unter Transnationalen Sozialen Räumen „neue ‚soziale Verflechtungszusammenhänge‘ verstanden, die geographisch-räumlich diffus, bzw. ‚de-lokalisiert‘ sind und gleichzeitig einen nicht nur transitorischen sozialen Raum konstituieren, der sowohl eine wichtige Referenzstruktur sozialer Positionen und Positionierungen ist als auch die alltagsweltliche Praxis, (erwerbs-) biographischen Projekte und Identitäten der Menschen bestimmt und gleichzeitig über den Sozialzusammenhang von Nationalgemeinschaften hinausweist.“ Pries 1998: 74 f.

²⁵¹ Das bedeutet, nach Pries Definition des TNR, dass der „Relevanzrahmen“ ihrer Lebenswelt jenseits zu nationalgesellschaftlichen Grenzen liegt.

²⁵² Beck-Gernsheim fordert dementsprechend: „Transnational, nicht traditional: so muss man die Lebensentwürfe und Lebensformen von Migranten begreifen.“ Vgl. Beck-Gernsheim 2007: 50.

²⁵³ Nach ihrer Rückkehr nach Deutschland konnte sie unter großen Mühen noch ihren Hauptschulabschluss nachmachen, doch eine begonnene Ausbildung hat sie später abgebrochen.

zählungen, sehr engagiert auf und besucht Fortbildungen, die an der Schule ihrer Töchter angeboten werden. Außerdem ist sie froh darüber, dass die Kinder neben Türkisch und Deutsch mit ihrem Mann auch Englisch lernen.

Der Blick auf Ayses Biographie zeigt, wie transnationale Erfahrungen zwar zum Entstehen neuer sozialer Räume beitragen, dass sie andererseits aber auch mit extremen Belastungen verbunden sein können. Ayse ist gezwungenermaßen zur Transmigrantin geworden. Und auch der transnationale Raum, in dem sie heute lebt, ist zu einem beträchtlichen Teil durch äußeren Zwang entstanden (Aufenthaltsgesetz, Einreisebestimmungen, etc.).²⁵⁴

Um einen Eindruck von den Veränderungen zu vermitteln, die sich in Ayses Familie ergeben haben und die fortgesetzt stattfinden, füge ich dem Anhang zu dieser Arbeit einen Auszug aus meinem Feldforschungstagebuch bei. Ich hatte Gelegenheit, die Geburtstagsfeier von Ayses dreijährigem Sohn Bilal mitzerleben. Die Familie, die an diesem Tag zusammentrifft, ist ein starker Beweis dafür, wie wenig das Bild von der primär traditionsverhafteten Migrantenfamilie mit der Realität übereinstimmt. Und ganz selbstverständlich öffnet sich auch an jenem Geburtstagsabend der transnationale Raum.

4.5. Sükran: „Nach außen zeigen, dass ich diesen Glauben habe.“

Sükran ist eine Migrantin, die ihre eigene Migrationsgeschichte wie auch den in der Gesellschaft geführten Diskurs um Integration intensiv reflektiert. Anlass hierfür gibt nicht zuletzt ihre berufliche Tätigkeit im sozialen und interkulturellen Bereich. Sie ist äußerst eloquent, spricht schnell und gelegentlich auch „ohne Punkt und Komma“.

Unter meinen Interviewpartnerinnen ist Sükran die einzige, die ein Kopftuch trägt. Dass dieses Kleidungsstück von weiten Teilen der Öffentlichkeit als Symbol für Frauenunterdrückung, andererseits aber auch als Symbol „kultureller Abgrenzung“²⁵⁵ angesehen wird, hat schwerwiegende Konsequenzen für die Kopftuchträgerinnen selbst. Sükran hat diesbezüglich viele Erfahrungen gesammelt und in der Folge ihre persönliche Meinung zum Thema „Kopftuch“ entwickelt.

²⁵⁴ Vgl. hierzu den Überblick, den Sabine Hess (2007) zu wesentlichen Strömungen in der transnationalen Migrationsforschung, gibt. Sie arbeitet heraus, dass sich darin zwei Pole von Forschungsansätzen erkennen lassen. Der eine betone wesentlich die widerständigen Strategien von transnationalen Migrantinnen, der andere fokussiere kritisch die Kontextualität von „transnationalen Praktiken“ und „transnationalen Bezügen“ und richtet den Blick auf strukturierende Machtverhältnisse. Beide Ausrichtungen erscheinen mir für das Verständnis der transnationalen Lebenswirklichkeit von Ayses Familie sinnvoll.

²⁵⁵ Oestreich 2004: 38. Die damalige baden-württembergische Kultusministerin, Annette Schavan, spricht in einer Stellungnahme zur Entscheidung des Oberschulamts Stuttgart vom Kopftuch „als Symbol für kulturelle Abgrenzung“. Das Amt hatte damals die Übernahme Fereshta Ludins in den Staatsdienst abgelehnt, weil die Pädagogin ein Kopftuch trägt. Der Fall Ludin beschäftigte deutsche Gerichte jahrelang und erfuhr größte Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit. Vgl. ebd.

Nach der Vorstellung von Sükrans Migrationsbiographie werde ich nur wenige Hauptlinien des umfangreichen Diskurses um das Kopftuch nachzeichnen, um dann Sükrans Position in dieser Diskussion zu beschreiben.

4.5.1. Eine lange Migrationsgeschichte

Migration ist eine Erfahrung, die das Leben von Sükrans Familie seit Generationen bestimmt. Um mir das zu illustrieren, malt Sükran mit schnellen Strichen drei Kreise auf ein Stück Papier. Sie stehen für Kaukasien, die Türkei und Deutschland. Es waren ihre Urgroßeltern, die mit vielen anderen Tscherkessen ihre Heimat im Kaukasus verlassen mussten und ins Osmanische Reich flohen. Schon in der Türkei erlebte Sükran, wie es ist, eine wohlvertraute Sprache im Innenraum der Familie zu haben und daneben auf der Straße und in der Schule eine zweite Sprache zu sprechen.²⁵⁶ Dabei war letztere, die türkische Sprache, für das tägliche Leben wohl die wichtigere; sie nennt das Türkische denn auch ihre zweite Muttersprache.

*Weil, wir sind ja aufgewachsen in der tscherkessischen Kultur zu Hause. Und wir mussten uns aber, das ist so, wie wenn jetzt die Türken zu Hause türkische Kultur vorziehen, aber in ihrer Arbeitszeit und in ihrer Schulwelt und im externen Bereich die deutsche Kultur mitbekommen, miterleben, mit leben. So war das bei uns, dass wir die tscherkessische Kultur in unserem Dorf, in unserer Gemeinschaft und in unserem zu Hause vorgeführt haben, aber in der Gesellschaft, in der schulischen und wenn wir raus gegangen sind, mussten wir ja Türkisch sprechen und mussten wir auch die türkische Kultur miterleben. Ohne das wir unsere tscherkessische Kultur vergessen und verlernt haben. Und dadurch kam, dadurch, dass wir schon mal eine andere Kultur erlebt haben und auch erlernt haben, war ja für mich die deutsche Kultur zu erlernen, nicht so schwierig. [...]*²⁵⁷

Als sie 1969 nach Deutschland kommt, lernt sie Deutsch als ihre dritte Sprache zuerst in einer türkischen Klasse mit einem türkischen Lehrer, bis sie dann ab der dritten Klasse in eine reguläre Grundschule eingeschult wird. Sie erreicht den erweiterten Hauptschulabschluss, vor allem durch die Unterstützung ihres Vaters, wie sie erzählt. Anders als ihre Mutter, die nie eine Schule besuchte, konnte er in der Türkei die Grundschule absolvieren, und so unterstützt er Sükran in ihrem Wunsch, auch noch die 10. Klasse abzuschließen. Aufgrund ihrer Noten hätte sie das Aufbaugymnasium besuchen können,

²⁵⁶ Durch russische Kolonisation wurden Tscherkessen in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. aus dem Kaukasus vertrieben. Nach Atatürks Gründung der türkischen Republik wurde den Tscherkessen jede kulturelle Betätigung untersagt. In den 30er-Jahren wurde auch die tscherkessische Sprache verboten. Erst in den 60er Jahren - während Sükrans Kindheit in der Türkei - gab es eine gewisse Liberalisierung, und erste tscherkessische Kulturvereine wurden wieder zugelassen. Vgl. Writenet (1996) „The North Caucasian Diaspora In Turkey“, nachzulesen auf der Homepage des UNHCR: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6a6bc8.html> (Zugriff am 01.08.2009).

²⁵⁷ Sükran 20.02.2010: 7.

aber da setzte sich die Vorstellung der Eltern durch, die meinten, als Mädchen solle sie einen Beruf ergreifen. Sükran bereut es bis heute, dass sie damals nicht den Weg aufs Aufbaugymnasium gegangen ist; stattdessen macht sie eine Ausbildung zur Damenschneiderin.

Der Berufsweg, der mit dieser Ausbildung seinen Anfang nimmt, ist lang und vielfältig. Lange Jahre arbeitet sie in verschiedenen Bereichen der Textilbranche. Nach der Geburt ihres zweiten Kindes und anschließender Kinderbetreuung ist sie arbeitslos und kommt nur über verschiedene ABM-Maßnahmen wieder ins Arbeitsleben zurück. Eine dieser Arbeitsmaßnahmen führt sie in den sozialen Bereich und Sükran wird Stadtteilmutter.²⁵⁸ Diverse Tätigkeiten im sozialen Umfeld schließen sich an, bevor sie Projektleiterin im „Café Vielfalt“ wird.

Die Hartnäckigkeit, mit der Sükran trotz schwieriger Lebensumstände immer wieder Fortbildungsmöglichkeiten ergreift und neue Arbeitsfelder für sich erschließt, entspricht ihrem kämpferischen Charakter, den sie an vielen Stellen in den Interviews betont. Negative Erfahrungen und Belastungen werden von ihr nur angedeutet; zentraler in unserer Begegnung, so scheint es, ist es für sie, ihre Stärken hervorzuheben.

[...]]Bin immer noch am lernen. Dafür habe ich auch zwei Seiten Lebenslauf, all die Jahre. Ach so, und ich habe sechs Monate noch einen Ausbilderschein gemacht. Neben meinem Berufsjob, ich habe in der Zeit gearbeitet und abends bin ich dann noch mal zur IHK und habe da eine sechsmonatige Prüfung gemacht. Und dann noch zwei Kinder großgezogen und den ganzen Haushalt geschmissen.²⁵⁹

Sükran stellt ihren Lebensweg als einen besonderen heraus und weiß dessen Vorteile zu nutzen: *„Ich habe drei Kulturen in mir. Und aus jeder ziehe ich das Positivste.“²⁶⁰* Sie sieht in ihrer spezifischen Migrationserfahrungen auch einen Grund, warum ihr die interkulturelle Arbeit besonders liegt.

[...] Ich wurde ja schon konfrontiert, zwei Sprachen, zwei Kulturen, zwei Verschiedenheiten. Und ne' dritte kam halt noch dazu. Und dann ist man halt überhaupt offen für andere Kulturen und andere Bereiche und andere Religionen. Und dann ist es ja noch mal so, dass jeder Bereich für sich eigentlich noch mal, jede Familie für sich noch mal ein bisschen anders ist detailliert.²⁶¹

Sükran hat in Berlin nach den ersten Jahren in Kreuzberg Ortswechsel in manchen anderen Stadtteil erlebt, aber nur in Kreuzberg fühlt sie sich zu Hause und spricht hier von ihrer „Heimat“.

²⁵⁸ Vgl. hierzu Kapitel 3.2.1.

²⁵⁹ Sükran 20.02.2010: 6.

²⁶⁰ Dieses Zitat entnehme ich einem Gesprächsprotokoll aus meinem Feldforschungstagebuch.

²⁶¹ Ebd.: 7.

[...] Du hast einfach eine andere Lebendigkeit hier. Das Feeling ist hier anders in Kreuzberg. Gerade hier am Kottbusser Tor.. [...] Ich war acht Jahre im Wedding, habe in Tempelhof 20 Jahre gehabt, aber diese Menschlichkeit, diese Zugehörigkeit habe ich da nicht gespürt. Wir waren zwar in Berlin aber abseits. Und wenn wir jedes Mal nach Kreuzberg gekommen sind, habe ich gedacht, wir sind wieder in der Heimat. Vielleicht liegt es auch daran, weil wir zum ersten Mal als wir nach Deutschland gekommen sind, hier am Kottbusser Tor waren. In der Kollfurter Straße 13, wo die Altbauten damals waren. Da sind wir zum ersten Mal eingesiedelt. Du, ich bin nach 30 Jahren in die gleiche Straße rein und zwei Blockhäuser weiter. Das sind auch Emotionen wahrscheinlich. Meine Kindheit habe ich ja auch ein bisschen hier verbracht. Meine ganze Verwandtschaft, meine ganze Bekanntschaft war hier Kottbusser Tor, Damm. Die alten Kinos, kann ich mich dran erinnern. Also, ich denke schon, dass es auch etwas Nostalgisches hat. Ich bin hier zurückgekommen in die Heimat.²⁶²

In starkem Kontrast zu dieser positiven Verbundenheit mit ihrem Kiez, steht die negative Bilanz, die Sükran zieht, wenn sie auf ihre Situation insgesamt in Deutschland zu sprechen kommt. Ein von ihr empfundener Anpassungsdruck und das Gefühl der fehlenden Anerkennung von Mehrfachzugehörigkeiten tragen mit dazu bei.

Warum soll ich mich denn entscheiden? Das ist das, was bei mir nicht in den Kopf geht. Wenn ich in zwei Kulturen aufwachsen, warum muss ich eine Kultur absagen und verlassen um die andere Kultur annehmen zu können? Kann ich doch nicht. Man kann beides miteinander vermischen. [...]²⁶³

Im Kapitel 5.3. meiner Arbeit werde ich ausführlich auf Sükrans dezidierte Äußerungen zum Thema „Integration“ eingehen. Vorweggenommen sei hier nur ihr Resümee in Bezug auf ihre persönliche Geschichte.

Seitdem ich hier bin, seit 1969, das heißt mittlerweile seit 40 Jahren, seit 41, das heißt, mein ganzes Leben hat sich hier abgespielt. Ich bin immer noch nicht angekommen. Nicht unter meinen Gleichen und nicht unter Deutschen. Das heißt, ich bin immer noch irgendwie fremd. Obwohl ich mich eigentlich in dem Sinne nicht fremd fühle, weil ich lebe einfach hier. Das ist mein zu Hause, meine Heimat, weil ich ja das andere nicht kennen gelernt habe. Ich bin mit sieben Jahren hierher gekommen. [...]²⁶⁴

In diesem Zitat verdichtet sich ein von ihr beschriebenes zentrales Gefühl, welches sich wie ein roter Faden durch die Interviews zieht. Trotz ihrer Empfindung, selbstverständlicher Teil der Gesellschaft zu sein, spricht sie von der belastenden Erfahrung immer wieder als fremd und nicht dazugehörig wahrgenommen zu werden. Durchweg negativ, wie es in dieser Passage erscheint, beschreibt sie ihre Situation aber nicht.

²⁶² Ebd.: 16.

²⁶³ Ebd.: 8.

²⁶⁴ Sükran 09.02.2010: 15 f.

So klingt es wesentlich optimistischer, wenn sie an anderer Stelle ihre drei „Heimaten“ unterscheidet.

*[...] Also ich habe zum Beispiel in der Türkei meine Geburtsheimat, aber mein Lebensheimat ist hier und meine Wunschheimat ist bei mir jetzt zum Beispiel nicht mehr da, wo ich geboren bin, sondern Wunschheimat, wenn ich mal in Rente gehe, würde ich gerne mal nach Bursa und mich dort niederlassen. Die ist wunderschön. [...]*²⁶⁵

Im Moment ist das ein Traum, doch zeigt sich in diesem Wunschbild, dass Sükran ihre Migrationsgeschichte noch nicht für beendet hält. Im Folgenden charakterisiert sie ihre „Wunschheimat“ so: *„Da darf jeder rum rennen, wie er will. Und keiner guckt dich schief an.“*²⁶⁶ Dass Sükran dabei nicht zuletzt an hiesige Erfahrungen mit ihrer eigenen Kopfbedeckung denkt, ist anzunehmen.

4.5.2. Das Kopftuch: ein Stück Stoff als heftig umkämpftes Symbol

Eine der heftigsten Debatten um das Kopftuch wurde ausgelöst durch das „Kopftuchurteil“²⁶⁷. Die sich an das Urteil des Bundesverfassungsgericht anschließenden Diskussionen in den Medien verwiesen ein weiteres Mal auf das Erregungspotential des Kopftuchs und auf die Ladung des Kopftuchs als Symbol.²⁶⁸

Margarete Jäger geht in ihrer Analyse der Kopftuchdebatte davon aus, dass die Auseinandersetzungen um das Kopftuch gerade deshalb eine besondere Dynamik entfalten, weil sich hierbei zwei Diskursstränge, der „Frauen- und der Einwanderungsdiskurs“, auf den Ebenen des Alltags- und Mediendiskurses verschränken.²⁶⁹ Beide Diskursstränge sind eng miteinander verbunden und können nur bedingt isoliert betrachtet werden, dennoch werde ich versuchen, dem „diskursiven Gewimmel“²⁷⁰ ein Stück weit zu entkommen, indem ich mich überwiegend auf den Frauendiskurs konzentriere. Das scheint mir berechtigt, weil auch Sükran in ihren Interviewäußerungen primär auf Einstellungen Bezug nimmt, die das Kopftuch als Zeichen für die Unterdrückung der Frau interpretieren.

Für die Feministin Alice Schwarzer scheint die Angelegenheit klar: *„Das Kopftuch ist das Zeichen, das die Frauen zu den anderen, zu Menschen zweiter Klasse macht.“*²⁷¹ Sie

²⁶⁵ Sükran 20.02.2010: 16.

²⁶⁶ Ebd.: 16.

²⁶⁷ Vgl. Rommelspacher 2009: 395.

²⁶⁸ Vgl. Schöning-Kalender 2000: 188.

²⁶⁹ Vgl. Jäger 2007: 109. Vgl. hierzu auch Margaret Jägers frühere Studie „Fatale Effekte. Die Kritik am Patriarchat im Einwanderungsdiskurs.“ (1996).

²⁷⁰ Vgl. Jäger 2007.

²⁷¹ Vgl. Interview in der FAZ vom 4.7.2006. Online nachzulesen unter:

sieht im Kopftuch den sichtbaren Ausdruck der Geschlechterordnung innerhalb einer Kultur, die aufgrund ihrer Prägung durch den Islam die Vormachtstellung des Mannes festschreibt. Margarete Jäger kommt bei der Analyse der von ihr 2004 durchgeführten Interviews zu dem Ergebnis, dass auch im Alltagsdiskurs mit Blick auf das Kopftuch vor allem ein Grundproblem gesehen wird: „die angenommene untergeordnete Stellung von Frauen in einer muslimisch geprägten Gesellschaft.“ Der Islam werde „nahezu durchgängig mit patriarchalen Strukturen assoziiert.“²⁷²

Anhand ausgewählter Zeitschriftenartikel weist Jäger nach, wie im Kontext von Islam und Islamismus immer wieder das Bild „einer passiven Muslima“²⁷³ gezeichnet wird. Sie wird aus dieser Perspektive zu einem Opfer, das es zu bemitleiden gilt.

Welche Folgen diese Darstellungen für die betroffenen Frauen haben, beschreibt Birgit Rommelspacher so: „Die in diesen Debatten gezeichneten Bilder haben sehr konkrete Auswirkungen auf die gesellschaftliche Position der Menschen islamischen Glaubens, insbesondere auch auf die der Frauen. So haben sie deutlich schlechtere Chancen auf dem Arbeitsmarkt und zwar u. a. mit der Begründung, dass sie traditionell und familienorientiert seien und deshalb keinen beruflichen Ehrgeiz entwickeln würden.“²⁷⁴ Diesen Befund bestätigt eine im Jahr 2008 von der Berliner Senatorin für Integration, Arbeit und Soziales herausgegebene Broschüre; deren Titel lautet: „Mit Kopftuch außen vor?“ Im Vorwort schreibt die Senatorin: „Tatsache allerdings ist, dass Musliminnen aufgrund dieses Kleidungsstücks immer wieder auf Unverständnis sowie Vorurteile stoßen und gerade auch im Erwerbsleben manifeste Benachteiligungen und Diskriminierungserfahrungen machen.“²⁷⁵

Dieses hohe Maß an Ausgrenzung, das Kopftuchträgerinnen in der Gesellschaft zuteil wird, ist allein mit der zuvor beschriebenen „Opferrolle“ allerdings nicht zu erklären. Margaret Jäger konstatiert, dass es sich bei den Kopftuchdebatten um einen Stellvertreter-Streit handelt. Es gehe nicht nur um die Gleichstellung von Frauen, sondern um die

<http://www.faz.net/s/RubCF3AEB154CE64960822FA5429A182360/Doc~EF6816D734A5C42A8A352CBB10367B7FA~ATpl~Ecommon~Scontent.html> (Zugriff am 13.08.2010).

²⁷² Jäger 2007: 112.

²⁷³ Ebd.: 116.

²⁷⁴ Rommelspacher 2009: 397. Rommelspacher setzt sich in ihrem Aufsatz „Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau“ – in Berghahn/ Rostock (Hg.) 2009 mit verschiedenen feministischen Strömungen und deren Auffassungen über die Emanzipation muslimischer Frauen auseinander. Sie kommt zu einer meines Erachtens zutreffenden Hypothese. „In der Fixierung auf die Rückschrittlichkeit der anderen Frauen wird diese unbewusst oft geradezu in dieser Rolle festgehalten, um als Kontrastfolie für die eigene Fortschrittlichkeit zu dienen.“ (ebd.: 409) Damit etabliere sich eine Machtkonstellation zwischen den rückständigen muslimischen Frauen, und den fortschrittlich und emanzipierten nicht-muslimischen Frauen. Die Folge einer solchen Sichtweise sei, dass die „anderen“ Frauen abgewertet und die eigene Situation idealisiert werden könne.

²⁷⁵ Vgl. Senatsverwaltung für Integration Arbeit und Soziales: „Mit Kopftuch außen vor“ 2008: 9.

Wahrnehmung des Islam in der Gesellschaft: „Des weiteren zeigen die Diskussionen um das Kopftuch, dass hier eine Stellvertreterdebatte geführt wird, bei der es um das Verhältnis von Kultur und Religion geht, was aber nicht zufällig an einem Kleidungsstück oder Verhaltenskodex von Frauen festgemacht wird.“²⁷⁶ Cengiz Barskanmaz Ausführungen zum Kopftuch in Deutschland unterstreichen diese These. Über den Körper der Frau werde die Machtkonstellation zwischen dem Westen und dem Islam verhandelt.²⁷⁷

Die bereits zitierte Broschüre „Mit Kopftuch außen vor?“ nennt zudem folgende Ursachen für die Zunahme der Diskriminierung: „Seit dem 11. September 2001 und verstärkt seit der ‚Kopftuchdebatte‘ um das Bundesverfassungsgerichtsurteil zum Kopftuchtragen an öffentlichen Schulen, kann eine deutliche Zunahme der Ablehnung, Benachteiligung und Diskriminierung beobachtet werden, zumindest werden die Vorurteile gegenüber Muslimen offener geäußert, das gesellschaftliche Klima scheint nun ein ablehnendes Verhalten zu ‚erlauben‘.“²⁷⁸

Weil das Kopftuch als Symbol des Islam angesehen wird, gerät seine Trägerin in den „Zusammenhang von Islam, Kopftuch und Bedrohung“²⁷⁹. Margarete Jäger resümiert: „In dieser Perspektive werden die Trägerinnen und all diejenigen, die sich positiv mit dem Kopftuch bzw. dem durch den Kopftuch symbolisierten Islam identifizieren, als tendenziell fanatisch und nicht integrationswillig angesehen.“²⁸⁰

²⁷⁶ Jäger 2007: 110.

²⁷⁷ Barskanmaz arbeitet als Jurist in Berlin und widmet sich in seinem Aufsatz „Das Kopftuch als das Andere“ (2009) - in: Berghahn/ Rostock (Hg.) 2009 - der Frage, wie das Kopftuch durch das Recht und die Rechtspolitik dargestellt wird. Dabei geht er davon aus, dass das Kopftuch einem kulturhegemonialen Verständnis unterliegt und in einem „neorassistischen Antiislamdiskurs“ instrumentalisiert wird.

²⁷⁸ „Mit Kopftuch außen vor“ 2008: 16. Zu der in diesem Zitat erwähnten Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, die veranlasst wurde durch die Klage der unter 4.5.1. (Fußnote 1) bereits erwähnten Lehrerin Fereshta Ludin: Das Bundesverfassungsgericht entschied durch das Urteil vom 24. September 2003 (2 BvR 1436/02) mit einer Mehrheit von fünf zu drei Richtern, dass ein generelles Verbot für Lehrkräfte im Unterricht öffentlicher Schulen, das Kopftuch zu tragen, mit dem Grundgesetz nicht vereinbar sei. Der Symbolgehalt des Kopftuches sei nicht eindeutig, lasse vielmehr unterschiedliche Deutungen zu. Andererseits führte das Gericht aus, dass die zuständigen Landesparlamente den Grad der Öffnung der Schulen für Religion und das religiöse Bekenntnis von Lehrkräften neu zu bestimmen hätten. Verbote von Kopftüchern im Schuldienst wurden daraufhin in acht von sechzehn Bundesländern erlassen. Vgl. Jessen/ Wilamowitz-Moellendorff 2006: 8.

²⁷⁹ Jäger 2007: 117.

²⁸⁰ Ebd.: 119. Vgl. hierzu auch die Analyse von Raida Chbib zit. nach Indre Monjezi Brown (2009: 451): „Mit dem Kopftuch wird aktuell all das verbunden, was in Anbetracht der Sicherheitsbedrohung durch global agierende Terroristen oder durch negative Entwicklungen in der islamischen Welt bzw. das allgemein negative Stimmungsbild über Muslime in den Islam hineinprojiziert wird. Wenn früher mit dem Kopftuch die Unterdrückung der Frau, ihre Unmündigkeit, Rückständigkeit und Schwäche assoziiert wurden, so sind heute Terrorismus, Extremismus, Anti-Moderne und Ablehnung demokratischer Werte hinzugekommen.“

Mit Blick auf die nachfolgende Analyse von Sükrans Interviewäußerungen, greife ich noch die umstrittene Frage nach der Motivation auf: Warum wird das Kopftuch getragen?

Nach der im öffentlichen Diskurs dominierenden Ansicht wird das Kopftuch als Ausdruck patriarchaler Repressionen nicht, oder wenn dann nur in Ausnahmefällen, freiwillig umgebunden. Befragungen insbesondere junger Muslimas erbringen andere Befunde. Mit dem Tragen ihres Kopftuchs verbinden sie häufig den Ausdruck eines starken Selbstbewusstseins. Dazu schreibt Claudia Schöning-Kalender: „Muslimische Frauen demonstrieren mit dem Tragen des Turban Kopftuches nicht nur religiöse Zugehörigkeit, sie wollen auch zeigen, dass sie die muslimische Bedeutung von Körperlichkeit und weiblicher Identität gegen die westliche aufrechterhalten und verteidigen wollen.“²⁸¹

Die Soziologin Sigrid Nökel untersucht in ihrer Studie „Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam“ das Selbstverständnis solcher junger Musliminnen, die sie „Neo-Muslimas“ nennt. Die Frauen, denen sie begegnet, „kombinieren selbstbewußt religiöse Zeichen mit denen der Massenkultur und Gläubigkeit mit Modernität.“²⁸²

Birgit Rommelspacher unternimmt den Versuch die Möglichkeiten an Motivationen zusammen zu fassen: „Das Kopftuch kann auf der einen Seite Ausdruck einer bewussten Selbstverordnung sein und Widerstand gegen Assimilationismus ausdrücken, es kann auf der anderen Seite aber auch Ausdruck eines repressiven Kollektivismus sein. Deshalb muss jeweils im Einzelfall geprüft werden, welche Bedeutung das Kopftuch für die jeweilige Frau hat und ob damit eine eigenständige Position vertreten wird, oder ob etwa Zwang und Gewalt im Spiel ist.“²⁸³

Mein Anliegen ist es, im nun folgenden Abschnitt weniger zu prüfen, als vielmehr Sükrans Gedanken und Erfahrungen um das Kopftuch darzustellen. Und das im Sinne einer Vervielfältigung von Perspektiven gegenüber dem hegemonialen und oft einseitig ausgerichteten Diskurs. Wie Indre Monjezi Brown meines Erachtens zutreffend feststellt, wird in den Kopftuchdebatten mehr über als mit den Trägerinnen gesprochen. Dabei gerate die Diversität muslimischer Frauen aus dem Blick.²⁸⁴

²⁸¹ Schöning-Kalender 2000: 195.

²⁸² Nökel 2002: 13.

²⁸³ Rommelspacher 2002: 123.

²⁸⁴ Vgl. Monjezi Brown 2009: 437.

4.5.3. Sükrans Kopftuch

Wenn Sükran über ihr Kopftuch spricht,²⁸⁵ nennt sie zuerst die Erfahrung, aufgrund dieses Kleidungsstückes anders wahrgenommen zu werden:

*[...] Ich erlebe das immer wieder, dass ich auf Wände stoße, die nicht durchdringbar sind. Die zwar dann von außen so: „Ahh, toll, super.“ Aber kaum hast du dich umgedreht, sind die Vorurteile da. „Ach, wir sehen jetzt über dein Kopftuch jetzt hinweg, wir sehen dich nur als Mensch.“ Komischerweise, es wird immer erwähnt und man sagt, wenn man dich kennt, dann vergisst man das Drumherum. Wieso kannst du es von Anfang an nicht sehen? [...]*²⁸⁶

Das Kopftuch bewirkt, dass sie an aus ihrer Sicht scheinbar unüberwindbare Grenzen stößt. Nach ihrem Empfinden wird die Wahrnehmung ihrer Person wesentlich durch das Kopftuch bestimmt. Sie hegt Misstrauen gegenüber Erklärungen, wonach man über ihr Kopftuch hinwegsehen wolle. An einem Beispiel aus ihrem Arbeitsalltag konkretisiert sie ihre Erfahrung.

*[...] Oder deine Kritik, wenn sie auch angemessen ist, wird wieder ganz anders interpretiert. Wärest du ohne Kopftuch und vielleicht mit blonden Haaren und einem anderen Namen, und du hättest die gleiche Kritik angebracht, würdest du ganz anders aufgenommen werden. Man kommt wirklich, das habe ich ja jetzt in den Gremien gemerkt, man wird einfach anders angeguckt, wenn man reinkommt. Es ist ja so, es gibt ein Schauen, wenn jemand neues kommt und es gibt ein Anschauen, wenn man jemanden mit einem anderen religiösen Hintergrund oder mit seinem Aussehen ein bisschen anders ist. Der wird immer anders angeschaut. Der manchmal auch kalt stehen gelassen wird. [...]*²⁸⁷

Sie erlebt es, als fremd wahrgenommen zu werden, weil sie nicht einer „Normalitätsvorstellung“ entspricht, die sie mit dem stereotypen Bild der blonden Frau beschreibt. Was Sükran nach meiner Beobachtung jedoch am stärksten belastet, ist die Tatsache, dass ihr Kopftuch zum Anlass genommen wird, ihre Kompetenzen in Frage zu stellen. In einem informellen Gespräch berichtet sie, wie oft sie in Bewerbungsgesprächen die Erfahrung gemacht hat, direkt oder indirekt vermittelt zu bekommen, dass sie ihres Kopftuches wegen von vornherein keine guten Aussichten hat.

[...] Du wirst ja hier nicht akzeptiert, trotzdem du dich wirklich versuchst zu integrieren. Du kannst eine Berufsausbildung haben, du kannst bestimmte Qualitäten vorweisen, die in deinem Alter vielleicht andere nicht können und kannst Referenzen vorzeigen. Aber kaum sollst du an eine bestimmte Position gelangen, ist es ein Handicap. Das Kopftuch ist ein Handicap, dein Migrationshintergrund ist ein Handicap und dein Name ist ein Handicap. Das wird dir zwar nicht so di-

²⁸⁵ Anzumerken ist, dass ihr Kopftuch in unseren informellen Gesprächen und im Interview nur dann Erwähnung findet, wenn wir über Integrationsforderungen sprechen.

²⁸⁶ Sükran 04.12.09: 8.

²⁸⁷ Ebd.: 8.

*rekt ins Gesicht gesagt, aber auf Umwegen, ja. Und das bekommst du immer wieder zu spüren. [...]*²⁸⁸

Sükran beschreibt hier eine von ihr wahrgenommene Diskriminierung, die sie nicht alleine auf das Kopftuch zurückführt. Die dreifache Verwendung des Wortes „Handicap“ macht deutlich, wie umfassend Sükran von dem Gedanken bestimmt ist, aufgrund ihrer Herkunft und ihres Glaubens Ausgrenzungen zu erfahren. Eine Begründung für die Ablehnungen, die sie erhält, sei häufig, dass Kopftuch tragende Mitarbeiterinnen eine Provokation für die Öffentlichkeit darstellen.²⁸⁹

In Sükrans Erzählungen lassen sich Strategien finden, wie sie mit den erlebten Diskriminierungen umgeht. So setzt sie sich im Interview auch ironisch mit den Vorurteilen auseinander, die ihr begegnen. Dazu gehört, dass sie die Haltung der anderen, mit ihrer eigenen Offenheit kontrastiert. Darin drückt sie zugleich aus, wie verkannt sie sich fühlt durch Verhaltenserwartungen und Assoziationen, die ihr Kopftuch hervorruft.

*[...] Es ist doch so, dass ich einige Leute, doch relativ erschreckt habe mit dem Wissen, was man wissen kann und wie offen man sein kann, trotz dessen man verhüllt ist (lacht). [...]*²⁹⁰

Zum anderen sind die Zurückweisungen, die Sükran erlebt, für sie dennoch kein Grund sich zurückzuziehen. Und ebenso wenig kommt es für sie in Frage, ihre Chancen auf mehr Anerkennung zu erhöhen, indem sie etwa das Kopftuch ablegt.

*[...] Warum soll ich, bloß weil ich mein Kopftuch trage, weil ich den Mekkapilger gemacht habe und nicht mehr abnehmen möchte, warum muss ich mich in einer Ecke verstecken, wenn ich aber so viel Potential habe? [...]*²⁹¹

Auch nachdem ihr Arbeitsvertrag im Café Vielfalt ausgelaufen ist, wird sie bestehende Kontakte und ihre Netzwerk-Erfahrungen nutzen, um wieder einen Platz im Berufsleben zu finden.

Deswegen habe ich auch die Gleichstellungsbeauftragte von Kreuzberg, mit der Frau sind wir sehr gut ins Gespräch gekommen. Da könnten sich einige Projekte ergeben. Dann mit dem Wirtschaftsfritzen von Kreuzberg, der könnte sich vor-

²⁸⁸ Ebd.: 3.

²⁸⁹ Dem Interview mit Pinar ist zu entnehmen, wie eine junge Kioskbesitzerin diesen Sachverhalt sieht – und bestätigt. Über eine Frau mit Kopftuch sagt sie: „Ich würde sie wahrscheinlich perfekt hinter einem Bäckertresen sehen, weil wenn ich die Frau sehe, weiß ich, dass da sauber gearbeitet wird. Das ist Geschäftsdenken, das hat nicht mit der Religion zu tun. Ich würde keine Frau nehmen, die adrett, mit so einer Ausstrahlung bei mir an der Kasse steht, passt nicht zu mir rein. Was will ich damit. Ich mache ein Geschäft. Ich verkaufe eine Dienstleistung. [...] Und wenn ich dann so eine Tusse habe, die mit so einer Fresse da so hockt, so einer Frau wird sich niemand anvertrauen. Davon leben wir aber. Das ist auch genau so mit dem Kopftuch. Wenn ich eine Frau habe, die einen ultra Mini trägt, die wird bei mir nicht arbeiten. Ich habe Kanakklientel, das kann ich nicht haben.“ (Pinar 19.12.2009: 24).

²⁹⁰ Sükran 04.12.09: 11.

²⁹¹ Sükran 09.02.10: 10.

stellen, so eine Zwischenmeisterei hier zu etablieren. Why not? Ich mache die Arbeit zwar jetzt gerade ehrenamtlich, aber die Zeit nutze ich natürlich in vielerlei Hinsicht, um neue Projekte und Kontakte kennen zu lernen. Zu besuchen und zu gucken, wo ich eventuell noch reinkommen könnte. Vertane Zeit ist es auf gar kein Fall. Es wäre vertane Zeit, wenn ich zu Hause auf meiner Couch liegen bleibe und in eine Depression ver falle. Das wäre fatal.²⁹²

Die Frage, warum sie ein Kopftuch trägt, beantwortet Sükran eindeutig. Für sie ist es ein Zeichen ihres Glaubens, wobei sie betont, dass sie mit dem Tragen ihres Kopftuchs eine individuelle, selbstbestimmte Entscheidung vornimmt. Sie schildert ihre Auseinandersetzung mit einer Frau aus der „türkischen Minderheit“, die in Glaubensfragen eine säkulare Haltung einnimmt.

[...] Sie kritisiert die andere Lebensweise und möchte nicht, dass diese Lebensweise in ihrem Leben integriert wird. Ich sage aber leben und leben lassen. Wenn ich mich nicht einmische, wie du rumläufst, du kannst meinetwegen mit einem Herzausschnitt, mit Minirock rumlaufen. Das geht mich überhaupt nichts an. Das ist dein Leben, das ist deine Richtung. Aber lass mich bitte auch so leben, wie ich das gerne möchte. Wenn mir mein Glaube vorschreibt, zu verhüllen, und ich kann das nach außen zeigen, dass ich diesen Glaube habe, aber niemanden bekehren möchte, möchte mich aber in die Gesellschaft integrieren und ich habe die Möglichkeit in einer Demokratie meine Meinung und meine Religion frei zu leben. „Wo ist denn da die Demokratie, wenn du mir so etwas unterstellst?“²⁹³

Sükran erklärt, es gehe ihr um die weibliche Würde, die sie von der in „westlichen“ Gesellschaften herrschenden Sexualmoral bedroht sieht. Das Kopftuch diene dazu, dass sie als gleichberechtigte Frau anerkannt und nicht als Objekt der Begierde diffamiert wird. Der umgebenden Gesellschaft, die sie als einseitig sexualisiert empfindet, stellt sie ihr Bild einer muslimischen Weiblichkeit entgegen.

[...] Schau dir doch mal bitte die Reklame an, ne? Wie werden die Frauen dargestellt? Und guck dir mal bei muslimischen Frauen an, wie die Frauen da dargestellt wird. Wer hat denn eher den Respekt? [...]²⁹⁴

Sükrans Antwort auf die Frage nach ihrer Meinung über das im öffentlichen Diskurs so häufig behandelte Thema der Unterdrückung der Frau gebe ich ausführlich wieder, um einen Eindruck von ihrer Argumentationsweise zu vermitteln.

Hannah: Und dann ist da immer wieder ein Thema, was in jedem Gespräch und fast in jedem Zeitungsartikel auftaucht - wenn man über die türkische Minderheit spricht, spricht man auch über die Unterdrückung der Frau. Was denkst du, wenn du so etwas liest oder hörst?

²⁹² Sükran 20.02.10: 11.

²⁹³ Sükran 09.02.10: 9.

²⁹⁴ Sükran 20.02.10: 12.

Sükran: Ich denke eher, es gibt eine Unterdrückung der Frau, ja, aber die gibt es in jeder Gesellschaft. Nicht nur in der türkischen Gesellschaft. Es gibt in jedem Land, in jeder Sprache, die Unterdrückung der Frau, weil sie als Geschlecht einfach, wie soll ich sagen, nicht als so kräftig gesehen wird und als schutzbedürftig gesehen wird und als Mann eine Leitungsebene führt. Also jeder hat mir zu gehorchen. Das hat mit der Religion nichts zu tun, das hat mit der Menschlichkeit zu tun, mit der Kultur zu tun, wie man den Stellenwert der Frau einfach sieht. Also, mittlerweile gibt es in Deutschland auch viele Frauen, die unterdrückt werden, die geschlagen werden, die sich nicht zur Wehr setzen können. Sexueller Missbrauch gibt es in jeder Gesellschaft. Aber es heißt immer, nur weil sie ein Kopftuch trägt, wird sie unterdrückt, nein, das hat mit dem Glauben und mit dem Kopftuch nichts zu tun. Das hat mit dem zu tun, wie ein junger Mann aufgewachsen ist, wie er es in der Familie und in der Kultur mitbekommen hat und wie der das wieder umsetzt. Wenn er nichts anderes gesehen hat, wenn seine Mutter schon unterdrückt worden ist von seinem Vater, wenn sie gar keine Meinungsäußerung haben durfte, dann wird er das gleiche bei seiner Mutter, bei seiner Schwester, bei seiner Ehefrau und bei seiner Tochter durchführen. Aber hat er in seiner Gesellschaft gesehen, dass es auch andere Muster gibt und die Frau gewertschätzt wird, was für einen Stellenwert die Frau hat, dass die auch mal einen gleichwertigen Stellenwert im Leben hat, wie der Ehemann, dann wird er auch anders handeln. Die Sache ist ja die, dass die Männer in der jetzigen Gesellschaft, wie soll ich sagen, die Machtposition langsam und langsam verlieren. Und wenn sie die Machtposition verlieren, ist dieses Machogehabe noch höher. Wer erzieht denn die Machos bitte schön? Wer erzieht denn die Unterdrücker? Na, wir Frauen. Oder auch die Väter. Da müssen wir ansetzen. Wenn wir da ansetzen, haben wir auch kein Problem mehr, auch gerade bei unserem Glauben heißt es ja: Das Paradies liegt unter den Füßen der Frauen. Hast du das irgendwie schon mal in einem anderen Zusammenhang gehört? Du musst dir mal vorstellen, wie hoch du gehoben wirst. Ein Paradies, das unter deinen Füßen liegt. Also behandelt dieses Wesen so, als ob sie aus dem Paradies kommt. Und wehe, wenn ihr was Schlechtes tut. Das kann doch nicht sein, dass dann die Frau unterdrückt wird.²⁹⁵

Die im Diskurs vorherrschende Haltung gegenüber der „türkischen Minderheit“ empfindet Sükran als einseitig. Sie sieht die Unterdrückung der Frau als universelles Phänomen, das in allen Gesellschaften vorkommt. Für Sükran ist es eine Frage der Erziehung der Jungen in der Familie; diese allein könne dafür sorgen, dass sich in der Zukunft das Geschlechterverhältnis anders gestaltet.

Ich lese ihre Ausführungen als eine Gegenrede, die doch stark geprägt ist von ihrem Anliegen, dominantem Wissen über Frauen, die ein Kopftuch tragen, zu widersprechen. Sükran nimmt eine Verteidigungshaltung ein, die sie auch zu manchen pauschalen und allgemeinen Aussagen und Urteilen führt. In dieser Passage wird meines Erachtens ganz deutlich, wie Sükran sich, wie im gesamten Verlauf der Interviews, stark zurücknimmt. Eine persönliche Erzählung, die in ihre familiäre Privatsphäre vordringt, würde sie, so

²⁹⁵ Sükran 09.02.10: 6 f.

ist meine Vermutung, nicht im Rahmen eines solchen Interviews mit einer nicht-muslimischen Frau thematisieren.

Was die jüngere Generation betrifft, so erkennt Sükran hier unterschiedliche Motivationen, ein Kopftuch zu tragen. Mit Skepsis betrachtet sie junge Muslimas, die sich nach ihrem Verständnis zu wenig der Religion verbunden fühlen. Obwohl sie deutliche Kritik übt, versucht sie doch, sich in die jungen Frauen zu versetzen und ihr Verhalten nachzuvollziehen.

Sagen wir mal so, es gibt eine neue Entwicklung. Es gibt zwei Seiten. Es gibt die neue Generation, die zwar Kopftuch trägt, aber nicht ihre Gebete verrichtet, die kulturbezogen das Kopftuch trägt, weil Mama und Papa dit gesagt haben. Aber innerlich sagt sie, ich möchte es auch tragen aber ich möchte dem modernen Leben nichts hinterher sein. Und dieses Moderne, was für Jugendliche halt Klammotten bietet, ist eng, ist sexy und farbenfroh. Und wenn es als Kind etwas nicht ausleben konnte, wird er es doppelt und dreifach tun. Um sich diesen Geltungsbereich zu haben. Nein, ich will es jetzt mal an mir ausprobieren. Und dabei sein wollen, Cliquengefühl, Modetrends mitmachen wollen. Bloß weil ich Moslem bin, muss ich nicht hinterher rennen, ick muss nicht in einem Sack rumlaufen.²⁹⁶

Sükran möchte Modernität und muslimischen Glauben auf andere Weise miteinander verbinden.

[...] Man kann auch sehr modern sein, aber auch Kopftuchträgerin sein, seiner Religion und Arbeit nachgehen. Aber man muss das abwägen können. Man präsentiert sich auch nach Außen. Und wenn ich das nur als Symbol sehe, ja, und nicht die Religion ausübe, dann ist es wieder etwas anderes. [...]²⁹⁷

Sükran bezieht energisch Position gegenüber Klischeebildern von muslimischen Frauen. Sie wünscht sich innerhalb der Gesellschaft mehr Akzeptanz für Frauen mit Kopftuch, damit deren Handlungsspielräume sich vergrößern. Als gebildete Frau widerstrebt ihr vor allem das Vorurteil, Kopftuchträgerinnen seien rückschrittlich und besäßen zwangsläufig weniger Bildung.

Am Ende unseres letzten Interviews frage ich Sükran, wie sie darüber denkt, dass ich in meiner Magisterarbeit über sie schreiben werde. Darauf gibt sie folgende Antwort, die mir als gute Zusammenfassung ihrer Position in unseren gesamten Gesprächen erscheint:

Ich hoffe, dass man mit diesem Portrait manche Gedanken, die die Leute haben, manche Schubfächer, die man versucht immer aufzumachen und uns rein zu stecken, dass wir nicht in diese Kategorisierung fallen. Das es auch andere gibt. In jedem Kulturkreis, in jedem Land gibt es solche und solche. Es gibt auch hier in Deutschland bildungsferne Familien, genauso gibt es in der Türkei auch bildungsferne aber auch sehr bildungsorientierte Familien. Also, man kann die nicht alle über einen Kamm scheren. Genauso, wie wir nicht sagen können, mit

²⁹⁶ Sükran 09.02.2010: 11.

²⁹⁷ Ebd.: 11.

keinem Kopftuch bin ich gebildet und wenn ich ein Kopftuch habe, bin ich nicht gebildet. Bildung hört nicht beim Kopftuch auf.²⁹⁸

²⁹⁸ Sükran 20.02.2010: 12.

5. „Bin ich jetzt integriert?“

Integration im öffentlichen Diskurs und als Erlebnis im Alltag

Nachdem ich im voran stehenden Teil meiner Arbeit die Interviews auf Leitmotive hin analysiert habe, werde ich nun die Untersuchung des Materials auf das Thema „Integration“ im engeren Sinn konzentrieren. Dabei verfolge ich zwei Intentionen: Zum einen geht es darum, die Rede von „Integration“ im öffentlichen Diskurs mit den konkreten Alltagserfahrungen der Frauen zu kontrastieren. Zum anderen beweisen zahlreiche Äußerungen meiner Interviewpartnerinnen, dass Elemente dieses Diskurses in ihrem Denken Widerhall finden. Die Frage ist, wie die Frauen auf Behauptungen und Forderungen reagieren, die in der öffentlichen Diskussion über Integration auftauchen und von denen sie sich angesprochen fühlen.

Aus dem gesamten Themenkomplex habe ich drei Teilbereiche ausgewählt:

1. Bildung und Integration
2. Die Auseinandersetzung um Leitkultur und Parallelgesellschaft
3. Integration und Assimilation

Weil mein Interesse sich primär auf die Aussagen der Frauen richtet, werde ich die Darstellung des Diskurses jeweils sehr knapp halten und mich auf die Elemente beschränken, die für die Analyse der Interviews von Bedeutung sind.

5.1. Bildung als „Schlüssel zur Integration“

„Bildung ist die wichtigste Ressource für gelingende Integration.“ So steht es im Nationalen Integrationsplan (NIP), in dem an anderer Stelle gleich noch einmal die zentrale Bedeutung von Bildung für den Prozess der Integration hervorgehoben wird: „Bildung ist der entscheidende Schlüssel zur sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Integration.“²⁹⁹ Neben der Aufzählung von Maßnahmen, die eine Optimierung der Bildungseinrichtungen und Bildungsmöglichkeiten zum Ziel haben³⁰⁰, wird hier die Forderung an Migranten gerichtet, sich und ihre Kinder Bildungseinrichtungen anzuvertrauen und dafür zu sorgen, dass die Kinder die deutsche Sprache erlernen. Explizit wird die Absicht formuliert, durch konkrete Schritte eine Öffnung des Bildungssystems und damit verbunden Chancengleichheit unabhängig von der Herkunft zu verwirklichen.

²⁹⁹ NIP 2007: 15.

³⁰⁰ Seit den internationalen Schulleistungstudien wie PISA, TIMMS oder IGLU, steht die Benachteiligung von Schülern mit Migrationshintergrund, in und durch die deutsche Schule auf der Agenda des öffentlichen und bildungspolitischen Diskurses. Vgl. Mecheril 2010: 12.

Die Bundesländer, in Deutschland für Ausgestaltung und Durchführung schulischer Bildung verantwortlich, geben im NIP u. a. die folgende Absichtserklärung: „Die Länder wollen die Durchlässigkeit der bestehenden Schulsysteme erhöhen, mit dem Ziel die Übergangsquoten von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund an den allgemeinen Durchschnitt anzugleichen.“³⁰¹

Das folgende Kapitel zeigt am Beispiel von Güldens und Pinars Berichten über ihre Schulzeit, welche konkreten Erfahrungen für Migranten in deutschen Schulen zum Alltag gehören können.

5.1.1. Schule als bevorzugter Ort der Diskriminierung

Werner Schiffauer nennt Diskriminierungen und Ausgrenzungen besondere Arten der Grenzziehungen, mit denen Migranten konfrontiert sind.³⁰² Jede meiner Interviewpartnerinnen beschreibt Situationen aus ihrem Alltag, in denen sie ihre Herkunft als Ursache für Ausgrenzung erlebt. Auffallend ist, dass alle einen Ort hervorheben, mit dem sie die Erfahrung von Diskriminierung verbinden: die Schule.

Gülden und Pinar schildern ihre schulischen Erlebnisse ausführlich und mit großer Lebhaftigkeit. Hierin und in der Art, wie sie ihre Erfahrungen reflektieren und auch mit den Erfahrungen anderer Schüler vergleichen, zeigt sich, welche Bedeutung sie selbst diesem Lebensbereich zumessen.

Nach den letzten Pisa-Studien ist bekannt, welchen Einfluss der Migrationshintergrund für Schüler an deutschen Schulen haben kann.³⁰³ So erleben auch Pinar und Gülden, dass die Herkunft ihrer Eltern im Verhältnis zu Lehrern und Mitschülern immer wieder eine bedeutende Rolle spielt.

5.1.2. Güldens Schulerfahrungen

Güldens Schulzeit liegt noch nicht lange zurück, ihre Mutter hat ihr offenbar erst unlängst einige Hintergründe mitgeteilt, die am Beginn ihrer schulischen Laufbahn standen.

Gülden: [...] Wir haben darüber letzstens auch gesprochen, und zwar nicht, dass das jetzt Ungerechtigkeiten sind, aber ich musste immer im Laufe meiner Zeit, immer in meinem schulischen Weg, sehr viel kämpfen. Das war wirklich so.

³⁰¹ NIP 2007: 26.

³⁰² Vgl. Schiffauer 2006: 103.

³⁰³ Da die in Deutschland lebenden Schüler mit Migrationshintergrund keine homogene Gruppe darstellen, trägt die Studie der Heterogenität insofern Rechnung, als die Zuwanderungskonstellationen individuell und familiär differenziert werden. Eine zusätzliche Differenzierung erfolgt über die verschiedenen Herkunftsgruppen. Vgl. Pisa 2010 „Sprachliche Kompetenzen im Ländervergleich“. http://www.iqb.hu-berlin.de/aktuell/dateien/LV_ZF_0809b.pdf (Zugriff am 24.6.2010).

Deswegen auch mit dem Power, mit dem Schwert, weißt du. Es war immer so, dass ich mir sehr viel anhören musste, du kannst kein Deutsch. Du kannst nicht schreiben. Wechsel doch deine Schule, also, ich musste das sehr viel anhören. Und das hat sogar begonnen. Und zwar, das wusste ich auch nicht, das habe ich erst vor ein paar Monaten gehört. Das hat damit angefangen, von der Vorschule auf die erste Klasse, dass ich eine Sonderschuleempfehlung bekommen habe. Ja, und das haben sehr viele bekommen. Also, ich kenne mindestens zwei Leute, die das so. Und das Lustige ist, von meiner Freundin der Bruder sollte auf eine Sonderschule gehen, die Mutter hat dagegen gekämpft und der hat Physik studiert und ist jetzt Arzt. Also, der hat nach dem Physikstudium Medizin studiert. Also so etwas.³⁰⁴

Gülden greift auf einen Erfahrungshorizont zurück, den sie mit ihren Freundinnen teilt. Einer der Hauptgründe für die Ungleichbehandlung zu Beginn ihrer Schulzeit sei ihre Bilingualität gewesen; die habe sich im Kleinkindalter als Sprachdefizit im Deutschen bemerkbar gemacht. Gülden geht davon aus, dass ihre damals noch mangelnden Sprachkenntnisse im Deutschen als Indikator für die Einschätzung ihrer Intelligenz fungiert haben. Diese einseitige Perspektive auf Sprache habe den Blick verstellt für ihre eigentlichen Qualitäten.

Kern dieser Passage ist Güldens Reflexion über ihr Selbstbild heute. Sie führt ihre jetzige Stärke auf die Härten zurück, mit denen sie sich in der Schulzeit konfrontiert sah. Das Bild des Schwertes unterstreicht die Darstellung ihrer Kraft, die sie dadurch gewonnen hat.

Gülden schildert, wie selbstbewusst sie als kleines Kind war. Heute amüsiert sie sich darüber, wie ihre sprachlichen Schwierigkeiten und ihr Eigensinn sich in Zeugniscommentaren niederschlugen.

Gülden: [...] Ist ja klar, wenn du bilingual aufwächst, ja, dann ist doch klar, dass du irgendwie agaaga,wibiewoba, keine Ahnung wie du, ich muss dir mal das Zeugnis zeigen, da stand irgendwie „Gülden drückt sich immer in Kleinkindsprache aus.“ Oder in der zweiten Klasse stand so etwas wie „Gülden meldet sich immer, auch wenn sie die Frage nicht verstanden hat.“ [...] ³⁰⁵

Am Ende der Grundschule bekommt Gülden erneut eine Empfehlung, die nicht ihren tatsächlichen Leistungen und Fähigkeiten entspricht.

Gülden: [...] Aber, so nach der fünften Klasse hat es so bei mir Klick gemacht und dann habe ich mich mehr angestrengt und dann hatte ich in der sechsten Klasse einen Durchschnitt von 1.9. Das ist ja irgendwie ganz gut, ja? Und dann sollte ich aber keine gymnasiale Empfehlung bekommen, sondern für die Realschule. Und das Lustige war, dass meine Freundin, Sonja hieß sie, die hatte ei-

³⁰⁴ Gülden 17.12.2009: 5.

³⁰⁵ Ebd.: 5.

*nen Notendurchschnitt von 2.2. Also da hat es schon mal ein bisschen, darum haben wir dann auch gekämpft, nein, Gymnasium so.*³⁰⁶

Trotz eines besseren Notendurchschnitts soll Gülden, anders als ihrer Freundin deutscher Herkunft, der Weg aufs Gymnasium verwehrt bleiben. Gülden kann auf diese Vorkommnisse mit einiger Gelassenheit zurückblicken, denn ihre Mutter und sie haben erfolgreich für eine angemessene Beurteilung und ihren Übergang aufs Gymnasium gekämpft.

*Gülden: [...] Also, ich sage dir mal so: Meine Eltern sind vielleicht nicht sehr gebildet gewesen, aber die haben sehr viel Wert darauf gelegt, dass ich immer. Das hat schon gebrandmarkt bei mir, meine Mutter hat immer gesagt: „Schau, ich muss immer um vier Uhr morgens aufstehen, muss dann Lochkarten drücken und gehe dann arbeiten. Ich möchte nicht, dass du das machst. Ich möchte nicht, dass du so.“ Also für mich war schon von frühem Kindesalter, ich muss was machen. Ich war auch noch das einzige Kind. [...]*³⁰⁷

Gülden betont, welche wichtige Rolle ihre Eltern für ihre schulische Entwicklung gespielt haben. Es scheint, als wollte sie mich überzeugen, dass ihre Eltern keineswegs dem Vorurteil entsprechen, wonach türkische Eltern sich nicht für die Bildung ihrer Kinder engagieren. An anderer Stelle nimmt Gülden direkt Bezug auf dieses Stereotyp und kritisiert es scharf.

*Gülden: Nee, ich habe die (Nicole Oder, Regisseurin des Theaterstückes „Arabboy“. H.S.) im Fernsehen gesehen. Die ist auch sehr kontrovers. Sie hat zum Beispiel gesagt, es gibt Familien in Neukölln, die wollen gar nicht, dass ihre Töchter gebildet sind. Das ist so ein Schwachsinn. Also, tut mir Leid. Ich kenne viele Familien und die würden alles machen, dass das Kind eine gute Bildung hat. Deswegen fand ich das sehr übertrieben. Aber die will ich mir mal anschauen und mal gucken. Bin mal gespannt. Was soll ich denn noch erzählen?*³⁰⁸

Diskriminierungserfahrungen sind untrennbar mit Güldens Erinnerungen an ihre Schulzeit verbunden, sie geben aber nicht den Grundton ihrer Erzählung vor. Da es ihr im Kern um eine positive Darstellung ihres schulischen Erfolges und ihrer Querköpfigkeit geht, überwiegt die Distanz – und so macht sie sich auch lustig über die Geschehnisse. Das gelingt ihr umso mehr, als ihre letzten Schuljahre unter einem glücklichen Vorzeichen stehen. Gülden hebt als eine besondere Qualität ihrer zuletzt besuchten Schule hervor, dass dort ihre Herkunft im Zusammensein mit Lehrern und Schülern keine Rolle gespielt hat.

[...] Und dann war ich auf der Carl-von-Ossietszky und das ist eine sehr coole Schule, sehr liberale Schule, also war fantastisch. Wir haben uns alle, wirklich,

³⁰⁶ Ebd.: 6.

³⁰⁷ Ebd.: 5.

³⁰⁸ Ebd.: 23.

wir haben uns alle gut verstanden. Da war auch kein Problem mit: „Ahh, du bist deutsch und ahh, du bist türkisch.“ Also, das war echt cool. Da habe ich auch sehr viele Freunde fürs Leben gefunden, auch auf der Ernst-Abbe, aber eine nur. Aber das hat halt echt Spaß gemacht, na ja, und dann, da hatte ich dieses Problem nicht.³⁰⁹

In Güldens Gegenüberstellung der unterschiedlichen Schulerfahrungen wird deutlich, dass sie die Ungleichbehandlung als ethnische Diskriminierung erlebt hat. Sie will aber nicht nur über die erlebte Ungerechtigkeit sprechen. Ihr selbst ist es gelungen, sich trotz der Abwertungen, die sie erfahren hat, zu behaupten.

In der nächsten Passage übt Gülden grundsätzliche Kritik an der Haltung von Lehrern, die ihre Wahrnehmung der Kinder einseitig an der Herkunft der Eltern orientieren.

Gülden: [...] Also, wenn du jetzt mal so danach gehst, dann denkst du dir, warum wollen die Lehrer nicht, dass zum Beispiel ausländischen Kinder, also wir sind ja keine Ausländer, wir sind ja auch hier geboren, aber irgendwie bei manchen Sachen mehr benachteiligt oder mehr kämpfen müssen oder mehr einstecken müssen, weiß ich nicht. Ich finde es eher sehr schade, also.³¹⁰

Heute zieht sie Konsequenzen aus ihren eigenen Erfahrungen und ist selbst Vorbild und aktive Unterstützerin für junge Schüler. Sie kommt regelmäßig ins Nachbarschaftszentrum Elélé und macht mit bei der dort angebotenen Hausaufgabenhilfe.

Gülden: Ja, weil, also, ich sag dir ja so. Wir können nur, also so denke ich, ich kann nur Sachen weitergeben, wie zum Beispiel wenn ich jetzt hierher komme, ja, bei Elélé, wie ich es auch versucht habe bei der Madonna da hinzugehen, den Jungs und Mädels, die einen ähnlichen Background haben zu helfen und vielleicht bei manchen Sachen die Signale zu sehen und auch zu helfen. Also, ich kann nur weitergeben. Ich komme nicht auf eine Lösung, weil, wie kann ich denn einen Lehrer verändern?³¹¹

5.1.3. Pinars Schulerfahrungen

Auch Pinar spricht von Ausgrenzungserfahrungen in der Schule. Sie schildert ihre Schwierigkeiten vor dem Hintergrund, dass ihr Gymnasium in Berlin Steglitz lag, einem bürgerlichen, nur von vergleichsweise wenigen Migranten bewohnten Bezirk. Zusammen mit nur einer Handvoll anderer Schülerinnen türkischer Herkunft kam sie aus dem in den 90er Jahren noch als „Ghetto“³¹² verschrienen Kreuzberg. Bei Schülern wie Lehrern wurde sie dort mit starken Vorurteilen konfrontiert.

Pinar: Ich bin nicht in Kreuzberg zur Schule gegangen, ich bin in Steglitz zur Schule gegangen. Meine Mutter hat mich in Steglitz auf ein Gymnasium ge-

³⁰⁹ Ebd.: 6.

³¹⁰ Ebd.: 7.

³¹¹ Ebd.: 7.

³¹² Siehe Kapitel 4.1.

schickt. Ich wäre hier nicht ein Stück weiter gekommen, wenn ich hier auf das Gymnasium gegangen wäre. Und da waren dann mal solche Diskussionen. Kreuzbergerinnen - oh Gott - Türkin. Die Leute hatten Angst vor mir.³¹³

Pinar erklärt nur beiläufig, was sie auf diese Schule geführt hat; es war der Wunsch ihrer Mutter, die sich für ihre Tochter eine gute Schulausbildung wünschte. Die ablehnenden Reaktionen, auf die Pinar stößt, erscheinen ihr zunächst ganz unverständlich. Trotz guter schulischer Leistungen und erheblicher Anstrengungen, sozialen Anschluss herzustellen, wird sie ausgegrenzt.

Pinar: Das hat die nicht interessiert, dass wir permanent besser Deutsch gesprochen haben, dass wir wunderbar in der Schule waren, das hat die überhaupt nicht interessiert. Wir haben ja nichts gemacht, wir waren keine Prolltürken, die irgendwie Stress, so nach dem Motto „Ey was guckst du?“ gemacht haben. Das waren wir ja gar nicht, aber das war so das Klischee. Wir haben aufs äußerste versucht, Klischees kaputt zu machen. Das war schwer. Du bist sozial, du brauchst Leute, du brauchst Freunde. Du bist sieben Jahre auf dieser Schule, du brauchst Freunde. Du kannst nicht immer nur so rein, raus. Irgendwann bleibst du aber auch da und ok, was machst du in den Pausen? Wir haben uns dann gesagt, ey, Augen zu und durch. Wir haben denen gesagt, wir beißen nicht, wir tun euch nicht weh, wir schlagen euch auch nicht. (lacht)³¹⁴

Nach Pinars Erinnerung waren die Klischees so mächtig, dass ihr sogar Sprachschwierigkeiten unterstellt wurden, die sie in Wirklichkeit gar nicht hatte. Pinars Darstellung macht nachvollziehbar, warum ihre Kritik sehr viel grundsätzlicher erscheint als die von Gülden. Pinar ist bis heute wütend darüber, wie sie behandelt wurde. Sie schildert nicht konkrete Details von Erfahrungen und spricht nicht nur von sich, sondern von „wir“ gegen die „anderen“. Damit kritisiert sie nicht allein ein individuelles Erlebnis, sondern bezieht sich auf eine kollektive Erfahrung. Auf diese Weise bringt sie eine Distanz in ihre persönliche Erzählung und umgeht, ihre eigene Verletzlichkeit zu thematisieren.

Zu ihrer damaligen Rolle gehört für sie heute, dass sie sich den rassistischen Klischees widersetzt hat, um offensiv Anerkennung zu erfahren und einen Platz in der Schulgemeinschaft zu finden.

Pinar gibt auch ein anschauliches Beispiel, welche Reaktion ihre Herkunft bei einem Lehrer auslösen konnte.

*Pinar: [...] Nein, es soll abendländisch zugehen. „Ich werde euch mitteleuropäisches Benehmen beibringen.“
Hannah: Wer hat das gesagt?*

³¹³ Pinar 19.12.2009: 3.

³¹⁴ Ebd.: 3.

Pinar: Das war der Ausdruck meines Deutschlehrers auf dem Gymnasium. Mitteleuropäisches Benehmen. Und wir haben dreißig Zeugen gehabt, vor dem er diesen Satz rausgehauen hat. Und der Direx stand völlig hinter dem Lehrer. [...] ³¹⁵

Verwiesen sei an dieser Stelle auf Mark Terkessidis, der in seinem Buch „Die Banalität des Rassismus“³¹⁶ nachweist, wie weitgehend Rassismus die Alltagserfahrungen vieler Migranten bestimmt. Pinars Erlebnis mit ihrem Deutschlehrer erscheint wie eine direkte Bestätigung von Terkessidis Feststellung, die Schule sei ein „zentraler Ort in der Herstellung von kultureller Hegemonie“³¹⁷. Der Lehrer schreibt den Schülern mit Migrationshintergrund bestimmte Eigenschaften zu und gliedert sie mittels dieser kulturellen Zuschreibung aus dem „Wir“ aus, dass er mit abendländischem Benehmen gleichsetzt. So werden die jungen Migranten zum Träger von Eigenschaften der „Anderen“. Terkessidis spricht im Zusammenhang solcher Zuschreibungen von „Entantwortung“³¹⁸. Dieser Begriff soll zum Ausdruck bringen, dass die von der Zuschreibung betroffene Person jede Verantwortung für ihr eigenes Denken und Handeln verliert. Wer da spricht und agiert ist kein selbstbestimmtes Individuum, ist vielmehr „der Südländer“ oder „der Türke“. Pinar realisiert genau, was geschieht, wenn sie als „Türkin“ einer Gruppe zugeordnet wird und damit zugleich ihre individuellen Fähigkeiten ausgeklammert bleiben. „Entantwortung“ ist das, was Pinar am wenigsten will – was sie will ist in ihrer Individualität anerkannt werden.

Pinar denkt auch sofort an eine Erfahrung in der Schule zurück, als ich sie frage, wann sie das erste Mal mit latentem Rassismus³¹⁹ konfrontiert wurde.

Pinar: [...] Und in der Schule war man dann der Meinung, dass meine Aufsätze nicht gut genug wären. Ich musste so weit gehen, bis die Lehrerin fast gefeuert wurde. Da habe ich ihn das erste Mal kennen gelernt. Meine Lehrerin war der Meinung, sie hätte mich nicht verstanden. Sie hat sich auch bis zum Schluss nie bei mir entschuldigt dafür. Sie hat angefangen, mich auszusondern aus der Klasse, vor der Klasse mich zu demütigen. Ich war ein kleines Kind, weißte. Wo man sich so denkt, Frau, was willst du? In dem Alter hat sie mich sehr eingeschüchtert. ³²⁰

Zunächst versucht Pinar deutlich zu machen, wie engagiert sie sich zur Wehr gesetzt hat. Später relativiert sie aber ihre Möglichkeiten, sich der Autorität der Lehrerin zu wider-

³¹⁵ Ebd.: 18.

³¹⁶ Vgl. Terkessidis 2004.

³¹⁷ Ebd.: 156 f.

³¹⁸ Ebd.: 186.

³¹⁹ Wie in der Einleitung bereits geschildert, hat Pinar den Vorwurf des „latenten“ Rassismus auch an mich gerichtet, weil ich sie als Deutschtürkin angesprochen habe.

³²⁰ Pinar 19.12.2009: 15.

setzen, und betont, wie intensiv sie die Ausgrenzung erlebt hat. Die Widersprüchlichkeit in ihrer Aussage ergibt sich durch die unterschiedlichen Erzählmotivationen. Zum einen gibt sie zu erkennen, dass die Demütigung sie empfindlich getroffen hat, zum anderen darf in ihrer Darstellung auch nicht fehlen, dass sie Widerstand geleistet und eine Abwertung ihrer Person nicht toleriert hat.

Die gerade referierten Erlebnisse sind durchaus struktureller Natur, das konnte kürzlich eine Untersuchung von Mechthild Gomolla und Frank-Olaf Radtke über „institutionelle Diskriminierung“³²¹ an nordrhein-westfälischen Schulen zeigen.³²² Die Einschulungsentscheidung und der Übergang von der Grundschule in die Sekundarstufe, die bei Gülden zu Fehleinschätzung führten, sind auch in der Studie „Entscheidungsstellen“, in denen es zu Diskriminierungen kommt. Anhand von Interviews wurde belegt, dass migrantischen Kindern signifikant öfter Haupt- und Realschulempfehlungen gegeben wurden.³²³ Dazu schreiben Gomolla und Radtke: „Ähnlich wie bei der Einschulungsentscheidung und beim Sonderschulaufnahmeverfahren (SAV) sind auch im Kontext der Übergangsempfehlung eine Vielzahl von defizitorientierten ethnisch-kulturellen Zuschreibungen in Bezug auf die häusliche Unterstützung und das Sozialisationsmilieu von Migrantenkindern an die sprachlichen Fähigkeiten angekoppelt.“³²⁴

Güldens Verweis auf die Unterstützung von ihren Eltern bezieht sich meines Erachtens auf die Zuschreibung, dass bildungsferne, türkische Eltern weniger Wert auf Bildung legen. Wesentlich in ihrer Erzählung bleibt die Referenz auf ihr heutiges Selbstbild. Für Pinar ist es wichtig zu betonen, wie sie sich gegen die Ausgrenzung behauptet hat. Ihre Erzählung ist jedoch auch im größeren Zusammenhang unseres Gespräches zu lesen, in dem sie sowohl die Integrationsforderungen und damit verbundenen Zumutungen gegenüber Migranten als auch die fehlende Auseinandersetzung mit rassistischen Tendenzen in der gesamten Gesellschaft kritisiert.

Beiden gemein ist, dass sie den Grenzziehungen durch Diskriminierungen aufgrund ihrer Herkunft heute selbstsicher gegenüber stehen. Dass sie als Personen nichtdeut-

³²¹ Gomolla und Radtke verstehen „institutionelle Diskriminierung“ als das Ergebnis eines sozialen Prozesses. Das Wort „institutionell“ lokalisiert die Ursachen von Diskriminierung im „organisatorischen Handeln“ und im Netzwerk zentraler gesellschaftlicher Organisationen. Vgl. Gomolla/Radtke 2009.

³²² Vgl. Gomolla/Radtke 2009.

³²³ Mechthild Gomolla und Frank Olaf Radtke (2009) sprechen von der „Normalbiographie“, die sich am Ideal des einheimischen, deutschen Bildungsbürgers orientiert und von der aus nicht-deutsche Herkunftsschüler bewertet werden. Zu dem Ideal gehören gute Kenntnisse der deutschen Sprache, ein Elternhaus, was den Bildungsauftrag unterstützt und eine „gute, soziale Integration“. Kinder, die von dieser Biographie abweichen, werden als „Problem“ wahrgenommen.

³²⁴ Gomolla/Radtke 2009: 262.

scher Herkunft von diskriminierenden Akten betroffen sind, bedeutet also nicht, dass sie sprachlose Opfer sind. Das Infragestellen ihrer Fähigkeiten durch die Umgebung erleben sie für ihr heutiges Selbstbild als produktive Situation: Sie bedeutet, dass sie die Abwertungen ausgehalten und an Selbstbewusstsein gewonnen haben.

5.2. Leitkultur und Parallelgesellschaft

Wann immer im öffentlichen Diskurs der Begriff „Leitkultur“ auftaucht, löst er heftige Diskussionen aus.³²⁵ Mit ihm steht mehr oder minder unverhohlen die Forderung im Raum, dass Migranten sich für eine erfolgreiche Integration der „deutschen Leitkultur“ anpassen müssen. Verfechter der Leitkultur heben in diesem Zusammenhang die Unverzichtbarkeit „nationaler Identität“ hervor; dieselbe komme zum Ausdruck in einem „gemeinsamen kulturellen und geschichtlichen Erbe“ sowie im „gemeinsamen Willen zu Freiheit und Einheit“³²⁶.

Widerspruch richtet sich nicht allein gegen den „Bekenntniszwang“, der mit der geforderten Anerkennung einer Leitkultur einhergeht. Kritiker verlangen insbesondere eine Antwort auf die Frage, was denn konkret unter „Leitkultur“ zu verstehen sei.³²⁷ Offenbar werde doch mehr gefordert als das allgemeine Bekenntnis zur demokratischen Grundordnung und ausreichende Sprachkenntnisse. Aber was ist jenes „mehr“?

Die bisherigen Leitkultur-Debatten haben gezeigt, dass deren Fürsprecher diese Frage nicht schlüssig beantworten können.³²⁸ Migranten, an deren Adresse sich die Forderung nach einem Bekenntnis zur „Leitkultur“ richtet, bleiben mithin im Ungewissen darüber, was eigentlich von ihnen erwartet wird.³²⁹

Gerade in deutschen Staatsbürgerschaftsdebatten taucht aber die kategoriale Aufforderung auf, endlich wirklich „deutsch“ zu werden.³³⁰ Im Gegensatz dazu steht die Be-

³²⁵ Friedrich Merz (CDU) in der WELT vom 25.10.2000. Nachzulesen online unter: http://www.welt.de/printwelt/article540438/Einwanderung_und_Identitaet.html (Zugriff am 02.08.2010).

³²⁶ „Arbeitsgrundlage für die Zuwanderungs-Kommission der CDU Deutschland!“ zit. nach Aumüller 2009: 204.

³²⁷ Außerdem wird der essentialistische Kulturbegriff kritisiert, der dieser Perspektive zu Grunde liegt. Vgl. Hess; Moser 2009.

³²⁸ Vgl. Schiffauer 2008: 111 ff. Der Autor analysiert, warum solche Antwortversuche scheitern (müssen). Vgl. dazu auch Jens Schneider (2001): „Deutsch sein. Das Eigene und das Fremde und die Vergangenheit im Selbstbild des vereinten Deutschlands.“

³²⁹ Und so bleibt es ein Geheimnis, wann man wirklich integriert ist, wenn unter Integration die Anpassung an *die* deutsche Lebensweise verstanden wird, welche wiederum „als Ausdruck, als Manifestation der deutschen ‚Wertegemeinschaft‘ gedeutet wird.“ Vgl. Niedermüller 2004.

³³⁰ Vgl. Kaschuba 2007a: 6. Vgl. hierzu die diskursanalytische Arbeit zur Debatte der doppelten Staatsbürgerschaft von Asta Vonderau 2000; 2004. Auch Peter Niedermüller (2000) analysiert in seinem Aufsatz „Der Mythos ‚Deutsch zu sein‘ – zum Verhältnis von Politik und Kultur“ die Debatten um die doppelte Staatsbürgerschaft im Jahr 1999. Die Idee der doppelten Staatsbürgerschaft mache das hegemoniale kulturelle System des „Deutschseins“ und des „traditionellen Nationalstaates“ fraglich, stellt er fest.

obachtung unter anderem von Kaschuba, dass „deutsch“ sein immer noch exklusiv verhandelt wird.³³¹ Transportiert wird damit eine Vorstellung eines einheitlichen Ganzen und eine ethnisch und kulturell angeblich homogenen „Abstammungsgemeinschaft“³³². Die Rede von der Leitkultur auf Seiten der „Mehrheitsgesellschaft“ ist von einer tiefen Widersprüchlichkeit geprägt. Zum einen wird die Sehnsucht nach kultureller Einigkeit deutlich und umgekehrt zeigt sich eine heftige Ablehnung von und sogar Furcht vor Verschiedenheit.³³³

In die Diskussionen um die Leitkultur mischt sich auch das Schlagwort „Parallelgesellschaft“³³⁴. Folgende Argumentation bringt beide Begriffe zusammen: Sofern es nicht gelinge, eine Leitkultur als allgemein anerkannten Maßstab durchzusetzen, werde die Gesellschaft unweigerlich in segregierte Gruppen auseinanderfallen, Parallelgesellschaften wären die Folge. Vor allem in Großstadtquartieren mit hohem Migrantenanteil hätten sich heute bereits solche parallelgesellschaftlichen Strukturen ausgebildet. Bestimmend ist das Bild einer ethnisch homogenen Bevölkerungsgruppe, die sich räumlich, sozial und kulturell von der „Mehrheitsgesellschaft“ abschottet.³³⁵

Anders als im wissenschaftlichen Bereich, wo der Begriff „Parallelgesellschaft“ weitgehend als überholt angesehen wird,³³⁶ hat er im politischen Diskurs geradezu Karriere gemacht.³³⁷ Hier wird er oft und gern ins Feld geführt, wenn von „gescheiterter Integration“ die Rede ist.³³⁸ Kaschuba spricht von einem „Alarmwort“, das Politiker benutzen,

Ein Grund für die damalige CDU diese abzulehnen. Wie sich nach der Ablehnung der doppelten Staatsbürgerschaft für „Drittstaatenangehörige“ zeigte, blieb die deutsche Staatsbürgerschaft exklusiv. Weiterführende Literatur zur Staatsbürgerschaft und nationalem Selbstverständnis. Vgl. Hansen 2001; 2008; vgl. zur Identitätspolitik und Wir-Konstruktionen in Deutschland auch Kaschuba 2007a; 2007b.

³³¹ Vgl. Kaschuba 2007a: 6.

³³² Vgl. ebd.: 6 f. Vgl. hierzu auch die Äußerungen von Sükran in Kapitel 5.3.2.

³³³ Kaschuba 2007a: 7. Wichtig in dem Zusammenhang erscheint die Beobachtung von Sabine Hess und Johannes Moser, die feststellen, dass der Diskurs um die „deutsche Leitkultur“ und nationalem Wertekonsens in Integrationsdebatten immer dominanter werde. Vgl. Hess/Moser 2009.

³³⁴ Der Soziologe Wilhelm Heitmeyer hat ihn in den 90er Jahren erstmals ins Gespräch gebracht. In seinem 2000 erschienen Werk „Bedrohte Stadtgesellschaft“ bedient er sich dieses Begriffs, um die soziale Abschließung von türkischen und arabischen Migranten zu charakterisieren. Diese Desintegrationsprozesse, so Heitmeyer, bedeuten eine Bedrohung der städtischen Kohäsion.

³³⁵ In der Anklage, sich in Parallelgesellschaften zurückzuziehen und seinen eigenen Regeln und Werten zu folgen, werden Fragen der Kultur und Religion zu Schlüsselfragen. Die geteilte Kultur und geteilte Werte erscheinen in dieser Perspektive als Fundament einer funktionierenden Gesellschaft. Neben dem Vorwurf der Abschottung, werde Migranten vorgeworfen, sie seien nicht ausreichend bereit sich der „Mehrheitsgesellschaft“ anzupassen und außerdem identifizieren sich Mitglieder einer so genannten „Parallelgesellschaft“ angeblich nicht genügend mit Deutschland. Vgl. Lanz 2007: 263.

³³⁶ Vgl. u. a.: Nowak 2006; Buckow 2007; Kaschuba 2007; Schiffauer 2008; Yildiz 2009; Ronneberger/Tsianos 2009.

³³⁷ Aumüller 2009: 203.

³³⁸ Nach Stephan Lanz ist die „Parallelgesellschaft“ geradezu zu einem Oberbegriff und Synonym für „gescheiterte Integration“ geworden. Vgl. hierzu Lanz 2007: 230.

um die Migrationsproblematik zu beklagen.³³⁹ Tatsächlich verbreitet Alarmstimmungen, wer auf „drohende“ Parallelgesellschaften verweist, denn das Bild einer migrantischen Parallelgesellschaft weckt diffuse Ängste vor dem „Fremden“, das sich mitten in der Gesellschaft „einnistet“, ohne doch wirklich zu ihr gehören zu wollen.³⁴⁰ In Folge der terroristischen Anschläge in westeuropäischen Großstädten zu Beginn dieses Jahrhunderts stehen „Parallelgesellschaften“, die der öffentlichen Wahrnehmung als muslimisch geprägt erscheinen, unter verschärftem Verdacht. Sie gelten als potentieller Nährboden für religiös begründeten Radikalismus.³⁴¹

Wolf-Dietrich Bukow stellt fest, dass wir heute in einer pluralistischen Gesellschaft leben, die gerade auch dadurch gekennzeichnet ist, dass sich in ihr kleinere und größere „Kleingesellschaften“ herausbilden, die man ebenfalls als „Parallelgesellschaften“ bezeichnen könnte.³⁴² Demgegenüber gilt aber, was Jutta Aumüller als ein Kennzeichen der Debatte um Parallelgesellschaften hervorhebt: „dass der Begriff ausschließlich zur Charakterisierung ethnisch-kultureller Minderheiten in der Bundesrepublik verwendet wird“³⁴³. Und die Ausrichtung des Begriffs verengt sich noch weiter, denn es sind speziell die türkischstämmigen Migranten, die verdächtigt werden, Parallelgesellschaften zu bilden.³⁴⁴ Dass dies so ist, liegt vor allem daran, dass unter allen Zuwanderergruppen, der „türkischen Minderheit“ der „niedrigste Integrationsgrad“ zugeschrieben wird. Eine im Jahr 2009 vom „Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung“³⁴⁵ veröffentlichte Studie erhebt den Anspruch, Integration messbar machen zu können.³⁴⁶ Am untersten

³³⁹ Kaschuba im TAGESSPIEGEL vom 14.1.2007 „Wie Fremde gemacht werden.“ <http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/wie-fremde-gemacht-werden/798460.html> (Zugriff am 1.8.2010).

³⁴⁰ Vgl. Schiffauer 2008: 10. Der Autor beschreibt das mit der Rede von der „Parallelgesellschaft“ einhergehende Bedrohungsszenario so: „Das Bild der Parallelgesellschaft suggeriert, dass ein gesellschaftliches ‚Miteinander‘ durch ein ‚Nebeneinander‘ abgelöst wird. Was dann droht, ist eine Eskalation von Konflikten, genauer: ihre gewaltsame Austragung.“ Ebd.: 10.

³⁴¹ Lanz 2007: 369. „Die Metapher der Parallelgesellschaft basiert im Kern auf einem Kulturkonfliktszenario zwischen dem Westen und dem Islam.“ Lanz sieht insbesondere den 11. September 2001 als Wendepunkt in öffentlichen Diskursen, in denen Muslime fortan in ihrem Bedrohungspotential für die westliche Wertegemeinschaft wahrgenommen werden. Vgl. ebd.: 14.

³⁴² Bukow 2007a: 14.

³⁴³ Aumüller 2009: 204.

³⁴⁴ Vgl. Susanne Worbs „Parallelgesellschaften von Zuwanderern in Städten?“ In: Gesemann /Roth (Hg.) 2009: 220 f.

³⁴⁵ Das Institut, das sich selbst als „unabhängigen Think Tank“ bezeichnet, erstellt Studien sowie Diskussions- und Hintergrundpapiere; es bereitet „wissenschaftliche Informationen für den politischen Entscheidungsprozess auf.“ Nachzulesen auf der Homepage des Instituts: www.berlin-institut.org. (Zugriff am 06.08.2010).

³⁴⁶ Auf Grundlage der jüngsten Mikrozensusdaten von 2005 hat das Institut 15 Kriterien entwickelt, mit denen Integration auf einer Skala von 1 bis 8 als erfolgreich und misslungen bewertet wird. Um nur ein Beispiel herauszugreifen. Assimilation ist ein Untersuchungsbereich. Darunter wird von den Forschern eine kulturelle Annäherung verstanden und mit den Indikatoren Einbürgerungsquote und bikulturelle Eheschließungen gemessen. „Ungenutzte Potential“ 2009: 29.

Ende der hier angenommenen Skala stehen die türkischstämmigen Migranten. Ihnen werden unter der Überschrift „Schon lange im Land und immer noch nicht angekommen“³⁴⁷ die schwächsten Integrationsleistungen zugemessen. Demzufolge, so die Studie, verstärkte sich der Eindruck, dass sich türkische Mitbürger in eigene soziale Gemeinschaften zurückziehen. Zwar spricht auch die Studie von einer notwendigen Öffnung der „Mehrheitsgesellschaft“ und stellt die Forderung danach, dass die Voraussetzungen geschaffen werden müssen, dass Integration gelingen kann, doch bleibt der Eindruck, besonders der „Integrationswille“ mangelt bei den Menschen türkischer Herkunft.³⁴⁸ Das Ergebnis der Studie und die daraus gezogenen Schlussfolgerungen bewirken ein großes Medienecho. Die „türkisch-muslimische Minderheit“ gerät besonders in die Schlagzeilen.³⁴⁹ Zur Berichterstattung der Medien im Gefolge der Studie meint Mark Terkessidis, die Berichte hätten vielfach das suggeriert, was der Alltagsverstand vieler Menschen ohnehin wisse: „Die Türken, seien wir ehrlich, die wollen sich doch gar nicht integrieren.“³⁵⁰

Auch wer den Medien und insbesondere dem „Alltagsverstand“ mit kritischer Distanz zu begegnen weiß, mag angesichts dieser Befunde ins Grübeln gekommen sein. Wie sehen sich türkischstämmige Migranten selbst? Wo und wie fühlen sie sich zugehörig? Der türkisch-deutsche Schriftsteller Zafer Senocak spitzt den angeblichen Zwiespalt, der jener Frage nach der Zugehörigkeit zu Grunde liegt, ironisch zu: „Kann ein guter Deutscher wirklich nur sein, wer kein Türke mehr ist?“³⁵¹

Die im Folgenden dokumentierten Interviewäußerungen zeigen, dass die Frauen auf den skizzierten öffentlichen Diskurs reagieren, dass sie aber zu erheblichen Teilen auch erfrischend unbekümmert um dessen Behauptungen und Ansprüche ihren eigenen Weg der Selbstverortung beschreiten.

³⁴⁷ „Ungenutzte Potentiale“ 2009: 36.

³⁴⁸ Weiterführende Literatur zur durchaus kontrovers diskutierten Frage, ob diese Art der Datenerhebung und –verwertung einer kritischen Überprüfung standhalten kann vgl. Senol Erem 2009, der Faktoren benennt, die die Ergebnisse der Studie verzerren. Nachzulesen online unter: <http://www.migazin.de/2009/01/28/ungleiche-potenziale-%E2%80%93studie-verzerrt-die-lage-der-integration-in-deutschland/> (Zugriff am 07.08.2010). Vgl. auch Bukow 2010: 153. Man könne nicht der Gruppe von türkischstämmigen Menschen mangelnde Bildungsbereitschaft attestieren, so Bukow, als ob es eine türkische „Ethnizität“ gäbe. Ignoriert werde dabei, dass man korrekt nur schichtgleiche Personen, welcher Herkunft auch immer, miteinander vergleichen könne. Vgl. auch Erol Yildiz Kritik: „Sowohl die Berliner Studie als auch die medialen Reaktionen zeigen, wie Migranten öffentlich wahrgenommen werden. [...] Bestimmte Migrantengruppen werden automatisch auf nationale und ethnische Eigenschaften reduziert und erscheinen als homogene Einheit.“ Yildiz 2009b: 134 f.

³⁴⁹ „Für immer fremd“ betitelt das Nachrichtenmagazin der SPIEGEL seinen Bericht über diese Berliner Studie. Der Spiegel, Nr. 5, 2009, S. 32. Online nachzulesen unter: <http://www.spiegel.de/spiegel/0,1518,603321,00.html> (Zugriff am 07.08.2010).

³⁵⁰ Terkessidis 2010: 51.

³⁵¹ Zafer Senocak am 01.08.2010 im Deutschlandradio. Online nachzulesen unter: <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/essayunddiskurs/1237191/> (Zugriff am 05.08.2010).

5.2.1. Zugehörigkeitsfragen im Alltag

„Woher kommst du?“ ist eine der Fragen, die Migranten immer wieder gestellt wird. Durch ihr Aussehen, ihre Sprache oder ihren Namen werden sie als „Andere“ wahrgenommen. „Wer nicht als anders auffällt, wird in seiner/ihrer Heimat nicht nach der Herkunft gefragt.“³⁵² Häufig verbinden sich mit der Frage nach der Herkunft die weitergehenden Fragen nach Zugehörigkeit und Identität: „Wo gehörst du hin?“ und „Wer bist du?“ Für Personen nicht-deutscher Herkunft gehört es zum ganz „normalen“ Alltag, sich erklären zu müssen, sich zu verorten und Abweichungen von Erwartungshaltungen gegenüber ihrer eigenen Person zu rechtfertigen.³⁵³

In der ethnologischen Migrationsforschung spielt die Frage nach Identität eine herausragende Rolle. Dennoch werde ich im Folgenden weniger die Frage nach der Identität stellen, als vielmehr das Hauptaugenmerk darauf richten, wie die Frauen aktiv mit ethnischen Zuschreibungen umgehen. Es geht um den Prozess der Selbstverortung und Identifikation, wie er sich im Rahmen der Interviews zu erkennen gibt.

Wenn die von mir interviewten Frauen ihr Selbstbild beschreiben, sind ihre Äußerungen auch vor dem Hintergrund der spezifischen Interviewsituation zu sehen. Welche Rolle spiele ich als Interviewerin? Als Frau nicht-türkischer Herkunft repräsentiere ich in gewisser Weise die Mehrheit der Gesellschaft, die sich nicht mit der Frage nach Herkunft und Zugehörigkeit auseinandersetzen muss. Ich passe in das Bild der „Normaldeutschen“, während meine Interviewpartnerinnen allein durch ihr Aussehen und ihren ausländisch klingenden Namen vom, wie Beck-Gernsheim formuliert, „standarddeutschen Format“³⁵⁴ abweichen. Zu fragen wäre also auch, inwieweit die eine oder andere Formulierung durch diese besondere Gesprächskonstellation provoziert oder doch zumindest beeinflusst wurde.

5.2.2. Gülden: „Ich bin nicht typisch türkisch. Ich bin türkisch!“

Regina Römhild spricht von der „anhaltende(n) Macht der Ethnisierung“³⁵⁵, die sich aus der Frage nach kollektiver Zugehörigkeit gegenüber Migranten ergibt. Personen nicht-

³⁵² Battaglia 2000: 196.

³⁵³ Vgl. ebd.: 182. Vgl. hierzu auch Cigdem Akyols Kritik in der Tageszeitung TAZ. Als Journalistin mit Eltern türkischer und irakischer Herkunft werde sie ununterbrochen zur Expertin für Migrationsthemen erklärt. „Ich habe Völkerrecht studiert, nicht Einwandererdasein.“ schreibt sie zu ihrer Erfahrung, dass ihre Herkunft immer wieder zu ihrem Thema gemacht wird. Nachzulesen in der TAZ-online vom 29.7.10: <http://taz.de/1/leben/alltag/artikel/1/migranten-haben-das-dritte-auge/> (Zugriff am 29.7.10).

³⁵⁴ Beck-Gernsheim (2007: 179) spricht in diesem Zusammenhang von einer Machthierarchie, die in der Migrationsforschung oft zu wenig reflektiert wird. Dabei werde das „Privileg der weißen Haut“ nicht genügend berücksichtigt. Es gehöre zum „Nicht-Wissen“ von Herkunftsdeutschen, die sich in Deutschland nie in der Situation befinden, ethnisch zugeordnet zu werden.

³⁵⁵ Römhild 2007: 158.

deutscher Herkunft würden jedoch Strategien und Praktiken entwickeln, mit diesem Diktat umzugehen und sich zu widersetzen.³⁵⁶ Auch meine Interviewpartnerinnen zeigen, dass sie es gelernt haben, sich im Spannungsfeld von Zugehörigkeitsanforderungen zu bewegen. Gewiss, irgendwann stellt sich die Frage der Zugehörigkeit jedem Mitglied einer Gesellschaft. Doch wird die Zugehörigkeit als selbstverständlich angesehen, spielt sie eine andere Rolle als für diejenigen, deren Zugehörigkeit umstritten ist oder gar abgelehnt wird. So wird das Thema vor allem für diejenigen relevant, die als „Anderer“ kategorisiert und nicht als zugehörig anerkannt werden. Sie müssen damit umgehen, dass ihre Zugehörigkeit öffentlich verhandelt wird und beispielhaft immer wieder im Fokus der Aufmerksamkeit steht.

Bezeichnend sind die ersten Sätze, mit denen Gülden das Gespräch einleitet, unmittelbar nachdem ich das Aufnahmegerät eingeschaltet habe:

*Gülden: Also, ich bin nicht typisch türkisch, sondern dass man immer sagt, als Türkin kann man bestimmt sehr gut kochen und sehr gut bedienen und so. Aber ich beginne mal so zu sagen wie das bei mir ist.*³⁵⁷

Sie hat das Bedürfnis, sich gleich eingangs von Klischees „typisch türkischer“ Frauen abzugrenzen. Da wir uns zu diesem Zeitpunkt noch kaum kennen, ist zu vermuten, dass sie bestimmten Annahmen vorbeugen möchte, die ich auf Grund ihres türkischen Hintergrundes haben könnte. Ihre prompte Reaktion lässt aber auch darauf schließen, dass Gülden daran gewöhnt ist, mit der Zuschreibung von Bildern und entsprechenden Erwartungshaltungen konfrontiert zu werden.

Das typisch Türkische ist für sie mit negativen Konnotationen besetzt. Sie deutet das Bild einer türkischen Frau mit Fähigkeiten („sehr gut kochen“ und „sehr gut bedienen“), die dem traditionellen Rollenverständnis einer dienenden Hausfrau entsprechen. Von dieser Vorstellung einer türkischen Frau grenzt Gülden sich ab.

Anzumerken ist, dass Güldens Darstellung im Kern das stereotype Bild der „traditionellen“ und „unterwürfigen“ türkischen Frau widerspiegelt, wie es lange Jahre in der Migrationsforschung dominiert hat und heute noch die öffentliche Wahrnehmung türkisch-muslimischer Frauen bestimmt.³⁵⁸

³⁵⁶ Vgl. ebd.: 159.

³⁵⁷ Gülden 17.12.09: 1.

³⁵⁸ Stuart Halls Definition von Stereotype: „Stereotype erfassen die wenigen ‚einfachen, anschaulichen, leicht einprägsamen, leicht zu erfassenden und weiterhin anerkannten‘ Eigenschaften einer Person, reduzieren die gesamte Person auf diese Eigenschaften, übertreiben und vereinfachen sie, und schreiben sie ohne Wechsel oder Entwicklung für die Ewigkeit fest. [...] Stereotypisierung reduziert, essentialisiert, naturalisiert und fixiert Differenz.“ Hall 2004: 144.

Gülden betont ihr Anderssein, sie will gleich mal sagen „*wie das bei mir ist*“. Dass es uns allen leichter fällt, uns abzugrenzen, als positiv zu formulieren, was und wie wir sind, zeigen dann auch Güldens Äußerungen im weiteren Verlauf des Gesprächs. Sie unternimmt mehrere Anläufe, ihr Selbstverständnis zu beschreiben.

Gülden: Ich habe keine Ahnung. Guck mal, man setzt sich ja nicht hin und überlegt (theatralische Stimme): „Was bin ich?“ Weißt du, da wird man ja irgendwie verrückt, oder? Also, ich weiß nicht, guck mal, ich fühle mich, guck mal, ich sage, ich bin türkisch, ja, aber ich lebe in Deutschland. Deutschland ist für mich, ich bin, hier sind auch meine Wurzeln, klar. Also für mich, ich finde es sogar sehr schmeichelhaft, wenn ich sage, ich bin Berliner. So, das ist für mich gut. Also, wo ich mich so, ja, sie ist Migrantin, also ich finde diese ganzen Begriffe, also ich weiß nicht, das nervt mich irgendwie ein bisschen. [...]
*So, Migrantin hört sich so an, als ob man, keine Ahnung, so ein Virus hat oder so.*³⁵⁹

Hier zeigt Gülden in ihrer Reaktion auf die Frage nach der Identität eine deutliche Ambivalenz. Zunächst distanziert sie sich von der Frage, weist sie zurück, indem sie sie karikiert, dann aber findet sie doch eine Antwort. Nachdem sie sich zuvor vom „typisch Türkischen“ abgegrenzt hat, kann sie sich, wenn es um ihre ethnische Zugehörigkeit geht, am ehesten zu der Aussage verstehen „...*ich bin türkisch*...“. Dagegen scheint sie das Attribut „deutsch“ bewusst zu umgehen. Und sie spricht auch von Deutschland eher zurückhaltend als einem Lebensraum, mit dem sie gewisse Wurzeln verbinden.

Bezeichnend ist aber vor allem, dass sie hier sogleich die Fremddefinition als „Migrantin“ ins Spiel bringt, die sie entschieden zurückweist³⁶⁰ und der sie mit ebensolcher Entschiedenheit eine positive Selbstverortung entgegensetzt. Hierfür wählt sie einen von ethnischen Kategorien unabhängigen Ort. Ihre Heimatstadt Berlin ist für sie eindeutig positiv besetzt. Während ihr zwischen den Begriffspaaren türkisch-deutsch und deutsch-türkisch eher unwohl zu Mute ist, kann sie mit gutem Gefühl sagen: „*Ich bin Berliner*“.

Im weiteren Gesprächsverlauf findet Gülden noch eine Reihe weiterer Selbstbezeichnungen. Neben dem bereits erwähnten „*Paradiesvogel*“ und dem Bild vom „*weiblichen Pascha*“, mit dem sie ihre Tochterrolle in der Familie umschreibt, nennt sie sich auch eine „*waschechte Neuköllnerin*“.

³⁵⁹ Gülden 17.12.2009: 17 f.

³⁶⁰ Abgesehen von der Tatsache, dass sie selbst als in Berlin geborene und aufgewachsene Frau keine Migrantin ist, lehnt sie den Begriff mit auffallend starker Vehemenz ab. Für sie verbindet sich mit der Rede von der Migrantin der unterschwellige Vorwurf, so etwas wie ein „Virus“, also ein krankmachender Fremdkörper in der Gesellschaft zu sein.

5.2.3. Pinar: „Deukisch denken“

Auch Pinar sieht sich in der Situation, sich gegen Fremddefinitionen wehren zu müssen.

Pinar: Irgendwann bin ich taub dafür. Ich bin keine Migrantin. Als erstes Mal. Ich bin hier geboren. Ich bin nicht hierher migriert. Und meine Mutter auch nicht. Das heißt, ich habe nicht mal einen Migrationshintergrund. Habe ich auch nicht, weil meine Mutter auch hier und so. Aber es stimmt schon, es gab es mal, dass man nach Deutschland gekommen ist, aber mittlerweile wird dieses Wort nicht dementsprechend benutzt. Das heißt wollen die nicht ausdrücken, dass du mal aus dem Ausland hier her gezogen bist, sondern dir wird ein Stempel aufgedrückt. Du kommst aus einer Gesellschaft mit Migrationshintergrund.³⁶¹

Dass Pinar hier ebenso wie Gülden die Bezeichnung Migrantin zurückweist, erscheint aus zweierlei Gründen verständlich: Zum einen ist auch sie in Deutschland geboren, zum anderen beschreibt sie eindringlich den Mechanismus von Ausgrenzung, wie er für sie mit dem Begriff „Migrantin“ verbunden ist. Sie sieht darin einen Prozess der „Veränderung“: „...dir wird ein Stempel aufgedrückt...“. Die Folge ist eine Ausgliederung aus dem hiesigen kollektiven „Wir“, denn Migrantin sein, das heißt aus einer anderen Gesellschaft zu kommen und nicht als vollwertiges Gesellschaftsmitglied anerkannt zu werden.³⁶²

Pinar: Na ja, man sagt damit, du bist ein nicht gewollter Ausländer. Letztendlich heißt es das. Aber ich bin es nicht. Ich bin das, was keiner haben will. Ich bin eine gute Mischung. Mich will die Türkei nicht haben, mich will Deutschland nicht haben. Eine wunderbare Mischung von beiden Ländern. Ich meine, wenn du mich fragst, als was ich mich sehe - ich bin Türkin. Aber ich bin keine typische Türkin. Das heißt, ich habe mehr von der türkischen Kultur mitgenommen. So von der Mentalität, so das Gefühlte ist türkisch, aber genau so kann es auch deutsch sein. Ich sag mal mehr türkisch, weil ich in Kreuzberg groß geworden bin. Das ist einfach so, dass wir unter uns waren. Wir hatten lange Zeit keinen Kontakt nach draußen, auch natürlich nicht zu Deutschen. Zu Ausländern immer, aber Ausländer haben auch irgendwie immer die gleiche Mentalität. Wir sind halt alle Ausländer. Wir hatten wirklich wenig Kontakt zu Deutschen. Und auch bewusst. Bewusst den Kontakt nicht gesucht. Immer nur diese Klischees durchbrochen. Aber so Bekanntschaften gehabt, weil einfach alleine leben kannst du nicht. Aber gute deutsche Freunde hatte ich nicht. Und zum Beispiel jetzt, meine beste Freundin ist eine Deutsche. Ist Ausländerin, sage ich immer, weil sie auch noch Ossi ist. Aber sie ist meine beste Freundin, weil sie nicht typisch deutsch ist.³⁶³

Pinar vermittelt, was für sie Normalität bedeutet und wehrt sich damit gegen hegemoniale Normalitätsvorstellungen, die sie als „Ausländerin“ kategorisiert. Das, was in der

³⁶¹ Pinar 19.12.2009: 12.

³⁶² An dieser Stelle offenbart sich auch ein Dilemma, in das ich mich mit meiner Arbeit verwickelt fühle. Im Zusammenhang mit Pinar und Gülden über die Situation von MigrantInnen zu sprechen, setzt den von Pinar sehr klar beschriebenen Mechanismus von Ausgrenzung fort.

³⁶³ Pinar 19.12.2009: 13.

Außenwahrnehmung bezogen auf ihre Lebensweise problematisch erscheint, beschreibt sie mit positiven Worten. Keine Spur von Defizit oder Gefühl von „zwischen zwei Stühlen“³⁶⁴ hängen. Zu ihrer Gegenrede gehört sicherlich auch, dass sie die fehlende Anerkennung sowohl in Deutschland als auch in der Türkei hier ein Stück weit in Szene setzt.

Auffällig ist, dass sie mit den ethnischen Kategorien spielt. Je nach Kontext beschreiben sie etwas anderes. Pinar weiß wohl sehr genau um die Bedeutungen und Wirkungen dieser Kategorien. Entsprechend lese ich ihren offensiven Umgang damit, als eine Kritik an der Allgegenwart des Ethnischen und der darin immer wieder stattfindenden Fremdzuschreibungen und symbolischen Ausgrenzung.

Es sei ein Gefühl, was mal türkisch, mal deutsch sei. Ihre Nähe zum Türkischen erklärt Pinar nicht aus einer Verbindung zum Herkunftskontext ihrer Vorfahren, sondern aus der Lebenssituation in Kreuzberg unter „Ausländern“ zu wohnen. „Ausländer sein“ steht dabei für eine Situation, die geprägt ist von der Rolle, die man als „Ausländer“ zugewiesen bekommt und in der Erfahrung dieses „Schicksal“ der Ausgrenzung kollektiv zu teilen. Trotz der Fremdzuschreibung liegt darin für sie ein Moment der Selbstermächtigung. Pinars Umgang mit der Zuschreibung „Ausländerin“ schließt an die Überlegungen von Stuart Hall an, die er aus seiner eigenen Erfahrung, als „Migrant“ in England wahrgenommen zu werden, entwickelt hat. Die Erkenntnis darüber „Ausländerin“ zu sein und durch die daran anknüpfende Identifikation mit der Rolle der Ausländerin, sind letztlich „Prozesse der Aneignung, Selbstermächtigung und des Widerstandes“³⁶⁵ möglich. Zu Pinars Umdeutung gehört, dass sie den Begriff positiv verwendet. Und außerdem findet sie ihren ganz eigenen Weg sich inmitten von Zuschreibungen und Erwartungshaltungen zu positionieren.

Sie lehnt eindeutige Zuordnungen ab, sie bekennt sich zum „Gemischten“. In ihrer Reflektion auf die Frage, warum ihre Beziehungen zu türkischen Männern scheitern mussten und warum sie nun „die Schnauze voll“ hat von türkischen Männern, findet sie folgende Antwort:

Pinar: [...]weil ich halt nicht türkisch bin. Weil ich anders bin. Ich bin das neue Deukisch, dieses Gemischte, dieses Neue und es gibt genug wie ich, aber wir

³⁶⁴ Das Bild vom Hängen „zwischen zwei Stühlen“ taucht in der Literatur immer wieder als Metapher für die Kulturkonfliktthese auf, die aufgrund der mehrfachen Zugehörigkeiten „Identitätskonflikte“ von Migranten annimmt. Vgl. dazu Mecheril 2000. Qualitative Untersuchungen von Forschern nichtdeutscher Herkunft über das Selbstverständnis von jungen Migranten haben darauf bezogen wortspielerisch neue Bilder gefunden wie die bereits erwähnte Studie von Berrin Otyakmaz (1995): „Auf allen Stühlen“ oder „Der dritte Stuhl“ vgl. Badawia 2002.

³⁶⁵ Hall 1994 zitiert nach Römhild 2007: 166.

versuchen uns immer durchzuwurschteln. Und in den letzten Jahren haben wir uns gedacht, nee, nicht mehr durchwurschteln, präsent sein, einfach auch darüber reden, nicht mehr verstecken und nicht mehr sagen, lieber unauffällig machen, sein eigenes Ding machen, sondern präsent sein mit der Art wie wir leben, was wir denken, wie wir vor allen Dingen denken.[...] ³⁶⁶

An anderer Stelle im Gespräch zweifelt Pinar an der Möglichkeit überhaupt Eindeutigkeiten feststellen zu können:

Pinar: [...] Warum ist das so gekommen, dass wir so denken? Und sagen hey, Deutschland hat wunderschöne Seiten. Ich sag aber lieber nicht deutsche Kultur, ich sage europäische Kultur. Mit Deutschland tue ich mich immer noch sehr schwer, weil ich mich nicht identifizieren kann. Was ist denn nun deutsch? [...] ³⁶⁷

5.2.4. Sükran: „Ich habe drei Kulturen in mir. Und aus jeder ziehe ich das

Positivste.“

Ähnlich wie Gülden und Pinar, weist Sükran eine Eindeutigkeit in ihrem Selbstverständnis von sich. Im Zusammenhang mit der Frage nach Zugehörigkeit sagt sie:

Sükran: Warum soll ich mich denn entscheiden? Das ist das, was bei mir nicht in den Kopf geht. Wenn ich in zwei Kulturen aufwachsen, warum muss ich eine Kultur absägen und verlassen, um die andere Kultur annehmen zu können? Kann ich doch nicht. Man kann beides miteinander vermischen. Was ist denn typisch deutsch, bitte? Das kann mir keiner sagen, es kann mir auch keiner sagen, was typisch türkisch ist, weil alles so vielfältig ist und typisch tscherkessisch gibt es auch nicht. Weil es in sich, weil sich verschiedene Völker wieder ausgewandert sind, wieder einiges übernommen haben von anderen und wieder sich entwickelt haben.[...] ³⁶⁸

Sükrans sieht sich in Alltagsdiskursen um Integration mit der Erwartung einer eindeutigen, kulturellen und ethnischen Verortung konfrontiert. Sie weist das statische und essentialistische Verständnis von Kultur, welches sich beispielhaft in Leitkulturdebatten reproduziert, mit Vehemenz von sich. Sie betont hingegen den stetigen Wandel und reflektiert, wie sich in ihrer Migrationsgeschichte ihre verschiedenen kulturellen Erfahrungshorizonte miteinander immer wieder neu verbinden.

³⁶⁶ Pinar 19.12.2009: 21. Im Zuge meiner Recherchen habe ich im Internet einen Verein gefunden, der sich „DeuKische Generation e.V.“ nennt. Auf der Homepage beschreibt der Verein „Deukisch“ als ein Lebensgefühl von bikulturell und bilingual aufgewachsenen, türkischstämmigen Jugendlichen. Die Zusammensetzung des Wortes spiegelt die Lebensweise der Jugendlichen wider. Unter dem Motto „Zukunft. Gemeinsam. Jetzt“ setzt sich der Verein für die Belange und Interessen von türkischstämmigen Jugendlichen in der Öffentlichkeit und gegenüber der Politik ein und versucht Vernetzungsarbeit zu leisten zwischen Institutionen, die sich mit Integrations- und Bildungsaufgaben beschäftigen. <http://www.deukischegeneration.de/intro.html> (Zugriff am 19.6.2010).

³⁶⁷ Pinar 19.12.2009: 21.

³⁶⁸ Sükran 20.02.2010: 8f.

Wie aus den Zitaten von Sükran, Pinar und Gülden deutlich wird, findet jede für sich ihren Umgang, mit der ständigen Aufforderung sich ethnisch zu Verorten. *Ich bin nicht typisch türkisch, aber türkisch!* In diesen Worten spiegelt sich, bei all der Präsenz des Ethnischen und den Forderungen nach Bekenntnissen, der Versuch einer Abgrenzung gegenüber Klischees wieder und zugleich die Subjektivierung der ethnischen Kategorie. „*Ich bin türkisch*“, steht dann für die ganz eigenen subjektiven Erfahrungsräume.³⁶⁹

5.3. Integration und Assimilation

Der öffentliche Migrationsdiskurs wird geprägt durch den Begriff „Integration“, während „Assimilation“ heute eher ein tabuisierter Begriff ist. Dass ich das Begriffspaar zum Thema mache, liegt darin begründet, dass es mehrere Interviewäußerungen gibt, in denen die Frauen direkt oder indirekt auf den Zusammenhang von Integration und Assimilation Bezug nehmen.

In der politischen Debatte werden die Begriffe unter der Formel „Integration ja – Assimilation nein“³⁷⁰ zusammengebracht. Die markante Gegenüberstellung beider Begriffe ist zum gebräuchlichen Schlagwort avanciert. Es markiert eine Position, zu der sich sowohl die meisten Parteien wie auch Migrant*innenorganisationen bekennen.³⁷¹ Assimilation stößt demnach auf dezidierte Ablehnung, denn sie wird mit der Aufgabe der Herkunftskultur gleichgesetzt. Dieser „Verlust an Tradition und eigenkultureller Orientierung“ wird verstanden als Angriff auf die psychische Integrität des Individuums.³⁷² Dagegen – so suggeriert es die handliche Formel – steht Integration für ein positives Modell zunehmender Partizipation, für die Herstellung gleichberechtigter Teilhabe an der Gesellschaft.³⁷³

Dass damit tatsächlich nur eine scheinbare Klarheit über beide Begriffe geschaffen wird, zeigte sich deutlich, als der türkische Ministerpräsident Recep Tayyip Erdoğan während seines Deutschlandbesuches 2008 in der Köln-Arena eine Rede hielt, in der er seine Zuhörer eindringlich vor der Assimilation warnte:

³⁶⁹ Durch die Fokussierung auf nationalstaatliche Zugehörigkeiten oder ethnisch-kulturelle Bezüge bleibt sowohl im Kontext von Integrationsdebatten, als auch an dieser Stelle unberücksichtigt, dass für die Interviewpartnerinnen natürlich auch andere als ethnisch oder national konnotierte Zugehörigkeitskontexte von Bedeutung sind.

³⁷⁰ Vgl. Aumüller 2009: 206 ff.

³⁷¹ Aumüller 2009: 206.

³⁷² Aumüller 2009: 211.

³⁷³ Vgl. NIP 2007: 110. Vgl. hierzu auch Aumüller 2009: 206.

„Ich verstehe die Sensibilität, die Sie gegenüber Assimilation zeigen, sehr gut. [...] Niemand kann erwarten, dass Sie sich einer Assimilation unterwerfen. Denn: Assimilation ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit.“³⁷⁴

Diese Aussagen riefen in der deutschen Öffentlichkeit heftige Reaktionen hervor, wurden als Angriff auf die hiesige Integrationspolitik verstanden und insbesondere von Unionspolitikern deutlich zurückgewiesen. Die Integrationsbeauftragte Maria Böhmer formuliert eine moderate Rüge und wiederholt im Übrigen den scheinbar unstrittigen Gegensatz von Integration und Assimilation:

„Ich war völlig verwundert, dass Herr Erdoğan in seiner Rede von Assimilation gesprochen hat. Denn wir haben diese Diskussion längst hinter uns. Wir wollen integrieren in Deutschland [...].“³⁷⁵

Viel streitbarer klingt dagegen die Kritik des saarländischen Ministerpräsidenten Müller (CDU):

„Ministerpräsident Erdoğan täuscht. Deshalb sind Zweifel an seinem Integrationswillen angebracht. Wenn er wirklich Integration will, dann hätte er in Köln seine Landsleute aufgerufen, endlich ihre Frauen gleichberechtigt zu behandeln und die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Deutschland zu akzeptieren. Er verwendet den falschen Begriff, wenn er sich gegen Assimilation ausspricht und vermittelt damit den Eindruck, dass er türkische Parallelgesellschaften in Deutschland will. Dies ist für uns inakzeptabel.“³⁷⁶

Müllers polemische Äußerung zeigt, dass die Grenzen zwischen Integration und Assimilation längst nicht so eindeutig verlaufen, wenn man die Integrationsthemen genauer ansieht. Der CDU-Politiker formuliert Forderungen, die dem „klassischen“ Assimilationsprozess entsprechen (Anerkennung der Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, etc.).

Die Politikwissenschaftlerin Jutta Aumüller weist nach, wie der den öffentlichen Diskurs beherrschende Integrationsbegriff „in normativer Weise Kriterien der Anpassung [übernimmt], die aus den klassischen Assimilationstheorien stammen.“³⁷⁷ Dementsprechend nennt sie die populäre Gegenüberstellung der Begriffe eine Leerformel, die über die tatsächliche Unbestimmtheit des Begriffs der Integration hinwegtäuscht. Zu einem sehr ähnlichen Befund kommt Stephan Lanz, der Integration einen

³⁷⁴ Nachzulesen ist die deutsche Übersetzung der Rede in der FAZ- online vom 14.02.2008: <http://www.faz.net/-00p61y> (Zugriff am 19.7.10).

³⁷⁵ Vgl. FAZ-online vom 13.2.2008: <http://www.faz.net/-00n0j2> (Zugriff am 19.7.10).

³⁷⁶ SÜDDEUTSCHE ZEITUNG Nr. 38, 14.02.2008 zit. nach Aumüller 2009: 209.

³⁷⁷ Aumüller 2009: 252. In ihrer begriffstheoretischen Studie analysiert die Autorin die Geschichte des Begriffs Assimilation im wissenschaftlichen Diskurs. Anders als in der politischen Diskussion werden dem Begriff Assimilation in neueren wissenschaftlichen Theorien auch positive Bedeutungen zugemessen.

„Passepartoutbegriff“ nennt, unter den sich nahezu jegliche Politik für den Umgang mit Einwanderern fassen lässt.“³⁷⁸

5.3.1. Integration aus Sicht der interviewten Frauen

Das Stichwort „Integration“ fällt mehrfach in den Gesprächen mit Pinar, Sükran, Meral und Gülden.³⁷⁹ Dabei zeigt sich in ihrer Haltung eine gemeinsame Grundtendenz, doch nehmen die Frauen auch unterschiedliche Positionen ein, wenn es um Detailfragen der Integration geht. Für das Verständnis der zitierten Aussagen über „Integration“ scheint mir wesentlich, darauf hinzuweisen, dass ich sie nicht allein durch meine gezielten Nachfragen hervorgerufen habe. Vielmehr sind Alltagserfahrungen der Frauen scheinbar so eng mit dem Thema verknüpft, dass sie selbst wie zwangsläufig auf Fragen der Integration zu sprechen kommen.

Die fünf Frauen und ihre Familien zählen zu jener „türkisch-muslimischen Minderheit“, der im öffentlichen Diskurs eine Sonderrolle zugeschrieben wird. Die in den vorangehenden Abschnitten ausgewählten Beispiele belegen, dass speziell den türkischstämmigen Migranten eine negative Integrationsleistung attestiert wird. Mehr noch: Manche Politiker und Medien unterstellen der „türkischen Minderheit“ eine teils latente, teils offene Integrationsunwilligkeit. Die Äußerungen der Frauen lese und analysiere ich vor dem Hintergrund öffentlicher Diskussionen, in denen unablässig Probleme beschworen werden: Probleme mit nachholender, noch ausstehender oder bereits gescheiterter Integration.³⁸⁰

5.3.2. „Was heißt denn Integration? Keiner weiß es,...!“

*Pinar: Weißt du was das Problem ist? Auf welchem Level musst du reden, damit du integriert bist? Was heißt denn Integration? Keiner weiß es, aber alle sprechen darüber. Das Problem ist, das Integration eine andere Art von Assimilation darstellt. Du kannst die Welt auf den Kopf stellen, ich lasse mir meins nicht nehmen. Ich habe meins. Das kann ich nicht aufgeben und deins annehmen. Und das wird gefordert. Hab deutsche Freunde.*³⁸¹

³⁷⁸ Lanz 2007: 252.

³⁷⁹ Das Interview mit Ayse bildet die Ausnahme. Ayse spricht nicht explizit über Integration.

³⁸⁰ Vgl. Beck-Gernsheims (2006: 33) Rede vom „Reigen der Problematisierer“.

³⁸¹ Pinar 19.12.2009: 17.

Mühe los bringt Pinar auf den Punkt, was unterm Strich auch als Ergebnis langwieriger Untersuchungen präsentiert wird.³⁸² Was Integration letztlich heißt, weiß so recht niemand. Sicher ist nur, dass alle darüber reden. In der Weise, wie Pinar die unscharfe Bedeutung des Begriffs kritisiert, zeigt sich, dass auch für sie die Trennung des Begriffspaars Integration und Assimilation keineswegs so eindeutig ist, wie es das zitierte Leitmotiv hiesiger Integrationspolitik vorgibt.³⁸³ Was Pinar heraushört, wenn von Integration gesprochen wird, ist primär die Forderung nach Selbstaufgabe. Doch sie will ihre individuellen Eigenheiten nicht aufgeben: „[...] *ich lasse mir meins nicht nehmen.*“ Für Pinar verbindet sich mit der Rede von Integration eine Vielzahl von Imperativen, die sie allesamt zurückweist. Doch nicht zufällig greift sie eine besondere Integrationsforderung heraus: „*Hab deutsche Freunde.*“³⁸⁴ Die in Kapitel 4.1. zitierten Interviewäußerungen belegen, welche Bedeutung der Freundeskreis für Pinar hatte, als sie insbesondere zu Schulzeiten schmerzhaft Ausgrenzungen erfahren hat. Gern hätte sie damals deutsche Freunde gehabt, aber die in Frage kommenden Mitschüler wandten sich von ihr ab.

*Pinar: [...] Ich habe jahrelang ohne deutsche Freunde gelebt. Jahrelang. Und war trotzdem mittendrin. Ich habe wunderbar Deutsch gesprochen. Ich habe eine deutsche Arbeitsstelle gehabt. Ich habe ein Leben in Deutschland und es wunderbar geleitet. Ich war nicht auffällig, in Führungsstrichen. Ich war nicht kriminell. Ich bin zu meiner Arbeit gegangen, bin feiern gegangen, habe am meisten türkische oder ausländische Freunde gefunden. Bin ich dann nicht integriert gewesen? Bin ich es oder bin ich es nicht gewesen?*³⁸⁵

Pinar sieht ihre eigene Entwicklung als Beweis dafür, dass es möglich ist, auch ohne deutsche Freunde in der Mitte der Gesellschaft zu leben. Mit ironischer Schärfe weist sie die Kette negativer Assoziationen zurück, die im Alltags- und Mediendiskurs in Gang gesetzt wird, sobald das Bild „Türken und Türkinnen unter sich“ auftaucht: Trotz durchweg türkischer und ausländischer Freunde war sie „nicht auffällig“, „nicht krimi-

³⁸² Vgl. hierzu Dieter Oberndörfers (2009) Kritik an der Verwendung des Begriffes Integration: „Was ist in der Debatte über Migration mit Integration eigentlich gemeint? Meist wird der Begriff unreflektiert gebraucht und es wird so getan, als ob jeder wüsste, was mit ihm bezeichnet wird.“ Ebd.: 137.

³⁸³ „Integration ja, Assimilation nein!“ Vgl. Kapitel 5.3., S. 101.

³⁸⁴ Vgl. z. B. den 2010 erschienenen Bericht „Kinder und Jugendliche in Deutschland: Gewalterfahrungen, Integration, Medienkonsum“ (herausgegeben vom Bundesministerium des Innern und dem Kriminologischen Forschungsinstitut Niedersachsen e.V.). Darin wird die soziale Integration Jugendlicher mittels des Indikators interethnischer Freundschaftsbeziehungen gemessen, wobei allein der Anteil an Freundschaften zu deutschen Jugendlichen zählt.

³⁸⁵ Pinar 19.12.2009: 17. Eine These von Sabine Mannitz erfasst treffend den Kern Pinars Kritik. Die Integrationsleistungen bewertende Perspektive neigt dazu, Migranten beobachtungsstrukturell zu diskriminieren. Mannitz schreibt: „Kein Mitglied der angestammten deutschen ‚Mehrheitsgesellschaft‘ hat je zu befürchten, auf Grund mangelnden Optimismus, wegen selektiver Teilnahme an kulturellen Veranstaltungen oder einer Beschränkung der Freizeitkontakte auf den eigenen Familienkreis unter den Verdacht unzureichender Integration gestellt zu werden.“ Mannitz 2006: 9.

nell“ und nicht arbeitslos. Ihre Beispiele lassen erkennen, wie stark die Rede von Integration für sie gekoppelt ist mit der Problematisierung von Lebenslagen migrantischer Bevölkerung.

Wiederholt fordert sie eine Bestätigung ihres tatsächlichen „Integriertseins“ ein und zeigt damit mehr als deutlich, wie entnervt sie davon ist, dass ihr Leben in dieser Gesellschaft von Integrationsforderungen in Frage gestellt wird. Das dem öffentlichen Diskurs zugrunde liegende Verständnis von Integration läuft nach Pinars Meinung auf eine erzwungene Assimilation hinaus.

Pinar: Assimilation ist eine komplette Selbstaufgabe. Du sollst dich nicht anpassen, sondern meins annehmen. Das ist ein faschistoider Gedanke. Hallo, ich habe meins. Und meins ist gut. Wir müssen nur lernen, wo wir unsere gleichen Punkte haben, wo wir deins und meins verknüpfen können. Aber da wollen die ja nicht. Integrationspolitik will das ja nicht - verknüpfen. Nein, es soll abendländisch zugehen.³⁸⁶

Bei aller Schärfe der Kritik hat Pinar zugleich klare Vorstellungen davon, wie eine humane Integrationspolitik aussehen könnte. Statt einen kulturellen Dominanzanspruch durchsetzen zu wollen, sollten im Integrationsprozess Differenzen anerkannt werden. An die Stelle klarer Trennungen von „deins und meins“ träte dann ein „Verknüpfen“. Auch Sükran, die heute als „Integrationslotsin“ im Deutsch-Türkischen Zentrum tätig ist, erklärt mit Nachdruck ihren Unwillen gegenüber der Art und Weise, wie das Thema „Integration“ im öffentlichen Diskurs verhandelt wird.

Hannah: Sükran, was denkst du, wenn du das Wort Integration hörst?

Sükran: Integration? Ich kann's nicht mehr hören. 40 Jahre lang haben sie Integration verschwiegen und jetzt, wo sie nicht mehr wissen, was sie machen sollen mit den Leuten, die jetzt wirklich da sind in der vierten, fünften und sechsten Generation, die sich sowieso schon integriert haben, das heißt, die sind hier geboren, die gehen hier zur Schule aber die werden immer noch nicht akzeptiert - und dann kommen sie mit Integrationsvorschlägen.³⁸⁷

Ihre spontane Reaktion auf meine Frage scheint mir, wie bereits in der Einleitung erwähnt, so charakteristisch für eine unter meinen Interviewpartnerinnen verbreitete Grundstimmung, dass ich sie als Titel meiner Arbeit gewählt habe. Sükran beklagt, es sei über einen viel zu langen Zeitraum hinweg in Deutschland gar nichts in Sachen Integration passiert. Nun aber, da die Integration in vieler Hinsicht längst vollzogen sei,

³⁸⁶ Pinar 19.12.2009: 18. Vgl. Kap. 5.1.3., in dem bereits Pinars Erinnerung an ein Kommentar von einem ihrer Lehrer zum „abendländischem Benehmen“ vorgestellt wurde.

³⁸⁷ Sükran 04.12.2009: 5.

werde eben diese Integrationsleistung in Frage gestellt durch immer neue „Integrationsvorschläge“³⁸⁸.

Offenbar wird auch bei Sükran ein besonders empfindlicher Nerv getroffen, wenn im Zuge der aktuellen Integrationsdebatten der Eindruck entsteht, dass die Elterngeneration sich jeglicher Integrationsanstrengung entzogen hätte. Als Sükran über ihre Mutter spricht, ist sie sich zunächst nicht sicher, inwiefern man bei ihr von einer Integration in die Gesellschaft sprechen kann, doch dann revidiert sie ihr Urteil.

*Sükran: [...] Bei meiner Mutter ist das Ganze gescheitert, weil da ist die Integration gescheitert. Aber die war auch integriert, die hat hier 15 Jahre gearbeitet. Die hat Steuern gezahlt, die ist ihrer Arbeit nachgegangen, die hat die Wirtschaft angekurbelt, denn sie hat das Geld, was sie verdient hat auch wieder ausgegeben, ja. Und hat auch mit ihren Versicherungsbeiträgen andere Rentner gesichert. War sie dann nicht integriert? Klar, sie konnte nicht perfekt Deutsch, sie konnte sich dann artikulieren. Sie hat mit Handsprache und bisschen Deutschkenntnisse konnte sie ihrer Arbeit nachgehen. So, jetzt sag mir mal bitte schön, wo es dort gescheitert ist? Deshalb kann ich dieses Wort nicht mehr hören. [...]*³⁸⁹

Sükran hat, wie sich im Folgenden zeigen wird, durchaus eine eigene Vorstellung von „gescheiterter Integration.“³⁹⁰ Aber wenn es um ihre Mutter, also um die erste Migrantengeneration geht, besteht sie darauf, einen Maßstab von Integration anzulegen, der den tatsächlichen Gegebenheiten gerecht wird. Aus heutiger Sicht würden die damals erbrachten Leistungen vielfach unterbewertet. Schließlich lebte ihre Mutter in einem Land, das sie als so genannte „Gastarbeiterin“ gar nicht integrieren wollte, und hat, wenn auch nur mit rudimentären Sprachkenntnissen ausgestattet, doch zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung des Landes beigetragen.³⁹¹

Scharfe Kritik formuliert Sükran am heute erreichten Stand des Integrationsprozesses. Als sensible Beobachterin registriert sie den Widerspruch zwischen der drängenden Forderung „Integrier dich!“ und jenen Alltagserfahrungen, in denen sie sich mit einer Haltung konfrontiert sieht, die sie als Deutsche ausgrenzt.

Sükran: [...] wenn ich meinen Ausweis zeige und sage: Ich bin Deutsche. (mit verstellte Stimme) „Sie sind mit Migrationshintergrund?“ - Und dann fragt man

³⁸⁸ Vgl. hierzu auch die Kritik von Asta Vonderau (2004: 100): „Das ständige Thematisieren der Notwendigkeit von Integration impliziert dabei ein Misstrauen gegenüber den Ausländern und unterstellt Nicht-Integration als Tatsache.“ Ebd.: 100.

³⁸⁹ Sükran 09.02.2010: 14.

³⁹⁰ Vgl. Kap. 5.2., S. 90. Diese unterscheidet sich allerdings in wesentlichen Punkten von dem, was im politischen und medialen Diskurs unter „gescheiterter Integration“ verstanden wird.

³⁹¹ Ähnlich besteht Pinar darauf, der älteren Migrantengeneration Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: „Mein Gott, du wirst eine sechzigjährige Frau doch nicht ändern wollen. Lass sie doch. Sie wird mit sechzig jetzt auch nicht anfangen, Deutsch zu lernen. Sie spricht es gebrochen, das reicht doch aber. Sie hat fünfzig Jahre ihres Lebens in dunklen Kellerräumen in der Fabrik verbracht.“ Pinar 19.12.2009: 16.

*sich noch, warum können die sich nicht integrieren? Wer will sich denn nicht integrieren? Integrieren lassen. Will man überhaupt, dass man sich integriert?*³⁹²

Sükran reagiert auch auf den im öffentlichen Diskurs häufig wiederkehrenden Vorwurf, dass speziell die „türkisch-muslimische Minderheit“ sich allzu stark in sich selbst zurückziehe. Mit Nachdruck erhebt sie Anspruch darauf, an ihrer eigenen kulturellen Identität festhalten zu dürfen.

*Sükran: [...] Wenn ich hier auf der Straße bin, dann esse ich das, was mir schmeckt. Komme ich nach Hause, möchte ich meine Muttersprache, damit ich das nicht vergesse, meine Kultur, meine Identität einfach nicht verleugnen und lebe es aus. Was ist daran verkehrt? Warum heißt es dann, wir konnten uns nicht integrieren?*³⁹³

Wie Pinar hört Sükran aus hiesigen Integrationsdebatten die Forderung nach kultureller Anpassung heraus. Wenn sie im folgenden Zitat von „sie“ spricht, ist anzunehmen, dass sie die an diesem Diskurs beteiligten Politiker meint. Denen unterstellt sie, unter Integration letztlich doch Assimilation zu verstehen. Mit bissiger Ironie zeichnet sie ein wenig schmeichelhaftes Bild von „deutscher Leitkultur“ und beschreibt eine Art von Integration/ Assimilation, der sie sich dezidiert verweigert.

*Sükran: [...] Wenn sie sagen, sie verstehen unter dem Begriff Assimilation, weil wir nicht genauso denken und nicht genauso anziehen und nicht genauso essen und trinken wie sie. Wenn Wein trinken und sich besaufen dazu gehört zur Integration und Bockwurst und Schweinefleisch und Weihnachten feiern zur Integration dazu gehört, dann stimmt es, dann sind wir nicht integriert.*³⁹⁴

Meral hält sich mit grundsätzlichen Aussagen über Integration zurück: „Über Integration zu sprechen, ist gerade Mode.“³⁹⁵ Doch während unseres zweiten Interviews vermittelt sie mir einen unerwarteten Einblick in das Kapitel „Integration im Alltag“. Eine Kollegin, ebenfalls türkischer Herkunft, unterbricht unser Gespräch durch ihren Telefonanruf.

Meral: (Telefon klingelt, sie flüstert): Sie arbeitet im Qualitätsmanagement. Sie ist integriert.

Hannah: Warum?

Meral: Weiß ich nicht.

Hannah: Ist sie besonders?

Meral: Nein, eigentlich nicht. Sie zeigt es so. Niemand ist besonders. Jeder hat besondere Seite. Es gibt nicht 100 % ich bin sehr gut, ich bin die Beste. Gibt es nicht. Ich habe auch Macken.

Hannah: Und sie ist integriert?!

³⁹² Sükran 04.12.2009: 7.

³⁹³ Sükran 09.02.2010: 14.

³⁹⁴ Ebd.: 14.

³⁹⁵ Meral 26.11.2010: 10.

Meral: Sie ist integriert. Ich weiß nicht, sie ist launisch. [...] Wenn sie will, sagt sie hallo, wenn sie nicht will, sagt sie nichts. Sie spricht mit mir ganz oft Deutsch. Sie spricht mit mir unbedingt. Gerade hat sie ein bisschen Türkisch gesprochen, weil ich habe immer Türkisch geantwortet. Eigentlich ganz nett, sie ist kein schlechter Mensch. Aber manchmal denke ich, was ist passiert? Wir sind Gastgeber, sie muss sich mit mir nicht unterhalten, aber zumindest hallo sagen und. Und sie denkt wie eine Deutsche.

Hannah: Was heißt das?

Meral: Die Deutschen sind sehr diszipliniert oder so. Es gibt keine, wenn es so, dann muss es so sein. Es gibt keine Improvisation. Entweder, oder. Gibt es nicht. Nichts dazwischen. Das ist vielleicht ein bisschen hart, aber bis jetzt habe ich es so erlebt hier in Behörden. Im Privaten will ich nicht sagen wie Deutsche, aber auf der Arbeit und den Behörden, es ist so. Ich kann es nicht sagen wie im Privat unter Freundinnen oder Nachbarschaften, das kann ich nicht sagen, weil ich habe die Erfahrung nicht gemacht. Aber in der Arbeitswelt, es ist so, sie ist integriert.³⁹⁶

Dass Meral ihre Kollegin mit dem Etikett „integriert“ versieht, geschieht gewiss mit einem leichten Augenzwinkern. Indem sie deren Verhalten näher beschreibt, wird aber deutlich, welche Entfremdung fühlbar werden kann, wenn jemand sich allzu bereitwillig anpasst, in diesem Fall an die deutsche „Behördenkultur“.

Meral vermeidet es konsequent, pauschalisierende Urteile zu fällen, wenn es um Fragen der Integration geht, zum Beispiel um Begegnungen mit Deutschen. An anderer Stelle schildert sie Erfahrungen, die sie bei Abgabe ihres Antrages auf Einbürgerung gemacht hat.

Meral: Ich habe letztes zum Beispiel, wegen Einbürgerung bin ich im Amt gewesen. Und die Frau war unmöglich. Glaub mir. Meine Tochter ist ein bisschen später gekommen. Sie hat uns wie Dreck behandelt. Das kannst du mir glauben. Ich übertreibe das nicht. Wir können nichts, wir sind kein Mensch, glaub mir. Ich habe Geduld. [...] ³⁹⁷

Doch auf die Nachfrage, ob solche diskriminierenden Erfahrungen für sie an der Tagesordnung seien, antwortet sie:

Meral: Nee, überhaupt nicht. Bei Einwohnermeldeamt im gleichen Gebäude waren wir vor einem Monat, sie war ganz anders. Da wollte ich gar nicht wieder aufstehen. Wir haben uns so gut unterhalten. Ich kann nicht sagen, dass beim Einbürgerungsamt alle Mitarbeiter unmöglich sind oder Ausländerfeinde. Wie kann ich das sagen? Das geht nicht. Möchte ich auch nicht.³⁹⁸

Meral hat eine sehr lebenspraktische Art mit Ausgrenzungserfahrungen umzugehen. In dem Gespräch mit jener Sachbearbeiterin, die ihnen mit so deutlicher Missachtung begegnet, schafft sie es, ihr Gegenüber durch unbeirrtes Nachfragen zu einer klärenden

³⁹⁶ Ebd.: 11 f.

³⁹⁷ Ebd.: 9.

³⁹⁸ Ebd.: 9.

Stellungnahme zu bewegen. Und nach dieser Begegnung sagt sie zu ihrer Tochter: „*Sie kann nicht beißen, brauchst keine Angst haben.*“³⁹⁹

5.3.3. Akzeptanz und Begegnung

Übereinstimmend benennen drei der interviewten Frauen – Sükran, Pinar und Gülden – ein Defizit, das in den Integrationsdebatten weitestgehend nicht auftaucht, ihren Lebensalltag aber wesentlich bestimmt. Sie beklagen den Mangel an Akzeptanz, den sie als Angehörige der „türkisch-muslimischen Minderheit“ erfahren.

Gülden greift in diesem Zusammenhang ein Ereignis auf, das international Aufsehen erregt hat: den Mord an der jungen Ägypterin Marwa El-Sherbini, der in einem Dresdener Gerichtssaal geschah und von einem aus Russland stammenden Deutschen verübt wurde.⁴⁰⁰

Gülden: Aber ich habe Angst. Ich weiß nicht, aber ich habe irgendwie auch durch, ich weiß, dass das ein Einzelfall war, aber ich finde es schon krass, dass das überhaupt passiert ist. Also diese Marwa, diese Ägypterin in Dresden. Das hat mich echt zum Nachdenken gebracht. Das ist echt schlimm. Und ich will auch nicht leugnen, dass es Leute gibt, die sich nicht, also gar keinen Bezug haben, also die sich hier irgendwie abkapseln und sie hier irgendwie, die Demokratie nicht akzeptieren. Aber weißt du, was mich immer nervt? Mich nervt, dass immer so, dass die unsere Werte nicht annehmen. Das ist für mich so, ja was sind denn z.B. die deutschen Werte? Oder was ist denn jetzt mit den demokratischen Werten? Also es gibt hier, Entschuldigung, so viele Asofamilien, aber, dann denke ich, das macht doch irgendwie keinen Sinn. Die müssen uns auch akzeptieren. So, wie wir sie akzeptieren. Das ist alles so schwammig, verstehst du?⁴⁰¹

Primär ist es der islamophobe Hintergrund des Mordes an der Muslima, der Gülden Angst macht, aber sie bringt ihr Gefühl der Verunsicherung ebenso in Verbindung mit dem Ungleichgewicht, das ihrer Meinung nach herrscht, wenn es um die gegenseitige Anerkennung geht. Die „Werte“-Diskussion, selbst erscheint ihr „schwammig“, aber sie hat keinen Zweifel daran, dass die Forderung nach Akzeptanz sich einseitig an die „Minderheit“ richtet, während die „Mehrheitsgesellschaft“ zu einem entsprechenden Entgegenkommen nicht bereit ist. Gülden reagiert damit auch auf die Rede von der so genannten „deutschen Leitkultur“, mit der „eigene“ von „fremd“ erscheinenden Werten

³⁹⁹ Ebd.: 9.

⁴⁰⁰ Anlass für den Prozess war ein Streit auf einem Spielplatz, in dessen Verlauf die Kopftuch tragende Frau von ihrem späteren Mörder als „Islamistin“ und „Terroristin“ beschimpft wurde. Anlass für den Prozess war ein Streit auf einem Spielplatz, in dessen Verlauf die Kopftuch tragende Frau von ihrem späteren Mörder als „Islamistin“ und „Terroristin“ beschimpft wurde. Nachzulesen u. a. in der ZEIT-online vom 1.7.2010: <http://www.zeit.de/politik/2010-06/lehrstueck-in-rassismus> (Zugriff am 18.08.2010).

⁴⁰¹ Gülden 17.12.2009: 21.

abgegrenzt werden. Nach ihrem Eindruck verstärkt sich in der Gesellschaft die Tendenz, alles als „fremd“ anzusehen, was irgendwie mit muslimischer Religion und Kultur zusammenhängt.

Gülden: [...] Früher war das nicht so. Durch diese ganzen Ehrenmorde, durch diese ganzen Diskussionen jetzt. Was jetzt zum Beispiel mit der Schweiz ist. Ich finde das so krass, ja. Ganz ehrlich. Man muss sich immer wieder erklären, immer wieder erklären. Ich meine, auch auf Arbeit und so. Viele Sachen, das krasse ist, es werden dir Fragen gestellt, was sehr persönlich ist. Stell dir mal vor, wenn jemand zu dir kommt und fragt „Bist du beschnitten?“ Solche Fragen. Wenn man beschnitten wäre, sag ich mal, man stellt doch nicht solche Fragen. Wer gibt dir das Recht solche Fragen zu stellen. Oder die Leute fragen „Können deine Eltern Deutsch?“ Das klingt so. Verstehst du, ich muss mich nicht erklären. Ich muss es auch keinem erklären. Ich habe auch das Gefühl, es wird immer mehr. [...]“⁴⁰²

In Sükrans Äußerungen kommt der Begriff „Akzeptanz“ auffallend häufig vor, offenbar handelt es sich für sie um einen Schlüsselbegriff. Sie sieht in fehlender Akzeptanz eine entscheidende Ursache für Fehlentwicklungen im Integrationsprozess.

Sükran: [...] Und wenn man wirklich die Leute akzeptieren würde, mit der Herkunft zusammen, mit der Kultur zusammen, dann würden die auch schneller Bereit sein, die Sprache und die Kultur zu erforschen und zu erlernen. Wenn du mich akzeptierst, wie ich bin, dann werde ich auch neugierig. Wie lebst du? Was machst du? [...]“⁴⁰³

Auswirkungen dieses Defizits an Anerkennung reichen nach Sükrans Auffassung bis in den Prozess des Spracherwerbs hinein. Sie sieht deutliche Unterschiede in dem Grad, wie verschiedene Herkunftsgruppen akzeptiert werden.

Sükran: Warum lernen denn Italiener und Franzosen und Portugiesen schneller Deutsch als Türken. Weil die akzeptierter sind. [...]“⁴⁰⁴

Sükrans Gedanken zur Integration sind geprägt durch Zurückweisungen, die sie selbst erlebt hat, aber wohl ebenso durch einen reichen Fundus an Erfahrungen, die sie während ihrer Arbeit in den Neuköllner Einrichtungen gesammelt hat. Ihr Gesamturteil ist negativ, sie selbst spricht von einer „gescheiterten Integration“. Dabei hat sie allerdings etwas Anderes im Sinn als die Mehrzahl der Redner im öffentlichen Diskurs.

Sükran: Wenn du mich akzeptierst, wie ich bin, dann werde ich auch neugierig. Wie lebst du? Was machst du? Wie siehst du Feste? Oder was feierst du und wann? Und dann will ich auch, um dir eine Freude zu machen, vielleicht nachhören, guck mal, zu deinen Festen, das und das. Oder, wie lebst du und was ist der Unterschied zwischen uns beiden? Da kommt dann ja ein Dialog wieder ins Gespräch. Dann bin ich aber auch offen für die andere Kultur. Aber die Ak-

⁴⁰² Gülden 17.12.2009: 18 f.

⁴⁰³ Sükran 04.12.2009: 7.

⁴⁰⁴ Ebd.: 7.

zeptanz ist nicht da, versperren sich doch gegenseitig. Wir leben nur nebeneinander statt miteinander. Und dadurch ist die Integration halt gescheitert, weil man nicht miteinander sondern gegeneinander lebt. Die Akzeptanz nicht da ist. Man nimmt sie hin aber man akzeptiert sie nicht. Und wir sind immer noch in Führungsstrichen „das unterdrückte Volk“, die „unterdrückten Frauen“ und oh Gott, Muslime, Barbaren. Ja, diese Sichtweise, die Sichtweise in den Köpfen muss sich erstmal ändern. Diese Liberalität gegenüber anderen Religionen, anderen Menschen, anderer Herkunft, anderer Sprachen, wenn das aufgeht.⁴⁰⁵

Sükran hält Integration für gescheitert, solange es nicht zu einem Miteinanderleben kommt. Von einem solchen könne man aber erst sprechen, wenn ein Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft und Kultur stattfindet. Offenheit für die zunächst einmal fremde Kultur des Anderen nennt sie als Grundvoraussetzung für diese gemeinschaftliche Form des Zusammenlebens.

Doch Sükran belässt es nicht bei dem negativen Befund. Sie erhebt ihre Stimme, fordert mehr gegenseitige Akzeptanz und entwirft eigene Visionen von gelungener Integration.

Sükran:[...] Und das ist das, was man sagt, auch als Land muss man offen für Neues sein und auch die Menschen öffnen können. Dann kann man eine gute Kombination zwischen Integration und Migrationshintergrund auch als Mensch einfach akzeptieren. Dann funktioniert das. Dafür müssen wir aber noch viel an uns arbeiten. Beide Seiten, nicht nur eine. Wenn die Akzeptanz nicht da ist, wird es wahrscheinlich nie einen Abschluss geben. [...]⁴⁰⁶

Sükran sieht Integration als zweiseitigen Prozess. Es ist nicht allein Aufgabe des Zuwanderers, sich in Richtung der für ihn neuen Gesellschaft zu öffnen, vielmehr hat ebenso die „aufnehmende“ Gesellschaft eine Integrationsleistung zu erbringen – wobei es Sükran nicht primär um Gesetze und staatliche Unterstützungsleistungen geht (die sicherlich unverzichtbar sind und den Rahmen des Integrationsprozesses vorgeben). Sie stellt die zwischenmenschliche Ebene in den Mittelpunkt. Entscheidend ist, ob es gelingt, über ethnische und kulturelle Unterschiede hinweg zu einer offenen Begegnung zu kommen. Als Leiterin des interkulturellen „Café Vielfalt“ hat Sükran erlebt, was Begegnungen im Alltag auslösen können.

Sükran: Unter Integration verstehe ich, dass da auch Deutsche mit reinkommen, die Lust haben, etwas zu machen. Rentner, mit allen im Kiez lebenden Personen inbegriffen in einen Kurs zu gehen. Oder für Jugendliche, oder für Frauen oder für Kinder. Wenn ich Kurse anbiete, dann muss es doch für alle zugänglich sein. Es gibt natürlich bestimmte Förderungsprojekte, die für Migrationskinder oder für Frauen sind, weil sie die deutsche Sprache nicht verstehen. Aber es müssen auch genauso Projekte da sein, wo alle miteinander, sich einander kennen ler-

⁴⁰⁵ Ebd.: 7.

⁴⁰⁶ Sükran 04.12.2009: 11.

*nen, beschnuppern, wo man wirklich nicht sich gegenseitig zu Hause besuchen würde, aber da halt zusammen sitzt.*⁴⁰⁷

Pinar beschreibt auf ihre Weise die Notwendigkeit von Akzeptanz und Begegnung.

*Pinar: Ich meine, ich kann genauso aussehen und meine Eltern kommen aus Deutschland und die Eltern davor können dunkle Haare haben. Das ist eine Art von Diskriminierung, die so was von überholt ist. Ey, wir leben im Zeitalter der Globalisierung. Medien sind der absolute Bildungsstandard der Gesellschaft. Fernsehen, Zeitschriften und so weiter. Wo seid ihr? Wo seid ihr präsent? Wo wird Aufklärungsarbeit betrieben? Nirgendwo. Wir betreiben Aufklärungsarbeit auf der Straße, in zweier Gesprächen, in Dreiern, in Podiumsdiskussionen, da findet Aufklärungsarbeit statt. Und in Begegnungszentren. Begegnungszentren. Die Menschen leben zu wenig. Hören alle gerne Salsamusik und sobald die ein Latino sehen: „Öhh, du Ausländer.“ Wir essen alle gerne Döner, aber wat, Döner ist doch deutsch. Woher er kommt, wie er gemacht wird, interessiert doch nicht. Wir essen alle gerne Döner. Dass der Türke das verkauft, ist halt so.*⁴⁰⁸

Pinar und Sükran haben ihre unmittelbare Nachbarschaft vor Augen, wenn sie über die Gestaltung des Zusammenlebens nachdenken. Aus dem Wissen heraus, das sie in einem von Migration geprägten Lebensraum gewonnen haben, denken sie pragmatisch darüber nach, wie es möglich ist, das Zusammenleben im Alltag anders zu gestalten. Sie appellieren dafür, die Stadtgesellschaft als eine zu begreifen und die vorurteilsbeladene Trennung zwischen „Wir“ und den „Anderen“ Schritt für Schritt zu überwinden.

⁴⁰⁷ Sükran 04.12.2009: 9.

⁴⁰⁸ Pinar 19.12.2009: 25.

6. Fazit

Frage ich abschließend nach den Ergebnissen meiner Untersuchung, so kann ich Folgendes festhalten: Die fünf Frauen, denen ich begegnet bin, zeigen in ihren Lebensgeschichten, in der Gestaltung ihres Alltags und nicht zuletzt in ihren Denkweisen weit mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten. Jede Frau ist auf ihre Weise so besonders, dass angesichts dieser Individualität alle im öffentlichen Diskurs verbreiteten Klischeebilder von türkischen Musliminnen grotesk erscheinen.

Meral blickt auf eine lange, von Gewalt und Unterdrückung geprägte Lebensspanne zurück, aber die Tatsache, dass sie sich aus dem Gefängnis ihrer Ehe hat befreien können, erfüllt sie heute mit Stolz und macht aus ihr eine selbstbewusst und sehr souverän auftretende Frau.

Pinar, die schon als Schülerin wie auch später als Kleinunternehmerin derart eng mit ihrem Kreuzberger Kiez verbunden ist, dass sie aus dieser Verbundenheit geradezu ihre Identität herleitet - sie fasst nun den Entschluss, nach Istanbul auszuwandern, um dort wiederzufinden, was das heutige Kreuzberg aus ihrer Sicht eingebüßt hat.

Ayse, die in ihrer Kindheit und Jugend zwischen Deutschland und der Türkei hin und her gezogen wurde, führt heute trotz oder gerade wegen ihrer sehr engen Bindung an die Familie ein Leben, das weite Räume umfasst, in dem Transnationalität eine zentrale Rolle spielt. Sie, die selbst nicht regelmäßig die Schule besuchen konnte, engagiert sich nun in hohem Maße für die Bildung ihrer Kinder.

Gülden, die junge Informatikstudentin, ist in jeder Hinsicht auf dem Sprung. Kurz vor dem Abschluss ihres Studiums sieht sie die Auswahl an Möglichkeiten, die sich ihr nach der Ausbildung bieten werden, und hält sich alle Türen offen: Karriere, Kinder vielleicht, Deutschland nicht unbedingt.

Sükran ist diejenige, die am ehesten jeden oberflächlichen Blick Lügen straft. Äußerlich betrachtet entspricht sie mit ihrem Kopftuch und der unauffälligen Kleidung am ehesten dem in den Medien massenhaft reproduzierten Bild einer türkischen Muslima. Lernt man sie nur etwas näher kennen, dann zeigen sich ihr Witz, ihre Schlagfertigkeit und ihr ebenso wacher wie kritischer Verstand.

Und gewiss, bei aller Verschiedenheit gibt es Erfahrungen und Einstellungen, die von den Frauen geteilt werden. Eine übereinstimmende Haltung der Frauen wird offenbar, sobald ich in den Interviews das Thema „Integration“ ins Gespräch bringe. Sie sehen sich von den in der Öffentlichkeit ausgetragenen Debatten rund um Migration und Integration in hohem Maß betroffen. Konkret fühlen sie sich verletzt von den diskriminie-

renden Botschaften, die im Rahmen des Diskurses speziell in Richtung der „türkisch-muslimischen Minderheit“ ausgesendet werden. Zusätzlich zu den Ausgrenzungserfahrungen, die jede der Frauen unmittelbar erfahren hat, kommt eine Flut von Berichten und Anspielungen in Medien und Politik, die Türken in Deutschland als die „kulturell Fremden“ markieren - als Menschen, die einer „anderen“ Religion anhängen, dem Islam, der sie potentiell aggressiv und gefährlich macht.

Da verwundert es nicht, dass „Integration“ aus Sicht der Frauen ein Schlagwort ist, dem sie überwiegend mit Ablehnung begegnen. Sie erleben den Integrationsbegriff, so wie er ihnen heute entgegengehalten wird, als Anmaßung. Primär hören sie den Imperativ „Integriert Euch!“ heraus, gemeint als einseitige Aufforderung, sich in das bundesdeutsche „Gemeinwesen“ einzugliedern. Dagegen bestehen sie mit Recht darauf, dass sie selbst heute schon nicht mehr und nicht weniger in diese Gesellschaft integriert sind als große Teile der „Mehrheitsbevölkerung“.

Ein solcher Befund legt die Frage nahe, ob es in der gegebenen Situation überhaupt noch möglich ist, den Begriff „Integration“ sinnvoll zu verwenden. Steht er nicht sich selbst im Wege? Martin Sökefeld urteilt, dass der Diskurs um Integration „so wirkmächtig ist, dass er sein eigenes vorgebliches Ziel, nämlich die ‚Integration‘ von Migranten, ausschließt. Einwanderer werden nämlich in diesem Diskurs ständig mit Fremdheit belegt und immer wieder als ‚die Anderen‘ dargestellt. Die Dichotomie wird dabei so eindeutig reproduziert, dass es unmöglich ist, den in diesem Diskurs postulierten kulturellen Graben zwischen dem ‚Wir‘ [...] und den ‚Anderen‘ zu überbrücken.“⁴⁰⁹ Konsequent erscheint mir vor diesem Hintergrund auch Christine Riegels Frage, ob es angemessen ist, „bei der Thematisierung der vielfältigen Lebenssituationen und Biografien von Menschen mit Migrationshintergrund, insbesondere von Jugendlichen, die in Deutschland aufgewachsen sind, den Integrationsbegriff in den Mittelpunkt der Forschung und sozialen Praxis zu stellen?“⁴¹⁰ Ähnlich wie Riegel, die den Integrationsbegriff dann letztlich doch nicht ad acta legen will, weil es sich „als nur schwer praktikabel [erweist], den Begriff einfach ersatzlos zu streichen“⁴¹¹, halte ich es für richtig, dass auch in der Migrationsforschung weiter mit und an diesem Begriff gearbeitet wird.

Der heute noch weithin diskursbestimmende Integrationsbegriff wäre dann allerdings zu verabschieden. Dieser Begriff intendiert in seinem Kern die kulturelle Angleichung ei-

⁴⁰⁹ Sökefeld 2003: 256.

⁴¹⁰ Riegel 2009: 25.

⁴¹¹ Ebd.: 37.

ner Minderheit, ggf. einer Gruppe von Zuwanderern, an die Mehrheitsgesellschaft. Unangemessen erscheint er aus mehreren Gründen.

Grundsätzlich entspricht eine solche Vorstellung von Integration nicht den realen Lebensbedingungen in einer „postmodernen“ Gesellschaft, die heterogen und in so hohem Maße ausdifferenziert ist, dass es schlichtweg kein „gesellschaftliches Ganzes“ mehr gibt, in das eine Minderheit sich durch kulturelle Anpassung integrieren könnte.

Zudem leben wie heute bereits in einem Land, das durch die Dynamik von Ein- und Auswanderungen starken Veränderungen unterworfen ist, und dieser Veränderungsprozess wird sich in der Zukunft noch verstärken. In einer solch dynamisch sich entwickelnden Migrationsgesellschaft ist Integration Chance und Aufgabe für alle (!) Bürger. Unabhängig vom Migrationshintergrund ist Integration dann zu verstehen als möglichst gleichberechtigte Teilhabe am Angebot sozialer, ökonomischer, politischer und kultureller Möglichkeiten.⁴¹²

Eine Wegerichtung, die zukünftige Forschungsansätze einschlagen könnten, wird vorgezeichnet durch die im April 2010 erschienene Studie „Einwanderungsgesellschaft 2010“. Ein Novum bildet das darin enthaltene „Integrationsbarometer“. Anders als die bisher geführten einseitigen Umfragen geht es zweiseitig vor, d.h. befragt werden nicht „entweder Angehörige der „Mehrheits- oder der Zuwandererbevolkerung“, sondern beide Seiten kommen gleichzeitig und gleichermaßen zu Wort.⁴¹³

Blicke ich unter solchen Gesichtspunkten auf meine Untersuchung, so wird mir klar, dass ich mit der thematischen Fixierung auf eine Gruppe von deutsch-türkischen Frauen manchem Wirkmechanismus des „ethnisierenden Blicks“ letztlich wohl doch nicht entgegen konnte. So sehr ich in Gespräch und teilnehmender Beobachtung bemüht war, die eine oder andere Trennlinie zu überschreiten, die Frauen bleiben doch (unabhängig davon, wie sie sich selbst positionieren) von meinem Forschungsansatz her in der Rolle des Gegenübers, insbesondere des Gegenübers der umgebenden Gesellschaft. Deshalb meine ich, ethnologische Forschungen sollten zukünftig weniger entlang ethnischer Grenzziehungen operieren und stärker ihren Blick auf „geteilte Räume“ richten. Die

⁴¹² Vgl. die interdisziplinäre Kritik am Integrationsparadigma in dem Band „nointegration ?!- Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa.“ – Hg. Hess/Moser 2009. Hier setzen sich Wissenschaftler auf verschiedenen Ebenen kritisch mit dem Begriff und seinen heutigen Verwendungformen auseinander. Insbesondere kritisieren sie das „Revival“ eines essentialistischen Kulturbegriffs, das sich in aktuellen Integrationsdebatten abzeichne. Sie fordern einen „Paradigmenwechsel, eine politische Zäsur im Denken, Handeln und Forschen im wissenschaftlichen wie im politischen Umgang mit der Faktizität des Einwanderungslandes (...).“ Ebd. 13.

⁴¹³ „Es geht hier vielmehr zum ersten Mal um die aus der konkreten persönlichen Alltagserfahrung schöpfenden Einschätzungen und Zukunftserwartungen auf *beiden* und *zwischen* beiden Seiten der Einwanderungsgesellschaft.“ Vgl. „Einwanderungsgesellschaft“ 2010: 5f.

Ethnologin Esther Baumgärtner unternimmt in ihrer Studie: „Lokalität und kulturelle Heterogenität: Selbstverortung und Identität in der multi-ethnischen Stadt“⁴¹⁴ den Versuch, „einen spezifischen Ort in seiner kulturellen Heterogenität zu begreifen, [...]“⁴¹⁵. Ich teile mit Baumgärtner die Erwartung, dass ein solch „multi-ethnischer Zugang zum Ort“ eher Möglichkeiten bietet, neue Fragestellungen und Perspektiven zu entwickeln „abseits von ausgetretenen Pfaden und Paradigmen“⁴¹⁶.

Schließlich will ich einen positiven Aspekt hervorheben, der mich über den Abschluss der Arbeit hinaus beschäftigen wird: Ich hatte das Glück, während meiner Feldforschung Frauen zu begegnen, denen ich ohne diese konkrete Aufgabe wohl nicht oder jedenfalls nicht in dieser Weise begegnet wäre. Und ich habe dabei an mir selbst erfahren, was die im voran stehenden Kapitel angesprochenen Begegnungen bewirken können. Mein Verständnis von Lebenssituationen und Denkhaltungen türkisch-muslimischer Frauen hat sich in vieler Hinsicht verändert und ist gewachsen.

Mir scheint, wenn zwei so unterschiedliche Frauen wie Pinar und Sükran unisono nach Möglichkeiten der Begegnung rufen, um Vorurteile abzubauen und das Zusammenleben in der Stadtgesellschaft voranzubringen, dann will das schon etwas heißen. Beide sehen Möglichkeiten, die heute noch zu wenig genutzt werden, und von denen ich mit ihnen hoffe, dass man sie zukünftig viel stärker wahrnimmt.

Dabei will ich nicht vergessen, auf einen Umstand hinzuweisen, den ich besonders in den Erzählungen meiner Interviewpartnerinnen heraushöre, der im Lärm der zitierten Integrationsdebatten allzu oft übersehen wird. Es gibt einen unspektakulären – und deshalb wenig medienwirksamen – Alltag, in dem Integration in unserer multikulturellen Gesellschaft ganz selbstverständlich stattfindet. Einen Beleg hierfür gibt nicht zuletzt ein Befund der soeben erwähnten Studie „Einwanderungsgesellschaft 2010“: Deren Erhebungen zeigen „auf beiden Seiten der Einwanderungsgesellschaft, ein gemeinsames, pragmatisches Verhältnis zu Integrationsfragen und ein belastbares, gegenseitiges Grundvertrauen.“⁴¹⁷

Am Ende soll die Frau, deren Aussage ich im Titel meiner Arbeit zitiere, auch das letzte Wort behalten. Sükran, die heutige „Integrationslotsin“, erklärte mir, damals noch als Leiterin des „Café Vielfalt“, sie begreife das Café für jeden Besucher wie auch für sich

⁴¹⁴ Vgl. Baumgärtner 2009.

⁴¹⁵ Vgl. ebd.: 235.

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Klaus J. Bade am 19.05.2010 bei der Vorstellung des ersten Jahresgutachten des Sachverständigenrats in Berlin. Nachzulesen auf der Homepage des Sachverständigen Rat deutscher Stiftungen für Integration und Migration: http://www.svr-migration.de/?page_id=2019 (Zugriff am 16.8.2010).

selbst als Ort des Austauschs. Ihr Abschied vom Café steht kurz bevor, aber „[...] *ich werde diesen Weg weitergehen, ich werde mich immer öffnen.*“⁴¹⁸

⁴¹⁸ Sükran 04.12.2009: 3.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Quellen⁴¹⁹

Interview mit Pinar vom 19.12.2009

Interviews mit Sükran vom 04.12.2009 und 08.02.2010 und 20.02.2010

Interviews mit Meral vom 16.11. und 26. 11. 2009

Interview mit Ayse vom 28.11.2009

Interview mit Gülden vom 17.12.2009

Feldforschungstagebuch und Gesprächsprotokolle zu den jeweiligen Interviews

Literatur

Apitzsch, Ursula (2003): Migrationsbiographien als Orte transnationaler Räume. In: Apitzsch, Ursula; Jansen, M. Mechthild (Hg.): Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse. Münster, S. 65–81.

Appadurai, Arjun (1998): Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In: Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft, S.11-41.

Ates, Seyran (2009): Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können. 3. Aufl. Berlin.

Arikan, Erkan; Ham, Murat (2009): Jung, erfolgreich, türkisch. Ein etwas anderes Porträt der Migranten in Deutschland. Bergisch Gladbach.

⁴¹⁹ Die Interviews befinden sich im Anhang der vorliegenden Arbeit auf der CD. Das Feldforschungstagebuch und die Gesprächsprotokolle liegen der Verfasserin vor.

Aumüller, Jutta (2009): Assimilation. Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept. Bielefeld.

Badawia, Tarek (2002): „Der dritte Stuhl“. Eine Grounded-Theory-Studie zum kreativen Umgang bildungserfolgreicher Immigrant*innen mit kultureller Differenz. Univ., Diss.--Mainz, 2001. Frankfurt am Main.

Bade, J. Klaus (2007): Leviten lesen - Migration und Integration in Deutschland. In: Bade, J. Klaus (Hg.): IMIS-Beiträge, H. 31/ 2007, S. 43–67.

Barskanmaz, Cengiz (2009): Das Kopftuch als das Andere. Eine notwendige postkoloniale Kritik des deutschen Rechtsstreits. In: Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld, S. 361–395.

Battaglia, Santina (2000): Verhandeln über Identität. Kommunikativer Alltag von Menschen binationaler Abstammung. In: Friebe-Blum, Ellen; Jacobs, Klaudia; Wießmeier, Brigitte (Hg.): Wer ist fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft. Opladen, S. 183–203.

Baumgärtner, Esther (2009): Lokalität und kulturelle Heterogenität. Selbstverortung und Identität in der multi-ethnischen Stadt. Bielefeld.

Baumgartner-Karabak, Andrea; Landesberger, Gisela (1978): Die verkauften Bräute. Türkische Frauen zwischen Kreuzberg und Anatolien. Hamburg.

Becker, Franziska (2001): Ankommen in Deutschland. Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozeß russischer Juden. Berlin.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (2006): Türkische Bräute und die Migrationsdebatte in Deutschland. In: Halm, Dirk; Sauer, Martina (Hg.): APuZ 1-2/2006, S. 32-37.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (2007): Wir und die Anderen. Kopftuch, Zwangsheirat und andere Mißverständnisse. Frankfurt am Main.

Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (1993) (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Zur Krise ethnographischer Repräsentation. Frankfurt am Main.

Bhabha, Homi K; Schiffmann, Michael; Freudl, Jürgen; Bronfen, Elisabeth (2007): Die Verortung der Kultur. Tübingen.

Bhavnani, Kum-Kum; Phoenix, Ann (1994): Shifting identities shifting racisms. A feminism & psychology reader. London.

Bommes, Michael (2003): Der Mythos des Transnationalen Raumes. Oder: Worin besteht die Herausforderung des Transnationalismus für die Migrationsforschung. In: Thränhardt, Dietrich; Hunger, Uwe; Amersfoort, Hans von; Thränhardt-Hunger (Hg.): Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat. Wiesbaden (Leviathan Sonderheft, 22). S. 90 – 116.

Boos-Nünning, Ursula; Karakasoglu, Yasemin (2005): Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund. Münster.

Bukow, Wolf-Dietrich; Llaryora, Roberto (1993): Mitbürger aus der Fremde. Soziogene ethnischer Minoritäten. Opladen.

Bukow, Wolf-Dietrich (2007a): Was heißt hier Parallelgesellschaften. Zum Umgang mit Differenzen. In: Nikodem, Claudia; Schulze, Erika; Yildiz, Erol; Bukow, Wolf-Dietrich (Hg.): Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen. Wiesbaden, S. 11-26.

Bukow, Wolf-Dietrich (2007b): Die Rede von Parallelgesellschaften. Zusammenleben im Zeitalter einer metropolitanen Differenzgesellschaft. In: Nikodem, Claudia; Schulze, Erika; Yildiz, Erol; Bukow, Wolf-Dietrich (Hg.): Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen. Wiesbaden, S. 29-51.

Bukow, Wolf-Dietrich (2010): Urbanes Zusammenleben. Zum Umgang mit Migration und Mobilität in europäischen Stadtgesellschaften. Wiesbaden. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91913-3>.

Butterwegge, Christoph (2006): Migrationsberichterstattung, Medienpädagogik und politische Bildung. In: Butterwegge, Christoph; Hentkes, Gudrun (Hg.): Massenmedien, Migration und Integration. 2. Aufl., Wiesbaden, S. 187-238.

Caglar, Ayse (2001): Stigmatisierende Metaphern und die Transnationalisierung sozialer Räume in Berlin. In: Gesemann, Frank (Hg.): Migration und Integration in Berlin. Opladen, S.333-349.

Darieva, Tsypylma (2007): Migrationsforschung in der Ethnologie. In: Schmidt-Lauber, Brigitte (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin, S. 69–95.

Erdem, Esra (2009): In der Falle einer Politik des Ressentiments. Feminismus und die Integrationsdebatte. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hg.): nointegration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld, S. 187–207.

Geisen, Thomas; Riegel, Christine (2007): Jugend, Partizipation und Migration. Orientierungen im Kontext von Integration und Ausgrenzung. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-90481-8>.

Gomolla, Mechtild; Radtke, Frank-Olaf (2009): Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91577-7>.

Groenemeyer, Axel (2003): Kulturelle Differenz, ethnische Identität und die Ethnisierung von Alltagskonflikten. Ein Überblick sozialwissenschaftlicher Thematisierungen. In: Groenemeyer, Axel; Mansel, Jürgen (Hg.): Die Ethnisierung von Alltagskonflikten. Opladen, S. 11-46

Gültekin, Neval (2003): Migration und Anwendung biographischer Methoden - die Theorie der Doppelperspektive. In: Badawia, Tarek; Hamburger, Franz; Hummrich, Merle (Hg.): Wider die Ethnisierung einer Generation. Beiträge zur qualitativen Migrationsforschung. Frankfurt am Main, S. 81–93.

Ha, Kien Nghi (1999): Ethnizität und Migration. Freie Univ., Diplomarbeit u.d.T.: Kien Nghi Ha: Kulturelle Identitäten von MitgrantInnen und die Multikulturalismus-Debatte-Berlin, 1998. Münster.

Ha, Kien Nghi (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld.

Ha, Kien Nghi (2009): The white german's burden. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hg.): nointegration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld, S. 51–73.

Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität: Ausgewählte Schriften 2. Berlin/Hamburg.

Hall, Stuart (1999): Kulturelle Identität und Globalisierung. In: Hörning, Karl Heinz (Hg.): Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt am Main, S. 393-441.

Hall, Stuart; Koivisto, Juha; Merckens, Andreas (2004): Ideologie, Identität, Repräsentation. Hamburg.

Hannerz, Ulf (1996): Transnational connections. Culture, people, places. London: Routledge.

Hannerz, Ulf (2007): Das Lokale und das Globale. In: Schmidt-Lauber, Brigitte (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin, S. 95–113.

Hansen, Georg (2001): Die Deutschmachung: Ethnizität und Ethnisierungen im Prozess von Ein- und Ausgrenzungen. Münster.

Hansen, Georg; Spetsmann-Kunkel, Martin (2008): Integration und Segregation. Ein Spannungsverhältnis. Münster.

Hauser-Schäublin, Brigitta (2003): Teilnehmende Beobachtung. In: Beer, Bettina (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin, S. 33–55.

Häussermann, Hartmut; Siebel, Walter (2004): Stadtsoziologie. Eine Einführung. Frankfurt am Main.

Hein, Kerstin (2006): Hybride Identitäten. Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa. Bielefeld.

Heitmeyer, Wilhelm (2000): Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen. Weinheim.

Hess, Sabine; Moser, Johannes (2009a): Jenseits der Integration. Kulturwissenschaftliche Betrachtungen einer Debatte. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hg.): nointegration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld, S. 11–27.

Hess, Sabine (2009b): Globalisierte Hausarbeit. Au-pair als Migrationsstrategie von Frauen aus Osteuropa. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91351-3>.

Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (2009) (Hg.): nointegration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld.

Hess, Sabine; Schwertl, Maria (Hg.) (2010): München migrantisch - migrantisches München. Ethnographische Erkundungen in globalisierten Lebenswelten. München.

Hunn, Karin (2005): "Nächstes Jahr kehren wir zurück ...“ Die Geschichte der türkischen "Gastarbeiter" in der Bundesrepublik. Univ., Diss.--Freiburg, 2004. Göttingen.

Huth-Hildebrandt, Christine (2002): Das Bild von der Migrantin. Auf den Spuren eines Konstrukts. Univ., Diss.--Marburg, 2001. Frankfurt am Main.

Jäger, Margarete; Jäger, Siegfried (2007): Deutungskämpfe. Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-90387-3>.

Jäger, Margarete; Kauffmann, Heiko (2002): Leben unter Vorbehalt. Institutioneller Rassismus in Deutschland. Duisburg.

Jäger, Margarete (1996): Fatale Effekte. Die Kritik am Patriarchat im Einwanderungsdiskurs. Univ., Diss. u.d.T.: Jäger, Margret: Ethnisierung von Sexismus im Alltagsdiskurs der Einwanderung--Oldenburg. Duisburg.

Johler, Reinhard; Thiel, Ansgar; Schmid, Josef, et al. (Hg.) (2007): Europa und seine Fremden. Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung. Bielefeld.

Kaschuba, Wolfgang (2007a): Ethnische Parallelgesellschaften? Zur kulturellen Konstruktion des Fremden in der europäischen Migration. In: Zeitschrift für Volkskunde 103, 1, S. 65-85.

Kaschuba, Wolfgang (2007b): Deutsche Wir-Bilder nach 1945: Ethnischer Patriotismus als kollektives Gedächtnis? In: Baberowski, Jörg u.a. (Hg.): Repräsentationen. Nachzulesen unter:

<http://www.kaschuba.com/publikationen/aktuelleaufsaetze.htm> (letzter Zugriff: 13.08.2010).

Karakasoglu, Yasemin; Subasi, Sakine (2007): Ausmaß und Ursachen von Zwangsverheiratungen in europäischer Perspektive. Ein Blick auf Forschungsergebnisse aus Deutschland, Österreich, England und der Türkei. In: BMFSFJ (Hg.): Zwangsverheiratung in Deutschland. 1. Aufl., Stand: April 2007, Nachdr.: April 2008. Baden-Baden, S. 103-130.

Keim, Sylvia (2003): „So richtig deutsch wird man nie sein...“ Junge Migrantinnen und Migranten in Deutschland ; zwischen Integration und Ausgrenzung. Frankfurt am Main.

Kelek, Neclá (2005): Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland. Köln.

Keller, Johanna(2005): Metropolitans und Cosmopolitans. Lebensrealitäten und -strategien privilegierter und marginalisierter Migranten in Berlin. In: Berliner Blätter. Ethnographische und ethnologisch Beiträge, Jg. 2005, H. 37, S. 66–75.

Kermani, Navid (2009): Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime. München.

Klinger, Cornelia; Knapp, Gudrun-Axeli (2008): Über-Kreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz. Münster.

Knauer, Veronika (2010): Learning Ethnicity - Oder: Wie nehmen die Bewohner Neuperlachs ihre multikulturelle Wohnsituation wahr? In: Hess, Sabine; Schwertl, Maria (Hg.): München migrantisch - migrantisches München. Ethnographische Erkundungen in globalisierten Lebenswelten. München, S. 97–117.

König, Karin (1989): Tschador, Ehre und Kulturkonflikt. Veränderungsprozesse türkischer Frauen und Mädchen durch die Emigration und ihre soziokulturellen Folgen. Univ., Diss.--Frankfurt (Main), 1987. Frankfurt/Main.

Lang, Barbara (1998): Mythos Kreuzberg. Ethnographie eines Stadtteils (1961 - 1995). Humboldt-Univ., Diss.--Berlin, 1996. Frankfurt/Main.

Lanz, Stephan (2007): Berlin aufgemischt. abendländisch - multikulturell - kosmopolitisch? Die politische Konstruktion einer Einwanderungsstadt. Bielefeld.

Lanz, Tilman (2004): Postkoloniale Subjekte: Moderne und Tradition unter anatolischen Schwaben. In: Sökefeld, Martin (Hg.): Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz. Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei. Bielefeld, S. 73-93.

Laschet, Armin (2009): Die Aufsteigerrepublik. Zuwanderung als Chance. Köln.

Lindner, Rolf (2004): Walks on the wild side. Eine Geschichte der Stadtforschung. Frankfurt am Main.

Mannitz, Sabine (2006): Die verkannte Integration. Eine Langzeitstudie unter Heranwachsenden aus Immigrantenfamilien. Bielefeld.

Mattes, Monika (2005): "Gastarbeiterinnen" in der Bundesrepublik. Anwerbepolitik, Migration und Geschlecht in den 50er bis 70er Jahren. Techn. Univ., Diss.--Berlin, 2003. Frankfurt am Main.

Mecheril, Paul (2000): Doppelte Heraussetzung und eine Utopie der Anerkennung. Mehrfachverbundenheit in natio-ethno-kultureller Pluralität. In: Frieben-Blum, Ellen; Jacobs, Klaudia; Wießmeier, Brigitte (Hg.): Wer ist fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft. Opladen, S. 231–250.

Mecheril, Paul (2003): Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit. Univ., Habil.-Schr.--Bielefeld, 2002. Münster.

Mecheril, Paul (2010): Migrationspädagogik. Weinheim.

Mecheril, Paul; Witsch, Monika (2006): Cultural studies und Pädagogik. Kritische Artikulationen. Bielefeld.

Messerschmidt, Astrid (2009): Weltbilder und Selbstbilder. Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte. Frankfurt am Main.

Niedermüller, Peter (2000): Der Mythos „Deutsch zu sein.“ Zum Verhältnis von Politik und Kultur. In: Götz, Irene (Hg.): Zündstoff doppelte Staatsbürgerschaft. Beobachtungen zur Veralltäglichen des Nationalen. Münster/Hamburg/Berlin: Berliner Blätter. Ethnographische und ethnologische Beiträge; 21/2000, S. 39-53

Niedermüller, Peter (2004): Soziale Inklusion und die Logik der kulturellen Differenz. In: Köck, Christoph; Moosmüller, Alois; Roth, Klaus (Hg.): Zuwanderung und Integration. Kulturwissenschaftliche Zugänge und soziale Praxis. Münster, S. 37–51.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken ; eine Fallstudie. Univ., Diss.--Bielefeld, 2001. Bielefeld.

Oberndörfer, Dieter (2009): Einwanderung wider Willen. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden, S. 127–142. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91692-7>.

Ochse, Gabriele (1999): Migrantinnenforschung in der Bundesrepublik Deutschland und den USA. Oldenburg.

Oestreich, Heide (2004): Der Kopftuch-Streit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam. Frankfurt am Main.

Ottersbach, Markus; Bukow, Wolf-Dietrich (2004): Migration in der metropolitanen Gesellschaft. Zwischen Ethnisierung und globaler Neuorientierung ; [Festschrift zum 60. Geburtstag für Wolf-Dietrich Bukow]. Münster.

Otyakmaz, Berrin Özlem (1995): Auf all Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland. Köln.

Öztürk, Halit (2007): Wege zur Integration. Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Freie Univ., Diss.--Berlin, 2006. Bielefeld.

Pries, Ludger (1998): Transnationale Soziale Räume. In: Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main, S. 55–87.

Pries, Ludger (2008): Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Frankfurt am Main.

Riegel, Christine (2004): Im Kampf um Zugehörigkeit und Anerkennung. Orientierungen und Handlungsformen von jungen Migrantinnen ; eine sozio-biografische Untersuchung. Frankfurt am Main.

Riegel, Christine; Geisen, Thomas (2007): Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-90480-1>.

Riegel, Christine (2009): Integration – ein Schlagwort? Zum Umgang mit einem problematischen Begriff. In: Held, Josef; Sauer, Karin Elinor (Hg.): Wege der Integration in heterogenen Gesellschaften, S. 23-40. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91606-4>.

Rodríguez, Encarnación Gutiérrez (2001): Auf der Suche nach dem Identischen in einer 'hybriden' Welt - Über Subjektivität, postkoloniale Kritik, Grenzregime und Metaphern des Seins. In: Hess, Sabine; Lenz, Ramona (Hg.): Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume. Königstein/Taunus, S. 36–50.

Römhild, Regina (2007): Fremdzuschreibungen - Selbstpositionierungen. Die Praxis der Ethnisierung im Alltag der Einwanderungsgesellschaft. In: Schmidt-Lauber, Brigitte (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin, S. 157–179.

Rommelspacher, Birgit (2009): Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau. In: Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld, S. 395–413.

Rommelspacher, Birgit (2009): Islamkritik und antimuslimische Positionen am Beispiel von Necla Kelek und Seyran Ateş. In: Schneider, Thorsten Gerald (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden, S. 433–455. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91692-7>.

Rosenthal, Gabriele (1995): Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt am Main.

Said, Edward W; Holl, Hans Günter (2009): Orientalismus. Frankfurt am Main.

Schiffauer, Werner (2006): Europa als transnationaler Raum - Perspektiven der kulturwissenschaftlichen Migrationsforschung. In: Beichelt, Timm (Hg.): Europa-Studien, S. 95–110.

Online verfügbar unter <http://www.gbv.de/dms/hebis-darmstadt/toc/179133756.pdf>.

Schiffauer, Werner (2008): Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? ; für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld.

Schlehe, Judith (2000) (Hg.): Zwischen den Kulturen - zwischen den Geschlechtern. Kulturkontakte und Genderkonstrukte. Münster.

Schlehe, Judith (2003): Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Beer, Bettina (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin, S. 71–95.

Schmidt-Lauber, Brigitta (2001): Das qualitative Interview: Die Kunst des Reden-Lassens. In: Göttlich, Silke; Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der europäischen Ethnologie. Berlin, S. 165–187.

Schneider, Jens (2001): Deutsch sein. Das Eigene, das Fremde und die Vergangenheit im Selbstbildnis des vereinten Deutschland. Frankfurt am Main.

Schöning-Kalender, Claudia (2000): Textile Grenzziehungen. Symbolische Diskurse zum Kopftuch als Symbol. In: Schlehe, Judith (Hg.): Zwischen den Kulturen - zwischen den Geschlechtern. Kulturkontakte und Genderkonstrukte. Münster, S. 187–199.

Schulze, Erika (2003): Urbane Lebenswelten. Lebensformen, -stile und -welten im multikulturellen städtischen Raum. Diss. Online verfügbar unter: <http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2005/1372/index.html>.

Schramkowski, Barbara (2007): Für mich aber hat dieses Integrationswort mit der Zeit seinen Wert verloren – Perspektiven junger Erwachsener mit Migrationshintergrund. In: Geisen, Thomas; Riegel, Christine (Hg.): Jugend, Partizipation und Migration. Orientierungen im Kontext von Integration und Ausgrenzung, S. 149-169. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-90481-8>.

Sparacio, Felicia/Gorzelnik Samanta (2006): Gesellige Männer, kontaktscheue Frauen? In: Warneken, Bernd Jürgen (Hg.): Dazu gehören zwei. Über Sozialbeziehungen zwischen Deutschlandtürken und Deutschen. Tübingen, S. 70–90.

Sökefeld, Martin (2007): Problematische Begriffe: Ethnizität, Rasse, Kultur, Minderheit. In: Schmidt-Lauber, Brigitte (Hg.) (2007): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder, S. 31-51.

Spielhaus, Riem (2009): Interessen vertreten mit vereinter Stimme: Der Kopftuchstreit als Impuls für die Institutionalisierung des Islam in Deutschland. In: Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld, S. 413–437.

Strübing, Jörg (2008): Was ist Grounded Theory? Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung. Online verfügbar unter: <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91968-3>.

Terkessidis, Mark (2000): Migrantinnen. Hamburg.

Terkessidis, Mark (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld.

Terkessidis, Mark (2010): Interkultur. Berlin.

Tschernokoshewa, Elka (2001): Fremde Frauen mit und ohne Tracht: Beobachtungen von Differenz und Hybridität. In: Hess, Sabine; Lenz, Ramona (Hg.): Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume. Königstein/Taunus, S. 56–94.

Treibel, Annette (1999): Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht. 2., Aufl. Weinheim.

Treibel, Annette (2008): Von der exotischen Person zur gesellschaftlichen Normalität: Migrantinnen in der soziologischen Forschung und Lehre. In: Hentges, Gudrun; Hinnenkamp, Volker; Zwengel, Almut (Hg.): Migrations- und Integrationsforschung in der Diskussion. Biografie, Sprache und Bildung als zentrale Bezugspunkte, S. 141-169. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91101-4>.

Veith, Dominik; Sambale, Jens (1999): Wer drinnen ist, ist draußen. Warum auch in Berlin neuerdings über 'Ghettos' debattiert wird. In: Knecht, Michi (Hg.): Die andere Seite der Stadt. Armut und Ausgrenzung in Berlin. Köln, S. 42–60.

Vonderau, Asta (2000): "State and nation seeking to cannablize one another." Die Zeitungsdebatte über die doppelte Staatsbürgerschaft. In: Götz, Irene (Hg.): Zündstoff doppelte Staatsbürgerschaft. Beobachtungen zur Veralltäglicung des Nationalen. Münster/Hamburg/Berlin: Berliner Blätter. Ethnographische und ethnologische Beiträge; 21/2000, S. 21-35.

Vonderau, Asta (2004): Integration als absolute Bedingung. Diskursive Ausgrenzungsmechanismen am Beispiel der Zeitungsdebatte über die doppelte Staatsbürgerschaft. In: Köck, Christoph; Moosmüller, Alois; Roth, Klaus (Hg.): Zuwanderung und Integration. Kulturwissenschaftliche Zugänge und soziale Praxis. Münster, S. 97-106.

Wacquant, Loïc J. D (2006): Das Janusgesicht des Ghettos und andere Essays. Gütersloh.

Welz, Gisela (1996): Inszenierung kultureller Vielfalt. Frankfurt am Main und New York City. Berlin.

Welz, Gisela (1998): Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. Zeitschrift für Volkskunde 94, S. 177-194.

Worbs, Susanne (2009): ‚Parallelgesellschaften‘ von Zuwanderern in Städten? In: Gesemann, Frank; Roth, Roland (Hrsg.): Lokale Integrationspolitik in der Einwanderungsgesellschaft. Migration und Integration als Herausforderung von Kommunen. Wiesbaden, S. 217-235.

Yildiz, Erol (2009a): Was heißt hier Parallelgesellschaft? In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hg.): nointegration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld, S. 153–171.

Yildiz, Erol (2009b): Vom hegemonialen zu einem diversitätsbezogenen Blick auf die Migrationsgesellschaft. In: Tschernokoshewa, Elka; Mischek, Udo (Hg.): Beziehungsgeflecht Minderheit. Zum Paradigmenwechsel in der Kulturforschung/Ethnologie Europas. Münster, S. 131–145.

Yildiz, Safiye (2009): Interkulturelle Erziehung und Pädagogik. Subjektivierung und Macht in den Ordnungen des nationalen Diskurses. Techn. Univ., Diss.--Berlin, 2008. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91416-9>.

Zur Nieden, Birgit (2009): "...und deutsch ist wichtig für die Sicherheit!". Eine kleine Genealogie des Spracherwerbs Deutsch in der BRD. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hg.): nointegration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld, S. 123–137.

Internetquellen:

Akyol, Cigdem (30.07.2010): „Nachfahrin Mohammeds.“ Unter URL:
<http://taz.de/1/leben/alltag/artikel/1/migranten-haben-das-dritte-auge/>
(letzter Zugriff am 30.7.2010).

Beauftragte der Bundesregierung für Flüchtlinge, Migration und Integration (27.06.2005): „Religiöse Vielfalt statt Zwangsemanzipation“. Aufruf wider einer Lex Kopftuch. Unter URL:
http://www.bpb.de/themen/XUDYWD,0,Religi%F6se_Vielfalt_statt_Zwangsemanzipation!.html (letzter Zugriff am 05.08.2010).

Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung (2009): „Ungenutzte Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland.“ Unter URL:
http://www.berlininstitut.org/fileadmin/user_upload/Zuwanderung/Integration_RZ_online.pdf (letzter Zugriff am 23.08.2010).

Der Nationale Integrationsplan. Neue Wege – Neue Chancen (2007). Unter URL:
<http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Publikation/IB/Anlagen/nationaler-integrationsplan,property=publicationFile.pdf> (letzter Zugriff am 12.08.2010).

DeuKische Generation e.V. Unter URL:
<http://www.deukischegeneration.de/intro.html> (letzter Zugriff am 19.06.2010).

Elger, Kathrin; Kneip, Ansbert; Theile, Merlin (26.1.2009): „Für immer Fremd.“ Unter URL:
<http://www.spiegel.de/spiegel/0,1518,603321,00.html> (letzter Zugriff am 07.08.2010).

Erem, Senol (21.1.2009): „Ungleiche Potentiale. Studie verzerrt die Lage der Integration in Deutschland.“ Unter URL:
<http://www.migazin.de/2009/01/28/ungleiche-potenziale-%E2%80%93-studie-verzerrt-die-lage-der-integration-in-deutschland/> (letzter Zugriff am 07.08.2010).

Kaschuba, Wolfgang (14.01.2007): „Wie Fremde gemacht werden.“ Unter URL:
<http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/wie-fremde-gemacht-werden/798460.html> (letzter Zugriff am 01.8.2010).

Köller, Olaf; Knigge, Michel; Tesch, Bernd (2010) (Hrsg.) „Sprachliche Kompetenzen im Ländervergleich“. Unter URL:
http://www.iqb.hu-berlin.de/aktuell/dateien/LV_ZF_0809b.pdf (letzter Zugriff am 24.06.2010).

Sachverständigenrat deutscher Stiftung für Integration und Migration (2010): Einwanderungsgesellschaft. Jahresgutachten 2010 mit Integrationsbarometer. Unter URL:
http://www.svrmigration.de/wpcontent/uploads/2010/05/einwanderungsgesellschaft_2010.pdf (letzter Zugriff am 23.08.2010).

Senatsverwaltung für Integration Arbeit und Soziales (2008): „Mit Kopftuch außen vor?“ Schriftenreihe der Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung. Unter URL:
http://www.serap-cileli.de/kopftuch_broschuere-berlin-08.pdf (letzter Zugriff am 05.08.2010).

Storz, Henning, Wilmes, Bernhard (2005): Die Reform des Staatsangehörigkeitsrechts und das neue Einbürgerungsrecht. Unter URL:
http://www.bpb.de/themen/OHCOPK,0,0,Die_Reform_Staatsangeh%C3%B6rigkeitsrechts_und_das_neue_Einb%C3%BCrgerungsrecht.html (letzter Zugriff am 15.08.2010).

Writenet (1996): „The North Caucasian Diaspora In Turkey“. Unter URL:
<http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6a6bc8.html>. (letzter Zugriff am 01.08.2009).

Anhang

Auszug Feldforschungstagebuch vom 5.12.2009

„Bilals Geburtstag“

[...] Ayse lädt mich noch vor den Geburtstagsgästen zu sich ein, damit wir Zeit haben zu reden. Ruhe haben wir dafür nicht, denn die Vorbereitungen für den Abend laufen auf Hochtouren. Symera, Asise und ich kneten und rollen Pizzateig. Gülizar und ihre Tochter Ezra sind Bilals erste Geburtstagsgäste. Er wird heute drei Jahre alt. Ayse schiebt eine Pizza nach der nächsten in den Ofen. Gülizar setzt sich neben mich, wirft eine Handvoll Rucola auf die frisch gebackene Pizza und fängt lustvoll an zu essen. Schmatzend und mit leuchtenden Augen erzählt sie mir von ihrer Mekkareise, von der sie gerade zurückgekehrt ist: *„Hannah, ick sag dir, dit war ne Solidarität dort. Ick hab so viel gebetet und geweint. Ick habe glatt dit Essen darüber vergessen.“*⁴²⁰ Eine weitere Portion Rucola landet auf der Thunfischpizza. Die Küchentür öffnet sich und Ayses älteste Schwester Büsra sowie deren Tochter Sem mit Ehemann und zwei Monate altem Sohn auf dem Arm, betreten die Küche. Ich werde mit interessierten Blicken gemustert. Ob ich eine Freundin von Ayse oder Gülizar bin? Man scherzt, dass die Schwestern gerne alles teilen. Ich fühle mich unsicher, denn ich ahne, dass gleich die Frage kommt, was mich zu ihnen treibt und was genau ich eigentlich schreibe. Ich erlebe es als Zerrisprobe, in intimer familiärer Atmosphäre mein Forschungsinteresse preisgeben zu müssen. Sem stellt als erste die Frage. Sie will wissen, warum ich ein Interview mit Ayse gemacht habe. Auf meine Antwort: „Mich interessiert das Leben und die Themen von deutsch-türkischen Frauen“, folgt lautes Gelächter - besonders von Büsra. Sie ist klein, rund und lacht viel. „Deine Lache hört man bis nach Schöneberg“, scherzt ihre Tochter. Ich sage den Titel meiner Arbeit: „Integration? Ich kann es nicht mehr hören.“ Der Geräuschpegel hebt sich in Sekundenschnelle. Alle Anwesenden beginnen gleichzeitig über Integration zu sprechen. Davon halte man nichts. Dieses Wort sei Unfug und werde von den meisten Menschen falsch gebraucht. *„Hannah, darf ich dir mal eines sagen“*, Sem fixiert mich mit ihrem Blick, *„Integration war eines meiner ersten Worte, die ich gelernt habe. Ich bin jetzt dreißig und höre es immer noch. Nichts gegen dich, aber mir tun die Leute Leid, die so wie du hier nach Neukölln kommen und meinen, sie können etwas bewegen. Guck mal, du schenkst Leuten von uns für ne’ Stunde das Gefühl ein wenig bedeutsamer zu sein und du kannst dein Studium abschließen. Der Mensch von hier ist danach wieder in seinem Alltag und du bist auch raus.“* Während ich damit beschäftigt bin, Sems Worte zu verdauen, dreht Ayses sich zu mir und fragt: *„Hannah, kommt die Geschichte von meinem Leben jetzt eigentlich in deine Arbeit?“* Ob ich schon erwogen hätte über die alternativen Linken der Migranten zu schreiben, tönt es von der anderen Seite der Küche. Büsra erzählt: *„Ich bin Linke und Atheistin. Habe mich schon viel mit dem Thema auseinander gesetzt“* Ich befürchte, mit einer politischen Diskussion könnte ich Ayse kränken, die mir so bereitwillig und offen von ihrem Leben erzählt hat. Zeit darüber nachzudenken, bleibt mir nicht. Sem wendet sich mir wieder zu und erzählt, dass ihre Familie nicht unterschiedlicher sein könnte. Von rechtskonservativ und sehr religiös bis marxistisch links und atheistisch wäre alles dabei.

Ayses Mann, Asif, Symera und Asise rufen in die Küche, die Oma aus der Türkei sei auf Skype zu sehen und möchte mit Allen mal sprechen. Eine nach der anderen ver-

⁴²⁰ Direkt im Anschluss an den Abend ist dieser Tagebucheintrag entstanden. Die kursiv gesetzten Wortbeiträge habe ich erinnert, es sind also nicht wortgetreue Wiedergaben einer Aufnahme.

schwindet kurz ins Wohnzimmer. Auch ich werde gerufen. Die Oma möchte mich sehen. Auf dem Bildschirm erkenne ich sie wieder. Sie sitzt umringt von jüngeren Bekannten auf einem Klappstuhl und beugt sich unbeholfen in Richtung ihres Bildschirms, um mich besser sehen zu können. Ich erkenne ihren misstrauischen Blick und frage mich, was sie wohl gerade sagt. „Das ist ja eine Deutsche.“ übersetzt mir Gülizar ihre Worte.

Den zweiten Teil des Abends verbringen wir im Wohnzimmer. Auf ARTE läuft eine Sendung über den Islam. Gülizar, begeistert von der Aufbereitung, fordert mich auf hinzugucken. Ich kann nicht, weil Ayse mir Photos von ihrer ersten Hochzeit in England zeigt. Auf den Bildern trägt sie einen leuchtend roten Sarin. Ihr Mann ist Engländer pakistanischer Herkunft. Nachdem sie nach pakistanischem Ritus in London geheiratet haben, feiern sie in Deutschland eine türkische Hochzeit. Diesmal heiratet Ayse in Weiß. Büsra hat ihren kleinen Enkelsohn zu Bett gebracht, denn ihre Tochter ist gemeinsam mit ihrem Mann auf einer Cocktailparty eingeladen. Sie kommt in kurzer Hose und ärmellosem T-Shirt zurück ins Wohnzimmer, dreht die Musik lauter und beginnt zu tanzen. Gülizar, die seit dem Tod des Vaters ein Kopftuch trägt, verdreht die Augen und spricht zu mir hin: „*Büsra, du bist sehr leicht bekleidet.*“ Büsra lacht und lässt sich von Gülizars mahnenden Worten nicht beirren. Kommentare in dieser Richtung scheint sie zu ignorieren. Sie hört auf zu tanzen, als der kleine Bilal das Fernsehen lauter dreht und sich auf einen kleinen Kinderstuhl einen halben Meter vor den Apparat setzt, um seiner liebsten Musiksendung zu folgen – leicht bekleidete Bauchtänzerinnen tanzen zu indischer Musik.

Gegen elf kommt der 12 jährige Sohn von Gülizar von einer Party. Sie erzählt mir, dass er auf eine sehr gute und schon seit 25 Jahren existierende Islamschule in Neukölln geht. Neulich hätte sie sich aber mit einem der Lehrer gestritten. Er hatte den Kindern die türkische Nationalhymne beigebracht. Gülizar gibt wieder, was sie daraufhin wütend zu ihm gesagt hat: „*Passen Sie auf, mein Sohn möchte mal Fußballprofi werden. Wenn er jetzt hier ins Olympiastadion einläuft, welche Hymne wird er dann singen müssen? Die deutsche – also bringen sie im gefälligst die richtige Hymne bei.*“ [...] ⁴²¹

⁴²¹ Direkt im Anschluss an den Abend ist dieser Tagebucheintrag entstanden. Die kursiv gesetzten Wortbeiträge habe ich erinnert, es sind also nicht wortgetreue Wiedergaben einer Aufnahme.

Ich versichere, dass ich vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Textstellen, die ich aus anderen Quellen wörtlich oder sinngemäß übernommen habe, sind mit Angabe der Herkunft kenntlich gemacht.

Ich versichere ferner, dass ich die vorliegende Arbeit weder ganz noch in Teilen bereits als Prüfungsleistung vorgelegt habe.

Unterschrift:

Online-Schriften aus der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie, Band 3/ 2011,
herausgegeben vom Institut für Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft der Philipps-Universität Marburg
und dem Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie e. V.

Hannah Stempel: „Integration? Ich kann’s nicht mehr hören!“ Eine ethnographische Studie unter türkischen Migrantinnen in Kreuzberg. – Marburg: Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie e. V., 2011.

Alle Rechte vorbehalten.

© MakuFEE e. V. – Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie, 2011

ISSN 2192-9750

ISBN 978-3-8185-0493-9



Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung
und Europäischen Ethnologie