

Berrin Özlem Otyakmaz  
*Auf allen Stühlen*

### **Über die Autorin**

Geb. 1967 in Resadiye/Türkei, 1969 in die Bundesrepublik migriert. Diplompsychologin, Mitarbeit in verschiedenen Antirassismusinitiativen und im Bereich der Migrantinnen- und Frauenarbeit.

Berrin Özlem Otyakmaz

# *Auf allen Stühlen*

Das Selbstverständnis  
junger türkischer Migrantinnen  
in Deutschland



**Reihe: Wissenschaft & Forschung 8**

Umschlagfoto: © Tshedikeh Schahabian

Dem „Verein zur Förderung emanzipatorischer Literatur e.V.“ in Frankfurt danken wir für seine finanzielle Unterstützung.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Otyakmaz, Berrin Özlem:**

Auf allen Stühlen: das Selbstverständnis junger türkischer  
Migrantinnen in Deutschland / Berrin Özlem Otyakmaz. –

1. Aufl. – Köln : ISP , 1995

(Reihe: Wissenschaft & Forschung ; 8)

Zugl.: Bochum, Univ., Diplomarbeit, 1994

**ISBN 3-929008-08-4**

NE: Wissenschaft und Forschung

*ISP*

---

Neuer ISP Verlag GmbH, Dasselstraße 75-77, D-50674 Köln

Der Neue ISP Verlag ist Mitglied von aLiVe (Assoziation Linker Verlage).

Originalausgabe

1. Auflage, Dezember 1995

© Neuer ISP Verlag GmbH

Umschlaggestaltung: Marc Störiko, DTPbüro Hanau

Satz: Neuer ISP Verlag GmbH

Satzbelichtung: DTPbüro Hanau

Gesamtherstellung: Difo-Druck, Bamberg

Alle Rechte vorbehalten. Jede Form der Verwertung ohne Zustimmung des Verlags ist unzulässig.

Printed in Germany

# Inhalt

Einleitung .....	9
1. Theorie .....	11
1.1 Das Bild von Migrantinnen türkischer Herkunft im psychosozialen und öffentlichen Diskurs .....	11
1.2 Die Darstellung der/des Anderen .....	15
1.2.1 Eurozentrismus und Rassismus in der Darstellung des/der Anderen .....	15
1.2.1.1 Zum Begriff des Eurozentrismus .....	15
1.2.1.2 Exkurs: Eurozentrismus in der Frauenbewegung .....	19
1.2.1.3 Zum Begriff des Rassismus .....	21
1.2.1.3.1 Kultur als Synonym für den Rassenbegriff .....	26
1.2.1.3.2 Der Kulturrelativismus .....	32
1.2.1.3.3 Vom Kulturrelativismus zur Kulturhierarchie .....	33
1.2.1.4 Die rassistischen und eurozentristischen Implikationen in der Konstruktion von „Kultur und Kulturkonflikt“ am Beispiel des Diskurses über türkische Migrantinnen in der BRD .....	42
2. Untersuchungsleitende Fragestellung .....	56
3. Untersuchungsmethoden .....	59
3.1 Für eine feministische und antirassistische Parteilichkeit in der Migrantinnenforschung .....	59
3.2 Anspruch an die Methode .....	63
3.3 Zur Methode des qualitativen Interviews .....	64
3.4 Problemzentriertes qualitatives Interview .....	64
3.4.1 Die Prinzipien des problemzentrierten qualitativen Interviews .....	64
3.4.1.1 Problemzentrierung .....	65
3.4.1.2 Gegenstandsorientierung .....	65
3.4.1.3 Prozeßorientierung .....	65

3.4.2	Die Instrumente des problemzentrierten qualitativen Interviews.....	65
3.4.3	Zum eigenen Vorgehen.....	66
3.5	Interviewpartnerinnen.....	67
3.6	Ort der Interviews.....	68
3.7	Interviewsituation.....	68
3.8	Zur Auswertung.....	69
3.8.1	Zur Methode der Auswertung.....	69
3.8.2	Zum eigenen Vorgehen.....	69
4.	Ergebnisse.....	72
4.1	Einzelanalyse des Interviews.....	72
4.1.1	Leyla.....	72
4.1.2	Aylin.....	79
4.1.3	Belgin.....	85
4.1.4	Nursel.....	90
4.1.5	Serpil.....	96
4.1.6	Sevgi.....	104
4.1.7	Hülya.....	111
4.2	Generalisierende Analyse.....	122
5.	Resümee.....	128
	Literaturverzeichnis.....	133
	Anhang.....	141

# Danksagung

Es würde eine lange Liste ergeben, wenn ich allen Menschen, die mir beige-standen, geholfen und/oder Mut gemacht haben, dieses Buch zu schreiben, an dieser Stelle danken würde. Dennoch möchte ich einige Menschen nicht unerwähnt lassen. In erster Linie möchte ich meinem Mann Knut Rauchfuss danken. Seine Unterstützung war allumfassend. Neben kritischen Diskussionen und seinen fachgerechten Tips zum Thema Kolonialismus, waren seine Liebe und Fürsorge die ständigen Begleiter während der gesamten Entstehungsphase dieses Buches. Annette Massmann, Judith Berger und Stefan Bales danke ich für ihre Hilfe und ihre Freundschaft. Danke auch an Martin Budich und Paul Mecheril für das kritische Gegenlesen der Arbeit. Ulrike Simon möchte ich für die Transkription der Interviews danken und meiner Schwester Lale Otyakmaz für hilfreiche Tipparbeiten; Waltraud, Gerhard und Birgit Rauchfuss für das Korrekturlesen und finanzielle Unterstützung.

Das Titelfoto für dieses Buch ist von Tschekideh Schahabian. Dafür danke ich auch ihr, sowie Ute Felscher-Suhr für ihre Unterstützung dabei.

Ganz besonderen Dank an die Frauen, die sich für die Interviews zur Verfügung gestellt haben, nicht nur für die Interviews, sondern, daß es sie gibt, so wie sie sind.

„Das schlimmste und heimtückischste Klischee ... ist die Charakterisierung der Schwarzen als Problem. Sie sprechen vom Rassenproblem, vom Einwanderungsproblem, von allen möglichen Problemen. Wenn Sie liberal sind, erklären Sie, die Schwarzen hätten Probleme. Wenn nicht, behaupten Sie, die Schwarzen seien das Problem.“

*Salman Rushdie, 1982*

# Einleitung

Ich möchte meine Arbeit mit einigen Betrachtungen einleiten, die meiner persönlichen Geschichte als türkischer Migrantin entstammen. Ohne diesen persönlichen Hintergrund wäre die vorliegende Arbeit nie entstanden.

Die Situation türkischer Migrantinnen in der Bundesrepublik ist seit einigen Jahren verstärkt ins öffentliche Interesse gerückt. Durch meine Rolle als „Betroffene“ stellte ich immer wieder eine Diskrepanz zwischen der Darstellung von türkischen Migrantinnen im bundesdeutschen Diskurs – unabhängig davon, ob er auf wissenschaftlicher, halbwissenschaftlicher oder essayistischer Ebene geführt wird – und meinen persönlichen Erfahrungen und Beobachtungen fest. Dies brachte mich auf die Idee, daß dieser Diskurs einer bestimmten systematischen Fehleinschätzung folgen könnte. Dem nachzugehen soll die Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein.

Die Beschreibungen der Situation türkischer Migrantinnen, die in der Mehrzahl dem stereotypen Bild des unterdrückten Opfers folgen – sowohl dem des Opfers der Reglementierungen der eigenen Kultur, als auch dem des konstatierten Kulturkonfliktes – stehen in eklatantem Widerspruch zu meinen persönlichen Erfahrungen mit türkischen Frauen, die ich in ihren verschiedensten Facetten erlebte.

Dieser Widerspruch bewog mich, der Frage nachzugehen, ob diese Frauen tatsächlich nur „passive Opfer“ sind oder vielmehr „agierende Subjekte“, die ihre Situation aktiv gestalten. In meiner Absicht, mich mit diesem Thema im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit auseinanderzusetzen, wurde ich zudem durch die Lektüre eines Textes von Helma Lutz bestärkt, da diese sich auf sehr differenzierte Weise mit der Fragestellung, inwiefern die „orientalische“ Frau als Opferfigur eine Konzeptualisierung aus westlicher Perspektive sei, auseinandersetzt. Die weitere Auseinandersetzung mit dieser Thematik wurde in zahlreichen Gesprächen mit Birgit Rommelspacher vertieft, der ich an dieser Stelle noch einmal herzlich danken möchte.

In dieser Arbeit möchte ich zunächst einen kurzen Überblick über das Bild der türkischen Migrantin im öffentlichen und psychosozialen Diskurs geben.

Dieses Bild soll im Anschluß daran – nach einer kritischen Auseinandersetzung mit den Begriffen und Phänomenen des Rassismus, Eurozentrismus und der Kultur – in Bezug zu diesen Begriffen und Phänomenen gesetzt werden. Dabei ist zu beleuchten, inwiefern den Beschreibungen von türkischen Migrantinnen rassistische oder eurozentristische Annahmen zugrundeliegen,

inwiefern diese Annahmen zum Teil durch bestimmte Theorien gestützt oder sogar erst geschaffen werden.

Der empirische Teil hingegen konzentriert sich auf die eigene Situationsdefinition der sogenannten „Betroffenen“. Ziel ist es zum einen, eine möglichst konkrete Darstellung ihrer Situation anzustrengen, zum anderen zu erfragen, wie sie ihre Situation als Migrantin der zweiten Generation beschreiben und welche Umgangsstrategien sie mit Problemen, die möglicherweise aus ihrer Lebenssituation erwachsen, entwickeln.

Im Rahmen der umfangreichen Darstellung, anschließenden Analyse und Diskussion der Einzelinterviews, sollen Evidenzen aufgezeigt und in kritischen Bezug zu der im theoretischen Teil der Arbeit erfolgten Diskussion gebracht werden.

Ich hoffe, durch die kritische Auseinandersetzung mit dem aktuellen Diskurs und deren Spiegelung an den Aussagen direkt „Betroffener“, einige Impulse für die weitere Auseinandersetzung mit dem Thema geben zu können.

# 1. Theorie

Wenn von türkischen Frauen die Rede ist, gerade von denen, die in der Bundesrepublik aufgewachsen sind, fallen häufig die Begriffe Kultur, Kulturkonflikt, Identität oder Identitätskonflikt.

Ich gehe davon aus, daß Begriffe grundsätzlich gesellschaftliche Konstrukte sind, die nicht raum- und zeitunabhängig entstehen und daher auch nicht universell anwendbar und übertragbar sind. In diesem Kapitel soll dargestellt werden, welche Konzepte den obengenannten Begriffen zugrunde liegen, wie diese Begriffe benutzt werden und welche Annahmen dabei transportiert werden.

Insgesamt soll hier der Diskurs über Kultur und Kulturkonflikt bei türkischen Migrantinnen nicht ausschließlich auf seine analytische Tauglichkeit hin untersucht, sondern vor dem Hintergrund der politisch-ökonomischen Entwicklungen, mit denen er verknüpft ist, dargestellt und interpretiert werden.

## 1.1 Das Bild von Migrantinnen türkischer Herkunft im psychosozialen und öffentlichen Diskurs

In den letzten Jahren sind zahlreiche Veröffentlichungen zur Situation türkischer Mädchen und Frauen in der Bundesrepublik erschienen. Die vorliegende Untersuchung stützt sich auf exemplarische Texte aus folgenden Diskursen: dem wissenschaftlich-psychosozialen und dem öffentlichen.

Obgleich diese beiden Diskurse im folgenden getrennt voneinander abgehandelt werden, wird dabei nicht aus dem Auge verloren, daß „[Sozial-]Wissenschaft nicht nur ein Teil der sozialen Wirklichkeit [ist], die sie mit ihren begrifflich gefaßten Entscheidungen konstruiert, sondern, [daß] sie [...] auch den Alltagskonstrukteuren, die sich in ihrem Gegenstandsbereich bewegen, Hilfen bei der Konstruktion ihrer Alltagswelt [liefert]“ (Dittrich/Radtke 1990, S. 14; vgl. auch: Jäger 1992a, S. 17-20).

Die Alltagswelt türkischer Migrantinnen stellt sich im Spiegel der Texte als ein Wechselspiel zwischen „Kultur- und Identitätskonflikt“ dar, wobei es lediglich Differenzen in den Strategien im Umgang mit diesen Konfliktfeldern gibt.

Den Ausgangspunkt bildet dabei stets die These vom „Kulturkonflikt“.

Es entsteht das Bild, daß die Frauen zwischen der deutschen und der türkischen Kultur permanent hin- und hergerissen seien.

So müssen junge türkische „Mädchen, die schon mehrere Jahre hier leben, die deutsche Sprache sprechen, die deutsche Schule besuchen, [...] die ständi-

gen Konflikte zwischen den unterschiedlichen Anforderungen der Eltern als Repräsentanten der heimatlichen Kultur und denen der deutschen Umwelt [in ihrer Persönlichkeit] verarbeiten“ (Hahn 1980, S. 83ff).

Das Wesen des Kulturkonfliktes spielt sich, je nach Publikation und AutorIn, auf unterschiedlichen Ebenen ab. Das Spannungsverhältnis von deutschen und türkischen Normen und Werten wird im Verhältnis von Mann und Frau als besonders eklatant charakterisiert.

„Die Frauen hier [sind] aus verschiedenen Gründen von sozialen Kontakten außerhalb der Familie abgeschnitten. Als Hauptursache ist hierfür das Autoritätsgefüge innerhalb der Familie zu sehen. Religiöse, soziale und juristische Regeln und Normen sprechen dem Mann eine Verfügungsgewalt über die Frauen zu, die ihr gesamtes Leben bestimmt. Aus Angst, diese Verfügungsgewalt zu verlieren, verbieten die Männer den Frauen das Verlassen der Wohnung oder wenn, dann nur im Schutz einer männlichen Begleitung.“ (Rosen 1980, S. 22)

Den Texten ist gemeinsam, daß die türkische Kultur, ob in der Türkei oder in der Migration, als stark vom Islam geprägt dargestellt wird. Die türkische bzw. islamische Kultur wird dabei gleichgesetzt mit der Unterdrückung der Frau, der Vorherrschaft des Patriarchats, dem Festhalten an traditionellen Moralvorstellungen, mit Rigidität und Unwissenheit in puncto Sexualität. Dem wird implizit oder explizit die deutsche Kultur gegenübergestellt, die deutschen Frauen mehr Möglichkeiten zur Emanzipation, Selbständigkeit, sexueller Freiheit etc. gewähre.

So findet sich in der Dokumentation einer Fachtagung des Landes Nordrhein-Westfalen, vom 19. November 1985 folgende Aussage:

„In der Schule kommen türkische Mädchen verstärkt mit deutschen Normen und Werten in Berührung, die im Widerspruch zu ihrer Erziehung stehen. So unterstützt die deutsche Schule mehr das selbständige Handeln, eher Partnerschaft als Unterordnung, fördert den Kontakt zwischen den Geschlechtern und gibt Anregungen für den Freizeitbereich. Durch die gegensätzlichen Sozialisierungseinflüsse von Schule und Elternhaus leiden viele türkische Mädchen an starken Konflikten.“ (Siebold 1985, S. 26)

Diese Interpretationen diffundieren auch in den öffentlichen Diskurs, wo sie sich in trivialisierter Form niederschlagen. Zum Beispiel widmete sich *DER SPIEGEL* in einem Artikel im Jahre 1990 der Situation türkischer Frauen:

„Türkinnen in der Bundesrepublik haben es unter allen Ausländern am schwersten. Von Deutschen diskriminiert, von ihren Männern drangsaliiert, haben sie meist keine Chance, einen eigenen Weg zwischen dem mittelalterlichen Ehrenkodex ihrer Heimat und den Anforderungen der modernen Industriegesellschaft zu finden.“ (*DER SPIEGEL* 44/1990, S. 98)

Der Artikel zeichnet ein Bild *der* türkischen Frau als Opfer schlechthin. Das Kulturbild der AutorInnen gifpelt in einer Auflistung von blutigen Morden an Frauen aus Gründen der Ehre, die die Ordnung und Zivilisation in Deutschland gefährdeten:

„Wenn es um deren Ehre geht, herrscht in Berlin-Wedding, Hamburg-Wilhelmsburg oder auf der Schwanthaler Höhe im Münchener Westend oft nur noch das Faustrecht wie im hintersten Anatolien oder im wilden Kurdistan: Mittelalter mitten in Deutschland.“ (*DER SPIEGEL* 44/1990, S. 98)

Als unvermeidbare Folge des „Kulturkonfliktes“ wird allgemein ein „Identitätskonflikt“ abgeleitet.

Unter dem Titel „Die permanente Identitätskrise“ ist in einer Veröffentlichung der ‚Pädagogischen Arbeitsstelle Dortmund‘ zu lesen:

„Die Widersprüchlichkeit kultureller Werte und Normen, aber auch der Rollen und Situationsdefinitionen in den aufeinandertreffenden Kulturen, die überwiegende Verunsicherung und Überforderung, die mehr oder weniger aggressive Ausgrenzung durch die Mitglieder der Mehrheitskultur – alle diese bisher benannten besonderen Faktoren des Identitätsfindungsprozesses ausländischer Jugendlicher tragen dazu bei, Identitätskrise als Dauerzustand ausländischer Jugendlicher zu konstituieren.“ (Haller 1984, S.43)

Welche Folgen dieser „Identitätskonflikt“ für die türkischen Frauen haben kann, stellt sich die feministische Frauenzeitschrift *EMMA* in ihrem Sonderheft zum Golfkrieg folgendermaßen vor:

„Magengeschwüre und Asthma, Tablettenabhängigkeit, epileptische Anfälle und schwere Depressionen sind die körperlichen Reaktionen auf die gequälte Seele. Die Selbstmordrate bei türkischen Frauen steigt. Im Ruhrgebiet werden zwei von drei aller Suizidversuche von Ausländerfrauen gemacht. Oft scheint Selbstmord der einzige Ausweg aus einer schier ausweglosen Lage zu sein. Bei Widerstand droht Zwangsverheiratung in die Türkei.“ (Falter 1991, S. 64)<sup>1</sup>

Die Frauen werden als diesen Bedingungen hilflos ausgelieferte Opfer dargestellt, geradezu als „typische Opfer“ (Becker 1990, S. 15), die über keinerlei aktive Handlungsstrategien verfügen, um mit dieser Situation umzugehen:

„Folgen der sozialen Isolation sind große Probleme beim Aufbau von Identität und Handlungsfähigkeit.“ (Hahn 1980, S. 86)

Auch in Arbeiten, in denen türkische Frauen nicht als passive Opfer, sondern als agierende Subjekte dargestellt werden, bleibt ein starres Kulturmodell erhalten, der Kulturkonflikt als zentrales Problem bleibt bestehen, bei

1 Für die im Text gemachten statistischen Angaben liefert der Artikel keine nachvollziehbaren Belege.

entsprechender Bewältigung oder pädagogischer Betreuung könne aber, so zum Beispiel Silke Riesner, auf persönlicher Ebene die Identitätskrise verhindert werden.

„Da gerade türkische Mädchen in der Bundesrepublik durch die unterschiedlichen Normen und Wertesysteme der türkischen und der deutschen Kultur [besonders im Jugendalter] mit divergierenden Verhaltensanforderungen konfrontiert werden, müssen sie die Fähigkeiten zur Rollendistanz, Ambiguitätstoleranz, Empathie und Identitätsdarstellung entwickeln, wenn Handlungsfähigkeit in Interaktionsfeldern beider Kulturen gewährleistet sein soll.“ (Riesner 1991, S. 176)

Viele der bereits angeführten Texte, die um die Themenfelder Kultur, Kulturkonflikt und Identitätskonflikt kreisen, stützen sich auf Berichte von MitarbeiterInnen des psychosozialen Bereichs (vgl. Hebenstreit 1986, S. 162). Zur Verifizierung der vertretenen Interpretationen werden häufig Fälle aus der Praxis herangezogen. Erstaunlicherweise wird dabei nicht problematisiert, daß die zum Beispiel in Beratungsstellen oder Frauenhäusern Arbeitenden, fast ausschließlich mit Problemfällen aus der Gruppe der türkischen Frauen konfrontiert werden. Fälle aus der Beratungs- und Betreuungspraxis werden nicht als solche bewertet – was ihren Beispielcharakter eingrenzen würde – sondern gelten als exemplarische, repräsentative Fälle für die gesamte Gruppe türkischer Frauen in der Bundesrepublik, welche mit Hilfe deutscher UnterstützerInnen an die Öffentlichkeit gebracht werden.

So hat zum Beispiel Graßhoff in einer Broschüre der Stadt Unna mit dem Titel „Zwischen zwei Welten – Interviews mit ausländischen Frauen“ drei der insgesamt sechs Interviews mit Frauen aus dem Frauenhaus geführt. Sie leitet die Interviews mit den Worten ein: „Ich hoffe, daß diese Lebensgeschichten uns für die besonderen Schwierigkeiten der Ausländerinnen sensibilisieren.“ (Graßhoff 1991, S. 3)

Diese Art der Darstellung, bei der eine Gruppe von drei Frauen herausgegriffen und ihre nationale Zugehörigkeit hervorgehoben wird, ist eindimensional. Deutsche Frauen in Frauenhäusern berichteten wahrscheinlich von ähnlichen Gewalterfahrungen. Die Einleitung zu den Interviews lenkt allerdings den Blick auf Migrantinnen als besonders unterdrückte Gruppe.

Zusammenfassend stellt sich die Lebenswelt junger türkischer Frauen in der Literatur als geprägt von einem bipolaren Wertesystem dar, das auf der einen Seite von der deutschen und auf der anderen von der türkischen Kultur markiert wird. Die jungen Türcinnen werden in der Kluft zwischen diesen beiden Polen im Aufbau einer eigenen Identität gehemmt.

Die Grundannahmen der genannten Phänomene folgen, im Diskurs über türkische Frauen, bestimmten Konzepten von Kultur und Identität, deren Struktur im folgenden diskutiert wird.

Diskurse, „institutionell verfestigte Redeweisen, die Handeln bestimmen“ (Jäger 1992a, S. 18; Link 1983, S. 60) dürfen nicht unabhängig vom Faktor Macht betrachtet werden. Sie üben Macht aus und tragen damit „zur Strukturierung von Machtverhältnissen in einer Gesellschaft“ (Jäger 1993, S. 172) bei. Und sie sind entscheidend von den Machtverhältnissen einer Gesellschaft beeinflusst, denn nicht alle gesellschaftlichen Gruppen haben gleichen Zugang zu jenen Produktionsmitteln, die gesellschaftliche Diskurse initiieren und inhaltlich dominieren.

„Diskurse sind zudem nichts individuelles, sondern sie sind sozial. Jedes Individuum ist in einige Spezialdiskurse, insbesondere aber in den Interdiskurs verstrickt, und zwar mehr, als daß er individuell zu seiner Gestaltung beitrüge.[...] Beteiligt sich ein Individuum am gesellschaftlichen (Inter-)Diskurs, – und das ist i.R. unvermeidlich – so spricht es zum allergrößten Teil nicht selbst.“ (Jäger 1992a, S. 18)

Van Dijk beschreibt, daß es gerade der Diskurs gesellschaftlicher Eliten ist, der zur Reproduktion von Rassismus beiträgt (vgl. van Dijk 1992, S. 291ff).

Deshalb ist es wichtig, die im europäischen Diskurs entstandenen Bilder über die nicht-europäischen Anderen zu betrachten und auf ihren eurozentristischen und rassistischen Konstruktionscharakter zu verweisen.

## 1. 2 Die Darstellung der/des Anderen

### 1. 2. 1 Eurozentrismus und Rassismus in der Darstellung des/der Anderen

Das Bild vom Anderen folgt zwei Darstellungsformen, die sowohl historisch verschiedenen Ursprungs, als auch strukturell von unterschiedlicher Charakteristik sind und somit zu getrennten, gelegentlich sogar widersprüchlichen Sichtweisen führen. Es handelt sich um das ethnozentristische, in seiner europäischen Ausprägungsform eurozentristische, sowie um das rassistische Bild des/der Anderen.

Wie ich im Verlauf dieses Kapitels herausarbeiten werde, finden sich beide Sichtweisen nebeneinander bzw. oftmals miteinander vermischt in denselben Diskursen, wo sie zu Widersprüchen führen.

Dennoch handelt es sich um unterschiedliche Betrachtungsweisen, die zunächst getrennt voneinander dargestellt werden sollen.

#### 1. 2. 1. 1 Zum Begriff des Eurozentrismus

Der Eurozentrismus als Analysekategorie setzt als supranationales System eine europäische Gemeinsamkeit voraus. Diese europäische Gemeinsamkeit wird dabei nicht als Realtypus, sondern als Idealtypus und somit als theoretische Figur verstanden.

„Das Bild von einer geschlossenen ‚europäischen Kultur‘ beginnt [...] genau in dem Moment zu zerfallen, in dem man versucht, eine klar definierte einheitliche Vorstellung davon zu erlangen. [...] Eine Einheit repräsentiert Europa allenfalls in seiner Vielfalt, deren Facetten sich jedoch nicht übereinanderblenden lassen, ohne daß das Bild verschwimmt. [...] Wenn also in der folgenden Argumentation der Begriff ‚europäische Kultur‘ verwandt wird, so repräsentiert er nicht ein geschlossenes System, das in stabiler Form für alle seine Mitglieder dasselbe bedeute, sondern einen komplexen vielfältigen und umstrittenen Kontext, in dem die unterschiedlichsten regionalen, geschlechtsspezifischen und sozialen Identitätsmuster vorherrschen. Diese haben sich im Laufe der Geschichte herausgebildet und verändern sich weiterhin sowohl synchron, also quer durch alle Klassen und gesellschaftlichen Gruppen, als auch in unterschiedlichen Formen und Intensitäten.“ (vgl. Rauchfuss in: *SoZ* Nr. 24/1994, S. 10)

Länderübergreifende kulturelle Gemeinsamkeiten von europäischer Dimension sind somit als historische Produkte – nicht zuletzt des europäischen Expansionismus – zu werten.<sup>2</sup> Wenn im Folgenden zur Charakterisierung von eurozentristischem Denken von einem ‚westeuropäischen Denksystem‘ von universalistischem Geltungsanspruch die Rede ist, verstehe ich darunter ein Wertesystem, das sich an den Begriffen der Rationalität, der Logik, der Disziplin und Geordnetheit, kurz: an den klassischen Sekundärtugenden nach Max Weber orientiert (vgl. Weber in: Winkelmann [Hrsg.] 1980, S. 124-130).

Darüber hinaus scheint mir der wissenschaftlich-technische und ökonomische Fortschrittsoptimismus zentral.

„Das moderne europäische Weltverständnis wird durch eine lange Zeit unerschütterlichen Glaubens an den Fortschritt charakterisiert. Zum Kern dieser Fortschrittsideologie gehört die Vorstellung, die globale Entwicklung beuge sich auf eine Art Weltzivilisation zu, die wesentlich durch die von Europa ausgehenden technisch-wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Modernisierungsfaktoren bestimmt werde.“ (Zinn 1989, S. 12)

Dies vorausgesetzt, läßt sich Eurozentrismus wie folgt definieren:

„Ethnocentrism, of which Eurocentrism is a special case, refers to the tendency to view one’s own ethnic group and its social standards as the basis for evaluative judgements concerning the practices of others – with the implica-

2 Differenzen in den Denksystemen der einzelnen europäischen Länder werden dabei nicht geleugnet. Im Gegenteil, sie wurden und werden zum Zwecke der ideologischen Untermauerung innereuropäischer Hegemonien sogar in z.T. widersprüchlicher Weise instrumentalisiert; teilweise wurden Kriterien, die heute zur Abgrenzung Westeuropas gegenüber nichteuropäischen MigrantInnen nutzbar gemacht werden, noch vor zwanzig Jahren zur Ausgrenzung von ItalienerInnen, SpanierInnen und anderen innereuropäischen MigrantInnen dienen (vgl. Bukow/Llaryora 1993, S. 12 u. 23ff).

tion that one views one's own standards as superior. [...] Within perceiving its own constructs as contextually developing ones, psychology has no alternative but to assume false universals.“ (Gheverghese et al., 1990, S. 1 u.13)

Abweichend von den oben zitierten AutorInnen wird hier Eurozentrismus jedoch nicht nur lediglich als eine Spielart des Ethnozentrismus unter vielen verstanden, sondern als qualitativ erweiterte Variante.

Eurozentrismus heißt nicht in erster Linie, daß die westeuropäischen Standards lediglich einen regional begrenzten Überlegenheitsanspruch für sich erheben, sondern daß sie mit einem universellen Gültigkeits- und Ausschließlichkeitsanspruch vertreten und vielfach mit technisch-militärischer sowie ökonomischer Macht auch global durchgesetzt werden.

„Es verbleibt ein weltweiter Herrschaftsanspruch, der in seiner humanistisch-universalistischen Variante die Heilsbotschaften europäischer Zivilisation auf die gesamte Welt ausdehnen und in seiner imperialistischen Variante die Segnungen weltweiter Profiterwirtschaftung auf Europa konzentrieren möchte.“ (vgl. Rauchfuss in: *SoZ* Nr. 24/1994, S. 10)

Andere Lebenspraktiken werden dabei nicht nur zur anormalen Abweichung, sondern vor allem zur noch nicht entwickelten Form degradiert.<sup>3</sup> Dabei muß keine explizite Aussage über die Anderen gemacht werden; es reicht vielmehr Standards, die die eigene Gruppe betreffen, als universale menschliche Standards zu formulieren. Diese Standards drücken sich auch in der Bewertung anderer Lebensformen aus und üben auf diese einen eurozentristisch motivierten „zivilisierenden“ Assimilationsdruck aus.

Hier kann z. B. auf die westeuropäischen Kleidungskonventionen verwiesen werden, die immer wieder zu heftigen Debatten um die Legitimität des Kopftuch-Tragens durch Migrantinnen aus islamischen Ländern führen. Dabei werden die Kleidungsstücke zu Symbolen gemacht, die als zentrale Attribute für emanzipatorisches Handeln auf der einen und Unterdrückung auf der anderen Seite stehen.

„Eine zerfetzte Jeans anziehen, sich die Haare gelb oder blau färben, das sind Befreiungsakte gegen die geltenden Konventionen. Aber sich die Haare unter einem Kopftuch verstecken, das ist ein Akt der Unterwerfung. Er überschattet das ganze Leben einer Frau. Ihr Vater oder ihr Bruder werden ihr den Mann aussuchen, der polygam sein, mehrere Frauen heiraten darf. Sie wird ins Haus eingeschlossen werden, verurteilt zur Hausarbeit [...].

Ich [...] versuchte [...] zu erklären, daß der Schleier alles andere als nur ein Kleidungsstück sei: Er ist das Symbol der Unterdrückung eines Geschlechts!“ (Badinter 1990, S. 78f.)

3 vgl. den Zivilisationsbegriff, den Norbert Elias in seinem Hauptwerk *Über den Prozeß der Zivilisation* (Elias, 2 Bde., 1985) entwickelt.

Die Autorin konstatiert dabei eine angeblich in Europa geltende Gleichheit der Geschlechter.

„Diese Gleichheit ist uns heute nicht weniger teuer als klassische Menschenrechte.“ (Badinter 1990, S. 78 f.)

Damit wird das Tragen eines Kopftuches als solches von der Autorin in den Stand einer Menschenrechtsverletzung erhoben.

Die Debatte um das Kopftuch, bzw. den Schleier, macht nicht an den europäischen Grenzen halt. Unter der Überschrift „Mit der Einheit kamen die Kopftücher“ berichtete die *tageszeitung* vom 26. November 1993 über die Wiedereinführung des islamischen Familienrechts im Jemen. Dabei ist in dem Artikel jedoch kaum vom Kopftuch die Rede. Auch hier fungiert der Hinweis auf dieses Kleidungsstück in der Überschrift lediglich als Symbol für Frauenunterdrückung (*die tageszeitung*, 26. November 1993, S. 13). Das Kopftuch im Ausland beschäftigt Europa nicht erst in letzter Zeit. So berichtet Else Marquardsen-Kamphövener in der Zeitschrift *Islamische Welt* bereits 1917: „Wohl war es seit Jahrzehnten der Lieblingsgedanke aller Frauenrechtlerinnen der ganzen Welt, die Türkin ‚zu befreien‘. Nachdem nun diese ‚Befreiung‘ durch die Verhältnisse selbst vollbracht wurde, geht es wie Triumphgesang durch alle Bureaus des ‚Frauenrechts‘ aus Freude darüber, daß die arme ‚leidende Schwester‘ dort hinten weit in der Türkei ihrer ‚unwürdigen Fesseln‘ entledigt wurde.“ (Marquardsen-Kamphövener, zit. nach: Akent/Frange 1987, S. 163)

Zusammenfassend kann man/frau festhalten, daß eurozentristisches Denken europäische Zivilisationsmuster als Maßstab für ein globales Entwicklungsziel setzt (vgl. Melber 1992/3, S. 48ff). Im speziellen Diskurs über MigrantInnen leitet sich daraus eine Erwartungshaltung ab, die als Zielvorstellung unter dem Oberbegriff „Integration“ die komplette Assimilation an jenen Maßstab versteht.<sup>4</sup> Dies impliziert allerdings, daß das eurozentristische Denken, im Gegensatz zum rassistischen (vgl. Abschnitt 1.2.1.3), MigrantInnen die Fähigkeit zur Entwicklung einräumt.

Das Verlangen, die jeweils eigene Fortschrittsideologie aus dem eigenen Lebensraum hinaus zu exportieren, haftet nicht allein den gesellschaftsstabilisierenden Sektoren der Bevölkerung Westeuropas an. Sondern sie ist ebenso – dann mit dem Anspruch universeller Befreiung – auch in Gruppen zu finden, die auf gesellschaftliche Emanzipation hinwirken.

4 In den zwanziger Jahren wurde für das Phänomen „Integration durch Assimilation“ der Terminus „Akkulturation“ geprägt (vgl. Castelnovo 1990, S. 304). Er wird in dieser Arbeit ebenfalls in diesem Sinne eingesetzt.

### 1. 2. 1. 2 Exkurs: Eurozentrismus in der Frauenbewegung

Da zum einen das Geschlechterverhältnis den meisten AutorInnen, die über türkische Frauen schreiben, ein besonderes Anliegen ist, und zum anderen die meisten dieser AutorInnen Frauen sind, die dem Feminismus nahestehen, erscheint an dieser Stelle ein Exkurs zum Thema Eurozentrismus in der Frauenbewegung notwendig.

Schwarze Feministinnen haben einen wesentlichen Beitrag zur Kritik am westlichen, weißen Feminismus geleistet. Der westlichen Frauenbewegung wurde und wird dabei vielfach vorgeworfen, daß sie in ihrer Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik eindimensional vorgehe.

Ein wichtiges Grundlagenwerk dazu ist das Buch „Rassismus und Sexismus – Schwarze Frauen und Klassenkampf in den USA“ von Angela Davis.

Davis beschreibt die Geschichte der schwarzen Befreiungsbewegung und der weißen Frauenbewegung, die immer wieder, punktuell vereint, miteinander gekämpft haben. So hätten weiße Frauen mit Schwarzen zusammen für das Wahlrecht für Frauen und Schwarze (Davis 1982, S. 70-84) und das Recht auf Bildung (Davis 1982 S. 97-106) gekämpft.

Nicht nur Davis, sondern auch andere schwarze Feministinnen führen schon seit längerem an, daß die feministische Bewegung als von weißen Mittelschichtsfrauen dominierte Bewegung nur Sexismus, nicht aber Rassismus und Klassenunterdrückung in ihre Gesellschaftsanalyse einbeziehe (vgl. Bourne 1992, S. 105; sowie Basu 1992, S. 19).

So würden die Lebensrealitäten von Frauen, die nicht dieser Gruppe entsprächen, praktisch kaum wahrgenommen. Bei der kritischen feministischen Auseinandersetzung, z. B. mit der Hausfrauenrolle, werde nicht berücksichtigt, daß schwarze Frauen und weiße Frauen aus der Unterschicht schon immer außer Haus arbeiteten und noch nie dem bürgerlichen Familienideal entsprochen hätten (vgl. Davis 1982, S. 212-233). Darüber hinaus seien schwarze Frauen neben ihrer strukturellen Ungleichbehandlung, die sie mit den weißen teilen, im Unterschied zu jenen als Gruppe existenziell bedroht gewesen (Davis 1982, S. 76).

Aufgrund ihrer Geschichte und ihrer Lebensrealität, die sich von der der weißen Frauen unterscheidet, können sich schwarze Frauen in der weißen Frauenbewegung nicht wiederfinden:

„Die Proklamation von Gemeinschaftlichkeit, Universalität und des Primats der sexistischen Unterdrückung verneint einerseits die anderen strukturellen Ungleichheiten zwischen ‚Rasse‘, Klasse, Religion und Nationalität und andererseits die verschiedenartige kulturelle Herkunft, die das Leben vieler Frauen mitbestimmt. Während angenommen wird, daß sich feministisches Bewußtsein und feministische Theorie aus der persönlichen Lebensrea-

lität von Frauen entwickelten, wurde die Realität von Millionen Frauen ignoriert.“ (King 1992, S. 10)

Frauen anderer Herkunft und anderer Klassenverhältnisse aus ihren Analysen auszuschließen und deren Lebensrealität nicht zu berücksichtigen, sondern trotz und gerade auf Grund einer eindimensionalen Betrachtungsperspektive, jene Sichtweise als universell gültige Perspektive und Theorie zur Befreiung aller Frauen zu deklarieren, ist als eurozentristisch einzustufen (vgl. Schultz 1990, S. 45ff).

Andere Autorinnen sehen bereits Rassismus in diesem Verhalten, so z. B. Gloria I. Joseph in ihrem Aufsatz „Das disharmonische Dreiecksverhältnis: Marxismus, Feminismus und Rassismus“ (Joseph 1993, S. 71-88). Sie zitiert ihrerseits dort die schwarze Feministin Pat Armstrong aus einem Papier von der SUNY-Konferenz 1972, mit den Worten:

„Die Lokalisierung der weißen Frauen in den USA als *die Nutznießerinnen* des Rassismus macht es ihnen möglich, ihr Weißsein zu ignorieren. Die Lokalisierung der Schwarzen Frauen in der nordamerikanischen Gesellschaft als *Objekte* des Rassismus schließt die Möglichkeit aus, daß sie als einzige Identität ihr Frausein haben. Die weißen Frauen müssen erkennen, daß so, wie ihr Frausein ihr Weißsein umschreibt (sie sind keine weißen Männer), ihr Weißsein ihr Frausein umschreibt. Die weißen FeministInnen müssen die umschreibende Natur ihres Weißseins anerkennen.“ (Joseph 1993, S. 83)

Mittlerweile gibt es auch unter weißen Feministinnen erste Ansätze, diese Kritik aufzunehmen und sich konstruktiv mit ihr auseinanderzusetzen.

Während Brigitte Kossek in ihrem Artikel „Weiße Frau, nenn mich nicht Schwester“ vorwiegend den nordamerikanischen Diskurs referiert (Kossek 1990, S. 20-24), versuchen Annita Kalpaka und Nora Räthzel die Debatte auf europäische Verhältnisse zu übertragen. In einem Artikel zum Thema „Paternalismus in der Frauenbewegung?!“ thematisieren sie die Gratwanderung einer Strategie zwischen *gemeinsamem* Kampf und den *unterschiedlichen* Netzwerken von Widersprüchen, in denen sich Migrantinnen und weiße deutsche Frauen befinden (vgl. Kalpaka & Räthzel 1985, S. 21ff).

Ein Beispiel unterschiedlicher Auseinandersetzung mit einem bestimmten Thema, läßt sich an der, vielfach von weißen Frauen postulierten Zielvorstellung der „sexuellen Freiheit“ illustrieren. Nicht für alle Frauen der Welt muß sexuelle Freiheit das wichtigste Ziel sein. So stellt Helma Lutz fest, daß für die türkischen Migrantinnen, die sie interviewte, Freiheit eher mit Bildung als mit sexueller Freiheit in Verbindung gebracht wurde (Lutz 1991a, S. 148). Rückt freier sexueller Umgang mit dem anderen Geschlecht als wichtige Orientierung in den Mittelpunkt, werden oft erst Probleme für Migrantinnen geschaffen, die nicht ihre Probleme sein müßten (Prasad 1993, S. 28-30).

Verhalten sich Migrantinnen nicht gemäß den Vorstellungen westlicher Feministinnen, so wird ihnen mangelndes feministisches Bewußtsein zuge-

schrieben. Feministische Bewegungen in anderen Teilen der Welt und Befreiungsstrategien von Migrantinnen hier werden an Maßstäben der westlichen Frauenbewegung gemessen und als nicht ausreichend feministisch abgewertet oder treten hier gar nicht Erscheinung (vgl. Basu 1992, S. 20).

Wissen über feministische Theorie und Praxis, z. B. in islamischen Ländern, ist in Deutschland relativ wenig verbreitet, so daß das Bild entsteht, die Frauen in diesen Ländern ertrügen passiv ihr Leid, während westeuropäische Frauen sich gegen Männerherrschaft auflehnten.<sup>5</sup>

Der Blick auf andere Perspektiven, Ziele und Bewertungen von Migrantinnen selbst könnte die eigenen Maßstäbe relativieren und Frauen mehr Möglichkeiten zur Befreiung bieten.

### 1. 2 .1. 3 Zum Begriff des Rassismus

Der Gebrauch des Begriffes Rassismus, sowohl in der wissenschaftlichen Literatur, als auch im Alltagsdiskurs, so z. B. in den Medien, zeichnet sich durch große Uneinheitlichkeit aus, die eine ausreichende Trennschärfe zwischen verschiedenen mit „Rassismus“ bezeichneten Phänomenen vermissen läßt. Auf der anderen Seite existieren Begrifflichkeiten, die häufig synonym verwendet werden (Ausländerfeindlichkeit, Fremdenfeindlichkeit, etc.) und damit ebenfalls zur Unschärfe des Begriffes beitragen.

Eine Eins-zu-eins-Relation zwischen Phänomen und Begrifflichkeit fehlt bislang. Selbst wenn man/frau einen Blick auf die zahlreichen Versuche, den Begriff auf wissenschaftlicher Ebene zu definieren, wirft, so ist festzustellen, daß unterschiedliche AutorInnen zu jeweils anderen Ergebnissen gelangen.

Gemeinsam ist vielen Definitionen, daß Rassismus die Konstruktion einer Gruppe, z.B. über „einen gemeinsamen Ursprung“ (Poliakov 1992, S. 12), voraussetzt, der in einem zweiten Schritt „stigmatisierende Merkmale“ (Balibar 1989, S. 369), oder aber zumindest „gemeinsame Züge – geistige wie körperliche“ (Poliakov 1992, S. 12), attribuiert werden.

Claude Lévi-Strauss hebt hervor, daß Rassismus den Mitgliedern einer Gruppe ein gemeinsames genetisches Erbe zuschreibe und in der Folge „eine Korrelation zwischen dem genetischen Erbe einerseits und den intellektuellen Fähigkeiten und sittlichen Dispositionen andererseits“ (Lévi-Strauss/Eribon 1989, S. 218) herstelle. Den Definitionen von Poliakov und Balibar ist gemeinsam, daß sie eine rassistische Gruppenkonstruktion nicht

5 Empfehlenswerte Literatur dazu: Akkent et al. Hrg., *Aufstand im Haus der Frauen – Frauenforschung aus der Türkei*, Berlin 1991; Mernissi, F., *Der politische Harem*, Frankfurt 1989; Minai, S., *Schwester unter dem Halbmond, Muslimische Frauen zwischen Tradition und Emanzipation*, München 1989.

zwangsläufig an konstatierte vererbte Gemeinsamkeiten zwischen den Gruppenmitgliedern knüpfen.

In einem nächsten Schritt, so Lévi-Strauss, erstelle Rassismus eine Hierarchie zwischen diesen „Rassen“ genannten Gruppen (Lévi-Strauss/Eribon 1989, S. 219). Für Poliakov stellt sich diese Hierarchie in Form von Wertungen wie „gut“, „tadelnswert“ und „verabscheuungswürdig“ dar (Poliakov 1992, S. 12).

Er geht davon aus, daß diese Attribute in der Folge „häufig eine Haltung der Feindseligkeit oder Verachtung in Bezug auf eine andere Gruppe mit sich bringen“ (Poliakov 1992, S. 13), während Lévi-Strauss konstatiert:

„Diese Unterschiede *ermächtigen* die sogenannten überlegenen ‚Rassen‘, die anderen zu befehligen, auszubeuten und eventuell sogar zu vernichten.“ (Lévi-Strauss/Eribon 1989, S. 219). Damit hebt er eine Absicht, die Intention der Unterdrückung, hervor, die die Gruppenkonstruktion und deren hierarchische Gliederung als Voraussetzung benötigt.

Auch für Etienne Balibar stehen die „Praxisformen (zu denen Formen der Gewaltanwendung ebenso gehören, wie Formen der Mißachtung, der Intoleranz, der gezielten Erniedrigung und der Ausbeutung) und Diskurse und Vorstellungen, die nichts weiter darstellen als intellektuelle Ausformulierungen des Phantasmas der Segregation“ im Vordergrund, die zu ihrer Umsetzung des Rassismus als ideologischer Bezugsgröße bedürfen.

„Im Rassismus geht es demgemäß darum, Stimmungen, Gefühle, zu organisieren [...], indem sowohl ihre ‚Objekte‘, als auch ihre ‚Subjekte‘ stereotypisiert werden.“ (Balibar 1989, S. 369)

In diesem Dickicht der unterschiedlichen Kausalketten, bei denen davon ausgegangen wird, Rassismus könne, müsse aber nicht „Feindseligkeit“ mit sich bringen, oder aber Rassismus existiere überhaupt nur zu dem Zweck, Ausgrenzung zu betreiben, hebt sich die Rassismusdefinition von Robert Miles wohlstrukturiert von den anderen ab.

Darüber hinaus trägt diese Definition der Kritik von Michel Leiris Rechnung, der konstatiert:

„Rassismus auf sehr eingeschränkte Weise zu sehen und ihn auf seine [...] extremste [...] Spielart [...] zu reduzieren, [hieße], darüber zu vergessen, daß die Vorstellung einer angeborenen Überlegenheit bei der Mehrzahl der Weißen – und auch bei denen, die sich keineswegs für Rassisten halten – fest verwurzelt ist.“ (Leiris 1979, S. 72)

Die Rassismusdefinition nach Miles erlaubt es, wie im Folgenden gezeigt wird, auch verdeckte Formen von Rassismus zu erkennen und zu analysieren.

Aus diesen Gründen wird in dieser Arbeit fortan auf die Rassismusdefinition von Miles Bezug genommen.

Robert Miles trennt völlig zwischen Rassismus und Ausgrenzungspraxis. Ausgrenzungspraktiken können damit in der gleichen Form auch gegenüber nicht rassistisch konstruierten gesellschaftlichen Gruppen vorkommen oder eben mit einer rassistischen Konstruktion gekoppelt sein. Außerdem bleibt Rassismus selbst, auch ohne das Vorhandensein einer Ausgrenzungspraxis, als kognitive Größe weiter existent.

Rassismus stellt für Miles eine kognitive Repräsentation, eine Ideologie dar. Diese kognitive Repräsentation kann eine simple Aufreihung von Bildern und Klischees, sie kann aber auch eine kompliziert strukturierte Theorie sein (vgl. Miles 1992, S. 106).

Rassismus als kognitive Repräsentation vollzieht sich laut Miles in zwei Schritten:

Auch bei ihm steht am Beginn die *Rassenkonstruktion*, die darauf in einem zweiten Schritt die *Zuordnung von negativen Charakteristika* erfährt.

In einem ersten Schritt, dem der *Rassenkonstruktion*, werden zuerst phänotypische Merkmale<sup>6</sup>, in denen sich Menschen unterscheiden, ausgewählt. Diese sind zunächst bedeutungslos und relativ beliebig. Menschen mit entsprechenden *somatischen Merkmalen* werden in Gruppen zusammengefaßt. Diesen werden dann *kollektive Verhaltensmerkmale*, positive wie negative, sowie ein naturgegebener Ursprung zugeschrieben (vgl. Miles 1992, S. 99ff).

„Der Determinismus dieser Vorstellung bedeutet, daß allen, die die phänotypischen Merkmale besitzen, auch die kulturellen Charakteristika unterstellt werden.“ (Miles 1989, S. 354)

Miles versteht den Prozeß der Konstruktion von Bedeutungen dialektisch. Wenn man/frau realen oder fiktiven Eigenschaften der/des Anderen Bedeutungen zuschreibt, so schreibt man/frau sich selbst implizit auch welche zu (vgl. Miles 1992, S. 102).

Eine Rassenkonstruktion muß nicht unbedingt mit dem Rassenbegriff stattfinden. Auch wenn der Rassenbegriff explizit nicht mehr benutzt wird, lebt die Rassenidee weiter, in Prozessen, in denen Merkmale ausgesucht und kategorisiert und Menschen in diese Kategorien eingeordnet werden.<sup>7</sup>

6 Der Lektüre von Helma Lutz (Lutz 1991, S. 50) entnehme ich, daß der Terminus „phänotypisch“ im Deutschen ein genuin rassistischer Begriff sei. Im Englischen besitzt er diese Konnotation nicht. Ich entnehme ihn der Rassismusdefinition von Robert Miles und werde ihn in dieser Arbeit immer dann benutzen, wenn ich auf den spezifischen Bedeutungsgehalt dieser Definition angewiesen bin. In allen anderen Fällen werde ich ihn durch die leider weniger charakteristischen Begriffe „somatisch“, „äußerlich“ u.ä. ersetzen.

7 Auf diesen wird Punkt in dem Abschnitt „Kultur als Synonym für den Rassenbegriff“ noch genauer eingegangen.

Nach Miles bezieht sich der Begriff *Rassismus* ausschließlich auf ein ideologisches Phänomen (vgl. Miles 1992, S. 103).

Rassismus setzt die Rassenkonstruktion voraus. Es werden im Gegensatz zur Rassenkonstruktion, bei der die zugeordneten Merkmale sowohl negativ als auch positiv sein können, den Anderen negativ bewertete Merkmale zugeschrieben (vgl. Miles 1992, S. 105). Auch hier findet ein dialektischer Prozeß statt.

„Aber anders als im Prozeß der Rassenkonstruktion, wo Personen etwa durch die Bedeutung der Hautfarbe zugleich ein- und ausgegrenzt werden, funktioniert der Rassismus als ein Spiegel, in dem die negativen Merkmale des Anderen als positive Merkmale des Selbst zurückgeworfen werden.“ (Miles 1989, S. 359)

Die Dialektik der kognitiven Konstruktion von Rassismus soll an einem Beispiel erläutert werden:

Wenn über Menschen aus südlichen Ländern gesagt wird, sie seien „temperamentvoll“, „spontan“, „emotional“, „naturverbunden“ etc., so scheinen dies zunächst einmal wertneutrale oder gar positive Zuschreibungen zu sein. Realisiert man/frau allerdings die Personen, die diese Zuschreibungen vornehmen, als Mitglieder einer von calvinistischer Leistungsethik geprägten Gesellschaft, in der „Rationalität“, „Leistungsstärke“, „wirtschaftliche Produktivität“, „Entbehrungsfähigkeit“ etc. als wichtige Merkmale gefragt sind, verkehren sich die Attribute „temperamentvoll“, „spontan“, „emotional“ etc. sehr schnell in „irrational“, „verantwortungslos“, „chaotisch“ und erhalten damit eine Konnotation, die die oben angeführten Sekundärtugenden positiv auf die BetrachterInnen zurückwirft.

Birgit Rommelspacher<sup>8</sup> sowie Anita Kalpaka und Nora Rätzzel (Kalpaka/Rätzzel 1990, S. 31) verweisen darauf, daß die Aneignung der eigenen Standards, der in der eigenen Gesellschaft geltenden Normen, für die über andere Gruppen eurozentristisch oder rassistisch Urteilenden, teilweise mit Einschränkung, Selbstdisziplinierung und Frustrationen verbunden war. Umso stärker stellt sich das Bedürfnis dar, sich durch eine Abwertung des/der Anderen, der bei der Aneignung der eigenen Standards vollbrachten Leistung zu versichern und jene, die diese Standards nicht erfüllen, rassistisch auszugrenzen, um sich selbst zu belohnen.

Vom Rassismus als kognitive Repräsentation unterscheidet Miles die rassistischen *Ausgrenzungspraktiken*.

8 Rommelspacher, B., Vortrag „Frauen und Rassismus – Im Widerspruch zwischen Diskriminierung und Dominanz“ auf der Tagung Frauen und Rechtsextremismus, 26.1.94, Dortmund.

Unter Ausgrenzung versteht Miles Fälle, „in denen eine näher bezeichnete Gruppe bei der Zuteilung von Ressourcen oder Dienstleistungen nachweislich ungleich behandelt wird, oder in denen sie in der Hierarchie der Klassenverhältnisse systematisch über- oder unterrepräsentiert ist.“ Dies sagt noch nichts über die Determinanten aus, die zur Ausgrenzung führen können (vgl. Miles 1992, S. 103). Diese können sowohl rassistischer, aber auch sexistischer, homosexuellen- oder behindertenfeindlicher Natur sein oder auf Grund von Klassenherkunft erfolgen.

Außerdem findet der Begriff der Ausgrenzungspraxis bei Miles sowohl Anwendung „auf intentionale Handlungen, als auch auf unbeabsichtigte Folgen, mittels derer Muster der Ungleichbehandlung entstehen“ (Miles 1992, S.104).

So muß durch Handlungen selbst, wie auch durch nicht beabsichtigte Folgen, Personen der Zugang zu bestimmten Positionen innerhalb einer gesellschaftlichen Hierarchie oder zu bestimmten Dienstleistungen erschwert werden, oder eine Gruppe auf Grund dessen in bestimmten negativen Kategorien überdurchschnittlich häufig auftauchen.

Als besondere Analysekategorie führt Miles den institutionellen Rassismus ein.

Der *institutionelle Rassismus* bezieht sich auf Prozesse, in denen

1. „Ausgrenzungspraktiken aus einem rassistischen Diskurs entstehen, den sie folglich verkörpern, ohne daß sie weiterhin durch ihn gerechtfertigt werden könnten“;
2. „ein explizit rassistischer Diskurs dergestalt abgewandelt wird, daß der direkt rassistische Inhalt verschwindet, während die ursprüngliche Bedeutung sich auf andere Wörter überträgt“ (Miles 1992, S. 113).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Rassismus zunächst auf einer kognitiven Ebene stattfindet. Rassistische Ausgrenzung ist die Verknüpfung dieser kognitiven Ebene mit einer Ausgrenzungspraxis.

Institutioneller Rassismus ist zum einen rassistische Ausgrenzung, bei der das rassistische Denken nicht mehr explizit vorhanden ist und zum anderen rassistisches Denken, das erhalten bleibt, während die Begrifflichkeiten geändert werden.

Miles Rassismusdefinition eröffnet durch die Trennung von rassistischen Kognitionen und rassistischen Praktiken die Möglichkeit einer genaueren Analyse von verschiedenen Rassismen. So erlaubt es die Verwendung der Rassismusdefinition nach Miles zu sagen, daß eine unterdrückte Gruppe zwar auch rassistisch sein kann, aber im Gegensatz zu einer mächtigeren

Gruppe strukturell wenig Möglichkeiten hat, dies mit Ausgrenzung zu koppeln. In den Ausgrenzungspraktiken liegt auch die Macht, die bei Miles nicht explizit erwähnt wird. Sie stellt aber die Voraussetzung für die Ausübung einer Ausgrenzungspraxis dar. Die ausgrenzende Gruppe besitzt die Macht, über Ein- oder Ausgrenzung „der/des Anderen“ zu befinden und ihr/ihm einen Platz in der gesellschaftlichen Hierarchie zuzuweisen.

Die Analysekategorie „institutioneller Rassismus“ erlaubt eine Charakterisierung rassistischer Ausgrenzungspraktiken auch in den Fällen, in denen unter Verleugnung des eigenen Rassismus oder mittels einer sogar explizit antirassistischen Argumentation und Überzeugung, Ausgrenzung praktiziert wird.

So ist z. B. nicht nur die offen rassistisch motivierte Gewalttat als rassistisch einzustufen, sondern auch das Fernhalten von MigrantInnen von politischer Mitbestimmung oder z. B. auch aus Kraftfahrzeugversicherungen, auch dann, wenn diesem Vorgehen andere als explizit rassistische Argumentationsmuster zu Grunde liegen.

Außerdem erscheint es nunmehr möglich, mit Hilfe der Kategorie „institutioneller Rassismus“, Ausgrenzungspraktiken in Gruppen mit nicht rassistischem oder deklariert antirassistischem Selbstverständnis zu untersuchen. Hier ist z. B. an die unzureichende Repräsentanz von MigrantInnen in antifaschistischen Gruppen zu denken.

Außerdem ist die Analysekategorie für die Untersuchung des Diskurses über türkische Migrantinnen notwendig, bei dem die Kategorie „Rasse“, wie der folgende Abschnitt zeigen wird, längst durch den „Kultur“-Begriff ersetzt worden ist.

### 1. 2. 1. 3. 1 Kultur als Synonym für den Rassenbegriff

In seinem Buch *Rassismus – Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffes* beginnt Robert Miles mit einem geschichtlichen Abriss zu europäischen Darstellungsformen des/der Anderen (vgl. Miles 1992, S. 19-56). Dabei zeigt er auf, wie sich seit der Antike die Darstellungsform des/der Anderen, abhängig von den jeweiligen politischen und ökonomischen Interessen jener, welche die einzelnen Darstellungsformen konstruieren und nähren, verändert. Wichtig ist festzuhalten, daß die kognitive Konstruktion des/der Anderen immer in einem spezifischen historischen Kontext stattgefunden hat. Sie greift stets auf vorliegende Muster in der Gesellschaft zurück und wandelt jene vor dem Hintergrund der aktuellen gesellschaftlichen Realität (vgl. Miles 1992, S. 54) und den aktuellen ökonomischen, sowie Klasseninteressen ab (vgl. Miles 1992, S. 132ff.). Dies führt dazu, „daß der spezifische Gehalt sich je nach Zeit und Kontext verändert“ (Miles 1992, S. 173), so daß Rassismus an sich nicht für eine bestimmte Zeit spezifisch ist<sup>9</sup>, sondern jeweils einen historisch spezifischen Inhalt annimmt (vgl. Miles 1992, S. 110).

Miles zeigt, auf welche Weise sich das Bild von dem bzw. der Anderen seit der vorkapitalistischen Epoche im Zuge des Wachstums von Industrie- und Handelskapital verändert hat (Miles 1992, S. 8). Einen wichtigen Einschnitt stellt dabei das Auftauchen der ersten „Rasse“-Theorien im 18. Jahrhundert dar.

Dabei stellt Robert Miles heraus, daß sich „Europäer, wie auch andere Bevölkerungen lange vor der europäischen Kolonisierung [...] somatischer Merkmale (vor allem der Hautfarbe) bedient [haben], um den Anderen darzustellen. Jedoch gab es zwischen der auf die Hautfarbe sich beziehenden Exteriorisierung und der Zuschreibung weiterer, negativ bewerteter Eigenschaften keine durchgängige Wechselbeziehung“ (Miles 1992, S. 54).

Darüber hinaus hebt Miles hervor, daß bis zum Ende des 16. Jahrhunderts neben äußerlichen auch kulturelle Merkmale die Darstellungsform des/der Anderen bestimmten, ja bisweilen sogar dominierten (vgl. Miles 1992, S. 55).

Dieselbe Epoche bezeichnet Immanuel Geiss in seinem Buch *Geschichte des Rassismus* als „weitere Vorgeschichte des Rassismus“ (vgl. Geiss 1989, S.48 ff.), für die er ähnliche Charakteristika herausarbeitet wie Miles und die er unter dem Oberbegriff „protorassistische Dispositionen“ zusammenfaßt:

„Proto-rassistische Dispositionen – Xenophobie, Ethnozentrik, Verachtung Höherentwickelter gegenüber Niedrigerstehenden in der universalen ‚Rang- und Hackordnung‘ der Menschheit oder aus religiösen Gründen gegenüber Ungläubigen, Verweigerung des Konnubiums und des gleichen Zugangs zu den entscheidenden Produktionsmitteln, Standes- und Kastenunterschiede, ‚Blut‘-Mystik, Ausbeutung permanent Unterwerfener durch abhängige Arbeit gingen dem euramerikanischen Rassismus voraus [...] Erst der Rassismus der Neuzeit jedoch bündelte und verarbeitete sie theoretisch zu ganzen Gedankensystemen.“<sup>10</sup> (vgl. Geiss 1989, S. 49).

Einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der Darstellungsweise des/der Anderen markiert der Beginn des europäischen Kolonialismus. Mit der Vollendung der spanischen Reconquista und der Vertreibung der Juden aus Spanien sowie der Eroberung Amerikas und der darauf folgenden Ausplünderung der Kolonien in Übersee, mit dem Handel afrikanischer Arbeitssklaven im Nordamerika und der Karibik und deren Ausbeutung dort, läßt Geiss die „engere Vorgeschichte des Rassismus“ beginnen.

9 Die Einteilung der Bevölkerung nach „Rassen“ findet sich nach Miles ab dem 18. Jahrhundert (Miles 1992, S. 101), zuvor wird das Bild von der/dem Anderen durch andere Gruppenkonstruktionen gezeichnet.

10 Geiss trennt nicht wie Miles zwischen Ideologie und Ausgrenzungspraxis. Daher finden sich bei den zitierten Beispielen für protorassistische Dispositionen Elemente aus beiden Feldern.

Deren Anfangsdatum setzt er etwa 1492 mit der „Entdeckung“ Amerikas, bzw. der Eroberung der Alhambra an (vgl. Geiss 1989, S. 109ff).<sup>11</sup>

In der folgenden Zeit vollzieht sich auch (etwa ab 1684<sup>12</sup>) die Transformation des seit der spanischen Reconquista existierenden Rassenbegriffs<sup>13</sup> hin zum Aufstieg des Rassismus in Europa und den europäischen Kolonien (Geiss 1989, S. 141ff).

Es gibt Autoren, die eine direkte Kausalkette zwischen Kolonialismus und Rassismus aufbauen:

Für den Ethnologen und Kulturrelativisten Michel Leiris ist Rassismus „ein vorgefaßtes Urteil [...], dessen Ursprung kultureller Natur ist und das sich vor nicht einmal drei Jahrhunderten aus politischen und ökonomischen Gründen ausgebildet [...] hat“ (Leiris 1979, S. 75).

Diese Gründe führt er im weiteren Verlauf folgendermaßen aus:

„Der Rassismus [trägt] den Charakter einer Ideologie [...], die darauf abzielt, zugunsten des ökonomischen Profits einer Minderheit bestimmte Kastenunterschiede zu schaffen oder zu perpetuieren, und zwar ganz gleich, ob es darum geht, den Zusammenhalt einer zur ‚Herrenrasse‘ ernannten Nation zu verstärken, [oder] Kolonisierten das Gefühl einer hoffnungslosen Unterlegenheit gegenüber ihren Kolonisatoren einzuprägen.“ (Leiris 1979, S. 116)

Eine weitere Zielsetzung fügt Hans-Jürgen Heinrichs im Vorwort desselben Buches hinzu:

„Das rassistische Vorurteil [...] etabliert sich in der rassistischen Ideologie zu der Zeit, als das Ideal der Demokratie aufkommt und legitimiert die weltweite kolonialistische Ausbeutung.“ (Heinrichs in: Leiris 1979, S. 9)

Einen Determinismus zwischen Kolonialismus und der Entstehung des Rassismus als legitimierende Begleitideologie formuliert auch Jean-Paul Sartre:

„Unsere Soldaten in Übersee lehnen den Universalismus des Mutterlandes ab und wenden auf die menschliche Gattung einen *numerus clausus* an: weil keiner seinesgleichen ausplündern, unterjochen oder töten kann, ohne ein Verbrechen zu begehen, erheben sie es zum Prinzip, daß der Kolonisierte kein Mensch ist. [...] es ist der Befehl ergangen, die Bewohner des annektierten Territoriums auf die Stufe eines höheren Affen hinabzudrücken, um dem

11 Der Vollständigkeit halber sei hier noch angeführt, daß sich als dritte Epoche der „moderne Rassismus“ anschließt, den Geiss 1775 mit dem Beginn des nordamerikanischen Unabhängigkeitskrieges eröffnet (vgl. Geiss 1989, S. 151ff).

12 In diesem Jahr benutzt François Bernier in: „Nouvelle Division de la Terre par les différentes espèces ou races d’homme qui l’habitent“ den Begriff „Rasse“. Zu Entstehung und Charakter dieses Begriffs (vgl. Geiss 1989, S. 330).

13 span. raza, aus dem Arabischen „ras“=Kopf, Haupt, Oberhaupt eines Stammes (vgl. Geiss 1989, S. 16).

Kolonialherrn die Rechtfertigung zu geben, daß er sie wie Arbeitstiere behandelt.“ (Sartre in: Fanon 1971, S. 13; vgl auch Dietrich 1990, S. 203).

Gegen diesen ökonomischen Determinismus verwehrt sich Henning Melber. Er unterstellt „statt dessen eine *eigene* Dynamik rassistischer Ideologie [...], die zwar durchaus in einem Kausalverhältnis zur gesellschaftlichen Formation und deren ökonomischen Determination steht, aber eben [...] nicht nur eine pragmatische Funktionalität für das herrschende Interesse i. S. einer herrschenden Klasse“ darstellt (Melber 1992, S.30).

Obwohl Miles der europäischen Expansion ebenfalls einen wichtigen Anteil am Entstehen des Rassismus beimißt, so warnt er doch davor, den Kolonialismus als alleinigen Faktor für dessen Aufstieg anzusehen (vgl. Miles 1992, S. 38 u. 53). Zwar hatte die Kolonisierung in Übersee durchaus „politisch-ideologische Rückwirkungen“, die die Entstehung von Rassismus – als eine Ideologie über das biologische Wesen und die daraus folgende Wertigkeit des/der Anderen – begünstigten und einem politischen Widerstand, der sich gegen die Sklaverei regte, die humanistische Grundlage entzogen; einer deterministischen Funktionsweise folgt die Beziehung zwischen Kolonialismus und Rassismus jedoch nicht (vgl. Miles 1992, S. 37; siehe auch Poliakov 1992, S. 65ff).

Doch so, wie politisch-ökonomische Interessen am Aufstieg des Rassismus keinen unbedeutenden Anteil hatten, so haben sie auch im weiteren Verlauf der Geschichte Wandlungen im Bild des/der Anderen beeinflußt und dessen Inhalte verändert (vgl. Geiss 1989, S. 151ff, S. 261ff u. S. 294ff; sowie Poliakov 1992, S. 91ff u. 111ff).

„Für die Analyse folgt daraus, daß man nicht von einem einfachen Prozeß der Reproduktion von Darstellungsformen ausgehen kann, bei dem gegenwärtige Formen aus der Vergangenheit als Erbe übernommen werden. Darstellungsformen der Gegenwart sind immer das Produkt eines historischen Vermächtnisses und einer tätigen Umwandlung vor dem Hintergrund jeweils herrschender Umstände, zu denen auch Klassenverhältnisse gehören. [...] Dazu gehört die ökonomische und politische Position derer, welche die jeweiligen Darstellungsformen produzieren und reproduzieren.“ (Miles 1992, S. 54)

Je nachdem auf welchen Punkt das gesellschaftliche Interesse gerade gerichtet war und ist, unterliegt die Gruppe, auf die rassistische Bilder projiziert werden, einer dem Ausgrenzungsziel angemessenen Veränderung. D. h., wenn über einen bestimmten Zeitraum die Religion wichtige Bezugsgröße einer Gesellschaft ist, bieten sich Andersgläubige zur rassistischen Gruppenkonstruktion an.

Es kann aber auch sein, daß, wenn aus bestimmten politischen, ökonomischen oder persönlichen Interessen, z. B der Verhinderung sozialen Aufstiegs oder ökonomischer Konkurrenz<sup>14</sup>, eine diesen Interessen entgegenstehende

Gruppe ausgegrenzt werden soll und der Punkt, in dem sich die Bevölkerung eines Landes oder ein bestimmter Bevölkerungsteil von anderen unterscheidet, zur rassistischen Gruppenkonstruktion herangezogen wird.

Welche Eigenschaften und welche Gruppen gewählt werden, ist abhängig von den Interessen der Gruppe, welche die rassistischen Konstruktionen vornimmt. Genauso ist es auch möglich, daß derselben Gruppe im Laufe der Zeit unterschiedliche rassistisch motivierte Eigenschaften zugeschrieben werden<sup>15</sup> (Miles 1992, S. 112).

Neben den Inhalten des rassistischen Diskurses können auch die Begrifflichkeiten, mit denen er geführt wird, je nach historischem Kontext einer Veränderung unterliegen. Der Rassendiskurs selbst bleibt jedoch erhalten. Begriffe wie Rasse, Kultur, Nationalität und Ethnie überschneiden oder ersetzen einander in ihrem Bedeutungsgehalt. So konstatiert Leiris:

„Der eingestandene oder uneingestandene Rassismus [hat] weiterhin verheerende Auswirkungen; und für die meisten ist das Menschengeschlecht auch weiterhin in klar gegeneinander abgegrenzte ethnische Gruppen eingeteilt, jede mit ihrer eigenen, erblich überlieferten Mentalität begabt. Und es gilt als eine Art von Grundwahrheit, daß die weiße Rasse [...] zumindest durch die anerkannt besten ihrer Völker die hierarchische Spitze der Pyramide einnimmt.“ (Leiris 1979, S. 74). Dies entspricht dem institutionellen Rassismus bei Miles (Miles 1992, S. 113).

So ist im öffentlichen Diskurs im Nachkriegsdeutschland der Rassenbegriff weitestgehend verschwunden. Die ihm zugeordneten Hierarchien sind anderen Gruppenkonstruktionen, wie z. B. der Kultur gewichen (vgl. Geiss 1989, S. 294).

In der historischen Entwicklung des Begriffes kann beobachtet werden, daß der Kulturbegriff zu einem Träger des Rassendiskurses geworden ist. Diese Entwicklung soll kurz nachgezeichnet werden, um in der Folge be-

14 Als Beispiel zur Illustration eignet sich hier die soziale und ökonomische Dimension der Vertreibung der Juden aus Spanien (vgl. Geiss 1989, S.114ff).

15 Als Beispiel, welches hier allerdings nur knapp umrissen werden kann, mag der Wandel des Bildes der Völker Osteuropas und des ehemals zur Sowjetunion gehörigen Teils Asiens herangezogen werden: von jener Darstellung, die im deutschen Nationalsozialismus dominierte und den Vernichtungsfeldzug nach Osten ideologisch vorbereitete (vgl. Adamowitsch 1987, S. 10ff) über jene Vorstellung, die später den Kalten Krieg legitimierte (vgl. Specovius 1963, S.19; sowie Burnham 1950, S. 115ff), bis hin zum Bild von den „heruntergewirtschafteten Ländern im Osten“ und einer Bevölkerung, die aus sich heraus zu keinerlei Bewältigung dessen mehr fähig sei, welches seit Beginn der neunziger Jahre dominiert und sich damit einer Vorstellung von sogenannter „III. Welt“ im Osten angenähert hat.

stimmte Konstrukte innerhalb des Diskurses über türkische Migrantinnen – von denen eine bestimmte Verwendung des Begriffes „Kultur“ eine der wesentlichen Bedeutungskonstruktionen darstellt – auf ihre rassistischen oder eurozentristischen (vgl. Abschnitt 1.2.1.3) Implikationen hin untersuchen zu können.

Da der Rassenbegriff nach 1945 durch die Ereignisse im deutschen Nationalsozialismus diskreditiert schien, distanzieren sich weite Bereiche der Wissenschaft sowie der politischen Weltöffentlichkeit von diesem Begriff.

Zahlreiche Organisationen nahmen es in Angriff, sowohl in ihrer eigenen Struktur und Ideologie, als auch im internationalen Rahmen rassistische Grundhaltungen zu hinterfragen.<sup>16</sup> So kam es in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts zu einem Anwachsen wissenschaftlicher Erkenntnis auf naturwissenschaftlicher wie auch auf geisteswissenschaftlicher Ebene, die zu einer Ablehnung der weiteren Verwendung des Rassenbegriffes führten (vgl. Miles 1992, S. 50ff; sowie Geiss 1989, S. 35ff u. Leiris 1979, S. 74).

Zur wissenschaftlichen Hinterfragung des Rassenkonstruktes diente auch die Arbeit verschiedener neu entstandener internationaler Organisationen wie der UNO und der UNESCO (Poliakov 1992, S. 138).

Die UNESCO hatte zu Beginn der fünfziger Jahre Autoren wie Claude Lévi-Strauss, Michel Leiris, Robert Jaulin u.a. beauftragt, eine Broschürenreihe<sup>17</sup> zur Rassenfrage zu erarbeiten (vgl. Lévi-Strauss/Eribon 1989; S. 214). In diesen Arbeiten blieb die Rassenkonstruktion als solche bestehen, beschränkte sich allerdings auf die Kategorisierung äußerlicher Merkmale. Mit den Methoden moderner Genetik erbrachten die Autoren den Beweis, daß kulturelle Gewohnheiten nicht vererbt sind, und somit nicht mit physischen Merkmalen in Zusammenhang stehen (vgl. Miles 1992, S. 51 u. 52).

Mit einer solchen Trennung von äußerlichen Merkmalen und kulturellen Gewohnheiten blieb zwar grundsätzlich die Rassenkonstruktion erhalten<sup>18</sup>,

16 U.a. im kirchlichen Bereich: Eine interkonfessionelle Tagung bereitete nach dem Krieg in Seelisberg in der Schweiz die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils vor, welches ein Umdenken in der christlichen Auffassung vom Judentum einleitete (vgl. Poliakov 1992, S. 136).

17 Die Schriftenreihe der UNESCO erschien 1952 unter dem Titel: „La question raciale devant la science moderne“ in Paris. Der Beitrag von Lévi-Strauss bildete später in korrigierter Version das Kapitel „Rasse und Geschichte“ in seinem Buch „Strukturelle Anthropologie II“ (vgl. Lévi-Strauss 1975, S. 363ff), der Beitrag von Michel Leiris ist in „Die eigene und die fremde Kultur“ (Leiris 1979) abgedruckt.

18 So findet sich der Rassebegriff durchaus weiterhin, nicht nur bei den Kulturrelativisten, er wird auch im Alltagsdiskurs nach wie vor angewandt, wenn z. B. auf die in den USA lebende, schwarze Bevölkerung Bezug genommen wird: „Rassenunruhen“, „Rassentrennung“. Auch gibt es zwar nicht die türkische „Rasse“ als Kategorie, aber sie wird implizit angesprochen, wenn NachrichtensprecherInnen des öffentlich-recht-

verlor aber ihre Prädisposition für eine hierarchische Untergliederung der Menschheit<sup>19</sup> (vgl. Lévi-Strauss 1975, S. 363).

#### 1.2.1.3.2. Der Kulturrelativismus

Da es sich bei der Besetzung des Kulturbegriffes im rassistischen Diskurs nicht etwa um eine beabsichtigte, zielgerichtete Diskursverschiebung handelte, mußte der Aneignung des Kulturbegriffes in diesem Sinne, zunächst ein anderer Diskurs von Kultur vorausgegangen sein. Dieser findet sich nach 1945 in der Anthropologie bei Claude Lévi-Strauss (vgl. Lévi-Strauss 1975, S.363ff), Michel Leiris (Leiris 1979, S. 90ff) , Robert Jaulin und anderen Ethnologen, für die es gilt, bzw. galt, den/die AndereN lediglich als verschieden anzusehen und in ihm/ihr eineN VertreterIn der Menschheit zu entdecken, mit ebenso legitimer Lebensform, auch dann, wenn sich diese in einer nicht technologischen Zivilisation manifestiert (vgl. Lévi-Strauss 1975, S. 366f).

Ein Kulturbegriff wurde geprägt, der sich deskriptiv dieser Verschiedenheit zuwandte. Die französischen Strukturalisten definierten Kultur als die Summe der im Alltag sichtbaren Organisationsformen einer Gesellschaft. Dieser Kulturbegriff verstand Kulturen als verschieden aber gleichwertig und kennzeichnete sie damit als prinzipiell schützenswert (vgl. Lévi-Strauss 1975, S. 388), um sie vor dem kollektiven Vergessen bzw. der physischen Vernichtung zu bewahren, und ihnen so die Möglichkeit zu erhalten, zum Fortschritt der Weltzivilisation beizutragen (s.u.;vgl. Lévi-Strauss 1975, S. 377ff).

In seinem Aufsatz „Rasse und Geschichte“, den Lévi-Strauss 1952 für die UNESCO schrieb (vgl. Lévi-Strauss 1975, S. 363ff), gelingt ihm eine Synthese von Fortschrittsbegriff und Kulturrelativismus (vgl. Lévi-Strauss 1975, S.377ff), indem er den alten Fortschrittsbegriff von der Überlegenheit bestimmter Kulturen zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten, in Form von Leistungen und Fähigkeiten, zu denen andere Kulturen zum selben Zeitpunkt nicht im Stande scheinen, in Frage stellt (vgl. Lévi-Strauss 1975, S.377ff) und ihm eine kulturrelativistische Fortschrittsinterpretation entgegenstellt:

„Wenn in bestimmten Epochen und an bestimmten Orten Kulturen ‚in Bewegung geraten‘, während andere ‚bewegungslos verharren‘, dann nicht aufgrund einer Überlegenheit der ersteren, sondern deshalb, weil die historischen und geographischen Umstände ein Zusammenwirken zwischen nicht

lichen Fernsehens bei der Berichterstattung über die jüngsten rassistischen Ausschreitungen in der BRD „Rassenhaß“ als Motiv der Täter angeben.

Im angloamerikanischen Sprachraum ist die Distanzierung vom Rassebegriff noch heute lange nicht so ausgeprägt wie in Europa.

19 zur Kritik an den Rassismustheorien der Nachkriegszeit, insb. an den Kulturrelativisten (vgl. Miles 1992, S. 69ff).

ungleichen, sondern unterschiedlichen Kulturen induziert haben.“ (Lévi-Strauss/Eribon 1989, S. 215)

Somit entsteht nach Lévi-Strauss fortschreitende Bewegung durch kulturelle Anleihen verschiedener Kulturen voneinander (vgl. Lévi-Strauss 1975, S.398), durch gegenseitige Befruchtung und Stimulation in der Unterschiedlichkeit, beziehungsweise durch das Einanderentgegenzutreten unterschiedlicher Kulturen. Kulturen, die als in sich geschlossene Welten isoliert bleiben, stehen still (vgl. Lévi-Strauss 1975, S. 398), während der Prozeß des Fortschritts zu einer voranschreitenden Uniformisierung (s.u.) unterschiedlicher Kulturen führen muß (vgl. Lévi-Strauss/Eribon 1989; S. 215).

### 1.2.1.3.3 Vom Kulturrelativismus zur Kulturhierarchie

Lévi-Strauss selbst widmet im Jahre 1971 einen zweiten Aufsatz, ebenfalls im Auftrag der UNESCO, unter dem Titel „Rasse und Kultur“ jenem bereits 1952 angeschnittenen Widerspruch zwischen der mit dem Fortschritt ansteigenden Uniformisierung von Kulturen und dem Paradigma der für Fortschrittsprozesse notwendigen Unterschiedlichkeit miteinander in Austauschprozesse tretender Kulturen (vgl. Lévi-Strauss 1975, S. 404ff. und Strauss/Eribon 1989, S. 215f).

„Es muß aber jede Kultur dem [Austausch] auch einen gewissen Widerstand entgegensetzen, sonst hat sie bald nichts Eigenes mehr, das sich austauschen ließe. Das Fehlen und das Übermaß an Kommunikation haben beide ihre Gefahren.“ (Lévi-Strauss/Eribon 1989, S. 217f). Daraus folgert Lévi-Strauss die These, daß Fortschritt *auch* im „zueinander in Gegensatz treten wollen“ von Kulturen begründet sei (vgl. Finkielkraut 1990, S. 86f).

Lévi-Strauss selbst warnt mehrfach in seinen Texten davor, nur eine der beiden Komponenten in den Vordergrund zu stellen:

„...so ist es die heilige Pflicht der Menschheit, seine beiden Pole gleichermaßen im Sinn zu behalten, [...] sich einerseits vor einem blinden Partikularismus zu hüten, der dazu neigt, das Privileg des Menschseins nur einer Rasse, Kultur oder Gesellschaft vorzubehalten, aber andererseits auch niemals zu vergessen, daß keine Fraktion der Menschheit auf die Gesamtheit anwendbare Formeln hat, und daß eine Menschheit, die in einer Art Einheitsleben aufginge, undenkbar ist, weil sie dann eine verknöcherte Menschheit wäre“ (vgl. Lévi-Strauss 1975, S. 405).

Die Forderungen nach der Begrenzung kulturellen Austausches zum Zwecke des Erhaltes kultureller Eigenheiten, die nicht nur bei Lévi-Strauss, sondern auch bei anderen französischen Strukturalisten in den fünfziger und sechziger Jahren zu finden ist, müssen vor ihrem historischen Hintergrund gesehen und bewertet werden. In den fünfziger und frühen sechziger Jahren erreichte der antikoloniale Befreiungskampf in den französischen Kolonien seinen Höhepunkt. Dieser richtete sich nicht nur gegen die koloniale Herr-

schaft, ökonomische Ausbeutung und den französischen Siedlungskolonialismus, sondern maßgeblich gegen die umfassende Assimilationspolitik Frankreichs in den unterworfenen Kolonien. (vgl. Loth 1992, S. 159; Grosser 1994, S. 59)

„Wenn man an die für die koloniale Epoche so charakteristischen Anstrengungen denkt, die kulturelle Selbstentfremdung der Eingeborenen herbeizuführen, begreift man, daß nichts zufällig geschehen ist: es war das von der Kolonialherrschaft angestrebte Ziel, den Eingeborenen einzuhämmern, der Kolonialismus müsse sie aus der Nacht herausreißen, und der Weggang des Kolonialherrn würde für sie die Rückkehr zu Barbarei, Vertierung und ‚Encanaillement‘ bedeuten.“ (Fanon 1971, S. 161) [...] „Da die Kolonialherrschaft total und nivellierend ist, hat sie es in kurzer Zeit geschafft, die kulturelle Existenz des unterdrückten Volkes gründlich zu zerrütten.“ (Fanon 1971, S. 181) [...] „Nach dem (Befreiungs-)Kampf verschwindet nicht nur der Kolonialismus, sondern auch der Kolonisierte.“ (Fanon 1971, S. 188)

Die französischen Strukturalisten, die sich jener kulturell zerstörerischen Praxis, der französischen Assimilationspolitik bewußt waren und sich auf die Seite von antikononialen Unabhängigkeitsbestrebungen stellten, forderten daher einen Schutz von durch Kolonisation bedrohten Kulturen aus kulturrelativistischer Sicht, ohne diese jedoch unverändert konservieren zu wollen. (Leiris 1979, S.63)

Dieses, aus der historischen Situation heraus begründete Beharren auf der Erhaltung von Eigenem wie Fremdem, bildete jedoch den Grundstock einer Neuauflage der alten Debatte um Trennung von kultureller Eigenheit bei verschiedener Wertigkeit. In dieser Debatte wich die vormalige rassistische Terminologie lediglich einer ethno-kulturellen Terminologie, die im Kern jedoch damit nur das Überleben rassistisch-hierarchischer Weltbilder kaschierte und damit sicherte.

Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels dargelegt, ist hingegen der hierarchische, keinesfalls wertfreie Gebrauch des Kulturbegriffes keine neue Erfindung. Bereits der französische Diplomat Arthur de Gobineau (1816-1882), der als einer der Väter rassistischer Theorien gesehen werden kann (vgl. Leiris 1979, S. 79), trennt nicht deutlich zwischen der Verwendung der Begriffe Rasse und Kultur (vgl. Gobineau 1853 u. 1857).<sup>20</sup> Eine qualitative Differenzierung von hoch- und minderwertigen Kulturen ist lediglich zeitweise durch einen Kulturrelativismus hinterfragt und unterbrochen, jedoch nicht aus dem Fundus der Konstrukte und Begrifflichkeiten zum Zwecke der Legitimierung von Ausgrenzungspraktiken getilgt worden.

20 in: „Essai sur l'inégalité des races humaines“ 2 Bde., Paris 1853 u.1857; auf deutsch: *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*, Stuttgart 1900-1902; bzw. *Die Ungleichheit der Menschenrassen*, Berlin 1935.

Unter Ignorierung der oben angeführten Warnung von Claude Lévi-Strauss haben konservative Ethnologen in den Folgejahren versucht, den Kulturrelativismus zu kritisieren oder ihn in ihrem Sinne, unter Präferenz einer der beiden oben angeführten Komponenten, in die Lehre von einer kulturellen Hierarchie zu transformieren und damit alte rassistische Lehren in neuem Gewand zu präsentieren.

Insgesamt ergeben sich drei Punkte, in denen der Kulturrelativismus interpretatorisch oder unter bewußtem Weglassen eines Teiles seiner Gesamtheit, in eine wahlweise rassistisch oder eurozentristisch konstruierte Gruppendominanz überführt worden ist. Diese soll im folgenden analog der Miles'schen Trias von Gruppenkonstruktion, Hierarchisierung und Ausgrenzung (vgl. Abschnitt 1.2.1.2) gegliedert vorgestellt werden:

Die rassistische *Gruppenkonstruktion* vollzieht sich nach Miles in der Zusammenfassung von Menschen ähnlicher phänotypischer Merkmale zu einer Gruppe. An diese äußeren Merkmale werden kollektive Verhaltensmerkmale gekoppelt, denen ein ebenso naturgegebener Ursprung zugeschrieben wird (vgl. Miles 1992, S. 99ff). Diese, im rassistischen Denken stattfindende, biologische Kopplung von Phänotypen und menschlichem Verhalten hat der Kulturrelativismus grundlegend in Frage gestellt. Eine Grundannahme des Kulturrelativismus besteht in der Einschätzung, daß sich „beim Menschen die Totalität des Verhaltens zusammensetzt aus instinktiven Verhaltensweisen, die Bestandteil seiner biologischen Ausstattung sind, aus Verhaltensweisen, die aus seiner individuellen Erfahrung resultieren und an den ihm wirklich eigenen Teil seiner Geschichte gebunden sind, und aus Verhaltensweisen, die er von anderen Mitgliedern seiner Gattung erlernt hat“ (Leiris 1979, S. 90). Somit trennt der Kulturrelativismus zwischen instinktiv-biologischen, persönlich-lebensgeschichtlichen und kulturell gebundenen Verhaltensanteilen. Damit wird der biologische Verhaltensanteil auf ein eng umgrenztes Verhaltensspektrum beschränkt. Lebensgeschichtliche und kulturelle Faktoren treten in den Vordergrund.

Aber auch der kulturelle Anteil bezeichnet nur eine Teilkomponente menschlicher Verhaltensbedingungen. Über die Größenordnung seines Einflusses wird damit noch nichts ausgesagt. Er muß nicht, kann aber durchaus in seiner Gewichtung hinter den Anteil persönlicher Erfahrungen zurücktreten.

Möchte man/frau nun die kulturelle Herkunft wiederum zu einer semibiologischen Eigenschaft, die Kultur zur Natur, retransformieren und die von den Kulturrelativisten eingeführte Entkopplung von Rasse und Kultur ideologisch rückgängig machen, bietet sich, unter Verkürzung des oben Zitierten und unter Einführung des Begriffes der „kulturellen Prägung“, folgende Interpretation an:

„Die [individuelle] Auseinandersetzung mit der Welt [wird] im allgemeinen in gleichen oder wenigstens ähnlichen Formen vor sich gehen, wie sie in der eigenen Umwelt üblich sind. Das alles setzt aber voraus, daß die individuelle Psyche kulturbedingte Vorstellungen nicht nur irgendwie aufnimmt, sondern daß sie nachhaltig davon *geprägt* wird. Man spricht in diesem Zusammenhang davon, daß die Kultur in die Psyche *integriert wird* [...]. Oben wurde darauf hingewiesen, daß die aus primären [kulturbedingten] Erfahrungen abgeleiteten Vorstellungen gewöhnlich den Charakter des Selbstverständlichen [...] annehmen. Beides bedeutet, daß sie nach einer gewissen Zeit, wenn überhaupt, dann nur sehr schwer wieder aus der Psyche eliminiert werden können. Deren damit verbundene Prägung beruht weniger auf Qualitäten, die solchen Vorstellungen objektiv zukommen, die Prägung beruht vielmehr auf *Gewohnheit*.“ (Rudolph 1973, S. 154)

„Dadurch werden seine Erfahrungen und Erkenntnisse derart kulturgeprägt, daß auch seine *Erkenntnisfähigkeit* weitgehend kulturell relativiert wird. Das hat eine kulturelle Standardisierung grundlegender Züge der gesamten Gefühls-, Gedanken- und Vorstellungswelt zur Folge, worunter demnach auch die Wertvorstellungen fallen.“ (Rudolph 1968, S. 274, zit. nach Lepenies 1971, S. 53)

Diese Argumentation macht die Kultur erneut zu einer – diesmal sozialen – Natur des Menschen, die vererbt werden kann und einer Person lebenslang anhaftet. Je nach ‚kulturellem Erbe‘ lassen sich nun bestimmte kulturelle Merkmalsgruppen zusammenfassen.

Die reine Zuschreibung fester Verhaltensmerkmale ist nach Miles noch nicht Rassismus.

Rassismus setzt zwar die Gruppenkonstruktion voraus, besteht aber in der Zuschreibung negativer Merkmale, die in einem zweiten Schritt eine *kulturelle Hierarchisierung* ermöglichen (vgl. Miles 1992, S. 105).

In diesem Sinne verlor sich in der weiteren Nachkriegsgeschichte auch die bei Lévi-Strauss postulierte Werteneutralität verschiedener Kulturen, soweit sie sich überhaupt durchgesetzt hatte, schnell. Konservative Anthropologen und Ethnologen wie Vivas, Carmichael, Schoeck, Quételet u.a. konstatieren eine kulturübergreifende Ethik – den „permanent code of preferred human conduct“ (Carmichael 1961, S. 9; zit nach Lepenies 1971, S. 64) –, die sie durch ein Studium der menschlichen Natur und Geschichte entdecken zu können glaubten (vgl. Lepenies 1971, S. 66ff).

Diese Überzeugung von den „ewigen Werten“, die bestimmten, i.d.R. hochindustrialisierten Kulturen eigen seien und anderen nicht, erlaubt es, die zuvor konstruierten Gruppen hierarchisch zueinander zu ordnen und produziert die Vorstellung von der zur Dominanz bestimmten überlegenen Kultur.

Rassismus, als zunächst rein kognitive Repräsentation, kann in einem dritten Schritt mit *Ausgrenzungspraktiken* gekoppelt sein, die er ideologisch legitimiert (vgl. Miles 1992, S. 103f). Dazu macht sich die „Neue Rechte“ eine Argumentation zu eigen, die sie partiell bei Lévi-Strauss entlehnt (vgl. Finkielkraut 1990, S. 95ff).

Wer den Partikularismus dem Lévi-Strauss'schen Kontext (s.o.) enthebt, behält sich die scheinbar für den Fortschritt notwendige Separation der Kulturen, das Vermeiden der progressions-hemmenden Uniformität vor und schafft damit die ideologische Brücke zwischen Rassismus und Ausgrenzungspraktik.

Der institutionelle Rassismus (vgl. Miles 1992, S. 113) nimmt diese Argumentation wörtlich und leitet daraus eine scheinbar allen Kulturen (vorwiegend aber der eigenen) eigene Tendenz ab, ihre kulturellen Eigenheiten, Traditionen und Identitäten vor Verschmelzung mit denen der jeweils anderen zu bewahren (vgl. Finkielkraut 1990, S. 96f). Damit werden interethnische Auseinandersetzungen und Konflikte zur natürlichen Abwehrreaktion von Kulturen verkehrt, die geradezu selbstverständlich vor Vermischung bewahrt und voneinander getrennt werden wollen und sollen. Aus dem Recht auf Verschiedenheit wird eine Pflicht zur Kultursegregation.<sup>21</sup>

Eine Kategorisierung von Menschen in Deutschland findet jedoch auch nach partieller Tabuisierung des Rassenbegriffes weiter statt. Das Denken, welches Menschen nach ihrem Aussehen und ihrer geographischen Herkunft in mehr- oder minderwertige Gruppen einteilt, besteht mangels Reflexion und wirklicher Aufarbeitung<sup>22</sup> weiter fort und sucht sich andere Begrifflichkeiten, um vermeintliche Unterschiede zu benennen. So finden sich alle drei Punkte im Diskurs über türkische Migrantinnen in Deutschland wieder.

In seinem Artikel „Gibt es einen neuen Rassismus?“ geht Etienne Balibar auf dieses Thema ausführlich ein. Er nennt dieses Phänomen den differentiellen Rassismus<sup>23</sup>:

21 vgl. dazu beliebige Publikationen der Neuen Rechten, wie z. B. die Zeitschriften *Criticon* und *Junge Freiheit*, das Parteiprogramm der Republikaner (Analyse in: LAG der Grünen NRW 1990, S. 50ff) oder das Heidelberger Manifest (Auszüge in Kalpa-ka/Räthzel 1990, S. 15)

22 Eine ausführliche Darstellung zum Thema Entnazifizierung im Bildungswesen nach 1945 findet sich in: Billstein 1984, S. 225-286.

23 Verschiedene TheoretikerInnen haben diese Art von „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar 1989, S. 373) ebenfalls beschrieben, jeweils aber unterschiedlich benannt: „Neorassismus“ (Demirovic 1992, S. 21ff), „neuer Rassismus“ (Meulenbelt 1988, S. 159), als kultureller Rassismus, Kulturrassismus, Kulturalismus, Kulturdeterminismus etc.

„...einen Rassismus, dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenz ist; eines Rassismus, der – jedenfalls auf den ersten Blick – nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf ‚beschränkt‘, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten“ (Balibar 1989, S. 369).

Robert Miles definiert diese Praktiken als Formen der Institutionalisierung von Rassismus, bei denen „Ausgrenzungspraktiken aus einem rassistischen Diskurs entstehen, den sie folglich verkörpern, ohne daß sie weiterhin durch ihn gerechtfertigt werden könnten.“ An Stelle dessen wird „ein explizit rassistischer Diskurs dergestalt abgewandelt ..., daß der direkt rassistische Inhalt verschwindet, während die ursprüngliche Bedeutung sich auf andere Wörter überträgt“ (Miles 1992, S. 113). Nichts anderes passiert, wenn der Begriff der Kultur den der Rasse ersetzt, um den rassistischen Tenor einer Argumentation oder Weltanschauung zu verschleiern.

Diese Wandlung vom Kulturrelativismus der unmittelbaren Nachkriegszeit, der unter dem Eindruck der rassistischen Verbrechen während des deutschen Nationalsozialismus entstanden war und versuchte, rassistische Ideologien ein für alle Male zu widerlegen, zurück zur alten Einteilung der Menschheit in hierarchische Kategorien, d. h. die Wiedereinführung des Rassismus durch die Hintertür, muß in ihrem historischen Kontext gesehen werden.

In den 50er Jahren verschärfte sich trotz, bzw. gerade im Zuge politischer Entkolonialisierung der Gegensatz zwischen den westlichen Industrienationen und den abhängigen Ländern der sogenannten „Dritten Welt“<sup>24</sup> und bestimmte fortan neben dem „Ost-West-Konflikt“ als „Nord-Süd-Konflikt“ das politische Geschehen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vgl. Geiss 1989, S. 294ff; Poliakov 1992, S. 137; Senghaas 1983[a], S. 15ff).

In den (ehemaligen) europäischen Kolonien nahmen in den 50er und insbesondere 60er Jahren Nationale Befreiungsbewegungen den Kampf gegen die ökonomische und politische Fremdbestimmung auf (vgl. Fanon 1971, S.

24 Hier ist nicht der Ort, um die Geschichte der Austauschbedingungen der letzten 150 Jahre im allgemeinen und der letzten 40 im besonderen detailliert zu erörtern. Dennoch ist sie sehr wohl maßgeblich an den Veränderungen, die das Bild vom/von der Anderen im genannten Zeitraum erfahren hat, beteiligt. Deswegen sollen hier die Entwicklungen weltweiter ökonomischer Abhängigkeit in der 2. Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts kurz umrissen und in den flankierenden ideologischen Wandel eingebettet dargestellt werden.

Zur ausführlicheren Analyse sei auf die in Klammern angeführten Publikationen verwiesen.

27-73) und propagierten ein neues, antikoloniales Selbstbewußtsein (vgl. Fanon 1971, S. 158-189; sowie Fanon 1985, S. 62-78).

Mit der Gründung der Vereinten Nationen und ihrer Unterorganisationen schien sich zunächst ein Zeitalter der internationalen Gleichberechtigung und Zusammenarbeit anzubahnen (vgl. Geiss 1989, S. 294).

Zunächst wurde jener Prozeß von politischer Entkolonialisierung und dem Streben nach internationaler Gleichberechtigung flankiert von einer Wandlung ethnologischer bzw. anthropologischer Gedankengebäude in Europa, nämlich den oben beschriebenen Theorien des Kulturrelativismus. Verschiedene Kulturrelativisten sahen sich von ihrem Selbstverständnis her als Unterstützer der Emanzipationsbestrebungen kolonisierter Völker (vgl. Leiris 1979, S. 53-71) und formulierten dies sogar als Anspruch an ethnologische Forschung insgesamt (vgl. Leiris 1979, S. 71).

Im Zuge fortdauernder ökonomischer Interessen an kolonialen Abhängigkeitsstrukturen, die in ihrer alten Form ideologisch jedoch nicht länger aufrecht zu erhalten schienen, reproduzierte sich in Europa ein Vorgang, der in ähnlicher Form bereits im ausgehenden 15. bzw. Anfang des 16. Jahrhunderts den Rassismus, u. a. als Gegenideologie zum Humanismus, hervorbrachte. Zu dieser Zeit bestand seine ideologische Funktion u.a. maßgeblich darin, die kolonialen Eroberungen und die mit ihnen einhergehende Unterdrückung, Ausbeutung, Versklavung, ja Vernichtung ganzer Ethnien zu legitimieren (vgl. Todorov 1990, S. 177ff; Poliakov 1992, S. 72 ff; Geiss 1989, S. 121ff und 158ff).

Um das Gefälle ökonomischer Ungleichheit (vgl. Frank 1980, S. 193ff), in Form der „klassischen internationalen Arbeitsteilung“<sup>25</sup> (Fröbel 1983, S. 29; vgl. Frank 1980, S. 88ff und Senghaas 1983[b], S. 25ff), weiterhin ideologisch absichern zu können, mußte eine Vorstellung von quasi naturgegebener zivilisatorischer und kultureller Ungleichheit im öffentlichen Denken erhalten bleiben. So trat der Kulturbegriff an die Stelle des Rassenbegriffs, um die Kluft zwischen Nord und Süd zu verschleiern .

Das Konzept Kulturhierarchie erlaubt es, die unterschiedliche Verteilung der Güter, die Aufteilung von Macht und Ohnmacht, von Produktion und Konsum, von Armut und Reichtum, nicht als (Re-) Distributionsproblem – und damit als politisch-ökonomisches – in das öffentliche Bewußtsein vor-

25 In den 60er und 70er Jahren wird diese von der „Neuen Internationalen Arbeitsteilung“, der weltweiten Aufteilung von Produktionsschritten auf einzelne Produktionsstätten in „Billiglohnländern“ durch multinationale Konzerne (vgl. Fröbel 1983, S.42-66) abgelöst, welche aber keine grundsätzliche Veränderung der Austauschbedingungen darstellt, sondern lediglich eine andere Ausprägungsform transnationaler Kapitalakkumulation (vgl. Bechler 1976, S. 61ff; Frank 1980, S. 193ff).

dringen zu lassen, sondern an Stelle dessen die Frage von Entwicklung und Unterentwicklung als ein Problem kultureller Rückständigkeit diskutieren zu können.

In dem Schulbuch *Terra*, welches Henning Melber auf rassistische Lehrinhalte untersucht hat (vgl. Melber 1992, S. 50f), liest sich jener Diskurs über die Fähigkeit zur kulturellen Entwicklung so:

„Wer mit dem Kulturstufen-Schema gearbeitet hat, der hat begriffen, daß Menschen kulturell aufsteigen können. Der gibt auch jenen Menschen eine Chance, die heute noch nicht auf unserer Stufe stehen. Daß unsere eigenen Vorfahren auf ‚primitiven‘ Kulturstufen gelebt haben, war besonders lehrreich. – Auch Entwicklungshilfe ist nun leichter verstehbar: Die Milliarden, die aus der Bundesrepublik Deutschland in die Entwicklungsländer fließen, sind ja gar nicht nur Almosen für dumme und faule Menschen. Sie können bei der Entwicklung der Menschen helfen und erfüllen dann gewiß einen guten Zweck.

Aber: Entwicklung ist schwieriger, als das Kulturstufenschema vermuten läßt.

Die Kulturstufen sind wie eine Treppe: auf den Stufen die Menschen, stehend oder steigend. Ganz oben thronen wir. Unsere Kultur erscheint als Vorbild für die Entwicklung anderer Kulturen. Das sieht so einfach aus. Die Wirklichkeit ist viel schwieriger: das Hinaufsteigen auf eine höhere Kulturstufe, das Übernehmen einer anderen Kultur, das Aufgeben der eigenen Kultur.“ (*Terra* 1985, S. 244)

Die Unterentwicklung/Unterproduktivität einer Gesellschaft wird aus dem Kontext globaler Handelsstrukturen herausgehoben, und ihr wird eine kulturelle Komponente attribuiert, die bestimmten Gesellschaften die Bestimmtheit zur Armut als kulturelle Selbstschuld attestiert, die nur um den Preis der Aufgabe der eigenen und Annahme der europäischen Kultur überwunden werden kann. In diesem Rahmen erfüllt der Kulturbegriff – nunmehr mit unterschiedlichen Wertigkeiten verknüpft – die Funktion einer Erklärung für ins öffentliche Bewußtsein eingetretene Phänomene, wie z. B. das „Welthungerproblem“, und lenkt von den eigentlichen Ursachen ab.

Zusammenfassend ergibt sich, daß sich der kulturrelativistische Antirassismus der Nachkriegszeit in ein Denken innerhalb von Kulturhierarchien verkehrt hat. Kulturelle Verschiedenheiten, die nicht länger als angeboren definiert werden konnten, wurden demnach in Folge als Unterschiede beschrieben, die in den verschiedenen Traditionen, in einer gesellschaftlich festgeschriebenen Entwicklung von Menschen unterschiedlicher Herkunft, angelegt seien.

So findet zwar eine Verschiebung von angeborenen zu erworbenen Eigenschaften statt, aber auch die nicht angeborenen, kulturellen Eigenschaften er-

fahren die Konnotation einer gewissen Unabänderlichkeit (vgl. Helma Lutz 1992, S. 50/51).

„Damit wird Kultur aus einem sozialen, historisch sich entwickelnden Prozeß zu einer natürlichen Eigenschaft.“ (Kalpaka/Räthzel 1990, S. 15)

Während der Rassenbegriff (siehe Definitionen in Abschnitt 1.2.1.2) den Menschen als mit feststehenden Eigenschaften geboren annimmt, wird der Kulturbegriff von der Annahme geprägt, ein Mensch fände bei seiner Geburt als Mitglied einer beliebigen ethnischen Gruppe bestimmte Kulturmerkmale vor, die er übernimmt und behält.

Mythen und Begrifflichkeiten, wie die des unzivilisierten Wilden, bleiben erhalten, ja verfestigen sich noch, und werden gegen die als Hochkultur verstandenen entwickelten Industrienationen pejorativ abgegrenzt.

Bestimmte Eigenschaften, die vormals als Rasseneigenschaften gekennzeichnet wurden, finden sich heute nebeneinander als Kulturmerkmale wieder, werden im Rahmen des europäischen Wertesystem als bessere und schlechtere Eigenschaften kategorisiert und verschiedenen ethnischen Gruppen attribuiert.

Die Theorie von der Hierarchie verschiedener Kulturen hat noch in einem weiteren Bereich ihre Funktionalität zum Zweck politisch-ökonomischer Ausgrenzung unter Beweis gestellt. Eng verbunden mit der geschilderten Entwicklung von Welthandel, ökonomischer Krise und politischer Unterdrückung in den abhängigen Staaten, ergab sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Anwachsen weltweiter Wanderungsbewegungen in einer Richtung, die dem Gefälle von Reichtum und Armut entgegenläuft (vgl. Ruf, in: Kongreß Migration und Rassismus 1990, S. 74).

Eine Funktion rassistischer Ausgrenzungspraktiken, kann – wie bereits herausgearbeitet – in der Verhinderung sozialen Aufstiegs einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe liegen (vgl. Miles 1992, S. 104-105). Wenn nun Gruppen von MigrantInnen, sei es als angeworbene Arbeitskräfte oder auf der Flucht vor den Zuständen im Herkunftsland, nach Europa einwandern, so reproduziert sich der oben geschilderte Prozeß der weltweiten Ausgrenzungspraxis von Menschen in abhängigen Ländern nun als europäische Binnenvariante desselben Phänomens. Die MigrantInnen aus „Billiglohnländern“ sollen auch im Einwanderungsland nicht die Chance zum sozialen Aufstieg erhalten (vgl. Silvermann 1990, S. 314ff). Mit diesem Phänomen wird sich der folgende Abschnitt eingehender beschäftigen.

#### 1.2.1.4 Die rassistischen und eurozentristischen Implikationen in der Konstruktion von „Kultur und Kulturkonflikt“ am Beispiel des Diskurses über türkische Migrantinnen in der BRD

Wie bereits im vorausgegangenen Absatz hergeleitet, folgt die Konstruktion von der Kultur als „soziales Erbe“ einer Person dem Prinzip der rassistischen Gruppenkonstruktion nach Miles. Der dabei nicht über die Kategorie „Rasse“, sondern über die „kulturelle Zugehörigkeit“ konstruierten Gruppe wird jedoch in gleicher Manier eine Determiniertheit durch ihre „Kultur“ zugeschrieben, die einer Person anhafte, deren Leben bestimme und – ähnlich einer biologischen Determinante – nicht, bzw. nur sehr schwer veränderbar sei (siehe Abschnitt 1.2.1.2.3). Als Merkmale zur Erkennung von Gruppenzugehörigkeit fungieren nunmehr nicht (nur) rein somatische Merkmale, sondern soziale, bzw. „kulturelle“ Phänotypen, auf die im weiteren Verlauf dieses Kapitels eingegangen wird.

In einem zweiten Schritt werden kulturelle Gruppen – mit Hilfe der Präsenz sogenannter „ewiger Werte“ innerhalb des jeweiligen kulturellen Wertgefüges – in Hierarchien eingeteilt, die jeder Kultur eine Wertigkeit auf einer imaginären Zivilisationsskala zuweisen (siehe Abschnitt 1.2.1.2.3). Im Umkehrschluß lassen sich nun wieder aus der Zugehörigkeit einer Kultur zu einem bestimmten „Entwicklungsniveau“ auf die Hoch- oder Minderwertigkeit der Sitten und Gebräuche der ihr zugeteilten Individuen schließen.

Diese beiden Schritte entsprechen den Stadien „Rassenkonstruktion“ und „Rassismus“ bei Robert Miles (vgl. Miles 1992, S. 99-105) nun lediglich in institutionalisierter Form, da zur ideologischen Rechtfertigung fortbestehender Ausgrenzungspraktiken – die aus einem zuvor mit dem sprachlichen Terminus „Rasse“ geführten Diskurs entstanden sind, durch diesen aber nicht länger legitimiert werden können – der explizit rassistische Diskurs transformiert und mit Hilfe des Terminus „Kultur“ bedeutungsgleich fortgeführt wird (vgl. Miles 1992, S. 113).

Mit der Konstruktion von feststehenden kulturellen Wertigkeiten lassen sich nunmehr die Ausgrenzungspraktiken gegenüber den zuvor konstruierten Gruppen begründen.

Auch der Diskurs, sowie die Ausgrenzungspraktiken gegenüber türkischen MigrantInnen beiderlei Geschlechts in der BRD folgen diesem Schema.

Im Folgenden soll sich jedoch die Analyse auf das in Absatz 1.1 dargestellte Bild über türkische Frauen beschränken und auf MigrantInnen insgesamt nur insofern Bezug genommen werden, als das geschlechtsübergreifende TürkInnenbild den spezifischen Diskurs über türkische Frauen beeinflusst.

Zur rassistischen Gruppenkonstruktion:

Dem allgemeinen Diskurs liegt die Vorstellung zugrunde, daß die deutsche und die türkische Kultur unvereinbar und daß Angehörige der türkischen Kultur grundsätzlich von Angehörigen der deutschen verschieden und in ihrem Verhalten durch eben jene Kultur determiniert seien. Demgemäß wird dem Verhalten von TürkInnen, was immer sie auch tun, eine spezifisch türkische Motivation zugeordnet. Aus den einzelnen unterstellten Motivationen ergibt sich in der Summe „die türkische Kultur“.

Da ihrem Verhalten stets eine spezifisch türkische Motivation unterstellt wird, gibt es für TürkInnen keine Möglichkeit der türkischen Kultur zu ent-rinnen. Sie werden immer über „die türkische Kultur“ definiert, egal wie sie sich verhalten (vgl. Balibar 1989, S. 374; sowie Lutz 1991a, S. 51).

Nora Rätznel hat eine Synopse äußerlicher und sozialer Merkmale zusammengetragen<sup>26</sup>, die in der Gruppenkonstruktion über türkische Frauen auf-treten:

Neben den rein somatischen Merkmalen – wie dunkle Hautfarbe, schwar-ze Haare (vgl. Rätznel 1992, S. 35), schon in jungen Jahren Gewichtszunahme und abgearbeitetes Aussehen (vgl. Rätznel 1993, S. 172) – folgen die sekundär äußerlichen – Kopftuch, Schleier, Kinder, Schmuck, bunte und warme Klei-dung (vgl. Rätznel 1993, S. 172) andere Gerüche, türkische Sprache und an-dere Verständigungszeichen (vgl. Rätznel 1992, S. 35) – und beides findet sich nun wiederum gekoppelt an einen Katalog von persönlichen Eigenschaften – eigenwillig, stolz, hilfsbereit, liebend, freundlich, zurückhaltend, sprachlos, einsam, leidend, rückständig, unselbständig, ungepflegt, unwissend – rein so-zialen Attributen, wie z. B. im Bereich Familie. Hier rangiert die türkische Frau als fürsorgliche Ehefrau und Mutter, die als tragende Kraft der Familie neben Haushalt und Kindern auch für den Kontakt zu Behörden zuständig sei. Häufig schwanger, sei sie umringt von Kindern. In dieser Rolle verbleibe ihr wenig Eigenleben, sie verlasse das Haus selten und sie müsse die Entsch-eidungen des Ehemannes akzeptieren, womit sie sich damit von der Abhängig-keit vom Vater in die Abhängigkeit vom Ehemann begeben. Überhaupt sei das Verhältnis zwischen türkischen Männern und Frauen überwiegend von ein-em hierarchischen Gefälle geprägt. Die beherrschte Frau stehe außerhalb der Männergesellschaft, füge sich gehorsam, auch wenn sie gegebenenfalls zwangsverheiratet werde. Aus alledem resultierten vorwiegend für die Mäd-chen Probleme, einerseits im Umgang mit Jungen und andererseits im Um-gang mit sich selbst. Arbeit fänden türkische Frauen häufig als „Putzfrauen“.

26 Die Merkmale wurden in einem Seminar mit Sozialarbeiterinnen assoziativ zusam-mengetragen und die Häufigsten anschließend von Nora Rätznel in Gruppen zusam-mengefaßt und teilweise paraphrasiert.

Sie arbeiteten viel und schwer, vorwiegend ohne Sozialversicherung und zu niedrigen Löhnen.

Insgesamt sei die Gemeinschaft türkischer Frauen untereinander stärker ausgeprägt als unter deutschen Frauen (vgl. Rätzfel 1993, S. 172).

In der gleichen Befragung präsentieren sich die Assoziationen zu deutschen Frauen weitaus differenzierter, komplexer und widersprüchlicher.

„Sie erscheinen als kämpferisch ebenso wie als sich Unterwerfende, als Mütter und Hausfrauen, aber auch als Karrierefrauen, als Friseurin, aber auch als Intellektuelle etc. [...] gemessen an den Aussagen über türkische Frauen [...] ist die Variationsbreite erheblich“ (Rätzfel 1993, S. 164).

Dieser Unterschied in der Wahrnehmung einer Gruppe läßt Rückschlüsse auf die Intentionen der BetrachterInnen zu. Während versucht wird, die deutschen Frauen nicht als homogene Gruppe zu sehen, sondern ihrer Vielschichtigkeit gerecht zu werden, folgt die Wahrnehmung türkischer Frauen den Stereotypen der Gruppenkonstruktion.

Helma Lutz hebt in ihrem Buch *Welten verbinden* hervor, daß die Stereotypen von türkischen Frauen in Deutschland denen von algerischen Frauen in Frankreich und pakistanischen Frauen in Großbritannien gleichen. Dies führt sie darauf zurück, daß die drei genannten Einwanderinnengruppen alle dem sogenannten „islamischen Kulturkreis“ entstammten. Robert Miles führt an, daß der Prozeß des Entstehens einer rassistischen Gruppenkonstruktion nicht mit präexistenten Vorstellungen von der /dem jeweiligen Anderen breche, und keine völlig neuen Bilder hervorbringe, sondern auf bereits vorhandene Muster von abwertenden Darstellungsformen zurückgreife (vgl. Miles 1992, S. 55). Demnach liegt die Vermutung nahe, daß auch das Bild von türkischen Frauen in Deutschland – wie von Migrantinnen aus anderen islamischen Ländern in anderen europäischen Staaten – an ein in Europa vorherrschendes Orient- und Islambild anknüpft.

Nicht zuletzt muß das religiöse Wertesystem des Islam oft genug die scheinbare Erklärung für viele den türkischen Migrantinnen unterstellten Verhaltensstereotype liefern (siehe Abschnitt 1.1).

AutorInnen von Konzelmann bis Scholl-Latour, von Karl May bis Betty Mamoody prägen und nähren jene Klischees, die das Bild von den Kulturen des Nahen Ostens und vorderen Orients in Europa bestimmen<sup>27</sup>, während nur wenige AutorInnen eine fundierte Trennung von islamischer Religion und regionalen Traditionen vornehmen.<sup>28</sup> Am treffendsten geben noch immer

27 Zur Geschichte des europäischen Islam und Orientbildes verweise ich auf das Buch *Feindbild Islam* von Jochen Hippler und Andrea Lueg (Hippler/Lueg 1993), insbesondere auf den darin enthaltenen Aufsatz „Europa und der Orient“ von Petra Kappert (Kappert 1993, S. 44-76).

28 Ein solches Werk stellt das Buch *Ethik und Politik im Islam* von Peter Antes dar. Hier

Frauen aus islamischen Ländern selbst ihre gesellschaftliche Realität, die Verknüpfungen von Religion, Politik und Alltag wieder (vgl. Neusel/Tekeli/Akkent [Hg.] 1991; Akkent/Franger 1987 und Minai 1990).

Diese Arbeiten dringen jedoch kaum in den öffentlichen Diskurs der BRD vor. Zu groß ist der Einfluß des tradierten Bildes vom „Orient“, einer Region der Erde, in der das „kulturelle Erbe“ der Bevölkerung ausschließlich von den Traditionen des Islam geprägt sei.

Die Hauptqualitäten werden hierbei in der Dichotomie zwischen Tradition und Moderne verortet. Hierbei gilt für die türkische Kultur, daß sie islamisch-traditionell sei. Als Gegenpol dazu wird die deutsche Kultur als eine moderne dargestellt<sup>29</sup> (vgl. Bukow 1993, S. 17ff).

Helma Lutz referiert in ihrem Buch *Welten verbinden* eine Charakterisierung der Modernisierungsentwicklung von David Apter, der traditionelle und moderne Systeme polar gegeneinandersetzt. Dabei seien traditionelle Systeme durch Verwandtschaftsbeziehungen, moderne Systeme hingegen kognitiv strukturiert. Als binäre Merkmalspaare stehen sich demnach in der Relation traditionell-modern, die Paare lokale Gebundenheit vs. Mobilität, Land vs. Stadt, Familie vs. Individuum, Status vs. Vertrag, personengebundene Gesetzgebung vs. Zivilrecht, personengebundene Hierarchie vs. Gleichheit der Personen und religiöses vs. säkularisiertes Weltbild gegenüber (Lutz 1991a, S.54).

Wolf-Dietrich Bukow unterscheidet zwischen Kulturdifferenzhypothese und Modernitätsdifferenzhypothese, die er in ein enges inhaltliches Verknüpfungsverhältnis zueinander stellt (vgl. Bukow 1993, S. 20-23).

Die Gruppenkonstruktion über die Modernitätsdifferenz ist nicht neu. Bereits zuvor<sup>30</sup> sind nach demselben binären Gegensatzpaar andere MigrantInnengruppen konstruiert worden.

Ist die Charakterisierung – von MigrantInnen als vormodern geprägte Gruppe – vollzogen, besteht ein unausgesprochener Konsens darüber, was die türkische Kultur ausmachen soll. Es scheint daher nicht länger notwendig, diese explizit zu definieren, den TrägerInnen des Konsenses reicht die

möchte ich insbesondere auf das Unterkapitel zur Stellung der Frau verweisen (Antes 1982, S. 57-61).

29 Bei den klassischen Modernisierungstheoretikern gilt Modernisierung als die ständige Ausweitung und Differenzierung von Rollen in einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft. (Lutz 1991a, S. 53).

30 So findet sich seit den fünfziger Jahren das Gegensatzpaar „traditionell – modern“ in der MigrantInnenforschung. Dabei tauchen viele der hier genannten, vermeintlich der „türkischen Kultur“ innewohnenden Charakteristika, in der Konstruktion „italienische Kultur“ auf. Sie werden in diesem Fall nicht in islamisch-religiöser, sondern bäuerlich-ländlicher kultureller Prägung verortet (vgl. Bukow/Llaryora 1993, S.12 und 23ff; sowie Auernheimer 1988, S. 146).

Grundannahme, die türkische Kultur sei traditionell. Davon ausgehend läßt sich stets von dem, was dann in der deutschen Gesellschaft als moderne Er-rungenschaft gilt, der traditionelle „türkische“ Gegensatz ableiten. Auf diese Art werden weitere Annahmen über die türkische Kultur konstruiert. Diese Annahmen sind in etwa: in einer traditionellen türkischen Gesellschaft seien Frauen von Männern unterdrückt<sup>31</sup> und von der Familie, den Älteren einge-schränkt, sie seien nicht selbstbestimmt etc.

Das Denken innerhalb dieser Dichotomie geht so weit, daß identischem Verhalten von TürkInnen und Deutschen auf der Folie von modern versus traditionell unterschiedliche Beweggründe zugeschrieben werden.<sup>32</sup>

Werden diese gruppenkonstituierenden Merkmale nun gegen die anderer Gruppen qualitativ aufgewogen, so erfolgt die *Einordnung in eine Hierar-chie*. Etienne Balibar charakterisiert die Kriterien, nach denen eine Hierar-chiebildung vorgenommen wird, folgendermaßen:

„Als die implizit überlegenen Kulturen gelten diejenigen, die den sozialen und politischen Individualismus [...] fördern, im Gegensatz zu denjenigen Kulturen, die ihn hemmen und einengen.“ (Balibar 1989, S. 377)

Dabei rangiert die „individualistische Kultur“ als Kultur der Moderne, die von Kollektivität geprägte als traditionelle. Die Ursache hierfür liegt – wie es Gramsci in seinem 27. Gefängnisheft beschreibt – am modernen Denken selbst, in dem das Alte bzw. die ländliche Vorgeschichte aus seinen Zusam-menhängen gerissen, nur noch folklorisiert und sinnentleert, daher natürlich auch als überholt dargestellt wird<sup>33</sup> (vgl. Apitzsch 1992, S. 57).

31 Um an dieser Stelle nicht fehlinterpretiert zu werden gilt es, nochmals zu betonen, daß türkische Frauen sehr wohl vom türkischen Patriarchat unterdrückt werden. Türki-sche Männer erheben sich über ihre Frauen und Töchter wie auch deutsche und Män-ner anderer Nationalitäten dies tun. Das System patriarchaler Herrschaftsstrukturen ist jedoch weder eine speziell türkische Erfindung, noch ein Charakteristikum türki-scher Kultur.

Dennoch wird von vielen die Mißhandlung einer türkischen Frau anders gewertet als die einer Deutschen. Güls en Aktas berichtet in ihrem Aufsatz „Türkische Frauen sind wie Schatten“ von einem Treffen autonomer Frauenhäuser, auf dem deutsche Mitar-beiterinnen eines Frauenhauses ein Flugblatt verteilten, auf dem sie den Ausschluß der Türkei aus der EG-Assoziation mit der Begründung forderten, die in engem Zusam-menhang mit der Mißhandlung von türkischen Frauen argumentierte (vgl. Aktas, 1993, S. 50). Auf diese Art wird Gewalt gegen Frauen wiederum zu einer Domäne tür-kischer Kultur erklärt.

32 Als Beispiel hierfür mag die unterschiedliche Wertung von Forderungen nach ge-schlechtlich getrenntem Sportunterricht dienen, je nachdem, ob sie von türkischen Mi-grantInnen oder deutschen Feministinnen erhoben werden. Im ersten Fall gelten sie als religiös-traditionell, im zweiten vielfach als fortschrittlich.

33 Gramsci bezieht sich in seinem Text auf die italienische Binnenwanderung in den zwanziger Jahren vom Süden in den Norden. Auch in jenem Zusammenhang wurden

Auf der Basis der nach diesem Schema konstruierten Hierarchien läßt sich nun die gesellschaftliche *Ausgrenzung* von MigrantInnen ideologisch legitimieren (vgl. Miles 1992, S. 104). Dabei manifestieren sich zwei ideologische Formen der Ausgrenzung. Die rassistische, die den genannten Argumentationsmustern folgt und Personen eine unveränderliche „kulturelle Prägung auferlegt“, sowie die eurozentristische, die von demselben Gruppenkonstrukt und demselben Kulturbegriff ausgeht, allerdings Einzelpersonen den Übertritt von der besseren Kultur unter Zurücklassung der schlechteren zugesteht.

So kommentiert Rudolf Augstein die Forderung nach doppelter Staatsbürgerschaft:

„[...] Sehr anders wäre das mit den Türken. Sie gehören einem Kulturkreis an, der mit dem unseren vor und nach Prinz Eugen nichts gemeinsam hat. Hier kann es nur eine Entscheidung geben. Entweder, sie wollen Deutsche werden, mit allen Rechten und Pflichten, oder Türken bleiben, was ihnen ja freisteht. Aber das muß jede Familie, ja jede Großfamilie in sich selbst austragen“ (Augstein, in: *DER SPIEGEL* Nr. 23/1993, S. 18).

Auch in der eurozentristischen Verwendung des Kulturbegriffes wird nicht von einer Veränderbarkeit von Kulturen ausgegangen. Ein starres Kulturmodell herrscht vor, dem eine Vorstellung zugrundeliegt, nach der eine Person immer nur *einer* Kultur entsprechen kann, entweder der, aus der sie ursprünglich zugewandert ist, oder der, in die sie sich hineinbegeben hat.

Diese Kategorien lassen nur Menschen zu, die entweder ihrer Kultur entsprechen oder sich von ihrer Kultur gelöst haben und jetzt Teil einer anderen sind. Personen, die nicht dem ihrer Kultur zugeschriebenen Klischeebild entsprechen, werden als Ausnahmen, beziehungsweise als nicht mehr ihrem Kulturkreis zugehörig bezeichnet. Die Kultur als solche gilt als unveränderlich, im Unterschied zum Rassismus erscheint das Individuum jedoch veränderbar.

Die Grenzen zwischen beiden Gruppenkonstruktionen verschwimmen jedoch. So wird z. B. die Fähigkeit zum Kulturwechsel vorwiegend MigrantInnen der zweiten Generation attestiert, während noch in der Türkei „geprägte“ MigrantInnen als determiniert und damit im rassistischen Sinne als unveränderlich betrachtet werden (vgl. Bukow/Llaryora 1993, S. 15).

die Probleme, die Gramsci auf die Fortführung eines überkommenen Konfliktes zwischen Nord- und Süditalien, zwischen PiemontesInnen und SizilianerInnen bezieht, als „Kulturkonflikt“ zwischen den sogenannten traditionell bäuerlichen Kulturen Süditaliens und der Kultur der Modern aus dem Norden diskutiert (vgl. Apitzsch 1992, S.56). Hier wird deutlich, daß Unterschiede, die nicht durch verschiedene Nationalitäten oder Religionszugehörigkeiten bedingt sein müssen, dennoch stets auf der Basis angeblicher kultureller Verschiedenheit diskutiert werden.

Von Kulturhierarchien ausgehend wird auf MigrantInnen Druck ausgeübt, sich auf die höherwertige Kulturstufe hinaufzuarbeiten – um den Preis der Zurücklassung der alten, als minderwertig eingestuft Kultur. Die moderat-eurozentristische Variante ist durch den Wunsch gekennzeichnet, Menschen vermeintlich minderwertiger Kulturen „weiterentwickeln“ zu wollen, ihnen zu „helfen“, den Entwicklungsschritt von der Tradition zur Moderne zu vollziehen.

Aus dieser Vorstellung rekrutiert sich auch ein Integrationskonzept, das sich im Spiegel der Forderungen, die an MigrantInnen herangetragen werden, als ein Konzept „eindeutscher Assimilation“ präsentiert (vgl. Berger 1990, S. 127ff).

Nach Miles (vgl. Miles 1992, S. 104) gehört zu den Ausgrenzungspraktiken die Erschwerung des Zugangs zu bestimmten Dienstleistungen, z. B. Bildung und zu gesellschaftlichen Positionen, z. B. leitenden betrieblichen Stellungen. Dieser Zugang wird allenfalls jenen MigrantInnen offeriert, deren Assimilationsprozeß als abgeschlossen betrachtet werden kann – doch oftmals auch diesen nicht.

„Kein theoretischer Diskurs über die Gleichwertigkeit aller Kulturen kann einen wirklichen Ausgleich für die Tatsache schaffen, daß von einem ‚Black‘ in Großbritannien oder einem ‚Beur‘ in Frankreich die Assimilation als Voraussetzung dafür verlangt wird, sich in die Gesellschaft ‚integrieren‘ zu dürfen, in der er doch bereits lebt (wobei zugleich unterschwellig immer der Verdacht gehegt wird, seine Assimilation sei oberflächlich, unvollständig und bloß vorgetäuscht) und daß dies als ein Fortschritt, ein Emanzipationsakt, als Gewährung eines Rechtes dargestellt wird. [...] Hinter dieser Tatsache sind dann noch kaum veränderte bzw. erneuerte Varianten des Gedankens wirksam, die historischen Kulturen der Menschheit ließen sich in zwei große Teilmengen einordnen, nämlich in diejenigen, die universalistisch und fortschrittlich und in diejenigen, die unheilbar partikularistisch und primitiv seien“ (vgl. Balibar 1992, S. 33).

Wie bereits unter 1.1 dargestellt wurde, fungiert der sogenannte „*Kulturkonflikt*“ als wichtiges Beschreibungsmerkmal zur Charakterisierung der psychosozialen Situation türkischer Frauen, die in der BRD aufgewachsen sind (vgl. Auernheimer 1988, S.76). Keine andere Lebensform, als die junger türkischer Frauen in der BRD wird aktuell in dieser Durchgängigkeit über den sogenannten „Kulturkonflikt“ gekennzeichnet. Viele Arbeiten sollen sich zwar auch auf andere MigrantInnen beziehen, aber stets wird die türkische Frau als besonderer Problemfall, wenn nicht gar als Prototyp für den Kulturkonflikt dargestellt.

Auch das Konstrukt vom Kulturkonflikt folgt einer eurozentristischen Betrachtungsweise:

Unter Kulturkonflikt wird dabei verstanden, daß zwei unterschiedliche Kulturen mit unterschiedlichen Wertmaßstäben aufeinandertreffen, sich unvereinbar und unveränderbar gegenüberstehen und zum Entscheidungskonflikt zwischen erstrebter und verhafteter Kultur führen (vgl. Castelnuovo 1990, S. 307f.).

Im Rückschluß werden über die Kulturkonflikthypothese nicht nur Kulturen konstruiert, sondern ihre Unvereinbarkeit und ihr hierarchisches Verhältnis zueinander reproduziert, was oftmals jene Probleme überhaupt erst erzeugt, die unter dem Sammelbegriff „Kulturkonflikt“ subsummiert werden (vgl. Radtke 1991, S. 394; sowie Castelnuovo 1990, S. 299-308; und Hamburger 1990, S. 316).

Wie ebenfalls bereits erwähnt, wird ein enger Zusammenhang zwischen dem angenommenen Phänomen des Kulturkonflikts und einem individuellen Identitätskonflikt konstatiert.<sup>34</sup> Der Identitätskonflikt wird als unmittelbare und unvermeidliche Konsequenz von unterschiedlichen kulturellen Einflüssen angenommen. (vgl. Auernheimer 1988, S. 76, Mecheril; Teo 1994, S. 3)

Die Identitätskrise resultiert nach Ansicht von AutorInnen des feministischen bzw. des sozialpädagogischen Diskurses aus den Divergenzen zwischen Werten und Normen aufeinandertreffender Kulturen.

Ein Identitätsfindungsprozeß kann, so Ingrid Haller, aufgrund der oben genannten Faktoren kaum positiv erfolgen. (siehe Abschnitt 1.1) Demzufolge komme es im Regelfall zur „Identitätskrise als Dauerzustand“ (Haller 1984, S. 43). Als Reaktionsweise auf diese Krisen vermutet sie u. a. Regression, auto-aggressives Verhalten, opportunistisches Situationsmanagement und Formen chamäleonartiger Anpassung bis hin zur Unkenntlichkeit eigener Identität, psychische und psychosomatische Störungen, Depressionen und Suizid. Wenn man/frau wie I. Haller starre Kulturkonzepte und Vorstellungen von homogenen Identitäten zugrunde legt, muß es bei jugendlichen Migrantinnen aufgrund der oben genannten Probleme fast ausnahmslos zu Identitätskrisen kommen.

34 Die Psychologie hat sich mit diesem Phänomen relativ wenig beschäftigt. Die Auseinandersetzung, ob Kulturkonflikte ihren Niederschlag auf psychischer Ebene mit Identitätskonflikten fänden, fand viel stärker im pädagogischen Bereich in der Ausländerpädagogik, später auch interkulturelle Pädagogik genannt, statt. Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung war das Interesse, MigrantInnenkinder in das deutsche Schulsystem zu integrieren. Es galt die Annahme vom kulturellen Defizit der MigrantInnenkinder, die durch pädagogische Sondermaßnahmen auszugleichen war. Die Annahme von defizitären MigrantInnenkindern wurden durch monokulturell und assimilationsorientierte Sozialisations- und Identitätsmodelle gestützt. (vgl. Schweitzer 1994, S.305/306). Zwar versuchten einige PädagogInnen einen Perspektivenwechsel in der Ausländerpädagogik einzuleiten, der sich aber leider in der Praxis nicht durchsetzen konnte (vgl. Schweitzer 1994, S. 304).

Aus der feministischen Frauenforschung stammten grundsätzliche Zweifel an der Brauchbarkeit herrschender, weil androzentristischer Identitätskonzepte, in denen weibliche Identitäten mit ihren völlig anderen widersprüchlichen und mit Brüchen versehenen Lebenserfahrungen keinen Platz fänden und Frauen demnach bei ihrer Identitätssuche scheitern müssten (Bilden, 1989, S. 32). Rommelspacher schlägt die Brücke von der Androzentrismus- zur Eurozentrismuskritik. „Ethnischen Minderheiten“ werde das „Interpretationssystem der weißen westlichen Mittelschicht übergestülpt“ (vgl. Rommelspacher, 1992, S. 2).

Weder eurozentristische Persönlichkeitstheorien und Identitätsmodelle, noch rassistische, bzw. ebenfalls eurozentristische Kulturkonzepte führen, wenn sie der Betrachtung von MigrantInnen zugrunde gelegt werden, zu Ergebnissen, die der Lebenssituation der Untersuchten gerecht wird.

Theoretisch sind Eurozentrismus und Rassismus zu trennen, in der Praxis treten sie in der Regel sowohl getrennt, als auch gemischt, sich abwechselnd oder ergänzend auf. Je nach Intention enthält eine Aussage rassistische und/oder eurozentristische Anteile (vgl. Finkielkraut 1990, S. 96f).

Obleich die eurozentristische und die rassistische Argumentation von unterschiedlichen Paradigmen ausgehen – der Möglichkeit, bzw. Unmöglichkeit der Akkulturation von Individuen – und damit zueinander in Widerspruch stehen, begegnen sie einander oftmals in den selben Argumentationsketten, ja tauchen sogar in den selben Sätzen auf. Alfred Metraux beschreibt dieses Phänomen mit den Worten:

„Unsere Zivilisation trägt [...] einen verhängnisvollen Widerspruch in sich: Einerseits wünscht und verlangt sie die Angleichung der anderen Kulturen an die Werte, denen sie eine unbezweifelbare Vollkommenheit zuschreibt, zum anderen kann sie nicht zugeben, daß zwei Drittel der Menschheit fähig sein könnten, das aufgezeigte Ziel zu erreichen“ (zit. nach Leiris 1979, S. 73).

Dieser vordergründige Widerspruch löst sich jedoch auf, wenn man/frau das jeweilige Diskursziel im Auge behält, nämlich die ideologische Legitimation von Aus- und Eingrenzung. In operationalisierter Form wird damit zum zweckdienlichen Argument, was der Aus- bzw. Eingrenzung dient.

Kulturelle Normen, die den Prozeß der Assimilation von MigrantInnen überdauern, werden zu unveränderlichen Charakteristika stigmatisiert und beweisen die These von der „kulturellen Prägung“ in Form einer fortdauernden Bestimmtheit durch den Ursprung (Etienne Balibar 1989, S. 376).

Abschließend soll dem Kulturdeterminismus eine Konzeption von Kultur entgegengestellt werden, die unter Weiterführung des strukturalistischen Konzeptes ein Modell repräsentiert, auf das sich die Analyse des empirischen Materials im zweiten Teil der Arbeit positiv bezieht.

Das hier anvisierte Modell gründet im wesentlichen auf dem Postulat der Unterschiedlichkeit bei prinzipieller Gleichrangigkeit von Kulturen. Dabei folgt es nicht dem Prinzip der Gruppenkonstruktion zum Zweck der ideologischen Legitimierung von Ausgrenzungspraktiken, sondern hat die Rekonstruktion unterschiedlicher kultureller Eigenheiten zum Ziel. Diese Rekonstruktion entlehnt ihre Begrifflichkeiten dem empirischen Feld.

Klaus E. Grossmann präsentiert eine Definition von Kultur die diese als den „menschgemachten Teil der Umwelt“ (Grossmann in Alexander 1993, S.54) begreift. Dabei unterscheidet er zwischen „objektiver Kultur, z.B. Werkzeuge, Straßen, Gärten usw.“ und „subjektiver Kultur, z. B. Normen, Rollen, Glaubenssysteme, Gesetze, Werte usw.“. In Ermangelung der Objektivierbarkeit kultureller Phänomene, erscheint mir eine Einteilung in materielle und nicht-materielle Anteile von Kultur, die sich jedoch entlang der von Grossmann beschriebenen Trennungslinie bewegt, sinnvoller.

Für eine begriffliche Bestimmung jenes nicht-materiellen Anteils von Kultur, bildet die nachfolgend zitierte Definition der UNESCO eine Ausgangsbasis. Die UNESCO versteht Kultur als „die Gesamtheit der Kenntnisse und Werte, die nicht Gegenstand einer bestimmten Erziehung sind und die dennoch jedes Mitglied einer Gemeinschaft kennt“ (zit nach: Finkielkraut 1990, S. 99).

Diese Kenntnisse und Werte umfassen jedoch nicht nur Normen, Rollen, Glaubenssysteme, Gesetze, Regeln und ihre symbolischen Ausdrucksformen – kurzum die „Summe der im Alltag *sichtbaren* Organisationsformen“ einer Gemeinschaft – sondern ebenfalls die *unsichtbaren*, tradierten Übereinkünfte einer Gruppe, die zur übereinstimmenden Interpretation einer spezifischen Symbolik befähigen.

Diese konzeptionelle Anlage wird in der Kulturdefinition des „Centers for Contemporary Cultural Studies“ (CCCS) berücksichtigt. Das CCCS stellt nicht nur die beobachtbaren Beziehungsstrukturen innerhalb einer Gruppe in den Vordergrund, sondern erachtet auch die Art, in der diese Beziehungsstrukturen von den jeweiligen Gruppenmitgliedern „erfahren, verstanden und interpretiert werden“ (CCCS) als zentralen Bestandteil von Kultur und Ausgangspunkt ihrer Interpretation (vgl. Kalpaka/Räthzel 1992, S. 94).

Damit wird der Kulturbegriff erweitert um die „Gesamtheit gleichwertiger oder komplementärer gelernter Bedeutungen, die von einer menschlichen Population, oder erkennbaren Teilen einer Population aufrecht erhalten werden, und die von einer Generation zur nächsten weitergegeben werden“ (Rohner, 1984 zit. nach Grossmann in Alexander 1993, S. 54).

Versteht man/frau die erlernte Fähigkeit zur Erfassung und Interpretation des Bedeutungsgehaltes einer Symbolik als kulturimmanent, kann es eine Analyse kultureller Normen und Wertesysteme, sowie der sie repräsentieren-

den Symboliken jenseits der Kenntnis des Selbstverständnisses der Mitglieder einer kulturellen Gruppe nicht geben.

Dieses Selbstverständnis, die Rezeption und Interpretation kultureller Symboliken, Werte und Normen, unterliegt jedoch über die Zeit zahlreichen intervenierenden Variablen und verändert sich.

Eine Definition von Kultur, darf daher nicht bei einem starren Verständnis von Kultur als statischem Zustand verharren, sondern muß die Dynamik ständiger Veränderung von Werten und Kenntnissen einer Gemeinschaft mit einbeziehen.

„Diese Kultur, die sich von Generation zu Generation überträgt, [...] ist nichts Starres, sondern vielmehr ein lebendiger, sich bewegendes Organismus. Durch all ihre traditionellen Inhalte bleibt sie an die Vergangenheit gebunden, gleichzeitig besitzt sie aber ihre eigene Zukunft: kann sie doch beständig durch Neues noch Ungekanntes vermehrt und umgekehrt durch Verlust eines außer Gebrauch gekommenen, veralteten Elementes vermindert werden; allein schon in der Abfolge der Generationen wird sie jeden Augenblick von den neu Hinzugekommenen wieder aufgegriffen, denen sie eine Ausgangsbasis für die individuellen oder kollektiven Wege bereitstellt, die sich jeder von ihnen jeweils persönlich vorzeichnet.“ (Leiris 1979, S. 58)

Obgleich die traditionellen Inhalte von Kulturen in einem Zeitalter von mehr als 500jähriger europäisch-nordamerikanischer Dominanz und weltumspannender Kommunikations- und Informationsstrukturen, die dem Gefälle eben dieser Dominanz untergeordnet sind, von globalen Elementen eurozentristischer Kultur teilweise zerstört, zumindest aber überlagert werden, stellen sie dennoch eine nicht zu vernachlässigende Größe dar.

„Wie deformiert und zerstört auch immer, artikulieren sich hier allenthalben wesentliche Elemente historisch gewachsener Identität und Subjektivität.“ (Arbeitsgruppe für Ethnologie Wien 1989, S. 11)

Sie bilden einen wesentlichen Teil des Feldes der Möglichkeiten, der Spannbreite an Lebensentwürfen, der Ressourcen aus denen heraus kulturelle Veränderung schöpft und voranschreitet.

„Wer also die Frage nach der außereuropäischen Frau als Subjekt ihrer Verhältnisse stellt, kommt folglich nicht daran vorbei, sich auch mit ihren ‚traditionellen‘ Verhältnissen, Wertvorstellungen und Handlungsspielräumen zu befassen, so verwoben und verknüpft diese auch mit globalen Strukturen sind.“ (Arbeitsgruppe für Ethnologie Wien 1989, S. 11)

In jedem Prozeß kultureller Dynamik, wirken zahlreiche intervenierende Variablen, von denen die Veränderung der Lebensumwelt eine der wesentlichsten darstellt. Während sich Lebenswelten in einem geographisch-begrenzten Raum zwar mit unterschiedlicher Geschwindigkeit, jedoch stets kontinuierlich verändern, bildet die Migrationssituation einen radikalen Einschnitt in die Umwelt der migrierten Gruppen.

Eine Anpassung kultureller Normen, Werte, Symboliken und deren Interpretationen, an die neue Lebenswelt kann nicht auf der assimilativen Übernahme der Kultur des Einwanderungslandes durch die MigrantInnen basieren. Sie muß auf der Basis von jenen Ressourcen erfolgen, die die Kultur des Herkunftslandes tradiert hat. In der Anpassung von Werten und Normen an die neue Lebenswelt entsteht daher nicht eine assimilierte Kopie der Mehrheitskultur, sondern eine eigene, neue Migrationskultur.

Wie bereits erwähnt (siehe Abschnitt 1.2.1.2.3 dieser Arbeit) postuliert Claude Lévi-Strauss zwei notwendige Bedingungen für das Fortschreiten von Kultur.

Einerseits müssen zwei unterschiedliche Kulturen miteinander in Kontakt treten, damit ein Austausch stattfinden kann. Andererseits kann ein fruchtbarer Austausch aber nur stattfinden, wenn sich die Kulturen ihre Eigenheiten bewahrt haben.

Bei der Akkulturation von Migrantinnen wird durch den Assimilationsdruck der notwendigen Verschiedenheit einseitig der Boden entzogen. Folglich gilt es, differente Sphären kultureller Praktiken zu respektieren bzw. sie vor Übergriffen der Mehrheitskultur zu schützen. Nur auf der Ebene gleichrangiger Partizipationschancen ist ein kultureller Austausch möglich, der zu einem Summenvektor gemeinsamer kultureller Entwicklung führt.

Die Formen des Miteinander-in-Kontakt-Tretens zu entwickeln, kann nicht Aufgabe dieser Arbeit sein. Hier sollte ein Kulturbegriff erarbeitet werden, vor dessen Hintergrund ein solcher Austausch erfolgen muß. Dieser Kulturbegriff versteht Kultur als „ein historisches Reservoir – ein vorab konstituiertes ‚Feld der Möglichkeiten‘ – das die Gruppen aufgreifen, transformieren und weiterentwickeln“ (CCCS) (vgl. Kalpaka/Räthzel 1992, S. 94).

Damit erweist er sich als konsistent zu einer Konzeption von Identität, die nicht als Ablaufschema, sondern als Experimentierfeld verstanden wird.

Es gilt daher, eingedenk der Dynamik der Migrationssituation, davon auszugehen, daß MigrantInnen andere, nicht eurozentristische – und Migrantinnen weder euro- noch androzentristische – Identitätskonzepte benötigen. Dafür müssen neue Überlegungen zu einer Identitätstheorie entwickelt werden, die das Leben in und mit verschiedenen Lebensrealitäten als eine von möglichen Normalbiographien voraussetzt, die nicht nur möglichst pragmatisch bewältigt, sondern selbstverständlich gelebt werden.

Es wäre zu überlegen, ob dabei Anleihen von neueren (postmodernen) Identitätsansätzen aufgegriffen werden können. Keupps Modell von der Patchworkidentität könnte dazu als ein mögliches brauchbares Erklärungsmodell herangezogen werden.

Keupp geht von der kontextuellen Bindung von Identitätsmodellen an gesellschaftliche Realitäten aus. Für die Gegenwart gelte aufgrund des immer schneller werdenden gesellschaftlichen Wandels, daß Individuen auf gesell-

schaftliche Änderungen schnell und adäquat reagieren müssten und dabei mit verschiedenen widersprüchlichen Anforderungen konfrontiert würden. Um diesen Anforderungen gerecht zu werden, müssten Individuen über unterschiedliche Fähigkeiten und Bewältigungsressourcen verfügen.

„Angesichts der partikularistischen Lebenssituation des modernen Menschen (...) ist ein ständiges Umschalten auf Situationen notwendig, in denen ganz unterschiedliche, sich sogar gegenseitig ausschließende Personenanteile gefordert sein können. Diese alltäglichen Diskontinuitäten fordern offensichtlich ein Subjekt, das verschiedene Rollen und die dazu gehörigen Identitäten ohne permanente Verwirrung zu leben vermag.“

Er fordert daher in seinem Modell von der „Patchworkidentität“ eine Anpassung von Identitätsmodellen an die vielfältige, schnellebige Gegenwart in Form von vielfältigen Identitäten, bei der verschiedene durchaus auch widersprüchliche Identitätsanteile nebeneinanderstehen können. „Multiple Realitäten“ erforderten „multiple Identitäten“.

Radtke schlägt in seiner Analyse von einem strukturalistischen Ansatz aus. (Radtke 1991, S. 394ff.) Dies impliziert die genaue Untersuchung der strukturellen Bedingungen, in denen MigrantInnen in der BRD leben. Wenn zum Beispiel Migration und das Leben in Migration als bewußt verarbeiteter Prozeß, als integraler Bestandteil einer Biographie in ein Identitätskonzept aufgenommen werden würde, müssten widersprüchliche Erfahrungen, die sicherlich auch von MigrantInnen gemacht werden, nicht zum identitätsgefährdenden Risiko werden.

Es ist davon auszugehen, daß MigrantInnenkinder mehr als deutsche Kinder mit widersprüchlichen Wertvorstellungen konfrontiert sind. Genauso ist jedoch auch davon auszugehen, daß diese Konfrontation nicht als eine plötzliche erlebt wird und in Folge dessen eine plötzliche Konfliktsituation generiert wird, die einen unlösbaren Konflikt darstellt. Vielmehr ist die Konfrontation als immanenter Bestandteil ihrer Biographie zu betrachten, die unter Zugrundelegung eines ‚dynamischen‘ Kulturbegriffes auch entsprechende dynamische Verarbeitungsmuster erfahren.

Ein Identitätskonzept also, das widersprüchliche Erfahrungen nicht nur als Problem definiert, könnte für die Beschreibung der Situation von MigrantInnen adäquater sein.

Wenn die Lebenssituation von MigrantInnen, strukturell analysiert und als eine Lebenswelt mit „multiplen Realitäten“ betrachtet wird, so kann ein Modell der „Patchwork“-Identität auch auf diese Lebenssituation Anwendung finden.

Im Gegensatz zu dem Defizitmodell von Haller, die den Prozeß des Lebens in, und das Umgehen mit „multiplen Realitäten“ als „opportunistisches Situationsmanagement und Form chamäleonartiger Anpassung bis zur Unkenntlichkeit eigener Identität“ beschreibt, weist das Patchwork-Modell auf

Ressourcen und Kompetenzen hin. So wird das Leben in „zwei Kulturen“ nicht zur unausweichlichen Konfrontation mit anderen Werten, aus der sich unüberwindbare Konflikte generieren, sondern eröffnet Chancen für individuelle Entwürfe.

## 2. Untersuchungsleitende Fragestellung

Die Situation türkischer Migrantinnen der zweiten Generation wird in der Literatur als hauptsächlich als eine durch den ‚Kulturkonflikt‘ gekennzeichnete dargestellt.

Unter ‚Kulturkonflikt‘ wird dabei verstanden, daß zwei unterschiedliche Kulturen mit unterschiedlichen Wertmaßstäben aufeinanderträfen, sich unvereinbar und unveränderbar gegenüberstünden und darüber zum Entscheidungskonflikt zwischen erstrebter und verhafteter Kultur führten.

Wichtig ist es zu erkennen, daß dabei implizit die Annahme gilt, die Türkinnen seien ihrer Herkunftskultur verhaftet und strebten gleichzeitig der deutschen Kultur zu. Die angenommene Dichotomie zwischen den Kulturen bildet die Grundlage für die Konstruktion des ‚Kulturkonfliktes‘.

Im Theorieteil habe ich mit der Dekonstruktion der Kulturkonflikthypothese die rassistischen und eurozentristischen Implikationen des dieser Konstruktion zugrundeliegenden Kulturbegriffes aufgezeigt. Ein auf rassistischen und eurozentristischen Annahmen basierender Kulturbegriff ist zur Beschreibung der Situation von MigrantInnen untauglich. Studien, die auf einen solchen Kulturbegriff zurückgreifen müssen als unseriös zurückgewiesen werden. Für eine antirassistische MigrantInnenforschung ist ein anderer Kulturbegriff notwendig.

Daher habe ich dem kritisierten Kulturbegriff einen Alternativentwurf entgegengestellt, auf den ich mich im Empirieteil beziehe. Diese Definition ist nicht als eine Endgültige zu verstehen, sondern ein vorläufiger Entwurf, dem eine weitere Debatte folgen muß.

Beim Vorgehen in der empirischen Untersuchung war vor allem jenes Postulat eines anderen Verständnisses von Kultur von Bedeutung, daß allen Normen und Werten einer kulturellen Gruppe auch dieser Gruppe eigene Interpretationen jener kulturellen Faktoren zugrunde liegen muß. D.h. konkret, daß die jeweiligen Interpretationen einer Interviewerin, die selbst als türkische Migrantin in Deutschland aufgewachsen ist, eine stärkere Interdependenz mit den Interpretationen der Interviewten aufweisen und damit dem subjektiven Verständnis der Normeninterpretation der Interviewten näherkommen können.<sup>1</sup>

1 Dabei gibt es selbstverständlich individuelle Unterschiede bei den Interpretationen, deren sich auch eine Forscherin, die vor einem ähnlichen kulturellen Hintergrund agiert und interpretiert, bewußt sein muß.

Darüber hinaus muß die Veränderbarkeit von Kultur über Zeit und Lebensraum in den Vordergrund gestellt werden, wenn es gilt, die Bedeutungsgehalte bestimmter Normen und Werte zu erfassen, die nicht etwa starr bestehen bleiben, sondern im Laufe der Zeit unterschiedliche oder sogar sich widersprechende Interpretationsvarianten erfahren, an Bedeutung verlieren oder komplett verschwinden können.

Dabei interpretiere ich Kultur stets als ein Feld von Möglichkeiten, das es den Interviewten erlaubt sich innerhalb einer Palette von vorgegebenen Normen, Werten und Auslegungen die ‚ihren‘ zu erwählen<sup>2</sup>, ihnen ein subjektives Gewicht zu verleihen und damit zur Veränderung der Bandbreite der kulturellen Aktions- und Interaktions- und Interpretationsmuster beizutragen.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich für die Interviews zwei vorrangige Fragestellungen. Die eine bezieht sich auf das Selbstverständnis der interviewten Migrantinnen, die eigene Interpretation kultureller Normen, auf Selbstbild und Zukunftsperspektiven der Frauen. Auf der anderen Seite stellt sich die Frage nach der Rezeption der von Deutschen aufgestellten Fremdbilder über türkischer Migrantinnen, sowie deren Auswirkungen auf die Lebenssituation der Befragten.

In diesem Sinne befrage ich türkische Migrantinnen zunächst nach ihren eigenen Vorstellungen und Bewertungen von den ihren Alltag bestimmenden kulturellen Daseinsformen. Dabei beschränke ich mich auf die immateriellen Anteile von Kultur und hierbei nur auf Normen, die auf Frauen abzielen. Da im Diskurs über türkische Migrantinnen die besondere Problematik von scheinbar inkompatiblen Normensystemen von türkischer und deutscher Kultur hervorgehoben wird, scheint mir die Fokussierung der Interviewfragen auf diesen Sektor immaterieller Kultur wichtig. Da dabei wie schon erwähnt, die implizite Annahme vertreten wird, die Frauen seien ihrer Herkunftskultur verhaftet, sollen die Fragen allgemein beleuchten, ob es überhaupt feste türkische Normen gibt, wenn ja, ob diese allgemeinverbindlich sind, ob sie von den Interviewten gleichermaßen als negativ und unterdrückend empfunden werden und ob sie, bei dieser Interpretation dennoch passiv akzeptiert werden.<sup>3</sup>

2 Diese Wahl erfolgt in der Regel nicht in völlig freier und selbstbestimmter Form, sondern unterliegt einer Reihe intervenierender äußerer Variablen, deren Einfluß sich zumeist der individuellen Kontrollmöglichkeit entzieht, deren Auswirkung jedoch einer gewissen Steuerbarkeit unterliegt.

3 Unter Normen verstehe ich allgemein verbindliche Handlungsorientierungen auf der Grundlage moralischer Leitsätze und Argumentationsmuster, aus denen die empirisch feststellbare Regelmäßigkeit eines spezifischen sozialen Verhaltens resultiert. Normen variieren innerhalb unterschiedlicher sozialer Gruppen und Einheiten menschlichen Zusammenlebens und verändern sich ebenso wie andere kulturelle Ausdrucksformen

Das Selbstverständnis von türkischen Migrantinnen erschließt sich über Fragen nach dem Bild, das diese von der Gruppe türkischer Frauen in Deutschland haben und der individuell eigenen Rolle, die sich die Interviewten sich innerhalb dieses Kollektivs zuschreiben.

Dabei ist davon auszugehen, daß sich der Herrschaftsdiskurs auch im Selbstverständnis der Befragten reproduziert. Daher sind Fragen nach Klischees, nämlich nach ‚der typisch türkischen Frau‘, einer individuellen Selbsteinschätzung und differenzierten Zuordnung zum Kollektiv abgrenzend gegenüberzustellen.

Die Reproduktion vorherrschender Bilder von türkischen Migrantinnen ist Teil der Rezeption des Herrschaftsdiskurses durch die Betroffenen selbst. Es gilt daher auf die Bewertung dieses Diskurses durch die Befragten näher einzugehen und sie danach zu fragen, ob sie in ihrem Alltag mit Zuschreibungen von Deutschen konfrontiert werden, wie sie diese bewerten und wie sie mit diesen Bewertungen umgehen.

Um Veränderung und Veränderbarkeit soll es gehen, wenn nach persönlichen und allgemein türkische Migrantinnen betreffenden Zukunftsvorstellungen, nach Emanzipation und unterstützender Frauenarbeit gefragt wird. Dabei soll offengelassen werden, ob es persönliche oder gesellschaftliche Veränderungen sein sollen und in welcher Form und von wem eine Unterstützung gewünscht wird.

unter dem Einfluß äußerer Variablen und interner Interpretationen über einen zeitlichen Raum hinweg.

Daher ist es unpräzise Normen innerhalb der türkischen MigrantInnengemeinschaft in der BRD unter dem Begriff ‚türkische Normen‘ zusammenzufassen, da sie unter dem Einfluß des Migrationsprozesses selbst, bisweilen sehr stark von Normen innerhalb korrespondierender sozialer Gruppen in der Türkei abweichen können. Treffender wäre es daher von ‚Normensystemen türkischer MigrantInnen‘ oder ‚türkischen Migrationsnormen‘ o.ä. zu sprechen. Im Alltagsdiskurs finden derartige Formulierungen jedoch bislang keine Verwendung und eignen sich daher auch für die Interviewfragen nicht. Daher stehen in den Interviews durchaus bisweilen Begriffe wie ‚türkisch‘ oder ‚typisch türkisch‘ für die Normen türkischer MigrantInnen in Deutschland, solange nicht spezifisch auf die Türkei verwiesen wird.

## 3. Untersuchungsmethoden

### 3.1 Für eine feministische und antirassistische Parteilichkeit in der Migrantinnenforschung

Aus der Einschätzung heraus, daß Wissen Macht ist und Wissenschaft, so wie sie praktiziert wird, der Machterhaltung – und somit auch der Aufrechterhaltung patriarchaler Dominanz – dient, wurden neue Anforderungen an eine engagierte Frauenforschung gestellt. Wichtiges Ziel von Frauenforschung soll demnach „die positive Parteinahme für die Abschaffung aller Arten von Unterdrückung der Frau und die Verstärkung des Widerstandes gegen die allgemeine und spezifische Unterdrückung“ sein (Göttner-Abendroth 1984, S.36). Im Gegensatz zur Forderung von ‚Neutralität‘ und ‚Objektivität‘ in der herrschenden männlich dominierten und geprägten Wissenschaft sollen sich Frauenforscherinnen – als gleichsam Betroffene eines patriarchalen und sexistischen Systems – mit den Frauen, über die sie forschen, identifizieren. Die Forscherin soll, von ihrer eigenen Unterdrückungserfahrung ausgehend, an das Untersuchungsthema herangehen. Dies führt zu einer Aufhebung der herkömmlichen, höchst künstlichen Trennung zwischen der vom gesellschaftlichen Geschehen scheinbar unabhängigen Forscherin und den ‚Forschungsobjekten‘<sup>1</sup> (Mies 1984, S.12).

- 1 Die Verwendung des Begriffes Forschungsobjekte scheint mir nicht unproblematisch. In der Unterteilung zwischen handelnden ‚Subjekten‘, nämlich den ForscherInnen, und den von ihnen untersuchten ‚Objekten‘, spiegelt sich ein Herrschaftsdiskurs von der Entmündigung der Beziehung zwischen WissenschaftlerIn und untersuchter Zielgruppe, und damit ein gängiges Verständnis wissenschaftlicher Methodik. Die deutsche Sprache sieht jedoch keine Begriffspaare vor, mit deren Hilfe sich eine beabsichtigte Kooperation zwischen ForscherIn und untersuchter Zielgruppe ausdrücken ließe. Auch Begriffe wie ‚Untersuchte‘ oder ‚Erforschte‘ reproduzieren gängige Bilder aktiver und passiver Rollenmuster im wissenschaftlichen Untersuchungsprozeß. Auch emanzipatorischer Forschung gelingt es nicht, hierarchische Beziehungen zwischen ForscherIn und untersuchter Zielgruppe vollständig aufzuheben, obgleich der Anspruch nach Parteilichkeit und Interaktion eine Nivellierung wissenschaftlich-hierarchischen Gefalles anstrebt. Ich verzichte daher darauf, den Begriff des ‚Forschungsobjektes‘ durch eine Wortneuschöpfung zu ersetzen. Ich benutze ihn im Text in Anführungszeichen, um den quantitativen Unterschied zwischen herkömmlich hierarchischen Verhältnissen im Wissenschaftsbetrieb und Ansprüchen an emanzipatorische Forschung, wie das mehr an Kooperation zwischen ForscherIn und Zielgruppe, die Berücksichtigung der Interdependenz von Selbst- und Fremdinterpretation, sowie den Anspruch an gegenseitige Kontrolle und Korrektur zwischen beiden deutlich zu machen.

In der feministischen Forschung gilt eine teilweise Identifizierung der Forscherin mit den ‚Untersuchungsobjekten‘ als Möglichkeit, die geforderte Parteinahme bzw. Parteilichkeit herzustellen. Wobei dies nicht einfach nur eine verstehende nachvollziehende Haltung impliziert, es bedeutet auch, aus einem ähnlichen Erfahrungshintergrund heraus zu hinterfragen.

„Bewußte Parteilichkeit ... ist alles andere als bloßer Subjektivismus oder bloße Einfühlung, sondern schafft auf der Basis einer Teilidentifizierung zwischen Forschern und Erforschten so etwas wie eine kritische und dialektische Distanz. Sie ermöglicht eine Korrektur subjektiver Wahrnehmungsverzerrungen auf beiden Seiten ...“ (Mies 1984, S. 12).

Es ist davon auszugehen, daß Frauen, aufgrund ihrer Sozialisation in einem patriarchalen, sexistischen Gesellschaftssystem, jenen Herrschaftsdiskurs, der durch Erziehung, Medien, Institutionen und Organisationen vermittelt wird, für sich übernehmen. Ziel feministischer Forschung muß es demnach sein, daß Frauen einerseits, im Forschungs- und Austauschprozeß, gegenseitig die patriarchalen ‚Wahrnehmungsverzerrungen‘ korrigieren, und die so erzielten Forschungsergebnisse, die mit den Eigendarstellungen der Frauen arbeiten, andererseits dem Herrschaftsdiskurs als alternative, emanzipatorische Perspektive entgegengestellt werden.

Allerdings kann ich Maria Mies nicht zustimmen, daß die Erfahrung der Unterdrückung als Frau allein ausreiche, weiße deutsche Untersucherinnen in die Lage zu versetzen, „die Situation von Frauen und anderen unterdrückten und ausgebeuteten Gruppen“ (Mies 1984, S. 11) unter emanzipatorischer Parteinahme untersuchen und darstellen zu können. Wie von schwarzen Feministinnen postuliert wird, sind auch weiße Frauen Nutznießerinnen der rassistischen Unterdrückung von MigrantInnen und Schwarzen. Wo weißen deutschen Forscherinnen diese Einsicht in die persönliche Verstrickung fehlt, entbehren sie damit nicht nur der direkten Erfahrung von rassistischer Diskriminierung und Unterdrückung, die für parteiliche Forschung nötig wäre, sondern sie sind darüber hinaus auch blind für ihre eigene Beteiligung am rassistischen Unterdrückungssystem, die sich im Wissenschaftsgeschehen somit ungehindert reproduziert.

Migrantinnenforschung muß daher nicht nur feministisch, sondern auch antirassistisch Partei ergreifen. Dabei können durchaus Anleihen von der feministischen Forschung genommen werden, aber auch Erkenntnisse anticolonialer bzw. antirassistischer ethnographischer Ansätze müssen bei der Entwicklung einer emanzipatorischen Migrantinnenforschung Berücksichtigung finden.<sup>2</sup>

2 Gesellschaftliche Macht und Unterdrückung vollzieht sich nicht allein aus rassistischen und sexistischen, bzw. patriarchalen Herrschaftsverhältnissen heraus. Gerade in der Verwertung zugewanderter Arbeitskraft kommt MigrantInnen in der kapitalisti-

Ansprüche an eine antikonkoloniale, antirassistische Ethnographie finden sich bei Michel Leiris.

Leiris verweist auf die enge Verknüpfung der Geschichte der Ethnographie mit der kolonialen Expansion Westeuropas. Europäische EthnologInnen müßten sich, so fordert Leiris, über ihre Anbindung an koloniale Machtstrukturen im Klaren sein, wenn sie auszögen, um ‚andere Kulturen zu erforschen‘. Meistens seien sie, wenn nicht von den Kolonialmächten direkt entsandte, so doch von ihnen bezahlte ForscherInnen, die Gesellschaften zu erkunden suchten, in die die kolonialen Machthaber zuvor eingebrochen seien, um diese unter den ökonomischen, politischen und nicht zuletzt auch kulturellen Einfluß Europas zu unterwerfen. Mit dieser Realität hätten sich, so Leiris, EthnologInnen auseinanderzusetzen, statt von der Integrität nicht-europäischer Kulturen zu träumen (Leiris 1979, S. 55f).

EthnologInnen dürften vor diesem Hintergrund nicht unparteilich sein, sondern müßten ihre eigene Rolle in den Auswirkungen kolonialer Dominanz auf die kolonisierte Bevölkerung in ihre Forschung einbeziehen.

„Als Bürger und als Abgesandte haben wir unseren Teil der Verantwortung an diesen Handlungen zu tragen, und im Falle daß wir sie mißbilligen, würde es nicht genügen, sich rein platonisch davon zu distanzieren.“ (Leiris 1979, S.56)

Die Ergebnisse ethnologischer Forschung müßten dabei in den Dienst kultureller Selbstentfaltung der untersuchten Bevölkerung gestellt werden, ohne daß dabei die europäischen EthnologInnen sich zu paternalistischen RatgeberInnen aufspielten (Leiris 1979, S. 63).

„Wir Ethnologen, die wir es uns [...] zum Beruf machen, die kolonialisierten Gesellschaften zu *verstehen*, haben die Pflicht, dem Kolonialstaat gegenüber, dem wir angehören, als die natürlichen Anwälte dieser Gesellschaften aufzutreten.“ (Leiris 1979, S. 56)

All dies gilt für die Erforschung der Lebensweisen außereuropäischer Frauen durch europäische Untersucherinnen auch dann, wenn die untersuchten Frauen sich nicht in ihrem Herkunftsland befinden, sondern in ein europäisches migriert sind. Auf die historischen Zusammenhänge in der Entstehungsgeschichte von Rassismus und Kolonialismus ist im Theorieteil dieser Arbeit intensiv eingegangen worden, ebenso wie auf die Tatsache, daß Rassismus in verschiedenem Gewand die unterschiedlichen Formen ökonomischer Ausbeutung begleitete, zu deren Durchsetzung Verwendung fand und findet, sowie Unterdrückungsformen gegenüber den nicht-europäischen Anderen

schen Ökonomie ein sozialer Status als Zugehörige zur unterprivilegierten Klasse der IndustriearbeiterInnenschaft zu. Dieser spielt jedoch, bei prinzipieller Gleichrangigkeit der drei Unterdrückungsmuster, in der vorliegenden Untersuchung eine untergeordnete Rolle.

zu legitimieren hilft. Dies macht keinesfalls vor der Tatsache halt, daß die Türkei, als Nachfolgestaat des Osmanischen Reiches selbst nicht zu den im engeren Sinne europäisch kolonisierten Staaten zählt. Die Ausgrenzung türkischer MigrantInnen in Deutschland legitimiert deren Unterdrückung als Gruppe im Rahmen ihrer Funktion als Werk­tätige in Deutschland. Die rassistisch Diskriminierung von MigrantInnen und Flüchtlingen als kulturell ‚rückschrittliche‘ Gruppe folgt damit einem Prozeß innerdeutscher Kolonisierung von Zugewanderten, denen im Rahmen einer Logik von Überlegenheit und Minderwertigkeit die Rolle der zur Ausgrenzung, zur Unterdrückung und damit zur Ausbeutung Prädestinierten zugeschrieben wird.

D. h. Forschung über MigrantInnen muß sich dieses gesellschaftlichen Spannungsfeldes, in dem sie sich bewegt bewußt sein und sich zur „natürlichen Anwältin“ von MigrantInnen machen und sich dem herrschenden rassistisch und eurozentristisch geprägten Diskurs entgegenstellen.

Darüber hinaus, so Leiris, sei ethnologische Forschung stets ein Eingriff in die Lebenszusammenhänge der untersuchten Menschen, so daß ohnehin nie von ‚unbeteiligten‘, ‚objektiven‘ ForscherInnen gesprochen werden könne.

„Für die Ethnographie ist die *Unmöglichkeit*, eine Beobachtung vollständig dem Einfluß des Beobachters zu entziehen, noch weniger zu vernachlässigen als in den anderen Wissenschaften: sie hat hier viel weiter reichende Konsequenzen.“ (Leiris 1979, S. 54)

Daher gilt es nicht nur, diesen Mangel an Möglichkeit zu ‚objektiver‘ Erhebung von Daten und Informationen über andere Kulturen, einzugestehen, sondern dies bedeutet vielmehr, die Parteilichkeit in den Vordergrund zu stellen und sich zu entscheiden wessen Partei der bzw. die UntersucherIn zu ergreifen gedenkt. Als eine der zentralen Aufgaben, um die ethnographische Forschung nicht herumkommt, bezeichnet Leiris daher „die Anprangerung von Phänomenen der Absonderung und von anderen, das Fortbestehen des Rassismus bekundenden Gewohnheiten.“ (Leiris 1979, S. 56f)

Emanzipatorische Parteinahme ist somit sowohl für eine feministische als auch für eine antirassistische Migrantinnenforschung unverzichtbar.

Es reicht allerdings nicht aus, Rassismus lediglich als zusätzliche Unterdrückungskategorie in die Analyse aufzunehmen. Die Kombination von Rassismus und Sexismus hat spezifische Folgen, die nicht durch die Addition beider Komponenten allein ausreichend zu erfassen sind, sondern sich gegenseitig potenzieren. Vielfach werden deutsche Frauen anders unterdrückt als Migrantinnen und umgekehrt. Daher sollte eine feministische und antirassistische Migrantinnenforschung von Migrantinnen selbst erfolgen, da diese sich mit den ‚Forschungsobjekten‘ am besten identifizieren und ihre Partei ergreifen können.

Dennoch will ich nicht proklamieren, daß nur Migrantinnen andere Migrantinnen verstehen könnten. Dies wäre ein Rückgriff auf kulturell determi-

nierte Gruppen. Wenn weiße deutsche Forscherinnen ein Bewußtsein über ihre Teilhabe an Macht haben und sich über ihre Position bezüglich des Wunsches zur Machterhaltung im klaren sind, wenn sie daher bereit sind, ihre Machtposition aufzugeben und gegen die Unterdrückung zu arbeiten, wenn sie bereit sind, sich dem Erfahrungshintergrund von Migrantinnen – in Zusammenarbeit mit ihnen – anzunähern, wären die Anforderungen für eine parteiliche Migrantinnenarbeit zumindest annäherungsweise erfüllt. Dennoch müßte gerade das Wissen um rassistische Ausgrenzungspraktiken, die auch vor dem Wissenschaftsbetrieb keinesfalls Halt machen, dazu führen, daß die einmal gewonnene Einsicht deutscher Feministinnen in rassistische Unterdrückung von Migrantinnen und der Wille zu deren Abschaffung in einen freiwilligen Machtverzicht mündet, der den Bereich der Migrantinnenforschung automatisch Migrantinnen selbst überläßt.

### **3.2 Anspruch an die Methode**

Der Anspruch an die Methode und der theoretische Hintergrund der vorliegenden Arbeit sind nicht voneinander zu trennen. Nachdem dargelegt wurde, wie gerade auch im psychosozialen Feld stigmatisierende Bilder von Menschen produziert und aufgrund der Teilhabe an einer gesellschaftlichen Machtposition als Realität dargestellt werden, gilt es, eine Methode zu wählen, die so wenig wie möglich vorformuliert. Es gilt, eine Methode zu finden, die in ihren Meßinstrumenten nicht bestimmte Menschenbilder, bestimmte Lebensweisen als normal impliziert und transportiert.

Es gilt zu erfassen, wie einzelne Personen ihre Lebenswelt deuten, was sie als Normalität definieren. Dabei soll nicht nach neuen starren Mustern gesucht werden, wie Menschen im allgemeinen funktionieren, sondern die Kontextgebundenheit von menschlichem Denken, Fühlen und Handeln muß stets beachtet werden.

Dieser Anspruch läßt sich durch die qualitative Forschungsmethode gemäß des interpretativen Paradigmas einlösen: „Der Grundgedanke ist, daß Menschen nicht starr nach kulturell etablierten Rollen, Normen, Symbolen, Bedeutungen handeln (normatives Paradigma), sondern jede soziale Interaktion selbst als interpretativer Prozeß aufzufassen ist: Der Mensch muß jede soziale Situation für sich deuten, muß sich klar werden, welche Rollen von ihm erwartet werden, ihm zugeschrieben werden und welche Perspektiven er selber hat.“ (Mayring 1991, S. 33 ff.)

### 3.3 Zur Methode des qualitativen Interviews

Das qualitative Interview gehört zu den Instrumenten der qualitativen Forschung, die sich von anderen Untersuchungsmethoden dadurch abgrenzt, daß die Annäherung an die soziale Realität mit Hilfe offener Verfahren erfolgt.<sup>3</sup>

Lamnek geht davon aus, daß „der Begriff des qualitativen Interviews (...) eine Vielzahl ähnlicher, aber nicht identischer Erhebungsverfahren auf der Basis qualitativer Methodologie (umfaßt)“ (Lamnek 1989, S. 68).

Der Begriff des qualitativen Interviews wird als Oberbegriff definiert, unter den sich verschiedene Arten von Interviews subsumieren lassen, die mit den Forschungsgrundsätzen der qualitativen Sozialforschung arbeiten. Dabei werden fünf verschiedene Arten des qualitativen Interviews differenziert (Lamnek 1989, S. 89ff.): narratives Interview, problemzentriertes Interview, fokussiertes Interview, Tiefeninterview und rezeptives Interview. Allen ist gemeinsam, daß es sich um offene Erhebungsmethoden handelt, wobei sich „offen“ auf die Antwortvorgaben bezieht, die, im Gegensatz zum standardisierten, geschlossenen Interview der quantitativen Forschung, gänzlich fehlen. Das qualitative Interview ist auf eine Aktivität der Befragten ausgerichtet, die über das bloße Auswählen vorformulierter Antworten hinausgeht (Kohli 1978, S. 1ff.). Die offene Form der Befragung hat den Vorteil, daß Nach- und Rückfragen sowohl von Seiten der Interviewten als auch der Interviewerinnen möglich werden. Im Gegensatz zur standardisierten Befragung, in der sich die Interviewten einem meist recht kompakten Fragebogen gegenüberstehen, haben sie hier die Möglichkeit, in eine sprachliche Kommunikation einzutreten, die es ihnen erlaubt, ihren normalen Denkprozeß zu artikulieren.

Für die vorliegende Arbeit wurde eine Interviewmethode gewählt, die an die im folgenden dargestellten Methode des problemzentrierten Interviews angelehnt ist.

### 3.4 Problemzentriertes qualitatives Interview

#### 3.4.1 Die Prinzipien des problemzentrierten qualitativen Interviews

Die drei wichtigen Prinzipien für dieses qualitative Forschungsverfahren, das sich an A. Witzel<sup>4</sup> orientiert, sind die Problemzentrierung, Gegenstandsorientierung und Prozeßorientierung.

3 Zur qualitativen Sozialforschung, deren Methodologie und Methoden siehe Lamnek 1988 und 1989; Hopf & Weingarten 1979; Jüttemann 1989; Mayring 1991.

4 vgl. Witzel 1982, die in dieser Abhandlung Verfahren der qualitativen Sozialforschung diskutiert.

#### 3.4.1.1 Problemzentrierung:

Die Forschungsinhalte sollen sich an gesellschaftlich relevanten Themen orientieren und damit auch für die Befragten von direktem Interesse sein.

Das problemzentrierte Interview bietet die Möglichkeit, einen Themenbereich vorher genauer einzugrenzen und sich dann mit dem Themenbereich auseinanderzusetzen. Da davon ausgegangen wird, daß die Forscherin ohnehin Vorannahmen und Vorwissen hat, kann sie sich vorher auch gezielt theoretisch mit dem Problembereich befassen. Wichtig ist, daß das theoretische Wissen und das Alltagsvorverständnis der Forscherin expliziert werden.

#### 3.4.1.2 Gegenstandsorientierung:

Die Entscheidung für die Datenerhebungsmethode sollte sich am Forschungsinhalt orientieren und nicht eine Prinzipienfrage im Vorfeld der Untersuchung bilden. So kann die Forscherin zum Beispiel abhängig von ihrem Thema den Schwerpunkt ihrer Datenerhebung mehr auf das eine oder das andere Teilelement des problemzentrierten Interviews legen. Sie kann auch, wenn es ihre Fragestellung erfordert, quantitative Daten erheben (Mayring 1992, S. 232 f.).

#### 3.4.1.3 Prozeßorientierung:

Die Forscherin fängt zwar mit einer bestimmten theoretischen Konzeption an, muß diese aber nicht bis zum Ende der Untersuchung beibehalten. Sie sollte vielmehr Erkenntnisse, die durch die Datenerhebung gewonnen werden, in die Theorie mit einbeziehen. Diese neue theoretische Grundlage sollte in den weiteren Forschungsprozeß einfließen. Es soll in diesem Sinne eine Wechselwirkung zwischen Deduktion und Induktion stattfinden (Mayring 1992, S. 233).

Die Prozeßorientierung sollte sich auch auf die einzelnen Teilschritte der gesamten Forschung beziehen. So sollte die Forscherin während des Interviews – bei entsprechendem Vertrauensniveau -zusätzliche Nachfragen stellen.

Bei entsprechender Notwendigkeit sollte die Forscherin durchaus auch Variierungen am Untersuchungsgegenstand vornehmen.

Zusammengefaßt heißt dies also, daß die Forscherin während des gesamten Forschungsprozesses offen für Veränderungen sein soll.

### 3.4.2 Die Instrumente des problemzentrierten qualitativen Interviews

Die Instrumente des Interviewverfahrens bestehen aus dem Kurzfragebogen, dem Leitfaden, der Tonbandaufzeichnung und dem Postskriptum (Mayring 1992, S. 336).

Im Kurzfragebogen werden abzufragende Daten wie Alter, Familienstand, Beruf erhoben.

Der Leitfaden legt vorab eine grobe Struktur des Gespräches fest, um so eine vergleichende Herangehensweise zu gewährleisten. Er dient der Interviewerin als Orientierungshilfe, um bei stockendem Gesprachsflu Impulse zu erhalten und gleichzeitig als Kontrolle, um zu garantieren, daß alle wichtigen Themenkomplexe angesprochen werden.

Mit der Tonbandaufzeichnung wird der gesamte Gesprachsablauf erfaßt, was gegenüber einem handschriftlichen Protokollieren den Vorteil hat, einen lückenlosen Zugriff auf das gesamte Material zu haben.

### 3.4.3 Zum eigenen Vorgehen

Kurzfragebogen:

Mit einem Kurzfragebogen habe ich vor dem eigentlichen Interview einige persönliche Daten wie Alter, Anzahl der Geschwister etc. erfaßt.<sup>5</sup>

Interviewleitfaden:

Die Fragen zum Leitfaden<sup>6</sup> habe ich entlang der bereits ausgeführten Fragestellung entworfen. Sie beziehen sich auf die Bereiche Normen und Selbstverständnis türkischer Frauen, Erfahrung von Fremdzuschreibung von deutscher Seite, sowie Perspektiven der Veränderung.

Die Fragen wurden offen formuliert. Sie sollen verschiedene Ebenen und Aspekte eines jeweiligen Themenbereiches ansprechen.

Der Leitfaden diente mir als grobe Orientierung. Im Gespräch habe ich versucht mich jeweils dem Sprachgebrauch meiner Interviewpartnerinnen anzupassen. Sowohl die Wortwahl wie auch die Reihenfolge der Fragen wurde je nach Interviewverlauf verändert.

Nach zwei Interviews änderte ich den zuerst entworfenen Leitfaden geringfügig ab, da ich merkte, daß ich viel zu schnell auf zu persönliche Dinge zu sprechen kam. Ich erweiterte daher den Leitfaden um einige „Anwarmfragen“, die den Einstieg in z. T. problematischere Themenbereiche erleichtern sollten.

Tonbandaufzeichnung:

Die Gespräche haben in etwa eine Stunde gedauert und wurden auf Band aufgenommen. Nonverbale Ausdrucksweisen wie etwa Lächeln habe ich im Interview verbalisiert, damit sie auch in das Transkript einfließen.

5 Kurzfragebogen siehe Anhang.

6 Beide Leitfäden siehe Anhang.

### 3.5 Interviewpartnerinnen

Es wurden sieben junge Frauen im Alter von 19-22 Jahren befragt. Auswahlkriterium war, daß die Frauen noch bei ihren Eltern wohnen sollten. Der in der Literatur beschriebene Kulturkonflikt soll durch die Diskrepanz zwischen den elterlichen Normen und den durch die Schule vermittelten deutschen Normen entstehen. Daher war auch wichtig, daß die Frauen noch zur Schule gingen beziehungsweise sie gerade verlassen hatten. Durch diese Auswahl wurde gewährleistet, daß das Forschungsthema relevant für die aktuelle Lebenssituation der Frauen war.

Da das Thema für meine Interviewpartnerinnen durchaus nicht unproblematisch war, mußte mir einerseits ein gewisses Vertrauen entgegengebracht werden, andererseits jedoch auch eine „schützende Distanz“ gewahrt bleiben. Ich habe daher darauf geachtet, die Informantinnen nicht aus meinem engen persönlichen Bekanntenkreis zu wählen, da hier meine persönliche Meinung eher bekannt ist und einen Einfluß auf das Interview hätte haben können. Andererseits kannten mich – bis auf eine Ausnahme – alle meine Interviewpartnerinnen vorher. Diese Art der Wahl hat sich im nachhinein auch als richtig erwiesen, da mir drei meiner Interviewpartnerinnen im Anschluß an das Interview gesagt haben, sie hätten, wenn sie mich überhaupt nicht gekannt hätten, nicht so offen erzählt.

Im folgenden sind die persönlichen Daten der sieben Gesprächspartnerinnen aufgeführt, deren Interviews zur Auswertung herangezogen wurden.

Aylin:

Aylin ist 21 Jahre alt, in Deutschland geboren und hat vier Geschwister (zwei Brüder, zwei Schwestern). Sie hat den Realschulabschluß und arbeitet derzeit als Aushilfsverkäuferin. Aylin ist ledig und lebt bei ihren Eltern, die Mutter ist Hausfrau, der Vater arbeitslos. Beide kommen aus Erzincan.

Nursel:

Nursel ist 22 Jahre alt, in Deutschland geboren und hat einen Bruder. Sie befindet sich derzeit im Studium. Sie ist ledig und lebt bei ihren Eltern. Ihre Mutter ist Hausfrau, der Vater Arbeiter, beide stammen aus Istanbul.

Leyla:

Leyla ist 19 Jahre alt und lebt seit 1977 (16 Jahre) in Deutschland. Sie hat sechs weitere Geschwister. Leyla ist ledig, geht noch zur Schule und wohnt bei ihren Eltern. Ihre Mutter ist Hausfrau, ihr Vater ist Kranfahrer, beide kommen aus Nevsehir.

Belgin:

Belgin ist 19 Jahre alt. Sie wurde hier geboren und hat drei weitere Geschwister. Sie macht derzeit eine Ausbildung zur Erzieherin. Belgin ist ledig und wohnt bei ihren Eltern. Ihre Mutter ist Hausfrau, ihr Vater Arbeiter. Beide kommen aus Zonguldak.

Serpil:

Serpil ist 19 Jahre alt und in Deutschland geboren. Sie hat vier weitere Geschwister und besucht die 13. Klasse einer Gesamtschule. Serpil ist ledig und wohnt bei ihren Eltern. Ihre Mutter ist Hausfrau, der Vater Arbeiter. Beide kommen aus Amasya.

Hülya:

Hülya ist 20 Jahre alt, wurde in Deutschland geboren und hat zwei Geschwister. Sie besucht die 13. Klasse einer Gesamtschule. Hülya ist ledig und wohnt bei ihren Eltern. Ihre Mutter ist Arbeiterin, ihr Vater Arbeiter, beide kommen aus Ankara.

Sevgi:

Sevgi ist 20 Jahre alt, in Deutschland geboren und hat zwei Brüder. Sie holt derzeit den Hauptschulabschluß nach, ist ledig und wohnt bei ihren Eltern. Ihre Mutter ist Arbeiterin, der Vater Arbeiter. Beide kommen aus Ankara.

### **3.6 Ort der Interviews**

Ort der Interviews war zum Teil meine Privatwohnung. Die anderen Interviews habe ich an den Schulen meiner Informantinnen in einem leeren Klassenzimmer geführt. Im Elternhaus der Befragten wäre ein offenes Gespräch über das Thema nicht möglich gewesen. Bei den gemeinsamen Überlegungen zum Treffpunkt wurde dies auch nicht von meinen Interviewpartnerinnen vorgeschlagen.

### **3.7 Interviewsituation**

Am Anfang des Gespräches wirkten fast alle Interviewten ein wenig nervös auf mich. Ich vermute, daß es da herrührte, daß sie nicht genau wußten, was auf sie zukommt. Dies haben manche auch vorher in Form von Äußerungen wie „Was wirst Du denn jetzt fragen? Hoffentlich mache ich es nicht falsch“ verbalisiert.

Nach einer Weile schien die anfängliche Nervosität nachzulassen. Es entwickelte sich trotz asymmetrischer Interviewsituation ein vertrauliches Gespräch.

Ich hatte das Gefühl, daß meine Interviewpartnerinnen immer wieder versuchten, mich einzuschätzen und einzuordnen. Zu verschiedenen Momenten des Gespräches meinte ich, mal als türkische Frau, mal als eine, die sehr viel mit Deutschen zu tun hat, mal als langjährige Psychologiestudentin, mal als Frau, die ein paar Jahre älter als sie ist, wahrgenommen zu werden. Ich vermute, daß die Antworten nicht völlig unbeeinflusst von dieser Rollenwahrnehmung und Rollenzuschreibung geblieben sind. Dies ist im Rahmen qualitativer Forschung auch durchaus tragbar. „Zwei Merkmale qualitativer Methodologie fordern im qualitativen Forschungsprozeß geradezu eine enge Beziehung zwischen Forscher und Untersuchungspersonen: Kommunikativität ist das eine, Naturalistizität das andere.“ (Lamnek 1989, Band 2, S. 19)

Wir haben die Gespräche in deutscher Sprache geführt, da dies sowohl meinen Interviewpartnerinnen als auch mir leichter fiel. Wenn meinen Informantinnen allerdings mal ein Ausdruck in deutscher Sprache nicht einfiel, so haben sie einen türkischen Ausdruck benutzt, und ich habe einen Übersetzungsvorschlag gemacht, dem sie meistens zustimmten.

Ich habe mich darum bemüht, alle Themenbereiche im Verlaufe eines jeden Interviews anzusprechen. Es ließ sich bei dieser offenen Form der Interviewführung jedoch nicht immer verhindern, daß einzelne Themenbereiche ein stärkeres Gewicht erhielten.

Teilweise haben wir nach dem Interview das Gespräch noch fortgeführt, weil das Thema emotional aufwühlend für die Interviewteilnehmerinnen war.

## 3.8 Zur Auswertung

### 3.8.1 Zur Methode der Auswertung

Bei der Auswertung der Interviews habe ich mich an *Lamneks* Vorschlag zur „Auswertung und Analyse qualitativer Interviewdaten“ (Lamnek 1989, S. 104 ff.) orientiert. Er selbst versteht dies als eine allgemeine Handlungsanweisung, die „offen für gegenstandsadäquate Modifizierung“ sei.

Die Auswertung besteht aus den vier Phasen Transkription, Einzelanalyse, generalisierende Analyse und Kontrollphase.

### 3.8.2 Zum eigenen Vorgehen

Transkription:

In einem ersten Schritt wurden die auf Band aufgenommenen Interviews transkribiert. Dabei wurden sämtliche Äußerungen, so auch Pausen, „Ähms“ und „Ähs“ aufgenommen.

Einzelanalyse:

Da Interviewführung und -auswertung zeitlich nicht sofort aufeinanderfolgten, habe ich vor der Auswertung die Interviews noch einmal gehört, um die Interviewatmosphäre wiederzubeleben.

In einem nächsten Schritt habe ich, nach Kategorien geordnet, eine kurze stichwortartige Zusammenfassung des jeweiligen Interviews angefertigt. Die im Leitfaden angesprochenen Themenbereiche galten dabei als Orientierung.

Da ich die Interviews so unabhängig wie möglich voneinander auswerten wollte, habe ich, ohne vorher eine Auswertungsschablone zu entwerfen, bei jedem Interview die Kategorien neu generiert. Dies hat zur Folge, daß nicht alle Kategorien in allen Interviews übereinstimmend sind. Auch bei der Benennung der Kategorien habe ich mich an den Aussagen im Interview orientiert. Es sind mit einigen Abweichungen folgende Kategorien entstanden:

### Normen

Normen allgemein  
Normen persönlich  
Umgang mit Normen  
Bild von Eltern/Familie

### Selbstverständnis

Selbstbild  
FreundInnenkreis  
Bild türkischer Frauen  
Bild deutscher Frauen  
Türkinnen in der Türkei

### Erfahrung von Zuschreibungen von deutscher Seite

Bild deutscher Frauen  
Bild deutscher Männer  
Bild von Deutschen

### Perspektiven der Veränderung

Zukunft allgemein  
Zukunft persönlich  
Emanzipation  
Frauenarbeit

Trotz des Nachteils, daß Sinnzusammenhänge voneinander getrennt werden können, war die Aufteilung in Kategorien aus Gründen der besseren Handhabbarkeit des Interviewmaterials notwendig.

In einem nächsten Schritt habe ich das Interview noch einmal gelesen, um eventuell vergessene Textstellen in die Zusammenfassung aufzunehmen. Bei einem weiteren Lesen wurden der Zusammenfassung belegende Zitate zugeordnet.

Darauffolgend habe ich die stichwortartigen Zusammenfassungen in komplett ausformulierte Texte überführt.

#### Generalisierende Analyse:

Bei der generalisierenden Analyse sind die einzelnen Kategorien jeweils nach Themenbereichen entsprechend der Fragestellung zueinander in Bezug gesetzt worden. Die Zuordnung von einzelnen Kategorien zu nur einem Themenbereich wäre manchmal schwer zu vollziehen gewesen, da die Themenbereiche natürlich miteinander im Zusammenhang stehen. Daher habe ich einzelne Kategorien manchmal zu mehreren Themenbereichen, manchmal aber auch einem anderen als dem ursprünglich gedachten Bereich zugeordnet.

Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Aussagen der jeweiligen Interviews sind gemäß der Einzelanalysen einander gegenübergestellt worden.

## 4. Ergebnisse

### 4.1 Einzelanalyse der Interviews

#### 4.1.1. Leyla

Normen:

Leyla wird in unterschiedlichen Bereichen mit elterlichen Normvorstellungen konfrontiert:

*„Ja, erstmal, ja wenn ich was vorhab. Wenn die mir, wenn ich was vorhab und ich darf das halt nicht. Solche Probleme treten auf. Oder das sie mir vorschreiben, wie ich meine Schule weitermachen werde. Daß ich also, wenns nach denen gehen würde, müßte ich zur Uni weiter gehen. Ich mein, irgendwie interessiert das die nicht, ob ich überhaupt weitermachen will. Hauptsache es geht nach deren Pfeife.“*

Für Leyla erwachsen Probleme mit ihren Eltern aufgrund deren Vorstellungen bezüglich der Schullaufbahn ihrer Tochter und Leylas Möglichkeit, ihre eigenen sich von den elterlichen unterscheidenden Vorstellungen durchzusetzen. Diese Differenz zwischen den elterlichen und Leylas eigenen Positionen zieht sich auch durch andere Themenbereiche durch:

*„Das ist, äh, erstensmal ich darf keinen Freund haben. Ähm, ich darf auch nicht, was weiß ich, bis spät nachts irgendwie raus, wann ich will. Ich muß erst fragen. Wenn ich Erlaubnis bekomme, erst dann irgendwie. Ich kann nicht irgendwie, äh, das tun, was ich selber möchte. Ich muß nach deren Vorschriften leben.“*

Es gibt also keine Verhandlungsmöglichkeit über die Bestimmungsmacht der elterlichen Autorität, die ihren Einfluß sowohl in bezug auf berufliche Perspektiven als auch in der Bemessung alltäglicher Freiräume geltend macht.

Dabei spielt wohl auch die finanzielle Abhängigkeit von den Eltern eine Rolle, die mit Leylas Schulbesuch verbunden ist.

Hier ist es allerdings so, daß sie anscheinend über erfolgreiche Strategien verfügt, mehr Geld von ihren Eltern zu erhalten, als diese ihr zugestehen wollen:

*„Aber es gibt auch Zeiten, wo ich mehr brauche. (...) Und dann schaff ich's auch, irgendwie Geld von denen zu bekommen.“*

## Umgang mit Normen:

*Leyla: „Also, wenn ich was nicht darf. Meistens wenn ich meine Mutter oder meinen Vater frage und die sagen Nein, dann versuch ich mich schon durchzusetzen, und ich krieg sie eigentlich auch meistens rum. Und wenn ichs nicht darf, dann tue ichs auch heimlich.“*

*Interviewerin: „Was mich ja dann noch interessieren würde, wie setzt du das durch? Was passiert dann?“*

*Leyla: „Ich fang an zu schreien, daß ich überhaupt keine Freizeit hab. Daß ich mich nur den ganzen Tag für die Schule da einsetze. Und die mir trotzdem, obwohl ich sehr viel für die Schule auch tue, weil sie es wollen und die mir keine Möglichkeit geben, das auch mal das zu machen, was ich selber möchte.*

*Und dann begründe ich das auch mit anderen Mädchen, die das dürfen. Und daß die Eltern die schicken. So setze ich das halt durch irgendwie.“*

Wie schon am Beispiel des Geldes zu sehen war, verfügt Leyla über ein Repertoire von Verhaltensweisen zur Durchsetzung ihrer Interessen. Dieses Bündel von Strategien ist hierarchisch organisiert, d. h. die Taktik, sich auf „Heimlichkeiten“ zurückzuziehen, kommt erst dann zum Einsatz, wenn die offene Auseinandersetzung nicht zum Erfolg geführt hat.

So versucht sie zunächst durch den Rückgriff auf Lautstärke, ihren Argumenten Gehör zu verschaffen.

Solche Argumente lassen sich differenzieren in Selbst- und Fremdverweise. Selbstverweise untermalen die eigenen ‚Verdienste‘ in der Befolgung elterlicher Maßgaben, z. B. bei ihrem Engagement in der Schule. Leylas Äußerungen ließen sich paraphrasieren mit dem Appell: ‚Schaut, ich bin Euch doch eine gute Tochter.‘

Fremdverweise beziehen sich auf die größeren Freiräume anderer Mädchen, mit denen sie ihre Ansprüche zu legitimieren versucht. In den Fällen, in denen ihre Strategien sich durchzusetzen versagen, bzw. in denen sie deren Aussicht auf Erfolg von vornherein gering bemißt, greift sie auf Heimlichkeiten zurück. So hat sie beispielsweise eine Woche mit ihrem Freund verbracht, während sie offiziell für ihre Eltern mit einer Freundin auf Klassenfahrt war.

Ihre Handlungsweisen legitimiert Leyla vor allem vor sich selbst – sie stellt also eine Legitimierung nach innen dar. Dafür stehen ihr türkische Freundinnen zur Verfügung, die das „als normal“ ansehen, da sie den gleichen Erfahrungshintergrund teilen und „von daher verständnisvoll“ sind.

Ihr zehn Jahre älterer Bruder wird von Leyla auch in ihr Geheimnis eingeweiht:

*„Der hat auch Verständnis für so was. Der hat das auch als normal gesehen. Und hatte nichts irgendwie einzuwenden. Nur irgendwie, er hat mir auch ge-*

*sagt, irgendwie, daß ich noch zu jung wär und daß ich sowieso irgendwie. Er will, daß ich 'nen Freund habe, wenn ich auch wirklich ernste Absichten mit ihm hab. "*

Der Bruder dient zur Einübung der Legitimierung nach außen. Er kennt die Meinung der Eltern, sieht aber auch Leylas Verhalten als bis zu einem gewissen Maß als „normal“ an. Leyla fühlt sich von ihrem Bruder zwar verstanden, aber schon im Austausch mit ihrem Bruder erfährt sie, daß eine Legitimierung ihres Tuns nach außen komplizierter ist. Dies erweist sich dann ihren Eltern gegenüber als noch weit schwieriger. Hier dominiert die Angst, daß ihre Heimlichkeiten aufgedeckt werden könnten.

Die Legitimität ihres Handelns nach innen bleibt davon allerdings unberührt:

*„Schlechtes Gewissen? Nein. Ich hab nur Angst gehabt, daß die das irgendwie rauskriegen.“*

### Bild türkischer Frauen:

Leyla eröffnet bei dem Begriff „typisch türkische Frauen“ zwei Kategorien der Unterscheidung: Frauen in der Türkei und in Deutschland lebende Türkinnen. Erstere seien „viel fortgeschrittener, sei es im Anziehen oder irgendwie im Denken.“

In Deutschland lebende Türkinnen dagegen sind in ihrer Auffassung nach schlecht gekleidet und – bei dieser Aussage muß sie lachen – übergewichtig.

Sie bestätigt im folgenden die Vermutung, daß es sich bei der zweiten Gruppe um die Generation ihrer Mutter handelt, von der sie dann jüngere türkische Frauen, also „unsere Generation“, abhebt.

Diese seien nicht ‚typisch türkisch‘, sondern „auch türkische Frauen, aber (...) emanzipierter als die vorige Generation.“

Es fällt hier auf, daß Leyla sich bei diesen Stichworten ‚Emanzipation‘ und ‚Veränderung‘ nicht auf deutsche Frauen als Leitmodelle bezieht. Veränderung scheint für sie – und wohl auch für viele andere junge Türkinnen (nach Leylas Einschätzung „90%“) – nicht zu bedeuten, so zu werden wie deutsche Frauen, sondern Veränderung bedeutet Abgrenzung von der Mutter:

*„Daß die halt nicht genau denken wie ihre Mutter, daß sie sich nicht genauso anziehen wie die Mutter, daß sie nicht so sein wollen wie die Mutter, in der Hinsicht sind sie verschieden.“*

### Bild deutscher Frauen/Mädchen:

Bei den Äußerungen über elterliche Vorschriften hat Leyla zur Illustration ihrer Position an einer Stelle den Vergleich zu deutschen Mädchen herangezogen. Mit dieser komparativen Strategie versucht sie ihre subjektiv erlebten Einschränkungen und Benachteiligungen zu erläutern.

Zunächst nennt sie dabei den Punkt mangelnder Autonomie:

*„Ich möchte einfach nicht irgendwie für alles 'ne Erklärung abgeben.“*

Weiterhin verweist sie auf die Delegitimierung ihrer Handlungsspielräume („In meinem Alter 'nen Freund haben zu dürfen“) und die großzügigere Handhabung der elterlichen Autorität bei deutschen Mädchen. Dabei stellt sie die Existenz dieser Autorität auch bei Deutschen nicht in Frage:

*„Ich mein, sie müssen natürlich auch Bescheid sagen, wenn sie irgendwo sind und was unternehmen wollen. Aber bei denen wird das öfter erlaubt als bei uns.“*

Selbstbild:

Sie ist der Auffassung, daß sie im Vergleich zu anderen jungen türkischen Frauen recht viele Freiheiten genießt, daß ihr einiges erlaubt wird, was „den anderen“ nicht erlaubt wird.

Sie glaubt, sie könne sich zumeist ihren Eltern gegenüber durchsetzen. Leyla geht davon aus, daß sie durch die Erziehung ihrer Eltern geprägt ist, wobei sie betont, daß sie einige Elemente dieser Erziehung auch weitergeben möchte. Auf Einzelheiten in diesem Zusammenhang geht sie jedoch nicht ein. Sie beschreibt sich selbst als eine teilweise emanzipierte Frau und beabsichtigt, dieser nicht ausführlich erläuterten Emanzipation in Zukunft noch mehr Raum zu geben.

FreundInnenkreis:

Leylas FreundInnenkreis besteht mehr aus türkischen als aus deutschen FreundInnen.

*„... ich bin eigentlich mehr mit Türken zusammen. Aber ich mein, ich hab auch deutsche Freunde.“*

Der Grund, den sie dafür angibt, liegt in unterschiedlichen Reichweiten der Verständigung. Sie vertritt die Auffassung, eine Unterhaltung mit Deutschen könne sie nicht auf dieselbe Art führen wie mit TürkInnen, weil Deutsche „ganz anders aufgewachsen“ seien.

Der Verweis auf die Unterschiedlichkeit der Sozialisierungen erklärt die Begrenzung der Redethemen mit deutschen Mädchen auf schulische Belange, während Türkinnen auch für persönliche, insbesondere familiäre Probleme in Frage kommen.

Das Kriterium der Selbstständigkeit dient ihr als Maßstab für die Offenheit und das Vertrauen, die sie in die Kommunikation einbringt.

Es gibt allerdings eine Ausnahme dieser von ihr vorgenommenen Generalisierung; eine Zeitlang war ihre beste Freundin eine Deutsche, mit der sie

„sehr viel“ über ihre „Probleme gesprochen“ habe, deren Anzahl und Gewicht zu dieser Zeit wohl aber auch geringer gewesen seien:

*„Aber damals war ich auch noch jünger. Ich mein, da hab ich nicht so viele Probleme gehabt wie jetzt.“*

Bild von Eltern/Familie:

Im Vergleich zu deutschen Eltern bezeichnet sie ihre Eltern als „streng“, im Vergleich zu türkischen Eltern als „weniger streng“. Meistens gäben ihre Eltern ihren Wünschen nach, ihre Mutter käme beispielsweise nach einem Streit in ihr Zimmer und erlaube dann das vorher Verbotene. Sie betont, daß ihre Eltern sich mit der Zeit geändert hätten, sie gäben ihr mit zunehmendem Alter mehr Freiräume. Außerdem verweist sie in diesem Zusammenhang auf Unterstützung, die sie durch ihre älteren Geschwister bekäme, die ihr bei der Durchsetzung ihrer Wünsche behilflich seien.

Zukunft allgemein:

Leyla ist der Auffassung, daß sich für türkische Frauen einiges im Laufe des Generationswechsels ändern wird. Sie weiß aber auch, daß sie durch eine bestimmte Erziehung geprägt ist und diese Veränderung dadurch begrenzt sein kann:

*„Ich denk mal, die Generation, also unsere Eltern die sind ja in der Hinsicht strenger, aber wir jetzt, die neue Generation, wenn die neue Kinder bekommt, denk ich mir, daß die nicht so streng mit ihren Kindern umgehen werden wie unsere Eltern. Also ich, ich persönlich behaupte das Gleiche. (...) Das sag ich zwar, aber ich weiß nicht, ob ich es tue, weil man sagt zwar vieles, aber im Grunde genommen, aber an vielen Beispielen seh ich selber, wie man selber erzogen ist.“*

Leyla sieht auch einen Veränderungsprozeß bei der Generation ihrer Eltern. Diese Wandlung bezöge sich einerseits darauf, daß ihre Eltern, sowie die der anderen jungen Frauen, ihnen mehr Freiraum gewährten, je älter sie, die Töchter, würden. Dies sei auch bei deutschen Eltern so. Andererseits meint sie, erlaubten die türkischen Eltern ihren Töchtern mehr als zu Beginn ihrer Zeit in Deutschland. Zumindest für ihre Mutter kann Leyla sagen, daß diese sich von dem, was ihre türkischen Freundinnen dürften, beeinflussen ließe. Wenn sie sehe, daß diesen bestimmte Unternehmungen gestattet seien, so erlaube sie es auch ihrer Tochter:

*„Sie sieht das anhand von anderen Mädchen, daß die sich freier bewegen und daher also darf ich auch ein bißchen mehr.“*

Zur persönlichen Zukunftsplanung:

Leylas Zukunftsplanung sieht eine Aufeinanderfolge verschiedener Elemente vor, die sich in ungefähr zeitgleichen Abständen aneinanderreihen: Beruf – Mann – Kinder – Wiederaufnahme der eigenen Berufstätigkeit.

Dieser konventionalisierte Ablaufplan ist verknüpft mit den von ihr angestrebten Zielen einer finanziellen Unabhängigkeit und des Durchsetzens der eigenen Meinung und sonstiger Wünsche und Interessen gegenüber ihrem Mann.

Das Vertrauen in die Kontinuität der in den Auseinandersetzungen mit ihren Eltern bewährten Durchsetzungskraft, scheint dabei auch ihren Blick in die Zukunft zu leiten und aufkommende Verunsicherungen zu vertreiben:

*„Ich werde auch meine Meinung durchsetzen können, hoffe ich. Werde ich. Ich werde mich durchsetzen.“*

Emanzipation:

Auf meine Frage, was sie sich unter Frauenemanzipation vorstelle, antwortet Leyla ganz spontan, sie sei emanzipiert:

*„Emanzipation der Frau. Ich sehe mich als eine emanzipierte Frau.“*

Danach nimmt sie dies als „im Spaß“ gemeint zurück. Vielmehr sei diese Selbsteinschätzung auf die Zukunft gerichtet, auf die Zeit, wenn sie nicht mehr bei ihren Eltern lebt, „nach deren Vorschriften“ sie sich bis dahin richten muß.

Gegenüber ihrem Mann strebt sie dann die bereits erwähnte Unabhängigkeit an; Emanzipation bezieht sich also auf ihn, nicht auf ihre Eltern. Damit wird es ihr möglich, sich gleichzeitig als emanzipiert und zugleich den Eltern gegenüber als loyal zu begreifen:

*„Wenn ich dann ausgezogen bin, werd ich ’ne selbständige Frau sein.“*

Frauenarbeit:

*„Also erstmal müßten sie in der Lage sein, sich zusammzusetzen. Türkische Frauen. Und über die Probleme zu sprechen. Und äh... versuchen, zu verbessern. Zu ändern. (...) Ihr Problem erkennen und auch bereit sein, es zu ändern.“*

Leyla plädiert also für eine Vernetzung türkischer Frauen, die sich über ihre Widerstände gegen eine Veränderung ihrer Situation hinwegsetzen wollen. Austausch und Bewußtwerdung seien die Voraussetzung für individuelle wie gemeinsame Wege zur Verbesserung.

Sie erläutert den Mangel einer gemeinsamen Basis am Beispiel elterlicher Strenge:

*„Ich weiß nicht, was man darunter versteht. Für die einen ist es nicht 'nen Freund haben, für die anderen heißt es, nicht in die Disco dürfen. Für die einen ist es wiederum, nicht weiter zur Schule zu dürfen.“*

Die Divergenz elterlicher Konzepte und die darauf gründende Vielfalt individueller Erfahrungen und daraus abgeleiteter Schemata macht also zunächst eine Sondierung erforderlich, wie elterliche Strenge erlebt werden, bzw. sich äußern kann. Erst in einem zweiten Schritt stünde dann die Überlegung in bezug auf mögliche Umgehensweisen an.

Leyla konzipiert eine sinnvolle Frauenarbeit demnach in erster Linie als kollektive Selbsthilfe, die zudem selbst zu organisieren sei.

Leylas Wunsch:

Fragt man/frau Leyla nach ihren Wünschen, so betont sie zunächst einmal den nach einem persönlichen Raum zum Ausleben ihrer Freiheit in Distanz zu ihren Eltern. Diesen persönlichen Raum will sie jedoch nicht alleine ausfüllen, sondern zusammen mit einer Freundin:

*„Am liebsten würde ich weg von zu Hause, 'ne eigene Wohnung haben mit 'ner Freundin und halt zur Schule gehen, kommen wann ich will, nach Hause kommen. Halt das tun, was mir gefällt.“*

#### 4.1.2. Aylin

Normen allgemein:

Die meisten der allgemeinen Normen, die Aylin benennt, lassen eine Trennungslinie, die zwischen den Geschlechtern verläuft, erkennen:

*„Also als erstes die Jungfräulichkeit. Dann, ähm... ja sie sollten keinen Freund haben. Auch nicht sehr viel mit Jungens zu tun haben.“*

Dazu kommen mit dieser Trennungslinie verbundene konkretere Verhaltensnormen wie zum Beispiel eine eingeschränkte Ausgeherlaubnis und das Vermeiden kurzer oder tief ausgeschnittener Kleidung.

Darüber hinaus verweist sie auf die Norm „Hausarbeit“, die als Regel des familiären Zusammenlebens verstanden werden kann.

Aylins Position zu diesen Vorschriften kann als selektive Übereinstimmung bezeichnet werden. Die Regeln, die für sie persönlich mit Sinn behaftet sind, kann sie akzeptieren:

*„...daß ich halt eben, bevor ich heirate, nicht mit jemand anders schlafe.“*

Kein Verständnis kann sie dagegen für die generelle Einschränkung des Kontakts zu Männern aufbringen. Sie lehnt es ab, daß solche Kontakte automatisch sexualisiert werden:

*„Man kann auch nur eine reine Freundschaft mit Jungens eingehen, ohne daß da irgendwie sofort was sein muß.“*

Normen persönlich:

Die eben erläuterte selektive Übereinstimmung leitet über zu dem Bereich der Normen, die für Aylin selbst Gültigkeit haben. Zunächst ist dabei eine weitgehende Deckungsgleichheit mit den allgemeinen Normen festzustellen.

Als von ihr akzeptierte Norm stellt sie zum Beispiel die Gastfreundschaft dar, deren Erfüllung sie nicht als Belastung, sondern als „ganz normal“ empfindet.

Das folgende Zitat enthält zusätzliche Informationen, die schon auf ihre Art der Handhabung von Normen verweisen, auf die ich danach zu sprechen kommen werde.

*„Daß ich halt eben mich ein bißchen zügeln sollte, was meine Freunde angeht. (...) Daß mein Vater das auf keinen Fall erfährt. Und daß mich halt eben nicht so viele sehen und sagen können, guck mal, Deine Tochter ist nur mit Jungens zusammen, das ist eine, in Anführungsstrichen.“*

Hier deutet sich schon ein interner familiärer Pakt mit ihrer Mutter an, die als Bündnispartnerin in manche von Aylins Geheimnissen eingeweiht ist.

## Umgang mit Normen:

*„Wenn ein türkisches Mädchen sagen sollte, ich mache nichts heimlich, die lügt.“*

Mit dieser Aussage verweist Aylin auf die weite Verbreitung von Heimlichkeiten als gängige Strategie gegenüber elterlichen Normen. Von dieser Regel gebe es nur zwei Ausnahmen; zum einen so rigide Regeln, die gar keine Gelegenheit zu Heimlichkeiten offen lassen; zum anderen die wenigen Mädchen, die gar keinen Normen unterworfen seien.

Aylin selbst erweitert ihre Spielräume auf unterschiedliche Arten:

So zum Beispiel durch Abmachungen mit ihren Eltern: so ist es für sie üblich, durch das Erbringen von Gegenleistungen (z. B. zusätzliche Hausarbeit) persönliche Freizeit auszuhandeln, dann durch familiäre Bündnisse mit ihrer Schwester und ihrer Mutter, die ihr aufgrund ihrer größeren „Toleranz“ mehr Zugeständnisse einräumt und die damit auch – wie bereits erwähnt – als Ansprechpartnerin neben ihrer Schwester in Frage kommt. Ein weiteres Mittel sieht sie in der Entwicklung von Heimlichkeiten und/oder offenen Lügen, wobei sie Übertretungen von Normen auf verschiedene Arten zu verschleiern sucht: So zu einen durch Verfälschungen, bei denen die sich „offiziell“ mit ihrer Freundin getroffen hat, wenn sie mit ihrem Freund unterwegs war; zum anderen durch Ausreden, wie: „Meine Uhr ist stehengeblieben“ – wenn sie zu spät nach Hause gekommen ist. Dann durch das Leugnen und Konstruieren falscher Alibis, wenn sie damit konfrontiert wird, daß sie an einem „verbotenen Ort“ oder mit einem Jungen gesehen wurde.

Aylin spricht aber auch von Entwicklungen innerhalb ihrer Familie, die sie auch z. T. ihrer Beharrlichkeit zuschreibt. So ist mittlerweile ihr Rauchen innerhalb der Familie weitgehend akzeptiert. Zudem sei auch die Kontrolle der Eltern nicht allgegenwärtig, z. B. wenn sie bei ihrer Schwester auf ihren Nefen aufpaßt.

Aufgrund des Bündnisses mit ihrer Mutter empfindet sie es als unangenehm, daß sie diese trotzdem zuweilen belügen muß, nämlich dann, wenn ihr deren Fragen zu weit gehen. Zukünftigen eigenen Kindern würde sie selbst – in Grenzen – größere Freiheiten einräumen, um ihnen solche Konflikte der Legitimierung ihres Tuns zu ersparen.

Ihr „aber auch nicht zu viel“ in der Schilderung ihrer Erziehungsvorstellungen, deutet ihre differenzierte Einstellung zu den Vorschriften ihrer Eltern an. Sie lehnt nicht alle grundsätzlich ab, sondern hat bestimmte Aspekte als sinnvoll erachtet und von daher übernommen.

Aylin vermittelt auch nicht den Eindruck, als unterwerfe sie sich nur ohnmächtig der elterlichen Autorität. Sie scheint sich den Vorschriften nicht ausgeliefert zu fühlen, sondern hat je nach Situation verschiedene Umgangsformen damit.

## Typisch türkische Frau:

Wenn überhaupt, dann ist für Aylin eine „typisch türkische Frau“ nur an einer beschreibenden Wiedergabe von Äußerlichkeiten festzumachen. Aber selbst ein verhülltes und ungeschminktes Erscheinungsbild, noch durch ein Kopftuch untermalt, lasse laut Aylin nicht den Rückschluß auf traditionell orientierte Werte und Einstellungen zu. Sie illustriert dies am Beispiel ihrer Mutter, die in ihrer Kleidung durchaus traditionellen Klischees entspreche, trotzdem aber „auch irgendwie europäisch denke“. Die Freiräume, die sie ihr zugestehe, führten die Unangemessenheit der Gleichsetzung des Tragens eines Kopftuchs mit Engstirnigkeit vor Augen.

Mit der von ihr selbst eingeführten Kategorie „europäisch“ ist Aylin dann aber auch wieder unzufrieden. Sie treffe auch nicht den Kern dessen, was sie sagen will, sondern fülle bloß eine Lücke:

*„Also nicht gerade europäisch, sondern – wie soll ich sagen – fällt mir nicht ein, was man also dazu sagen könnte.“*

Schließlich geht sie dazu über, die Kategorie „typisch türkisch“ generell zurückzuweisen, indem sie bemerkt, daß „es ja auch keine typisch deutsche Frau gibt“.

Die Unterschiedlichkeit zwischen deutschen und türkischen Mädchen seien nicht größer als die Vielfalt deutscher und türkischer Mädchen in jeder Gruppe für sich. Damit weist sie die Konstruktion des Kulturkonflikts explizit als Erklärungsmodell zurück.

*„Es gibt ja auch solche und solche. Nicht nur im türkischen, auch im deutschen. (...) Also die sich mehr zurückhalten, so nicht viel, nicht ganz so aufgeschlossen sind. Und es gibt welche, die halt eben sehr aufgeschlossen sind und sich halt eben von nichts zurückhalten. (...) Kann man gar nicht irgendwie einordnen. Sehr verschieden.“*

Türkische Frauen seien – genau wie deutsche – nicht in eine Kategorie einzuordnen. Vieles sei „normal“ – Normalität also kein klar abgegrenztes Feld.

## Deutsche:

Aylin führt aus, daß sie zwar Kontakte zu den deutschen NachbarInnen, ehemaligen KlassenkameradInnen hätte, aber diese Kontakt eher oberflächlicher Natur seien:

*„Ich verstehe mich zwar mit Deutschen. Aber ich könnte nicht soviel mit denen unternehmen, wie ich mit meinen Landsleuten halt eben unternehme.“*

Früher hätte sie mehr Kontakt zu Deutschen gehabt:

*„Ich bin mit Deutschen aufgewachsen. Ich war anfangs nur mit Deutschen zusammen, von der 5. bis zur 8. Klasse ungefähr. Nur mit Deutschen. Auch freizeitmäßig.“*

Dies habe sich aufgrund von Meinungsverschiedenheiten geändert. Aylin beschreibt, wie sie von deutschen KlassenkameradInnen „ausgetrickst“, oder wie sie bei gemeinsamen Aktionen „im Stich gelassen“ wurde. Zusammenfassend erläutert sie zu diesem Thema:

*„... ich sollte immer ähm, die immer so, wie soll ich sagen, die mich ein bißchen unterdrückt haben halt eben. So, die haben gedacht, die könnten mit mir umspringen wie sie wollten. Das hab ich mir dann irgendwann nicht mehr gefallen lassen.“*

Als ich Aylin an anderer Stelle frage, ob sie sich vorstellen könne, auch mit Deutschen über ihre heimlichen Strategien zu reden, antwortet sie:

*Aylin: „Also vorstellen könnt ichs mir schon. Aber ob die es auch verstehen. Das kann ich mir nicht vorstellen. Weil in der Schule war das auch so, die wollten dann immer weg und dann mal auch länger wegbleiben. Und ja, ich durfte dann nicht so lange. Ja, warum nicht? Ja, ich darf nicht. Ach, frag doch mal. Ich darf nicht. Ach, warum nicht? – und diese Fragerei. Warum. Man erklärt es denen und entweder wollen sie es nicht verstehen oder sie verstehen es wirklich nicht. Natürlich gibt es auch durchaus Deutsche, die das verstehen. Also, aber auch nur, nehm ich mal an, die Deutschen, die auch etwas Kontakt mit türkischen Familien haben.“*

*Interviewerin: „Wie geht das denn aus in solchen Situationen, mit ihrem, komm wir gehn weg und ...“*

*Aylin: „Ja, dann heißt es immer: ‚Ach du, du darfst doch sowieso nicht.‘ Also, dann wird man doch ein bißchen ausgeschlossen.“*

Aylins bezeichnet ihre Erfahrung mit Freundschaften zu Deutschen als enttäuschend. Sie sagt, daß sie zwar oberflächliche Kontakte habe, aber ihre näheren Kontakte seien davon gekennzeichnet, daß sie diesen Freunden nicht vertrauen könne; sie sei im Stich gelassen, unterdrückt worden, fühle sich unverstanden und ausgeschlossen. Sie unterhält zwar weiterhin oberflächlich Kontakte zu den ehemaligen KlassenkameradInnen, aber nähere Kontakte unterhält sie eher zu TürkInnen, bei denen sie nicht unter den permanenten Druck gerät, die Form ihres Seins immer wieder begründen zu müssen.

Selbstbild:

Aylin sieht sich selbst zunächst mal als temperamentvoll, aufgeschlossen, vorlaut und frech und betont, sie sei „schon etwas freier erzogen worden“.

## Bild von Eltern/Familie:

Aylin beschreibt ihre Mutter als toleranter als ihren Vater. Die Mutter erföhre mehr über sie, wird von ihr als mögliche Bündnispartnerin gesehen. Allgemein geht sie davon aus, daß sich ihre Eltern an vorher von ihnen kritisierte Verhaltensweisen gewöhnen können (Beispiel: Verbot des Rauchens). Sie weist aber auch darauf hin, daß ihre Eltern empfindlich auf Kommentare anderer reagierten, sie in ihren Urteilen von den Kommentaren dieser anderen abhängig seien.

## Zukunft allgemein:

Aylin vertritt die Auffassung, daß sich im Laufe der Zeit einige Veränderungen in der Situation türkischer Frauen ergeben werden. Die nachkommende Generation werde mehr Freiheiten genießen. Aus ihren Erläuterungen geht dabei nicht klar hervor, ob Aylin Veränderungen nur in Zusammenhang zu dem folgenden Generationswechsel bringt oder ob sie davon ausgeht, daß die jetzige Elterngeneration ihren jüngeren Kindern mehr Freiheiten gewähre als den älteren. Da sie jedoch explizit auf Veränderungen, die bei ihren Eltern erfolgt sind, eingeht, dürfte anzunehmen sein, daß sie die Zunahme von Veränderungen und damit einhergehenden Freiheiten auch auf ihre Generation bezieht:

*„Also, die nach uns kommen, also die Jüngerer, die jüngere Generation, sagen wir mal, also wir sind ja schon ein bißchen älter. Allzu sehr alt sind wir ja nicht. Aber die Jüngerer so, die z.Zt. so noch 12 bis 13 sind, ich nehme mal an, daß die viel freier werden. Oder meine Kinder, wenn ich heiraten sollte. Das die viel freier sind, also viel anders, sehr anders auch erzogen werden als wir.“*

Diese Einschätzung ist aber auch von einer ambivalenten Haltung gekennzeichnet. Aylin sieht die Gefahr, daß bei den nächsten Generationen die türkische Kultur immer mehr „in Vergessenheit“ gerate:

*„Ich bin hier geboren, hier aufgewachsen. Ich hab auch sehr viel von der deutschen Kultur und Mentalität mitgekriegt. Und die nach uns, also unsere Kinder, die werden vielleicht nicht ganz so frei, aber deren Kinder bestimmt, weil die wachsen hier auf, die türkische Kultur hier in Deutschland, die geht so langsam hier verloren. Bei uns Türken. Bei den Jugendlichen. Es gibt sehr viele, die schon Deutsch eingestellt sind. Die gar nicht mehr soviel über ihre eigene Kultur wissen. Das ist eigentlich sehr schade.“*

Während Aylin im restlichen Interview kaum die Kategorien „deutsche“ und „türkische“ Kultur benutzt, greift sie an dieser Stelle darauf zurück. Hier wäre zu überlegen, ob bei eigenen Veränderungsprozessen, bei denen eine Kontinuität und eine Anbindung an alte Strukturen trotz der Veränderungen wahrgenommen wird, die Gefahr der Entfremdung nicht empfunden wird.

Bei Veränderungen von anderen ist diese Kontinuität vielleicht nicht in dieser Form von ihr erfassbar und wird daher als grundsätzlich und bedrohlich empfunden.

Gleichzeitig ist zu beachten, wie bestimmte Veränderungen beschrieben werden. Wenn sich türkische Jugendliche von ihren Eltern distanzieren, wird dies als Verdeutschung oder als Generationswechsel betrachtet. Bei der Attribuierung der Veränderung wäre zu überlegen, von welcher Seite diese ausgeht. Einerseits könnten es die türkischen Eltern sein, die in der Abgrenzung ihrer Sprößlinge eine Verdeutschung sehen. Andererseits könnte dies eine Zuschreibung von deutscher Seite sein, in der im Theoriekapitel beschriebenen Form.

Neuerungen, die von der jüngeren Generation eingebracht werden, werden von der älteren Generation als „befremdlich“ empfunden.

Zur persönlichen Zukunftsplanung:

Aylins Vorstellungen in bezug auf ihre Zukunft formuliert sie als „Traum“. An erster Stelle steht dabei ein Beruf, der sie ausfüllt. Eine eventuelle Ehe wäre für sie eine Konzession an die Wünsche ihrer Eltern; sie „muß nicht unbedingt heiraten, um glücklich zu sein.“ Aber selbst bei diesem Zugeständnis hätten ihre Wünsche und Vorstellungen eine eindeutig leitende Funktion: „Natürlich aber nur mit dem, den ich auch will. Sonst nicht.“

Im übrigen sind ihre Zukunftsideen vornehmlich sozial orientiert:

*„Mit Freunden ausgehen. Oder Freunde einladen. (...) Viel Zeit mit Neffen und Nichten: Ja und ich möchte ja auch ziemlich gern in der Welt 'rumreisen.“*

Diese Vision von einer unabhängigen und selbstgestalteten Zukunft sieht sie am ehesten durch eine Heirat bedroht.

### 4.1.3 Belgin

Normen:

Für Belgin sind allgemeine und persönliche Normen identisch. Auf meine Frage danach lenkt sie den Blick sofort auf die Familie. Diese sei die wichtigste normgebende Instanz in bezug auf „was wir können, also was wir machen müßten, was wir nicht können“.

Belgin unterscheidet dabei zwischen Regeln familiären Zusammenlebens und Normen in Bezug auf persönliche Angelegenheiten. Erstere kennzeichneten sich durch Anforderungen (z. B. Hausarbeit), letztere durch Verbote. Hier nennt sie vor allem die elterliche Haltung zu einer möglichen Partnerschaft mit einem Mann. Eine solche sei nur unter der klaren Perspektive einer späteren Heirat akzeptabel; eine von vornherein als befristet angesehene Beziehung wäre dagegen „schon ziemlich schwer“ durchzusetzen. Aus Rücksicht auf ihre Eltern kann sie dieses Gebot auch akzeptieren: „Und ich möchte denen das auch nicht irgendwie antun jetzt.“ Zudem könne sie sich einen Freund rein zeitlich „jetzt auch gar nicht leisten“.

In anderen Bereichen persönlicher Angelegenheiten, wie z. B. Berufsausbildung, kenne sie solche Maßgaben ihrer Eltern nicht.

Anders sei dies wiederum, wenn sich das Thema um die Art ihrer Kleidung drehe. Belgin konstatiert hier einen Wandel in der bisher liberalen Einstellung ihrer Eltern, seitdem diese eine Pilgerfahrt nach Mekka unternommen hätten. Plötzlich hätten religiöse Vorschriften Einfluß auf das, was sie tragen dürfe. Die Eltern führten dabei auch ihr Ansehen als Pilger ins Spiel:

*„Ja weil sie jetzt aus Mekka gekommen sind, und das gehört sich nicht, wenn die Tochter jetzt einfach so rausgeht, wo die dann Nachbarn und Bekannte sehen, und dann würden sie nämlich sagen, daß die Tochter von denen, die in Mekka waren, sich so ankleidet. Das gehört sich nicht.“*

Umgang mit den Normen:

Belgin ist ihrer Meinung nach zu spät mit den veränderten Anforderungen ihrer Eltern konfrontiert worden. Sie sagt, sie sei jetzt nicht mehr „einfach umzuändern“:

*„Und jetzt, nachdem ich 18 bin, kommen sie, was weiß ich, ich dürfte mich jetzt nicht so freizügig anziehen... Und das fällt mir einfach zu schwer, weil ich hab schon meine Persönlichkeit. Und sie können mich jetzt nicht biegen. Ich bin, wie sagt man bei uns, junges Baum, das noch grünt, kann man noch biegen. Aber die eben nicht so grün ist, ich bin jetzt nicht mehr grün, ist bißchen schwierig.“*

Sie könne zwar ihre Eltern „verstehen“, die unter dem „Druck von der Gesellschaft“ stünden, aber sie ließe den Druck nicht an sich weitergeben („laß mir das nicht gefallen“).

Aus Belgins Schilderung, wie sie sich in solchen Auseinandersetzungen durchsetze, wird deutlich, daß sie mit ihrer Hartnäckigkeit den elterlichen Einfluß in seine Schranken verweist:

*„Und wenn ich das dann trotzdem mache, ja was sollen die machen, ich bin schon erwachsen. Das geht nicht mehr. Das merken die, also das wissen die jetzt auch.“*

Ihre Volljährigkeit dient ihr zur Legitimierung ihres Handelns. Ähnliche Vorgehensweisen finden sich auch beim Thema ‚Heimlichkeiten‘ wieder. Aufgrund der Erfahrung, sich auch auf andere Weise durchsetzen zu können, bedarf sie der Heimlichkeiten nicht. Von daher formuliert sie im Gegenzug ihren Anspruch auf Ehrlichkeit gegenüber den Eltern, die zumindest erwarten dürften, zu wissen, wo ihre Tochter ihre Zeit verbringe:

*„Ich sag die Wahrheit wohin ich gehe. Ob sie dann schimpfen oder nicht, ich mach’s einfach.“*

Typisch türkische Frau:

Belgin hat sichtlich Schwierigkeiten, die Frage nach der „typisch türkischen Frau“ zu beantworten. Zunächst einmal will sie genauer wissen, welche Gruppe von „typisch türkischen Frauen“ ich denn meine. Es wird klar, daß es für sie nicht eine Kategorie von typisch türkischer Frau gibt:

*„Typisch türkische? Da müßte ich dich erstmal fragen, worauf Du jetzt spekulierst? Ich meine, es gibt viele Bereiche wo typische türkische Frauen sind. Es gibt türkische Frauen, die in der Türkei leben. Da müßte man auch schon jetzt differenzieren wo sie lebt. Im Dorf, in der Stadt?“*

Auch als sich sie auffordere, einfach zu sagen, was sie spontan mit diesem Begriff assoziiert, kann sie zunächst nichts mit ihm verbinden:

*„Typisch türkische Frau. Hhm. Wenn ich typisch türkische Frau sage, typisch, dann würde ich mehr die ... typisch wer?“*

Nach dieser schwierigen Einleitung zum Thema vertritt Belgin die Meinung, daß die „typisch türkische Frau“ ein Entwurf der Elterngeneration sei. Die Eltern hätten die Absicht, den Töchtern zu vermitteln, daß eine typisch türkische Frau häuslich sei, behütet im Elternhaus lebe und „nahtlos“ in die Ehe übergehe. Typisch türkische Frauen seien diejenigen, die sich diesen Entwürfen entsprechend verhielten:

*„Typisch türkische Frau. Die sich zum Beispiel nicht freimachen kann. Könnte schon. Aber nicht, nicht den Mut dazu hat.“*

Belgins Einschätzung zufolge füge sich die Hälfte der Frauen ihrer Generation dem Erwartungsbild der Eltern. Die andere Hälfte befreie sich davon:

*„Also ich würd's bei der zweiten Generation von den Kindern, daß die zur Hälfte sind. Also zur Hälfte jetzt die sich wirklich so selbständig sein wollen, die es auch schaffen und 50 % wirklich von der anderen Seite eben.“*

Zunächst erscheint Belgien – konfrontiert mit dem Begriff „typisch türkische Frau“ – verwirrt. Für sie gibt es verschiedene Typen türkischer Frauen, die näher zu bestimmen seien. Bei weiterem Beharren meinerseits auf eine Füllung dieses Begriffes, vermute ich, entscheidet Belgien sich für den Typ typisch türkischer Frau, mit dem sie sich auseinandersetzt, von dem sie sich abzugrenzen trachtet. Typisch türkisch hat hierbei auf jeden Fall eine negative Konnotation.

Kontakt zu Deutschen:

Belgien gibt an, in der Schule Kontakt zu Deutschen zu haben. Dieser Kontakt diene eher funktional zur Erfüllung bestimmter „gemeinsamer Ziele“ wie zum Beispiel das Lernen für eine Klausur oder „Fetenvorbereitung“.

Selbstbild:

Schon ihre Handhabung der Normen hat aufschlußreiche Hinweise auf Belgins Selbstbild gegeben.

Sie hat dort das Bild des „jungen Baumes“, der zwar „noch grün“ und biegsam sei, zur Veranschaulichung herangezogen. Sie aber sei „jetzt nicht mehr grün“, sondern eine junge Frau, für die bestimmte Werte bereits feststünden und die in gewissen Bereichen, unabhängig von ihren Eltern, ihre eigene Position vertrete und ihre eigene Ziele verwirklichen könne.

Bild von türkischen/deutschen Freundinnen:

Bei ihren drei türkischen Freundinnen konstatiert sie eine gemeinsame Verständigungsbasis auf der Grundlage vergleichbarer Erfahrungshintergründe, die Nachfragen zum Verständnis überflüssig machten.

Mit ihrer deutschen Freundin habe sie viel Geduld aufbringen müssen. Erst jetzt – nach drei Jahren – „braucht sie nicht nochmal nachzufragen“. Damit unterliegt Belgien in dieser Freundschaft nicht mehr dieser dauerhaften Begründungsnotwendigkeit, um ihr Handeln nachvollziehbar zu machen. Dieses Beispiel scheint zu veranschaulichen, daß Deutsche erst türkische Zusammenhänge kennenlernen, gleichsam eingeweiht werden müssen, um türkische Mädchen und Frauen zu verstehen.

### Bild von den Eltern:

Belgin beschreibt ihre Eltern als religiös. Sie hätten die Pilgerfahrt nach Mekka unternommen. Die Eltern seien selbst einem Druck von ihrer Umgebung ausgesetzt, die von ihnen nach der Pilgerfahrt mehr korantreues Verhalten erwarte. Die Eltern hätten sich vor ihrer Pilgerfahrt nicht so sehr in die Belange ihrer Tochter eingemischt. Es sei ihnen auch klar, daß sie auf das Verhalten ihrer erwachsenen Tochter einen nicht so großen Einfluß hätten.

### Zukunft allgemein:

Veränderungsmöglichkeiten in Bezug auf die Lebenssituation von Frauen sieht Belgin vor allem in beruflicher Bildung, die das Erlangen eines größeren Selbstbewußtseins ermögliche: „Ja durch die Ausbildung fühlt man sich frei eben.“

Mittels solcher Wege ließen sich eigene persönliche Normen und Werte entwickeln; der Beruf sei eine „Hilfe, daß man eigentlich zu sich selbst findet“.

Veränderung vollzieht sich aus ihrer Warte durch die Reifung der eigenen „Persönlichkeit“, ist also eine individuell zu bewältigende Aufgabe. Ziel dabei sei eine vom Willen der „Eltern oder überhaupt [der] Gesellschaft“ unabhängige eigene Position.

### Zu persönlichen Zukunftsperspektiven:

Belgin möchte in der Zukunft ihre FreundInnen nicht verlieren. Weiterhin würde sie gerne eine eigene Wohnung haben, um zu erkennen, daß sie auf eigenen Beinen stehen kann. Sie formuliert den Wunsch, eventuell noch studieren zu wollen. Daneben macht sie Pläne für die Zukunft, die sie als Träume bezeichnet. So nennt sie an erster Stelle eine Weltreise, dann den Wunsch, für ein paar Monate in irgendein anderes Land zu fahren, oder aber auch „eventuell“ in Australien zu leben. Sie erzählt, daß sie sich auch vorstellen könne, nach Australien auszuwandern, so es dort weniger Rassismus gäbe. Sie meint, sie müsse es doch „schaffen“, da ihre Eltern – aus einem Dorf aus der Türkei stammend, mit einer geringer Schulbildung – die Migration nach Deutschland ja auch „geschafft“ hätten:

*„Ich denke, meine Eltern haben es geschafft vom Dorf in der Türkei, wo sie wirklich nur Grundschule gemacht haben, keine Erfahrung so, und sind nach Deutschland gekommen. Warum soll ich es nicht schaffen, wo ich jetzt wirklich die Schule hab, ’nen Beruf, warum soll ich es nicht schaffen, in einen anderen Kontinent zu gehen, wie Australien.“*

Bezeichnung für die Eigengruppe:

Belgin kann für sich und ihre Freundinnen keine Gesamtgruppenbezeichnung finden. Sie seien alle türkischer Herkunft und gleich alt, aber sonst könne sie keine gemeinsame Beschreibung finden:

*„Im allgemeinen könnte ich jetzt sagen, daß wir sind junge, türkische Frauen. O.k. Aber jede, jede von diesen Personen hat ja auch Individualität. Das mein ich. Also, ich könnte jetzt nicht von, also von den ganzen im allgemeinen sprechen... Ja, also nur eben woher die kommen. Die kommen aus der Türkei. So z.B. und wie alt.“*

#### 4.1.4 Nursel

Normen allgemein:

Nursel benennt als allgemeine Normen diejenigen, die als Trennungslinie zwischen den Geschlechtern fungieren:

*„Nicht weggehen, keinen Geschlechtsverkehr haben können, keinen Freund haben.“*

Sie zeigt aber noch eine weitere Konsequenz des Verbots, auszugehen auf, nämlich daß dadurch auch Freundschaften zu anderen Mädchen erschwert würden.

Es ist festzuhalten, daß auf diese Art diese Norm noch stärker wirkt, als es ihr eigenes Ziel ist.

Normen persönlich:

Innerhalb des Spektrums an Normen, die sie selbst zu befolgen hat, haben diese Bestimmungen gewisse Einschränkungen erfahren.

So führt sie es als ihr Verdienst an, inzwischen „bis 2.00/3.00 Uhr morgens weggehen“ zu können, wobei sie ihren Eltern auch über ihre Gestaltung dieser Freizeit Auskunft gebe. Sofern ihre Eltern und besonders ihr Vater ihr nicht widersprechen, versteht sie dies als Akzeptanz ihres Tuns: „Aber ich denke, wenn er nichts sagt, akzeptiert er es.“ Einen Freund dürfe sie dann haben, wenn „es wirklich ernst ist“. Ansonsten gelte auch für sie die Regel, keinen Freund zu haben.

In bezug auf ihre Kleidung unterliege sie keinen Maßgaben. Einen hohen Stellenwert für ihre Eltern hätten aber Abitur und ihr Studium, in Bezug auf die sie auch die Funktion einer Antriebsfeder gehabt hätten. Insgesamt sei sie „sehr locker aufgezogen“ worden.

Umgang mit den Normen:

Diese Liberalität der Eltern hat auch Spielräume für den Umgang mit den gesetzten Normen eröffnet:

*„Eigentlich kann ich alles mit denen reden. Aber wiederum einige Themen wieder nicht. Zum Beispiel, jetzt 'nen Freund zu haben.“*

In dieser Aussage steckt die Diskrepanz zwischen den elterlichen Beteuerungen sich austauschen zu können und der Realität, wie sie von Nursel erlebt wurde, als sie einmal von ihrem Freund erzählte.

Nach einer Zeit habe ihr Vater dann doch die Ernsthaftigkeit dieser Beziehung eingefordert: „Aber wenn das nur so ist, dann möchte ich, daß Du nicht mehr mit ihm zusammen bist.“

Trotz des Verständnisses für die Schwierigkeit ihrer Eltern, sich mit solchen Neuerungen zu arrangieren, habe sie aber dennoch diese Beziehung nicht beendet. „Irgendwann“ habe es aber „von selber nicht geklappt“, worauf sie sich für die Zukunft entschlossen habe, eine mögliche neue Beziehung vor ihren Eltern zu verbergen, um möglichen Komplikationen aus dem Weg zu gehen.

Typisch türkische Frau:

Nursel erklärt dazu, nur ihre „Mutter als Vorbild“ zu haben, und wisse nicht, wie andere türkische Frauen lebten. Was sie von den Nachbarinnen mitbekäme, sei, daß diese ein Hausfrauenleben führten, auch arbeiteten und „nach den Normen der türkischen Gesellschaft“ lebten.

Nursel scheint diesen Begriff nicht füllen zu können. Es ist anzunehmen, daß sie bei typisch türkischer Frau an ihre Muttergeneration denkt, da sie zum Beispiel nicht sich oder ihre Freundinnen in Betracht zieht.

Nursel betont, es gäbe noch zu wenig „neue türkische Frauen“. Unter diesem Begriff scheint sie beruflich erfolgreiche Frauen zu verstehen. Sie hält aber fest, daß sich – wenn auch langsam – ein Wandel vollziehe:

*„Das ist selten anzutreffen. Noch selten. Obwohl jetzt mehr studiert wird, daß türkische Mädchen mehr aus sich machen. Geschweige jetzt Ausbildung machen und dann weiter noch sich bilden. Also ich denke, viele türkische Mädchen wollen nicht mehr abhängig sein, was sie von den Müttern sehen. Daß die Mutter immer abhängig ist von dem Mann, weil er das Geld nach Hause bringt, und sie, geschweige denn, die deutsche Sprache nie gelernt hat, weil der Vater immer gesagt hat, du brauchst doch keine deutsche Sprache, wozu denn, ich weiß deutsch und das reicht.*

*Oder was heißt Führerschein. Ja, seit ein paar Jahren machen jetzt alle türkischen Frauen Führerschein. Was jetzt normal geworden ist. Aber sonst ...“*

Obwohl Nursel einige Veränderungen aufzählt, scheinen diese für sie noch zu wenige zu sein. Vor allem ist hier die Veränderung patriarchal geprägter Denk- und Handlungsstrukturen zu nennen, die sie am liebsten aufgebrochen sähe. Mit dem Begriff „neue türkische Frau“ setzt sie ein Konzept gegen gängige Klischees und Stereotype, die mit ihrer Muttergeneration assoziiert sind.

Bild von Deutschen:

Nursel trifft bei ihrer Charakterisierung Deutschlands und der Deutschen eine Unterscheidung zwischen einer informellen und einer formellen Ebene, die sie jeweils getrennt bewertet. Informelle Kontakte sind in diesem Zusammenhang deutlich schlechter konnotiert.

Am Beispiel ihrer deutschen Freundin, „die überhaupt nicht wie 'ne Deutsche ist“, demonstriert sie das, wovon die Freundin die Ausnahme der Regel darstellt: „dieses Fremdsein, diese Kühle, dieses Abweisende.“ Gegen diese Distanz stellt sie das „Verständnis“ und das „Spontane“ ihrer Freundin. Die Art ihrer Schilderung erinnert mich dabei an Zuschreibungen vom „Ausland“ („Fremdsein“).

Neben dieser negativen Bewertung der informellen Ebene steht die positive Sicht auf formale Aspekte deutscher Rechtsstaatlichkeit:

*„Z. B. gibt's hier keine Bestechungen. Wenn ich irgendwie zu schnell gefahren bin, dann krieg ich 'ne Mahnung vom Polizisten (...) und muß zum Gericht. Und in der Türkei gibst Du mal 'nen Hunderter, (...) dann kannst Du wieder gehen.“*

Um ihre Erfahrungen zu erläutern, greift Nursel hier auf übliche Klischees wie ‚kühle, aber ordentliche Deutsche‘ und im Gegensatz dazu ‚emotionale, aber chaotische SüdländerInnen‘ zurück, zu denen sie die TürkInnen zählt.

Selbstbild:

Nursel gibt an, im Gegensatz zu den anderen türkischen Frauen freier erzogen worden zu sein:

*„Also vielleicht liegt das auch zum Teil bei den türkischen, daß ich aus 'ner ganz andern Familie komme und auch 'ne ganz andere Erziehung genossen habe als diese andern Mädchen. Also ich hab, bin sehr locker aufgezogen worden...“*

Sie erklärt, zwischen zwei Nationalitäten zu stecken, wobei sie mehr zu der türkischen tendiere als zu der deutschen. Nursel betont, daß sie keine Deutsche sei, auch wenn ihr das öfter gesagt werde.

*„Viele Leute fragen mich, wie du willst zurück. Du bist doch hier geboren. Du bist doch ne Deutsche. Ich bin keine Deutsche. Ich fühl mich gar nicht deutsch. Auch wenn ich nen deutschen Paß habe.“*

FreundInnenkreis:

Obwohl sie angibt, daß in ihrem FreundInnenkreis die Anzahl der Türkinnen überwiege, hat Nursel eher einen als international zu bezeichnenden Freundinnenkreis. Ihre „sehr gute“ deutsche Freundin stellt sie als für eine Deutsche sehr untypische Frau dar. Insgesamt betont sie die Unterschiede von Themen, die in Freundschaften mit Deutschen geteilt würden und den Themen, die in Freundschaften mit Türken geteilt würden. Als Gründe hierfür gibt sie unter anderem verschiedene Bildungsniveaus an.

### Bild von Eltern/Familie:

Nach eigener Aussage geben ihr ihre Eltern viel Freiraum. Sie beschreibt ihre Eltern als „locker“ und betont, daß ihr Vater „vernünftig“ mit ihr bei Meinungsverschiedenheiten rede. Problematische Themen, die innerhalb der Familie nicht behandelt werden könnten, seien Beziehungen zu Männern. Generell gelte jedoch in Bezug auf dieses Thema, daß Ehepartner/Innen immer von dem/der Betroffenen selbst ausgesucht würden.

### TürkInnen in der Türkei:

Gemäß ihrer vorherigen Aufteilung schreibt Nursel den TürkInnen, die in der Türkei leben, negative Eigenschaften zu, so zum Beispiel, daß sie verlogen und chaotisch seien. Von diesen Türkinnen grenzt sie sich ab:

*„Ja, erstens sind wir nicht falsch, würd ich mal sagen. Wir sind viel zu ehrlich gegenüber dem als Vergleich jetzt die in der Türkei. Also an erster Stelle steht bei denen Lügen, den andern ausnutzen, den andern in die Scheiße hauen und wir sind zu ehrlich irgendwie. Wir sagen das, was wir denken und wir haben die Gesetze kennengelernt wie hier.“*

Als positives Merkmal der TürkInnen in der Türkei sei festzuhalten, daß sie viel „lockerer“ als Menschen in Deutschland seien. Außerdem sei dort die Bedeutung von Arbeit „nicht so überhöht“ wie hier.

### Zukunft allgemein:

Nursel führt den Veränderungswillen junger türkischer Frauen auf deren gestiegenes Bildungsniveau und das für die eigene Entwicklung unattraktive Modell ihrer von Männern abhängigen Mütter zurück. Die Normen an sich würden jedoch fortbestehen, es obliege der Initiative der einzelnen Frau, diese für sich neu zu interpretieren oder ganz verwerfen; genauso nehme sie es sich für sich selbst vor.

*„Obwohl ich nicht sagen könnte, ob ich das übernehmen werde bei meinen Kindern. (...) Wie gesagt, ich mach meine eigenen Gesetze.“*

Darüber hinaus hält sie allenfalls einen geringen Wandel weniger bedeutungsvoller Regeln für möglich, wobei die „Grundnormen“ unangetastet blieben.

### Zu persönlichen Zukunftsperspektiven:

Den Blick auf ihre Zukunft unterteilt Nursel in Überlegungen, die sich nur auf sie selbst beziehen und in solche, die sich auf ein familiäres Zusammenleben richten.

Ersteres läßt sich mit Begriffen wie Unabhängigkeit und Selbständigkeit umschreiben. Sie habe sich vorgenommen, ihre Positionen auch gegenüber einem zukünftigen Ehemann offensiv zu vertreten:

*„Und das wird der Ehemann, (...) dem werd ich das vorher schon sagen. Also, das ist so und so. Glaub ja nicht, daß ich meinen Mund zumachen werde, wenn irgendetwas ist.“*

Mit dieser Formulierung ihrer „eigenen Regeln“ (auch für die Auswahl eines Ehemanns) zeichnet sie von sich selbst das Bild einer emanzipierten Frau. Ihre familiären Perspektiven stellt sie in der Erläuterung ihrer Erziehungsvorstellungen dar. Sie orientiert sich dabei am Modell ihrer Eltern, das sie allerdings in feinen Nuancen – vor allem was die Notwendigkeit von Geheimnissen angeht – verändern will:

*„Also ich wünschte mir schon, daß meine Kinder alles mit mir besprechen könnten.“*

Allerdings – so räumt sie ein – müsse sie ihre Ideen natürlich auch mit ihrem Partner abstimmen und gemeinsame Leitlinien der Erziehung entwickeln. Hier kann sie sich schon vorstellen, daß dazu auch Konzessionen von ihrer Seite erforderlich seien.

Nursel weiß noch nicht genau, ob sie in Zukunft lieber in der Türkei oder in Deutschland leben möchte:

*„Das ist ne gute Frage. Ich pendel ja hin und her. Ich weiß es nicht. Also vom Lebensstil her würde ich jederzeit in die Türkei zurück, was sehr vom finanziellen natürlich abhinge.“*

Zusammen mit ihren weiteren Ausführungen, in denen Nursel wie oben schon aufgezeigt, das Leben in der Türkei mit Lockerheit und das Leben in Deutschland mit Arbeit, Kühle und Distanz verbindet, scheint die Türkei für sie das Traumland zum Aussteigen zu sein. Dies erinnert an einen bestimmten, vor allem unter deutschen Linken verbreiteten Diskurs.

*„Irgendwie – die Menschen leben da ganz locker. Die leben vor sich hin. Gehen weg. Sind viel lockerer als hier. Hier ist immer dieses Arbeiten. Dieses Unpersönliche. Weiß nicht. Also besonders glücklich bin ich hier nicht.“*

Emanzipation:

*„Ja, Emanzipation, z. B. das, wie ich vorhin schon gesagt hab, das Selbständige. Daß Frauen nicht mehr abhängig von Männern sind. Das ist für mich Emanzipation. Das zu tun, was sie für richtig halten und das auch durchzusetzen.“*

Nursel betont die umfassende Notwendigkeit von Emanzipation. Es sei keine einseitige Angelegenheit türkischer Frauen, sondern auch Deutsche hätten hier noch viel zu „kämpfen“. Beispielsweise auf politischer Ebene für den Schwangerschaftsabbruch, der doch schließlich „’ne Sache der Frau“ sei. Die Kategorie ‚Geschlecht‘ ist also für sie die entscheidende, die über kulturelle

Verschiedenheiten hinweg in den Vordergrund zu stellen ist: „Weil lange, lange haben die Männer geherrscht. Und jetzt sollen auch mal die Frauen herrschen.“

Frauenarbeit:

Während Nursel Emanzipation als politisches Konzept verortet, stellt sie sich Frauenarbeit speziell für türkische Frauen als ein an der Sozialarbeit orientiertes Vorgehen vor, das an das dort verbreitete Konzept der ‚Familienhilfe‘ erinnert.

Sie schlägt familiäre Interventionen, z. B. in Form von Gesprächen zwischen Eltern und Kindern vor, die von unabhängigen Dritten geleitet werden könnten. Solche Dritte sollten türkische Frauen sein, die die Situation aus ihrer eigenen Biographie kennen.

*„... daß eine Diskussion entsteht. Da sollte die Tochter, der Sohn, andere Verwandte vielleicht, zusammensitzen und bereden, was sind die Normen, auf was legen wir Wert, was möchten wir nicht, warum sie überhaupt diese Normen beachten. Wer hat diese Normen überhaupt gemacht? Daß das erstmal rauskommt. Ich denke, daß viele überhaupt nicht wissen, warum diese Normen da sind. Die haben das irgendwann mal von ihren Eltern gehört und übernehmen das einfach. Vieles wissen die gar nicht. Warum was ist.“*

Nursel beschreibt hier Auseinandersetzungen und Vermittlungsprozesse innerhalb des Systems Familie. Normen werden hierbei nicht als feststehende unabänderliche Kategorien betrachtet, sondern man/frau kann innerhalb der Familie über sie verhandeln. Weiterhin bringt Nursel das Vertrauen der Eltern gegenüber ihren Töchtern als Variable ins Gespräch. Auch dadurch würden Normen zu etwas Verhandlbarem.

TürkInnen in Deutschland:

Nursel meint, daß die TürkInnen, die in Deutschland lebten, „das europäische Temperament“ verinnerlicht hätten, weil sie sich inzwischen weit von der dortigen Lebensweise wegbewegt hätten.

*„Obwohl ich nicht sagen kann, ob ich da glücklich wäre. Eben in den vier Wochen, wenn man in Urlaub da ist, kann man nicht sagen, ob man da leben kann. Wiederum gibts da auch viele Probleme. Weil die Menschen so anders sind als wir. Wir sind schon viel zu lange schon hier, irgendwie. Wir haben dieses europäische Temperament schon in uns.“*

#### 4.1.5 Serpil

Normen:

Für Serpil scheinen Normen eine eindeutig negative und abzulehnende Kategorie zu sein. So definiert sie Normen als die Umkehrung dessen, was sie heimlich unternimmt. Zum Beispiel bedeutet dies für sie, daß wenn sie heimlich auf eine Veranstaltung geht, die Norm darin bestünde, diese Veranstaltung nicht zu besuchen:

*„Zu Normen fällt mir eigentlich ein: es sind zwar viele Normen gegeben, aber man kann nicht in dem Sinne Normen dazu sagen, weil wir uns persönlich ja nicht so sehr 'dran halten. Deswegen könnte ich jetzt schlecht, Normen sind eigentlich die Sachen, die ich unternehme, heimlich machen muß.“*

Serpil beschreibt die Normen, die sie erfüllen müßte, als allumfassend. Es geht dabei sowohl um Reglementierungen von ihren Eltern was ihr Äußeres anbetrifft, als auch um gesittetes Benehmen in Gegenwart von anderen TürkInnen. Ferner um persönliche oder politische Anschauungen, die sie nicht frei äußern darf:

*Serpil: „Ich könnte bei Kleinigkeiten anfangen. Daß ich zum Beispiel meinen Eltern nicht alles sagen kann, was ich will. Daß ich auf 'ne bestimmte Art und Weise neben älteren Leuten sitzen muß. Oder, daß ich in Anwesenheit von türkischen Eltern nicht rauchen darf oder nicht mit Jungen Kontakt haben darf.“*

Interviewerin: „Und fällt dir noch mehr ein? Kannst du da ...?“

*Serpil: „Kleinigkeiten, auch Kleidung und so. Ja, ich darf keine kurzen Sachen tragen. Ähm, ich dürfte mich nicht übermäßig schminken. Aber was das Kopftuch und so anbelangt, das muß nicht sein. Weil ich bei meinen Eltern halt nicht so richtig ein Kopftuch tragen muß. Die würden es zwar gerne sehen...“*

Es treten weniger die eigenen Eltern als kontrollierende Instanz auf, als vielmehr andere türkische Eltern und Jugendliche. Die Normen scheinen nicht nur bestimmte Lebensbereiche zu betreffen, sondern ihre Existenz vermittelt Serpil das Gefühl, sich als Person verleugnen zu müssen:

*„Ja, im großen und ganzen kann ich mich eigentlich nicht so geben wie ich bin. Ich kann mich nicht frei verhalten, wenn türkische Eltern dabei sind. Und manchmal, bei türkischen Jugendlichen geht das manchmal auch nicht.“*

## Umgang mit den Normen:

Wie oben schon erwähnt, hält Serpil sich heimlich nicht an die Vorschriften. Sie sagt, sie tue dies so häufig, daß es ihr schon völlig normal vorkomme. Diese Habituation führt dazu, daß der Charakter des Heimlichen ihr nicht mehr bewußt ist, und sie „mittlererweile keine Angst mehr hat“, dabei er-  
tappt zu werden:

*„Ja eigentlich sind das auch, also das kommt mir alles nicht mehr wie Heimlichkeiten vor. Weil das Ganze, gehört schon zu meinem Leben. Das ist ganz klar, daß ich das heimlich mache. Das ist schon so als ob das ganz normal wäre.“*

Ihr Alltag biete ihr genügend Gelegenheiten, Freiräume auszuschöpfen. Es klingt nach Routine, wie sie deren Integration in gewöhnliche Abläufe schildert:

*„Aber sonst hat man da, man organisiert sich da irgendwo nen Tagesablauf oder Wochenablauf.“*

Serpil gibt an, sie besäße einen Fundus an Ausreden, auf die sie zurückgreifen würde. Sie müsse nicht immer wieder neue Ausreden erfinden:

*„Eigentlich ist das immer dasselbe. Entweder gehst du arbeiten, oder du hast 'nen Vorwand, oder daß die das gar nicht mitkriegen, daß du nachts oder so weggehst.“*

Serpil begründet ihre Heimlichkeiten damit, daß es „Streß“ gäbe, wenn sie sich offen gegen ihre Eltern „auflehnte“.

Das heimliche Unterlaufen der Normen ist für Serpil auch eine Art Schutz für ihre Eltern. Sie lehne die Normen zwar ab, aber versuche manchmal nachzuvollziehen, warum sie ihr gestellt würden. Serpil sieht es als eine Art Kompromiß, heimlich die Normen zu brechen, damit die Eltern nicht in Schwierigkeiten kämen:.

*„Aber ich mach mir auch oft darüber Gedanken, wie das zu diesen Normen kommt. Und ich versuch auch manchmal, das zu verstehen, wieso das von mir verlangt wird und versuch das halt so zu vereinbaren, daß ich das, was ich mache, halt nicht so offen zeige, damit dadurch meine Eltern nicht in Schwierigkeiten kommen.“*

Solche Schwierigkeiten beziehen sich wahrscheinlich auf die Ächtung der Eltern durch andere TürkInnen. Die wird deutlich, als sie von ihren eigenen zukünftigen Kindern spricht und ihren ähnlich gelagerten Ängsten, selbst als Mutter zur Zielscheibe solcher Stigmatisierung zu werden:

*„Die dürfen dann raus, die dürfen sich anziehen wie die wollen. Die dürfen auch 'nen Freund haben usw. Aber andererseits weiß ich auch schon von*

*vornherein, daß ich auch Angst hätte, daß ich von der türkischen Gesellschaft abgestempelt werde. Und von daher würd ich vielleicht auch versuchen, meine Kinder ein bißchen einzuschränken und zu sagen: ‚Mach das doch wenigstens nicht, daß das die Leute nicht sehen. Macht das eher heimlich.‘ Oder ich würd mich von vornherein völlig auskapseln von der Gesellschaft und von daher hätten meine Kinder dann alle Freiheiten.“*

Serpil scheint keine andere Möglichkeit zu sehen, als die Normen heimlich zu unterlaufen oder aber sich ganz aus der türkischen Gesellschaft herauszuziehen. Es gibt also zwei mögliche Wege für sie: entweder sich ganz gegenüber TürkInnen abzukapseln, oder aber offene Bündnisse mit den Kindern, wobei sie diesen Heimlichkeiten empfehlen würde. Damit kann sie sowohl vor sich selbst als auch vor ihren Kindern legitimieren, daß sie Regeln aufstellt, die ihr selbst eine große Einschränkung gewesen sind.

Bild von türkischen Frauen:

Für Serpil gibt es die typisch türkische Frau nicht:

*„Ne, eigentlich überhaupt nicht. Weil es gibt soviele verschiedene türkische Frauen die ich kenne. Die sind in ihrem Denken und Handeln sehr verschieden. Deswegen kann ich gar nicht, das einzige typische Merkmal ist, daß sie alle das was sie machen irgendwo verstecken müssen.“*

Es gäbe allerdings welche, deren Eltern mehr erlaubten. Diese seien in Deutschland seltener als in der Türkei:

*„Manche haben halt Vorteile dadurch, daß sie ’ne moderne Familie haben. Modern, das heißt, daß die Eltern halt nicht so konservativ denken. Daß die auch ’nen Freund haben würden usw. Aber das ist wirklich nur sehr selten. In Deutschland ist das selten.“*

Es fällt auf, daß Serpil hier nur von Frauen ihrer Generation spricht.

Bild deutscher Frauen:

Serpil sagt, im Vergleich mit deutschen Frauen unterscheide sie sich nur in einem Punkt. Während die Inhalte dessen, was sie machten ähnlich seien, wie z. B. zur Schule zu gehen, sich mit Freundinnen zu treffen, auszugehen etc., sei der einzige Unterschied, daß sie als türkische Frauen vieles heimlich unternehmen müßten. In diesem Sinne benennt sie das Merkmal, das türkische Frauen am stärksten teilen, als *das* Kontrastelement zu deutschen Frauen:

*„Ich kann die nicht anders beschreiben als nur, daß die nichts heimlich machen müssen. Das ist eigentlich das einzige. Und was mir an deutschen Frauen in meinem Alter auffällt, daß die sich nicht über so viele Sachen Gedanken machen müssen, z. B. über den Begriff Freiheit. Das muß ich natürlich mehr,*

*weil ich eben nicht so meine Freiheiten hab wie die, wie die deutschen Frauen.“*

Implizit drückt Serpil aber schon aus, daß deutsche Frauen mehr Freiheit hätten als sie. Schließlich ist für sie ja auch Freiheit das Gegenteil von Heimlichkeit.

Wahrnehmung von deutscher Seite:

Serpil findet, daß deutsche SchulkameradInnen oder LehrerInnen sie nicht richtig wahrnehmen. Sie würden bei der Beurteilung ihrer Person und ihrer Situation auf einfache Klischees zurückgreifen. Dabei gelte „Kopftuch gleich unfrei“ und entsprechend „kein Kopftuch gleich frei“. Dieses Beispiel kann meiner Meinung nach das eher undifferenzierte Bild, daß die Deutschen von den Türkinnen haben, veranschaulichen:

*„Also ich hab kein Kopftuch und sehe ständig ein bißchen modisch aus. Und die denken dann von vornherein, das läuft irgendwie ganz anders ab. Und sind dann erschrocken, wenn ich sag, daß das dann doch nicht so frei ist alles.“*

Deutsche könnten nur in Extremen denken:

*„Aber dann wiederum denken die, daß das ganz kraß ist.“*

Von daher fühlt sich Serpil einem starken Explikationsdruck unterlegen. Sie versucht, „den Deutschen“ durch häufiges Erklären ein differenzierteres Bild von sich zu vermitteln:

*„Das ist dann manchmal so lästig. Aber trotz alledem möchte ich das dann klären. Und ich will, daß die wissen wie ich bin. Und mich auch kennen. Und nicht irgendwas Falsches denken. Daß ich entweder nichts mache oder daß ich die absolute Freiheit hab. Ich will, daß die das genauso sehen wie das auch ist.“*

Der deutsche Freund:

Serpil hat einen deutschen Freund. Dieser wisse über ihre Situation zu Hause Bescheid und stelle auch mittlerweile keine Fragen mehr:

*„Aber mittlerweile weiß der das auch genauso und der fragt auch nie ... Der würd auch nie darauf kommen, mich irgendwie nochmal was nachzufragen. Mit der Familie und wie das ist usw. Wie das abläuft. Weil der das mittlerweile auch schon weiß. Das ist schon so lange dasselbe. Er weiß das.“*

Es wirkt so, als habe der Freund in die Unveränderbarkeit ihrer Situation eingestimmt.

## Selbstbild:

In ihrem Selbstbild weist Serpil die Entscheidbarkeit ihrer Einordnung als türkisch oder deutsch zurück:

*„Das kann ich so schlecht sagen. (...) Man ist, also ich bin türkisch und deutsch.“*

Sie identifiziert sich gleichzeitig mit beidem, so daß widerstreitende Einflüsse wirksam werden, die nach einer Vermittlung verlangen, die ihr schwerfällt.

*„Weil ich auch selbst damit Probleme hab. (...) Du hörst mal da hin, mal da hin. (...) ... ich hab auf jeden Fall von beidem was. Ich kann das nie trennen, ob ich türkisch oder deutsch bin.“*

Sie will sich selbst „nicht in eine Schublade stecken“. Es gebe zwar immer wieder bereichsspezifische Übereinstimmungen, z. B. mit Türkinnen in bezug auf Heimlichkeiten. Eine Generalisierung, daß sie damit eher türkisch sei, lehnt sie aber mit dem Verweis auf andere Themen ab, wo große Differenzen bestünden, wie zum Beispiel bezüglich politischer „Sachen oder soziales Verhalten“.

Jede Entscheidung wäre also mit der Verleugnung der anderen Seite verbunden; ihr Selbstbild ist keine Frage willentlicher Beeinflussung.

## FreundInnenkreis:

Der türkische FreundInnenkreis ist sehr wichtig für Serpil. In diesem Kreis werden offensichtlich Erfahrungen ausgetauscht, wird das eigene Handeln überdacht, wird Normalität hergestellt. Sie sagt am Anfang, daß es wichtig gewesen sei, mitzubekommen, daß andere in ähnlicher Situation zu ähnlichen Mitteln griffen, nämlich, das Verbot mittels Heimlichkeit zu umgehen.. Serpil spricht in diesem Zusammenhang von Vertrautheit und von Bestätigung:

*„Ja da ist eben 'ne Vertrautheit. Und es stellt sich heraus, daß man wirklich viele Gemeinsamkeiten hat, weil man vieles gleich macht. Weil man zum Beispiel die Eltern genauso anlügt. (...) Da ist dann natürlich 'ne Bestätigung, daß man das Richtige macht. Daß das nicht so schlimm ist, daß man das heimlich macht. Deswegen denke ich auch mittlerweile so.“*

Diese Art der Kontakte unterlägen einem Entwicklungsprozeß. Jetzt sei ein Level erreicht, wo sie mit ihren FreundInnen nicht mehr die Rahmenbedingungen, sondern das, was sie erlebt hätten, besprächen:

*„Darüber wie das zu werten ist was man macht z. B. Das ist am Anfang wichtig. Und nachher unterhält man sich gar nicht mehr darüber. Man unterhält sich später nur noch darüber, was man den Eltern erzählt. Das ist dann aber nebenbei. Was sagst du denn zu Hause? Oder so. Und danach unterhält man*

*sich mehr über die Sache, die gemacht wurde. Das ist dann Nebensache, daß man das heimlich macht.“*

Bild von Eltern/Familie:

Serpils Eltern treten kaum als faßbare Personen in ihren Erzählungen auf. Als sie die Normen aufzählt, sagt sie nicht, ihre Eltern machten ihr irgendwelche Vorschriften, sondern sie beschreibt eher, wie sie sich im Allgemeinen türkischen Eltern gegenüber verhalten müsse (vgl. dazu Zitate unter dem Abschnitt Normen).

Serpil scheint eine gewisse Verantwortung gegenüber ihren Eltern zu fühlen:

*„...versuch das halt so zu vereinbaren, daß ich das was ich mache halt nicht so offen zeige, damit dadurch meine Eltern nicht in Schwierigkeiten kommen.“*

Ihr Verhalten könnte ihre Eltern in Schwierigkeiten bringen. An anderer Stelle drückt Serpil aus, daß ihre Eltern das Brechen der Norm als Verletzung ihrer Person bezeichneten:

*„Das würden meine Eltern wahrscheinlich auch nicht machen. Die sagen das zumindest, daß die das ihren Eltern nicht antun würden.“*

Weiterhin beklagt Serpil die Sturheit und das mangelnde Verständnis ihrer Eltern:

*„Die wollen das eben nicht kapieren, daß auch diese Mädchen Bedürfnisse haben, die die auch befriedigen. Daß das nicht durch dieses Kopftuch weggemacht wird.“*

Offenheit und Verhandlungsprozesse seien mit den Eltern nicht möglich, die Möglichkeiten der Einflußnahme auf diese nicht nur für sie, sondern auch für andere gering.

*„Daß ich z. B. meinen Eltern nicht alles sagen kann, was ich will. (...) fremde Personen kommen erst recht nicht an meine Eltern heran. Wenn ich das schon nicht machen kann. Dann hören die auch gar nicht darauf (...) Wenn irgendwas zu Hause einmal so läuft, ist das sehr schwierig, das zu ändern.“*

Serpils Bild ihrer Eltern erweist sich als ambivalent; sie erlebt die Eltern nicht als die ursprüngliche Autorität der ihr auferlegten Normen, sondern verortet diese außerhalb der Familie. Dadurch verlieren aber auch Widerstand und Aushandlungsprozesse ihren Sinn.

Veränderungen:

Serpil sieht zwischen dem, was die Eltern denken und dem, was sie und Frauen, die sie kennt, denken, riesige Unterschiede. Sie meint, aufgrund dessen müsse sich auf die Dauer etwas ändern, da diese Unterschiede nicht mehr

haltbar seien. Sie weiß aber nicht, wie diese Veränderung vollzogen werden sollten. Serpil fürchtet, daß es vielleicht noch zu wenige Frauen sein könnten, die eine Veränderung anstreben:

*„Aber im, ich weiß zwar halt selbst auch noch nicht genau, wie die das durchsetzen wollen, aber ich weiß nicht. Das ist glaub ich nicht so die breite Masse.“*

Die Unvereinbarkeit der Lebensentwürfe der beiden Generationen werden immer größer:

*„Wenn es halt auch einfach nur danach geht, daß die schon mit jemandem geschlafen haben. Die würden sowieso schon mal von der Familie nicht akzeptiert werden. Und die sehen ja auch gar keine andere Möglichkeit, als zu sagen oder vielleicht auch abhauen, ohne das den Eltern zu sagen, daß die einfach von zu Hause weggehen.“*

Mit einem solchen Verlassen der Elternhäuser würden die Kluften zwischen den Denkweisen unübersehbar:

*„Aber ändern muß sich da auf jeden Fall was. Weil da ist ein großer Unterschied. Das sind zwei Welten sozusagen. Zwischen dem, was die Eltern denken und wollen und was wir wollen.“*

Für sie vollzieht sich die Zwei-Welten-Trennung nicht zwischen den Kulturen, sondern zwischen den Generationen.

Serpil glaubt, daß es Veränderungen gäbe, wenn noch mehr Frauen diese anstreben. Eine solche breitere Solidarität würde ihr Rückendeckung für eine offenere Rebellion gegen ihre Eltern geben:

*„Ich weiß, daß ich persönlich auch mehr Mut dazu hätte, meinen Eltern alles zu sagen, wenn dann noch mehr türkische Frauen hinter mir stehen würden und das auch sagen würden.“*

Frauenarbeit:

Serpil sieht keine Möglichkeit für eine Frauenarbeit. Solche Maßnahmen kann sie sich nur als Bevormundung vorstellen, die ihre Lebenssituation ignoriert und irrealer Ziele formuliert. Wichtig hervorzuheben ist, daß Serpil vermutet, daß ihr angetragen werden würde, ihr Elternhaus zu verlassen:

*„Da kann nicht jemand Fremdes, der z. B. nicht in meiner Situation ist und das alles viel lockerer sieht, der kann dann nicht einfach äh mit mir darüber reden. So ist das, wieso machst du das denn nicht anders? So stelle ich mir die typische Frauenarbeit eigentlich vor. Daß die sagen, Mensch du mußt doch da raus, mach das doch was du willst.“*

Das Verlassen des Elternhauses scheint nicht ihr Wunsch zu sein, da sie über Möglichkeiten der Einflußnahme auf ihre Eltern nachdenkt. Dennoch schätzt

sie die Chance der direkten Beeinflussung der Eltern durch Dritte als nichtig ein. Serpil reklamiert die Verantwortung und die Initiative solcher Veränderungen für sich selbst, auch wenn sie sich derzeit in Bezug auf eine solche als machtlos erlebt:

*„Ich seh da eigentlich nicht die große Möglichkeit, daß die da irgendwas verändern können. An unserer Situation. Das müssen schon wir selbst machen. Weil die kommen, fremde Personen kommen erst recht nicht an meine Eltern heran. Wenn ich das schon nicht machen kann.“*

#### 4.1.6 Sevgi

Normen:

Die Normen, die Sevgi nennt, sind drei Kategorien zuzuordnen.

Es gibt die Normen, mit denen andere türkische Frauen im Gegensatz zu ihr konfrontiert würden. Zu diesen zählten das Verbot Schweinefleisch zu essen, kurze Röcke zu tragen, sich zu schminken. Weiterhin müßten die Frauen Kopftücher tragen, und ihre Eltern suchten ihren zukünftigen Ehemann aus. Diese Normen benutzt Sevgi dazu, um den Unterschied zwischen sich und den anderen türkischen Frauen zu betonen:

*„Sagen wir mal, ich esse Schweinefleisch. Aber die anderen Türken essen nicht.“*

Sevgi sieht diese Normen als variabel an. Sie und ihre Familie halten sich nicht daran, daraus schließt sie, daß die anderen es auch anders handhaben könnten. Die anderen werden als „dumm“ dargestellt, weil sie sich trotzdem danach richteten:

*„Seht her, ich esse, warum denn nicht, ist doch gar nichts schweres, kann doch nicht sterben von diesem Schweinefleisch oder? Meine Eltern essen auch, für mich ist das normal.“*

Die nächste Kategorie sind die Normen, die Sevgi mit den anderen türkischen Frauen verbinden. Diese beziehen sich auf das Verbot „einen Freund zu haben“ und die Vorschrift, jungfräulich in die Ehe einzugehen. Sevgi verortet diese Normen bei der „türkischen Religion“.

*„Ja die sagen mir, warum hast Du keinen Freund? (...) Ja nach türkischer Religion geht nicht.“*

Weiterhin erwähnt Sevgi Normen, die sie als familiäre Regelungen empfindet. So wünschten ihre Eltern nicht, daß sie rauche, weil es schädlich für ihre Gesundheit sei. Sie hätten auch darauf bestanden, daß sie eine Berufsausbildung mache. Sevgi nimmt auch dies zum Anlaß, sich und ihre Eltern von anderen türkischen Familien abzugrenzen:

*„Aber die anderen türkischen Eltern, die sagen nicht, mach Beruf oder die zwingen nicht, mach Dein Beruf für die Zukunft, da denken die Eltern, geh sofort arbeiten oder Hausfrau zu sein.“*

Umgang mit Normen:

Der Umgang mit den Normen entspricht der oben genannten Aufteilung. Wie schon angedeutet, sieht Sevgi die Normen der ersten Form als verhandelbare und als Selbstverständlichkeiten zuwiderlaufende an. Sie wirft den ande-

ren türkischen Frauen vor, daß diese im Gegensatz zu ihr die Normen heimlich unterliefen. Auf die starken Konsequenzen verweisend, die ein Er-tapptwerden für die Frauen nach sich ziehen würde, nämlich sofort verheiratet zu werden, fordert sie von ihnen, offen mit ihren Eltern zu reden und Anspruch auf ihr Recht zu erheben:

*„Oder zu Eltern zu reden. Ich will nicht Kopftuch machen. Ich möchte meine Haare aufmachen. Ich möchte schminken gerne. Ich hab doch Recht dafür.“*

Dabei gibt Sevgi dem offenen Diskutieren keine Chance, „weil die denken noch immer was früher noch die Eltern gesagt haben, die machen das immer noch weiter“.

Trotzdem bleibt sie bei ihrer Forderung und streicht den Gegensatz zu den anderen Türkinnen noch einmal hervor:

*„Ich mach freiwillig, weil ich von meinen Eltern bekomme ich die Erlaubnis, also dann mach ich auch. Und nicht Geheimnisse...“*

Das offene Verhandeln, das Sevgi von den anderen fordert, läßt sich bei ihr an keiner Stelle des Interviews finden. Die Normen der zweiten Kategorie stellt sie als unverhandelbare dar, indem sie sie als religiöse Vorschrift bezeichnet. Hier wird die von ihr eigentlich mißbilligte Strategie des heimlichen Unterlaufens trotz derselben befürchteten Konsequenzen legitim:

*„Wir haben alle Freunde, Freund. Alle türkischen Mädchen. Aber nur geheim. (...) Wenn das unsere Eltern erfahren, oder die anderen oder ich, egal, sofort in die Türkei schicken und sofort heiraten. Das ist immer so.“*

Mit der dritten Kategorie an Normen verfährt Sevgi so, daß sie dem Druck ihrer Eltern nachgibt und danach dieses Verhalten für sich positiv umwertet:

*„Meine Eltern haben mich gezwungen, darum bin ich hier, auf diese Schule. Ja, aber jetzt freue ich mich auch mit meinen Eltern.“*

Wie oben schon aufgezeigt, stellt sie dies sogar als einen Punkt dar, an dem sie sich positiv von den anderen unterscheidet.

### Jungfräulichkeit:

Das Thema Jungfräulichkeit scheint für Sevgi äußerst brisant zu sein. Fast ein Drittel des Interviews dreht sich um dieses Thema. Sie erzählt von der strikten Regel, daß Frauen jungfräulich in die Ehe gehen müßten, was auch für sie gelte. Dies würde sehr restriktiv kontrolliert werden:

*„Wenn man heiratet, kommen alte Leute, gucken Dings an, das Bett an, bist Du Jungfrau oder nicht, gucken dann kontrollieren dafür.“*

Die Geschichten und Beispiele, mit denen sie dieses Thema illustriert, sind Geschichten, bei denen Frauen fast ausschließlich als Opfer dargestellt wer-

den. So zum Beispiel, daß die jungen Frauen von ihrem langjährigen Verlobten bzw. Freund verlassen würden, nachdem sie mit diesem geschlafen hätten.

*„Erst waren sie drei Jahre zusammen und dann, wo er jetzt Jungfrau genommen hat und sofort Schluß.“*

Weiterhin erzählt Sevgi von Frauen, die in die Türkei verheiratet worden wären, da sie als Nichtjungfrauen nur noch von Männern geheiratet würden, die über diese Ehe als Familienangehörige nach Deutschland migrieren könnten. Sie gibt das Beispiel einer Frau an, die vorgegeben habe, vergewaltigt worden zu sein, was sie ihr aber nicht glaube. Diese Frau hätte ihr Hymen operativ wieder herstellen lassen. Sevgi berichtet darüber, daß sie aus verschiedenen Quellen gehört habe, daß diese Operationen möglich seien:

*„Hab ich gehört, gibts ein Frauenarzt, der näht ab, Du bist wieder Jungfrau. Hab ich von vielen türkischen Mädchen erfahren.“*

Sevgi macht sich Gedanken darüber, ob diese Tatsache von dem zukünftigen Ehemann wohl bemerkt werde. Trotz der Ausführlichkeit der Darstellung dieses Themas nimmt Sevgi allerdings immer wieder Abstand davon. Als ich sie frage, ob es viele unverheiratete Frauen gäbe, die nicht mehr Jungfrau seien, antwortet sie:

*„Ne, nicht so viele, ganz selten. (...) Ich erzähle von meinen Kollegen, wo ich gehört hab. (...) Kenn ich auch nicht so viele.“*

Es scheint so, als versuche sie den Anschein zu erwecken, dieses Thema habe nicht sehr viel mit ihr selbst zu tun. Sie kritisiert zwar häufiger die Vorschrift als Frau jungfräulich heiraten zu müssen:

*„Das mag ich nicht. In unserer Religion. (...) Wenn Jungfrau sein müssen, beim heiraten.“*

Sie selber will sich aber daran halten, da sich sonst „wie eine Dings, nicht so Nutte, sagen wir mal, ja, kann man sagen wie Nutte“ vorkäme.

### Deutsche FreundInnen:

Sevgi hat hauptsächlich deutsche FreundInnen. Mit TürkInnen komme sie nicht zurecht, wobei sie die Auffassung vertritt, mit türkischen Jungen besser „klarzukommen“ als mit den Mädchen.

Mit den deutschen FreundInnen ist sie häufig unterwegs. Wenn diese fragten, warum sie keinen Freund habe, gibt Sevgi ihnen die türkische Religion als Grund an. Ihre deutschen FreundInnen – so Sevgi – sagten, daß sie dies „blöd“ fänden. Auf meine Frage, wie sie sich fühle, wenn ihr dies gesagt werde, antwortet Sevgi, daß sie sich „normal“ fühle, weil die FreundInnen Recht hätten. Sie sei vielmehr froh, daß sie den Raum hätte, ihnen alles näher erklären zu können:

*„Eigentlich ganz normal. Die haben damit Recht, was die sagen. Ist ganz normal. Ich fühl mich ganz gut, weil die sagen jetzt in Gesicht mir, nicht hinter mir. Die fragen mich ganz normal. Da freu ich mich auch manchmal. Ich kann auch gut erklären dann, was ich meine und was ich denke dafür.“*

Sevgis Freundinnen werden hier zur Normalitätsdefinierenden Instanz. Eine Normalität allerdings, der sie nicht entspricht.

Deutsche Frauen:

Sevgi findet, daß es deutsche Frauen wesentlich besser hätten als Türkinnen, da sie mehr Freiheiten hätten. Diese Freiheiten beziehen sich auf die Punkte Jungfräulichkeit und „Freund haben“:

*„Die sind besser als uns. Als wir, als wir. Weil sie sind freier. Ab 18 können sie machen was sie möchten. Sie kann Freund haben. Und die brauch kein Jungfrau sein.“*

Deutsche Männer:

Deutsche Männer tauchen in Sevgis Erzählungen als Nachfolger von türkischen Männern auf, mit denen es den türkischen Frauen in der Beziehung „besser“ gehe:

*„Aber sie hat einen deutschen Freund. Keinen Türken. Zur Zeit ist sie glücklich hat sie mir erzählt.“*

In Sevgis Augen sind deutsche Männer wesentlich verständnisvoller als türkische Männer.

Deutsche/türkische Religion:

Die türkische Religion ist für Sevgi der Grund für viele restriktive Reglementierungen. Dabei schreibt sie der Religion auch Sachen zu, die de facto falsch sind. So koppelt sie die Praxis, daß Eltern den Ehepartner ihrer Tochter aussuchen, mit der Religion:

*„Die suchen immer den Ehemann aus die Eltern. Ist doch ganz Quatsch. Unsere türkische Religion ist immer Mist.“*

Die „deutsche Religion“ gewähre den Frauen mehr Freiraum, meint Sevgi.

Es muß allerdings betont werden, daß Sevgi eine geringe Schulbildung hat und über bestimmte Begrifflichkeiten wie türkische Kultur oder Gesellschaft, die in dem sonst üblichen Diskurs über dieses Thema benutzt werden, wahrscheinlich nicht verfügt. Darauf verweist auch, daß sie nicht von islamischer versus christlicher Religion, sondern „türkischer“ versus „deutscher Religion“ spricht.

## Türkinnen in der Türkei:

Türkinnen in der Türkei hätten laut Sevgi mehr Freiheiten als sie, weil *„hier in Deutschland die türkischen Eltern (...) strenger als in der Türkei“* seien.

## Selbstbild:

Sevgis Selbstbild könnte am besten paraphrasiert werden mit *„anders als die anderen türkischen Frauen, aber leider noch keine Deutsche“*. Ihre Differenz zu den anderen Türkinnen betont sie immer wieder:

*„Nur ich bin die einzige. Ne, und noch eine. Sie hat kein Kopftuch, aber sie ist nicht wie ich ganz genau. Ich bin ganz anders als sie.“*

Anders meint freier:

*„Meine Cousine ist auch frei wie ich.“*

Dabei gibt es Momente, wo sie sich den anderen zuordnen muß. Zum Beispiel dann, wenn sie von dem Umgang mit Freunden berichtet :

*„Wir haben alle Freunde (...) Alle türkischen Mädchen.“*

In den Momenten, in denen ihre Distanz zu den Türkinnen und ihre Nähe zu den Deutschen in Frage gestellt wird, versucht sie diese ganz schnell wiederherzustellen, indem sie bestimmte Werte, wie freier Umgang mit dem anderen Geschlecht, für sich als normal proklamiert. Um zu bekräftigen, wo sie zu verorten ist, erklärt sie im Anschluß:

*„Ich möchte auch wie eine Deutsche sein.“*

## Bild türkische Frauen:

Sevgi zeichnet generell erst einmal ein negatives Bild von türkischen Frauen in Deutschland. Die Frauen tauchen als Abgrenzungskategorie zu ihr auf. Sie sind in Sevgis Beschreibungen immer unterdrückter als sie. Das einheitlich negative Bild wird aufgebrochen, als ich sie nach der typisch türkischen Frau frage. Nachdem sie zunächst den Begriff nicht füllen kann, grenzt sie die türkische Frau als ältere Frau mit überholten Ansichten über die Ehe von der jüngeren Generation ab. Die jüngeren Frauen würden anders denken. Hier wird das deutsch-türkische Gegensatzpaar aufgeweicht und es taucht der Generationsunterschied als variierender Faktor in den verschiedenen Meinungen auf:

*„Nicht alle, aber die denken immer wie ihre Eltern. Wie ihre Eltern sagen, sagen wir mal, daß die Hälfte, sagen wir mal die Türken denken immer die jugendlichen Mädchen wie ihre Eltern. Die anderen sagen immer: ‚Ja warum denkst Du so wie Deine Eltern?‘ Die sagen, die haben mich so erzogen und darum denke ich wie meine Eltern. Die anderen sagen immer: Ja warum*

*denkst Du, Du bist doch jung genug, Du kannst doch wie ich denken wie die anderen, mußt Deine Freiheit haben und noch weiter.“*

Sevgi beschreibt sogar, daß es innerhalb der jüngeren Generation zu Diskussionen über Konformität oder Non-Konformität mit den elterlichen Normen käme.

Dies ist die einzige Stelle im Interview, wo auf einen Generationsunterschied verwiesen wird. Es wird nicht ganz klar, ob Sevgi sich an dieser Stelle der Gruppe der andersdenkenden jungen türkischen Frauen zuordnet. Sie sagt:

*„Die Jugendlichen denken ganz normal. Wie wir. Wie die Jugendlichen denken die.“*

Es ist nicht ersichtlich, ob Sevgi mit „wie wir“, wir deutsche Jugendliche meint, oder wir türkische Jugendliche. Da sie aber vorher „ältere türkische Frauen“ von den Jugendlichen abgrenzt, kann vermutet werden, daß sie hier mit „wir“, türkische Jugendliche meint.

Ansonsten werden türkische Frauen von Sevgi als Opfer dargestellt. Als Opfer, die geschlagen, ausgenutzt und eingesperrt werden:

*„... die türkischen Männer fühlen immer sie sind ganz stärker, sie machen, können machen was sie möchten, die Frauen muß zu Hause bleiben, Kinder gucken, Essen machen, dafür das alles. Und der Mann. Ja, nur arbeiten, flirten gehen, andere Mädchen anmachen und noch weiter. Die arme Frau muß zu Hause bleiben. Und da ist das schlimm. Da hasse ich alle türkischen Männer.“*

Türkische Männer:

Türkische Männer tauchen in Sevgis Erzählungen als Pendant zu den türkischen Frauen als Täter auf: als Ehemänner, die ihre Frauen schlagen, als Männer, die mit unverheirateten türkischen Frauen schlafen und sie daraufhin verlassen. Weiterhin beschreibt Sevgi türkische Männer als unterdrückerisch, untreu.

Bild von Eltern:

Sevgi stellt ihre Eltern als sich selbst ähnlich dar. Ihre Eltern seien anders als andere türkische Eltern. Als Äquivalent zu ihren unterdrückten Töchtern seien die anderen türkischen Eltern strenger als ihre Eltern. Sevgi kann sich den Unterschied nicht erklären. Sie ist der Auffassung, sie hätte Glück gehabt.

Der Vater wird als „normal wie ein Deutsche“ beschrieben, da er seiner Tochter erlaube zu heiraten „egal wer, Deutsche, Türke“, wen sie wolle.

Die Mutter sei nicht ganz so tolerant wie ihr Vater. Wenn Sevgi ihr von ihrer Absicht erzähle, einen Deutschen zu heiraten, sei die Reaktion ihrer Mutter:

*„Sie schreit ‚rum‘ warum ein Deutscher (...) Dann kriegt sie bestimmt einen Schock.“*

Die Toleranz beider Eltern hört allerdings auf, wenn Sevgi einen Freund haben sollte:

*„Wenn das unsere Eltern erfahren, oder die anderen, oder ich, egal, sofort in die Türkei schicken und sofort heiraten. Das ist immer so.“*

Hier beschreibt Sevgi ihre Eltern als zu den türkischen Eltern zugehörig, genauso wie sie sich an diesem Punkt zu der Gruppe türkischer Frauen zählt.

Andere TürkInnen:

Andere TürkInnen werden von Sevgi als kontrollierende und reglementierende Instanzen beschrieben:

*„Sagen wir mal aus der Schule treffen wir jetzt mit einem Kollegen gesehen. Ein türkischer Junge. Wir haben begrüßt. In der Stadt haben wir begrüßt. Wenn andere türkische Leute das sehen sagen sie: ‚Guck mal; die spricht Jungs an.‘ Aber die denken nicht, daß ihre Töchter auch das gleiche machen. Die gucken immer die anderen Mädchen an. Muß erstmal denken, was macht meine Tochter oder mein Sohn. Die denken nicht. Die denken immer die anderen, was die anderen machen. Und das mag ich nicht.“*

Sevgi wirft diesen Personen eine Art Verlogenheit und Doppelmoral vor.

Zukunft:

Sevgi sieht keine Veränderungsmöglichkeit in der Zukunft. Die Älteren würden ihre überholten Ansichten weiter behalten:

*„Altmodisch. Sie werden niemals modern. Denke ich aber so. Sie sind soviel Zeit in Deutschland gewesen, sie machen immer das Gleiche. Noch nie verändert. Immer das Gleiche. Dummkopf.“*

Es wird deutlich, daß Sevgi unter Veränderung versteht, daß in Deutschland lebende türkische MigrantInnen mit der Zeit etwas von den Deutschen lernen müßten.

Die Aussage, daß sich nichts verändern werde, steht im Widerspruch zu dem, was Sevgi vorher sagte, nämlich, daß etwa die Hälfte der Frauen anders als ihre Eltern seien.

## 4.1.7 Hülya

Normen allgemein:

Mit Normen verbindet Hülya zuallererst Verbote der Eltern. Diese beziehen sich sowohl auf soziale Umgangsformen („Vater und Mutter nicht widersprechen“) als auch auf Verhaltensmaßregeln wie Ausgehbeschränkung, „keinen Freund haben“ und Kleidervorschriften. Die Eltern schreiben aber auch vor, „an Gott zu glauben“, stellen also eine Regel auf, die eine persönliche Haltung betrifft. Es wurde zwar nach Normen allgemein gefragt, aber es ist zu vermuten, daß Hülya auch Normen genannt hat, die speziell für sie gelten: „... die Haare nicht so frisieren kann wie man möchte.“

Normen persönlich:

Hülya erlebt die ihr auferlegten Normen als etwas, das ihre gesamte Persönlichkeit umfaßt. In ihrer Schilderung wird der elterliche Anspruch, möglichst reibungslos zu funktionieren, deutlich:

*„Also meine Eltern erwarten von mir, daß ich beispielsweise direkt nach der Schule nach Hause komme und am allerbesten wäre es natürlich, wenn ich mich dann direkt umziehe und Hausarbeit zu Hause mache und dann Schulaufgaben mache und möglichst immer heiter bin und nie schlecht drauf.“*

Noch stärker wird dies offenbar, wenn sie ausdrückt, daß sie sich mit ihren Problemen alleingelassen fühle:

*„In dem Augenblick, wo ich schlecht drauf bin, das, ähm, wird auch nicht nachgefragt, was hast Du, sondern so ähm ich soll nicht so'n Gesicht ziehen oder was denn schon wieder los wär oder so. Aber drauf eingegangen wird da nicht.“*

Sie erlebt den elterlichen Anspruch, immer gut gelaunt zu sein, zu einer persönlichen Norm hochstilisiert. Weiterhin dürfe sie nicht bei Klassenfahrten mitfahren und am Wochenende nicht ausgehen. Sie dürfe keinen „Kontakt zu Männern“ haben. Männliche Schulkameraden dürfe sie „auf der Straße nicht grüßen“ und mit ihnen „telefonieren“ dürfe sie auch nicht.

Auf ihre Jungfräulichkeit werde von ihren Eltern sehr viel Wert gelegt. Hülya drückt dies ironisierend pathetisch aus:

*„Die Jungfräulichkeit ist das höchste Gut, was eine Frau besitzen kann bis zur Heirat. Und wenn sie die Jungfräulichkeit verloren hat, dann ist sie nicht mehr lebenswert. Dann kann sie sich gleich umbringen.“*

Zur Erfüllung dieser Norm müsse sie „alle Anstalten“ unternehmen.

## Umgang mit den Normen:

Bis auf ein paar wenige Sachen, die ihr einleuchten, hält sich Hülya kaum an die Vorschriften, die ihr gemacht werden. Sie versteht allerdings zum Beispiel, daß sie ihrer Mutter bei der Hausarbeit helfen sollte, da diese berufstätig sei.

Bei Vorschriften, wie „nicht weggehen“ oder in bezug auf Kleidung, die sie „so sehr einschränken“, unterläuft Hülya die Normen heimlich. Die Strategien dazu hat sie in ihre Tagesabläufe integriert:

*„Ich halte Vorschriften in den Augen meiner Eltern größtenteils ein, also daß meine Eltern praktisch denken, ich bin bis fünf Uhr bis sechs Uhr in der Schule, obwohl ich schon um zwölf Uhr aus hatte, also meine Eltern denken, ich würde die Vorschrift in dem Augenblick einhalten, wenn ich um sechs nach Hause komme. Ich versuche halt, dem soweit wie möglich zu entgehen, oder daß ich, wenn ich mich anders anziehen will, mich irgendwo anders umziehe oder so, oder wenn ich gerade roten Lippenstift drauf haben will und das ist für meine Eltern zu schrill, dann mach ichs in der Straßenbahn oder so.“*

Auf diese Weise wahrt sie gegenüber ihren Eltern den Anschein der gehorsamen Tochter. Hier deutet sich Hülyas Zwei-Systeme-Modell an. Es gibt für sie auf der einen Seite das System ihrer Eltern mit deren Normen und Moralvorstellung und auf der anderen Seite ihr eigenes System mit ihren Werten. Durch Lügen und Heimlichkeiten schafft Hülya sich den Freiraum, um ihre Vorstellungen zu leben, ohne dabei einen Bruch mit den Eltern riskieren zu müssen. Auf diese Weise hält sie beide Kontexte voneinander getrennt.

*„Man hat sowieso, dieses Lügen hat man sich so angeeignet gegenüber den Eltern, daß das normal vorkommt, manchmal glaubt man sogar selbst an diese Lüge, also daß diese Lüge, das ist ein System, ein bestimmtes System, auf das man immer wieder zurückgreift und das ist ne eigene Wahrheit geworden, so.“*

Diese Schilderung zeigt das Ausmaß an, in dem sie dieses zweite System habitualisiert hat. Beide Welten sind nicht künstlich, sondern wirken gleichermaßen real; sie besitzen ihre je „eigene Wahrheit“.

Allerdings scheint Hülya ihre Vorgehensweise nach verschiedenen Seiten hin legitimieren zu müssen. Während sie in bezug auf ihre Eltern ihr Zuwiderhandeln vor sich selbst legitimieren muß, stellen deutsche Frauen die Legitimität der Heimlichkeit ihres Tuns in Frage. Sie werfen ihr „Feigheit“ vor und fordern sie zu einem offenen Aushandeln mit ihren Eltern auf.

So entstehen die verschiedenen Legitimierungsrichtungen. Die Legitimierung ihres Handelns vor den Eltern selbst wird aufgrund der Heimlichkeit nicht zum Thema. Da Hülya aber deren Einstellungen z. T. auch internalisiert hat, muß sie ihr Tun vor sich selbst rechtfertigen, was ihr mit dem Argument der Überzeugenheit der elterlichen Haltung gelingt:

*„Ich denke, aufgrund der Umstände zuhause war es für mich noch nie moralisch verwerflich.“*

*„Das hat man sich so angeeignet, das um die eigene Haut zu retten...“*

Hülya greift hier zu sehr mächtigen Formulierungen, die eine Dringlichkeit und Bedrohlichkeit ausdrücken, die die für sie darin immanente Frage des eigenen Überlebens untermalen.

Das allgemeingültige „man“ macht ihre Strategie zu einer scheinbar unumgänglichen, für alle nachvollziehbaren Handlung.

Neben diese Legitimierung nach innen tritt eine Legitimierung nach außen im Kontakt zu deutschen Frauen. Nur daß sich hier das Legitimitätsthema gewandelt hat. Es geht nicht mehr um das Übertreten von Vorschriften selbst, sondern um dessen Form. Dabei kann eine interessante Beobachtung gemacht werden, was nämlich passiert, wenn Hülya in ihrer Strategie in Frage gestellt wird.

Sie muß auf die ganz besonders schwierigen äußeren Umstände verweisen, die sie dazu zwingen, sich so und nicht anders zu verhalten. Hier funktionalisiert sie die allgemein bekannten Klischees und „Mordgeschichten“, um ihr Verhalten zu legitimieren. Es ist wichtig, auf ihre Wortwahl zu achten. Sie verweist erst allgemein auf türkische Väter, die ihre Töchter umbrächten:

*„Und man hat auch Angst vor, also es gibt so Fälle, daß der Vater die Tochter umbringt oder so. Man hat auch vor dieser Brutalität der Eltern Angst.“*

Sie benutzt in ihrer Erklärung das allgemeingültige „man“. Als ich sie frage, ob sie denn Angst habe vor so etwas, distanziert sie sich nach einigem Überlegen davon:

*„Also ich hab da viel darüber nachgedacht. Ob diese Drohungen von meinem Vater wirklich in die Tat umgesetzt werden würden, im Falle eines Falles, oder nicht. Und ich kanns nicht sagen. Ich kann es wirklich nicht sagen, ob mein Vater jetzt mit nem Messer auf mich..., es kann sein, daß er mit nem Messer auf mich losläuft oder nicht, ja, und eigentlich habe ich zur Zeit keine Angst davor.“*

Als Hülya die allgemeine Ebene verläßt und über ihre Situation zu Hause nachdenkt, kann sich das Drohbild nicht mehr halten. Wie unschwer zu erkennen ist, spricht Hülya hier in der Ich-Form.

Auf diese Art wehrt sich Hülya aber auch dagegen, daß mit dem Aspekt der eigenen Integrität, auf den deutsche Frauen sie indirekt hinweisen, eine neue quasi-moralische Kategorie in den Legitimitätsdiskurs ihres Tuns eingeführt wird, wo sie sich ansonsten doch von moralischen Bedenken auf die oben beschriebene Art befreit hat, was natürlich Resultat eines Entwicklungsprozesses ist, der sich nicht von einem Tag auf den nächsten vollzogen hat:

*„Es ist ja irgendwann der Bruch, daß man die Eltern anlügen muß und dann denkt man sich: ‚Mein Gott, ich darf doch meine Eltern nicht anlügen‘, weil es wurde einen gelehrt, daß man die Eltern nicht anlügen darf. Und, ähm, irgendwann tut man das und, ähm, muß dann schauen, wie man das für sich bearbeiten kann.“*

Diesen Bearbeitungsprozeß illustriert sie mit dem Bild einer Waage, das die Verlagerung der unterschiedlichen Gewichtungen von Moralvorstellungen im Verhältnis zu den eigenen Bedürfnissen und Vorstellungen aufzeigt:

*„Wahrscheinlich darum, ähm, die Moralvorstellungen die man von den Eltern hat und die die man nicht mehr einhält, sich die Waage hält, daß man genau da, wo man sich noch nicht richtig sicher ist, soll ich jetzt so oder so, daß man sich da gespalten fühlt. Aber in dem Augenblick, wo man die Entscheidung getroffen hat, ist man auch nicht mehr gespalten. Dann weiß man ja auch selbst, was man möchte. (...) Daß dann immer mehr Moralvorstellungen von der rechten in die linke Waage kommt. Und die Linke ist dann eben die, wo man das verwirft oder nicht mehr haben möchte und sich das irgendwann die Waage hält und man dann da gespalten ist. Soll ich jetzt mehr so oder soll ich so. Und in dem Augenblick, ähm, wo dann mehr auf der linken Waage ist, dann ist man insoweit aus diesen Moralvorstellungen oder aus diesen Normen heraus, daß man nicht mehr gespalten ist, sondern genau weiß, ja, genau das möchte ich also ...?“*

Darüber hinaus betont Hülya den Reiz des Verbotenen, der mit den Heimlichkeiten assoziiert ist:

*„Daß ich gerade, weil ich das nicht darf, viel interessanter und lustiger macht, daß man auch noch da aufpassen muß.“*

Damit einher geht eine Aufwertung dessen, was sie heimlich tut:

*„... und daß das wertvoller ist, auf jeden Fall wertvoller ist, als irgendetwas, was man erlebt, wenn man das darf.“*

Bild von den Eltern:

Hülya stellt ihre Situation zu Hause als sehr starke Belastung dar. Dies bezieht sie aber nicht speziell auf ihre Eltern, sondern sie beschreibt es allgemein:

*„Und dieser psychische Terror, den man zu Hause als türkisches Mädchen mitmacht, der wird gar nicht in dem Maße als Mißhandlung angesehen, was aber doch auch wie 'ne Vergewaltigung auf die Seele oder auf, ähm, die Gedankenwelt von dem Mädchen ist.“*

Auf der anderen Seite böte ihre Familie ihr eine geborgene Atmosphäre, die sie zu verlieren fürchtet, wenn sie sich offen gegen die Reglementierungen ihrer Eltern widersetzt:

*„Also, daß meine Eltern mich nicht mehr unterstützen würden, wenn ich in irgendeiner schweren Situation wäre, wo ich Hilfe brauchen würde. Also, daß ich dann in Stich gelassen werde, daß ich niemanden mehr hab. (...) Also, die Eltern oder die Geschwister sind immer noch einem, also Leute, die man am ehesten fragen würde, wenn man Hilfe braucht, oder auch finanziell Hilfe braucht oder so. (...) Oder auch überhaupt. Familie ist ja auch was Schönes, im Grunde genommen. Dann werden einem wahrscheinlich Dinge verschwiegen, man wird nicht mehr integriert und nicht mehr als Tochter angesehen.“*

Ihre Eltern hätten auch viel Wert auf ihre schulische Ausbildung gelegt und sie zur Selbständigkeit erzogen:

*„Du sollst zur Schule gehen‘, hieß es immer ‚auch Frauen müssen einen anständigen Beruf haben‘.“*

Zum großen Teil aber tauchen Hülyas Eltern in ihren Erzählungen als diejenigen auf, gegen deren Vorstellungen sie sich abgrenzt:

*„Fast alle Moralvorstellungen von meinen Eltern lehne ich absolut ab.“*

Da ein zu differenziertes Nachdenken über die Eltern sie in ihrem Zwei-Systeme-Modell ins Wanken brächte, bricht Hülya solche Gedankenausflüge auch abrupt ab. An einer Stelle im Interview befrage ich sie dazu, wie sie sich und die anderen Frauen in ähnlicher Situation als Gruppe bezeichnen würde. Hülya beschreibt, daß sie die Eltern nicht mehr nur verurteilen würde, sondern sich auch über ihre Lebensumstände Gedanken machte. Diese Gedanken bricht sie plötzlich ab:

*„Und, ähm, gar nicht mehr so darauf aus ist, die Eltern zu verurteilen, sondern die Lebensumstände, in denen die Eltern auch sind, daß man darüber nachdenkt: Na ja, die sind vor 30 Jahren hergekommen und mit diesen und diesen Zielen haben sie vieles vielleicht erreicht oder nicht, konnten damit nicht umgehen; und daß man auch versucht, die Situation der Eltern zu verstehen und teilweise zu akzeptieren. Das heißt nicht, daß wenn man es akzeptiert, daß man dafür ist oder damit vielleicht gut umgehen kann, sondern das heißt einfach nur, daß man versteht, warum die Eltern ...?“*

*Ja, und wie würde ich uns bezeichnen?*

*(Pause)“*

## Selbstbild:

Hülya meint, sie hätte durchaus türkische Anteile. Sie übernehme von der „türkischen Mentalität“ die Sachen, die sie akzeptabel fände.

Hülya grenzt sich von ihren Eltern und von der Gruppe von türkischen Frauen ab, die sie als „typisch türkische Frauen“ bezeichnet. Diese Frauen werden im Gegensatz zu ihr und den Frauen, die sie als ihr ähnlich betrachtet, als rückständig dargestellt. In Abgrenzung zu diesen Frauen kann Hülya als moderne, selbstbewußte Frau erscheinen:

*„Ich will diese Mädchen auch gar nicht verurteilen. Vielleicht können die damit gut umgehen und sind glücklich so, daß sie, wenn sie mit 18 heiraten und Kinder bekommen, daß das ihre, ihr Lebensziel ist. Kann ich mir auch sehr schön vorstellen. Familie haben und Kinder, also, wenn man so leben möchte schon so früh, ähm, ja, viele Mädchen sind auch so weit, daß sie sagen, ich heirate keinen, den ich nicht kenne und mit dem ich nicht geredet hab‘ oder so ... (...) „Wenn ich jemanden kennenlerne nicht denke, so, vielleicht kann ich den mal heiraten. Das ist in dem Augenblick spaßig und ich mach meine Erfahrungen mit dem anderen Geschlecht und, ähm, und nützliche Erfahrungen für mein späteres Leben auch...“*

Hier erinnert Hülyas Vorgehen an das von Sevgi. Die anderen türkischen Frauen werden als rückständig dargestellt, um selbst als fortschrittlich dastehen zu können. Hülya betrachtet sich zwar nicht als Einzelfall, wie Sevgi es tut, aber sonst sind sie sich in ihrem Vorgehen ähnlich. Auf der einen Seite existieren Minderwertigkeitsgefühle Deutschen gegenüber, die auf der anderen Seite dadurch kompensiert werden, daß Frau das Klischee der türkischen Frau überzeichnet, um selbst nicht mehr hineinzupassen. Vor dem Hintergrund der Klischeetürkin ist die eigene Leistung, sich davon distanziert zu haben, um so größer. Während dies bei Sevgi leicht zu durchschauen ist, ist Hülyas Vorgehen wesentlich subtiler. Scheinbar akzeptiert sie die Frauen in ihrer Unterdrücktheit, stellt sie aber dabei als minderbemittelt und lächerlich dar.

Wir müssen den Rahmen des Interviews berücksichtigen. Zwei zukünftige Akademikerinnen unterhalten sich über Frauen, die mit 18 schon heiraten wollen und vielleicht kleine Ausbrüche aus ihrer Welt wagen, wie etwa zu rauchen oder ein wenig Kajal aufzutragen, und wir als „Frauen von Welt“ schauen uns das mitleidig belächelnd an.

## FreundInnenkreis:

Hülya hat einen Freundinnen- und Bekanntenkreis mit Frauen, die in einer ähnlichen Situation sind wie sie selbst:

*„Es hat sich so im Laufe der Zeit ein recht großer Freundeskreis, den man noch nicht mal benennen kann, ein recht großer Bekanntenkreis gebildet, wo, indem man über solche Dinge reden kann. Weil die ganzen Mädchen in der selben Situation sind und auch damit aufgewachsen sind.“*

Diese Gruppe von Frauen, zu denen sie eben auch gehört, würden aus den vorgegebenen Rollen ausbrechen und für sich andere Zukunftsentwürfe machen als andere türkische Frauen:

*„Wir versuchen, aus dieser Situation das Beste zu machen. Bir yanimiz hep duruma müsait (Eine Seite von uns ist immer der Gelegenheit geneigt).*

*Also spontan, wenn wir Gelegenheit haben, einfach ausbrechen aus unserer vorgegebenen Rolle. Und daß wir wahrscheinlich auch ganz andere Ziele und Vorstellungen von unserem zukünftigen Leben haben, wie unheimlich viele andere türkische Mädchen. Viele türkische Mädchen können auch mit Männern überhaupt nicht umgehen. Daß sie zickig sind in dem Augenblick. Auch wenn sie mit Männern was zu tun haben möchten und vielleicht mit jemanden ausgehen könnten, mit diesem Mann gar nicht umgehen können und sind vielleicht übertrieben zickig oder benehmen sich einfach unheimlich auffällig, anders.“*

Diese Aussage impliziert auch, daß Hülya meint, daß sie und ihre Bezugsgruppe im Gegensatz zu den anderen Frauen im Umgang mit Männern geübt seien. Bemerkenswert ist, daß dies als Vergleichskategorie auftaucht. Hülya ist der Meinung, daß schulische Bildung dazu führe, daß Frauen einen anderen Denkhorizont bekämen:

*„Ich denke, es hat auch was mit einem bestimmten Bildungsniveau zu tun, ohne irgendein Niveau irgendwie abwertend oder höherstellen zu wollen. Daß man ab einem bestimmten Bildungsniveau Dinge irgendwie anders sieht und anders damit umgeht. Und daß auch oft türkische Mädchen, die ihr Abitur gemacht haben und oft anfangen zu studieren, ihre Vorstellungen umwerfen können und ganz anders denken auf einmal.“*

Die schulische Bildung führe zu einem kritischen Bewußtsein, so daß sie nicht alles unhinterfragt „übernehmen“ würden: Dieses Reflexionsvermögen ist aus Hülyas Perspektive das wichtigste Kriterium zur Differenzierung, ob eine Frau zur eigenen oder zur anderen Gruppe gehört, wofür z. B. die Heimlichkeiten nicht in Frage kommen, weil diese ja von fast allen geteilt werden. Ein entsprechendes Bildungsniveau wird auf diese Weise zu einem wesentlichen Konstitut personaler Identität im Sinne von Unverwechselbarkeit und Abgrenzung gegenüber anderen.

### Bild von deutschen Frauen:

*„Daß denen also für sie selbstverständliche Dinge sehr früh von den Eltern zugesprochen wird, also da wird gesagt ‚o. k. Du darfst bis neun raus‘ und oft gar nicht gefragt, ‚wo gehst Du denn bis neun hin?‘ oder so. Und sobald die 18 sind, da wissen die auch, es ist selbstverständlich, ich bin jetzt 18 und darf dann auch länger weg oder es ist selbstverständlich, ich fahr mit auf Klassenfahrt.“*

Die wesentlichen Merkmale, in denen Hülya ihre Unterschiede zu deutschen Frauen sieht, sind also deren größere Freiräume und das Fehlen einer Auskunftspflicht über die Gestaltung der eigenen Zeit. Diese größere Liberalität der Eltern sei auch der Punkt, an dem sie deutsche Frauen „beneide“, was sonst „selten“ vorkomme.

Es ist allerdings die Frage, wer hier definiert, was selbstverständlich ist. Hülya scheint hier die Definition deutscher Frauen zu ihrem eigenen Maßstab gemacht zu haben.

Von daher hilft ihr auch der Trost des Reizes ihrer Heimlichkeiten nicht dagegen, „daß man sich gegenüber den Mädchen minderwertig fühlt“. Aus diesem Gefühl der Minderwertigkeit werden deutsche Frauen für sie zu Konkurrentinnen, denen sie „viele Dinge nicht erzählen“ kann, da sie immer mit dem Vorwurf der Feigheit rechnen müsse. Deutsche Männer, die „mit der Situation des türkischen Mädchens anders umgehen als Frauen“, seien verständnisvoller. Von daher habe sie „sehr wenig Kontakt zu deutschen Frauen“, aber „viele deutsche Freunde, gute Freunde“.

### Bild von deutschen Männern:

Für Hülya bilden deutsche Männer den positiven Gegenpol zu deutschen Frauen.

*„Männer gehen nicht sofort davon aus, daß sie sich in uns hineinversetzen können, (...) packen (...) die Sache ein bißchen distanzierter an und damit auch analytischer.“*

Diese Distanziertheit setzt Hülya gegen die Bevormundung durch deutsche Frauen, die „auch gefühlsmäßig daran gehen“.

Deutsche Männer erhalten dabei die Rolle, die gegenüber Frauen erlebten Minderwertigkeitsgefühle zu kompensieren. Ein Mann, der leichteren Zugang zu deutschen Frauen habe, weil diese mehr Freiraum hätten, wolle trotz der Nachteile, die es mit sich bringen könnte, Kontakt zu einer türkischen Frau haben: „Oh, er will trotzdem was mit mir zu tun haben, also mag er mich als Mensch.“

## Bild türkischer Frauen:

Typisch türkische Frauen sind für Hülya türkische Frauen ihrer Generation. Von diesen Frauen grenzt sich Hülya ganz stark ab. Es gebe laut Hülya zwei Sorten von typisch türkischen Frauen. Die einen seien die, die gerade mal die Schule bis zur 10. Klasse besuchen würden und danach sofort einen von ihren Eltern erwählten Mann heirateten. Die anderen würden noch eine Ausbildung machen oder studieren und dann einen, den sie vielleicht auch selbst erwählt hätten, heiraten. Gemeinsam ist beiden: in jedem Fall heiratet eine typische türkische Frau. Damit enden jeweils Hülyas Überlegungen, so als ob von da an das „Schicksal“ einheitlich vorgezeichnet wäre. Dagegen stellt sie ihre „Erfahrungen mit dem anderen Geschlecht“.

Die Frauen hätten zwar auch ihre Heimlichkeiten, aber diese würden sich in einem entsprechend begrenzten Rahmen abspielen:

*„Das ist dann ... , bestimmt, aber das ist dann nicht soweit ausgeweitet. Das fängt dann bei denen so an, daß sie rauchen und eigentlich dürfen sie das nicht, aber das ist dann wieder nicht so schlimm, da wird dann auf dem Dachboden oder im Bad heimlich geraucht. Oder ähm, ja es wird über Dinge gesprochen, über die man nicht reden sollte. Über Sexualität und wie das so ist und so. Das sind ja auch schon Ausbrüche.“*

*Ja, oder daß Mädchen eben ein Kopftuch vielleicht tragen müssen und daß sie also das vielleicht nicht ertragen ... daß in dieser Gesellschaft nicht ertragen können ein Kopftuch zu tragen und deswegen, sobald sie sich von zu Hause entfernt haben, das Kopftuch abstreifen. Und vielleicht eher 'nen bißchen Kajal oder so drauf tun, daß sie das auch schon ausprobieren.“*

Die Harmlosigkeit, mit der sie die anderen Frauen hier darstellt, legt nahe, daß Hülya sich den Frauen überlegen fühlt. Wenn sie als eine, die sich vorher als eine dargestellt hat, die einen selbstbewußten, lockeren Umgang mit Sexualität hat, sagt, es sei ja auch schon ein Ausbruch, wenn die Frauen über Sexualität redeten, betont dies ihre Distanz zu diesen Frauen. Hülya betont den Unterschied zwischen den Frauen und sich auch, indem sie beschreibt, die anderen seien nur auf das Heiraten fixiert, während sie Erfahrungen mit Männern sammle.

Dabei geht Hülya sogar so weit, sexistische Beschreibungen für die Frauen zu benutzen. Die Frauen seien „zickig“ und könnten – auch wenn sie wollten – „nicht mit Männern umgehen“.

## Türkische Frauen in der Türkei:

Bei türkischen Frauen in der Türkei bestünde ein großer Unterschied zwischen den Frauen aus dem Dorf und in der Stadt. Die Frauen in der Stadt sei-

en viel „fortgeschrittener“. Sie seien sogar fortschrittlicher als türkische Frauen in Deutschland, da ihre Eltern progressiver seien.

Frauen, die mit ihrer Familie aus dem Dorf in die Stadt migrierten, hätten eventuell ähnliche Probleme wie türkische MigrantInnentöchter in Deutschland. Der Unterschied sei allerdings, daß deren Eltern nicht wie die Eltern in Deutschland bestimmte Veränderungen, die die Töchter anstrebten, als „deutsch“ oder „christlich“ ablehnen könnten.

Ein weiterer Unterschied sei, daß die Frauen, die eine Binnenwanderung in der Türkei vollzögen, nicht mit Rassismus konfrontiert werden würden und nicht so in Frage gestellt werden würden wie türkische Migrantinnen in Deutschland:

*„Man hat in der Türkei dieses Problem nicht, daß man denkt ‚Oh Gott, ich bin, ich gehör hier eigentlich nicht hin‘, oder so.“*

Bild türkischer Männer:

Hülya meint, daß die meisten männlichen türkischen Jugendlichen die Normen ihrer Eltern übernähmen, da diese ihnen Vorteile böte:

*„Sie werden von der türkischen Gesellschaft, von den Eltern, auch unterstützt und, ähm, denken gar nicht mehr darüber nach und nehmen diesen Begriff Ehre einfach auf, so wie das von den Eltern vorgegeben wurde.“ (...) „Und genau auch solche, die dann später auch solche Eltern werden, wie die eigenen Eltern.“*

Sie würden sogar, um das alte System zu erhalten, Frauen aus dem Dorf aus der Türkei heiraten, da diese auch die alten Werte aufrechterhielten.

Zukunft:

Hülya glaubt, daß sich in Zukunft eine Veränderung dadurch ergeben werde, daß Frauen wie sie „eine neue Art von türkischer Elterngeneration“ bildeten. Es würden immer mehr werden, die anders dächten, auch unter den Männern, die „aus dieser Rolle ausbrechen werden“.

Ihre unmittelbare persönliche Zukunft stellt sich Hülya so vor, daß sie mit dem Vorwand des Studiums aus ihrem Elternhaus ausziehen wird.

Frauenarbeit:

Hülya wünscht sich neben Beratungs- und Kommunikationszentren auch Frauen- und Mädchenhäuser für türkische Frauen, wo sie in Notsituationen hinkönnten.

Die Mitarbeiterinnen solcher Stellen sollten türkische Frauen sein, die die Problematik aus ihrer eigenen Biographie her kennen. Sie könnten einerseits die Frauen gut verstehen, andererseits würden sie eine Art Vorbildfunktion für die Frauen haben:

*„Ja, wahrscheinlich denk ich an türkische Mädchen, die das selbst alles mal durchgemacht haben. Die genau wissen wie das ist. Die können sich am besten in die Rolle versetzen. Das ist auch sehr wichtig, denke ich, daß ein Mädchen, das dahin kommt und sieht, sie hat es genauso schwer wie ich, hat aber etwas erreicht und ihr geht's gut jetzt. Und daß das vielleicht auch Hoffnung macht.“*

## 4.2 Generalisierende Analyse

### Normen

Generell ist festzuhalten, daß alle interviewten Frauen im Alter von 19 bis 22 Jahren mit derzeitigem Aufenthalt in der elterlichen Wohnung von ihren Eltern mit bestimmten Normen konfrontiert werden und sich durch diese mehr oder minder stark reglementiert fühlen.

Jedoch zeigen die Interviews, daß man/frau nicht von einem einheitlichen Kanon spezifisch türkischer Normen ausgehen kann.

Was überhaupt als bindende Norm gilt, wie diese interpretiert wird, und ob sie als Handlungsimperativ gilt, variiert von Familie zu Familie. Weiterhin belegen die Interviews, daß allgemein kulturelle Normen mit innerfamiliären Reglementierungen verwoben sind. Wenn Hülya beispielsweise eine bestimmte Frisur nicht tragen darf, dann hat das nichts mit spezifisch türkischen Vorschriften zu tun. Dahinter steht vielmehr eine „individuelle“ Auflage ihrer Eltern. Dies läßt sich daraus schließen, daß sich eine entsprechende „Norm“ in keinem anderen Interview wiederfindet.

Ein weiteres Beispiel für die Interpretationsvarianz kultureller Normen ist die Frage, ob und in welchem Umfang türkische Frauen Kontakte zu Männern herstellen und unterhalten dürfen.

Während Hülya erzählt, daß sie in Gegenwart ihrer Eltern weder männliche Bekannte grüßen, noch mit Schulkameraden telefonieren darf, gibt Aylin zu Protokoll, daß sie ihre männlichen Bekannten auch in Gegenwart ihres Vaters grüßt und ihre Mutter nichts dagegen einzuwenden hat, wenn sie mit ihnen telefoniert. Hier zeigt sich wie die vorgeblich für alle TürkInnen gleichermaßen bindende kulturelle „Einheitsnorm“ von Familie zu Familie unterschiedlich gehandhabt wird.

Lediglich die beiden Normen „keinen Freund haben“ und „jungfräulich heiraten“ werden in allen Interviews genannt.

Aber auch diese Normen werden innerfamial verschieden interpretiert und vor allem mit unterschiedlichen Sanktionen belegt. Das ist insofern von herausragender Bedeutung, als daß die Schärfe einer Sanktion Rückschlüsse auf die Bedeutung zuläßt, die der sanktionierten Norm beigemessen wird. Weiterhin ist die Schärfe einer Sanktion ein Indikator für ihren reglementierenden Charakter. Während oberflächlich gesehen für alle Frauen dieselbe Norm gilt, zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß diese Normen, je nach Interpretation und Absicherung durch Sanktionen, den Raum möglicher Handlungen unterschiedlich vorstrukturiert.

Sevgis Eltern versuchen eine mögliche Liebesbeziehung ihrer Tochter mit der Drohung zu unterbinden, sie zwangsweise in der Türkei zu verheiraten.

Nursel hingegen geht eine Beziehung zu einem Mann mit Wissen ihrer Eltern ein. Erst nach geraumer Zeit erwarten Nursels Eltern eine definitive Entscheidung.

Insgesamt zeigt sich demnach keine homogene, sondern eine heterogene Gruppe, die sich insbesondere durch ihre Umgangsstrategien mit den gesetzten Reglementierungen ausdifferenziert.

Im Hinblick auf diese Umgangsstrategien können drei Typen unterschieden werden.

Vier der befragten Frauen ließen erkennen, daß sie im Umgang mit ihren Eltern eher offene Strategien der Konfrontation und Auseinandersetzung entwickelt haben. Aber wie in diesen Fällen, wie auch bei den übrigen Frauen zu erkennen ist, hängt die Art des Umgangs maßgeblich davon ab, wie die Töchter die Vorgaben ihrer Eltern, in Abhängigkeit von der Ausgestaltung des innerfamiliären Gefüges, interpretieren. So trifft zum Beispiel Aylin gewisse Abmachungen mit der Familie. Diese Abmachungen beziehen sich auf die Übernahme gewisser häuslicher Verpflichtungen, um so die Erlaubnis zu erhalten, den ganzen Tag weggehen zu können.

Ein weitere Umgangsstrategie besteht darin, mit ihrer Mutter Bündnisse zu schließen. Belgin und Leyla fechten ihre Angelegenheiten wenn nötig in streitigen Auseinandersetzungen mit ihren Eltern durch. Leyla verweist ihre Mutter auf türkische Freundinnen, die ihrer Meinung nach mehr Freiräume genießen. Eine andere Variante ihrer Umgangsstrategien besteht darin, daß sie sich der Unterstützung ihrer älteren Geschwister versichert.

Wenn nötig erweitern sie – eine Ausnahme bildet nur Belgin, die Heimlichkeiten grundsätzlich ablehnt – ihren Freiraum durch heimliches Handeln.

In allen diesen Fällen werden die Normen nicht als „unumstößlich“ angesehen, sondern es kommt innerhalb der Familie zu Verhandlungsgesprächen und/oder -kämpfen.

Unterschieden werden kann von dieser offenen Strategie des Umgangs mit Reglementierungen, das Verhalten zweier Frauen, die davon ausgehen, daß die Normen ihrer Eltern Modifikationen prinzipiell verschlossen seien. Hülya und Serpil, die dieser Gruppe angehören, sehen keine Verhandlungsmöglichkeiten.

Das Bündel unterschiedlicher Normen schnüren sie zu einem Paket zusammen, von dem sie sich fundamental distanzieren. Der Konflikt zwischen radikaler Ablehnung einerseits und dem Gefühl der Abhängigkeit von den Eltern andererseits, lösen sie mit einem „Zwei-Welten-Modell“. Auf der einen Seite steht die „Welt der Eltern“, der sie sich scheinbar unterwerfen, auf der anderen Seite steht „ihre Welt“, in der sie nach eigenen Angaben ausschließlich „selbst gesetzten Prinzipien“ folgen.

Die „Drehtür Lüge“ riegelt die beiden „Welten“ direkt voneinander ab.

Dabei haben sie sich über die Zeit ein funktionierendes Netz an Ausreden aufgebaut, auf das sie zurückgreifen und das für sie mit der Zeit selbstverständlich geworden ist.

Schwierigkeiten mit dem Lügen haben sie gegenwärtig nicht, da sie ihr Handeln aufgrund der Strenge der Eltern als gerechtfertigt ansehen.

Eine weitere Unterscheidung kann zwischen diesen Frauen und Sevgi als dritter Variante, die sich in den Interviews herauskristallisiert hat, getroffen werden.

Sevgis Umgangsformen können in erster Linie als kognitive Umstrukturierung bezeichnet werden.

Sie gibt einerseits dem elterlichen Zwang nach, wobei sie im Nachhinein ihr „Einsehen“ in die Richtigkeit dieser für sie zunächst inakzeptablen Vorgänge bekundet.

Andererseits verortet sie bestimmte Normen bei der „türkischen Religion“, wodurch diese einen Status der Unhinterfragbarkeit erhalten.

Weiterhin versucht sie, ihre eigene Situation zu relativieren, indem sie immer wieder auf andere türkische Frauen verweist, die ihrer Meinung nach viel stärkeren Reglementierungen ausgesetzt seien.

Die bei den anderen Frauen offen thematisierte Realisierung von eigenen, dem Gebot der Eltern zuwiderlaufenden Vorstellungen, werden von ihr nicht offen als Teil ihres alltäglichen Lebens dargestellt, wobei sie offensichtlich auch Heimlichkeiten hat (Freund). In bezug auf die anderen türkischen Frauen der zweiten Generation stellt sie diese als abzulehnende Umgangsform an.

Faßt man/frau das Gesagte zusammen, so ist zu erkennen, daß anhand der von den jungen Frauen entwickelten Umgangsstrategien mit den sie umgebenden Normen, Typisierungen dieser Umgangsstrategien angestrengt werden können. Zu unterscheiden ist zunächst die offene, auf Auseinandersetzung mit der Familie angelegte Strategie; als eine zweite eine Strategie, die man/frau als „Zwei-Welten-Modell“ bezeichnen kann. Bei dieser Strategie muß meiner Meinung nach betont werden, daß als funktionstüchtiges Mittel zur Schaffung von Freiräumen Lügen, Heimlichkeiten benutzt werden, die sich aber insofern verselbständigen haben, als daß sie nicht mehr unmittelbar als Belastung empfunden werden.

Eine dritte Umgangsstrategie zeigt sich – wie schon ausgeführt – in der kognitiven Umstrukturierung.

Setzt man/frau diese Umgangsstrategien in Bezug zu den übrigen Aussagen der Frauen, lassen sich einige interessante Beobachtungen machen. So sehen vor allem die Frauen, die die Möglichkeit haben, sich mit ihren Eltern über Reglementierungen auseinanderzusetzen, die Normen als elterlich gesetzte. Die Frauen jedoch, die eine Strategie „der zwei Welten“ entwickelt haben, verweisen auf die Normen als von einer gesellschaftlichen Gruppe ge-

setzte. Dementsprechend stellen sich auch jeweilige Zukunftsentwürfe dar. Während die einen davon ausgehen, daß Veränderung im Sinne von progressiver Entwicklung (was von ihnen mit Worten wie Emanzipation und Selbständigkeit verbunden wurde) über persönliche Bewußtseinsprozesse und den natürlichen Generationswechsel vollzieht, heben die anderen mehr die Unbestimmtheit dieses Prozesses hervor, die Möglichkeit, daß dieser Prozeß durch den Einfluß von Teilen der Gruppe türkischer MirgrantInnen beeinträchtigt wird.

## Selbstverständnis

Konfrontiert mit dem Begriff der „typisch türkischen Frau“, kann diesen keine der Befragten auf Anhieb mit Inhalten füllen. Erst auf wiederholtes Nachfragen bringen fast alle Frauen diesen Terminus mit der Generation ihrer Mütter in Verbindung. Dabei fällt auf, daß keine der Befragten diese Kategorie in irgendeiner Form auf sich selbst bezieht. Der Begriff „typisch türkische Frau“ scheint für alle Befragten eher negativ konnotiert zu sein und als Abgrenzungskategorie zu fungieren.

Sobald sie sich von der Vorgabe „typisch türkische Frau“ distanzieren, präsentieren sie ihr differenzierteres Bild von türkischen Frauen. Als Gruppe unterscheiden sie zwischen den türkischen Frauen in der Türkei – wobei ein Stadt-/Landgefälle zu beachten sei – der türkischen Frau der älteren Generation, sowie der jungen Generation türkischer Frauen in Deutschland.

Die Generation der Mütter ist für sie durch die Abhängigkeit von den Ehemännern gekennzeichnet, von der sie sich als jüngere Gruppe distanzieren.

Generell bezeichnen sie sich als türkische Frauen, heben aber hervor, daß sie emanzipierter als die ältere Generation seien.

Innerhalb der jüngeren Generation der türkischen Frauen wird eine Skalierung vorgenommen. Ihrer Einschätzung zufolge oszilliert auf dieser Skala die jeweilige Verhaltensweise der Frauen zwischen mehr oder weniger angepaßtem Verhalten an die elterlichen Vorgaben.

Bis auf Sevgi und Hülya, die türkische Frauen sehr ausführlich mit Eigenschaften beschreiben, die von ihnen als negativ bewertet werden, äußern sie sich in wenig generalisierender Form über türkische Frauen, obwohl explizit nach solchen Kategorisierungen gefragt wurde.

Generell ist zu beobachten, daß alle Frauen bis auf Sevgi einen hauptsächlich türkischen FreundInnenkreis haben. Sie heben hervor, daß das bestimmende Element in diesem FreundInnenkreis sei, daß sie dort Probleme besprechen könnten, deren Spektren von allen FreundInnen ohne ausführliche Erklärungen verstanden würden, da sie von diesen geteilt würden. Eigene Verhaltensweisen gelten in diesem FreundInnenkreis als normal, als selbstverständlich. Zu betonen ist hierbei, daß sich dieser Austausch und das ge-

gegenseitige Verstehen nicht nur auf spezifische Probleme bezieht, sondern auf ihr gesamtes Verhalten, fast könnte man/frau sagen, ihr So-Sein.

Obwohl sie diesen FreundInnenkreis auch als eine nicht immer in allen Fragen homogen urteilende Gruppe bezeichnen, nehmen sie sich gleichzeitig jedoch als im Unterschied zu der Generation der Mütter ganz klar emanzipierte, progressive und selbständige Gruppe wahr.

Der direkte Vergleich zwischen türkischer und deutscher Frau wird nicht von allen gezogen, klar beziehen sich Hülya, Sevgi, Leyla und Serpil auf deutsche Frauen ihres Alters, die ihrer Meinung nach mehr persönliche Freiheiten genießen. Dieses Mehr an persönlichen Freiheiten scheint ein wichtiges Kriterium zu sein, das die deutsche Frau charakterisiert.

### Erfahrung mit Zuschreibung von deutscher Seite

Das Moment, daß ihrer Situation und Lebenswelt wenig Verständnis von deutscher Seite entgegengebracht wird, betonen fast alle Frauen. Alle bis auf Sevgi heben hervor, daß sie sich von Deutschen grundsätzlich nicht verstanden fühlen. Allerdings sind unterschiedliche Formen des Umgangs mit dieser Problematik zu beobachten.

Während Nursel, Belgin, Aylin und Leyla nicht generell an einem näheren Kontakt zu Deutschen interessiert sind, versuchen Serpil, Hülya und Sevgi sich Deutschen zu „erklären“, um so Verständnis zu erzeugen.

Zu beobachten ist, daß die Frauen, die sich um ein Verstanden-Werden bemühen, sich auch gleichzeitig selbst von deutscher Seite wesentlich mehr in Frage stellen lassen. Mit der Situation des In-Frage-gestellt-Fühlens gehen sie unterschiedlich um.

### Veränderungsperspektiven

In ihren Zukunftsentwürfen sehen Leyla, Aylin, Belgin, Nursel einen Wandel und eine Tendenz der Generation der jüngeren türkischen Frauen hin zur Emanzipation, die von ihnen ausdrücklich über die Trennung von der Familie vollzogen wird. Als Mittel der persönlichen Veränderung der Frauen sehen sie den Weg über die Veränderung des Bewußtseins. Als Grundlagen dafür werden in diesem Zusammenhang Bildung, Beruf und finanzielle Unabhängigkeit genannt.

Serpil und Hülya konstatieren zwar auch einen Unterschied zwischen der älteren und der jüngeren Generation, wobei sich in Folge des Generationswechsels Veränderungen einstellen können. Sie befürchten allerdings, daß dieser Prozeß der Veränderung durch äußere Faktoren beeinträchtigt werden kann.

Sevgi hingegen sieht überhaupt keine Wandlungsmöglichkeiten, obwohl sie auch stellenweise Generationsunterschiede beschreibt.

In Bezug auf die Veränderung der Situation der jungen TürkInnen in Deutschland spielt professionelle Frauenarbeit keine gewichtige Rolle.

Herauszuheben ist, daß sie deutlich türkische Frauen als Partnerinnen für etwaige Hilfestellungen oder einen möglichen Austausch bevorzugen, da sie von der Annahme ausgehen, diese verstünden ihre Situation besser.

## 5. Resümee

Die Darstellung der türkischen Migrantin im wissenschaftlichen wie im öffentlichen Diskurs ist geprägt von der Konstatierung eines Kulturkonflikts, der aus der Konfrontation des Individuums mit einem bipolaren Wertesystem resultieren soll. Dieser Diskurs schreibt einen unvereinbaren Kontrast zweier Kulturen fest, in dem jeder türkischen Migrantin die nicht zu leistende Aufgabe der Vermittlung auferlegt wird. Als Resultate dieses Kulturkonflikts werden Identitätskonflikte angenommen, die sich unter anderem in Regression, Depressionen, „opportunistischem Situationsmanagement“ und „Formen chamäleonartiger Anpassung bis hin zur Unkenntlichkeit einer eigenen Identität“ äußern sollen. Gerade in den beiden zitierten Erscheinungsformen von Identitätskonflikten wird der „Identitätszwang“, der mit einer solchen Perspektive, die die „Betroffenen“ zu Objekten degradiert, einhergeht, evident.

Ein Kulturmodell, das in dieser Form starre und unveränderbare ‚kulturelle‘ Gruppen konstruiert, und diesen Merkmale zwingend zuschreibt, die auf der türkischen Seite negativ konnotiert werden, schreibt einen rassistischen Diskurs fort und unterliegt lediglich einem terminologischen Wandel.

Dabei wird die ‚türkische Kultur‘ als patriarchal organisierte, einer nicht näher ausgeführten, aber ‚freien‘ deutschen bzw. westeuropäischen Kultur gegenübergestellt. In dieser patriarchalen ‚türkischen Kultur‘ wird die Rolle der Frauen als reine Opferrolle, als die der hilflos Ausgelieferten und Unterdrückten, unterstellt. Vornehmlich aus dieser Konstellation ergibt sich der Fluchtweg in die ‚freie deutsche Kultur‘ als der scheinbar einzig mögliche. Emanzipatorische Prozesse werden damit auf den Akt der Verdeutschung und als per se ‚antitürkisch‘ reduziert. Der ‚Kulturkonflikt‘ erhält mit Hilfe dieser rassistischen Gruppenkonstruktion den Gestus eines emanzipatorischen Konfliktes, eines Konfliktes zwischen erzwungener Beibehaltung der Opferrolle oder ‚befreiender‘ Übernahme der erstrebten westeuropäischen Frauenrolle.

Jegliche auf derart rassistischen Vorannahmen basierende Frauen- bzw. Migrantinnenpolitik taugt nicht nur wenig zur wirklichen Lösung von Problemen, die MigrantInnen in Deutschland sehr wohl haben, es muß darüber hinaus als schädlich für jeglichen Prozeß gesellschaftlicher Emanzipation zurückgewiesen werden.

Ein Kulturmodell, das das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft auf der Grundlage gesamtgesellschaftlicher Befreiung ermöglichen soll, muß daher Kultur als ein dynamisches Feld von Möglichkeiten ver-

stehen, das im Zusammentreffen unterschiedlicher kultureller Traditionen, Normen und Symboliken den gleichberechtigten Austausch kultureller Gewohnheiten für alle Individuen und Gruppen gewährleistet. Dieser Austausch muß frei von Dominanzen und Assimilationsdruck gerade der kulturellen Minderheit das Beibehalten von Eigenheiten erlauben. Interpretationen sogenannter ‚kultureller Eigenheiten‘ sollten, im wissenschaftlichen wie öffentlichen Diskurs daher immer in ihrem kulturellem Kontext, d. h. von den Menschen, die bestimmte Symboliken und Praktiken auch selbst leben, vorgenommen werden. Nur so können für Probleme auch Lösungsmöglichkeiten entworfen werden, die den jeweiligen Problemkonstellationen auch gerecht werden und zu reellen emanzipatorischen Veränderungen führen.

Daher setzt diese Arbeit dem Sprechen *über* Menschen ein Vorgehen entgegen, das einer Psychologie vom Standpunkt der Subjekte gerecht wird.

*Mit* jungen türkischen Frauen zu sprechen und ihre Perspektiven auf ihr eigenes Leben zu Wort kommen zu lassen, stellt die dem Diskurs immanenten Stereotype in Frage und bricht sie somit auf.

Daher habe ich im Empirieteil dieser Arbeit die von mir interviewten türkischen Frauen nach ihren eigenen Interpretationen jener Probleme befragt, die ihren Alltag bestimmen.

Es ist nicht zu bestreiten, daß junge türkische Frauen mit elterlichen Normen konfrontiert werden, die nicht immer ihren Vorstellungen entsprechen. Dies führt, in türkischen wie wohl in allen Familien dieser Welt zu Konflikten, die jedoch gemeinhin als Generationskonflikte bezeichnet werden. Es ist also ein Generationskonflikt zwischen türkischen Eltern und ihren heranwachsenden Töchtern, der als Abgrenzungskonflikt gegen elterliche Normen gewertet werden kann, festzustellen. Dieser gestaltet sich von Familie zu Familie unterschiedlich und ist unterschiedlich stark.

Die Frauen unterscheiden sich in ihrer Wahrnehmung, Interpretation und Erfüllung der elterlichen Normen. Wie konflikthaft diese Konfrontation erlebt wird, steht in direktem Zusammenhang dazu, wie sich die Kommunikations- und Autoritätsstrukturen in der Familie gestalten. Dabei stellt sich die Wahrnehmung und Einordnung der Konflikte als qualitatives und quantitatives Kontinuum dar. Je mehr (Ver)handlungsspielräume innerhalb der Familie gegeben sind – seien sie erkämpft oder ohnehin eingeräumt – wird der Konflikt mit den elterlichen Vorgaben als Generationskonflikt dargestellt.

Mit Abnahme der Spielräume interpretieren die Interviewten den Konflikt zwischen den Familienmitgliedern zusehends als Kulturkonflikt. Auf diese Art wird er als scheinbar unüberwindbar charakterisiert. Die Betroffenen entheben sich selbst jeglichen Handlungszwanges und entschuldigen so die eigene Kapitulation vor der Schwierigkeit, für eine Verbesserung ihrer Situation zu streiten. Zu betonen ist, daß nur eine Interviewpartnerin ihre Konflikte in dieser ausgeprägten Form präsentiert.

So entsteht eine Wechselwirkung zwischen der Sichtweise von einigen Betroffenen und dem dominanten deutschen Diskurs. Einerseits nähren einige türkische Frauen durch ihre Aussagen die These vom Kulturkonflikt auf deutscher Seite. Andererseits ist die von deutschen AutorInnen publizierte und verbreitete Kulturkonflikthypothese für junge türkische Frauen eine naheliegende Erklärung, auf die sie dann zurückgreifen, wenn sie Konflikte innerhalb der Familie als unlösbar erleben.

Betrachtet man/frau die oben genannten theoretischen Vorbehalte, bezüglich starrer Stereotypen über ‚die türkische Kultur‘ im herrschenden Diskurs, vor dem Hintergrund der qualitativen Analyse der von mir geführten Interviews, so ist zunächst festzuhalten, daß von den jungen türkischen Frauen ganz im Gegensatz zum öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs nicht von einem universellen Bild der türkischen Frau mit einheitlicher Prägung durch die türkische Kultur ausgegangen wird.

Zum einen präsentieren die Interviews ein Bild der Frauen, das ein breites Spektrum unterschiedlicher Sozialisierungen und variabler Umgangsformen mit Anforderungen, die aus ihrer Lebenssituation erwachsen, zeichnet.

Zum anderen verweisen die Frauen auf von ihnen selbst getroffene Unterscheidungen, die eine breite Varianz von Verhaltensweisen, Wert- und Normvorstellungen innerhalb der Gruppe der türkischen Frauen aufzeigen.

Folgerichtig ist die fundamentale Differenzierung nicht entlang der verschiedenen nationalen Zugehörigkeiten, sondern an den unterschiedlichen Generationen von TürkInnen ausgerichtet. Dabei wird grundsätzlich die ältere Generation mit Begriffen wie „Tradition“, „Abhängigkeit der Frau“ oder auch „Unselbständigkeit der Frau“ assoziiert.

Auch ist auffällig, daß der Begriff „typisch türkische Frau“ mit einer negativen Konnotation belegt ist, dennoch aber unvermittelt neben einem – wie dargestellt – wesentlich differenzierteren Bild der türkischen Frau existiert.

Diese Dualität hat eine spezifische, selbstwertdienliche Funktion für die jungen Frauen, die sich über die als ‚typisch‘ charakterisierten Merkmale und Verhaltensweisen der Elterngeneration von genau deren elterlichen Vorgaben und Normen abgrenzen. Sie selbst beschreiben fast alle als Teil einer Gruppe junger türkischer Frauen in Deutschland, die sich ihrer Meinung nach klar von der der älteren Türkinnen in Deutschland abhebt. Die Gruppe junger türkischer Frauen nimmt sich als eine eigenständige und distinkte wahr. Sie scheint sich somit in einem Prozeß der Konsolidierung einer Gruppenidentität zu befinden, in dem sie allerdings durchaus gängige Stereotypen des rassistischen Diskurses als Abgrenzungskategorien gegen die Elterngeneration funktionalisiert.

Als markantes Beispiel dieses Prozesses kann der Umgang mit Normen herausgehoben werden, der zudem die Verschiedenartigkeit der Lebensformen der Frauen deutlich werden läßt.

Mit einer Ausnahme ist die Zielvorstellung der Frauen nicht, wie Deutsche zu werden, sondern sie betonen, daß sie einen Teil der Normen und Werte, die sie selbst für sich als richtig erkannt haben, an ihre Kinder weitergeben wollen. Es kann also nicht von Strategien der Assimilierung an deutsche Werte und Normen ausgegangen werden, deren zunehmende Pluralisierung ohnehin die Etikettierung als deutsch fragwürdig macht.

Auch die Überlegung, daß größere Freiräume in Verbindung zu einer Annäherung an deutsche Gepflogenheiten stehen, erweist sich als unhaltbar.

Im Gegenteil, gerade die Frau, die angibt, die größten Freiheiten innerhalb ihrer Familie zu genießen, weist es weit von sich zurück, deutsch zu sein. Sevgi dagegen, die sich durch restriktive Vorgaben ihrer Eltern sehr eingeeignet fühlt, betont, sie wolle wie eine Deutsche sein.

Die Zielperspektive wie eine Deutsche zu werden, statt nach eigenen Lebensentwürfen zu schauen und eigene Lösungswege zu entwickeln, kann jedoch nicht glücken. MigrantInnen werden in Deutschland sozial wie politisch benachteiligt. Auch eine scheinbar perfekte Assimilation schützt MigrantInnen real nicht davor, dennoch als AusländerInnen ausgegrenzt zu werden. Diese Ausgrenzung erfahren sie nicht nur verbal, sondern sie ist auch institutionell verankert.

Der Wunsch nach Akzeptanz ihrer Normalität, nach Selbstverständlichkeit im Umgang, und nach Verständnis durch Gleichgesonnene zieht sich durch die Forderungen der Interviewten. Für die meisten der Frauen bietet dies ausschließlich der türkische FreundInnenkreis. Aber dieses private Netzwerk reicht für die Mehrzahl durchaus, um die nötige Bestätigung und Rückendeckung für eingeschlagene Wege zu bieten.

Es gilt daher, derartige Freiräume zu sichern und auszubauen, denn sie bilden die Basis für den Austausch und die Entwicklung von Strategien der Veränderung.

„Diese kommunitären Netze, in denen Selbstorganisation und Alltagsolidarität und das Recht auf Verschiedenheit gelebt werden können, für sie muß gekämpft werden. ‚Ohne Angst verschieden sein können‘ (Adorno), oder Identität als Verschiedenes bedarf solidarischer Beziehungsnetze, in denen Konfliktfähigkeit und die Chance von Verunsicherungen für die Schärfung unseres ‚Möglichkeitssinns‘ gelebt werden können.“ (Keupp 1993, S.57)

Wie die meisten Interviews zeigen, sitzen die Frauen durchaus nicht untätig herum und verharren als Opfer, bis ihnen jemand großmütig aus ihrer Situation heraushilft. Sie kämpfen um ihren Platz in dieser Gesellschaft und haben ihre eigenen Lebensentwürfe längst kreiert. Dabei ist ihr Problem nicht, daß ihnen keine entsprechenden Ressourcen zur Verfügung ständen, mit und in verschiedenen Kulturen – und damit ‚auf allen Stühlen‘ – zu leben und neue Lebensformen zu synthetisieren. Allerdings stoßen sie jedoch immer wieder auf einen Alltag, in dem von deutscher Seite vorgegeben wird, es gäbe

nur eine, die monokulturelle deutsche Lösung auf der Suche nach Möglichkeiten gesellschaftlicher Emanzipation.

Sie selbst hingegen sehen sich durchaus als junge *türkische* Frauen in Deutschland, die sich von der eigenen Müttergeneration wie auch von deutschen Frauen und nicht zuletzt von in der Türkei lebenden türkischen Frauen unterscheiden. Ob als Türkinnen in Deutschland, Deutschtürkinnen, Türkischdeutsche, oder wie auch immer sie sich selbst bezeichnen, in jedem Fall haben sie alle eine Gruppenidentität als ‚junge türkische Frauen in Deutschland‘.

Sie sind der lebendige Beweis dafür, daß das Leben in und mit verschiedenen Kulturen möglich, bereichernd, ja wünschenswert ist. Sie sitzen nicht zwischen, sondern auf allen Stühlen.

Der Respekt differenter kultureller Praktiken läßt sich nur diskursiv entwickeln. Gerade in einer Gesellschaft, die sich durch die hohe Geschwindigkeit ihres Wandels auszeichnet, wird eine solche kommunikative Praxis zum essentiellen Bestandteil all derer, die an ihr – als Utopie formuliert: gleichberechtigt – teilhaben.

Deutschland ist nichts weiter als ein Fleck auf der Landkarte, ein Stück Erde, die von verschiedenen Menschen bewohnt wird. Die Menschen, die auf diesem Fleckchen Erde leben, konstituieren die Gesellschaft dieses Landes und bilden die Kulturen dieses Landes. Diese Realität wird weder dadurch abgeschafft, daß PolitikerInnen proklamieren, Deutschland sei kein Einwanderungsland, noch durch UnheilverkünderInnen, die diese Botschaft real dadurch unterstützen, daß sie auf die scheinbare Unvereinbarkeit von Kulturen hinweisen, indem sie den Kulturkonflikt konstruieren, anstatt Konflikte lediglich als einen Ausdruck dafür zu sehen, daß das Leben lebendig ist.

# Literaturverzeichnis

- Adamowitsch, A.: Eine Schuld, die nicht erlischt; Köln 1987
- Antes, P.: Ethik und Politik im Islam; Stuttgart 1982
- Alexander, T.: Kulturvergleichende Psychologie; Göttingen 1993
- Akkent, M.; Franger, G.: Das Kopftuch – Ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart; Frankfurt am Main 1987
- Akkent, M.; Neusel, A.; Tekeli, S. (Hrsg.): Aufstand im Haus der Frauen; Berlin 1991
- Aktas, G.: Türkische Frauen sind wie Schatten. Leben und Arbeiten im Frauenhaus, in: Hügel, I. u. a. (Hrsg.): Entfernte Verbindungen – Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung; Berlin 1993
- Apitzsch, U.: Gramsci und die Diskussion um Multikulturalismus; in: Haug, W. und F.: Europa, Postkommunismus und Rassismus; Das Argument 191; Berlin 1992, S.53-62
- Auernheimer, G.: Der sogenannte Kulturkonflikt; Frankfurt 1988
- Augstein, R.: Heilmittel „Doppelbürger“?, in: DER SPIEGEL 23/93, S. 18 ff.
- Badinter, E.: Der Schleier verstößt gegen die Menschenrechte!; in: Emma – Sonderband Krieg – Was Männerwahn anrichtet und wie Frauen Widerstand leisten; März 1991, S. 76 ff.
- Balibar, E.; Wallerstein, I.: Rasse Klasse Nation – Ambivalente Identitäten; Hamburg/Berlin 1992<sup>2</sup>
- Balibar, E.: Gibt es einen neuen Rassismus?, in: Das Argument 3/89; Hamburg 1989, S. 369 ff.
- Barret, M.; McIntosh, M.: Ethnozentrismus im sozialistischen Feminismus, in: Argument 3/87; Hamburg/Berlin 1992, S. 347
- Basu, S.: Das Spannungsverhältnis zwischen weißem Feminismus und Widerstandsformen von Frauen der 2/3 Welt, in: Perspektiven Nr. 9; Berlin 1992, S. 19 ff.
- Bechler, E.: Internationale Arbeitsteilung und Dritte Welt; Köln 1976
- Becker, B.: Einübung des Selbstbewußtseins; in: gemeinsam 18/90; Gelsenkirchen, 1990

- Becker-Schmidt, R.; Bilden, H.: Impulse für die qualitative Forschung aus der Frauenforschung, in: Flick et al. (Hrsg.): Handbuch Qualitative Sozialforschung; München 1991, S. 23 ff.
- Berger, H.: Vom Klassenkampf zum Kulturkonflikt – Wandlungen und Wendungen der westdeutschen Migrationsforschung, in: Dittrich, E.J. und Radtke, F.-O. (Hrsg.): Ethnizität – Wissenschaft und Minderheiten; Opladen 1990, S. 119 ff.
- Benard, C.; Schlaffer, E.: Das Gewissen der Männer – Reportagen aus der orientalischen Despotie; Hamburg 1992
- Bilden, H.: Geschlechterverhältnis und Individualität im gesellschaftlichen Umbruch, in: Keupp, H.; Bilden, H.: Verunsicherungen – Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel; Göttingen 1989, S. 19 ff.
- Billstein, R.: Neubeginn ohne Neuordnung; Köln, 1984
- Bourne, J.: Für einen antirassistischen Feminismus, in: Bourne, J.; Sivandan, A. Fekete, L.: From Resistance to Rebellion; Berlin 1992, S. 77 ff.
- Bukow, W. D. und Llaryora, R.: Mitbürger aus der Fremde – Soziogenese ethnischer Minoritäten; Opladen 1993<sup>2</sup>
- Burnham, J.: Die Strategie des Kalten Krieges; Stuttgart 1950
- Carmichael, L. in: Soziologische Anthropologie; München 1971
- Castelnuovo, D.F.: Das Konzept Kulturkonflikt – Vom biologischen Denken zum Kulturdeterminismus, in: Dittrich, E.J. und Radtke, F.-O. (Hrsg.): Ethnizität – Wissenschaft und Minderheiten; Opladen 1990, S.299
- Davis, A.: Rassismus und Sexismus – Schwarze Frauen und Klassenkampf in den USA; Berlin 1982
- Demirovic, A.: Vom Vorurteil zum Neorassismus; in: Institut für Sozialforschung: Aspekte der Fremdenfeindlichkeit; Frankfurt a. M. 1992; S. 21-54
- DER SPIEGEL 44/90: Knüppel im Kreuz, Kind im Bauch; 1990
- Dieterich, H.: George Orwells Schüler: „Indianer“, „Neger“ und „Eingeborene“ im Herrschaftsdiskurs des Westens, in: Dieterich, H. (Hrsg.): Das 500-jährige Reich; Frankfurt am Main 1990, S. 197 ff.
- Dijk, T. A. van: Der Diskurs der Elite und seine Funktion für die Reproduktion des Rassismus, in: Rassismus und Migration in Europa – Beiträge des Kongresses „Migration und Rassismus in Europa“, Hamburg, 26.-30.9.1990; Hamburg/Berlin 1992, S.289 ff.

Dittrich, E.J.; Radtke, F.-O.: Der Beitrag der Wissenschaft zur Konstruktion ethnischer Minderheiten, in: Dittrich, E.J. Radtke, F.-O.(Hrsg.): Ethnizität – Wissenschaft und Minderheiten; Opladen 1990, S. 11 ff.

Elias N.: Über den Prozeß der Zivilisation; 2 Bände; Frankfurt am Main 1988<sup>14</sup>

Fanon, F.: Die Verdammten dieser Erde; Reinbeck bei Hamburg 1971<sup>4</sup>

Fanon, F.: Schwarze Haut, weiße Masken; Frankfurt am Main 1985

Filter, C.: Zwischen zwei Welten; in: Emma – Sonderband Krieg – Was Männerwahn anrichtet, und wie Frauen Widerstand leisten; März 1991, S. 62 ff.

Finkielkraut, A.: Die Niederlage des Denkens; Reinbek 1990<sup>2</sup>

Frank, A.G.: Abhängige Akkumulation und Unterentwicklung; Frankfurt am Main 1980

Frey, H. P.; Haußer, K.: Identität; Stuttgart 1987

Fröbel, F.; Heinrichs J.; Kreye, O.: Die neue internationale Arbeitsteilung; Reinbek 1983<sup>2</sup>

Geiss, I.: Geschichte des Rassismus; Frankfurt 1989<sup>2</sup>

Gheverghese J. G.; Reddy, V.; Searle-Chatterjee, M.: Eurocentrism in the social sciences, in: Race & Class, Volume 3/4; London 1990, S. 1 ff.

Gobineau, A. de: Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen; Stuttgart 1900

Göttner-Abendroth, H.: Zur Methodologie von Frauenforschung am Beispiel Biographie in: Frauenforschung oder feministische Forschung? – Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis Nr. 11, Köln 1984 S. 35-39

Graßhoff, R.: Zwischen zwei Welten – Interviews mit ausländischen Frauen; Unna 1991

Grosser A.: Frankreich und seine Außenpolitik; München 1994<sup>6</sup>

Grossmann K.E.: Universalismus und kultureller Relativismus psychologischer Erkenntnisse; in: Alexander, T.: Kulturvergleichende Psychologie; Göttingen 1993, S. 53-80

Hahn, R.: Türkische Mädchen in der Bundesrepublik, in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 1/80; Frankfurt 1980, S. 82 ff.

Haller, I.: Wider eine assimilative Integration; Dortmund 1984

- Hamburger, F.: Der Kulturkonflikt und seine pädagogische Kompensation, in: Dittrich, E.J.; Radtke, F.-O.(Hrsg): Ethnizität – Wissenschaft und Minderheiten; Opladen 1990, S. 311 ff.
- Heinrichs, H.J.: Einleitung, in: Leiris, M.: Die eigene und die fremde Kultur; Frankfurt am Main 1979
- Hebenstreit, S.: Frauenräume und weibliche Identität – Ein Beitrag zu einem ökologischen orientierten Perspektivenwechsel in der sozialpädagogischen Arbeit mit Migrantinnen; Berlin 1986
- Hippler J. und Lueg, A.: Das Feindbild Islam in den westlichen Medien; Hamburg 1993
- Hopf, C.; Weingarten, E. (Hrsg): Qualitative Sozialforschung; Stuttgart 1979
- Hügel, I. (Hrsg.): Entfernte Verbindungen – Rassismus Antisemitismus Klassenunterdrückung; Berlin 1993
- Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik (Hrsg.): Ausländische Mädchen – Opfer des Kulturkonflikts, in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 1/80; Frankfurt 1980, S.52 ff.
- Jäger, S.: Brandsätze – Rassismus im Alltag; Duisburg 1992a
- Jäger, S.: Der Diskurs des Rassismus, in: Jäger, M.; Jäger, S. (Hrsg.): Aus der Mitte der Gesellschaft; Duisburg 1992b, S. 10 ff.
- Jäger, S.: Kritische Diskursanalyse; Duisburg 1993
- Joseph, G. (Hrsg.): Schwarzer Feminismus; Berlin 1993
- Kalpaka, A.; Rätzzel, N.: Paternalismus in der Frauenbewegung?!, in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 3/85; Frankfurt am Main 1985, S. 21 ff.
- Kalpaka, A.; Rätzzel, N.: Wirkungsweisen von Rassismus und Ethnozentrismus, in: Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein; Leer 1990, S.12 ff.
- Kalpaka, A.; Rätzzel, N.: Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein, in: Theorien über Rassismus, 1992<sup>3</sup> Hamburg/Berlin, S. 85 ff.
- Kappert, P.: Europa und der Orient, in: Hippler, J.; Lueg, A. u.a.: Feindbild Islam; Hamburg 1993, S. 44 ff.
- Keupp, H.: Auf der Suche nach der verlorenen Identität, in: Keupp, H.; BILDEN, H.: Verunsicherungen – Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel; Göttingen 1989, S. 47 ff
- Keupp, H.: Postmoderne Welt des fröhlichen Durcheinanders?, in: Psychologie heute 6/1993, S. 50ff

- King, D. K.: Herrschaftsverhältnisse und schwarzer Feminismus, in: Perspektiven Nr. 9; Berlin 1988, S. 5 ff.
- Kohli, M.: „Offenes“ und „geschlossenes“ Interview. – Neue Argumente zu einer alten Kontroverse, in: Soziale Welt 1/78, S. 1 ff.
- Kossek, B.: Weiße Frau, nenn mich nicht Schwester. – Zur Kritik schwarzer Frauen an der weißen feministischen Theorie und Praxis, in: Frauensolidarität 32; Wien 1990, S. 20 ff.
- LAG Antifaschismus der Grünen NRW (Hrsg): Von Kopf bis Fuß auf Deutschland eingestellt. Der moderne Faschismus der Republikaner; Bielefeld 1990
- Lamnek, S.: Qualitative Sozialforschung Band 1; München 1988
- Lamnek, S.: Qualitative Sozialforschung Band 2; München 1989
- Leiris, M.: Die eigene und die fremde Kultur; Frankfurt am Main 1979
- Lepenes, W. (Hrsg.): Soziologische Anthropologie; München 1971
- Lévi-Strauss, C.: Strukturelle Anthropologie 2; Frankfurt am Main 1975
- Lévi-Strauss, C.; Eribon, D.: Das Nahe und das Ferne; Frankfurt am Main 1989
- Link, J.: Was ist und was bringt Diskurstaktik, in: kultuRRevolution 2; Bochum/Hattingen 1983
- Loth, W.: Geschichte Frankreichs im 20. Jahrhundert; Frankfurt am Main 1992
- Lutz, H.: Lebensentwürfe ausländischer Frauen. Zum Subjektbegriff in der Migrantinnenforschung, in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 4/88; Frankfurt 1988, S. 18 ff.
- Lutz, H.: Orientalische Weiblichkeit. Das Bild der Türkin in der Literatur konfrontiert mit Selbstbildern, in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 4/89; Frankfurt 1989, S. 32 ff.
- Lutz, H.: Unsichtbare Schatten? Die orientalische Frau in westlichen Diskursen – Zur Konzeptualisierung einer Opferfigur, in: Peripherie 37/89; S. 51 ff.
- Lutz, H.: Welten verbinden. Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und in der Bundesrepublik Deutschland; Frankfurt 1991a
- Lutz, H.: Migrant Women of „Islamic Background“ Images and Self-Images; Amsterdam 1991b
- Lutz, H.: Ist Kultur Schicksal?; in: Leiprecht, R.: Unter Anderen; Duisburg 1992, S.43-62

- Marquardsen-Kamhövener, E: Die entschleierte Frau, in: Die islamische Welt Nr. 13; 1917, S. 579 ff.; Faksimileabdruck in: Akkent; Franger: Das Kopftuch. Ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart; Frankfurt am Main 1987, S. 165 ff.
- Mayring, P.: Einführung in die qualitative Sozialforschung; München 1991
- Mecheril, P.; Teo T.: Andere Deutsche Berlin 1994
- Melber, H.: Rassismus und eurozentristisches Zivilisationsmodell zur Entwicklungsgeschichte des kolonialen Blicks, in: Theorien über Rassismus; Berlin 1992, S. 29 ff.
- Mernissi, F.: Der politische Harem. Mohammed und die Frauen; Frankfurt 1989
- Metraux, A.: Le Courier de l'Unesco, Band 3, Nr. 6 -7, 1950
- Meulenbelt, A.: Scheidelinien – Über Sexismus, Rassismus und Klassismus; Amsterdam 1988<sup>2</sup>
- Mies, M.: Methodische Postulate zur Frauenforschung; in: Frauenforschung oder feministische Forschung? – beiträge zur feministischen Theorie und Praxis Nr. 11, Köln 1984 S. 7-25
- Miles, R.: Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus, in: das Argument 3/89; Hamburg/ Berlin 1989, S. 393
- Miles, R.: Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs; Hamburg/ Berlin 1992
- Minai, N.: Schwestern unterm Halbmond; München 1990
- Poliakov, S.: Rassismus. – Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwahn; Hamburg/Zürich 1992
- Prasad, N.: Feministische Sozialarbeit mit Emigrantinnen. Diplom-Arbeit; Berlin 1993
- Radtke, F.-O.: Migration und Ethnizität, in: Flick et al. (Hrsg.): Handbuch Qualitative Sozialforschung; München 1991, S. 391 ff.
- Räthzel, N.: Formen des Rassismus in der Bundesrepublik, in: Jäger, M./ Jäger, S. (Hrsg.): Aus der Mitte der Gesellschaft (1) – Zu den Ursachen von Rechtsextremismus und Rassismus in Europa; Duisburg 1992, S. 31 ff.
- Räthzel, N.: Selbstunterwerfung in Bildern der anderen, in: WIDEE (Hrsg.): Nahe Fremde, fremde Nähe; Wien 1993, S. 145 ff.
- Rauchfuss, K.: Wie im Westen – so auf Erden?; in: Soz 24/94; Köln 1994, S. 10

- Riesner, S.: Junge türkische Frauen der zweiten Generation in der BRD. Eine Analyse von Sozialisationsbedingungen und Lebensentwürfen anhand lebensgeschichtlich orientierter Interviews; Frankfurt am Main 1991
- Rommelspacher, B.: Kulturelle Normen in der Therapie, unveröffentlichtes Manuskript, Berlin 1992
- Rommelspacher, B.: Rassismus – Rassismen. Zur Situation in Deutschland (Vortrag im Rahmen des Colloquiums Rassismus und anti-rassistische Erziehung, Bergneustadt 26.11.1993)
- Rommelspacher, B.: Frauen und Rassismus – Im Widerspruch zwischen Diskriminierung und Dominanz, (Vortrag auf der Tagung: Frauen und Rechtsextremismus; Dortmund 26.01.1994)
- Rosen, R.: Ausländische Frauen: Ignoriert, im Stich gelassen, unterdrückt!, in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 1/80, S. 20 ff.
- Rudolph, W.: Ethnologie – Zur Standortbestimmung einer Wissenschaft; Tübingen 1973
- Ruf, W.: Politische und ökonomische Ursachen und Folgen der Migration am Beispiel Algerien; in: Rassismus und Migration in Europa; Hamburg/Berlin 1992 S. 66-76
- Sartre, J. P.: Vorwort, in: Fanon, F.: Die Verdammten dieser Erde; Hamburg 1971
- Schultz, D.: Unterschiede zwischen Frauen – ein kritischer Blick auf den Umgang mit „den Anderen“ in der feministischen Forschung weißer Frauen, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Nr. 27; Köln 1991, S. 45 ff.
- Schneider-Wohlfahrt, U.: Sozialpädagogische Arbeit mit ausländischen Mädchen, in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 1/92; Frankfurt 1982, S. 38 ff.
- Specovius, G.: Umgang mit Russen; Nürnberg 1963
- Schweitzer, H.: Der Mythos vom interkulturellen Lernen; Münster/Hamburg 1994
- Sellach, B.: Das Bild der ausländischen Mädchen, in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 3/89; Frankfurt 1989, S. 50 ff.
- Senghaas, D.: Peripherer Kapitalismus – Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung, Frankfurt 1983<sup>4a</sup>
- Senghaas, D.: Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik – Plädoyer für Dissoziation, Frankfurt 1983<sup>4b</sup>

Siebold, A.: Bedeutung und Notwendigkeit von sozialpädagogischer Arbeit mit ausländischen Mädchen, in: Begegnung mit ausländischen Frauen; Düsseldorf 1985, S. 23 ff.

Silvermann, M.: Rassenkonstruktion und Einwanderung in Frankreich; in: Rassismus und Migration in Europa; Hamburg/Berlin 1992 S. 314-332

taz: 26 November 1993, Mit der Einheit kamen die Kopftücher, o.A., S. 13

Todorov T.: Die Eroberung Amerikas – Das Problem des Anderen; Frankfurt am Main 1990<sup>6</sup>

Weber, Max zit. nach Winkelmann: Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie, Studienausgabe; Tübingen 1980, S. 124 ff.

Witzel, A.: Verfahren der qualitativen Sozialforschung. – Überblick und Alternativen; Frankfurt am Main 1982

Witzel, A.: Das problemzentrierte Interview, in: Jüttemann, G. (Hrsg.); Heidelberg 1989, S. 227 ff.

Zinn, K. G.: Kanonen und Pest. – Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert; Opladen 1989

# Anhang

## Leitfaden 1

1. Was fällt Dir ein, wenn Du an Normen/Vorschriften für türkische Frauen /Mädchen denkst?
2. Wie bewertest Du diese Normen?
3. Wie würdest Du Deine eigenen Kinder erziehen?
4. Wie sieht das bei Dir aus? Mußt Du Dich nach bestimmten Regeln verhalten?
5. Erfüllst Du diese Regeln alle? Hast Du Heimlichkeiten vor Deinen Eltern? (Jungfräulichkeit)
6. Wenn Du mal eine Regel nicht erfüllst – wie fühlst Du Dich dabei? Sprichst Du mit anderen darüber – mit wem?
7. Was meinst Du wie sich die anderen verhalten?
8. Was ist für Dich eine typisch türkische Frau?
9. Würdest Du Dich als typisch türkische Frau bezeichnen?
10. Hast Du viele türkische Freundinnen? Als was würdest Du Euch einordnen?
11. Hast Du Kontakt zu deutschen Frauen? Glaubst Du, daß diese anders leben als Du?  
Wenn ja, warum ist das so, und wie beurteilst Du das?
12. Wie reagieren Deutsche auf Dich? Wie wirst Du von ihnen beurteilt?
13. Wie stellst Du Dir Deine eigene Zukunft vor?
14. Was glaubst Du, wie es in Zukunft allgemein für türkische Frauen, die hier groß geworden sind, aussehen wird?
15. Glaubst Du, die Normen für türkische Frauen werden sich ändern, je mehr sich nicht daran halten, je mehr an einem Strang ziehen?
16. Was heißt für Dich Emanzipation?
17. Wie könnte eine speziell auf türkische Frauen abgezielte Frauenarbeit aussehen?
18. Hast Du noch weitere Anmerkungen?

## Leitfaden 2

1. Wie lange bist Du hier schon an der Schule? Was hast Du nach der Schule vor?
2. Was machst Du in Deiner Freizeit?
3. Hast Du viele türkische Freundinnen?
4. Hast Du Kontakt zu deutschen Frauen? Glaubst Du, daß diese anders leben als Du? Wenn ja, warum ist das so, und wie beurteilst Du das?
5. Wie reagieren Deutsche auf Dich? Wie wirst Du von ihnen beurteilt?
6. Was ist für Dich eine typisch türkische Frau? Würdest Du Dich als typisch türkische Frau bezeichnen?
7. Was fällt Dir ein, wenn Du an Normen/Vorschriften für türkische Frauen /Mädchen denkst?
8. Wie bewertest Du diese Normen?
9. Wie würdest Du Deine eigenen Kinder erziehen?
10. Wie sieht das bei Dir aus? Mußt Du Dich nach bestimmten Regeln verhalten?
11. Erfüllst Du diese Regeln alle? Hast Du Heimlichkeiten vor Deinen Eltern? (Jungfräulichkeit)
12. Wenn Du mal eine Regel nicht erfüllst – wie fühlst Du Dich dabei? Sprichst Du mit anderen darüber – mit wem?
13. Was meinst Du wie sich die anderen verhalten?
14. Als was würdest Du Euch bezeichnen? In welche Gruppe würdest Du Euch einordnen?
15. Wie stellst Du Dir Deine eigene Zukunft vor?
16. Was glaubst Du, wie es in Zukunft allgemein für türkische Frauen, die hier groß geworden sind, aussehen wird?
17. Glaubst Du, die Normen für türkische Frauen werden sich ändern, je mehr sich nicht daran halten, je mehr an einem Strang ziehen?
18. Was heißt für Dich Emanzipation?
19. Wie könnte eine speziell auf türkische Frauen abgezielte Frauenarbeit aussehen?
20. Hast Du noch weitere Anmerkungen?

## Schriftlicher Kurzfragebogen

1. Wie alt bist Du?
2. Seit wann lebst Du in Deutschland?
3. Wieviele Geschwister hast Du?
4. Was machst Du beruflich?
5. Bist Du ledig/verheiratet?
6. Lebst Du bei Deinen Eltern?
7. Was macht Deine Mutter/Dein Vater beruflich?
8. Aus welchem Ort der Türkei stammt Deine Mutter/Dein Vater?