

**Aus:**

GUNDULA MÜLLER

## **Arrangement und Zwang**

Zur Reproduktion patriarchaler Strukturen  
durch türkische Migrantinnen in Deutschland

Dezember 2012, 304 Seiten, kart., zahlr. Abb., 33,80 €, ISBN 978-3-8376-2218-8

Türkische Heiratsarrangements in Deutschland – Reproduktion, Verfestigung oder Befreiung aus patriarchalen Subjektkonstitutionen? Diese Studie untersucht Subjektbildungsprozesse türkischer Migrantinnen, die per Arrangement verheiratet wurden. Unter Rückgriff auf Foucaults Subjektbegriff zeigt Gundula Müller, wie sich ihre Interviewpartnerinnen im Rahmen der entwickelten diskursiven Formationen Familienkultur, Geschlechtsidentitäten, Ehe, Islam, Gewalt und Bildung positionieren. Die diskursanalytische Rekonstruktion der Ehebiographien weist nach, dass sich durch die gleichzeitige Verortung innerhalb und außerhalb der diskursiven Formationen fragmentierte Identitäten ergeben – eine Grundvoraussetzung für die Subversion patriarchaler Strukturen.

**Gundula Müller** (Dr. phil.) arbeitet im Bereich Allgemeine Erziehungswissenschaft der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/ts2218/ts2218.php](http://www.transcript-verlag.de/ts2218/ts2218.php)

# Inhalt

---

## **Einleitung** | 7

### **Problemaufriss** | 13

Diskurse, diskursive Formationen und sprechende Subjekte | 25

Entwicklung einer postfeministischen Methodologie | 35

Anmerkungen zur Durchführung und Analyse der Interviews | 43

### **Diskursive Formation Familienkultur** | 51

Diskursive Formation türkische Familienkultur | 58

Diskursive Formation türkische Familienkultur in Deutschland | 64

Subjektbildungen innerhalb der diskursiven Formation  
türkische Familienkultur in Deutschland | 70

### **Diskursive Formation Geschlechtsidentität** | 85

Diskursive Formation türkische Geschlechtsidentitäten | 95

Diskursive Formation türkische Geschlechtsidentitäten in Deutschland | 101

Subjektbildungen innerhalb der diskursiven Formation  
türkische Geschlechtsidentitäten in Deutschland | 109

### **Diskursive Formation Ehe** | 123

Diskursive Formation türkische Ehe | 132

Diskursive Formation türkische Ehe in Deutschland | 140

Subjektbildungen innerhalb der diskursiven Formation  
türkische Ehe in Deutschland | 146

### **Diskursive Formation Islam** | 161

Diskursive Formation türkischer Islam | 169

Diskursive Formation türkischer Islam in Deutschland | 176

Subjektbildungen innerhalb der diskursiven Formation  
türkischer Islam in Deutschland | 183

**Diskursive Formation Gewalt | 195**

Diskursive Formation türkische Gewalt | 203

Diskursive Formation türkische Gewalt in Deutschland | 209

Subjektbildungen innerhalb der diskursiven Formation

türkische Gewalt in Deutschland | 216

**Diskursive Formation Bildung | 231**

Diskursive Formation türkische Bildung | 239

Diskursive Formation türkische Bildung in Deutschland | 245

Subjektbildungen innerhalb der diskursiven Formation

türkische Bildung in Deutschland | 254

**Resümee | 269**

**Literaturverzeichnis | 279**

# Einleitung

---

Der Titel dieser Studie *Arrangement und Zwang. Zur Reproduktion patriarchaler Strukturen durch türkische Migrantinnen in Deutschland* verbirgt die Komplexität eines poststrukturalistischen Subjektverständnisses. Im Rahmen poststrukturalistischer Theoriebildung findet Subjektivation durch Diskurse statt. Dabei werden Subjekte sowohl von Diskursen hervorgebracht als auch durch diese begrenzt. Somit unterliegen Subjektbildungsprozesse Dynamiken, welche nicht unmittelbar steuerbar sind. Für die vorliegende Abhandlung bedeutet dies, dass die Frage nach der Freiwilligkeit bei kulturellen Praktiken, wie z.B. Eheschließungen, relativiert erscheint, denn Subjekthandlungen sind durch Diskurse und diskursive Formationen weitgehend festgelegt. Bei kulturellen Praktiken sind also gleichermaßen *Arrangement und Zwang* beteiligt.

Der Haupttitel der vorliegenden Erörterung, *Arrangement und Zwang*, ist deshalb besonders geeignet, weil er sich nicht auf Eheschließungspraktiken beschränkt, aber dennoch eine Assoziation mit diesen hervorruft. Anhand der diskursiven Formationen dieser Erörterung – Familienkultur, Geschlechtsidentität, Ehe, Islam, Gewalt und Bildung – wird aufgezeigt, inwiefern türkische Migrantinnen in Deutschland an der Reproduktion patriarchaler Strukturen beteiligt sind.<sup>1</sup> Diese Fragestellung ist vor dem Hintergrund der andauernden Integrationsdebatte in Deutschland von besonderer Relevanz.

Um sich dieser Thematik überwiegend vorurteilsfrei annähern zu können, ist es ein zentrales Anliegen dieser Abhandlung, das Andere bzw. Türkische nicht zu essentialisieren.<sup>2</sup> Indes zeigen Ergebnisse einer aktuellen Studie zu Toleranz und Voreingenommenheit gegenüber dem Anderen und Fremden in Europa, dass

---

1 Die Auswahl der diskursiven Formationen lässt sich an dieser Stelle und stellvertretend für das gesamte Buch damit begründen, dass sie eine Bandbreite zentraler und unterschiedlicher Lebensbereiche abdecken und somit ein Verstehen der türkischen Migrationssituation in Deutschland ermöglichen.

die europäische Bevölkerung stark vorurteilsbelastet ist (vgl. Zick/Küpper/Hövermann 2011). Bei dieser repräsentativen Untersuchung wurden im Herbst und Winter 2008/09 jeweils 1000 Personen mit einem Mindestalter von 16 Jahren in Großbritannien, Frankreich, Deutschland, den Niederlanden, Italien, Portugal, Polen und Ungarn telefonisch befragt, um so die vorherrschende „gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ (ebd. 42) in den jeweiligen Ländern zu ermitteln. Der länderübergreifende Vergleich macht u.a. sichtbar, dass das Ausmaß der Islamfeindlichkeit in Deutschland relativ groß ist. Beispielsweise erachteten 52,5 Prozent der Befragten den Islam als eine „Religion der Intoleranz“ (ebd. 70). Zudem waren 54,1 Prozent der Meinung, muslimische Personen würden hierzulande zu viele Forderungen stellen. Zwar entspricht das Antwortverhalten in Deutschland hinsichtlich der Vorurteile Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Rassismus, Sexismus und Homophobie „weitgehend dem europäischen Mittel“ (ebd. 76), nichtsdestotrotz zeichnet es sich durch eine ausgeprägte Vorurteilsbelastung aus. Die Fremdenfeindlichkeit ist in Deutschland weit verbreitet, denn z.B. nahmen 50 Prozent der Befragten die Haltung ein, in Deutschland gebe es zu viele Zuwanderer(innen). In Bezug auf antisemitische Vorurteile wird u.a. deutlich, dass knapp 50 Prozent der Befragten der Aussage zustimmten, jüdische Personen „versuchen heute Vorteile daraus zu ziehen, dass sie während der Nazizeit die Opfer gewesen sind“ (ebd. 65). Aber auch rassistische Vorurteile sind weit verbreitet, denn z.B. bestätigten 45 Prozent der Befragten die Aussage, manche Völker seien begabter als andere (vgl. ebd. 68).

Der Einwanderungsdiskurs, der die Ausgrenzung des Anderen bzw. Fremden mittransportiert, veranlasst zur Überlegung, inwiefern das Andere in Deutschland *anders* ist. Für die vorliegende Untersuchung impliziert dies, die Möglichkeiten diskursiver Subjektbildungen türkischer Migrantinnen zu beleuchten. Dafür ist es unter Bezugnahme des Einwanderungsdiskurses zunächst erforderlich, Deutschlands Bereitschaft, das Andere in die Gesellschaft zu integrieren, zu reflektieren. Der *Problemaufriss* des Buches deckt auf, dass Deutschlands Selbstverständnis als Einwanderungsland die Polarisierung der Mehrheitsgesellschaft im Hinblick auf Toleranz gegenüber Andersartigkeit verstärkt. In diesem Zusammenhang wird die Notwendigkeit der Fokussierung auf die türkischstämmige Bevölkerung ersichtlich, denn diese transportiert Andersartigkeit in einem besonderen Maße. Der *Problemaufriss* liefert also eine Bestandsaufnahme hinsichtlich Deutschlands (In-)Toleranz gegenüber Andersartigkeit und somit auch den Integrationsmöglichkeiten von Türk(inn)en.

---

2 Typisch für den Essentialismus ist „eine Auffassung, die überdauernde Wesenseigenschaften unterstellt und z.B. das Wesen eines Volkes oder einer Kultur behauptet“ (Auernheimer <sup>5</sup>2007: 120).

Die wissenschaftstheoretische Grundlage dieser Überlegungen, die auf einem spezifischen Subjektbegriff in Anlehnung an Michel Foucault und Judith Butler beruhen, wird im Abschnitt *Diskurse, diskursive Formationen und sprechende Subjekte* entwickelt. Dabei wird erkennbar, dass die Analyse transkultureller Phänomene ein zu präzisierendes Diskursverständnis erfordert, welches wiederum ein bestimmtes Verständnis von diskursiven Formationen mit sich bringt. Die Konzeptualisierung von Subjekten als fragmentiert ermöglicht die Identifikation subjektiver Handlungsmöglichkeiten, und zwar trotz zugrunde liegender diskursiver Subjektconstitution.

Grundsätzlich ist die poststrukturalistische Dezentralisierung des Subjekts mit der feministischen Agenda, die den vorliegenden Ausführungen zugrunde liegt, vereinbar. Die Zentralität von Macht, die bei Subjektivierung durch Diskurse gegeben ist, wird von der feministischen Theoriebildung seit jeher berücksichtigt und soll im Zuge der *Entwicklung einer postfeministischen Methodologie* weiterentwickelt werden. Dabei sind die methodologischen Konzepte feministische Objektivität, ethische Forschung, Dekonstruktion patriarchaler Dichotomien und Intersektionalitätsanalyse von besonderer Bedeutung, denn sie belegen, dass die Kontextualität der Intersektionalitäten verschiedener *Differenzlinien einer Subjektposition*<sup>3</sup> für die Handlungsfähigkeit von Subjekten entscheidend ist. Diese Erkenntnis liefert wiederum Rückschlüsse auf die Möglichkeiten der Subjektbildungen türkischer Migrantinnen in Deutschland.

In den *Anmerkungen zur Durchführung und Analyse der Interviews* werden zunächst die technischen und methodischen Aspekte der Interviewdurchführung mit sechs türkischen Frauen aufgeführt. Daraufhin wird die Auswahl des Interviewmaterials zweier türkischer Einwandererinnen für die Darstellung und Analyse der vorliegenden Studie begründet. Schließlich finden die methodologischen Konzepte des vorangegangenen Unterkapitels anhand des Interviewmaterials der Interviewpartnerinnen Ulcay und Jale exemplarische Anwendung.

Die nachfolgenden Kapitel behandeln die *diskursiven Formationen Familienkultur, Geschlechtsidentität, Ehe, Islam, Gewalt und Bildung*. Alle sechs Kapitel zeichnen sich sowohl durch eine inhaltstheoretische als auch empirische Analyse aus. In den ersten Teilen der Kapitel wird die diskursive Formation je anhand des westlichen Kulturdiskurses beschrieben. Daraufhin werden in den ersten Unterkapiteln die betreffenden diskursiven Formationen immer mittels des traditionellen türkischen Kulturdiskurses konzeptualisiert. Im Folgenden werden in den zweiten Unterkapiteln unter Berücksichtigung der Bedingungen der türki-

---

3 *Differenzlinien einer Subjektposition* sind z.B. Geschlecht, Sexualität, Ethnizität, Nationalität, Sozialstatus, Religion, Sprache, Kultur, Gesundheit und Alter (vgl. Leiprecht/Lutz<sup>2</sup>2006: 220).

schen Migrationssituation in Deutschland jeweils die entsprechenden diskursiven Formationen diskutiert. Letztlich werden die je entwickelten theoretischen Subjektbildungsmöglichkeiten türkischer Frauen innerhalb jeder diskursiven Formation anhand einer Analyse des Interviewmaterials der Migrantinnen Ulcay und Jale aufgedeckt.

Im Kapitel *Diskursive Formation Familienkultur* wird deutlich gemacht, welche sozialen Kontrollmechanismen kulturspezifischen Familienformen zugrunde liegen. Dabei liefert die anthropologische Differenzierung von Scham- und Schuldkulturen gewinnbringende Rückschlüsse auf den Grad der Individualisierung einer Gesellschaft. Aber selbst in industrialisierten, westlichen Gesellschaften ist Scham von Bedeutung, denn dort dient sie der Ausgrenzung des Anderen. Während Scham in diesen Gesellschaften insgesamt betrachtet allerdings eine marginale Rolle spielt, ist sie innerhalb des türkischen Kulturdiskurses von entscheidender Bedeutung. Die Lebensformen in der heutigen Türkei sind zwar heterogen, aber der Stadt-Land-Diskurs dokumentiert, dass türkische Familienkulturen häufig durch klassisch-patriarchale Unterordnungsmuster strukturiert sind. In Deutschland kommt diese Prägung tendenziell verstärkt zum Ausdruck, so dass die Schamhaftigkeit von Frauen in vielen türkischen Familien in Deutschland der sozialen Kontrolle dient. Die Analyse der Subjektbildungen der Interviewpartnerinnen Ulcay und Jale macht sichtbar, inwiefern sich die beiden Frauen innerhalb der *diskursiven Formation türkische Familienkultur in Deutschland* positionieren und somit patriarchale Strukturen in Deutschland reproduzieren.

In welchem Ausmaß klassisch-patriarchale Geschlechterdichotomien, die durch die philosophische Aufklärung geprägt wurden, in (post-)modernen Gesellschaften wirksam sind, wird im Teil *Diskursive Formation Geschlechtsidentitäten* diskutiert. Daraufhin wird untersucht, inwieweit türkische Geschlechtsidentitäten patriarchalisch ausgerichtet sind. In Deutschland sind türkische Geschlechtsidentitäten u.a. von der mehrheitsgesellschaftlichen Wahrnehmung einer türkischen Männergesellschaft abhängig. Der Werdegang der Migrantinnen Ulcay und Jale dokumentiert unter Anwendung ihrer Subjektbildungen innerhalb der *diskursiven Formation türkische Geschlechtsidentitäten in Deutschland*, bis zu welchem Grad die beiden Frauen patriarchale Geschlechterkonstruktionen wiederholen.

Im Abschnitt *Diskursive Formation Ehe* wird aufgezeigt, dass die Durchsetzung der Liebesheirat zur Aufweichung der Patriarchalität der Institution Ehe beitrug. Nichtsdestotrotz verstärkt die Ehe patriarchale Dichotomien, wie Mann versus Frau und öffentlich versus privat. Trotz ihrer Säkularisierung hat die Ehe in der Türkei ein ausgeprägtes religiöses Gewicht. In Deutschland ist das Part-

nerschafts- und Heiratsverhalten von Türk(inn)en heterogen. Ulcays und Jales Subjektbildungen innerhalb der *diskursiven Formation türkische Ehe in Deutschland* veranschaulichen, in welchem Umfang die Patriarchalität der Institution Ehe von den Frauen rekonstruiert werden.

Dass sowohl der islamische Wissenschaftsdiskurs als auch der islamische Frauendiskurs Gefahr laufen, patriarchale Interpretationen islamischer Quellen zu zementieren, wird im Kapitel *Diskursive Formation Islam* deutlich gemacht. In der Türkei geht die vielfältige Praktik des Islam sowohl mit einer Verfestigung der patriarchalen Konstitution des Islam als auch mit der Politisierung des Islam einher. Anstelle der Betonung der Gefahr durch die Politisierung des Islam in Europa, muss verstärkt die strukturelle Benachteiligung türkischer und muslimischer Personen in Deutschland berücksichtigt werden. Die Biographien der Interviewpartnerinnen machen mittels der Analyse ihrer Subjektbildungen innerhalb der *diskursiven Formation türkischer Islam in Deutschland* sichtbar, inwiefern Ulcay und Jale die patriarchale Konstruktion des Islam nachahmen.

Im Teil *Diskursive Formation Gewalt* wird diskutiert, dass das globale Phänomen der Gewalt gegen Frauen auch in Deutschland patriarchaler Vorherrschaft dient. In der türkischen Gesellschaft ist eine erhöhte Gewalttoleranz auszumachen, die sich deutlich in der Kindererziehung zeigt. Innerhalb der türkischen Migrant(inn)enbevölkerung tragen gewaltlegitimierende Männlichkeitsnormen zu innerfamiliären Gewaltbeziehungen bei, worunter vor allem Kinder und Frauen leiden. Die Subjektbildungen innerhalb der *diskursiven Formation türkische Gewalt in Deutschland* von Ulcay und Jale zeigen, inwiefern die beiden Frauen Opfer patriarchaler Gewalt sind und inwieweit sie zur Verfestigung patriarchaler Gewaltstrukturen beitragen.

In Deutschland sind Frauen und kulturelle Minderheiten im Zugang zu höheren Bildungseinrichtungen strukturell benachteiligt, wie im Abschnitt *Diskursive Formation Bildung* aufgezeigt wird. Der Stadt-Land-Diskurs legt offen, dass Mädchen und Frauen in der südöstlichen und ländlichen Türkei in ihren Bildungschancen stark diskriminiert werden. Aber auch in der städtischen Türkei sind Frauen in ihren beruflichen Karrieren von männlichen Seilschaften abhängig. In Deutschland trägt der Migrationsdiskurs zur Essentialisierung des Anderen und somit zur Bildungsbenachteiligung türkischer Frauen bei. Dabei lassen sich Zusammenhänge zwischen Geschlechtergleichberechtigung, erhöhter Bildungsaspiration und dem Besitz der deutschen Staatsbürgerschaft ausmachen. Die Lebensgeschichten der türkischen Migrantinnen Ulcay und Jale machen anhand ihrer Subjektbildungen innerhalb der *diskursiven Formation türkische Bildung in Deutschland* sichtbar, inwieweit die beiden Frauen in ihren Bildungs-

chancen benachteiligt sind bzw. in welchem Maße ihre Bildungsaspirationen von patriarchalen Strukturen abhängen.

Im *Resümee* werden die Ergebnisse der Subjektbildungsprozesse der beiden Frauen präsentiert. Durch die Verflechtung der inhaltstheoretischen Schwerpunkte der Untersuchung mit den Subjektpositionierungen von Ulcay und Jale ist es möglich, Rückschlüsse auf die Integrationsmöglichkeiten türkischstämmiger Personen zu ziehen, wobei hier sowohl die aktuelle Gesetzeslage zur Bekämpfung von Zwangsheiraten als auch die Bringschuld der deutschen Mehrheitsgesellschaft berücksichtigt werden.

## Problemaufriss

---

Zum besseren Vorverständnis der Problematik der vorliegenden Studie ist es an dieser Stelle notwendig, den Zusammenhang zwischen Deutschlands Selbstverständnis als Einwanderungsland und der Integration von Türk(inn)en in die deutsche Gesellschaft zu erörtern. Dabei finden folgende Aspekte Berücksichtigung:

- die Implikationen begrifflicher Zuschreibungen von Ausländer(in) und Migrant(in);
- die Andersartigkeit der türkischen Migrant(inn)enbevölkerung;
- die Gefahr eines „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar 1989: 373), und
- die Forderung nach einer interkulturellen Gesellschaft.

Der Boom deutscher Gastarbeiteranwerbung war zwischen den 1950er und 1960er Jahren. Während von politischer Seite die Tatsache der Immigration in den ersten Jahrzehnten bewusst ignoriert wurde (vgl. Bade <sup>2</sup>1992: 29), wurde sie innerhalb der Pädagogik bereits seit den 1980er Jahren thematisiert (vgl. Auernheimer <sup>5</sup>2007: 39). Zwar ist seit Beginn der 1990er Jahre Deutschlands Status als Einwanderungsland politisch zumindest umstritten (vgl. Menke 1992: 237), aber offiziell wird er erst durch das Zuwanderungsgesetz seit Januar 2005 zementiert.<sup>1</sup>

Im Jahr 2011 lebten in Deutschland knapp 7,4 Millionen ausländische Personen (was einen 9-prozentigen Anteil an der Gesamtbevölkerung ausmacht) mit mehr als 80 verschiedenen Nationalitäten (vgl. Statistisches Bundesamt 2012:

---

1 „Das Zuwanderungsgesetz hat das deutsche Ausländerrecht grundlegend reformiert und umfasst als wichtigste Bestandteile das Aufenthaltsgesetz und das Freizügigkeitsgesetz. Weitere Gesetze wurden durch das Zuwanderungsgesetz ebenfalls geändert (u.a. das Asylverfahrensgesetz, das AZR-Gesetz, das Staatsangehörigkeitsgesetz).“ (Bundesministerium des Innern 2005).

23/27ff.).<sup>2</sup> Ende 2011 besaßen zirka 1,6 Millionen der ausländischen Bevölkerung eine türkische Staatsbürgerschaft, womit der Anteil türkischer Staatsangehöriger an der ausländischen Gesamtbevölkerung mit zirka 23 Prozent überproportional groß ist (vgl. ebd. 32/34).<sup>3</sup> Zur ausländischen Bevölkerung zählen alle Personen, die keine deutsche Staatsbürgerschaft besitzen und die nicht als Flüchtlinge oder Vertriebene deutscher Volkszugehörigkeit „in dem Gebiet des Deutschen Reichs nach dem Stande vom 31. Dezember 1937 Aufnahme gefunden [haben]“ (Grundgesetz Art. 116 Abs. 1). Ausländer(innen) sind auch diejenigen, die staatenlos sind bzw. eine ungeklärte Staatsangehörigkeit aufweisen. Personen, die neben der deutschen Staatsbürgerschaft eine weitere besitzen, zählen ebenso wenig zur ausländischen Bevölkerung, wie Personen ausländischer oder konsularischer Vertretungen und Mitglieder(innen) der Stationierungstreitkräfte (vgl. Statistisches Bundesamt 2011: 32).

Während der Begriff *ausländische Mitbürger(innen)* juristisch widersprüchlich ist, wird die Bezeichnung Migrant(in) bzw. *Person mit Migrationshintergrund* den Anforderungen eines Einwanderungslandes nicht gerecht.<sup>4</sup> Der Begriff Migrant(in) bezeichnet alle Personen, die nach 1949 in die Bundesrepublik Deutschland einwanderten, die in Deutschland als Ausländer(innen) geboren

- 
- 2 Das Ausländerzentralregister zählte Ende 2011 knapp 7 Millionen Ausländer(innen), was einen Anteil von rund 8,5 Prozent an der Gesamtbevölkerung darstellt (vgl. Statistisches Bundesamt 2012: 26/34). Während sich die Daten des Ausländerzentralregisters (AZR) auf den Stand des 31.12. des jeweiligen Jahres beziehen, verweisen die Angaben der Bevölkerungsfortschreibung des Jahres 2011 auf den Stand des 30.09.2011. Dabei sind die Daten des AZR für 2004 und in der Folgezeit wegen der im Jahr 2004 vollzogenen Registerbereinigung nicht direkt mit den Angaben der Vorjahre vergleichbar (vgl. ebd. 26).
- 3 Das Statistische Bundesamt bezieht sich hierbei auf Angaben des Ausländerzentralregisters.
- 4 Vgl. zur Widersprüchlichkeit des Begriffs *ausländische Mitbürger(innen)*: „[D]ie Bezeichnung [...] ist [...] irreführend und illusionär. Menschen ohne deutsche Staatsangehörigkeit, ob Inländer oder Ausländer, sind nicht Mitbürger, da ihnen die Bürgerrechte fehlen [...].“ (Rittstieg <sup>9</sup>1995: 1; Herv. getilgt) Zur Problematik des Begriffs Migrant(in) siehe folgendes Argument: „Politisch gesehen birgt der Begriff *Migrant* langfristig die Gefahr, dass er den Sonderstatus als vermeintlicher *Homo Migrans*, als eigentlich ‚nicht-seßhafter‘ Bürger Deutschlands, über Generationen hinweg fest schreibt. Er suggeriert, auch die zweite, dritte und vierte Generation sei in die Bundesrepublik eingewandert (immigriert). Zum fatalen Umkehrschluss der radikalen Rechten, diese Generationen seien irgendwann auch wieder ‚rückwanderbar‘, ist es dann nicht weit.“ (Koch 1996: 36; Herv. i.O.)

wurden und „alle in Deutschland als Deutsche Geborene mit zumindest einem zugezogenen oder als Ausländer in Deutschland geborenen Elternteil“ (ebd. 33). Entsprechend dieser Bedeutung spiegelt der Begriff Migrant(in) „die Unentschiedenheit einer Politik wider, in der man sich kaum dazu durchringen kann, die Einwanderung als Tatsache zu akzeptieren und einen entsprechenden rechtlichen Rahmen zu schaffen“ (Auernheimer <sup>5</sup>2007: 23).

Zwar sind Migrant(inn)en häufig in Besitz der deutschen Staatsbürgerschaft, aber diese Gegebenheit lässt keine Rückschlüsse auf mögliche kulturelle Selbstverständnisse einzelner Migrant(inn)en zu. Während *Identität* und *Kultur* ein persönliches Selbstverständnis zum Ausdruck bringen, beinhaltet der Besitz einer Staatsbürgerschaft bestimmte politische Rechte. Deshalb liefert auch die Tatsache, dass im Jahr 2009 knapp 25.000 Personen mit ehemaliger türkischer Staatsbürgerschaft in Deutschland eingebürgert wurden (vgl. Statistisches Bundesamt 2011: 54), keine Hinweise auf die kulturellen Identitäten dieser Personen. Das Problem der begrifflichen Zuschreibungen von Ausländer(in) und Migrant(in) besteht in einer Simplifizierung, welche individuelle und kulturspezifische Migrationsgeschichten ausblendet. Die Bezeichnung Ausländer(in) vermittelt zwar einen eindeutigen Rechtsstatus, fördert allerdings ein variierendes Ausmaß an Fremdenfeindlichkeit, je nach wahrgenommenem Grad des Ausländischseins.<sup>5</sup>

Die Problematik begrifflicher Zuschreibungen verschärft sich zudem, wenn man den Begriff Deutsche, der einen Rechtsstatus impliziert, auf Spätaussiedler(innen) anwendet. Spätaussiedler(innen) werden nach dem Grundgesetz und dem Bundesvertriebenengesetz gesondert behandelt, denn bei der Immigration nach Deutschland wird ihre deutsche Volkszugehörigkeit berücksichtigt, gemäß dem Prinzip des Abstammungsrechts, welches die deutsche Staatsbürgerschaft auszeichnet (vgl. GG Art. 116; BVFG § 4). Dieser Umstand ist insofern problematisch, als er keinem republikanischen Nationenverständnis entspricht. Allerdings ist er unter Berücksichtigung der Erfahrungen mit dem Zweiten Weltkrieg im Sinne einer Wiedergutmachung zu rechtfertigen, denn *die Russlanddeutschen* wurden von Stalin für den deutschen Angriff auf die UdSSR verantwortlich gemacht und deshalb nach Sibirien deportiert (vgl. Kuechler 1994: 50). Nichtsde-

---

5 „Zur Frage, ob man treffender von Ausländerfeindlichkeit oder von Fremdenfeindlichkeit spricht, meint die Darstellung des Bundesinnenministeriums über ‚Rechtsextremismus und Ausländerfeindlichkeit‘ vom September 1982, der Begriff Fremdenfeindlichkeit sei zutreffender, da für die auf Rassismus und Nationalismus gestützte Agitation die staatsrechtliche Kategorie des Ausländers irrelevant sei. Der Kampf richte sich ‚gegen alles Andersgeartete und Fremde‘.“ (Auernheimer 1984: 53; Herv. i.O.)

strotzt begünstigt die besondere Handhabe mit Spätaussiedler(inne)n eine unaufhebbar Diskrepanz zwischen verschiedenen Ethnien.<sup>6</sup>

Ende 2010 lebten zirka 70 Prozent aller ausländischen Personen in den Bundesländern Nordrhein-Westfalen (26 Prozent), Baden-Württemberg (knapp 18 Prozent), Bayern (knapp 17 Prozent) und Hessen (knapp 9,5 Prozent) (vgl. Statistisches Bundesamt 2012: 26).<sup>7</sup> Für ausländische Personen scheinen urbane Ballungsräume besonders attraktiv, denn die Stadtstaaten Hamburg, Berlin und Bremen wiesen Ende 2010 mit jeweils 13 bis 14 Prozent die größten Ausländer(innen)anteile im Verhältnis zu ihrer Fläche auf (vgl. ebd.). Die Konzentration auf bestimmte Regionen kann als eine Folge der „Kettenmigration“ (Han 2000: 225) verstanden werden. Dieser Begriff verweist auf das Phänomen, dass sich Einwanderer(innen) vorzugsweise dort niederlassen, wo bereits Familienangehörige, Verwandte oder Landsleute leben (vgl. ebd.).

Im Zusammenhang mit Kettenmigration ist auch die Entstehung ghettoartiger Siedlungsgebiete, wie z.B. die Berliner Bezirke Wedding, Kreuzberg oder Nord-Neukölln, zu berücksichtigen. Diese Stadtviertel begünstigen, dass Personen mit Migrationshintergrund in ihren ethnischen Gemeinschaften, zumeist isoliert von der Mehrheitsgesellschaft, leben. Für die Etablierung marginalisierter Stadtbezirke ist die deutsche Politik der 1950er und 1960er Jahre verantwortlich, denn zu dieser Zeit wurde der Großteil der Gastarbeiter(innen) in Baracken und Gemeinschaftsunterkünften, sogenannten Arbeiterwohnheimen, untergebracht (vgl. Mehrländer 1974: 181). Dadurch wurden diese Personen von der Mehrheitsgesellschaft segregiert.

Eine substantielle Beziehung zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft besteht aber auch dann nicht, wenn sich Personen mit Migrationshintergrund bewusst von der Mehrheitsgesellschaft separieren (vgl. Han 2000: 201). Dadurch, dass multikulturelle Wohnsiedlungen überwiegend in sich geschlossen sind, hat die Mehrheitsbevölkerung nur eingeschränkte Zugangsmöglichkeiten auf diese. Zudem verschleiern diese Bezirke die Präsenz von kulturellen Minderheiten in einer Mehrheitsgesellschaft, was wiederum die Mystifizierung von Ghettos begünstigt. Dieser liegt eine Metaphysik von Niederlassung zugrunde:

6 In diesem Zusammenhang spricht Roland Tichy von einer „fein abgestufte[n] Fremdenhierarchie“ (Tichy <sup>3</sup>1993: 39), die sich in der folgenden Statusreihenfolge niederschlägt: DDR-Flüchtlinge, Übersiedler(innen), Aussiedler(innen); EG-Bürger(innen); Gastarbeiter(innen); heimatlose Ausländer(innen); Kontingentflüchtlinge; Asylberechtigte; Asylbewerber(innen); Ostblockflüchtlinge (vgl. ebd. 40f.).

7 Diese Angaben beziehen sich auf die Bevölkerungsfortschreibung des Statistischen Bundesamts, welche Ende 2010 von einer ausländischen Bevölkerung von knapp 7,2 Millionen ausgeht (vgl. Statistisches Bundesamt 2012: 26).

In Gesellschaften, in welchen Ghettoisierungen stattfinden, werden Einwanderer(innen) als eine räumlich und zeitlich begrenzte Erweiterung einer ursprünglichen und natürlichen Identität begriffen (vgl. Çağlar 2001: 601ff.). Als kulturelle Enklaven symbolisieren Ghettos nicht nur den Widerstand gegen kulturelle Vielfalt, sondern auch die Unfähigkeit, mit dieser umzugehen. Jene Unfähigkeit wiederum lässt sich u.a. auf die Angst vor kultureller Überfremdung zurückführen.

Das Phänomen der Angst vor Überfremdung bzw. Diskurse, die Andere entfremden, „muss im Zusammenhang mit dem symbolischen Kampf um den Erhalt gesellschaftlicher Machtstrukturen gesehen werden“ (Hummrich 2007: 198).<sup>8</sup> Grundsätzlich fördert die quantitative Zunahme einer bestimmten kulturellen Minderheit die mehrheitsgesellschaftliche Fremdenfeindlichkeit gegenüber dieser (vgl. Han 2000: 273). Allerdings ist unklar, wie groß der Anteil einer bestimmten Population – gemessen an der Gesamtbevölkerung – sein muss, damit Fremdenfeindlichkeit entsteht. Das Phänomen der gesamtgesellschaftlichen Fremdenfeindlichkeit gegenüber einer bestimmten Migrant(inn)enbevölkerung lässt sich nicht auf einen allgemeingültigen prozentualen Anteil dieser Bevölkerungsgruppe an der Gesamtbevölkerung reduzieren, sondern scheint auch von der Ethnie der jeweiligen Gruppierung abzuhängen. Hier greift das Prinzip der „Similaritäts-Attraktionshypothese“ (Dollase 1996: 132), welches besagt, dass das „Entstehen positiver bzw. negativer Gefühlsströmungen (d.h. Sympathie, Antipathie) zu einem Teil durch Ähnlichkeiten zwischen Personen [...] aufgeklärt [wird]“ (ebd.).<sup>9</sup>

Die Integration von kulturellen Minderheiten in eine Mehrheitsgesellschaft erfordert eine Auseinandersetzung mit „grundlegenden Wert- und Gerechtigkeitsvorstellungen“ (Brettfeld/Wetzels 2007: 13), d.h. Haltungen bzgl. Freiheit und individueller Selbstbestimmung sowie Fragen der Möglichkeit nach Andersartigkeit und Eigenverantwortung. Während das Konzept Integration vorsieht, einen bestimmten Umgang mit ausländischen Personen zu begründen, begünstigt die unpräzise Bedeutung von Integration die erzwungene Anpassung kultureller Minderheiten an die Mehrheitsgesellschaft (vgl. Sauter 2000: 41f.).

Das Konzept Integration ist zwar nach wie vor ungenau, aber die rechtspolitischen Voraussetzungen der Integration von kulturellen Minderheiten in die

8 Merle Hummrich bezieht sich bei der Verwendung des Begriffs „Ent-Fremdung“ auf aktives „fremd machen“ durch Zuschreibungen und stereotype Wahrnehmungsmuster“ (Hummrich 2007: 195).

9 Allerdings verweist Dollase zugleich auf die Grenzen dieser Hypothese, da das zwischenmenschliche Verhältnis einer multifaktoriellen Betrachtung bedarf, die sich nicht im Gedanken *Gleiches gesellt sich zu Gleichem* erschöpft (vgl. Dollase 1996: 132).

deutsche Gesellschaft haben sich seit Inkrafttreten des neuen Staatsangehörigkeitsgesetzes zu Beginn des Jahres 2000 verbessert (vgl. StAG § 4 Abs. 3). Durch das neue Gesetz wurde auch eine Angleichung an europäische Standards geschaffen, denn neben dem Abstammungsprinzip findet nun auch das Territorialitätsprinzip Berücksichtigung. Für Kinder ausländischer Eltern bedeutet dies, dass sie durch die Geburt im Inland unter bestimmten Voraussetzungen die deutsche Staatsangehörigkeit erhalten. Dabei setzen die neuen Regelungen voraus, dass ein Elternteil seit mindestens acht Jahren seinen rechtmäßigen Aufenthalt in Deutschland hat und ein unbefristetes Aufenthaltsrecht besitzt. Sollte es in diesem Zusammenhang zu einer doppelten Staatsangehörigkeit kommen, müssen sich die Betroffenen nach der Volljährigkeit darüber erklären, ob sie die deutsche oder ausländische Staatsangehörigkeit beibehalten wollen (vgl. ebd. § 29 Abs. 1).

Durch das neue Staatsangehörigkeitsgesetz wurde zwar eine Grundlage für die Integration kultureller Minderheiten geschaffen, aber Migrant(inn)en sind noch immer strukturell benachteiligt, denn sie haben keinen gleichberechtigten Zugang zu Positionen im Bildungs- und Qualifikationssystem, in der Wirtschaft und auf dem Arbeits- und Wohnmarkt (vgl. Heckmann/Lutz 2010: 44). Besonders benachteiligt ist die türkische Bevölkerung, denn diese verfügt z.B. nur über eine halb so große Wohnfläche wie die einheimische Bevölkerung (vgl. Tucci 2008: 201). Während im Jahr 2002 einer deutschen Person 49 Quadratmeter Wohnfläche zur Verfügung standen, konnten Türk(inn)en nur 30 Quadratmeter für sich beanspruchen (vgl. Sauer/Halm 2009: 54).

Die Auseinandersetzung mit kultureller Diversität deckt auf, dass strukturelle Benachteiligung häufig durch kulturelle und sprachliche Integrationsaspekte verursacht wird. Von Seiten der eingewanderten Bevölkerung ist bemerkenswert, dass die erste Migrant(inn)engeneration im Rahmen der Arbeitsmigration nach Deutschland kam. Viele dieser Personen wiesen zum Zeitpunkt ihrer Immigration eine geringe materielle Mobilität auf. Von Seiten der deutschen Aufnahmegesellschaft kann festgehalten werden, dass eine gewisse Auseinandersetzung mit kultureller Differenz seit Ende der 1990er Jahren stattfindet. Diese wurde maßgeblich durch den sogenannten Kopftuchstreit, der 1998 durch Fereshta Ludin entfacht wurde, initiiert (vgl. Karakaşoğlu-Aydin 1999: 170). Dementsprechend überrascht es nicht, dass Deutschlands neues Selbstverständnis als Einwanderungsland mit einer Fokussierung auf die türkischstämmige Bevölkerung einhergeht, denn das muslimische Kopftuch wirft die Frage auf, wie sichtbar Religionen in einer säkularen Bundesrepublik sein sollen. Derartige Diskussionen begünstigen die Politisierung des muslimischen Kopftuchs, zumal das Tragen dieses Kleidungsstücks teilweise mit islamischem Fundamentalismus gleichgesetzt

wird (vgl. Klinkhammer 2005: 1). Im Zuge dieser Perspektive herrscht die Befürchtung vor, dass eine Zunahme an muslimischen Einwanderer(inne)n mit einem Anstieg an islamischem Fundamentalismus in Deutschland einhergeht:

„Die von ihnen [Islamisten] geforderte ‚Kleiderordnung‘ ist Ausdruck eines Sexismus, der die Frau allein auf ihren Körper reduziert. Dieses Verständnis korreliert eng mit einer archaischen Vorstellung von einer Rollenverteilung, die dem Mann eine beherrschende Stellung in Familie und Gesellschaft sichert. Für all das steht das Kopftuch. Noch dazu wird es vielen Mädchen von den Eltern aufgezwungen. [...]. Seit Jahren wächst die Zahl der Muslime beständig. Damit nehmen nicht nur der Islam, sondern auch seine radikalen Ausläufer zwangsläufig immer breiteren Raum ein.“ (Lachmann <sup>2</sup>2005: 147/107; Herv. i.O.)

Auch Necla Kelek geht davon aus, dass muslimische Kopftuchträgerinnen in einem Common Sense gefangen seien, der es ihnen unmöglich mache, das Kopftuch selbstbestimmt zu tragen (vgl. Kelek <sup>4</sup>2005a: 244). Als Teil dieses Common Sense ist z.B. folgende Haltung zu verstehen: „Das Tragen des Kopftuchs ist für die muslimischen Frauen nicht nur Teil ihrer religiösen Überzeugung, sondern auch religiöse Pflicht, die durch den Koran belegt ist.“ (Yılmaz-Yiğit 2005: 1) Dabei erfordert die Politisierung des muslimischen Kopftuchs die Berücksichtigung der vielfältigen Gründe des Tragens dieses Kleidungsstücks. Dementsprechend argumentiert Gritt Klinkhammer, dass vor allem kopftuchtragende Studentinnen selbstbewusst agieren und sich durch das Tragen des Kopftuchs öffentlich zum Islam bekennen (vgl. Klinkhammer 2005: 4). Allerdings ist der Anteil türkischer Studierender relativ klein.<sup>10</sup>

Türkische Gastarbeiter(innen) immigrierten vor allem in den 1960er Jahren und bis zum Anwerbestopp von 1973 nach Deutschland (vgl. Auernheimer <sup>5</sup>2007: 18). Der Großteil von ihnen kam aus ländlichen Regionen Anatoliens. In den 1960er Jahren ging der typische Gastarbeiter – männlich, jung und ledig – davon aus, bald wieder in die Türkei zurück zu kehren, spätestens sobald seine Sparziele erreicht wären. Obwohl weder die Gastarbeiter(innen) noch die Mehrheitsgesellschaft zu Beginn der Anwerbung an einer sprachlichen und kulturellen Integration interessiert waren – schließlich kamen die ersten Personen auf der

10 Von allen Bildungsinländer(inne)n, die an deutschen Hochschulen im Sommersemester 2009 studierten, betrug der Anteil türkischstämmiger Studierender, die ihre Hochschulzugangsberechtigung in Deutschland erworben haben, zirka 25 Prozent (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2012: 238). Zur näheren Differenzierung zwischen Bildungsinländer(inne)n und Bildungsausländer(inne)n vgl. Kapitel *Diskursive Formation türkische Bildung in Deutschland*, S. 253.

Grundlage eines zweijährigen Arbeitsvertrages –, führte letztlich das Recht auf Familienzusammenführung nach 1973 zur permanenten Niederlassung vieler Gastarbeiter(innen) (vgl. ebd. 18).

Bereits zu Beginn der Anwerbung war die soziale Distanz zwischen Deutschen und türkischen Personen besonders groß. Soziale Nähe bzw. Distanz lässt sich u.a. dadurch ermitteln, wie beliebt bzw. unbeliebt eine bestimmte Bevölkerungsgruppe bei der Mehrheitsbevölkerung ist (vgl. Friedrichs 1989: 1753). Vor rund 20 Jahren war die soziale Distanz zwischen Deutschen und Türk(inn)en größer als zwischen Deutschen und anderen kulturellen Minderheiten. Bei Umfragen, wie angenehm bzw. unangenehm Deutsche die Vorstellung empfänden, Türk(inn)en, Italiener(innen), Juden/Jüdinnen, Asylbewerber(innen) oder Ausiedler(innen) als Nachbar(inne)n bzw. als Familienmitglieder(innen) zu haben, wurden türkische Personen als die unbeliebtesten Nachbar(inne)n bzw. Familienmitglieder(innen) der Deutschen eingestuft. Im Gegensatz dazu waren vor rund 20 Jahren italienische Personen die beliebtesten Migrant(inn)en bei den Deutschen: Während 53,2 Prozent der Westdeutschen die Idee italienischer Nachbar(inne)n als angenehm empfanden, traf dies mit nur 27,2 Prozent auf die Vorstellung türkischer Nachbar(inne)n zu (vgl. ebd.).

Die Unbeliebtheit der türkischen Bevölkerung konkretisiert sich am Sprachgebrauch des negativ konnotierten Begriffs Ausländer(in). Folglich werden die Begriffe Ausländer(in) und Türke/Türkin teilweise synonym verwendet.<sup>11</sup> Dieser Sprachgebrauch fördert nicht nur Fremdenfeindlichkeit gegenüber türkischstämmigen Personen, sondern verschleiert zudem die Heterogenität dieser Bevölkerungsgruppe, welche sich durch eine starke interne Hierarchisierung auszeichnet. Beispielsweise fühlen sich Türk(inn)en aus der Westtürkei durch die Zuschreibung Türke/Türkin bzw. Ausländer(in) missverstanden, weil sie sich tendenziell gegenüber Landsleuten aus dem Osten kulturell überlegen fühlen (vgl. Mandel 1994: 121).

Der Begriff Rasse ist zwar aus Europa verbannt, aber rassistische Ausgrenzung findet dennoch statt, denn z.B. in der französischen und deutschen Gesellschaft ist das Phänomen eines „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar 1989: 373) beobachtbar. In Deutschland und Frankreich werden Maghrebener(innen) und Türk(inn)en aufgrund äußerer Merkmale als fremd wahrgenommen, was wiederum die Basis für rassistische Ausgrenzung darstellt (vgl. Alba 2005: 39). Die Verbannung des Rassenbegriffs aus den (migrations-)politischen Diskursen des Nachkriegseuropas ist nicht nur auf die verübten Verbrechen, die im Namen der sogenannten Rassenlehre des nationalsozialistischen Deutschlands begangen

---

11 Vgl. hierzu etwa die Feststellung Ruhrmanns, dass „die Presse das ‚Ausländerproblem‘ als ein ‚Türkenproblem‘ [definiere]“ (Ruhrmann 1991: 42; Herv. i.O.).

wurden, zurückzuführen (vgl. Jäger 2005), sondern auch auf wissenschaftliche Erkenntnisse, welche belegen, dass die Aufteilung der Menschen anhand biologischer bzw. genetischer Merkmale in unterschiedliche Rassen nicht schlüssig ist. Richard Lewontin, Steven Rose und Leon J. Kamin widerlegen die Annahme, dass die Unterschiede zwischen zwei genetisch unterschiedlich definierten Gruppen, die in der Rassismusforschung als Rassen gelten, größer sind als zwischen zwei genetisch gleichen Gruppen (vgl. Lewontin/Rose/Kamin 1984 zit. n. Jäger 1996: 75).

Während es innerhalb des Rassendiskurses möglich ist, kulturelle Minderheiten aufgrund äußerer Erscheinungsmerkmale – die vermeintliche Rückschlüsse auf biologische bzw. genetische Unterschiede zulassen – rassistisch auszugrenzen, erhöht sich durch die sprachgebräuchliche Verbannung des Begriffs Rasse die Gefahr der mittelbaren Ausgrenzung kultureller Minderheiten. Ein indirekter Faktor rassistischer Ausgrenzung von kulturellen Minderheiten ist z.B. die Religionszugehörigkeit. Die Behauptungen Thilo Sarrazins<sup>12</sup> zeigen die Wirkungsmacht eines sogenannten „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar 1989: 373): Indem Sarrazin den mittelbaren Faktor der islamischen Religionszugehörigkeit mit dem unmittelbaren Faktor äußerer Erscheinungsmerkmale austauscht, betreibt er einen indirekten Rassismus.<sup>13</sup> Dieser wiederum ist besonders gefährlich, denn er intendiert, direkte Rückschlüsse zwischen bestimmten Merkmalen (in diesem Fall die islamische Religionszugehörigkeit) und biologischen bzw. genetischen Unterschieden (in diesem Fall Intelligenz) zu verschleiern. Aber letztlich konstruiert der mittelbare Rassismus – wie jede Form des Rassismus – eine Verbindung zwischen Merkmalen und Rückschlüssen auf biologische bzw. genetische Unterschiede.

Darüber hinaus erhöht die sprachgebräuchliche Verbannung von *Rasse* die Gefahr, das Konzept Ethnizität miss zu verstehen. Während *Ethnizität* im europäischen Duktus in erster Linie eine historisch gewachsene Dimension beschreibt (vgl. Hall 1994: 30), bezieht sich Ethnizität in den USA auf den Faktor der Blutszugehörigkeit (vgl. Sauter 2000: 31). Dabei fußt die Stärke des Konzepts Ethnizität auf der Möglichkeit eines individuellen Kultur- und Geschichtsbewusstseins.<sup>14</sup> Beispielsweise beschreibt Frantz Fanon, dass Schwarze, sobald sie in ihre ursprüngliche Heimat zurückkehren, ihr weißgefärbtes Schwarzsein

12 Vgl. Sarrazins Veröffentlichung: „Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen“ (2010).

13 „Im Kern lautet Sarrazins Argument, dass die richtige Sorte deutscher Frauen zu wenig Kinder bekommen und die falsche – Muslime und andere Mindergebildete – zu viele. Die Folge ist, dass Deutschlands Bevölkerung nicht nur schrumpft, sondern auch dümmert wird.“ (Zielcke 2010: 1)

als Stärke empfinden (vgl. Fanon 1986: 18f.). Die Erfahrungen des (Nicht-)Fremdseins werden im Rahmen der postkolonialen Theorie als Prozess des Werdens verstanden. Grundlage hierfür ist ein anti-essentialistisches Verständnis von *Kultur* und *Identität*: Da kulturelle Identität instabilen Identifikationsmerkmalen entspricht, ermöglicht sie subjektive Positionierungen innerhalb von Geschichte und Kultur (vgl. Hall 1994: 30). Letztlich verlangt ein postkoloniales Identitätsverständnis die Berücksichtigung von Werten und gesellschaftlichen Belangen, die unabhängig von Kulturgebundenheiten sind: „Die Zeit, in der man Minderheiten mit ganzheitlichen und organischen Wertvorstellungen ‚assimilieren‘ konnte, ist definitiv vorbei. Schon wie wir von Kulturgemeinschaften sprechen, muss aus postkolonialer Perspektive neu überdacht werden.“ (Bhabha 1996: 347)

Ausdruck eines postkolonialen Subjekt- und Kulturverständnisses ist die Anerkennung bestimmter Merkmale des Türkischen im heutigen Deutschland. Beispielhaft hierfür ist, dass die türkische Sprache gewissermaßen populär ist, denn sie wird vermehrt von nicht-türkischen Jugendlichen gesprochen (vgl. Auer/Dirim 2000: 99). In gemischtethnischen Jugendlichengruppen, die sich häufig in multikulturellen Wohnvierteln wiederfinden, dient die türkische Sprache der allgemeinen sprachlichen Verständigung. Darüber hinaus veranlasst der enge Lebenszusammenhang, der durch die häusliche Infrastruktur dieser Wohnviertel gegeben ist, zunehmend zur Adaption verschiedener Aspekte des Türkischen. Beispielsweise ist die Bezeichnung *kiz istemek* (trk. für *ein Mädchen verlangen*) für Mädchen muslimischer Tradition insofern relevant, als sie *kiz istemek* im persönlichen Umfeld erfahren. *Kiz istemek* bedeutet, dass Eltern eines jungen Sohnes bei Eltern einer jungen Frau anfragen, ob ihr Sohn deren Tochter heiraten darf. Aber auch andere Themen, wie z.B. das Kopftuchtragen, verbindet vor allem Mädchen türkischer, bosnischer und iranischer Herkunft (vgl. ebd.).

Der Gebrauch der türkischen Sprache von nicht-türkischen Personen zeigt, dass die deutsche Gesellschaft von einer *kulturellen Hybridität*<sup>15</sup> gekennzeichnet

---

14 Stuart Hall betont die kulturelle Konstruiertheit von *Ethnizität*: „If the black subject and black experience are not stabilized by Nature or by some other essential guarantee, then it must be the case that they are constructed historically, culturally, politically – and the concept which refers to this is ‚ethnicity‘. The term ethnicity acknowledges the place of history, language and culture in the construction of subjectivity and identity, as well as the fact that all discourse is placed, positioned, situated, and all knowledge is contextual.“ (Hall 1996: 161f.)

15 *Kulturelle Hybridität* ergibt sich nach Homi Bhabha aus dem Umstand, dass kulturelle Differenz in demokratischen Gesellschaften sowohl gefördert als auch begrenzt wird (vgl. Bhabha 1990: 208). Dadurch muss kulturelle Differenz repräsentier- und re-

ist. Ein programmatischer Umgang mit kultureller Hybridität ermöglicht vielfältige und sporadische Identifikationsmomente:

„Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit, die es gestattet, verhindern, daß sich Identitäten an seinem oberen oder unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeiten einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt [...].“ (Bhabha 1997: 124)

Allerdings unterliegen auch flexible Identifikationsmerkmale Machtdynamiken, die nicht unmittelbar steuerbar sind. Gemäß Foucaults Machtbegriff formiert sich Macht diskursiv, wobei sowohl Eingrenzungs- als auch Ausgrenzungsprozesse stattfinden:

„Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.“ (Foucault 1977: 113f.)

Ein dynamisches Verständnis von Macht ermöglicht eine differenzierte Betrachtung der Integrationssituation der türkischstämmigen Bevölkerung: Die jahrzehntelange Missachtung gegenüber türkischen Migrant(inn)en hat nicht ausschließlich zu einer Distanz zwischen der Mehrheitsbevölkerung und *türkischstämmigen Personen in Deutschland*<sup>16</sup> geführt. Stattdessen hat die Nichtbeach-

---

produzierbar gemacht werden, denn alle objektivierbaren Bedeutungen von Kultur werden mittels ‚Übersetzung‘ des Anderen konstruiert: „By translation I first of all mean a process by which, in order to objectify cultural meaning, there always has to be a process of alienation and of secondariness in relation to itself. In that sense there is no ‚in itself‘ and ‚for itself‘ within cultures because they are always subject to intrinsic forms of translation.“ (Ebd. 210)

16 *Türkischstämmige Personen in Deutschland* bezeichnet hier und stellvertretend für die gesamte Studie türkische Ausländer(innen), türkische Migrant(inn)en und Personen mit türkischem Migrationshintergrund. Der Rechtsstatus dieser Personengruppe steht

tung von Türk(inn)en sowohl Ausgrenzungen als auch Eingrenzungen verursacht. Während sich diese Ausgrenzungen u.a. im Phänomen des „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar 1989: 373) niederschlagen, entsprechen die Eingrenzungen eines „Third Space“ (Bhabha 1990: 211)<sup>17</sup>, in welchem Aspekte des Türkischen von Mitglieder(inne)n der Mehrheitsgesellschaft genutzt werden.

Abschließend lässt sich festhalten, dass es einen engen Zusammenhang zwischen Deutschlands Selbstverständnis als Einwanderungsland und der Integration kultureller Minderheiten in die deutsche Gesellschaft gibt. Die Bereitschaft, kulturelle Differenz in die Gesellschaft aufzunehmen, ist in Deutschland begrenzt. Da die türkischstämmige Bevölkerung kulturelle Andersartigkeit in besonderem Maße verkörpert, werden Türk(inn)en in Deutschland in vielfacher Weise benachteiligt. Allerdings hat sich die Diskriminierung der türkischen Bevölkerung in den letzten dreißig Jahren verändert: Während türkische Personen in den 1980er Jahren unbeliebte Nachbar(inne)n und Familienmitglieder(innen) bei Deutschen waren, legt die beobachtbare Islamphobie die gesamtgesellschaftliche Intoleranz gegenüber Andersartigkeit offen. Deutschlands Selbstverständnis als Einwanderungsland polarisiert die Gesamtbevölkerung zunehmend: Einerseits wird das Andere verstärkt ausgegrenzt, andererseits wird es in marginalisierten Gesellschaftsbereichen praktiziert und stilisiert. Dabei hat die Polarisierung von Andersartigkeit in jedem Fall desintegrative Folgen für türkische Migrant(inn)en, denn indem das Andere sowohl verstärkt ausgegrenzt als auch eingegrenzt wird, wird es zunehmend essentialisiert und somit in seinem Anderssein überbetont. Die türkische Sprache dient zwar in hybriden Milieus der Kommunikation – und stellt somit gewissermaßen einen gemeinsamen Nenner im multikulturellen Deutschland dar –, aber Deutschlands theoretisches Selbstverständnis als Einwanderungsland wird sich in der Praxis dann behaupten, wenn die Mehrheitsbevölkerung die türkische Sprache als Medium der interkulturellen Verständigung anerkennt.

---

bei der Frage, wie weibliche Subjektbildungsprozesse in der deutsch-türkischen Migrationsituation verlaufen, nicht im Mittelpunkt.

17 Bhabha argumentiert, dass jede Idee von Kultur auf einem konstruierten Original beruht. Die Anerkennung von Kulturen als hybride geht mit der Möglichkeit neuer Identifikationsmuster einher: „[...] if [...] the act of cultural translation [...] denies the essentialism of a prior given original or originary culture, then we see that all forms of culture are continually in a process of hybridity. [...] hybridity to me is the ‚third space‘ which enables other positions to emerge.“ (Bhabha 1990: 211; Herv. i.O.)