

DAS PARADIGMA KULTURELLER DIFFERENZ: ZUR FORSCHUNG UND DISKUSSION ÜBER MIGRANTEN AUS DER TÜRKEI IN DEUTSCHLAND

Martin Sökefeld

Einleitung

Vor über vierzig Jahren begann die Migration von Arbeitern aus der Türkei nach Deutschland. Einwanderung, nicht nur aus der Türkei, ist für die Nachkriegsgeschichte Deutschlands zu einem so wichtigen Faktor geworden, dass damit zusammenhängende Fragen schon mehrfach zu entscheidenden Wahlkampfthemen wurden. Deutschland, so wie es sich heute darstellt, ist ohne Einwanderung nicht denkbar. Fast ebenso lang, wie es Einwanderung nach Deutschland gibt, wurden Einwanderer in Deutschland zu Objekten der Forschung gemacht. Unzählige Artikel und Bücher zum Thema wurden verfasst; es ist kaum möglich, einen umfassenden Überblick über diese Literatur zu gewinnen. Ich spreche hier mit Absicht von Einwanderern als *Forschungsobjekten*. Den Kultur- und Sozialwissenschaften ist zu Eigen, dass sie ihre Forschungsobjekte nicht einfach vorfinden, sondern dass sie diese, vor allem durch Kategorisierungen und begriffliche Zurüstung, erst herstellen. Diese Eigenschaft teilt die Sozialwissenschaft mit allen anderen Formen gesellschaftlicher Praxis, die durch spezifische Deutungen die Welt in bestimmter Weise erfahrbar machen. Diese Eigenschaft teilt die Sozialwissenschaft auch mit der Politik.

Einwanderer werden in der Wissenschaft und in der Politik zu Objekten gemacht. Pierre Bourdieu (1993) fordert in seiner Konzeption einer kritischen und selbstreflexiven Sozialwissenschaft, dass die Objektivierung des Forschungsgegenstandes selbst objektiviert werden muss. Das heißt, es muss untersucht werden, auf welche Art die Wissenschaft ihre Gegenstände zu Objekten macht. Dazu möchte ich einen Beitrag leisten – und ich werde argumentieren, dass die Formen der Vergegenständlichung von Einwanderern in Wissenschaft und Politik bestimmte Parallelen aufweisen. Natürlich betrachten weder alle Wissenschaftler noch alle Politiker Einwanderer gleich, aber es gibt eine dominante Form der Vergegenständlichung von Einwanderern, die

Politik und Wissenschaft teilen. Hierbei werden Einwanderer in erster Linie als *Fremde* vorgestellt, und diese Fremdheit ist *kulturell* bestimmt. Nach dieser Lesart macht ihre kulturelle Fremdheit die „Integration“ von Einwanderern in die Gesellschaft in Deutschland schwierig oder gar unmöglich. Weil sie Fremde sind, sind Einwanderer ein Problem. Diese Zuschreibung kultureller Fremdheit trifft vor allem Einwanderer aus der Türkei. Paradigmatisch drückt dies Mertins aus, wenn er schreibt: „[D]as Gastarbeiterproblem [erfährt] eine gefährliche Zuspitzung durch die oft vollzogene Reduzierung auf das ‚Türkenproblem‘, d.h. auf die zahlenmäßig größte, immer noch zunehmende, nach kulturellen Traditionen, Verhaltensweisen, Lebensformen usw. jedoch am stärksten von dem Aufnahmeland differierende Nationalitätengruppe aus den mediterranen Herkunftsländern der Arbeitsmigration“ (1983: 47).¹ Migranten aus der Türkei sind aus dieser Perspektive „doppelt fremd“, weil sie nicht nur aus einem anderen Land stammen, sondern auch noch einer anderen Religion angehören, dem Islam. Der Islam bildet dabei die Schranke, die ein Überwinden von Fremdheit und Anderssein unmöglich macht. Im „Leitkulturkonzept“ der CDU, das ja ein Leitbild für die Integration sein sollte, lesen wir, dass zur deutschen Leitkultur neben der Sprache und der freiheitlich-demokratischen Grundordnung auch die „Werte des christlichen Abendlandes“ gehören (CDU 2000). Ein Einwanderer aus der Türkei in Deutschland mag Deutsch perfekt beherrschen und sich zum Grundgesetz bekennen – als Muslim wird er trotzdem nicht dazu gehören, sondern immer ein Anderer, ein Fremder bleiben. Integration ausgeschlossen – was auch immer man sich im Einzelnen konkret unter „Integration“ vorstellen mag.²

In meinem Beitrag stelle ich die These auf, dass die „Integration“ von Einwanderern in Deutschland schon an der Zuschreibung von Fremdheit scheitert und dass diese Zuschreibung vor allem mit dem Konzept „Kultur“ arbeitet. Die Zuschreibung von Fremdheit findet sich nicht nur in Parteiprogrammen und Stammtischreden, sondern auch in wissenschaftlichen Publikationen. Damit werde ich mich im Hauptteil des Beitrages beschäftigen. Zunächst möchte ich aber einen kurzen Überblick über die Geschichte der Einwanderung aus der Türkei seit dem Abschluss des Anwerbeabkommens von 1961 geben.

-
- 1 Man beachte, dass in diesem Zitat zwar das „Türkenproblem“ in Anführungsstrichen steht, das „Gastarbeiterproblem“ jedoch nicht. Einwanderung wird auch in zahlreichen wissenschaftlichen Texten von vornherein als „Problem“ auf den Begriff gebracht.
 - 2 Dies wird etwa in der vielbeachteten Rede deutlich, die Bundespräsident Rau im Mai 2000 zum Thema Integration hielt. Diese Rede verwendet so durchgehend eine Opposition von „uns“ (den Deutschen) und „den anderen“ (den Migranten), dass schon ihre Sprache das explizite Ziel der Integration negiert (vgl. Laviziano et al. 2001). Zur Diskussion verschiedener Konzepte von „Integration“ siehe Bauböck 2001a.

Gastarbeiter – Ausländer – Zuwanderer

Alles, was mit Ausländern und Einwanderern zu tun hat, wird in Deutschland seit Jahrzehnten so sehr unter dem Titel des „Problems“ abgehandelt, dass man gar nicht oft genug betonen kann, dass Einwanderer ursprünglich nicht als Problem kamen, sondern als *Lösung* eines Problems. Aber es gab von Anfang an Differenzierungen. Der Wirtschaftsboom im Nachkriegsdeutschland hatte, heute unvorstellbar, Arbeitskräfte knapp werden lassen.³ Schon 1955 kam daher das erste Anwerbeabkommen für ausländische Arbeitnehmer mit Italien zustande und im Oktober 1961 wurde die deutsch-türkische Vereinbarung unterzeichnet.⁴ In ihrem Beitrag über die Anwerbeabkommen weist Mathilde Jamin (1999) nach, dass die Bundesbehörden der Anwerbung türkischer Arbeitskräfte eher skeptisch gegenüberstanden. Eigentlich sollten nur Arbeiter aus europäischen Ländern nach Deutschland kommen – und die Türkei wurde damals eindeutig nicht zu Europa gezählt. In der Türkei selbst bestand großes Interesse an der Entsendung von Arbeitern nach Deutschland, denn die türkische Regierung versprach sich davon einen Schub für die wirtschaftliche Entwicklung des Landes. Von deutscher Seite waren es eher außenpolitische Überlegungen und der Status der Türkei als wichtiger NATO-Partner, die schließlich zum Abschluss des Anwerbeabkommens führten.

Für die Arbeitsmigration aus der Türkei galten andere Bedingungen als etwa für Italiener oder Spanier. Erstens wurde der Aufenthalt der türkischen Arbeiter mit der Begründung, es dürfe keine Dauerbeschäftigung und keine Einwanderung von Türken nach Deutschland geben, strikt auf zwei Jahre begrenzt. Zweitens wurden medizinische Untersuchungen der Ausreisewilligen aus der Türkei im Gegensatz zu Migranten aus anderen Ländern mit dem „seuchenhygienischen“ Schutz der deutschen Bevölkerung begründet, und drittens wurde jeglicher Familiennachzug ausgeschlossen (Jamin 1999: 149). Im Unterschied dazu wurde in den entsprechenden Verträgen mit anderen Ländern auf die Möglichkeit des Familiennachzugs ausdrücklich hingewiesen. Die ursprünglichen Grundsätze der Vereinbarung blieben nicht lange bestehen – nicht etwa, weil sich die Bundesbehörden eines Besseren besonnen hätten, sondern weil deutsche Arbeitgeber entsprechende Forderungen stellten, um gut eingearbeitete Arbeiter nicht nach kurzer Zeit wieder zu verlieren. In der Neufassung des Abkommens mit der Türkei vom 30. September 1964 wurde die spezifische Diskriminierung türkischer Arbeitsmigranten aufgehoben.

-
- 3 Dabei sind starke regionale Unterschiede zu beachten: Als im Jahr 1955 die Anwerbung aus Italien begann, gab es immerhin noch eine Arbeitslosenquote von 5,1 % in Deutschland. In Baden-Württemberg, wohin die ersten Italiener kamen, sank sie aber bis auf 1,1 % (Pagenstecher 1994: 33).
- 4 Zur Praxis der Anwerbung und Auswahl der Arbeitnehmer siehe Reeg 1990. Einen guten Überblick über die Anwerbejahre liefert Herbert 1986.

Im ersten Jahr nach Beginn der Anwerbung, 1962, reisten 15.269 Arbeiter aus der Türkei nach Deutschland ein.⁵ Ihren zahlenmäßigen Höhepunkt erreichte die Arbeitsimmigration im Jahr 1970 mit 123.626 Einreisen. Als im November 1973 aufgrund der Wirtschafts- und Arbeitslosenkrise in Deutschland der Anwerbestopp verhängt wurde, waren insgesamt 866.677 Menschen als Arbeitskräfte aus der Türkei eingereist. Der Wunsch nach Auswanderung war sehr groß: Fast viermal mehr Interessenten als schließlich nach Deutschland vermittelt werden konnten, hatten sich bei den türkischen Arbeitsämtern gemeldet (Eyrilmaz 1998: 104). Insgesamt lebten 1973 910.525 Türken in der Bundesrepublik.

Im allgemeinen Sprachgebrauch wurden die Arbeitsimmigranten als „Gastarbeiter“ bezeichnet. Auf die Paradoxie des Begriffs ist verschiedentlich hingewiesen worden (lässt man Gäste für sich arbeiten?), aber es musste eben ein Wort gefunden werden, dass den unseligen „Fremdarbeiter“ ersetzen konnte (Thränhardt 1984: 115, Wilpert 1984: 306). Immerhin transportierte die Bezeichnung die intendierte Temporalität des Phänomens: Gäste bleiben nicht für immer. Als sie dann, auch entgegen ihrer eigenen Erwartungen, doch blieben, wurden aus „Gastarbeitern“ nicht etwa Einwanderer sondern „Ausländer“. Aus den Arbeiterwohnheimen draußen vor den Städten, abseits des gesellschaftlichen Lebens der Bundesrepublik, zogen sie in Einfachwohnungen in sozial benachteiligten Stadtteilen, dorthin, wo Mieten halbwegs erschwinglich waren. Diese Phase der Niederlassung (Pagenstecher 1994) war auch dadurch gekennzeichnet, dass nun auch mehr Frauen aus der Türkei nach Deutschland kamen.

Als im Jahr 1973 mehr als 900.000 Türken in Deutschland lebten, hatten sie den zweifelhaften Erfolg, erstmals mit einer Titelgeschichte des „Spiegel“ bedacht zu werden. „Gettos in Deutschland – Eine Million Türken“ lautete die Schlagzeile („Der Spiegel“, Nr. 31, 30. Juli 1973). Im Heft begann der Text mit der Überschrift: „Die Türken kommen – rette sich, wer kann“ und begründete damit die Tradition des Magazins, durchaus kritische Passagen zur sozialen Benachteiligung der Migranten mit einem rassistischen Titel zu verdecken, der Angst vor „Überfremdung“ schürt.

Der Anwerbestopp kennzeichnet den Beginn der Strategie der Abschottung gegen Neueinwanderung, aber er brachte nicht das erwünschte Ende der Einwanderung. Weil man als Arbeiter in Zukunft nicht mehr neu nach Deutschland einreisen konnte, musste man eben gleich da bleiben. Für viele Arbeitsimmigranten wurde nun klar, dass ihr Aufenthalt in Deutschland nicht so befristet sein würde, wie ursprünglich gedacht. Viele holten nun ihre Familienangehörigen nach. Einen besonderen, unbeabsichtigter Anreiz für die Familienzusammenführung gab die Bundesregierung auch dadurch, dass 1975 das Kindergeld für Kinder, die nicht in Deutschland lebten, reduziert wurde (Mehrländer 1984: 95). Verschiedene administrative Maßnahmen sollten die Einreise nach und das Leben in Deutschland erschweren. So durften Angehö-

5 Diese und die folgenden Zahlen sind Yamin 1999 entnommen.

rige, die nach dem 1. Dezember 1974 eingereist waren, zunächst grundsätzlich nicht mehr arbeiten (Pagenstecher 1994: 48).

Ende der 1970er Jahre bekam die Einwanderung aus der Türkei ein neues Gesicht, denn in Folge der politischen Situation in der Türkei, die durch eine massive Polarisierung zwischen extremen Rechten und radikalen Linken sowie durch wachsende staatliche Repression geprägt war, kamen nun erstmals in großem Umfang (linke) politische Flüchtlinge. Ein Teil dieser politisch motivierten Migration war im Familiennachzug „versteckt“, denn viele in Deutschland arbeitende Eltern fürchteten, dass ihre politisch aktiven Kinder in der Türkei Schwierigkeiten bekommen würden und holten sie ins Land. War in den Jahren zuvor die türkische Bevölkerung in Deutschland nur um jeweils wenige zehntausend pro Jahr gestiegen, so wuchs sie von 1978 bis 1981 um fast 400.000 an. Allein von 1979 bis 1980, im unmittelbaren zeitlichen Umfeld des türkischen Militärputsches vom 12. September 1980 stieg die türkische Bevölkerung in Deutschland um 200.000.⁶ Mit den politischen Flüchtlingen waren erneut Menschen aus der Türkei gekommen, die eher auf einige Jahre des Exils als auf dauerhaftes Leben in Deutschland eingestellt waren.

Seit Beginn der 1980er Jahren wurde die „Ausländerpolitik“ zu einem beherrschenden Thema der bundesdeutschen Wahlkämpfe (Meier-Braun 1988: 18ff.). Zunächst ging es dabei um die Forderung, die „Gastarbeiter“ sollten in ihre Herkunftsänder zurückkehren. Das Recht auf Familiennachzug wurde bereits 1981 beschränkt.⁷ Tatsächlich sank die Zahl der Türken in Deutschland nach dem Regierungswchsel von 1982, den damit verbundenen Rückkehrprämien und dem anschwellenden Anti-Ausländerdiskurs: Hatte es 1982 noch 1.580.671 Türken in Deutschland gegeben, so waren es 1985 nur noch 1.401.932.⁸ In diesen Jahren ereigneten sich auch die ersten Gewalttaten gegen Türken in Deutschland: 1985 wurden in Hamburg Mehmet Kaynakçı und Ramazan Avcı von Skinheads ermordet. Bereits 1982 hatte sich aus Protest gegen den wachsenden Rassismus in Hamburg eine junge Türkin selbst verbrannt. 1988 verübten Skinheads in Schwandorf/Bayern den ersten Brandanschlag auf ein überwiegend von Türken bewohntes Haus. Vier Menschen kamen dabei ums Leben.

Seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre stieg die Zahl der türkischen Staatsbürger in Deutschland wieder. Ein wichtiger Faktor war nun der Krieg zwischen der PKK und der türkischen Armee im Osten Anatoliens. Vor allem kamen nun Kurden als politische Flüchtlinge. Etwa gleichzeitig schwenkte der Abschottungsdiskurs der deutschen Ausländerpolitik von der Forderung nach

6 Vgl. EFMS 1997, Tabelle 2.1.4. Ein Teil des Wachstums der türkischen Bevölkerung in Deutschland geht nicht auf neue Einreisen sondern auf in Deutschland geborene Kinder zurück.

7 Nur noch Kinder unter sechzehn Jahren durften zu ihren Eltern nach Deutschland kommen. Auch der Nachzug für Ehepartner wurde erschwert: Nur wer mindestens acht Jahre legal in Deutschland lebte, durfte seinen Ehepartner nachholen, und auch das erst nach drei Jahren Wartezeit.

8 EFMS 1997, Tab. 1.2.1.

Rückkehr zur Rhetorik des Asylmissbrauchs um. Die Welle rassistischer Gewalt, die sich in der ersten Hälfte der 90er Jahre in Anschlägen gegen Wohnhäuser und Flüchtlingsunterkünfte äußerte, ist noch gut in Erinnerung. Sie wurde als weitere Legitimation für den dominanten „das-Boot-ist-voll“-Diskurs benutzt.

Die Rhetorik der Ausländerpolitik diente auch der Abschottung gegen die Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit in Deutschland: Das Land ist kein Einwanderungsland, mögen auch noch so viele Einwanderer in Deutschland leben. Erst neuer Druck aus Unternehmen und Wirtschaftsverbänden bewirkte hier einen graduellen Wandel: Der kurzfristige Internetboom und die damit zusammenhängende Furcht vor einem Mangel an qualifizierten Arbeitskräften machte Ende der 1990er Jahre die Debatte über weitere Einwanderung für kurze Zeit wieder salonfähig. Eine Anerkennung der Einwanderungsrealität zeigt sich auch in der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts im Jahr 2000, das erstmals von einem allein auf Abstammung basierenden Nationsverständnis abrückte und Elemente des Jus Soli aufnahm. Die Verkürzung der Fristen für eine Einbürgerung sollte den Einwandern erleichtern, zu vollgültigen Staatsbürgern in Deutschland zu werden. Die politische Debatte zum Thema hält an. Dass es so etwas wie Einwanderung in Deutschland gibt, wird jetzt überwiegend anerkannt (auch die CDU/CSU spricht nun nur noch davon, dass Deutschland kein „klassisches“ Einwanderungsland sei), gleichzeitig versucht man, alte Positionen zu bewahren.⁹ Das drückt sich auch darin aus, dass nun in der politischen Diskussion durchgängig von „Zuwanderung“ anstatt von „Einwanderung“ die Rede ist. Der Griff zu einer neuen Vokabel versucht den Anschein zu wahren, als ginge es nach wie vor um etwas anderes als um die längst stattgefundene Einwanderung.

Die Geschichte der bundesrepublikanischen Politik gegenüber Einwanderern lässt sich kurz und bündig mit den drei Bezeichnungen für Einwanderer in Deutschland fassen: Gastarbeiter – Ausländer – Zuwanderer. Im Wandel der Begrifflichkeit drückt sich ein Wandel der öffentlichen Einstellung aus, der aber nie so weit ging, anzuerkennen, dass es um Einwanderer geht, die zum Leben in Deutschland selbstverständlich dazugehören. Einwanderer werden in Deutschland nach wie vor als „Fremde“ kategorisiert – auch wenn sie seit vierzig Jahren in Deutschland leben, auch wenn sie hier geboren sind.

9 Joppke (1999: 62f.) betont zu Recht, dass die Rede, Deutschland sei kein Einwanderungsland, eine normative Aussage ist, die auf ein bestimmtes Nationsverständnis verweist.

Einwanderer als Objekte der Forschung

Ich habe im letzten Kapitel gezeigt, dass aus der Arbeitsimmigration sehr schnell ein „Problem“ in Deutschland wurde, nachdem sie ursprünglich die Lösung eines Problems hatte bewirken sollen. Speziell die Arbeitsimmigration aus der Türkei wurde von Anfang an problematisiert – so sehr, dass die deutsche Regierung sie ursprünglich gar nicht wollte. In politischen Debatten, im Mediendiskurs¹⁰ und in der öffentlichen Meinung erschienen Migranten aus der Türkei schon bald als „Problem“. Das gleiche gilt für die Wissenschaft: Auch sie betrachtete Einwanderer von Anfang an überwiegend als ein „Problem“. Diese Einschätzung trifft auf verschiedene Disziplinen zu, etwa auf die Pädagogik, die Sozialpsychologie und die Soziologie. Die Pädagogik als unmittelbar praxisgeleitete und praxisleitende Disziplin beschrieb Einwanderer als defizitäre Wesen, denen mit spezifischen Maßnahmen geholfen werden musste. Hamburger et al. (1984: 33) zufolge trugen die Maßnahmen der Ausländerpädagogik dazu bei, „dass Situation und Status der Ausländer zunehmend jener der Behinderten, Sonderschüler, Obdachlosen usw. ähneln, nämlich der der abgegrenzten und handhabbaren Randgruppe, die Gegenstand von Programmen wissenschaftlicher wie praktischer Art ist.“ Grieses Ansicht nach verhinderte die Pädagogisierung der Ausländer, dass über eine problematische Ausländerpolitik nachgedacht wurde. Sein Urteil ist ernüchternd: „Die ‚Ausländerpädagogik‘ hatte die Qualifizierung der Pädagogen, nicht der Ausländer zur Folge“ (1984: 45). Diese Haltung gilt aber eben nicht nur für die Erziehungswissenschaft. Auch die soziologische Ausländerforschung war stark „anwendungsorientiert“ (oder: „problem“-orientiert) und nahm Einwanderer „stets als soziales und politisches Problem“ wahr (Treibel 1988: 11). Entsprechend diskutierte die Soziologie seit den 1970er Jahren Einwanderung etwa unter dem Stichwort des Problems der Gettobildung. Die soziologische Problematisierung von Einwanderern gilt nicht nur für die deutsche Szene. So legte der Schweizer Soziologe Hoffmann-Nowotny schon 1973 eine auch in Deutschland viel rezipierte „Soziologie des Fremdarbeiterproblems“ vor (meine Hervorhebung). Die Sozialpsychologie schloss sich dem Reigen der Problematisierer an und beschäftigte sich vor allem mit Sozialisations- und Identitätsproblemen von Ausländern und besonders von ausländischen Jugendlichen.¹¹ Die Konsequenz der Problematisierung von Einwanderern ist vor allem eine durchgängig Vereinfachung und Pauschalisierung, stellen Hamburger et al. fest: „Keine Untersuchung, keine Pressemitteilung, kein Aufsatz ohne eine dreifache Pauschalisierung, die *der Sozialisations- Ausbildungs- Integrations-probleme der Ausländer bzw. der ausländischen Jugendlichen*“ (1984: 32, Hervorhebung im Original).

10 Eine frühe Untersuchung über „Gastarbeiter“ in der deutschen Presse zeigt, dass schon damals die Sensations- und Kriminalitätsberichterstattung über Einwanderer dominierte (Delgado 1972).

11 Für einen Überblick siehe Gontovos 2000: 7ff. und Polat 1997: 35ff.

Warum waren Einwanderer, Ausländer, Gastarbeiter so inhärent problematisch? Ein Erklärungsmodell begann sich seit Mitte der 1970er Jahre durchzusetzen: *Kultur*. Einwanderer, und hier nun besonders solche türkischer Herkunft, sind deshalb so problematisch, weil sie einer anderen Kultur angehören, bzw. weil *ihre* Kultur so anders ist als *unsere*. In der Pädagogik setzte sich die „Differenzhypothese“ als Erklärungsmodell gegen die „Defizithypothese“ durch. Kultur wird dabei in ein Assimilations- oder Integrationsmodell eingeordnet: Danach erfordert einerseits die Integration/Assimilation in Deutschland von den Einwanderern, dass sie ihre „Heimatkultur“ wenigstens teilweise aufgeben und dafür Elemente der „deutschen Kultur“ übernehmen. Holtbrügge drückte das in einer Studie über türkische Familien im Rheinland und Ruhrgebiet folgendermaßen aus: „Ausländische Arbeiter, aus einer Kultur kommend, deren Wertesystem zu einem großen Teil durch traditionelle und familistische Orientierung bestimmt ist, migrieren in eine Industriegesellschaft, in der andere Werte und Normen vorherrschen. Sie stehen vor dem Problem, sich in einer fremden Umwelt zurechtfinden und mit fremden Menschen interagieren zu müssen. Eine Reihe von Anpassungsleistungen wird von ihnen gefordert, durch die sie sich zwangsläufig mehr oder weniger von der Heimatkultur entfremden“ (1975: 3f.). Andererseits wurden dem Modell zufolge die Einwanderer durch ihre Herkunfts kultur aber gerade daran gehindert, sich zu integrieren/assimilieren. Es kommt daher zum „Kulturkonflikt“. Das Konzept des „Kulturkonflikts“ dominiert weite Bereiche des wissenschaftlichen Diskurses über Einwanderung. Bevor ich darauf eingehen werde, möchte ich aber genauer beleuchten, welch ein Konzept von Kultur hier verwendet wird und wie die „türkische Kultur“ in der deutschen wissenschaftlichen Literatur über Einwanderung konstruiert wird.

Weite Teile meiner eigenen Disziplin, der Ethnologie, haben sich lange über den Kulturbegriff definiert. In den letzten Jahrzehnten ist den Ethnologen aber ein unkompliziert zu gebrauchendes Kulturkonzept weitgehend abhanden gekommen. „Kultur“ wirft in der Ethnologie heute mehr Fragen auf als sie beantwortet, Fragen vor allem nach Abgrenzungen, nach Homogenität oder Heterogenität, nach Konsens und Konflikt.

Viele Ethnologen – ich selbst eingeschlossen – verwenden „Kultur“ fast nur noch in Anführungszeichen bzw. beschränken sich auf das Adjektiv „kulturell“. Relativ unproblematisch ist in der Ethnologie heute nur ein Konzept von Kultur als *Repräsentation*, d.h. als in der Regel zu politischen Zwecken entworfenes Selbst- oder Fremdbild in Bezug auf eine Gruppe. Der Gebrauch von „Kultur“ als geteilter Bestand von gegebenen Elementen, die eine Gruppe kennzeichnen, hat sich in der Ethnologie weitgehend erledigt – zu groß ist das Bewusstsein, dass „Kultur“ von Akteuren in ihrer sozialen Praxis geschaffen wird, dass sie deswegen permanent verändert wird, Konflikten unterliegt und in der Regel nicht den Angehörigen einer Gruppe durchgängig zu Eigen ist, auch wenn genau das in Repräsentationen von Kultur behauptet wird. Man kann die gegenwärtige Debatte um Kultur in der Ethnologie und

verwandten Wissenschaften auf die Kurzformel bringen: Kultur erklärt nichts – sie muss selbst erklärt werden.

Ganz anders die Funktion des Kulturkonzeptes in der deutschen Literatur über Einwanderung seit den 1970er Jahren: Hier ist Kultur ein Begriff, der erklärt. „Probleme“ der Einwanderung gelten dann als erklärt, wenn sie auf einen Aspekt von Kultur zurückgeführt werden können. Unter Rückgriff auf Modelle der amerikanischen Kulturanthropologie wird Kultur dabei vor allem als ein Set von Normen und Werten verstanden, welches Individuen im Laufe von Prozessen der Sozialisation und Enkulturation internalisieren, und von dem diese Individuen, die damit zu der in Frage stehenden Kultur „gehören“, in ihrem Handeln geleitet werden. Verschiedene Autoren beziehen sich dabei auf Konzepte aus der us-amerikanischen *culture and personality*-Schule der 1930er und 1940er Jahre, die von einer „*modal personality*“ spricht, welche die Angehörigen einer Gruppe überwiegend kennzeichnen, und von einer „*basic personality*“, die, vom Individuum einmal erworben, kaum mehr verändert werden kann.¹² So bemerkten Schrader et. al. in ihrer Studie über die „Zweite Generation“: „Seine einmal übernommen kulturelle Rolle kann der einzelne nicht mehr abwerfen: Er ist Deutscher, Franzose, Türke oder Italiener!“ (1976: 58). Barath ergänzt: „Durch die Ethnozentriertheit der ‚basic personality‘ behält das Individuum auch in der neuen Umgebung Grundverhaltensmuster bei, die es in Widersprüche geraten oder zumindest als ‚Fremder‘ identifizierbar werden lassen“ (1978: 76).¹³ War bei Holtbrügge noch die Rede davon, dass Einwanderer in einem Assimilationsprozess Teile ihrer „Herkunftskultur“ quasi zwangsläufig ablegen würden, so ist Kultur per Sozialisation und Internalisierung in dieser Sicht der Dinge so stark, dass sie kaum verändert werden kann. Es gilt danach also: einmal Türke – immer Türke. Gerade Kultur wird also zum Hindernis für Integration/Assimilation erklärt – bei Türken um so mehr, als sich „ihre Kultur“ von der „unsrigen“ ja besonders unterscheidet: „Die Probleme der Integration stellen sich besonders bei den Türken, weil sie dem uns vergleichsweise fremden – orientalisch islamischen – Kulturturkreis angehören,“ urteilt Berkenkopf 1984.

12 Barath bezieht sich auf Ruth Benedict und Abram Kardiner wenn er schreibt: „Die Enkulturation im umfassenden Verständnis vollzieht sich nicht nur in der Kindheit. Kindheitsprägungen legen jedoch das Fundament für einen später nur schwer veränderbaren Kulturcharakter“ (1978: 54).

13 Zur Kritik dieser Sozialisationstheorie siehe Auernheimer 1988: 136f.

„Türkische Kultur“ in der Literatur über Einwanderer aus der Türkei in Deutschland

Das „Problem“, das Einwanderer darstellen, wird in dieser Literatur also durch das Kulturkonzept auf den Begriff gebracht. Wie wird nun aber „die türkische Kultur“ dargestellt? Relativ stereotyp werden hier immer wieder bestimmte Aspekte und „Werte“ genannt. Sie betreffen vor allem den Begriff der Ehre und Strukturen von Autorität, wie sie sich im („patriarchalischen“) Verhältnis zwischen den Geschlechtern und zwischen Älteren und Jüngeren niederschlagen. Diese Werte werden wiederum oft auf „den Islam“ zurückgeführt. Holtbrügge (1975: 54) etwa urteilt, dass die „Wertorientierungen der Türken in großem Maß vom Islam geprägt sind“ und identifiziert in der Folge einige der prägenden Elemente des Islam als seinen „Totalitätsanspruch“, den „Fatalismus der Muslime“, „autoritäre“ und „patriarchalische“ Züge sowie generell die Dominanz des Mannes. Diese Charakteristika werden dem Islam an sich zugesprochen¹⁴ und z.T. vom Autor direkt aus dem Koran abgeleitet. Ähnlich essentialisierend wird auch mit „der türkischen Kultur“ überhaupt umgegangen. Weische-Alexa (1982: 3) etwa spricht von einer „rein“ türkische[n] Kultur“, die man „in ihren Wesenszügen“ kennen müsse, um etwa die Situation türkischer Mädchen in Deutschland „in den Griff zu bekommen“.

Verschiedene Autoren¹⁵ haben darauf hingewiesen, dass sich diese stereotypisierende Literatur über Einwanderer aus der Türkei und „die türkische Kultur“ auf sehr wenige und oft nur aus zweiter Hand zitierte Quellen bezieht. An erster Stelle ist hier Paul Stirlings (1965) Dorfstudie zu nennen, auf die immer wieder Bezug genommen wird. Eine ähnliche Funktion für die neuere Migrantenforschung nimmt Werner Schiffauers Buch „Die Bauern von Subay“ (1987) ein. Aus diesen Quellen wird ein Bild „der (ländlichen) türkischen Kultur“ abgeleitet, das völlig einheitlich ist, keine regionale, ethnische, religiöse, politische, klassenabhängige oder sonstige Spezifizierung kennt und nahezu ungebrochen von den Migranten aus der Türkei nach Deutschland transferiert wurde. „Die türkische Kultur“ wird als ländlich, (halb-)feudal, traditionalistisch und starr gekennzeichnet. Stereotyper noch ist die Darstellung türkischer Frauen: Quellen hierfür waren bis in die 1980er Jahre überwiegend die Impressionen deutscher Autorinnen, die sich meist ohne Sprachkenntnisse kurzzeitig in der Türkei aufgehalten hatten, aus ihren Eindrücken aber eine eindeutige Charakterisierung „der türkischen Frau“ als unterdrückt und unfähig zu eigenständigem Handeln ableiteten (vgl. Broyles-Gonzales 1990).

Diese Darstellung „der Türkei“ bzw. „der türkischen Kultur“ ist eine grobe Vereinfachung. Bommes (1993: 67) spricht hier von einer „Soziologie der Türkei für den Hausgebrauch“, die vor allem die sozialpädagogische Praxis beherrscht. Weder stammen aber alle Migranten aus ländlichen Gebieten (auch viele, die aus Dörfern stammen, haben zuvor als Binnenmigranten in

14 Dabei bezieht sich der Autor auf die Islamdarstellung von Gardet 1968.

15 Bommes 1993: 68; Radtke 1996.

türkischen Großstädten gelebt), noch stehen alle türkischen Frauen unter der Knute ihrer Männer oder wird das alltägliche Leben von Koransuren bestimmt. Kultur und Gesellschaft der Türkei sind nicht „starr“ oder „traditionalistisch“, sondern im Gegenteil höchst dynamisch. Die von Atatürk ausgelösten Umwälzungen, die etwa den Islam aus dem öffentlichen Raum weitgehend zurückgedrängten und in den letzten Jahrzehnten eine islamistische Gegenbewegung zur Folge hatten, oder die rasante Urbanisierungsrate in der Türkei sind nur zwei Beispiele dafür.¹⁶

Werner Schiffauer liefert mit seiner Untersuchung „Die Gewalt der Ehre“ (1983) einen klassischen Fall dafür, wie mit dem Verweis auf türkische Kultur und Werte das Handeln von Migranten aus der Türkei in Deutschland erklärt wird. Er analysiert die Vergewaltigung einer jungen deutschen Frau durch eine Gruppe türkischer Jugendlicher. Im Zentrum seiner Erklärung steht das Ehrkonzept, das die Beziehungen zwischen den Geschlechtern grundsätzlich anders strukturiere als in Deutschland, und dazu führte, dass die Vergewaltiger ihre Tat nicht als ein Verbrechen wahrnahmen. Es kam quasi notwendigerweise zur Vergewaltigung. Schiffauer schreibt:

„Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, dass das Verbrechen fast zwangsläufig aus der Situation von türkischen Jugendlichen in der BRD folgt: Sie wachsen mit der traditionellen türkischen und islamischen Ethik in einer Kultur auf, die das Geschlechterverhältnis grundlegend anders regelt; diese Normen und Werte werden in der *peer group* verstärkt und durch Männertümelei eingefärbt, einer *peer group*, auf die sie bei der Auseinandersetzung mit der diskriminierenden Umwelt angewiesen sind. Die Zusammensetzung der Gruppe, die Petra Kaiser vergewaltigte, scheint eher zufällig: Andere türkische Jugendlichen hätten an ihrer Stelle sein können. Sehr deutlich formulierte diese Schicksalhaftigkeit der Verwandte von Bekir Otyam, den nur ein Zufall von der Geburtstagsfeier [mit der das Geschehen begann] ferngehalten hatte: Er sagte, er habe eben Glück gehabt, wäre er dabei gewesen, er hätte sich wie die anderen verhalten“ (Schiffauer 1983: 139).

Das von Schiffauer in dieser Arbeit ausführlich dargestellte Ehrkonzept beruht auf seiner Feldforschung in einem nordtürkischen Dorf, es wird aber als „der türkische Ehrbegriff“ *der* Türkei und *den* Türken insgesamt zugeschrieben. Im Kontext des untersuchten Geschehens hat die Ehre eine doppelte Funktion: Einmal dient sie dazu, die Vergewaltigung zu erklären, zweitens ist sie Ausweis der kulturellen Differenz, der Türken von Deutschen unterscheidet. An beiden Aspekten sind meiner Ansicht nach starke Zweifel angebracht. Ich sehe nicht, dass der Ehrbegriff tatsächlich das Handeln der Jugendlichen erklärt in dem Sinne, dass sie aufgrund ihres Verständnisses von Ehre nicht anders hätten handeln können. Das anzunehmen, wie es Schiffauer in der oben zitierten Passage zu tun scheint, hieße zu schließen, dass *alle* männlichen Migranten aus der Türkei in dieser Situation nichts anders hätten tun können, als die Frau zu vergewaltigen, denn das fragliche Ehrkonzept wird ja „*den* Türken“ insgesamt zugesprochen. Dieses Erklärungsmodell sagt meines Erach-

16 Vgl. Bommes 1993: 70.

tens mehr über ein deterministisches Kulturkonzept aus, das individuelles Handeln und individuelle Verantwortung ausschließt, als über das Verständnis von Ehre unter Migranten aus der Türkei in Deutschland.¹⁷ Auch der Aspekt des kulturellen Unterschiedes ist nicht so eindeutig. Tertilt (1996: 216) verweist in seiner Studie über eine türkische Jugendbande in Frankfurt zwar auch auf das Ehrkonzept, zeigt aber gleichzeitig auf, dass es keineswegs einfach „türkisch“ sei, sondern in nicht ferner Vergangenheit in Deutschland eine ähnliche Rolle gespielt habe, wie sie Schiffauer für die Türkei feststellt. Sauter (1999: 51ff.) bietet einen Erklärungsversuch für das Verhalten der Jugendlichen an, welches auf einem Aspekt ihrer Biographien beruht, der in Schiffauers kulturalisierender Betrachtungsweise nicht beachtet wird. Er verweist auf die erzwungene Trennung von den Eltern, die in Deutschland lebten während die Kinder bei Verwandten in der Türkei blieben, und die daraus erwachsenden biographischen Krisen und Brüche, deren Verarbeitung in kriminelles Handeln münden mag.¹⁸ Bommes (1993: 85) wiederum hält fest, dass Unterscheidungen in ehrenhafte und unehrenhafte Frauen und Mädchen, die Migrantjugendlichen treffen, und die Schiffauer auf das türkische Ehrverständnis zurückführt, in ganz ähnlicher Weise auch bei anderen, nicht türkischen, Unterschichtsjugendlichen praktiziert werden, so dass die kulturelle Differenz stark an Eindeutigkeit verliert.

Kulturelle Differenz kann nur dann als bestimmende Erklärung für das Handeln von Migranten aus der Türkei in Deutschland herangezogen werden, wenn sie auf einem bestimmten Verständnis von Kultur fußt. Dieses Kulturkonzept hat stark deterministische Züge. Es ist per Sozialisation im Individuum fixiert und wird als Konsens einer Gruppe zugeschrieben, in der Regel als „Nationalkultur“ sogar der ganzen Bevölkerung eines Landes. Es ist ein Kulturverständnis, das es ermöglicht, auf der Basis lokaler, etwa in einem Dorf erhobener Daten, von „der Kultur“ eines ganzen Landes zu schreiben. Dieses Kulturverständnis pauschalisiert und stereotypisiert, es stellt eindeutige Grenzen erst her. Die Kulturdebatte in der Ethnologie wurde von einer kritische Betrachtung ethnographischer Texte ausgelöst, die einen solchen Kulturbegriff verwenden (Clifford und Marcus 1983).

In deutschen Studien über Migration scheint aber nur geringes Interesse daran zu bestehen, derartige Zuschreibung kultureller Differenz in Frage zu stellen. Es herrscht im Gegenteil ein Schreibstil vor, der eindeutige Differenzen konstruiert und erklärt, wie Migranten aus der Türkei sind und wie sie sich verhalten. Besonders deutlich kommt dies in Straubes (1987) Arbeit über „Türkisches Leben in der Bundesrepublik“ zum Ausdruck. Die Autorin

17 Siehe auch Czock und Radtke 1984.

18 In Schiffauers späterer Studie über „Die Migranten aus Subay“ (1991) spielen denn auch biographische Brüche, Krisen und Konflikte zwischen den Generationen eine zentrale Rolle. Diese Arbeit verweist weniger auf Kultur, sondern macht das Leben von Migranten in ausführlichen biographischen Studien nachvollziehbar.

schreibt über ihre Studie: „In der vorliegenden Arbeit wird türkisches Leben in der Bundesrepublik mit den traditionellen Mitteln der Ethnographie bzw. Ethnologie beschrieben und verstanden“ (ebd. 339). Richtiger müsste hier wohl nicht von den „traditionellen Mitteln der Ethnographie“, sondern von den „Mitteln der traditionellen Ethnographie“ die Rede sein, denn die Arbeit ist von einer Rhetorik der durchgängigen Verallgemeinerung und des ethnographischen Präsenz durchzogen, die schon in den 1980er Jahren in der disziplinären Debatte heftig attackiert wurde. Hier liegt ebenfalls ein Konzept von Kultur zugrunde, das Handeln eindeutig bestimmt, sich selbst perpetuiert und auch in der Migrationssituation seine Gültigkeit nicht verloren hat:

„Althergebrachte, erprobte Werte bestimmen eine Gesellschaft in ihrem Lebensraum und ermöglichen ein geordnetes Handeln, das die Erhaltung und den Fortbestand der Werte garantiert. Es handelt sich um Werte und Symbole, die zur Identifikation mit der Gruppe beitragen, und um eindeutige Richtlinien, die das Kommunizieren und Handeln erst ermöglichen, bzw. deren Einhaltung die Anerkennung durch die Gesamtgruppe gewährleistet“ (183). „Die Gesamtheit der sozialen, kulturellen und räumlichen Ordnungssysteme gibt Türken auch in der Fremde ihre Identität“ (303).

Kulturkonflikt als Paradigma des Blicks auf Migranten

Ein Blick auf Migration, der auf diesem homogenisierenden, ja schon funktionalistischen Konzept von Kultur beruht, die vom Einzelnen internalisiert ihm eindeutig vorgeordnet ist, sein Handeln leitet und sich selbst reproduziert, kann gar nicht anders, als Migration als „Problem“ aufzufassen. Denn Migration lässt eine derartige Kultur mit einer anderen zusammen „prallen“, deren Werte und Normen ihr widersprechen, die den ihr zugerechneten Individuen anderes Handeln verordnet. Und so entsteht notwendig ein „Kulturkonflikt“, sei es als Konflikt zwischen kulturell bestimmten Gruppen oder, wichtiger noch, als Bruch innerhalb von Individuen, die „zwischen zwei Kulturen“ stehen. Der Kulturkonflikt führt dann zu gebrochenen Identitäten, zu Orientierungslosigkeit und zu Kriminalität (Barath 1978; Lajos 1991). Die Rede vom Kulturkonflikt und seinen Folgen ist, nicht nur in der wissenschaftlichen Literatur, allgegenwärtig und so allgemein akzeptiert, dass es nahezu unmöglich scheint, sie in Frage zu stellen. Es gilt aber zu betonen, dass der Kulturkonflikt nicht eine natürliche Folge von Migration ist, sondern eine Weise, Folgen von Migration zu interpretieren. Christian Giordano (1988: 247) weist darauf hin, dass das Paradigma vom Kulturkonflikt auf einer negativen Haltung zum Begriff „Konflikt“ basiert – als wäre Konflikt ein Ausnahmestand, der in „normalen“ Gesellschaften nicht vorkommt. Das ist offensichtlich Unsinn, verweist aber erneut auf den funktionalistischen Ursprung des zugrunde liegenden Kulturbegriffs.

Der Kulturkonflikt dominiert vor allem die Literatur über die Kinder von Einwanderern, die in Deutschland, und damit in den Begriffen des Paradigmas „in zwei Kulturen“ aufgewachsen. Angesichts der Probleme, die als Resultat des

Kulturkonflikts erwartet werden, werden hauptsächlich solche Jugendliche untersucht, die tatsächlich deviantes Verhalten oder entsprechende „gefährliche“ Einstellungen aufweisen. Beispiele wären die bereits genannte Untersuchung von Schiffauer (1983) oder Tertilt¹⁹ Studie über die „Turkish Power Boys“ (1996). Die Forschung, die vom Kulturkonflikt und daraus sich ergebenden Schwierigkeiten ausgeht, wird so zur *self-fulfilling prophecy*. Unproblematische Jugendliche werden kaum untersucht, ein Gegenbild zu den problematischen, gar kriminellen Migranten kann gar nicht erst entstehen.

Hamburger et al. kommentieren diese Situation: „Es gilt jedoch zu argumentieren, dass sich fernab von Kategorien wie ‚Sozialisationsdefiziten‘, ‚Bildungslücken‘, ‚Integrationsschwierigkeiten‘ oder wie immer es genannt wird, ausländische Jugendliche als ganz normale Menschen entwickeln“ (1984: 34). Einwanderer aus der Türkei als „normale Menschen“, die weder so defizitär sind, dass sie zum Gegenstand pädagogischer Fördermaßnahmen gemacht werden müssen, noch so kulturell anders, dass sie als Produkte ihrer kulturellen Prägung „uns“ immer fremd bleiben müssen, die als handelnde Subjekte ihr Leben in Deutschland meistern und dabei nicht nur Probleme und Misserfolge erleben, kommen in Forschungen über diese Einwanderer kaum vor. Insofern blieb die Migrationsforschung dem Defizitansatz verhaftet, der doch eigentlich schon Ende der 1970er Jahre überwunden werden sollte. Auch die Idee der multikulturellen Gesellschaft, die Differenz eben nicht mehr als Defizit verstand, sondern positiv umdeuten wollte, hat die Situation nicht grundlegend verändert. Sie verfestigte nur das Bild von Migranten als den Anderen, den Fremden, die nur per Rückgriff auf ihre „Herkunftskultur“ verstanden werden können und damit immer auf das Konstrukt derselben zurückgeworfen werden (Çağlar 1990). Auch türkische Einwanderer der dritten Generation bleiben in Deutschland eben Türken. Und als „Andere“ und „Fremde“ bleiben sie, selbst wenn sie das Leben in Deutschland mit Köfte und Folklore „bereichern“, in dieser kulturell so anders geprägten Dominanzstruktur defizitär.

Das Kulturkonzept als Problem

Das Kulturkonzept wurde in die Debatte um Migration eingebracht, um einen Ausweg aus dem Defizitmodell zu finden. Probleme wurden Einwanderern nun nicht mehr individuell angelastet; sie wurden gewissermaßen kollektiv entschuldigt. Sie können (individuell) nichts dafür, wenn sie sich in Deutschland nicht „integrieren“ und wenn ihre Kinder in der Schule scheitern – es

19 Tertilt weist zwar ausdrücklich darauf hin, dass seine Studie keine repräsentative Aussage über die Straffälligkeit ausländischer Jugendlicher liefert und dass kriminelle Jugendliche lediglich eine verschwindende Minderheit unter jungen Migranten bilden (1996: 219), aber es entspricht der allgemeinen Tendenz, dass die kriminelle Minderheit untersucht wird, nicht die unauffällige Mehrheit.

liegt eben an ihrer Kultur. Als Erklärungsmodell übernimmt „Kultur“ hier eine Art Sündenbockfunktion. Tatsächlich eröffnet sich aber keine grundlegend neue Perspektive: Nach wie vor sind Einwanderer ein Problem, und die Gründe für dieses Problem sind bei den Migranten selbst zu suchen, und nicht etwa in der Gemengelage der deutschen Gesellschaft mit ihren spezifischen Diskursen und Strategien, mit Einwanderung umzugehen. Kultur hat eine eindeutige Entlastungsfunktion. Die Rolle von Kultur im Einwanderungsdiskurs erinnert an die Funktion des Konzeptes im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit, wo man die „soziokulturellen Faktoren“ zunächst immer dann in Betracht zog, wenn Projekte scheiterten. Verantwortlich für das Scheitern war Kultur, nicht die grundsätzliche Strategie der Projekte. Auch hier werden Schwierigkeiten kulturalisiert.

Was bewirkt Kulturalisierung? Sie erklärt das Handeln von Individuen mit dem Verweis auf als überindividuell vorausgesetzte, kollektive Muster. Gerade in dieser Erklärung liegt die Gefahr von Kulturalisierung. Sie überspringt weitgehend die Frage nach der Beziehung zwischen Kultur und Individuum, indem sie eine gewisse Determiniertheit voraussetzt. Sie fragt nicht, ob die zugeschriebenen Muster tatsächlich auf alle einer Kultur zugerechneten Individuen zutreffen, oder wie diese Muster entstehen. Die Kulturdebatte der vergangenen Jahre hat gerade auf die Beziehung zwischen Kultur und Individuum viel Analysearbeit verwandt und dieses Verhältnis weitgehend umgekehrt. Kultur ist danach nicht etwas dem Handeln der Akteure Vorgeordnetes, Determinierendes, sondern Kultur entsteht aus Handeln.²⁰ Praxiskonzepte von Kultur verzichten damit darauf, das Handeln von Migranten aus der Türkei etwa mit dem Hinweis auf ein türkisches Ehrkonzept zu erklären. Statt dessen fragen sie danach, wie in der Interaktion mehr oder weniger stabile Übereinkünfte zwischen Handelnden entstehen, die beispielsweise ein gemeinsames Verständnis von Ehre ergeben. Das heißt, Konzepte werde gerade nicht als geteilt vorausgesetzt. Damit wird die Aufmerksamkeit auf Aushandlungsprozesse, auf Widersprüche, Konflikte, Ambivalenzen, Handlungsstrategien und Machtverhältnisse gelenkt. Eine wichtige Folge dieses Verständnisses von Kultur ist, dass es keine eindeutigen Grenzen um Kulturen herum geben kann.²¹ Denn Kultur ist ja gerade nicht ein eindeutiger Bestand von Eigenschaften, die Angehörige einer solchen Kultur durchgängig teilen würden, sie dadurch zu Angehörigen dieser Kultur machen und sie von Angehörigen anderer Kulturen unterschieden. Trotzdem gibt es eindeutige Bilder von Kulturen. Sie sind aber keine „objektiven Gegebenheiten“, die man von individuellen Exemplaren und Angehörigen der Kultur ableiten könnte, sondern *Repräsentationen*, die aus bestimmten Perspektiven mit spezifischen Interessen entworfen und mit unterschiedlichen Machtansprüchen vertreten werden. Türken werden dann beispielsweise als diejenigen repräsentiert – oder sie repräsentieren sich selbst als solche – die ein bestimmtes Ehrkonzept vertreten.

20 Siehe z.B. Fox 1985. Für einen Überblick über die Debatte siehe Sökefeld 2001.

21 Vgl. dazu Gupta und Ferguson 1997.

In der ethnologischen Debatte hat sich für einen Aspekt dessen, was kulturelle Repräsentationen leisten – ob intendiert oder nicht – der Terminus *othering* eingebürgert²². *Othering* meint, dass per kollektiv zugeschriebener kultureller Charakterisierung Individuen als anders, different dargestellt werden, und zwar unabhängig davon, ob sich diese Differenz tatsächlich in jedem einzelnen Fall nachweisen lässt. *Othering* kann etwa darin bestehen, Einwanderern aus der Türkei das Ehrkonzept zuzuschreiben, ohne zu fragen, ob sie das Konzept akzeptieren, praktizieren oder nicht. Per Zuschreibung wird der Einwanderer zum Anderen gemacht, ver-„andert“ – und damit verändert: Er wird nicht als Individuum wahrgenommen, sondern als Exemplar einer Kultur.

An dieser Stelle ist es sinnvoll, sich bewusst zu machen, dass der klassische Kulturbegriff, der auch heute noch der Debatte zugrunde liegt, im 18. Jahrhundert von Johann Gottfried Herder in einem spezifischen politischen Kontext erdacht wurde. Das Herdersche Konzept stellt den Prototyp des pluralen Kulturverständnisses dar, welches die Menschheit in verschiedene Kulturen einteilt. In enger Verbindung mit dem aufkommenden Nationalismus war Kultur ein Legitimationskonzept, denn die Legitimität von Herrschaft wurde nun nicht mehr aus bestimmten erblichen Positionen abgeleitet, sondern basierte auf dem Begriff der sich selbst bestimmenden Kulturnation, welche die Differenz zwischen Herrschern und Beherrschten zu einem gewissen Grad aufhob und durch die Differenz zwischen verschiedenen Völkern ersetzte. Bis heute ist Kultur kein neutraler Begriff wissenschaftlicher Analyse sondern vor allem ein Konzept, mit dem Politik gemacht wird. In der Türkei ist dies ganz offensichtlich, denn dort wurde und wird das Bekenntnis zur türkischen Kulturnation auch mit staatlichen repressiven Mitteln eingefordert.²³

Was hat das mit dem Kulturkonzept in der Migrationsforschung zu tun? In seiner Antrittsvorlesung reflektierte Werner Schiffauer (1997) über einen Perspektivenwechseln in der Ethnologie und konstatierte eine neue „Angst vor der Differenz“. Er stellt sie unter anderem in der Migrationsforschung daran fest, dass seit Mitte der 1990er Jahre weniger über Randgruppen und Minderheiten unter Migranten geforscht werde als über „Mehrheiten“. Schiffauer erwähnt einen Studenten, der mit der Begründung, der Fokus auf Problemgruppen unter den Migranten habe Einwanderer insgesamt marginalisiert, ein For-

22 Fabian 1983, Abu-Lughod 1991.

23 Die politischen Wurzeln und Ansprüche des Kulturkonzeptes verraten sich in der Migrationsliteratur, wenn zum Beispiel davon die Rede ist, dass bikulturelle Menschen nicht dazu in der Lage seien, gleichermaßen „Loyalität“ zu ihren beiden Kulturen zu praktizieren (Polat 2000: 21f.). Es fällt auf, dass besonders türkische Autoren die kulturelle Entfremdung der Migranten beklagen – eine Klage, die erst auf dem Hintergrund der türkischen Ideologie einer Nationalkultur verständlich wird. So kritisiert Kağıtçıbaşı (1987: 197), dass türkische Eltern in Deutschland nicht dazu in der Lage seien, „das kulturelle Erbe des Heimatlandes adäquat weiterzugeben.“

schungsprojekt über eher etablierte jugendliche Migranten betrieb.²⁴ Der Student implizierte damit, dass die konventionelle, auf Randgruppen ausgerichtete Forschung „die türkischen Jugendlichen „ver-andere“, dass die Differenz größer gemacht werde, als sie ist, dass man, mit anderen Worten, Differenz konstruiere“ (1987: 164).

Schiffauer führt die „Angst vor der Differenz“ auf ein neues Machtkonzept zurück. Das konventionelle Machtverständnis lokalisierte Macht eindeutig in bestimmten Institutionen oder Schichten und stellte damit diejenigen, die Macht besaßen, den Machtlosen gegenüber. Forschung, die Randgruppen und Außenseiter in den Blick nahm, solidarisierte sich gleichzeitig mit ihnen und demaskierte die Macht. In einem neueren Machtverständnis, das sich vor allem von Michel Foucault herleitet, ist Macht aber nicht mehr so eindeutig verortet, sondern in allen sozialen Beziehungen verteilt. Macht ist dann weniger eine Frage absoluter Positionen (unten versus oben), sondern relativer Verhältnisse (innen versus außen). Die Konzentration auf Außenseiter leistet Ausgrenzungspraktiken Vorschub und exotisiert. Da außerdem alle Anteil an Machtstrukturen haben, scheine es nun naiv, sich durch die Forschung mit Randgruppen solidarisieren zu wollen. Schiffauer schließt sich dieser Sicht der Dinge aber nicht an, sondern plädiert für die Fortführung der Ethnologie als „Differenzwissenschaft“, weil die Herstellung von Differenz das einzige Mittel sei, der „Hegemonie des europäisch-amerikanischen Denkens (...) etwas entgegenzusetzen“ (ebd. 171).

Ich möchte dem widersprechen, weil ich der Ansicht bin, dass ein zentraler Aspekt dieser Hegemonie gerade in der Zuschreibung von Differenz besteht. Differenz impliziert in der Regel auch Ungleichheit. Das heißt, das Verhältnis von innen und außen beinhaltet durchaus ein bestimmtes Verhältnis von oben und unten und eine ungleiche Verteilung von Macht. Die Zuschreibung von Differenz, die in gesellschaftliche Ausschließung mündet, operiert gerade auch mit dem Kulturkonzept. Aus der Sicht einer Minderheit, die als kulturell anders und daher als Problem für die gesellschaftliche Mehrheit repräsentiert wird, ist es tatsächlich emanzipatorisch, darauf zu verweisen, dass diese Minderheit nicht so anders ist, wie sie gemeinhin vorgestellt wird, dass sie, wie beim von Schiffauer erwähnten Forschungsprojekt postuliert, nicht nur aus kriminellen, „gefährlichen“ Jugendlichen besteht, sondern vor allem aus solchen Jugendlichen, die ein, um mit Hamburger et al. zu sprechen, „normales“ Leben führen.

24 Ganz ähnlich argumentiert Kaya (2001: 16), wenn er schreibt: „By focusing on a specific group of Turkish youths I seek to compose an alternative picture of Turkish youth, commonly portrayed as destructive, Islamic, fundamentalist and problematic by the majority society.“

Sprache und Ausgrenzung

Dass „Kultur“ kein neutrales Konzept gesellschaftlicher Analyse ist, wurde in der deutschen Debatte um Einwanderung spätestens zu dem Zeitpunkt offensichtlich, als der Begriff „Leitkultur“ eingebracht wurde. Die „Leitkultur“ wurde gerade zu dem Zeitpunkt in die Debatte geworfen, als erstmals seit Anfang der 1970er Jahre eine Diskussion über Neu-Einwanderung hoffähig wurde. Das Leitkulturkonzept forderte eine kulturelle Hegemonie ein, die Grenzen festlegt. Denn es ging hier nicht nur um Verfahrensregeln, welche die gesellschaftliche Praxis ermöglichen sollen, sondern um kulturelle Inhalte, nämlich, wie anfangs bereits erwähnt, um „christlich-abendländische Kultur“. Eine bestimmte Repräsentation von Kultur wird hier benutzt, um die Begrenzung von Einwanderung zu begründen und Einwanderer auszugrenzen (Bauböck 2001b). Die Funktion derartiger Zuschreibungen kultureller Repräsentationen kann man hervorragend an der mit der Leitkulturdebatte verknüpften Diskussion um die Sprache der Einwanderer beobachten. Schon das Zuwanderungskonzept der CDU, in dem die Idee der Leitkultur ausformuliert wurde, forderte, dass Einwanderer Deutsch lernen müssten. Interessant daran war vor allem, dass sich kaum jemals jemand dagegen ausgesprochen hatte, dass Einwanderer Deutsch lernen sollten – auch Einwanderer selbst haben sich bislang keineswegs geweigert, die Sprache zu lernen, selbst wenn für viele die Möglichkeiten zum Spracherwerb alles andere als ideal waren und das Ergebnis daher manchmal zu wünschen übrig lässt. Durch die Forderung entstand jedoch das Bild, Ausländer/Einwanderer könnten generell kein Deutsch, ja womöglich weigerten sie sich sogar, Deutsch zu lernen. Die Forderung, Einwanderer müssten Deutsch lernen, wurde von Vertretern aller Parteien aufgegriffen und repetiert. Niemand sagte: Stopp, natürlich lernen und sprechen Einwanderer Deutsch! Hier ereignet sich genau der Prozess der Zuschreibung, den der Student aus Schiffauers Beitrag kritisiert. Die Zuschreibung verweist auf die in Deutschland vielgeschmähten sogenannten „Türkengettos“, in denen tatsächlich viele Kinder, die die Schule besuchen, Probleme mit der deutschen Sprache haben, weil sie in einer weitgehend türkischsprachigen Umgebung aufwachsen.²⁵ Daran knüpft die Forderung „lernt Deutsch!“ an. Und sie macht zweierlei. Erstens setzt sie eine Randgruppe der Einwanderer, die gerade diese Schwierigkeit hat, pars pro toto für alle Einwanderer und erklärt damit wieder einmal Einwanderer insgesamt zum Problem. Zweitens gibt sie die „Schuld“ an dieser Situation den Einwanderern selbst, ohne auf die sehr problematische Geschichte deutscher Sprachpolitik gegenüber Einwanderern zu verweisen. Denn dann müsste man sagen, dass weit über das erste Jahrzehnt der Arbeitsmigration hinaus das Deutschlernen der „Gastarbeiter“ keineswegs unterstützt wurde oder auch nur erwünscht war, weil man ja von der Fiktion ausging, dass sie in ihr Herkunftsland zurück gehen würden. Der Aufenthalt in

25 Zur Kritik am „Mythos der Türken-Gettos“ siehe Holzner 1982.

Deutschland sollte nicht durch sprachliche Eingliederung „verfestigt“ werden. „Gastarbeiter“ sollten sich gerade nicht in Deutschland „integrieren“. Mit derselben Fiktion als Begründung gab es in einigen Bundesländern noch bis Anfang der 1980er Jahre spezielle Ausländerklassen in den Schulen, die sogenannten „Türkenklassen“, in denen es vor allem darum ging, den Schülern die „Heimatsprache“ zu vermitteln (Demir und Sönmez 1999, Subklew 2001). Die Debatte um die Deutschkenntnisse der Einwanderer, die von Politikern geführt und in den Medien verbreitet wurde, verstärkte das Bild von den Einwanderer als den Anderen. Sie sind die, die kein Deutsch lernen, die sich nicht integrieren, sondern an ihrer „Heimatkultur“ festhalten.

Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz

In den letzten Jahren sind einige Studien veröffentlicht worden, welche die kulturelle Repräsentation von Einwanderern aus der Türkei als „Andere“, die auf Türkisch und die Türkei fixiert bleiben und sich nicht „integrieren“ wollen, in Frage stellen. Eine Untersuchung zur Mediennutzung von Migranten aus der Türkei (Weiß und Trebbe 2001) stellte fest, dass Einwanderer aus der Türkei in Deutschland keineswegs in einer medialen türkischen „Parallelwelt“ leben. Die Zahl der Migranten, die nur deutschsprachige Medien nutzen, ist größer als die Zahl derer, die lediglich türkische Medien konsumieren. Die Mehrheit der Einwanderer aus der Türkei greift auf beide Kategorien von Medienangeboten zurück. Die Untersuchung fragte auch nach Sprachkompetenz und fand, dass unter den jüngeren Befragten die deutsche Sprachkompetenz höher ist als die türkische. Zu Ergebnissen, die der vorherrschenden kulturellen Repräsentation der Einwanderer aus der Türkei ähnlich widersprechen, kam eine Umfrage der Konrad-Adenauer-Stiftung über Einstellungen zu Staat und Gesellschaft. Sie stellte einen hohen Grad emotionaler Verbundenheit der Deutsch-Türken mit Deutschland fest (Wilamowitz-Moellendorff 2002).

Um Missverständnisse zu vermeiden, möchte ich an dieser Stelle betonen, dass ich hier nicht feststellen will, türkische Deutsche seien hervorragend integriert oder gar assimiliert. Es geht allein darum, vorherrschende Zuschreibungen von Differenz in Frage zu stellen und aufzulösen, weil sie den Blick auf eine komplexe soziale Realität verdecken und dazu beitragen, diese Realität im Sinne dieser einfachen Zuschreibungen zu verändern. Kulturelle Repräsentationen entfalten komplexe gesellschaftliche Wirkungen. Die Einführung des Kulturkonzeptes in die Migrationsforschung und in die politische Debatte über Einwanderung nach Deutschland hat bisher nicht dazu beigetragen, komplexere, genauere Repräsentationen zu ermöglichen. Die bisherige Erfahrung zeigt, dass es kaum möglich ist, ein komplexes Kulturkonzept in den politischen Diskurs einzubringen. „Kultur“ hat nach wie vor eher die Wirkung einer „Zwangsjacke“, wie Ayşe Çağlar (1990) schon vor mehr als einem Jahrzehnt feststellte. Ich möchte daher dafür plädieren, sowohl in wis-

senschaftlichen Studien als auch im politischen Diskurs auf das klassische Kulturkonzept zu verzichten.

In den letzten Jahren sind verschiedene Arbeiten entstanden, die sich dem Thema aus neuen Perspektiven nähern. Sie schreiben kulturelle Differenz nicht zu, sondern problematisieren sie. Wenn dabei von „Kultur“ die Rede ist, dann geht es z.B. um Populärkultur, die gerade auch mit ethnisch-kulturellen Zuschreibungen spielt (vgl. Çağlar 1998, Kaya 2001). Schlüsselkonzepte sind Fragmentierung, Multivokalität oder Hybridität, es geht um die Vervielfältigung kultureller Komplexität und Kompetenz, um die Subversion kultureller Zuschreibungen. Außen vor bleibt dabei der sozialpädagogisierende Ton, der die Migrationsforschung in Deutschland so häufig dominiert.

Zu dieser Neubestimmung der Debatte um Einwanderer in Deutschland leisten die Texte des vorliegenden Bandes einen Beitrag. Umut Erel problematisiert die Gleichsetzung von Kultur mit Nationalkultur, diskutiert die Machtverstrickung kultureller Zuschreibungen und zeigt die Möglichkeiten und Grenzen von „Hybridität“ als Alternativkonzept auf. Patricia Baquero Torres analysiert die Verschränkung der Kategorien Kultur und Geschlecht im erziehungswissenschaftlichen Migrationsdiskurs und die daraus resultierende doppelte Ausgrenzung eingewandter Frauen. Sie plädiert für eine Neubestimmung von Kultur und Geschlecht jenseits dichotomer Oppositionen. Tilman Lanz betrachtet den Diskurs um Migration und Identität in Deutschland aus der Perspektive postkolonialer Kritik und analysiert, mit welchen Strategien sich der ehemalige Bundestagsabgeordnete Cem Özdemir durch das Feld diskursiver Zuschreibungen in Deutschland bewegt. Fatima El-Tayeb diskutiert selbstbewusste Stimmen der Anti-Identitätspolitik bei Kanak Attak und in der HipHop-Szene, die im Spiel mit Grenzen und Identitätskategorien deren Wirkmächtigkeit bloßstellen. Christine Köhl beschäftigt sich mit der Marginalisierung eingewandter Künstler durch die sogenannte „interkulturelle Kulturarbeit“, und legt dar, wie „interkulturelle Wochen“ Migranten den Zugang zu künstlerischer Ankerkennung weitgehend versperren. Nikola Tietze untersucht die Diskurse junger türkischer Muslime in Hamburg-Wilhelmsburg und zeigt auf, dass die religiöse Orientierung eine Strategie darstellt, mit der Erfahrung von Diskriminierung in der deutschen Gesellschaft umzugehen. Levent Soysal belegt an drei Beispielen aus Berlin, dass jugendliche Migranten vielfältige kulturelle und politische Strategien jenseits der Zuschreibung von Desorientierung und Marginalität durch die Mehrheitsgesellschaft entwickeln und praktizieren. Im letzten Beitrag kehre ich die Perspektive um und zeige am Beispiel von Aleviten und der türkischen Zeitung *Hürriyet* auf, wie ein- und ausgrenzende Diskurse den Einwanderern auch aus dem Herkunftsland übergestülpt werden.

Gemeinsamer Focus der Beiträge ist die Kritik des Kulturkonzeptes, wie es die Debatten über Migration in Deutschland dominiert. Es geht nicht in erster Linie um Einwanderer aus der Türkei. So nehmen nicht alle Texte ausschließlich auf diese Migranten Bezug und nichts liegt den hier beteiligten

Autorinnen und Autoren ferner, als zur Konstruktion einer *community* der „Türken in Deutschland“, der „deutschen Türken“ oder der „türkischen Deutschen“ beizutragen. Auch die Rede von „Migranten“ oder „Einwanderern“ ist im eigentlichen Wortsinn nicht korrekt, denn die wenigsten, von denen in diesem Buch die Rede ist, sind tatsächlich noch selbst „gewandert“. Die Unzulänglichkeiten und Widersprüche in den Bezeichnungen der Menschen, von denen der Migrationsdiskurs handelt, reflektieren die Widersprüche dieses Diskurses selbst.

Zitierte Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1991): „Writing Against Culture“, in: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of America Research Press, S. 137-162.
- Auernheimer, Georg (1988): *Der sogenannte Kulturkonflikt. Orientierungsprobleme ausländischer Jugendlicher*, Frankfurt/Main: Campus.
- Barath, Ferenc (1978): *Kulturkonflikt und Kriminalität*, Frankfurt/Main: Campus.
- Bauböck, Rainer (2001a): „Integration von Einwanderern – Reflexion zum Begriff und zu seinen Anwendungsmöglichkeiten“, in: Harald Waldrauch (Hg.), *Die Integration von Einwanderern. Ein Index der rechtlichen Diskriminierung*, Frankfurt/Main: Campus, S. 27-52.
- Bauböck, Rainer (2001b): *Public Culture in Societies of Immigration*. Working Paper, Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations, Malmö: IMER.
- Berkenkopf, Beatrice (1984): *Kindheit im Kulturkonflikt: Fallstudien über türkische Gastarbeiterkinder*, Frankfurt/Main: Extrabuch Verlag.
- Bommes, Michael (1993): *Migration und Sprachverhalten. Eine ethnographisch-sprachwissenschaftliche Fallstudie*, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Bourdieu (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Broyles-Gonzáles, Yolanda (1990): „Türkische Frauen in der Bundesrepublik Deutschland: Die Macht der Repräsentation“, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 3, S. 107-134.
- Çağlar, Ayşe (1990): „Das Kulturkonzept als Zwangsjacke in Studien zur Arbeitsmigration“, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 3, S. 93-105.
- Çağlar, Ayşe (1998): „Verordnete Rebellion. Deutsch-türkischer Rap und türkischer Pop in Berlin“, in: Ruth Mayer/Mark Tekessidis (Hg.), *Globalkorridor. Multikulturalismus und Populärkultur*, St. Andrä: Hannibal, S. 41-56.
- CDU (2000): *Arbeitsgrundlage für die Zuwanderungs-Kommission der CDU Deutschlands*. Berlin (6. 11. 2000). Online verfügbar:

- <http://www.cdu.de/ueber-uns/buovo/pmueller/arbeitsgrundlage.htm> (Zugriff am 11.12.00)
- Clifford, James, George E. Marcus (Hg.) (1983): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Czock, Heidrun/Radcke, Frank-Olaf (1984): „Sprache – Kultur – Identität. Die Obsessionen der Migrationspädagogen“, in: Gerd Stüwe/Friedhelm Peters (Hg.), *Lebenszusammenhänge von Ausländern und pädagogische Praxis*, Bielefeld: AJZ, S. 37-77.
- Delgado, J. M. (1972): *Die „Gastarbeiter“ in der Presse. Eine inhaltsanalytische Studie*, Opladen: Leske.
- Demir, Mustafa/Sönmez, Ergün (1999): „Ausländische“ Kinder. Ihre Erziehungs- und Integrationsmisere, Berlin: VWB.
- EFMS (1997): *Migration und Integration in Zahlen* (CD-ROM), Bamberg: Europäisches Forum für Migrationsstudien. Auch online verfügbar: http://www.uni-bamberg.de/~ba6ef3/dokcdr_d.htm
- Eryılmaz, Aytaç (1998): „Wie geht man als Arbeiter nach Deutschland?“ In: Aytaç Eryılmaz/ Mathilde Jamin (Hg.), *Fremde Heimat: Eine Geschichte der Einwanderung*, Essen: Klartext Verlag: 93-119.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: University of Columbia Press.
- Fox, Richard G. (1985): *Lions of the Punjab: Culture in the Making*, Berkeley: University of California Press.
- Gardet, Louis (1968): *Islam*, Köln: Bachem.
- Giordano, Christian (1988): „„Miserabilismus“ als Ethnozentrismus: Zur Kritik der Kulturkonfliktthese“, in: Ina-Maria Gerverus, et al. (Hg.), *Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*, Frankfurt: Institut für Kulturanthropologie, S. 243-249.
- Gontovos, Konstantinos (2000): Psychologie der Migration. Über die Bewältigung von Migration in der Nationalgesellschaft, Hamburg: Argument.
- Griese, Hartmut M. (1984): „Kritisch-exemplarische Überlegung zur Situation und Funktion der Ausländerforschung und einer verstehenden Ausländerpolitik“, in: ders. (Hg.), *Bilanz und Kritik der Gastarbeiterforschung und Ausländerpädagogik*, Leverkusen: Leske und Budrich, S. 43-58.
- Gupta, Akhil/Ferguson, James (1997): „Beyond „Culture“: Space, Identity and the Politics of Difference“, in: dies. (Hg.): *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham: Duke University Press, S. 33-51.
- Hamburger, Franz/Sens, Lydia/Walter, Otto (1984): „Über die Unmöglichkeit, Politik durch Pädagogik zu ersetzen. Reflexionen nach einer Untersuchung „Bedingungen und Verfestigungsprozesse der Delinquenz bei ausländischen Jugendlichen““, in: Hartmut M. Griese (Hg.), *Bilanz und Kritik der Gastarbeiterforschung und Ausländerpädagogik*, Leverkusen: Leske und Budrich, S. 32-42.

- Herbert, Ulrich (1986): *Geschichte der Ausländerbeschäftigung in Deutschland 1880 bis 1980. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter*, Berlin: Dietz.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (1973): *Soziologie des Fremdarbeiterproblems. Eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Holtbrügge, Heiner (1975): *Türkische Familien in der Bundesrepublik. Erziehungsvorstellungen und familiale Rollen- und Autoritätsstruktur*, Duisburg: Verlag sozialwissenschaftliche Kooperative.
- Holzner, Lutz (1982): „The Myth of Turkish Gettos: A Geographic Case Study of West German Responses Towards Foreign Migrants“, in: *The Journal of Ethnic Studies* 9, S. 65-85.
- Jamin, Mathilde (1999): „Fremde Heimat. Zur Geschichte der Arbeitsmigration aus der Türkei“, in: Jan Motte/Rainer Ohliger/Anne von Oswald (Hg.), *50 Jahre Bundesrepublik, 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*, Frankfurt: Campus: S. 145-164.
- Joppke, Christian (1999): *Immigration and the Nation-State: The United States, Germany, and Great Britain*, Oxford: Oxford University Press.
- Kagitçibaşı, C. (1987): „Alienation of the Outsider: The Plight of Migrants“, in: *International Migration* 25, S. 195-210.
- Kaya, Ayhan (2001): „Sicher in Kreuzberg.“ *Constructing Diasporas: Turkish Hip-Hop Youth in Berlin*, Bielefeld: transcript.
- Lajios, Konstantin (1991): „Familiäre Sozialisations-, soziale Integrations- und Identitätsprobleme ausländischer Kinder und Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland“, in: Konstantin Lajios (Hg.), *Die zweite und dritte Ausländergeneration. Ihre Situation und Zukunft in der Bundesrepublik Deutschland*, Opladen: Leske und Budrich, S. 43-54.
- Laviziano, Alex/Mein, Corinna/Sökefeld, Martin (2001): „‘To be German or not to be...‘ - Zur ‚Berliner Rede‘ des Bundespräsidenten Johannes Rau“, in: *Ethnoscripts* 3: S. 39-53.
- Mehrländer, Ursula (1984): „Ausländerpolitik und ihre sozialen Folgen“, in: Hartmut M. Griese (Hg.), *Der gläserne Fremde. Bilanz und Kritik der Gastarbeiterforschung und Ausländerpädagogik*, Leverkusen: Leske und Budrich, S. 89-102.
- Meier-Braun, Karl-Heinz (1988): *Integration und Rückkehr? Zur Ausländerpolitik des Bundes und der Länder, insbesondere Baden-Württembergs*, Mainz und München: Grünewald/Kaiser.
- Mertins, Günter (1983): „Zwischen Integration und Remigration: Die Gastarbeiterpolitik der Bundesrepublik Deutschland nach 1973 und deren Rahmenbedingungen“, in: *Geographische Rundschau* 35, Nr. 2, S. 46-53.
- Pagenstecher, Cord (1994): *Ausländerpolitik und Immigrantenidentität. Zur Geschichte der „Gastarbeit“ in der Bundesrepublik*, Berlin: Dieter Bertz Verlag.
- Polat, Ülger (1997): *Soziale und kulturelle Identität türkischer Migrantinnen der zweiten Generation in Deutschland*, Hamburg: Verlag Dr. Kovaç.

- Polat, Ülger (2000): „Zwischen Integration und Desintegration. Positionen türkischstämmiger Jugendlicher in Deutschland“, in: Iman Attia/Helga Marburger (Hg.): *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*, Frankfurt/Main: IKO: S. 11-25.
- Radtke, Frank-Olaf (1996): „Fremde und Allzufremde: Zur Ausarbeitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft“, in: Hans-Rudolf Wicker; et al. (Hg.), *Der Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*, Zürich: Seismo: S. 333-352.
- Reeg, Peter (1990): „Vor 20 Jahren. Bundesdeutsche Anwerbepraxis ausländischer Arbeitskräfte“, in: Heribert Kentenich/Peter Reeg/Karl-Heinz Wehkamp (Hg.): *Zwischen zwei Kulturen. Was macht Ausländer krank?*, Frankfurt/Main: Mabuse Verlag, S. 155-163.
- Sauter, Sven (2000): *Wir sind „Frankfurter Türken“. Adoleszente Ablösungsprozesse in der deutschen Einwanderungsgesellschaft*, Frankfurt/Main: Brandes & Apsel.
- Schiffauer, Werner (1983): *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner (1987): *Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiffauer, Werner (1991): *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiffauer, Werner (1997): „Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kultur- und Sozialanthropologie“, in: ders., *Fremde in der Stadt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 157-171.
- Schrader, Achim/Nikles, Bruno/Griese, Hartmut (1976): *Die zweite Generation. Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik*, Kronberg: Athenäum.
- Sökefeld, Martin (2001): „Der Kulturbegriff in der Ethnologie und im öffentlichen Diskurs: Eine paradoxe Entwicklung?“, in: Georg Stöber (Hg.), „*Fremde Kulturen*“ im Geographieunterricht. Analysen – Konzepte – Erfahrungen, Verlag Hahnsche Buchhandlung: Hannover: S. 119-137.
- Subklew, Ernestine (2001): *Muttersprachlicher Unterricht und Integration (Von der Türkenschule zum Fach Türkisch)* (CD-ROM), Dissertation, Universität Frankfurt/Main.
- Stirling, Paul (1965): *Turkish Village*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Straube, Hanne (1987): *Türkisches Leben in der Bundesrepublik*, Frankfurt/Main: Campus.
- Tertilt, Hermann (1996): *Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Thränhardt, Dietrich (1984): „„Ausländer“ als Objekte deutscher Interessen und Ideologien“, in: Hartmut M. Griese (Hg.), *Der gläserne Fremde. Bilanz und Kritik der Gastarbeiterforschung und Ausländerpädagogik*, Leverkusen: Leske und Budrich S. 115-132.

- Treibel, Annette (1988): *Engagement und Distanzierung in der westdeutschen Ausländerforschung. Eine Untersuchung ihrer soziologischen Beiträge*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Weische-Alexa, Pia (1982): *Soziokulturelle Probleme junger Türkinnen in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln.
- Weiss, Hans-Jürgen; Joachim Trebbe (2001): *Mediennutzung und Integration der türkischen Bevölkerung in Deutschland. Ergebnisse einer Umfrage des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung*, Potsdam: GöfaK Medienforschung.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich (2002): *Türken in Deutschland – Einstellungen zu Staat und Gesellschaft*, Arbeitspapier, St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Wilpert, Czarina (1984). „International Migration and Ethnic Minorities: New Fields for Post-War Sociology in the Federal Republic of Germany“, in: *Current Sociology* 32: S. 305-352.

