

DIVERSITÄT DER ERFAHRUNG, ERFAHRUNG VON DIVERSITÄT: JUGENDKULTUR TÜRKISCHER MIGRANTEN IN BERLIN¹

Levent Soysal

Prolog: Die Faszination der Stadt

„Warum ist Berlin etwas Besonderes?“ fragt Brian Ladd in der Einleitung zu seinem Buch *The Ghosts of Berlin* und fährt fort: „Bestimmt nicht wegen seiner Schönheit oder wegen seines baulichen Zustands. Berlin fasziniert eher als Stadt kühner Gesten und Unstimmigkeiten, als Stadt der Gärung und Zerstörung“ (1997: 3). Das ist eine passende Beschreibung für eine Stadt, die wieder eine Hauptstadt und Metropole sein will. Berlin weckt tatsächlich weder die Erwartung noch die Erinnerung an ein Naturerlebnis oder architektonische Pracht – obwohl die Stadt sowohl über die Natur als auch über die Architektur verfügt, um Touristenträume zu erfüllen. Berlin evoziert Geschichte – Erinnerungen an vergangenen Glanz und an Verwüstung, an Versuche sowie tragische Irrtümer im Bemühen, die Zukunft zu gestalten – und schürt tiefgreifende Diskussionen über die Vergangenheit und Zukunft der Stadt, des Nationalstaates Deutschland und des transnationalen Europas, Diskussionen, in denen Berlins neue Zukunft heraufbeschworen wird.

In Berlin trifft man auf Geschichte im ethnographischen Präsens. In den Straßen des Mittelklassestadtteils Schöneberg erinnern Schilder an den Laternenpfählen an die zahllosen Verordnungen, die in Nazideutschland die jüdischen Bürger aus dem Alltagsleben der Stadt ausschlossen. In der Einkaufsmeile des Ku'damms lenkt der verfallene Turm der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche die Aufmerksamkeit auf die gar nicht so ferne Zeit des Krieges und der Verwüstung. Gleich neben der U-Bahnstation Wittenbergplatz, dem Konsumtempel KaDeWe gegenüber, steht ein Wegweiser, der den Passanten die Richtung zu berüchtigten Konzentrationslagern zeigt, zu den Orten der Vernichtung, von denen einer, Sachsenhausen, nur eine kurze Bahnfahrt entfernt ist, während andere scheinbar weit über das heutige Deutschland

1 Eine frühere Fassung dieses Beitrags erschien in *Cultural Dynamics*, Bd 13, 2001. Der Autor dankt Martin Sökefeld für die Übersetzung des Textes aus dem Englischen.

und seinen Nachbarländern verstreut sind: Dachau, Mauthausen, Buchenwald, Treblinka, Sobibor, Auschwitz.

Im Treptower Park, in der weitläufigen Anlage des sowjetischen Kriegsdenkmal, wartet die grandiose Statue eines Sowjetsoldaten, der in einen Arm ein Kind und in einer Hand ein Schwert hält, wie ein Retter aus einer anderen, vergessenen Zeit auf Besucher. In einem anderen Park des ehemaligen Ostberlin bleibt die massive Statue von Ernst Thälmann, dem Führer der Deutschen Kommunistischen Partei, der 1944 in Buchenwald ermordet wurde, sich selbst überlassen und geht einem ungewissen Schicksal entgegen. Auf den Skulpturen von Marx und Engels im Marx-Engels-Forum steht ein Graffiti, das orakelhaft verspricht: „Beim nächsten Mal wird alles besser“ – ohne zu sagen, was und wie es besser sein wird.

Dann gibt es noch das Brandenburger Tor, den Ort würdevoller Paraden, Umzüge und Feiern, den Reichstag, den Sitz des gegenwärtigen und vergangener Parlamente, die Siegestsäule, die im Film „Himmel über Berlin“, Wim Wenders' poetischem Vermächtnis an die Stadt, eine so prominente Rolle spielte, das Stadtschloss, das während der Zeit der DDR abgerissen wurde, und den Palast der Republik, der neben dem Parlament der DDR auch verschiedene Konferenz- und Musiksäle beherbergte. In anderen Hauptstädten würden all diese monumentalen Objekte der „echten“ Geschichte „ganz natürlich“ die historische Landschaft der Stadt zieren und so die Touristenroute abstecken (man denke etwa an den Louvre in Paris, die Nelson-Säule in London, das Kolosseum in Rom oder den Topkapı-Palast in Istanbul). In Berlin sind sie dagegen Erinnerungen an das „Woher und Wohin“ und werfen ein Schlaglicht auf die Ruinen und Auseinandersetzungen der Gegenwart nicht nur von Berlin oder von Deutschland, sondern von der ganzen Welt. Im ethnographischen Präsens Berlins gehen wir über den Boden einer realen Ausstellung von *living history* und treffen die Geschichte dabei sowohl auf alltäglichen Wegen als auch an den Orten, die die Touristen bevorzugt besuchen.²

Auch die Zukunft ist in Berlin nicht unumstritten. Der Potsdamer Platz, das Niemandsland des einstmals geteilten Berlin, ist nun das stolze Aushängeschild der Bautätigkeit in Berlin seit der Wiedervereinigung. Dort wird die Stadt noch einmal erbaut. Dort halten die Touristenbusse auf dem Weg nach oder von der Straße Unter den Linden, dem Zentrum der Hochkultur (Opern, Konzerthallen, Museen) und luxuriösen Geschäften, *living museums* des Konsums im Osten.

In der Mitte des Potsdamer Platzes stand früher die Info-Box, ein dreistöckiger, roter, rechteckiger Kasten auf Stahlstützen.³ In der sorgfältig gestalteten

-
- 2 Die Monumente, die ich hier aufgezählt habe, erschöpfen keineswegs die Debatte über die Geschichte Berlins. Für die gegenwärtigen Kontroversen über Geschichte, Baudenkmäler und Architektur, siehe die gut durchdachten und informativen Bücher von Ladd (1997) und Kramer (1996).
 - 3 Die Info-Box wurde am 16. Oktober 1996 für Besucher geöffnet und stand an dieser Stelle bis zum 31. Dezember 2000, dem Datum der Fertigstellung der wichtigeren Bauten am Potsdamer Platz. Der Katalog der Info-Box, passender-

technischen Wunderwelt der Info-Box konnte man auf einem Flug per Grafik-Supercomputer durch das „virtuelle Berlin 2002“ erfahren, was die Zukunft der Stadt bringen würde. Man kam am zukünftigen Lehrter Bahnhof an, ging durch das Labyrinth unterirdischer Verbindungstunnel und erreichte das Sony-Center, das Daimler-Benz Center sowie Regierungspaläste. Diese geschäftsmäßige Techno-Zukunft war natürlich umstritten und wurde von Anfang an genauer Prüfung unterzogen. Sie rief aus verschiedenen Gründen scharfe Kritik und Opposition von Umweltaktivisten, kommunitaristischen Intellektuellen, Stadtteilgruppen, konkurrierenden Architektenbüros, Gruppen von Stadtplanern sowie alternativen und anti-kapitalistischen politischen Gruppierungen hervor, wie auch von politischen Strippenziehern, Geschäftsinteressen und Regierungseinrichtungen. Diese Kritik und Ablehnung lösen sich nicht in Luft aus, während die Techno-Zukunft in Realität umgesetzt wird. Es wundert nicht, dass das Sony Center, Daimler-Benz und die verschiedenen Regierungspaläste den ihnen zustehenden Platz als umstrittene Objekte in der Schau der *living history* Berlins einnehmen.

Diese umstrittene Darstellung „lebendiger Geschichte“ ist vielleicht der Kern unserer Faszination in Bezug auf Berlin, der Stadt der „kühnen Gesten“, unversöhnlichen Vergangenheiten, der streitbaren Gegenwart und unharmonischen Zukunft, die sich im Bau befindet. Vielleicht, sagte Jane Kramer, „können wir unserer Faszination – des ‚Woher‘ und ‚Wohin‘ dieser Faszination – niemals wirklich sicher sein“ (1996: xxiii).

Berlin: Der Ort der Stadt und ihrer Migranten

Berlin, wie es in offiziellen und populären Visionen entworfen wird, ist selbst ein (trans)nationaler Akteur. Wie jeder Akteur hat auch Berlin viele gleichermaßen hervortretende Identitäten: *Hauptstadt* des vereinten (oder geteilten) Deutschland, *Kulturstadt* eines vereinten Europa, und *Weltstadt* in einer kosmopolitischen Welt. Als Stadt, die sich im (Wiederauf)Bau befindet, ruft sie Diskurse über *Veränderung* hervor: Diskurse über die physische Transformation der urbanen Landschaft (Debatten über das Warum und Wie des Wiederaufbaus und der Restauration der Stadt für das 21. Jahrhundert, und darüber, was bewahrt werden soll, um die vielen Vergangenheiten der Stadt darzustellen) und Diskurse über die Auswirkungen solcher Veränderungen auf die Stadt und ihre Bewohner (die Verdrängung der Unterklasse und der Migranten

weise genauso rot wie das Gebäude selbst, bietet eine Architekturgeschichte der Baustelle und liefert eine Fülle von Informationen über das Projekt, seine Architekten und seine technologischen Wunder. Laut Katalog war die Info-Box, „das erste Gebäude am Bauplatz,“ dazu gedacht, „Berliner, Besucher der Stadt und Experten mit detaillierten Informationen über die größte Baustelle Europas zu versorgen.“ Interessanterweise bezieht sich die Info-Box vor allem auf Berlin und Europa und erwähnt Deutschland nur sehr am Rande. Für mehr Informationen über die Bauten am Potsdamer Platz siehe Info-Box, 1996.

aus ihren Lebensräumen, die Kommerzialisierung öffentlicher Räume und Umweltprobleme). In ihren vielen Gestalten steht die Stadt für Utopien und Distopien, in Vergangenheit und Gegenwart: Eine Hauptstadt von Nazi-Pomp und Zerstörung, ein Monument der Tyrannei der sozialistischen DDR, ein Leuchtfeuer des Fortschritts für ein einiges Deutschland, und ein multikultureller Zufluchtsort für Europa im 21. Jahrhundert.

Als öffentlicher sozialer Raum ist Berlin die Stätte, an der das ethnographische Präsenz und die ethnographischen Perspektiven meiner Forschung verortet sind, Bedeutung und Konkretheit erlangen. Die architektonische Struktur der Stadt (Bürohochhäuser, Einkaufszentren, Paläste, Museen, Statuen, Sozialer Wohnungsbau und Regierungsgebäude) verweist auf soziale Spaltungen und Hierarchien. Das öffentliche Transportsystem und die Öffnungszeiten der Geschäfte orientieren und bestimmen die Alltagsroutinen. Plakate und Graffiti, welche die Straßen und U-Bahnstationen zieren, verbreiten Botschaften über politische und ökonomische Möglichkeiten (wie zum Beispiel Wahlen, Demonstrationen, Sommerschlussverkäufe) und liefern kulturelle Wegweiser (zu Opern, Kabaretts und Straßenshows, usw.).

Berlin ist die symbolische und die physische Stätte der deutschen Vereinigung. Mit dem Fortschreiten der Vereinigung der beiden Deutschlands wurde der Ton der Debatten über Fragen der Ökonomie, Ökologie und Entwicklung schärfer. Diese Debatten haben notwendigerweise auch Fragen kultureller Konflikte und Identitäten betroffen und akzentuiert – sowohl zwischen Deutschen und anderen (Einwanderern, Flüchtlingen, Zigeunern), als auch unter den Deutschen selbst (Ossis und Wessis). Im Kontext des vereinten Berlin reicht die Auseinandersetzung über Identität über die einfache Dichotomie des Wir (die Deutschen) und die Anderen (Migranten, Türken) hinaus. Politiken und Ansprüche in Bezug auf Identitäten verwischen die Abgrenzung des „Deutschseins“, brechen „nationale“ Grenzen und eröffnen Wege für neue lokale und transnationale Imaginationen: Ein einschließendes oder ausschließendes Europa, verschiedene Sorten von Pluralität und neue Einwandereridentitäten.

In seiner Kapazität als Ort und Akteur begrenzt und formt dieses Berlin das Leben junger türkischer Migranten, von deren *verschiedenen Erfahrungen* und *Erfahrungen von Verschiedenheit* dieser Artikel handelt. Türkische Jugendliche sind *Bürger* einer kosmopolitischen Metropole im Kontakt mit Menschen und kulturellen Strömen aus der ganzen Welt. Sie leben in Berlin, einem Ort, der nicht einfach als Deutschland verstanden werden darf. Diese Diskrepanz ist zum Teil ein Erbe des geteilten Deutschland, insofern es eine Ausweitung des geplanten Kosmopolitentums Berlins ist. In Alltagsgesprächen sprechen Berliner immer noch über den Rest der ehemaligen Bundesrepublik als „den Westen“ und das alte Ostdeutschland ist immer noch „der Osten“. Darüber hinaus leben die türkischen Jugendlichen in der Mitte Berlins, in Kreuzberg, dort, wo immer „etwas los“ ist. Man sagt, dass ihnen, die als „Randständige“ angesehen werden, gemeinsam mit Punks, progressiven Skins, den Autonomen und, natürlich, Künstlern und Intellektuellen, Kreuz-

berg gehört. Kreuzberg steht für das Exotische, das Getto, für das, was hip ist. Türkische Jugendliche leben in der Mitte Berlins, wo das Lokale, das Nationale und das Globale aufeinandertreffen und sich miteinander verbinden. Die Haltungen, in denen sie auf die Anforderungen und Diskurse, mit denen ihnen die urbane Kosmopolis begegnet, reagieren, reichen von Protest bis zu Konformismus. Mit anderen Worten, die urbane Landschaft Berlins bietet den Alltagserfahrungen und Lebensentwürfen der türkischen Jugendlichen einen Schauplatz und färbt sie auch gleichzeitig.⁴

Trotz der großen Bedeutung der von der Stadt gebotenen Versprechen und Hindernisse für die Entwicklung der Kultur jugendlicher Migranten übersieht ein großer Teil der Literatur diese und begnügt sich damit, zeitlose (türkische) Traditionen und kulturelle Formen darzustellen. Diese übermäßige Betonung des kulturellen Paradigmas beschränkt die Forschung über Jugendliche auf „marginale“ Gruppen wie Banden, Rapper und „Muslime“, die als kulturelle Inseln in der Modernität der Gastgesellschaft dargestellt werden. In öffentlichen, alltäglichen und wissenschaftlichen Diskursen erscheinen türkische Jugendliche bestenfalls als unnachgiebige Agenten eines revitalisierten Türkentums und Islams, oder, schlimmstenfalls, als schlicht kriminelle Elemente. Darüber hinaus löst die radikale Zuschreibung kultureller oder subkultureller Andersheit die Jugendlichen aus dem öffentlichen Raum des Landes, in dem sie leben, heraus, macht ihre Partizipation unsichtbar und stellt ihre Situation als „Anomie“ dar.

Im Gegensatz zu diesen scheinbar selbstverständlichen Annahmen über jugendliche Migranten zeige ich, dass die Jugendlichen nicht einfach auf eine fremde Umgebung reagieren, indem sie ein essentialistisches Türkentum oder einen essentialistischen Islam wiederbeleben. Statt dessen entwickeln sie – durch Prozesse der Selektion, Modifizierung und Darstellung – ihre Visionen politischer und kultureller Identität aus einem Repertoire zeitgemäßer Identitätspolitik. Für ihre kulturellen Projekte und Produktionen ist die Verbundenheit mit transnationalen kulturellen Strömen und lokalen sozialen Räumen besonders wichtig, die ihre Präsenz im öffentlichen Raum Berlins hervorbringt und „nationale“ Konfigurationen von Zugehörigkeit sowie konventionelle Konzepte von Anderssein verkomplizieren.⁵

- 4 Dieser Artikel beruht auf meiner Forschung über Jugendkultur und Identitätsformationen bei Gruppen jugendlichen Migranten (zwischen 1990 und 1996 habe ich drei Jahre mit Feldforschung in Berlin verbracht). Meine Forschung fokussiert besonders auf türkische Jugendliche, die in verschiedenen kulturellen oder politischen Zusammenhängen organisiert waren und kulturelle Zentren oder Freizeiteinrichtungen besuchten, und analysierte die Erfahrung der jugendlichen Einwanderer in solchen organisierten Räumen. Die Ergebnisse der Forschung, einer ethnographischen Analyse migrantischer Jugendkultur in Berlin, sind veröffentlicht in Soysal 1999.
- 5 Mein Artikel ist keine völlige Zurückweisung der umfangreichen Literatur über Jugend, Kultur und Migration, sondern setzt sich mit diesem expandierenden Feld der Theorie und Analyse kritisch auseinander. Besonders wichtig waren für

Um die ethnographischen Beispiele jugendlicher Migranten, die ich in diesem Artikel vorstelle, zu kontextualisieren, liefere ich zunächst einige Hintergrundinformationen zur Demographie der Berliner Migrantenjugend, zu den Orten migrantischer Jugendkultur und zu den Ressourcen, die den Jugendlichen zur Verfügung stehen. Die Informationen, die ich hier zusammenstelle, bilden keinen kohärenten Bericht über Türken oder türkische Jugendliche in Berlin oder Deutschland. Trotzdem bieten sie einen Hintergrund für die ethnographischen Perspektiven, vervollständigen das ethnographische Beweismaterial und stellen die Schlüssigkeit von Geschichten über *Otherness* in Frage.

Türkische Migrantenjugendliche in Berlin: Ein kurzes Porträt

Deutschland hat in Europa die größte Zahl von Einwanderern aus der Türkei; zur Zeit sind es etwa zwei Millionen. In Berlin sind etwa zwölf Prozent der Einwohner Ausländer. Die Türken machen etwa vier Prozent der Gesamtbevölkerung aus. Ausländer bilden nicht nur statistisch einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung, sie sind auch stark in das wirtschaftliche, politische und kulturelle Leben der Stadt involviert.⁶

Einwandererjugendliche sind als Akteure der kulturellen und sozialen Szene in Berlin besonders sichtbar. Zwanzig Prozent der Berliner Ausländer sind jünger als 25 Jahre. 36 Prozent der Türken in Berlin sind zwischen zehn und zwanzig Jahre alt. Viele dieser jungen Leute sind in kulturellen Organisationen, Sportvereinen, politischen Gruppen und Freizeitzentren engagiert. Eine Publikation der Ausländerbeauftragten des Berliner Senats von 1992 nennt ungefähr 180 „interkulturelle“ Organisationen von Migranten, oder Einrichtungen, die für Migranten im Osten und Westen der Stadt tätig sind (Ausländerbeauftragte 1992). 45 davon sind Jugendorganisationen, und türkische Jugendliche stellen die Mehrheit der Mitgliedschaft in diesen Organisationen. Diese Vereinigungen lassen ein breites Spektrum von Orientierungen erkennen und sprechen einen repräsentativen Querschnitt der jugendlichen Mi-

meine Arbeit die kritischen Kommentare und Interventionen, die in den Feldern der Erforschung von Jugend, Immigration und Kultur vorgebracht wurden: Abu-Lughod (1991), Amit-Talai und Wulff (1995), Baumann (1996), Griffin (1993), Herzfeld (1987), Moore (1989), Pilkington (1994), Soysal Nuhoğlu (1994), Wallmann (1978) und Willis 1997, 1990). Spezifisch in Bezug auf türkische Jugendliche in Deutschland siehe Bröskamp (1994), Çağlar (1998), Cheesman (1998), Kaya (1997), Nohl (1996), Soysal (1999), Tertilt (1996) und Zaimoğlu (1995, 1998).

- 6 Soweit nicht anders angegeben stammen die statistischen Zahlen aus den Veröffentlichungen der Ausländerbeauftragten des Berliner Senats, insbesondere aus dem „Bericht zur Integrations- und Ausländerpolitik“ (1994) und aus der „Pressemitteilung“ (1997).

granten in Berlin an. Sie haben viel Zulauf und werden trotz Einschränkungen infolge der Finanzkrise der Stadt vom Senat finanziell und anderweitig gefördert.

Einer Befragung der Ausländerbeauftragten aus dem Jahr 1997 zufolge ist jeder vierte junge Türke in Berlin Mitglied eines Vereins. Die Zahlen sind dabei mit 38 Prozent für männliche Jugendliche viel höher als für die Mädchen (nur acht Prozent) (Pressemitteilung, 1997). Die Ergebnisse dieser Umfrage erfassen nicht den Besuch von Einrichtungen, für die keine formelle Mitgliedschaft erforderlich ist.

Institutionelle Ressourcen, die den jungen Migranten zur Verfügung stehen, beschränken sich nicht auf diese migrantenspezifischen Einrichtungen. Berlin ist ein Paradies für Jugendorganisationen, Clubs, Cafés, Freizeitzentren und Sportvereine. BERTA, ein in großer Auflage erschienenes, kostenloses Handbuch für junge Frauen, nennt die Adressen von mehr als 400 Jugendclubs, von denen etwa die Hälfte Fraueneinrichtungen sind oder spezifische Angebote für Frauen haben (BERTA 1995). Eine Broschüre über Jugendarbeit, die vom Bezirk Kreuzberg herausgegeben wurde, listet zwölf Jugendzentren auf, die vom Bezirk betrieben werden, sowie eine Gruppe von Streetworkern namens „Koko“, ein Zentrum zur Arbeitsvermittlung und ein mobiles Team für Suchtprophylaxe, das umsonst Kondome verteilt (Bezirksamt Kreuzberg, 1990). Im „Dschungelinfo 95: Wegweiser für junge Bands in Berlin“ findet man die Adressen von Musik- und Tanzstudios, Rock- und Hip Hop-Mobilen, Musikschulen, Graffiti-Workshops sowie alternativen Cafés und Clubs. Um einen Eindruck von der subkulturellen Szene in Berlin zu bekommen, vom „Techno-Logic“ über „Smells like Crossover“, „I kissed a girl“ und „Multikulti“ bis zu „Spraycity“ und „Total normal“ genügt ein kurzer Blick in den Jugendführer „Der Überliner“ (Kurzweil und Hein 1996).

Diese institutionalisierten Räume der Jugendkultur werden von türkischen Jugendlichen genauso frequentiert wie von Deutschen, Kurden, Arabern, Russen, Rappern, Autoren, Feministinnen, sowie Arbeitslosen, Studenten und anderen. In diesen Räumen beteiligen sich die türkischen Jugendlichen an der Produktion von Jugend-Subkulturen, die Berlin, die Metropole, die globale Stadt mit Hipness und Underground, stolz den sich gleichgültig gebenden Einheimischen, den neugierigen Besuchern und den wissbegierigen Forschern präsentieren. Diese vielen Jugendkultur-Projekte sind in das Spektakel, das „Kulturstadt Berlin“ genannt wird, eingewoben.

Die Demographie und die Erwartungen einer Migrantenjugend, die sich kompetent an der Produktion des Spektakels „Berlin“ beteiligt, passt nicht zu den überkommenen Bildern einer zweiten Generation, die sich im Dazwischen national definierter Kulturen verliert (Soysal 1999). Ich werde hier eine statistische Skizze liefern, die andere Bilder entstehen lässt und für selbstverständlich genommene Annahmen zurückweist. Auch hier ist mein Ziel nicht, den in den statistischen Daten impliziten Narrativen Kohärenz zuzusprechen (und noch weniger, ein „optimistisches“ Bild zu zeichnen). Ich will sie benut-

zen, um den gängigen Bildern, die die türkischen Jugendlichen als ewige Außenseiter darstellen, etwas entgegenzusetzen.

Religion ist wahrscheinlich die strittigste Frage in Bezug auf Immigranten und ihre Integration. In politischen und akademische Debatten gilt die religiöse Orientierung als ein Maßstab, der den Grad der Integration anzeigt. Umfragen aus den vergangenen zehn Jahren lassen erkennen, dass junge Türken in wachsendem Maß auf der Basis von Religion zusammenkommen. Damit ist jedoch nicht notwendigerweise eine verstärkte religiöse Praxis verbunden. Bozarslan (1996) berichtet, dass dreißig Prozent der von ihm untersuchten Türken in Deutschland (und vierzig Prozent der Maghrebiner in Frankreich) angeben, dass sie nicht an Gott glauben. Umfragen zufolge, die 1989 und 1997 von der Berliner Ausländerbeauftragten gemacht wurden, steigt der Anteil der jungen Türken ständig, die ihr Verhältnis zur Religion als distanziert bezeichnen (von 51,8 Prozent 1989 auf 58,2 Prozent im Jahr 1997). Die Prozentzahlen derjenigen, die eine große Nähe zur Religion angeben, gehen dagegen zurück (von 18,9 Prozent 1989 auf 11,2 Prozent 1997).⁷

Zwei weitere umstrittene Indices der Integration sind Bildung und Beschäftigung. Der große Anteil von Jugendlichen ohne Schulabschluss und von arbeitslosen Jugendlichen wird gewöhnlich als ein Beweis für mangelnde Integration angeführt – als ein sicheres Zeichen dafür, dass die Migranten nicht gewillt sind, sich zu integrieren – und nicht als soziales Problem verstanden, das in den Bildungsinstitutionen oder auf dem Arbeitsmarkt zu verorten ist. 416.100 Schüler besuchen öffentliche Schulen in Berlin, darunter 13,4 Prozent Ausländer. Die Mehrheit der ausländischen Jugendlichen besucht Haupt- und Realschulen und macht dort den Schulabschluss (im Schuljahr 1993/94 waren es 33 bzw. 24 Prozent). In den zehn Jahren zwischen 1983 und 1993 stieg die Zahl der Realschulabschlüsse ausländischer Schüler, während die Zahl der Hauptschulabschlüsse zurück ging. Man kann also einen Trend weg von der beruflichen Bildung erkennen. Im selben Jahrzehnt stieg die Zahl der an Hochschulen eingeschriebenen jungen Migranten stark an, von vier Prozent in 1983/84 auf dreizehn Prozent in 1993/94. Weiterhin besuchen nur wenige junge Ausländer das Gymnasium (ca. sieben Prozent im Schuljahr 1993/94). Die Zahl der derjenigen ausländischen Schüler, die ohne Abschluss das Gymnasium verlassen müssen, geht allerdings ständig zurück, von 35 Prozent im Jahr 1983/84 auf 25,2 Prozent 1993/94.

Die Arbeitslosenrate unter jungen Migranten ist sehr hoch. 1993 waren vier Prozent der männlichen Jugendlichen unter zwanzig Jahren arbeitslos, während die Arbeitslosigkeit bei jungen Frauen derselben Altersgruppe bei

7 In Übereinstimmung mit diesen Ergebnissen zeigt eine großangelegte Umfrage, die 1992 in Frankreich durchgeführt wurde, dass unter den Migrantenjugendlichen aus Algerien 68 Prozent der Männer und 58 Prozent der Frauen von sich sagen, dass sie entweder keine Religion haben oder nur nominelle, nicht praktizierende Muslime seien. Der Untersuchung zufolge praktizieren lediglich zehn Prozent der Männer und 18 Prozent der Frauen den Islam regelmäßig (Tribalat 1996).

sieben Prozent lag. Der Anteil der Arbeitslosen unter den zwanzig bis 25jährigen war im selben Jahr viel höher: Sie lag bei 15 Prozent für die Männer und 15,3 Prozent für die Frauen (Şen et al. 1996, diese Zahlen beziehen sich auf Gesamtdeutschland). Unter den Ausländern leiden die türkischen Jugendlichen unter besonders hoher Arbeitslosigkeit. In Berlin waren die Zahlen zwar hoch, aber gleichzeitig war zwischen 1985 und 1996 ein Trend zu geringeren Arbeitslosenraten bei türkischen Jugendlichen erkennbar. In der Gruppe der unter Zwanzigjährigen waren 1985 16,4 Prozent arbeitslos, 1996 aber nur noch 3,6 Prozent. In der Gruppe der zwanzig bis 25jährigen ist der Rückgang von 18,1 Prozent auf 13,9 Prozent weniger dramatisch aber immer noch signifikant.⁸

Trotz der trüben Arbeitslosenstatistik und der gering Schulbildung zeichnen die jungen Migranten nicht gleich ein Bild der Isolation und Entfremdung, wenn sie nach ihrer Meinung über das Leben in Deutschland gefragt werden. Bei einer Befragung von 1.000 jungen Türken in Berlin gaben 68 Prozent an, keinerlei Probleme während ihrer Schulzeit erfahren zu haben. Dreißig Prozent sagten, dass sie mit ihrer Schulzeit und ihrer beruflichen Situation sehr glücklich seien (54 Prozent sagten, sie sei „OK“). 93 Prozent gaben an, dass der wichtigste Grund für ihre Unzufriedenheit in Deutschland ausländerfeindliche Taten und Gefühle seien. Sechzehn Prozent sagten, dass sie mit dem Leben in Berlin sehr zufrieden seien und nur acht Prozent gaben an, sie seien völlig unzufrieden.

Einen positiven Ausblick in die Zukunft kann man auch in den veränderten beruflichen Zielen der jugendlichen Migranten entdecken. Das große Interesse am Unternehmertum und eine neu entstehende, wenn auch noch geringe Nachfrage nach Tätigkeiten in der öffentlichen Verwaltung können als Indikatoren für die Erwartung einer besseren wirtschaftlichen Situation gedeutet werden. In einer Umfrage über Berufswünsche aus dem Jahr 1997 gaben die 60,9 Prozent der türkischen Jugendlichen an, Selbständige und Unternehmer werden zu wollen, wohingegen nur 10,7 Prozent Interesse an einer Tätigkeit als Arbeiter und 15,9 Prozent an einer Tätigkeit als Verkäufer äußerten, und 12,6 Prozent eine Stelle in der öffentlichen Verwaltung anstrebten. Die Vergleichszahlen für 1991 sind: Unternehmer/Selbständige: 51,4 Prozent; Verkäufer: 28,4 Prozent; und Arbeiter: 20,1 Prozent. Ein Berufsweg in der Verwaltung wurde entweder damals im Fragebogen nicht vorgesehen oder stand außerhalb der Vorstellungswelt der Jugendlichen.

Umfragen lassen auch einen Meinungsumschwung unter türkischen Jugendlichen in Bezug auf die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft erkennen, die bislang sehr umstritten war. In einer Befragung von 1985 gaben nur neunzehn Prozent der türkischen Jugendlichen an, dass sie die deutsche

8 Hier bei ist zu beachten, dass die Wirtschaftskrise in Deutschland und besonders in Berlin in den letzten zwei Jahren dazu geführt hat, dass die Arbeitslosigkeit sowohl bei eingewanderten als auch bei einheimischen Jugendlichen signifikant gestiegen ist.

Staatsbürgerschaft annehmen wollten; 78 Prozent wiesen diese Möglichkeit ganz und gar von sich. 1991 hatten sich die Zahlen umgekehrt: 74 Prozent der Befragten betrachteten die Möglichkeit der Einbürgerung mit Sympathie, während 19 Prozent der türkischen Jugendlichen sie zurückwiesen. Die Frage nach der Staatsbürgerschaft war in der Erhebung von 1991 jedoch anders formuliert worden: Sie lautete nun: „Wenn die Möglichkeit zur doppelten Staatsbürgerschaft bestünde, wärest du bereit, die deutsche Staatsbürgerschaft anzunehmen?“ In den letzten Jahren gab es eine zögerliche, aber doch sichtbare Bewegung in Richtung der Einbürgerung. Dieser Wandel ist vor allem ein Ergebnis der Bemühungen verschiedener Nichtregierungsorganisationen und der Reformen des Staatsangehörigkeitsrechts in der Türkei, das nun eine doppelte Staatsangehörigkeit erlaubt. Die Reform des deutschen Staatsangehörigkeitsrechts wird die Nachfrage nach Einbürgerung in Deutschland vermutlich weiter steigern und praktisch dazu führen, dass viele junge Menschen, die schon die Staatsbürgerschaft eines der Länder haben, eine doppelte Staatsangehörigkeit bekommen.⁹

Mit diesem rudimentären Versuch, statistische Daten zu interpretieren, habe ich beabsichtigt, den normalen Diskurs über Integration, der mit fürchterlichen Zahlen über Verdrängung und Segregation garniert ist, und von einer zwanghaften Reproduktion kultureller Differenz als Türke oder Muslim ausgeht, in Frage zu stellen. Die statistische Übung als Intervention mag jedoch wirkungslos bleiben, da „die Statistik“ (als selbstevidente Messung) eines der wichtigsten Instrumente der *governmentality* ist (Anderson 1991, 1998; Carter 1997; Foucault 1991). Wie können wir dann dem Ärgernis sich selbst bewahrheitender Integrationsdiskurse entkommen und die Potentiale (und Grenzen) der kulturellen *performances* der jugendlichen Migranten erläutern? Zu diesem Zweck müssen wir die kulturellen Projekte der Jugendlichen in den institutionellen Räumen Berlins aufspüren, welche die organisatorischen und diskursiven Ressourcen für die Realisierung von und die Begegnung mit jugendlichen (Sub)Kulturen bereit stellen. Dort, auf den städtischen Bühnen Berlins, kann man die Bedingungen für die Teilhabe der jugendlichen Mi-

9 Derzeit ermöglichen die Gesetze in der Türkei türkischen Staatsbürgern die Staatsangehörigkeit eines anderen Landes zusätzlich anzunehmen, oder die türkische Staatsangehörigkeit aufzugeben, um in einem anderen Land eingebürgert zu werden, ohne der Rechte, die die bisherige türkische Staatsbürgerschaft verliehen hat, verlustig zu gehen, solange die Änderung der Staatsbürgerschaft den türkischen Behörden formell mitgeteilt wird. Nach dem neuen deutschen Staatsangehörigkeitsrecht, das am 1. Januar 2000 in Kraft trat, bekommen in Deutschland geborene Kinder von ausländischen Eltern, die in Deutschland einen legalen Aufenthalt haben, eine temporäre deutsche Staatsangehörigkeit. Das Gesetz fordert, dass diese Kinder mit dem Erreichen des 23. Lebensjahres entscheiden, ob sie die deutsche Staatsangehörigkeit behalten und dann die die ausländische Staatsangehörigkeit ihrer Eltern aufgeben, oder ob sie die deutsche Staatsangehörigkeit wieder abgeben.

granten am sozialen und kulturellen Leben der Metropole, zu der sie gehören, erfassen.

In der Folge liefere ich eine kurze ethnographische Darstellung von drei Ereignissen aus der Welt migrantischer Jugendkultur: ein HipHop-Festival, ein Jugendforum über die Probleme junger Migranten und die Feier des Internationalen Frauentags, die von der NaunynRitze, einem Jugendzentrum, dem Türkischen Wissenschafts- und Technologiezentrums in Berlin (Berlin Türk Bilim ve Teknoloji Merkezi, BTBTM), beziehungsweise der Frauenhilfsorganisation der Ehlibeyt-Moschee veranstaltet wurden. Diese Ereignisse sind Bestandteile der informellen Kunst- und Politikszene Berlins. Wie so viele andere Ereignisse, die jeden Tag in der Stadt stattfinden, sind sie einer Landschaft außerhalb der offiziellen Arenen der Darstellung von Kultur und Öffentlichkeit angesiedelt. Die Plakate für diese Veranstaltungen schmücken die Wände in den alternativen Bezirken der Stadt, in Kreuzberg und Prenzlauer Berg. Sie finden statt in kleinen Räumen in verlassenen Fabriken und alten Gebäuden, die in Jugendzentren, Vereinsräume, Moscheen oder andere Arten von öffentlichen Räumen umgestaltet wurden. In aller Stille erbauen sie das Bild der Stadt als Kulturstadt.

Darüber hinaus bringen diese Ereignisse genauso wie die statistischen Informationen andere Bilder hervor, als die automatischen Porträts einer verlorenen und desorientierten zweiten Generation, denen man in den Medien und in akademischen Darstellungen unvermeidlich begegnet. Mein Ziel ist, mit diesen Beispielen zu zeigen, dass junge Türken keine isolierten, marginalisierten Inseln der Subkultur in einem fremden Land bilden. Ich argumentiere dabei, dass in der Inanspruchnahme ihrer Zugehörigkeit und ihres Anderssein im öffentlichen Raum die Darstellung ihrer Subkultur und ihrer Identität von den Ressourcen und von dem Klima geformt wird, das der Habitus (Bourdieu 1977) der Berliner Kultur zur Verfügung stellt. Gleichzeitig prägen ihre Aktivitäten das Gewebe des kulturellen Habitus' der Stadt.

Jugendliche Migranten in den öffentlichen Räumen Berlins

Die wichtigsten Arenen für die Partizipation der jugendlichen Migranten am öffentlichen Raum und für die Präsentation ihrer Stimmen bilden die vielen Jugendzentren und Vereine, die auf der Landkarte der öffentlichen Organisationen eines jeden Berliner Stadtteils zu finden sind. Diese Zentren haben verschiedene Ziele und Ausrichtungen und betonen in unterschiedlichem Maß politische, kulturelle oder Freizeitaktivitäten. Sie werden überwiegend vom Land Berlin oder von den Bezirksverwaltungen der Stadt geführt oder finanziert. Die Mehrzahl solcher öffentlich geförderter Zentren bedient die unmittelbare Nachbarschaft und bietet den Jugendlichen ein standardmäßiges Repertoire von Angeboten wie Sprays, Kochen, Videos, Spiele und Sport. Andere haben mehr Möglichkeiten und Ressourcen, bieten eine größere Auswahl

von Aktivitäten und organisieren Berlin-weite oder internationale „Megakultur-Events“. Organisationen von Migranten bieten außerdem verschiedene Jugendhilfsdienste für ihre ethnische, religiöse, politische oder berufliche Zielgruppe und genießen dabei in unterschiedlichem Ausmaß öffentliche Förderung.

Die meisten Jugendzentren sind fünf Tage in der Woche geöffnet, jeweils von etwa 16.00 bis 22.00 Uhr. An gewöhnlichen Tagen kommen und gehen die Jugendlichen, spielen Spiele und reden bei einem Glas Tee oder einer Cola über den Alltag in der Schule, über Jobs, Discos oder Politik. Dann gibt es sporadische Lesungen (über Kultur, Literatur oder Politik), Partys (Geburts-tagsfeiern, Disconächte und Faschingsfeiern), Filmnächte sowie organisatorische Treffen, in denen die Planung und die Aktivitäten der Zentren besprochen werden. In der Regel werden die Zentren mehr von Jungen als von Mädchen besucht. Wenn es darum geht, an Aktivitäten teilzunehmen, führen aber Mädchen die Gruppen an und dominieren Entscheidungsprozesse, etwa, welche Tänze vorgeführt werden sollen, wie die Räume für eine Party geschmückt werden sollen, und ob sich die Jungen ausreichend an den Reinigungsarbeiten beteiligen. Die Sozialarbeiter, normalerweise gemischte Teams aus Deutschen und Türken, Männern und Frauen, bemühen sich, die Zentren in Ordnung und konfliktfrei zu halten, Unterstützung und Anleitung zu geben, sowie die organisatorischen Angelegenheiten zu kontrollieren.

Die drei Veranstaltungen, die ich vorstellen werde, wurden von jungen türkischen Migranten organisiert. Meine Auswahl dieser speziellen Veranstaltungen aus der großen Zahl, die alljährlich in Berlin stattfindet, verfolgt eine bestimmte Absicht. Durch diese „diagnostischen Ereignisse“ (Moore 1987) möchte ich die verschiedenen kulturellen Terrains der migrantischen Jugendkulturen, sowie die Diskurse und Stile, durch die die jungen türkischen Einwanderer ihre Träume und Identitäten artikulieren und sich politisch engagieren, unterscheiden. Indem ich die Aktivitäten der türkischen Jugendlichen, die sich im Focus zahlreicher Auseinandersetzungen befinden und (in Debatten über Kopftücher und Bandenkriege) als das Symbol ultimativen Andersseins gelten, in den Mittelpunkt stelle, beabsichtige ich, die Verbundenheit der scheinbar inkommensurablen Bühnen der Kulturen von „Gast-“ und „Heimat“-Land hervorzuheben.

Die *Brotherhood of HipHop* in Kreuzberg feiern

Als ich im März 1994 nach Deutschland kam, war meine erste Entdeckung ein Jugendfestival namens „Street 94“, das gerade stattfand. Plakate und Graffiti an Wänden und Mauern in Kreuzberg verkündeten überall die Mottos des Festivals: „To stay is my right“ und „We are all one“. Die Prominenz des Englischen im Namen und in den Mottos des Projekts erregte meine Neugier. Ich bekam noch das Ende des Festivals mit: die letzten zwei Monate intensiver Aktivitäten, mit einer Ausstellung von Straßenkunst, Workshops und Diskus-

sionen über Graffiti und Rap, Partys mit Rap, Reggae und Ethno-Pop und open-air Kino mit Filmen wie *Juice*, *New Jack City* und *Menace II Society*. Das Festival wurde organisiert vom Jugendzentrum NaunynRitze und gemeinschaftlich finanziert vom Bezirk Kreuzberg und von der Behörde für Jugend und Familie. Weitere finanzielle Förderung kam vom Berliner Programm-Magazin *Zitty*, von Radiosender *Fritz* sowie von verschiedenen Firmen. Street 94 war ein Teilprojekt in einem anderen Berlin-weiten Jugendprojekt, das zur selben Zeit stattfand: ein großes Jugendkunst- und Kultur-Projekt, das „X-94“ genannt wurde und den Untertitel hatte: „50 DAYS TO BLOW YOUR MIND“.

X-94 war eine Produktion der (ehemals Ost-)Berliner Akademie der Künste und markierte den Eintritt der Akademie in die Welt des hip. Mit über 200 Ereignissen von Installationen, Ausstellungen und Konzerten bis zu Graffiti, virtueller Realität und Dance Shows war das Projekt als internationale Bühne für Jugendkunst und -kultur konzipiert. Im großen Rahmen von X-94 repräsentierte Street 94 die coole Street Art, den subkulturellen Untergrund der Metropole, die Kunst der Jungen und Mädchen aus dem Getto.

Street 94 blieb diesem Image treu. Das Projekt war in Kreuzberg lokalisiert, dem Stadtteil, der als Getto mit einem Touch von Avantgarde und Hip gilt. Die laufenden Aktivitäten des Festivals wurden von einem autonomen Büro organisiert, in dem eine Gruppe von Jugendlichen des Zentrums arbeitete. Neco, ein junger Türke, und Gio, ein Italiener, waren für das Büro verantwortlich. Sie waren die Organisatoren und die Stars des Festivals. Beide hatten als Straßenmaler begonnen und ihr Repertoire als Künstler erweitert. Neco und Gio stellten in einem Kulturzentrum ihre Bilder gemeinsam mit Werken von *The Next Generation* aus, einer Gruppe junger Künstler aus Berlin und anderen europäischen Städten. Neco träumte davon, einen Film über die Erfahrungen jugendlicher Migranten in Deutschland zu drehen, einen Film wie die preisgekrönte Getto-Geschichte *La Haine* des französischen Regisseurs Mathieu Kassovitz. Als Teil von X-94 stellte Gio seine Werke auch in einer renommierten Berliner Galerie aus.

Während des Festivals fanden verschiedene Rap und Graffiti-Workshops statt, die örtlich bekannte Straßenkünstler, viele Rapper und junge Autoren anzogen. Odem unterrichtete die jungen Getto-Schriftsteller in Airbrush und Graffiti, Derezon zeigte, wie man zum DJ wird und die Turntables bedient, während Storm komplizierte Bewegungsfiguren des Street-Dance vorführte. Auch prominente Graffiti-Writer aus anderen Metropolen, wie T-Kid aus New York und Jay-One aus Paris, nahmen als eingeladene Künstler am Festival teil. Sie wohnten bei ihren HipHop-Brüdern, nahmen an den Workshops teil und diskutierten mit Berliner Writern auf Podiumsveranstaltungen. Sie hielten Vorträge über ihre Techniken, tauschten ihre Vorstellungen über Ästhetik und Stil aus, erzählten die Geschichte ihrer Karriere und reflektierten über die Ethik des HipHop.

In einer Diskussion mit T-Kid und Jay-One über Stil wurde die HipHop-Community als eine multikulturelle Gemeinschaft ohne Grenzen gefeiert, die

eine Botschaft von Frieden und Brüderlichkeit verbreitet. In ihrer Interpretation der „imagined community“ (Anderson 1991) des HipHop, sind die Graffiti an den Wänden sowohl Botschaften, die an die ganze Gesellschaft gerichtet sind, als auch künstlerischer Ausdruck der individuellen Sprayer. In dieser Welt gibt es viele und vielfältige Stile, Kulturen und Künstler. „Wir sollten nicht den LA- oder New York-Stil imitieren, sondern unsere eigenen Stile verbessern und daran arbeiten, einen europäischen Stil zu entwickeln“, sagte der deutsche Künstler, der die Diskussion der türkischen, französischen, portugiesischen und New Yorker Brüder moderierte. Sie verstanden sich selbst als Innovatoren von Stil und Bedeutung.¹⁰

Die HipHop-Boys und Girls von Berlin waren sicherlich Innovatoren von Stil und Bedeutung. Sie strebten danach, Straßenkünstler zu werden und trugen Streetwear. Sie predigten Rhythmen gegen Gewalt und traten für Respekt und Multikulturalismus ein. Ihr Ausleben der HipHop Community war nicht einfach ein Imitieren des Draufgängertums der Gettos. Mit ihrem Einfallsreichtum eigneten sie sich Stile und Diskurse an, dominierten die Szene der Jugendkultur und stellten die gängigen Konzepte der Debatte über jugendliche Migranten in Frage. Ihrer Meinung nach hatten ihre Kunst und ihre Gemeinschaft ihren Ursprung im wirklichen Berlin, in der hippen und exotischen Landschaft Kreuzbergs. Von dort aus schufen sie als Angehörige einer ausgedehnten HipHop-Bruderschaft Moden und Stile für Europa, ein sich entwickelndes Ethos sowie ein Netzwerk von Institutionen, die über die Grenzen des Nationalstaates hinaus reichten und kommunizierten dabei mit den weltbekannten Zentren des HipHop wie New York oder Los Angeles. Wichtiger noch, mit den kreativen *tags* ihrer Gemeinschaft mischten sie sich in den öffentlichen Raum ein und beanspruchten ihr Recht dabei zu sein und dabei zu bleiben, wo immer sie waren, woher auch immer sie stammten, unabhängig von formalen Staatsbürgerschaften und Nationalitäten. Sie erhoben Anspruch auf Berlin und verbanden sich selbst mit der globalen Landschaft des HipHop. Das Festival endete mit dem Film *Boyz 'N the Hood* und einer Dance Party.

Das Fest der Jugend in Deutschland feiern

Der 19. Mai kennzeichnet symbolisch den Beginn des türkischen Freiheitskampfes, der zur Gründung der Türkischen Republik im Jahre 1923 führte. Dieser Tag wird in der Türkei als ein Nationalfeiertag begangen, ein Feiertag, der der Jugend, und damit der Zukunft der Nation und des Landes, gewidmet ist. Am 18. Mai 1996 veranstaltete das Türkische Wissenschafts- und Tech-

10 Street 94 war nicht die einzige Mega-Show, die von der NaunynRitze organisiert wurde. Daneben gab es 1995 MAPP (Multinationales antirassistisches Performance Projekt) und 1996 POW (Personen ohne Wohnung). Wie Street 94 waren diese beide Veranstaltungen als internationale Ko-Produktionen professionell organisiert; sie förderten die Arbeit junger Autoren, Grafiker, Musiker und Schauspieler.

nologiezentrum Berlin sein jährliches Jugendforum in der Werkstatt der Kulturen. Das Forum war eine Tagesveranstaltung mit Podiumsdiskussionen, Workshops und einem Fest am Abend. Das Thema des Jugendforums dieses Jahres waren die „Probleme jugendlicher Migranten in Deutschland“. Das Motto der Veranstaltung lautete: „Alle verschieden, alle gleich.“

Das Publikum des Tages, etwa fünfzig bis achtzig Menschen, bestand vor allem aus jungen Mädchen und ihren Eltern. Aber auch prominente Einwandereraktivisten, Freunde von Ausländern und Personen des öffentlichen Lebens, unter ihnen die Ausländerbeauftragte, der Berliner Bildungssenator und der Generalkonsul der Türkei, sowie Vertreter der lokalen und der internationalen Medien (BBC) und vier Sozialwissenschaftler, die über Türken in Deutschland arbeiteten, waren dabei. Das Forum begann mit Eröffnungsreden der Ehrengäste, der Ausländerbeauftragten, des Senators und des Generalkonsuls. Sie alle priesen die Pluralität, forderten Harmonie und Toleranz, bedauerten Intoleranz und Rassismus, betonten den Wert der Bildung und gratulierten den Jugendlichen dazu, dass sie sich trafen, um über ihre eigenen Angelegenheiten zu diskutieren. Dann wurde das Podium der Jugend überlassen.

Fünf Mädchen und zwei Jungen, die alle das Gymnasium besuchten, nahmen auf dem Podium Platz. Sie lasen Stellungnahmen vor, die sie selbst geschrieben hatten. Die fünf Jugendlichen sprachen eloquent und mit großem Selbstvertrauen. Auf Deutsch wandten sie sich an ihre Eltern, ihre Freunde, die Politiker, die Medien und die Wissenschaftler. Die Stellungnahmen behandelten Rassismus in Deutschland, Jugendarbeitslosigkeit, Gewalt gegen Einwanderer, die Gleichberechtigung der Geschlechter, die Bildung der Migrantenkinder und die Identitäten der zweiten Generation. Alle Ansprachen waren in einen Rahmen eingebunden, der Pluralität und Toleranz betonte und Berlins „Multikulturalismus“ als eine soziale Tatsache darstellte. Die Identitäten, die sie für sich beanspruchten, beinhalteten, dass sie aus der Türkei und aus Berlin stammten, Kinder der Einwanderer waren, Ausländer und Frauen. Sie stellten ihre Identitäten als plural dar, als ein wirkungsvolles Mittel gegen Rassismus.

Am Nachmittag fanden verschiedene Workshops statt. Ich nahm an einem Workshop teil, der sich mit der Geschlechterfrage beschäftigte. Etwa fünfzehn Mädchen und zwei Jungen waren um einen Tisch versammelt. Ich saß an einer Ecke des Tisches und filmte das Treffen mit einer Videokamera. Einer der Jungen schwieg, während der andere die Sache der Frauen unterstützte. Einige Erwachsene kamen hinzu, blieben aber nicht lange und sagten kaum etwas. Eins der Mädchen aus dem Organisationsteam moderierte die Diskussion. Das Gespräch begann als allgemeiner Kommentar zu Frauenrechten und den Konflikten, die Mädchen mit ihren Eltern haben. Mädchen sagten, dass die Gesellschaft die Frauen den Männern unterordne, und zwar sowohl am Arbeitsplatz, wo nur die Männer bessere Positionen bekommen, als auch in den Familien die Mütter. Die „Gesellschaft“, die der sie dafür die Verantwortung gaben, war die „Gesellschaft an sich“ und die Unterdrückung der Frauen war für sie

eine universale Tatsache, keineswegs spezifisch für Deutschland oder die Türkei.

Dann verschob sich das Gespräch zu den persönlichen Erfahrungen und den Problemen, die die Mädchen zu Hause hatten. Die meisten sagten, dass sie selbst kaum Probleme mit ihren Eltern hätten, und sprachen positiv von der Unterstützung und dem Verständnis, das sie von ihren Eltern erfuhren. Gleichzeitig waren sie sich aber darin einig, dass es ein allgemeines Problem bezüglich des Verhältnisses zwischen Mädchen und ihren Vätern und Brüdern gebe. Einige sprachen offen von Repressionen durch ihre Väter oder Brüder an, etwa, dass sie ihnen nicht erlauben, auszugehen, jeden ihrer Schritte kontrollieren oder sogar Gewalt anwenden, wenn die Mädchen nicht gehorchen. Einige versuchten, ihre eigenen Väter und Brüder von diesen Vorwürfen auszunehmen und sagten, dass sie nur so handeln würden, um ihre Töchter und Schwestern zu beschützen. Manche verwiesen auf die türkische Kultur und Tradition, um das Verhalten ihrer Väter und Brüder zu erklären, während andere diese Erklärung zurückwiesen. Diejenigen, die diese Erklärung nicht akzeptierten, tendierten dazu, die Verantwortung für Repression nicht der Kultur, sondern individuellen Personen zuzusprechen. Sie sagten, dass kein Element der türkischen Kultur (oder des Islam) notwendigerweise die Unterdrückung der Frauen impliziere.

Der letzte formelle Programmpunkt des Tages war eine Befragung von Politikern. Vertreter der Parteien Berlins nahmen auf dem Podium Platz und die Jugendlichen bildeten nun das Publikum. In erhitzten Wortwechseln stellten junge Leute aus der Zuhörerschaft, vor allem Mädchen, selbstbewusst ihre Fragen nach einer Vielzahl von Angelegenheiten wie zweisprachiger Bildung oder der Reduzierung finanzieller Mittel. In ihren abschließenden Äußerungen lobten die Vertreter auf dem Podium die Eloquenz und die Differenziertheit der Jugendlichen.

Während des ganzen Tages, in Podiumsdiskussionen und Workshops, kreisten die Darstellungen der Mädchen um ein zentrales Thema: Geschlechterverhältnisse – oder, genauer, die Restriktionen, die den Mädchen auferlegt werden. Sie beschuldigten „die Kultur“, ein abstraktes Konzept, das aber offensichtlich türkisch und islamisch war, auf sie den Druck auszuüben, den sie als Teenager, die in Deutschland heranwachsen, erlebten. Eine der Sprecherinnen, Dilek, sagte:

Um ihren eigenen Ruf zu wahren, halten sich die Eltern strikt an die Religion und Kultur und wollen ihre Kinder genauso erziehen, da ihre eigene [türkische] Kultur und insbesondere der Koran den Kindern vorschreibt, dass sie ihre Eltern respektieren und ihnen gehorchen müssen.

Ein anderes Mädchen, Sidal, drückte sich deutlicher aus: „In unserer türkischen Gesellschaft ist die Position der Frauen nicht immer so, wie wir sie gerne hätten. Von Frauen wird erwartet, dass sie endlos Geduld haben und von ihren Männern abhängig sind.“ Und für sie, das heißt, für die „zweite Generation“ – so nannten sie sich selbst – war das nicht akzeptabel.

Mit anderen Worten, „Kultur“, als deren Zweck auch die Kontrolle des Verhaltens von Frauen identifiziert wurde, war offensichtlich ein „Problem“. Die Mädchen sahen Emanzipation und die Aufgabe von Traditionen als die Lösung dieses Problems an. Sidals Vortrag über Emanzipation, der vom Publikum mit Zustimmung aufgenommen wurde, unterstrich, dass die Mädchen „an sich selbst glaubten“ und schöpferische Personen sein wollten, gebildet, unabhängig und frei von den Begrenzungen einer bestimmten Kultur, sei sie ethnisch oder religiös. Ihre Generation, egal ob sie „Aleviten, Sunniten, Kurden, Türken oder Deutsche“ waren, sollte neuen Visionen folgen: „Toleranz, Respekt gegenüber den Menschen, Frieden und Freiheit.“ Dann war „Kultur“ akzeptabel und trug zum Wohlergehen von Menschen und Gesellschaften bei. Ihre Darstellung der „Probleme von jungen Migrantinnen der zweiten Generation“ war fest in aktuellen Debatten über Kultur verankert. Sie benutzten „Kultur“, um Geschlechterdifferenzen, die ihr Leben betrafen, zu identifizieren und zu problematisieren. Um „Lösungen“ für ihre „Probleme“ zu finden, beriefen sie sich auf die vorherrschenden Diskurse über Verschiedenartigkeit, Toleranz, Menschenrechte sowie, an erster Stelle, Geschlechtergleichheit, und positionierten damit sich selbst und ihre Identitäten indem sie sich mit transnationalen und lokalen kulturellen Strömungen und diskursiven Praktiken auseinandersetzten.

Das Forum endete mit einer multikulturellen Party, bei der die jungen Teilnehmer zu Reggae, Techno und türkischem Pop tanzten.

Den Weltfrauentag im November feiern

Im November 1995 sahen meine Frau und ich bei einem unserer regelmäßigen Gänge durch Kreuzberg ein Plakat, das alle Muslime einlud, den Weltfrauentag zu feiern. Unsere erste Reaktion war, dass es noch zu früh war, den Frauentag zu begehen. Es war noch nicht März. Wir überprüften den Termin und den Namen der Gruppe, die dazu einlud. Die Feier sollte am 12. November stattfinden und wurde von der Frauengruppe der Ehlibeyt Moschee organisiert. Das Datum war der Geburtstag von Fatima, der Tochter des Propheten Mohammed.¹¹

Die Gemeinde der Ehlibeyt Moschee ist eine schiitische Gemeinde, die größtenteils aus dem Nordosten der Türkei, von der Grenze zu Aserbaidshan und Iran stammt. Die Feier fand im Versammlungssaal des Moscheekomplexes statt, der mehrere Stockwerke eines Hinterhofgebäudes an einer der geschäftigen Straßen Kreuzbergs belegt. Mehrere hundert Frauen waren im Saal

11 Die Daten und die Analyse in den folgenden Abschnitten stammen von mir und Yasemin Nuhoğlu Soysal. Wir haben das Ereignis gemeinsam beobachtet und seine Bedeutung diskutiert. Siehe Soysal Nuhoğlu 1997 für ihre Analyse des Ereignisses im Kontext veränderter Modelle von Staatsbürgerschaft und neuer Ansprüche in Europa.

versammelt. Sie kamen mit ihren Töchtern und kleinen Kindern, einige hatten auch ihre Ehemänner mitgebracht. Die Stühle waren für die Frauen, die an den Feierlichkeiten teilnahmen, reserviert. Sie alle trugen islamische Kleidung. Die Männer, abgesehen von den älteren, blieben an den Rändern des Saals, lehnten an den Wänden, tranken Tee und sprachen miteinander. Die Wände waren für die Feier mit Bildern von Frauen aller Altersgruppen in islamischer Kleider geschmückt: Bilder von Frauen, die in Fabriken arbeiteten, vor Computern saßen, in einem Chemielabor unterrichteten, die auf einer Parade Waffen trugen oder mit Transparenten demonstrierten. Auf der Veranstaltung sprachen die Hocas der Moschee sowie junge arabische, türkische und deutsche muslimische Frauen, die damit ein multiethnisches Bild ihrer Gemeinde und des Islam überhaupt zeichnten. Zwischen den Ansprachen rezitierten junge Frauen religiöse Lyrik oder lasen Verse aus dem Koran, dem heiligen Buch. Ein Jungenchor, der von Synthesizer und Schlagzeug begleitet wurde, sang religiöse Lieder und islamische Kampfgesänge. Ich saß bei den älteren Männern und machte schweigend Notizen.

Die Redner behandelten verschiedene religiöse Themen. Sie forderten dazu auf, die islamische Moral zu stärken und referierten heroische Episoden aus der islamischen Geschichte. Sie kritisierten den Westen wegen seiner Korruption, Unmoral und wegen der Unterdrückung der anderen Nationen. Frömmigkeit und Kampf wurden gefordert. Das zentrale Thema aller Ansprachen war jedoch die Gleichheit und Emanzipation der Frauen. Abgesehen von einigen stilistischen Unterschieden glichen sich die Reden darin, dass sie sich immer der gesellschaftlichen Lage der Frauen zu wandten, nachdem der Kampf gegen Imperialismus und Materialismus abgehandelt worden war.

Die Redner trugen eine Vision des Islam vor, in der die Gleichheit der Geschlechter einen zentralen Aspekt des richtigen und ethischen muslimischen Lebens in der Welt darstellt. Sie leiteten die Gleichheit der Frauen aus dem Koran ab und lenkten die Aufmerksamkeit auf die vielfältigen Identitäten der Frauen, die sie „soziale Identitäten“ nannten: Identitäten als Ehefrauen, Mütter, Schwestern, Arbeiterinnen, Künstlerinnen oder Ingenieurinnen. Einer der Hauptredner, ein hitziger junger Imam, rief das Publikum dazu auf, den Koran zu studieren, um die sozialen Identitäten der Frauen, wie sie von Gott bestimmt wurden, zu verstehen. Er behauptete, dass man in der Heiligen Schrift sehr deutlich die Bedeutung der unterschiedlichen Rollen, die die Frauen in der Gesellschaft einnehmen, und das Prinzip der Gleichheit von Männern und Frauen erkennen könne. Er widerlegte die Version der Schöpfungsgeschichte, in der Eva aus einer Rippe Adams geschaffen wird. „Das ist die reine Diffamierung“, sagte er, „sie dient nur dazu, dass akzeptiert wird, dass Frauen hinter den Männern zurückstehen.“ Schließlich nahm er für den Islam das Motto der Pekinger Frauenkonferenz in Anspruch: „Frauenrechte sind Menschenrechte.“ Er erklärte das Motto zu einer der originären Lehren des Islam und seiner Kultur, wie sie im Goldenen Zeitalter zu Lebzeiten des Propheten entstanden waren.

Nach drei Stunden stellte der Moderator die letzte Rednerin der Feier vor, Schwester Fatma. In ihrer kurzen, temperamentvollen Ansprache skizzierte sie „eine Welt, in der das Leben brach liegt und keine Spiritualität kennt, in der die Familienbande zerbrochen sind; ein Zeitalter des Imperialismus so dunkel wie die Zeit der *cahiliya*, die finstere vorislamische Zeit; eine Welt, in der ein Wettlauf um Wissenschaft und Technik und der Kampf zwischen den Kulturen auf der Tagesordnung stehen“ (möglicherweise ein Verweis auf Samuel Huntingtons unseligen „*Clash of Civilizations*“). Abgesehen von ihrer rhetorischen Sicherheit stellt Fatmas Rede wegen dem, was sie über die Frauen sagte, einen angemessenen Schlusspunkt der Feier des Weltfrauentages dar. Formuliert als ein Aufruf an „die Frauen der Welt“ brachte Fatma im Namen der Frauen Ansprüche an die Öffentlichkeit vor. Sie sagte: „Frauen sollen ihre eigene Identität in Anspruch nehmen und danach streben, ihre Identität in Politik, in Wissenschaft, Kultur und Moral zu verwirklichen.“

Ebenso wie die Teilnehmer des Jugendforums nahm auch sie das Vokabular des Feminismus und der Identität in Anspruch, um eine Agenda für die jungen Frauen zu formulieren, die im Saal versammelt waren. Die türkischen Ausdrücke, die sie verwandte – *benlik* (Ich-Identität), *kimlik* (Identität), *kişilik* (Persönlichkeit) – waren unmissverständliche Bezüge auf „Frau“ als Kategorie oder als individuelle Person. In diesem Sinn war ihre Rebellion gegen die „Ausbeutung der Frauen“ nicht einfach eine Rebellion, die von der religiösen Lehre abgeleitet war, sondern die sich auf gegenwärtige Fragen nach Geschlecht und Identitätspolitik bezogen. In diesem Rahmen trat Kultur wieder als ein Hindernis für die Emanzipation auf. Fatma hatte genauso wie die anderen Redner verschiedentlich „Kultur“ für die Ausbeutung der Frauen verantwortlich gemacht. Anders als beim Jugendforum war die Kultur, die sie beschuldigten, die „Kultur des westlichen Imperialismus“, nicht die islamische oder türkische Kultur. Fatma sagte, der Westen strebe danach, andere Kulturen als rückständig und reaktionär darzustellen – aber es sei die westliche Kultur selbst, die Frauen davon abhalte, ihr wahres Selbst und ihren richtigen Platz in der Gesellschaft zu finden. Der Islam und seine Kultur würden dagegen den zeitlosen moralischen Text bieten, mit dem die Rechte der Frauen und die Menschenrechte gesichert werden können und die daher die Anfechtungen der Zeit überdauern würden. Die Feier endete mit Gebeten und Segenswünschen.

Schluss: Berlin, Jugend und Diversität

Wenn wir von Berlin reden, der wiedervereinigten Kosmopolis am Anfang des 21. Jahrhunderts, beschreiben wir Stadtlandschaften und urbane Maskeraden und sprechen darüber, die Zukunft zu planen und transnationale Verbindungen herzustellen. Wir sprechen im Futur über Vergangenheit und Gegenwart der Stadt, die sich in einem konstanten Zustand von Rekonstruktion und Wandel befindet. In der grellroten Infobox, die die größte Baustelle der Welt

markiert, deuten technische und wissenschaftliche Spektakel die Hauptstadt, Kulturstadt, Weltstadt im Werden an. In unseren Diskursen heißt ein *faszinierendes* Berlin als ein Ort von Diversität und Kosmopolitenum für das neue Europa seine Bewohner und Besucher willkommen – auch wenn unsere Faszination für diese Stadt durch beunruhigende Episoden in ihrer Vergangenheit und Gegenwart getrübt ist.

In diesem Berlin aus geplanter Diversität und Kosmopolitenum ziehen wir es jedoch immer noch vor, zeitlose Traditionen und unüberbrückbare Kulturen zu entdecken, wenn es um jugendliche Migranten geht. Wir sehen im Werden begriffene *natürliche* und *exotische* Formationen. In unseren akademischen und alltäglichen Konversationen und in politischen Debatten erscheinen die Jugendlichen als Subjekte, die integriert werden müssen, die desorientiert an den Straßenecken herumhängen und von der Gesellschaft, ihren Institutionen, Ressourcen und Diskursen isoliert sind. Das Reden über Integration beruht auf für selbstverständlich genommenen Vorstellungen über Identität, die einzig und allein das „Nationale“ als entscheidenden Parameter für Identität und Zugehörigkeit begreifen – wobei die Definition von „Integration“ selbst in den Reden derer, die ständig darüber sprechen, wie sie zu erreichen wäre, mysteriös bleibt. Sie sind de-facto-Türken, aber es wird von ihnen erwartet, dass sie Deutsche werden. Die inhaltliche Bestimmung des „Deutschen“ ist jedoch nur möglich durch einen Prozess des *Othering*, durch den imaginäre Türken in der Tradition, in der Vergangenheit und im Orient, vor allem aber in einer inkommensurablen Distanz zur Moderne und zur Gegenwart des Westens verortet werden. Ihnen wird die Gleichzeitigkeit verweigert (Fabian 1983); sie werden zu Türken in Diskursen über Kriminalität, Isolation und (Des-)Integration.

Wenn wir junge türkische Rapper und Graffiti-Writer in ihren weiten Hosens sehen, oder türkische Mädchen, die nach der letzten Mode gekleidet sind oder Kopftücher tragen, dann vergessen wir normalerweise die sozialen Zusammenhänge, in denen sie Identitäten ausagieren und Ansprüche anmelden. Wir vergessen, dass sie in Berlin leben und Kulturen produzieren, in Auseinandersetzung mit globalen Strömungen der Jugendkultur. Wir ignorieren die Diskurse über Toleranz, Gleichheit und Gleichberechtigung in der Sprache und im Inhalt ihrer Forderungen. Sie sind jedoch aktiv an der Gestaltung der gesellschaftlichen Projekte in ihrem Umfeld beteiligt und haben ihre eigenen Vorstellungen. Sie sind Einwohner von Berlin und es sind ihre Projekte, die dazu beitragen, die Stadt als eine vielfältige, kosmopolitische Metropole im neuen Europa zu konstituieren.

In diesem Artikel habe ich ihre kulturellen Produktionen auf den Bühnen von HipHop und Rap vorgestellt, ihre Reden über „Probleme jugendlicher Migranten“ referiert, ihr Engagement in Bezug auf die Bedingungen, denen Frauen und Muslime unterworfen sind, dargestellt und ihre Träume für eine bessere Welt festgehalten. Die drei Feierlichkeiten, von denen ich berichtet habe, plazieren sie auf einer Vielzahl von Kartierungen der fragmentierten Welt Berliner Jugendkulturen. In der Welt des HipHop rappten junge Türken

und Deutsche über weltweite Brüderlichkeit, debattierten die feinen Unterschiede zwischen Stilen in New York und Europa und erklärten ihr Recht, in Berlin zu leben. In der Welt des Jugendforums übernahmen türkische Mädchen als Sprecherinnen der zweiten Generation die Bühne, klagten die Kultur ihrer Väter und Brüder an und forderten Emanzipation und die Gleichberechtigung der Geschlechter. In der Welt des islamischen Frauentags hielten junge Musliminnen Reden gegen die imperialistische Kultur des Westens und feierten Frauenrechte und Menschenrechte im Islam.

Keine dieser episodischen Darstellungen von Jugendkultur und Jugendpolitik ist besonders repräsentativ für die kulturellen Orientierungen und politischen Zielsetzungen der jungen Türken in Berlin. Ich behaupte jedoch, dass die jugendlichen Migranten durch diese episodischen Projekte sich über ihre Bedingungen und Erwartungen im öffentlichen Raum Berlins äußern – und dass sie zur Welt insgesamt sprechen, indem sie Utopien gegen die (und wegen der) Ungewissheiten artikulieren, von denen ihr Leben bestimmt ist. Darüber hinaus habe ich versucht, das Vokabular und die Hoffnungen aufzuzeigen, die aus den diskursiven Ressourcen erwachsen, die ihnen zur Verfügung stehen. Mit anderen Worten, indem die jungen Migranten ihre kulturellen Projekte realisieren, appellieren sie an die institutionalisierten Diskurse von Kultur, Feminismus, Menschenrechten, Islam, Migration, Nation und Multikulturalismus und deuten gleichzeitig durch ihre Projekte diese Diskurse um.

Diese Projekte der Jugendkultur sind von globalen Diskursen und Vorstellungen inspiriert, aber sie sind lokalisiert – oder, wie de Certeau (1984) sagt, „verräumlicht“ – auf den öffentlichen Bühnen Berlins. Den Jugendlichen stehen eine Reihe von diskursiven (z.B. Alltagsgespräche über Mode und Stil, rhetorische Anrufungen von Türkischsein, Islam und Deutschsein, Debatten über Geschlechterrollen) und performativen Praktiken (wie bei Veranstaltungen feurige Reden halten, in Konzerten Getto-Geschichten rappen oder Multikulturalismus tanzen) zur Verfügung, die sie verwenden, um aus den öffentlichen Bühnen kulturelle Räume zu machen. Durch solche Praktiken verwandeln sie Orte wie Jugendzentren und Versammlungssäle (die ihnen zur Verfügung gestellt werden, um ihre Freizeit- und Bildungsaktivitäten zu regulieren) im lokalen Raum Berlins in Räume der Jugendkultur (die sie verwirklichen, um öffentliche Kultur und gesellschaftliche Projekte zu umzusetzen). In einer dialektischen Wendung, aus den öffentlichen Räumen heraus, die sie sich aneignen, treten sie in Dialoge mit einer „Welt-in-Bewegung“ (Anderson 1998) ein: in Dialoge, die umstritten, kontingent und (un)wirksam sind.

Diese „Welt-in-Bewegung“, die uns umgibt, ist beladen mit Prozessen, deren Ergebnisse vorhersagbar oder ungewiss sind und die durch institutionalisierte Arrangements strukturiert werden, die nationalstaatliche Institutionen einschließen, sich aber nicht darauf beschränken. Diese Welt, „als eine verstanden, (...) ganz egal wie viele verschiedene soziale und politische Systeme, Sprachen, Kulturen, Religionen und Ökonomien sie beinhaltet“ (Anderson 1998: 120), muss ein integraler Bestandteil unseres analytischen Rahmens sein, und nicht nur sein Hintergrund. In einer Zeit, die in akademischen und

alltäglichen Diskursen in wachsendem Maß als „global“ und „globalisierend“ vorgestellt wird, ist das einfach unvermeidlich. Die jugendlichen Migranten, deren Geschichten ich erzähle und die in Berlin mit dieser Welt verbunden sind, sprechen zu uns nicht als Verkörperungen ihrer Kulturen sondern als Akteure aus eigenem Recht. Ihre kulturellen Produktionen stellen die Diversität ihrer Erfahrungen zur Schau – und ihre Erfahrungen sind Demonstrationen von Diversität.

Zitierte Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1991): „Writing Against Culture“, in: Richard G. Fox (Hg), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, S. 137-162.
- Amit-Talai, Vered, and Helena Wulff (Hg) (1995): *Youth Cultures: A Cross-Cultural Perspective*, London: Routledge.
- Anderson, Benedict (1991 [1983]): *Imagined Communities*, London: Verso.
- Anderson, Benedict (1998): „Nationalism, Identity, and the World-in-Motion: On the Logics of Seriality“, in: Pheng Cheah/Bruce Robbins (Hg.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 117-133.
- Ausländerbeauftragte Berlin (1992): *Kulturübergreifende Arbeit in ganz Berlin*. Berlin: Die Ausländerbeauftragte des Senats.
- Baumann, Gerd (1996): *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bericht (1994): *Bericht zur Integrations- und Ausländerpolitik, Fortschreibung*. Berlin: Die Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin.
- Berta (1995): *Berliner Taschenwegweiserin fuer Maedchen*, Berlin: Verband für sozial-kulturelle Arbeit.
- Bezirksamt Kreuzberg (1990): *Jugendarbeit in Kreuzberg: Dokumentation der Entwicklung*, Berlin: Bezirksamt Kreuzberg von Berlin.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bozarslan, Hamit (1996): „Urban Milieus, Social Movements, and Islam“, Vortrag bei der Konferenz *Islam in Europe: New Dimensions*, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Berlin.
- Bröskamp, Bernd (1994): *Körperliche Fremdheit: Zum Problem der interkulturellen Begegnung im Sport*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Carter, Donald Martin (1997): *States of Grace: Senegalese in Italy and the New European Immigration*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cheesman, Tom (1998) „Polyglot Politics: Hip Hop in Germany“, *Debatte* 6(2), S. 191-214.

- Çağlar, Ayşe (1998) „Popular Culture, Marginality and Institutional Incorporation: German-Turkish Rap and Turkish Pop in Berlin“, *Cultural Dynamics* 10(3), S. 243-261.
- de Certeau, Michel (1984): *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes it Object*, New York: Columbia University Press.
- Foucault, Michel (1991): „Governmentality“, in Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (Hg.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Griffin, Christine (1993): *Representations of Youth: The Study of Youth and Adolescence in Britain and America*, Cambridge: Polity Press.
- Herzfeld, Michael (1987): *Anthropology through the looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Info Box (1996): *Info Box: The Catalog*, Berlin: Verlag Dirk Nishen
- Kaya, Ayhan (1997): *Constructing Diasporas: Turkish Hip-Hop Youth in Berlin*, unveröffentlichte Dissertation, Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick.
- Kramer, Jane (1996): *The Politics of Memory: Looking for Germany in the New Germany*, New York: Random House.
- Kurzweil, Linda/Markus Hein (Hg.) (1996): *Der ÜBerliner: JugendSzene-Stadtführer für Berlin*, Berlin: be-bra verlag.
- Ladd, Brian (1997): *The Ghosts of Berlin: Confronting German History in the Urban Landscape*, Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, Sally F. (1987): „Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Anthropology“, *American Ethnologist* 14, S. 727-736.
- Moore, Sally F. (1989): „The Production of Cultural Pluralism as a Process“, *Public Culture* 1, S. 26-48.
- Nohl, Arnd-Michael (1996): *Jugend in der Migration: Türkische Banden und Cliques in empirischer Analyse*, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.
- Pilkington, Hilary (1994): *Russia's Youth and its Culture: A Nation's Constructors and Constructed*, London: Routledge.
- Pressemitteilung (1997): *Berliner Jugendliche türkeischer Herkunft*, Berlin: Die Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin.
- Soysal Nuhoğlu, Yasemin (1994): *Limits of Citizenship: Migrants and Post-national Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Soysal Nuhoğlu, Yasemin (1997): „Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres“, *Theory and Society* 26, S. 509-527.
- Soysal, Levent (1999) *Projects of Culture: An Ethnographic Episode in the Life of Migrant Youth in Berlin*, unveröffentlichte Dissertation. Department of Anthropology, Harvard University.

- Şen, Faruk/Andreas Goldberg/Güray Öz (1996): *Almanya'da Ayrımcılık: Federal Alman İş Piyasasında Türklere Yönelik Ayrımcılık*, Köln: Önel-Verlag.
- Tertilt, Hermann (1996): *Turkish Boys: Ethnographie einer Jugendbande*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Tribalat, Michele (1996): *De l'immigration a l'assimilation*, Paris: La Decouverte.
- Wallman, Sandra (1978): „The Boundaries of ‚Race‘: Processes of Ethnicity in England“, *Man* 13, S. 200-217.
- Willis, Paul (1977): *Learning to Labor*, New York: Columbia University Press.
- Willis, Paul (1990): *Common Culture: Symbolic Work at Play in Everyday Cultures of the Young*, Boulder: Westview Press.
- Zaimoğlu, Feridun (1995): *Kanak Sprak: 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Zaimoğlu, Feridun (1998): *Koppstoff: Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch Verlag.