

Lebenskontexte und kulturelle Identitäten deutsch-türkischer Nürnbergerinnen ^{*)}

VON

ITTA BAUER

mit 2 Abbildungen

Vorwort

Vor dem Hintergrund der vierzigjährigen deutsch-türkischen Gastarbeitergeschichte gehe ich in diesem Beitrag der Frage nach, ob bzw. inwieweit sich nationale und kulturelle Kategorien wie „deutsch“ und „türkisch“ (noch) als adäquate Labels für die Lebenskontexte junger Deutsch-Türkinnen der zweiten Generation eignen. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist, dass nicht nur Statistische Ämter und Behörden auf derartige Nationalitätszugehörigkeiten zurückgreifen, sondern im Prinzip jeder in der sozialen Interaktion verschiedene imaginäre Raster anlegt, um andere aus subjektiver Perspektive bestimmten Gruppen zuzuordnen. Am Beispiel von jungen deutsch-türkischen Frauen der zweiten Generation wird aufgezeigt, dass ebenso wie die nationalstaatliche Zugehörigkeit die nationale Zuschreibung, wie auch die kulturelle Identifikation keineswegs immer eindeutig sind. Die Gruppe der Deutsch-Türkinnen ist in diesem Zusammenhang deshalb von Interesse, da sie in ihrem Alltag permanent mit derartigen stereotypen Zuschreibungen konfrontiert wird. Dadurch geraten die Frauen unter enormen Druck, sich selbst innerhalb der verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexte zu positionieren. Außenstehende interpretieren diese Situation zumeist als ein permanentes „Zwischen-den-Stühlen-Sitzen“ oder einen „inneren Kulturkampf“. In sehr offen mit den jungen Frauen geführten Interviews konnte jedoch herausgearbeitet werden, dass diese Auslegung ihrer Lebenskontexte zu kurz greift. Die Ergebnisse zeigen, dass die Deutsch-Türkinnen Strategien entwickeln, um in und mit ihren Lebenskontexten zurechtzukommen. An den unterschiedlichen Perspektiven und Abgrenzungen gegenüber anderen wird aber ebenso deutlich, dass die Frauen gleichzeitig in vielen verschiedenen, keinesfalls immer spannungsfreien Bezugsfeldern leben. Ihre Lebenskontexte versuchen sie in der kulturellen Praxis für sich selbst ebenso wie für „nichtbeteiligte“ Andere in eine sinnvolle Erklärung einzubetten. Doch dies gelingt ihnen nur, wenn sie dabei ständig situative „Seitenwechsel“ vollziehen können. Aus dieser Situation ergeben sich jedoch auch gewisse Freiräume, in denen die Frauen kreative Strategien und Diskur-

^{*)} Zusammenfassung einer Zulassungsarbeit für das Lehramt an Gymnasien, die am Institut für Geographie der Universität Erlangen-Nürnberg im Jahr 2001 unter Betreuung von Prof. Dr. H. Kreutzmann abgeschlossen wurde (Bauer 2001).

se entwickeln können, die einerseits die verschiedenen Einflussbereiche viel pragmatischer miteinander aushandeln, als dies vielleicht „Außenstehenden“ möglich wäre. Andererseits sind diese Diskurse auch im alltäglichen Erscheinungsbild zu erkennen, da die Deutsch-Türkinnen z.B. durch ihr Outfit und ihr Auftreten nach außen hin zeigen, wie sie selbst eine befriedigende Lösung in ihren kulturellen Lebenskontexten und -entwürfen umsetzen können.

1 Einführung

„Ich habe zwar die deutsche Staatsbürgerschaft, und bin hier geboren; aber was mir total komisch vorkommt, wenn man mich danach fragt: ‚Wo kommst du her?‘, dann sage ich ‚Türkei‘, [...] denn für die bin ich einfach eine Türkin, weil ich das deutsche Aussehen nicht habe, ich habe den deutschen Namen nicht und das ist es eigentlich. Ich habe zwar den deutschen Pass, aber ich werde auch von der Gesellschaft nicht als Deutsche gesehen.“ (Irem)¹

„Ohne Kopftuch gehe ich nicht aus dem Haus...“ – würde dieser Ausspruch von einer älteren Frau, nennen wir sie Else K., stammen, so würde ihm weiter keinerlei Aufmerksamkeit zuteil; wird er hingegen in einem Artikel über junge verschleierte Frauen in Nürnberg von der deutschen Muslima Uta Raja S. geäußert (ROENNEFAHRT 2001: 18), scheinen Unverständnis und Inakzeptanz vorprogrammiert zu sein – Warum?

Mit diesen Aussagen veranschaulichen junge deutsche Nürnbergerinnen, wie präsent die bereits vierzigjährige Gastarbeitergeschichte nicht nur unter Deutschen und ehemaligen Gastarbeitern, sondern auch unter den nachfolgenden Generationen immer noch ist. Im ersten Fall handelt es sich um eine junge deutsche Studentin, deren Eltern vor 30 Jahren als türkische Gastarbeiter² nach Deutschland kamen und sich hier in ihrer neuen Heimat ein eigenes Unternehmen aufbauten. Irem kleidet sich sehr modern, ist selbständig und karrierebewusst und hat seit längerer Zeit den deutschen Pass, wodurch sie rechtlich zu einer Deutschen wurde. Für ihre widersprüchlich erscheinende Antwort gibt es keine entsprechende statistische Kategorie. Ihrer Erklärung zufolge kann sie sich auch deshalb nur schwer als eine Deutsche fühlen, weil Zuschreibungen von außen ihr immer wieder bestätigen „anders“, im Sinne von „nicht deutsch“ zu sein.

Das zweite Zitat stammt von einer jungen deutschen Muslima. Um mit ihrem jetzigen tunesischen Mann eine Ehe eingehen zu können, entschloss sich Uta, zum islamischen Glauben überzutreten. Seither hat sie ihr Leben von Grund auf neu geordnet. Das Kopftuch hält sie für ihr religiöses „Outing“, das schon oft Anlass zu heftigen Auseinandersetzungen mit anderen Deutschen gegeben hat (ROENNEFAHRT 2001: 18). Lässt man beide Frauen vor dem inneren Auge vorbeiziehen oder stellt sie in eine beliebig zusammengewürfelte Gruppe, wer hätte gerade sie als eine Deutsche identifiziert?

Kritische Reflexionen wie diese verdeutlichen, dass die in statistischen Untersuchungen verwendeten eindeutigen nationalen Kategorien durchaus mit Proble-

men behaftet sind. Denn wie Irem und Uta von anderen wahrgenommen, welche kulturellen Raster ihnen gegenüber angelegt und mit Sinnzuschreibungen verknüpft werden, konstituiert unsere alltägliche Lebenswelt und wirkt sich zusätzlich auf zwei weitere Bereiche aus. Zum einen auf die von Außenstehenden wahrgenommene Repräsentation der Stadt Nürnberg, zum anderen aber auch darauf, welches Bild die hier Lebenden selbst von Nürnberg haben. Solche subjektiven Ein- und Ausgrenzungsprozesse wollte ich im Gespräch mit Deutsch-Türkinnen der zweiten Generation im Rahmen meiner Zulassungsarbeit näher erörtern. Wichtig erschien mir hierbei insbesondere die Frage, inwieweit sich diese Prozesse im Kontext ihrer komplexen kulturellen Lebensrealitäten sowohl auf Identitätsprozesse als auch auf die interkulturelle Kommunikations- und Kontaktbereitschaft auswirken.

Bevor ich in die theoretische Identitätsdiskussion einsteigen werde, möchte ich kurz den gedanklichen Aufbau des Artikels erläutern. Der Beitrag stellt sich im weiteren Verlauf drei zentrale Fragen, an denen sich gleichzeitig die Struktur anlehnt:

- Welche stereotypen Fremdbilder können sich noch immer in den Köpfen der Deutschen wie auch der Türken gegenüber der jeweils anderen Gruppe halten? Wie gehen die Deutsch-Türkinnen mit „typisch türkischen“ Zuschreibungen von außen um und welche Handlungsstrategien haben sie im Umgang mit diesen Einordnungen entwickelt?
- Wie sehen die deutsch-türkischen Interviewpartnerinnen ihre eigene Gruppe? Versuchen sie (Sub-)Gruppen zu bilden und welche „deutschen“ und „türkischen“ Teilelemente und Diskurse verwenden sie hierfür?
- Welche Aussagen zu Identifikationsprozessen können auf der Basis von derartigen Ein- und Ausgrenzungsdiskursen getroffen werden? Wie begründen die Deutsch-Türkinnen ihre eigenen Lebenskontexte und wie beschreiben sie ihre Identität?

Bevor ich auf diese Aspekte in Bezug auf die von mir ausgewählte Gruppe der Deutsch-Türkinnen³ näher eingehe, möchte ich den geschichtlichen Hintergrund bzw. Verlauf der türkischen Gastarbeitermigration nach Deutschland kurz nachzeichnen. Daran soll veranschaulicht werden, welche Konsequenzen die zunächst als befristete Form der Arbeitsmigration propagierten Anwerbeverträge selbst vierzig Jahre später noch nach sich ziehen.

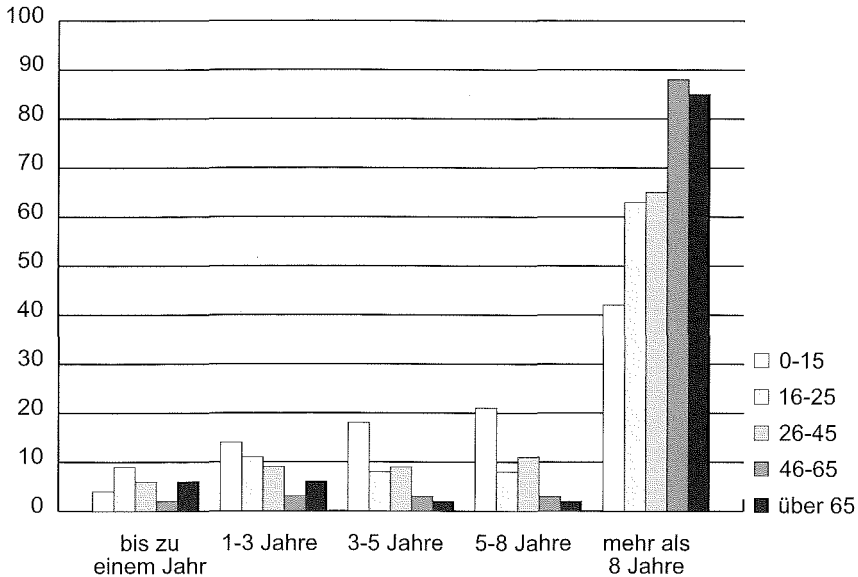
2 Deutsche Gastarbeitergeschichte

Nur kurz rückte/n die Geschichte/n von Gastarbeitern in Deutschland anlässlich des 40. Jahrestages der deutsch-türkischen Anwerbeverträge (30.10.2001) in das öffentliche Interesse. Doch hätte dieses Thema aus gutem Grund eine breitere Diskussion verdient. Die Bevölkerungsstruktur der Bundesrepublik wurde in den letz-

ten vierzig Jahren von keiner anderen Migrationsgruppe stärker beeinflusst als von den seit 1955 aus wirtschaftlichen Gründen angeworbenen Gastarbeiterinnen. Der zahlenmäßig bedeutendste Anteil an Gastarbeitern kam ab 1961 aus der Türkei. Zunächst wurden die Neuankömmlinge nur als zweijährige, später als fünfjährige Arbeitskräfte für die Überbrückung des eklatanten Arbeitskräftemangels im „Wirtschaftswunder-Deutschland“ der 1960er Jahre einkalkuliert. Im Zeitraum zwischen 1961 und 1973 machten sich so rund 740 000 Menschen aus der Türkei auf den Weg nach Deutschland (vgl. SOMMER 1999: 3). Mit der Aufhebung des Familiennachzugsverbotes stieg die Zahl nochmals steil an und überwand bereits 1974 die Eine-Million-Marke. Nur wenige sahen die weitreichenden Folgen dieser wirtschaftspolitisch initiierten Arbeitsmigration. So wurden Theodor Marquard oder Max Frisch völlig überhört, als sie darauf hinwiesen, dass mit den Gastarbeitern nicht nur Arbeitsmaschinen und „Konjunkturpuffer“ für das deutsche Wirtschaftswunder kämen, sondern Menschen, die vielleicht auch langfristig hier bleiben wollten (SOMMER 1999: 5). Erst viel später wurde diesen mahnenden Stimmen mehr Aufmerksamkeit zuteil. Abgesehen von 360 000 Menschen, die in der Hochphase der Rückkehrförderung in den 1980er Jahren in die Türkei zurückkehrten, richtete sich der Großteil der in Deutschland lebenden Gastarbeiterfamilien hier einen neuen Lebensmittelpunkt ein, der für viele zu einer „zweiten Heimat“ wurde (SOMMER 1999: 3). Heute stellen Türken mit rund zwei Millionen bzw. einem Anteil von 27,5 Prozent (2000) an der Gesamtzahl aller Ausländer die größte nationale Minderheit (*Statistisches Bundesamt Deutschland 2002*).

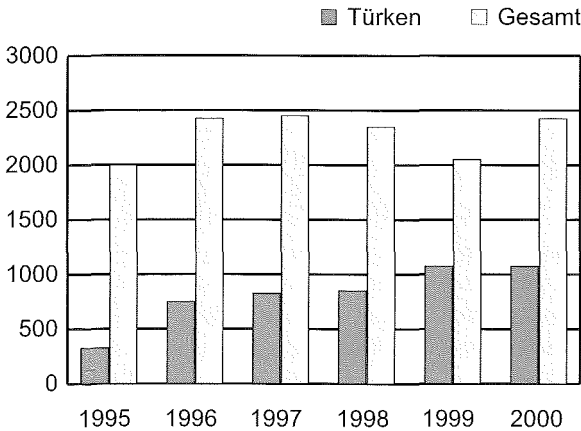
Dieses Größenverhältnis spiegelt sich auch in den demographischen Zahlen Nürnbergs wider. Von insgesamt 488 400 Nürnbergerinnen waren im Jahr 2000 offiziell 88 344 als Nicht-Deutsche gemeldet, darunter rund 26 Prozent Türken (*Amt für Stadtforschung und Statistik 2001*). Zu dieser Gruppe zählen natürlich nicht nur ehemals angeworbene Gastarbeiter, sondern zumeist auch deren Kinder und Enkel, die bereits als zweite und dritte Generation mit türkischem Pass in Deutschland leben. Dies lässt sich etwa daran belegen, dass über alle Altersgruppen hinweg durchschnittlich 64 Prozent der Türken bereits länger als acht Jahre im Bundesgebiet wohnen (*Amt für Stadtforschung und Statistik 2001*). Aber während die (Groß-)Eltern selbst noch als türkische Arbeitsmigrantinnen nach Deutschland kamen, wurden die jüngeren Generationen in Deutschland geboren und wuchsen als türkische Nürnberger auf. Bis vor kurzem verfolgte die Bundesregierung eine restriktive Einbürgerungspolitik, gerade was die Folgegenerationen der Gastarbeiter angeht. Hierin liegt eine wichtige Ursache, weshalb der Ausländeranteil 1999 in Deutschland mit 8,9 Prozent relativ hoch ausfällt, verglichen mit anderen europäischen Ländern wie Frankreich (6,3 Prozent) und Großbritannien (3,8 Prozent; FAINI 2001). Doch mit der Einführung des neuen Staatsangehörigkeitsrechts (2000) wurde eine entscheidende Wendemarke gesetzt. Fortan hat jedes in Deutschland geborene Kind Anspruch auf die deutsche Staatsbürgerschaft, auch wenn beide Eltern Nicht-Deutsche sind. Eine Einschränkung hierfür ist jedoch, dass mindestens ein Elternteil bereits länger als acht Jahre in der Bundesrepublik leben muss. Wie nachfolgende Abbildung veran-

schaulich, erfüllen diese Anforderung bis auf wenige Ausnahmen alle jungen türkischen Mitbürgerinnen in Nürnberg und exemplifizieren somit auch den bundesweiten Trend.



Quelle: Statistisches Jahrbuch der Stadt Nürnberg 2001

Abb. 1: Aufenthaltsdauer nach Altersgruppen



Quelle: Landesamt für Statistik 2002

Abb. 2: Einbürgerungen in Nürnberg

Wirft man weiterhin einen Blick in die Einbürgerungsstatistik der Stadt Nürnberg, so können zwei Trends festgestellt werden (siehe Abbildung 2). Zum einen steigen die Zahlen der Anspruchs- und Ermessenseinbürgerungen unter Türken tendenziell weiter an, zum anderen ist erst ab 2000 wieder eine Zunahme der Einbürgerungen insgesamt zu verzeichnen. Hierfür sind sicherlich die Auswirkungen des neuen Staatsbürgerschaftsrechts verantwortlich. Zum anderen hatten Türken erstmals im Jahr 1999 bei allgemein rückläufiger Tendenz einen Mehrheitsanteil an den Einbürgerungen. Im Grunde spiegelt dies jedoch nur eine Entwicklung innerhalb der türkischen Bevölkerungsgruppe wider, die sich bereits in den Vorjahren abzeichnete.

Insbesondere der starke Anstieg an Einbürgerungen unter türkischen Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen (bis 35 Jahre) auf einen Anteil von 84,7 Prozent an der Gesamtzahl der eingebürgerten Türken in Nürnberg im Jahr 2000 (*Statistisches Landesamt Bayern* 2002), ist auf das im selben Jahr in Kraft getretene neue Staatsbürgerschaftsrecht zurückzuführen. Obwohl nicht nach Altersgruppen differenziert, so wird dieser Trend von SCHNEIDER (2001: 47) auch auf Landesebene bestätigt: „Während 1991 nur 3200 Ausländer in Bayern einen deutschen Pass beantragten, waren es im Jahr 2000 bereits 20 600. Die Bevölkerungsgruppe mit dem größten Interesse an der deutschen Staatsbürgerschaft sind Türken“.

Wie die Zahlen zur allgemeinen Bevölkerungsentwicklung der ehemaligen Gastarbeiter und ihrer Nachfahren in Nürnberg zeigen, stellen diese eine quantitativ nicht zu vernachlässigende Minderheit dar. Dass diese Bevölkerungsgruppe derzeit einen enormen Wandlungsprozess erlebt, ist an den hohen Einbürgerungszahlen erkennbar. Denn mit der Einbürgerung werden sie rechtlich in die deutsche Gesellschaft integriert und können fortan nicht mehr statistisch ausgegliedert werden. Die Motivation für meine Zulassungsarbeit, die diesem Beitrag zu Grund liegt, entsprang dieser statistischen Problematik; denn die Geschichte der Gastarbeitermigration ist keinesfalls abgeschlossen, sondern wirft auch weiterhin wichtige Fragen für sozialgeographische Untersuchungen auf.

3 Von eindeutigen nationalen zu nicht so eindeutigen kulturellen Kategorisierungen: Ein Blick in die „Grauzonen“ der Statistik

Die oben kurz erläuterten statistischen Daten spielen als Ausgangsposition für die Stadtplanung und für politische Zielsetzungen eine wichtige Rolle. Und, was zusätzlich von Bedeutung ist, sie vermitteln einen ersten Eindruck der Situation in Nürnberg. Was aber steckt hinter diesen Zahlen? Welche Konsequenzen und Auswirkungen ergeben sich daraus für Menschen aus und in Nürnberg? Was bedeutet es, dem Pass nach ein Deutscher zu sein, trotzdem aber als Nicht-Deutscher, als Türke oder als Deutsch-Türke wahrgenommen zu werden?

In diesen Fragen und den eingangs zitierten kritischen Aussagen junger Deutsch-Türkinnen wird ein erster wichtiger Aspekt meiner Untersuchung aufgeworfen, nämlich die Bedeutung von nationalen bzw. kulturellen Zuschreibungen. Hierdurch wird – ganz gleich auf welchem „Merkmal“ diese Argumentation basieren mag – Andersaussehenden eine Zugehörigkeit zur selben Gruppe (Nürnbergerin/Deutsche) verwehrt. Diese Konstruktionen basieren vielfach auf vorgezeichneten und subjektiv angeeigneten Vorurteilen und Klassifikationen, die wir zumeist nur an Äußerlichkeiten festmachen. Derartige Repräsentationen der anderen entstehen in Bruchteilen von Sekunden, die zwischen äußerer Wahrnehmung und innerer psychologischer Verarbeitung vergehen. Auch wenn Gottfried Kellers Novelle „Kleider machen Leute“ bereits vor 128 Jahren geschrieben hat, scheint sie diese Konstruktionen und Fremdzuschreibungen mehr als je zuvor auf den Punkt zu bringen. Ich möchte dies an einem Beispiel illustrieren. In der letzten Ausgabe des nachfolgend eingestellten deutsch-türkischen Trend-Magazins „etap“ sind auf der Titelseite eine modern gekleidete, scheinbar emanzipierte junge Frau und ein leger gekleideter Mann Anfang zwanzig abgebildet. Blättert die Leserin eine Seite weiter, so begegnen ihr auf den ersten Blick zwei völlig andere. Wenn man jedoch genauer hinsieht, so wird klar, dass es sich um dieselben Models handelt. Dieses Mal jedoch trägt die Frau einen Schleier und einen grauen bis an die Fersen reichenden Mantel. Der etwas schäbig gekleidete junge Mann stellt seinen islamischen Glauben durch eine Gebetskette offen zur Schau. Das von und für Deutsch-Türken herausgegebene Magazin spielt hier mit nationalen Zuschreibungen, die auf einem an Äußerlichkeiten ausgerichteten Zuordnungsschema beruhen. Durch den unkommentierten Kontrast fällt der Leserin die Aufgabe zu, das Bild mit Sinn zu füllen und aus ihrer persönlichen Erfahrungswelt heraus zu verorten. Beispiele wie dieses zeigen meiner Ansicht nach, dass sich „andere Deutsche“ (ATABY 1994) derartiger nationaler oder kultureller Zuschreibungen sehr wohl bewusst sind und immer wieder damit konfrontiert werden. Sicherlich kann man aus dieser Perspektive auch jeglichen kulturellen und sozialen Bezugssystemen kritisch gegenüber stehen.

Es mag auf der Hand liegen, dass sich mit Hilfe derartiger Grenzziehungen nicht nur „Deutsche“ von „Türken“, sondern auch „Türken“ von „Deutschen“ und „Türken“ von „Türken“ abgrenzen. Diese vielfältigen Perspektiven fanden jedoch in bisherigen Untersuchungen bislang kaum Berücksichtigung. Die Grenzen zum jeweils anderen werden durch die an äußeren Merkmalen festgemachten Sinnzuschreibungen und Kategorisierungen von vielen Seiten eingezogen, sei es auf der Ebene einer Gruppe (Lebensstilgruppen wie den Yuppies) oder eines Individuums (eine „typisch“ türkische Gastarbeiterin). Zweifelsohne spielen diese dichotomen Kategorisierungen in der alltäglichen Erfahrungswelt jedes Einzelnen eine große Rolle, erlauben sie uns doch, in der sozialen Interaktion schnelle Entscheidungen zu treffen. Sie sind somit elementare Bestandteile unserer Lebenswirklichkeit und als Orientierungshilfe unverzichtbar. Der Kompetenz, rasch Entscheidungen treffen zu können, wohnt aber auch die Gefahr inne, Situationen überschnell zu deuten, die Vielfalt der Eindrücke auf das uns Naheliegendste zu reduzieren. Wirft man jedoch

einen Blick hinter diese scheinbar eindeutigen Raster, so erschließt sich ein interessantes, viel komplexeres Bild. Die Aussagen des folgenden literarisch überarbeiteten Interviewausschnitts mögen dies in kritischer Weise veranschaulichen. Die Frage danach, ob eine eingebürgerte (ehemalige) Türkin auch als eine deutsche Mitbürgerin angesehen würde, beantwortet eine Deutsch-Türkin im Gespräch mit dem Schriftsteller ZAIMOGLU eindeutig negativ:

„Da sieht einer einigermaßen deutsch aus, spricht ganz gut deutsch, verhält sich auch einigermaßen deutsch und hat einen deutschen Pass, dann gibt es auch hier keine Probleme. Es wird interessant, wenn jemand zwar hier geboren und aufgewachsen ist und Deutsch spricht, aber gar nicht aussieht wie ein Deutscher und sich gar nicht so verhält wie einer, aber trotzdem behauptet, er wäre Deutscher: Dann kann er seinen deutschen Pass noch so hoch halten, ihm glaubt keiner so richtig, und alle gucken ein bisschen blöd, egal, ob sie das gut finden oder nicht.“ (ZAIMOGLU 1999: 42)

Auf den Punkt gebracht bedeutet dies, nicht etwa die in der Statistik verwendeten nationalstaatlichen Kategorien sind per se unzulänglich. Denn rechtlich ist ein Nationalitätswechsel schnell vollzogen. Vielmehr zeigt das angeführte Zitat, dass es derartige auf äußerlichen Merkmalen basierende Zuschreibungen im Sinne nicht-deutscher Andersartigkeit sind, die einer Akzeptanz von „neuen Deutschen“ als gleichartige und gleichberechtigte Staatsbürgerinnen entgegenstehen. Selbst auf die Gefahr hin, dies hier nur in sehr verkürzter Form erläutern und andeuten zu können, möchte ich im Folgenden Themenfelder wie dieses zunächst in einen wissenschaftstheoretischen Kontext stellen. An dieser Auseinandersetzung lässt sich meiner Ansicht nach sehr deutlich nachvollziehen, wie sich die theoretische Diskussion zu dieser Problematik in den letzten zwanzig Jahren gewandelt hat. Durch eine intensive theoretische wie auch empirische Beschäftigung mit Migrantenbiographien löste man sich immer mehr von den „eindeutigen“ national-kulturellen Erklärungsansätzen. Eifrig wurde nach neuen Entwürfen und Imaginationen gesucht, die an eine postmoderne Lebensrealität und den aktuellen Diskurs über die „Condition of Postmodernity“ (HARVEY 1989) bzw. „The Postmodern, or the Cultural Logic of Late Capitalism“ (JAMESON 1992) anschlussfähig waren.

4 Theoretische Überlegungen zu (kulturellen) Identitätskonzepten

In sozialgeographischen und soziologischen Arbeiten über Gastarbeiter der ersten Generation in Deutschland (BAUMGARTNER-KARABAK und LANDESBERGER 1979 und ROSEN 1986 und RIESNER 1990) wird von einem Migrationskonzept ausgegangen, das Wanderungsphänomene als einen uni- bzw. bidirektionalen Prozess mit einem klar nationalräumlich definierbaren Herkunfts- und Ankunftsbezug definiert. Einflüsse aus beiden Kulturen wurden zunächst als Parallel-Existenzen (ELSAS 1983) betrachtet oder anhand von Kulturkonflikttheorien (AUERNHEIMER 1988) analysiert. Erst in den 1990er Jahren setzten sich Untersuchungen kritischer mit Phänomenen

auseinander, die keinesfalls eindeutige Lösungen anzubieten schienen, wie etwa die Fallbeispiele von Nachfahren ehemaliger Gastarbeiter in Großbritannien (EADE 1992) und Deutschland (ATABY 1994) zeigen. Neuere Untersuchungen schlagen zur Veranschaulichung von kultureller Identitätsbildung die Metapher eines flexibel gestaltbaren Patchworks bzw. „crazy quilts“ (ATABY 1994 und Keupp 1990) vor. Die in diesen Abhandlungen erläuterten kulturellen und identitätsbezogenen Konflikte der untersuchten Personen basieren jedoch noch immer auf einem Ansatz, der sowohl von der Existenz einer individuellen Identität („core-identity“) als auch eines eindeutigen Kulturkonzeptes („core culture system“) innerhalb eines nationalkulturellen Raums ausgeht (HALL 1996: 275). Insbesondere Untersuchungen zu türkischen Gastarbeiterinnen setzten sich mit dieser im Grunde genommen äußerst problematischen Annahme bislang nicht auseinander. Denn kritisch könnte angemerkt werden, dass Nationen, wie etwa die Türkei, selbst nur gedanklich geschaffene Konstrukte, „imagined communities“ (ANDERSON 1983) und flächenstaatliche „Einheiten“ darstellen. Im Grunde genommen können diese anhand ihrer eigenen Merkmale, zu denen etwa HECKMANN (1992: 52-3) eine „historische Entwicklungsstufe von Gesellschaften“, ein „ethnisches Kollektiv“ und ein geographisch zu verortendes zentrales „Staatsgebiet“ zählt, dekonstruiert werden. Dem „Vielvölkerstaat“ Türkei (HÖHFELD 1995: 66) eine „nationale Identität“ zu attestieren ist an sich schon eine sehr vereinfachende Annahme, die jegliche kulturellen und regionalen Differenzierungen ignoriert. Dieser Fehler potenziert sich aber, wenn, wie im Falle der Patchworkidentität, unterschiedliche national-kulturelle Identitätsbezüge (deutsch-türkisch) miteinander verwoben werden.

Natürlich soll hier nicht bestritten werden, dass Nationalstaaten auf politischer Ebene nach wie vor eine äußerst wichtige Rolle spielen. Dennoch bleibt zu hinterfragen, ob diese einheitsstiftenden nationalen Diskurse oder „national narratives“ (BHABHA 1990) nicht gleichzeitig auch in einem machtbeladenen Konkurrenzverhältnis mit anderen Bezügen, wie etwa sozialen Milieus, Gender und Generationen stehen; denn wie weit würde die Aussagekraft von Kategorisierungen wie „deutsch“ oder „türkisch“ bei folgender biographischer Skizze einer „neuen Deutschen“ mit türkischen Eltern reichen? Sheila Malek (20) wurde in Passau geboren und lebt dort als deutsche Staatsbürgerin zusammen mit ihren aus der Türkei zugewanderten Eltern. Derzeit studiert sie Jura in Passau, wurde 2001 zur Miss Bayern gewählt und von der CSU publikumswirksam als neues Mitglied begrüßt (vgl. Süddeutsche Zeitung, 19.6.2001). Der Versuch hier eindeutige nationale und kulturelle Maßstäbe anzulegen, ist eigentlich schon von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aber gerade solche in einem einzigen Subjekt komprimierten Gegensätze fordern zu einer differenzierten Auseinandersetzung heraus. Die aktuelle Diskussion derartiger Identitätselemente lehnt sich an Konzepte wie der „Transmigration“ (PRIES 1997) an. Die permanent zwischen den verschiedenen „Scapes“ (ALBROW 1996) oder „transnationalen sozialen Räumen“ Reisenden verorten bzw. spannen ihre „transkulturelle“ Lebenspraxis zwischen verschiedenen Bezugssystemen und Räumen auf (PRIES 1997: 16). Es wird grundsätzlich abgelehnt, den Anspruch auf eine weitere Metanarration

einzufordern. Vielmehr versucht man, neue Wege in Richtung poststrukturalistischer, postmoderner Konzepte einzuschlagen. Derzeit diskutierte Ansätze sehen Identität demnach als einen relationalen Prozess, als eine soziale Konstruktion, in der das Individuum durch vielseitige Einwirkungen beeinflusst und permanent dazu ange-regt wird, in der Aushandlung mit sich selbst und der sozialen Umwelt fortwährend neue Identitätsbezüge zu vereinbaren und kreative, befriedigende Aushandlungs-kompromisse zu kreieren. WOODWARD stellt dabei ihrer postmodernen Auffassung von Identität einen wichtigen Aspekt zur Seite: Verschiedene Identitätsbezüge gleichen ihrer Meinung nach nicht etwa einem beliebigen Spiel mit unterschiedlichen Identifikationen, sondern sind elementare Bestandteile unserer alltagsweltlichen Orientierung. „Identities in the contemporary world derive from a multiplicity of sources – from nationality, ethnicity, social class, community, gender, sexuality – sources which may conflict in the construction of identity positions and lead to contradictory fragmented identities. Each of us may experience some struggles between conflicting identities based on our different positions in the world, as a member of a particular community, ethnicity, social class, religion, as a parent, as a worker or as unemployed. However, identity gives us a location in the world and presents the link between us and the society in which we live.“ (WOODWARD 1997: 1)

Im Gegensatz zur Patchwork-Identitätskonzeption gehen in einer solchen als hybrid konzipierten Identifikation alle Komponenten der sozial innerhalb des Diskurses konstruierten Identität ineinander über, die Grenzen verwischen (HALL 1996: 4). So kann sich in Anlehnung an das poststrukturalistische „liminality“-Konzept von SOJA ein fragmentiertes „Identitätselixier“ mit sich ständig verändernder Konstellation bilden. In diesem Zusammenhang ist sicherlich der prozessbetontere Begriff „Identifikation“ vorzuziehen. Für meine Untersuchung war von Interesse, ob bzw. inwiefern es vielleicht Hinweise auf diese theoretischen Konzepte in den Lebenskontexten der Deutsch-Türkinnen geben könnte. Durch die Erörterung dieser Themenkomplexe anhand von ausgewerteten narrativen Interviews mit einer Gruppe ausgewählter deutsch-türkischer Nürnbergerinnen sollen sich Einstellungen und Perspektiven der Deutsch-Türkinnen (soweit mir diese interpretativ zugänglich sind) zu ihren eigenen Lebenskontexten und kulturellen Identitäten eröffnen. Jedoch muss ich hier einschränkend darauf hinweisen, dass diese theoretischen Überlegungen zu Hybridität in Bezug auf Identität und Kultur nicht als Theorien betrachtet werden können, die ohne weiteres in die empirische Praxis umzusetzen sind. Auf diese Einschränkung wird auch von Friedman hingewiesen: „Die theoretische Position hybrider Kulturen lässt sich nicht an die empirische Beobachtung alltäglicher Praxis rückbinden, da diese immer nur vom Standpunkt des Betrachters, nicht aber aus Sicht des Akteurs hybride ist.“ (FRIEDMAN 1999, zit. in BOECKLER 1999: 182)

Auch wenn diese theoretischen Diskurse nur als eine neue, „radikalisierte Lesart“ (BOECKLER 1999: 182) oder eine gedankliche Hilfskonstruktion verstanden werden können, so schaffen sie dennoch Raum für „unorthodoxe“ Ansätze, andere Perspektiven und neue, empirische Umsetzungsversuche zu so komplexen Themen, wie

Identität und Kultur in unterschiedlichen Lebenskontexten (vgl. dazu auch BLUNT und WILLS 2000 und BONDI 1990).

5 Perspektivische Darstellungen von Stereotypen, Differenzierungen und kulturellen Identitätsentwürfen

Einen interessanten Aufschluss zu Themen wie kulturelle Identität und Lebenskontexte in verschiedenen sozio-kulturellen Bezügen bieten Konstruktionen und kritische Reflexionen von Stereotypen. Wie bereits angedeutet, werde ich zunächst auf stereotype Bilder von Türken in den Köpfen der Deutschen eingehen. Diese Zuschreibungen werden jedoch aus einer eher ungewöhnlichen Perspektive vorgestellt. Im Gespräch mit den interviewten deutsch-türkischen Nürnbergerinnen wollte ich erfahren, welche Fremdeinschätzungen ihrer Meinung nach Deutsche ihnen bzw. den Türkinnen gegenüber haben. Anhand dieser Frage beabsichtigte ich zu erörtern, inwieweit sie den von deutscher Seite repräsentierten Teilelementen zustimmen und sich dieser vielleicht selbst bedienen. Mit diesem Themenkomplex verknüpfte ich eine weitere Abgrenzungsdiskussion. Mich interessierte, ob die befragten Deutsch-Türkinnen ihre „Gruppe“ als Einheit sehen oder versuchen, verschiedene Subgruppen auszugliedern. Durch derartige Abgrenzungsdiskurse und Grenzkonstruktionen angeregt, wollte ich herausarbeiten, was dadurch über ihre eigenen (kulturellen) Identitäten ausgesagt werden könnte.

Klar herausstellen möchte ich jedoch, dass sicherlich einige inhaltliche Nuancen in den Aussagen der Interviewpartnerinnen durch die für diesen Artikel getroffene Auswahl an Textpassagen nicht bis ins letzte Detail ausdifferenziert werden können. Trotz dieser aus Platzgründen notwendigen Einschränkung beabsichtige ich, den Grundtenor der Interviewpartnerinnen so aussagetreu wie möglich zu treffen und die Meinungsbilder der deutsch-türkischen Frauen angemessen repräsentieren zu können. Damit weiterhin nicht der Eindruck entsteht, dass hier nur *über* Deutsch-Türkinnen reflektiert wird, versuchte ich anhand einer zweiten Interviewphase, erste Interpretationsansätze *mit* den Frauen zu diskutieren. Zusätzlich beteiligten sich einige Deutsch-Türkinnen mit Übersetzungen von relevanten türkischen Texten und Nachfragen sehr konstruktiv an dieser Untersuchung.

5.1 Wie sehen Deutsche Türkinnen?

„Die normale türkische Familie in den Köpfen der Deutschen? Fünf, sechs Kinder, die Frau verschleiert, geht putzen. Der Mann arbeitet in der Fabrik, ungepflegt. Wohnung zu klein, fahren aber einen Bomben-Mercedes und die Kinder, ja, die sind auf Hauptschulen und sprechen eine vulgäre Sprache.“ (Irem)

„Meistens ist es so, dass es oftmals fortgeführt wird, von den Eltern. Dass die Kinder dann auch in Fabriken arbeiten oder so. Oder halt, ein bisschen höher als ihre Eltern schon, eine

Ausbildung machen, vielleicht, aber dass sie jetzt richtig studieren, eigentlich sehr wenige. Gibt's zwar, aber nicht sehr viele.“ (Aylin)

Die Aussagen der Deutsch-Türkinnen verdeutlichen, dass sie die stereotypen Fremdeinschätzungen von Deutschen gegenüber einer „typischen“ türkischen Gastarbeiterfamilie durchwegs mit negativen Assoziationen verbinden. Solche Vorurteile, mit denen Deutsche unter anderem auch den Deutsch-Türkinnen begegnen, sind den Interviewpartnerinnen sehr wohl bewusst. Neben diesen als „traditionell“ kategorisierten Türkinnen wurde in den Interviews ein weiteres Extrem angesprochen. Zu dieser Gruppe zählen die Frauen „Möchte-Gerne-Türken“ (Irem) und „aufgestylte“ Deutsch-Türkinnen, die in den Augen einer Deutschen dem klassischen Vorurteil gegenüber solchen (Deutsch-)Türkinnen entsprechen würden, die „sich als Schlägerweiber und so aufführen und aus dem kleinsten Ding immer gleich Stress machen...“ (Meryem). Ayses persönliches Meinungsbild geht mit Meryems Aussage konform: „Die Mädels sind aufgedonnert als was weiß ich was (...), ich finde das nicht normal.“ Die Frauen reproduzieren in diesen Aussagen nicht nur deutsche Stereotypen gegenüber Türken, wie etwa das traditionelle Gastarbeiterimage (Irem) und die negative Bildungseinstellung (Aylin). In ihren weiteren persönlich gefärbten Darstellungen lassen sich interessanterweise auch sehr viele „deutsche“ Teilelemente finden, die Grenzen zwischen ihrer von außen eingeschätzten deutschen Fremdperspektive und ihrer eigenen Position fließen teilweise sogar ineinander über. Hieraus könnte auch der Schluss gezogen werden, dass die Nürnbergerinnen kulturellen Vorurteilen mit verschiedenen Handlungsstrategien begegnen: Einerseits integrieren sie Teilelemente deutscher Stereotype gegenüber Türken in ihre eigene Argumentation, andererseits verwischen sie die Grenzen zwischen der deutschen Fremdperspektive und ihrem eigenen Meinungsbild, wobei sie jedoch großen Wert darauf legen, sich selbst als „andere“ deutlich von der eher negativ assoziierten Gruppe der älteren Gastarbeitertürken und den jüngeren auffälligen Deutsch-Türkinnen abzuheben. Irem argumentiert dahingehend, dass ihr viele durch den erfolgreichen Lebensentwurf (Abitur, Studium) und das moderne äußere Erscheinungsbild eine türkische Herkunft schlichtweg nicht zutrauen würden:

„Aber man versucht, eine gesamte Gesellschaft in einen Schuh, in eine Form zu pressen und zu sagen ‚ihr seid alle so‘. Und es ist auch so, dass normale Türken, die normal sind und eben kein Kopftuch tragen oder die ein bisschen gebildeter sind, nicht als Türken wahrgenommen werden von der Gesellschaft. Das sind dann die, ich bin zum Beispiel entweder eine Spanierin, oder ich bin eine Italienerin oder vielleicht sogar eine Chinesin, Thailänderin, alles. Aber ich bin keine Türkin. Das letzte, was die Leute bei mir denken ist Türkin.“

Auf diese Ein- und Ausgliederungsdiskurse bzw. die von Irem angedeutete Skepsis gegenüber eindeutigen Kategorisierungen wird später noch genauer einzugehen sein. Denn welche stereotypen Gruppen die Gesprächspartnerinnen aufgrund äußerer Einflüsse reproduzieren oder auch ablehnen und von welchen (konstruierten) Anderen sie sich abgrenzen wollen, lässt sicherlich auch interessante Schlüsse auf ihre eigenen Lebenskontexte und Identifizierungen zu.

5.2 Wie sehen die Interviewpartnerinnen andere Deutsch-Türkinnen in Nürnberg?

In den sehr offen geführten Interviews kamen meine Gesprächspartnerinnen immer wieder auf heterogene Beschreibungen ihrer eigenen Gruppe, die „deutsch-türkischen Nürnbergerinnen der zweiten Generation“, zurück. Diese weisen aufgrund ihres Genders, Alters und nicht zuletzt ihres kulturellen Hintergrundes für eine Außenstehende durchaus viele Gemeinsamkeiten mit den Interviewten selbst auf. Aus der Vertiefung dieser gruppenbezogenen Aspekte konnten interessante Abgrenzungen von anderen gleichaltrigen Deutsch-Türkinnen herausgearbeitet werden. Veranschaulichen möchte ich dies anhand des Kopftuchs als einem Symbol für traditionelle Lebensentwürfe auf der einen und provozierendem Outfit auf der anderen Seite. Diese beiden Aspekte werde ich auch deshalb immer wieder zur Illustration aufgreifen, da sich die öffentliche Diskussion in polarisierender Weise auf diese Attribute zu beschränken scheint (GOTHE 2001). Ein Anstoß für meine Arbeit lag nicht zuletzt auch darin, eine differenziertere Sichtweise anzuregen.

Die äußerlich diesen beiden Extremen nicht entsprechenden Interviewpartnerinnen werden in ihrem Alltag vor eine schwierige Aufgabe gestellt. Sie finden sich selbst in der Situation wieder, im Kontext von sozialer Kommunikation und Interaktion auf Grenzdiskurse zurückgreifen zu „müssen“. Mit solchen Ein- und Ausgrenzungen versuchen sie sich von Anderen zu differenzieren, ihre Position nach außen hin deutlich durch die Kontrastierung hervorzuheben und so vielleicht „leichter“ zu ihrer eigenen Position zu finden. Gleichzeitig werden sie aber auch vor das Problem gestellt, ihre eigene Positionierung innerhalb verschiedenster soziokultureller Kontexte erklären oder rechtfertigen zu können. Wie derartige Grenzdiskurse tatsächlich geführt werden und wie andere aufgrund von äußeren Merkmalen in ein Ordnungsschema eingepasst werden, möchte ich am Beispiel der Kopftuch-Diskussion ausführlich erläutern. Im Zusammenhang mit unterschiedlichen Lebenskontexten junger Deutsch-Türkinnen greift etwa Betül auf eine traditionell-religiöse Deutung von Kopftuchträgerinnen zurück. Für sie symbolisiert das Kopftuch einer (türkischen/deutsch-türkischen) Frau entweder ihre eigene bzw. die traditionell patriarchalische, religiöse Einstellung ihrer Familie:

„Ich glaube, dass die meisten so denken, dass sie, wenn sie die Haare offen tragen, dass sie dann die Männer ... auffordern, so nach dem Motto ‚ja, macht mich an‘ oder so. Dass sie sich halt praktisch behüten, die Männer nicht provozieren.“ (Betül)

Das Kopftuch wird von ihr als ein Zeichen für Rückständigkeit und eine patriarchalische Unterordnung der Frau verstanden. Diesem Verständnis würden überzeugte, emanzipierte Muslima mit Argumenten widersprechen wie „das Stück Stoff ist nicht Symbol für Rückständigkeit oder weibliche Unterdrückung, sondern eine ethische ‚Ansichtssache‘“ (GASEROW 1999: 41) bzw. eine selbstbewusste Identifizierung mit dem Islam. Obwohl die Interviewpartnerinnen Frauen, die das Kopftuch aus religiöser Überzeugung heraus und nicht aufgrund von sozialem Druck der Fa-

milie oder des Mannes tragen, respektieren, sprechen sich einige deutlich gegen eine öffentliche Akzeptanz aus:

„Also ich bin der Meinung, dass einige, die so krass denken, mit den Kopftüchern und so, schon lieber in die Türkei gehen sollten, wenn sie sich hier nicht anpassen können. Weil hier ist man einfach, hier ist man in einem Land, was liberaler ist und wenn sie selbst nicht so liberal sind, dann sollten sie besser dort hingehen, wo sie hingehören.“ (Betül)

Natürlich wäre hier einzuwenden, dass in der Türkei Kopftuchträgerinnen z.B. kein Zugang zu öffentlichen Gebäuden und Institutionen gewährt wird. Zusätzlich wird an diesen und ähnlichen Äußerungen gegenüber weiteren ausgegliederten Subgruppen junger Deutsch-Türkinnen der enorme Abgrenzungs- und Rechtfertigungsdruck deutlich. Dieser äußert sich etwa in dem Wunsch, nicht mit jenen stigmatisierten Frauen in eine negativ assoziierte Schublade von Deutsch-Türkinnen gesteckt zu werden, die ja eigentlich erst sowohl von ihrer eigenen Seite als auch von der eingeschätzten deutschen Perspektive konstruiert wird. Andere Frauen hingegen kritisieren diese einfache, lediglich auf Äußerlichkeiten basierende Zuweisung, wie sie etwa von Betül und anderen Befragten vertreten wird:

„Das kann man nicht immer an Äußerlichkeiten festmachen, glaube ich. Es gibt welche, die Kopftuch tragen, von denen kann man ausgehen, dass sie eher traditionell denken. Aber es gibt auch welche, die kein Kopftuch tragen und trotzdem traditionell denken. Also ich würde nicht unbedingt sagen, dass man immer gleich sagen kann, ah, die hat kein Kopftuch, deswegen muss sie modern denken.“ (Aylin)

„Es [Kopftuch] ist nicht Teil der türkischen Kultur, sondern ein Teil des Islam. Ich finde, wenn Frauen, die Kopftuch tragen, oder dass Türkinnen sofort in die Kategorie Kopftuchträgerinnen geschlossen werden, ist etwas, was mich sehr stört. Weil es ist nun einmal der Islam und nicht die Staatsangehörigkeit (...) und hier sticht's, ich weiß nicht, warum das sofort ins Auge sticht. Und Kopftuch, oder Kopftuchträgerinnen, das sind Türkinnen.“ (Irem)

Aylin und Irem gehen über die bereits angesprochenen Symbolinterpretationen der Verschleierung als erkennbares Merkmal für „Rückständigkeit“ und der durch das (vielleicht) aufoktroyierte Kopftuch äußerlich erkennbar patriarchalisch untergeordneten Frau hinaus. Mit dem Kopftuch wird für Irem ein weiteres Erkennungsmerkmal bestätigt, nämlich eine vom Außenbetrachter nicht hinterfragte nationale Zuschreibung zur Türkei. Durch solche einfachen Schubladenkategorisierungen sind ihrer Meinung nach Misstrauen, Konflikte und Intoleranz im Kontext einer zwar multikulturellen, aber nicht zu interkultureller Kommunikation und Interaktion fähigen Gesellschaft vorprogrammiert (siehe zweites Eingangszitat). Sie fordert für sich, wie auch für andere in Deutschland aufgewachsene „normale“ Deutsche, deren Eltern oder Großeltern noch einen Migrationshintergrund aufweisen, auch als das wahrgenommen und akzeptiert zu werden, was sie sind: Deutsche. Sollte sich die Leserin an dieser Stelle an die eingangs zitierte Aussage Irems erinnern, so wird sie zu Recht einen offensichtlichen Widerspruch entdecken. Irem scheint ihre Herkunft trotz der progressiven Forderungen, endlich auch als eine Deutsche wahrgenommen

zu werden, selbst zu widersprechen, wenn sie in gegebener Situation auf die Frage nach ihrer Herkunft mit „Türkei“ antwortet. In der Analyse der Interviewtexte fielen mir derartige Widersprüche in den Aussagen der Gesprächspartnerinnen als ein immer wiederkehrendes Element auf.

Zwar ließen sich derartige Abweichungen mit der recht offenen empirischen Vorgehensweise erklären, jedoch wollte ich mich mit dieser einfachen Antwort nicht zufrieden geben. Um noch intensiver auf die beschriebenen Aussagen und Widersprüche zu den Lebenskontexten und Identitätsbeschreibungen meiner Gesprächspartnerinnen eingehen zu können, interviewte ich die sechs Nürnbergerinnen im Abstand von einem halben Jahr ein zweites Mal. In diesen Gesprächen konfrontierte ich die Frauen auch mit ihren eigenen, mir teilweise widersprüchlich erscheinenden Aussagen und lenkte die Unterhaltung noch einmal intensiv auf ihre derzeitigen Lebensrealitäten. Durch diese erneute Befragung ergaben sich zum Teil völlig veränderte oder relativierte Selbstdarstellungen, die bei einer einphasigen Erhebung ausgeblendet worden wären. Ich werde versuchen, die – wie ich meine – sehr spannenden Entwicklungen in den Diskursen der Frauen so weit wie möglich in die Diskussion einzubinden.

Nach dieser ausführlichen Erläuterung der Kopftuch-Problematik möchte ich auf weitere von den befragten Nürnbergerinnen ausgegliederten Subgruppen unter den Deutsch-Türkinnen eingehen. Neben den ‚Kopftuchtürkinnen‘ wurde von den interviewten Frauen eine weitere angesprochen, nämlich die ‚Outfit-Deutsch-Türkinnen‘ oder „Möchte-Gern-Türkinnen“ (Irem). Ayse verwendet auch für die Beschreibung dieser Subgruppe wieder durchwegs negative Assoziationen:

„Ja die Mädels, sage ich mal, die sind immer aufgestylt wie sonst noch was. Obwohl halt gar nichts los ist, die gehen nur zum Einkaufen in die Stadt. Und naja, bei den Jungs kann ich nur sagen, die haben ein Kilo Gel im Haar und vielleicht fahren sie noch mit einem BMW Cabrio ‘rum, Musik laut und da weiß ich dann sofort, das ist ein Türke. Und ich sage mal so, ich mag das nicht besonders.“ (Ayse)

An Interviewpassagen wie dieser kann man sehr gut nachvollziehen, wie diese in der deutschen Gesellschaft weit verbreiteten „typisch türkischen“ Klischees (man denke nur an die Kabarettisten Erkan und Stefan) gegenüber den Outfit-Deutsch-Türkinnen auch von den Gesprächspartnerinnen reproduziert werden. An den Aussagen wird ebenso wie bei den Textpassagen zur Gruppe der Kopftuchtürkinnen deutlich, dass hier eine Einordnung bzw. Abgrenzung von anderen Gleichaltrigen aufgrund von äußeren Merkmalen (Kleidung) und Vorurteilen getroffen wird. Die Möglichkeit, dass diese gleichaltrigen „aufgestylten“ Zweit-Generations-Türkinnen eventuell ebenso wie sie selbst Deutsche sein könnten, wird von Ayse und vielen anderen Interviewpartnerinnen nicht reflektiert. Ayse versucht das Verhalten dieser auffälligen deutsch-türkischen Frauen mit inneren Differenzen zu erklären „[...] die wollen zugleich modern sein, aber auch richtig türkisch sein.“ Ihre negative Einstellung gegenüber dieser Gruppe steht jedoch in direktem Kontrast zu ihren früheren, eher toleranteren Aussagen. Meryem geht in ihren Reflexionen noch einen Schritt

weiter. Für sie ist die auffällige Verhaltensweise von Outfit-Deutsch-Türkinnen mit einem tieferen Beweggrund, einem Integrationskampf, zu erklären:

„Ich weiß nicht, was die Leute dazu bewegt, sich so aufzuführen. Vielleicht ist es der Kampf, integriert zu werden. Zu wissen, dass man eigentlich gehasst wird und sich vorstellt, ja ich muss jetzt was dagegen tun und ich muss stark sein. Und alles dafür tut, damit die sehen, dass man sie nicht unterdrücken kann. Dass das vielleicht so ein Kampf von denen ist. Weil von den Eltern kriegen sie nichts anderes mit, denke ich mal. Ja, die Deutschen hassen uns und die sind so und die sind so. Wir werden immer benachteiligt. Und bei Kindern kann sich sehr schnell mal was aufbauen. Die haben dann ihre eigenen Vorstellungen, vor allem, wenn sie in der Pubertät sind und sich irgendwie nicht integrieren können, sei es Aussehen, sei es Verhalten.“ (Meryem)

Meryem, die in ihrer Aussage stellvertretend für alle Gesprächspartnerinnen steht, sieht die Extremgruppen Kopftuchtürkinnen oder Outfit-Deutsch-Türkinnen unter den deutsch-türkischen Nürnbergerinnen der zweiten Generation sogar in der Mehrheit. Allerdings wird dieser binären Opposition noch eine weitere Gruppe hinzugefügt: die widersprüchlich erscheinenden Deutsch-Türkinnen. Diese Frauen verstoßen aus Sicht der Interviewpartnerinnen in mehrfacher Weise gegen „normale“ Einordnungsraster. Sie werden als Frauen beschrieben, die das Kopftuch entweder nur zu Hause bei den Eltern tragen „[...] und sobald sie um die Ecke sind, das Kopftuch in der Tasche verschwinden lassen“ (Irem) und „[...] Schleier ab und Schminke drauf und die Haare toupiert und das kürzeste Zeug angezogen ... und kurz bevor sie wieder nach Hause kommen, ziehen sie sich wieder an und schminken sich ab und machen auf die Alte“ (Meryem). Lale berichtet von ähnlichen persönlichen Verwandlungsprozessen während ihrer Kindheit und Schulzeit, die sie unter enormen psychischem Druck zu einer permanenten Verwandlungskünstlerin mutieren ließ, denn „zu Hause war ich Türkin, draußen musste ich Deutsche sein“ (Lale). Neben derartigen Anpassungsprozessen führen einige Gesprächspartnerinnen auch permanent nach außen getragene Inkongruenzen im äußeren Erscheinungsbild von anderen Deutsch-Türkinnen auf familiäre bzw. patriarchalische Machtausübung zurück. Solche Inkongruenzen werden für die Frauen durch Bilder verkörpert:

„Die Familie zwingt sie zwar, das Kopftuch zu tragen, aber ich habe genug Mädchen gesehen, die hatten so einen engen Body an, dass sie sexier gewirkt haben als jede, ja, was weiß ich, mit einem durchsichtigen Top oder sonst was. Oder die Eine hat einen weißen Rock angehabt und keinen Unterrock und man hat alles gesehen. Wir haben ein türkisches Sprichwort dafür, „die haben zwar den Kopf bedeckt, dafür aber den Hintern frei.“ (Irem)

Derartige „Brüche“ im Erscheinungsbild und in den Handlungen werden auch von anderen Gesprächspartnerinnen beschrieben. Es stellt sich die Frage, ob die zunächst klar abgegrenzten und polarisierten Gruppendarstellungen von Deutsch-Türkinnen in traditionelle Kopftuchtürkinnen und provozierende Outfit-Deutsch-Türkinnen überhaupt aufrecht zu erhalten sind. Den vorab noch so klaren Einordnungsrastern der Gesprächspartnerinnen entziehen sich diese abweichenden Erscheinungsbilder, sie durchkreuzen jegliche Kategorisierungs- und Vereinheit-

lichungsversuche. Das Bild der Deutsch-Türkinnen löst sich somit in vielfältigste Gegensätze und Inkongruenzen auf. Viele Frauen können mit derartigen Widersprüchen und offenen Brüchen nur wenig anfangen. Teilweise schlägt die zu Anfang des Gesprächs geäußerte Akzeptanz religiös überzeugter Kopftuchträgerinnen in Unverständnis, teilweise sogar in offene Aversionen um, wie etwa Betüls polemisierende Aussage verdeutlicht:

„Na, wenn sie sich schon so fest an ihre Tradition kleben, Kopftücher tragen, kein Schweinefleisch essen und so, dann sollen sie auch so was [Rauchen] lassen. Oder auch Autofahren. Sollten doch überhaupt keinen Führerschein machen!“ (Betül)

Für die Lebensrealitäten dieser von Deutsch-Türkinnen selbst so unterschiedlich beschriebenen Gruppe bedeutet dies, dass trotz der gemeinsamen Merkmale des Genders, der Altersgruppe und dem kulturellen Bezug ihrer Familienangehörigen zur Türkei alle holzschnittartigen Kategorisierungsversuche im Grunde nur verschiedene Konstruktionen von und Vorurteile gegenüber „anderen“ hervorbringen. Dadurch haben diese Zuschreibungen auch enorme Auswirkungen auf die soziale Kommunikation, Interaktion und Kontaktbereitschaft im Alltag.

Gerade aus den fast durchgehend negativ geäußerten Einstellungen der interviewten Frauen gegenüber den drei Subgruppen von anders aussehenden Deutsch-Türkinnen der zweiten Generation, nämlich den Kopftuchträgerinnen, Outfit-Deutsch-Türkinnen und den widersprüchlich erscheinenden Deutsch-Türkinnen, lassen sich interessante Schlussfolgerungen ziehen. In ihren Abgrenzungsdiskursen greifen die Frauen oft ganz pragmatisch der jeweiligen Argumentation angepasst sowohl auf „deutsche“ und „türkische“ Teilelemente zurück. Viele Interviewpartnerinnen integrieren aber auch eine Art kritisch-reflexive „Zwischenperspektive“, die von einem schwer fassbaren „anderen“ Standpunkt aus Einblick in beide Seiten hat, ohne dabei klare Position für die eine oder andere beziehen zu müssen. Hieraus könnte auch die Fragestellung abgeleitet werden, ob diese Prozesse nicht vielleicht auch als Hinweis auf gedanklich in den Subjekten konstruierte „transkulturelle soziale Räume“ (PRIES 1997) interpretiert werden könnten, die sich im soziokulturellen Bezugsfeld der Deutsch-Türkinnen auch äußerlich manifestieren.

5.3 Wie positionieren sich die Deutsch-Türkinnen selbst im Geflecht von Zuschreibungen und Identitätsaushandlungen?

In diesem letzten Abschnitt möchte ich diskutieren, was die vorab erörterten Grenzziehungen von anderen deutsch-türkischen Nürnbergerinnen vielleicht auch über ihre eigenen Identifizierungen und kulturellen Identitäten aussagen können. Alle Interviewpartnerinnen bezeichnen sich als „moderne Deutsch-Türkinnen“ (u.a. Meryem) und lehnen das ihnen oftmals von der älteren Gastarbeitergeneration vorgeworfene Image assimilierter Deutsch-Türkinnen, auch „Almanci“ genannt, vehement ab:

„Almanci bedeutet, dass du deine alte türkische Tradition, Kultur, Religion und alles aufgegeben hast und die deutsche übernommen hast. Und ja, da wird man dann beschimpft, ja mit Almanci. ‚Alman‘ heißt eigentlich deutsch, also ‚Deutschländer‘. So in der Art, ihr habt ja alles Deutsche übernommen und eure eigenen [Kultur] vernachlässigt oder völlig aufgegeben. Aber die Leute, die das sagen, sind für mich eher die Zurückgebliebenen.“ (Aylin)

Abgrenzen wollen sie sich nachdrücklich von drei anderen Gruppen deutsch-türkischer Frauen, von den traditionellen Kopftuchtürkinnen, den Outfit-Deutsch-Türkinnen und der ihrer Meinung nach heterogensten Gruppe der widersprüchlich auftretenden Deutsch-Türkinnen, wie ich schon eingehend erläuterte. Ihr eigenes Image als „normale Deutsch-Türkinnen“ sehen sie durch die beiden ihrer Ansicht nach das öffentliche Bild dominierenden extremen Repräsentationen in Gefahr (Meryem, Ayse). Bezeichnend ist in diesem Kontext, dass sie sich selbst durch eine sehr interessante Argumentationslinie von anderen Deutsch-Türkinnen abzugrenzen versuchen. Folgt man dieser aufmerksam, so ergeben sich erstaunliche Ähnlichkeiten mit den stereotypen Kategorisierungsmustern von Deutschen, allerdings sind Zuschreibungen wie „traditionelle“ und „moderne“ Deutsch-Türkinnen nun in die Aussagen der Interviewpartnerinnen integriert (Betül, Ayse). Hier lässt sich noch ein weiterer Gedanke einfügen: Die beiden Extremgruppen erleichtern die eigene Positionierung der Frauen, denn erst durch die Konstruktion von zwei klar abzugrenzenden und an äußeren Merkmalen zu definierenden Gegenpolen können sie sich dazwischen als „normale“ Deutsch-Türkinnen in der Minderheit verorten. Die in der Überzahl eingeschätzten zwei bzw. drei Gruppen der „anderen“ entstehen ja erst aus Prozessen der Wahrnehmung, Selektion und Interpretationen ihrer eigenen Lebensrealitäten. Da sich derartige Gruppenkonstruktionen sicher auch in den Köpfen anderer Nürnbergerinnen abspielen, wird klar, weshalb unauffällige, d.h. den gängigen Kategorien nicht entsprechende junge Frauen für Außenstehende im Prinzip nicht mit dem Label „Deutsch-Türkin“ in Verbindung gebracht werden. Hierin sehe ich eine wichtige Ursache, weshalb viele Gesprächspartnerinnen über die binäre Opposition „deutsch“/„türkisch“ hinausgingen. So wiesen fast alle Frauen trotz der vorab klar gezeichneten Abgrenzungen, etwa zwischen Deutschen und Türken, auf die im Grunde genommen vereinfachten Zuschreibungen und Vorurteile gegenüber Deutsch-Türkinnen hin. Einige Interviewpartnerinnen deuteten in ihren Aussagen jedoch auch an, dass polarisierende Sinnzuschreibungen kritisch hinterfragt werden müssten, um die eigenen wie auch die Meinungsbilder und Handlungen anderer entsprechend offener zu gestalten (Irem). Eine solche Einstellung könnte demnach auch die Möglichkeit eröffnen, sich der Identitätsfrage insofern differenzierter anzunähern, als gegensätzliche Aussagen und hybride Entwürfe als Spiegelbilder der komplex verwobenen (postmodernen) Lebenskontexte der deutsch-türkischen Frauen betrachtet werden und nicht als Konflikte oder Widersprüche. Letztendlich stellen Deutsch-Türkinnen auch für die selbst darunter subsumierten Interviewpartnerinnen eine „Gruppe“ dar, die im Prinzip nur mit Kennzeichen wie Heterogenität, Fragmentarität und permanente Grenzverschiebungen charakterisiert werden kann. YOUNG (1993) hat einen Artikel über vergleichbare Phänomene sehr treffend mit „Group Together in Difference“ betitelt.

An die Diskussion der verschiedenen Grenzdiskurse und Gruppenkonstruktionen möchte ich nun Ausführungen zu individuellen Identitätswürfen anschließen. Würden die Frauen für sich selbst einen eindeutig national kulturellen Identitätsbezug verwenden? Könnten in ihren Aussagen – bei aller gebotener Vorsicht – eventuell auch Andeutungen auf eine Art hybride Identitätsbeschreibung stecken? Dieser Frage beabsichtigte ich mich über die Diskussion einer geeigneten Selbstbezeichnung zu nähern. Sehen sie sich als eine Deutsche, eine Türkin, eine deutsche Türkin, eine türkische Deutsche oder aber als eine „andere Deutsche“? Auf eine durchgehend eindeutige, nationale Einordnung konnte oder wollte sich im Prinzip keine der Interviewpartnerinnen festlegen. Dennoch griffen alle Frauen insbesondere zu Beginn des Gesprächs auf nationale Kategorien zur Beschreibung ihrer kulturellen Identitäten zurück. Obgleich die befragten Frauen ausnahmslos die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, bezeichnete sich keine als „Deutsche“. Ayse etwa beantwortet die Frage nach ihrer Herkunft scheinbar „ganz klar“ mit „Türkin“, obwohl sie im selben Atemzug ebenfalls feststellt „[...] ich bin hier in Deutschland geboren, ich bin hier aufgewachsen. Aber ich bin trotzdem eine Türkin.“ Viele Interviewpartnerinnen versuchen, ihre „kulturelle Identität“ in einem prozentualen Verhältnis der beiden nationalen Bezüge auszudrücken. So beschreibt Aylin ihre Anteile je nach Situation als „50 Prozent deutsch und 50 Prozent türkisch, zeitweise sogar mal mehr deutsch“. Irem versucht diese Zuschreibungsproblematik mit äußeren Merkmalen zu erklären, die ihr in typisch „deutschen“ Wahrnehmungskategorien immer eine exotische Außenseiterposition zuweisen würden:

„Ist auch genauso für die Leute, die mich kennen, denn für die bin ich einfach eine Türkin, weil ich das deutsche Aussehen nicht habe, ich habe den deutschen Namen nicht [...] Ich habe zwar den deutschen Pass, aber ich werden von der Gesellschaft nicht als Deutsche gesehen.“ (Irem)

In einer in Abschnitt 5.1 bereits zitierten Aussage beschrieb Irem aber auch, dass sie oftmals überhaupt nicht mit einer türkischen Herkunft (ihrer Eltern) in Verbindung gebracht wird. Alltägliche Konfrontationen mit derartigen Zuschreibungen wurden in vielen Untersuchungen negativ als Kulturkonflikt (ATABY 1994) interpretiert. Hybride Identitätskonzeptionen verfallen ins andere Extrem. Sie unterliegen der Gefahr, die Deutsch-Türkinen in ihrer „in-between“ Situation als sich permanent verändernde und flexibel anpassende Existenzen anzusehen und dadurch ihre Lebensrealitäten allzu positiv zu interpretieren (EADE 1992). In Ayses und Meryems Erläuterungen zu ihren eigenen Sichtweisen auf Identität lässt sich aber weder ein überbetont positiver noch negativer Unterton feststellen:

„[...] ich lebe zwar mehr wie eine Deutsche, wahrscheinlich, aber das ist vielleicht dann das Türkische in mir. Ich bin eine Türkin und ich bleibe auch eine Türkin. (...) Türkin, die eben deutsch aufgewachsen ist.“ (Ayse)

„[...] manchmal prägt sich bei mir das Türkische aus und manchmal das Deutsche. Ich kann mich einfach nicht einordnen. Manchmal fühle ich mich mehr deutsch und möchte mit dem Türkischen überhaupt nichts zu tun haben und manchmal eher türkisch und möchte mit dem

Deutschen überhaupt nichts zu tun haben. Also es ist in der Hinsicht sehr, sehr launisch.“ (Meryem)

Was an diesen beiden auf den ersten Anschein vielleicht widersprüchlich erscheinenden Aussagen deutlich wird, ist die Tatsache, dass die beiden Frauen zwar versuchen, eine deutsche und eine türkische Seite in sich als gegenüberliegende Pole zu konstruieren. Aus ihren beschriebenen Lebenskontexten wird aber auch klar, dass es keinen Bereich gibt, der nicht in Bezug mit dem jeweils „anderen“ steht. So betonen sie immer wieder kulturelle Einflüsse und Interdependenzen von der jeweils „anderen“ Seite. Das heißt also, dass sie weder ihre „türkischen“, noch ihre „deutschen“ Identitätsbezüge völlig unabhängig oder unbeeinflusst vom Gegenpol konstruieren können. Hier könnte ich auch eine andere Formulierung wählen, nämlich: Spuren transkultureller Aspekte in den Lebensrealitäten der Deutsch-Türkinnen.

Erstaunlich für mich war, dass sich unter der sehr begrenzten Anzahl meiner Interviewpartnerinnen zumindest eine Frau (Irem) befand, in deren Aussagen ich bei aller Vorsicht tatsächlich Hinweise auf die im Abschnitt zur theoretischen Diskussion von Identität näher diskutierten transkulturellen Identifikationsprozesse finden konnte. Irem beantwortet die Frage nach ihrer (kulturellen) Identität zunächst zwar kritisch, aber dennoch mit einem nationalen Bezug (siehe Eingangszitat).

Im Verlauf ihrer Identitäts-Beschreibungen stellt sie jedoch klar, dass sie „[...] von beiden Kulturen das Beste [herausgepickt] und versucht [hat], irgendwie so ein Mittelding herauszubringen“. Sie beurteilt ihre Leben in und zwischen zwei Kulturen als persönlichen „Reichtum“, da sie dadurch gelernt habe, sich in jede Gesellschaft sehr schnell einzugliedern. Die integrative Einstellung Irems, ihre durchaus unterschiedlichen Lebenskontexte konstruktiv miteinander zu verbinden, äußert sich in ihrer, wie ich meine, transkulturellen Identitätsumschreibung. Auf meine in Anlehnung an so genannte „Patchwork-Identitätskonzeptionen“ gestellte Frage, ob ich ihre Vorstellung von Identität plastisch in das Bild eines „kulturellen Fleckentepichs“ übertragen könne, antwortet Irem:

„Nein, das ist alles, das läuft ineinander über. Das ist nicht so, dass das so abgehackt ist, sondern es ist irgendwie, ich sage mal, das hat sich in meine Persönlichkeit eingebaut. Das ist auch nicht so, dass ich mir das so bewusst mache, so, das ist jetzt meine türkische Seite und das ist meine deutsche Seite, sondern das ist ineinander übergeflossen, irgendwie.“ (Irem)

Für Irem ist ihr Ansatz, Identität als einen ständig ablaufenden Aushandlungsprozess bzw. als „fluide Identitätsmasse“ zu verstehen, ein Weg, mit sich selbst ins Reine zu kommen. Sie weist auch darauf hin, dass die Realität bei den meisten anderen Jugendlichen anders aussehe, und diese durch ihre extrem unterschiedlichen Lebenskontexte eher eine ausschließend-trennende und psychisch schwer belastende Identitätsauffassung hätten. Ihre integrative oder transkulturelle Einstellung zu Identitätsprozessen sieht sie aber für sich selbst als Deutsch-Türkin ebenso wie für die nächsten Generationen als befriedigendste Lösung an.

6 Fazit

In der Diskussion mit den Deutsch-Türkinnen über die von deutscher Seite existierenden stereotypen Zuschreibungen gegenüber Türken und mögliche Subgruppierungen bzw. Differenzierungen zwischen Deutsch-Türkinnen der zweiten Generation kristallisierte sich immer deutlicher heraus, dass derartige Ein- und Ausgrenzungsdiskurse sehr eng mit ihren eigenen, nicht selten situativ angepassten Identitätsprozessen verwoben sind. Diese Prozesse werden von unterschiedlichsten Symbolsystemen durchzogen, die einerseits von außen an das Individuum herangetragen werden, sich andererseits auch innerhalb des eigenen Bedeutungssystems immer wieder neu konstituieren. So verstanden könnten die von den Deutsch-Türkinnen beschriebenen „widersprüchlichen“ Identitätsprozesse mit Hybridität gleichgesetzt werden, durch die nach BOECKLER (1999) kulturelle Differenzen nicht aufgelöst werden, sondern sich die Achse der Differenzierung von einer Innen/Außen-Differenz in Richtung interner Differenzen auflöst (vgl. auch HALL 1997: 227). Diese Zusammenhänge sind in bisherigen Untersuchungen zum Thema Identität und hybride oder transkulturelle Lebenskontexte noch weitgehend unberücksichtigt geblieben. Meiner Ansicht nach spiegelt dies aber in paradigmatischer Weise wider, an welchem Punkt sich die Geister in diesem Themenfeld scheiden. Denn entweder werden wie bei BHABHA (1996), CASTELLS (1997), KUPER (1999), SARUP (1996) und ZIERHOFER (1999) sehr interessante Theorien zu Transkulturalität und Hybridität in Bezug auf relationale Identitätstheorien vorgestellt, die aber vornehmen Abstand von einer empirischen Anwendung halten. Auf der anderen Seite verharren empirisch angelegte Arbeiten weiterhin auf der Kulturkonfliktthese oder der relativ starren Metapher einer Patchwork-Identität, wobei derzeit diskutierte theoretische Identitätskonzepte völlig ausgeblendet werden.

In diesem Artikel versuchte ich ausgehend von Interviews mit Deutsch-Türkinnen anzudeuten, dass es sicherlich notwendig ist, von einem einengenden National-Container-Denken abzurücken. Jedoch würde hybriden Identitätstheorien jegliche Basis entzogen werden, wenn der wissenschaftliche Diskurs nicht auch eine gewisse empirische Annäherung im Auge behalten würde. Deshalb bedarf es neuer, anwendungsbezogener Ansätze, die geeignet sind, flexible Aushandlungen, Differenzierungen und Widersprüche in entsprechende Identitätskonzeptionen integrieren zu können. Aus diesem „Freiraum“ heraus eröffnet sich auch die Chance, neue Ansätze in der theoretischen Konzeption wie auch in der methodischen Umsetzung anzudenken und empirisch anzuwenden. Eine Herausforderung an die wissenschaftliche Auseinandersetzung wäre etwa, über die auf kulturalisierenden Argumenten aufbauenden simplifizierenden Erklärungen von Identitätsaushandlungen als einem kulturellen Mosaik hinauszugehen. Die Tendenz geht dahin, neben diesen sicherlich nicht zu vernachlässigenden „kulturellen“ Aspekten auch Einflüsse von anderen Aspekten und deren Zusammenhänge integrativ zu erörtern (WOODWARD 1997 und HALL 1996). Im beschränkten Rahmen meiner Zulassungsarbeit beabsichtigte ich

deshalb, neben nationalen und kulturellen auch gender- und generationsspezifische Aspekte zu berücksichtigen (BAUER 2001). Wie sich in den Interviews zeigt, sind sich die Deutsch-Türkinnen ihrer verschiedenen Rollen in unterschiedlichen Lebenskontexten sehr wohl bewusst, so dass ein von außen zugeschriebener Widerspruch nicht zwangsläufig von einer „gespaltenen Identität“ oder einer „bewusst hybriden“ Lebensweise zeugen muss, sondern von einer mit sich selbst und der Umwelt situativ ausgehandelten Lebenspraxis. Diese Auffassung von Identität ist zwar empirisch äußerst schwer zu erfassen, doch fordern solche kreativen Identitätsentwürfe und transkulturellen sozialen Lebenspraxen geradezu dazu heraus, sich ihrer in einer weiteren kritischen sozialgeographischen Auseinandersetzung anzunehmen.

Anhang: Untersuchungsdesign

Dieser Artikel baut auf einer Zulassungsarbeit für das Lehramt an Gymnasien auf, in der zwei Aspekte im Vordergrund standen. Einerseits sollte die Bildung nationaler oder kultureller „Schubladen“ aus der Perspektive von interviewten Deutsch-Türkinnen erörtert werden. Andererseits wollte ich mich Diskursen und Handlungsstrategien von Deutsch-Türkinnen annähern, die sie im Kontext ihrer alltäglichen kulturellen Erfahrungsbereiche entwickelt haben und anwenden. Um diese Fragestellungen empirisch zu untersuchen, führte ich mit sechs jungen deutsch-türkischen Nürnbergerinnen im Alter zwischen 18 und 30 Jahren Leitfadenterviews.

In der ersten Erhebungsphase standen vor allem biographische Informationen, subjektive Sichtweisen und Erzählungen der Deutsch-Türkinnen im Mittelpunkt. Aus diesem Grund ließ ich die Interviewpartnerinnen so frei wie möglich ihre eigenen Perspektiven und Meinungen darstellen. Auf allgemeine Themen wie Religion, Integration und Unterschiede zwischen „türkischer“ und „deutscher“ Kultur wollte ich, sofern nicht von den Frauen selbst angesprochen, durch Interviewstimuli hin führen. In der anschließenden Auswertung strukturierte ich die Aussagen anhand eines Kodierschemas und versuchte, kontrastiv wichtige Aspekte herauszuarbeiten.

Dieselben deutsch-türkischen Frauen wurden im Abstand von einem halben Jahr nochmals befragt. In der zweiten Interviewphase konnten im Rahmen eines problemorientierten Interviews (WITZEL 1982) wichtige Aspekte des ersten Gesprächs vertieft werden. Die Frauen diskutierten zudem erste Interpretationsansätze zu ausgewählten Interviewpassagen aus dem ersten Interview. Insofern lag es an ihnen, sowohl ihre Aussagen zu ergänzen oder zu verändern, als auch meine Interpretationen im Verlauf des Gesprächs „gerade“ zu rücken oder zu modifizieren. Auf diese Weise wurde angestrebt, spezifische Veränderungen und dynamische Aushandlungsprozesse mit in die Untersuchung aufnehmen zu können. Dadurch eröffnete sich auch die Chance, das Gesamtbild einer Deutsch-Türkin komplexer zu erfassen, als dies etwa auf der Basis eines einzigen Gesprächs möglich gewesen wäre. Widersprüche innerhalb eines Interviews bzw. auch Veränderungen zwischen zwei Gesprächsterminen konnten somit auch in der Interpretation berücksichtigt werden. Darüber hi-

naus wurden die Vor- und Nachteile der relativ offen geführten Interviews anhand der zweiten Interviewphase nochmals kritisch reflektiert. Mit dieser zweiten Diskussionsphase verfolgte ich zusätzlich die Absicht, die Deutsch-Türkinnen, so weit wie dies möglich bzw. erwünscht war, in die Untersuchung einzubinden.

Zielgruppe und Angaben zu den interviewten Deutsch-Türkinnen

Im Mittelpunkt dieser Untersuchung standen Lebenskontexte und kulturelle Identitäten „junger deutsch-türkischer Nürnbergerinnen“. Unter diese Zielgruppe fasste ich Frauen im Alter zwischen 18 und 30 Jahren, die ausgehend von türkischen Gastarbeiterinnen bereits der zweiten Nachfolgeneration angehören. Die Deutsch-Türkinnen sollten zudem in Deutschland geboren und aufgewachsen sein und ihren Lebensmittelpunkt hier sehen. Die so eingegrenzte Zielgruppe steht somit für Menschen, die aufgrund ihres Lebensmittelpunktes eigentlich ein längst in die Gesellschaft integrierter Teil sind, jedoch noch immer im Zusammenhang mit der Integrationsdiskussion als „Problemgruppe“ genannt wird. Im Übrigen stellte sich erst im Verlauf der ersten Gesprächsphase heraus, dass alle befragten Deutsch-Türkinnen den deutschen Pass besitzen. Dies war jedoch im Vorfeld kein Auswahlkriterium für die Interviewpartnerinnen. Aufgrund dieser Prämissen ging ich erstens davon aus, dass sich ihr Lebenslauf grundlegend von dem ihrer türkischen Eltern unterscheiden würde und sie sich zweitens in Nürnberg ein soziales Netzwerk aufgebaut haben, auf das ich in den Gesprächen näher eingehen wollte.

Sozialstatistische Daten der Interviewpartnerinnen im Überblick

IPs	Alter	Ausbildung	Familienstand	Tätigkeit z.Zt. des Interviews	Berufswunsch
Irem	24	Fachabitur	Ledig, Single, wohnt bei den Eltern	FH-Studentin (BWL, Finanzwirtschaft)	Managerin, 'leitende Position'
Meryem	26	Realschule, FOS	Ledig, türk. Freund, wohnt alleine	Fachschülerin: Kosmetik-Schule	Visagistin
Ayse	25	Hauptschulabschluss, betriebliche Ausbildung	Ledig, türk. Freund, wohnt bei den Eltern	Angestellte	Keinen
Aylin	21	Abitur	Ledig, türk. Freund, wohnt bei den Eltern	Ausbildung zur Fremdsprachenassistentin	Ärztin
Betül	19	Gymnasium (K13)	Ledig, türk. Freund, wohnt bei den Eltern	Schülerin K13	Notarin
Lale	26	Realschule, Fachabitur	Ledig, Single, wohnt bei den Eltern	Sozialpädagogin	Psychotherapeutin

Kurzbiographien der Interviewpartnerinnen

Irem ist 24 Jahre alt und studiert Betriebswirtschaftslehre an der Fachhochschule Ansbach. Sie wohnt zusammen mit ihren Eltern in einer Eigentumswohnung in St. Peter/Nürnberg. Ihre Eltern kommen beide aus der Textilbranche (Verkäuferin, Abteilungsleiter) und leben seit circa dreißig Jahren in Deutschland. Ihre Migrationsgeschichte führt die Familie aus den Großstädten Izmir und Istanbul in der Türkei über Bad Neustadt 1980 nach Nürnberg, wo sich die Eltern 1985 mit einem Textilgeschäft selbständig machen. Irem ist zwar in Deutschland geboren, wird aber im Alter von einem Monat zu ihrer Großmutter in die Türkei geschickt. Erst mit zwei Jahren kommt sie wieder nach Deutschland. Wochentags wird sie von einer Pflegemutter betreut und ist nur am Wochenende mit ihren Eltern zusammen. Ihre Schulzeit verbringt sie abwechselnd in der Türkei bei ihrer Großmutter und in Nürnberg bei ihrer Familie. Ab der siebten Klasse besucht Irem eine Realschule und schließt daran die Fachoberschule an. Zum Zeitpunkt des ersten Interviews ist sie seit drei Jahren mit einem in der Türkei lebenden Maschinenbau-Studenten zusammen, der gerade seine Doktorarbeit schreibt. Die Eltern wissen von der Beziehung. Zusammen mit ihrem Freund möchte sie in Zukunft „irgendwo im Ausland“ leben, vielleicht in Frankreich, das sie in eine kulturelle Mittelposition zwischen Deutschland und der Türkei einordnet.

Betül (19) besucht zum Zeitpunkt des ersten Interviews die 13. Klasse eines Gymnasiums in Nürnberg. Sie ist in Deutschland geboren und aufgewachsen. Zusammen mit ihren Eltern, ihrer älteren Schwester (Aylin, 21) und ihrem jüngeren Bruder (16) lebt die Deutsch-Türkin in einer Mietswohnung im Nürnberger Stadtteil Gostenhof. Ihre Eltern kamen nach der Heirat vor 24 Jahren als Gastarbeiter nach Deutschland. In ihrer Familie spielt, zumindest in der Erziehung, Religion keine Rolle. Sie selbst bezeichnet sich zwar als Alewitin, aber zur alewitischen Religion ihrer Eltern hat sie im Prinzip keinen rechten Bezug. Betüls Eltern wissen weder von ihrer ersten Beziehung zu einem Sunniten noch von ihrer derzeitigen Liaison mit einem Alewiten. Sie erzählt, dass ihr Freund sie sogar mehr einschränke als ihre Eltern, etwa durch Anmerkungen zu ihrer Kleidung. Um ihr Berufsziel (Notarin) zu verwirklichen, strebt sie ein Jurastudium an.

Lale (26) arbeitet als Sozialpädagogin in einem Frauenzentrum in Gostenhof. Sie ist in Deutschland geboren. Im Alter von etwa einem halben Jahr wird sie von ihren ganztägig beschäftigten Eltern zu ihrer Großmutter in die Türkei geschickt. Seit ihrem fünften Lebensjahr wohnt sie mit ihrer Familie in Nürnberg. Sie besuchte zunächst das Gymnasium und später die Fachhochschule für Sozialwissenschaften in Nürnberg. Lale ist zur Zeit des Interviews Single und wohnt zusammen mit ihren Eltern in einer Mietswohnung in Nürnberg.

Aylin ist die ältere Schwester (21) von Betül, weshalb die beiden natürlich viele biographische Parallelen aufweisen. Zusammen mit ihrer Schwester und ihrem jüngeren Bruder wohnt Aylin bei ihren Eltern in Gostenhof. Aylin wartet seit dem Abi-

tur vor zwei Jahren auf einen Studienplatz für Medizin in Erlangen. Sie hat die Wartezeit mit einer einjährigen Ausbildung zur Fremdsprachenkorrespondentin sowie verschiedenen Praktika überbrückt und hofft auf eine baldige Zusage für einen Studienplatz. Zum Zeitpunkt des Interviews ist Aylin seit einem halben Jahr mit ihrem deutsch-türkischen Freund zusammen. Vor den Eltern muss sie – wie ihre Schwester Betül – ihren Freund geheim halten, da diese eine (sexuelle) Beziehung vor der Ehe kategorisch ablehnen.

Ayse (21) wuchs als Tochter zweier bei Grundig beschäftigten Gastarbeiter in Nürnberg auf. Sie erhält nach dem Hauptschulabschluss einen Ausbildungsplatz zur Bürokauffrau bei der Deutschen Telekom. Nach Beendigung der Lehre wird sie fest übernommen. Ayse hat seit einem halben Jahr eine Beziehung mit einem aus dem Iran stammenden Perser. Ihre Eltern haben aufgrund von Vorurteilen gegenüber Persern enorme Vorbehalte gegen diese Beziehung, allerdings respektieren sie die Entscheidung ihrer Tochter.

Meryem (26) bereitet sich gerade auf die Abschlussprüfungen ihrer einjährigen Ausbildung zur Kosmetikerin vor. Sie ist in Nürnberg geboren, weil ihre Eltern damals als Gastarbeiter in Deutschland lebten. Nach dem Fachabitur und der praktischen Ausbildung zur Kosmetikerin strebt sie ihren Traumberuf Visagistin an einer Spezialakademie in Düsseldorf an. Zur Zeit des ersten Interviews ist Meryem seit zwei Jahren mit einem glaubensfesten Muslimen zusammen, der in ihren Zukunftsplänen eine zentrale Rolle spielt.

Anmerkungen

- 1) Die zitierte Aussage dieser deutsch-türkischen Nürnbergerin wurde einem Interview entnommen, das ich im Rahmen meiner Zulassungsarbeit führte (BAUER 2001). Der Name wurde ebenso wie die Namen der übrigen Interviewpartnerinnen (Ayse, Aylin, Betül, Lale und Meryem) geändert.
- 2) Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich bei allgemeinen Aussagen und Bezügen zu Menschen nicht mehr explizit zwischen der maskulinen und der femininen Form unterscheiden. Sofern nicht ein konkreter Bezug, wie etwa bei einer Interviewpartnerin, vorliegt, können sich beide Geni auf Verallgemeinerungen beziehen, wobei die männliche Form nicht die weibliche, die weibliche Form nicht die männliche ausschließt.
- 3) Die Verwendung der Bezeichnung „Deutsch-Türkinnen“ für die untersuchte Zielgruppe (siehe Anhang) wurde mit den interviewten Frauen diskutiert. Trotz der äußerst heterogenen Struktur dieser „Gruppe“ wählten alle Gesprächspartnerinnen diese Bezeichnung für sich selbst sowie für andere, vergleichbare Frauen.

Literatur

- ALBROW, Martin 1996: *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*. Cambridge.
- ANDERSON, Benedict 1983: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.

- Amt für Stadtforschung und Statistik* 2001: Statistisches Jahrbuch der Stadt Nürnberg 2001.
- ATABY, Ilhami 1994: Ist dies mein Land? Identitätsentwicklung türkischer Migrantenkinder und -jugendlicher in der Bundesrepublik (= Münchner Studien zur Kultur- und Sozialpsychologie, Bd. 4). Pfaffenweiler.
- AUERNHEIMER, Georg 1990: Jugendliche türkischer Herkunft in der Bundesrepublik Deutschland - Ethnizität, Marginalität und interethnische Beziehungen. In: BÜCHNER, Peter und KRÜGER, Heinz-Hermann und CHISHOLM, Lynne (Hgs.), *Kindheit und Jugend im interkulturellen Vergleich* (= Studien zur Jugendforschung, Bd.6). Opladen: 229-43.
- BAUER, Itta 2001: Deutschländerinnen, deutsche Türkinnen oder multikulturelle Youngsters? Kulturelle Identitäten und Lebenskontexte junger deutsch-türkischer Nürnbergerinnen. (unveröffentlichte Zulassungsarbeit für das Lehramt an Gymnasien). Erlangen.
- BAUMGARTNER-KARABAK, Andrea und LANDESBERGER, Gisela 1979: Die verkauften Bräute - türkische Frauen zwischen Kreuzberg und Anatolien. Hamburg.
- Bayerisches Landesamt für Statistik und Datenverarbeitung* 2002: Anspruchs- und Ermessenseinbürgerungen in Nürnberg. 11.01.2002.
- BHABHA, Homi 1990: *Narrating the Nation*. London.
- BHABHA, Homi 1996: Culture's in-between. In: HALL, Stuart und DUGAY, Paul (Hgs.), *Questions of Cultural Identity*. London: 53-60.
- BLUNT, Alison und WILLS, Jane (Hgs.) 2000: *Dissident Geographies - An Introduction to Radical Ideas and Practice*. London.
- BOECKLER, Marc 1999: Entterritorialisierung, „orientalische“ Unternehmer und die diakritische Praxis der Kultur. In: *Geographische Zeitschrift* 87/3+4: 178-193.
- BONDI, Liz 1990: Progress in Geography and Gender. In: *Progress in Human Geography* 14/3: 438-445.
- CASTELLS, Manuel 1997: *The Power of Identity*. (The Information Age: Economy, Society and Culture, vol. II). Oxford.
- EADE, John 1992: Quests for Belonging. In: CAMBRIDGE, Alrick und FEUCHTWANG, Stephan (Hgs.), *Where You Belong*. Aldershot: 33-49.
- ELSAS, Christoph (Hg.) 1983: *Identität - Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*. Rissen.
- FAINI, Riccardo 2001: Beitrag zur Session „Migration in the 21st Century“, OECD Forum „Sustainable Development and the New Economy“, 14.-16. 5., Paris.
- GASEROW, Vera 1999: Einfach Anders. In: *ZeitPunkte* 2: 40-1.
- GOEKE, Pascal 2002: *Migrationsgezeichnete in der Nürnberger Südstadt: Entstehung und Kontinuität von transnationalen sozialen Räumen*. (unveröffentlichte Diplomarbeit). Eichstätt.
- GOTHE, Karin 2001: Das Problem sind die Männer, nicht der Islam. In: *Süddeutsche Zeitung*, 28.11., S.11.
- HALL, Stuart 1996: Who Needs „Identity“? In: HALL, Stuart und DUGAY, Paul (Hgs.), *Questions of Cultural Identity*. London: 1-17.
- HALL, Stuart 1997: Wann war „der Postkolonialismus“? Denken an der Grenze. In: BRONFEN, Elisabeth, MARIUS, Benjamin und STEFFEN, Therese (Hgs.), *Hybride Kulturen: Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: 219-246 (Stauffenburg Discussion - Studien zur Inter- und Multikultur 4).

- HARVEY, David 1989: *The Condition of Postmodernity*. Oxford/Cambridge (Mass.).
- HECKMANN, Friedrich 1992: *Ethnische Minderheiten, Volk und Nationen: Soziologie interethnischer Beziehungen*. Stuttgart.
- HÖHFELD, Ulrich 1995: *Türkei*. (Perthes Länderprofile) Gotha.
- JAMESON, Frederic 1992: *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. London/New York.
- KELLER, Gottfried 1982: *Kleider machen Leute*. In: *Die Leute von Seldwyla* [1874]. Zürich.
- KEUPP, Herbert 1990: *Risikante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation*. In: *Süddeutsche Zeitung am Wochenende, Feuilleton-Beilage*, 21./22.7., S. 1.
- KUPER, Adam 1999: *Culture, Difference and Identity*. In: KUPER, Adam (Hg.), *Culture - The Anthropologist's Approach*. London: 226-247.
- LAMNEK, Siegfried 1993: *Qualitative Sozialforschung. Bd.1. Methodologie*. Weinheim.
- PRIES, Ludger 1997: *Neue Migration im transnationalen Raum*. In: PRIES, Ludger (Hg.), *Transnationale Migration (= Soziale Welt Sonderband 12)*. Baden-Baden: 15-42.
- RIESNER, Silke 1990: *Junge türkische Frauen der zweiten Generation in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt/Main.
- ROENNEFAHRT, Silke 2001: *Toleranz ist wichtig*. In: *Nürnberger Nachrichten*, 17./18.11., S.18.
- ROSEN, Rita 1986: *Muss kommen, aber nix von Herzen - zur Lebenssituation von Migrantinnen*. Leverkusen.
- SARUP, Madan 1996: *Identity, Culture and the Postmodern World*. Edinburgh.
- SCHNEIDER, Christian 2001: *Die Bayern werden immer mehr*. In: *Süddeutsche Zeitung*, 11.12., S. 47.
- SOMMER, Theo 1999: *Ein langer Weg: Aus „Mitbürgern“ müssen Bürger werden*. In: *ZeitPunkte 2*: 3-6.
- Süddeutsche Zeitung* 2001: *Die CSU wird immer schöner*, 19.06., S. 55.
- Statistisches Bundesamt Deutschland* 2002: *Bevölkerung nach Geschlecht und Staatsangehörigkeit*.
- WITZEL, Andreas 1982: *Verfahren der qualitativen Sozialforschung*. Frankfurt/New York.
- WOODWARD, Kathryn (Hg.) 1997: *Identity and Difference*. London.
- YOUNG, Iris Marion 1993: *Together in Difference. Transforming the Logic of Group Political Conflict*. In: SQUIRES, Judith (Hg.), *Principled Positions - Postmodernism and the Rediscovery of Value*. London: 121-149.
- ZAIMOGLU, Feridun 1999: *Koppstoff. Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg, 2. Aufl..
- ZIERHOFER, Wolfgang 1999: *Geographie der Hybriden*. In: *Erdkunde* 53/1: 1-13.

Internetadressen

- www.statistik.nuernberg.de (01.08.2002)
- www.oecd.org/forum2001/briefings/powerpoint/faini-ppt01.pdf (01.08.2002)
- www.destatis.de/basis/d/bevoe/bevoetab4.htm (01.08.2002)

