

FARUK ŞEN, DIRK HALM

Kulturelle Infrastrukturen türkischstämmiger Zuwanderer in Deutschland

*Zwischen Akkulturation, Interkulturalität und
Multikulturalität*

In der Bundesrepublik leben heute 2,5 Millionen Menschen mit türkischen Wurzeln. Die Antwort auf die Frage, inwieweit ihre Integration gelungen ist oder zumindest voran schreitet, fällt unterschiedlich aus – nicht zuletzt, weil bisher kein echter Konsens oder ein zumindest dingfest zu machender Dissens darüber erzielt worden ist, was erfolgreiche Integration kennzeichnet. Sicher scheint nur eines: Ohne gleichberechtigte Teilhabe an Ressourcen und Prozessen der Aufnahmegesellschaft gibt es keine Integration – und dies bei Respektierung kultureller Vielfalt.¹ Ist die gesellschaftliche Teilhabe in der Regel recht problemlos zu indizieren – über erreichte Schulabschlüsse, Erwerbsbeteiligung, Einkommen usw. –, und besteht eine unbestrittene Zielidentität der Erhöhung der Teilhabe und dem Fortschreiten von Integration, so wird das Verhältnis von kultureller Eigenständigkeit und Integration ambivalent gesehen. Weder »Parallelgesellschaften«, also entlang ethnisch-kultureller Grenzen getrennte Sozialstrukturen noch eine vollkommene Assimilierung scheinen nach der in Politik und Wissenschaft weit verbreiteten Auffassung geglückte Integration zu kennzeichnen.

Dass die Debatte um Assimilierung oder kulturelle Eigenständigkeit in der deutschen Öffentlichkeit mitunter äußerst kontrovers und engagiert geführt wird, ist eigentlich nicht weiter verwunderlich – handelt es sich doch weniger um ein »objektivierbares«, wissenschaftlich zu bewältigendes Thema als vielmehr um

¹ So die Definition im Gutachten der »Unabhängigen Kommission ›Zuwanderung‹« (S. 200) sowie auch des *Zentrums für Türkeistudien* (vgl. Şen u. a. 2001: 19).

ein originär politisches. Wie soll das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen in Zukunft beschaffen sein? Welche *Formen* der Teilhabe an Ressourcen und Prozessen sind gesellschaftlich akzeptiert? Aus der Antwort auf diese Fragen ergibt sich, welchem Konzept des Zusammenlebens – etwa Akkulturation, Interkulturalität oder Multikulturalität – eine künftige deutsche Zuwanderungsgesellschaft entsprechen wird. In dieser Auseinandersetzung können durchaus für das Selbstverständnis von Gesellschaft konstitutive Fragen angesprochen sein – etwa im Zusammenhang mit dem Spracherwerb (ausschließliche Förderung der Sprache des Aufnahmelandes oder staatliche Förderung der Bilingualität?) oder der Religionsausübung (Grenzen der Religionsfreiheit). Kulturelle Toleranz ist damit nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Schaffung integrativen Potentials – vielmehr kommt es auf die aktive Gestaltung von Rahmenbedingungen an, unter denen Chancengleichheit und kulturelle Eigenständigkeit kompatibel werden.

In einem solchen Prozess kommt der Gestaltung des Zusammenlebens zwischen Einheimischen und türkischstämmigen Zuwanderern in Deutschland eine herausgehobene Bedeutung zu. Die Menschen aus der Türkei sind nicht nur die zahlenmäßig mit Abstand stärkste Gruppe unter den in Deutschland lebenden Migranten – sie sind von den großen Zuwanderergruppen zugleich die kulturell »fremdeste« – insbesondere aufgrund der nicht-christlichen religiösen Prägung und der nicht durchgängigen, aber teilweisen Herkunft ihrer ersten Migrantengeneration aus agrarisch geprägten Regionen. Die Bewältigung des kulturellen Wandels war und ist für einige aus dieser Gruppe ein vergleichsweise schwieriges und kompliziertes Unterfangen.

Der vorliegende Beitrag wirft ein Schlaglicht auf die kulturelle Infrastruktur der türkischstämmigen Menschen in Deutschland. Damit kann er als Orientierungshilfe im Diskurs um Chancengleichheit und kulturelle Eigenständigkeit fungieren.

Zwischen Tradition und Akkulturation?

Die türkischstämmigen Menschen sind die vielleicht sich am dynamischsten entwickelnde Bevölkerungsgruppe in Deutschland. Ein beträchtlicher Teil ist inzwischen in Deutschland geboren und kennt die Türkei nur aus Erzählungen und von Reisen. Einige Kennzahlen illustrieren den Wandel von einer Gesellschaft fast ausschließlich männlicher Industriearbeiter hin zu einem Bevölkerungsteil, der in seiner Differenziertheit der deutschen Gesamtgesellschaft in nichts nachsteht: Rund 700 000 türkischstämmige Menschen besaßen bis zum Ende des Jahres 2002 die deutsche Staatsangehörigkeit. Der Anteil der Frauen ist auf 45 Prozent gestiegen. Nur noch 24 Prozent wurden selbst als »Gastarbeiter« angeworben, während 32 Prozent jünger als 18 Jahre sind. (Şen u. a. 2001: 15)

Bei Robert E. Park oder Emory S. Bogardus vollzieht sich die schrittweise Assimilierung an die Werte und Einstellungen der Aufnahmegesellschaft, die linear mit

der Aufgabe hergebrachter Werte und Einstellungen einher geht, wenn nach einigen Generationen erstens ein Mindestmaß an Kontakt zwischen Autochthonen und Allochthonen und zweitens hinreichend Zugang zu ideellen und materiellen Ressourcen der Aufnahmegesellschaft besteht. (Vgl. Park 1928, Bogardus 1930) In Deutschland wurde von Friedrich Heckmann später das modifizierte Modell der Akkulturation – die Annäherung zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaften – für die Migrationsforschung geprägt. (Vgl. Heckmann 1996)

Inwiefern diese idealtypischen Modelle die tatsächliche Entwicklung der deutschen Zuwanderungsgesellschaft beschreiben, ist indessen offen. Sicher ist aber, dass sich im Prozess der Akkulturation kulturelle Formen herausarbeiten, die nicht eindimensional auf einer Linie zwischen Tradition und Angleichung verortet werden können. Vielmehr entwickeln sich in der Migration kulturelle Formen, die ausschließlich vor dem Hintergrund der Wanderungserfahrung verständlich und sinnvoll werden.

Illustrieren lässt sich dieser nicht-lineare Verlauf des Akkulturationsprozesses der Türkischstämmigen in Deutschland beispielsweise mit ihren Einstellungen zu muslimischen Riten und Gebräuchen. Vergleicht man hier die Altersgruppe der 18- bis 25- und über 60-Jährigen, so ergibt sich weder ein klares Bild der intergenerativen Weitergabe von kulturell-religiöser Tradition noch des bedingungslosen Wandels: So ist keinerlei intergenerativer Wandel bei der Einhaltung muslimischer Speisevorschriften erkennbar – 88,9 Prozent der 18- bis 25-Jährigen befolgen diese Vorschriften ebenso wie 89,2 Prozent der über 60-Jährigen. Demgegenüber steht der regelmäßige Moscheebesuch bei den Jüngeren nicht mehr hoch im Kurs: Nur 13 Prozent der 18- bis 25-Jährigen besuchen regelmäßig die Moschee, gegenüber immerhin 50 Prozent der über 60-Jährigen.²

Dies illustriert, wie kultureller Wandel in der Migrantengemeinschaft zwar stattfindet, aber nach eigenen Gesetzen verläuft. Damit ist nichts über den langfristigen Verlauf des Akkulturationsprozesses gesagt, ebenso wenig wie eine interkulturelle Gesellschaft, kulturelle Verschmelzung oder Ähnliches von vorn herein ausgeschlossen wäre.

Nur gibt es Zwischenformen von Tradition und Akkulturation, die ganz eigene Identitäten von Menschen mit Migrationshintergrund zur Folge haben. Für kulturelle Angebote und die kulturelle Produktion dieser Gruppen ist dieser Umstand hoch bedeutend, da immer die Gefahr besteht, dass weder Angebote und Verweisungszusammenhänge der »Herkunftskultur« noch Elemente der »Mehrheitskultur« im Zielland der Migration den Zuwanderern gerecht werden. Der eigenen, authentischen kulturellen Produktion und Infrastruktur von Zuwanderern im Aufnahmeland kommt damit eine ebenso herausragende gesellschaftliche Bedeutung zu wie der Lebenswirklichkeit von Zuwanderern angepassten Angeboten durch die Aufnahmegesellschaft, hier zuvorderst im Bildungsbereich.

² Şen u. a. 2001, basierend auf der Befragung von 2000 erwachsenen türkischstämmigen Migranten in Deutschland.

Die insbesondere durch die rasante Entwicklung der elektronischen Medien verursachten Entgrenzungsprozesse unterstreichen diese Forderung noch zusätzlich, insbesondere mit Blick auf die Sprachförderung der Kinder, wo die Wahrnehmung eines Konkurrenzverhältnisses zwischen der Sprache des Herkunftslandes und der Sprache des Aufnahmelandes ebenso fehlt wie die Alternative Tradition oder Akkulturation – vielmehr hat beides Bedeutung in der Lebenswirklichkeit von Migranten. Vor dieser Folie ist auch die Etablierung des Netzwerkes türkischer Selbstorganisationen in Deutschland zu verstehen und zu bewerten, das oft als »Parallelgesellschaft« pauschal abqualifiziert wird.

Türkisches Vereinswesen

Die Entstehung der ersten dieser Organisationen reicht bis in die sechziger Jahre zurück, als die ersten Arbeiter-Kulturvereine entstanden. Der Kulturverein war mithin die Keimzelle des türkischen Vereinswesens. In den siebziger Jahren folgten die ersten Moscheevereine und politischen Organisationen. Mit der Verstetigung der Verbleibeabsicht hat sich die Zahl dieser Migrantenvereine unterschiedlichen Typs kontinuierlich erhöht; gleichzeitig veränderten die Vereine allmählich ihre Ausrichtung, indem sie vermehrt aufnahmegesellschaftlich orientierte Angebote und Dienste für ihre Mitglieder entwickelten. (Vgl. Zentrum für Türkeistudien/Institut für Politikwissenschaften an der WWU Münster 1999: 86) Für Nordrhein-Westfalen, das größte Bundesland mit rund einem Drittel der türkischstämmigen Migranten in Deutschland, hat das *Zentrum für Türkeistudien* für 1999 in einer Bestandsaufnahme 1 252 Selbstorganisationen von Türkischstämmigen ermittelt. (Ebd.: 121; ohne kurdische Organisationen (weitere 54))

Welche Funktionen erfüllen diese Organisationen aus der Perspektive ihres Klientels und wie hat sich die Organisation von Türkischstämmigen in den letzten Jahrzehnten entwickelt? Insgesamt sind 50 Prozent der Migrantinnen und Migranten in Nordrhein-Westfalen in keinem Verein oder Verband organisiert (siehe Tabelle 1).³ Je ein Drittel gehört deutschen (33 %) oder türkischen (33 %) Organisationen an. 15 Prozent der Befragten – dies sind 30 Prozent aller organisierten Migranten – sind dabei sowohl in deutschen als auch in türkischen Organisationen, je 18 Prozent entweder nur in einem deutschen oder nur in einem türkischen Verband – dies sind je ein Drittel der organisierten Zuwanderer. Ein Viertel sind Mitglied in einer Organisation, 7 Prozent in zwei Organisationen und 2 Prozent in drei oder mehr Organisationen – und zwar sowohl von denjenigen, die in deutschen als auch von denjenigen, die in türkischen Vereinen Mitglied sind.

Die deutschen Organisationen, in denen die Zuwanderer mit rund 17 Prozent am häufigsten anzutreffen sind, sind erwartungsgemäß die Gewerkschaften; die

3 Die folgenden vorgestellten Daten stützen sich auf eine Untersuchung des *Zentrums für Türkeistudien* (2001), bei der 998 Türkischstämmige (inklusive Eingebürgerte) in Nordrhein-Westfalen im Herbst 2001 telefonisch befragt wurden.

Tabelle 1: Organisation von Türkischstämmigen in Nordrhein-Westfalen
in deutschen und türkischen Vereinen und Verbänden

Deutsche Organisationen	Prozent	Türkische Organisationen	Prozent
Gewerkschaft	16,7	Religiöse Organisation	18,3
Sportverein	12,9	Kulturverein	9,1
Berufsverband	4,1	Sportverein	6,8
Kulturverein	2,7	Bildungsverein	2,4
Politische Vereinigung/Gruppe	2,7	ethnische/nationale Gruppe	2,1
Bildungsverein	2,1	Politische Vereinigung/Gruppe	1,5
Freizeitverein	1,8	Sonstiges	1,3
Sonstiges	1,8	Berufsverband	0,9
Religiöse Organisation	0,4	Freizeitverein	0,4
Ethnische/nationale Gruppe	-	Gewerkschaft	-

Gewerkschaftsmitgliedschaft ist traditionell unter allen »Gastarbeiternationen« stark ausgeprägt. Sie waren von Beginn der Arbeitsmigration an die Institutionen, in denen sich Landsleute, Kollegen und Gleichgesinnte treffen konnten. An zweiter Stelle stehen aber schon die Sportvereine mit 13 Prozent der Befragten. Es folgen mit großem Abstand Berufsverbände, Kulturvereine und politische Gruppen mit 4 Prozent beziehungsweise 3 Prozent. Bei den Mitgliedern in *türkischen* Vereinen liegt das Schwergewicht hingegen eindeutig im religiösen und kulturellen Bereich. 18 Prozent der Migranten gehören religiösen Gemeinschaften an, mit 9 Prozent beziehungsweise 7 Prozent folgen die Kulturvereine und die Sportvereine.

Dieser Befund belegt zweierlei: Einerseits ist das türkische Vereinswesens insofern durchaus differenziert, als es kaum als Ergebnis der Etablierung einer türkischen Parallelgesellschaft in Deutschland interpretiert werden kann. Vielmehr erfolgt die eigenethnische Organisation selektiv und nur in denjenigen Bereichen, in denen kompatible Angebote der Aufnahmegesellschaft tatsächlich fehlen – wie nicht anders zu vermuten im Bereich Religion, Kultur und – da kulturelle Differenz zur Aufnahmegesellschaft mitunter auch hier eine Rolle spielen mag – im Sport. Für diese Fähigkeit der Migranten zur Differenzierung sprechen auch die immerhin 30 Prozent, die sowohl in deutschen als auch in türkischen Organisationen Mitglied sind. Andererseits zeigt die Zahl von 50 Prozent der Türkischstämmigen, die überhaupt nicht organisiert sind, dass adäquate kulturelle Angebote mitunter weder von herkunfts- noch von aufnahmegesellschaftlicher Seite bereitgestellt werden.

Diese Situation korrespondiert mit der eingangs formulierten These eines nicht linear verlaufenden kulturellen Wandels, die zusätzlich durch den Blick auf die Alterstruktur der Migranten in den unterschiedlichen Organisationen gestützt wird. Mit einem Durchschnittsalter von 40 Jahren bei den Gewerkschaftsmitgliedern und ebenfalls 40 Jahren bei den Angehörigen der religiösen Organisationen sind die Türkischstämmigen in den jeweils populärsten herkunfts- beziehungsweise aufnahmegesellschaftlichen Organisationssparten in Relation zur türkischstämmigen Gesamtpopulation Nordrhein-Westfalens überdurchschnittlich alt (siehe Tabelle 2).⁴ Damit sind die Jüngeren zugleich in diesen Organisationen unterrepräsentiert. Die Angebote werden der komplizierten Lebenswirklichkeit der Zuwanderer der zweiten und dritten Generation – deren Fokus auf das Leben in Deutschland gerichtet ist, die aber dennoch weithin als Fremde wahrgenommen werden – möglicherweise immer weniger gerecht.

Tabelle 2: Mitgliedschaft in ausgewählten Organisationen nach Alter

Organisation	Altersschnitt
Deutsche Gewerkschaften	40
Deutsche Sportvereine	32
Türkische Sportvereine	32
Türkische Kulturvereine	37
Religiöse Organisationen	40

Kulturrezeption junger Türkischstämmiger

Welche kulturellen Angebote nehmen sie wahr, die Türkischstämmigen der zweiten und dritten Zuwanderergeneration, über die gern behauptet wird, sie wachsen »zwischen zwei Kulturen« auf? Hier ist sehr auffällig, dass ihr Kulturkonsum in hohem Maße von den Massenmedien vermittelt wird. Die Reichweite von Print- und elektronischen Medien ist in der Zielgruppe umfassend, gefolgt mit einigem Abstand von Literatur (siehe Tabelle 3).⁵ Mit dieser Fixierung unterscheiden sie sich, wenn nicht deutlich, so doch graduell von ihren deutschen Altersgenossen. Einen Hinweis hierauf bietet die »Shell-Jugendstudie 2000«, in der unter anderem 3 992 Jugendliche deutscher und 465 Jugendliche türkischer Staatsangehörigkeit zwischen 15 und 24 Jahren zu ihren Freizeitaktivitäten befragt wurden. Hier deutet die Antwort auf die Frage nach der Häufigkeit von Konzertbesuchen darauf hin, dass die deutschen Jugendlichen an Alternativen zu den massenmedial ver-

⁴ Ebd. Das Durchschnittsalter der über 18-jährigen Türkischstämmigen in Nordrhein-Westfalen (die primär für eine vereinsmäßige Organisation in Frage kommen) liegt bei 35,5 Jahren.

⁵ Befragung unter 1000 Türkischstämmigen in NRW 1999 durch das *Zentrum für Türkeistudien*; Datengrundlage hier: 425 Befragte im Alter zwischen 18 und 30 Jahren.

Tabelle 3: Kulturkonsum türkischer Jugendlicher

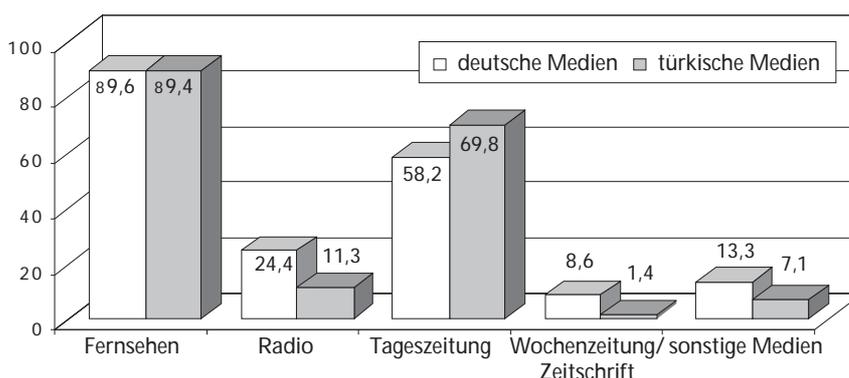
Literatur	1-3 Mal pro Monat	29,8 %
	seltener	27,2 %
	nie	43,0 %
Theater	1-3 Mal pro Monat	6,6 %
	seltener	17,8 %
	nie	75,7 %
Kino	1-3 Mal pro Monat	49,3 %
	seltener	23,0 %
	nie	27,6 %
Museum	1-3 Mal pro Monat	5,3 %
	seltener	21,1 %
	nie	73,7 %
Popmusik (Konzert u.ä.)	1-3 Mal pro Monat	6,6 %
	seltener	31,1 %
	nie	62,3 %
Klassische Musik (Konzert u.ä.)	1-3 Mal pro Monat	4,0 %
	seltener	16,6 %
	nie	79,5 %
Tanz (Ballett u.ä.)	1-3 Mal pro Monat	4,0 %
	seltener	9,3 %
	nie	86,8 %
Medien (Print- u. elektronische)	1-3 Mal pro Monat	98,0 %
	seltener	0,7 %
	nie	1,3 %

mittelten Kulturangeboten häufiger partizipieren als die türkischen Gleichaltrigen, von denen 44 Prozent nie ein Konzert besuchen – gegenüber nur 29 Prozent bei den Deutschen. (Fischer 2000 u. a.: 206)

Rezeption deutscher und türkischer Medien

Die weitgehende Beschränkung der Türkischstämmigen auf die Massenmedien ist indessen nicht automatisch ein Hinweis auf eine oft vermutete »mediale Ghettoisierung«. Vielmehr ist die Mediennutzung durchaus differenziert und korrespondiert mit der Lebenswirklichkeit in der Migration. 94 Prozent informieren sich über türkische, 93 Prozent jedoch auch über deutsche Medien. Das Fernsehen nutzen die Türkischstämmigen mit 89 Prozent sowohl in deutscher als auch in türkischer Sprache gleich häufig (89 %). Das Radio wird eher in Deutsch als in Türkisch (muttersprachliche Sendung des deutschen öffentlich-rechtlichen Rundfunks) genutzt, wobei der Hörfunk insgesamt nur eine untergeordnete Rolle spielt. Bei den Tageszeitungen liegen die türkischen mit 70 Prozent vor den deutschen, die von 58 Prozent der Migranten gelesen werden. Wochenzeitungen und Zeitschriften haben ebenso wie sonstige Medien nur geringe Bedeutung. Hier werden eher deutsche als türkische Angebote wahrgenommen (siehe Abbildung).⁶

Abbildung: Genutzte deutsche und türkische Medien (Mehrfachnennungen, Prozentwerte)



Deutsche und türkische Medien werden komplementär genutzt. 93 Prozent derer, die türkische Medien nutzen, informieren sich zugleich durch deutsche Medien und die 95 Prozent, die deutsche Medien rezipieren, nutzen auch türkische Medien. Insgesamt nutzen 87 Prozent sowohl deutsche als auch türkische Medien. Nur 7 Prozent der befragten türkischstämmigen Migranten informieren sich ausschließlich über türkische Medien. Zugleich konsumieren 5 Prozent der Migranten ausschließlich deutsche Medien.

Die Aufschlüsselung der Nutzung deutscher Medien nach Altersgruppen zeigt, dass jüngere Befragte häufiger deutsche Medien nutzen als ältere (siehe Tabelle 4). Die Mediennutzung gibt also keinen Hinweis auf die Entwicklung einer

türkischen »Parallelgesellschaft« – im Gegenteil nimmt die Nutzung der deutschen Medien unter den Jüngeren eher zu als ab. Ebenso wenig zeigt die jüngere Altersgruppe bei ihrer Mediennutzung jedoch einen Trend zur Assimilation, da mit der verstärkten Nutzung deutscher Medien keine Abkehr von den herkunftssprachlichen Medien einher geht.

Table 4: Nutzung deutscher Medien durch türkische Migranten nach Altersgruppen (Mehrfachantworten, Prozentwerte)

	deutsche Medien	türkische Medien
18 bis 29 Jahre	97,3	92,0
30 bis 44 Jahre	93,9	95,1
45 bis 59 Jahre	86,1	97,1
60 Jahre und älter	79,5	95,9
Gesamt	92,5	94,2

Die in diesem Mediennutzungsverhalten zu Tage tretende Doppelidentität der Türkischstämmigen ist – obwohl von »medialen Ghettos« keine Rede sein kann – nicht unproblematisch. Die oft geschmähte »Multikulturalität« kennzeichnet nicht nur das Zusammenleben von Zuwanderern und Deutschen, sondern oftmals die Lebenswirklichkeit der Migranten selbst.

Die in neuerer Zeit entworfene Alternative der interkulturellen Gesellschaft, die in Abgrenzung zur Multikulturalität den intensiven Kulturaustausch im Sinne eines gesamtgesellschaftlichen Akkulturationsprozesses betont, würde sich indessen durch ein Mehr an authentischer Kulturproduktion und -rezeption von Zuwanderern auszeichnen und weniger die Entwicklung von Patchwork-Identitäten befördern.

Da weder Medien des Herkunftslandes noch der Aufnahmegesellschaft dem Lebensgefühl der Zuwanderer immer gerecht werden, sind authentische Angebote von Migranten für Migranten nicht nur unerlässlich, sondern auch erfolgreich – so etwa das türkischsprachige Privatrado *Metropol FM*, der von türkischstämmigen Jugendlichen in Berlin inzwischen meistgehörte Sender. Auch *WDR/Funkhaus Europa* in Nordrhein-Westfalen etabliert sich zunehmend und emanzipiert sich deutlich vom »Gastarbeiterfunk« früherer Jahre. An Bedeutung gewinnen auch Druckerzeugnisse, die von Deutschtürken für Deutschtürken konzipiert wurden. Ein positives Beispiel war die Wochenzeitung *Perşembe*, die von September 2000 bis Mitte 2001 erschien und mit der Donnerstagsausgabe der *taz* vertrieben wurde. Sie wurde in Deutschland produziert, erschien zweisprachig und verstand sich inhaltlich als Gegengewicht zur sonst in Deutschland vertriebenen türkischen Presse. Zeitweilig erschienen auch deutschsprachige Magazine wie *Etap*, *Hayat* oder *Türkis*, konzipiert speziell für türkische Jugendliche. Gerade das Projekt *Etap*

war einmalig, weil sich erstmals ein deutschsprachiges Lifestyle-Magazin an eine anspruchsvolle junge türkische Leserschaft wandte. Diese Emanzipationsbestrebungen der Deutschtürken fanden unglücklicherweise auf einem von scharfer Konkurrenz geprägten und unter großem Kostendruck stehenden deutschen Pressemarkt statt, weshalb kein Projekt lange überlebt hat.

Fazit

Die Akzeptanz kultureller Vielfalt ist kein Schritt in Richtung der Etablierung von Parallelgesellschaften. Gleichwohl muss kulturelle Vielfalt nicht nur toleriert, sondern von der gesamten Gesellschaft – Zugewanderten wie »Einheimischen« – aktiv gestaltet werden, denn eine authentische Kultur der Zuwanderung und damit auch gesamtgesellschaftliche Akkulturationsprozesse ergeben sich nicht allein aus einer Schnittmenge bestehender kultureller Angebote des Entsende- und des Aufnahmelandes, die individuell der eigenen Lebenswirklichkeit angepasst werden müssen. Die Kollektivierung, das Öffentlich-Machen und die Gestaltung eines solchen Prozesses wäre die Kernkompetenz einer interkulturellen Gesellschaft.

Literatur

- Bogardus, Emory S. (1930): »A Race-Relations-Cycle«, in: *American Journal of Sociology*, S. 612-617
- Fischer, Arthur u. a. (2000): *Jugend 2000. 13. Shell-Jugendstudie*, 1. Band, Opladen
- Heckmann, Friedrich (1996): »Ethnische Vielfalt und Akkulturation im Eingliederungsprozeß«, in: Bade, Klaus (Hrsg.): *Das Manifest der 60. Deutschland und die Einwanderung*, München, S. 38-43
- Park, Robert E. (1928): »Human Migration and the Marginal Man«, in: *American Journal of Sociology*, S. 881-893
- Şen, Faruk/Sauer, Martina/Halm, Dirk (2001): »Intergeneratives Verhalten und Selbst-Ethnisierung von türkischen Zuwanderern. Gutachten des Zentrum für Türkeistudien für die Unabhängige Kommission »Zuwanderung««, in: *Migrationsbericht des Zentrums für Türkeistudien 2002*, Münster 2001
- Zentrum für Türkeistudien (2001): *Integration und Segregation türkischer Migranten in NRW. Ergebnisse der dritten Mehrthemenbefragung im Auftrag des MASQT NRW*, S. 113-117 (unveröffentlichtes Manuskript)
- Zentrum für Türkeistudien/Institut für Politikwissenschaft der WWU Münster (1999): *Selbstorganisationen von Migrantinnen und Migranten in NRW – Wissenschaftliche Bestandsaufnahme*, Düsseldorf: Schriftenreihe des MASSKS NRW

CARMINE CHIELLINO

Von der »Gastarbeiterkultur« zur »Kulturellen Vielfalt« in Deutschland als Kernland der Europäischen Union

Nehmen wir an, dass eine junge Zeitungsläserin die Herbstpresse der siebziger Jahre durchblättert. Was könnte sie in führenden Zeitungen wie *Die Zeit*, *Süddeutsche Zeitung* oder *Frankfurter Allgemeine Zeitung* finden? Sie würde bestimmt auf eine jährlich wiederkehrende Karikatur stoßen. Dabei ging es um die Freude von bundesdeutschen Bürgern darüber, dass im September die Gastarbeiter aus dem Urlaub zurück kamen. Nach dieser Karikatur warteten damals einige Bürger mit großer Sehnsucht auf die Gastarbeiter, da in ihrer Abwesenheit die bundesdeutsche Städte zu Müllhalden verkommen wären. Bei dem Anblick solcher Karikaturen konnte ich damals eher die erlöschende Freude anderer Bürger nachempfinden, die sich im Monat August wieder zu Hause und ohne Angst vor den Fremden fühlten. Fast bis zum Ende der siebziger Jahre war der Monat August ein ausländerfreier Monat in Deutschland. Die Deutschen waren allein mit sich zu Hause; sie kehrten unter sich heim und einige von ihnen fanden sogar zurück zu sich. Andere hielten aber die nationale Enge ihres Alltags kaum aus und sie waren glücklich, als jedes Jahr gegen Ende August die erste Gastarbeiter nördlich der Alpen gesichtet wurden.

Die Gastarbeiterkultur als eine Kultur des Pendels

Auf der Suche nach einer Kerndefinition der »Gastarbeiterkultur« in der Bundesrepublik zwischen 1955 und Anfang der achtziger Jahre, ließe sich behaupten, dass sie eine Kultur des Pendelns war, die von der Mehrheit der Bundesrepublikaner bewusst oder unbewusst übernommen wurde.

Kein anderer Schriftsteller hat diese Zeit des Pendelns so präzise wie Giuseppe Giambusso, der Dichter aus Sizilien/Fröndenberg, auf den Punkt gebracht. In sei-

nem Gedicht aus dem zweisprachigen Band »Partenze-Abfahrten« (1986-1991), schreibt er:

Gia' prima di partire
cominciai a tornare
e ogni volta che torno
mi preparo alla partenza

Noch ehe ich abfuhr
begann ich zurückzukehren
und jedesmal wenn ich zurückkehre
bereite ich mich auf die Abfahrt vor

Es können verschiedene Faktoren angeführt werden, die dafür sprechen, dass die ersten 25 Jahre der Einwanderung in Deutschland eine Zeit des Pendelns waren. Die Auswanderer zogen aus ihrem Geburtsort auf Grund eines kodifizierten Lebensprojekts aus, das nach wie vor kaum zu verwirklichen war und ist. Die Auswanderer hatten vor, einen Abschnitt ihres jungen Lebens durch ihre Arbeit in der Fremde in Kapital umzuwandeln. Mit dem ersparten Kapital wollten sie sich eine menschenwürdige Existenz in ihrer Heimat aufbauen. Daher war es ihnen besonders willkommen, in ein Land wie Deutschland einzuwandern, weil Deutschland sich in bilateralen Abkommen mit Ländern aus dem Mittelmeerraum vertraglich festgelegt hatte, Einwanderer als Arbeitskräfte auf Zeit (Gastarbeiter) aufzunehmen. Das Abkommen war fair ausgehandelt worden, und es war vorteilhaft für beide Partner. Keiner der Partner wollte zu diesem Zeitpunkt jedoch wissen, dass sie ein Rotationsprinzip vereinbart hatten, das in keinem Einwanderungsland bislang geglückt ist. Es ist jedoch festzustellen, dass Einwanderer und Einwanderungsland sich von Anfang an auf eine Pendelbeziehung beziehungsweise auf eine Pendelbeziehung eingelassen hatten.

Die Einwanderer begannen täglich zwischen Wohnheim und Fabrik und jährlich zwischen einem deutschen Bahnhof und ihrem Geburtsort zu pendeln. Mit dem täglichen Pendeln hielten sie an ihrem Lebensprojekt fest, eine rasche Beschaffung von finanziellen Mittel auch durch ständige Überstunden zu erreichen. Mit dem jährlichen Pendeln unterwanderten sie jedoch ihr Lebensvorhaben. Und wie ergab sich ein solches widersprüchliches Handeln? In der Tat war das Sommerpendeln zwischen deutschen Bahnhöfen und Geburtsorten eine erstaunliche Entdeckungsreise in die Heimat, in die Vorgeschichte ihrer Auswanderung. Das konnte man an der Tatsache erkennen, dass die Auswanderer im Lauf der ersten 25 Jahre mit immer weniger Gepäck in die Heimat reisten. Hauptteile ihres damaligen Sommergepäcks stellten sperrige Geschenke für die Verwandten dar, die am Geburtsort zurückgeblieben waren. Und welche Funktion war diesen Fernsehern, Kühlschränken, Waschmaschinen und dergleichen zugeordnet? Sie sollten zeigen, in welchem reichem Land die Auswanderer lebten. Aber sie waren auch Gaben für die beleidigten Hausgötter. Seitdem die Auswanderer ihren Geburtsort verlassen hat-

ten, waren die Hausgötter beleidigt. Die Hausgötter empfanden ihre Abfahrt nach wie vor als Affront. Sie waren beleidigt, weil die Abfahrenden sich für ein anderes Leben entschieden hatten, und zwar gegen das Leben, das die Hausgötter für sie am Geburtsort vorgesehen hatten.

Es vergehen Jahre und es sind schmerzhafteste Entdeckungsreisen notwendig gewesen, bevor die Auswanderer sich zugestehen können, dass ein Konflikt und nicht nur ein Lebensplan sie aus dem Geburtsort vertrieben hat. Womöglich lässt sich an der Quantität der mitgebrachten Gaben die Intensität und die Natur dieses Konflikts erkennen. Wird der Konflikt als unerträglich empfunden, können die Gaben haushohe Dimensionen annehmen. Gelingt es den Auswanderern nicht, die Loyalitätsfrage rechtzeitig in Griff zu bekommen, dann wird das gesamte Ersparte in Häuser für die Götter einbetoniert, um das Gefühl am Leben zu erhalten, dass eine Rückkehr möglich ist. Dabei werden gerade die finanziellen Mittel zerstört, die für eine Berufsausbildung der Kinder in Deutschland notwendig sind. Diese Sünde an der Zukunft der Kinder ist nur mit einem ungelösten Loyalitätskonflikt im Leben der ersten Generation zu erklären. Der Generation der Pendler ist es gegeben, den Konflikt zu erkennen. Ihnen ist es auch gegeben, den Konflikt durch glückliche Entscheidungen von sich fern zu halten. Vielleicht schaffen sie es auch, mit ihm in der Fremde friedlich zu leben. Er bleibt jedoch ungelöst, weil niemand den Weg gefunden hat, ihn schmerzlos zu lösen, und er stellt sich bei jeder Ungewissheit ein, die den Alltag in der Fremde gefährden könnte.

Im Lauf der achtziger Jahre war jedoch zu beobachten, dass die Aus-/Einwanderer dabei waren, das Pendeln aufzugeben. Auf jedem Bahnhof, auf jedem Flughafen und auf jeder Autobahn war sichtbar, dass die Zeit des Pendels zu Ende ging. Dies war daran zu erkennen, dass ihr Reisegepäck nicht mehr auffiel. Aus den Pendlern waren inzwischen Touristen geworden, und Touristen nehmen keine Gaben für fremde Götter in die Ferien mit.

Aber wie pendelte die Mehrheit der deutschen Bürger in den ersten 25 Jahren der Einwanderungsgeschichte der Bundesrepublik? Sie pendelten zwischen solider Hausmannskost und der Pizzeria um die Ecke. Sie pendelten zwischen Freundschaftsfesten mit den ausländischen Mitbürger am Samstag Abend und Kaffee und Kuchen am Sonntag Nachmittag zu Hause. Sie pendelten in die VHS und lernten solidarisch Türkisch. Sie pendelten zwischen dem ehemaligen Jugoslawien und der Türkei, zwischen Griechenland und Spanien, Italien und Portugal, weil in diesen Ländern Deutsch fast überall zu hören war. Sie pendelten zwischen Gastarbeitern, Ausländern, ausländischen Arbeitnehmern, ausländischen Mitbürgern, unseren ausländischen Mitbürgern und EU-Bürgern. Sie pendelten zwischen dem Wunsch, die Gastarbeiter mögen das Rotationsprinzip der Anwerbeverträge respektieren und heimkehren (Anwerbestopp 1974); der linken Solidarität und christlichen Nächstenliebe, die ausländischen Mitbürger sollen/dürfen bleiben, jedoch sich ohne politische Rechte integrieren. Und die deutsche Sprache pendelte zwischen Heimweh und Fremde, Fabrik und Bahnhof, Identitätsverlust und neuer Identität, alten und neuen Wurzeln, erster und zweiter Generation,

*Von der »Gastarbeiterkultur«
zur »Kulturellen
Vielfalt«*

und sie gab sich hoffnungsvoll dem bunten Traum einer Multi-Kulti-Gesellschaft hin.

Die kulturelle Vielfalt in der Bundesrepublik als unhaltbares Versinken der Schwelle

Es war Anfang der achtziger Jahre, als der Pendelschlag eindeutig auf der Seite der Bundesrepublik Deutschland stehen blieb. Der wegweisende Stillstand lässt sich durch verschiedene Ursachen erklären. An erster Stelle ist das Heranwachsen einer Generation zu erwähnen, die das Land der Mütter und Väter nicht mehr als das Land ihrer Zukunft verstehen konnte. Durch ihren Eintritt in die bundesrepublikanische Arbeitswelt und durch die Gründung eigener Familien bekennen sich die Kinder der Einwanderer zum Land, in dem sie leben. Ihre Loyalität gilt dem Land, in dem sie eine Zukunft sehen, und nicht einem Land, in dem die Vergangenheit der Eltern stattgefunden hat. Ihre radikale Umstellung der Loyalitätsfrage führt dazu, dass Eltern eine Verlagerung der Familienperspektive zugunsten Deutschlands vornehmen müssen. Aus der alten Loyalitätsfrage zwischen zwei Ländern entwickelt sich bei den Einwanderern eine loyale Haltung gegenüber der Zukunft der Kinder in dem Land, in dem sie geboren oder aufgewachsen sind.

Das Sich-Bekennen zum Land der Kinder hat auch damit zu tun, dass sich die Minderheiten inzwischen wirtschaftlich etabliert hatten. Dies war primär an der sozio-ökonomischen Schichtung der Minderheiten zu erkennen, wie sie in den ersten 25 Jahren der Einwanderung stattgefunden hatte. Sie arbeiteten nach wie vor mehrheitlich in Betrieben, bei der Müllabfuhr, in Krankenhäusern und in Haushalten, jedoch neben Putzfrauen und Straßenkehrern nahm die Zahl der Selbständigen, der kleinen und mittleren Unternehmer ständig zu. Im Bereich der akademischen Berufe wie Ärzte und Rechtsanwälte, der bildenden Künste und der Literatur kündigten sich die ersten Versuche als vielversprechend an. Die Minderheiten hatten die schwierigen Zeiten ihrer Gründung erfolgreich hinter sich gebracht. Sie fühlten sich in ihren existentiellen Bedürfnissen nicht mehr bedroht, und daher konnten sie sich auf eine Zukunft in der Bundesrepublik einlassen.

Die positive Entwicklung der Minderheiten ist zwei weiteren Faktoren zu verdanken:

Erstens der Tatsache, dass die bundesrepublikanische Bevölkerung sich zu einer mediterranen Lebensart seit Anfang der achtziger Jahre konsequenter bekennt. *Zweitens* dem widersprüchlichen Vorgehen der Bonner Politik, das die Entwicklung der Minderheiten gleichermaßen verhindert und gefördert hat.

Das Hauptmerkmal der Suche nach einer mediterranen Lebensart im deutschen Alltag stellt das unhaltbare Versinken der Schwelle dar. Damit ist Folgendes gemeint: Wer sich noch daran erinnern kann, welche schützende und hemmende Rolle der Schwelle in den siebziger Jahren immer noch zugehört war, erinnert sich daran, dass die Bürgersteige der deutschen Städte wie leergefegt waren. Das

Verhältnis zwischen Ladeninhaber und Kunde war durch die Schwelle des Geschäfts klar definiert. Hinter der Schwelle, dort wo das Privateigentum begann, wurde der Kunde mit der Frage begrüßt: »Darf ich Ihnen helfen?« Heute sehen deutsche Städte durch ihre Cafes- und Restaurantlandschaften und durch das Vorlagern der Ware um den Eingang der Geschäfte in der Tat mediterraner aus. Neben diesem Abschaffen von öffentlichen Schwellen ist zu beobachten, wie der schützende Abstand zwischen vertrauten Menschen im Alltag kürzer, das heißt mediterraner, wurde. Es war zu beobachten, dass die ureigene Begrüßungsform per Handschlag aus der Mode geriet. Dagegen zog man vor, sich bei der Begrüßung per Umarmung oder per Rückenstreichen oder mit Küsschen links und rechts näher zu kommen. Andere Schwellen wie zum Beispiel der feste Preis war längst vor dem Rabattgesetz auf mediterrane Art und Weise außer Kraft gesetzt beziehungsweise versenkt worden. Ein absolutes Versinken jeder Hemmschwelle fand in den Obst- und Gemüseabteilungen von bundesdeutschen Supermärkten statt. Dort konnten Käufer jeden Alters das ureigene kulturelle Berührungsverbot durch das Auswählen von Obst und Gemüse handgreiflich von sich fernhalten und sich mediterraner denn je empfinden.

Es ist kaum zu übersehen, dass die Ankunft der Einwanderer und das friedliche Zusammenleben der Minderheiten den ureigenen Wunsch nach einem mediterranen Alltag der deutschen Bevölkerung zugleich verstärkt und befriedigt hat. Dennoch reicht dieser glückliche Zufall nicht aus, um die Intensität des Wunschs nach kultureller Vielfalt in einem Alltag zu erklären.

Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, ob in der kulturellen Vielfalt einer Einwanderungsgesellschaft eine befriedigende Möglichkeit erahnt wird, um Vergangenheitsbewältigung mit sichtbaren Ergebnissen voranzutreiben. Geht man davon aus, dass die höchste Stufe mörderischer Monokulturalität in Deutschland zur Zeit des Nationalsozialismus erreicht wurde, so wird in der heutigen Vielfalt der Kulturen eine historische Chance erahnt, um die Zukunft der Republik vor monokulturellen Bestrebungen zu schützen. Die heftigen Diskussion um die extravagante Banalität, dass jede Gesellschaft sich notwendigerweise um eine leitende Kultur entwickelt, wäre ein Hinweis darauf.

Der Kernwiderspruch der Ausländerpolitik der siebziger und der achtziger Jahre bestand in einer offenen, umsorgenden Sozialpolitik – wodurch die Einwanderer sich aufgenommen sahen – und der offiziellen Haltung der Regierungen, die jede Zukunftsgarantie im Sinne eines Wohnrechts für die Minderheiten ablehnten, und zwar mit dem rechtskräftigen Argument ablehnten, Deutschland sein kein Einwanderungsland. Die erfolgreiche Unterschriftensammlung der CDU/CSU gegen das Vorhaben der rot-grünen Koalition (1999), durch die doppelte Staatszugehörigkeit die Kinder der Einwanderer vor einer Zukunft hemmen, unwirtschaftlichen Loyalitätsfrage zu entlasten, ist das deutlichste Beispiel dafür, wie widersprüchlich das Land sich gegenüber seiner Zukunft verhält. Diesem widersprüchlichen Vorgehen hätte der *Bundesgerichtshof* mit weiblicher Vernunft am 18.12.2002 ein erfolgreiches Ende setzen können. Ein mutiger Schluss-

strich wäre um so befreiender gewesen, als die Einwanderung der Vergangenheit und nicht der Zukunft der Republik angehört.

Kulturelle Vielfalt für eine Einwanderungsgesellschaft in der Bundesrepublik oder für ein Kernland der Europäischen Union?

Zum ersten Mal in der Einwanderungsgeschichte Europas wird sich ein zentraler Einwanderungsprozess dadurch auflösen, dass die Einwanderer im Lauf der Zeit Träger eines gemeinsamen Projektes mit dem Einwanderungsland geworden sind. Italiener, Spanier, Griechen, Portugiesen haben sich als Einwanderer aufgrund von bilateralen Anwerbeverträge ab 1955 in Deutschland niedergelassen. Im Jahre 1957 wurden jedoch die »Römischen Verträge« in Rom unterschrieben, die als die Geburtsurkunde der heutigen Europäischen Union gelten. Bald wird die »Charta« der Europäischen Union wiederum in Rom unterschrieben. Für die Gemeinden der Italiener, der Spanier, der Griechen und der Portugiesen in Deutschland stellt sich die europäische Integration als einmalige, fruchtbare Herausforderung dar. Als damalige Einwanderer waren sie Bürger eines befreundeten Staates, inzwischen sind sie Bürger eines Mitgliedstaates der Europäischen Union und als solche jedem Bürger anderer Mitgliedstaaten gleichgestellt. Dies bedeutet, dass die Gemeinden der europäischen Bürger in Deutschland einen anderen Weg der europäischen Integration als die eigenen Mitbürger in Italien, Spanien, Griechenland, Portugal, aber auch Österreich, Frankreich, Großbritannien usw. gehen werden.

Nach Jahrzehnten existentieller Unsicherheit sollen die damaligen Einwanderer aus sich paritätische europäische Bürger gegen jede Art von monokulturellen Widerständen machen. Dies ist deswegen keine leichte Aufgabe, weil eine paritätische Identität erstmals durch Perspektiven im Alltag sichtbar gemacht werden muss. Ferner hat die Frauenbewegung gerade in der Bundesrepublik gezeigt, wie langwierig Lernprozesse sein können, wenn verschiedene Generationen gleichzeitig daran beteiligt sind. Dennoch führt kein Weg an diesem interkulturellen Lernprozess vorbei, weil den Gemeinden der ehemaligen Einwanderer eine bedeutende Funktion in der Verwirklichung der europäischen Integration zwangsläufig zufällt.

Welchen Integrationsbeitrag können die europäischen Mitbürger mit italienischer, spanischer, griechischer, französischer, österreichischer, britischer, portugiesischer Herkunft in der Bundesrepublik als Mitgliedstaat der Europäischen Union leisten? Sie können und sie werden dazu beitragen, dass die europäische Zugehörigkeit der Bundesrepublik anders als zum Beispiel die europäische Zugehörigkeit Italiens ausfällt. Aufgrund der Anwesenheit von zahlenmäßig starken und so unterschiedlichen Gemeinden europäischer Mitbürger wird die Bundesrepublik eine innere Zugehörigkeit zur Europäischen Union aufbauen, die kein abstraktes Vorhaben ist, weil der Alltag der Republik per se europäische Züge längst angenommen hat. Dagegen werden die europäischen Bürger in Italien sich abstrakt, von der Ferne, zur europäischen Integration bekennen können. Aufgrund

ihres monokulturellen Alltags werden die europäischen Bürger Italiens sich virtuell einer europäischen Kulturintegration hingeben, die sie in Italien nicht ausleben können. Sie werden sich damit zufrieden geben, dass die europäische Integration ihnen irgendwann als Importgut zur Verfügung stehen wird. In der Tat werden sie es leichter haben, sich als begeisterte Europäer im monokulturellen Italien weiter zu begreifen.

Aber welchen Beitrag zur Integration der Bundesrepublik als Kernland der Europäischen Union können die Gemeinden der europäischen Mitbürger leisten?

Ihr Beitrag wird um so konstruktiver und erfolgreicher ausfallen, je sorgfältiger mit dem Potential an europäischen Mitbürgern im Lande umgegangen wird. Jenseits ihrer beruflichen Fachkompetenzen stellen sie ein kostbares Potential an bilingualen und bikulturellen Integrationsfiguren dar, auf die jeder Mitgliedsstaat der Europäischen Union angewiesen ist, um seine innere Integration voranzutreiben. Durch eine intensive Optimierung ihrer Kultur- und Sprachressourcen kann die innere Vielfalt der Kulturen in einem Land erweitert werden, das das Privileg genießt, mit der größten Zahl von Nachbarkulturen im Kern Europas zusammen zu leben. Es wird darum gehen, die »eingeborene« Zweisprachigkeit und Bikulturalität von Hunderttausenden von europäischen jungen Bürgern als kostbare Berufschancen und europäische Lebensperspektiven zu fördern. In der Bundesrepublik ließe sich dadurch jenes interne und externe Netzwerk der Kommunikation – sei es für die Arbeitswelt, sei es für die Freizeit – aufbauen, auf das jeder Mitgliedstaat der Europäischen Union mehr denn je zuvor angewiesen ist.

Dennoch leistet sich die Bundesregierung weiterhin eine *Beauftragte für die Integration der ausländischen Mitbürger*. Damit negieren sie, dass europäische Mitbürger im Lande leben, die sich durch ihre Sprachen und ihre Kulturen von der Bundesrepublik aus schon längst in die Zukunft der Europäischen Union integriert sehen.

Ein derartiger Integrationsbeitrag würde der deutschen Leitkultur, die sich solidarisch im Zusammenleben mit den Kulturen der europäischen Mitbürger verhält, ein faires Auskommen mit den Kulturen der Minderheiten ermöglichen, die sich an dem europäischen Projekt einer gemeinsamen interkulturellen Identität noch nicht beteiligen dürfen.

Von der »Gastarbeiterkultur«
zur »Kulturellen
Vielfalt«

MARK TERKESSIDIS

Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft

Bis zum Antritt der rot-grünen Regierung im Jahre 1998 hatte jede Kulturpolitik in der Bundesrepublik Deutschland mit einer paradoxen Situation zu kämpfen. Denn auf der einen Seite war es kaum zu übersehen, dass Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg eine Einwanderungsgesellschaft geworden war, auf der anderen Seite wurde diese Tatsache von den politischen Eliten nicht anerkannt: Erst seit 1998 steht unwiderruflich fest, dass die Bundesrepublik sich als Einwanderungsland versteht. Die paradoxe Situation zuvor hat dazu geführt, dass MigrantInnen in der Kulturpolitik nicht als Subjekte, nicht als Teil der Gesellschaft verstanden wurden, sondern als Objekte, als eine zusätzliche, »fremde« Bevölkerungsgruppe, die dennoch berücksichtigt werden musste. In diesem Sinne blieb die Kulturpolitik auf allen Ebenen immer eine Kulturpolitik »für Ausländer«. Die tatsächliche Vielfalt der Gesellschaft fand keinen Niederschlag im allgemeinen kulturpolitischen Feld, sondern die Kulturpolitik für MigrantInnen wurde diesem Feld stets nur hinzuaddiert.

Als Beispiel lässt sich hier anführen, dass die Einbeziehung der MigrantInnen in die Kulturpolitik von staatlicher Seite, wenn sie überhaupt stattfindet, in zusätzlich geschaffenen »Referaten« für »Interkulturelles« untergebracht ist. Der Zuschnitt dieser Abteilungen ist weiterhin ungeklärt. Sollen hier künstlerische Ausdrucksformen von MigrantInnen gefördert werden? Soll hier um Verständnis für das Andere geworben, der sogenannte Dialog der Kulturen gefördert werden? Gehören zum Bereich »Interkulturelles« auch die kulturellen Beziehungen zu anderen Staaten? Und welcher Begriff von Kultur liegt hier überhaupt zugrunde? Geht es beim »Interkulturellen« notwendig um ethnische Kultur? Die hartnäckige Diskussion über Großkonzepte wie »Integration« oder »Multikultur« hat hier wenig Klarheit gebracht.

Zwar sind solche Konzepte zweifellos im Austausch mit der kulturellen und politischen Praxis der MigrantInnen entstanden, aber dennoch blieben diese

Konzepte abstrakt. Die Perspektive blieb stets die einer Mehrheitsgesellschaft, welche die kulturelle Praxis der MigrantInnen »von oben« verträglich gestalten wollte – entweder indem man diese Praxis als »Ghettobildung« oder »Parallelgesellschaften« problematisierte oder indem man diese Praxis als »Bereicherung« für die Mehrheitsgesellschaft betrachtete. Freilich wurde weder im einen noch im anderen Konzept ein genauer Blick auf diese Praxis geworfen. Die Perspektive der MigrantInnen wurde zwar vor allem im Multikulturalismus immer wieder beschworen, doch oft genug blieb es in der Praxis bei einer schlichten Wertschätzung für »fremde« Küche, Kunst und Musik, die aber durch ihre Einbindung in die multikulturelle These der Bereicherung weiter darauf verpflichtet blieb, etwas »Fremdes« gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zu repräsentieren. Wie Laura Mestre-Vives in ihrer Untersuchung über das Amt für Multikulturelle Angelegenheiten in Frankfurt am Main gezeigt hat, wird letztlich weiterhin die Mehrheit durch das Amt vertreten. (Vgl. Mestre Vives 1998: 93)

Mit der offiziellen Anerkennung der Tatsache, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist, und den jüngsten, wenn auch sicher noch nicht zufriedenstellenden Änderungen im Staatsangehörigkeitsrecht stellt sich das Problem der Kulturpolitik noch einmal neu, weil nun die Voraussetzung eines einfachen Hinzukommens der kulturellen Artikulationen der MigrantInnen aufgehoben werden muss. Diese Praxis kann nun nicht mehr als das Tun von »Ausländern« in Reservate verwiesen werden, sondern muss als Bestandteil der kulturellen Praxis der Bundesrepublik betrachtet werden, während umgekehrt die Kulturpolitik im Sinne eines »Mainstreaming« für MigrantInnen daraufhin befragt werden muss, ob sie in jedem Bereich der Vielfalt der Gesellschaft gerecht wird. Hier ergibt sich eine Parallele zwischen der Kulturpolitik und der Situation an den Schulen. Kürzlich haben die Ergebnisse der PISA-Studie gezeigt, dass in der Bundesrepublik eine unverhältnismäßige hohe Korrelation zwischen mangelnder Lesefähigkeit und Migrationshintergrund existiert. (Vgl. Bäumert 2001: 272 ff.) In einer Untersuchung über »institutionelle Diskriminierung« an Schulen haben Mechthild Gomolla und Frank-Olaf Radtke dafür auch eine einleuchtende und empirisch fundierte Erklärung geliefert. In Deutschland wird die Schule von vielen Lehrern nicht als Ausbildungsort aller Staatsbürger verstanden, sondern implizit und oft genug auch explizit als »deutsche Schule«. (Vgl. Gomolla/Radtke 2002: 162)

Für diese Schule wird eine »kulturellen Passung« erwartet, welche die Kinder mit Migrationshintergrund per se durch ihren familiären Hintergrund angeblich nicht mitbringen. Vor allem Sprachdefizite bei der Einschulung gelten dafür als Indikator. Die Situation an den Schulen ist mit jener im Kulturbereich durchaus vergleichbar. In der im weitesten Sinne staatlichen Kulturpolitik der Bundesrepublik existiert weiterhin zumindest implizit die Auffassung, dass der Gegenstand der Kulturpolitik so etwas wie »deutsche Kultur« oder zumindest »Kultur für Deutsche« sei. Der Bereich »Interkulturelles« spielt hier, wie schon erwähnt, oft genug etwa die Rolle des auf den Nachmittag abgeschobenen, zusätzlichen muttersprachlichen Unterrichtes in der Schule. Alternative Kulturpolitik wieder-

um wie etwa jene der soziokulturellen Zentren will dieser Fixierung entgehen, indem sie sich auf das Abstraktum Mensch berufen. So stellt sich Hermann Glaser in einem jüngeren Aufsatz emphatisch hinter das Toleranzgebot der Aufklärung, wie es etwa in der »Ringparabel« von Gotthold Ephraim Lessing zum Ausdruck komme. Nötig sei eine plurale Identität, »welche Verwurzelung in der Heimat – als Sprache, als geschichtliche und kulturelle, regionale und landsmannschaftliche Zugehörigkeit – mit einer ›radikalen‹ Offenheit für den menschlichen Menschen jenseits aller Begrenzungen zu verbinden weiß« (Glaser 2000: 62).

Freilich finden sich MigrantInnen in der Kluft zwischen dem »Deutschen« und dem »menschlichen Menschen« eingeklemmt: Die offizielle Kulturpolitik mit ihrem unausgesprochenen Bezug auf »deutsche Kultur« oder »Kultur für Deutsche« verweist sie in den Raum der »fremden« Kultur, doch wenn eine empathische Bezugnahme auf bestimmte Elemente der Kultur des Heimatlandes oder auf bestimmte Elemente der religiösen Tradition stattfindet, dann erscheint diese vor dem Ideal der Offenheit eines »menschlichen Menschen« als partikularistisch und ungenügend. Zwischen der Kategorie des »Deutschen« und jener des »Menschen« ist jedoch jene des Staatsbürgers angesiedelt, die einen Ausweg auf diesem Teufelskreis ermöglicht, und der hierzulande zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Derweil bringen die Bürger eines Staates ganz verschiedene Hintergründe mit, was aber für ihre kulturelle Einbeziehung keine Rolle spielen darf. In den Niederlanden und in Britannien hat sich erwiesen, dass dies eine immense Herausforderung an die Institutionen darstellt, die auf die Bundesrepublik noch zukommen wird.

Aus den vorangegangenen Überlegungen ergeben sich folgende Konsequenzen: Zum einen erscheint der Begriff »interkulturelle Kulturarbeit« als kaum geklärt und daher auch wenig hilfreich. In der Praxis – und das verhält sich ähnlich beim Konzept der »interkulturellen Pädagogik« – führt dieses Konzept mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dazu, dass bestehende Unterschiede akzentuiert werden und dass die kulturelle Praxis von MigrantInnen weiterhin als additives Element zur »deutschen Kultur« im weitesten Sinne betrachtet wird. Daher ist es perspektivisch sinnvoller, entweder möglichst neutral von einer »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« zu sprechen oder – im Sinne der jüngsten Vorschläge aus dem englischsprachigen Raum zu »citizenship education« – von »bürgerschaftlicher Kulturarbeit«. Jedenfalls sollte diese Kulturarbeit dazu beitragen, die bestehende Trennung zwischen »uns« und »ihnen«, zwischen »Deutschen« und »Ausländern« aufzuheben; und das kann nur sinnvoll geschehen, indem eine gemeinsame Grundlage der Zusammengehörigkeit vorausgesetzt wird: entweder das Zusammenleben in einer Einwanderungsgesellschaft oder der gemeinsame Status als Staatsbürger. Da der zuletzt erwähnte gemeinsame Status in der gesetzlichen Wirklichkeit Bundesrepublik noch nicht vorhanden ist, bietet sich fürs erste »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« als realistisches Konstrukt an.

Eine »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« geht also nicht vom provinziellen »Deutschen« aus und auch nicht von irgendwelchen darunter oder

daneben liegenden, ebenso provinziellen Wurzeln in der »Heimat«. Ebenso wenig dient eine abstrakte Idee vom offenen, »menschlichen Menschen« als Grundlage. Nein, das Fundament sollte die tatsächlichen Praxis in einer Einwanderungsgesellschaft sein. Ein Blick auf diese Praxis zeigt, dass die so genannte Globalisierung längst im Alltag angekommen ist. Und ein solcher Blick zeigt auch, dass funktionierende Modelle aus diesem Alltag entwickelt werden müssen. Wie Erol Yildiz und seine KollegInnen kürzlich in einer Untersuchung über »Die multikulturelle Stadt« gezeigt haben, passt das Zusammenleben in einer Einwanderungsgesellschaft überhaupt nicht ins Bild generalisierender Annahmen von allgemeiner Desintegration. (Vgl. Bukow u. a. 2001) Insofern werden auch keine am grünen Tisch entworfenen Konzepte benötigt, sondern vielmehr eine Bestandsaufnahme der Praxis; vor allem jener Praxis, welche bislang bloß als Objekt von Kulturpolitik verhandelt wurde, also jener der MigrantInnen. Daher ist es notwendig, die Perspektive umzukehren und danach zu fragen, was von der Praxis der MigrantInnen in diesem Land verallgemeinerungsfähig ist, das heißt was man in Bezug 1. auf die Bedeutung, 2. die Elemente, 3. den Begriff von Kultur sowie auf 4. die Konzeptionalisierung von Kulturpolitik lernen kann. Über diese Praxis wissen wir bis heute letztlich wenig. Zum einen konnten die MigrantInnen, da sie als »Ausländer« institutionalisiert wurden, bislang nur ein schwaches kollektives Gedächtnis über ihre Situation ausbilden. Zum anderen hat die Forschung sich zum größten Teil mit den »Problemen« der »Ausländer« befasst und weniger mit ihren Produktionen. Daher können im Folgenden nur Umrisszeichnungen gezeichnet werden, die zunächst einmal eine ganze Reihe von Fragen für die Zukunft aufwerfen.

Bedeutung von Kultur in der kulturellen Praxis von MigrantInnen

Der ganz überwiegende Teil der Migrantenselbstorganisation in der Bundesrepublik hat auf die eine oder andere Weise mit Kultur zu tun. Das hat nicht zuletzt mit der extrem restriktiven Handhabung der Staatsangehörigkeit zu tun. Da es den EinwanderInnen fast grundsätzlich verwehrt blieb, deutsche BürgerInnen zu werden, war es ihnen auch nicht möglich, sich politisch auf Deutschland zu beziehen. Politische Aktivität in Exilorganisationen war aber auch nicht gerne gesehen – im Ausländergesetz von 1965 fand sich etwa eine Fülle von rigiden Regelungen, um die politische Betätigung einzuschränken. Durch diese Voraussetzungen wurde der performative Raum für die Aktivitäten der EinwanderInnen strukturell auf das Feld der Kultur verschoben – eine Kultur, die zumindest nominell mit dem »Heimatland« verknüpft war. Dieser Heimatbezug wurde von den deutschen Behörden durchaus gefördert, denn schließlich ging man von der Rückkehr der Migranten aus. Noch heute sind nach einer Untersuchung aus dem Jahre 1999 in Nordrhein-Westfalen die Migrantenselbstorganisationen am häufigsten im Bereich Kultur tätig – 90 Prozent gaben an, dass sie Angebote in diesem Bereich machen. (Vgl. Zentrum für Türkeistudien/Institut für Politikwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 1999: 44)

Tatsächlich haben heute recht viele dieser Angebote mit Folkloregruppen zu tun. In der Gründungsphase dieser Vereine jedoch fanden sich unter dem Dach von Kultur eine ganze Reihe der verschiedensten Aktivitäten. Als Vorläufer der Griechischen Gemeinden in der Bundesrepublik etwa fungierten Informationsabende, bei denen griechische Studenten, Wissenschaftler und Arbeiter zusammen kamen, um über die politische Situation in Griechenland und Zypern sowie über die Probleme der »Gastarbeiter« mit Wohnen, der Sprache, der Bildung und dem Ausländerrecht zu sprechen. Während der Begriff »Gemeinde« scheinbar mit der religiösen Bildung zu tun hat, weist Haris Katsoulis, der ehemalige Vorsitzende einer der ersten Griechischen Gemeinden in Ludwigshafen, darauf hin, dass das Wort »Gemeinde« nichts mit Orthodoxie oder religiöser Gemeinschaft zu tun habe, sondern soviel bedeute wie »Versuch einer gemeinsamen Bewältigung gemeinsamer Probleme«. (Katsoulis 1978: 194)

Was also zunächst wie eine heimatkulturell-religiös ausgerichtete Organisation wirkt, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als Praxis, die den Begriff von Kultur erweitert. Denn Kultur wird hier in einen größeren Kontext gestellt. Das stand und steht im Gegensatz zur herrschenden Auffassung in Deutschland, wonach der Kulturbegriff traditionell eher idealistisch aufgeladen war. Zum einen wurde Kultur häufig auf das künstlerische Feld im weitesten Sinne eingeschränkt – auf ein quasi universelles Reich der hehren Gedanken des »menschlichen Menschen«. Zum anderen wurde Kultur mit Nationalität, »Rasse« oder Ethnizität verkoppelt, wobei Kultur als unabhängige Variable betrachtet wurde und oft genug noch wird; als Variable, welche Verhaltensweisen prägt und Konflikte zwischen Gruppen verursacht. In der Praxis etwa der Griechischen Gemeinden wurde Kultur jedoch eingebettet in einen Zusammenhang, der Alltag (Wohnen), Chancenverteilung (Bildung), Arbeit und Recht umfasst – und dabei selbstverständlich den Aspekt der Benachteiligung von MigrantInnen nicht unthematisiert ließ.

Die kulturelle Praxis der MigrantInnen beinhaltet also bereits eine wesentliche Weiterentwicklung des Begriffs Kultur in Richtung eines Kulturbegriffs, der Kultur als »gesamte Lebensweise« (Raymond Williams) bzw. als »Landkarte von Bedeutungen« (Stuart Hall) versteht. Darüber hinaus wird Kultur hier als eine Praxis verstanden, die Grenzen überschreitet. Durch den doppelten Bezug auf die politische Situation im Herkunftsland sowie auf die Probleme des »Gastarbeiter«-Lebens in Deutschland entstand de facto ein neuer Raum, den letztlich waren die AktivistInnen von beiden Schauplätzen dezentriert: Als politische Subjekte befanden sie sich weder in Griechenland noch in Deutschland, sondern in einem »Zwischenreich« (Salman Rushdie) beziehungsweise in einem »transstaatlichen Raum«, wie es in der jüngeren Forschung genannt wird. (Vgl. Faist 2000) Zwar ist dieser Raum von Machtverhältnissen durchzogen und begrenzt, doch nichtsdestotrotz bietet er ein Potential für die Entfaltung von mannigfaltigen Aktivitäten. Während in der Bundesrepublik gerade die Situation der »zweiten Generation« zumeist auf die Formel »zwischen zwei Kulturen« gebracht wird, die letztendlich

auf einen Zustand der Verzweiflung verweist, hat offenbar bereits die erste Generation neue Räume geöffnet.

Freilich werden diese Räume und die Erweiterungen des Kulturbegriffs unsichtbar gemacht, wenn man die Praxis von MigrantInnen auf Ausdrucksformen ethnischer Kultur zurückführt. Eine »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« sollte von dem kontextbezogenen, grenzüberschreitenden Kulturbegriff ausgehen, der sich in der kulturellen Praxis der MigrantInnen äußert. Freilich bedeutet dies eine nähere Betrachtung der vergangenen und der aktuellen Praxis. Denn diese Praxis war und ist keineswegs bloß die Pflege einer »Heimatkultur«, sondern beinhaltet einen Kulturbegriff, der am ehesten einer Situation gerecht wird, die man heute gemeinhin als Globalisierung bezeichnet.

Die Gewichtung der Elemente in der Praxis der MigrantInnen

Die »Nagelprobe für die multikulturelle Gesellschaft« sei, so schrieben Daniel Cohn-Bendit und Thomas Schmid in ihrem Klassiker »Heimat Babylon«, der »Umgang der Deutschen mit der moslemischen Minderheit«. (Cohn-Bendit/Schmid 1992: 306) Auf der Seite der Befürworter des wiederaufgelegten Integrationskonzeptes wie Otto Schily klingt das ähnlich. Bei den »EU-Ausländern« sei alles prima, meinte er etwa gegenüber dem *Spiegel* im Vorfeld der Vorstellung des Zuwanderungsgesetzes, aber es gebe schon »da und dort ein Problem im Bereich der türkischen Mitbürger«. Seit der ersten Einführung des Integrationskonzeptes in den mittleren siebziger Jahren wurden von Seiten der Politik und der Medien immer wieder Skalen kultureller Nähe zum als Norm betrachteten »Deutschen« konstruiert, in welchen die letztlich synonym verwendeten Begriffe »Türken« und »Islam« die größtmögliche Entfernung zu dieser Norm ausdrücken. In der Bundesrepublik wird »der Ausländer« durch »den Türken« verkörpert und konkretisiert, so dass die Skala auf eine bloße Dichotomie zwischen »uns« und »ihnen« zusammenschrumpft. Aus der Reduzierung aller Einwanderer auf »die Türken« und die Verkoppelung mit »dem Islam« ergibt sich wiederum eine spezifische Problemagenda, die von Politik und Medien stets auf Neue aufgerufen wird, und die nur wenige Punkte beinhaltet: Sprachdefizite, Parallelgesellschaften/Ghettobildung, kulturelle Entwurzelung, Kopftücher, Machismus.

Die Frage allerdings ist: Welche Rolle nehmen die MigrantInnen in dieser Problemagenda ein? Zum einen kommen sie darin offenbar nur als Abweichung und Störung vor, erscheinen gegenüber der für selbstverständlich gehaltenen Norm im besten Falle als defizitär und im schlechtesten Falle als bedrohlich. Zum anderen wird die Problemagenda der MigrantInnen mit der einheimischen Gesellschaft überhaupt nicht berücksichtigt. Doch für die etwa fünf Millionen »Ausländer«, die keine islamische Religionszugehörigkeit haben, ist der Islam wahrscheinlich nicht die »Nagelprobe« der Einwanderungsgesellschaft. Möglicherweise interessieren sich die meisten jüngeren MigrantInnen – vor allem jene, die in Deutschland geboren sind – auch nicht für ewige Klassiker des »interkulturellen«

Arbeitsfeldes wie »Heimat«. Für eine »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« wird es also notwendig sein, die Problemagenda der Migranten zu eruieren um herauszufinden, welche Themen ihnen auf den Nägeln brennen und welche Elemente von Kultur von ihnen für die Kulturarbeit überhaupt als relevant gewertet werden. Freilich benötigt man für diesen Prozess der Eruierung etwas aufwendigere und phantasievollere Methoden, weil man mit gewöhnlichen Fragebogen allein hier eher nicht weiterkommt. Zum einen transportieren die Fragebogen oft genug bereits die Vorannahmen der Forscher und zum zweiten handelt sich bei den MigrantInnen um eine im puncto Bildung deutlich benachteiligte Gruppe, die daher oft auf sprachliche Ressourcen zurückgreift, die im Mainstream der Gesellschaft verbreitet sind.

Darüber hinaus muss man für die Gestaltung der »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« einen genaueren Blick auf die Alltagspraxis der MigrantInnen werfen. Unter der üblichen Abwertung der »gesamten Lebensweise« und der Reduzierung der »fremden« Kultur auf Klischees wird das weite Feld alltäglicher Praktiken einfach unsichtbar. Diese pauschale Abwertung führt absurderweise dazu, dass MigrantInnen kulturelle Elemente verteidigen, die sie selbst ablehnen. Encarnación Gutiérrez Rodríguez hat eine gebildete Einwanderin aus der Türkei interviewt, die gerade aufgrund der Begrenzungen, die sie als »Mädchen« in ihrem Herkunftsland erlebte, nach Deutschland gekommen war. Hierzulande freilich fand sie sich bald so sehr mit den Klischees rund um das Thema »die Türkin« konfrontiert, dass sie folgendermaßen reagierte: »Ich hab' die Sachen verteidigt über die Türkei oder die Türkinnen, wo ich normalerweise dagegen war oder so, ja. Ich hab mich in so eine Ecke gedrängt gefühlt, wo ich das verteidigen musste. Ich hab bestimmte Musik hier gehört, die ich in der Türkei gehasst habe, türkische Musik, ja, oder so n' Art Fest, wo ich in der Türkei nie an solchen Festen teilgenommen habe, hier hab ich teilgenommen.« (Zit. n. Gutiérrez Rodríguez 1999: 172) Wie Gutiérrez Rodríguez erläutert, macht diese Reaktion zunächst klar, unter welchen Bedingungen MigrantInnen in Deutschland überhaupt sichtbar werden können – die ständige kulturelle Abwertung zwingt sie offenbar zur Identifikation mit dem Herkunftsland und löst ein Bemühen aus, die Herkunftskultur aufzuwerten.

Zudem macht diese Reaktion auch verständlich, warum sich Mädchen türkischer Herkunft mit ihren Problemen selten an Einheimische wenden, wie Berrin Özlem Otyakmaz in einer Untersuchung über das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen auch empirisch belegen konnte. (Vgl. Otyakmaz 1995: 126) Otyakmaz' Forschung zeigt auch, dass einerseits in den Familien überhaupt kein einheitlicher Kanon spezifisch türkischer Werte existiert und dass andererseits die Strategien der Mädchen im Umgang mit den zweifellos oft rigiden Vorstellungen der Eltern äußerst heterogen sind. (Ebd.: 122 ff.) Wenn man von dieser Stelle aus verallgemeinert, dann kann man für die »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« festhalten, dass es notwendig ist, die Strategien der MigrantInnen in ihrer Alltagspraxis kennen zu lernen. Die Konstruktion einer Trennung zwischen einer modernen »deutschen« Kultur und einer letztlich vormodernen »türki-

schen« Kultur schüttet die Vielfalt innerhalb der Gruppe der so genannten Ausländer und die Vielfalt der Strategien einfach zu. Wenn man dagegen von Strategien ausgeht und diese ernst nimmt, lassen sich schnell Gemeinsamkeiten und gemeinsame Strategien entwickeln.

Die Konzentration auf bestimmte, wiederkehrende Elemente irgendwo zwischen Machotum und Parallelgesellschaft führt jedoch nicht nur dazu, dass die genannten Strategien übersehen werden, sondern auch die kulturelle Produktivität der MigrantInnen im Alltag aus dem Gesichtsfeld entschwindet. Dann oft genug ist das, was zuletzt noch von der Leiterin der Einwanderungskommission, Rita Süßmuth, unter dem Stichwort Parallelgesellschaft problematisiert wurde, wie etwa »ethnisch ausgerichtete« Diskotheken oder Sportvereine, eher eine höchst interessante Form der Selbsteingliederung in die Gesellschaft. Tatsächlich hat sich mittlerweile in den Zentren der großen Städte eine Gastronomie von und für MigrantInnen ausgebildet, die zwar scheinbar türkisch oder griechisch ist, aber von der Konzeption von Musik und Einrichtung eher einem globalen Ideal von Modernität folgt. Importiert wird beispielsweise in der offenkundig griechischen Kneipe/Diskothek »Palladium« auf dem Kölner Friesenplatz das Ambiente einer Athener Diskothek im Kleinen. Man orientiert sich also an einer aktuellen Metropolenkultur, die letztlich ebenso griechisch ist, wie die überall entstehenden Café-Restaurants mit Designereinrichtung und mediterraner Küche als deutsch zu bezeichnen wären.

Ähnliches hat Ayse Caglar bei einer Untersuchung der innenstädtischen Kneipenszene mit türkischem Hintergrund in Berlin herausgefunden. Von Nostalgie und ethnischer Geschlossenheit kann hier überhaupt keine Rede sein. (Vgl. Caglar 1998) Das wird man auch herausfinden, wenn man etwa einen Blick auf das Internetforum »Vaybee!« wirft, in dem sich eine neue Generation von jüngeren Menschen türkischer Herkunft austauscht. In diesem Sinne ist also auch notwendig, im Sinne einer »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« die kulturellen Produktionen von MigrantInnen anzuschauen, die in stiller Staatsferne ein hohes Niveau erreicht haben. Und dabei hat es auch keinen Sinn, vor Orten wie dem türkischen Männercafé zurückzuschrecken – schließlich hat der jüngere Autor Imran Ayata einmal festgehalten, dass er sich dorthin verzieht, weil er hier eben nicht ununterbrochen als »Türke« identifiziert wird. (Vgl. Ayata 1998) So kann, was von außen nach der schlimmsten Homogenität aussieht, innen ein Raum der Individualisierung sein. Mit dem Funktionieren der kulturellen Produktionen bzw. mit dem, was dieses Funktionieren für den Kulturbegriff genau bedeutet, wird sich auch der nächste Abschnitt befassen.

Der implizite Kulturbegriff in den kulturellen Produktionen der MigrantInnen

Selbstverständlich bleiben die permanente kulturelle Abwertung und andere Artikulationsformen dessen, was ich an anderer Stelle »rassistisches Wissen« genannt habe (vgl. Terkessidis 1998: 83 ff.), nicht ohne Wirkung auf die kulturelle

Produktivität der MigrantInnen. In seinem Buch »Schwarze Haut, weiße Masken« hat Frantz Fanon zum Teil auch aus der Perspektive eines Einwanderers aus den Antillen die dramatische Wirkung beschrieben, die allein der Ausruf »Sie mal, ein Neger« auf ihn hatte – er entdeckte sich »als Objekt inmitten anderer Objekte«. (Fanon 1980: 79) Meine eigenen Interviews mit MigrantInnen zweiter Generation über ihre Erfahrungen mit Rassismus haben gezeigt, dass erst ein Prozess der »Entfremdung« dazu führt, dass die Differenz zu dem Mehrheitsdeutschen zunächst bemerkt, dann gewichtet und schließlich neu aufgebaut wird.

»Ich hab mich nie als Ausländer gefühlt«, sagen die Befragten in meiner Untersuchung durchweg, und in den meisten Fällen sind es ganz konkrete Erlebnisse, welche das Gefühl der Nicht-Zugehörigkeit erstmals etabliert haben. M., türkischer Herkunft, berichtet etwa davon, wie er als Schüler bei dem Wettbewerb »Sicher durch den Straßenverkehr« einen Preis gewann und dann gefragt wurde, woher er denn komme. Als er wahrheitsgemäß antwortete »aus Bielefeld«, brach das Publikum in schallendes Gelächter aus. Ein weiterer Interviewpartner türkischer Herkunft benannte das erste, obligatorische Erscheinen auf dem Ausländeramt und die damit einher gehende, erniedrigende Behandlung durch die Mitarbeiter der Behörde als Initialerlebnis der Ausschließung. Erst in der Folge solcher Erlebnisse wird die eigene Differenz zum Thema, was auch Rückschlüsse zulässt über die Frage der kulturellen Differenz im allgemeinen. Meine Resultate sprechen dafür, dass der britische Kulturwissenschaftler Homi Bhabha recht hat, wenn er betont, dass das Kulturelle keineswegs bereits vorab als Quelle eines Konfliktes betrachtet werden darf, »im Sinne differenter Kulturen« –, sondern als »Ergebnis diskriminatorischer Praktiken – im Sinne einer Produktion kultureller Differenzierung als Zeichen von Autorität«. (Bhabha 2000: 169)

Wenn die Jugendlichen sich schließlich selbst als »Ausländer« oder »Türken« identifiziert haben, dann fällt ihnen in einem zweiten Schritt auf, dass diese Kategorie in der Gesellschaft negativ besetzt ist. Von diesem Punkt aus werden die Kategorien dann aktiv neu gefüllt. Mit der abstrakten und letztlich aus dem Recht stammenden Bezeichnung »Ausländer« ist das selbstverständlich weitaus weniger möglich als mit der Kategorie der jeweiligen ethnischen Gruppe. Für die jungen Leute mit Migrationshintergrund, die in der Bundesrepublik aufwachsen, ist der Normalzustand also nicht von Kindesbeinen an die kulturelle Differenz, sondern zunächst die Zugehörigkeit. Erst durch Ausgrenzung erhält die Differenz Bedeutung, wobei bestimmte Praktiken und Themenfelder im Austausch mit der Mehrheit an Relevanz gewinnen. Ein Beispiel sind etwa die Kopftücher, die in den letzten Jahren zunehmend von jungen und zumeist gebildeten muslimischen Frauen getragen werden und mit irgendeiner Tradition in der Türkei überhaupt nichts zu tun haben. (Vgl. Karakasoglu-Aydin 1998)

Jede kulturelle Produktion von MigrantInnen ist also auch immer eine Reaktionsbildung auf das »rassistische Wissen« oder den »hegemonialen Blick« – die Mehrheit ist in jeder Ausdrucksform auf eine bestimmte Weise enthalten. Ein Beispiel aus der Welt des Theaters soll dies verdeutlichen: das deutsch-türkische

Kabarett etwa eines Sinasi Dikmen. Dieses Kabarett unterscheidet sich nämlich vom Kabarett einheimischer Autoren dadurch, dass es die unterschiedlichen Rollen, die der Kabarettist auf der Bühne verkörpert, durcheinanderbringt. Gewöhnlich stellt der Kabarettist zunächst eine Figur dar, mit der er sich nicht identifiziert. Zum Zweiten verkörpert er von seinem Anspruch her jemanden, der auf oppositioneller Mission ist. Schließlich tritt der Kabarettist aber auch unter seinem eigenen, bürgerlichen Namen auf. Beim Kabarett der deutsch-türkischen Künstler jedoch wird die Interaktion dieser Rollen auf eine spezifische Weise verwirrt.

Zwar führen auch sie bestimmte Figuren vor und markieren damit eine Nicht-Identität mit dem Dargestellten, aber *sie zeigen Figuren, die sie sind*. Der Protagonist/Ich-Erzähler bei deutsch-türkischem Kabarett und Satire ist in den meisten Fällen eine Person, die unter dem bürgerlichen Namen des Künstlers agiert: Sinasi Dikmens Erzähler heißt Sinasi (auch der Kabarettist Sedat Pamuk spricht auf der Bühne von sich selbst, und in Osman Engins Satiren heißt die Hauptfigur Osman Engin). Zudem werden auch keine Bemühungen unternommen, dieses verstörende Zusammenfallen von Autor und dargestellter Person zu verhindern, wenn der Protagonist/Erzähler einen anderen »Türken« spielt. Neben dieser Grenzverwischung fehlt die zweite der genannten Rollen fast vollständig: Im Habitus der Figuren, die ja mit den Künstlern übereinstimmen, verkörpert sich keine sichtbare Opposition. Die Hauptpersonen im deutsch-türkischen Kabarett sind scheinbar naive »Schelmen«.

Dieses Durcheinanderwirbeln der Rollen schafft eine immense Verwirrung. Zum einen fällt der deutsch-türkische Kabarettist mit seiner »Rolle« zusammen, womit er aufzeigt, dass der »Türke« in der deutschen Gesellschaft von mannigfaltigen Zuschreibungen erfasst ist und aus diesem Grund seine »Rollen« nicht an- und ablegen kann wie der Einheimische. Dabei sieht sich auch der deutsch-türkische Kabarettist selbst vom autochthonen Publikum dauernd mit einer Authentizitätsunterstellung konfrontiert: In dessen Augen kann er den »Türken« eigentlich gar nicht spielen, weil er ja einer »ist«. Auf der anderen Seite jedoch entzieht er sich dieser Unterstellung, indem er ja gerade nicht er selbst »ist« beziehungsweise das Subjekt, das man unter seinem bürgerlichen Namen kennt – denn dieses spielt er ja nur. So hebt dieses Kabarett den Unterschied zwischen Künstlichkeit (Rolle) und Echtheit (bürgerlicher Name, Ich) auf. Dabei werden auch die immer noch verbreiteten Vorstellungen von Identität unterlaufen. Denn während man sich gewöhnlich das bürgerliche Subjekt als Einheit vorstellt, findet hier eine ominöse Verdoppelung statt, die einen Bruch in dem ausdrückt, was gewöhnlich als Ganzes gesehen wird.

Eine »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« muss in zweierlei Hinsicht exakt an diesem Bruch ansetzen. Es wurde im ersten Abschnitt bereits erläutert, dass die Praxis der MigrantInnen einen Kulturbegriff impliziert, welcher kontextbezogen und grenzüberschreitend ist. Nun kommt als weiteres Element hinzu, dass jene Kultur, die sich einem Betrachter ganz selbstverständlich als

»ethnische Kultur« präsentiert, eine Verdopplung oder interne Differenz beinhaltet. Die Differenz verläuft also nicht »zwischen den Kulturen«, die miteinander in »Dialog« treten sollen, sondern die Differenz verläuft insbesondere in der Einwanderungsgesellschaft als Bruch innerhalb solcher angeblichen Entitäten wie dem »Türkischen« oder dem »Griechischen«. Die MigrantInnen befinden sich als Subjekte nie da, wo sie ein hegemonialer Blick auf der Suche nach dem immergleichen Klischees verortet.

Nur wenn man diesen Punkt versteht und wenn Kulturarbeit an diesem Punkt ansetzt, kann sie auch als eine Kulturarbeit verstanden werden, die Kultur als Motor der Veränderung einsetzt. Subjektivierung, schreibt der französische Philosoph Jacques Rancière, sei immer eine »Ent-Identifizierung«. (Rancière 2002: 48) Indem »Proletarier« oder »Frau« zu einer Kategorie der politischen Mobilisierung wurden, erhielten diese Begriffe eine völlig neue Bedeutung. Die Verwendung drückte eben keine Identifikation aus, sondern »das Losreißen von einem natürlichen Platz« – einem Platz, der Unrecht und Ungleichheit bedeutete. Wenn man in der Einwanderungsgesellschaft den ethnischen Kategorien der MigrantInnen begegnet, so sind diese häufig eben keine Zeichen der Identität, sondern in der stolzen Betonung des »Türkisch-Seins« etwa drückt sich auch ein Widerstand gegen die abwertenden Zuschreibungen aus, die mit dem »natürlichen Platz« einhergehen, welche die Mehrheitsgesellschaft »den Türken« zuweist. Subjektivierung und Identifizierung sind also Gegensätze, und die Kulturarbeit muss hier ansetzen. Wenn Kulturarbeit auf Identität abhebt, dann konserviert sie lediglich die Verhältnisse von Ungerechtigkeit und Ungleichheit zwischen den Einheimischen und den MigrantInnen. Sollte sie das nicht wollen, dann muss ihr Kulturbegriff den gesellschaftlichen Kontext – Wirtschaft, Recht, Wohnen, Bildung etc. – berücksichtigen, die permanente Überschreitung von Grenzen aktiv unterstützen sowie das dynamische Potential der Nicht-Identität ausschöpfen. Sie muss ein ständiges Werden befördern.

Die Konzeptionalisierung von Kulturpolitik

In diesem Text ist bereits mehrfach darauf hingewiesen worden, dass die Konzepte für eine »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« unmöglich am grünen Tisch einheimischer Bürokratie und Forschung gewonnen werden können, sondern lediglich durch das Lernen von der kulturellen Praxis der MigrantInnen und auch durch das Lernen von praktischen, alltäglichen Formen des Zusammenlebens. Was die Großkonzepte wie Integration und Multikulturalismus betrifft, so ist der Schaden zumeist größer als der Nutzen. Integration ist in der Bundesrepublik ein Teufelskreis. Zwar wird von den MigrantInnen stets Integration verlangt, doch mangelnde Akzeptanz von »Ausländern« sowie vor allem auch mangelnde Integrationsmaßnahmen führen dazu, dass den MigrantInnen diese Integration de facto schwer gemacht wird. So stellt sich Integration, die ja auch als Königsweg zur vollen Gleichberechtigung als Bürger betrachtet wird, als rhetori-

sche Figur dar, die am Ende nur immer wieder den Unterschied herstellt, den sie doch zu überwinden vorgibt.

Ähnlich verhält es sich mit dem Multikulturalismus. Dazu lässt sich auch ein Beispiel aus der populären Kultur anführen. Die ersten HipHop-Produktionen in Deutschland stammten von Migrantenjugendlichen – damals eingebettet in eine ganze Kultur aus Breakdance, Graffiti und Rap. Angesichts der Begeisterung für Multikulturalismus Ende der achtziger Jahre entzündete sich daran das Interesse von Sozialarbeitern und Medien: Bald galten die Kids als Aushängeschild eines »friedlichen Miteinanders verschiedener Kulturen«. Die Rapper selbst wie etwa Tachi von Fresh Familiee oder Adegoke Odukoya von Exponential Enjoyment und Weep Not Child (kürzlich hat er antirassistische Projekte von afrodeutschen MusikerInnen ins Leben gerufen: »Brother's« beziehungsweise »Sister's Keepers«) erzählen in dem Buch »20 Jahre HipHop in Deutschland« (2000), dass sie damals keineswegs bewusst unter dem Banner des Multikulturalismus aufgetreten sind. Sie haben die »Schublade« (Odukoya) freilich angenommen, weil sie der Idee durchaus sympathisierend gegenüberstanden.

Tatsächlich brachte die ungewollte Förderung durch deutsche Institutionen teilweise eine weitgehende Verwicklung der Einheimischen in die Ausdrucksformen der jungen Migranten mit sich – Ayse Caglar betonte nicht zu Unrecht anlässlich einer Analyse der Geschichte der HipHop-Posse Islamic Force in Berlin (vgl. Caglar 1998), dass es sich um eine Art »verordnete Rebellion« gehandelt habe. Der Weg zu einer eigenen Szenestruktur wurde 1992 schließlich durch zwei Ereignisse nachhaltig gestört. Zum einen zeigte sich an den Anschlägen von Hoyerswerda, Rostock, Mölln und Solingen sowie an den Reaktionen der einheimischen HipHop-Szene, dass es weder mit der Multikulti-Idylle noch mit der Solidarität weit her war. Zudem brachte der Erfolg der mittelständisch-einheimischen Formation »Die Fantastischen Vier« eine Redefinition der HipHop-Kultur als »deutscher Rap« mit sich. Das hatte Konsequenzen: Zum einen wurden die Rapper nun ausschließlich in den Kontext von »Ausländerfeindlichkeit« gestellt. »Wenn du auf fünf Konzerte gebucht wirst«, erzählt Germain von Sons of Gastarbeiter in Hannes Loh und Murat Güngörs Buch »Fear of a Kanak Planet«, »und alle sind »gegen rechts«, dann weißt du eigentlich schon Bescheid. Da denkst du dir natürlich: Die buchen uns nur, weil wir Ausländerköpfe sind.« (Loh/Güngör 2002: 65) Und sein Kollege Gandhi fügt hinzu: »Wir haben doch auch einen künstlerischen Anspruch! Jeder von uns ist doch auch Musiker! Es gibt ja nicht nur Rassismus als Thema, es gibt auch noch eine Menge anderer Sachen, die uns wichtig sind und über die wir sprechen.« (Ebd.)

»Ausländerköpfe« wurden die Jugendlichen aber auch dadurch, dass Rap durch den Erfolg der »Fantastischen Vier« zu »deutschem Rap« mutiert war – und diese Bezeichnung schloss im Gegensatz zu »Rap aus Deutschland« die MigrantenInnen aus. Vom Erfolg des »deutschen Raps« konnten die »multikulturellen« Posses daher nicht profitieren. Linguist von den Rap-Pionieren Advanced Chemistry betrachtet das auch als Ergebnis einer mangelnden Einbindung in die Gesell-

schaft und ihre Netzwerke: »Mit so einem Selbstbewusstsein fühlt man sich als ein Teil der Gesellschaft und hat Vertrauen darauf, dass die Sachen laufen werden. Die Fantastischen Vier hatten ja auch die Hartnäckigkeit, sich in diesen normalen und formellen Strukturen, von denen wir nie Teil waren, durchzusetzen. Die wussten sich im Wirtschaftsleben einzubringen und die Sachen so zu planen, wie es schon der Vater mit seinem Betrieb gemacht hat. Das ist ein völlig anderer Hintergrund.« (Ebd.: 137)

Konsequenterweise sprechen Sascha Verlan und Hannes Loh angesichts des Misserfolges und Verdrängung der allochthonen MusikerInnen von der »Multikulti-Falle« (Verlan/Loh 2000: 138). Tatsächlich setzte als direkte Reaktion zum Teil ein Rückzug auf die »eigene« Sprache oder das Englische als logische Konsequenz ein: Man wollte erstmal nicht mehr verstanden werden. Heute betont etwa der Rapper Boulevard Bou, der im Rahmen von Multikulti-Veranstaltungen gerne vorgezeigt wurde, auf einem Stück für das politische Netzwerk »Kanak Attak« ausdrücklich: »Ich bin kein multikulti-irgendwas«. Obwohl heute in den Charts schwarze HipHop-Musiker wie Afrob oder auch das antirassistische Projekt »Brothers Keepers« durchaus vertreten sind, hat sich auf der Ebene der Basis die Szene auseinander entwickelt. In den Jugendheimen und anderen Treffpunkten rappen die Jugendlichen mit den unterschiedlichsten Migrationshintergründen, während die teuren Konzerte der einheimischen HipHopper schiere Konsumspektakel sind, die fast ausschließlich von einem mittelständisch-kaufkräftigen und zudem eben einheimischen Publikum besucht werden.

Am Beispiel HipHop zeigt sich eben, wie das Einfügen der kulturellen Artikulationen von Migranten in ausschließlich von den Einheimischen bestimmte Wahrnehmungsschemata und Großkonzepte am Ende bloß eine stärkere Separierung produziert. Daher sollte auf solche abstrakten Großkonzepte verzichtet werden. Der Weg zur Erarbeitung von Konzepten für eine »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« muss, auch wenn das zunächst schwierig und aufwendig erscheint, umgekehrt gegangen werden - vom Lernen von der kulturellen Praxis zur Konzeption.

Literatur

- Ayata, Imran (1998): »Sabri Abis Männercafé: Über einen Ort, der mir gefällt«, in: Mayer, Ruth/Terkessidis, Mark (Hrsg.): *Globalkolorit. Multikulturalismus und Populärkultur*, St. Andrä-Wörden: Hannibal, S 41-56
- Bäumert, J. (Hrsg.) (2001): *PISA 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich*, Opladen
- Bhabha, Homi (2000): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg
- Bojadzije, Manuela (2002): »Antirassistischer Widerstand von Migrantinnen und Migranten in der Bundesrepublik: Fragen der Geschichtsschreibung«, in: 1999, Nr. 17 (2002), S. 125-152
- Bukow, W.-D./Nikodem, C./Schulze, E./Yildiz, E. (2001): *Die multikulturelle Stadt. Von der Selbstverständlichkeit im städtischen Alltag*, Opladen: Leske & Budrich
- Caglar, Ayse (1998): »Verordnete Rebellion. Deutsch-türkischer Rap und türkischer Pop in Berlin«,

- in: Mayer, Ruth/Terkessidis, Mark (Hrsg.): *Globalkolorit. Multikulturalismus und Populärkultur*, St. Andrä-Wörden: Hannibal, S. 41-56
- Cohn-Bendit, Daniel/Schmid, Thomas (1992): *Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Gesellschaft*, Hamburg
- Faist, Thomas (2000): »Grenzen überschreiten. Das Konzept transstaatliche Räume und seine Anwendungen«, in: ders. (Hrsg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, Bielefeld: transcript
- Fanon, Frantz (1980): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Glaser, Hermann (2000): »Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Soziokultur und Tätigkeitsgesellschaft«, in: Bundesvereinigung soziokultureller Zentren e. V. (Hrsg.): *www.sozio-kultur.de/2000. Bundeskongress soziokultureller Zentren. Dokumentation*, Potsdam
- Gomolla, Mechthild/Radtke, Frank-Olaf (2002): *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*, Opladen: Leske & Budrich
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999): *Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung*, Opladen: Leske & Budrich
- Karakasoglu-Aydin, Yasmin (1998): »Kopttuch-Sudentinnen« türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismus-Vorwurf und Diskriminierungserfahrungen«, in: Bielefeldt, H./Heitmeyer, W. (Hrsg.): *Politisierte Religion*, Frankfurt am Main
- Katsoulis, Haris (1978): *Bürger zweiter Klasse. Ausländer in der Bundesrepublik*, Frankfurt am Main: Campus
- Loh, Hannes/Güngör, Murat (2002): *Fear of a Kanak Planet. HipHop zwischen Weltkultur und Nazi-Rap*, Höfen: Hannibal
- Mestre Vives, Laura (1998): *Wer wie über Wen? Eine Untersuchung über das Amt für multikulturelle Angelegenheiten*, Pfaffenweiler: Centaurus
- Otyakmaz, Berrin Özlem (1995): *Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland*, Köln: Neuere ISP-Verlag
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Terkessidis, Mark (1998): *Psychologie des Rassismus*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag
- Verlan, Sacha/Loh, Hannes (2000): *20 Jahre Hip-Hop in Deutschland*, Höfen: Hannibal
- Zentrum für Türkeistudien/Institut für Politikwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (1999): *Selbstorganisation von Migrantinnen und Migranten in NRW. Wissenschaftliche Bestandsaufnahme*, Düsseldorf: Ministerium für Arbeit, Soziales und Stadtentwicklung, Kultur und Sport NRW