

APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

1–2/2006 · 2. Januar 2006



Parallelgesellschaften?

Jürgen Leibold · Steffen Kühnel · Wilhelm Heitmeyer

Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik?

Andrea Janßen · Ayça Polat

Soziale Netzwerke türkischer Migrantinnen und Migranten

Dirk Halm · Martina Sauer

Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung

Necla Kelek

Die muslimische Frau in der Moderne

Elisabeth Beck-Gernsheim

Türkische Bräute und die Migrationsdebatte in Deutschland

Editorial

Die Idee der multikulturellen Gesellschaft ist in Verruf geraten. Dazu hat unter anderem die im vergangenen Jahr in den Medien geführte Diskussion um „Parallelgesellschaften“ beigetragen. „Zwangsheiraten“, „Ehrenmorde“ und andere, auch terroristische Gewaltverbrechen, in die Migranten involviert waren, lieferten den Anlass dafür. Es ging und geht dabei vor allem um die größte, die türkisch dominierte muslimische Minderheitengruppe in Deutschland.

Mit „Parallelgesellschaften“ wird in der öffentlichen Debatte die Vorstellung von ethnisch homogenen Bevölkerungsgruppen verbunden, die sich räumlich, sozial und kulturell von der Mehrheitsgesellschaft abschotten. Der Begriff impliziert zugleich massive Kritik an der Lebensweise von Migrantinnen und Migranten und enthält die Forderung nach kultureller Assimilation. Ausgeblendet wird, dass Parallel- oder Subgesellschaften häufig das Produkt sozialer und kultureller Ausgrenzung sind, dass folglich die Mehrheitsgesellschaft einen nicht unbedeutenden Anteil an der Herausbildung autonomer Strukturen hat und, dass es einen Zusammenhang von Integration und Segregation gibt. Unberücksichtigt bleibt schließlich, dass eine Abschottung, wie sie manchen Teilgruppen der türkisch-muslimischen Minderheit unterstellt wird, auch für Bevölkerungsgruppen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft kennzeichnend ist.

Die Ursache für den freiwilligen oder unfreiwilligen Rückzug aus der Mehrheitsgesellschaft liegt nach Ergebnissen der Migrationsforschung in einer mangelhaften oder verfehlten Integrationspolitik. Welche verheerenden gesellschaftlichen Folgen Desintegrationsprozesse haben können, hat sich kürzlich in den brennenden französischen Vorstädten gezeigt.

Katharina Belwe

Jürgen Leibold · Steffen Kühnel ·
Wilhelm Heitmeyer

Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik?

Jede Weltanschauung und jede Religion muss sich in einer pluralen Welt kritischen Fragen stellen, etwa um Grundwerte wie

Jürgen Leibold
Dipl. Soz.-Wiss., geb. 1968;
Wissenschaftlicher Mitarbeiter
am Methodenzentrum Sozial-
wissenschaften der Universität
Göttingen, Platz der Göttinger
Sieben 3, 37073 Göttingen.
juergen.leibold@sowi.
uni-goettingen.de

Steffen Kühnel
Dr. rer. soz., geb. 1956; Profes-
sor für quantitative empirische
Methoden am Methoden-
zentrum Sozialwissenschaften
der Universität Göttingen, s. o.
steffen.kuehnel@sowi.
uni-goettingen.de

Wilhelm Heitmeyer
Dr. phil., geb. 1945; Professor
an der Universität Bielefeld, Lei-
ter des Instituts für interdiszip-
linäre Konflikt- und Gewalt-
forschung, Universitätsstr. 25,
33615 Bielefeld.
ikg@uni-bielefeld.de

die Gleichwertigkeit und die psychische und physische Unversehrtheit von Menschen zu sichern. Dies sollte in differenzierter Weise geschehen, denn es ist zu erwarten, dass abwehrende Haltungen gegenüber diesen Fragen umso wahrscheinlicher werden, je generalisierter kritische, distanzierende oder abwertende Einstellungen vorgetragen werden. Dies gilt umso mehr, wenn diese Problematik *erstens* in ein Mehrheits-Minderheitsverhältnis eingelagert ist, *zweitens* aufeinander tref- fende Kulturen bzw. Religionen erhebliche Wertedifferenzen und Distanzen aufweisen, und *drittens* eine politische Instrumentalisierung bis hin zur Gewalt möglich ist.

Mit dieser Konstellation sind wir auch in Deutschland konfrontiert: Eine christlich eingefärbte säkulare Mehrheitsgesellschaft steht hier einer (zahlenmäßig türkisch dominieren) muslimischen Minderheit gegenüber. Die lange Zeit existierende Indifferenz der Mehrheitsgesellschaft gegenüber der islamischen

Religion ist bekanntlich spätestens seit dem „11. September“ von Misstrauen abgelöst worden und erfährt mit jedem Terroranschlag, der als islamistisch motiviert wahrgenommen wird, immer neue Verstärkung. Dies gilt insbesondere nach Beteiligungen von jungen eingebürgerten Muslimen an Terroranschlägen wie in London.

In der öffentlichen Debatte dominiert die Auffassung, dass Distanzen zwischen „einheimischer“ Mehrheit und zugewanderter Minderheit in erster Linie auf die nicht vorhandene Integrationsbereitschaft, die als Bringschuld betrachtet wird, eben der Minderheit zurückzuführen sei. Dieses eindimensionale Denken schließt eine Interaktionsdynamik aus, die Gelegenheitsstrukturen von Seiten der Aufnahmegesellschaft voraussetzt, deren Möglichkeiten dann auszuschöpfen sind. Zusätzlich ist es allerdings auch notwendig, das Ausmaß und die Qualität von Einstellungen zu berücksichtigen, die sich gegen die Zuwanderer und ihre religiösen Überzeugungen richten und damit möglicherweise distanzierende oder rückzugsorientierte Verhaltensweisen von Migrantinnen und Migranten initiieren bzw. Meinungsführern in Migrantengemeinschaften erst die Möglichkeit dazu liefern, Rückzüge zu „predigen“.

Rückzug als Folge generalisierter Abwertung des Islam?

Es stellen sich zwei komplexe Fragen: *Erstens*: Welche Einstellungen gegenüber Muslimen und ihren Glaubensrichtungen finden wir in der Mehrheitsgesellschaft und welche Reaktionen auf Seiten der muslimischen Minderheit lassen sich feststellen bzw. sind zu erwarten? *Zweitens*: Werden die Distanzen auf beiden Seiten größer, und was würde dies bedeuten angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen sich abzeichnender Segregationsprozesse in großen Städten,¹ möglicherweise sich verstärkender Desintegration von Teilen der jüngeren Generation muslimischer Migranten² und der abzusehenden Verschie-

¹ Vgl. Sozialraumanalyse – Soziale, ethnische und demographische Segregation in den nordrhein-westfälischen Städten. ILS, Dortmund–Bochum 2003.

² Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland, Berlin 2005, S. 94 ff.

bung der Relationen zwischen Mehrheit und Minderheit in Städten und Stadtteilen? Über das Zusammenwirken dieser Prozesse sind unseres Erachtens nur unzureichende Analogien zu anderen Ländern möglich. Aber es ist zumindest plausibel, dass einerseits die generalisierte Abwertung des Islam in der Mehrheitsbevölkerung sich verstärkt und eben dies andererseits von Teilen der Muslime zum Anlass genommen wird, notwendige und differenzierte kritische Fragen abzuwehren und sich in das religiöse Milieu zurückzuziehen.

Empirische Ergebnisse zur Verbreitung von „Islamophobie“ in Deutschland

Wie verbreitet sind die generalisierten Abwertungen, Unterstellungen und Distanzierungen in der Mehrheitsbevölkerung? Eine Antwort darauf ermöglichen die repräsentativen Bevölkerungsbefragungen im Rahmen des Langzeitprojektes „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ (GMF), in denen auch das erhoben wird, was wir als „Islamophobie“¹ bezeichnen.²

Längere Zeitreihen, welche die Entwicklung der Islamophobie aufzeigen können, gibt es allerdings bislang noch nicht. Da wir in unseren GMF-Studien erst in der zweiten Umfrage 2003 ein fundierteres Instrument zur Messung von Islamophobie entwickeln konnten, beschränkt sich der folgende Zeitvergleich auf die Entwicklung von 2003 bis 2005. Bei den beiden Fragen zur *generellen Ablehnung von Muslimen* (Tabelle 1) in Deutschland zeigen sich dabei nur sehr geringe Veränderungen. Stimmt 2003 knapp 27 Prozent der Befragten der Aussage zu, dass Muslimen die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden sollte, sank dieser Wert 2005 auf gut 24 Prozent. Umgekehrt stieg der Anteil derjenigen, die sich durch Muslime wie Fremde im eigenen Land füh-

¹ Vgl. Wilhelm Heitmeyer, Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, in: ders. (Hrsg.), Deutsche Zustände, Folge 1, Frankfurt/M. 2002, S. 15–34; Jürgen Leibold/Steffen Kühnel: Islamphobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Weichen, in: Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Deutsche Zustände, Folge 2, Frankfurt/M. 2003, S. 100–119.

² Der Begriff „Islamophobie“ fand erstmals 1997 durch einen Bericht der gemeinnützigen britischen Stiftung Runnymede Trust Eingang in die wissenschaftliche Diskussion.

Tabelle 1: Anteil islamophober Einstellungen in den GMF-Umfragen 2003–2005 (in Prozent)

Konstrukte und Itemformulierungen	2003	2004	2005
<i>Generelle Ablehnung von Muslimen in Deutschland</i>			
Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.	26,5	24,0	24,3
Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.	31,0	35,1	33,7
<i>Kulturelle Abwertung des Islam</i>			
Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht. (Ablehnung)	36,6	44,0	49,7
Die muslimische Kultur passt durchaus in unsere westliche Welt. (Ablehnung)	65,9	69,6	74,2
<i>Distanzierte Verhaltensabsicht</i>			
Ich hätte Probleme, in eine Gegend zu ziehen, in der viele Muslime leben.	51,6	57,8	46,8

Quelle: Eigene Erhebungen.

len, von 31 Prozent in der Befragung 2003 auf knapp 34 Prozent in 2005.³

Während das Ausmaß der generellen Ablehnung von Muslimen in den letzten drei Jahren weitgehend stabil blieb, gab es deutliche Veränderungen bei den Antworten auf zwei andere Fragen, die wir zur Erfassung der *kulturellen Abwertung des Islam* formuliert haben. Lehnten 2003 knapp 37 Prozent der Befragten die Meinung ab, dass der Islam eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht habe, waren 2005 bereits knapp 50 Prozent dieser Ansicht. Der schon 2003 sehr hohe Anteil von knapp 66 Prozent der Befragten, welche die Aussage ablehnten, dass die muslimische Kultur in unsere westliche Welt passe, stieg 2005 bis auf gut 74 Prozent an. Islamischen Kulturen scheinen deutsche Befragte also mit steigender Tendenz eher skeptisch gegenüberzustehen.

³ Für die Erstellung von Tabelle 1 haben wir die Antwortvorgaben so zusammengefasst, dass die aufgeführten Prozentwerte für Antworten stehen, die mit islamophoben Haltungen korrespondieren.

Die Distanz in der Bevölkerung zu Muslimen und muslimischen Kulturen zeigt sich auch darin, dass nur selten eine differenzierte Sicht auf den Islam vorzufinden ist.¹⁶ In unserer Umfrage 2005 stimmte eine große Mehrheit von 72 Prozent der Befragten der Aussage zu, dass die Glaubensrichtungen des Islams sehr ähnlich seien (Tabelle 2). Noch größer ist mit 81 Prozent der Anteil derjenigen, welche die Ansicht teilen, dass die verschiedenen Glaubensrichtungen kaum zu unterscheiden seien. Diese geringe *Differenzierungskompetenz* gegenüber den islamischen Glaubensrichtungen korrespondiert mit der Ansicht, dass Muslime kaum Distanz zu islamistischen Terroristen aufweisen. So stimmen 60 Prozent unserer Befragten der Aussage zu, dass islamistische Terroristen einen starken Rückhalt bei den Muslimen finden. Und 64 Prozent der Befragten teilen die Ansicht, dass islamistische Terroristen von vielen Muslimen als Helden verehrt werden.

Die Fremdheit der Befragten gegenüber dem Islam drückt sich schließlich auch in der Vermutung aus, dass Muslime in Deutschland ihrerseits den Kontakt zu Deutschen meiden. 80 Prozent der Befragten unserer Umfrage stimmten 2005 der Ansicht zu, wonach Muslime in Deutschland lieber unter sich bleiben wollen; und zwei Drittel gehen offenbar von einer Realisierung dieser Haltung aus, wenn sie der Aussage zustimmen, dass die Mehrheit der Muslime große Distanz zur restlichen Bevölkerung hält.

Weiterhin gibt es auch empirische Hinweise darauf, dass große Teile der Mehrheitsbevölkerung zu Muslimen deutliche Distanz halten. In unseren GMF-Umfragen haben wir die Aussage bewerten lassen, ob man Probleme damit habe, in eine Gegend zu ziehen, in der viele Muslime wohnen. Von 2002 bis 2004 stieg der Anteil derjenigen, die dieser Aussage zustimmten, von 47 über 51 auf 58 Prozent an. Erst in der letzten Umfrage 2005 sank der Anteil wieder auf den Ausgangswert von 47 Prozent. Unabhängig davon, ob zu-

¹⁶ Eine detailliertere Analyse zur Bedeutung einer fehlenden Differenzierung gegenüber Muslimen und ihren Glaubensrichtungen findet sich in J. Leibold/S. Kühnel, Islamophobie. Differenzierung tut Not, in: Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Deutsche Zustände, Folge 4, Frankfurt/M. 2006, S. 135–155.

Tabelle 2: Ausmaß islamophober Einstellungen erstmals im GMF-Survey 2005 erfasst

Konstrukte und Itemformulierungen	überhaupt nicht	eher nicht	eher	voll und ganz	Fallzahl
<i>Homogenisierung des Islam</i>					
Für mich sind die verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen kaum zu unterscheiden.	3,8	15,5	29,1	51,6	1713
Meiner Meinung nach sind die islamischen Glaubensrichtungen sehr ähnlich.	4,1	23,5	44,4	28	1517
<i>Unterstellte Segregationsneigung</i>					
Die Mehrheit der Muslime hält große Distanz zur restlichen Bevölkerung.	4,4	28,3	37,1	30,2	1668
Viele Muslime in Deutschland wollen lieber unter sich bleiben.	3,8	15,9	41,1	38,9	1704
<i>Unterstellte Sympathien für Terroristen</i>					
Die islamistischen Terroristen finden starken Rückhalt bei den Muslimen.	4,9	34,9	32	28,2	1595
Die islamistischen Terroristen werden von vielen Muslimen als Helden verehrt.	6,0	29,5	31,5	32,9	1613

Gewichtete relative Häufigkeiten; die rot unterlegten Felder korrespondieren mit islamophobischen Haltungen.

Quelle: Eigene Erhebungen.

künftig mit keinen Veränderungen, mit einem weiteren Rückgang oder einem neuerlichen Anstieg der Zahlen zu rechnen ist, lässt sich konstatieren, dass es zurzeit in der deutschen Bevölkerung große Vorbehalte gibt, in der Nähe von Muslimen zu wohnen.¹⁷

¹⁷ Die Vorbehalte, in eine Gegend mit einem hohen Anteil von Muslimen zu ziehen, dürften allerdings zum Teil auch daran liegen, dass Befragte unterstellen, Muslime in Deutschland lebten eher in Gebieten, die eine geringere Infrastruktur und einen Wohnungsbestand mit einer schlechteren Ausstattung aufweisen.

Es ist zu vermuten, dass sich die Vorbehalte, in Gegenden mit hohen Anteilen von Muslimen zu ziehen, zu einem guten Teil auf islamophobe Einstellungen zurückführen lassen. Unsere Analysen der GMF-Umfrage 2005 zeigen nämlich, dass Befragte, die den oben vorgestellten Fragen nach der generellen Ablehnung von Muslimen und der offenen Islamfeindlichkeit zustimmen, es tendenziell eher ablehnen, in Gegenden mit hohem muslimischen Bevölkerungsanteil zu ziehen, als Befragte, die diesen Fragen nicht zustimmen.

Wahrnehmung generalisierter Einstellungen durch die muslimische Gemeinschaft

Die wichtige Frage ist nun, wie diese generalisierten Einstellungen, Unterstellungen und Distanzierungen von der muslimischen Gemeinschaft wahrgenommen werden. Öffentlich werden die Stellungnahmen von offiziellen Verbandsvertretern sowohl als Distanzierungen gegenüber dem islamistisch inspirierten Terror wie auch als Zurückweisung generalisierten Verdachtes. Von besonderer Bedeutung sind aber die Reaktionen von Muslimen jenseits öffentlicher Stellungnahmen.

Wir haben bisher keine empirischen Ergebnisse, die entsprechende Konsequenzen erfassen. Hier existiert eine eklatante Forschungslücke, um die „Interaktionseffekte“ im Verhalten vor dem Hintergrund der oben genannten drei gesellschaftlichen Entwicklungslinien (Segregation, Desintegration, Relationsverschiebung von Bevölkerungsanteilen) einordnen und interpretieren zu können. Deshalb sind wir zurzeit auf Hilfskonstruktionen angewiesen, wenn wir der Frage nachgehen, welchen Effekt generalisierte Abwertungen, Verdächtigungen und Distanzierungen haben.¹⁸ Plausibilität darf aber die Annahme beanspruchen, dass die berichteten islamophoben und generalisierenden Einstellungen bei erheblichen Teilen der Mehrheit *nicht* zu einer *Verbesserung* des Klimas zwischen Mehrheit und Minderheit beitragen. Offen ist dann die Frage, ab wann es zu einer Verhärtung schon existierender *Indifferenz* kommt. Schließlich stellt sich die besonders wichtige Frage danach, welche Bedingungen

¹⁸ Wir greifen dabei auf verschiedene Umfragen unter Migranten zurück.

zu Rückzügen, das heißt *Segmentation* und/oder *Radikalisierungen* als „Antwort“ auf verletzende Vermutungen der Mehrheit führen.

Zwei Elemente sind dabei in den Blick zu nehmen und dringend empirisch zu bearbeiten: Die Entwicklungen von Kontakten sowie von Religiosität und „Integrationskapital“.

Kontakthäufigkeit

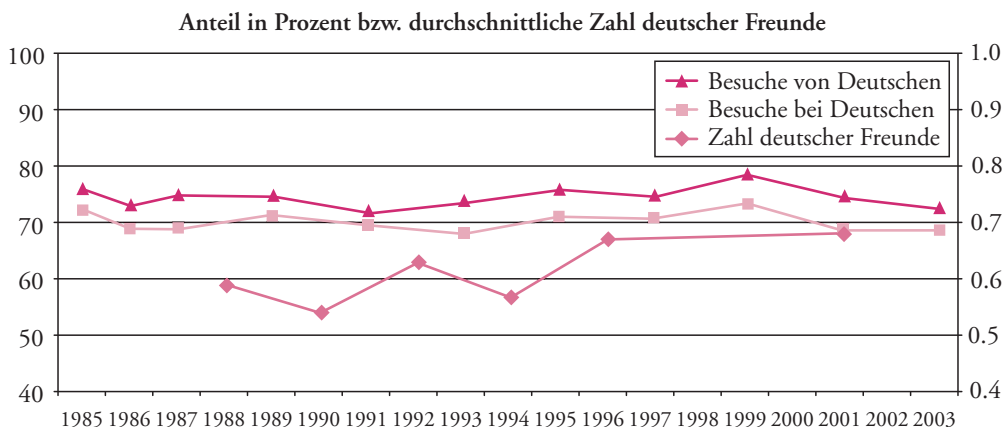
Die Kontaktforschung hat in vielen Untersuchungen zeigen können, wie sich das Verhältnis zwischen Mehrheiten und Minderheiten durch Kontakte und daraus resultierende Freundschaften unter bestimmten, zum Teil sehr anspruchsvollen Bedingungskonstellationen verbessern kann. Diese Ergebnisse sind auch im GMF-Projekt bestätigt worden.¹⁹ Gleichwohl gibt es keine stetige Verbesserung, wie die nachfolgende Zeitreihe zeigt. Das heißt, diese Interaktionen sind störanfällig, ohne dass wir derzeit genau sagen können, welche vermittelnden Faktoren dazu beitragen. Gewaltige „Signalereignisse“ wie der „11. September“ gehören vermutlich dazu.

In *Abbildung 1* ist die Entwicklung der Kontakthäufigkeiten seit 1985 wiedergegeben.¹⁰ Verglichen mit dem Ausgangswert von 1985 – 72 Prozent der befragten Personen mit Migrationshintergrund berichteten über Besuche bei Deutschen – liegt der Anteil 2003 mit 69 Prozent leicht darunter. Der Kurvenverlauf weist allerdings keinen eindeutigen Trend auf, so dass die Schwankungen im Zeit-

¹⁹ Vgl. Ulrich Wagner/Rolf v. Dick/Kirsten Endrikat, *Interkulturelle Kontakte*. Die Ergebnisse lassen hoffen, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Deutsche Zustände*, Folge 1, Frankfurt/M. 2002, S. 96–109.

¹⁰ Die Abbildung basiert auf Daten des Sozio-ökonomischen Panels (SOEP) am Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung (DIW), Berlin. Im Unterschied zu den oben berichteten Ergebnissen aus den GMF-Umfragen, bei deren Erhebung in jedem Jahr andere Personen befragt wurden, sind in der Panelstudie des SOEP die gleichen Personen jährlich wieder befragt worden. Veränderungen im Befragtenkreis gibt es allerdings dadurch, dass durch Auszug aus dem ursprünglichen Haushalt neue Haushalte mit zum Teil neuen Befragten – in der Regel Partner – in die Umfrage aufgenommen wurden oder zunächst befragte Personen in späteren Umfragen nicht erreichbar waren.

Abbildung 1: Kontakte muslimischer¹¹ Befragter zu deutschen Personen (1985–2003)



Quelle: Sozio-ökonomisches Panel (SOEP) 1985–2003.

verlauf möglicherweise zufälliger Natur sein können. Relativ ähnlich zu dem Besuch bei Deutschen verläuft die Kurve für Besuche von Deutschen, wobei letztere generell etwas häufiger vorzukommen scheinen als Besuche von Muslimen bei Deutschen. Betrachtet man beide Kurven gleichzeitig, könnte man zu dem Schluss kommen, dass bis 2000 eine geringe Zunahme der Kontakthäufigkeit und seitdem eine Abnahme zu beobachten ist.

Dieses Ergebnis ist kompatibel mit der Befragung durch das Zentrum für Türkeistudien (ZfT) aus den Jahren 2000 und 2005. „Danach scheint sich das Verhältnis zwischen Deutschen und Muslimen aus der Wahrnehmung türkischer Muslime nach dem 11. September und der seither anhaltenden Diskussion um das Wesen des Islam nicht dramatisch verändert zu haben, wenngleich Freunde und Nachbarn heute etwas weniger Toleranz auf-

bringen.“¹² Insbesondere bei jungen Muslimen wird das Verhältnis skeptisch beurteilt.¹³

Die dritte Kurve in *Abbildung 1* zeigt die Entwicklung der Anzahl deutscher Personen unter den ersten drei Freunden der befragten Muslime. Da diese Frage im SOEP seltener gestellt wurde, zeigt der Kurvenverlauf nur die Entwicklung zwischen 1988 und 2001. In diesem Zeitraum lässt sich ein geringfügiger Anstieg beobachten. Lag der Mittelwert der Zahl der deutschen Freunde 1988 bei knapp 0,6 stieg er bis 2001 auf knapp 0,7 an. Trotz dieses Anstiegs ist festzuhalten, dass im Mittel weniger als eine deutsche Person unter den drei erstgenannten Freunden der Befragten zu finden ist.

Die Fragen nach dem Besuch bei bzw. von Deutschen und nach der Anzahl Deutscher unter den erstgenannten drei Freunden wurden nur Personen gestellt, die nicht die deutsche Staatsangehörigkeit haben. Gleichzeitig wurde in jedem Jahr erfasst, ob eine Person in dem jeweiligen Jahr die deutsche Staatsangehörigkeit angenommen hat. Auch wenn die Gruppe der die Staatsangehörigkeit wechselnden Personen nicht sehr groß ist, lässt sich doch feststellen, dass diese jeweils zu hö-

¹¹ Wir betrachten im Folgenden Befragte, die im Rahmen der SOEP-Befragungen angegeben haben, einer nicht-christlichen Religion anzugehören und die selbst oder deren Eltern aus einem Land gekommen sind, das große muslimische Bevölkerungsanteile aufweist. Personen aus Staaten, die neben Muslimen im nennenswerten Umfang nicht-christliche Bevölkerungsgruppen aufweisen, wurden nicht in die Analyse aufgenommen. Obwohl dies möglicherweise nicht auf alle betrachteten Personen zutrifft, bezeichnen wir diesen Personenkreis im Folgenden als *Muslime*. Aufgrund dieser Datenlage kann nicht näher abgeschätzt werden, inwieweit die Angaben der berücksichtigten Personen auf die Gruppe der Muslime in Deutschland verallgemeinert werden können.

¹² Stiftung Zentrum für Türkeistudien, Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland. Religiöse Praxis, organisatorische Einbindung, Einstellungen, Essen 2005, S. 71.

¹³ Vgl. ebd., S. 74.

heren Prozentwerten Deutsche besuchen, von Deutschen besucht werden und auch eher deutsche Freunde haben.¹⁴ Kontakte zu Deutschen können somit als Indikator für die Integrationsbereitschaft angesehen werden, die sich dann insbesondere in der Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft niederschlägt.

Insgesamt weisen die drei Kurven nicht auf einen deutlichen Anstieg der Separationstendenzen unter den Muslimen in Deutschland hin. Die Daten lassen auch eine weitgehende Konstanz bei den Kontakten erkennen. Wenn der Kontakt mit Deutschen doch abgenommen haben sollte, dann allerdings – nach einem Anstieg des Kontakts bis 2001 – erst in den letzten Jahren. Dies ist aber gerade der Zeitraum, in dem – nach dem 11. September 2001 – Terrorismus durch Islamisten breite Aufmerksamkeit gefunden hat. Wenn die Kontakthäufigkeiten ein zutreffender Indikator für Separationstendenzen sind und es somit tatsächlich seit 2001 zu einer zunehmenden Abgrenzung zwischen muslimischer und nicht-muslimischer Bevölkerung in der Bundesrepublik kommt, wäre dies eine nicht ungefährliche Entwicklung.

Religiosität und „Integrationskapital“

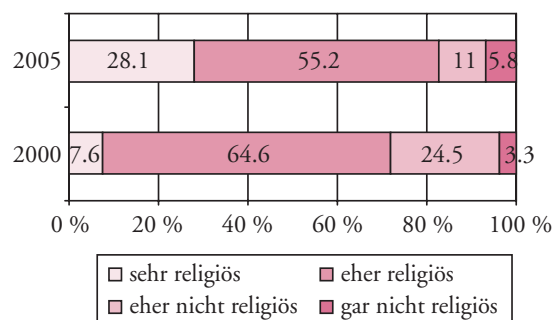
Die ZfT-Umfragen weisen auf einen Trend hin, nach dem die Religiosität unter den Muslimen zugenommen hat.¹⁵ Danach stieg der Anteil der sich selbst als sehr religiös bezeichnenden Befragten von 2000 bis 2005 von 8 auf 28 Prozent an. Gleichzeitig sank der Anteil derjenigen, die sich als eher nicht oder gar nicht religiös bezeichnen, von 28 auf 17 Prozent (*Abbildung 2*).

Die Daten weisen darauf hin, dass der Grad der Religiosität deutlich gestiegen ist. Die Autoren der ZfT-Umfragen stellen zudem eine stärkere Polarisierung zwischen

¹⁴ Es liegen mittlerweile Hinweise dafür vor, dass durch den erleichterten Wechsel der Staatsangehörigkeit die Entwicklung der Integration von Ausländern auf Basis der Differenzierung nach Deutschen und Ausländern unterschätzt wird. Eine genauere Darstellung des Problems findet sich in: Kurt Salentin und Frank Wilkening, *Ausländer, Eingebürgerte und das Problem einer realistischen Zuwanderer-Integrationsbilanz*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 2 (2003) 55, 278 – 298.

¹⁵ Vgl. Stiftung Zentrum für Türkeistudien (Anm. 12), S. 20 f.

Abbildung 2: Subjektiver Grad der Religiosität im Vergleich 2005 und 2000 (Prozentwerte)



Quelle: ZfT-Umfragen 2000 und 2005 (Anm. 12), S. 20.

den sehr und den gar nicht Religiösen fest. Sie lassen offen, ob etwa der „11. September“ eine stärkere Auseinandersetzung und Positionierung zum Islam quasi erzwungen hat. Ergebnisse einer weiteren ZfT-Befragung¹⁶ geben Hinweise in diese Richtung wie ebenso darauf, dass sich das Verhältnis im Zusammenleben verschlechtert hat. Zumindest ein Viertel der Befragten gab an, sich durch die Diskussion in der Folge des „11. September“ stärker mit dem Islam auseinander gesetzt zu haben und sich stärker als Muslime zu identifizieren als vorher. Nach diesen Ergebnissen verstehen sich 2005 79 Prozent der unter 30-Jährigen als eher oder sehr religiös; auch dieser Anteil ist deutlich gestiegen von 63 Prozent in 2000.

Nun ist subjektive Religiosität nicht gleichzusetzen mit regelkonformer Praxis, die sich am ehesten durch Moscheebesuche dokumentiert. Auch hier sind die Ergebnisse für unsere Fragestellung interessant: „Ein Fünftel der Befragten besucht nie oder so gut wie nie eine Moschee, 7 Prozent nur zu den Feiertagen und 12 Prozent mehrmals im Jahr. Die Mehrheit besucht jedoch regelmäßig einmal im Jahr die Moschee und 42 Prozent mindestens einmal in der Woche. (. . .) Im Vergleich zu den Ergebnissen des Jahres 2000 hat sich die Häufigkeit des Moscheebesuches leicht erhöht. Insbesondere die Teilnahme am Freitagsgebet hat zugenommen.“¹⁷

¹⁶ Vgl. Andreas Goldberg/Martina Sauer, *Perspektiven der Integration der türkischstämmigen Migranten in Nordrhein-Westfalen*. Ergebnisse der vierten Mehrthemenumfrage 2002, Münster 2003.

¹⁷ Vgl. Stiftung Zentrum für Türkeistudien (Anm. 12), S. 28.

Was bedeutet dies für den Kontakt bzw. die Abgrenzung? Eine Untersuchung von Helmut Schröder u. a.¹⁸ zeigt, dass mit verstärktem Moscheebesuch die Neigung und das Interesse abnehmen, die Kontakte und damit den Austausch mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft zu pflegen bzw. zu verstärken. Dieses Ergebnis wird durch unsere Analysen von Daten des Sozio-ökonomischen Panels bestätigt. Wenn auf der einen Seite Deutschkenntnisse den Kontakt und damit eine Integration begünstigen und auf der anderen die Wichtigkeit des eigenen – muslimischen – Glaubens eher eine Abgrenzung befördert, dann sollten diese beiden Fragen zur Vorhersage der Kontakthäufigkeit einen Beitrag leisten können. Tatsächlich zeigt sich genau dieses Ergebnis. Die statistische Analyse ergibt Folgendes: Je besser die Befragten ihre Deutschkenntnisse einschätzen, desto häufiger geben sie Besuche bei Deutschen und Besuche von Deutschen in den Befragungen an. Und auch im Freundeskreis ist dieser Effekt deutlich erkennbar, denn je besser die subjektive Sprachkompetenz bewertet wird, umso mehr deutsche Personen finden sich unter den drei besten Freunden. Hingegen verdünnen sich die Kontakte umso mehr, je wichtiger den Befragten der eigene Glaube ist. Dieses statistisch signifikante Ergebnis lässt sich zu mehreren Zeitpunkten von Mitte der neunziger Jahre bis zur jüngsten Erhebung 2003 feststellen.¹⁹ Die relativ stärkere Vorhersagekraft weist dabei die Einschätzung der Deutschkenntnisse auf.²⁰ Von besonderer Bedeutung

¹⁸ Vgl. Helmut Schröder u. a., Ursachen interethnischer Konfliktpotentiale, in: Wilhelm Heitmeyer/Reimund Anhut (Hrsg.), *Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen*, Weinheim 2002, S. 101–198.

¹⁹ Da die Wichtigkeit des Glaubens nicht immer im gleichen Jahr erfasst wurde, wie die Kontakthäufigkeit, haben wir bei der letzten verfügbaren Befragung aus dem Jahr 2003 zur Messung der Wichtigkeit des Glaubens auf die Daten aus dem Jahre 1999 zurückgegriffen. Obwohl die Wichtigkeit des Glaubens somit einige Jahre zuvor gemessen wurde und sich bei manchen Befragten im Laufe der Zeit geändert haben mag, zeigt sich auch 2003 der erwartete negative Zusammenhang zwischen der Wichtigkeit des Glaubens und der Kontaktwahrscheinlichkeit mit Deutschen.

²⁰ Wir haben in unseren Analysen noch eine Reihe weiterer Größen wie Alter, Geschlecht, Bildung und den Zeitpunkt der Immigration betrachtet. Dabei zeigten sich jedoch keine über die Erhebungsjahre stabilen Zusammenhänge, so dass wir hier von einer in-

haltigen Interpretation absehen. Als alternatives Maß zur Wichtigkeit des Glaubens bei der Erfassung der Religiosität der Befragten haben wir auch Antworten auf die Frage nach der Häufigkeit des Besuchs religiöser Veranstaltungen herangezogen. Die verglichen mit der Wichtigkeit des Glaubens geringere Stabilität ist möglicherweise eine Folge davon, dass religiöse Veranstaltungen nur besucht werden können, wenn sie auch angeboten werden. Hier kann es, z. B. durch die Errichtung von Moscheen, im Zeitverlauf Unterschiede geben. Als alternatives Maß zur subjektiven Einschätzung der Deutschkenntnisse haben wir auch untersucht, ob das Interview auf Deutsch oder in einer anderen Sprache stattfand. Die eigene Einschätzung hat jedoch einen größeren Effekt.

Dieses Ergebnis korrespondiert mit anderen. So kann anhand der seit 1970 erhobenen MARPLAN-Ausländerbefragung gezeigt werden, dass der Anteil an positiven Einschätzungen der Deutschkenntnisse durch Interviewer ebenfalls durchgängig gestiegen ist. Frank Kalter und Nadia Granato weisen auf Basis von Mikrozensusdaten zudem darauf hin, dass Ausländer²¹ in Deutschland seit 1970 Erfolge hinsichtlich ihrer Bildung, Erwerbsbeteiligung und beruflichen Stellung erzielt haben. Allerdings besteht weiterhin erheblicher Abstand im Vergleich zu deutschen Personen, und insbesondere die Bildungsungleichheit hat sich sogar verstärkt. Dabei weisen die Türken insgesamt die größten Unterschiede zu den Deutschen auf.²² Auch die Untersuchungen von Katrin Brettfeld und Peter Wetzels zu Einstellungen und Verhalten muslimischer Jugendlicher bestätigen dieses Bild; so ist mit starker religiöser Bindung ein geringer Gebrauch der deutschen Sprache im Freundeskreis verbunden, und höhere Religiosität geht mit einem niedrigeren sozioökonomischen Familienstatus einher.²³

haltigen Interpretation absehen. Als alternatives Maß zur Wichtigkeit des Glaubens bei der Erfassung der Religiosität der Befragten haben wir auch Antworten auf die Frage nach der Häufigkeit des Besuchs religiöser Veranstaltungen herangezogen. Die verglichen mit der Wichtigkeit des Glaubens geringere Stabilität ist möglicherweise eine Folge davon, dass religiöse Veranstaltungen nur besucht werden können, wenn sie auch angeboten werden. Hier kann es, z. B. durch die Errichtung von Moscheen, im Zeitverlauf Unterschiede geben. Als alternatives Maß zur subjektiven Einschätzung der Deutschkenntnisse haben wir auch untersucht, ob das Interview auf Deutsch oder in einer anderen Sprache stattfand. Die eigene Einschätzung hat jedoch einen größeren Effekt.

²¹ Italiener, Portugiesen, Spanier, Griechen, Türken und Migranten aus (dem ehemaligen) Jugoslawien.

²² Vgl. Frank Kalter/Nadia Granato, Sozialer Wandel und strukturelle Assimilation in der Bundesrepublik. Empirische Befunde mit Mikrodaten der amtlichen Statistik, in: Klaus J. Bade/Michael Bommers (Hrsg.), *Migration – Integration – Bildung Grundfragen und Problemfelder*, IMIS-Beiträge, Heft 23/2004.

²³ Vgl. Katrin Brettfeld/Peter Wetzels, *Junge Muslime in Deutschland: Eine kriminologische Analyse zur Alltagsrelevanz von Religion und Zusammenhängen von individueller Religiosität mit Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln*. Studie im Auftrag des

Schlussfolgerungen

Zusammengenommen stehen wir erst am Anfang einer Beantwortung der Frage, ob generalisierte abwertende Einstellungsmuster und Vermutungsdiskurse in der deutschen Mehrheitsgesellschaft einen verstärkenden Effekt auf vorhandene Abschottungs- und Distanzmuster unter Muslimen in Deutschland haben oder sogar solche Muster erst erzeugen. Erste Hinweise hierfür zeigen die Entwicklungen, die sich in unterschiedlichen Umfragen zeigen.

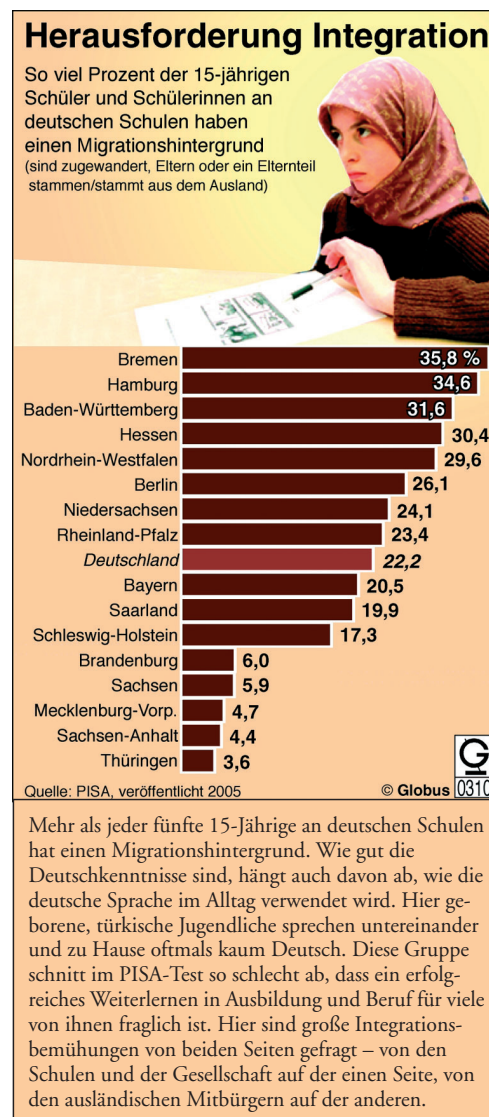
Auch wenn solche Interaktionsprozesse bisher nur auf schwacher empirischer Basis verhandelt werden, ist es doch notwendig darauf hinzuweisen, die verschiedenen Gefahrenmomente sowohl in Teilen der Mehrheitsgesellschaft als auch in Teilen der Migrationsgruppen zu thematisieren. Dies gilt vor allem deshalb, weil wir auch nicht wissen, wie sich die Veränderungen der Bevölkerungsrelationen in nicht ferner Zukunft mit den bisher diskutierten Problemlagen verbinden. Migrantinnen und Migranten werden von sich abzeichnenden gesellschaftlichen Verarmungsprozessen vermutlich stärker betroffen sein, weil sie in Relation zu den Deutschen hinsichtlich ihrer strukturellen Integration weiterhin deutliche Defizite aufweisen. Folge könnte zunehmende Desintegration sein. Dies ist insofern von besonderer Brisanz, als dann ihr eigenes „kulturelles Kapital“, insbesondere auch die Religion, immer mehr an Bedeutung gewänne, ist es doch das „letzte“ Kapital, über das die betroffenen Migranten autonom verfügen können. Gerade dann aber wirken Abwertungen umso verletzender und lassen „Schutzaktivitäten“ wahrscheinlicher werden: Rückzüge und Abschottungen gehören dazu.

Dies kann konflikthanerzend wirken: „Je ausschließlicher eine Gruppe von ihrem spezifischen Kapital abhängt und je mehr sie sich Chancen auf einen Erfolg des Konfliktes ausrechnen kann, umso stärker ist das Motiv für den Konflikt.“²⁴ Diese Konstellation tritt dann ein, wenn die Abwertung des spezifi-

Bundesministerium des Innern, in: Bundesministerium des Innern (Hrsg.), Texte zur Inneren Sicherheit. Islamismus, Berlin 2004, S. 267–274.

²⁴ Hartmut Esser, Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital, in: Wilhelm Heitmeyer/Rainer Dollase (Hrsg.), Die benötigte Toleranz, Frankfurt/M. 1996, S. 94.

schen kulturellen Kapitals von Minderheiten durch die Mehrheit – also in diesem Fall durch die Abwertung der muslimischen Religion – zunimmt und aufgrund von Desintegration kein anderes Kapital oder dieses nur unzureichend zur Verfügung steht, und die Verschiebung der Bevölkerungsrelation eine Konfliktreaktion erfolgreich erscheinen lässt. Insofern ist mehreres notwendig: Differenzierte statt generalisierte Kritik und die Förderung struktureller Integration und damit von Anerkennung.



Grafik von der Redaktion eingefügt.

Andrea Janßen · Ayça Polat

Soziale Netzwerke türkischer Migrantinnen und Migranten

„Parallelgesellschaften“ ist ein Begriff, der seit einiger Zeit immer wieder in den Medien auftaucht, meist im Zusammenhang mit verstörenden Ereignissen wie Ehrenmorden oder anderen Gewaltverbrechen, in die Migranten verwickelt sind. Mit diesem

Andrea Janßen

Dr. rer. pol., geb. 1972; wissenschaftliche Angestellte beim Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA), German Microdata Lab, B2, 1, 68159 Mannheim. janssen@zuma-mannheim.de

Ayça Polat

Dr. rer. pol., geb. 1972 wissenschaftliche Angestellte an der Universität Oldenburg, Institut für Soziologie, Postfach 2503, 26111 Oldenburg. ayca.polat@uni-oldenburg.de

Terminus wird allgemein ein Scheitern der Integration von Zuwanderern und der multikulturellen Gesellschaft insgesamt assoziiert.

Eine Diskussion darüber, was unter „Parallelgesellschaften“ eigentlich zu verstehen ist, findet in der Öffentlichkeit kaum statt.¹ Ähnlich wie der Begriff „Leitkultur“ ist der der „Parallelgesellschaft“

längst zur Phrase mutiert, derer man sich unreflektiert bedient und über deren Inhalt keine Klarheit herrscht. Das vorherrschende Bild von Parallelgesellschaften ist eher diffus und zeigt eine räumliche, soziale und kulturelle Abschottung vornehmlich der türkischen und/oder muslimischen Bevölkerung in Deutschland.

Mit der Verwendung des Begriffs etwa im Zusammenhang mit Ehrenmorden werden Einzelfälle verallgemeinert. Die gesamte türkische oder muslimische Bevölkerung erscheint dadurch in einem negativen Licht. Als Ursache für diese Vorfälle werden umstandslos Parallelgesellschaften ausgemacht, wobei offen bleibt, was darunter genau zu verstehen ist.

Ein Aspekt dieses undifferenzierten Bildes von Parallelgesellschaften ist die Vorstellung, dass es sich bei den sozialen Netzwerken türkischer Migrantinnen und Migranten um große, weitläufige und ethnisch homogene Netzwerke mit Community-Strukturen handelt. Am Beispiel von Ergebnissen aus einem Forschungsprojekt möchten wir deshalb der Frage nachgehen, ob die sozialen Netzwerke von türkischen MigrantInnen der zweiten Generation diese großen, clan-ähnlichen Netzwerkstrukturen aufweisen und ob Tendenzen der ‚Abschottung‘ bei den Migrantinnen und Migranten vorzufinden sind.²

Das Forschungsprojekt beschäftigte sich mit der Integration von türkischen Migrantinnen und Migranten der zweiten Generation. Befragt wurden 55 Personen mit überwiegend niedrigen Schulabschlüssen (Hauptschulabschluss), die in zwei typischen Migrantenvierteln Hannovers leben – einer peripher gelegenen Großsiedlung der siebziger Jahre und einem innenstadtnahen Altbauquartier. Themen der Interviews waren neben der Einbindung in soziale Netzwerke die Biographien auf dem Arbeits- und dem Wohnungsmarkt. Im folgenden Kapitel werden die sozialen Beziehungen der Befragten – es geht um die auffälligsten gemeinsamen Eigenschaften – beschrieben; danach werden Leistungsfähigkeit und Auswirkungen der sozialen Beziehungen auf die Integration und Chancen in anderen Lebensbereichen abgeschätzt. In einem weiteren Kapitel geht es um die Frage, welche Erklärungen sich für die Netzwerkeigenschaften finden, und abschließend wird resümiert, welche Verbindungen zwischen den empirischen Ergebnissen und dem Begriff der „Parallelgesellschaften“ bestehen.

Soziale Netzwerke türkischer Migranten und Migrantinnen

Freundschaften, Familie, Kontakte zu Nachbarn oder am Arbeitsplatz – soziale Netz-

¹ Vgl. Thomas Meyer, Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, Frankfurt/M. 2002, S. 208 f.

² Das Forschungsprojekt wurde von der VW-Stiftung im Rahmen des „Niedersächsischen Forschungsverbands Technikentwicklung und gesellschaftlicher Strukturwandel“ gefördert. Außer den Autorinnen dieses Beitrages waren Walter Siebel und Norbert Gesting an dem Projekt beteiligt.

werke erfüllen Funktionen, die mit Pierre Bourdieu als „soziales Kapital“ bezeichnet werden können. Darunter sind sämtliche materiellen Leistungen und Ressourcen zu verstehen, „die auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen“.¹³ Das Besondere am sozialen Kapital besteht aber in dessen Konvertierbarkeit in ökonomisches oder kulturelles Kapital. Der Kontakt zu den ‚richtigen‘ Leuten fördert die Arbeitskarriere, erleichtert den Erwerb von in bestimmten Gruppen üblichen, distinktiven Verhaltensweisen usw. Bourdieus Konzept des sozialen Kapitals thematisiert allerdings keine marktfernen Leistungen von sozialen Beziehungen. Diese bilden neben den konvertierbaren Ressourcen die zweite wichtige Funktion sozialer Netzwerke. Emotionale Unterstützung in Gestalt von Zuneigung und Akzeptanz sowie die Möglichkeit der Kommunikation fördern die psychische Stabilität; die Einbindung in den Familien-, Freundes- und Bekanntenkreis vermittelt ein Gefühl des Beheimatetseins. Letzterer Aspekt ist gerade bei Migranten von großer Bedeutung, da diese ein Gefühl der Zugehörigkeit seltener über kulturelle Gemeinsamkeiten oder eine räumliche Bindung entwickeln können.

Im Folgenden geht es zunächst um die auffälligsten Gemeinsamkeiten der sozialen Netzwerke von Migranten: Familienzentriertheit, ethnische und soziale Homogenität und Lokalität.

Familienzentriertheit

Die überwiegende Mehrheit der von uns befragten Migrantinnen und Migranten besitzt ein kleines familienzentriertes Netzwerk, das heißt ihr soziales Netz besteht hauptsächlich aus der Kern- und Herkunftsfamilie. Zudem spielen angeheiratete Familienangehörige wie die Ehepartner der Geschwister eine relevante Rolle. Insgesamt gibt es in unserem Sample lediglich vier Fälle, in denen die familiären Kontakte in der sozialen Dimension unerheblich sind; dabei handelt es sich um Resultate langwieriger Konflikte oder großer räumlicher Entfernungen zur Familie.

¹³ Pierre Bourdieu, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.), Soziale Ungleichheiten, Göttingen 1983, S. 190 f.

Eine Minderheit der Migranten hat neben familiären Kontakten noch Freunde; diese außerfamiliären Kontakte sind hinsichtlich der Kontakthäufigkeit weniger intensiv als die familiären Kontakte. Selten können die Migranten außerfamiliäre Kontakte über einen längeren Zeitraum hinweg aufrechterhalten. Während in der Schul- und Ausbildungsphase noch außerfamiliäre und interethnische Kontakte bestanden, nimmt die Anzahl dieser Kontakte nach der Heirat und dem ersten Kind ab. Dies ist ein Schrumpfungsprozess, der – unabhängig von der ethnischen Herkunft einer Person – in der Familiengründungsphase häufig zu beobachten ist.¹⁴ Weil Migranten besonders früh heiraten, setzt der Schrumpfungsprozess der Netzwerke bereits im Alter von Anfang zwanzig ein.

Mit den Ergebnissen zur Kontakthäufigkeit korrespondiert, dass familiäre Kontakte von den Migranten als intensiver, stabiler und verlässlicher als die außerfamiliären wahrgenommen werden. Dies zeigt sich auch in ihren Leistungen: In materieller Hinsicht ist für die Migranten die Familie die wichtigste Anlaufstation. So leihen sie sich in finanziellen Notlagen oftmals Geld von Familienmitgliedern und wohnen nach der Heirat in der Regel zunächst bei ihren Eltern, bis sie sich eine eigene Wohnung leisten können. Auch im Alltag ist die Familie eine wichtige Stütze, so beispielsweise bei der Kinderbetreuung. Die Familie bietet den Migranten aber nicht nur materielle Sicherheit und Hilfe, sie erfüllt auch wichtige emotionale Bedürfnisse. Es ist deshalb für viele der von uns Befragten nicht vorstellbar, ihre Eltern oder Geschwister über einen längeren Zeitraum nicht zu sehen oder weit entfernt von der Familie zu wohnen.

Die Familienzentriertheit der sozialen Netze von Migranten wird durch ihr Heiratsverhalten verstärkt. Zwei Drittel unseres Samples haben transnational geheiratet, das heißt der Ehepartner oder die Ehepartnerin ist erst nach der Heirat nach Deutschland gekommen. Bei über der Hälfte der transnationalen Ehen handelt es sich um einen direkten Verwandten des Befragten. Durch die Heirat

¹⁴ Vgl. Rosemarie Nave-Herz, Familiäre Veränderungen in der Bundesrepublik Deutschland seit 1950, in: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie, (1984)1, S. 45–63.

innerhalb der Verwandtschaft findet keine Erweiterung der bestehenden Netze um außer-familiäre Kontakte statt.

Folgen der Netzwerkeigenschaften für die Integration

Soziale und ethnische Homogenität

Neben der Familienzentriertheit sind soziale und ethnische Homogenität weitere Gemeinsamkeiten der sozialen Netze der Migranten. Ihre Netzwerkbeziehungen sind im Wesentlichen auf Kontakte zu Personen mit gleichem sozioökonomischen Status, beruflichem Qualifikationsniveau und gleicher ethnischer Herkunft beschränkt. Während die Berufstätigen hauptsächlich Kontakte zu anderen Berufstätigen haben, sind die Freunde der Arbeitslosen häufig selber arbeitslos.

Lediglich acht Migranten des Samples haben außer türkischen noch Freunde anderer Nationalitäten. Die interethnischen Freundschaften stammen überwiegend aus Schul- und Arbeitskontexten. Aber auch bei den Migranten mit ethnisch heterogenen Netzwerken sind die engsten Freunde größtenteils türkischer Herkunft, während sich Deutsche eher in der Peripherie der Netzwerke befinden.

Die soziale Homogenität der Netzwerke der Migranten lässt sich vor allem mit dem Ursprung ihrer Kontakte begründen: Die Kontakte sind entweder familiär – und somit in unserem Sample per se sozial homogen – oder es sind aufrechterhaltene Bindungen aus der Haupt- bzw. Realschule. In wenigen Fällen kommen noch Kontakte aus Arbeit oder Ausbildung hinzu.

Lokalität

Die dritte Gemeinsamkeit ist die Lokalität der sozialen Netzwerke. Die Wohnung liegt meist in fast fußläufiger Entfernung zu Eltern und Geschwistern. Neben der herausragenden Rolle der räumlichen Nähe zur Herkunftsfamilie ist auch die Nähe zu Freunden relevant: Da die Pflege von Kontakten außerhalb des Stadtteils mit mehr Aufwand und Planung verbunden ist, sind die Beziehungen sehr distanzempfindlich; Kontakte außerhalb des Stadtteils werden seltener aufrechterhalten. Eine geringe räumliche Distanz ist somit die Voraussetzung für die Persistenz der sozialen Beziehungen.

Welche Konsequenzen haben nun Familienzentriertheit, soziale/ethnische Homogenität und Lokalität der sozialen Netzwerke der Migrantinnen und Migranten auf ihr soziales Kapital, und was leisten die Netzwerke im Hinblick auf ihre Integration?

Die Familie hat für die Migranten eine unerlässliche Unterstützungsfunktion, sie ist ein *Netz*, das vor materieller Not und sozialer Isolation schützt. Zugleich ist sie aber auch ein *Käfig*, da sie die Optionen einschränkt und die Ressourcen, die sie zur Verfügung stellen kann, eng begrenzt sind.

Die Begrenztheit der Ressourcen und die Ambivalenz des großen Einflusses der Familie zeigen sich vor allem hinsichtlich der Integration in den Arbeitsmarkt: *Erstens* haben die befragten Migrantinnen und Migranten von ihren Eltern keine ausreichende Unterstützung während ihrer Schulausbildung erfahren. Dies ist zum einen auf die fehlenden Sprachkenntnisse der Eltern, aber auch auf deren Unkenntnis des deutschen Schulsystems und der Relevanz von Schul- und Berufsausbildung in Deutschland zurückzuführen.

Zweitens drängt – korrespondierend mit dieser Unkenntnis – die erste Generation ihre Kinder zu einer frühen Heirat, wobei die Ehepartnerinnen und -partner zum Zeitpunkt der Eheschließung meist noch in der Türkei leben. Die frühe Heirat verhindert oft eine Berufsausbildung, da die Männer in ihrer Ausbildungszeit zu wenig verdienen würden, um eine Familie zu ernähren, und die Frauen für die Kinderbetreuung zuständig sind. Das transnationale Heiratsverhalten hat zudem zur Folge, dass die Chance auf eine Vergrößerung des sozialen Kapitals in Deutschland vergeben wird, da der zugereiste Ehepartner in Deutschland kaum nützliche Kontakte in die Ehe einbringen wird. Hier gibt es Anzeichen eines Phänomens, das Alejandro Portes und Julia Sensenbrenner als „enforceable trust“ bezeichnet haben:¹⁵ Je stärker die Mit-

¹⁵ Vgl. Alejandro Portes/Julia Sensenbrenner, Embeddedness and Immigration: Notes on the social Determinants of Economic Action, in: The American Journal of Sociology (AJS), (1993) Volume 98, 6, S. 1320–1350.

glieder einer ethnischen Gruppe auf diese angewiesen sind, desto eher sind sie bereit, ihre eigenen Interessen gegenüber denen der Gruppe zurückzustellen. So dient das Heiratsverhalten zwar der Stärkung der vorhandenen familiären Netzwerke und damit dem Zusammenhalt der jeweiligen Gruppe bzw. der Familien, es hat aber für die betroffenen Migranten negative Konsequenzen – insbesondere was die Dimensionen Arbeit und soziale Netzwerke betrifft.

Auch in Bezug auf eine längerfristige Integration ist das Heiratsverhalten kritisch einzuschätzen. Die Kinder dieser Ehepaare bilden keine dritte Generation, sondern eher eine Generation „zweieinhalb“. Insbesondere in den Fällen, in denen die Frau aus der Türkei nachgekommen ist, ist zu vermuten, dass die Kinder ausschließlich mit der türkischen Sprache aufwachsen. Wie die Angehörigen der ersten Generation haben auch diese Mütter in der Regel keine Kenntnis vom deutschen Schul- und Berufssystem und können folglich ihre Kinder nicht unterstützen. Die Folge ist eine zumindest verlangsamte Integration.

Drittens verfügt die erste Generation über wenige und nur eingeschränkt leistungsfähige Kontakte zum Arbeitsmarkt. Sie hat lediglich Zugang zu den Bereichen, in denen sie selbst beschäftigt war, und hierbei handelt es sich fast ausschließlich um das untere Arbeitsmarktsegment. Das hat fatale Folgen: Während die erste Generation – etwa durch Fabrikarbeit im unteren Segment – noch integriert war, gilt das heute nicht mehr. In diesem Bereich überwiegen mittlerweile prekäre Beschäftigungsverhältnisse, die einen typischen Übergang zu einer langfristigen Ausgrenzung aus dem Arbeitsmarkt bilden.¹⁶ Die Industriearbeit, in welche die Angehörigen der ersten Generation ihre Kinder vermitteln wollen und die auch die erste Priorität der befragten Migranten darstellt, bietet nur noch wenigen eine langfristige Perspektive. Über weitere Kontakte zum Beispiel zu Verbindungspersonen in andere Netze (Brückenköpfe) oder gar Personen, die über die Vergabe von Arbeit entscheiden (Gatekeeper) verfügen die Migranten der ersten Generation kaum.

Auch besitzen die befragten Migrantinnen und Migranten nur kaum soziales Kapital, das ihnen Zugang zu den oberen Segmenten des Wohnungsmarktes verschaffen würde. Hinsichtlich der Wohnsituation erhält aber die räumliche Distanz zur Familie ein größeres Gewicht: Um in der Nähe ihrer Eltern und Geschwister leben zu können, nehmen die Migranten auch Nachteile wie eine qualitativ minderwertige Wohnung oder das Leben in einem stigmatisierten Stadtteil in Kauf. Damit bestimmt nicht die ethnische Segregation, sondern die Nähe zur Familie den Wohnort der Migrantinnen und Migranten. Lediglich für jene, die im Altbauquartier leben, spielt die ethnische Segregation ihres Quartiers eine positive Rolle – wenngleich die bestehende soziale Kontrolle negativ eingeschätzt wird. Somit sind unsere Ergebnisse zur ethnischen Segregation und zur Community-Bildung relativ unspektakulär.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Familie eine eher ambivalente Wirkung auf die Integrationschancen der zweiten Generation hat, da sie nur in einem begrenzten Umfang soziales Kapital zur Verfügung stellen und ihr Einfluss die Optionen der Migranten beeinträchtigen kann. Eine Folge der Familienzentriertheit und des transnationalen Heiratsverhaltens der Migrantinnen und Migranten ist ein sozial und ethnisch homogenes Netz.

Ethnisch heterogene Netze mit Kontakten zu Deutschen gelten im Allgemeinen als Indikator für die gelungene Integration von Migranten.¹⁷ Der Kontakt zu Deutschen ist aber nicht nur ein Zeichen für einen Zugang zu den sozialen Netzen der Mehrheitsgesellschaft und damit Gradmesser für soziale Integration. Ein um solche Kontakte erweitertes Netzwerk wird auch als ressourcenreicher eingeschätzt als eines, das ausschließlich aus Migranten besteht. Bei Deutschen erscheint die Chance höher, dass sie über relevante Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft – etwa zu Gatekeepern – oder Verbindungen zu einflussreichen Netzwerken und damit über mehr soziales Kapital verfügen. Dieselbe Ar-

¹⁶ Vgl. Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage: Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz 2000.

¹⁷ Vgl. Hartmut Esser, *Integration und ethnische Schichtung. Gutachten im Auftrag der Unabhängigen Kommission „Zuwanderung“*, in: <http://www.bmi.bund.de/Downloads/Esser.pdf> (10. 4. 2003).

gumentation gilt auch für sozial heterogene Netzwerke.

In unserer Studie bestätigen sich die Annahmen über die Leistungsfähigkeit *sozial heterogener Netzwerke*: Migranten, die sich in sozial heterogenen Netzwerken bewegten, waren häufiger in der Lage, über direkte oder indirekte Beziehungen Kontakte zu Gatekeepern aufzunehmen, die bei der Arbeitssuche entscheidend waren. Sie waren auf dem Arbeitsmarkt letztendlich erfolgreicher als diejenigen mit sozial homogenen Netzwerken.

Die zweite Vermutung, derzufolge *ethnische Heterogenität* einen positiven Einfluss auf das soziale Kapital hat, kann nach unseren Ergebnissen dagegen nicht bestätigt werden. So hatten die wenigen Migranten mit einem ethnisch heterogenen Netz nicht mehr Ressourcen oder bessere Zugänge zum Arbeitsmarkt als jene mit ethnisch homogenen Netzen. Dieses Ergebnis erklärt sich mit einem Blick auf die sozioökonomischen Eigenschaften der Deutschen in den heterogenen Netzwerken. Ethnisch heterogene Netzwerke sind ebenso sozial homogen wie ethnisch homogene Netze und daher nicht unbedingt leistungsfähiger. Im Gegenteil: Ein ethnisch homogenes Netz bietet unter Umständen bessere Ressourcen als ein ethnisch heterogenes. Bei der Vermittlung von Informationen über Arbeitsmöglichkeiten haben sich beispielsweise die ethnisch homogenen Kontakte der von uns befragten Migrantinnen und Migranten als nützlicher erwiesen. Entscheidender Faktor für die Leistungsfähigkeit und das soziale Kapital der Netzwerkbeziehungen ist somit eher die soziale Schicht als die ethnische Zugehörigkeit. Dass hingegen auch in den sozial heterogenen und damit leistungsfähigeren Netzwerken selten Kontakte zu Gatekeepern oder anderen Entscheidungsträgern bestehen, zeugt vom insgesamt eher schwachen sozialen Kapital, das den Migranten zur Verfügung steht.

Erklärungen für die Netzwerkeigenschaften

Fasst man die Ergebnisse zusammen, ergeben sich aus den sozialen Netzwerken neben beschränkten Ressourcen auch Restriktionen, durch welche sich die Integration verlangsamt

men kann. Wie lassen sich die Eigenschaften der Netzwerke von Migranten erklären?

Die Ursachen für Größe, Zusammensetzung und Leistungsfähigkeit der sozialen Netzwerke sind vielfältig: Der *Migrationshintergrund* der Interviewten hatte zur Folge, dass das Netz im Aufnahmeland zunächst extrem klein war und die Familie in dieser Situation eine besondere Relevanz erhielt. Im Zuge der Migration von der Türkei nach Deutschland blieb den Migrantinnen und Migranten in der Regel nur der engste Familienkern von Eltern und Geschwistern. Zugleich konnten die Eltern der zweiten Generation meist nur wenige Kontakte in Deutschland aufbauen. Dies hatte zur Folge, dass ihre Kinder überwiegend im kleinen Familienkreis aufwuchsen.

Auch eine *kulturell begründete Distanz* gegenüber Deutschen, die ein Teil der Befragten äußert, trägt zur Familienzentrierung und zur ethnischen Homogenität bei. Andere Lebensgewohnheiten und ein anderes Verständnis der Freizeitgestaltung werden als Erklärungen dafür genannt, die freie Zeit lieber mit Angehörigen der eigenen ethnischen Gruppe zu verbringen. Wie aus Studien bekannt ist, spiegelt die soziale Distanz der türkischen Migranten gegenüber Deutschen die soziale Distanz der Deutschen gegenüber Türken wider. So gaben nach einer repräsentativen Umfrage über die Hälfte der deutschen Befragten an, sie hätten eine große soziale Distanz gegenüber Türken.¹⁸ Die Netzwerkeigenschaften sind jedoch nicht nur durch die Migration bedingt oder kulturell definiert, sondern haben auch *schichtspezifische Ursachen*, da es sich bei der sozialen Homogenität, der Familienzentriertheit und dem begrenzten sozialen Kapital auch um Eigenschaften handelt, die ebenso für Arbeiterhaushalte festgestellt wurden.¹⁹

Fazit: Türkische Parallelgesellschaft?

Bezug nehmend auf unsere zu Beginn des Beitrages formulierte Fragestellung lässt sich das gängige, in den Medien reproduzierte Bild von türkischen Clans mit großen, weitläufigen

¹⁸ Vgl. Gaby Straßburger, Heiratsverhalten und Partnerwahl im Einwanderungskontext. Familie und Gesellschaft. Band 10, Würzburg 2003, S. 38.

¹⁹ Vgl. Norbert Elias/John L. Scotson, Etablierte und Außenseiter, Frankfurt/M. 1993.

sozialen Netzwerken, die räumlich, sozial und kulturell abgeschottet sind, durch unsere Forschungsergebnisse nicht bestätigen. Der in den Medien kursierende Begriff der Parallelgesellschaft taucht zwar gelegentlich auch in soziologischen Kontexten auf,¹⁰ eine systematische Auseinandersetzung hat bislang aber nicht stattgefunden.¹¹ Nimmt man die von Raymond Breton formulierte „institutionelle Vollständigkeit“¹² von ethnischen Gemeinschaften als Kriterium für eine Parallelgesellschaft und überprüft dieses anhand der dargestellten Lebenssituation der befragten Migrantinnen und Migranten, so gibt es nur wenige Überschneidungspunkte: Trotz einer relativ starken ethnischen Homogenität der Netzwerke sind die hier beschriebenen türkischen Lebenswelten nicht völlig von deutschen Lebenswelten abgetrennt. Die beschränkte Leistungsfähigkeit, das geringe soziale und kulturelle Kapital und die kleine Größe der Netze verhindern zudem eine institutionelle Unabhängigkeit. Selbst wenn man wie Thomas Meyer nach „unvollständigen“,¹³ das heißt institutionell unselbständigen ethnischen Gemeinschaften Ausschau hält, scheint das ökonomische Potenzial der türkischen Migranten nicht ausreichend zu sein, um eine eigenständige Ökonomie aufzubauen: So lag die Selbständigenquote bei den türkischen Erwerbstätigen 2003 bei 6,1 Prozent und damit deutlich sowohl unter der Selbständigenquote der Deutschen (10,5 Prozent) als auch unter jener der italienischen (13,1 Prozent) und griechischen Erwerbstätigen (14,8 Prozent). Auch das Nettoeinkommen von türkischen Selbständigen lag mit einem Median von etwa

¹⁰ Vgl. z. B. Wilhelm Heitmeyer, Versagt die „Integrationsmaschine“ Stadt? Zum Problem der ethnisch-kulturellen Segregation und ihrer Konfliktfolgen, in: Wilhelm Heitmeyer/Rainer Dollase/Otto Backes (Hrsg.), Die Krise der Städte. Analysen zu den Folgen desintegrativer Stadtentwicklung für das ethnisch-kulturelle Zusammenleben, Frankfurt/M. 1998, S. 443–467.

¹¹ Norbert Gestring, Parallelgesellschaften – ein Kommentar, in: Jahrbuch StadtRegion 2004/2005, Wiesbaden 2005, 163–169.

¹² Raymond Breton, Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants, in: AJS, 70 (1964), S. 193–205. Unter „institutioneller Vollständigkeit“ versteht Breton eine in sich geschlossene Gesellschaft, die ihr Leben weitgehend selbständig organisiert hat, d. h. die räumlich, sozial, ökonomisch, kulturell und institutionell unabhängig ist und keinerlei Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft unterhält.

¹³ Vgl. T. Meyer (Anm. 1), S. 211.

1 400 Euro unter den Durchschnittswerten von italienischen und griechischen (jeweils 1 600 Euro) und deutschen (1 850 Euro) Selbständigen.¹⁴

Auf der räumlichen Ebene von Stadtvierteln ist eine solche Unabhängigkeit ebenfalls nicht zu erwarten: Die ethnisch segregierten Stadtviertel können fehlende Ressourcen der sozialen Netze nur zum Teil ausgleichen. Zwar bieten segregierte Quartiere meist mehr Gelegenheiten für Jobs in der ethnischen Ökonomie; ausschlaggebender für eine erfolgreiche Integration ist aber neben einer generellen – das heißt nicht zwingend ethnischen – funktionalen Mischung die *soziale* Mischung im Quartier. Die Migrantinnen und Migranten im sozial gemischten Altbauquartier verfügen insgesamt über ein höheres soziales Kapital, von dem sie bei der Wohnungs- oder Arbeitssuche profitieren konnten. Dieses Kapital zeigt sich weniger in engen Netzwerkverbindungen als in weitläufigen und relativ oberflächlichen Bekanntschaften – ein Phänomen, das Mark Granovetter als „strength of weak ties“ titulierte hat.¹⁵

Eine soziale und eine funktionale Mischung sind in ethnisch segregierten Quartieren nicht selbstverständlich; hierfür spielen Lage, Architektur, Bausubstanz und Geschichte des jeweiligen Quartiers eine wesentliche Rolle. Vor allem aber zeigen die Ergebnisse, dass die ethnische Gemeinschaft nicht solche Strukturen aufweist und Ausmaße annimmt, dass ein völliger Rückzug für türkische Migranten eine Option wäre. Wenn überhaupt, so findet ein Rückzug in die Kleinfamilie statt. Bezogen auf dieses Ergebnis, wäre sogar die Schlussfolgerung nahe liegend, die türkischen Migranten verfügten über zu geringe Community-Strukturen, da ein höherer Grad an eigenständiger Ökonomie etwa eine sozioökonomische Verbesserung zur Folge haben sollte.

Die ethnische Segregation hat sich in unserer Studie als wenig bedeutend herausgestellt. Demgegenüber können die ethnische Homogenität der sozialen Netzwerke, die von eini-

¹⁴ Vgl. Mikrozensus 2003, faktisch anonymisierte 70 %-Substichprobe, eigene Berechnungen. Der Median teilt die Stichprobe in zwei Hälften, so dass 50 % unter und 50 % über dem Wert des Medians liegen.

¹⁵ Vgl. Mark Granovetter, The Strength of Weak Ties, in: AJS, 78 (1973), 6, S. 1260–1380.

gen der Befragten geäußerte kulturell begründete Distanz zu Deutschen und vor allem das transnationale Heiratsverhalten als Hinweise auf eine Isolierung türkischer Netzwerke interpretiert werden. Während sich die ethnisch homogenen Netzwerke als ressourcenreicher herausstellen als ethnisch heterogene, erschwert das Heiratsverhalten nicht nur die Integration der Migranten in den Arbeitsmarkt, sondern kann auch Einfluss auf die Deutschkenntnisse ihrer Kinder haben. Ob dieser Befund ausreicht, um eine Parallelgesellschaft auszurufen, erscheint fragwürdig. Er verweist allerdings auf ein verschärftes, dauerhaftes Ausgrenzungsrisiko der Migranten und ihrer Nachfolgenerationen in *unserer* Gesellschaft und hier vor allem im Bildungsbereich und auf dem Arbeitsmarkt.

Neben einer Verbesserung der Bildungschancen von Einwandererkindern ist jedoch nicht zuletzt der politisch-mediale Diskurs über ethnische Minderheiten im Zusammenhang mit deren gesellschaftlicher Akzeptanz von Bedeutung. Wie in der eingangs beschriebenen ‚Alltagsdefinition‘ deutlich wird, bezieht sich der Begriff der Parallelgesellschaft auf eine spezifische Gruppe: die der türkischen/muslimischen Minderheit. Wendet man die Kriterien der räumlichen, kulturellen und sozialen Abschottung aber auf alle in Frage kommenden Gruppen an, zeigt sich, dass es in der Gesellschaft durchaus auch andere Gruppen gibt, die das Etikett ‚Parallelgesellschaft‘ tragen könnten. Josef Eckert und Mechthilde Kißler beschreiben beispielsweise eine weitgehende Isolierung der linksalternativen Szene im Kölner Stadtviertel Ehrenfeld.¹⁶ Für Georg Simmel, der sich auf städtischer Ebene mit dem Zusammenleben unter den Bedingungen von hoher Dichte und Heterogenität auf geringem Raum beschäftigt hat, stellt ein tolerantes, aber auch gleichgültiges Nebeneinander eine Voraussetzung für den Umgang mit der Heterogenität in den Städten dar.¹⁷ Dies kann auch als Argument für kulturelle Vielfalt gelten, die sich aufgrund eines bestimmten städtischen Klimas entfalten kann und die zu geringen Über-

schnidungspunkten zwischen den jeweiligen Gruppen führt. Ein gleichgültiges Nebeneinander trifft nicht nur auf ethnische, sondern auf viele soziale Gruppen zu; es kennzeichnet moderne städtische Gesellschaften. In diesem Sinne könnten verschiedene kulturelle Milieus verschiedene Parallelgesellschaften bilden, womit die unterschwellige ‚Bedrohlichkeit‘ des Begriffs abhanden kommt.

Findet jedoch, wie im derzeitigen politisch-medialen Diskurs, der Begriff Parallelgesellschaften nur auf türkische oder muslimische Minderheiten Anwendung, erhält er auf der symbolischen Ebene eine ausgrenzende Bedeutung. Dass mit kultureller und religiöser Vielfalt auch ganz anders umgegangen werden kann, zeigt das Beispiel der kanadischen Stadt Toronto, die zu den ethnisch heterogensten Städten der Welt gehört. Die wachsende kulturelle Vielfalt wird durch die offizielle kanadische Politik der Einheit-in-Verschiedenheit (*unity-within-diversity*), die auf der Grundlage einer gemeinsamen Verfassung und gemeinsamer Gesetze auf das Prinzip der kulturellen Gleichwertigkeit und gegenseitiger Toleranz abzielt, gefördert.¹⁸ Zudem steht die Mehrheit der kanadischen Bevölkerung (83 Prozent) der wachsenden Multikulturalität in der Gesellschaft positiv gegenüber.¹⁹ Auf Seiten der Einwanderer zeigen die hohen Einbürgerungszahlen und das hohe Zugehörigkeitsgefühl zur Aufnahmegesellschaft (79 Prozent), dass eine tolerante Einwanderungspolitik, die Einwanderer nicht unter einen Assimilationsdruck setzt bzw. ethnisch segregierte Quartiere nicht mit dem Bild des Bedrohlichen assoziiert, sich positiv auf die Hinwendung von Einwanderern zur Aufnahmegesellschaft auswirken kann.²⁰

¹⁶ Vgl. Josef Eckert/Mechthilde Kißler, *Südstadt, was es dat? Kulturelle und ethnische Pluralitäten in modernen urbanen Gesellschaften am Beispiel eines innerstädtischen Wohngebietes in Köln*, Köln 1997.

¹⁷ Georg Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, in: ders., *Das Individuum und die Freiheit*, Frankfurt/M. 1993, S. 192–204.

¹⁸ Vgl. Rainer Geißler, *Multikulturalismus in Kanada – Modell für Deutschland?*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, (2003) 26, S. 19–25.

¹⁹ Minister of Public Works and Government Services Canada, *Annual Report on the Operation of The Canadian Multiculturalism Act 2003–2004*, in: www.multiculturalism.pch.gc.ca (18. 6. 2005).

²⁰ Vgl. ebd.

Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung

Die vermeintliche Entwicklung von „Parallelgesellschaften“ in Deutschland ist seit Mitte dieses Jahrzehnts das am häufigsten vorgebrachte Argument für die Auffassung, dass die Integration von Zuwanderern in der Bundesrepublik misslungen sei.¹ Von Beginn an bis zur breiten Debatte ab 2004 gilt dabei der Islam als Ursache oder Merkmal gesellschaftlicher Desintegration. Ende 2004 erfuhr

die „Parallelgesellschaft“ als Konzept zur Beschreibung der Zuwanderungswirklichkeit aber auch öffentliche Kritik. Ihre Kritiker argumentierten, die Behauptung der Existenz von Parallelgesellschaften diene in erster Linie dem Ziel der Abqualifizierung gesellschaftlicher Pluralität.²

Zwei Fragen an die Migrationsforschung wirft die Debatte in-

dessen unmittelbar auf: eine phänomenologische und eine normativ-politische.

Erstens: Gibt es eine (türkische) Parallelgesellschaft?

Zweitens: Was bedeutet die Existenz einer Parallelgesellschaft für die gesamtgesellschaftliche Integration ihrer Angehörigen?

Im vorliegenden Text wird unter Rückgriff auf Ergebnisse von Befragungen der Stiftung Zentrum für Türkeistudien zu den Lebenslagen erwachsener Türkeistämmiger in Nordrhein-Westfalen aus den Jahren 1999 bis 2004 versucht, eine empirisch fundierte Antwort

auf diese beiden Fragen zu geben. Jährlich wurden 1 000 Personen per Zufallsauswahl telefonisch befragt.

Voraussetzung ist zunächst die Definition dessen, was unter einer Parallelgesellschaft und unter Integration zu verstehen ist, wie beide Konzepte durch die Migrationsforschung operationalisiert werden können und wie sie sich zueinander verhalten.

Parallelgesellschaft und Integration

Thomas Meyer schlägt fünf Indikatoren für die Existenz parallelgesellschaftlicher Strukturen in Migrantengemeinschaften vor:³

- ethno-kulturelle bzw. kulturell-religiöse Homogenität;
- nahezu vollständige lebensweltliche und zivilgesellschaftliche sowie weitgehende Möglichkeiten der ökonomischen Segregation;
- nahezu komplette Verdopplung der mehrheitsgesellschaftlichen Institutionen;
- formal freiwillige Segregation;

¹ Insbesondere nach der Ermordung des islamkritischen Journalisten Theo van Gogh in den Niederlanden am 2. November 2004 erlebte der Begriff eine starke Konjunktur in Politik und Medien. Siehe etwa den Kommentar von Jan Kanter in der „Welt“ vom 4. 11. 2004: „Seine [van Goghs, D.H/M.S.] Respektlosigkeit gegen die Ikonen der niederländischen Gesellschaft war beinahe legendär. Die Niederländer waren trotz seiner Provokationen stolz auf van Gogh. Letztlich starb er jetzt auf einer Straße in Amsterdam, weil er diese Toleranz auch von einer großen Bevölkerungsgruppe einforderte, die innerhalb der niederländischen Gesellschaft eine eigene, eine Parallelgesellschaft entwickelt hatte.“ Wilhelm Heitmeyer verwendet den Begriff erstmalig in seiner Studie zum islamischen Fundamentalismus unter Jugendlichen in interpretativer Weise und beschreibt damit das zur Aufnahmegesellschaft weitgehend berührungslose Leben einer großen Gruppe türkeistämmiger Jugendlicher. Vgl. Wilhelm Heitmeyer, Für türkische Jugendliche in Deutschland spielt der Islam eine wichtige Rolle. Erste empirische Studie: 27 Prozent befürworten Gewalt zur Durchsetzung religiöser Ziele, in: Die Zeit vom 23. 8. 1996.

² So z. B. Arno Widmann in seinem Kommentar in: Berliner Zeitung vom 23. 11. 2004.

³ Vgl. Thomas Meyer, Parallelgesellschaft und Demokratie; in: ders./Reinhard Weil (Hrsg.), Die Bürgergesellschaft. Perspektiven für Bürgerbeteiligung und Bürgerkommunikation, Bonn 2002, S. 343–372.

– siedlungsräumliche oder nur sozial-interaktive Segregation, sofern die anderen Merkmale alle erfüllt sind.

Diese Definition legt die Messlatte für das Vorliegen parallelgesellschaftlicher Strukturen ausgesprochen hoch. Auch ohne empirische Prüfung kann man davon ausgehen, dass Parallelgesellschaften von Zuwanderern zumindest in Deutschland in diesem Sinne nicht existieren. Die Möglichkeiten zur Segregation sind hier, gemessen an den oben formulierten Kriterien, doch eher begrenzt, insbesondere was die Bildung alternativer Institutionen der Migrantengesellschaft betrifft. Eine Operationalisierung dieser Indikatoren ist aber für eine *dynamische* Betrachtung sinnvoll: Gibt es eine Entwicklung hin zur oder weg von der Parallelgesellschaft?

Wie verhält sich die oben gegebene Definition von Parallelgesellschaften zur Zuwandererintegration? Meyers Definition fokussiert die Form, das „Wie“ des Zusammenlebens, weniger die Frage, ob die Form des Zusammenlebens (oder Getrenntlebens) mit einer sozialen, ökonomischen und kulturellen Benachteiligung der Minoritätengruppe einhergeht. Damit umfasst der Begriff der Parallelgesellschaft nur einen Ausschnitt dessen, was durch Integration bzw. Desintegration beschrieben wird, insbesondere indem er den Umfang der sozialen und wirtschaftlichen Teilhabe ausblendet. Diese Teilhabedimension muss aber berücksichtigt werden, wenn es um die Einschätzung der gesellschaftlichen Folgen von Parallelgesellschaften geht, da sie der wohl wichtigste Bestandteil gesellschaftlicher Integration ist.

Die Migrationsforschung hat eine Reihe von Modellen entwickelt, welche die Integration von Zuwanderern beschreiben sollen. Verbunden mit diesen Konzepten sind jeweils spezifische Theorien des Integrationsverlaufs. Trotz einer Fülle unterschiedlicher Modelle lassen sie sich auf zwei Grundtypen reduzieren: Entweder werden mögliche Integrationsverläufe im Spannungsfeld von Akkulturation (also die Übernahme kultureller Standards der Aufnahmegesellschaft) und gesellschaftlicher Teilhabe verortet oder aber durch die Nähe oder Distanz zur Herkunfts- bzw. Aufnahmegesellschaft beschrieben.¹⁴ Die Integra-

tionsverläufe, die sich aus den beiden Modellen ergeben, beruhen entsprechend auf unterschiedlichen Annahmen:

Sind etwa bei Wilhelm Heitmeyer Inklusion – also die Möglichkeit gleichberechtigter Teilhabe bei Aufrechterhaltung kultureller Differenz – und Assimilation (also die Erreichung gleichberechtigter Teilhabe bei Aufgabe der Herkunftskultur) zumindest theoretisch gleichwertige Alternativen, weil Handlungsorientierungen und Teilhabechancen als zumindest theoretisch-konzeptionell unabhängig voneinander aufgefasst werden,¹⁵ ist die Annahme bei Hartmut Esser eine grundsätzlich andere. Empirisch gelingt nachhaltige Sozialintegration nur auf der Grundlage assimilativer Muster, genauer: Erfolgreiche Prozesse der Akkulturation, Platzierung, Interaktion und der Identifikation sind interdependent. Insbesondere die erfolgreiche Platzierung kann eigentlich nur in der Aufnahmegesellschaft stattfinden, da die ethnische Community keine adäquaten Platzierungen in hinreichender Zahl bietet. Dies setzt jedoch Akkulturation und ein Mindestmaß an Interaktion voraus, womit im Anschluss auch die Identifikation mit der neuen Heimat verbunden sein sollte.

In der ethnischen Community laufen die Minoritäten vielmehr zunehmend Gefahr, sich in ethnische Mobilitätsfallen zu begeben, in denen sie höchstens schlechte und mittelmäßige Platzierungen erreichen können. Die „Entkopplung“ insbesondere von Kulturations- und Platzierungsprozessen ist bei Esser nicht vorgesehen.¹⁶

tion und Marginalität. Abschlussbericht an das Ministerium für Arbeit, Soziales und Stadtentwicklung, Kultur und Sport NRW, Düsseldorf 1999, S. 5; Faruk Sen/Martina Sauer/Dirk Halm, Integration oder Abschottung? Zur Situation türkischer Zuwanderer in Deutschland, in: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik, (2001) 5, S. 214. Zum Begriff der Akkulturation vgl. insbesondere John W. Berry, Acculturation and Adaption in a New Society, in: International Migration, 30 (1992), S. 69–85; Bernhard Nauck/Anja Steinbach, Intergeneratives Verhalten und Selbstethnisierung von Zuwanderern. Gutachten für die Unabhängige Kommission „Zuwanderung“, 2001; Hartmut Esser, Integration und ethnische Schichtung, ebd.

¹⁵ Vgl. W. Heitmeyer/W. Kühnel/R. Strobel (Anm. 4), S. 5.

¹⁶ Vgl. H. Esser (Anm. 4), S. 35–36 und S. 63.

¹⁴ Vgl. etwa Wilhelm Heitmeyer/Wolfgang Kühnel/Rainer Strobel, Junge Aussiedler zwischen Assimila-

Speziell für integrationspolitische Schlussfolgerungen, die aus den beiden Modellen abgeleitet werden können, sind diese Unterschiede sehr bedeutend – und für die Einschätzung der Folgen der Etablierung parallelgesellschaftlicher Strukturen für die Teilhabechancen derjenigen, die ihr angehören. Es stellt sich, anders formuliert, die Frage nach der Zwangsläufigkeit der Entstehung ethnischer Schichtung⁷ in multikulturellen Gesellschaften. Empirische Befunde zu Deutschland sprechen bisher für eine solche Zwangsläufigkeit. Zum Beispiel hat Robert Kecskes die sozialen Netzwerke türkeistämmiger Jugendlicher in Köln untersucht. Im Ergebnis stellt er eine ausgeprägte, im Jung erwachsenenalter noch zunehmende ethnische Schließung fest, innerhalb derer sich allerdings sehr unterschiedliche Einstellungen, Lebensstile und Identitäten etabliert haben.⁸ Letztendlich bestehe aber für die Mehrheit der jungen Erwachsenen das Problem der Beschränkung auf das Positionierungssystem der eigenen Community, das im Vergleich zur Aufnahmegesellschaft nur marginale Platzierungen ermöglicht. Die türkischen Jugendlichen sind in der Mehrheit nicht assimiliert, in keinem Wortsinn. Kecskes misst, wie auch Esser, den „ethnischen Mobilitätsfallen“⁹ große Bedeutung zu, da „das ethnische Positionssystem weniger differenziert ist als das Positionssystem der Aufnahmegesellschaft und dieses unterschichtet (. . . und) schneller das obere Ende erreicht (ist), das jedoch (. . .) noch immer einer marginalen Stellung entspricht.“¹⁰

Auch Wolfgang Glatzer zeigt in seiner Studie zum Integrationsstand von Jugendlichen mit italienischem und türkischem Migrationshintergrund, dass die sozialstrukturelle (Er-

werbsbeteiligung, Haushaltseinkommen, Abiturientenquote, Wohneigentumsquote) und die sozialkulturelle Partizipation (deutsche Sprachkenntnisse, deutscher Medienkonsum, Fremdheitsempfinden) eng verknüpft zu sein scheinen und gleichgerichtet verlaufen.¹¹

Türkische Parallelgesellschaft in NRW?

Die Frage nach der Entwicklung einer türkischen Parallelgesellschaft in Deutschland haben die Autoren des vorliegenden Beitrags durch eine Längsschnittuntersuchung zum interkulturellen Zusammenleben der türkeistämmigen Bevölkerung Nordrhein-Westfalens zu beantworten gesucht, wobei die oben genannten Indikatoren von Thomas Meyer für die Existenz von Parallelgesellschaften durch unterschiedliche Merkmale operationalisiert wurden.¹²

Die Stiftung Zentrum für Türkeistudien befragt seit 1999 in jährlichem Abstand repräsentativ 1 000 erwachsene türkeistämmige Migrantinnen und Migranten zu ihren Wohnverhältnissen, interkulturellen Kontakten, Diskriminierungserfahrungen und der Nutzung eigenethnischer Infrastrukturen. Die Daten sind geeignet, die von Meyer entwickelten Indikatoren für Parallelgesellschaften durch die Merkmale Religiosität (kulturelle Homogenität), Kontakte zu Deutschen (lebensweltliche Segregation), Organisationsgrade (Verdopplung von Institutionen), Diskriminierung (Freiwilligkeit von Segregation) und ethnische Quartiersbildung (Wohnraumsegregation) zu operationalisieren. Obwohl sich die Befragung auf das Bundesland Nordrhein-Westfalen beschränkt, dürften die Ergebnisse in ihren Grundtendenzen auch auf die Bundesrepublik insgesamt zu übertragen sein, da immerhin jede(r) dritte Türkeistämmige in NRW lebt.

⁷ Nach H. Esser, *Aspekte der Wanderungssoziologie*, Darmstadt–Neuwied 1980. Ethnische Schichtung bezeichnet das Vorliegen systematischer vertikaler sozialer Ungleichheiten zwischen ethnischen Gruppen bei gleichzeitiger Gleichheit der Gruppen in sozialstruktureller Hinsicht.

⁸ Vgl. Robert Kecskes, Die starken Gründe unter sich zu bleiben. Zur Begründung und Entstehung ethnisch homogener sozialer Netzwerke unter türkischen Jugendlichen, in: *Zeitschrift für Türkeistudien*, (2001) 1/2, S. 180.

⁹ Vgl. Norbert F. Wiley, The Ethnic Mobility Trap and Stratification Theory, in: Peter I. Rose (Hrsg.), *The Study of Society. An Integrated Anthology*, New York 1973³, S. 400–411.

¹⁰ R. Kecskes (Anm. 8), S. 180.

¹¹ Vgl. Wolfgang Glatzer, Integration und Partizipation junger Ausländer vor dem Hintergrund ethnischer und kultureller Identifikation. Ergebnisse des Integrationssurveys des Bundesinstitutes für Bevölkerungsforschung (BiB), in: *Materialien zur Bevölkerungswissenschaft*, (2004) 105 c, S. 47f.

¹² Vgl. Dirk Halm/Martina Sauer, Das Zusammenleben von Deutschen und Türken in NRW. Entwicklung einer Parallelgesellschaft?, in: *WSI-Mitteilungen*, (2004) 10, S. 547–555. Das folgende Kapitel schreibt diese Untersuchung um die Daten des Jahres 2004 fort.

Lebensweltliche Segregation

Die These der Entwicklung zu parallelen Gesellschaftsstrukturen von Deutschen und Türken erhält durch die Ergebnisse der Längsschnittuntersuchung keine Nahrung. Vielmehr ist in denjenigen Bereichen, in denen sich eindeutige Trends im Untersuchungszeitraum abzeichnen, eine leicht zunehmende gesellschaftliche Durchmischung zu konstatieren. Allerdings hat sich die Identifikation mit dem Islam vergrößert, womit zugleich die religiös-kulturelle Homogenität der Gruppe sowie die Empfindung von Diskriminierung im Untersuchungszeitraum gewachsen sind. Im Folgenden werden die Ergebnisse im Einzelnen skizziert.

Die lebensweltliche und zivilgesellschaftliche Segregation als ein weiteres Merkmal von Parallelgesellschaften wird hier anhand der Häufigkeit interethnischer Freizeitkontakte indiziert. 44 Prozent der Befragten unterhalten enge, freundschaftliche Beziehungen zu Deutschen, im Rahmen derer man sich fast täglich (ca. 23 Prozent) oder häufig (ca. 20 Prozent) – mindestens einmal in der Woche – trifft. Ein weiteres knappes Viertel hat manchmal Freizeitkontakt zu Deutschen mit mindestens einem Treffen im Monat. 35 Prozent haben jedoch nur wenig Kontakte, 16 Prozent treffen sich selten (mehrmals im Jahr) und 19 Prozent so gut wie nie mit Deutschen auf privater Ebene. Im Zeitvergleich zeigt sich eine leichte, jedoch stetige Zunahme der interkulturellen Freundschaftsbeziehungen.

Religiöse Homogenität

Erwartungsgemäß gehört die überwiegende Mehrheit der türkischen Migrantinnen und Migranten mit 95 Prozent dem muslimischen Glauben an. Von diesen stellen die Sunniten mit 90 Prozent wiederum die deutliche Mehrheit, 9 Prozent sind Aleviten und nur wenige gehören der schiitischen Richtung des Islam an. Diese Verteilung unterstützt die Annahme einer religiös-kulturellen Homogenität der Türkinnen und Türken als eine Voraussetzung für die Entstehung von Parallelgesellschaften. Die Mehrheit der Befragten definiert sich nicht nur als „formal“ dem Islam zugehörig, sondern auch emotional. Die Hälfte – 50 Prozent – betrachtet sich selbst als eher religiös und knapp jeder Fünfte – 22 Prozent – als sehr religiös. 24 Prozent fühlen sich selbst als eher nicht und 4 Prozent als gar nicht religiös.

Der Vergleich der Anteile in den jeweiligen Kategorien zeigt, dass die Religiosität unter den Migranten offensichtlich im Zeitverlauf zunimmt. Der Anteil der sehr und eher Religiösen ist 2004 zusammen auf 72 Prozent gestiegen, im Jahr 2000 betrug er 57 Prozent. Darüber, ob dies eine Folge des 11. September und der Kriege in Afghanistan und Irak sowie ein mehr oder weniger erzwungenes Bekenntnis zum Islam ist, kann nur spekuliert werden. Bei mehrheitlicher Zugehörigkeit zum sunnitischen Islam ist die türkische Gesellschaft in Deutschland damit zwar nicht homogen, aber doch stark religiös geprägt – und diese Prägung hat im Untersuchungszeitraum linear und deutlich zugenommen.

Zivilgesellschaftliche Segregation

Die Einbindung in gesellschaftliche Organisationen ist in der türkischen Community weniger ausgeprägt als bei Deutschen, hat aber in den letzten Jahren zugenommen.¹³ Zum Teil gliedern sich die Migranten in das intermediäre System der Mehrheitsgesellschaft ein, zum Teil hat sich eine eigene ethnische Infrastruktur etabliert. Inzwischen existieren in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen türkische Organisationen und Institutionen. Stellen diese aber tatsächlich eine Dopplung der Angebote der Aufnahmegesellschaft dar, wie sie eine Parallelgesellschaft kennzeichnen würden?

Insgesamt sind 42 Prozent der Befragten in keinem Verein organisiert. 19 Prozent sind nur Mitglied eines deutschen und 18 Prozent sowohl eines deutschen als auch eines türkischen Vereins. Somit gehört mehr als ein Drittel (37 Prozent) aller Befragten auch einem deutschen Verein an. Neben den 19 Prozent, die sowohl Mitglieder eines deutschen als auch eines türkischen Vereins sind, gehören 22 Prozent ausschließlich einem türkischen Verein an. Der Vergleich mit den Ergebnissen der vergangenen Jahre zeigt, dass

¹³ Vgl. Claudia Diehl, Die Partizipationsmuster türkischer Migranten in Deutschland: Ergebnisse einer Gemeindestudie, in: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik, (2001) 1, S. 29–35.

der Anteil der Nichtorganisierten sinkt. Zugleich hat in den Jahren 2003 und 2004 die ausschließliche Mitgliedschaft in türkischen Vereinen wieder abgenommen, nachdem sie im Jahr 2002 leicht angestiegen war. Kontinuierlich steigt der Anteil derer, die sowohl in deutschen als auch in türkischen Vereinen oder Verbänden organisiert sind. Auch der Anteil der in deutschen Verbänden Organisierten steigt leicht an. Diejenigen deutschen Organisationen, in denen die Migrantinnen und Migranten mit 17 Prozent am häufigsten anzutreffen sind, sind die Gewerkschaften. An zweiter Stelle folgen mit 16 Prozent die Sportvereine. Die Mitgliedschaft in einer Gewerkschaft ist in allen „Gastarbeiternationen“ traditionell stark ausgeprägt. Bei den türkischen Vereinen liegt das Schwergewicht eindeutig im kulturellen und religiösen Bereich. 12 Prozent gehören einem Kulturverein und 22 Prozent religiösen Gemeinschaften an. Generell betrachtet, gründet sich ein zentraler Teil der Mitgliedschaft in türkischen Organisationen auf ein Bedürfnis religiöser und kultureller Anbindung, das deutsche Organisationen nicht einlösen können. Damit erfüllen die türkischen Organisationen aber eine Komplementär- und keine Dopplungsfunktion zu deutschen Angeboten.

Diskriminierungserfahrungen – Freiwilligkeit der Segregation

Integration setzt voraus, dass die aufnehmende Gesellschaft die Zuwanderer auch an Ressourcen und Prozessen teilhaben lässt. Ein geeigneter Indikator für die Freiwilligkeit von Abgrenzung ist das Empfinden von Diskriminierung. Insgesamt gaben 77 Prozent der Befragten an, im Alltag die Erfahrung ungleicher Behandlung von Deutschen und Ausländern gemacht zu haben – 11 Prozent in einem bestimmten Lebensbereich und 66 Prozent in unterschiedlichen Lebensbereichen. 1999 belief sich die Quote der wahrgenommenen Diskriminierung auf 65 Prozent, wobei 52 Prozent sich mehrfach und 14 Prozent sich einmal diskriminiert fühlten. Im Jahr 2001 war der Anteil auf 71 Prozent gestiegen, 2002 lag er ebenso wie 2003 bei 80 Prozent. Ob dabei auch eine gestiegene Sensibilität oder Empfindlichkeit der Migranten eine Rolle spielt oder ob die Ungleichbehandlung tatsächlich zugenommen hat, kann hier nicht geklärt werden. Dennoch ist eine er-

schreckend hohe Diskriminierungswahrnehmung zu konstatieren, die im Zeitvergleich zunächst deutlich gestiegen ist und seit dem vergangenen Jahr wieder sinkt. Wie bei der Zunahme der Religiosität liegt es auch hier nahe, einen Zusammenhang zur Debatte um den Islam im Zuge des 11. September 2001 herzustellen, der sich allerdings nicht beweisen lässt. Die Bereiche, in denen am häufigsten Diskriminierung empfunden wird, sind diejenigen, in denen generell ein hohes Maß an ökonomischer oder sozialer Konkurrenz und Konflikte um knappe Ressourcen herrschen: Rund die Hälfte der befragten Migranten gaben an, am Arbeitsplatz (57 Prozent), bei der Wohnungssuche (49 Prozent) und bei der Arbeitssuche (48 Prozent) diskriminiert worden zu sein.

Siedlungsräumliche Segregation

Mehr als die Hälfte der Befragten (58 Prozent) wohnt in überwiegend deutsch geprägten Gegenden. 15 Prozent leben in gleichmäßig gemischten Vierteln und ein Fünftel in überwiegend von Türken bewohnten Stadtteilen. Der Anteil von 21 Prozent, die in überwiegend türkisch geprägten Gegenden leben, deutet aber doch darauf hin, dass sich zumindest in einigen Stadtteilen ethnisch verdichtete Wohnquartiere herausgebildet haben.

Vergleicht man den Befund von 2004 mit den Zahlen der Vorjahre, ist kein eindeutiger Trend erkennbar. Unter dem Vorbehalt, dass das Untersuchungsdesign keinen Schluss auf Kausalitäten zulässt, wird bei der Untersuchung des Zusammenhangs von ethnischer Zusammensetzung der Wohngegend und der Zufriedenheit mit den Wohnverhältnissen und dem sozialen Umfeld sichtbar, dass Befragte, die in deutschen Wohngegenden leben, zufriedener sind als Befragte, die in türkisch geprägten Quartieren leben. Das lässt darauf schließen, dass es sich nicht immer um eine freiwillige Segregation handelt. Die Unzufriedenheit dürfte indessen nicht nur mit der ethnischen Zusammensetzung, sondern auch mit der generellen Situation der jeweiligen Quartiere zusammenhängen, da ethnische Kolonien häufig in Stadtteilen mit niedriger Wohnqualität angesiedelt sind.¹⁴

¹⁴ Vgl. Jürgen Friedrichs/Jörg Blasius, *Leben in benachteiligten Wohngebieten*, Opladen 2000, S. 195.

Die Integrationsperspektive der Angehörigen von Parallelgesellschaften

Wie verteilen sich die beschriebenen Merkmale aber auf die Individuen in der türkischen Community in NRW? Inwiefern haben einzelne Gruppen tatsächlich so etwas wie parallele Subgesellschaften gebildet? Um die Angehörigen einer türkischen Parallelgesellschaft zu identifizieren und so ihre Integrationsperspektive zu untersuchen, mussten für die hier verwendeten Indikatoren Grenzwerte festgelegt werden, jenseits derer die Befragten als segregiert oder nicht segregiert definiert werden.¹⁵

Die Datenanalyse zeigt, dass nur eine kleine Gruppe von einem Prozent mit Blick auf alle fünf Indikatoren der Parallelgesellschaft die definierten Segregationsgrenzwerte überschreitet. Knapp 4 Prozent liegen bei vier und knapp 18 Prozent bei drei Bereichen über diesen Werten. Ein Drittel überschreitet in zwei Bereichen und ebenso viele in einem Bereich die Grenze zur Segregation. Gut jeder zehnte türkeistämmige Migrant ist hinsichtlich keines der Merkmale segregiert (vgl. *Tabelle 1*).

Tabelle 1: Verteilung der Überschreitung der Segregationsgrenzwerte nach Anzahl der Bereiche

Überschreitung der Grenzwerte in ...	Anzahl	Prozent		Prozent
keinem Bereich	99	10,8	nicht segregiert	77,5
einem Bereich	298	32,5		
zwei Bereichen	314	34,2		
drei Bereichen	162	17,7	segregiert	22,5
vier Bereichen	35	3,8		
fünf Bereichen	9	1,0		
gesamt	917	100,0		

Quelle: Eigene Berechnungen.

Diejenigen Befragten, die in drei oder mehr Bereichen die Grenzwerte überschreiten, wurden anschließend in einer Gruppe, die als potenziell segregiert gelten kann, zusammen-

¹⁵ Folgende Merkmale wurden für die Bereiche als Segregationskennzeichen definiert: Religion: sehr und eher religiös; Lebenswelt: nie und selten Freizeitbeziehungen zu Deutschen; Zivilgesellschaft: Organisation ausschließlich in türkischen Vereinen; Freiwilligkeit von Segregation: keine Diskriminierungserfahrung; Wohnraum: Leben in Vierteln mit überwiegend türkischer Bevölkerung.

gefasst, diejenigen, die in zwei oder weniger Bereichen die Grenzwerte überschreiten, zur Gruppe der nicht Segregierten. Daraus ergibt sich ein Anteil von 77,5 Prozent, der als nicht segregiert gelten kann, und ein Anteil von 22,5 Prozent, der als tendenziell segregiert einzustufen ist – bzw. vermehrt parallelgesellschaftliche Strukturen ausbildet.

In der Gruppe der tendenziell in parallelgesellschaftlichen Strukturen Lebenden sind Migranten ab 60 Jahre und solche mit schlechten Deutschkenntnissen deutlich überrepräsentiert. Betrachtet man die Zusammenhänge, so besteht der stärkste Zusammenhang zwischen Segregation und Deutschkenntnissen sowie Segregation und der beruflichen Stellung. Aber auch das Alter und die Aufenthaltsdauer, das Land des Schulbesuchs und die formale Schulbildung in Deutschland, die berufliche Stellung und das Haushaltseinkommen sind hier zu nennen. Das Geschlecht spielt hingegen kaum eine Rolle.

Mit zunehmendem Alter steigt der Anteil derjenigen, die in mindestens drei der fünf Bereiche parallelgesellschaftliche Tendenzen aufweisen. Besonders groß und mit deutlichem Abstand zur nächstjüngeren Gruppe ist der Anteil der ab 60-Jährigen. Entsprechend sind Angehörige der ersten Generation überproportional häufig unter den Segregierten zu finden, aber auch die als Erwachsene nachgereisten Ehepartner der zweiten Generation sind hier überrepräsentiert, wodurch sich der Alterszusammenhang verwischt. Angehörige der zweiten Generation, die in Deutschland geboren oder aufgewachsen sind, sind seltener unter den Angehörigen der Parallelgesellschaft zu finden (vgl. *Tabelle 2*).

Am sichtbarsten ist der Zusammenhang von Segregation und Deutschkenntnissen. Bei sehr oder eher schlechten Kenntnissen der deutschen Sprache ist die Wahrscheinlichkeit, in parallelgesellschaftlichen Strukturen zu leben, deutlich größer als bei guten oder sehr guten Sprachkenntnissen. Einfluss auf die Tendenz zum Leben in Parallelgesellschaften haben aber auch das formale Bildungsniveau, das in Deutschland erworben wurde, sowie die berufliche Stellung. Migranten, die nur eine geringe formale Bildung aufweisen oder als Arbeiter tätig sind, sind häufiger unter den Segregierten anzutreffen als Migranten mit hohem Bildungsniveau und Angestellte.

Tabelle 2: Soziostrukturelle Merkmale der Angehörigen der Parallelgesellschaft (Zeilenprozent)

		Segregation	
		nein	ja
Geschlecht	Männlich	80,0	20,0
	Weiblich	74,8	25,2
Korrelation (Cramers V.)		.062	
Alter	Unter 30 Jahre	83,8	16,2
	30 bis 44 Jahre	77,3	22,7
	45 bis 59 Jahre	75,3	24,7
	60 Jahre und älter	56,6	43,4
Korrelation (Cramers V.)		.147	
Zuwanderergeneration	Erste Generation	70,0	30,0
	Nachfolgegeneration	84,0	16,0
	Heiratsmigranten	72,4	27,6
Korrelation (Cramers V.)		.153	
Deutschkenntnisse	Sehr gut	92,2	7,8
	Eher gut	83,3	16,7
	Mittelmäßig	73,1	26,9
	Eher schlecht	55,1	44,9
	Sehr schlecht	48,3	51,7
Korrelation (Cramers V.)		.294	
Schulabschluss in Deutschland	Kein Schulabschluss	72,7	27,3
	Hauptschulabschluss	80,3	19,7
	Mittlere Reife	85,7	14,3
	Fachabitur/Abitur	91,8	8,2
Korrelation (Cramers V.)		.134	
Berufliche Stellung	Arbeiter	72,8	27,2
	Facharbeiter	81,8	18,2
	Angestellte	92,7	7,3
Korrelation (Cramers V.)		.210	
Haushaltseinkommen	Unter 1 000 Euro	70,0	30,0
	1 000 bis unter 2 000 Euro	74,2	25,8
	2 000 bis unter 3 000 Euro	82,0	18,0
	3 000 Euro und mehr	84,2	15,8
Korrelation (Cramers V.)		.117	
Gesamt		77,5	22,5

Quelle: Eigene Berechnungen.

Entsprechend sind Migranten mit einem niedrigen Einkommen eher dazu prädestiniert, sich in parallelgesellschaftlichen Strukturen zu bewegen, als Migranten mit einem höheren Einkommen.

Fazit und Diskussion

Unter unseren Befunden ist die zunehmende Religiosität das einzige Merkmal einer Parallelgesellschaft, das im Untersuchungszeitraum tatsächlich linear in Richtung der Entwicklung parallelgesellschaftlicher Strukturen weist. Damit ist die große Bedeutung, die dem Dialog mit dem Islam und der Integration der Muslime in den vergangenen Jahren zugewiesen wurde, durchaus berechtigt. Alle anderen Merkmale deuten jedoch nicht auf das Anwachsen parallelgesellschaftlicher Strukturen hin.

Allerdings sind die segregiert in Parallelgesellschaften lebenden Individuen – gemessen am beruflichen Status und dem Einkommen – schlechter sozial platziert als diejenigen außerhalb parallelgesellschaftlicher Strukturen, und sie haben aufgrund mangelhafter Deutschkenntnisse und geringerer formaler Qualifikationen schlechtere Teilhabechancen. Allerdings ist die Varianz bezogen auf die nicht Segregierten nur gering, was im generell geringen Niveau der Teilhabe begründet sein dürfte. Somit liegt die beste Vorsorge gegen die Entstehung ethnischer Schichtung in der Qualifizierung sowohl der jungen Migranten als auch der Neuzuwanderer, da Kulturation sich mit Blick auf unsere Daten als deutlich im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Platzierung, also der Teilhabedimension von Integration, erweist. Zugleich zeigt die von uns untersuchte Gruppe aber auch, dass mit Blick auf die Türkinnen und Türken nicht davon auszugehen ist, dass die Segregation bzw. das Leben in Parallelgesellschaften – verstanden als auf bewussten Entscheidungen beruhender Rückzug aus der Aufnahmegesellschaft – nur sehr bedingt mit mangelhafter Teilhabe im Zusammenhang steht. Es gibt vielmehr in großer Zahl Türkeistämmige, die sich mit Deutschland identifizieren und intensiv mit der Aufnahmegesellschaft interagieren, ohne es jedoch zu adäquaten gesellschaftlichen Platzierungen zu bringen. Ganz stark vereinfacht ausgedrückt: Die vorgestellten Daten sprechen dafür, dass es bei der Integration der Türkeistämmigen eher an Möglichkeiten als am Willen der Betroffenen fehlt.

Necla Kelek

Die muslimische Frau in der Moderne

Als ich im August 1967 im Alter von zehn Jahren mit meiner großen Schwester und meinem kleinen Bruder von Anatolien über Istanbul Richtung Deutschland fuhr, befand sich in der Seitentasche meines neuen Mantels neben meinem türkischen Ausweis auch einen handgeschriebenen Zettel meines Vaters. Obwohl ich Deutsch nicht lesen konnte, kannte ich den Text. Mein in

Necla Kelek

Dr. phil., geb. 1957 in Istanbul;
Studium der Volkswirtschaft
und Soziologie in Deutschland.

Geschwister-Scholl-
Preisträgerin.

Neclakelek@t-online.de

Deutschland arbeitender Vater hatte ihn mir bei seinem letzten Besuch in der Türkei gegeben und gesagt, „Wenn ihr diese Zeilen lesen könnt, dann seid ihr drin in Deutschland.“ Es handelte sich um die Nationalhymne, das „Lied der Deutschen“. Er glaubte, dass – wie es in türkischen Schulen üblich ist – auch in Deutschland vor Unterrichtsbeginn die Nationalhymne gesungen werde. Am Abend vor meinem ersten Schultag in Deutschland übten mein Vater und ich die schwere Aussprache: „Blüh im Glanze dieses Glückes, Blühe, deutsches Vaterland“. Die Enttäuschung war groß, als am nächsten Morgen niemand das Lied sang, auch später wollte es niemand hören.¹

Der Weg von Anatolien über Istanbul nach Deutschland war für meine Familie – deren Schicksal in vieler Hinsicht ganz typisch für die Entwicklung der türkischen Gesellschaft und für den Migrationsprozess ist – der Weg vom Kollektiv des Familienclans zur Kleinfamilie, von der Vormundschaft in die Freiheit, von der Tradition in die Moderne, vom Sozialwesen zum Individuum.

Mit der Gründung der türkischen Republik im Jahr 1923 hatte sich das Land eine neue Verfassung sowie eine neue Schrift gegeben,

und den Frauen die ersten Rechte. Sie seien es, so Kemal Atatürks Credo, welche die künftigen Generationen erzögen. Man dürfe ihnen deshalb nicht, wie bisher üblich, die Bildung verweigern. Nur eine Gesellschaft, in der Frauen gleichberechtigt sind, sei gerüstet, den Weg in die Moderne einzuschlagen.

Atatürk hatte erkannt, dass es nicht reichte, die mit großem Aufwand propagierten Ideen der Französischen Revolution wie einen neuen Trieb auf den türkischen Baum zu pflanzen. Ohne Mentalitätswandel würde dieser verdorren. Für die Verwirklichung und Durchsetzung der Menschenrechte bedurfte es mehr.

In den Städten, in denen die Industrie aufblühte, wuchs mit ihr auch das Bürgertum, das die neuen Freiheiten annahm und genoss. Gleichzeitig verfielen die ländlichen Strukturen, und allmählich begann ein inzwischen 80 Jahre anhaltender Strom, eine Binnenmigration aus allen ländlichen Gebieten in Richtung der großen Städte, vornehmlich nach Istanbul. Auch meine Eltern schlossen sich diesem Zug an und zogen an den Bosphorus. Das erste Mal in ihrem Leben waren mein Vater und meine Mutter für sich selbst verantwortlich, entschied nicht die Großfamilie für sie. Meine Mutter, die noch verheiratet worden war, ohne gefragt zu werden, und die, wäre sie im Dorf geblieben, ihr Leben lang der Schwiegermutter hätte dienen müssen, war plötzlich auf sich selbst gestellt, musste allein einen Haushalt führen. Die Macht der Umstände machte aus meiner Mutter und den vielen Frauen, die auf ähnliche Weise in die Stadt kamen, selbständige Frauen, die eher dem Vorbild der Doris Day und Jackie Kennedy nacheiferten, als sich ins Haus sperren zu lassen.

Hinzu kam, dass sich die Türkei eine strikte Trennung von Religion und Staat verordnet hatte und der Islam und die ihm anhaftenden Traditionen in den Städten immer weiter an Boden verloren. Der Staat trennte die Religion von der Politik, verbannte den Islam mitsamt Fes (früher im Orient weit verbreitete Kopfbedeckung der Männer) und Kopftuch aus den Schulen, Universitäten und

¹ Der Beitrag basiert auf dem Buch der Autorin, *Die fremde Braut – ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln 2005.

öffentlichen Plätzen, und gleichzeitig versuchte er, den Islam zu kontrollieren, indem er ihn organisierte. So kam es zu der merkwürdigen Entwicklung, dass eine staatliche Anstalt für Religion die Vorbeter der Moscheen ausbildet, bezahlt und die Inhalte der Predigten vorgibt. Sie bezahlt auch die etwa 3 000 Imame, die in den Ditip-Moscheen in Deutschland auf Türkisch predigen. Eine Religionsfreiheit, wie wir sie zum Beispiel vom Christentum kennen, gibt es in der Türkei nicht. Jeder Türke ist, wenn er sich nicht ausdrücklich zu einer anderen Religion bekennt, von Geburt an Moslem.

Der Lebensstil, der im Istanbul der fünfziger bis siebziger Jahre vom Bürgertum gepflegt wurde, war europäisch oder amerikanisch. Das Assoziations-Abkommen der türkischen Regierung mit der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft 1963 entstand aus diesem nach Westen orientierten Geist, ebenso wie das heute als vorbildlich gepriesene moderne Istanbul ein Kind dieser Aufklärung ist.

Mein Vater ging als einer der ersten „Gastarbeiter“ nach Deutschland. Er ging als Republikaner, als Anhänger Atatürks, er wollte die Chancen des „Wirtschaftswunders“ nutzen. Und gleichzeitig mit den Männern gingen Anfang der sechziger Jahre zum ersten Mal auch türkische Frauen allein in die Fremde. Für sie war Europa die Chance zur weiteren Individuation.

Der Prozess der Individuation ist Voraussetzung und Bedingung für die Moderne. Individuation bedeutet, dass jeder Einzelne Rechte und Pflichten wahrnimmt, Verträge abschließt, und nicht als Mitglied einer Gruppe, einer Familie auftritt. Nur wer in der Lage ist, Verantwortung für sich selbst und sein Handeln zu übernehmen, wird gesellschaftlich erfolgreich agieren, sich zurechtfinden können. Viele haben dies begriffen, sie sind einen individuellen Weg gegangen und haben Europa als Chance genutzt.

Die ersten Migranten blieben nicht lange allein. Im großen Stil wurden in Anatolien Arbeitskräfte angeworben. Sie gingen nach Deutschland und lebten hier unter einfachsten Bedingungen. Es sollte ja nur ein Provisorium für zwei, drei Jahre sein. Aber es kam anders. Die Gastarbeiter holten bald ihre Fa-

milien nach, entschlossen sich, in Deutschland zu bleiben, wurden Einwanderer, ohne dass die Politik darauf reagierte. Vielleicht hat sie es nicht einmal richtig bemerkt. Mit den Verwandten kamen auch die muslimisch-türkischen Familientraditionen nach Deutschland. Die Frauen, die als erste in die Moderne aufgebrochen waren, wurden mehrheitlich wieder zurück ins Haus geholt. Es wurde vielfach kein Deutsch mehr gelernt, es wurde türkisch gesprochen, muslimisch gelebt. „Ich bin nicht nach Deutschland gekommen, sondern in eine Familie“, sagte mir bei einem Interview eine „Importbraut“, die seit zehn Jahren in Deutschland lebt.

An der ländlichen Türkei hatte sich schon Atatürk die Zähne ausgebissen. Hier gelang der Weg in die Moderne nicht, auch weil die ökonomischen Voraussetzungen dafür fehlten. Die traditionelle muslimisch-türkische Kultur, das komplexe System von Glaubensvorstellungen, Bräuchen, Sitten, blieb unangetastet. Es gab zwar die Gesetze der Republik, aber niemand war da, der sie mit Leben hätte füllen können. Das Leben ging weiter, wie es seit Jahrhunderten abgelaufen war.

Das galt auch für die Binnenmigranten, die aus den Dörfern nach Istanbul kamen und dort über Nacht ihre Häuser in den Gececondos bauten. Es waren Landarbeiter ohne Land und Arbeit, die ihre Traditionen und Sitten mit nach Istanbul und später mit nach Deutschland nahmen. Sie hatten von der Moderne nichts zu erwarten, denn für eine Karriere in der Fremde fehlten ihnen die elementaren Voraussetzungen. Und von ihnen wurde auch nichts anderes erwartet, niemand verlangte etwas von ihnen, außer dass sie die einfachen Arbeiten übernehmen sollten, für die sich die Deutschen inzwischen zu schade geworden waren. Den Migranten konnte es ziemlich gleich sein, wo sie lebten – ob in Istanbul oder in Iserlohn, sie waren auf jeden Fall die Verlierer der Entwicklung. So hielten sie sich an das, was ihnen geblieben war – an ihre Traditionen und in immer stärkerem Maße an den Glauben mit seinen festen Lebensregeln und der dem Islam innewohnenden Schicksalsgläubigkeit.

Der Islam wurde – auch mit finanzieller Unterstützung durch die türkische Republik und aus Saudi-Arabien – wieder identitätsstiftend, und aus Gastarbeitern wurden im öf-

fentlichen Bewusstsein zunächst Türken und dann Muslime. Hinzu kam ein Gefühl – mit dem Erstarren des politischen Islam seit 1979 erst im Iran, später dann in der Türkei –, mit diesem Glauben endlich wieder auf der Seite der moralischen Gewinner der Geschichte zu stehen. So blieben die patriarchalischen Familien- und Dorfstrukturen in Anatolien unangetastet und konnten in den traditionalistisch orientierten Migrantenkreisen in Deutschland fortleben.

In der Türkei wurde das Heiratsalter der Frauen bereits in den zwanziger Jahren per Gesetz auf 18 Jahre heraufgesetzt. Dessen ungeachtet werden die Mädchen auch heute noch entweder bereits im Babyalter „versprochen“ oder häufig mit 15 und 16 Jahren per Zwang oder Arrangement verheiratet. Im Rahmen einer Untersuchung des Bundesministeriums für Familie sind 150 türkische Frauen befragt worden.¹² Jede zweite Frau gab an, dass ihr Ehepartner von den Eltern ausgesucht wurde, jede vierte kannte den Partner vor der Ehe nicht, und zwölf von den 150 Frauen fühlten sich zur Ehe gezwungen. Aus der kurdischen Metropole Diyarbakir melden die Menschenrechtsorganisationen ähnliche Zahlen, dort wurde jede zweite Frau ohne ihre Zustimmung verheiratet.

Auch heute – und ich betone, dies sind keine Ausnahmefälle – sind in diesen Kreisen Mädchen faktisch im Besitz der Väter und Brüder, man nennt sie die „Ehre der Familie“ und passt auf sie auf. Ältere bestimmen über ihr Leben, entscheiden, ob sie zur Schule gehen und wen sie heiraten werden. So sollen nach einem Bericht der Zeitung „Milliyet“ vom 19. April 2005 allein in Ost-Anatolien über 800 000 Mädchen zwischen 7 und 15 Jahren vom Schulbesuch ferngehalten werden, um im Haus oder in der Landwirtschaft zu arbeiten.¹³ Ich selbst habe als junges Mädchen in Deutschland miterlebt, wie eine Freundin in der Nachbarschaft über zehn Jahre lang im Haus festgehalten wurde. Dieses Mädchen durfte nicht zur Schule gehen, weil ihre Eltern arbeiteten und sie auf den jüngeren Bruder aufpassen musste. Und sie wurde mit 16 Jahren in die Türkei geschickt und dort verheiratet.

¹² Vgl. Bundesministerium für Familie, Frauen und Jugend, Sommer 2004.

¹³ Vgl. Milliyet vom 19. 4. 2005.

„Die Ehe ist im Islam kein Sakrament“, schreibt die Islamwissenschaftlerin Ursula Spuler-Stegemann, „sondern ein zivilrechtlicher Vertrag zwischen zwei Familien.“ Und die Heirat ist in der türkisch-muslimischen Gesellschaft keine individuelle Angelegenheit. „Verheiratet die Ledigen!“ steht im Koran, und die Familienoberhäupter nehmen diese Aufforderung ernst.¹⁴ Den jungen Menschen wird das elementare Recht vorenthalten, selbst zu entscheiden, ob, wen und wann sie heiraten werden. Und damit wird ihnen auch die Liebe vorenthalten. Sie dürfen sich nicht verlieben. Ein Kontakt, ja selbst ein harmloser Flirt zwischen jungen Männern und Frauen ohne die Ehe ist nach traditioneller Auffassung undenkbar, ein Verstoß gegen den Sittenkodex und wird nicht geduldet.

Diese Mentalität, das Festhalten am türkisch-muslimischen Common Sense in der Fremde, führt zu der Situation, die wir vermutlich heute in Deutschland bei mindestens der Hälfte der hier lebenden Türken haben. Sie leben in der Moderne, sind dort aber nie angekommen. Sie leben in Deutschland nach den Regeln ihres anatolischen Dorfes. Sie haben sich in ihren Glauben, in ihre Umma, eine Parallelwelt, zurückgezogen und reproduzieren sie, indem sie ihre Kinder mit Mädchen und Jungen ihrer alten Heimat verheiraten.

Die Folgen sind dramatisch: Mangelnde Individualisierung und Selbstverantwortung ziehen unter anderem auch mangelnden Bildungswillen nach sich. Wenn Eltern davon ausgehen, dass sie ihre Tochter mit 16 Jahren verheiraten, warum sollten sie dann in die Bildung dieses Kindes investieren, es das Abitur machen oder studieren lassen? Mangelnde Verantwortung für die Zukunft, mangelnde Investition in die Bildung ihrer Kinder reproduzieren immer wieder den eigenen sozialen Status. Und so relativiert sich auch die Mär von der türkischen Familie, in der alle so gut aufgehoben sind. Es handelt sich in vielen Fällen eher um ein Kontrollsystem, in dem die älteren Männer bestimmen und kontrollieren, was die Familienmitglieder zu tun und zu lassen haben. In diesem System herrscht das Prinzip des Respekts und der Ehre, ein Jüngerer hat dem Älteren nicht zu widersprechen, und die Frauen sind die „Ehre“, spricht

¹⁴ Koran, 24.32, 33.

der Besitz der Männer und haben in der Öffentlichkeit nichts zu suchen. Die Familie ist kein System der Fürsorge, sondern eine Besitzanzeige. Im Zweifelsfall entscheidet wie im Dorf die Großmutter, ob es angemessen ist, dass die Enkelin zur Schule geht.

Das sind keine guten Voraussetzungen für eine Demokratie, denn die braucht mündige Bürger. Und so ist letztlich die Integration einer großen Zahl von Türken in Deutschland an der Frage der Gleichberechtigung der Frau gescheitert. Diese Erkenntnis ist umso bitterer, als in Deutschland in den letzten Jahrzehnten vielfältige Initiativen staatlicher und sozialer Politik darauf gerichtet waren, die Stellung der Frau zu verbessern. Diese Chance wird immer noch von zu wenigen genutzt. Die Männer befürchten, dass ihnen die Macht über die Frauen verloren geht. Sie folgen hier wie dort einem anderen Weltbild.

Die türkische Verfassung hatte die Verfassung der Schweiz zum Vorbild. Im Zuge der Reformen im Mai 2004 wurde der Artikel 10 geändert. Er heißt jetzt: „Frauen und Männer sind gleichberechtigt. Der Staat ist verpflichtet, die Gleichheit zu verwirklichen.“ Dessen ungeachtet klafft eine große Lücke zwischen Verfassungstext und -wirklichkeit. Ich möchte aus soziologischer Sicht dafür eine Erklärung versuchen.

Dieser Widerspruch erklärt sich unter anderem aus der grundsätzlich anderen Auffassung von den Aufgaben und Funktionen des Staates und der Familie im traditionellen islamisch-türkischen Gesellschaftsmodell. Der Islam kennt keine Trennung von Staat und Politik. Die Gesellschaft ist vertikal strukturiert, in Männer und Frauen. Die Männer sind die Öffentlichkeit: die Politik, die Frauen die Privatheit: das Haus. Die Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit ist Teil des traditionellen islamischen Weltbildes. Die Gesellschaft ist kein Ganzes, bestehend aus Männern und Frauen, sondern es gibt zwei Gesellschaften: die der Frauen und die der Männer. Wenn die Frau die Domäne der Männer, d. h. die Öffentlichkeit, betreten will, muss sie sich nach dieser Auffassung verschleiern, um die Öffentlichkeit, sprich die Männer, nicht zu stören. Frauen stören, weil sie eine ständige Verführung für den Mann sind, vor der dieser geschützt werden muss, weil er sich so schwer beherrschen kann.

Der Staat ist nach dieser Auffassung der Mann, er trägt Verantwortung für das Land und regelt den politischen und wirtschaftlichen Rahmen für seine Bürgerinnen und Bürger. Das Haus ist die Frau, sie soll *im* Haus Entscheidungen treffen, aber *für* das Haus trägt wiederum der Mann die Verantwortung. Er kann seine Kinder so erziehen, wie er möchte, und sie verheiraten, mit wem er will, der Staat mischt sich nicht ein. Wer in der Öffentlichkeit über die Angelegenheiten der Familie spricht, verletzt das Gesetz der Umma, der Gemeinschaft der Gläubigen. Dieses vereinfacht dargestellte Weltbild wird ungebrochen gelebt, ganz gleich, welche Rechte es in der Verfassung gibt. Deshalb herrscht unter Nationalisten und Islamisten und in deren Presse auch so große Aufregung darüber, dass „Fremde“ über die Armenienfrage oder Zwangsheirat, den Ehrenmord und Gewalt in der Familie diskutieren. Sie sind der Auffassung, das gehe keinen Fremden etwas an, eine Auffassung, die der von Max Frisch gegebenen Definition von Demokratie diametral entgegensteht: „Demokratie heißt, sich in seine eigenen Angelegenheiten einzumischen.“

In modernen Gesellschaften trägt jeder für sich selbst Verantwortung. Dem Individuum wird zugestanden und von ihm wird verlangt, sein Handeln selbst zu verantworten, es dementsprechend zu kontrollieren. Moderne Gesellschaften sind dementsprechend horizontal strukturiert. In der vertikal strukturierten türkisch-islamischen Welt wird der Mensch hingegen als ein Sozialwesen verstanden, das sich nicht selbst, sondern der Gemeinschaft gehört. Er kann sich nicht kontrollieren, die Gemeinschaft trägt für ihn die Verantwortung: Der Ältere trägt sie für den Jüngeren, die Männer für die Frauen, das Familienoberhaupt für die ganze Familie.

Wenn ich von „dem“ Islam spreche, begegne ich sofort einer Reihe von Einwendungen. Es gebe nicht „den“ Islam, heißt es. Das ist zweifellos richtig – es gibt Schiiten, Sunniten, Aleviten, Wahabiten, unterschiedliche Rechtsschulen etc., es gibt den „Euro-Islam“ wie den in Indonesien. Der Islam ist von seiner Anlage her keine Kirche, und es gibt die Herrschaft der Islamistischen Fundamentalisten ebenso wie die Auffassungen der Modernisierer wie beispielsweise Fatima Mernissi oder Youssef Seddik, der den Koran als zutiefst individualistische Metapher deutet.

Als Soziologin geht es mir nicht um eine theologische Diskussion. Ich betrachte das, was im Namen des Islam gelebt wird, deute Religion als kulturelle Dimension. Wie es eine christliche Lebenseinstellung, ein Grundverständnis von Ethik, einen Wertekanon im Christentum gibt, so gibt es auch im Islam diese kulturelle Dimension. Religion ist ein kulturelles System, das unserem Leben die Dimension des Transzendenten verleiht. Religion vermittelt eine allgemeine Seinsordnung, die über die soziale Wirklichkeit hinausgeht.

In der türkisch-islamischen Gesellschaft gibt es spezifische Menschen- und Weltbilder, die eng mit der Religion verbunden sind und von ihr legitimiert werden: Aus der Vorstellung der Umma leitet sich etwa ein soziales Leitkonzept von Gemeinschaftlichkeit ab, das der Gemeinschaft den Vorrang vor dem Individuum einräumt. Damit steht es im Gegensatz zur Vorstellung der Christen von der Einzigartigkeit des Individuums in Gesellschaften, das deren Übergang zur Demokratie erleichtert hat. Der Christenmensch wurde durch die Entdeckung des Gewissens zum verantwortlichen Einzelnen. Wer Verantwortung trägt, kann auch schuldig werden. Umgekehrt heißt das, dass es ohne Gewissen keine Verantwortung und damit keine Verantwortlichen gibt. Die Frage der Individuation ist von Gewissen, Moral und Werten nicht zu trennen – auch wenn wir das zuweilen vergessen mögen. Ohne diese hätten wir uns keine Gesetze, keine Verfassung, keine Grundrechte geben können.

Zwar haben sowohl die rechten wie die linken politischen Kräfte der türkischen Republik konsequent versucht, den Islam zurückzudrängen, aber sie haben es versäumt, dem Kollektivgedanken dieser Religion ein Konzept der Stärkung der individuellen Rechte und der individuellen Emanzipation entgegenzusetzen. Stattdessen füllten sie ihn – ganz nach Gusto – mit neuen kollektivistischen Konzepten wie der kommunistischen Revolution, dem kurdischen Separatismus und dem türkischen Nationalismus. Die türkische Verfassung betont im Artikel 1 den „Frieden der Gemeinschaft“ und „den Nationalismus Atatürks“, und auch die Grundrechte in Artikel 12¹⁵ werden gewährt, verpflichtet und un-

terstellen jedermann aber Verantwortung „der Gemeinschaft, der Familie“.

Dies mag ein Grund dafür sein, dass es bürgerliche oder liberale Parteien so schwer haben und dass nie wirklich eine Bürgerbewegung entstand. Es gelang den Kemalisten nicht, den Staat auch oder zuallererst als Schutzorganisation für die Rechte des Einzelnen zu definieren. Obwohl Atatürk den Islam hasste, leidet seine Idee der aufgeklärten Republik daran, dass er zwar den Staat säkularisierte, ihn aber nicht als eine Gemeinschaft von Individuen, sondern weiterhin als Kollektiv organisierte. Das Prinzip der Umma, der in sich und nach außen geschlossenen Gemeinschaft, wurde nicht in Frage, sondern auf den Kopf gestellt und zum Prinzip des Türkentums umgewandelt. Jedes türkische Kind spricht jeden Morgen, das heißt im Laufe seines Schullebens mindestens tausend Mal, diesen Eid:

„Türkü, dogruyumçalışkanın: . . .
Ich bin Türke, ich bin ehrlich, ich bin fleißig.
Mein Gesetz ist es, die, die kleiner sind als ich zu schützen und die, die größer sind, zu ehren, mein Land und meine Nation mehr als mich selbst zu lieben.
Mein Ideal ist aufzusteigen und voranzukommen.
Meine Existenz sei der Existenz des Türkentums geschenkt.
. . .
Wie glücklich sind die, die sagen, ich bin Türke.
. . .
Ne mutlu Türkü diyene.

Seit die Aufnahme der Türkei in die Europäische Union zur Diskussion steht, vergeht kein Tag, an dem die Widersprüche und Probleme zwischen gesetzlichen Reformansprüchen und der Wirklichkeit nicht deutlich werden. Europa ist eine Herausforderung, Europa ist wieder eine Chance. 1923 hat sich die Türkei für Europa entschieden und seither ist sie auf dem Weg dorthin, auch wenn dies von vielen Kräften innerhalb der Türkei immer wieder in Frage gestellt wird.

Wenn diese Chance nicht vertan werden soll, dann muss die Türkei die Grundwerte des europäischen Gedankens akzeptieren: Anknüpfungspunkte dafür gibt es nicht nur auf der politischen Ebene, auf der die europäischen Staaten daran arbeiten, den Nationalismus zu überwinden, auch auf wirtschaftlicher Ebene ist die Türkei mit ihrer Dynamik sicher

¹⁵ Vgl. Verfassung der Türkei, Artikel 12: „Recht auf individuelle Freiheit“.

ein gleichberechtigter Partner. Viel entscheidender ist aber der Weg in die Europäische Union als kulturelles System: als Wertegemeinschaft. Ich gehe hier nicht auf die Auseinandersetzung ein, ob Europa ein „Christenclub“ ist oder die türkische Republik mit dem schwarzen Tschador nach Europa segelt. Es geht mir um etwas anderes: 1923 wurde von der türkischen Republik ein zivilisatorischer Schritt vollzogen, der unumkehrbar sein muss: Die Gleichberechtigung von Mann und Frau auf allen gesellschaftlichen Ebenen ist eine *conditio sine qua non*.

Wir haben uns in dieser Gesellschaft nicht mehr als Geschlechter, sondern als Partner und als Menschen zu begegnen. Die gesellschaftliche Verantwortung müssen Frauen wie Männer tragen. Es kann nicht sein, dass die Männer in der Öffentlichkeit stehen und im Namen der Frauen Gesetze verabschieden. Die Frauen müssen daran beteiligt sein. Diese Gesellschaft gehört uns allen und ist nicht mehr teilbar.

Wer aus gesellschaftlichen oder religiösen Traditionen und Gefühlen darauf beharrt, Frauen Verhaltensregeln aus dem 7. Jahrhundert aufzubürden, betrachtet den Menschen als nicht einzigartig und nicht gleichberechtigt. Wer mit der biologischen oder theologischen Minderwertigkeit der Frau argumentiert, will keine wirkliche Demokratie, auch wenn er demokratisch legitimiert ist. Und er wird in der Moderne scheitern, weil eine geteilte Gesellschaft keine verantwortungsbewussten Individuen hervorbringt.

Eine weitere zivilisatorische Errungenschaft ist die Regelung des gesellschaftlichen Lebens durch die demokratische Entscheidung über Gesetze. Nicht Gott macht die Gesetze, sondern die Menschen machen sie. Und diese Gesetze gelten für alle. Die Rechtsschulen des Islam akzeptieren dies nicht, für sie steht Gottes Offenbarung im Koran und der ist heilig. Die traditionellgläubigen Muslims aber gehen davon aus, dass Gott selbst der Gesetzgeber ist, dass seine im Koran niedergelegten Offenbarungen Gesetzeskraft haben und es keinen „säkularen“ Lebensbereich gibt.

Viele glauben, sie könnten auch in Europa nach dem Gesetz des Islam – der Scharia – leben. Die Scharia bestimmt bis heute den Er-

ziehungsgedanken vieler muslimischer Menschen. Es wird dabei vom grundsätzlichen Gedanken ausgegangen, das der Islam „Hingabe“ oder auch „Unterwerfung“ bedeutet. Die Scharia ist ein Vergeltungsrecht, das körperliche Schmerzen für ein Vergehen verlangt. Ein Beispiel sei angeführt: Ehebruch ist nach der Scharia ein *Hadd*-Vergehen, ein Grenzvergehen. Wer Ehebruch begeht, verletzt nicht das Recht eines Menschen, sondern Gottes Recht. Mit den Schuldigen gibt es laut Sure 24, Vers 2 kein Mitleid: 100 Peitschenhiebe oder Steinigung gibt der Koran als Vergeltung vor. Andererseits gehört die Tötung eines Menschen – auch der vorsätzliche Mord – nicht zu den Kapitalverbrechen, sondern zu den *Qisas*-Vergehen, den Verbrechen mit der Möglichkeit der Wiedervergeltung. Koran Sure 17, Vers 33: „Wurde aber jemand zu Unrecht getötet, geben wir dem nächsten Verwandten Vollmacht (zur Vergeltung).“

Hier handelt es sich um nichts weniger als um die Legitimation der Blutrache. Wer sich mit Berufung auf seine Religion so von einer rechtsstaatlichen Vorstellung von Sühne und Strafe lossagt, kann in einer demokratischen Gesellschaft nicht ankommen. Es ist nicht glaubwürdig, einerseits Reformen zu beschließen und andererseits den immer stärker werdenden Islamisten und ihrem Rechtsverständnis nicht entgegenzutreten.

Die organisierten Muslime haben, wenn sie in der demokratischen Gesellschaft als gleichberechtigte Partner akzeptiert werden wollen, eine Bringschuld: auch in Deutschland. Sie müssen nicht nur die Verfassung akzeptieren, sondern sich in Wort und Tat von den Prinzipien der Scharia lossagen. Der politische Islam versteht sich blendend darauf, Grundrechte wie das der Religionsfreiheit unserer Gesellschaft zu benutzen, um ihre kollektivistischen Ideen unter dem Schleier der Persönlichkeitsrechte durchzusetzen. Die Debatte um das Kopftuch ist dafür nur ein Beispiel.

Die türkische Regierung hätte über ihr Amt für Religion eine hervorragende Möglichkeit, dieses Reformwerk – die öffentliche Abwendung von den Prinzipien der Scharia – anzustoßen. Dazu könnte auch gehören, dass die nach Deutschland entsandten Imame Deutsch lernen und die im Zuwanderungsge-

setz vorgesehenen Orientierungskurse besuchen. Die türkischen und die islamischen Organisationen, die Kultur- und Moscheevereine könnten einen wichtigen Beitrag zur Individuation und der Verwirklichung der Menschenrechte gerade für junge Frauen leisten, wenn sie die Praxis der Zwangsheirat ächteten, Aufklärung unter ihren Mitgliedern betrieben und sie dabei unterstützten, die Sprache dieses Landes zu lernen. Auch hier steht meines Erachtens die Reformwilligkeit der türkischen Regierung auf dem Prüfstand. Wer, wenn nicht eine islamisch geprägte Regierung, könnte kraft ihres Amtes eine Reform des Islam hin zu mehr persönlicher Freiheit befördern? Es geht auf dem Weg nach Europa nicht darum, „Türken-Politik“ oder „islamische Politik“ zu betreiben, sondern darum, am gemeinsamen europäischen Haus zu bauen.

Ich habe die Hoffnung, dass die in Deutschland lebenden Muslime und Türken erkennen, welche Möglichkeiten und persönliche Sicherheiten ihnen eine säkularisierte Gesellschaft bietet. Ich erlebe jeden Tag, wie türkische Frauen den Mut fassen und die Freiheit als ihre Chance begreifen, ein gleichberechtigtes Leben zu führen. Diese Frauen brauchen Ermutigung und Unterstützung. Jede oder jeder soll seine Religion und Kultur leben – solange sie oder er die Rechte der oder des Einzelnen achtet und akzeptiert, dass der Glaube eine persönliche Sache ist.

Die Akzeptanz der Gleichberechtigung von Mann und Frau und die grundsätzliche Distanzierung von der Scharia sind Grundvoraussetzungen für ein gemeinsames Europa. Was der frühere Bundeskanzler Gerhard Schröder Anfang Mai 2005 anlässlich seines Besuches in der Türkei anmahnte, ist richtig. Er forderte einen „Mentalitätswandel“, damit die Integration gelingen kann. Ich verstehe das folgendermaßen:

Es reicht nicht, Gesetze zu ändern und Bekenntnisse abzulegen, es muss sich vor allem in den Einstellungen der Menschen etwas ändern. Die türkische Republik kommt nicht daran vorbei, den Schritt aus dem Kollektivismus des Kemalismus hin zur europäischen Bürgergesellschaft zu tun. Die Türiinnen und Türken dürfen sich nicht nur als Nation, sondern jeder und jede Einzelne muss sich als freier Mensch begreifen, der Verantwortung

für sich, die Türkei und die europäische Gemeinschaft übernimmt. Und die in Deutschland lebenden Türken müssen dieses Land als ihr Land akzeptieren. Dies mit allen Kräften zu unterstützen ist die große Chance, die Europa den türkischen Männern und Frauen bieten kann.

Anders als meine Eltern und meine Geschwister bin ich in Deutschland geblieben. Mein Vater, der als Erster hierher gekommen war, kehrte auch als Erster wieder in die Türkei zurück. Ihm ist es trotz guten Willens nicht gelungen, seine Freiheit zu nutzen. Ich will nicht behaupten, dass der individuelle Weg einfach ist. Er fordert den Einzelnen in seiner ganzen Persönlichkeit.

In der Bundesrepublik Deutschland leben zur Zeit ca. 2,6 Millionen Mitbürgerinnen und Mitbürger türkischer Herkunft. Ein großer Teil von ihnen ist integriert, hat die Chancen dieser Gesellschaft ergriffen, viele haben diese als ihre Gesellschaft angenommen. Ein anderer Teil hat sich in eine Parallelgesellschaft zurückgezogen. Schätzungen zufolge handelt es sich um eine Gruppe von einer Million Menschen, die einer Integration in die europäische Gesellschaft ablehnend gegenüberstehen. Sie wollen weiter nach ihren Traditionen leben, dabei aber auf den Sicherheit bietenden Sozialstaat nicht verzichten.

Weil die Integration dieser unter uns lebenden Muslime und Türken so schwer ist, ahnen wir, wie groß die Aufgabe der Integration der Türkei in die Europäische Union noch werden wird. Es führt kein Weg daran vorbei, wir – und damit meine ich die Demokraten hier und in der Türkei – müssen auf den Prinzipien der Gleichberechtigung und Rechtsstaatlichkeit, des Schutzes und der Verwirklichung der Grundrechte des Einzelnen, nicht zuletzt auf dem Prinzip der Eigenverantwortung bestehen. Hier liegt die Chance für die Türkei, für die Türken in Deutschland und deren Integration.

Türkische Bräute und die Migra- tionsdebatte in Deutschland

Vor reichlich 50 Jahren, im Jahr 1955, war Deutschland ein ethnisch weitgehend homogenes Land: Der Anteil der hier lebenden Ausländer betrug rund ein Prozent.¹

Doch in eben diesem Jahr wurde zwischen Deutschland und Italien ein folgenreiches

Abkommen – der erste Vertrag zur Anwerbung von „Gastarbeitern“ – geschlossen. In den folgenden Jahren kamen 14 Millionen Arbeitsmigranten ins Land – nicht nur aus Italien, sondern auch aus der Türkei, aus Spanien,

aus dem damaligen Jugoslawien und aus anderen Ländern. Bald folgten die Familienangehörigen der Arbeitsmigranten, Aussiedler, Flüchtlinge, Asylbewerber. Gemäß der offiziellen Statistiken beträgt der Anteil der „Ausländer“ in Deutschland inzwischen rund neun Prozent der Bevölkerung.² Hinzu kommt, dass sich auch unter den „Inländern“ immer mehr Menschen mit Migrationshintergrund befinden.³ Deutschland hat sich seit 1955 – was zunächst niemand erwartet und gewollt hatte – allmählich zu einem Einwanderungsland entwickelt.

Diese Entwicklung wurde anfangs von Politik wie Öffentlichkeit ignoriert. Das hat sich inzwischen gründlich geändert: Es gibt heute zahllose Untersuchungen, Kommissionen, Medienberichte, zahllose Institutionen, Gremien, Tagungen, die sich mit dem Thema „Migranten in Deutschland“ befassen und dazu Informationen anbieten. Ob Arbeits- oder Wohnungsmarkt, Bildungsbereich, Einkommen, Gesundheit, Heiratsverhalten – Mi-

grantinnen und Migranten sind längst zu einem vielbeschriebenen Wissenschaftsobjekt und Medienthema geworden.

Von der Beliebtheit der einfachen Bilder

Doch das Bild von „den“ Ausländern, das auf vielen Ebenen transportiert wurde und wird, weist Vereinfachungen und Verzerrungen auf, auch charakteristische Auslassungen und Lücken.⁴ In der krasseren Version der Medienberichte ist die Rede von Massen von Armen und fremdländisch „Anderen“, die hereinströmen, die Einheimischen bedrängen, den Wohlstand bedrohen.⁵

Aber auch in moderateren Darstellungen, die nicht von der Absicht der Dramatisierung gelenkt sind, wird gern das Exotische und Fremde betont. Besonders beliebt ist etwa das Bild der türkischen Frau, möglichst mit Kopftuch. Es gehört zum Grundrepertoire aller Diskussionen über Ausländerinnen, scheint zum Symbol für „die“ Ausländerin schlechthin geworden zu sein.⁶ In den Sozialwissenschaften wiederum spielen Migrantinnen und Migranten, obwohl sie zahlenmäßig inzwischen eine beachtliche Gruppe darstellen, in allgemeineren Darstellungen zur So-

¹ Vgl. Familien ausländischer Herkunft in Deutschland. Sechster Familienbericht. Herausgegeben vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2000, Berlin 2000, S. 33.

² Vgl. Migrationsbericht. Bericht des Sachverständigenrates für Zuwanderung und Integration im Auftrag der Bundesregierung in Zusammenarbeit mit dem europäischen forum für migrationsstudien an der Universität Bamberg, Berlin 2004, S. 67.

³ So Aussiedler; Eingebürgerte nicht-deutscher Herkunft; Kinder aus deutsch-ausländischen Ehen; und Kinder ausländischer Eltern, die – wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind – nach dem neuen Staatsangehörigkeitsrecht mit der Geburt die deutsche Staatsangehörigkeit erhalten.

⁴ Vgl. ausführlicher dazu Elisabeth Beck-Gernsheim, *Wir und die Anderen. Vom Blick der Deutschen auf Migranten und Minderheiten*, Frankfurt/M. 2004⁸.

⁵ Vgl. z. B. Franz Nuscheler, *Internationale Migration. Flucht und Asyl*, Wiesbaden 2004², S. 21 ff.; Stefanie Schröder, *Fremdheit als Konstrukt. Das Bild des türkischen Gastarbeiters in ausgewählten Titelgeschichten des Nachrichtenmagazins „Der Spiegel“*, Magisterarbeit, Universität Erlangen 2000; Andreas Klärner, *Aufstand der Ressentiments. Einwanderungsdiskurs, völkischer Nationalismus und die Kampagne der CDU/CSU gegen die doppelte Staatsbürgerschaft*, Köln 2000, S. 51 ff.

⁶ Vgl. Familien ausländischer Herkunft (Anm. 1), S. 89.

zialstruktur der Bevölkerung eine eher periphere Rolle. Nicht als Teil der Aufnahmegeellschaft werden sie hier verhandelt, sondern vorzugsweise als gesonderte Gruppe, in das Kästchen „Ausländerthema“ sortiert, unter „Randgruppen“ zusammen mit Behinderten und Wohnungslosen eingeordnet.¹⁷ Darüber hinaus gibt es zahlreiche Spezialstudien, die sich mit dem Thema Migration befassen, doch sind diese vielfach stark praxisbezogen und problemorientiert. Von der Pädagogik bis zur Soziologie und Psychologie, überall bestimmt ein „Reigen der Problematisierer“¹⁸ den Zuschnitt des Themas: Immer wieder geht es um das „Ausländerproblem“ bzw. die „Integrationsproblematik“.¹⁹

Im Ergebnis ist das in der Öffentlichkeit vorherrschende Bild sehr schlicht und vereinfachend, auf ein Grundmuster weniger Stereotype bezogen. Was in die geschilderte Optik nicht passt, findet wenig Beachtung. Insbesondere gerät meist aus dem Blickfeld, dass die ausländische Bevölkerung in sich alles andere als homogen ist. Sie ist sehr differenziert und umfasst unterschiedlichste Gruppen. Im Vordergrund der öffentlichen Wahrnehmung stehen die klassischen Arbeitsmigranten, die aus ärmeren Ländern nach Deutschland gekommen sind, und hier wiederum vor allem diejenigen, die am unteren Ende der sozialen Hierarchie bleiben. Über die daraus resultierenden Verzerrungen heißt es im Sechsten Familienbericht der Bundesregierung, der die Literaturgrundlage kritisch sichtet: Der öffentliche Diskurs über Migranten und ihre Familien sei durch „extreme Vereinfachungen geprägt“. Viele Darstellungen folgten dem Grundmuster einer „Rhetorik, welche die Unterschiede akzentuiert, ihr Augenmerk auf das Ungewöhnliche und Exotische richtet“. Damit erzeugten sie eine „Folklore des Halbwissens“, die sich

immer wieder fortschreibe und selbst bestätige.¹⁰

Im Folgenden will ich an einem Fallbeispiel zeigen, wie diese Folklore des Halbwissens aussieht, wie sie sich ausbreitet und nicht zuletzt: welche politischen Folgen sie hat. Dazu wähle ich ein Thema, das im Frühjahr 2005 die Aufmerksamkeit auf sich zog: das der „türkischen Bräute“.¹¹ Gemeint sind Frauen aus der Türkei, die als Ehefrauen auf dem Weg des Familiennachzugs nach Deutschland kamen – oder genauer: hierher gebracht wurden, unfreiwillig und zwangsweise. Dieses Thema stand Ende der siebziger Jahre schon einmal im Blickfeld der Öffentlichkeit. Und es sorgt heute, ein gutes Vierteljahrhundert danach, erst recht wieder für Schlagzeilen und hitzige Debatten.

„Türkische Bräute“ in den siebziger Jahren

Das herrschende Bild von der ausländischen Frau ist hierzulande vor allem ein Bild von der türkischen Frau: zum einen, weil die Türken die zahlenmäßig größte Zuwanderergruppe darstellen, zum anderen, weil sie in den Augen der Deutschen in besonderem Ausmaß Fremdheit repräsentieren. Was diese Fremdheit ausmacht, was so auffallend ist, hat Susanne von Paczensky vor knapp 30 Jahren anschaulich beschrieben.¹² Ihr Text bildet das Vorwort zu einem Buch über türkische Frauen, das 1978 in der populären Reihe „Frauen aktuell“ des Rowohlt Verlags erschienen ist.¹³ Weil von Paczeskys Beschreibung sich sehr eingängig liest, gleichzeitig alle klassischen „Zutaten“ enthält, will ich ausgiebig daraus zitieren.

¹⁷ Vgl. z. B. Bernhard Schäfers, Sozialstruktur und sozialer Wandel in Deutschland, Stuttgart 2004³, S. 88 ff.; Stefan Hradil, Soziale Ungleichheit in Deutschland, Opladen 2001⁸, S. 318 ff.

¹⁸ Vgl. Martin Sökefeld, Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Migranten aus der Türkei in Deutschland, in: ders. (Hrsg.), Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz. Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei, Bielefeld 2004, S. 15.

¹⁹ Vgl. Familien ausländischer Herkunft (Anm. 1), S. 7; M. Sökefeld (Anm. 8).

¹⁰ Vgl. Familien ausländischer Herkunft, ebd., S. 5 und S. 75.

¹¹ Die Argumente dieses Abschnitts werden ausführlich entwickelt bei E. Beck-Gernsheim (Anm. 4), S. 52 ff.

¹² Vgl. Susanne von Paczensky, Vorwort, in: Andrea Baumgartner-Karabak/Gisela Landesberger, Die verkauften Bräute. Türkische Frauen zwischen Kreuzberg und Anatolien, Reinbek 1978, S. 7–9.

¹³ Vgl. A. Baumgartner-Karabak/G. Landesberger (Anm. 12). Die Herausgeberin der Reihe war Susanne von Paczensky, das Buch erreichte neun Auflagen mit einer Gesamtauflage von 45 000 Exemplaren (Auskunft des Rowohlt Verlags).

Anrührende Beschreibung

„In der Bundesrepublik und West-Berlin leben rund eine Million Türken; etwa ein Drittel davon sind Frauen. Sie wohnen mitten unter uns, durchaus nicht unsichtbar, im Gegenteil: durch Kopftuch und Blumenhose, durch Mimik und Verhalten deutlich sichtbar, augenfällig ausgesondert. Sie sind ausgesondert, das heißt, sie sind sonderbar . . . Langsamer als all die anderen Zugewanderten aus südlichen Ländern lassen sie sich auf Sprache, Kleidung, Umgangsformen ihrer deutschen Nachbarn ein; zögernder noch als ihre Männer, ihre Söhne nehmen sie den Kontakt zur Umwelt auf. Wer mit türkischen Familien zu tun hat, . . . der erlebt, dass die Begegnung nur mit den Männern stattfindet. Die Frauen mögen körperlich anwesend sein, sie bleiben sprachlose Kulisse. Oft kommt nicht einmal ein Blickkontakt zustande. Natürlich gibt es Ausnahmen, . . . doch die sind selten. Die überwiegende Mehrzahl der Frauen, die bei uns Arbeit sucht, stammt vom Lande, aus den abgelegenen Dörfern Anatoliens, und diese Herkunft haftet ihnen deutlich an. Als unverdauliche Fremdkörper leben sie nun in unseren Städten . . . Sie stehen verummumt beieinander, sprechen eine unverständliche Sprache, kochen unbekannte Speisen. Sie gehen demütig zwei Schritte hinter ihren Männern her, und selbst die eigenste Domäne der Frau, den Einkauf von Lebensmitteln oder Kleiderstoffen, überlassen sie ihren Männern oder Kindern.“¹⁴

Migrantinnen, wie Susanne von Paczensky sie darstellt, sind also nicht einfach unsichtbar, nein, umgekehrt: Sie sind auffallend, weil sie so unzugänglich, so undurchdringlich, so sprachlos erscheinen. Und sie sind vor allem eines: Sie sind unterdrückt. Das Buch, zu dem von Paczensky die Einleitung schrieb, trägt den bezeichnenden Titel „Die verkauften Bräute“.¹⁵ Was soll das heißen? Es heißt, so Susanne von Paczensky, dass viele der Frauen „weder lesen noch schreiben können, dass sie als halbe Kinder in die Ehe verkauft wurden, dass der Ehemann gegen den Brautpreis die unbedingte Unterwerfung seiner Frau erwarb – das heißt schließlich auch, dass die meisten Frauen gar nicht gefragt wurden, ob sie nach Deutschland auswandern wollten.

¹⁴ S. v. Paczensky (Anm. 12), S. 7.

¹⁵ A. Baumgartner-Karabak/G. Landesberger (Anm. 12).

Solche Entscheidungen werden ausschließlich im männlichen Familienrat gefällt. Als verkaufte Bräute kamen sie ohne ihr Zutun in unsere Städte, unsere Betriebe.“¹⁶

Beschreibungen dieser und ähnlicher Art enthalten eine für die damalige Zeit charakteristische Tonlage, besonders ausgeprägt in vielen der Studien aus Sozialarbeit und Sozialpädagogik, die sich mit Ausländern im Allgemeinen und ausländischen Frauen im Besonderen befassten. Solche Arbeiten sind damals wie heute zwar meist von bester Absicht geleitet – sie sollen nicht nur Informationen vermitteln, sondern auch ein „Gefühl der Empörung“¹⁷ auslösen –, aber sie basieren oft auf äußerst dürftigen Kenntnissen, die zu grob pauschalisierenden Aussagen verarbeitet werden. Ein Beispiel dafür ist der Titel „Die verkauften Bräute“. Wie belegen die Autorinnen die darin mitschwingende Behauptung, die allermeisten der türkischen Frauen seien zwangsweise nach Deutschland gebracht worden? Kaum ernsthaft. Gegen Ende des Buchs verweisen sie auf einige wenige Statistiken aus einer anderen Studie und auf eine Tabelle; und schaut man genauer hin, so sind diese Zahlen kein Beleg dafür, dass die Mehrheit der Frauen gezwungenermaßen dem Ehemann nach Deutschland nachfolgte.¹⁸

Opferperspektive und Überlegenheitsanspruch

Dabei ist zweifellos richtig, dass Migrantinnen oft in besonderer Weise Belastungen ausgesetzt sind, und entsprechend gerechtfertigt, ja notwendig ist es, den Blick darauf zu lenken. Dennoch sind aus heutiger Sicht die meisten der damaligen Texte, die sich der Migrantinnen und ihrer Nöte annehmen wollten, durch erhebliche Verzerrungen, Verengungen, Fehlannahmen gekennzeichnet. Wenn man ihre Grundlagen genauer betrachtet, stößt man – wie eben erwähnt – auf einige wenige, sehr dürftige und methodisch höchst fragwürdige Quellen, die so lange zitiert wurden, bis sie den Charakter anerkannter Tatsa-

¹⁶ S. v. Paczensky (Anm. 12), S. 9.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. A. Baumgartner-Karabak/G. Landesberger (Anm. 12), S. 72; siehe zu dieser Kritik auch Yolanda Broyles-González, Türkische Frauen in der Bundesrepublik Deutschland. Die Macht der Repräsentation, in: Zeitschrift für Türkeistudien, 3 (1990) 1, S. 107 – 134, hier S. 114.

chen annahmen.¹⁹ Auch wurde besonders häufig und gern aus der Praxis von Beratungsstellen berichtet. Dass entsprechende Berichte äußerst einseitig sind, ja selektiven Charakter tragen – weil sich ja nur diejenigen Migrantinnen an die Beratungsstellen wenden –, dieser Umstand schien lange Zeit weder die Autorinnen noch die Leserinnen zu stören. Und so konnte sich ungehindert die Botschaft verbreiten, das Leben der Migrantinnen insgesamt sei unglücklich und bemitleidenswert.²⁰

Gegen solche vereinfachenden Bilder wenden sich neuere Texte aus der Frauenforschung und Frauenbewegung. Dabei stehen vor allem zwei Punkte im Zentrum ihrer Kritik: zum einen die allgegenwärtige Opferperspektive, zum anderen der Überlegenheitsanspruch der deutschen Autorinnen.

Opferperspektive: Die erste und vielleicht offensichtlichste Schwierigkeit besteht darin, dass in Texten der beschriebenen Art Migrantinnen immer nur aus einem Blickwinkel gesehen werden: als passive Opfer – Opfer der deutschen Gesellschaft, Opfer der türkischen Männer, Opfer der kapitalistischen Wirtschaft. Nie dagegen treten Migrantinnen als aktiv Handelnde in Erscheinung, nie als Personen, die eigene Wünsche und Hoffnungen entwickeln, die selbst planen, Entscheidungen treffen, diese auch durchzusetzen versuchen – unter wie widrigen Umständen auch immer –, dabei eigene Strategien entwerfen, mit List, Zähigkeit, Durchsetzungsvermögen. Der deterministische Blick verweigert der „armen Ausländerfrau“ jede eigene Regung, jede Individualität, jeden Anflug von Freiheit: Es scheint kaum vorstellbar, dass sie auch einmal lacht, liebt, Freude empfindet. Migrantinnen scheinen aus der Opferperspektive nur in der Lage zu sein, in der Monotonie ihres Unglücks zu leben und dieses Unglück ausharrend zu tragen. Die Reflexion, das Bewusstsein dagegen ist den deutschen Frauen vorbehalten. Ihr Motto heißt: Wir wissen, wie es dir geht.²¹

¹⁹ Vgl. z. B. die Kritik von Y. Broyles-González, ebd., S. 111 ff.

²⁰ Vgl. Berrin Özlem Otyakmaz, Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland, Köln 1995, S. 14.

²¹ Zu dieser Kritik vgl. z. B. Martina Schöttes/Annette Treibe, Frauen – Flucht – Migration, in: Ludger Pries

Überlegenheitsanspruch: Ein derartig mitleidiger Blick hat immer auch etwas Herablassendes an sich, er kommt von oben. Und hier genau liegt das nächste Problem. Viele der einheimischen Frauen in Frauenbewegung, Sozialarbeit, Sozialwissenschaft haben Migrantinnen als eine Problemgruppe definiert, die der Betreuung und Richtungsweisung bedarf. Sie neigen dazu, sich den Migrantinnen gegenüber als überlegen zu fühlen und zu verhalten, und das manchmal stillschweigende, manchmal auch offen ausgesprochene Credo heißt: Wir wissen, was für dich gut ist.²² Ein solches Verhalten ist charakteristisch für hierarchische Strukturen, für die wohlwollende Herablassung von Statushöheren gegenüber Statusniederen. Im Klischee gesprochen: „Die gut ausgebildete, sozial und sprachlich kompetente Deutsche kümmert sich um die . . . ‚defizitäre‘ Migrantin.“²³

In dem Maß, in dem dies erkannt und benannt wurde, schien es nicht mehr möglich zu sein, im Rahmen seriöser Diskussionen ein grob pauschalisierendes Bild von der „armen unterdrückten Ausländerfrau“ zu präsentieren. Die Zeit für genaueres Hinschauen, für genauere Argumente begann – so jedenfalls konnte man hoffen.

Türkische Bräute im Jahr 2005

Doch dann erschien 2005 das Buch „Die fremde Braut“ von Necla Kelek.²⁴ Es weist Parallelen zu den „Verkauften Bräuten“ der späten siebziger Jahre auf – nicht nur im Titel. Ein Merkmal des Buches von Andrea Baumgartner-Karabek und Gisela Landesberger ist, dass die beiden Autorinnen in ihre allgemeineren Aussagen zur Situation der türkischen Frauen immer wieder eigene Tagebuchberichte einflechten, Impressionen einer vierwöchigen Türkeireise, pittoreske Szenen des Dorfalltags, von der Feldarbeit bis zu den Liedern und Tänzen der Frauen. Das alles verleiht ihren Schilderungen eine Atmosphäre von Direktheit und Authentizität. Doch Necla Kelek – selbst türkischer Herkunft, in Istanbul gebo-

(Hrsg.), Transnationale Migration. Soziale Welt, Sonderband 12, Baden-Baden 1997, S. 85 – 117; hier S. 110.

²² Vgl. ebd. und Y. Broyles-González (Anm. 18).

²³ M. Schöttes/A. Treibel (Anm. 21), S. 111.

²⁴ Necla Kelek, Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln 2005.

ren und die ersten Jahre dort aufgewachsen – liefert noch authentischere Einblicke in türkisches Leben: Große Teile des Buches bestehen aus der Schilderung ihrer Familiengeschichte. Dazu gehört die Unterdrückung der Mutter durch den unbarmherzigen Vater, deren heimliche Flüche detailreich wiedergegeben werden, und dazu gehört erst recht die ausführlich ausgemalte Hochzeit des Bruders, von der Trommelmusik bis zum silbernen Dolch, vom Einzug der Brautleute hoch zu Ross bis zum Hammelbraten am Spieß. Orient pur, der Leser, die Leserin dürfen sich dabei wöhnen.

Wenn schon Andrea Baumgartner-Karabak und Gisela Landesberger beim Publikum ein Gefühl der Empörung auslösen wollten, so gilt dies offenbar erst recht für Necla Kelek. Kämpferisch stellt sie sich auf die Seite der türkischen Frauen, genauer der vielen Frauen, die – so ihre Darstellung – in jungen Jahren zwangsverheiratet werden, und zwar mit einem türkischen Mann, der in Deutschland aufwuchs. Vor der Hochzeit, so die Autorin, haben sie keine Chance, den Bräutigam kennen zu lernen; und gleich nach der Hochzeit müssen sie ihm nachfolgen in das ferne Land Deutschland, wo sie dem Mann und seiner Familie zu Diensten sein müssen, ihm gewissermaßen ausgeliefert, wo sie unterdrückt und rechtlos sind. Kämpferisch rechnet Kelek ab: zum einen mit den Türken in Deutschland, die Frauenunterdrückung praktizieren oder zumindest durch ihr Stillschweigen dulden; zum anderen – und dies vor allem – mit den gutmeinenden, doch realitätsblinden Deutschen, die in all ihrer Multikulti-Romantik das Unrecht nicht wahrnehmen wollen, das in ihrem Land, in ihren Städten geschieht.

In diesem Sinne ist Necla Keleks Buch vor allem als „Anklage“ zu lesen. Doch wenn man genauer hinschaut, bleibt die „Beweisführung“ ziemlich verschwommen. Zwar wird vom Verlag und in späteren Berichten über das Buch vermerkt, die promovierte Soziologin habe eine eigene Untersuchung unter türkischen Frauen gemacht, mithin: ihre Aussagen seien wissenschaftlich fundiert. Aber im Buch fehlen solide und nachprüfbare Daten. Stattdessen benutzt die Autorin zentrale Begriffe äußerst schwammig, erklärt sie Ungleiches zu Gleichem: Die arrangierte Ehe etwa wird von ihr umstandslos mit der Zwangsheirat gleichgesetzt, als gäbe es nicht wesentliche Unterschiede zwischen beiden. Und worauf Kelek

ihre harten Aussagen und Urteile stützt, bleibt völlig offen. Das Buch basiert auf persönlichen Beobachtungen, die Autorin schildert einige Gespräche mit türkischen Frauen – und aus dem Mosaik solcher Eindrücke schließt sie auf das, was in mehr oder minder ähnlicher Form überall in „den“ türkischen Gemeinden und türkischen Familien in Deutschland geschieht. Das ist wissenschaftlich fragwürdig und damit fahrlässig – kommt aber bei Medien und Öffentlichkeit gut an.

Das Buch von Necla Kelek hat Karriere gemacht, ist in allen großen Medien besprochen worden, im *Spiegel* gar vom damaligen Innenminister Otto Schily persönlich. Die Autorin avancierte zur viel gefragten Person für Interviews, Lesungen, Diskussionsforen, für Talk-Shows und Tagungen, zur authentischen Gewährsfrau rund um das Rahmenthema „Die Unterdrückung der türkischen Frau“. Ihr Buch erreichte in kürzester Zeit die Bestseller-Liste des *Spiegel*.

In einem hat die Autorin der „fremden Braut“ zweifelsfrei recht: Jede Zwangsheirat der von ihr beschriebenen Art ist ein Unrecht, und zwar ein gewaltiges, und deshalb muss – nicht zuletzt von Seiten des deutschen Staates – alles getan werden, um solches Unrecht zu bestrafen und zukünftig zu verhindern. Und vielleicht hat die Autorin auch in einem weiteren Punkt Recht: Möglicherweise gibt es mehr Zwangsheiraten in Deutschland, als wir ahnen. Aber statt ihre Thesen empirisch zu unterfüttern, äußert Kelek einen Generalverdacht. Dieser wird nun – ohne Möglichkeit der Überprüfung – den türkischen Gemeinden einfach übergestülpt.

Erst recht hier, bei der Darstellung der türkischen Gemeinden, wird mit sehr groben Pinselstrichen gezeichnet. Necla Kelek beansprucht, mit ihren Schilderungen einen „Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland“ zu liefern (so der Untertitel des Buches). Was man da zu lesen bekommt, scheint mit den schlimmsten Angstphantasien fremdenfeindlicher Deutscher identisch zu sein: Es ist nicht nur zu lesen, dass Zwangsheirat unter türkischen Migranten „übliche Praxis“²⁵ sei und die nach Deutschland gebrachten Ehefrauen „wie Sklavinnen gehalten“²⁶ würden. Weit grundsätzli-

²⁵ Ebd., S. 255.

²⁶ Ebd., S. 20.

cher noch ist die Aussage Keleks, die Türken hätten sich „massenhaft in ihre Moscheen zurückgezogen und verteidigen ihre islamische Welt“. Sie hätten sich „längst ihre eigene Parallel-Gesellschaft geschaffen“,¹²⁷ dies natürlich auch „mithilfe der deutschen Errungenschaften von Sozialversicherung und Arbeitslosenunterstützung“,¹²⁸ und derart freundlich subventioniert, so Kelek, „feiern sie ihren türkischen Nationalismus“. ¹²⁹ Besonders gefährlich sei ihre Religion: der Islam. Er kenne keine Toleranz im westlichen Sinn, nur „Respekt vor dem Stärkeren“ und „Unterwerfung“,¹³⁰ weshalb viele Muslime die deutschen Gesetze verachteten und sie nur benutzen,¹³¹ um „ihren religiösen Einfluss zu erweitern und ihre reaktionäre Praxis fortzuschreiben“. ¹³² Kurzum, die Multikulti-Träume sind nicht in Erfüllung gegangen. Die Wirklichkeit sieht anders aus, nämlich so: „Die Integration der Mehrheit der in Deutschland lebenden Türken ist gescheitert.“¹³³

Unter anderem aus solchen Passagen erklärt sich vielleicht der enorme Erfolg des Buches. Nicht zufällig lautet die Überschrift einer Rezension: „Wie der Islam die Städte erobert.“¹³⁴ Keleks Buch ist nicht nur eine bunt erzählte Familiengeschichte, nicht nur eine Klageschrift wider das Unrecht an Frauen, es ist auch und nicht zuletzt eine Anklage gegen den Islam und gegen die in Deutschland lebenden Türken. Necla Kelek ist die Kronzeugin der Anklage. Sie liefert denen die Argumente, die immer schon wussten, wie „die“ Türken sind, wie fremd, wie bedrohlich. Bedrohlich für ihre eigenen Frauen, und bedrohlich nicht minder für uns, die allzu gutgläubigen Deutschen. Die Türken kommen! Und wir müssen uns wehren, sonst werden wir überrannt! Das

¹²⁷ Ebd., S. 258.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd., S. 263.

¹³⁰ Ebd., S. 236.

¹³¹ Ebd., S. 265.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd., S. 260.

¹³⁴ So die Rezension von Hans-Peter Raddatz in: Die Welt vom 12. Februar 2005. Und diese Überschrift ist durchaus nicht zufällig gewählt, sondern kann sich direkt auf eine Passage des Buches beziehen. Da schildert Kelek zunächst die türkische Parallelwelt, die sich nach ihrer Darstellung in deutschen Städten ausbreitet; und dann zitiert sie ihren kleinen Sohn, der nach einem Besuch in dieser Parallelwelt die Frage gestellt habe: „Mama, wann haben die Türken diese Stadt erobert?“ (S. 213).

ist eine Botschaft, die viele gern hören – und besonders gern aus authentischem Mund, von einer Türkin persönlich.

Wie gesagt: Mit ihrem Kampf gegen Zwangsehen hat Kelek zweifellos recht. Aber dennoch hatte die Diskussion, die sie ausgelöst hat, äußerst problematische Züge. Die einfachen, die vereinfachenden Bilder haben gesiegt. Ob das dem Zusammenleben von Deutschen und Türken zuträglich ist, ob es die vielgeforderte, vielbeschworene Integration weiterbringt, mag bezweifelt werden. Schon die Autoren des Sechsten Familienberichts wussten: „Bereitwillig aufgenommen werden alle Berichte, die besonders krasse Beispiele der Unterdrückung und Misshandlung türkischer Frauen zum Inhalt haben – wenn sie . . . sich als eklatantes Beispiel einer fremdkulturellen Lebensweise darstellen lassen. Dann lässt sich das . . . Mitleid mit ‚der‘ türkischen Frau mit einer Feindlichkeit gegenüber ‚dem‘ türkischen Mann verbinden und als Legitimation ethnischer Distanzierung verwenden.“¹³⁵

Ausblick

Bilder sind mehr als nur Bilder: Sie können eminent politische Folgen haben. Wer vorwiegend Darstellungen findet, wonach die Migrantinnen und Migranten sehr fremd, sehr exotisch, sehr anders erscheinen, wird umso eher ein Gefühl der Bedrohung entwickeln. „Die“ sollen hereinkommen zu „uns“? Wenn solche Gruppen ihre Sitten, Gewohnheiten, Bräuche nach Deutschland hereintragen, werden dann nicht unsere eigenen Lebensformen allmählich verschwinden? Was wird dann aus dem, was uns selber vertraut ist, was uns Heimat bedeutet? Wer solche Bilder und Fragen im Kopf hat, fühlt sich bedrängt. Er wird den Parolen derjenigen glauben, die die deutsche Leitkultur in Gefahr sehen. Also wird er Zuwanderung und Zuwanderer ablehnen. Das war sicher kaum das Anliegen Necla Keleks. Aber es ist vielleicht die Absicht einiger derer, die das Buch so inbrünstig gelobt haben.

¹³⁵ Familien ausländischer Herkunft (Anm. 1), S. 89.



KUNST

Mark Lammert

DAS ARABISCHE UNGLÜCK

„Araber zu sein ist heute keine Freude. Manche fühlen sich verfolgt, andere hassen sich selbst. Darum ist das existentielle Unbehagen in der arabischen Welt die am weitesten verbreitete Erscheinung ... Die Ohnmacht ist heute der Inbegriff des arabischen Unglücks. Die Ohnmacht, die daran hindert, das zu sein, was man den eigenen Vorstellungen nach sein müßte. Die Ohnmacht, das Gefühl zu unterdrücken, daß man nur noch eine zu vernachlässigende Größe im weltweiten Kräftespiel ist, wobei dieses Spiel im eigenen Haus stattfindet. Der Irakkrieg machte aus dem Zeitalter der Unabhängigkeit eine vorübergehende Episode.“

Samir Kassir

Lettre 71. Jetzt!

Verkaufsstellen unter www.lettre.de

RECHERCHEN IM ZWIELICHT

Seltsame Verhaltensweisen in Ostdeutschland, Frankreich und Spanien erleben **Bora Ćosić**, **Péter Nádas** und **Roberto Bolaño**

SYNDROM NEW ORLEANS

Katastrophen, Gewalt und kommende Bedrohungen beschreiben **Carsten Jensen**, **Slavoj Žižek**, **Rada Ivekovic**

DURCH LONDON!

Geheimnisvolle und unbekannt Wege entdeckt **Iain Sinclair**

PLANET DER SLUMS

Über globale Urbanisierung, Bevölkerungswachstum und Armut schreibt **Mike Davis**

APOKALYPSE IN ZELLULOID

Filme von Lynch, Coppola und Mendes sichten **Greil Marcus** und **Lawrence Weschler**

FLUSS UND WÜSTE

Zu den Oberläufen des Nils und durch die Sandmeere des Leeren Viertels reisen **Ursula Daus**, **Alaa Khaled** und **Samir Naqqash**

KUNST UND TRAUMA

Schöpfung und Seelenpein bei van Gogh, Arnold Schönberg und Heiner Müller erkunden **Metin Arditi**, **Wolfgang-Andreas Schultz**, **Wolfgang Storch**

FRANZÖSISCHE DENKER

Abenteurer des Begriffs in der Geschichte der Philosophie – ein Panorama von **Alain Badiou**

Lettre International, Erkelenzdamm 59/61, 10999 Berlin

Tel. 030-308 704 62, Fax 030-283 31 28, vertrieb@lettre.de, www.lettre.de

APuZ

Nächste Ausgabe

3/2006 · 16. Januar 2006

Heinrich Heine

Eberhard Esche

Beiblättchen. Oder: Der Umgang mit Dichtern

Elke Schmitter

Erfinder der modernen Liebe

Joseph Anton Kruse

Warum Heine heute?

Edda Ziegler

Dichterliebe und Denkmalstreit

Thomas Gutmann

Heine nach 1945

Klaus Briegleb

Heines Umgang mit Judenhass

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn.



Redaktion

Dr. Katharina Belwe
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Dr. Hans-Georg Golz
Dr. Ludwig Watzal
Sabine Klingelhöfer
Andreas Kötzing (Volontär)
Telefon: (0 18 88) 5 15-0
oder (02 28) 36 91-0

Internet

www.bpb.de/publikationen/apuz
E-Mail: apuz@bpb.de

Druck

Frankfurter Societäts-
Druckerei GmbH,
60268 Frankfurt am Main

Vertrieb und Leserservice

Die Vertriebsabteilung der
Wochenzeitung **Das Parlament**
Frankenallee 71–81,
60327 Frankfurt am Main,
Telefon (0 69) 75 01-42 53,
Telefax (0 69) 75 01-45 02,
E-Mail: parlament@fsd.de,
nimmt entgegen:

- Nachforderungen der Zeitschrift
Aus Politik und Zeitgeschichte
- Abonnementsbestellungen der
Wochenzeitung einschließlich
APuZ zum Preis von Euro 19,15
halbjährlich, Jahresvorzugspreis
Euro 34,90 einschließlich
Mehrwertsteuer; Kündigung
drei Wochen vor Ablauf
des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen
für *APuZ* zum Preis von
Euro 3,58 zuzüglich
Verpackungskosten, Portokosten
und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen
in *Aus Politik und Zeitgeschichte*
stellen keine Meinungsäußerung
des Herausgebers dar; sie dienen
lediglich der Unterrichtung und
Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke dürfen
Kopien in Klassensatzstärke herge-
stellt werden.

ISSN 0479-611 X

Parallelgesellschaften? *APuZ* 1–2/2006

Jürgen Leibold · Steffen Kühnel · Wilhelm Heitmeyer

3-10 **Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik?**

Kritische Positionen zum Islam und zu Muslimen, zum Teil gekoppelt an unsachgemäße Verallgemeinerungen, sind in Deutschland verbreitet. Gleichzeitig lassen sich Indizien dafür finden, dass je religiöser Muslime sind, sie umso mehr Distanz zu Nicht-Muslimen pflegen. In Verbindung mit dem Verlust struktureller und sozialer Integration kann es zu einer sich gegenseitig verstärkenden Wechselwirkung kommen.

Andrea Janßen · Ayça Polat

11-17 **Soziale Netzwerke türkischer Migrantinnen und Migranten**

Es wird hinterfragt, ob die sozialen Netzwerke türkischer Migrantinnen und Migranten clan-ähnliche Strukturen aufweisen und ob es Tendenzen einer Abschottung gibt, wie sie in der öffentlichen Debatte mit dem Begriff „Parallelgesellschaften“ assoziiert werden. Dies wird durch die Ergebnisse des dem Beitrag zugrunde liegenden Forschungsprojektes nicht bestätigt.

Dirk Halm · Martina Sauer

18-24 **Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung**

Entwickeln sich Parallelgesellschaften von Zuwanderern aus der Türkei, und was würde eine solche Entwicklung für die Zukunft der Integration in Deutschland bedeuten? Die Datenanalyse zu Lebenslagen der türkeistämmigen Bevölkerung zwischen 1999 und 2004 belegt eine nur geringe empirische Substanz der Behauptung, der Rückzug in die eigene Ethnie sei eines der drängendsten Integrationsprobleme.

Necla Kelek

25-31 **Die muslimische Frau in der Moderne**

Das Festhalten an türkisch-muslimischen Traditionen in der Fremde führt zu einer Situation, die wir bei mindestens der Hälfte der in Deutschland lebenden Türken erleben: Sie leben in der Moderne, sind dort aber nie angekommen. Deutsche wie türkische Demokraten müssen auf Gleichberechtigung und Rechtsstaatlichkeit, Schutz und Verwirklichung der Grundrechte des Einzelnen als Voraussetzungen für die Integration bestehen.

Elisabeth Beck-Gernsheim

32-37 **Türkische Bräute und die Migrationsdebatte in Deutschland**

Das Bild von „den“ Ausländern, das in der Migrationsdebatte in Deutschland vorherrscht, ist durch viele Vereinfachungen und Verzerrungen charakterisiert. Das hat sich auch in der Debatte um Zwangsheirat unter türkischen Migranten gezeigt: Die Autorin eines Buchs, das auf pauschalisierende Aussagen setzt, wird in kürzester Zeit zum Medienstar und erreicht die Bestseller-Listen. Wie erklärt sich dieser Erfolg? Und was sind die politischen Folgen?