

**Die unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten
der in Deutschland lebenden türkischen
Männer und Frauen der 2. Generation**

Bachelorarbeit

vorgelegt von

Kyra-Maria Fedtke-Ribeiro

Leyla Steinbrugger

betreut von

Studienrätin Ulrike Meyer

Institut für Translation und Mehrsprachige Kommunikation
Fachhochschule Köln

Köln

Mai 2006

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	I
Abkürzungsverzeichnis	IV
Abbildungsverzeichnis	V
1. Einleitung	1
2. Begriffliche Abgrenzung und historische Grundlagen	3
2.1. Der Begriff „zweite Generation“	3
2.2. Definition von Kultur, Tradition und Religion	4
2.2.1. Kultur	4
2.2.2. Tradition.....	5
2.2.3. Religion.....	6
2.3. Die Bedeutung der Geschlechterrollendifferenzierung.....	6
2.4. Geschichtliche Hintergründe im Überblick	7
3. Lebenswirklichkeiten junger türkischer Männer der zweiten Generation	10
3.1. Familiäre Lebenswelt	11
3.1.1. Der Mann in der türkischen Gesellschaft.....	11
3.1.2. Familienstrukturen	14
3.1.3. Erziehungsstile und Wertevermittlung.....	15
3.1.4. Die Rolle des Mannes innerhalb der Familie in der BRD	18
3.2. Soziokulturelle und religiöse Bindungen	20
3.2.1. Der Stellenwert des Islams für den türkischen Mann im deutschen Alltag.....	20
3.2.2. Das soziokulturelle Netzwerk junger türkischer Männer.....	22
3.2.3. Partnerwahl und traditionelle Eheschließung.....	24
3.3. Junge türkische Männer in der deutschen Gesellschaft	27
3.3.1. Werdegang und berufliche Realitäten	27
3.3.2. Das Leben türkischstämmiger Männer zwischen zwei Kulturen.....	32
3.3.3. Selbsteinschätzung der eigenen Lebenswirklichkeit.....	36
4. Lebenswirklichkeiten junger türkischer Frauen der zweiten Generation	39

4.1. Familiäre Lebenswelt	39
4.1.1. Die Frau in der türkischen Gesellschaft.....	39
4.1.2. Erziehungsstile und Wertevermittlung.....	41
4.1.3. Die Rolle der türkischen Frau innerhalb der Familie in der BRD	43
4.2. Soziokulturelle und religiöse Bindungen	45
4.2.1. Der Stellenwert des Islams für die türkische Frau im deutschen Alltag	45
4.2.2. Das soziokulturelle Netzwerk der türkischen Frau	46
4.2.3. Partnerwahl und traditionelle Eheschließung.....	48
4.3. Junge türkische Frauen in der deutschen Gesellschaft.....	51
4.3.1. Schulische und berufliche Realitäten junger türkischer Frauen.....	51
4.3.2. Das Leben türkischer Frauen zwischen zwei Kulturen.....	55
4.3.3. Selbsteinschätzung der eigenen Lebenswirklichkeiten.....	58
5. Fazit	63
Literaturverzeichnis.....	68

Abkürzungsverzeichnis

Abb.	Abbildung
Aufl.	Auflage
Bildungsinl.	Bildungsinländer
BRD	Bundesrepublik Deutschland
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
d.h.	das heißt
ebd.	eben diese
et. al.	et alii ‚und andere‘
ff.	folgende
Hg.	Herausgeber
Insg.	Insgesamt
M	Männlich
Mitarb.	Mitarbeit
Nr.	Nummer
NRW	Nordrhein-Westfalen
o.g.	oben genannt
sh.	siehe
sog.	so genannte
türk.	türkisch
u.a.	unter anderem
Ü.	Übersetzung
überarb.	überarbeitete
v.a.	vor allem
Vgl.	vergleiche
W	Weiblich
wörtl.	Wörtliche
WS	Wintersemester
z.B.	zum Beispiel
zit.	zitiert

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1:	Schulbildung nach Alter und Geschlecht; Goldberg/Sauer (2003).....	28
Abbildung 2:	Verteilung der türkischen Studierenden (Bildungs- und Bildungsausländer) nach Geschlecht; Statistisches Bundesamt, Wiesbaden Juli 1998. In: Karakaoğlu-Aydın, (2000).....	31
Abbildung 3:	Männliche und weibliche Bildungsinländer türkischer Herkunft nach Fächergruppen im Wintersemester 96/97; Statistisches Bundesamt, Wiesbaden Juli 1998. In: Karakaoğlu-Aydın, (2000).....	32
Abbildung 4:	Schulbildung nach Alter und Geschlecht; Sauer/Goldberg (2001). In: Zentrum für Türkeistudien (Hg.) (2001)	52

1. Einleitung

Resultierend aus dem Wirtschaftswunder nach dem 2. Weltkrieg, hat sich in den frühen sechziger Jahren in der BRD angedeutet, dass die verfügbaren einheimischen Arbeitskräfte nicht ausreichten, die vorhandenen freien Arbeitsplätze auf dem deutschen Arbeitsmarkt zu besetzen (vgl. Mertens, 1977:13ff.). Aufgrund dieses Mangels an Arbeitskräften wurde, neben Verträgen mit zahlreichen anderen Staaten, ein Anwerbeabkommen mit der Türkei geschlossen. Darauf folgend reisten 1961 die ersten türkischen „Gastarbeiter“ in die BRD ein, mit der Vorstellung, sich nur für eine begrenzte Zeit in der BRD aufzuhalten (vgl. Mehrländer, 1986:53). Obwohl eine Mehrzahl der ersten Arbeitskräfte nach einigen Jahren wieder in ihr Heimatland zurückkehrte, hat sich ein Großteil der türkischen Männer und Frauen der ersten Generation für einen weiteren Aufenthalt in Deutschland entschieden. (vgl. Mehrländer, 1986:55ff.). Somit war die erste Generation ausschlaggebend für die Lebenswirklichkeiten ihrer mit eingereisten oder in Deutschland geborenen Kinder, die heute die türkischen Männer und Frauen der zweiten Generation ausmachen.

Aufgrund der gemeinsamen Norm- und Wertvorstellungen, sowie der gemeinsamen Religion der türkischen Mitbürger der ersten Generation, wurden „die Türken“ bis Anfang der siebziger Jahre oft als eine homogene Gruppe wahrgenommen (vgl. Goldberg/Sauer, 2003:3). Insbesondere ihre materielle Kultur, d.h. ihr ähnliches äußeres Erscheinungsbild, ihre gemeinsame Freizeitgestaltung und Wohnsituation, oft mit mehreren Generationen in einem Haushalt meist in Gebieten mit hohem Ausländeranteil, haben dazu geführt, dass ein charakteristisches „Fremdbild“ der Türken in der deutschen Gesellschaft entstanden ist. Trotz in vielen Fällen geglückter Integration existieren demnach dennoch Fremdheitsgefühle auf beiden Seiten, größtenteils hervorgerufen durch eben kulturelle Unterschiede und die muslimische Religion der türkischen Minderheit (vgl. Leibold/Kühnel/Heitmeyer, 2006:3-10). Diese Gefühle schlagen sich auf deutscher Seite bei einigen Bevölkerungsgruppen in Ablehnung nieder, auf türkischer Seite bewirken sie den teilweisen Rückzug in die vielzitierten „ethnischen Nischen“ (vgl. ebd.). In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass problembehaftete, erwähnenswerte Aspekte, wie „Bildung einer Parallelgesellschaft“ oder „das Tragen eines Kopftuches“, die derzeit aktuell in kontroverser öffentlicher Diskussion stehen, in dieser Arbeit nicht thematisiert werden, da sie den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden.

In der vorliegenden Arbeit werden die Lebenswirklichkeiten der türkischen Frauen im Vergleich zu Männer der zweiten Generation dargestellt, wobei gleichzeitig gezeigt werden soll, ob das stereotypisierte Bild der „Gastarbeiter“ der ersten Generation auch noch bei der zweiten Generation bestand hat, und ob bzw. inwiefern man auch noch bei den türkischen Frauen und Männern der zweiten Generation von einer homogenen Gruppe sprechen kann. Ein wesentlicher Aspekt, der in dieser Arbeit bezüglich beider Geschlechter immer wieder zum tragen kommt, ist das traditionell türkische Geschlechterrollenverständnis, das auch heute noch die Lebensgestaltung türkischer Frauen und Männer in Deutschland maßgeblich beeinflusst.

Um der Arbeit einen historischen Rahmen zu geben, wird im zweiten Kapitel zunächst auf die Geschichte der Etablierung der türkischen Migranten seit dem Anwerbeabkommen in den 60er Jahren in der deutschen Gesellschaft eingegangen. Außerdem wird in diesem Kapitel der Begriff der zweiten Generation, sowie weitere Begriffe, wie Kultur, Tradition und Religion im Kontext dieser Arbeit definiert. Des Weiteren wird im zweiten Kapitel der Aspekt der Geschlechterrolldifferenzierung und dessen Bedeutung im Zusammenhang mit der traditionellen türkischen Community erläutert. Im dritten Kapitel werden schließlich die Lebenswirklichkeiten junger türkischer Männer und parallel hierzu in Kapitel 4 die Lebenswirklichkeiten der türkischen Frauen der zweiten Generation dargestellt. Für ein besseres Verständnis der Lebenswirklichkeiten wird hierzu im Sinne einer Ursachenbetrachtung zunächst die Elterngeneration mit ihren Lebensumständen im sozial-historischen Kontext vorgestellt. Daher wird jeweils im ersten Abschnitt des dritten und vierten Kapitels, der Mann bzw. die Frau der ländlichen Türkei betrachtet, die die erste Migrantengeneration bilden. Im Zuge dessen wird auf die traditionelle Familienstruktur, die vorherrschenden Erziehungsstile und die Wertevermittlung in der türkischen Kultur eingegangen und deren mögliche Auswirkungen auf die Bildungssituation, das soziokulturelle Netzwerk bzw. auf das Leben der türkischen Frau und dem türkischen Mann in Deutschland zwischen zwei Kulturen aufgezeigt. Außerdem wird dargestellt, welche Rolle der Islam im Kontext des Integrationsdiskurses bzw. in der Lebensgestaltung der türkischen Frau im Vergleich zum Mann spielt. In dem jeweils letzten Abschnitt des dritten und vierten Kapitels werden Ergebnisse aus Befragungen türkischer Männer bzw. Frauen der zweiten Generation aus dem Bekanntenkreis in Form von Zitaten wiedergegeben. Diese sollen Aufschluss darüber geben, inwiefern türkische Männer und Frauen die in der vorherrschenden Literatur zur Migrationsforschung dargestellten Lebenswirklichkeiten auch durch ihre

Selbsteinschätzung bestätigen können. Kapitel 5 schließt die Arbeit mit einem Fazit ab, wobei die Lebenswirklichkeiten türkischer Männer und Frauen gegenübergestellt werden.

Bei der Literaturrecherche zu dieser Arbeit hat sich herausgestellt, dass sich die meisten wissenschaftlichen Studien der Migrationsforschung vorrangig auf männliche, türkische Jugendliche beziehen. Türkische Männer der zweiten Generation im erwachsenen Alter stehen hierbei weniger im Blickpunkt. Dagegen werden in der Literatur türkische Frauen gerade in ihrem erwachsenen Alter und weniger in ihrem Jugendalter thematisiert, wobei generell nur wenige Studien speziell zur zweiten Generation türkischer Frauen vorzufinden sind. Dementsprechend wurde auch in dieser Arbeit bei der Darstellung der Lebenswirklichkeiten der türkischen Frauen und Männer unterschiedlich vorgegangen. Während im dritten Kapitel über die Lebenswirklichkeiten türkischer Männer der zweiten Generation der Focus überwiegend auf die Adoleszenzphase der jungen Männer, d.h. auf die Phase des Heranwachsens gerichtet ist, wird der Akzent im vierten Kapitel auf die bereits als erwachsen zu betrachtende türkische Frau gesetzt. Ein Grund für die Betrachtung der unterschiedlichen Lebensphasen der türkischen Frauen im Vergleich zu Männern in der Literatur als auch in der vorliegenden Arbeit liegt darin, dass in der türkischen Kultur die Mädchen schon in relativ jungen Jahren mit der Geschlechtsreife und spätestens mit der Eheschließung, die relativ früh erfolgt, als Frauen bezeichnet werden (vgl. Popp, 1994:45). Türkische Töchter der zweiten Generation erleben kaum eine Jugendphase, weil sie fast überganglos vom Kind zur Erwachsenen werden (vgl. Riesner, 1990:32). Bei den Männern wird erst zu einem späteren Zeitpunkt in der Entwicklung vom „Mann“ gesprochen. Die Adoleszenzphase erstreckt sich in der Regel über einen längeren Zeitraum, da ein heranwachsender türkischer Mann, neben dem Sammeln von Lebenserfahrungen, sich vor allem um sein beruflichen Werdegang kümmern muss, um sich später als „Ernährer“ behaupten zu können (vgl. Langenbach-Streiff, 1985:31).

2. Begriffliche Abgrenzung und historische Grundlagen

2.1. Der Begriff „zweite Generation“

In dieser Arbeit werden unter dem Begriff der zweiten Generation die türkischen Männer und Frauen gefasst, die ab den sechziger bis zu den achtziger Jahren als Kinder der türkischen Einwanderer der ersten Generation bereits in Deutschland geboren wurden, oder im Zuge des Migrationsprozesses in den sechziger bis achtziger Jahren im frühen Kindheitsalter mit ihren Eltern aus der Türkei in die BRD übergesiedelt sind (vgl. Goldberg/Sauer,

2003:4). Es handelt sich demnach bei der zweiten Generation türkischer Mitbürger um Frauen und Männer, die heute ungefähr zwischen 20 und 45 Jahre alt sind und oft schon selbst Kinder haben. In einem Beitrag von Boos-Nünning aus der Schriftenreihe des Zentrums für Türkeistudien wird die zweite Generation folgendermaßen definiert:

„Als zweite Generation werden die Kinder ausländischer Arbeitnehmer bezeichnet, die im Schul- bzw. Vorschulalter mit ihren Eltern in die Bundesrepublik Deutschland eingereist bzw. - und das ist immer häufiger der Fall - hier geboren sind. Sie haben zumindest einen Teil der Sozialisation in der deutschen Schule und Gesellschaft erfahren.“ (Boos-Nünning, 1986:131).

Diese Definition bietet eine passende Grundlage zur Veranschaulichung der Zielgruppe, die in dieser Arbeit thematisiert wird.

Die türkischen „Gastarbeiter“ der ersten Generation stehen in der heutigen Migrationsforschung nicht mehr im Zentrum der Untersuchungen, da sie aufgrund ihres Migrationskonzepts, das letztlich die Rückkehr in die Türkei mit einschließt, kaum Integrationsabsichten haben bzw. hatten und dementsprechend typischerweise als segregiert und homogen gelten (vgl. Şen/Sauer/Halm, 2001:14,110). Große Integrationsbemühungen und großartige Änderungen in ihrer Lebensgestaltung erscheinen bei dieser Gruppe, die zudem inzwischen größtenteils das Rentenalter erreicht hat, nicht mehr angebracht. Der Fokus ruht daher auf der zweiten Generation, deren Integrationsprozess nach Ansicht der Migrationsforschung noch nicht abgeschlossen und somit weiterhin beeinflussbar ist (vgl. Sauer, 2001: 223-226). Die zweite Generation befasst sich kaum oder gar nicht mit der Rückkehr in ihr „Vaterland“ und ist vielmehr auf ein Leben in der BRD eingestellt (vgl. Goldberg/Sauer, 2003:4).

2.2. Definition von Kultur, Tradition und Religion

2.2.1. Kultur

Der Begriff Kultur stellt ein sehr komplexes, schwer erfassbares Konzept dar. Allein schon vor dem Hintergrund, dass Kroeber und Kluckhohn (1952) über 200 Kulturdefinitionen zusammengetragen haben, wird erkenntlich, dass sich keine einheitliche, alle Aspekte des Kulturbegriffs gleichermaßen umfassende Definition finden lässt. *Hofstede's* Studien (1997) bieten eine gute Grundlage, um zu veranschaulichen, in welchem Kontext der Begriff Kultur in der vorliegenden Arbeit zu verstehen ist. *Hofstede* bezeichnet Kultur als „*Software of the mind*“, die im Laufe des Lebens, v.a. aber in der Primärsozialisation, „programmiert“ wird (Hofstede, 1997:4ff.). Das soziale Umfeld ist entscheidend für die

Entwicklung bestimmter Muster des Denkens, Fühlens und Handelns (vgl. Hofstede, 1997:4ff.).

„The sources of one’s mental programs lie within the social environments [family, neighbourhood, school, youth groups, work place, living community] in which one grew up and collected one’s life experiences. Culture is learned, not inherited.“ (Hofstede, 1997:4ff.).

Hofstede schließt ebenso alltägliche und gewöhnliche Dinge des Lebens bei seiner Definition von Kultur mit ein. Die Art und Weise sich zu begrüßen, bestimmte Eßgewohnheiten, die eigene Körperhygiene sowie das Verständnis von Liebe und die Art Gefühle zu zeigen sind nach *Hofstede* u.a Indikatoren, die auf den kulturellen Background einer Person hinweisen (vgl. ebd.).

Kultur darf jedoch nicht mit Gesellschaft gleichgestellt werden, sondern muss als „Potential“ anerkannt werden, das die vielfältigen Entwicklungstendenzen eines jeden Individuums fördern und formen kann (Unger, 2000:46ff.). Die Dynamik und „Prozesshaftigkeit“ von Kultur wird besonders im Zusammenhang mit Migration betont, da das Individuum durch seine persönliche Erfahrung und Interpretation von kulturellen Mustern seine eigene Lebenswirklichkeit kreativ zu gestalten und auch zu verändern vermag. Somit wird Kultur hier als „selbstreflexives und adaptionsfähiges System“ wahrgenommen (Unger, 2000:46ff.).

2.2.2. Tradition

Die Definition von Tradition ist eng verknüpft mit dem Verständnis von Kultur, da das Phänomen Kultur den Begriff Tradition in gewissermaßen mit einschließt. Denn die Orientierung nach bestimmten Traditionen beeinflusst ebenso menschliches Handeln und vermittelt Lebensinhalte, welche für eine Gesellschaft von Bedeutung sind. Traditionen gewähren dem Menschen nicht nur ein Gemeinschafts- und Zugehörigkeitsgefühl, sondern sorgen auch für Stabilität und Kontinuität innerhalb einer Sozialstruktur. Generell könnte man Tradition wie folgt definieren:

„Unter Tradition wird in der Regel die Überlieferung der Gesamtheit des Wissens, der Fähigkeiten sowie der Sitten und Gebräuche einer Kultur oder einer Gruppe verstanden. Tradition ist in dieser Hinsicht das kulturelle Erbe, das von einer Generation zur nächsten weitergegeben wird. Wissenschaftliches Wissen und handwerkliche Kunst gehören ebenso dazu, wie Rituale, moralische Regeln und Speiseregeln.“ (Wikipedia, 2006).

2.2.3. Religion

Heute existieren viele verschiedene Definitionen von Religion nebeneinander, weil trotz vielfacher wissenschaftlicher Ansätze noch keine Religionsdefinition universelle Anerkennung finden konnte (vgl. Wikipedia, 2006). Aufgrund der schweren Erfassbarkeit von Religion soll hier nur eine bestimmte Theorie kurz aufgegriffen werden, die von wesentlicher Bedeutung für den Themenkontext der vorliegenden Arbeit ist. Hierzu eignen sich insbesondere die Untersuchungen des Anthropologen *Clifford Geertz*, welcher Religion als kulturelles System versteht und den sozialen Aspekt von Religion in den Vordergrund rückt. Religion spielt nicht nur aus kultureller und sozialer, sondern auch aus psychologischer Sicht eine wesentliche Rolle. Religion schenkt einer Gesellschaft bzw. einem Kulturkreis Lebenskraft und liefert eine Antwort auf den Sinn des Lebens (vgl. Geertz, 1997). Demnach untersucht *Geertz* sie als kulturelles System und beschreibt Religion als

„Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, in dem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ (Geertz, 1997:48).

Nach Geertz ist das Symbolsystem Religion ein Kulturmuster, das die alltäglichen Lebensrealitäten von Individuen prägt und darüber hinaus auf transzendente Wirklichkeiten hinweist. Religion fördert das Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb einer Gesellschaft und gibt Werte und Normen an, welche den Gläubigen Halt schenken. Somit können sie ihre Gedanken, Gefühle und Handlungen an einer religiösen Sichtweise orientieren. Im Grunde geht es um die Magie des Lebens und den Glauben an eine höhere Kraft. Aufgrund zunehmender gesellschaftlicher Modernisierung und menschlicher Individualisierung verliert die ursprüngliche Funktion von Religion jedoch immer mehr an wahrer Bedeutung und nimmt vielmehr eine kulturelle Funktion ein (vgl. Geertz, 1997:48ff.).

2.3. Die Bedeutung der Geschlechterrollendifferenzierung

In diesem Abschnitt wird auf die traditionelle Geschlechterrollendifferenzierung eingegangen, die in der türkischen Kultur vorherrschend ist. Die Soziologie geht davon aus, dass für die Zuschreibung von Weiblichkeit und Männlichkeit die kulturellen Vorstellungen und Erwartungen ausschlaggebend sind (Bueno, 2005:2). Sie vertritt demnach nicht den Ansatz, dass biologische Faktoren der Ursprung für existierende Geschlechterrollen sind und die männliche und weibliche Rolle „natürlich“ und „angeboren“ ist. Ein wesentlicher As-

pekt bei der Betrachtungsweise des Begriffs „Geschlechterrolle“ ist, dass man das „biologische“ Geschlecht (engl.: sex) vom sozialen Geschlecht (engl.: gender) unterscheidet. *Kay Deaux* grenzt hierbei beide Begriffe folgendermaßen von einander ab:

„Sex refers to the biologically based categories of male and female. Gender refers to the psychological characteristics associated with man and woman or, more broadly to the social construction of these categories.“ (*Deaux, 1987:111*)

Auch nach *Bueno* ist es das Konstrukt des sozialen Geschlechtes, was Männern und Frauen bestimmte Rollen zuweist, wobei bewusst eine Ordnung zwischen den Geschlechtern hergestellt wird (*Bueno, 2005:2*). Demnach bezeichnet *Bueno* die Geschlechterrolle als

„die Summe der von einem Individuum erwarteten Verhaltensweisen als Frau bzw. als Mann. Geschlechterrollen werden im Prozess der primären Sozialisation und im Laufe des Lebens erlernt. Oft wird im Zusammenhang mit den Geschlechterrollen über Geschlechterstereotype gesprochen. Diese bezeichnet die fixierten Zuschreibungen von Tätigkeiten und Eigenschaften je nach Geschlechtszugehörigkeit.“ (*Bueno, 2005:1*)¹

Geschlechterrollen werden nach der Soziologie wahrgenommen, verinnerlicht und reproduziert. In diesem Kontext ist auch die traditionelle Geschlechterrolldifferenzierung der türkischen Kultur zu sehen. In der traditionellen türkischen Gesellschaft basiert die soziale Ordnung vor allem auf androzentrischen Denkstrukturen (vgl. *Nehmet, 185:11*). Grundlage hierbei sind die tradierten und überlieferten Norm- und Wertvorstellungen, die ihren Ursprung im Islam haben und vom Koran abgeleitet werden (vgl. *Langenbach-Streiff, 1985:30*). Der Islam ist daher ein wichtiger Orientierungspunkt, der die soziale Rolle des Mannes und der Frau in der Gesellschaft regelt (vgl. *Neumann, 1981:180*). In diesem Zusammenhang werden Frauen vor allem reproduktive Rollen und Aufgaben, dem Mann hingegen eher die öffentlichen, politischen und produktiven Aufgaben zugewiesen. Damit sind die Geschlechterrollen stark mit der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung verknüpft (vgl. *Heß-Meining, 2004:127ff.*). Während sich die weibliche Rolle als Ehefrau und Mutter auf das private und häusliche Umfeld begrenzt, bezieht sich die Rolle des Mannes als Ernährer und Beschützer der Familie auf das öffentliche gesellschaftliche Leben (vgl. *Langenbach-Streiff, 1985:31*).

2.4. Geschichtliche Hintergründe im Überblick

Der Beginn der Arbeitsmigration 1961 zwischen der Türkei und Deutschland war keineswegs die erste Begegnung zwischen Orient und Okzident, bzw. zwischen Muslimen und Christen. Angesichts der historischen, religiösen und politischen Ereignisse der letzten

¹ www.paulus-akademie.ch

Jahrhunderte² hat sich schon lange ein stereotypisches, negatives "Türkenbild" im kollektiven Unterbewusstsein der deutschen Gesellschaft festgesetzt, das bis in die heutige Zeit fortbesteht (vgl. Spohn, 2002:19ff.). Zu Beginn des 19. Jahrhunderts jedoch, als Handelsbeziehungen zwischen dem deutschen Kaiserreich und dem Osmanischen Reich geknüpft wurden, erfährt das "Türkenbild" einen positiven Wandel. Der Türke als „Werbeträger“ für türkischen Tabak erweckte plötzlich das Interesse für die exotisch-orientalische Kultur und bleibt daraufhin bis nach dem zweiten Weltkrieg beliebt (ebd.). Die wirtschaftliche Lage der Bundesrepublik Deutschland litt erheblich unter den Folgen des 2. Weltkrieges. Der Wechsel zur freien Marktwirtschaft war von grundlegender Bedeutung für das deutsche Wirtschaftswunder. Aufgrund der rasch voranschreitenden Industrialisierung und dem Bau der Mauer 1961, der die Zuwanderung von Arbeitskräften aus der DDR stoppte, konnte der Bedarf an einheimischen Arbeitskräften bald nicht mehr gedeckt werden (vgl. Mertens, 1977:13ff.). Der deutsche Arbeitsmarkt konnte der Beschäftigungsnachfrage nicht mehr gerecht werden und versuchte somit sein Defizit mit ausländischen Arbeitern auszugleichen, um die deutsche Wirtschaft aufrechtzuerhalten und anzukurbeln (vgl. Dewran, 1989:86). Neben Verträgen mit anderen Ländern wurde am 30. Oktober 1961 ein Anwerbeabkommen mit der Türkei geschlossen, das den Beginn der Einwanderungsgeschichte türkischer Arbeitsmigranten bezeichnet (vgl. Polat, 1998:13ff.). Jene Abkommen waren nach einem Rotationsprinzip konzipiert, nach dem die sog. "Gastarbeiter" nur ein befristetes Arbeitsverhältnis eingehen und dann wieder in ihre Heimat zurückkehren sollten (vgl. ebd.).

Wenn man hingegen die soziale und ökonomische Lage der Türkei zu dieser Zeit näher betrachtet, muss man feststellen, dass die prekäre Situation Deutschlands auf gewisse Weise ein Segen für die türkische Bevölkerung war. Bestimmende Ursachen für den Arbeitsstellenmangel in der Türkei waren das hohe Bevölkerungswachstum und ein unterentwickelter Industriesektor (vgl. Mertens, 1977:13ff.). Vor der Migration stellte der Agrarsektor, in dem 1960 75% der türkischen Bevölkerung beschäftigt waren, das größte Arbeitsgebiet dar. Die Landwirtschaft war jedoch ein saisonabhängiger, unsicherer und schlecht bezahlter Tätigkeitsbereich (vgl. Şen, 1991:141). Gleichzeitig muss berücksichtigt werden, dass ein soziales System, sowie man es in Deutschland kennt, so gut wie nicht existierte. Auch das Ausbildungsniveau war äußerst gering mit einer Analphabetenrate von 72,3% im Jahre 1960 (vgl. Mertens, 1977:29). Aufgrund eines beträchtlichen Überschusses an Ar-

² „Türkenkriege“: Glaubenskriege zur Ausbreitung des Islams: die Mauren auf der Iberischen Halbinsel, das gewaltige Osmanische Reich, die Eroberung Konstantinopels 1453, die Türken in Wien 1529, 2. Wienbelagerung 1683. (vgl. Spohn, 2002:19ff.).

beitskräften in der Landwirtschaft durch fortschreitende Mechanisierungsmaßnahmen und aufgrund wachsender Armut innerhalb der ländlichen Bevölkerung war eine extreme Landflucht zu beobachten (vgl. Mertens, 1977:24). Die Folgen dieser Binnenmigration in türkische Großstädte waren nicht zu übersehen. Binnen kürzester Zeit entstanden riesige Elendsviertel, die in der türkischen Sprache *gecekondu* genannt werden (vgl. ebd.). Obwohl bis 1960 ein generelles Ausreiseverbot für die türkische Bevölkerung bestand, wurden nun zunehmend Arbeitskräfte nach Deutschland gesandt, um die Arbeitslosigkeit in der Türkei in den Griff zu bekommen (vgl. Şen, 1991:140ff.). Die Bundesanstalt für Arbeit richtete in den Metropolen der Türkei wie z.B. Istanbul, Ankara, Adana und Konya spezielle Vermittlungsbüros ein, über welche die Anwerbung von Arbeitern erfolgte (vgl. Eryılmaz, 1998:93ff.). Gründe wie Überbevölkerung, Landflucht, hohe Arbeitslosigkeit sowie unzureichende soziale Absicherung waren überwiegend der Anlass zur Migration.³ (vgl. Dewran, 1989:92ff.). Ungebildete Landarbeiter, Saisonarbeiter, Bauarbeiter und ungelernete Arbeitskräfte bildeten die größte Gruppe der Auswanderer (vgl. Toprak, 2002:97). Ihre persönliche Motivation war fast immer von sozioökonomischem Charakter und beinhaltete lediglich den Wunsch auf ein zukünftig besseres Leben. Sie verließen ihre Heimat mit dem Ziel in möglichst kurzer Zeit viel Geld anzusparen, Grundbesitz und materielle Güter zu erwerben, um sich und ihrer Familie nach erfolgreicher Rückkehr in die Türkei eine Existenz in ihrer Heimat aufzubauen (vgl. Şen, 1991:143ff.). Die Zahl der türkischen, meist männlichen Gastarbeiter, die ohne Familienmitglieder nach Deutschland reisten, stieg von Jahr zu Jahr (vgl. Azizfendioglu, 2000:13ff.; Polat, 1998:13ff.). Türkische Männer der ersten Generation waren hauptsächlich im Ruhrgebiet bzw. in NRW im Bergbau (Ruhrkohle AG), in der Eisen- und Metallindustrie (Thyssen, Krupp, Klöckner und Mannesmann), in der Bauindustrie (Hochtief) sowie in der Bundesbahn- und Autoindustrie (Ford- und Opelwerke) beschäftigt (vgl. Uyaner, 1996:36). Die großen Betriebe waren dazu verpflichtet den ausländischen Arbeitskräften eine Unterkunft bereitzustellen. Die Unterbringung in Arbeiterwohnheimen, welche größtenteils barackenähnliche Sammelunterkünfte darstellten, ermöglichte den fremdländischen Arbeitern keinen Kontakt zum politischen, sozialen und kulturellen Leben Deutschlands. Außerdem ging man sowieso auf beiden Seiten davon aus, dass dieser Arbeitsaufenthalt nur vorübergehenden und gewinnbringenden Charakter hatte, weshalb auch kaum Bemühungen zur Völkerverständigung unternommen wurden (vgl. Eryılmaz, 1998:171ff.). Die von den Migrant*innen zu ver-

³ Als Migration werden generell internationale Wanderungen verstanden, die durch ökonomische, soziale oder politische Zwänge sowohl in der Herkunftsregion als auch in der Ankunftsregion ausgelöst werden. (vgl. Dewran, 1989).

richtende Arbeit war meist Akkord- und Schichtarbeit, welche sich durch schlechte Bezahlung, großes Unfallrisiko und schwere körperliche Anstrengung kennzeichnete (vgl. Mertens, 1977:14ff.). Trotzdem ermöglichte ihnen die Lohnarbeit in Deutschland einen wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg. Dieser neu erworbene Wohlstand begeisterte die zurückgebliebenen Landsleute, die daraufhin mit Hilfe verwandtschaftlicher Beziehungen ebenso versuchten nach Deutschland zu migrieren. Aufgrund dieser sog. „Kettenabwanderung“ konnte man in den Jahren von 1968-1973 einen drastischen Anstieg türkischer Einwanderer von 205.400 auf 910.500 beobachten (Azizefendioglu, 2000:14ff.).

Aufgrund der einsetzenden Ölkrise, welche sich angeblich negativ auf die deutsche Wirtschaft auswirkte, verhängte die Bundesregierung im November 1973 einen Anwerbestopp für Arbeitsmigranten (vgl. Polat, 1998:15). Durch „finanzielle Reize“ versuchte die BRD die Rückkehrwilligkeit der Migranten zu fördern.⁴ (ebd.). Viele der türkischen Arbeitskräfte entschieden sich jedoch in Deutschland zu bleiben und holten unter dem Aspekt der Familienzusammenführung ihre Ehefrauen und Kinder nach (vgl. Jamin, 1998:169ff.). Von diesem Zeitpunkt an musste die Anwerbepolitik in Deutschland aus einem anderen kulturellen und sozialen Blickwinkel betrachtet werden, da die deutsche Sozialstruktur durch die Einwanderung wesentlich beeinflusst wurde (vgl. Şen, 1991:146). Die deutsche Gesellschaft musste - wenn auch ungern - erkennen, dass man mit den angeworbenen Arbeitern nicht „Maschinen“ ins Land befördert hatte, sondern Menschen, die ebenfalls Ziele, Träume und Wünsche haben. Ein Prozess des sozialen Wandels hatte begonnen und mit ihm die Lebensgeschichten der zweiten Generation (vgl. ebd.).

3. Lebenswirklichkeiten junger türkischer Männer der zweiten Generation

In diesem Kapitel sollen die Lebensbereiche junger türkischer Männer der zweiten Generation näher untersucht werden. Die Lebensumstände männlicher türkischstämmiger Heranwachsender werden in verschiedenen Sozialisationsfeldern betrachtet. Der Schwerpunkt liegt auf der Entwicklungsphase türkischer Jugendlicher mit Migrationshintergrund, da die Wissenschaft hauptsächlich der Adoleszenzphase dieser Zielgruppe Beachtung schenkt. Es sollen Ursachen für die gegenwärtigen Lebenssituationen türkischer Männer aufgezeigt werden, indem das Werte- und Normsystem ihrer Herkunftskultur mit einbezogen wird. Da sich die Problematisierung der Lebenswirklichkeiten türkischer Mitbürger in der Wissen-

⁴ Der deutsche Staat war bereit, für den Familienvater eine Summe von 10.000,-DM zu zahlen und für jedes weitere Kind 5000,- DM (vgl. Polat, 1998:15).

schaft als sehr auffällig zeigt, wird der Fokus in den folgenden Abschnitten v.a. auf die positiven Aspekte und Fortschritte dieser Gruppe gerichtet.

3.1. Familiäre Lebenswelt

Der türkische Ausdruck für Familie lautet *aile* und beschreibt eine häusliche Gemeinschaft, in der Eltern und Kinder zusammen unter einem Dach leben (vgl. Mertens, 1977:33). Der Familie wird, insbesondere in der Primärphase des Kindes, eine wesentliche Bedeutung zugeschrieben. Durch die Sozialisation innerhalb der Familie werden bestimmte Denksysteme und Verhaltensweisen primär durch die Eltern an das Kind herangetragen und gleichzeitig wird dadurch das Werte- und Normsystem der jeweiligen soziokulturellen Gemeinschaft vermittelt (vgl. Weber, 1989). Besonders im türkischen Kulturkreis zählt die Familie, mit dem Vater als Familienoberhaupt, zur wichtigsten Institution innerhalb der Gesellschaft. Um das Verständnis hinsichtlich der Einstellungen und Verhaltensweisen der in Deutschland lebenden türkischen Männer der zweiten Generation zu fördern, wird im folgenden Abschnitt die traditionelle Stellung des Mannes innerhalb der türkisch-muslimischen Gesellschaft in der Türkei näher erläutert.

3.1.1. Der Mann in der türkischen Gesellschaft

Grundsätzlich muss man feststellen, dass zwar unzählige Studien über türkische Mitbürger mit Migrationshintergrund vorhanden sind, allerdings keine, in denen der Mann selbst in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt (vgl. Spohn, 2002:38). Man erhält im Grunde nur Informationen aus „zweiter Hand“, größtenteils aus der Frauenliteratur, die den türkischen Mann zumeist als „patriarchalischen Unterdrücker“ illustriert (ebd.). Daher stellt es sich als schwierig heraus den typisch türkischen Mann zu klassifizieren. In der Türkei lassen sich im Allgemeinen zwei unterschiedliche Männerbilder konstatieren. Zum einen geht man in der ländlichen Gesellschaft der Unterschicht in der Osttürkei von einem Männerbild aus, welches stark durch das osmanische Patriarchat mit seinen starren, hierarchischen Strukturen geprägt ist.⁵ Zum anderen lassen sich Tendenzen eines moderneren Männerbildes in den städtischen Mittel- und Oberschichtgesellschaften im Westen der Türkei erkennen

⁵ „Das Patriarchat bezeichnet eine Gesellschaftsordnung (vorwiegend in agrarischen Gesellschaften), in der der (älteste) Mann über gültige Werte, Normen und Verhaltensmuster entscheidet, sowie diese kontrolliert und repräsentiert. Es findet also eine Machtallokation zugunsten des Mannes und zu Ungunsten der Frau statt, man spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Männerherrschaft.“ (Bulut, 2002:2).

(vgl. Spohn, 2002:92). Mit der Gründung der türkischen Republik 1923 hat Staatsführer Kemal Atatürk im Zuge seiner Verwestlichungspolitik versucht, das traditionelle Männerbild durch westliche Kleidung und Gepflogenheiten (z.B. Tänze) zu beeinflussen (vgl. Spohn, 2002:92). Bald war allerdings ein Auseinanderdriften westlicher und östlicher Vorstellungen spürbar; während im Osten nicht von der Tradition abgewichen wurde, konnte man in den städtischen Mittel- und Oberschichten eine Orientierung nach westlichen Normen erkennen. Ein bestimmter Kleidungsstil und das Tragen des Schnurrbarts haben sich als klischeehafte Erkennungsmerkmale für das traditionelle Männerbild manifestiert (vgl. Spohn, 2002:92). Dieses Männerbild ist vergleichbar mit dem Eindruck, den man von den Arbeitsmigranten der 60er Jahre hatte. Dies erscheint sinngemäß, da die türkischen Gastarbeiter größtenteils aus Großfamilien der ärmlichen, ländlichen Regionen Ostanatoliens stammten (vgl. ebd.).

Zu den charakteristischen Eigenschaften des traditionellen Mannes zählt ebenso seine Körperhaltung. Sie strahlt Tapferkeit, Entschlossenheit, Männlichkeit und Stärke aus und ist mitbestimmend für den Umgang untereinander sowie seinen sozialen Status (vgl. Petersen, 1985:22). Die Beziehungen zwischen den Männern zeichnen sich nicht selten durch Kämpfe um Macht, Ansehen und Rang aus, welche in Wettspielen ausgetragen werden. Dabei können die Männer ihre Kräfte, Fähigkeiten und Kampfbereitschaft unter Beweis stellen (vgl. Petersen, 1985:24ff.). Das Ansehen (*Şeref*) eines Mannes innerhalb der Gesellschaft, das er sich im Laufe des Lebens mühsam erarbeiten muss, besitzt einen hohen Wert. Diese Anerkennung innerhalb einer Gemeinschaft erlangt ein Mann durch sein Verhalten und ein aufrichtiges Leben. Generell ist es den älteren Männern mit Lebenserfahrung, die als Vorbilder gelten, vorbehalten (vgl. Petersen, 1985:28ff.). Im Gegensatz zum Ansehen kann man sich die Ehre (*Namus*) nicht verdienen, sondern muss sie schützen und verteidigen. Der Ehrbegriff gewinnt dann an Bedeutung, wenn die Ehre einer Frau und damit all ihrer männlichen Verwandten auf dem Spiel steht. Wird die *Namus* einer Frau verletzt, welche hauptsächlich die voreheliche Keuschheit und eheliche Tugendhaftigkeit betrifft, ist somit auch die *Şeref* der Männer in Gefahr (vgl. Toprak, 2002:47). Werden sein materieller Besitz oder seine männlichen Verwandten nicht mit Respekt behandelt und gegebenenfalls nicht ehrenhaft verteidigt, ist die Ehre des türkischen Mannes ebenso gefährdet (vgl. Petersen, 1985:28ff.). Nach der traditionellen türkischen Auffassung sind Frauen schwache und passive Wesen. Deshalb muss der Mann Stärke beweisen, um den Schutz nach Außen gewähren zu können (vgl. Straube, 1987:304ff.). Die Autorität des Vaters ist unanfechtbar und er bestimmt über das Leben und Schicksal seiner Familie. Der

Familienvater trägt die Verantwortung, seine Familie zu ernähren und zu versorgen und kann aus diesem Grund respektvolles und gehorsames Verhalten seiner Familienmitglieder einfordern (vgl. Spohn, 2002:90). Der Mann sieht sich als Hüter der Normen und erlangt nur Achtung von der Gesellschaft, wenn die Familienehre unangetastet bleibt und im familialen Bereich die Traditionen bewahrt werden (vgl. Straube, 1987:304ff.). Innerhalb der Familie ist er für die Verheiratung seiner Töchter sowie die Sicherung der beruflichen Zukunft seiner Söhne verantwortlich. Haushaltsarbeiten und Kindererziehung stellen hingegen beschämende Pflichten für ihn dar. Da er im häuslichen Umfeld keine Arbeiten zu verrichten hat, hält er sich oft nur zum Essen und Schlafen dort auf (vgl. Straube, 1987:304ff.). Aufgabenbereiche und Räumlichkeiten sind in der Türkei im sozialen und familialen Leben geschlechterspezifisch getrennt. Das gesellschaftliche Leben gehört zum Geltungsbereich des Mannes. Er ist nicht nur Vermittler zwischen Innen- und Außenbereich, sondern Eroberer der Außenwelt, „Innovationsträger“ und „Alleinentscheidungsberechtigter“ (Straube, 1987:304ff.). Sein Bewegungsspielraum schließt typische Umschlagplätze wie Teehäuser, Spielsalons und öffentliche Plätze mit ein. Dort trifft er sich mit Gleichgesinnten, um sich bei einem *Çay* (schwarzer Tee) über Neuigkeiten aus der Gegend zu unterhalten und *Tavla* (Backgammon) oder Karten zu spielen.⁶ Dieser traditionell den Männern vorbehaltene Ort ist von großer Bedeutung für das gesellschaftliche Leben: Arbeit wird vermittelt, Kontakte zwischen Familien werden geknüpft und Eheschließungen vereinbart (vgl. Moir, 2001:145). Gebetsräume und Moscheen gehören ebenso zu charakteristischen Treffpunkten. Insbesondere das Freitagsgebet kennzeichnet eine der Hauptbeschäftigungen des Mannes. Die Marktkultur ist ebenfalls reine Männersache. „Der Handel Treibende genießt im Islam hohes Ansehen, schließlich entstammte auch der Prophet Mohammed einer Kaufmannsfamilie.“ (Moir, 2001:123ff.).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der Mann in der Türkei in traditionellen Familienverhältnissen über sehr viel Einflussvermögen verfügt und die Familie nach außen hin repräsentiert. Der Geltungsbereich des Mannes umfasst größtenteils das öffentliche Leben, wodurch die Grenzen zwischen den Geschlechtern deutlich gezogen und betont werden. Durch die Migration nach Deutschland haben jedoch die Stellung des Mannes sowie die traditionellen Familienverhältnisse leichte Veränderungen erfahren, was im nächsten Abschnitt näher erläutert wird.

⁶ „Der *çay* ist das türkische Nationalgetränk. Mit weniger als 20 Gläsern beschließt kein Türke den Tag. Heißer Tee ist gut gegen Morgenkühle, Mittagshitze und Abendschwüle. [...] Er belebt müde Gehirnzellen und gibt jeder Unterhaltung Kick.“ (Moir, 2001:143).

3.1.2. Familienstrukturen

Vorweg gilt es hervorzuheben, dass sich nicht nur das Männerbild durch die Migration verändert hat, sondern auch die Strukturen türkischer Familien fortwährendem Wandel unterliegen und sehr vielfältig sind (vgl. Spohn, 2002:76). In Deutschland ist das Bild der türkischen Familie jedoch pauschalen Zuschreibungen ausgesetzt.

„Im Normalfall werden mit dem Begriff die türkische Familie in erster Linie Vorstellungen eines Familientypus verbunden, der charakterisiert wird durch hohe Rollenkonstanz, patriarchalisch-hierarchische Beziehungen, autoritär bestimmendes Erziehungsverhalten, materiell-ökonomische Interdependenz, Verwandtschafts- und innerethnische Bindungen hoher Intensität und ausgeprägte Stabilität innerhalb des eigenen subkulturellen Milieus.“ (Unger, 2002:84).

Eine typisch türkische Familienstruktur kann jedoch aufgrund der Mannigfaltigkeit der in der Türkei und Deutschland parallel bestehenden Familienformen nicht erfasst werden. Verantwortlich für diese Vielfalt sind u.a. ethnische und ökonomische Aspekte sowie die persönliche Migrationsgeschichte (vgl. Spohn, 2002:100). Einen sehr adäquaten theoretischen Ansatz lieferte dennoch die türkische Sozialpsychologin *Çiğdem Kağıtçıbaşı* (1996), in dem sie drei wesentliche Familienmodelle aufzeigt. Jenseits der Polarisierung von Großfamilie (vorzufinden in „ländlich-ruralen Gebieten mit kollektiven Strukturen“) versus Kernfamilie (in „westlich-orientierten Industriestaaten mit stark individualistischen Zügen“), beschreibt *Kağıtçıbaşı* einen weiteren Familientypus (Spohn, 2002:104). Nach diesem Ansatz wird das, der Großfamilie entsprechende, Modell der „*interdependence*“ dem Modell der „*independence*“, das der Kernfamilie zugeordnet wird, gegenübergestellt. Darüber hinaus entwickelt *Kağıtçıbaşı* ein drittes Modell der „*emotional interdependence*“ (Spohn, 2002:104). Das Modell der *emotional interdependence* gibt Aufschlüsse über die Entwicklungsphänomene in Migrationsfamilien (vgl. Spohn, 2002:104ff.). Da der Familientypus Großfamilie auf die Mehrzahl der Migrantenfamilien zutrifft, lässt sich mit Hilfe dieser Modelle der Wandel vom Modell der Interdependenz zum Modell der emotionalen Interdependenz, der sich innerhalb dieser Familien in Deutschland vollzogen hat, gut illustrieren. Der Übergang zwischen diesen beiden Modellen macht sich bezüglich verschiedener Aspekte bemerkbar. Die engen verwandtschaftlichen Beziehungen bleiben zwar weiterhin bestehen, jedoch nicht mehr lediglich aufgrund finanzieller Motive. Der existentielle Sinn des männlichen Heranwachsenden der zweiten Generation beschränkt sich nicht mehr allein auf die kollektive Produktionsgemeinschaft. Aufgrund der Umsiedlung aus agrarischen in industrialisierte Gebiete wird ihm ebenso eine individuelle Entwicklung ermöglicht. Der „ökonomisch-utilitaristische Nutzen“ der Söhne, die bevorzugt als finanzielle Absicherung im Alter angesehen werden, rückt in den Hintergrund und der „psychologi-

sche Nutzen“ wird betont (Spohn, 2002:140ff.). Im Zusammenhang mit dem ansteigenden Ansehen der Frauen orientiert sich auch der Erziehungsstil nicht mehr nur an Werten wie Respekt vor Autoritäten und blindem Gehorsam, sondern fördert zugleich die Fähigkeit der jungen türkischen Männer der zweiten Generation ein selbstständiges und eigenverantwortliches Leben zu führen (vgl. Kağıtçıbaşı, 1996. In: Spohn, 2002:104ff.).

Dieser Wandel bezüglich der Familienstrukturen begründet sich durch die kontrastiven sozialen und kulturellen Gegebenheiten im Aufnahmeland, mit denen die Migrantenfamilien im Laufe der Jahre konfrontiert wurden. Diese Entwicklung blieb, besonders für die Männer der ersten Generation, nicht ganz ohne Folgen. Nach *Schiffauer* (1991) ist ihre Beziehung zum Heimatland, insbesondere zu ihren Vätern und dem Kollektiv des Dorfes, durch Brüche und Konflikte gekennzeichnet, da sie durch das moderne Leben in Deutschland ihre traditionelle Rolle als Mann vernachlässigt haben (vgl. Spohn, 2002:50). Bis zur Familienzusammenführung, welche sich nach langjähriger Trennung der Familienmitglieder sehr vielförmig vollzog, erlebte das männliche Geschlecht eine Autoritätsschwächung, da es sich nicht mehr in seinem gewohnten Autoritäts- und Aufgabenbereich bewegte (vgl. Spohn, 2002:75). In Anlehnung an den Familienstrukturwandel lässt sich beobachten, dass auch die traditionellen Erziehungsmuster türkischer Eltern bedingt durch die Migration leichte Veränderungen erfahren haben, welche im nächsten Abschnitt näher erläutert werden.

3.1.3. Erziehungsstile und Wertevermittlung

Familien türkischer Herkunft wird häufig ein „religiös–autoritärer“, rigider und repressiver Erziehungsstil zugeschrieben (Alamdar-Niemann, 1991:69). Erziehungsstile türkischer Eltern können jedoch nicht mehr lediglich an Merkmalen wie Rigidität, Unterdrückung und absolutem Gehorsam festgeschrieben werden (vgl. Merkens, 1997). Einer geregelten geschlechtsspezifischen familialen Rollendifferenzierung sowie bestimmten Werte- und Verhaltensstrukturen werden jedoch immer noch eine wesentliche Bedeutung beigemessen (vgl. Fuhrer/Mayer, 2005:73ff.). Betrachtet man den Sozialisationsprozess türkischer Jungen im Herkunftsland, lässt sich feststellen, dass dieser weniger auf einem festgelegten Erziehungskonzept beruht, sondern sich vielmehr über das Hineinwachsen in eine Solidargemeinschaft definiert (vgl. Straube, 1987:130ff.). Die Erziehungspraktiken werden durch das „Nachahmen“ und „Einüben“ differenzierter geschlechtsspezifischer und gesellschaftlicher Verhaltensweisen bestimmt (ebd.). Aus diesem Grund erweist sich die Weitergabe

der eigenen kulturspezifischen Wert- und Normsysteme in einem fremdethnischen sozio-kulturellen Umfeld als besonders schwierige Aufgabe (vgl. Steinbach/Nauck, 2005:111).

Hinsichtlich der Erziehungsstile türkischer Familien in Deutschland wurde herausgefunden, dass die an die heranwachsenden Männer der zweiten Generation gerichteten Leistungserwartungen von größter Bedeutung sind. Die Bildungswünsche türkischer Eltern sind besonders stark ausgeprägt, welche eine erfolgreiche schulische und berufliche Laufbahn ihrer Söhne erwarten (vgl. Steinbach/Nauck, 2005:113). Die hohen Bildungsaspirationen, insbesondere der Vätergeneration, zielen nicht mehr alleinig auf den ökonomisch-utilitaristischen Nutzen der Söhne ab. Neben materieller Unterstützung der Eltern im Alter steht die Sicherung eines angemessenen Platzes in der Gesellschaft im Vordergrund (vgl. Spohn, 2002:404). Des Weiteren konnte festgestellt werden, dass der „ängstlich-behütende“ Erziehungstyp allmählich die autoritären Erziehungspraktiken ersetzt (Steinbach/Nauck, 2005:113). Auf diese Weise versuchen die Eltern der ersten Generation ihre Söhne vor zu starkem Einfluss des Werte- und Normsystems der Mehrheitsgesellschaft zu schützen. Grundsätzlich ist das Zusammengehörigkeitsgefühl türkischer Familien sehr stark ausgeprägt und drückt sich durch gefühlsbetonte Beziehungen zwischen den Generationen, speziell im Mutter-Sohn-Verhältnis, aus (vgl. Fuhrer/Mayer, 2005:74). Tendenziell lässt sich eine flexiblere und tolerantere Einstellung der Eltern gegenüber den Söhnen der zweiten Generation verzeichnen, indem keine „kritiklose Akzeptanz“ inhaltloser Traditionen mehr erwartet wird (Spohn, 2002:404). Jedoch wird bewusst die Weitergabe zentraler Werte wie Respekt gegenüber Älteren, Anstand, Wertschätzung der Eltern, Pflichtbewusstsein, Höflichkeit, Hilfsbereitschaft, Verwandtschaft und Gastfreundschaft aufrechterhalten und gefördert.⁷ (vgl. Azizfendioglu, 2000:49ff.). Der Wert, der in der türkischen Gesellschaft der Familie und der „familiären Hierarchie“ zukommt, ist von großer sozialer, moralischer und religiöser Bedeutung und sollte nicht vernachlässigt werden (Azizfendioglu, 2000:49ff.). „Dass der Vater in der türkischen Kultur der Herr, der Fürsorger und der Repräsentant der Familie ist, ist vollkommen zutreffend“, jedoch kann das klischeeartige Bild patriarchalischer Familienstrukturen nicht mehr vertreten werden (ebd.).

Das traditionelle Vater-Sohn-Verhältnis, das vorrangig auf dem Konzept von Gehorsam, Ehre und Achtung basiert, erfährt durch das fremdkulturelle Umfeld eine Veränderung (vgl. Spohn, 2002:51ff.). Ursprünglich übernimmt der Vater die Verantwortung für die Erziehung seiner Söhne, indem sie ihn überall hin begleiten und sein Verhalten nach-

⁷ „Werte bilden die Grundlage des alltäglichen Handelns von Individuen in einer Gesellschaft [...] und dienen als Orientierungsmaßstäbe.“ (Steinbach/Nauck,2005:116).

ahmen sollen. Die Arbeitsbedingungen in Deutschland ermöglichen es jedoch nicht dem traditionellen Erziehungskonzept zu folgen. Die Welt der Väter (1.Generation) ist mit der Welt der Söhne (2.Generation) nicht mehr identisch, was zu einer Entfremdung und zum Autoritätsverlust des Vaters führen kann (vgl. Spohn, 2002:51ff.). Nichtsdestotrotz nimmt der Vater immer noch eine sehr dominante Stellung gegenüber seinen Söhnen ein, welche ihm weiterhin Respekt (*saygı*) entgegenbringen müssen (vgl. Toprak, 2002:144). Gewisse Regeln, wie in seiner Anwesenheit weder zu rauchen noch Alkohol zu trinken oder die Beine übereinander zuschlagen, bestimmen die Beziehungen zwischen Vater und Sohn (vgl. Toprak, 2002:38).

Angesichts der veränderten Lebensbedingungen in Deutschland erfährt ebenso die Mutter-Sohn-Beziehung einen Wandel. Laut Koran (Sure 18, Vers 46) sind „Söhne der Schmuck des diesseitigen Lebens“ (Kelek, 2006:95ff.). Die Geburt eines Sohnes ist von großer Bedeutung und verschafft der Mutter einen „Prestigezuwachs“ (ebd.). Wenn die Mutter nicht ganztags berufstätig ist, wird sie sich liebevoll um ihre Söhne kümmern, sie bekochen und rundum bedienen. Im Gegensatz zum Vater ist ihr Verhalten herzlicher und „nachgiebiger“ (Toprak, 2002:146). Kommt es zwischen Vater und Sohn zum Konflikt, versucht sie ihn zu schützen und nimmt somit die „Vermittlerrolle“ zwischen ihrem Ehemann und Sohn ein (ebd.). Die Mutter wird von ihren Söhnen oft als unantastbar, göttlich und ehrenvoll angesehen. Bedingt durch den Migrationsprozess verstärken sich die Mutter-Sohn-Bindungen auf emotionaler Ebene (vgl. Toprak, 2002:146).

Des Weiteren lässt sich bestätigen, dass die Erziehungsvorstellungen türkischer Eltern mit Migrationshintergrund, die den traditionell muslimischen Glauben verhaftet sind, streng religiös ausgerichtet sind. Die Mehrzahl jedoch hat ihre starke Hinwendung zum Islam erst durch die Migration entwickelt. Ihre tiefere Gläubigkeit schenkte ihnen neben Selbstbewusstsein und Halt in der Fremde, v.a. ein Stück Heimat (vgl. Thomä-Venske, 1981:126ff.). Die muslimischen Glaubensvorstellungen wurden den jungen Männern der zweiten Generation jedoch ohne die nötige Aufklärung und Möglichkeit zur Reflektion aufgebürgt, und die Einhaltung bestimmter Regeln (u.a. die Kenntnis des Korans, der Verzicht auf Schweinefleisch, das Fasten im Ramadan, der Besuch einer Moschee) wurde ausnahmslos von ihnen erwartet (vgl. ebd.:131ff.). Zusammenfassend kann man feststellen, dass die Erziehungspraktiken türkischer Eltern in der Regel respektvolle, höfliche, ehrliche und anständige Männer hervorbringen, welche sich bei ihrer Lebensgestaltung hauptsächlich an den Werten ihrer Eltern orientieren (vgl. Fuhrer/Mayer, 2005:73). Durch eine ge-

schlechterspezifisch ausgerichtete Erziehung wird der heranwachsende Türke schon früh auf seine Rolle als Mann vorbereitet. Inwieweit sie dem traditionellen Muster entspricht soll im nächsten Abschnitt beleuchtet werden.

3.1.4. Die Rolle des Mannes innerhalb der Familie in der BRD

Die zentrale Frage dieses Abschnitts ist, inwieweit der junge Türke der zweiten Generation die traditionelle Rolle des Mannes wahrnimmt, besser gesagt, inwieweit es ihm überhaupt möglich ist, sich mit dieser Rolle in einem fremdkulturellen Umfeld zu identifizieren und den Anforderungen gerecht zu werden. Hinsichtlich der unterschiedlichen, individuellen Persönlichkeitsentwicklungen kann dies nicht allgemeingültig beantwortet werden, sondern es können nur bestimmte Trends angedeutet werden. Nach *Schiffauer* (1991) ist das „natürliche Hineinwachsen“ in die vorgefertigte Rolle des Mannes, insbesondere die direkte Identifikation mit der Rolle des Vaters der ersten Generation, nicht mehr möglich (*Schiffauer*, 1991:237ff. In: *Spohn*, 2002:51). Gründe dafür sind die von der Herkunftskultur abweichenden Sozialisationsbedingungen in Deutschland sowie die Berufstätigkeit des Vaters, wodurch sich eine Trennung der Lebensbereiche von Vater und Sohn vollzog (vgl. ebd.). Zumal der männliche Heranwachsende der zweiten Generation während seiner Kindheitsjahre ausschließlich durch seine Familie geprägt wurde, die stets darum bemüht ist, die traditionell geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen und Wertvorstellungen der Herkunftskultur zu bewahren und zu tradieren, wurden in dieser Phase auch die grundlegenden Pfeiler seiner Identität geformt. Untersuchungen zeigen, dass türkischstämmige Männer der zweiten Generation im Vergleich zu Männern anderer Nationalitäten am stärksten „normative Geschlechtsrollenorientierungen“ erkennen lassen und einen stark ausgeprägten Beschützer- und Kontrollinstinkt aufweisen (*Fuhrer/Mayer*, 2005:74). Dies kann allerdings zu einem inneren Konflikt führen, da derartige Überzeugungen von der Aufnahmegesellschaft kaum positiv beurteilt werden (vgl. ebd.). Gleichwohl trägt er Prinzipien wie Ehre, Respekt und Würde sowie charakteristische Formen von Männlichkeit in sich. Ein starkes Verantwortungsbewusstsein im Rahmen seiner Männerrolle und hohe Leistungsbereitschaft zeichnen heute den türkischen Mann der zweiten Generation aus (vgl. *Fuhrer/Mayer*, 2005:74).

Der Rolle des *ağabey*, des großen Bruders, dem sehr viel Verantwortung übertragen wird, kommt innerhalb der Herkunftsfamilie immer noch große Bedeutung zu. Da er neben dem Vater, dessen Aufgaben er in seiner Abwesenheit übernimmt, der älteste Mann in der

Familie ist, muss er oft schon früh anfangen zu arbeiten, um die Familie finanziell unterstützen zu können (vgl. Kelek, 2005:121). Diese Verantwortung sowie die frühe Arbeitsaufnahme können die Adoleszenzphase verkürzen: „Als Abi hat man keine Kindheit“, jedoch genießt man den Gehorsam und die Verehrung der jüngeren Geschwister (Kelek, 2006:72).

Durch das Leben in der BRD haben die türkischen Männer der zweiten Generation bereits im jugendlichen Alter interkulturelle und sprachliche Kompetenzen erlernt und sind somit in eine neue Rolle hineingewachsen, wodurch ihre Stellung innerhalb der Familie stark aufgewertet wurde (vgl. Abali, 1983:198). Durch die verstärkte Sozialisation innerhalb der deutschen Kultur werden sie automatisch zu Vermittlern zwischen zwei fremden Kulturen und unterstützen auf diese Weise den Eingliederungsprozess ihrer Eltern (vgl. Fuhrer/Mayer, 2005:71). Wegen der oft unzureichenden Deutschkenntnisse der Eltern fungieren die Männer der zweiten Generation ebenso als Dolmetscher, begleiten sie bei alltäglichen Besorgungen und erledigen den Schriftwechsel mit Behörden. Dies fördert die „reziproke Interaktion“ in der Familie nachhaltig (Azizfendioglu, 2000:48).

Bedingt durch die moderneren Lebensumstände in Deutschland und einen erweiterten Bildungshorizont nimmt der Mann der zweiten Generation seine Rolle als Ehemann und Familienvater anders wahr. Es lässt sich eine Auflockerung der Autoritätshierarchie und Geschlechtertrennung innerhalb der Familie feststellen. Er ist nicht mehr Alleinentscheidungsberechtigter, dem es zu gehorchen gilt, sondern respektiert ebenso die Wünsche seiner Frau. Der Bund zwischen zwei Menschen wird nicht mehr nur als wirtschaftliche und sexuelle Zweckgemeinschaft angesehen, sondern erhält vielmehr den Charakter einer partnerschaftlichen Beziehung. Auch bei der Erziehung der Kinder möchte sich der türkische Mann der zweiten Generation aktiv beteiligen. Er tritt seinen Kindern nicht mehr nur als Autoritätsperson gegenüber, sondern ist vielmehr darauf bedacht ein gutes Verhältnis zu ihnen aufzubauen. Jene Feststellungen basieren jedoch auf eigenen Beobachtungen und Erfahrungswerten und konnten zudem partiell aus der mir vorliegenden Literatur abgeleitet werden. Es soll darauf hingewiesen werden, dass die Rolle des Mannes der zweiten Generation, jenseits der traditionellen Zuschreibungen, bisher in der wissenschaftlichen Literatur nur unzureichend behandelt wurde.

3.2. Soziokulturelle und religiöse Bindungen

3.2.1. Der Stellenwert des Islams für den türkischen Mann im deutschen Alltag

Basierend auf den Untersuchungen von *Neclá Kelek* (2002) und des Zentrums für Türkei-studien (2004) gelangt man zu dem eindeutigen Ergebnis, dass sich die Mehrheit der befragten türkischen Männer der zweiten Generation in Deutschland als Muslime wahrnimmt. Ohne Zweifel und mit großer Selbstverständlichkeit bekennen sich 93,4% der türkischen Männer zum Islam (vgl. Goldberg/Sauer, 2004:48). Dies begründet sich einerseits durch die, von Geburt an, automatische Zugehörigkeit zur muslimischen Glaubensgemeinschaft (vgl. ebd.). Andererseits begründet die kulturelle Sozialisation im familialen Bereich den Ursprung ihrer religiösen Bindungen. Diese religiösen Bindungen sind in der türkischen Kultur fest verankert und dienen mit Hilfe tradierter Wertvorstellungen der Lebensorientierung (vgl. Kelek, 2002:172ff.). Die Vorstellung von Gott, *Allah*, als Schöpfer der Menschheit und vom Tag der Abrechnung, an dem gute und böse Taten entweder mit dem Paradies belohnt oder mit der Hölle bestraft werden, findet bei den Männern der zweiten Generation auch heute noch weitgehend Übereinstimmung. Das diesseitige Leben wird als Prüfung angesehen, wohingegen im Jenseits erst das wahre, ewige Leben beginnt. Diese Ansichten zeugen von der Kenntnis des Korans, dessen Glaubensinhalte den Jungen in den Koranschulen während ihrer Kindheit oftmals unter gewaltsamen Drohungen durch den *Hoca* nahe gebracht wurden.⁸ (vgl. Kelek, 2006:135). Der Besuch der Koranschule wurde in der deutschen Gesellschaft, insbesondere von Seiten der Schulen, mehrfach kritisiert, da sich dies negativ auf ihre schulischen Leistungen auswirkte (vgl. Gomolla, 2000:62ff.).

Die Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft (*umma*) kennzeichnet sich bei den heranwachsenden Türken durch das religiöse Ritual der Beschneidung, das neben hygienischen Gründen auch eine Opferbringung gegenüber Allah darstellen soll. Dieser Eingriff soll dem Jungen seine muslimisch-männliche Identität verleihen, ihn als vollwertiges Mitglied in die Männerwelt integrieren und als heiratsfähig erklären (vgl. Kelek, 2006:109-122). Diese traditionellen Praktiken werden von den Männern der zweiten Generation auch heute noch bei ihren eigenen Söhnen fortgeführt.

Die türkischen Männer der zweiten Generation haben den Islam im Jugendalter lediglich durch ihre Eltern und die Koranschule anhand einer Palette religiöser Normen, welche we-

⁸ In den Koranschulen werden Koranverse auf arabisch rezitiert, aber nicht übersetzt oder erklärt, religiöse Riten und Pflichten, sowie Kleidungs- und Verhaltensvorschriften werden gelehrt und Geschichten über die Propheten werden erzählt. Die Hocas verfügen über keinerlei pädagogische Ausbildung, sondern sind lediglich mit dem Koran vertraut. (vgl. Thomä-Venske, 1981:147).

der erklärt noch hinterfragt wurde, kennen gelernt. Aufgrund dieser Tatsache ist es erstaunlich zu beobachten, dass sie einen subjektiven Bezug zu Gott hegen und eine „innere emotionale Religiosität“ entfalten (Kelek, 2002:174ff.). Dieser subjektiven Gläubigkeit, die von innen heraus kommt, steht die soziale Gläubigkeit gegenüber, welche sich hauptsächlich auf die Zugehörigkeit zur türkisch-islamischen Gemeinschaft und deren Anerkennung reduziert. Diese beiden Tendenzen sind allerdings eng miteinander verknüpft (vgl. ebd.). Viele türkischstämmige Männer der zweiten Generation beziehen sich auf den „islamischen *Common Sense*“, welcher die Grundlage türkisch-muslimischer Weltanschauung auf der gesellschaftlichen Ebene bildet. Die Bezugnahme auf den „islamischen *Common Sense*“ sagt jedoch nicht unbedingt aus, dass sie eine tiefe religiöse Überzeugung in sich tragen (ebd.). Diejenigen wiederum, die ihren muslimischen Glauben internalisiert haben, passen ihn an das moderne soziale und fremdkulturelle Umfeld in dem Maße an, dass sie ihre Glaubensvorstellungen mit ihrer individuellen Lebenssituation in Einklang bringen, was meist den Wegfall der religiösen Praxis nicht ausschließt (vgl. ebd.). Das durch den Islam überlieferte Wertesystem wird von vielen türkischen Männern der zweiten Generation stets befürwortet. Es beinhaltet u.a. den Gemeinschaftssinn gegenüber der Familie, Ehrlichkeit, Loyalität, die charakteristischen Vorstellungen von Ehre sowie die Geschlechterrollentrennung (vgl. Kelek, 2002:174ff.). Ausgehend von einem inneren Glauben erlaubt „die subjektive Funktion des Muslim-Seins“ den Männern türkischer Herkunft eine Individualisierung ihrer Religiosität und trägt somit dazu bei, eine Balance zwischen den zwei kontrastiven Norm- und Wertesystemen zu finden.⁹ (ebd.). Überdies verleiht sie den Gläubigen Identität, Geborgenheit, ein Gefühl von Zugehörigkeit, erinnert sie an ihre kulturellen Wurzeln und liefert ihnen eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens (vgl. Kelek, 2002:176ff.). Die Ausübung religiöser Praktiken, wie z.B. das *Namaz-Gebet*, die *Haç* oder der *Ramazan*, wird von der Zweiten Generation relativiert, auf das moderne Leben in Deutschland angepasst und auf einen späteren Zeitpunkt im Alter verschoben.¹⁰ (vgl. ebd.).

Demzufolge kann festgehalten werden, dass das Bekenntnis zum Islam für männliche türkischstämmige Mitbürger der zweiten Generation vielmehr von soziokulturellen Bindungen geprägt ist. Es spiegelt sich ein reflektierter und persönlicher Umgang mit der Religion

⁹ Den Begriff Muslim-Sein hat *Kelek* selbst eingeführt, der „die fraglose identifikative Selbstzuordnung zur muslimischen Gemeinschaft charakterisiert“. (Kelek, 2002:176ff.).

¹⁰ *Namaz*: das fünfmal am Tag zu verrichtende rituelle Gebet; *Haç*: die Pilgerfahrt nach Mekka; *Ramazan*: der heilige Fastenmonat der Muslime, in dem von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang weder gegessen noch getrunken wird und sexuelle Enthaltsamkeit gefordert wird.

wider, der weniger von starren und formalen Glaubensvorschriften abhängig gemacht wird. Untersucht man die Bedeutung des Islams für den türkischen Mann der zweiten Generation lässt sich entnehmen, dass die Religion im Leben dieser Männer einen sehr individuellen Stellenwert einnimmt. Ähnliche individualistische Züge lassen sich auch bei der Betrachtung des soziokulturellen Netzwerks dieser Gruppe wieder finden. Insbesondere während der Jugendphase muss es den heranwachsenden Männern der zweiten Generation gelingen, eine Brücke zwischen familiären und gesellschaftlichen Bezugssystemen zu schlagen. Die Diskrepanz zwischen der am Familienkollektiv orientierten türkischen Gesellschaft und der individualistischen deutschen Konsumgesellschaft wird auch im soziokulturellen Bereich immer wieder deutlich.

3.2.2. Das soziokulturelle Netzwerk junger türkischer Männer

Während der Kindheit innerhalb der türkisch-islamischen Gemeinschaft kann man davon ausgehen, dass sich die Männer der zweiten Generation an die Freizeitgestaltung ihrer Eltern anpassen mussten. Der Begriff Freizeit lässt sich nach türkischem Verständnis folgendermaßen definieren: Es ist die „freie Zeit von der Arbeit“, in der „Freundschafts-, Verwandtschafts- und Nachbarschaftspflege“ den größten Stellenwert einnehmen (Azizefendioglu, 2000:52). In dieser Zeit wurden die Männer türkischer Herkunft bei Familienbesuchen, wo man zusammenkommt um zu reden und zu essen, ausschließlich durch die türkische Community geprägt. Ferner haben Koranschulen und Freizeitangebote türkisch-islamischer Vereine die Männer der zweiten Generation im Jugendalter geformt (vgl. Thomä-Venske, 1981). Auch große Hochzeitsfeiern, welche im türkischen Kulturkreis häufig stattfinden, haben bei den jungen Männern schöne Eindrücke hinterlassen. Weitere prägende Ereignisse waren die Heimaturlaube, wo sie im Heimatdorf ihrer Eltern den türkischen Alltag erfahren haben. Somit kamen sie noch intensiver mit ihrer Ursprungskultur und dem traditionellen Familienleben in Kontakt (vgl. Kolinsky, 2000:165-173). Auf diese Weise entwickelte die zweite Generation über die Jahre eine emotionale Verbundenheit mit der Türkei und der türkischen Kultur. Diese Kindheitserinnerungen haben bei den türkischen Männern der zweiten Generation ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, der Sorglosigkeit und des Wohlbehagens hinterlassen. In dieser Zeit konnte der kalte deutsche Alltag zumindest vorübergehend durch die herzliche, gastfreundliche Atmosphäre im engen Familien- und Verwandtschaftskreis ersetzt werden (vgl. Kolinsky, 2000:167).

Ausgehend von der traditionellen Geschlechtertrennung steht die Außenwelt dem Mann zu.¹¹ Dies erklärt, wieso den männlichen türkischstämmigen Jugendlichen mit zunehmendem Alter viel mehr Freiraum bezüglich ihrer Freizeitgestaltung gewährt wurde. Da sich das Verständnis von Freizeit in der Herkunftskultur, das einen äußerst kollektiven Charakter besitzt, grundlegend von dem hiesigen konsumorientierten, sehr individualistischen Freizeitverhalten unterscheidet, waren sie somit einem fremden soziokulturellen Handlungsbereich ausgeliefert (vgl. Dewran, 1989:104). In diesem Handlungsbereich gewinnen die männlichen Heranwachsenden wiederum einen erheblichen Grad an Autonomie und können somit von den familiären Bindungen und Verpflichtungen und der dort herrschenden Disziplin vorübergehend Abstand nehmen. Diese verstärkte Unabhängigkeit bedeutet allerdings auch, dass sie sich fortlaufend zwischen unterschiedlichen Lebenswelten bewegen (vgl. Kaya, 2001).

„Turkish ethnic minority youth [...] always shifts between the spaces of home, street, school and youth centre. There is always a clear-cut boundary between these social spaces produced by the diasporic youth.“ (Kaya, 2001:128).

Kaya (2001) untersucht in seiner Studie *„Sicher in Kreuzberg“* die deutsch-türkische Hip-Hop Jugend in Berlin-Kreuzberg und beschreibt, wie diese musikalische und künstlerische Subkultur die Identitätsbildung und individuelle Lebensgestaltung positiv beeinflusst. Dies ist zu vergleichen mit dem Phänomen der „ethnischen Kolonie“, deren „Identitätsstabilisierende Funktion“ in der Migrationsforschung immer wieder betont wird (Polat, 1998:39). Ausschlaggebende Gründe für die bevorzugte Sozialisation mit der eigenen Ethnie sind v.a. die Wohngegend¹² sowie das Gefühl von Schutz, Solidarität und Verständnis, das ihnen von deutschen Gleichaltrigen nicht entgegengebracht werden kann (vgl. Toprak, 2002:120ff.). Diese eigen-ethnischen *peergroups*¹³ können sich jedoch auch negativ auf die Beherrschung der deutschen Sprache, die Schulerfolge, das Kriminalitätsverhalten sowie die Eingliederung der Jugendlichen in die Mehrheitsgesellschaft auswirken, worauf hier jedoch nicht weiter eingegangen werden soll (vgl. Polat, 1998:40). Betrachtet man die Freizeitaktivitäten türkischer Jugendlicher, stellt sich heraus, dass sie Beschäftigungen bevorzugen, welche durch eine „passive Unterhaltungskultur“ und körperliche Leistung gekennzeichnet sind (Unger, 2000:92). Die Mehrzahl der Jugendlichen gibt Fern-

¹¹ vgl. 3.1.1. Der Mann in der türkischen Gesellschaft

¹² Phänomen der Gettoisierung: z.B. Berlin-Kreuzberg; Der Ausländeranteil in einem Wohnviertel ist extrem hoch und eine türkische Infrastruktur hat sich bereits ausgebildet. (Klein Istanbul).

¹³ „Peergroups sind als freizeitgebundene Formen des Zusammentreffens meist dadurch charakterisiert, dass sie ihren Mitgliedern vollwertige Teilnahmechancen gewähren, die ihnen in den übrigen Handlungsbereichen, insbesondere Familie und Schule, in diesem Umfang nicht gewährt werden.“ (Hurrelmann, 1994. In: Unger, 2000:90).

sehen und Musik hören als favorisierte Tätigkeiten an (vgl. ebd.). Weit mehr als die Hälfte der türkischen Heranwachsenden sind begeisterte Fußballfans (70%), interessieren sich aber auch für andere Sportarten wie z.B. Kampfsport oder Basketball (vgl. Azizefendioglu, 2000:54).

Jenes Freizeitverhalten spiegelt sich auch im Erwachsenenalter türkischer Männer der zweiten Generation wider. Sportliche Aktivitäten nehmen im Alter jedoch tendenziell ab (vgl. Halm, 2003:15,16). Diesbezüglich lässt sich vermuten, dass sie ihrer Vorliebe für Fußball zwar immer noch nachgehen, jedoch zunehmend als begeisterte Fußballfans vor dem Fernseher. Die Männer der zweiten Generation pflegen relativ häufig interkulturelle Freizeitkontakte (vgl. Sauer, 2003:110ff.). Die Kontakte zu Deutschen reduzieren sich nicht nur auf Bekanntschaften im Arbeitsumfeld, sondern schließen auch Nachbarschaftsbeziehungen und enge Freundschaftsbeziehungen mit ein (vgl. ebd.). Die Häufigkeit interkultureller Beziehungen ist abhängig vom Bildungsgrad und Alter. Die Intensität der Kontakte zu Deutschen lässt mit zunehmendem Alter etwas nach und verlagert sich auf eigenethnische Verwandtschaftsbeziehungen (vgl. ebd.). Die engen verwandtschaftlichen Bindungen und Verpflichtungen gewinnen insbesondere im Heiratsalter wieder verstärkt an Bedeutung. Nach der Heirat widmet der junge Türke der zweiten Generation seine freie Zeit überwiegend familiären Angelegenheiten.

Genaue, allumfassende Angaben können hingegen nicht gemacht werden, da insbesondere der Freizeitbereich viel Raum bietet für individuelle Lebensgestaltung, die hier nicht auf bestimmte Aktivitäten reduziert werden soll. Man kann allerdings abschließend bemerken, dass das Freizeitverhalten türkischer Männer der zweiten Generation, vergleichsweise zu den Männern der ersten Generation, einen vielfältigeren und individuelleren Charakter angenommen hat. Inwiefern sich die emotionalen Beziehungen zwischen den Generationen auf die Partnerwahl auswirken, wird im nachstehenden Abschnitt untersucht.

3.2.3. Partnerwahl und traditionelle Eheschließung

Berücksichtigt man das türkische Geschlechterrollenverständnis leuchtet ein, wieso den Männern der zweiten Generation mit islamischem Hintergrund vor der Eheschließung vielmehr Autonomie im Umgang mit ihrer freien Zeit eingeräumt wird. Folglich bietet sich ihnen auch häufiger die Möglichkeit mit dem anderen Geschlecht in Kontakt zu kommen (vgl. Aktaş, 2000:162ff.). Das Ausleben ihrer sexuellen Bedürfnisse ist ihnen stillschwei-

gend gestattet, da es nach Meinung der Elterngeneration ihre Zukunftsperspektiven und die Ehre der Familie nicht gefährdet (vgl. ebd.). Um ihren sexuellen Instinkten nachkommen und dem „sexuellen Leistungs- und Profilierungsdruck“ standhalten zu können, gehen sie während ihrer Adoleszenzphase voreheliche Beziehungen mit jungen nicht-türkischen Frauen ein (ebd.). Derartige Beziehungen mit meist deutschen Frauen werden als unproblematischer empfunden, da diese im Vergleich zu den Frauen türkischer Herkunft nicht durch traditionelle Erziehungsmaßnahmen eingeschränkt werden. Auf diese Weise können sie ihre Männlichkeit unter Beweis stellen und sexuelle Erfahrungen für die Ehe sammeln (vgl. ebd.).

Trotz der gelebten sexuellen Freizügigkeit sind für junge türkische Männer der zweiten Generation Eheschließung, Familiengründung und Kinderwunsch feste Bestandteile zukünftiger Lebensplanung. Jedoch liegt das von ihnen angestrebte Heiratsalter bei 25/26 Jahren und ist somit deutlich höher als das junger türkischer Frauen, das 20-22 Jahre beträgt (vgl. Aktaş, 2000:162ff.). Die Erwartungshaltung junger Türken der zweiten Generation und die Vorstellung geschlechtsspezifischer Aufgaben- und Rollenverteilung unterliegt jedoch einem Wandel: Der Wunsch nach einer gebildeten, berufstätigen, attraktiven Partnerin äußert sich immer mehr. Im Hinblick auf die modernen, konsumorientierten Lebensumstände in Deutschland soll die Berufstätigkeit der Frau v.a. den Mann als Alleinversorger entlasten (vgl. Aktaş, 2000:162ff.). Das Bild der gehorsamen, unterwürfigen Hausfrau wird durch ein moderneres Frauenbild ersetzt. Die Männer der zweiten Generation wünschen sich eine auf „emotionaler“ als auch auf „interaktiver Ebene“ entscheidungsfähige und offene Partnerin (ebd.). Das wichtigste Kriterium für das Eheversprechen ist für den türkischen Mann der zweiten Generation trotzdem immer noch die Jungfräulichkeit der Frau (vgl. Kelek, 2002:181). Diese führt dazu, dass sich die Auswahl der geeigneten Lebenspartnerin auf die türkische Community, in der Tat oft auf den Verwandtschafts- und Freundeskreis der Eltern beschränkt.

Die Wünsche der jungen Männer bezüglich der Partnerwahl sind allerdings, angesichts der traditionellen Vorstellungen der Eltern, nicht so einfach realisierbar und können einen Interessenkonflikt zwischen den Generationen auslösen (vgl. Atabay, 1998:42ff.). Denn nicht nur türkische Frauen, sondern auch türkische Männer der zweiten Generation sind stark von Zwangsheiraten und arrangierten Ehen betroffen (vgl. Toprak, 2005). Grundsätzlich kommt dem Ehebund und auch dem elterlichen Einfluss auf die Wahl des Ehepartners in religiös-traditionell orientierten Familien immer noch eine zentrale Bedeutung zu (vgl.

Atabay, 1998:42ff.). Türkische Eltern der ersten Generation wollen ihre Söhne möglichst früh verheiratet, damit sie lernen, Verantwortung gegenüber einer eigenen Familie zu übernehmen. Eine frühe Heirat soll zudem die jungen Männer von der "Straße" holen und verhindern, dass sie auf die "schiefe Bahn" geraten (vgl. Atabay, 1998:42ff.). Prinzipiell wünscht sich die Elterngeneration eine ehrenhafte, anständige und fürsorgliche junge türkische Schwiegertochter aus gutem Elternhaus mit gleichem religiösem und kulturellem Hintergrund. Die Eigenschaften und Ansichten der jungen Braut spielen deshalb eine zentrale Rolle, da sie nach türkischer Tradition als neues Familienmitglied in die eigene Großfamilie integriert wird (vgl. ebd.). Die hier geborenen türkischen Mädchen mit Migrationshintergrund gelten oftmals als "verdeutsch", da angenommen wird, dass sie von der türkisch-islamischen Lebensart abweichen und sich an deutschen Werten und Normen orientieren (vgl. ebd.). Aus diesem Grund werden nicht selten türkische Mädchen aus Verwandtschafts- und Bekanntschaftskreisen der Heimatregion nach Deutschland "importiert". Unverhofft können diese „transnationalen Ehen“ (Straßburger, 2002) auch während des Sommerurlaubs in der Türkei zustande kommen. Derartige Zwangsverheiratungen finden in bestimmten Kreisen auch heutzutage noch statt, jedoch sind diese von den sonst üblichen arrangierten Eheschließungen zu unterscheiden. Hier dienen die Eltern vorwiegend zur Kontaktaufnahme, woraufhin die Bräutigamfamilie die Brautfamilie besucht. Das offizielle Versprechen wird jedoch erst nach Zustimmung beider Beteiligten gegeben (vgl. Toprak, 2002:153ff.). Die enge Mutter-Sohn-Beziehung spielt bei dem Prozess der Partnerwahl eine entscheidende Rolle: „Die Mutter verkörpert sein Gewissen, ist quasi sein Über-Ich.“ (Atabay, 1998:48). Insbesondere die Vorstellungen und Wünsche der Mutter stellen Kriterien bei der Partnerwahl dar und sollten berücksichtigt werden, wenn ein Bruch mit der Familie vermieden werden soll (vgl. Aktaş, 2000:169). Mit Hilfe von heimlichen Entführungen, welche mit der Geliebten vereinbart wurden, ist es jungen türkischen Männern bisweilen gelungen, mit den Traditionen zu brechen (vgl. Spohn, 2002:108). Die Wahrscheinlichkeit „interethnischer Ehen“ (Straßburger, 2002), v.a. mit deutschen Frauen, ist allerdings aufgrund der religiösen und kulturellen Unterschiede gering, angesichts der Statistiken aber auch realisierbar.¹⁴

Folglich kann festgehalten werden, dass die Wahl der Ehepartnerin für türkische Männer der zweiten Generation in Deutschland immer einem Balanceakt zwischen Selbstbestim-

¹⁴ Ermittlungen über Eheschließungen wurden 1998 im Raum Köln vorgenommen. Es handelt sich allerdings um einen Annäherungswert, da die Eheschließungen statistisch nur sehr schwer erfassbar sind: 14,7% deutsch-türkische Ehen, 33,9% türkische Eheschließungen mit Migrantinnen anderer Herkunft. (vgl. Aydın, 2003:232ff.).

mung und traditioneller Familienorientierung gleicht. Türkische Männer der zweiten Generation stehen jedoch im Vergleich zu den Frauen nicht so stark unter Druck, sich in relativ jungen Jahren verheiraten zu müssen. Von Seiten der Eltern wird ihnen mehr Zeit gewährt, sich in Schule und Beruf zu verwirklichen (Heßler, 1991:113). Die schulische Situation sowie der berufliche Werdegang der türkischen Männer sollen im folgenden Abschnitt näher untersucht werden.

3.3. Junge türkische Männer in der deutschen Gesellschaft

3.3.1. Werdegang und berufliche Realitäten

Die Institution Schule sowie der Übergang in die Arbeitswelt bilden wichtige Sozialisationsbereiche für junge türkische Männer der zweiten Generation. Durch den Alltag in der Schule wird ihnen der Zugang zur Mehrheitsgesellschaft schon früh ermöglicht, wo sie mit den hiesigen Umgangsformen und der deutschen Lebensweise in Kontakt treten. Zudem kann eine erfolgreiche schulische und berufliche Laufbahn den Eingliederungsprozess in die deutsche Gesellschaft nachhaltig fördern (vgl. Şen, 1994).

In Anbetracht der Statistiken ist eine Diskrepanz im Hinblick auf das Bildungsniveau und die beruflichen Qualifikationen türkischer Männer der zweiten Generation im Vergleich zu der Vätergeneration zu vermerken (vgl. Goldberg/Sauer, 2003:47). Sogar innerhalb der Zweiten Generation, welche eine große Altersspanne umfasst, lassen sich Differenzen bezüglich der schulischen Leistungen konstatieren. Diese ungleichen schulischen Leistungen sind auf das Einreisealter türkischer Jugendlicher mit Migrationshintergrund zurückzuführen, das einen wesentlichen Einfluss auf die schulische Laufbahn ausübte (vgl. Esser, 1990). Den statistischen Untersuchungen des Zentrums für Türkeistudien zufolge, das die Art der Schulabschlüsse türkischer Jugendlicher mit Migrationshintergrund nach Alter und Geschlecht ermittelte, lassen sich folgende Ergebnisse bestätigen: Die Art der Schulabschlüsse bei der Gruppe der 18-29 jährigen männlichen Türken unterscheidet sich stark von den Abschlüssen der 30-44 jährigen Männer der zweiten Generation. Während bei den älteren Jahrgängen fast die Hälfte mit der Hauptschule abschließt (44%), und nur 13% eine Hochschulreife erhielten, lassen sich bei den 18-29 Jährigen erheblich bessere Leistungen erkennen (Hauptschulabschluss 24,6%, Abitur 31,6%) (vgl. Goldberg/Sauer, 2003:47).

Schulabschlüsse						
Alter	Geschlecht	Grund- schule	Haupt- schule	Real- schule	Fachschu- le/-abitur	Abitur
18-29 Jahre	Männlich	3,5	24,6	21,1	19,3	31,6
	Weiblich	13,2	26,5	16,9	21,2	22,2
30-44 Jahre	Männlich	12,0	44,0	10,6	20,4	13,0
	Weiblich	33,9	30,7	8,3	15,1	11,9
45-59 Jahre	Männlich	47,1	18,6	3,9	19,6	10,8
	Weiblich	71,4	11,1	4,8	4,8	7,9
60 Jahre und älter	Männlich	77,8	4,4	2,2	6,7	8,9
	Weiblich	81,8	-	9,1	9,1	-
Gesamt		27,8	28,0	11,1	17,3	15,9

*Abb. 1: Schulbildung nach Alter und Geschlecht (Zeilenprozent).
(Goldberg/Sauer, 2003:47).*

Trotz der signifikanten Leistungssteigerungen der hier geborenen Migrantenkinder schneiden die türkischen Jungen im Vergleich zu den deutschen Gleichaltrigen immer noch verhältnismäßig schlecht ab (vgl. Polat, 1998:16). Fehlt die vorschulische Erziehung, d.h. der Besuch eines deutschen Kindergartens oder sonstige familienergänzende Betreuung, wird den Heranwachsenden türkischer Herkunft der Eingliederungsprozess in das deutsche Gesellschaftssystem erschwert (vgl. Demir/Sönmez, 1999:49). Als weitere ausschlaggebende Faktoren für die ausbleibenden Schulerfolge türkischer Jungen werden Sprachdefizite und die Wohnverhältnisse in sozial benachteiligten Stadtvierteln mit hohem Ausländeranteil angegeben. Auch die Zweifel türkischer Eltern gegenüber öffentlichen Erziehungseinrichtungen sowie die mangelnde Unterstützung von Seiten der Eltern werden für schlechte Schulabschlüsse verantwortlich gemacht (vgl. Gomolla, 2000:64ff.). Die „starken Selektionstendenzen“ bezüglich der Übergänge auf weiterbildende Schulen sowie die Segregation türkischer Schüler durch „national-homogene“ Vorbereitungsklassen bildeten jedoch vielmehr entscheidende Ursachen für Chancenungleichheit im Bildungsbereich (Unger, 2000:97ff.). Weitere Gründe für die ungleiche Bildungsbeteiligung waren die starren „Organisationsstrukturen“ der Schule, das Fehlen interkultureller Erziehungsprogramme sowie unzureichende Fördermaßnahmen der Potentiale türkischer Jugendlicher (Gomolla, 2000:49ff.).

Dem ungeachtet weisen männliche Mitbürger der zweiten Generation hohe Ausbildungsmotivationen auf und messen ihrer beruflichen Laufbahn einen hohen Stellenwert bei (vgl. Unger, 2000:100ff.). Dennoch intendieren nur 54% der jungen Männer, im Vergleich zu 60% der Mädchen, eine Berufsausbildung zu absolvieren. Bei 29% der männlichen Türken steht die sofortige Arbeitssuche im Vordergrund, um möglichst schnell Geld verdienen und

die Familie unterstützen zu können (vgl. ebd.). Daher verzichteten viele auf klassische Ausbildungswege innerhalb des deutschen Gesellschaftssystems und ergreifen „berufliche Alternativen im Rahmen familiär-verwandtschaftlicher Beschäftigungsformen“ (ebd.). Derartige Ausweichmöglichkeiten sind aber auch auf die benachteiligte Stellung gegenüber deutschen Gleichaltrigen auf dem Ausbildungsstellenmarkt zurückzuführen. Angesichts der allgemein unbeständigen Lage auf dem deutschen Ausbildungsmarkt wird deutschen Schulabgängern im Vergleich zu türkischen Mitbürgern eine Lehrstelle wesentlich leichter zugänglich gemacht. Kulturelle und ethnische Aspekte sind entscheidende Kriterien bei diesen Auswahlprozessen (vgl. Attia/Aziz/Marburger/Menge, 2000:72).

Die beruflichen Orientierungen türkischer Männer der zweiten Generation umfassen generell ein vielseitigeres und breiteres Berufsfeld. Dies begründet sich einerseits durch den elterlichen Einfluss auf die Bildungsmotivationen der Söhne der zweiten Generation. Andererseits wirkte das Negativbeispiel der Elterngeneration hinsichtlich der schweren Arbeitsbedingungen abschreckend auf die zweite Generation (vgl. Azizfendioglu, 2000:95). Dennoch orientiert sich die Berufswahl nicht nur an bereits bekannten Berufsfeldern innerhalb des eigenen Kulturkreises, sondern ist auch von geschlechtstypischen Merkmalen geprägt (vgl. Azizfendioglu, 2000:95). Tendenziell streben männliche türkischstämmige Jugendliche Ausbildungsberufe wie Metallbauer, Kfz-Mechaniker, Elektroinstallateur, Gas- und Wasserinstallateur, Maler, Lackierer, Radio- und Fernsehtechniker etc. an (vgl. Azizfendioglu, 2000:95). Statistiken sind zu entnehmen, dass sich die berufliche Stellung türkischer Männer der zweiten Generation im Wesentlichen von der Arbeitssituation ihrer Väter unterscheidet und ein sozioökonomischer Fortschritt zu erkennen ist (vgl. ebd.:93). Trotzdem lässt sich immer noch ein ungleiches Verhältnis zur Aufnahmegesellschaft hinsichtlich der Arbeitsplatzverteilung verzeichnen. Obwohl sich deutliche Unterschiede zwischen erster und zweiter Generation herauskristallisieren, sind immer noch viele Männer der Nachfolgegeneration in der Industrie und im produzierenden Gewerbe beschäftigt (vgl. Polat, 1998:20ff.). Marginale Aufstiegsmöglichkeiten, eine unsichere berufliche Situation durch Tätigkeiten in wirtschaftlich instabilen Branchen, eine daraus resultierende Arbeitslosigkeit und ein Leben am Existenzminimum sowie Diskriminierung am Arbeitsplatz waren alles entscheidende Faktoren, welche türkische Männer der zweiten Generation in die Selbständigkeit trieben (vgl. Polat, 1998:20ff.). Seit Anfang der 80er Jahre lässt sich bis in die heutige Zeit ein rapider Anstieg türkischer Selbständiger verzeichnen. Während die Selbständigenzahl 1985 bei 22.000 lag, war sie im Jahr 2000 bereits auf 59.500 angestiegen. Diese Zahlen lassen auf eine enorme Wachstumsrate und ei-

nen weiteren jährlichen Anstieg schließen (vgl. Şen, Bundeszentrale für politische Bildung). Der Einzelhandel bildet (1995) mit 36 % den größten Sektor türkischer Unternehmen, wovon die Lebensmittelbranche wiederum 57 % ausmacht (vgl. Avantario, 2001:102). Während die Elterngeneration zu Beginn der Migrationsgeschichte eine „Nischenökonomie“ betrieb, um ihre Landsleute mit preiswerten heimischen Waren zu versorgen, verwandelte die zweite Generation den „Lebensmitteleinzelhandel“ in „multikulturelle Kolonialwarengeschäfte“ (ebd.). Diese bieten mittlerweile neben türkischen Spezialitäten auch internationale Köstlichkeiten an (vgl. ebd.). Dieser Anfang der neunziger Jahre einsetzende „Gründerboom“ macht sich heutzutage in mehr als 50 verschiedenen Branchen vom Kleinunternehmen bis zum Großbetrieb bemerkbar (Şen, Bundeszentrale für politische Bildung). Obst- und Gemüseläden, Handwerksbetriebe, Import- und Export-Geschäfte, Friseursalons, Reisebüros, Schmuck- und Brautmodengeschäfte, Dönerbuden, Kioske, Restaurants, Bäckereien und Metzgereien sind inzwischen feste Bestandteile der türkischen Infrastruktur (vgl. Polat, 1998:20ff.). Des Weiteren spezialisieren sich türkische Betriebe in Telekommunikations- wie Textilbereichen und produzieren selbst schon türkische Lebensmittel in Deutschland. Mit einem jährlichen Umsatzvolumen von 30 Milliarden Euro und 350.000 Beschäftigten (darunter 40% deutsche Arbeitnehmer), schaffen türkische Mitbürger nicht nur Arbeitsplätze, sondern leisten einen bedeutsamen Beitrag zur deutschen Wirtschaft (vgl. Crescenti, 2005:10). Neben Türken, Europäern und Asiaten zählen v.a. die Deutschen zur Stammkundschaft türkischer Lebensmittelläden, die nicht nur die langen Öffnungszeiten, sondern auch den freundlichen Service zu schätzen wissen (vgl. Avantario, 2001:103). Diese eigens initiierte Entwicklung von der Lohnabhängigkeit in die Unabhängigkeit und der damit verbundene soziale und ökonomische Aufstieg bezeugt einerseits die „wirtschaftliche Dynamik“ dieser ethnischen Gruppe (Şen, Bundeszentrale für politische Bildung). Andererseits ist dies ebenso ein Zeichen dafür, dass die Männer der zweiten Generation die Rückkehrintentionen ihrer Eltern schon lange verworfen haben. Sie haben ihren Lebensmittelpunkt in Deutschland und wollen hier ihre Zukunftsvorstellungen realisieren (vgl. Avantario, 2001:104). „Diese Entwicklung lässt sich als ein positiver Beitrag hin zu einer Integration in die deutsche Gesellschaft verstehen.“ (Polat, 1998:22). Neben unzähligen selbstständigen Männern türkischer Herkunft ist die Präsenz der zweiten Generation auch in akademischen Bereichen unübersehbar, was davon zeugt, dass sie auch die Bildungswünsche ihrer Eltern realisiert haben. Viele türkische Intellektuelle behaupten sich in verschiedenen Berufszweigen innerhalb der deutschen Gesellschaft. Neben Schriftstellern, Journalisten, Schauspielern und freiberuflichen Künstlern sind sie ebenso als So-

zialarbeiter, Ingenieure, Lehrer und Ärzte mehrheitlich vertreten. Diese Präsenz lässt auf enorme Eigenleistung und hohe Bildungsmotivationen türkischer Männer mit Migrationshintergrund schließen (vgl. Azizfendioglu, 2000:18).

Semester	M	%	W	%	Gesamt
WS 80/81	5.731	87,6%	811	12,4%	6.542
WS 85/86	7.512	81,5%	1.703	18,5%	9.215
WS 90/91	9.350	72,1%	3.612	27,9%	12.962
WS 95/96	13.498	65,4%	7.133	34,6%	20.631
WS 96/97	14.125	64,6%	7.731	35,4%	21.856
					Bildungsinl. 15.422 (71%)

Abb. 2: Verteilung der türkischen Studierenden (Bildungsin- und Bildungsausländer) nach Geschlecht. (Statistisches Bundesamt, Wiesbaden Juli 1998. In: Karakaşoğlu-Aydın, 2000:105).

Wie die Tabelle zeigt, hat sich der Anteil männlicher Studierender türkischer Herkunft an deutschen Universitäten in den Jahren 1980 bis 1996 mehr als verdoppelt. Während im Wintersemester 1980/81 nur 5.731 Männer türkischer Herkunft eingeschrieben waren, ist die Zahl der männlichen Studierenden der zweiten Generation im WS 96/97 bereits auf 14.125 angestiegen (vgl. Karakaşoğlu-Aydın, 2000:105). Mehr als die Hälfte der immatrikulierten Männer gehörte der Gruppe der Bildungsinländer an; d.h. junge Männer der zweiten Generation, welche ihre Hochschulzugangsberechtigung an deutschen Schulen erworben haben (vgl. Karakaşoğlu-Aydın, 2000:105).

Fächergruppen	insg.	M	%	W	%
Sprach-/Kulturwissenschaften	1.692	487	5	1.205	21
Sport	75	63	1	2	-
Rechts-, Wirtschafts-, Sozialwissenschaften	5.831	3.248	34	2.583	45
Mathematik, Naturwissenschaften	1.704	1.186	12	518	9
Humanmedizin	1.246	579	6	667	12
Veterinärmedizin	3	1	-	2	-
Agrar-, Forst-, Ernährungswissenschaften	39	12	-	26	-
Ingenieurwissenschaften	4.851	3.988	41	663	11
Kunst, Kunstwissenschaften	181	85	1	98	2
Insgesamt	15.422	9.650	100	5.772	100

Abb. 3: Männliche und weibliche Bildungsinländer türkischer Herkunft nach Fächergruppen im Wintersemester 96/97. (Statistisches Bundesamt, Wiesbaden Juli 1998. In: Karakaşoğlu-Aydın, 2000:105).

Bei männlichen Studierenden türkischer Herkunft kann eine „spezifische Fächergruppenpräferenz“ beobachtet werden (Karakaşoğlu-Aydın, 2000:105ff.). Die Studienfachwahl orientiert sich überwiegend an klassischen Studiengängen der Männerdomäne wie Ingenieurwissenschaften (41%), Rechts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (34%) sowie Mathematik und Naturwissenschaften (12%) (vgl. Karakaşoğlu-Aydın, 2000:105ff.). Diese Zahlen lassen eine tendenzielle Verbesserung der Bildungssituation türkischer Männer mit Migrationshintergrund erkennen und zeigen überdies ihre persönlichen Motivationen, sich in die Mehrheitsgesellschaft einzugliedern sowie ihren Eigenwillen, sich eine Existenz in Deutschland aufzubauen. Diese Errungenschaften, wie Selbstverwirklichung durch Studium oder Selbständigkeit, sind Ergebnisse einer positiven, individuellen Lebensgestaltung und lassen auf ein Wohlbefinden innerhalb der deutschen Gesellschaft schließen. Das Wohlbefinden türkischstämmiger Männer der zweiten Generation wird jedoch in der deutschen Migrationsforschung oftmals in Frage gestellt, worauf im nächsten Abschnitt näher eingegangen werden soll.

3.3.2. Das Leben türkischstämmiger Männer zwischen zwei Kulturen

Unter Zuhilfenahme persönlicher Gespräche und Kontakte mit der in der vorliegenden Arbeit behandelten Zielgruppe, soll der kongruenten und verallgemeinernden Betrachtungsweise wissenschaftlicher Studien bezüglich der Persönlichkeitsentwicklung türkischer Männer der zweiten Generation entgegengewirkt werden. Ein Trend, der junge türkische

Männer der zweiten Generation als vermeintlich homogene Gruppe klassifiziert, welche im Widerspruch zwischen traditioneller Familienorientierung und den Ansprüchen der modernisierten Majoritätsgesellschaft leben, lässt sich durchgängig verzeichnen (vgl. Polat, 2000:12ff.). Die Lebenswirklichkeiten der Mitbürger türkischer Herkunft werden kategorisch als problembehaftet und zwiespältig bewertet. Laut *Nieke* (1991) befinden sie sich unweigerlich in einem Identitätskonflikt aufgrund divergierender Wert- und Normsysteme der Herkunftskultur ihrer Eltern und der deutschen Dominanzkultur (vgl. Polat, 2000:14). Nach *Erikson* (1973) ist das Leben zwischen zwei Kulturen, und die daraus resultierenden Identitätsprobleme, sogar ein ursächlicher Faktor für psychosomatische Störungen und Krankheiten (vgl. Polat, 2000:14). Eine weitere Vertreterin des theoretischen Ansatzes der *Kulturdifferenzhypothese* ist *Boos-Nünning* (1983). Die Autorin veranschaulicht die Sozialisierungsprozesse junger Türken der zweiten Generation anhand des Modells der *bikulturellen Identität*, welche sie als Idealzustand hinsichtlich der Identitätsentwicklung dieser Gruppe bezeichnet. Sie beschränkt sich jedoch neben der Widersprüchlichkeit der beiden Kultursysteme hauptsächlich auf den Aspekt des Einreisealters des Kindes, dem sie eine entscheidende Bedeutung beimisst. Demzufolge ist es genau die zweite Generation, welche mit Orientierungsproblemen und Identitätskrisen zu kämpfen hat (vgl. Unger, 2000:42ff.). Auch *Knörzer* (1981,1982) schließt sich bei seinen Untersuchungen der Kulturkonflikttheorie an und bezeichnet das „Hin- und Hergerissensein“ zwischen zwei Kulturen als doppelte Belastung (vgl. Polat, 2000:12ff.). Die Heranwachsenden müssen stets versuchen, den Erwartungshaltungen beider Fronten gerecht zu werden und somit ein hohes Maß an Anpassungsleistung erbringen (vgl. Unger, 2000:43; Polat, 2000:12ff.). Neben Identitätsdiffusionen und Verhaltensstörungen wäre laut *Heitmeyer et al.* (1997) sogar eine Tendenz zu „islamisch-fundamentalistischen Orientierungen“ und Kriminalität bei der Mehrzahl junger türkischer Männer der zweiten Generation zu erkennen. Jenes Verhalten stelle eine Bedrohung für die deutsche Gesellschaft dar (Polat, 2000:11).

Derartige theoretische Ansätze innerhalb der deutschen Migrationsforschung beschreiben türkische Mitbürger mit Migrationshintergrund stets als Opfer ihrer Umstände, wobei diese Anschauungen zumeist auf stereotypischen Zuschreibungen beruhen. Modelle und Theorien erweisen sich jedoch als unzureichend, wenn es um die persönliche und soziale Befindlichkeit dieser Gruppe geht. Das Augenmerk muss vielmehr auf die vielfältigen und individuellen Lebenswirklichkeiten türkischstämmiger Männer der zweiten Generation in Deutschland gerichtet werden. Die zweite Generation muss als heterogene Gruppe anerkannt werden. Den Selbsteinschätzungen und Selbstwahrnehmungen ihrer eigenen Lebens-

realität kommt diesbezüglich eine wesentliche Bedeutung zu. *Hoffmann* (1990) kritisiert die Kulturkonflikttheorie insofern, da sich jene Ansichten meist nur auf die voneinander abweichenden Kultursysteme und die daraus entstehenden Schwierigkeiten bei der Persönlichkeitsentwicklung beziehen (vgl. Unger, 2000:44). Der Großteil der hier lebenden Männer der zweiten Generation empfindet allerdings das Leben zwischen zwei Kulturen nicht als Belastung, sondern vielmehr als Bereicherung. Das Image der jungen Türken in Deutschland erfährt einen gründlichen Wandel, während das Bild, dass sie "zwischen zwei Stühlen sitzen" als klischeehaft wahrgenommen wird. Sie gelten in Deutschland nicht mehr nur als Problemkinder, die unter ihrer Migrationssituation und daraus resultierenden Integrationsschwierigkeiten leiden. Die türkischstämmigen Männer der zweiten Generation behaupten sich immer häufiger als selbstbewusste Gestalter ihres eigenen Lebens und schaffen es Tradition und Moderne erfolgreich miteinander zu verbinden. (vgl. Uslucan, 2005:230ff.). Auch *Polat* (2000) wirkt der kategorischen Betrachtung der Identitätsfindung türkischer Männer mit Migrationshintergrund kritisch entgegen. Er betont, dass diese multikulturelle Lebensart und der Kontakt mit zwei verschiedenartigen Kulturen die Kreativität und Flexibilität dieser Gruppe fördert (vgl. Polat, 2000:20). In seiner Untersuchung schenkt er der Entfaltung einer bikulturellen Identität besondere Aufmerksamkeit. *Unger* (2000) jedoch tritt dem Begriff *Bikulturalität* mit Zweifeln gegenüber, da man die persönliche Identität eines Menschen nicht auf zwei bestimmte Kulturen reduzieren dürfte. *Schmidtke* (1993) zufolge entwickelt sich

„die Identität eines Individuums [...] in der Interaktion als etwas neues, qualitativ anderes, das nicht (grundsätzlich) auf die Verschiedenheiten der Kulturen zurückzuführen ist. Bei der Beschreibung *bikultureller Identität* als Antwort auf ein Leben ‚zwischen zwei Kulturen‘ werden kulturelle Systeme in erster Linie als starr abgegrenzte Systeme dargestellt: ‚Kultur des Herkunftslandes‘ und ‚Kultur des Aufnahmelandes‘, mit jeweils spezifischen ‚homogenen‘ Norm- und Wertsystemen.“ (Unger, 2000:45).

Diese Ansicht über den dynamischen Charakter von Kultur wird auch von *Çem Özdemir*, einem türkischstämmigen Bundestagsabgeordneten von Bündnis 90/ Grüne, geteilt:

„Kulturen sind immer etwas Dynamisches, sind Veränderungen ausgesetzt, und das ist ja etwas, was Kulturen am Leben erhält, dass sie fremde Einflüsse in sich aufsaugen und sich dabei selber verändern.“ (Özdemir, 2006).

Auch *Kaya* (2001) betont in seiner Studie die Dynamik beim Prozess der Identitätsbildung. Sein Interesse liegt darin, Generalisierungen bezüglich einer hoffnungslosen und problematischen Identität junger türkischer Männer der zweiten Generation entgegenzuwirken. Er möchte vielmehr ein alternatives Bild dieser Gruppe zeichnen, welche stolz auf ihre kosmopolitische und multikulturelle Identität ist (vgl. Kaya, 2001:16,144). Aufgrund der

unterschiedlich komplexen Lebenswirklichkeiten und persönlichen Sozialisationserfahrungen kann man den türkischstämmigen Männern der zweiten Generation keineswegs kategorisch nur eine türkische oder nur eine bikulturelle Identität zuschreiben. Den Untersuchungen *Kayas* zufolge bezeichnen die Befragten ihren Musikgeschmack, ihre Freundschaften sowie Lebensstile als multikulturell und suchen stets nach kulturellen Alternativen (vgl. Kaya, 2001:144ff.). Demzufolge lässt sich feststellen, dass die zweite Generation wahrhaftig dazu tendiert ihre eigene Persönlichkeit und Kultur zu entfalten. Sie nehmen vielmehr eine Selbstkonstruktion und Individualisierung ihrer Identität vor, welche folglich von einer gewöhnlichen Identitätsentwicklung innerhalb der Dominanz- bzw. Minderheitenkultur abweicht (vgl. Polat, 2000:20). In diesem Fall kann man deshalb weder von Assimilation (Angleichung an die dominante Kultur) noch von Segmentation (Rückzug in die Herkunftskultur) sprechen. Mitbürger türkischer Herkunft bewahren sich bewusst wertvolle Elemente der türkischen Kultur und bilden neue Identitäts- und Lebensformen, indem sie auf ihre kulturellen Wurzeln zurückgreifen (vgl. Kaya, 2001:156). Sie sind stolz, es geschafft zu haben sich in die deutsche Gesellschaft zu integrieren ohne dabei ihre türkische Herkunft zu verleugnen (vgl. ebd.). Viel Kraft und Selbstbewusstsein schöpfen sie aus ihren kulturellen Ressourcen: Obwohl die zweite Generation generell keine Rückkehrintentionen hegt, zeigt sie eine starke Heimatverbundenheit mit der Türkei und großes Gefallen an türkischer Pop-, Arabesk- und Folkloremusik, was ihnen Rückhalt und Kraft schenkt (vgl. Kaya, 2001:154ff.).

Dieser Prozess der Selbstkonstruktion und Individualisierung von Identität erfordert ein erhebliches Maß an Eigenleistung, das der zweiten Generation trotz der Bildungsferne ihrer Eltern, ihres sozioökonomischen Status und der Diskriminierungserfahrungen von Seiten der deutschen Gesellschaft hoch angerechnet werden muss. Sie eignen sich Konfliktbewältigungsstrategien und u.a. Fähigkeiten wie Beobachtungsgabe, Flexibilität, Aufgeschlossenheit, Toleranz, zwischenmenschliches Verständnis und das Hineinversetzen in andere Rollen an (vgl. Unger, 2000:104ff.). Auf diese Weise ist es ihnen gelungen, Aspekte und Vorstellungen beider Kulturen zu vereinen und sich ihre eigene Lebensrealität zu kreieren (vgl. Polat, 2000:20). Abschließend kann festgehalten werden, dass junge *Deutsch-Türken* sich selbstbewusst ihren Platz in beiden Gesellschaften geschaffen haben, von ihrem kulturellen Reichtum profitieren und ihr ganz persönliches Lebensgefühl leben. Anschließend soll ein persönlicher Einblick in die Lebenswirklichkeiten einiger befragter Männer der zweiten Generation Aufschluss über die Einstellungen und Lebenssituationen dieser Gruppe geben.

3.3.3. Selbsteinschätzung der eigenen Lebenswirklichkeit

Wie schon im Vorwort erwähnt, wurden vor und während dieser Arbeit konkrete Gespräche und Befragungen bezüglich der Lebenssituationen türkischstämmiger Männer der zweiten Generation durchgeführt. Die Begegnungen und Kontakte mit dieser Zielgruppe gaben jenseits der Informationen aus der Literaturlandschaft reichlich Aufschluss über die gegenwärtigen Selbsteinschätzungen der eigenen Lebenswirklichkeiten dieser Männer. Selbstverständlich können diese Erfahrungswerte nicht pauschalisiert werden, sie sollen dennoch einen persönlichen Einblick in die unendlichen Facetten der Lebenswelten dieser Männer gewähren. Es wurden gezielt Aussagen zu den einzelnen in dieser Arbeit behandelten Lebensbereichen getroffen.

Aus den Angaben eines Interviewten geht hervor, dass sich die Bildungsaspirationen seiner Eltern negativ auf die eigene Lebensgestaltung auswirkten. „Mein großer Traum war es, Pilot für Kampfflugzeuge zu werden. Ich hätte die Möglichkeit gehabt, diesen Traum bei der deutschen Bundeswehr zu verwirklichen, meine Eltern jedoch waren damit nicht einverstanden.“ (*Cengiz*, 24). Diese Reaktion kann einerseits auf ein stark ausgeprägtes Nationalbewusstsein der Eltern zurückgeführt werden. Andererseits wird die Entscheidung durch den elterlichen Wunsch, dass ihr Sohn eine akademische Laufbahn einschlägt, begründet. Solche Bildungswünsche werden auch von *Koray*, 33 Jahre, Angehöriger der zweiten Generation vertreten. Er wünscht sich sehr, dass seine vierjährige Tochter einmal studieren wird. Des Weiteren äußert er sich zu seiner Rolle als *abi*, als ältester Sohn und Bruder, innerhalb seiner Familie. Er bestätigt die Tatsache, dass man als *abi* keine Kindheit hat. „Ich habe schon mit zehn Jahren angefangen zu arbeiten, um meinen Vater als Alleinverdiener finanziell unter die Arme zu greifen, da er es ohne meine Hilfe nicht geschafft hätte neun Leute zu ernähren.“ (*Koray*, 33). Aus Gesprächen mit dem 27 jährigen *Selim* über den Islam ließ sich entnehmen, dass er einen direkten Bezug zu Gott entwickelt hat, die Inhalte des Korans kennt und eine tiefe innere Gläubigkeit in sich trägt. „Ich liebe meine Religion und danke dem lieben Gott für alles, was er uns schenkt. Mein Alltag erlaubt es mir zwar nicht fünfmal zu beten, aber das wichtigste ist ein reines Herz zu haben und ein guter Mensch zu sein.“ (*Selim*, 27). Als wir auf das Thema Heimaturlaube stießen, erzählten alle Befragten mit großer Begeisterung von ihren Erinnerungen und Erfahrungen während dieser Zeit. *Cengiz* erinnert sich immer wieder gerne an die abenteuerreichen mehrtägigen Fahrten in die Türkei. „Wir hatten einen roten Transit, in dem wir alle zusammen voll gepackt bis oben hin die lange Reise antraten. Wir haben immer wieder in

verschiedenen Ländern Pause gemacht und meine Mutter hat für uns Tee gekocht und Essen gemacht. Ich kann mich noch genau an diesen kleinen roten Koffer voll mit türkischen Musikkassetten erinnern, welche wir die ganze Fahrt lang hörten.“ (*Cengiz*, 24). *Bariş* wiederum bestätigt die Aussage, dass türkische Männer der zweiten Generation besonders während ihrer Jugendphase immer wieder zwischen zwei unterschiedlichen Lebenswelten wechseln müssten. „Zu Hause galt ich immer als Deutscher. Meine Eltern waren der Meinung, ich hätte schon zu viele deutsche Eigenschaften angenommen. Wenn ich raus ging, wurde ich dagegen immer als Türke angesehen. Das war nicht immer leicht für mich.“ (*Bariş*, 29). In Bezug auf das Phänomen *Code-Switching*, das von *Kaya* (2001:147) behandelt wurde, kann auch *Cengiz* ähnliches berichten. Jene Missverständnisse zwischen den Generationen lassen sich auf die unterschiedlichen Sozialisationsprozesse der ersten und zweiten Generation zurückführen. „Da ich mit der deutschen Sprache sehr vertraut bin, denke ich auch überwiegend auf Deutsch. Zu Hause jedoch sprechen wir nur türkisch. Trotzdem kam es oft zu Verständigungsproblemen mit meinen Eltern, da sie meine Gedanken und Einstellungen nicht verstehen und nachvollziehen konnten.“ (*Cengiz*, 24).

Die verlängerte Adoleszenzphase, welche die Männer der zweiten Generation durch das Leben in Deutschland erfahren haben, wird aus Sicht der Befragten als wichtige Entwicklung bezeichnet und unterscheidet sich nicht sehr von den Erfahrungen deutscher Gleichaltriger. „Ich habe schon so viel erlebt und gesehen. Habe vieles durchgemacht und ausprobiert. Habe sehr viele Leute und auch Frauen kennen gelernt. Diese Zeit hat viel Spaß gebracht.“ (*Selim*, 27). Auf die Frage wie sich der türkische Mann der zweiten Generation seine ideale Lebenspartnerin vorstellt antwortete *Cengiz*, der noch nicht verheiratet ist, folgendermaßen: „Ich wünsche mir eine attraktive, eigenständige, verantwortungsvolle und starke Frau, die immer zu mir und meiner Familie steht und mich und unsere Kinder schützen und versorgen kann. Sie sollte ein anständiges und ehrenhaftes Leben führen und mir gegenüber loyal sein.“ (*Cengiz*, 24). *Koray* hat auf traditionellem Wege seine jetzige Lebenspartnerin gefunden. Seine Eltern haben ihn mit einer Frau aus dem Freundeskreis bekannt gemacht und seine Heirat nach türkischen Traditionen arrangiert. Heute ist er glücklich verheiratet, lebt mit seiner Frau und vierjährigen Tochter zusammen und freut sich sehr auf sein zweites noch ungeborenes Kind. Er kümmert sich liebevoll um seine Tochter, bedauert allerdings, dass ihm aufgrund seiner beruflichen Situation nicht viel Zeit zur Verfügung stünde. *Koray* arbeitet wie sein Vater bei den Fordwerken Köln, übt jedoch aufgrund seiner qualifizierten Ausbildung bei Ford eine höhere Position aus. Nebenher machte er sich im Textilbereich selbstständig und hat sich mittlerweile mit seinem eigenen Markt-

geschäft erfolgreich im Kölner Raum etabliert. „Selbstständig zu sein bedeutet nur Stress, da ich mich um vieles kümmern muss. Aber mir geht es dabei nicht hauptsächlich um Geld, sondern um Erfolg. Ich will einfach nur erfolgreich sein. Mein Traum wäre es, einen Großhandel zu betreiben.“ (Koray, 33). Auf größeren Märkten in der Umgebung von Köln merkt man sofort, dass unseren türkischen Mitbürgern die Marktkultur im Blut liegt. Als Marktschreier und Händler erweisen sie sich sehr begabt und sind auch zahlreich vertreten.

Als wir auf das Leben zwischen zwei Kulturen zu sprechen kamen und ich die Problematik des Identitätskonflikts betonte, erhielt ich folgende Antworten: „Ich sitze nicht zwischen zwei Stühlen, sondern vielmehr auf einem dritten Stuhl, der es mir erlaubt das Beste aus beiden Kulturen herauszupicken. Ich glaube, dass es vielen so geht wie mir. Ich empfinde meine Lebenssituation nicht als Problematik, sondern als Bereicherung.“ (Bariş, 29). „Wir haben sozusagen unsere eigene Kultur entwickelt, die weder mit der deutschen noch mit der türkischen Kultur gleichzusetzen ist. Ich kenne und akzeptiere die Regeln und Lebensweisen der Deutschen und Türken.“ (Selim, 27). „Meine Mutter ist die beste Köchin! Ich liebe türkisches Essen und türkische Musik. Wenn ich in den Urlaub fahre, dann natürlich in die Türkei. Meine Liebe für die türkische Kultur hindert mich jedoch nicht daran, mich in Deutschland wohlfühlen und mich in die deutsche Gesellschaft zu integrieren.“ (Koray, 33).

Alle Befragten empfinden ihre Familie als Rückhalt und nicht als Hindernis, sind stolz auf ihre kulturellen Wurzeln, fühlen sich in Deutschland heimisch und haben nicht vor - zumindest nicht in absehbarer Zeit - für immer in die Türkei zurückzukehren. Aus eigenen Beobachtungen konnte ich feststellen, dass die türkischstämmigen Männer der zweiten Generation generell höfliche, freundliche und weltoffene Menschen sind, die ihren Alltag mit Witz, Charme und Lebensfreude gestalten. Sie sind selbstbewusst, ehrlich und kommunikativ und können sich in der deutschen Gesellschaft behaupten. Sie legen sehr viel Wert auf ihre Familie und ihr berufliches Weiterkommen und schaffen es die traditionellen sowie modernen Anforderungen beider Gesellschaften zu verbinden und aus dieser Symbiose eine neue Lebensform zu gestalten.

4. Lebenswirklichkeiten junger türkischer Frauen der zweiten Generation

In diesem Kapitel werden die verschiedenen Lebensbereiche der in Deutschland lebenden türkischen Frauen der zweiten Generation dargestellt. Im Blickpunkt hierbei steht vor allem die familiäre Lebenswelt der türkischen Frau, ihr soziokulturelles Umfeld und Freizeitgestaltung, ihre religiöse Bindung sowie ihre Berufs- und Bildungssituation. Über die Darstellung der einzelnen Lebensbereiche soll die Sozialisations- und Identitätsentwicklung der türkischen Frau in ihrem Leben zwischen zwei Kulturen veranschaulicht werden. Da bei türkischen Familien immer wieder eine Bindung an ihr Herkunftsland zu beobachten ist, erfolgt in diesem Kapitel zunächst ein Rückblick über die Herkunft und die Rolle der Frau in der traditionell türkischen Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund lassen sich die charakteristischen Merkmale türkischer Familien in Deutschland besser verstehen.

4.1. Familiäre Lebenswelt

4.1.1. Die Frau in der türkischen Gesellschaft

Wenn in diesem Teil der Arbeit von der Frau in der türkischen Gesellschaft gesprochen wird, sind damit grundsätzlich jene Frauen gemeint, die ursprünglich aus türkischen ländlichen Familienstrukturen stammen und einem patriarchalisch-autoritären Erziehungsstil unterlagen. Dabei geht es um die erste Generation der Frauen, die im Zuge der Anwerberpolitik ab den 60er Jahren aus der Türkei nach Deutschland übergesiedelt sind (vgl. Toprak, 2002:13). Bezugnehmend auf diese Gruppe, lässt sich das Bild der türkischen Frau in der traditionellen Gesellschaft für die vorliegende Arbeit besser veranschaulichen, da die meisten türkischen Migrantinnen der ersten Generation ursprünglich aus ländlichen Verhältnissen kommen und mit ihrer traditionellen Lebensweise und kulturellen Identität die nachfolgende Frauengeneration prägen (vgl. Müller, 1999:19ff.).

Den Frauen in der Türkei wurden erst im Jahr 1926 allgemeine Rechte durch die Regierung Atatürks formell zugesprochen (vgl. Güler, 1985:120ff.). Acht Jahre später hat man im Jahre 1934 die Gleichberechtigung von Mann und Frau durch eine Verfassungsänderung geschaffen (vgl. Müller, 1999:16). Im Zuge dessen trat auch das Frauenwahlrecht in der Türkei in Kraft (vgl. Güler, 1985:120ff.). Trotz der Regierungsreformen lebte der größte Teil der Frauen in den ländlichen Gebieten dennoch in der gleichen traditionellen Weise, wie zuvor (vgl. Toprak, 2002:20). Das lag daran, dass die verfassungsmäßigen Rechte der türkischen Frau in den ländlichen Gebieten, wie z.B. in den Gebieten Ost- und Südanato-

lien, nicht in dem Maße wahrgenommen wurden, wie in anderen Teilen des Landes (vgl. Güler, 1985:120ff.). Auch wenn den Frauen gewisse Rechte formell zugesprochen wurden, blieb den Männern die politische Betätigung und das Agieren in der Öffentlichkeit weiterhin vorbehalten (vgl. Güler, 1985:117ff.). Dementsprechend besaß die Frau in der ländlichen Gesellschaftsordnung immer noch kaum Rechte. Auch ihre Rechtslage in der Familie war in der ländlichen Gesellschaftsordnung begrenzt und ihre Pflichten wurden von ihrem Mann bestimmt (vgl. Toprak, 2002:20). Zusammenfassend kann man demnach sagen, dass die traditionell ausgerichtete Frau vom Lande einer klassischen Geschlechterrollendifferenzierung unterlag, wonach sie sich vorrangig um den Haushalt und die Kindererziehung zu kümmern hatte. Neben den Eigenschaften einer zurückhaltenden und ehrenhaften Ehefrau, die stillschweigend vorausgesetzt waren, hat man außerdem von ihr erwartet, dass sie sich auch der Arbeit auf dem Feld bzw. in der Dorfgemeinschaft widmete (vgl. Baumgartner-Karabak/Landesberger, 1980:60). Die türkische Frau vom Lande hat also, neben ihrer klassischen Rolle als Hausfrau und Mutter, auch zum wirtschaftlichen Lebenserhalt der Familie beigetragen, in dem sie die Arbeit auf dem Feld genau so verrichtete, wie ihre üblichen Hausarbeiten. Diese Umstände machen deutlich, dass das Ehebündnis in den ländlichen Gebieten (auch heute noch) einer wirtschaftlichen Unternehmung gleichkommt, von der es gilt, sie durch die Familiengemeinschaft aufrecht zu erhalten (vgl. Baumgartner-Karabak/Landesberger, 1980:41). Die Ehe kann in solchen ländlichen Regionen als wirtschaftliche Gemeinschaft gesehen werden, in der die individuellen Bedürfnisse der Frau eher im Hintergrund stehen (vgl. Nehmet, 1985:16). Akpınar bezeichnet die Ehe unter solchen Lebensumständen als eine „wirtschaftliche und sexuelle Zweckgemeinschaft“ (vgl. Akpınar, 1976:76). Dabei bedeutet das Gebären vieler Kinder, vor allem das Gebären von Jungen, eine wirtschaftliche Absicherung für die Familie (vgl. Baumgartner-Karabak/Landesberger, 1980:41). Obwohl die Frau einen erheblichen Beitrag zur gesamtwirtschaftlichen Lage der Familie leistet, steht sie in der Hierarchie dennoch eindeutig unter dem Mann (vgl. Toprak, 2002:29). Dabei verstärken die durch den Islam geprägten Sitten- und Moralvorstellungen eindeutig die untergeordnete Position der Frau (vgl. Toprak, 2002:31). Es ist die Idee der Geschlechterdifferenzierung in der islamischen Kultur, die die Rangunterscheidung in Bezug auf die Geschlechter festlegt. So stehen „a priori“ alle Frauen unter den Männern (vgl. Langenbach-Streiff, 1985:31). Aufgrund der Unterscheidung der Geschlechter in der traditionellen türkischen Gesellschaft sind viele Lebensbereiche diesbezüglich klar getrennt, so dass sich die Frauen überwiegend untereinander aufhalten (vgl. Langenbach-Streiff, 1985:33). Es ist vor allem „die Ehre“ der Frau, die die Frauen

davon abhält, sich in der Nähe des anderen Geschlechts aufzuhalten, auch wenn es sich dabei um Mitglieder der Familie handelt (vgl. Toprak, 2002:48). Da gerade in den ländlichen Regionen oftmals innerhalb der Familienlinie geheiratet wird, ist die Beachtung der Geschlechtertrennung für die Frau von großer Bedeutung (vgl. Langenbach-Streiff, 1985:39).

In der ländlichen Gesellschaft herrschen die durch den Islam begründeten traditionellen Grundhaltungen vor, die sich immer wieder auf Passagen des Korans beziehen (vgl. Toprak, 2002:31). Die Position der Frau wird oftmals mit Zitaten aus dem Koran untermauert. So heißt es im Koran beispielsweise, dass Männer vor Frauen bevorzugt werden sollen, rechtschaffende Frauen gehorsam, treu und verschwiegen sein sollen (Der Koran, 4.Sure, 35. Vers.; vgl. Holtbrügge, 1975:55ff.). Hierbei ist jedoch zu erwähnen, dass es nicht unbedingt der "Islam als Religion" ist, der eine Besserstellung der Frau verhindert, sondern eher die "gesellschaftliche Tradition, welche die Rechte der Männer aufrechterhält." (vgl. Boos-Nünning, 1999:29).

4.1.2. Erziehungsstile und Wertevermittlung

Türkische Familien, die aus ländlichen Gebieten stammen, sind überwiegend patriarchalischen Strukturen untergeordnet. Das bedeutet, dass es eine Hierarchie nach Geschlecht und Alter gibt, in der Frauen und Mädchen die niederen Rangpositionen einnehmen (vgl. Riesner, 1995:27ff.). Es kann davon ausgegangen werden, dass die Frauen der ersten Generation genau diese tradierten und patriarchalischen Familienstrukturen erfahren haben (vgl. Heitmeyer, 1997:76). Sie sind demnach in der Türkei allmählich in ihre Rolle der Hausfrau und Mutter hineingeführt worden, ohne jemals, bedingt durch die große Abhängigkeit in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht, ihre Lebenssituation in Frage zu stellen (vgl. Nehmet, 1985:17). Die Erziehung der weiblichen Nachkommen zum Gehorsam hat traditionell einen hohen Stellenwert, während auf eine Erziehung zur Selbständigkeit und Eigeninitiative wenig Wert gelegt wird. Für junge Frauen hat eine derartige Erziehung eine starke Autoritätsfixierung zur Folge (vgl. Neumann, 1981:137). Einerseits werden hierbei individuelle Freiheiten und Handlungsspielräume der Frauen relativ stark eingeschränkt. Andererseits bedeuten strenge Regeln auch Sicherheit und machen Zweifel und Verhaltensunterschiede überflüssig. Gerade für die Frauen der ersten Generation bedeuten diese Orientierungspunkte, die aufgrund des strengen Norm- und Wertesystems bestehen, Sicherheit

und sind für die persönliche Lebensbewältigung dieser Frauen in ihrer Wichtigkeit nicht zu unterschätzen (vgl. Nehmet, 1985:20).

Die erste Generation türkischer Migranten war gegenüber der deutschen Aufnahmegesellschaft und der deutschen Kultur, insbesondere aufgrund ihrer kurzfristigen Rückkehrabsicht in ihre Heimat, zunächst sehr zurückhaltend (vgl. Goldberg/Sauer, 2003:3). Sie haben daher an den o.g. traditionellen Wertvorstellungen und Erziehungsstilen, die in der türkischen Kultur vorherrschend waren, festgehalten und diese in der Erziehung der zweiten Generation weitgehend fortgeführt (vgl. Toprak, 2002:139). Hierbei wurde grundsätzlich auf eine geschlechterspezifische Erziehung der Nachkommen geachtet (vgl. Riesner, 1995:27). Die Frauen der zweiten Generation wurden in Deutschland, entsprechend der heimatlichen Norm- und Wertvorstellungen, in erster Linie auf eine Hausfrauen- und Mutterrolle hin erzogen, wobei sehr viel Wert auf die Vermittlung von traditionellen Sitten- und Moralvorstellungen gelegt wurde (vgl. Riesner, 1995:46). Einhergehend mit der Erziehung zur Hausfrauen- und Mutterrolle steht bei den weiblichen Nachkommen die Erhaltung der „Ehre“ an oberster Stelle (vgl. Heitmeyer, 1997:76). Wie schon in 4.1.1. erwähnt, gilt es, die Jungfräulichkeit der Mädchen zu bewahren, indem man in der Erziehung der Mädchen der Geschlechterrollentrennung einen hohen Wert beimisst. Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, warum der Kontakt der Mädchen und jungen Frauen zum anderen Geschlecht stark reglementiert ist. Dabei geht es nicht nur um die Ehre der Mädchen und Frauen, sondern vorrangig um die Ehre der gesamten Familie und vor allen Dingen, die des Vaters (vgl. Heitmeyer, 1997:17). Da bei traditionell eingestellten Familien die Verheiratung der Tochter eine wichtige Rolle spielt, achtet die gesamte Familie, vor allen Dingen jedoch die männlichen Familienmitglieder, auf den „Ehrerhalt“ der Mädchen und Frauen. Mit der Erziehung gehen diesbezüglich strenge Verhaltenskontrollen einher, die die Bewegungsfreiheit der Mädchen, spätestens ab der Pubertät, stark einschränken (vgl. Riesner, 1995:29).

Im Allgemeinen kann man sagen, dass auf die Jungfräulichkeit und Reinheit der unverheirateten Frau immer Wert gelegt wird, unabhängig davon, ob sie aus ländlichen oder urbanen Gebieten stammt (vgl. Toprak, 2002:48). In dieser Hinsicht scheinen die Moralvorstellungen noch unverändert traditionell und streng zu sein. Die „Reinheit“ der Braut ist auch in der zweiten Generation noch die unumgängliche Bedingung für eine Eheschließung (vgl. Riesner, 1990: 29).

Den heranwachsenden Frauen der zweiten Generation werden vor allem auch soziale Werte vermittelt. Planck verweist dabei auf zwei Begriffspaare, die die wesentlichen Werte beinhalten: „Sünde“ (türk. „günah“) und „Verdienst“ (türk. „sevap“) sowie „Ehre“ (türk. „namus“) und „Schande“ (türk. „ayip“) (Planck, 1972:25). Die damit in Verbindung stehenden Werte sind: moralischer Anstand, Mitleid, das Spenden von Almosen, Freundlichkeit, Nachbarschaftlichkeit, Vergebung, Respekt vor den Älteren und den Rechten anderer, Ehrlichkeit und das Beachten der im Koran festgesetzten religiös-rituellen Pflichten (vgl. Planck, 1972:164). Grundsätzlich achten die Eltern bei der Erziehung der Nachkommen auch darauf, dass der islamische Glaube und die Koranlehre weiter vermittelt werden (vgl. Şen, 1997:75ff.). Die heranwachsenden Frauen der zweiten Generation werden hierfür u.a. auf die Koranschule geschickt, in der sie Gebete und Suren aus dem Koran auswendig lernen (vgl. ebd.). Außerdem wird ihnen durch die Teilnahme an traditionellen Gebetsrunden unter Frauen die islamische Religion näher gebracht.

Die bisher aufgeführten Merkmale der traditionellen Erziehungsstile und Wertvermittlungen treffen auf die meisten türkischen Frauen der zweiten Generation zu, haben aber dennoch keinen allgemeingültigen Charakter (vgl. Riesner, 1995:28). Neuere Arbeiten weisen darauf hin, dass es genauso unterschiedliche Erziehungsstile bei den türkischen Familien gibt, wie bei den deutschen Familien (vgl. Müller, 1999:20).

4.1.3. Die Rolle der türkischen Frau innerhalb der Familie in der BRD

Es wird oftmals angenommen, dass die patriarchalische Großfamilienstruktur, die die traditionell türkische Familie vom Lande kennzeichnet, auch bei den in Deutschland lebenden türkischen Familien mit Migrationshintergrund vorherrscht (vgl. Toprak, 2002:138f.). Ergebnisse zahlreicher Studien weisen jedoch darauf hin, dass sich die Familienstruktur türkischer Familien verändert hat. Der Trend geht hierbei eindeutig in die Richtung der deutschen Kernfamilie, wobei die Familie nur aus den Ehepartnern und der jungen unverheirateten Kinder besteht (vgl. Toprak, 2002:19). Mit der veränderten Familienstruktur hat sich auch die Rolle der türkischen Frau der zweiten Generation unter gewissen Gesichtspunkten verändert (vgl. Heß-Meining, 2004:128). Studien belegen, dass die Einflussmöglichkeiten der türkischen Frau, in sozialer sowie wirtschaftlicher Sicht, innerhalb der Familie zugenommen haben (vgl. Müller, 1999:21). Insbesondere mit ihrem wirtschaftlichen Beitrag zum Familieneinkommen durch ihre Berufstätigkeit hat sich auch die Beziehung zu ihrem Ehepartner und zu ihren heranwachsenden Kindern verändert (vgl. Popp, 1994:56). Nauck

spricht hierbei von einer "Schlüsselstellung" der türkischen Frau, die sie innerhalb der Familie einnimmt (vgl. Nauck, 1987:91). Dies beinhaltet, dass die Frau der zweiten Generation insgesamt stärker an der Eingliederung bzw. Integration und weniger an der Rückkehr in die Türkei interessiert ist. Ihr Erziehungsstil ist im Vergleich zu den Ansichten ihres Mannes wesentlich weniger traditionell geprägt und sie unterstützt ihre Kinder eher bei der Integration in das Schulsystem bzw. in die deutsche Gesellschaft. Des Weiteren legt sie weniger Wert auf strenge Geschlechterrollentrennung und setzt sich eher für eine größere Selbständigkeit der nachfolgenden Generation ein (vgl. Nauck, 1987:91). Für die türkische Frau und Mutter ist es zudem wichtig, dass Söhne und Töchter gleichermaßen in ihrer Ausbildung und ihrem Beruf erfolgreich sind (vgl. Nauck, 1987:91).

Die Rolle der türkischen Frau innerhalb der Familie in der BRD ist nicht, wie so oft angenommen, unbedingt einer patriarchalisch-autoritären Familienstruktur unterworfen. Denn immerhin haben türkische Frauen bei Entscheidungsfragen innerhalb der Familie in über 70% der Familien eine regelrecht gleichgestellte Position gegenüber ihrem Mann (vgl. Nauck, 1987:90). Dies ist damit zu erklären, dass die Frau viel stärker in den einzelnen Lebensbereichen der Familie eingebunden ist und durch diesen „Vorsprung an Wissen“ eine Position einnimmt, die den Ehepartner davon abhält, allein „interne“ familiäre Entscheidungen zu treffen. Die Folge dessen ist der Abbau der Autoritätshierarchie zwischen den Ehegatten (vg. Mertens, 1977:78). Viele familiäre Aufgaben werden von der Frau auch selbständig erledigt, so dass in diesem Zusammenhang auch nicht mehr unbedingt von einer einseitigen Abhängigkeit der Frau gesprochen werden kann (vgl. Nauck, 1987:90). Auch bei „außerfamiliären“ Angelegenheiten hat der Einflussbereich der Frau zugenommen, jedoch hängt hierbei die Größe des Einflusses der türkischen Frau von den Lebensumständen und der Persönlichkeit beider Lebenspartner ab (vgl. Müller, 1999:21).

Generell ist die Rolle der Frau innerhalb der Familie in der BRD von vielen unterschiedlichen Faktoren abhängig. Zu erwähnen ist hierbei beispielsweise der Grad der Religiosität innerhalb der Familie, die Deutschkenntnisse der türkischen Frau, ihre Berufstätigkeit, die Aufenthaltsdauer der Familie in Deutschland, ob einzelne Familienmitglieder zeitlich verschoben in Deutschland eingereist sind und dadurch ein unterschiedlicher Integrationsgrad vorliegt, die Verhältnisse der Familie in der Türkei vor der Migration, ob die Familie der türkischen Frau aus städtischen oder ländlichen Regionen der Türkei stammt, und vor allem von dem Bildungsgrad der türkischen Frau (vgl. Riesner, 1995:27f.; vgl. Nauck, 1987:89ff.). Die Vielzahl von Faktoren, von denen die Rolle der türkischen Frau innerhalb

der Familie in der BRD abhängt, lässt darauf schließen, dass es nicht „die“ Rolle gibt, die auf alle türkischen Frauen der zweiten Generation zutreffen wird. Die Lebenswirklichkeiten der türkischen Mitbürgerinnen sind von viel zu individueller Natur, als dass man „die“ allgemeingültige Rolle der türkischen Frau innerhalb der Familie in der BRD realitätsgerecht definieren könnte.

4.2. Soziokulturelle und religiöse Bindungen

4.2.1. Der Stellenwert des Islams für die türkische Frau im deutschen Alltag

Grundsätzlich kann gesagt werden, dass eine türkische Frau muslimischer Abstammung von Geburt an Muslimin ist (vgl. Şen, 1997:20). Das Tragen des Kopftuches drückt die Zugehörigkeit zum Islam aus. Das heißt aber nicht, dass eine türkische Frau, die in Deutschland kein Kopftuch trägt, nicht religiös bzw. nicht gläubig ist. Vielmehr hat das Kopftuch in diesem Zusammenhang Symbolfunktion (vgl. Şen, 1997:30). In der vorherrschenden Literatur zum Islam wird „Religiösität“ oft mit der Realisierung der „5 Säulen des Islams“ in Verbindung gebracht (vgl. Şen, 1997:33ff.). Die fünf Säulen stehen hierbei für fünf wesentliche Pflichten, die in der Glaubenslehre des Islams an oberster Stelle stehen und von Muslimen in ihrem Leben zu erfüllen sind. Muslime haben demnach die Pflicht, ein uneingeschränktes Glaubensbekenntnis zum Islam zu zeigen, sich an das fünfmalige rituelle Beten zu halten, Almosen zu spenden, am Fasten im Monat Ramadan teilzunehmen und schließlich die Pflicht, im Laufe ihres Lebens eine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen (vgl. Şen, 1997:33ff.). Auch wenn keine genaue Aussage getroffen werden kann, inwieweit türkische Frauen der zweiten Generation in der BRD die „fünf Säulen des Islams“ befolgen, kann dennoch gesagt werden, dass sich die türkische Frau schon aufgrund ihrer Abstammung als Muslimin bezeichnet und sich auch größtenteils als solche identifiziert (vgl. Şen, 1997:34). Demnach ist hierbei zu differenzieren, ob sich eine türkische Frau nur als Muslimin bezeichnet, weil sie als Muslimin geboren wurde, oder ob sie tatsächlich eine tiefgründige emotionale Bindung zum Glauben des Islams hat (vgl. Sauer/Goldberg, 2001:34). In welchem Umfang der Islam das Leben der türkischen Frauen beeinflusst, hängt hierbei insbesondere von der Erziehung und der Einstellung ihrer Eltern ab (vgl. Toprak, 2002:150). Da die Frauen der zweiten Generation eher eine konservative Erziehung erfahren haben, ist auch bei ihnen, ähnlich wie bei ihren Eltern, oftmals eine Orientierung an ihrer Religion und an traditionellen Bräuchen zu erkennen (vgl. Toprak, 2002:150). Dabei spiegeln sich in ihren Moral- und Sittenvorstellungen auch zu einem

großen Teil die sozialen Werte der Elterngeneration wieder, die, wie bereits auch schon in Abschnitt 4.1.2. erwähnt, grundlegend am Koran orientiert sind.

Das Ergebnis eines Forschungsprojektes „Konstanz und Wandel der Lebenssituation türkischstämmiger Migranten in NRW“ von der Stiftung „Zentrum für Türkeistudien“ zeigt, dass die „Religiösität“ seit 2002 unter den türkischen Mitbürgern tendenziell steigend ist (vgl. Goldberg/Sauer, 2003:6ff.). Auch wenn sich in dieser Studie die Religiösität bei den befragten türkischen Frauen und Männern nach Alter und Bildungsstand unterscheidet, ist in allen Alters- und Bildungsgruppen eine Zunahme der Religiösität deutlich erkennbar. Waren es im Jahr 2000 noch 57 % der türkischen Migranten, die sich als religiöse Muslime bezeichnen, so sind es 2003 schon 71 % (vgl. Goldberg/Sauer, 2003:6). Die zunehmende Orientierung am Islam ist demnach eine Entwicklung, die die gesamte türkische Community betrifft. *Goldberg/Sauer (2003)* stehen dieser Entwicklung nicht kritisch gegenüber und betonen hierbei, dass man der zunehmenden Hinwendung zum Islam keinen negativen Charakter beimessen und nicht etwa mit einer zunehmenden Fundamentalisierung gleichsetzen sollte. Nach *Goldberg/Sauer (2003)* ist die zunehmende Hinwendung zum Islam eher als Phänomen zu betrachten, das bei den türkischen Mitbürgern zur Stabilität der Identität beiträgt (vgl. Goldberg/Sauer, 2003:7). Insbesondere im Leben der türkischen Frau ist der Islam ein wichtiger Orientierungspunkt und hat in ihrem Leben einen hohen Stellenwert. Dies zeigt sich auch im Ergebnis von Befragungen, wobei sich 59,9% der türkischen Frauen als religiös betrachten und sich somit häufiger mit dem islamischen Glauben identifizieren als türkische Männer, auch wenn der Unterschied hierbei geringfügig ist (vgl. Sauer/Goldberg, 2001:36).

4.2.2. Das soziokulturelle Netzwerk der türkischen Frau

Ausgehend von der in Abschnitt 4.1.1. bereits veranschaulichten „Geschlechterrollentrennung“, die Teil der Norm- und Wertvorstellung türkischer Tradition ist, kann man sagen, dass sich das soziokulturelle Netzwerk junger türkischer Frauen der zweiten Generation von dem der jungen Männer in einigen Bereichen grundlegend unterscheidet (vgl. Toprak, 2002:120ff.). *Rödig (1988)* kann in ihrer Studie beispielsweise belegen, dass sich türkische Frauen, die aus einem traditionellen Elternhaus stammen, in ihrer Freizeit überwiegend im eigenen Familienumfeld aufhalten und in der Regel eher Kontakt zum eigenen Geschlecht haben (vgl. Rödig, 1988:86). Die Frauen verbringen ihre Freizeit eher im eigenen Wohnumfeld und bauen dort Kontakte auf, die von den Eltern und ihrer Familie akzeptiert wer-

den. Eine Reihe von Studien, wie z.B. die von *Schrader* (1976) oder *Neumann* (1982), die des *Bundesinstituts für Berufsbildung* (1989), die *Deutsche Shellstudie* (2000) sowie des *Zentrums für Türkeistudien* (2003) können zudem belegen, dass die türkischen Frauen insbesondere den Kontakt zu den eigenen Landsleuten suchen (vgl. Toprak, 2002:120). Der Kontakt zu deutschen Frauen beschränkt sich hierbei hauptsächlich auf den Arbeitsplatz. Auch wenn die türkischen Frauen der zweiten Generation, anders als die Frauen der ersten Generation, schon eher deutsche kulturelle Angebote nutzen, würden sie hierbei dennoch immer türkische Kulturprogramme oder Veranstaltungen gegenüber deutschen Angeboten bevorzugen (vgl. Zentrum für Türkeistudien, 1995:86). Gerade die heranwachsenden türkischen Frauen bauen nur selten Kontakt zu Deutschen auf, da sie durch die Erziehung dazu angehalten werden. Grund hierfür ist, dass die Eltern hierbei befürchten, ihre Töchter könnten sich durch den Kontakt von den türkischen Norm- und Wertvorstellungen entfernen (vgl. Zentrum für Türkeistudien, 1995:122).

Abgesehen von ihrer eher konservativen Erziehung, begründen türkischen Frauen der zweiten Generation ihren zurückhaltenden Kontakt zu deutschen Frauen und Männern aber oftmals auch mit ihrer persönlichen Lebenserfahrung. Nach *Toprak* (2000) spielen hierbei vor allem Diskriminierungserfahrungen, die türkische Frauen in der deutschen Gesellschaft erfahren haben, eine entscheidende Rolle (vgl. Toprak, 2000:35ff.). Auch *Rödig* (1988) sieht einen wesentlichen Grund für den zurückhaltenden Kontakt darin, dass türkische Frauen in ihrer Freizeitgestaltung in der deutschen Gesellschaft immer noch von einigen deutschen Mitbürgern abgelehnt werden (vgl. Rödig, 1988:86). In diesem Zusammenhang weist *Rödig* (1988) auch auf bestehende Sprachprobleme hin, die türkische Frauen oft davon abhalten, mögliche Freizeitangebote, wie z.B. Kino- oder Theaterbesuche oder Kurse in Sportvereinen wahrzunehmen (vgl. Rödig, 1988:85). Dagegen sieht *Beer-Kern* (1994) von Diskriminierungserfahrungen oder Sprach- bzw. Kommunikationsproblemen ab und erklärt die Zurückhaltung der türkischen Frau einfach nur damit, dass sie mit ihren eigenen Landsleuten eher ihre Norm- und Wertvorstellungen teilen können und sich deshalb miteinander verbunden fühlen (vgl. Beer-Kern, 1994:24). Gerade die türkische Sprache empfinden die meisten als „gemeinsames Gut“. Durch die Sprache identifizieren sie sich mit der türkischen Ursprungskultur und besprechen untereinander in ihrer Muttersprache „Gemeinsamkeiten“, die sie von den Deutschen und anderen Kulturen unterscheidet (vgl. Toprak, 2000:89).

Durch eine Heirat beschränkt sich das soziale und kulturelle Netzwerk der türkischen Frau überwiegend auf die eigene, neue Familie (vgl. Toprak, 2002:124). Dieses kann zusätzlich durch fehlende Berufstätigkeit verstärkt werden. Frauen, die auch noch, z.B. bedingt durch ihre Heirat, aus ihrem sozialen Umfeld wegziehen müssen und dadurch von ihrem alten Bekannten- und Familienkreis räumlich distanziert sind, haben es besonders schwer, neue soziale Kontakte zu knüpfen (vgl. Toprak, 2002:124). Sie empfinden diesen Umstand meist als Isolation (vgl. Şen, 1997: 68).

Es kann festgehalten werden, dass in der türkischen Community der Kollektivismus im Vordergrund des sozialen Zusammenlebens steht. Im Gegensatz zum Individualismus, der in der Mehrheitsgesellschaft vorwiegend verbreitet ist, steht in der türkischen Gesellschaft die Gemeinschaft an erster Stelle (vgl. Şen, 1997:68). Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, dass türkische Frauen den Großteil ihrer Freizeit mit der Familie verbringen, wobei das Familienleben im Vordergrund der türkischen Frauen der zweiten Generation steht (vgl. Rödiger, 1988:84ff.). An dieser Stelle soll aber nicht unerwähnt bleiben, dass türkischen Frauen der zweiten Generation im Laufe der Jahre durch tendenziell zunehmende Berufstätigkeit und verbesserte Sprachkenntnisse einen leichteren Zugang zu öffentlichen Freizeit- und Kulturangeboten haben als ihre Elterngeneration.

4.2.3. Partnerwahl und traditionelle Eheschließung

Neuere Untersuchungen deuten darauf, dass die Orientierung an der Religion und an traditionellen Gegebenheiten bei den türkischen Frauen der zweiten Generation nicht unbedingt einen Widerspruch zu ihren Lebensansichten und Selbstbestimmungsbedürfnissen darstellt (vgl. Karakaşoğlu, 2002:34ff.). Dies zeigt sich insbesondere in Lebensbereichen, wie z.B. der Partnerwahl, die in der türkischen Gesellschaft in gewisser Hinsicht immer noch traditionell beeinflusst wird (vgl. Hewartz-Emden/Westphal, 2002:229ff.). Türkische Mitbürger der zweiten Generation heiraten auch heute noch weiterhin bevorzugt innerhalb des eigenen Kulturkreises, auch wenn dies durch wandelnde Lebensumstände in der BRD tendenziell seltener zu beobachten ist (vgl. Hewartz-Emden/Westphal, 2002:229ff.). Ehe und Familie sind und bleiben für die Frau der zweiten Generation ein wichtiger Teil ihrer Zukunftsplanung. Ehelosigkeit wird von der türkischen Community in der Regel mit Unverständnis vernommen (vgl. Şen, 1997:91). Dass eine türkische Frau im jungen Alter heiratet, versteht sich aus traditioneller Sicht als selbstverständlich. Dabei haben die jungen Frauen, traditionell bedingt, nur eingeschränkt Einfluss auf die Auswahl des Partners (vgl.

Toprak, 2002:57ff.). Oft sind es familiäre Verbindungen, die einer Partnerauswahl zu Grunde liegen, oder Versprechungen und Arrangements, die die Eltern schon im Vorfeld getroffen haben (vgl. Müller, 1999:17). Je nach dem, wie stark traditionelle Bräuche in einer türkischen Familie verankert sind, wird der zukünftige Bräutigam von den Eltern ausgesucht (vgl. Toprak, 2002:197). Dabei steht einerseits die wirtschaftliche Absicherung der Tochter im Vordergrund. Andererseits sollen durch eine arrangierte Ehe aber auch die kulturellen, religiösen, familiären und sozialen Ressourcen erweitert werden, von denen in der Regel ein wechselseitiger „uso fruto“ erwartet wird (vgl. Toprak, 2002:148). Vor dem Hintergrund dieses familiären „Absicherungsbedürfnisses“ ist zu verstehen, warum Ehen im türkischen Kulturkreis schon im frühen Jugendalter arrangiert werden. Durch die Heirat mit Männern aus der türkischen Heimat verspricht man sich eine Rückbindung und Verankerung mit der Ursprungskultur. Man erwartet, dass solche Männer, im Vergleich zu den in Deutschland aufgewachsenen Altersgenossen, noch traditionell denken und handeln. Man möchte damit seine kulturellen Werte in der nachfolgenden Generation wahren (vgl. Toprak, 2002:149). Darüber hinaus ist man mit solchen Verbindungen auch oft über die Familien- und Besitzverhältnisse des Bräutigams aus der Heimat bestens informiert (vgl. Straube, 1987:113). Es kommt daher oft vor, dass junge türkische Frauen der zweiten Generation einen Partner aus der Türkei geheiratet haben bzw. ein in der Türkei lebender Mann für sie vorgesehen ist (vgl. Şen, 1997:93). Aktuellen Berichten zufolge werden aber auch noch weiterhin so genannte „Zwangsheiraten“ bei Frauen (und Männern) durchgesetzt, die von der ersten Generation immer wieder damit begründet werden, die eigenen kulturellen Werte und den Islam in der Familie beizubehalten und sich nicht von den in Deutschland vorherrschenden westlichen Normen und Werten beeinflussen zu lassen (vgl. Toprak, 2000:98). Demnach wurden und werden auch heute noch junge türkische Frauen in die Türkei (zurück-)geschickt, um dort den Bund fürs Leben einzugehen (vgl. Toprak, 2002:188). Jungen türkischen Frauen aus stark traditionellen Familien ist es unter Umständen in Deutschland mithin kaum möglich, auf unverbindliche Weise einen Mann kennen zu lernen bzw. eigenständig einen Partner auszuwählen. Die Aufrechterhaltung der „Ehre“ spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, da sie bei vorehelichem Kontakt zu Männern nicht nur ihren Ruf und somit die „Chance auf eine Verheiratung“ in den Kreisen der türkischen Community verlieren, sondern auch einen unbändigen Streit mit der eigenen Familie auslösen können (vgl. Toprak, 2000:99). Der „Ehrenmord“ soll an dieser Stelle erwähnt werden, der sowohl in der zweiten und auch Folgegeneration ein Phänomen tra-

dierter und patriachalisch-autoritärer Geisteshaltungen muslimischer Familienwelten ist und zur Wiederherstellung der „familiären Ehre“ immer wieder durchgeführt wird.¹⁵

Neben den Gedanken der Rückbindung zur eigenen Solidargruppe in der Heimat und der Wahrung der Kultur und Religion, als Hintergrund für traditionelle Eheschließungen, kann dagegen durch eine Reihe von Studien aber durchaus auch belegt werden, dass sich in der aktuellen Lebenssituation der türkischen Frauen, wie auch bei den Männern, auch eine Tendenz zu interreligiösen bzw. interkulturellen Ehen in der zweiten Generation bemerkbar macht (vgl. Şen, 1997:94). Dieses Ergebnis ist u.a. darauf zurückzuführen, dass die Frauen durch Ausbildung oder Berufstätigkeit in regelmäßigem Kontakt zu Männern außerhalb ihres eigenen Kulturkreises stehen. Dagegen haben Frauen, die, traditionell bedingt, nicht arbeiten und sich eher im eigenen Familienumfeld unter Frauen aufhalten, diese Kontaktpunkte in der Regel nicht.

Nach der türkisch islamischen Tradition geht die Partnerwahl grundsätzlich nicht von der muslimischen Frau aus (vgl. Rödiger, 1988:40ff.). Demnach ist es nahezu ausgeschlossen, dass sich eine türkische Frau mit streng muslimischen Eltern einen anders gläubigen Partner aussuchen kann (vgl. Şen, 1997:91). Aufgrund des Gedanken der Erhaltung der türkischen Kultur und Religion muss eine türkische Frau einen muslimischen Mann heiraten, damit die Nachkommen, entsprechend dem Glauben des Vaters, als Moslem auf die Welt kommen (vgl. Şen, 1997:94). Daher ist verständlich, warum Frauen, die in Erwägung ziehen einen „Nicht-Muslimen“ zu heiraten, den Mann zum Konvertieren (zum Islam) überreden müssen, um zumindest unter diesem Aspekt der eigenen Familie gerecht zu werden. Das bedeutet auch, dass die Eltern in so einem Fall in der Regel eine islamische Eheschließung verlangen, die nach türkisch-muslimischer Tradition zu vollziehen ist (vgl. Toprak, 2002:195ff.).¹⁶

Es lässt sich eine Entwicklung bei jungen türkischen Frauen dahingehend erkennen, dass sie sich nicht mehr an den o.g. Partnerwahlkonzepten orientieren, sondern immer mehr ihrem Bedürfnis nach Selbstbestimmung nachgehen. Durch die veränderten Lebenskonzepte junger türkischer Frauen kommt dies immer deutlicher zum Ausdruck. Der Wunsch nach Auflösung traditioneller Geschlechterverhältnisse findet sich überwiegend in den Lebensentwürfen der jungen Frauen, aber nur selten in denen der jungen Männer wieder

¹⁵ In diesem Zusammenhang ist die Kampagne gegen Ehrenmorde im Rahmen des Internationalen Frauentages in der Fachhochschule zu Köln vom 8. März 2006 unter dem Titel „Vergiss niemals Hatun!“ zu erwähnen.

¹⁶ Auf die Praktiken und traditionellen Abläufe einer türkischen Hochzeit und deren Mischformen soll hier nicht weiter eingegangen werden.

(vgl. Müller, 1999:25). Bemerkenswert ist jedoch, dass die türkischen Frauen der zweiten Generation trotz ihres Bedürfnisses nach Selbstbestimmung bei der Partnerwahl, immer wieder einen Partner aus der eigenen ethnischen Gruppe bevorzugen (vgl. Boos-Nünning, 2006:15). An dieser Stelle kann auch festgehalten werden, dass die Partnerwahl bzw. Eheschließung der türkischen Frau der zweiten Generation, unabhängig von ihrer Erziehung, niemals gänzlich ohne den Einfluss der Familie bzw. der Tradition erfolgt (vgl. Toprak, 2002:197ff.).

4.3. Junge türkische Frauen in der deutschen Gesellschaft

4.3.1. Schulische und berufliche Realitäten junger türkischer Frauen

Eine Reihe von Studien konnte belegen, dass türkische Eltern, insbesondere Mütter der ersten Generation, abweichend von den ursprünglichen traditionellen Vorstellungen, weit- aus höhere Bildungserwartungen an ihre in Deutschland heranwachsenden Töchter stellen, als oftmals angenommen (vgl. Boos-Nünning, 1994:12). Viele Mütter sprechen sich für gleiche Ausbildungschancen aus und legen Wert darauf, dass ihre Töchter einen Beruf erlernen. Auch aus einem Fachbeitrag von *Krüger/Potts* (1995) geht hervor, dass sich türkische Mütter der ersten Generation für die Zukunft ihrer Töchter oftmals wünschen, dass ihre Töchter eben nicht nur im Haushalt beschäftigt sein sollten, sondern auch einen schulischen und beruflichen Weg einschlagen sollten (vgl. *Krüger/Potts*, 1995:159-172). Allerdings bilden hierbei die oft geringen Kenntnisse beider Eltern der ersten Generation über das deutsche Schul- und Berufsausbildungssystem, sowie die eigene meist fehlende Schul- bzw. Berufsausbildung eine Kluft zwischen Anspruch und persönlicher Hilfestellung (vgl. Müller, 1999:13, 116). Was aber die Auswahl des Berufes ihrer Töchter angeht, orientieren sich die Eltern meistens an Berufen, die später im Falle einer Rückkehr auch in der Türkei ausgeübt werden können (vgl. Boos-Nünning, 1994:12). Die Folge ist, dass Frauen der zweiten Generation häufig einen „klassischen Frauenberuf“ gewählt haben, wie z.B. Arzthelferin, Apothekenhelferin, Schneiderin, Friseurin etc., mit dem sie nicht in einem direkten Konflikt mit der islamisch-türkischen Ideologie geraten und ihre „Ehre“ und „Ansehen“ in der türkischen Community bewahren können (vgl. Boos-Nünning, 1994:17).

Es gab auch Eltern, die ihren Töchtern, insbesondere in den Anfangsjahren der Migration, keine Schul- oder Berufsausbildung bzw. nur die schulischen Pflichtjahre erlaubten, so dass die Töchter bereits in jungen Jahren die Haushaltstätigkeit der Mütter mit übernahmen und sich um ihre jüngeren Geschwister kümmerten (vgl. Müller, 1999:139, 141ff.). Im

Ergebnis war es demnach oft so, dass das Berufs- und Bildungspotential der heranwachsenden türkischen Frauen der zweiten Generation in diesen Fällen nicht erkannt und ignoriert wurde (vgl. Boos-Nünning, 1994:18). In diesem Zusammenhang zeigen die Studien von *Granato/Meissner* (1994) und *Müller* (1999), sowie *Boos-Nünning* (2003), dass gerade die türkischen jungen Frauen über bessere berufliche Voraussetzungen verfügen, als das männliche Pendant (vgl. Müller, 1999:86, 120). Die Studien belegen nicht nur, dass die jungen Frauen im Schnitt bessere schulische Leistungen und Abschlüsse vorweisen, sondern auch, dass sie über eine höhere Sprachkompetenz verfügen und sozial besser integriert sind als heranwachsende türkische Männer (vgl. Müller, 1999:68, 93). Darüber hinaus ist bei ihnen auch der Wunsch, sich schulisch und beruflich weiterentwickeln zu dürfen, weitaus stärker ausgeprägt (vgl. Granato/Meissner, 1994:123; vgl. Müller, 1999:170; vgl. Boos-Nünning, 2003:6).

Im Rahmen einer Studie haben *Sauer/Goldberg* (2001) die Schulbildung von türkischen Mitbürgern mit Migrationshintergrund in der BRD nach alters- und geschlechtsspezifischen Kriterien untersucht. Die türkischen Mitbürger wurden hierbei in vier Altersgruppen gegliedert, und zwar in die Altersgruppen 18-29 Jahre, 30-44 Jahre, 45-59 Jahre, 60 Jahre und älter, und diese anschließend in „Männlich“ (M) und „Weiblich“ (W) unterteilt. Es wurden insgesamt 936 Personen ausgewählt, die im Einzelnen nach ihrer Schulbildung befragt wurden. Die Ergebnisse der Studie sind in Abb.4 zusammengefasst.

Alter/Geschlecht	Kein Abschl./ Grundschule		Hauptschule		Realschule		Fach-/Abitur		Gesamt (Anzahl)	
	M	W	M	W	M	W	M	W	M	W
18 bis 29 Jahre	3,2	15,3	25,5	26,6	26,1	21,2	45,2	36,9	157	222
30 bis 44 Jahre	16,0	38,0	34,9	28,5	13,0	13,4	36,1	20,1	169	179
45 bis 59 Jahre	56,3	60,3	13,5	16,4	8,3	9,6	21,9	13,7	96	73
60 Jahre und älter	79,3	90,9	6,9	-	-	-	13,8	9,1	29	11
Gesamt	24,2	32,2	25,3	25,2	15,7	16,1	34,8	26,6	451	485

Abb. 4: Schulbildung nach Alter und Geschlecht. (Sauer/Goldberg (2001); In: Zentrum für Türkeistudien (Hg.), S.42).

In Abb.4 wird deutlich, dass in den beiden jeweils älteren Gruppen, d.h. in der Gruppe der 45-59jährigen, sowie 60jährige und älter kaum ein Abschluss bzw. höchstens ein Grundschulabschluss bei den Migrantinnen vorliegt. Bei den türkischen Frauen der Altersgruppe

„60 Jahre und älter“ sind es sogar 90,9 %, die keinen Schulabschluss haben bzw. gerade mal die Grundschule besucht haben. Ein Grund dafür, dass am Anfang des Eingliederungsprozesse noch relativ wenig Frauen der zweiten Generation im Kindheitsalter das Bildungsangebot wahrgenommen haben, dürfte wiederum darin liegen, dass die meisten Eltern in den ersten Migrationsjahren kurzfristige Rückkehrabsichten in ihr Heimatland hegten und sie es deshalb nicht für erforderlich hielten, ihre Töchter in das deutsche Schulsystem zu integrieren.

In Abb.4 ist deutlich zu erkennen, dass erst die türkischen Frauen in den jüngeren Altersgruppen einen relativ höheren Bildungsgrad aufweisen. Beispielsweise kann die Gruppe der 18-29 jährigen mit 36,9 % die höchste Abiturquote vorweisen, die dann in der nächst älteren Gruppe nur noch 20,1 % beträgt und sich schließlich bis hin zur ältesten Gruppe auf 9,1 % reduziert. Dieser Trend kann auch bei den übrigen Schulabschlüssen beobachtet werden. Während beispielsweise keine der befragten türkischen Frauen in der Altersgruppe „60 Jahre und älter“ einen Realschulabschluss vorweisen kann, gibt es in der Gruppe der jüngsten türkischen Frauen schon 21,2 % mit Realschulabschluss. Bemerkenswert ist jedoch, dass es bei den jüngeren Frauen der Altersgruppe „18-29 Jahre“, trotz der positiven Bildungsentwicklung, immer noch einen relativ hohen Anteil von 15,3 % gibt, die überhaupt keinen Abschluss haben bzw. höchstens die Grundschule besucht haben. Dieser Anteil beträgt bei den türkischen Männern derselben Altersgruppe lediglich 3,2 %.

Im Ergebnis kann festgehalten werden, dass sich im Zuge des Eingliederungsprozesses mit dem Generationswechsel die schulische Bildungssituation der türkischen Frauen stark gebessert hat. Während in der ältesten Gruppe der befragten Frauen nur wenige überhaupt am Bildungsangebot partizipiert haben, kann man in der jüngsten Altersgruppe sogar schon eine starke Entwicklung von weniger Hauptschulabschlüssen hin zu höher qualifizierten Schulabschlüssen erkennen. Denn, wenn es in der Altersgruppe „30-44 Jahre“ noch 28,5 % der türkischen Frauen waren, die ein Hauptschulabschluss erreichten, waren es in der Altersgruppe „18-29jährige“ nur noch 26,6 %, wohingegen sich die Abiturquote von 20,1 % sehr deutlich auf 36,9 % gesteigert hat. Als Folge der Verbesserung der schulischen Bildungssituation junger türkischer Frauen der zweiten Generation hat auch die Zahl der in Deutschland lebenden türkischen Studentinnen tendenziell zugenommen (vgl. Heß-Meining, 2004:153ff.). Allerdings muss hierbei dennoch erwähnt werden, dass die Anzahl der türkischen Studienabsolventinnen immer noch weit hinter den türkischen Absolventen zurückgeblieben ist (vgl. Heß-Meining, 2004:154ff.). Das hat sich im Laufe des Migrati-

onsprozesses nicht geändert. Des Weiteren haben sich auch die Voraussetzungen für eine berufliche Ausbildung junger türkischer Frauen der zweiten Generation im Laufe des Migrationsprozesses zum größten Teil verbessert (vgl. Müller, 1999:29). Unterstützt wurde dies durch eine teilweise veränderte Rolle der türkischen Frau in der ersten Generation (vgl. Nauck, 1987:92). Neben der Mehrzahl traditionell eingestellter Mütter der ersten Generation, gab es auch solche Mütter mit einem anderen Rollenverständnis, die, entgegen den Vorstellungen der Väter, Wert auf einen Schulbesuch ihrer Töchter gelegt haben. Sie haben eine Schlüsselfunktion eingenommen, indem sie, so weit es möglich war, ihre Töchter (Frauen der zweiten Generation) bei der schulischen sowie beruflichen Entwicklung unterstützten (vgl. Nauck, 1987:91,92). Wenn die Mutter der ersten Generation selbst berufstätig war, hatte die Tochter in Bezug auf das Erlernen der deutschen Sprache auch teilweise das Privileg, einen deutschen Kindergarten zu besuchen. Somit haben viele türkische Frauen der zweiten Generation, die den deutschen Kindergarten und die Grundschule besucht haben, ausreichende Deutschkenntnisse, was ihnen im Gegensatz zu denjenigen, die diese prägende und wichtige Eingliederungsphase nicht erfahren haben, den Übergang in die Ausbildungslaufbahn erleichtert hat. Türkische Frauen mit sprachlichen Defiziten haben es diesbezüglich oft schwerer. Denn Ausbilder bzw. Arbeitgeber in einigen Berufszweigen sehen auch heute noch von einer Beschäftigung junger türkischer Frauen, gerade aufgrund sprachlicher Defizite, ab (vgl. Boos-Nünning, 1994:13; vgl. Müller, 1999:96). Einige Betriebe sind aber auch deshalb abgeneigt, türkische Frauen auszubilden, weil sie Schwierigkeiten im Ausbildungsverlauf und einen vorzeitigen Abbruch der Ausbildung aufgrund einer möglichen Eheschließung und dem damit verbundenen Rückzug der jungen Frau in das Familienleben befürchten (vgl. Boos-Nünning, 1994:11). Als weiterer Grund wird auch oft eine Unvereinbarkeit betrieblicher Rahmenbedingungen mit der religiös traditionellen Lebensweise genannt. Insbesondere gilt dies für das Tragen von Kopftüchern (vgl. Boos-Nünning, 1994:11).

Wenn es um die konkrete Berufswahl der jungen türkischen Frauen der zweiten Generation geht, wird in der Regel, wie bereits erwähnt, oft eine geschlechterspezifische Tätigkeit seitens der türkischen Familie vorausgesetzt (vgl. Boos-Nünning, 1994:17). Das heißt aber nicht, dass den Frauen der zweiten Generation ein Beruf zwangsweise auferlegt wird, sondern dass die Töchter (d.h. die Frauen der zweiten Generation) es viel mehr als traditionelle Verständlichkeit erachten, einen "Frauenberuf" auszuwählen, der sich mit den Gepflogenheiten des Herkunftslands deckt (vgl. Boos-Nünning, 1994:17). Die Berufswahl bzw. die Berufstätigkeit soll zwar der Frau der zweiten Generation zur Selbstständigkeit verhel-

fen und ihre Bedürfnisse erfüllen, darf hierbei aber nicht als Instrument zur Emanzipation bzw. als Loslösung aus dem Familienverbund gesehen werden (vgl. Boos-Nünning, 1994:15; vgl. Benedit/Keimeleder/Werner, 200:51). Somit haben die türkischen Frau der zweiten Generation in Bezug auf die Berufswahl zwar genug Spielraum, dennoch bleibt ihnen dabei, im Gegensatz zu den deutschen Frauen, die gänzliche Vielfalt der Berufe bzw. eine berufliche Karriere, insbesondere in Führungspositionen, vorenthalten.

4.3.2. Das Leben türkischer Frauen zwischen zwei Kulturen

Türkische Frauen der zweiten Generation bilden in Deutschland eine heterogene Gruppe. Ihr Leben ist vielfältig und facettenreich und darf daher nicht stereotypisch betrachtet werden (vgl. Müller, 1999:26). Die Frauen der zweiten Generation orientieren sich aufgrund ihrer eigenen Herkunft bzw. der ihrer Eltern, ebenfalls an der türkischen Ursprungskultur (vgl. Riesner 1995:25ff.). Daher sind sie in ihrem täglichen Leben mit den unterschiedlichen Norm- und Wertvorstellung beider Kulturen, der türkischen sowie der deutschen, konfrontiert. Einerseits erweisen sich die unterschiedlichen Wert- und Normvorstellungen für die türkischen Frauen im täglichen Leben als widersprüchlich. Andererseits schaffen es die Frauen der zweiten Generation „Tradition und Moderne“ miteinander zu verbinden (vgl. Toprak, 2002:180ff.). Türkische Frauen der zweiten Generation geraten zwangsläufig in die Situation, sich für einen annehmbaren und für ihre Umgebung sinnvollen Mittelweg zu entscheiden. Dabei haben sie die Fähigkeit entwickelt, sich in sozialer Hinsicht an beide Kulturen anzupassen (vgl. Adler, 1977: 24-41).

Dieses „Leben zwischen zwei Kulturen“ erfordert von den Frauen der zweiten Generation ein hohes Maß an Flexibilität und Anpassungsleistung. Hierbei gilt es, sich gleichermaßen mit der Elterngeneration als auch mit den Anforderungen der deutschen Gesellschaft kritisch auseinanderzusetzen. Das gelingt den Frauen nicht immer ohne Folgen. *Riesner* (1995) sowie *Gieseke/Kuhs* (1999) stehen dieser „Bikulturalität“ negativ gegenüber und weisen in diesem Zusammenhang explizit auf die psychosomatischen Folgen junger türkischer Migrantinnen aufgrund ihres „Identitätskonflikts“ hin und sehen starke Konflikte und Verhaltensunsicherheiten bei türkischen Frauen der zweiten Generation als Folge von ihrem „Leben zwischen zwei Kulturen“ (vgl. Gieseke/Kuhs, 1999:73ff.; vgl. Riesner, 1995:26). Das Leben der türkischen Frauen in Deutschland muss demnach als Balanceakt gesehen werden, der durch die Vereinbarung beider Kulturen eine Art „neue Mischkultur“ hervorgebracht hat (vgl. Rosen, 1997:7). *Otyakmaz* (1995) hat eine positive Haltung ge-

genüber dem Leben zwischen zwei Kulturen und sieht darin eher Vorteile für die türkische Frau in Deutschland. Ihrer Auffassung nach sind bei den türkischen Frauen der zweiten Generation Mischformen von „Identitäten“ entstanden, die, aufgrund hoher Anpassungsleistung und kritischer Auseinandersetzung, sowie der Bewältigung von Konfliktsituationen, in der Summe für die Frauen durchaus auch eine Bereicherung darstellen (vgl. Otyakmaz, 1995:54ff.). *Otyakmaz* (1995) hat in ihrem Buch „Auf allen Stühlen“ diesbezüglich Identitäten junger türkischer Frauen untersucht. Sie geht explizit davon aus, dass Migrantinnen „multiple Identitäten“ entwickeln (vgl. Otyakmaz, 1995:54). Sie betont, dass die kulturell widersprüchlichen Gegebenheiten, denen die Migrantinnen in Deutschland ausgesetzt sind, nicht zum „identitätsgefährdeten Risiko“ stilisiert, sondern vielmehr als bereichernde Herausforderungen gesehen werden sollten, die die Frauen im Stande sind zu bewältigen. Demnach sind die Frauen in der Lage, das fortschreitende Leben zwischen zwei Kulturen in Deutschland als bewussten Prozess zu verarbeiten, der als integraler Bestandteil der eigenen Biographie angesehen wird. *Otyakmaz* (1995) sieht hierbei widersprüchliche Erfahrungen bei den Frauen der zweiten Generation nicht als Problem, sondern als Ressource bzw. als Chance der Verarbeitungsmöglichkeit (vgl. ebd.). Demnach birgt das Leben in zwei Kulturen nicht unüberwindbare Konflikte in sich, sondern eröffnet nach *Otyakmaz* (1995) eine Chance für individuelle Lebensentwürfe.“(vgl. ebd.).

In diesem Zusammenhang ist auch *Polat* (1997) der Auffassung, dass ein „Kulturkonflikt“ nicht zwangsläufig zu einer problembehafteten Identität bei den Frauen führen muss, sondern dass türkische Frauen der zweiten Generation es schaffen, aus dem „Kulturkonflikt“ heraus neue und veränderte Orientierungsmuster zu entwickeln. Hierfür müssen sie allerdings günstigen Sozialisationsbedingungen ausgesetzt sein (vgl. Polat, 1997:35ff.). Besonders förderlich sind dabei nach *Polat* (1997) Sozialisationsbedingungen, die es den Frauen schon in der Adoleszenzphase ermöglichen, einen wechselseitigen Kontakt zwischen beiden Kulturen zu haben (vgl. Polat, 1997:38ff.). *Riesner* (1995) spricht hierbei sogar von einer Entwicklungschance für Frauen der zweiten Generation, die in Deutschland diese „Bikulturalität“ leben (vgl. Riesner, 1995:89). Auch nach *Riesner* (1995) stellt das „bikulturelle“ Leben für die meisten türkischen Frauen eine Bereicherung dar, da sie durch ihre „veränderte Rolle“ in der Aufnahmegesellschaft an Lebensbereichen teilhaben, die ihren Müttern in der Herkunftsgesellschaft nicht zu Teil wurde (vgl. Riesner, 1995:177). Die Untersuchungsergebnisse von *Riesner* (1995) zeigen, dass die Frauen der zweiten Generation eine Identität leben, die einer flexiblen, erweiterten Frauenrolle entspricht, da sie nicht mehr ausschließlich auf die traditionelle Rolle der Ehe-, Hausfrau und

Mutter beschränkt sind. Parallel zu diesem modifizierten Rollenmuster entwickeln die Frauen ein neues Selbstbewusstsein und eine neue Lebenseinstellung. *Riesner* (1995) bezeichnet diese neue Lebenseinstellung der Frauen als „aktiv“ und zunehmend „selbstbestimmend“ (vgl. *Riesner*, 1995: 177).

An dieser Stelle sollen aber auch die Frauen erwähnt werden, die diese optimalen Sozialisationsbedingungen nicht erfahren haben. Es sind Frauen der zweiten Generation, denen der Weg in die Autonomie und Selbstständigkeit erschwert wurde. Dabei soll ihre schwierige Lage nicht unterbewertet bleiben. Es soll darauf aufmerksam gemacht werden, mit welchen Kräften sie persönliche Veränderungen vorantreiben, damit sie ein selbstbestimmtes Leben in Deutschland führen können. Oftmals befinden sich daher die meisten erwachsenen türkischen Frauen im stillschweigenden Einverständnis mit der deutschen sowie türkischen Kultur (vgl. *Müller*, 1999:20ff.). Auch wenn die Frauen der zweiten Generation, insbesondere durch den traditionellen Erziehungsstil und die hohen Erwartungen ihrer Eltern, keine idealen Sozialisationsbedingungen erfahren haben, kann bei ihnen trotzdem mehrheitlich beobachtet werden, dass sie es mit der Zeit schaffen, sich von traditionellen Verhaltensmustern, sowie Wert- und Normvorstellungen zu lösen (vgl. *Müller*, 1999:29). Auch empfinden sie ihr Leben in Deutschland nicht als „problematisch im Sinne eines Kulturkonfliktes“, wenn sie sich bei ihrer Lebensgestaltung nach den familiären Rahmenbedingungen und den kulturellen Gegebenheiten richten (vgl. *Otyakmaz*, 1995:54). Nicht zu vergessen ist dabei, dass die Frauen durch die veränderte Rolle, die sie in der deutschen Gesellschaft einnehmen, in gewissem Maße diese familiären Rahmenbedingungen mitgestalten. Insbesondere die Frauen, die hier geboren sind, und für die eine „Rückkehr“ ins Ursprungsland nicht in Frage kommt, sehen sich auch als festen Bestandteil der deutschen Gesellschaft und nicht als „Gäste“ im Sinne von Gastarbeitern. Die steigende Zahl der türkischen Mitbürgerinnen, die die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt bzw. schon angenommen haben, kann dies bestätigen (vgl. *Goldberg/Sauer*, 2003:11). Das Ergebnis einer Mehrthemenbefragung vom Zentrum für Türkeistudien kann hierbei aber dennoch belegen, dass in diesem Zusammenhang die allgemeine Verbundenheit zur Türkei bei der zweiten Generation keineswegs nachlässt (vgl. *Goldberg/Sauer*, 2003:10).

4.3.3. Selbsteinschätzung der eigenen Lebenswirklichkeiten

Im Rahmen dieser Arbeit wurden türkische Frauen der zweiten Generation nach ihren persönlichen Lebenswirklichkeiten in den unterschiedlichen Lebensbereichen befragt. Jede persönliche Lebensgeschichte hat Aspekte und unterschiedliche Kontexte hervorgebracht, die sich in den Forschungsergebnissen partiell auch wieder finden lassen. Überwiegend stimmen die Aussagen in der Literatur mit den persönlichen Ansichten, der hier befragten türkischen Frauen der zweiten Generation überein, sind aber dennoch in einigen Bereichen kritisch zu betrachten. Insbesondere stimmen oft plakative Äußerungen in den Fernseh-, Funk- und Printmedien mit den Selbsteinschätzungen der Befragten nicht überein. Zu oft wird, wenn es um türkische Frauen geht, generalisiert. Dadurch entsteht ein stereotypes Bild von „der türkischen Frau“, das mit den Lebenswirklichkeiten vieler türkischer Frauen der zweiten Generation in der Praxis nicht übereinstimmt. Vor diesem Hintergrund werden in diesem Kapitel die persönlichen Ansichten und Selbsteinschätzungen türkischer Frauen der zweiten Generation, die in der BRD leben, wiedergegeben.

Eine grundlegende Gemeinsamkeit, die türkische Frauen der zweiten Generation miteinander verbindet, ist die Lebensgestaltung mit und zwischen zwei Kulturen. Die befragten Frauen geben zu verstehen, dass ihr Leben in Deutschland „ein Leben in bzw. zwischen zwei unterschiedlichen Welten“ sei. Einerseits sind sie geprägt durch ihre türkische Kultur und die Erziehung ihrer Eltern und andererseits sind sie an das Leben in der Aufnahmegesellschaft gewöhnt, in der sie meistens schon seit vielen Jahren leben. „Ich bin hier geboren. Meine Eltern haben mich und meine Geschwister zwar nach ihren traditionellen Vorstellungen erzogen, aber mein Leben findet hier statt. Ich könnte gar nicht in der Türkei leben.“ (Kismet, 38 Jahre).

Wie auch schon aus der Literatur hervorgeht, vollbringen die Frauen der zweiten Generation über die Jahre eine enorme Anpassungsleistung, was ihnen nicht immer leicht fällt. Vor allen Dingen deshalb, weil sie in der Aufnahmegesellschaft in ihrem täglichen Leben immer wieder mit kulturellen Gegensätzen konfrontiert sind. Zudem haben fast alle Befragten in ihrem Alltag Diskriminierung erfahren, wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen. Eine der Befragten äußert sich über eine diskriminierende Ablehnung bei der Wohnungssuche vor einigen Jahren. Der Vermieter habe sie und ihren türkischen Mann bei der Suche nach einer Mietwohnung nicht in den Bewerbungskreis aufgenommen, mit der Begründung, dass eine türkische Familie als Mieter nicht erwünscht sei. Solche Erfahrungen haben die meisten Frauen jedoch nicht daran gehindert, ihren Weg in der deutschen

Gesellschaft weiter zu gehen. Vielmehr sind durch diese Erfahrungen Lebenskonzepte entstanden, die überwiegend auf türkischen Wert- und Normvorstellungen aufbauen und die Unterschiede zu deutschen Vorstellungen deutlich werden lassen.¹⁷ „Wenn man nie so akzeptiert wird, wie man ist, dann möchte man auch nicht zu denen gehören, die einen das spüren lassen.“ (Sonay, 34 Jahre). Dies betont eine der Befragten, die ihre Konsequenz aus den Diskriminierungserfahrungen gezogen hat. Wie die Studien von *Boos-Nünning*, *Nauck*, sowie *Goldberg/Sauer*, aber auch die Aussagen der Befragten zeigen, identifizieren sich die türkischen Frauen in erheblichem Maße mit der türkischen Kultur. Das spiegelt sich vor allem in ihrem soziokulturellen Netzwerk wieder und den Kontakten, die sie pflegen. Bei den meisten türkischen Frauen der zweiten Generation besteht der Bekanntenkreis überwiegend aus Kontakten zu Frauen aus dem eigenen Kulturkreis oder zumindest zu Frauen, die ihre Norm- und Wertvorstellungen teilen. „Ich habe überwiegend Freundschaften zu türkischen Frauen, mit denen ich mich schon durch unsere gemeinsame Kultur verbunden fühle. Zu deutschen Frauen habe ich nur über die Arbeit Kontakt. Meine deutschen Arbeitskolleginnen führen einfach ein anderes Leben und haben oft Ansichten, die ich nicht teilen kann.“ (Ayla, 36 Jahre).

Mit dieser Aussage wird deutlich, dass sich türkische Frauen viel innerhalb des eigenen Kulturkreise aufhalten. Das heißt aber nicht, dass sich die türkischen Frauen der zweiten Generation in Deutschland in die „türkische Community“ zurückziehen und sich ausschließlich an den türkischen Wert- und Normvorstellungen orientieren. Vielmehr versuchen sie die türkischen Wert- und Normvorstellungen mit den Gegebenheiten, die sie in der Mehrheitsgesellschaft vorfinden, in Einklang zu bringen. Dabei empfinden sie das Leben in der Aufnahmegesellschaft im Grunde nicht als Einschränkung, sondern sehr wohl auch als Bereicherung und Erweiterung ihrer Lebenswirklichkeit. „Dadurch, dass ich schon so lange in Deutschland lebe, ist es mir erlaubt, mein Leben viel selbstständiger und freizügiger zu gestalten. Ich kann zwischen den Kulturen hin und her springen. Solange ich dabei nicht vergesse, dass ich eine türkische Frau bin und meine Ehre nicht aufs Spiel setze, ist alles in bester Ordnung.“ (Leyla, 46 Jahre). Diese und ähnliche Aussagen der Befragten deuten darauf hin, dass die Situation dann problematisch wird, wenn Ansehen und Ehre der türkischen Frau betroffen sind.

¹⁷ Auch *Polat* (1997) stellt in seinem Beitrag einen ähnlichen Zusammenhang dar, und spricht hierbei von einem „Kulturkonflikt“, durch den sich bei den türkischen Mitbürgern „veränderte Orientierungsmuster“ entwickeln können. (Polat, 1997:38ff.).

Im täglichen Leben der Frauen ergeben sich immer wieder Konfliktsituationen, in denen türkische Frauen unter Berücksichtigung ihrer familiären Rahmenbedingungen und Lebensumstände einen Kompromiss zwischen zwei unterschiedlichen Erwartungshaltungen unterschiedlicher kultureller Natur treffen müssen. Insbesondere betrifft dies die Erziehung der eigenen Tochter. „Es ist manchmal ganz schön mühselig, sich für eine „Normvorgabe“ zu entscheiden. Einerseits möchte ich meine 14jährige Tochter bei ihrer Freundin übernachten lassen, aber für ein türkisches Mädchen gehört sich das einfach nicht. Zumal ihre Freundin auch noch einen 17jährigen Bruder hat.“ (Kismet, 38 Jahre).

Es zeigt sich, dass für die Frauen der zweiten Generation die Wahrung der „Ehre“ in der Erziehung der eigenen Töchter immer noch einen hohen Stellenwert hat. Besonders aus Rücksichtnahme auf die gesamte Familie, wird immer noch sehr darauf geachtet, dass die Familie nicht das „Gesicht verliert“. „Es handelt sich nun mal um eine große Anzahl von Türken, die in unserem Einzugsgebiet wohnen. Man kennt sich halt. Darunter ist natürlich viel Familie. Da kann ich nicht einfach zulassen, dass meine Tochter so ein freizügiges Leben hat. Wie sieht das denn aus?!“ (Kismet, 38 Jahre).

Solche Aussagen sind ein Indiz dafür, dass die Entscheidungen der Frauen im Grunde keinen individuellen Charakter haben, sondern sich vielmehr nach der Ansicht und Grundhaltung der Familie bzw. der türkischen Community richten. Es wird deutlich, dass die türkische Grundhaltung eine „kollektivistische“ ist. Entscheidungen werden nicht alleine bzw. individuell getroffen, sondern richten sich nach der mehrheitlichen Ansicht oder kulturellen Vorgabe. Die Befragten stimmten alle zu, als es darum ging, dass ihre türkischen Familien kollektivistisch ausgeprägt sind und eine individuelle Lebensweise vorwiegend bei den deutschen Mitbürgerinnen vorzufinden ist. „Ja natürlich hat die Familie einen großen Einfluss. Schließlich gehören wir als Familie alle zusammen. Auch wenn man wollte, kann nicht jeder nur für sich entscheiden. Wir müssen uns da alle nach den Gegebenheiten richten und arrangieren. Dabei spielt die türkische Kultur eine entscheidende Rolle.“ (Sonay, 34 Jahre). Besonders die Frauen halten diese Form, miteinander zu leben, aufrecht. Sie übernehmen generationenübergreifend Verantwortung und achten darauf, dass sich die Familie nicht im Individualismus verliert.

Die kollektivistische Lebensweise empfinden die türkischen Frauen als positiv. Sie bietet ihnen in der Regel Rückhalt und Fürsorge. Jedoch werden hierbei aber auch Nachteile genannt, vor allem, wenn es darum geht, seine Ansichten in der Familie generationsübergreifend durchzusetzen. „Ich bin froh, dass ich so viel Familie um mich herum habe. Viele

Deutsche haben fast keine Familie. Das finde ich nicht beneidenswert. Manchmal mischen sich zwar zu viele Familienmitglieder in einzelne Gespräche mit ein und jeder will am Ende das letzte Wort haben, aber das ist in einer Großfamilie nun mal so. Richtig nervenaufreibend ist es dann, wenn es um Grundsatzdiskussionen geht und man sich als Einzelne nicht durchsetzen kann. Dabei haben die eigenen Eltern immer noch einen großen Einfluss.“ (Ayla, 36 Jahre).

Die Tatsache, dass die türkischen Mitbürger der zweiten Generation weiterhin in hohem Maße auf die eigene Familie fixiert sind, wird in der Fachliteratur als “Familialismus“ bezeichnet (vgl. Apitzsch, 1990:211ff.). Trotz des gelebten “Familialismus“ bzw. der kollektivistischen Familienstrukturen sind sich die Frauen der zweiten Generation bewusst, dass sich ihr Leben in Deutschland anders gestaltet als das ihrer Muttergeneration in der traditionellen türkischen Gesellschaft, in der Kollektivismus und “Familialismus“ noch sehr ausgeprägt vorherrschten. Ihre Rolle hat sich verändert. Statt auf den Haushalt, den Hof und ihre Rolle als Ehefrau und Mutter beschränkt zu sein, gehen sie heute häufiger einer Berufstätigkeit nach und nehmen, im Rahmen ihrer Möglichkeiten, aktiver am gesellschaftlichen Leben teil. „An erster Stelle steht die Familie, die mich ganz schön auf Trapp hält. Meine Kinder unterstütze ich in der Schule, meinem Mann halte ich den Rücken frei, weil er als Selbstständiger viel arbeitet. Ich habe eine halbe Stelle in der Apotheke, die mir in meinem Alltag Abwechslung bietet.“ (Ayla, 36 Jahre).

Die Frauen berichten, dass sie größtenteils von ihren Eltern unterstützt worden sind, eine Ausbildung zu machen. Sie haben dabei Berufe gewählt, die den Erwartungen ihrer Eltern entsprechen haben. Alle der Befragten haben eine Ausbildung gemacht, die nicht im Widerspruch mit ihrer Rolle als Frau aus türkischer Sicht steht. Kismet hat das Friseurhandwerk gelernt, Leyla arbeitet als Schneiderin, Ayla ist als Pharmazeutisch-Technische Assistentin (PTA) in einer Apotheke beschäftigt und Sonay ist gelernte Bürokauffrau. „Einen typischen Männerberuf zu erlernen, wäre mir niemals erlaubt gewesen. Ich war ja schon froh, dass ich überhaupt eine Büroausbildung aushandeln konnte. Meine Eltern haben es mir auch nur erlaubt, glaube ich, weil sie davon ausgegangen sind, dass ich eh früh heiraten und dann nicht arbeiten würde.“ (Sonay, 34 Jahre). Die Erwartungen der Eltern setzen sich dabei aber nicht immer durch. Die Frauen der zweiten Generation haben es in vielen Fällen geschafft, für sich notwendige Spielräume auszuhandeln, die es ihnen erlauben, einen Kompromiss zwischen den widersprüchlichen Einstellungen der türkischen und der deutschen Kultur zu finden. So verlief es bei einer der Befragten mit der Partnerwahl. „Ich

habe einen deutschen Mann geheiratet, den ich auch noch über die Arbeit kennengelernt habe. Das war anfangs ein ewiges Versteckspiel, und als unsere Beziehung aufflog, war es ein endloses Drama. Die Lage hat sich erst normalisiert als mein Mann vor unserer Hochzeit zum Islam übergetreten ist. Meine Eltern haben unter der ganzen Situation mehr gelitten als ich, weil es einfach nicht ihren Vorstellungen entsprochen hat und mit ihren religiösen Einstellungen einfach nicht in Einklang zu bringen war. Sie mussten sich sogar vor den Verwandten in ihrem Heimatdorf in der Türkei von Anfang an dafür rechtfertigen, warum ihre Tochter einen „Ungläubigen“ heiratet.“ (Sonay, 34 Jahre).

Hinsichtlich traditioneller Vorstellungen wird häufig mit dem islamischen Glauben argumentiert. Es sind vor allem die Eltern, die meistens noch eine tiefgründige emotionale Bindung zum Islam haben. Dagegen fühlt sich die Nachfolgeneration zwar in den allermeisten Fällen dem Islam zugehörig, praktiziert ihn aber nicht mehr in dem Maße, wie es ursprünglich im Islam vorgesehen ist. „Ich bin von Geburt an Muslimin, weil meine Eltern Muslime sind. Meine Eltern halten sich noch sehr an den Islam und die religiösen Praktiken. In dem Fastenmonat Ramadan fastet die ganze Familie gemeinschaftlich. Ich bin aber nie in die Moschee gegangen und habe mich auch nie an das alltägliche Beten gehalten. Ich bezeichne mich deshalb aber nicht unbedingt als ungläubig. Vor allen Dingen deswegen nicht, weil es viele Dinge gibt, die ich aus der muslimischen Lebensweise übernommen habe und nach denen ich lebe. Zum Beispiel fasten wir und essen auch kein Schweinefleisch. Insbesondere bei der Erziehung meiner Kinder achte ich darauf, dass bestimmte Werte weitervermittelt werden, die dem Islam entsprechen. Dennoch habe ich ein anderes Verhältnis zum Islam als meine Eltern.“ (Kismet, 38Jahre).

Aus den Äußerungen der befragten türkischen Frauen geht übereinstimmend hervor, dass sie in ihrem Alltagsleben sowohl in der Familie als auch in der deutschen Gesellschaft immer wieder auf widersprüchliche Situationen und Erwartungshaltungen stoßen. Mit einem hohen Maß an Einfühlungsvermögen, Kreativität und Flexibilität haben sie es geschafft, ein ausgewogenes Lebenskonzept zu entwickeln, mit dem es ihnen gleichermaßen gelingt, den Anforderungen beider Kulturen gerecht zu werden. Allerdings bleibt festzuhalten, dass hierbei keine allgemeingültige Aussage darüber getroffen werden kann, ob sie dieses „Leben zwischen zwei Kulturen“ als Bereicherung oder eher als Belastung empfinden. Dies hängt viel zu sehr von der Subjektivität der einzelnen ab. Es ist daher schwierig ein realitätsgerechtes Bild der türkischen Frau der zweiten Generation zu treffen, da die Lebenswirklichkeiten der türkischen Frauen in viel zu hohem Maße von unterschiedlichen

Faktoren abhängen, wobei der Grad der Religiösität eine zentrale Rolle spielt. Es lassen sich eher Trends und Tendenzen erkennen, aus denen jedoch keine Aussage über die Lebenswirklichkeit getroffen werden kann, die auf die Gesamtheit aller türkischen Frauen der zweiten Generation zutrifft.

5. Fazit

Nachdem beide Geschlechter der zweiten Generation in verschiedenen Lebensbereichen untersucht wurden, kann festgehalten werden, dass sich die Lebenswirklichkeiten türkischer Männer von denen türkischer Frauen in vielen Bereichen unterscheiden. Diese unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten sind insbesondere auf die Unterscheidung der Geschlechterrollen und die Einteilung in „weibliche“ sowie „männliche“ Bezugssysteme zurückzuführen, die auf der türkisch-islamischen Vorstellung der Geschlechterrollendifferenzierung basiert. Während sich in der Mehrheitsgesellschaft die Entwicklung der Geschlechterrollen durch eklatante Veränderung auszeichnet, scheinen sich die „traditionellen“ Geschlechterrollen in der türkischen Community weitgehend erhalten zu haben (vgl. Heß-Meining, 2004:128). Es wird zwar in beiden Kulturen zwischen „männlichen“ und „weiblichen“ Bezugssystemen unterschieden, jedoch liegt in der deutschen Kultur ein anderes Geschlechterrollenverständnis vor, als in der türkischen Kultur.

Im Rahmen dieser Arbeit wird deutlich, dass bei den türkischen Mitbürgern, bedingt durch den kulturellen Hintergrund, die „weibliche“ und „männliche“ Rollenverteilung und damit verbundene Aufgabenallokation viel deutlicher zum Ausdruck kommt, als bei der Mehrheitsgesellschaft. Demnach sind die islamisch-türkischen Norm- und Wertvorstellung weiterhin ein wichtiger Orientierungspunkt und wesentlicher Bestandteil bei der Lebensgestaltung der türkischen Frauen und türkischen Männer der zweiten Generation in Deutschland. Allerdings ist aber auch zu beobachten, dass sich das Geschlechterrollenverständnis bei vielen türkischen Frauen und Männern im Laufe der Zeit tendenziell an das Geschlechterrollenverständnis der Mehrheitsgesellschaft angleicht (vgl. Heß-Meining, 2004:130). Beispielsweise nehmen immer mehr türkische Frauen durch ihre Berufstätigkeit auch „außerfamiliäre“, gesellschaftliche und „produktive“ Aufgaben wahr. Das Ausmaß hierbei hängt jedoch von individuellen Lebensumständen, der Persönlichkeit beider Lebenspartner in der Familie und von vielen weiteren unterschiedlichen Faktoren ab. Auch wenn sich in einzelnen Bereichen Veränderungen abzeichnen und die Rolle der türkischen Frau in der BRD eine Veränderte ist als in der Herkunftskultur, bleibt der Autoritätsbereich

der Frau allerdings bei all den vorliegenden Untersuchungsergebnissen hauptsächlich der der Hausfrau und Mutter. Wenn einerseits ein Abbau der Autoritätshierarchie zwischen dem Ehegatten und der türkischen Frau zu verzeichnen ist, bleibt andererseits festzustellen, dass die traditionellen Rollen- und Verhaltensmuster immer noch weitreichende Betonung in der türkischen Familie finden.“ (Mertens, 1977:78).

Wie die jeweils ersten Abschnitte des dritten und vierten Kapitels zeigen, haben die Männer und Frauen der zweiten Generation bereits im Kindheitsalter durch die Erziehung der Eltern gelernt, die geschlechterspezifischen Rollenmuster ihrer Eltern zu übernehmen. Während bei den heranwachsenden Männern die Akzente insbesondere auf die “Ernährerrolle“ und somit auf einen erfolgreichen beruflichen Werdegang gesetzt werden, steht bei den jungen Frauen die Rolle der Hausfrau und Mutter im Vordergrund. Obwohl die Bildungsaspirationen der Eltern für beide Geschlechter in der Regel gleichermaßen ausgeprägt sind, werden die Frauen dazu angehalten, die berufliche Karriere als zweitrangig zu betrachten sobald eine Eheschließung und Familienplanung ansteht. Dagegen ist bei den türkischen Männern die berufliche Verwirklichung fester Bestandteil der Lebensgestaltung.

Bedingt durch das o.g. unterschiedliche Rollenverhältnis in der türkischen Kultur, werden auch unterschiedliche Erwartungen in Bezug auf voreheliche Enthaltbarkeit bei Frauen und Männer gestellt. In diesem Zusammenhang ist die Ehre der Frau hervorzuheben, welche voreheliche Jungfräulichkeit und eheliche Tugendhaftigkeit verlangt. Die Frau der zweiten Generation ist deshalb auch heute noch darauf bedacht, auf ihre Ehre zu achten. Vor allen Dingen, weil sie durch ein untugendhaftes Verhalten auch die Familienehre gefährden könnte. Dagegen geht es bei der männlichen Ehrvorstellung weniger um voreheliche Enthaltbarkeit, sondern hauptsächlich darum, seiner traditionellen Rolle als Mann gerecht zu werden. Dies bedeutet, dass er insbesondere die Ehre seiner Frau und Familie schützt. Darüber hinaus sind diese spezifischen Ehrvorstellungen ausschlaggebend für die Freizeitgestaltung türkischer Männer und Frauen der zweiten Generation. Während an den türkischen Mann der zweiten Generation keine besonderen Erwartungen in Bezug auf die Gestaltung seiner Freizeit gestellt werden, wird, im Gegensatz dazu, von der Frau erwartet, ihre Freizeitaktivitäten und sozialen Kontakte so zu gestalten, dass diese nicht im Widerspruch zum weiblichen Ehrbegriff stehen. Die Lebenssituationen der türkischen Frauen zeigen mehrheitlich, dass sie überwiegend soziale Kontakte im eigenen Kulturkreis pflegen und ihre Freizeit geschlechts- und kulturspezifisch gestalten. Bei den Männern wird, im

Gegensatz zu den Frauen, eine freizügigere Freizeitgestaltung akzeptiert und weniger darauf geachtet, welche sozialen Kontakte sie pflegen. Diese Freizügigkeit wird ihnen schon mit Anbeginn ihrer Adoleszenzphase von Seiten der Eltern gewährt. Festzuhalten ist diesbezüglich der Unterschied, dass sich die Adoleszenzphase des heranwachsenden türkischen Mannes über einen längeren Zeitraum erstreckt als bei der Frau. Während die heranwachsenden Frauen schon in relativ jungen Jahren als reif und heiratsfähig angesehen werden, wird Männern mehr Zeit gewährt, sich eine für die Familiengründung notwendige berufliche Basis aufzubauen. Das hat zur Folge, dass sich das Heiratsalter türkischer Männer und Frauen der zweiten Generation unterscheidet. Das Heiratsalter liegt bei den Frauen der zweiten Generation im Durchschnitt bei Anfang zwanzig und das der Männer durchschnittlich bei Ende zwanzig. Ein weiterer wesentlicher Unterschied in der Lebenswirklichkeit türkischer Frauen und Männern der zweiten Generation besteht in der Partnerwahl. Während es einem türkischen Mann erlaubt ist, eine Frau mit einem anderen Glauben zu seiner Ehefrau zu nehmen, ist es einer Frau unter islamischen und traditionellen Gesichtspunkten untersagt, einen Nicht-Muslimen zu heiraten. In Bezug auf die Partnerwahl haben die Männer grundsätzlich weitaus mehr Möglichkeiten ihre Wunschpartnerin kennen zu lernen, da sie im Gegensatz zu den Frauen einen größeren Bewegungsspielraum innerhalb der deutschen Gesellschaft haben.

Neben den aufgeführten Unterschieden zeigen sich auch einige Gemeinsamkeiten bei beiden Geschlechtern. Im Wesentlichen kann hierzu beispielsweise genannt werden, dass bei türkischen Frauen und Männern der zweiten Generation ein gleichsam hohes Zugehörigkeitsgefühl zum Islam mit steigender Tendenz zu beobachten ist.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass im täglichen Leben der türkischen Männer und Frauen der zweiten Generation das traditionelle Geschlechterrollenverständnis im Kontext mit den traditionellen türkischen Wert- und Normvorstellungen weiterhin eine zentrale Rolle spielt, womit ihre unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten begründet werden können. Hierbei ist jedoch zu erwähnen, dass diese Differenzen zwischen den türkischen Männern und Frauen der zweiten Generation nicht in dem Maße als problematisch empfunden werden, wie sie oft in der deutschen Öffentlichkeit dargestellt werden. Dies kann insbesondere durch die Selbsteinschätzungen der im Rahmen dieser Arbeit befragten türkischen Frauen und Männer der zweiten Generation bestätigt werden. Die Selbsteinschätzungen dieser Personen konnten zudem auch die in der vorherrschenden Literatur zur Migrationsforschung dargestellten Lebenswirklichkeiten weitgehend bestätigen. Insbeson-

dere deuten die Zitate der befragten türkischen Frauen und Männer darauf hin, dass sie sich in ihrem Leben in Deutschland einem Identitäts- und Kulturkonflikt ausgesetzt sehen, wie es auch vielfach in der Literatur zitiert wird. Auch wenn türkische Frauen und Männer immer noch häufig auf Ablehnung seitens einiger deutscher Mitbürger stoßen, betrachten sie dennoch das Leben zwischen zwei Kulturen, anders als es beispielsweise von *Riesner* (1995), *Gieseke/Kuhs* (1999) oder *Erikson* (1973) in der wissenschaftlichen Literatur dargestellt wird, eher positiv und sehen darin eher eine Chance bzw. ein Privileg, sich mit zwei Kulturen auseinandersetzen zu können. Es ist zu beobachten, dass sie die kulturellen Gegebenheiten der deutschen Gesellschaft immer mehr in ihre Lebenskonzepte mit einbeziehen. Allerdings bedeutet dies nicht, dass sich die türkischen Frauen und Männer der zweiten Generation an den deutschen Lebensstil anpassen, sondern vielmehr, dass sie eigene, sehr unterschiedliche Lebenskonzepte entwickeln, die sich teilweise auch von den traditionellen Lebensauffassungen der türkischen Gesellschaft unterscheiden (vgl. Müller, 1999:21).

Die vorliegende Arbeit zeigt, dass sich die Lebenskonzepte der türkischen Mitbürger mit Migrationshintergrund im Laufe der Zeit durch die Entfaltung der zweiten Generation tendenziell differenzieren. Auch wenn die traditionellen und islamischen Norm- und Wertvorstellung immer noch eine wesentliche (zentrale) Rolle in dem Leben der türkischen Frauen und Männer der zweiten Generation spielen, ist bei ihnen dennoch eine Entwicklung in vielen Bereichen, wie beispielsweise in der Freizeitgestaltung, Ausbildungs-, Arbeits- und Wohnsituation bzw. Familienstruktur, und somit eine stärkere Integration in die Aufnahmegesellschaft zu verzeichnen. Daher kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass die Homogenität der „Gastarbeiter“ der ersten Generation heute nicht mehr unbedingt auf die zweite Generation zutrifft. Die Vielzahl von unterschiedlichen Faktoren, welche die türkischen Männer und Frauen in ihrer Lebensgestaltung in Deutschland beeinflussen, lassen darauf schließen, dass es nicht „das“ Bild gibt, das alle türkischen Frauen und Männer repräsentiert. Das Leben der türkischen Mitbürger der zweiten Generation ist viel zu facettenreich und von viel zu heterogener bzw. individueller Natur, als dass man eine allgemeingültige, realitätsgetreue Aussage über „die“ Lebenswirklichkeiten der türkischen Männer und Frauen der zweiten Generation treffen könnte.

Zuletzt bleibt anzumerken, dass die für diese Arbeit ausgewerteten Quellen einen Mangel an Studien zur Migrationsforschung mit vergleichenden geschlechterspezifischen Ergebnissen offenbarten. Deswegen lassen sich die unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten

der türkischen Männer und Frauen noch nicht hinreichend explizit gegenüberstellen. Hierzu bedürfte es einer allumfassenden empirischen Studie, die sich ausführlich mit dem Vergleich geschlechterspezifischer Aspekte hinsichtlich der unterschiedlichen Lebensbereiche der türkischen Frauen und Männer befasst.

Literaturverzeichnis

- Abali, Marie Luise** (1983). "Entwicklungsprobleme bei türkischen Kindern und Jugendlichen in Berlin: Psychologische Aspekte der Identitätsbildung". In: Elsas, Christoph (Hg.). *Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*. Hamburg: Rissen, 174-226.
- Adler, Peter S.** (1977). "Beyond cultural identity": Reflection on cultural and multicultural man. In: R.W. Brislin (Hg.). *Culture learning: Concepts application and research*. Honolulu, Hawaii: University Press.
- Akpınar, Ünal** (1976). „Sozialisationsbedingungen in der Türkei“. In: *Materialien zum Projektbereich: "Ausländische Arbeiter"*. Sonderheft 1, Bonn.
- Aktaş, Nurşen** (2000). "Let's talk about sex. Erfahrungen und Eindrücke aus einer sexualpädagogischen Beratungsstelle." In: Attia, Iman & Marburger, Helga (Hg.). *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*. Frankfurt/Main: IKO-Verl. für Interkulturelle Kommunikation, 157-172.
- Alamdar-Niemann, Monika** (1991). „Einflussfaktoren auf die Erziehungsstile in türkischen Familien in Berlin (West)“. In: Bott, Peter; Merckens, Hans; Schmidt, Folker (Hg.). *Türkische Jugendliche und Aussiedlerkinder in Familie und Schule: Theoretische und empirische Beiträge der pädagogischen Forschung*. Hohengehren: Schneider, 63-77.
- Arabin, Christine** (1985). „Frauenleben in einer türkischen Familie“. In: Haller, Ingrid & Neuner, Gerhard (Hg.). *Türkischer Frauenalltag in Heimat und Fremde*. Kassel: GhK, 62- 116.
- Atabay, İlhami** (1998). *Zwischen Tradition und Assimilation: Die zweite Generation türkischer Migranten in der Bundesrepublik Deutschland*. Freiburg im Breisgau: Lambertus.
- Attia, Iman; Aziz, Leila; Marburger, Helga; Menge, Johannes** (2000). „Auf Ausbildungsplatzsuche“. In: Attia, Iman & Marburger, Helga (Hg.). *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*. Frankfurt/Main: IKO, 71-100.
- Avantario, Vito** (2001). „Aufstand der Anständigen“. Brandeins, Heft 03, S.102-104.
<<http://www.wiso-net.de/webcgi>> (03.04.06)
- Aydın, Hayrettin** (2003). „Heiratsmigration bei Türkinnen und Türken“. In: Goldberg, Andreas; Halm, Dirk; Sauer, Martina (Hg.). *Migrationsbericht der Stiftung Zentrum für Türkeistudien 2003*. Band 5. Münster; Hamburg; London: LIT VERLAG, 227-299.
- Azizfendioglu, Hüseyin** (2000). *Die Zukunftsperspektiven türkischer Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland*. Herbolzheim: Centaurus.

- Baumgartner-Karabak, Andrea & Landesberger, Gisela** (1980). „*Die verkauften Bräute*“: *Türkische Frauen zwischen Kreuzberg und Anatolien*. Reinbek: Rowohlt Verlag.
- Beauftragte der Bundesregierung für die Belange der Ausländer** (Hg) (1993). *Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer über die Lage der Ausländer in der BRD*. Bonn.
- Bednarz-Braun, Iris & Heß-Meining, Ulrike** (2004). „*Migration, Ethnie und Geschlecht*“. Wiesbaden: VS Verlag.
- Beer-Kern, Dagmar** (1994). *Schulbildung junger Migranten*. Berlin: Bundesinstitut für Berufsbildung.
- Bender-Szymanski, Dorothea & Hesse, Hermann-Günter** (1987). *Migrantenforschung: Eine kritische Analyse deutschsprachiger empirischer Untersuchungen aus psychologischer Sicht*. Köln; Wien: Böhlau.
- Bendit, René; Keimleder, Lis; Werner, Katja** (2000). *Bildungs-, Ausbildungs- und Erwerbsverläufe junger MigrantInnen im Kontext von Integrationspolitik*. Arbeitspapier 4/2000. Deutsches Jugendinstitut. Forschungsschwerpunkt: Übergänge in Arbeit. München.
- Boos-Nünning, Ursula** (1986). „Die schulische Situation der zweiten Generation“. In: Meys, Werner & Şen, Faruk (Hg.). *Zukunft in der Bundesrepublik oder Zukunft in der Türkei? Eine Bilanz der 25jährigen Migration der Türken*. Schriftenreihe des Zentrums für Türkeistudien. Frankfurt/Main: Dağyeli, 131- 145.
- Boos-Nünning, Ursula** (1993). „Jugendliche ausländischer Herkunft als Zielgruppe der Orientierung und Beratung“. In: Bundesanstalt für Arbeit (Hg.). *Jugendliche Ausländischer Herkunft vor der Berufswahl*. Handbuch für die Berufsberatung. Wiesbaden, 11-28.
- Boos-Nünning, Ursula** (1994). „Türkische Familien in Deutschland: Auswirkung der Wanderung auf Familienstruktur und Erziehung“. In: Leuchtenberg, Sigrid & Nieke, Wolfgang (Hg.). *Interkulturelle Pädagogik und Europäische Dimension*. Münster; New York: Waxmann, 5-24.
- Boos-Nünning, Ursula** (1994b). „Chancengleichheit für ausländische Jugendliche“. Eine Tagung der Friederich-Ebert-Stiftung (Hg.). „*Schul- und Berufsausbildung von Jugendlichen ausländischer Herkunft, insbesondere von Mädchen und Frauen*.“ 1-24. <<http://library.fes.de/fulltext/asfo/01016.htm>> .(18.03.2006)
- Boos-Nünning, Ursula** (1999). „Mädchen türkischer Herkunft: Chancen in der multikulturellen Gesellschaft?“ In: Gieseke, H. & Kuhs, K.(Hg.). *Frauen und Mädchen in der Migration*. Frankfurt/Main: IKO.

- Boos-Nünning, Ursula** (2006). „Junge Frauen mit Migrationshintergrund in Deutschland: Motor oder Hemmnis des sozialen Wandels“. In: Fesenko, T. (Hg.) *Migration als soziokulturelles Phänomen*. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. Nr.16: Tambow. Russland. <http://www.inst.at/trans/16Nr/13_1/boos-nuenning16.htm> (20.03.2006)
- Bozay, Kemal** (2005). „...*ich bin stolz, Türke zu sein!*“ *Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte im Zeichen der Globalisierung*. Schwalbach/Ts.: WOCHENSCHAU Verlag.
- Brucks, Ursula** (1994). „Gesundsein im Niemandsland? Psychosoziale Belastung und Erkrankungsrisiken von Zuwanderern.“ In: Zeitschrift für politische Psychologie. Hamburg. <http://www.politische-psychologie.de/Archiv/jg2_1.html> (23.04.2006)
- Bueno, Jael** (2005). „*Gender - eine fragwürdige Kategorie*“. Tagung vom 16.4.05. <<http://www.paulus-akademie.ch/bericht/gender/workshop>> (20.4.2006)
- Bulut, Yeter** (2002). „*Türkische Frauen in Deutschland – Auf dem Weg in die Moderne?*“ Düsseldorf: Magisterarbeit an der Heinrich-Heine-Universität. <<http://www.diplomarbeiten24.de/vorschau/16703.html>> (15.03.06)
- Crescenti, Marcelo** (2005). „*Türkische Händler. Neue Fassade.*“ Der Handel. Nr.05 vom 04.05.2005. S.10. <<http://www.wiso-net.de/gbi.html>> (03.04.06)
- Deaux, Kate & Kite, Mary E.** (1987). „Thinking about gender“. In: Hess, Beth, B./ Ferree Myra Marx. *Analyzing Gender: A handbook of social science research*. Newbury Park; Beverly Hills; London; New Dehli: Sage publications, 92-119.
- Demir, Mustafa & Sönmez, Ergün** (1999). „*Ausländische“ Kinder: Ihre Erziehungs- und Integrationsmisere*. Berlin: VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- Deniz, Cengiz** (2001). *Migration, Jugendhilfe und Heimerziehung: Rekonstruktionen biographischer Erzählungen männlicher türkischer Jugendhilfe in Einrichtungen der öffentlichen Erziehung*. Frankfurt/Main: IKO.
- Deutscher Bundestag** (2000). *Familien ausländischer Herkunft in Deutschland*. Unterrichtung durch die Bundesregierung. 6.Familienbericht. 14. Wahlperiode. Opladen: Budrich+Leske.
- Dewran, Hasan** (1989). *Belastungen und Bewältigungsstrategien bei Jugendlichen aus der Türkei: eine theoretische und empirische Studie*. München: Profil Verlag GmbH München (Reihe Wissenschaft / Schwerpunkt Psychologie).
- Eryilmaz, Aytac (DoMIT) & Jamin, Mathilde** (Ruhrlandmuseum)(Hg.) (1998). *Fremde Heimat: Eine Geschichte der Einwanderung aus der Türkei*. Essen: Klartext Verlag.
- Esser, Hartmut** (1990). „Familienmigration und Schulkarriere ausländischer Kinder und Jugendlicher“. In: Esser, Hartmut & Friedrich, Jürgens (Hg.). *Generation und Identität*. Opladen: Westdeutscher, 185-205.

- Esser, Hartmut & Friedrichs, Jürgen** (1990). *Generation und Identität: Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie*. Opladen: Westdeutscher.
- Fuhrer, Urs & Mayer Simone** (2005). „Familiäre Erziehung im Prozess der Akkulturation“. In: Fuhrer, Urs & Uslucan, Haci-Halil (Hg.). *Familie, Akkulturation und Erziehung: Migration zwischen Eigen- und Fremdkultur*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 59-85.
- Geertz, Clifford** (1997). *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Goldberg, Andreas & Sauer, Martina** (2003). *Perspektiven der Integration der türkischstämmigen Migranten in Nordrhein-Westfalen: Ergebnisse der vierten Mehrthemenbefragung 2002. Im Auftrag des Ministeriums für Arbeit und Soziales, Qualifikation und Technologie des Landes Nordrhein-Westfalen. Materialien und Berichte des Zentrums für Türkeistudien. Band 8*. Münster; Hamburg; London: LIT Verlag.
- Goldberg, Andreas & Sauer, Martina** (2003). *Konstanz und Wandel der Lebenssituation türkischstämmiger Migranten in NRW. Zusammenfassung der fünften Mehrthemenbefragung 2003. Im Auftrag des Ministeriums für Arbeit und Soziales (Hg.). Stiftung Zentrum für Türkeistudien. Institut an der Universität Duisburg*. Essen: WAZ Druck.
- Goldberg, Andreas & Sauer, Martina** (2004). „Die Lebenssituation von Frauen und Männern türkischer Herkunft in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der sechsten Mehrthemenbefragung 2004.“ Stiftung des Zentrums für Türkeistudien. Institut an der Universität Duisburg-Essen. Im Auftrag des Ministeriums für Gesundheit, Soziales, Frauen und Familie des Landes Nordrhein-Westfalen. September 2004. <<http://mgsff.projekte.boehm.de/soziales/integration/zuwanderung/material/migrantenbefragung.pdf>> (14.05.06)
- Gomolla, Mechtild** (2000). „Ethnisch-kulturelle Zuschreibungen und Mechanismen institutionalisierter Diskriminierung in der Schule“. In: Attia, Iman & Marburger, Helga (Hg.). *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*. Frankfurt/Main: IKO, 49-70.
- Güler, Meryem** (1985). „Frauenalltag in den ländlichen Gebieten der Türkei: Dargestellt am Beispiel einer Südanatolischen Stadt“. In: Haller, Ingrid & Neuner, Gerhard (Hg.). *Türkischer Frauenalltag in Heimat und Fremde*. Kassel: GhK, 116-138.
- Halm, Dirk** (2003). „Türkische Zuwanderer im deutschen Amateurfußball – Situation, Probleme und Perspektiven“. In: Goldberg, Andreas; Halm, Dirk; Sauer, Martina (Hg.). *Migrationsbericht der Stiftung Zentrum für Türkeistudien 2003. Band 5*. Münster; Hamburg; London: LIT VERLAG, 9-61.
- Herwartz-Emden, Leonie & Westphal, Manuela** (2002). „Migration junger Aussiedler: Entwicklungsbedingungen und Akkulturationsprozesse“. In: Oltmer, J. (Hg.). *Migrationsforschung und Interkulturelle Studien*. Osnabrück: Universitätsverlag Rasch, 229-259.

- Hebler, Manfred** (1991). „Zukunfts- und Rollenvorstellungen von deutschen und ausländischen Mädchen und Jungen: Erfahrungen aus einem Unterrichtsprojekt.“ In: Bott, Peter; Merken, Hans; Schmidt, Folker (Hg.). *Türkische Jugendliche und Aussiedlerkinder in Familie und Schule: Theoretische und empirische Beiträge der pädagogischen Forschung*. Hohengehren: Schneider, 103-125.
- Hofstede, Geert** (1997). *Cultures and Organizations: Software of the Mind. Intercultural Cooperation and its Importance for Survival*. New York: McGraw-Hill.
- Holtbrügge, Heiner** (1975). „Türkische Familien in der Bundesrepublik: Erziehungsvorstellungen und familiäre Rollen- und Autoritätsstruktur“. In: Sozialwissenschaftliche Kooperative e.V. (Hg.). *Viele Welten Leben*. Duisburg: Verlag der Sozialwissenschaftlichen Kooperative.
- Janssen, Andrea & Polat, Ayça** (2006). „Soziale Netzwerke türkischer Migrantinnen und Migranten“. In: „Aus Politik und Zeitgeschichte“. Beilage zur Wochenzeitung: „Das Parlament“ vom 02.02.06. Frankfurt/Main. S.11-17.
- Kağitçibaşı, Çiğdem** (1996). *Family and human development across cultures: A view from the other side*. Mahwah; New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin** (1997). „Das Kopftuch gibt mir meine Identität als muslimische Frau zurück“. Zum Selbst- und Fremdbild Kopftuchtragender Studentinnen in Deutschland. In: *Frauen in der einen Welt*. 9. Jg. (1998). Heft 1, 31-47.
- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin** (2000). „Studentinnen türkischer Herkunft an deutschen Universitäten unter besonderer Berücksichtigung der Studierenden pädagogischer Fächer“. In: Attia, Iman & Marburger, Helga (Hg.). *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*. Frankfurt/Main: IKO, 101-126.
- Karakaşoğlu, Yasemin** (2002). „Geschlechteridentitäten (Gender) unter türkischen Migranten und Migrantinnen“. In: Deutsch-Türkischer Dialog der Körperstiftung (Hg.). *Geschlecht und Recht*. Hamburg: Edition Körber Stiftung, 34-53.
- Kaya, Ayhan** (2001). „Sicher in Kreuzberg“: *Constructing Diasporas: Turkish Hip-Hop Youth in Berlin*. Bielefeld: Transcript.
- Kelek, Neclá** (2002). *Islam im Alltag: Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft*. Münster; New York; München; Berlin: Waxmann.
- Kelek, Neclá** (2005). *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Kelek, Neclá** (2006). *Die verlorenen Söhne – Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Kolinsky, Eva** (2000). *Deutsch und türkisch leben: Bild und Selbstbild der türkischen Minderheit in Deutschland*. Oxford; Bern; Berlin; Bruxelles; Frankfurt/Main; New York; Wien: Lang.

- Kroeber, Alfred & Kluckhohn, Clyde** (1952). *“Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.”* <<http://de.wikipedia.org/wiki/Kultur>> (31.03.2006)
- Krüger, Dorothea & Potts, Lydia** (1995). *Aspekte generativen Wandels in der Migration: Bildung, Beruf und Familie aus der Sicht türkischer Migrantinnen der ersten Generation.* In: Zeitschrift für Frauenforschung. H.1/2, Kleine Verlag, 159-172.
- Langenbach-Streiff, Monika** (1985). „Soziokulturelle Bedingungsfaktoren für die Lebenssituation türkischer Frauen“. In: Haller, Ingrid & Neuner, Gerhard (Hg.). *Türkischer Frauenalltag in Heimat und Fremde.* Kassel: GhK, 26-62.
- Leibold, Jürgen & Kühnel, Steffen & Heitmeyer, Wilhelm** (2006). „Soziale Netzwerke türkischer Migrantinnen und Migranten“. In: „*Aus Politik und Zeitgeschichte*“. Beilage zur Wochenzeitung: „Das Parlament“ vom 02.02.06. Frankfurt/Main. S.3-10.
- Merkens, Hans & Schmidt, Folker** (Hg.) (1997). *Sozialisation und Erziehung in ausländischen Familien in Deutschland.* Baltmannsweiler: Schneider- Verl. Hohengehren. Jugendforschung aktuell; Bd.3.
- Mertens, Gabriele & Akpınar, Ünal** (1977). *Türkische Migrantenfamilien: Familienstrukturen in der Türkei und in der Bundesrepublik: Angleichungsprobleme türkischer Arbeiterfamilien: Beispiel West-Berlin.* Bonn: AGG (Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden).
- Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen** (Hg.) (1995). *Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen: Dialog mit einer neu etablierten religiösen Minderheit in NRW: Türkische Muslime und deutsche Christen im Gespräch unter besondere Berücksichtigung einer Bestandsaufnahme des christlich-islamischen Dialogs und der türkisch-islamischen Dachorganisation.* 2., überarb. Aufl.. Projektleitung: Şen, Faruk. Zentrum für Türkeistudien, Essen. Pulheim: Super-Service.
- Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen** (Hg.) (1997). *Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen. Dialog mit einer neu etablierten religiösen Minderheit in NRW. Türkische Muslime und deutsche Christen im Gespräch unter besondere Berücksichtigung einer Bestandsaufnahme des christlich-islamischen Dialogs und der türkisch-islamischen Dachorganisation.* 3., überarb. Aufl.. Projektleitung: Şen, Faruk. Zentrum für Türkeistudien, Essen. Duisburg: WAZ-Druck.
- Moir, Alexej & Simon, Gerd** (Hg.) (2001). *Kultur Schlüssel Türkei.* München: Max Hueber Verlag.
- Müller, Ingrid M.** (1999). *Staatsinstitut für Schulpädagogik und Bildungsforschung: Türkische Mädchen auf der Suche nach eigenen Wegen.* München: ISB.
- Nauck, Bernhard** (1987). *Zur Situation türkischer Frauen und ihrer Familien in der BRD.* Band 5,4. Bielefeld: Institut Frau und Gesellschaft, 89-97.

- Nehmet, Dagmar** (1985). „Weibliche Geschlechtsrolle vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Entwicklung in der Türkei“. In: Haller, Ingrid & Neuner, Gerhard (Hg.). *Türkischer Frauenalltag in Heimat und Fremde*. Kassel: GhK, 5-26.
- Neumann, Ursula** (1981). *Erziehung ausländischer Kinder: Erziehungsziele und Bildungsvorstellungen in türkischen Arbeiterfamilien*. 2. Aufl.. Düsseldorf: Schwan.
- Otyakmaz, Berrin Özlem** (1995). *Auf allen Stühlen: Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland*. Köln: Neuer ISP Verlag.
- Özdemir, Cem.** „Türken in Deutschland – Heimat oder Fremde?“ Societäts-Verlag in Zusammenarbeit mit dem Presse- und Informationsamt der deutschen Bundesregierung (Hg.) <<http://www.magazine-deutschland.de/alt/archiv/archiv-ger/00-03/art10.html>> (01.05.2006)
- Petersen, Andrea** (1985). *Ehre und Scham: Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei*. Berlin: EXpress-Edition GmbH.
- Planck, Ulrich** (1972). *Die ländliche Türkei*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Polat, Ülger** (1998). *Soziale und kulturelle Identität türkischer Migranten der zweiten Generation in Deutschland*. (Studien zur Kindheits- und Jugendforschung; Bd. 14). Hamburg: Verlag Dr. Kovac.
- Polat, Ülger** (2000). „Zwischen Integration und Desintegration: Positionen türkischstämmiger Jugendlicher in Deutschland“. In: Attia, Iman & Marburger, Helga (Hg.). *Alltag und Lebenswelten von Migrant*innen*. Frankfurt/Main: IKO, 11-26.
- Popp, Ulrike** (1994). „Geteilte Zukunft“: *Lebensentwürfe von deutschen und türkischen Schülerinnen und Schülern*. Opladen: Leske+Budrich.
- Riesner, Silke** (1995). *Junge türkische Frauen der zweiten Generation in der Bundesrepublik Deutschland*. Band 1, 3.Aufl.. Frankfurt/Main: IKO.
- Rosen, Rita** (1997). *Migrantinnen und Studium*. Frankfurt/Main: IKO.
- Rödig, Silvia** (1988). *Zur Lebenswelt türkischer Frauen in der Bundesrepublik Deutschland: Fallbeispiel Düsseldorf/ Bilk*. Zentrum für Regionale Entwicklungsforschung der Justus-Liebig-Universität. Giessen: Gahmig.
- Sauer, Martina** (2001). *Die Einbürgerung türkischer Migranten in Deutschland. Befragung zu Einbürgerungsabsichten und dem Für und Wider der Einbürgerung*. In: Andreas Goldberg, Dirk Halm und Martina Sauer (Hg.). *Migrationsbericht des Zentrums für Türkeistudien 2002*. Bd. 4. Münster, Hamburg, Berlin, London: LIT VERLAG. S. 165-228.
- Sauer, Martina** (2003). „Kulturelle Integration, Deprivation und Segregationstendenzen türkischer Migranten in Nordrhein-Westfalen“. In: Goldberg, Andreas; Halm, Dirk; Sauer, Martina (Hg.). *Migrationsbericht der Stiftung Zentrum für Türkeistudien 2003*. Band 5. Münster; Hamburg; London: LIT VERLAG, 63-139.

- Sauer, Martina & Goldberg, Andreas** (2001). Die Lebenssituation und Partizipation türkischer Migranten in Nordrhein-Westfalen: Ergebnisse der zweiten Mehrthemenbefragung. Zentrum für Türkeistudien (Hg.). Münster: LIT VERLAG.
- Schiffauer, Werner** (1991). *Die Migranten aus Subay: Türken in Deutschland. Eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Şen, Faruk** (1991). *Türkei: Land u. Leute*. Unter Mitarb. von Kara Blume. 3., überarb. Aufl., (Beck'sche Reihe; Bd. 803: Aktuelle Länderkunden). München: Beck.
- Şen, Faruk** (1994). *Migration. Lebensgestaltung und Partizipation in einem fremden Land- Eine Bilanz*. In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit, 3/4. 24-29.
- Şen, Faruk** (2006). „Türkische Minderheit in Deutschland: Türkische Unternehmen.“ Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.). Heft 277.
<http://www.bpb.de/publikationen/7LG87X,6,0,T%FCrkische_Minderheit_in_Deutschland.html#art6> (24.04.06)
- Şen, Faruk & Sauer, Martina & Halm, Dirk** (2001). „Intergenerative Verhalten und (Selbst)Ethnisierung von türkischen Zuwanderern. Gutachten des ZfT für die Unabhängige Kommission `Zuwanderung““. In: Andreas Goldberg, Dirk Halm und Martina Sauer (Hg.). Migrationsbericht des Zentrums für Türkeistudien 2002. Bd. 4. LIT: Münster, Hamburg, Berlin, London, S. 11-126.
- Seven, Ömer** (Hg.) (1987). *Türkei: Ein politisches Reisebuch*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Sozialpädagogisches Institut (SPI). Schmitz, Renate** (Hg.) (1982). *Türkische Kinder im Kindergarten: Materialien für die Praxis; zsgest. aus den Rundbriefen „Baustein“ Nr.1-4 d. Erprobungsmaßnahmen „Ausländische Kinder im Kindergarten“*. Köln; Stuttgart; Berlin; Mainz: Kohlhammer.
- Spohn Margret** (2002). *Türkische Männer in Deutschland: Familie und Identität: Migranten der ersten Generation erzählen ihre Geschichte*. Bielefeld: Transcript.
- Steinbach, Anja & Nauck, Bernhard** (2005). „Intergenerationale Transmission in Migrantenfamilien“. In: Fuhrer, Urs & Uslucan, Haci-Halil (Hg.). *Familie, Akkulturation und Erziehung: Migration zwischen Eigen- und Fremdkultur*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 111-125.
- Straßburger, Gaby** (2002). „Heiratsverhalten und Partnerwahl im Einwanderungskontext: Eheschließungen der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft.“ <<http://www.verband-binationaler.de/buchtippsrezensionen/buecher1.html>> (16.04.2006)
- Straube, Hanne** (1987). *Türkisches Leben in der Bundesrepublik*. Frankfurt/Main; New York: Campus.
- Stüwe, Gerd** (1982). *Türkische Jugendliche: Eine Untersuchung in Berlin-Kreuzberg*. Bensheim: päd. extra Buchverlag.

- Tepecik, Ergün** (2002). *Die Situation der ersten Generation der Türken in der multikulturellen Gesellschaft*. Frankfurt/Main; London: IKO. [Orig.: Çok Kültürlü Toplumda İlk Kuşak Türklerin Konumu.].
- Thomä-Venske, Hanns** (1981). *Islam und Integration. Zur Bedeutung des Islams im Prozess der Integration türkischer Arbeiterfamilien in der Gesellschaft der Bundesrepublik*. Hamburg: Rissen.
- Toprak, Ahmet** (2000). *Sozialisation und Sprachproblem: Eine qualitative Untersuchung über das Sprachverhalten türkischer Migranten der zweiten Generation*. Frankfurt/Main: IKO.
- Toprak, Ahmet** (2002). „Auf Gottes Befehl und mit dem Worte des Propheten...“: Auswirkungen des Erziehungsstils auf die Partnerwahl und die Eheschließung türkischer Migranten der zweiten Generation in Deutschland. Herbolzheim: Centaurus.
- Toprak, Ahmet** (2005). *Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer: Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre*. Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Unger, Nicola** (2000). *Alltagswelten und Alltagsbewältigung türkischer Jugendlicher: Neue Perspektiven für heilpädagogische Reflexionen*. Studien zur Jugendforschung. Breyvogel, W.; Helsper, W.; Krüger, H. (Hg.). Bd. 19. Opladen: Leske + Budrich.
- Uslucan, Hacı-Halil** (2005). „Chancen von Migration und Akkulturation“. In: Fuhrer, Urs & Uslucan, Hacı-Halil (Hg.). *Familie, Akkulturation und Erziehung: Migration zwischen Eigen- und Fremdkultur*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 226-242.
- Uyaner, Metin** (1996). „Arbeiterwohnheime für die Migranten im Ruhrgebiet: Eine historische Darstellung der 60er und 70er Jahre.“ Essen: DoMIT (Dokumentationszentrum und Museum über die Migration aus der Türkei). <<http://www.domit.de/pdf/Arbeiterwohnheime-fuer-die-Migranten-im-Ruhrgebiet.pdf>> (05.04.2006)
- Weber, Cora** (1989). *Selbstkonzept, Identität und Integration: Eine empirische Untersuchung türkischer, griechischer und deutscher Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland*. Berlin: VWB, Verl. für Wiss. u. Bildung.
- Werner, Meys & Şen, Faruk** (Hg.) (1986). *Zukunft in der Bundesrepublik oder Zukunft in der Türkei? Eine Bilanz der 25jährigen Migration der Türken*. Schriftenreihe des Zentrums für Türkeistudien. Frankfurt/Main: Dağyeli.
- Westphal, Manuela** (2004). *Migration und Genderaspekte*. Im Auftrag der Bundeszentrale für politische Bildung. 1-8. <<http://www.bpb.de/files/39WAAT.pdf>> (18.4.2006)
- Zentrum für Türkeistudien** (Hg.) (1995). *Migration und Emanzipation: Türkische Frauen in Nordrhein-Westfalen*. Opladen: Budrich+Leske.
- <http://de.wikipedia.org/wiki/Tradition#Tradition_als_kulturelles_Erbe> (30.03.06)
- <<http://de.wikipedia.org/wiki/Religion>>(30.03.06)