Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur • Universität Bamberg
ONLINE-SCHRIFTENREIHE TURKOLOGIE UND TÜRKEIKUNDE
Forschungsberichte • Abschlussarbeiten • occasional papers Nr. 1
www.uni-bamberg.de LSKREISER@split.uni-bamberg.de

Wissenschaftliche Ergebnisse
des Forschungsprojektes

"Die türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar - ein deutsch-französischer Vergleich sozialer Netzwerke von Migranten im interkulturellen Kontext"

gefördert von der
Volkswagen-Stiftung

Forschungsschwerpunkt:
"Das Eigene und das Fremde - Probleme und Möglichkeiten interkulturellen Verstehens"

Förderungsdauer: 1.4.1994 - 31.3.1996

Wissenschaftliche Leitung:
Prof. Dr. K. Kreiser

Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur
Universität Bamberg

Wissenschaftliche Mitarbeiter:
Dipl.-Orient. Gaby Straßburger
Dr. Horst Unbehaun
Dr. Lale Yalçın-Heckmann

"Türkisches" Leben in Bamberg

Die türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar - ein deutsch-französischer Vergleich sozialer Netzwerke von Migranten im interkulturellen Kontext

"Türkische" Wohnquartiere in Colmar

Vorwort

Die Namen der alten und zu Recht von vielen Bildungsreisenden aufgesuchten Städte Bamberg und Colmar werden gewiß nicht ohne weiteres mit den türkischen Kolonien an beiden Orten in Verbindung gebracht. Auch die deutsche bzw. französische Mehrheitsbevölkerung an beiden Plätzen nimmt die Emigranten aus Anatolien nur zufällig wahr. Selbst für die sprach- und ortskundigen Projektmitarbeiter - allesamt keine Neulinge auf dem Feld der Migrationsforschung - waren viele Seiten des türkischen Lebens überraschend und unbekannt.

Das Projekt wäre ohne den von der Stiftung Volkswagenwerk eingerichteten Schwerpunkt "Das Eigene und das Fremde" nicht verwirklicht worden. Erst die Bildung einer Arbeitsgruppe, die sich über mehr als zwei Jahre der Migrationsgeschichte in Bamberg seit Mitte der 60er Jahre, in Colmar seit Beginn der 70er Jahre zuwenden konnte, hat zu einem durchaus einmaligen Ergebnis geführt.

Einmalig insofern als zum ersten Mal große, wenn auch überschaubare türkische Kolonien in zwei ausgewählten Städten in ihrer Herausbildung bis zur unmittelbaren Gegenwart erforscht und dargestellt werden konnten.

Die unterschiedlichen Entstehungsbedingungen an beiden Orten haben unseren Blick für den Handlungsspielraum der Menschen als Einzelne und in Gruppen geschärft. Es war faszinierend zu verfolgen, wie unterschiedlich sich die Angehörigen der ersten und der zweiten Generation innerhalb ihrer informellen und formellen Netzwerke und Strukturen verhielten und verhalten.

Ich meine, daß die Arbeitsgruppe des Bamberger turkologischen Lehrstuhls auch gezeigt hat, daß eine Sorte von Migrationsforschung, die sich nicht auf den Beitrag der Einwanderer zum Bruttosozialprodukt der Aufnahmeländer beschränkt, in mehr als einer Hinsicht nützlich ist. Die vorliegenden Ergebnisse sind zwar nicht in erster Linie als Gebrauchsanweisung für Stadtväter, Vorsitzende von Ausländerbeiräten oder Direktoren von Wohnungsbaugenossenschaften zu verstehen, dennoch liegt ihr praktischer Wert auch für diese Gruppe von Sozialpolitikern auf der Hand.

Der Untertitel des Schwerpunkts der Stiftung Volkswagenwerk lautet "Probleme und Möglichkeiten interkulturellen Verstehens". In diesem Sinn, denke ich, sind im vorliegenden Arbeitsbericht genügend Ansätze vorhanden, die bei der Lösung von Problemen hilfreich sein können.

An dieser Stelle ist einer großen Anzahl von Personen und Institutionen zu danken, ohne

deren Verständnis und tatkräftigen Einsatz unser Unternehmen nur mühsam in Gang gekommen wäre. Zuallererst sind hier die vielen türkischen Migranten zu nennen, die durch ihre Offenheit und ihr Vertrauen, das sie den Projektmitarbeitern entgegenbrachten, die Forschung erst "mit Leben erfüllten". Ihre "Geschichten" lieferten die Grundlage für eine Rekonstruktion ihrer eigenen "Geschichte" und derjenigen des erweiterten sozialen Rahmens der türkischen Kolonie.

Aber auch durch die beteiligten Stadtverwaltungen erfuhr das Projekt essentielle Unterstützung. Die Startfinanzierungen durch die Stadt Bamberg in Höhe von DM 10.000.- und durch die Ville de Colmar in Höhe von FF 30.000.- stellten einen unverzichtbaren Anschub bei der Projektvorbereitung dar. Auch während der Forschungsarbeit erfuhren die Mitarbeiter jede erdenkliche Hilfestellung durch kommunale Behörden. Hier sind vor allem Herr Hübner, Leiter des Ordnungsamtes der Stadt Bamberg, und seine Mitarbeiter zu nennen; auf Colmarer Seite gebührt besonderer Dank dem ehemaligen Sozialreferenten Herrn Stirnemann, der uns auf ungewohntem französischen Terrain manchen Umweg vermeiden half und wichtige Daten bereitstellen konnte. Besonders hervorzuheben ist auch das Engagement, das die Direktoren der städtischen Wohnungsbaugesellschaften in beiden Städten zeigten, als es galt, wichtige Datengrundlagen bezüglich der Wohnsituation türkischer Migranten zu erschließen. Zahlreichen anderen Vertretern von Sozialverbänden und verschiedenen Verwaltungsebenen in beiden Städten, insbesondere der Schulbehörden in Bamberg, gilt ebenso unser Dank.

Herr Prof. Dr. Dumont (Chair d'Etudes Turques an der Université des Sciences Humaines in Straßbourg) konnte in der Projektvorbereitungsphase wichtige Kontakte knüpfen, die die französische Seite des Projekts konkret werden ließen. An der Universität Bamberg fanden wir in Frau Prof. Dr. Cyprian, Dekanin der Fachhochschule für Sozialwesen an der Universität Bamberg, und Mitarbeitern des Lehrstuhls für Soziologie I (Prof. Dr. Vaskowicz) kompetente Ansprechpartner. Dies gilt auch für die Mitarbeiter des Europäischen Forums für Migrationsstudien (EFMS) an der Universität Bamberg (Leiter: Prof. Dr. Heckmann), die für eine wissenschaftliche Diskussion von Zwischenergebnissen jederzeit offen waren. Dank zu sagen ist auch dem Türkischen Generalkonsulat in Nürnberg, das unseren Forschungen gegenüber immer aufgeschlossen war. In der Anfangsphase half besonders Herr Tanin, ehemaliger türkischer Arbeitsattaché in Nürnberg, mit seinen Kontakten in Bamberg.

Schließlich ist auch nicht zu vergessen, daß die Gutachter, die unseren Projektantrag nachdrücklich unterstützten, erst den Weg für eine überaus großzügige Förderung durch die Volkswagen-Stiftung ebneten.

Bamberg, im August 1997 Prof. Dr. K. Kreiser

Inhaltsverzeichnis

Vorwort I

Inhaltsverzeichnis III

I. Einführung 1
I.A. Konzeption und Beitrag zum Schwerpunkt "Das Eigene und das Fremde - Probleme und Möglichkeiten interkulturellen Verstehens" 1
I.B. Veröffentlichungen, Vorträge und Präsentation des Projekts 10
I.C. Zur Gliederung der Projektergebnisse 12

II. Methoden und ihre Anwendung im Projekt 16
II.A. Methodisch-theoretische Problemstellungen 16
Situationsbezogene Analyse 16
Soziale Netzwerkanalyse 18
Die vergleichende Methode - Chancen und Grenzen 21
II.B. Methoden der Datenerhebung und ihrer Interpretation 23
Verstehen und Interpretieren 24
Begriffsbildung 27
Wechselnde Erhebungsmethoden in der Forschungspraxis 29
Beispiel für die Anwendung des "Methodensets" 33
Methodische Konzeption und Reichweite der Datenerhebung 37

III. Soziale und normative Rahmenbedingungen 40
III.A. Formen der Anwerbung und ihre Auswirkungen auf die Koloniebildung 41
Organisierte Anwerbung nach Bamberg 41
Spontane Zuwanderung nach Colmar 44
III.B. Konjunkturen der Ausländerpolitik nach dem Anwerbestopp und lokale Auswirkungen 47
Konsolidierung der Migrantenkolonie in Bamberg 47
Rückkehrförderung und Stabilisierung der Kolonie in Bamberg 50
Illegale, legalisierte und legale Zuwanderung nach Colmar 53
Dynamischer Anstieg durch Asylsuche und Familiennachzug 57
III.C. Länderübergreifende Handlungsdimension und Netzwerkbildung 60
Der Blick nach drüben 61
"Frankreich-Türken" - "Deutschland-Türken" 64
Überschreiten von Grenzen 67
Formelle Europastrukturen 69

IV. Soziale Netzwerke und Handeln der Migranten 71
IV.A. Grundlagen und Perspektiven informeller Netzwerke 71
IV.B. Die Anwendung des Netzwerkbegriffs 79

IV.C. Informelle Netzwerke 80
1. Ethnizität und Nachbarschaftsnetzwerke 80
2. Verwandtschaft, Ethnizität und soziale Netzwerke 90
3. Ethnische Heiratsstrategien 94
4. Netzwerke und rituelle Verwandtschaft 97
5. Ethnizität, Freundschaft und Freundschaftsnetzwerke 98
6. Freundschaftsnetzwerke zwischen Segmenten der Kolonie: Fallstudien zu situationsbezogener Analyse 100
7. Ethnizitätsüberschreitende Freundschaften und soziale Netzwerke 108
8. Fallstudie: Die Koyunlular - ein multiplexes Netz in Colmar 116
9. *Hemşerilik* - Solidarität und Abgrenzung unter türkischen Migranten 129
10. Zusammenfassung 135
IV.D. Formelle Strukturen und Netzwerke 137
1. Migrantenorganisationen und "ethnic leadership" 137
2. Die Entwicklung des türkischen Vereinslebens in Bamberg 156
3. Die Entwicklung des türkischen Vereinslebens in Colmar 230
4. Exkurs: Das Kopftuch - Symbol eines Machtkampfes um die Stellung der (türkischen) Muslime in Frankreich 277
5. Disparitäten in der Vereinsentwicklung - Faktoren und Tendenzen 309

V. Ergebnisse im Überblick 319
Das Eigene - das Fremde - das Andere 319
Vorstellungen über Kolonie und Selbstverortungen 320
Soziale Netzwerke 322
Ethnische Strukturen - integrative und segregierende Momente 324

Bibliographie 326

Verzeichnis der Abbildungen

Abbildung 1: Bamberg: Wohnbevölkerung türkischer Herkunft 1962-1994 42
Abbildung 2: Bamberg: Anmeldungen von Einwohnern türkischer Herkunft 1962-1994 48
Abbildung 3: Bamberg: Abmeldungen von Einwohnern türkischer Herkunft 1962-1994 49
Abbildung 4: Colmar: Wohnbevölkerung türkischer Herkunft 1974-1989 55
Abbildung 5: Schematische Darstellung zweier Netzwerke 84
Karikatur (Kopftuch 1) 289
Karikatur (Kopftuch 2) 293
Karte 1: Räumliche Konzentration der türkischen Bevölkerung in Bamberg 341
Karte 2: Räumliche Konzentration der türkischen Bevölkerung in Colmar 342

I. Einführung

I.A. Konzeption und Beitrag zum Schwerpunkt "Das Eigene und das Fremde - Probleme und Möglichkeiten interkulturellen Verstehens"

In dem Projekt versuchen wir, die Konstrukte des Eigenen und des Fremden durch Migranten anhand der sozialen Geschichte(n) zweier türkischen Kolonien in den Städten Bamberg (Bayern/Deutschland) und Colmar (Elsaß/Frankreich) aufzuzeigen und zu interpretieren. In der Darstellung der Forschungsergebnisse werden weniger die phänomenologischen (Schäffter 1991b) oder die hermeneutischen Aspekte (Schütz 1932/1974b) des "Eigenen" und des "Fremden" berücksichtigt, im Mittelpunkt steht vielmehr eine Analyse subjektiver Wahrnehmungen vom "Anderssein und -werden" türkischer Migranten. Diese Prozesse interpretieren wir auf Basis einer Darstellung der Entwicklung der ethnischen Kolonien, in denen sie sich abspielen. Im folgenden sind unsere Forschungsansätze und -ziele ins Verhältnis zu dem wissenschaftlichen Diskurs zu setzen, der die Grundlage für den Schwerpunkt bildet.

Zahlreiche Arbeiten zeigen, daß der *Themenbereich "Das Eigene und das Fremde"* von verschiedenen Disziplinen mit eigenständigen Forschungsfragen und Schwerpunktsetzungen bearbeitet wird, nicht selten werden interdisziplinäre und multidimensionale Ansätze verfolgt und weiterentwickelt.[1] Nach einer kritischen Sichtung dieses vielfältigen Forschungsbereichs wählten wir eine Fragestellung und eine Forschungsstrategie, die es uns ermöglichten, die angenommene Polarität zwischen "dem Eigenen" und "dem Fremden" zu modifizieren. Den Ausgangspunkt bildet in dieser Perspektive nicht "das Fremde", sondern "das Andere", und es geht nicht um einen geschlossenen Begriff vom "Eigenen", sondern es ist der Versuch zu machen, verschiedene Definitionen des "Eigenen" festzustellen und ihren Gehalt zu interpretieren. Diese Modifikation und Interpretationsstrategie ist nun zu begründen.

Da wir unsere Forschung auf ethnologische und soziologische Methoden gestützt haben, schien uns die Vorgehensweise der Ethnologie hinsichtlich des "kulturell Fremden" (Greverus 1990; Kohl 1993; Bargatzky 1993; Köpping 1995) am geeignetsten, weil darin einerseits die Kontinuität und die Interdependenz zwischen "dem Eigenen" und "dem Fremden" betont und andererseits das Anderssein und das Fremdsein als unterscheidbare Formen sozialer Relationen dargestellt werden. Laut Köpping (1990) besitzt die Ethnologie, auch wenn sie als die "Wissenschaft vom Fremden" bezeichnet wird, kein stabiles

[1] Wierlacher (1993a) bietet dazu einen ausführlichen bibliographischen Überblick, besonders in seiner Einführung (1993b).

Selbstbewußtsein, das geeignet wäre, die Fremdheit am effizientesten und präzisesten zu definieren; im Gegenteil sei die Ethnologie, besonders in den letzten Jahrzehnten, immer mehr vom "Selbst-Zweifel" gekennzeichnet. Unserer Meinung nach bieten aber die vergleichenden und reflexiven Ansätze der Ethnologie und des ethnologischen Wissens darum, daß jede Gesellschaft immer einige als die "Anderen" und "Fremden" klassifiziert, diese aber manchmal auch in sich aufnimmt und zu "Eigenen" macht,[2] einen fortgeschrittenen und nachvollziehbaren Ausgangspunkt für die Analyse von Mehrheit-Minderheits-Beziehungen und der Arbeitsmigration im europäischen Kontext. Nur so kann "Fremdheit" in einem zeitlichen, politischen und räumlichen Kontext eingebettet analysiert werden.

In hermeneutischen und kognitiv-psychologischen Arbeiten über Grundkategorien des "Eigenen" und des "Fremden" wird das Maß der Verfestigung dieser Kategorien in der Dialektik der Alterität gesehen und diese dadurch als konstituierende Momente individueller Identitätsbildung begriffen (vgl. Apitzsch 1995, S.41f). Bezogen auf gesellschaftliche Prozesse können sie dagegen wenig zur Begriffsbildung beitragen.

Die sozialen Vernetzungen türkischer Migranten in zwei europäischen Städten als Forschungsgegenstand zu wählen, erfordert eine kontextbezogene Analyse, die die Geschichte der Arbeitsmigration nach Europa aufarbeitet. Die Ethnizitätsforschung bietet hierfür einen Interpretationsrahmen.[3] Barth warnt uns allerdings vor dem Verfahren, in dem Ethnizität mit dem Modell der Alterität konfrontiert wird:

> "I see the analysis of ethnicity blunted when cast in the fashionable rhetoric of 'we and the other'. Whereas radical cultural alterity plays an important role in much Western thought (...), ethnic relations and boundary constructions in most plural societies are *not about strangers*, but about adjacent and *familiar 'others'*. They involve co-residents in encompassing social systems, and lead more often to questions of how 'we' are distinct from 'them', rather than to a hegemonic and unilateral view of 'the other'" (Barth 1994, S.13; Hervorhebungen L.Y.).

Türkische Arbeitsmigranten und ihre Familien in Deutschland und Frankreich gehören längst zu der Kategorie der "vertrauten Anderen" (familiar 'others'), auch wenn sie wohl zu

---

[2] Eines der berühmtesten klassischen Beispiele zu dieser Diskussion in der Ethnologie stammt aus Evans-Pritchards Thesen zur Wir-Gruppen-Identität von Nuer und Dinka; für eine Zusammenfassung der Debatte über Evans-Pritchards Studie siehe Keesing 1981, S.284f.

[3] Daß Ethnizität als eine kollektive Identität an sich ein relationaler Begriff ist, der die Unterscheidung zwischen dem "Eigenen" und dem "Anderen" enthält, drücken Comaroff/Comaroff (1992, S.51) wie folgt aus: "In as much as collective identity always entails some form of communal self-definition, it is invariably founded on a marked opposition between 'ourselves' and 'other/s'; identity, that is, a *relation* inscribed in culture (...) the irreducible fact of identity implies the cultural structuring of the social universe. (...) It is the *marking* of relations - of identities in opposition to one another - that is 'primordial', not the substance of those identities."

den "Fremdesten" der "Anderen" gezählt werden (vgl. Esser 1983, S.171), d.h. die "kulturelle Distanz" zu den türkischen Migranten im Vergleich zu anderen Migrantengruppen am größten zu sein scheint.[4] Für Bade (1992b, S.15) "... gehören Wanderungen, in Geschichte und Gegenwart, zu den existentiellen Grunderfahrungen," und die Wanderung türkischer Arbeitskräfte nach Europa zählt gewiß zu den allgemeinmenschlichen Erfahrungen mit Zugewanderten in Europa; solche Wanderungsbewegungen schließen einen Akkumulationsprozeß von Erfahrungen ein, die "trotz" der religiös-kulturellen "Andersheit" (Wierlacher 1993b, S.39) nicht nur Prozesse der Selbstorganisation, sondern auch der Soziabilität und der Beziehungen mit der Mehrheitsgesellschaft einschließen, wie dies etwa von Thomas/Znaniecki (1918-20/1984) in bezug auf die polnischen Einwanderer Ende des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten beschrieben wurde.

Unsere Differenzierung zwischen dem Fremden/der Fremdheit und dem Anderen/des Andersseins von türkischen Migranten mag vielleicht überraschen. Schließlich taucht diese Unterscheidung in vielen Arbeiten der Fremdheitsforschung nicht explizit auf. Wierlacher weist zum Beispiel auf die synonyme Eigenschaft vom "Fremden" und "Anderen" hin:

> "Das 'Fremde' ist [darum] grundsätzlich als das aufgefaßte Andere als Interpretament der Andersheit und Differenz zu definieren. (...) Es besitzt eine mehrwertige Valenz, insofern es um die Andersheit und deren im Fremdheitsprofil der Wahrnehmung erscheinendes Sosein, um Assimilationen zwischen dem Fremden und dem Eigenen sowie darum geht, daß sich beide mit ihrer differenzierenden, Reiz und Spannung setzenden Interrelation (Wahrnehmung, Auffassung) selbst konstituieren und charakterisieren, so daß die Begriffe Andersheit und Fremdheit ihre Stellung wechseln können" (Wierlacher 1993b, S.62f).

Horstmann geht in ähnlicher Weise auf die miteinander austauschbare Qualität des "Anderen" und des "Fremden" ein:

> "Verstehen ist nicht das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz zu ihm verschwindet, sondern das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde zugleich sehen läßt" (Plessner 1953, zitiert in Horstmann 1993, S.404).

Unsere Vorgehensweise hinsichtlich des Verstehens des Anderen orientiert sich an Einsichten, die wir während der Forschung über die türkischen Migranten gewonnen haben. Die türkischen Migranten verwenden flexible, aber unterscheidbare Kategorien des Fremden und des Anderen: Für sie ist, was am Anfang fremd war, jetzt nicht mehr fremd; was

[4] Wohl wegen dieser angenommenen "kulturellen" Distanz zu einer ethnischen Minderheit, die an und für sich kritisch betrachtet werden muß (vgl. Bottomley 1992), wird den Arbeitsmigranten in der "Soziologie der Fremdheit" der Status von "marginalen Personen" zugeschrieben und dies als Prototyp dargestellt (Wierlacher 1993b, S.40).

aber am Anfang gar nicht fremd, sondern anders war, ist jetzt fremd geworden. Die folgenden Reflexionen mögen zur Erläuterung dieser emischen Differenzierung dienen.

Wie wir an anderer Stelle argumentiert haben (vgl. Yalçın-Heckmann 1995b), drücken die kollektiven Erinnerungen türkischer Migranten über die Anfangszeit eher positive Dispositionen des "Sich-dem-Anderen-nah-Fühlens" aus. In der Anfangszeit, als die ersten Migranten und die Gesellschaft, die sie vorfanden, kaum Kenntnisse voneinander hatten, gab es laut den Schilderungen der Erstgekommenen Fremdheit und Nähe gleichzeitig. Sie waren fremd, da sie fast nichts von ihrer Umgebung, der materiellen und sozialen Kultur der Aufnahmegesellschaft kannten. Sie fühlten sich aber trotzdem akzeptiert, aufgenommen und geschätzt. Diese Perzeptionen sind besonders als kollektive Vorstellungen deutlich, d.h. individuelle Erfahrungen können davon abweichen. Die Gefühle der Fremdheit dagegen, die in den ablehnenden und kalten Blicken der Deutschen z.B. gegenüber einer ein Kopftuch tragenden Frau im Alltag zum Ausdruck kommen können, gehören eher zur Gegenwart. Mit dem Selbstverständnis, das durch die Jahre der Lebenserfahrungen mit den "Anderen" gewonnen wurde, wächst die Einsicht, daß deren Leben hier doch verwurzelt ist und daß sie sich "anders", aber doch "hierhin" gehörig fühlen, wodurch sich die Kontouren der früheren Kategorien der Fremdheit und des Andersseins verwischen. Als Migrantengruppe reproduzierte man über Jahre hinaus immer noch das "Eigene": eigene Familien, Netzwerke, soziale Orte und Nischen, Organisationen u.ä., und verfestigte damit das eigene Anderssein, man ist zu "unseren Türken" (Seidel-Pielen 1995) geworden. Trotz dieses verfestigten Andersseins und doch Akzeptiertseins als "vertraute Andere" entwickelte sich bei ihnen ein kollektives und abstraktes Gefühl der "Fremdheit", das sich am klarsten durch eine Reaktion auf die Taten und das Verhalten der anderen Seite in Form von Ausländerfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt ausdrücken läßt.

Darüber hinaus beziehen sich türkische Migranten auf ihr eigenes Anderssein als selbstbewußte Grenzziehung eigener Identität, während das Anderssein der "Anderen" - in dieser Perspektive die "Deutschen" - auf keinen Fall als bedrohlich fremd oder abstoßend erscheint, sondern als akzeptierte Differenz.[5] "Sie sind eben anders", heißt es, und diese Feststellung betont die Grenze wie auch die Akzeptanz derjenigen, die sich auf der anderen Seite der Grenze befinden. Die Grenze ist jedoch wichtig und die Akzeptanz der Anderen bedeutet nicht immer, daß man die Grenze überschreiten und sich an die Anderen

[5] İncirlioğlu (1994, S.269f) zeigt in einer sensiblen Schilderung ihrer ethnologischen Feldforschungserfahrung mit Stirling bei der "re-study" "seines" türkischen Dorfes (*Turkish Village*, 1965), welche Schwierigkeiten, Vorteile, Stärke und Ambivalenzen sie in ihrer bi-nationalen Teamarbeit erfuhr und erzählt, wie einige Bäuerinnen sie als Einheimische und eben Türkin gegen Stirling, "den Anderen", den *gavur* (Ungläubigen) stellten. İncirlioğlu betont jedoch, daß "the villagers' religious identity and nationalism that led them to classify Paul [Stirling] as 'other', did not lead to constant suspicion and fear. (...) Being a foreigner and a non-Muslim did not *always* place Paul Stirling at a disadvantage" (ebd., S.271). Sie zeigt, wie die Bauern sogar verschiedene Mythen und Geschichten um Stirling - den "fremden" Ethnologen - entwickelten, um ihn zu vereinnahmen und zu "einem von ihnen" zu machen.

assimilieren soll. Gerade an den Stellen, an denen die Grenze nicht mehr so klar zu sein scheint, wird das Andersein der Anderen auch in Frage gestellt oder ein Verfremdungsprozeß kann (muß aber nicht) beginnen. Die Verfremdung kann nach innen wirken, so daß die "Anderen" - die Migranten - ihr Anderssein ablehnen, wie dies z.B. immer öfter bei den jungen türkischen Gebildeten der zweiten Generation von Migranten der Fall ist. Oder die Verfremdung kann von der - deutschen - Seite der "Eigenen" entstehen, so daß das Anderssein der Anderen fremder geworden zu sein scheint, wie z.B. bei dem öffentlichen Diskurs über die sogenannte "Re-Islamisierung" unter türkischen Migranten.[6]

Damit bekennen wir uns zu den ambivalenten Beziehungen zwischen Anderssein und Fremdheit und zu dem Problem, beide Begriffe auseinanderzuhalten; dennoch sind nach unserer Auffassung Fremdheit und Anderssein nicht einfach Synonyme, sondern zwei Kategorien einer Beziehung, in der beide Kategorien ineinanderfließen und ihre Unterschiede verwischt werden oder gegeneinander abgegrenzt erscheinen können. Wir möchten daher weniger von der Entstehung "neuer Gruppen von Fremden" in Deutschland sprechen, wie Waldhoff/Tan (1997) dies behaupten, sondern eher über die Prozesse, die Erfahrungen und die Politik der diskursiven Bewegung zwischen Anderssein und Fremdheit reflektieren. Mit anderen Worten, wir beteiligen uns an der Diskussion um ethnische Identität - besonders Gruppen-Identität - und ethnische soziale Strukturen, die unter den Bedingungen der Arbeitsmigration nach Europa in den verschiedenen Phasen entstanden sind und sich noch weiterentwickeln. Wir richten unser Augenmerk besonders auf kollektive Vorstellungen der Differenz und auf kollektives Handeln, das diese Differenz politisch, ideologisch und symbolisch anwendet.

Mit diesem zweiten *Themenkomplex der Ethnizität*, folgen wir den Argumenten von Barth, der das Begreifen einer bestimmten ethnischen Identität an die Berücksichtigung der Erfahrungen, die diese ethnische Identität formen, knüpft (Barth 1994, S.14). Unsere besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Ethnizitätsforschung, die auf Migrationsstudien beruht. Nach Apitzsch beinhaltet Migrationssoziologie verschiedene Annahmen zur Ethnizität in der Migration; diese variieren von "Ethnizität als Bestandteil der sozialisationstheoretischen Begründung der 'Basispersönlichkeit'" (Apitzsch 1994, S.164), über "Ethnizität als Produkt der Einwanderergesellschaft" (vgl. Bukow/Llaryora 1988, zit. in: Apitzsch 1994, S.165-167), bis hin zur "Ethnizität als Marginalisierung" (ebd., S.167f). Nach ihrer Kritik an diesen Annahmen stellt die Verfasserin fest, daß die Konzepte "Ethnizität" und "kulturelle Identität", im Weberschen Sinne, in bezug auf die Migranten keineswegs "als das selbstverständlich Gegebene" erscheinen, sondern als "eine Vorausset-

[6] Schiffauer (1997c, S.190) äußert sich dazu kritisch: "Der Diskurs über den islamischen Fundamentalismus ist ein Diskurs der Angst. Er operiert mit Bildern von Menschenfluten, Massen, Gewalt: er evoziert Ängste des Erstickens und des Überschwemmt-Werdens." Für eine kürzlich erscheinende Debatte um die sozialwissenschaftliche Feststellung des "Re-islamisierungsprozesses" und dessen Verhältnis zur Gewaltbereitschaft unter türkischen Migranten zweiter Generation, siehe Heitmeyer/Müller/Schröder (1997).

zung für Gruppensolidarität" wirken können (ebd., S.162f). Daß ethnische Identitäten sich in unterschiedlichen Migrationssituationen und in verschiedenen Aufnahmegesellschaften mit je eigenen Formationsprozessen und geschichtlichem Hintergrund der Staatsnation auch verschieden entwickeln, betont Verdery (1994). Sie bemerkt, daß nicht alle ethnischen Identitäten der Migranten flexibel sind und die situative Anwendung diverser Identitäten, je nach der politischen Konjunktur, sich schnell erschöpfen kann, wie z.B. am Verfall der multiplen Identitäten, die im ehemaligen Jugoslawien bestanden, zu sehen ist.

Da Kultur und kulturelle Identität fester Bestandteil von Ethnizität und ethnischen Prozessen sind, spielen diese Begriffe auch eine wichtige Rolle in der Migrationsforschung. Kulturkonflikttheorien, die mit einem statischen Begriff von Kultur operieren, wurden verschiedentlich kritisiert (vgl. Auernheimer 1988; Giordano 1988; Matter 1988; Wicker 1996; Wimmer 1997). Verdery weist auf die neuen Ansätze der Ethnologie hin, die diese Kritik rezipiert haben:

> "Anthropologists today see culture not as a zone of shared meanings, but as a one of *disagreement* and *contest* (...) (the study of) the idea of ethnicity as shared culture (...) necessarily becomes the study of culture as politics" (Verdery 1994, S.42).

Daß kulturelle Prozesse an sich politische Prozesse sind, wurde mit dem Begriff "politics of culture" angedeutet, und Bottomley führt dazu aus:

> "Not only do people reconstruct, dismantle and resist (...) 'cultural sets of practices and ideas' (...), but they do so in the context of competition for economic and symbolic capital" (Bottomley 1992, S.12)

Der Begriff "politics of culture", der sich an der Kulturtheorie von Bourdieu und seinen Grundkategorien *habitus*, Geschmack und Stil anlehnt, wurde in einigen Migrationsstudien sinnvoll angewendet (vgl. Bröskamp 1993, Çağlar 1994). Wir schließen uns diesen Begriffen ebenfalls an und sehen in dem Begriff "Kultur" eine umkämpfte Domäne, die Individuen oder Gruppen für sich reklamieren, sich damit auseinandersetzen und dementsprechend "ihre" und "andere" Identitäten klassifizieren. Dieser Kampf, auch um Sinn und Gefühle, findet nicht in einem Vakuum statt, sondern innerhalb vorgegebener struktureller, politischer und historischer Rahmenbedingungen; die anwendbaren Strategien sind daher begrenzt und die "wählbaren" Identitäten nicht völlig frei.

Wir betrachten hier besonders die kulturellen und ethnischen Identitätsprozesse, die in der Kollektivität konstituiert sind. Darüber hinaus wird im Rahmen dieses Projekts der Versuch unternommen, die Konstrukte der "eigenen Kultur"/"eigenen Identität" und die der "Anderen" als einen historischen Prozeß darzustellen. Dafür ist es wiederum erforderlich, die wichtigsten Entwicklungslinien beider ethnischer Kolonien zu rekonstruieren, um so eine Grundlage für eine Interpretation der verschiedenen Arten von Konstruktbildung über

das, was "eigen" bzw. "anders" war und ist zu schaffen. Dieser Versuch ist teilweise nur eine Annäherung, da wir anhand individueller Erzählungen und Erinnerungen das kollektive Gedächtnis der Migranten und deren gemeinsame Vergangenheit aus ihrer eigenen Perspektive heraus begreifen möchten - eine Perspektive der Verarbeitung ihrer eigenen Biographie, die sie einnehmen, wenn sie (ihre) Geschichte(n) "erzählen", oft durchaus in der Absicht, sie von uns "schreiben zu lassen". An anderer Stelle (vgl. Yalçın-Heckmann, im Erscheinen) wurde bereits darauf hingewiesen, daß in individuellen Erinnerungen die "Wahrheit" aus der heutigen Perspektive und aus der Sicht der heutigen Realität(en) geschildert wird. Trotz dieser epistemologischen Schwierigkeiten behaupten wir, daß die Kenntnisse, welche an die nachfolgenden türkischen Migrantengenerationen und die Neuankömmlinge in der Kolonie als "soziales Erbe" (vgl. Lutz 1995) weitergegeben werden, wichtig sind, um die Bilder des "Eigenen" und des "Anderen" so zu verstehen, wie sie während der Migration entstanden und keineswegs nur "mitgebracht" worden sind.

In unserer Analyse spielen die Begriffe "ethnische Kolonie" (vgl. Heckmann 1981 und 1992; Elwert 1982 und 1989; Esser/Friedrichs 1990; (siehe den Abschnitt IV.D.1.)[7] und "soziale Netzwerke" (siehe den Abschnitt IV.C.) eine zentrale Rolle. Heckmann hat den Begriff ethnische Kolonie in die Migrationssoziologie eingeführt und ebenso wie Esser und Elwert Thesen für die Bedeutung und Rolle der ethnischen Kolonie für die Eingliederung von Einwanderern in die Aufnahmegesellschaft entwickelt. Dort wurde nur in Umrissen deutlich, wie eine ethnische Kolonie im Inneren strukturiert ist, welche spezifischen Elemente eine ethnische Kolonie konstituieren und wie sie zueinander in Wechselwirkung treten (Auernheimer 1988, S.159). Besonders wurde die Annahme der "Einheit" als räumliche Einheit (ebd., S.160) oder als kulturelle Einheit (Baumann 1996, Bottomley 1992) problematisiert. In bezug auf diese kritische Diskussion versuchen wir, den Begriff "ethnische Kolonie" zu operationalisieren und nur aus diesem Grund mit einer räumlichen Dimension zu versehen. Mit anderen Worten: Die türkischen Kolonien schließen türkische Migranten ein, die in Bamberg und Colmar wohnten bzw. wohnen. Wir sehen in der Kolonie einen Raum und einen Bezugspunkt für die türkischen Migranten, die diesen in "*politics of culture*" immer wieder neu definieren, vereinnahmen, zurückweisen oder um ihn streiten. Wir verstehen die ethnische Kolonie als einen ambivalenten sozialen Raum, wie sich dies z.B. in der Rede türkischer Migranten über sich selbst ausdrückt: etwa "wir in Bamberg" oder "wir Türken in Colmar". Sie bringen in ihren Schilderungen selbst zum

[7] Für einen viel früher entwickelten Begriff der "ethnischen Kolonie" mit eigener Organisation und eigener Funktion, siehe Thomas/Znaniecki (1918-20/1984, S.254): "The local group is the institution whose function with reference to its members consists precisely in strengthening this type of racial solidarity against possible disorganization in a racially different milieu. The association gives the individual in ready form opportunities to satisfy both his desire for recognition and his desire for response. It is small enough to permit every individual to know every other individual, to be interested in the affairs of the others, and to provoke their interest in his own affairs. It is large enough to make the individual feel its recognition or lack of recognition as an important matter. It is sufficiently solidary for its opinion to have unity and weight, and at the same time sufficiently loose not to be oppressive, not to provoke any violent revolt."

Ausdruck, daß "die Bamberger Türken" eine "Einheit" darstellen können oder aber auch nicht; sie handeln manchmal kollektiv, um diese "Einheit" herzustellen, wie z.B. bei der Ausländerbeiratwahl, oder drücken ihre Enttäuschung darüber aus, daß es eine "Einheit" doch nicht geben könne. Unser Anliegen ist es deshalb aufzuzeigen, welche Mechanismen, Handlungsstrategien, politische Strukturen, soziales wie kulturelles Kapital (vgl. Bourdieu 1983; Bröskamp 1993) für türkische Migranten zur Verfügung stehen bzw. welche sie noch entwickeln müssen, um sich als "Bamberger" bzw. "Colmarer Türken" nach innen und außen repräsentieren zu können.

An die Konstituierung einer ethnischen Kolonie ist auch die Frage der Urbanität geknüpft. Anders als in vielen anderen Studien, geht es in dieser Forschung um ein mittelgroßstädtisches Milieu als sozialer Kontext und soziogeographischer Hintergrund. Arbeiten zur urbanen Ethnizität (vgl. Cohen 1974a und 1974b, Hannerz 1980) heben großstädtischen Habitus, Lebensstil und Orientierungen hervor, die einen fluiden Charakter des Großstadtlebens und "formlose kulturelle Strömungen" (Schiffauer 1997b, S.92-127) beinhalten. Inwieweit diese Strömungen und die kulturelle Vielfalt auch für Migranten-Minderheiten relevant sind, wurde von Welz (1994) thematisiert. Sie argumentiert, daß die Migranten in solchen gesellschaftlichen Milieus "die unteren sozialen Ränge besetzen" (Welz 1994, S.136) und daß in solchen Studien darüber hinaus zur "Konzeptionalisierung kultureller Prozesse der Migranten" defizitäre Annahmen einflössen (ebd., S.138). Wir versuchen, dieser Kritik gerecht zu werden und zu verstehen, inwieweit das mittelgroßstädtische Milieu ähnliche oder aber anders geartete soziale Prozesse erzeugt. Besonders wenn wir über soziale Netzwerke in einer ethnischen Kolonie einer mittelgroßen Stadt sprechen, ist es für uns wichtig, die sozialen Prozesse, die wir beobachten, auch in Bezug zu diesem mittelgroßstädtischen Milieu zu interpretieren. Die Gefühle der Geborgenheit, die etwa in Aussagen türkischer Migranten ausgedrückt werden, wenn sie über ihre Sonntagsausflüge und -picknicks erzählen und davon reden, daß man dort "alle Bamberger Türken treffen kann", zeigen Ähnlichkeit mit Erwartungen in einem kleinstädtischen Milieu auf Bekannte zu treffen, wie dies auch in einer ethnischen Gruppe mit *face-to-face*-Beziehungen der Fall ist. Auch das gegenteilige Gefühl kann daraus resultieren, wenn z.B. eine junge Bamberger Türkin über die Tatsache geradezu ins schwärmen gerät, daß sie, wenn sie in Berlin ist, wochenlang keine bekannten Gesichter sehe und es schlimm finde, daß in Bamberg immer wieder dieselben Leute fast tagtäglich auf der Straße zu treffen sind. Dies zeigt Einstellungen einer jungen Frau, die - unabhängig von ihrer ethnischen Identität - ihre "vertraute" Umgebung beschränkend und einengend empfindet.

Kommen wir zu unserem Anliegen, einen *Vergleich zweier türkischer Kolonien* durchzuführen. Matthes (1992b) weist auf die Probleme des Vergleichens in den Sozialwissenschaften, besonders in der Ethnologie, hin:

> "[Auch] wenn vom 'Vergleichen' die Rede ist, geht es zumeist entweder um den Versuch, eine 'andere' Gesellschaft aus sich selbst heraus als anders*artig* gegenüber denen darzustellen, die der Forscherperspektive 'von Haus aus' vertraut sind - oder aber um den Versuch, eine 'andere' Gesellschaft im Lichte dessen darzustellen, was in vermeintlich verallgemeinerbaren Kategorien an dem Typus der Herkunftsgesellschaft des Forschers gewonnen worden ist." (Matthes 1992b, S.77, Hervorhebung im Original).

Wie eingangs betont wurde, gehen wir in diesem Projekt nicht auf eine selbstverständliche "Andersartigkeit" einer Kultur oder einer Gemeinde ein. Da unser Forschungsziel eher explorativ angelegt ist, versuchen wir herauszufinden, wie und inwieweit eine "Andersartigkeit" einer Migrantenkolonie zum Ausdruck gebracht wird. Wir betrachten aber vor allem, wie türkische Migranten ihre "Andersartigkeit" oder "Ähnlichkeit" selbst wahrnehmen und dies formulieren. Mit anderen Worten, es geht in dieser Studie darum, verschiedene Ebenen von Prozessen des Vergleichens aufzuzeigen. Die türkischen Migranten beider Kolonien "vergleichen sich" sowohl mit anderen Ausländergruppen - z.B. mit Nordafrikanern in Colmar oder mit Portugiesen in Bamberg - als auch mit Einheimischen - Franzosen und Deutschen. Darüber hinaus vergleichen sie ihren Migrantenstatus mit dem Status anderer Türken in anderen europäischen Ländern. Dies kommt besonders bei "Colmarer Türken" beim Blick über die Grenzen vor. Die Vergleiche, die die Migranten selbst durchführen, haben aber auch eine historische Dimension; sie vergleichen nämlich ihre eigene Situation mit jener in früheren Perioden. Durch diese Vergleiche versuchen sie, ihre individuellen und kollektiven Biographien zu verarbeiten und mit einem Sinn zu versehen (vgl. Wolbert 1995, Apitzsch 1994). In unserer methodologischen Vorgehensweise soll zuallererst versucht werden, diese emischen Prozesse des Vergleichens wahrzunehmen, sie auf bestimmte soziale Prozesse in beiden Kolonien zu fokussieren und diese Prozesse, soweit dies möglich erscheint, ansatzweise vergleichend zu interpretieren. Als Beispiel können die sozialen Prozesse der Formierung informeller Netzwerke und die Gründung und Entwicklung formeller sozialer Netzwerke genannt werden. Nachdem wir eine historische Genese und Entwicklung dieser formellen Netzwerke rekonstruiert haben, versuchen wir die Unterschiede und Parallelen in diesen Strukturen mit der Methodik der *situational analysis* zu rekontextualisieren und erst dann zu vergleichen (vgl. auch Yalçın-Heckmann 1997). Schließlich können wir den Anspruch auf einen totalen Vergleich zweier Kolonien auf allen Ebenen - ein Eindruck, der durch den Titel des Forschungsvorhabens erweckt worden sein mag - sicher nicht einlösen. Vielmehr haben wir das Ziel, bestimmte Instanzen der Entwicklung beider Migrantenkolonien - nach der Rekonstruktion und Verortung - miteinander zu vergleichen, um weitere Forschungsperspektiven für solche mittelgroßstädtischen Migrantenkolonien zu eröffnen.

I.B. Veröffentlichungen,[8] Vorträge und Präsentation des Projekts

In der Vorbereitungsphase präsentierte Herr Dr. Unbehaun auf dem internationalen Symposion "Les Turcs en France et en Allemagne", das im Februar 1991 in Straßburg abgehalten wurde, eine Projektskizze mit dem Titel **"La population turque à Bamberg"**, um mögliche Forschungspartner in Frankreich zu gewinnen. Der Beitrag wurde 1995 unter dem selben Titel im Dokumentationsband zur Tagung "Enjeux de l'immigration turque en Europe - Les Turcs en France et en Europe" veröffentlicht.

Im Rahmen des *Dies academicus* der Universität Bamberg im SS 1994 wurde das Forschungsprojekt durch Frau Dr. Yalçın-Heckmann in einem längeren Beitrag vorgestellt.

Frau Dr. Yalçın-Heckmann konnte auch die ersten, noch mit vielen Vorbehalten versehenen Zwischenergebnisse des Projekts bereits im November 1994 auf einem internationalen Kongreß in Manchester unter dem Titel **"The Perils of Ethnic Associational Life in Europe: Turkish Migrants in Germany and France"** zur Diskussion stellen. Dieser Beitrag wurde 1997 als Teil eines Sammelbandes veröffentlicht: Modood, Tariq/Werbner, Pnina (Hg.): "The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, Community."

Im August 1995 wurde von Herrn Prof. Kreiser ein Kontakt zu Herrn Dr. M. Bozdémir am Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), Equipe de recherche interdisciplinaire sur les Sociétés Méditerranéennes Musulmanes non-arabes (ERISM) hergestellt. In der von ihm mitherausgegebenen Reihe "Les Annales de l'Autre Islam", Nr.3: "Turcs d'Europe ... et d'ailleurs" (erschienen November 1996) konnte das Projektteam einen eigenen Teil mit insgesamt vier Aufsätzen aus dem laufenden Forschungsprojekt heraus bestreiten: L. Yalçın-Heckmann: **"Introduction: Turkish ethnic colonies in Bamberg and Colmar: Presentation"**; G. Straßburger: **"Aspects de la politique d'immigration allemande et française et leurs effets sociaux"**; H. Unbehaun: **"Les organisations des immigrés turcs à Bamberg et Colmar"**; L. Yalçın-Heckmann: **"Imagining 'us' as migrant diaspora: Sentiments, history and identity among Turkish migrants in Germany and France"**.

Im September 1995 wurden die Zwischenergebnisse des Projekts in dem Beitrag **"Türkische Muslime in Bamberg und Colmar"** in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten (INAMO), Heft 3, vom Projektteam im Überblick dargestellt.

[8] Zur detaillierten Auflistung der Veröffentlichungen siehe die Bibliographie am Ende des Bandes.

Frau Straßburger hielt im September 1995 auf dem Deutschen Orientalistentag in Leipzig ein Referat mit dem Titel **"Einfluß der Aufnahmegesellschaften auf türkische Migrantenkolonien - ein deutsch-französischer Vergleich"**, in dem einige Zwischenergebnisse vorgestellt wurden. Dieser Beitrag wird demnächst im Tagungsband veröffentlicht werden.

Frau Dr. Yalçın-Heckmann hielt im September 1995 auf der Tagung der deutschsprachigen Ethnologinnen und Ethnologen in Wien einen weiteren Vortrag: **"Die Vorstellungen vom 'Wir' in der Migrantendiaspora - Religion, Geschichte und Empfindungen unter türkischen Migranten in der Bundesrepublik Deutschland und Frankreich"**.

Bei den "Tagen der Forschung" der Universität Bamberg Ende November 1995 wurden Informationen über das Projekt und einige Zwischenergebnisse durch Herrn Prof. Kreiser und Frau Dr. Yalçın-Heckmann im Rahmen einer Postersession präsentiert.

Zeitgleich wurde auf einer Postersession im Rahmen der 2. Konferenz der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient (DAVO) in Hamburg das Projekt durch Frau Straßburger und Herrn Dr. Unbehaun vorgestellt. Beide Mitarbeiter hielten je einen projektbezogenen Vortrag. Frau Straßburger analysierte Strukturen einer islamischen Mädchengruppe: **"Kopftuchtragende Mädchen auf der Suche nach ihrer Identität: eine Mädchengruppe der Milli Görüş im Elsaß"**; Herr Dr. Unbehaun reflektierte über landsmannschaftliche Bindungen unter türkischen Migranten: **"*Hemşerilik* - Solidarität und Abgrenzung unter türkischen Migranten"**.

Frau Mutschmann konnte ebenfalls Ende November 1995 erste Ergebnisse ihrer eigenen Forschungen und derjenigen des Projektteams zur Wohnsituation der Türken in Bamberg und Colmar auf einer Vorbereitungskonferenz zu Habitat II in Ankara ("'Diğerleri'nin Konut Sorunları - Uluslararası Sempozyum" [Die Wohnprobleme der 'Anderen'] in türkischer Sprache vortragen. Dieser Beitrag wurde unter gemeinsamer Autorenschaft aller Projektmitarbeiter und Frau Mutschmann unter dem Titel **"Türkiyeli Göçmenler, "Getto" ve Konut: Fransa ve Almanya'nın Orta Büyüklükteki İki Şehrinden Örnekler" [Türkische Migranten, Ghetto und Wohnen: Beispiele aus zwei mittelgroßen Städten Frankreichs und Deutschlands]** verfaßt. Er ist 1996 in zwei Dokumentationssammelbänden zur Konferenz ("'Diğer'lerin Konut Sorunları"/"Housing Question of the Others") auf Türkisch und Englisch erschienen.

Frau Straßburger hielt am 6.2.1996 einen Vortrag im Rahmen des Orient-Kolloquiums der Ruhr-Universität Bochum, in dem sie eine erweiterte Fassung ihres Vortrags präsentierte, den sie auf dem 2. DAVO-Kongreß vom November 1995 unter dem gleichen Titel: **"Kopftuchtragende Mädchen auf der Suche nach ihrer Identität: eine Mädchengruppe der Milli Görüş im Elsaß"** gehalten hatte.

Frau Mutschmann konnte Ende April 1996 ihre Diplomarbeit mit dem Titel **"Die Wohnverhältnisse der türkischen Migranten in Bamberg und Colmar"** vorlegen. Diese Ergebnisse flossen in relevanten Teilen auch in die Datenauswertung und -interpretation des aktuellen Projekts ein. Die Diplomarbeit wurde vervielfältigt und den interessierten Stellen, die zum Teil auch bei der Bereitstellung der Daten halfen, zugeleitet.

Am 4.6.1996 hielt Frau Straßburger einen Vortrag mit dem Titel: **"Rap, Modenschau und Religion - Engagierte junge Türkinnen auf der Suche nach ihrer Identität"** bei der Deutsch-Türkischen Gesellschaft Hamburg. In diesem Beitrag ging es um einen Vergleich zwischen einem alevitischen Verein in Bamberg und der islamistischen "Milli Görüş" in Colmar.

Ebenfalls am 4.6.1996 hielt Frau Dr. Yalçın-Heckmann vor der Anglo-Turkish Society in London einen Vortrag mit dem Titel **"Turkish migrant families in Germany: from guestworkers to an ethnic minority?"**, in dem sie Forschungsresultate vorstellte.

Am 4./5. Juli 1996 nahmen Frau Dr. Yalçın-Heckmann und Herr Dr. Unbehaun an der internationalen Tagung "Brücken zwischen den Zivilisationen" teil, die von der Forschungsgruppe "Migrantenprotest als Integrationschance" der Universität Hannover, Institut für Soziologie (Prof. Dr. Gleichmann) unter der Schirmherrschaft des Niedersächsischen Kultusministers Prof. Dr. Wernstedt organisiert wurde. Frau Dr. Yalçın-Heckmann präsentierte in ihrem Vortrag **"Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der türkischen Migranten: Beispiele aus Bamberg und Colmar"**. Herr Dr. Unbehaun beleuchtete einige Aspekte des türkischen Vereinslebens: **"'Ethnic leaders' und 'Organische Intellektuelle' in lokalen Organisationen türkischer Migranten."** Diese Beiträge werden in überarbeiteten und erweiterten Fassungen demnächst in einem Dokumentationssammelband zur Tagung veröffentlicht: L. Yalçın-Heckmann: **"Zum kollektiven Gedächtnis türkischer Migranten"**; H. Unbehaun: **"'Ethnic leaders' in lokalen Organisationen türkischer Migranten: Katalysatoren der Entwicklung einer Kolonie"**.

I.C. Zur Gliederung der Projektergebnisse

Im folgenden sind die einzelnen Kapitel in der Darstellung der wissenschaftlichen Ergebnisse kurz zu skizzieren, um die Logik der Gliederung und die Reichweite der einzelnen Themenkomplexe deutlich zu machen.
Im Methodenteil (II.) geht es zunächst darum, **"methodisch-theoretische Problemstellungen"** (II A.) auf die Thematik und die Ziele des Projekts zu beziehen. Die *"situationsbezogene Analyse"*, der für die aktuellen Forschungen entscheidender Stellenwert zukam, werden unter Bezug auf Rogers/Vertovec (1995b) und vor allem Mitchell (1987) disku-

tiert. Die anschließende Bezugnahme auf die Methodik *"sozialer Netzwerkanalyse"*, hier vor allem Schweizer (1989b), dient dazu, die Vorgehensweise bei der Untersuchung von formellen und quantitativen Verfahren der Netzwerkanalyse abzugrenzen und eine Operationalisierung qualitativer Methoden der Netzwerkanalyse vorzunehmen. In der anschließenden Reflexion über *"die vergleichende Methode - Chancen und Grenzen"* wird versucht aufzuzeigen, wie die kontrastive Darstellung zweier (unterschiedlicher) Entwicklungen und der Bezug auf gesellschaftliche und staatliche Rahmenbedingungen den analytischen Blick zur interpretativen Einordnung von Phänomenen erleichtern kann, manchmal überhaupt erst ermöglicht.

In der Erörterung der **"Methoden der Datenerhebung und ihrer Interpretation"** (II.B.) geht es zunächst darum, einige Grundlagen des *"Verstehens und Interpretierens"* zu skizzieren, die das Forschungsteam veranlaßten, qualitative Methoden der Soziologie und der Ethnologie in den Vordergrund zu rücken, um die Eigensicht der Migranten auf ihre sozialen Beziehungsgeflechte angemessen erheben und interpretieren zu können. Daraus resultiert eine *"Begriffsbildung"*, die es ermöglicht, die Verhaltensweisen und Einstellungen als aus dem kontextualen Hintergrund der Individuen gebildete Handlungs- bzw. Denkalternativen zu interpretieren. In der Forschungspraxis bedeutete dies, sich je nach Kontext flexibel verschiedener Interview- bzw. Gesprächsführungsformen zu bedienen, wobei sich meist eine nur minimale Vorstrukturierung als hilfreich erwies. Anhand eines *"Beispiels für die Anwendung des 'Methodensets'"* wird diese Methodenflexibilität zur Anschauung gebracht. Schließlich geht es in der *"methodischen Konzeption und Reichweite der Datenerhebung"* darum, die Grenzen einer mehr oder weniger "dichten Beschreibung", die durch ein dreiköpfiges Forschungsteam in zwei Städten zu leisten war, aufzuzeigen.

Auf eine gesonderte (erneute) **Darstellung des Forschungsverlaufs** wurde verzichtet, da dies bereits im "Abschließenden Tätigkeitsbericht" geschehen ist.

In Kapitel III. geht es darum, **"die sozialen und normativen Rahmenbedingungen in Bamberg und Colmar"** auf mögliche Wirkungen für die Koloniebildung hin zu untersuchen. Auf diese Darstellung wird im "Netzwerkteil" (IV.) dann immer wieder bezuggenommen. Als erstes kommen die migrationshistorisch unterschiedlichen *Anwerbeformen* (III A.) in Betracht, die in Bamberg zu einer *"organisierten"*, in Colmar dagegen eher *"spontanen"* Zuwanderung führte - mit den Folgen einer mehr oder weniger starken Fluktuation in beiden Kolonien.

Die "*Konjunkturen der Ausländerpolitik nach dem Anwerbestopp"* (III.B.) in Frankreich und Deutschland werden an beiden Fällen diskutiert. In Bamberg ist hier die Phase der *"Konsolidierung"* der Kolonie während der Phase des Familiennachzugs und die 1983 folgende Politik der *"Rückkehrförderung"* gesondert zu diskutieren, die schließlich in einer seither stabilen Kolonie resultierte. Die gänzlich anderen Rahmenbedingungen in

Colmar, wo verschiedene Formen von *"illegaler, legalisierter und legaler Zuwanderung"* nebeneinander bestehen, die aus den andersgearteten normativen Bedingungen zu erklären sind, und die leichtere Zuwanderung von *"Asylsuchenden"* machen deutlich, weshalb Colmar im Vergleich zu Bamberg eine wesentlich *"dynamischere"* Bevölkerungsentwicklung in der türkischen Kolonie zu verzeichnen hat.

Aus diesen verschiedenen Ausgangsbedingungen heraus lassen sich für beide Kolonien verschiedene Perspektiven aufzeigen, in denen der Blick über Grenzen in ganz unterschiedlicher Art und Weise zum vergleichenden Denken und Handeln führt - **"grenzüberschreitende Handlungsdimension und Netzwerkbildung"** (III.C.). *"Der Blick nach drüben"* wird vor allem von Colmar aus auf die in Deutschland im Durchschnitt (wenigstens vermeintlich) besseren Arbeits- und Lebensbedingungen geworfen. Dort lebende Türken werden daher auch Gegenstand eines Vergleichs von *"Deutschland-Türken"* versus *"Frankreich-Türken",* mit dem man sich selbst in seiner Kolonie einordnet und zwischen - eingebildeten oder wirklichen - Vorteilen und Nachteilen abwägt: So wird die aktuelle Situation "verarbeitet". Gerade die Colmarer Türken bilden, auch wegen der Grenznähe zu Deutschland, eine Reihe von Bezügen aus, die ein Moment nicht nur des geistigen, sondern tatsächlichen *"Überschreitens von Grenzen"* beinhalten; viele Vernetzungen bestehen nach Deutschland zu Verwandten und Bekannten. Schließlich sind die Vereine in beiden Kolonien eingebunden in *"formelle Europastrukturen"*, d.h. sehr oft Dachverbänden angegliedert, die ihren Sitz in Deutschland haben und von dort aus ihre europaweit organisierten Mitgliederschaften kontrollieren und führen.

Der zentrale Teil **"Soziale Netzwerke und Handeln der Migranten"** (IV.) ist den informellen und formellen Netzwerkstrukturen gewidmet, die türkische Migranten in beiden Städten ausgebildet haben. Der vergleichende Aspekt kommt hier jedoch sehr unterschiedlich zur Geltung. In der Darstellung **"informeller Netzwerke"** (IV.C.) dienen Beispiele aus *beiden* Kolonien dazu, bestimmte Kategorien (Verwandtschaft, Freundschaft, nachbarschaftliche Bezüge etc.) zu beschreiben und begrifflich zu analysieren. Ein kontrastiver Vergleich erschien auf dieser Ebene nicht möglich. Das theoretische "Handwerkszeug" wird **"in Grundlagen und Perspektiven informeller Netzwerke"** (IV.A.) erläutert: Es sind die in Rogers/Vertovec (1995b) vor allem unter Bezug auf Mitchell (1969b und 1987) dargelegten Elemente "reachability", "multiplexity" und "intensity", die wichtige analytische Kategorien für informelle Netzwerke bilden. Dazu treten die Perspektiven, die Hannerz (1980) als "diversity of access" und "access to diversity" einführte: Mit ihnen lassen sich die veränderten Optionen beschreiben, die sich für Migranten in ihren Netzwerken und/oder jenseits davon in einem erweiterten urbanen Rahmen der Aufnahmegesellschaft eröffnen. **"Die Anwendung des Netzwerksbegriffs"** (IV.B.) erfordert schließlich auch eine Einbindung des Begriffs "Ethnizität", d.h. die Frage, wie sich verschiedene Kategorien von informellen Netzwerken theoretisch als Medium und Mittel ethnischer Grenzziehung begreifen lassen.

In der Darstellung der einzelnen Kategorien **"informeller Netzwerke"** (IV.C.) werden schließlich unter den Punkten 1.-9. Nachbarschaft, Verwandschaft, Heiratsstrategien, Freundschaft und landsmannschaftliche Gruppenbildung in Bezug auf Ethnizität und im Verhältnis zu Netzwerken diskutiert. Dabei werden ausführliche Fallschilderungen zum Ausgangspunkt für die analytische Anwendung der oben eingeführten Kategorien "reachability", "multiplexity" und "intensity" genommen. Ein Vergleich zwischen Bamberg und Colmar kann in diesem Teil nur punktuell, nicht jedoch systematisch vorgenommen werden.

Anders verhält sich dies mit dem Teil **"formelle Strukturen und Netzwerke"** (IV.D.). Die Rekonstruktion der Herausbildung und Entwicklung des Vereinslebens in beiden Kolonien ermöglichte eine vergleichende Perspektive, in der verschiedene, teils zeitversetzte Phasen der Entwicklungen kontrastiv interpretiert werden konnten. In der Darstellung erfolgte dabei zunächst ein chronologischer Durchgang durch die Geschichte des Vereinslebens in Bamberg (IV.D.2.) - ohne Bezug auf Colmar. Bei der anschließenden, parallel dazu vorgenommenen Rekonstruktion der Colmarer Vereinsszene konnte dann jedoch auf die zuvor dargelegten Entwicklungen in Bamberg Bezug genommen werden. Vor dieser "untergelegten Folie" zeichneten sich einige Parallelitäten, insgesamt jedoch überwiegend Unterschiede ab. Um deren begriffliche Einordnung zu ermöglichen, wurde einleitend in einem Überblick auf wichtige Kategorien von **"Migrantenkolonien und 'ethnic leadership'"** (IV.D.1.) eingegangen, wobei vor allem auf die Ausführungen von Heckmann (1992) zu "ethnischen Kolonien" und Werbner (1991) zu "ethnic leadership" Bezug genommen wurde.

Die Ausführungen zum islamistischen Teil der Colmarer Vereinsszene werden ergänzt durch einen längeren Exkurs über die *"Kopftuchfrage",* die in Frankreich zu einem *"Symbol für die Stellung (türkischer) Muslime in Frankreich"* (IV.D.4.) geworden ist und erhebliche lokale Auswirkungen auf die Colmarer Vereinsszene (besonders für *"Milli Görüş"*) hatte.

In einem abschließenden Kapitel wird versucht, *"Disparitäten der Vereinsentwicklung"* in beiden Städten auf die unter III. aufgezeigten unterschiedlichen gesellschaftlichen und staatlichen Rahmenbedingungen sowie migrationshistorische Zufälligkeiten zu beziehen und einige Hypothesen über *"Faktoren und Tendenzen"* der Entwicklung aufzustellen, welche die konstatierten Unterschiede einer Erklärung zugänglich machen könnten.

II. Methoden und ihre Anwendung im Projekt

II.A. Methodisch-theoretische Problemstellungen

Das Bündel von Forschungszielen des Projekts steht in einem Spannungsverhältnis zu mehreren methodologischen und theoretischen Ebenen, das in der Forschungspraxis überbrückt werden mußte. Es sind daher Reflexionen vonnöten, welche die oben dargestellten Forschungsmethoden und die Projektziele in einen Bezug zu allgemeinen Fragestellungen der Stadtethnologie und -soziologie setzen. Es soll erkennbar werden, welche forschungstheoretischen Probleme in der Forschungspraxis wie bewältigt werden konnten, und inwiefern Hindernisse auftraten, die zu einer Beschränkung des Untersuchungsrahmens führen mußten. Es ist zu erörtern, wie der Anspruch, die soziale Entwicklung zweier Kolonien einerseits längsschnittartig zu rekonstruieren und miteinander zu vergleichen, realisiert werden kann; wie Rahmenbedingungen und ihre Veränderungen als Interpretationsgrundlage Berücksichtigung finden können; schließlich inwieweit sich im vorliegenden Fall Netzwerke analytisch auflösen und eine Gesamtstruktur erkennen lassen - und inwiefern hier dem Forschungsprozeß Grenzen gesetzt waren. Kurz: es geht um die Beurteilung der Frage, inwiefern das Ziel, die Entwicklung sozialer Netzwerke türkischer Migranten in zwei Städten vergleichend darzustellen, im Hinblick auf grundsätzliche methodische und theoretische Problembereiche im Rahmen des Projekts erreichbar erschien.

Situationsbezogene Analyse

In der Grundkonzeption der Forschung ging man von Beginn an davon aus, daß eine Berücksichtigung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen bei der Analyse der Kolonieentstehung und -entwicklung die Grundlage für eine sinnvolle Interpretation dieser gesellschaftlichen Prozesse liefern würde.

Rogers und Vertovec liefern unter Bezug auf Mitchell zusammenfassend die Bestimmungen einer *situational analysis*:

> "In brief, situational analysis can be defined as: 'The intellectual isolation of a set of events from the wider social context in which they occur in order to facilitate a logically coherent analysis of events' (Mitchell, 1987, p.7). The aim is therefore to isolate a small set of social actions for intensive analysis, and to achieve this circumscription in a logically meaningful manner which makes possible an understanding of the larger context. (...) There are three epistemologically distinct components of the social structure to be specified (Mitchell, 1987, p.9) The first is a *set of events*, activities, or behaviour which the analyst has some theoretical justification for regarding as both a problem and logically interconnected in some way. The second component or *situation*, (...) consists of the meanings which the actors themselves attribute to the event or activities. These may be specific to the occasion,

> subject to negotiation or contestation among the actors and may include the study of symbolic construction. Lastly, there is the *setting* or the structural context within which behaviour occurs, and this is an analytical construct not necessarily shared by or known to the actors themselves." (Rogers/Vertovec 1995b, S.7).

Daraus folgt für die Forschungspraxis die Notwendigkeit, zwei sich wechselseitig bedingende Bezüge immer gleichzeitig im Auge zu behalten und in eine Dateninterpretation miteinzubeziehen. Mitchell bestimmt dies so:

> "The setting and situation, therefore, stand in a reflexive relationship to one another. (...) an analyst wishing to interpret a specified type of behaviour in a town needs to work with two different referents simultaneously. The first of these is an appreciation of the set of circumstances in which the actors are placed and which determine the arena within which the analyst postulates the behaviour must take place. The second is an appreciation of the set of meanings the actors themselves attribute to the behaviour. The analysis then consists of an interpretation in general theoretical terms of the behaviour as articulated both with the setting and with the actors' cognitive definition of the situation." (Mitchell 1987, S.17).

Auf das Projekt angewendet bedeutet dies: Die Kolonie und die sie umgebende Aufnahmegesellschaft stellen den individuellen Handlungsrahmen für die Migranten dar, der nicht nur als soziale Realität maßgebend für die Handlungen der sozialen Akteure in ihm ist, der Handlungsrahmen erfährt vielmehr selbst wieder eine Interpretation durch die Akteure. Sie versehen ihn mit Deutungen, die ihr eigenes Verhalten und ihre Lebensentwürfe als in diesem Rahmen sinnvolle erscheinen lassen. Konkret: Die Aufnahmegesellschaft, der Staat und die ökonomische Sphäre setzen Rahmenbedingungen, auf die sich Migranten beziehen müssen. Deren eigenes gesellschaftliches Umfeld in der Kolonie schafft darüber hinaus weitere kontextuelle Gegebenheiten, die Verhaltensweisen strukturieren, d.h. begünstigen, erzwingen, verhindern oder erschweren.

Damit sind folgende begriffliche Ebenen angesprochen:

1. Die Handlungen von sozialen Akteuren, Ereignisse an denen sie beteiligt sind, letztlich die täglichen sozialen Beziehungen und die Lebenspraxis.

2. Die gesellschaftlichen, politischen oder ökonomischen Kontexte in denen sie sich abspielen und von denen sie beeinflußt werden.

3. Die Ebene der Sinngebung und Interpretation der Aktivitäten und Ereignisse, durch die Akteure selbst.

Die wissenschaftliche Forschung kann nun versuchen, Ausschnitte aus Teilbereichen gesellschaftlichen Lebens zu isolieren und als, nicht unbedingt typische, Ausprägungen eines größeren Gesamtzusammenhangs, hier der Kolonie, zu rekonstruieren.

Dieses Vorgehen bedeutete für die Praxis des Forschungsvorhabens, durch das soziale Entwicklungen rekonstruierend sichtbar gemacht werden sollten, daß zunächst die sich verändernden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nachzuvollziehen waren. Eine, zunächst statistische, Annäherung an ökonomische, soziale und politische Rahmendaten umfaßt die Gegenstandsbereiche "Ausländergesetzgebung und ihre Anwendung", "Arbeitswelt", "Wohnsituation", "Schule" und "Aktivitäten der Aufnahmegesellschaft im Hinblick auf Ausländer", um nur die wichtigsten zu nennen. Durch Expertengespräche, Auswertung von Presseartikeln und anderem schriftlichen Material können die reinen Zahlenverhältnisse mit qualitativer Information angereichert und verdichtet werden.

Diese Ebene liefert ein Hintergrundwissen für die Forscher, das in die qualitative Datenerhebung in differenzierter Weise mit einfließt. Wichtige Ereignisse, die für das Leben der Kolonie insgesamt Marksteine der Entwicklung darstellen, etwa die Gründung eines Vereins oder eine Veränderung in der Ausländergesetzgebung, können so vorab herausgefiltert werden. Solche Schlüsselereignisse liefern ein kognitives Gerüst, für die qualitative Datenerhebung, d.h. die Befragten können in einer themenzentriert gehaltenen Interviewsituation auf Schlüsselereignisse und allgemeine Rahmendaten angesprochen werden mit der Bitte, individuelle biographische Sequenzen darauf zu beziehen. So werden sie ermutigt, ihren individuellen Bezug z.B. auf eine Veränderung in der Ausländergesetzgebung deutlich zu machen. Gleichzeitig sollen und werden sie aber auch ihre Deutungen und Sinngebungen des kontextuellen Bezugs mitliefern, welche dann auch im Gesamtzusammenhang interpretierbar werden.

Soziale Netzwerkanalyse

Ein zentrales Anliegen der Untersuchung ist die Analyse von Netzwerkstrukturen unter türkischen Migranten. In der Projektkonzeption war man davon ausgegangen, daß der Netzwerkbegriff einen adäquaten Rahmen für die Befassung mit komplexen Strukturen in den zu untersuchenden Kolonien liefern würde. Im folgenden ist zu explizieren, inwiefern der Begriff "Netzwerkanalyse" tatsächlich zur Analyse struktureller Merkmale sozialer Beziehungen in beiden Kolonien anwendbar war und welche Reichweite ihm in der Forschungspraxis zukam.

Mit Schweizer läßt sich der der Netzwerkbegriff wie folgt definieren:

> "Unter einem 'Netzwerk' ist eine Menge von Akteuren zu verstehen, die untereinander durch Beziehungen verbunden sind. Individuen, Haushalte, Familien, Zweckverbände, andere soziale Gruppen, lokale oder regionale Einheiten bilden typischerweise die Akteure ethnologischer Netzwerkanalysen. Charakteristische Beziehungen in der Menge dieser Akteure sind u.a. Verwandtschaft, Freundschaft, Informationsaustausch, Arbeitsleistungen,

Transaktion materieller Ressourcen, politische Hilfeleistungen und Machtausübung, Unterstützung in Krisensituationen."[9]

Zielsetzung der Netzwerkanalyse (vgl. Schweizer 1989b, S.4) ist es, eine empirische Beschreibung dieser sozialen Strukturen zu geben. Hierbei interessieren folgende Themenbereiche: symmetrische und assymetrische reziproke Beziehungen, die Intensität und Reichweite der Beziehungen, Verdichtungen im Netz, zentrale Schaltstellen und Maklerpositionen, Überlappungen von Teilnetzwerken und wiederkehrende Anordnungsmuster sozialer Akteure in Netzwerken. Weiterhin ist die Wirkung von Netzwerken auf das Handeln der sozialen Akteure zu untersuchen. Man geht in diesem Konzept davon aus, daß die soziale Umgebung das Handeln der Akteure mitprägt, d.h. die Einbindung in Netzwerke verleiht dem willentlichen Handeln bis zu einem gewissen Grad den Charakter einer abhängigen Variablen.[10]

In der ethnologischen Forschung anglo-amerikanischer Prägung wird Netzwerkanalyse als "ein allgemeiner Forschungsrahmen zur Strukturanalyse flüchtiger wie verfestigter Beziehungen in Sozialsystemen interpretiert" (Schweizer 1989b, S.9). Daneben bilden formale Analyseverfahren einen wichtigen Teil der ethnologischen Netzwerkanalyse. Anhand von Matrixtabellen werden die Intensität und Dichte von Interaktionen zwischen einzelnen Akteuren quantitativ dargestellt (vgl. ebd., S.2-3).

Bei der Netzwerkanalyse lassen sich schwerpunktmäßig zwei inhaltliche Ebenen unterscheiden. Einerseits werden komplexe und sich überlappende Strukturen zwischen Akteuren aufgedeckt, die sich auf der Mikroebene abspielen. Andererseits sind aber auch Verbindungen zwischen der Mikro- und Makroebene und hierbei besonders die Positionen von Maklern oder Vermittlern ("brokers") von Interesse, die innerhalb assymetrisch-reziproker Beziehungen Ressourcen vermitteln.

Beide Ebenen sind für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung. Die Beziehung von einzelnen Akteuren untereinander gibt Aufschluß über Teilbereiche der Kolonie und ihrer Substrukturen. Schlüsselpersonen oder Makler wiederum können die Nahtstelle zwischen gegeneinander relativ isolierten Teilen eines größeren Ganzen darstellen, wie etwa zwischen religiös-ethnischen Segmenten einer Kolonie oder Fraktionen eines Vereins. Sie

---

[9] Schweizer 1989b, S.1. Es versteht sich, daß für bestimmte soziale Beziehungen in Netzwerken mehrere dieser Merkmale gleichzeitig zutreffen können, etwa wenn eine verwandtschaftliche Beziehung für Informationsaustauch oder Unterstützung in Krisensituationen genutzt wird. Rogers/Vertovec (1995b, S.17), nennen dies unter Bezug auf Mitchell (1987) "multiplexity".

[10] Burt (1982, S.ix, zit. nach Schweizer 1989b, S.17) formuliert dies so: "First, people as individual or group actors are purposive, in the sense of using their resources to realize their interests. Second, these purposive actors pursue their interests in the context of social structure generated by the division of labor in the society. The intersection of these two beliefs provides my premise for a structural theory of action: Actors are purposive under social structural constraint."

vermitteln aber auch zwischen dem Individuum (Mikroebene) und der Makroebene der Aufnahmegesellschaft, beispielsweise den Ausländerbehörden, und übernehmen so Bindungsfunktionen zwischen Kolonie und Aufnahmegesellschaft.

Grundsätzlich wird in der heutigen Netzwerk-Forschung eine Ergänzung von qualitativen Analyseverfahren von Netzwerken und einer quantitativ-formellen Netzwerkanalyse angestrebt. Letztere ermöglicht es, tiefergehende Einblicke in die Überlappung von Beziehungen in einem Netz zu gewinnen und Teilgruppen ähnlicher Akteure in einem Netzwerk zu erkennen. Im Rahmen der Untersuchungen zu den Kolonien türkischer Migranten erwies es sich als praktikabel, die von Mitchell konzipierte *situational analysis* mit qualitativen Verfahren auch auf Netzwerke anzuwenden. Schweizer referiert das Zweistufenmodell von Mitchell:

> "(1) Die Strukturanalyse traditioneller oder neomarxistischer Prägung spezifizieren den *Rahmen* (das 'setting'), in dem sich soziales Handeln vollzieht. Auf dieser abstrakten (Makro-) Analyseebene fallen Aussagen über den politischen und ökonomischen Kontext, aber auch über die soziale Organisation und die Sinnsysteme, die in einem lokalen Fall vorgegeben sind. (2) Auf unterer, lokaler, Ebene erfassen Mikrostudien konkrete Akteure, die den Rahmen mit ihrem Wissen und ihren Zielvorstellungen interpretieren (damit wird das etische 'setting' zur subjektiv gedeuteten, emischen, 'situation') und diese Interpretation in ihr Handeln einfließen lassen. Auf dieser im Detail betrachteten *Ereignisebene* lassen sich auch flexibles Handeln und schwach strukturierte Beziehungen zwischen Akteuren untersuchen." (Schweizer 1989b, S.13, unter Bezug auf Mitchell 1987, Kapitel 1).

Dieses Prinzip erschien für die Untersuchung von Binnenstrukturen in der Kolonie unter Berücksichtigung der oben skizzierten Prinzipien einer *situational analysis* als hinreichend anwendbar. Allerdings war es aufgrund der Komplexität des Forschungsfeldes, begrenzter personeller Kapazitäten und eines sehr engen Zeitrahmens nicht einmal ansatzweise möglich, die Methode einer formellen, quantitativen Netzwerkanalyse anzuwenden. Wenn hier daher von der "Analyse sozialer Netzwerke" die Rede ist, so ist deren Reichweite ausschließlich auf qualitative Verfahren der Netzwerkanalyse zu beschränken. Konkret heißt dies, daß mit Hilfe der Analyse des "settings" und der individuellen Interpretation dieses "settings" als "situation" durch Migranten einige Einblicke auch in Netzwerke einzelner Individuen gelangen. Qualitative Interviews ermöglichten hier wichtige Einsichten, indem sie durch angebotene Interpretationen der Befragten in bezug auf ihre Netzwerke jedenfalls in Ansätzen erkennen ließen, inwieweit diese sozialen Beziehungen Teil einer individuellen Strategie sind, mit den Rahmenbedingungen zurechtzukommen. In einzelnen Fällen, in denen es zu intensiveren Kontakten zwischen Forschern und Befragten kam, konnten auch tiefere Einblicke in individuelle Netzwerke gewonnen werden, die teilweise durch teilnehmende Beobachtung untermauert werden konnten. Auch hier wurde jedoch aus den oben angedeuteten Gründen keine Netzwerkanalyse unter formalen, quantitativen Aspekten (Matrixanalyse) angestrebt.

Netzwerkanalyse bedeutet daher in ihrer konkreten Anwendung im Forschungsprozeß, daß einige "persönliche Netzwerke" *qualitativ* analysiert und ihre Einbindung in "Gesamtnetzwerke"[11] punktuell erfragt oder beobachtet werden konnten. Auf der Ebene der Bedeutung, die Individuen verschiedenen Typen von sozialen Beziehungen in ihren persönlichen Netzwerken zuschreiben, dürften daher auch plausible Interpretationen gelungen sein. Dies läßt sich besonders für die Fälle behaupten, in denen es gelang, durch teilnehmende Beobachtung verdichtete Informationen sowohl über Bereiche persönlicher Netzwerke (Familien-, Verwandtschafts- oder Freundschaftsbeziehungen, peer-groups) als auch über Ausschnitte von Gesamtnetzwerken (Vereinsleben, Moscheegemeinden) zu erhalten. Weitergehende Aussagen hinsichtlich gleicher Positionen von Individuen in Netzwerken, Typologien von Teilnetzwerken oder der quantitativen Analyse von Netzwerken lagen von vorneherein außerhalb eines methodisch bewältigbaren Projektrahmens. Eine "systematische Netzwerkerhebung" fand also nicht statt.

Die vergleichende Methode - Chancen und Grenzen

Beabsichtigt man eine längsschnittartige, rekonstruktive und situationsbezogene Analyse sozialer Prozesse in Netzwerken einer Migrantenkolonie, so stellt sich die Frage, ob Entwicklungen der Kolonie und ihrer sozialen Binnenstrukturen, so gut diese eben rekonstruiert werden können, als von verschiedenen Umgebungsvariablen abhängige darstellbar sind. Eine Wechselwirkung von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und Kolonieentwicklung ist als gegeben zu unterstellen, aber wegen der Komplexität der Beziehungen kaum je beweisbar oder differenziert nachvollziehbar.

Ein Vergleich zwischen der Kolonieentwicklung in zwei Städten wie er hier angestrebt wurde, bietet diesem grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Problem gegenüber die Chance, bestimmte kontextuelle Bezüge in ihrer Wirkung auf eine Migrantenkolonie, wenn schon nicht quantitativ zu spezifizieren, so doch wenigstens in ihrem Stellenwert für die Kolonie sichtbar zu machen. Es kann im vorliegenden Fall nicht behauptet werden, daß Variable x1 (etwa die Wohnsituation) mit ihren beobachtbaren Ausprägungen in Bamberg und Colmar eine vermutete abhängige Variable y1 (etwa die nachbarschaftlichen Beziehungen in der türkischen Kolonie) in einem meßbaren Grad beeinflußt habe. Andere intervenierende Variablen führen hier zu einer derart komplexen Konstellation, daß eine

[11] Vgl. hierzu Schweizer 1989b, S.12. Schnell/Hill/Esser (1992, S.274) definieren diese Begriffe folgendermaßen: "Betrachtet man Netzwerke nach den Bezugspunkten bei der Datenerhebung, so können Gesamtnetzwerke und ego-zentrierte Netzwerke (persönliche Netzwerke) unterschieden werden. Bei Gesamtnetzwerken werden von jeder Einheit über alle anderen Einheiten Daten erhoben. Man hat also alle Verbindungen innerhalb des Netzwerkes, unabhängig von der Perspektive einer einzelnen Person. Ego-zentrierte Netzwerke hingegen erheben die Daten über das Netzwerk aus der Sicht einer bestimmten Person. Diese gibt gemäß ihrem subjektiven Kenntnisstand Auskunft über ihre Beziehungen zu anderen Personen und über die Beziehungen der anderen Personen untereinander."

erforderliche analytische Isolation nicht realistisch erscheint. Dennoch liefern sich einander ergänzende oder auch widersprechende Aussagen von Befragten in beiden Städten eine Bandbreite von Beobachtungen, Eigeninterpretationen und Selbstbilder, die sich auf verschiedene Variable x1-xn beziehen und mögliche abhängige Variable y1-yn des Sozialverhaltens in der Kolonie als Wirkungen davon beschreiben können aber nicht müssen. Im Zuge eines dann folgenden Interpretationsprozesses, der mit zunehmendem Hintergrundwissen immer differenzierter wird, bietet ein Vergleich die Chance, bestimmte Variablen des gesellschaftlichen Umfelds der Aufnahmegesellschaft als essentielle zu ermitteln. In einem nächsten Schritt sind Arbeitshypothesen aufzustellen, die in weiteren Gesprächen thematisiert werden können. Dabei bieten insbesondere Bereiche, die in beiden Städten stark kontrastieren (im vorliegenden Fall z.B. die Wohn- und die Schulsituation) die Möglichkeit, konkrete Vermutungen über deren Wirkungen zu äußern. Die Reaktionen der befragten Migranten auf derartige Hypothesen können diese zwar weder einfach bestätigen noch entkräften. Sie liefern aber ein Bild davon, wie einzelne die behaupteten Zusammenhänge selbst *empfinden* und im Rahmen seiner Lebensentwürfe *interpretieren*.

Ein Beispiel möge das Problem verdeutlichen. Die Wohnsituation in den beiden Städten könnte man sich kaum kontrastierender vorstellen. Während man in Colmar von einer Ghettosituation sprechen kann, lassen sich in Bamberg Tendenzen einer allmählichen Auflösung räumlicher Konglomerationen erkennen, die jedoch zu keiner Zeit eine Ähnlichkeit zur Situation in Colmar aufwiesen. (Siehe dazu Mutschmann 1996 und Mutschmann/ Straßburger/Unbehaun/Yalçın-Heckmann 1996a/b). Es kann nun nicht gemessen oder beobachtet werden, wie sich diese Variable "Wohnsituation" auf die sozialen Beziehungen in der Kolonie auswirken. Eine Arbeitshypothese könnte jedoch lauten: "Die räumliche Nähe im 'Ghetto' intensiviert nachbarschaftliche Kontakte, erhöht damit aber auch die soziale Kontrolle". Wird diese Hypothese sodann im Rahmen einer themenzentrierten Gesprächsführung einzelnen Migranten in beiden Städten präsentiert, so lassen sich durch deren Aussagen durchaus Tendenzen erkennen, inwiefern sie selbst einen solchen, zunächst konstruierten, Zusammenhang für plausibel halten und in ihrer Lebenspraxis darauf vorgeblich Bezug nehmen. Denn schließlich sind es die Migranten selbst, die durch ihre Reaktion auf räumlich nahes Wohnen eine Wirkung dieser Variable selbst "wahr" machen. Sie reagieren in ihrem Verhalten auf die Umgebung und verstärken eventuell bewußt bestehende räumliche Strukturen, wenn sie bestrebt sind, in türkischer Nachbarschaft Wohnungen zu finden. Ihre eigenen Interpretationen, die individuelle Zwecke und Motivationen auf gesellschaftliche Bedingungen beziehen, dürften der Schlüssel zum Verständnis dieser Beziehungen sein. Die vergleichende Sicht bietet insofern die Möglichkeit, verschiedene Optionen auf gesellschaftliche und staatliche Rahmenbedingungen zu reagieren, schärfer zu fassen.

Ein Vergleich zweier Kolonien unter verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten hat aber auch seine Schranken. Er kann nicht leisten, die hypothesenhaft dargestellten Vermutun-

gen des Zusammenhangs von Variablen "meßbar" zu machen. Dies wäre nur mit einer quantitativen repräsentativen Erhebung zu leisten, die in der Konzeption des Projektes keine Berücksichtigung finden konnte.

Ein weiteres grundsätzliches Problem liegt darin, daß die zu vergleichenden Daten in verschiedenen Themenbereichen mit qualitativen Methoden gleich "dicht" erhoben worden sein sollten. Nur unter dieser Bedingung ist es sinnvoll, eine vergleichende Interpretation anzustellen. Das Ideal einer völlig vergleichbaren, weil in gleicher Weise konsistenten qualitativen Datenerhebung ist in der Realität einer Feldforschung jedoch nicht einmal annähernd herstellbar. Dazu sind die Zugangsmöglichkeiten zu den Binnenstrukturen der beiden Kolonien zu verschieden. Zudem bewegten sich Forscher beider Geschlechter, teils deutscher teils türkischer Nationalität, mit unterschiedlicher Intensität in verschiedenen Teilbereichen der Kolonien. Dies mußte auch hinsichtlich der Qualität der Datenerhebung Konsequenzen haben, da der Zugang zu bestimmten Netzwerken durch weibliche bzw. männliche Forscher unterschiedlich erfolgt und auch die Nationalität bzw. die Religionszugehörigkeit der Forscher dabei eine nicht unerhebliche Rolle spielen kann.

Diese Tatsache hat zur Konsequenz, daß eine vergleichende Darstellung von Forschungsresultaten nicht für alle Themenbereiche durchgehalten werden kann oder sinnvoll erscheint. In einigen Bereichen der Erhebung liegt eine hinreichende Datendichte für beide Städte vor, so daß ein Vergleich kontrastreiche Gesamtdarstellungen liefert, die differenziertere Fragestellungen für weitere Forschungen ermöglichen.

II.B. Methoden der Datenerhebung und ihrer Interpretation[12]

Im folgenden sind grundsätzliche Überlegungen zu den Methoden der Feldforschung anzustellen, die einerseits die verschiedenen Zielsetzungen des Projekts, andererseits aber auch das Ergebnis eines dynamischen Forschungsprozesses widerspiegeln. Die oben gemachten Ausführungen lassen schon andeutungsweise erkennen, daß der unterschiedliche Zugang zu den Forschungsfeldern in Bamberg und Colmar, sowohl was die Art der Datenerhebung als auch was die Auswertung anbetraf, eine flexible Handhabung unterschiedlichster Methoden erforderte. Ihre Anwendung im Verlauf des Projekts ist nun zu thematisieren.

[12] Zum methodischen Vorgehen in der Forschungspraxis siehe auch die Punkte "Die Forschungssituation in Bamberg und Colmar" sowie "Arbeitsprogramm Bamberg" und Arbeitsprogramm Colmar" im "Abschließenden Tätigkeitsbericht".

Verstehen und Interpretieren

Die Analyse sozialer Beziehungen legt nahe, daß es hier nicht um "objektive" Tatsachen gehen kann, sondern nur eine Annäherung an soziale Entwürfe und deren mehr oder weniger adäquate interpretative Rekonstruktion[13] angestrebt werden kann. Dem liegt das "interpretative Paradigma", zugrunde, daß "soziale Wirklichkeit und damit [der] Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften als durch Interpretationshandlungen konstituierte Realität" (Lamnek 1988, S.43) zu begreifen sind.

Das Interesse des Forschers richtet sich daher nicht nur auf isolierte soziale Handlungen. Vielmehr versucht er zu "verstehen", in welchem Kontext soziale Handlungen ablaufen und mit welchen Bedeutungen sie von den Akteuren versehen werden.[14] Es kann hier daher im Idealfall "nur" darum gehen, Verhaltensweisen und Ansichten von Migranten über ihre soziale Umwelt selbst wieder - sinnvoll - zu *interpretieren*,[15] um so zu einer rekonstruierenden Deutung eines sozialen Handlungsgeflechts zu gelangen.

In der Feldforschung standen offene, interpretative Verfahren der Datenerhebung im Vordergrund. Dadurch, und dies war für die Grundkonzeption maßgebend, konnte man hoffen, ein Maximum an methodischer Kontrolle im Sinne einer "rekonstruierenden" Sozialforschung auszuüben.[16] Hoffmann-Riem nennt zwei zentrale Prinzipien bei diesem Forschungsprozeß:

> "Das Prinzip der Kommunikation besagt, daß der Forscher den Zugang zu bedeutungsstrukturierten Daten im allgemeinen nur gewinnt, wenn er ein Kommunikationsbeziehung mit

---

[13] Vgl. Bohnsack 1993, S.24: "Die Alltagserfahrung ist symbolisch strukturiert, besteht aus symbolischen Konstruktionen, auch bereits im Bereich des Routinehandels, des vortheoretischen oder - wie es bei Mannheim heißt: atheoretischen - unreflektierten Handelns. Vom Standpunkt der *wissenschaftlichen* Konstruktion sind diejenigen des Alltags solche ersten Grades. Die in ihnen implizierten Methoden muß der Sozialwissenschaftler - ehe er selbst konstruiert und Methoden entwickelt - zunächst *rekonstruieren*." Insofern soziale Vernetzungen einen wichtigen Teil des Alltagshandelns von Migranten darstellen, ist diese Aussage auch von Bedeutung für die aktuelle Untersuchung.

[14] Vgl. dazu Mannheim 1922-25/1980, S. 272, zit. nach Bohnsack 1993, S.127: "Dabei erfassen wir aber beim Verstehen der geistigen Realitäten, die zu einem bestimmten Erfahrungsraum gehören, die besonderen existentiell gebundenen Perspektiven nur, wenn wir uns den hinter ihnen stehenden Erlebnisraum oder Erlebniszusammenhang irgendwie erarbeiten".

[15] Vgl. ebd. die Definition Mannheims zum "schlichten Verstehen" im Unterschied zur "Interpretation": "[unter schlichtem Verstehen ist] das geistige, vorreflexive Erfassen der Gebilde [zu] verstehen, unter Interpretationen dagegen die stets auf diesen Erfassungen beruhende, aber sie niemals erschöpfende theoretisch-reflexive Explikation des Verstandenen".

[16] Vgl. Bohnsack 1993, S.20: "*Methodische Kontrolle* bedeutet hier also Kontrolle über die Unterschiede der Sprache von Forscher und Proband, über die Differenzen ihrer Interpretationsrahmen, ihrer Relevanzsysteme. Und diese Kontrolle gelingt nur, wenn ich dem Probanden Gelegenheit gebe, sein Relevanzsystem zu entfalten, und dann darauf aufbauend - *rekonstruierend* - mir die Unterschiede der Interpratiationsrahmen vergegenwärtige." (H.i.O.).

> dem Forschungssubjekt eingeht und dabei das kommunikative Regelsystem der Forschungssubjekte in Geltung läßt. (...) Das Prinzip der Offenheit besagt, daß die theoretische Strukturierung des Forschungsgegenstandes zurückgestellt wird, bis sich die Strukturierung des Forschungsgegenstandes durch die Forschungssubjekte herausgebildet hat" (Hoffmann-Riem 1980, S.343-46, zit. nach Bohnsack 1993, S.22).

Damit ist freilich ein Problem impliziert, das sich bei jeder qualitativen Datenerhebung stellt. Der Forscher geht mit den Forschungssubjekten eine kommunikative Beziehung ein, die letztere in einen starren Interaktionsrahmen stellt, welcher durch die Forschungsfrage definiert wird. Und in diesem von ihm vorgegebenen Rahmen versucht der Forscher dem Forschungssubjekt durch von ihm vorgegebene Stimuli Äußerungen zu entlocken, die ihn der Beantwortung seiner Fragen näherbringen. Die entscheidende Frage besteht nun darin, ob es dem Forscher gelingt, in dieser von ihm dominierten Situation "das kommunikative Regelsystem der Forschungssubjekte in Geltung" zu lassen.

Im Rahmen dieses Interaktionsprozesses stellt sich - gerade auch in der Migrationsforschung - die Frage, inwieweit die bei Forscher und Forschungssubjekt zu unterstellenden unterschiedlichen Bedeutungssysteme zu Verzerrungen in der Kommunikation und der Interpretation von Zeichen durch den Forscher führt. Hoffmeyer-Zlotnik leitet folgende Fragen ab, denen sich der Forscher in diesem Prozeß dauernd zu stellen hat:

> "Durchschaut der Forscher das 'Zeichensystem' seiner Zielperson und gelingt es ihm, seine Stimuli in das Bedetuungssystem und in die Bedeutungscodes seiner Zielperson zu transformieren?
> Gelingt es dem Forscher, jene Reaktionen seiner Zielperson, die aufgrund eines nicht oder mißverständlich empangenen Stimulus als uninterpretierbar zu werten sind und nicht dem Forschungsziel dienen, zu erkennen?
> Und gelingt es dem Forscher, jene Reaktionen der Zielperson, die durch das Auftreten einer Person, die soziale Anerkennung verspricht, hervorgerufen werden, von jenen Reaktionen, die auf einen kontrolliert gesetzten Forschungsstimulus erfolgen, sauber zu trennen?
> Versteht und interpretiert der Forscher die Reaktionen seiner Zielperson in deren Sinn? Und gelingt dem Forscher eine eindeutige und intersubjektiv nachvollziehbare Transformation der von der Zielperson empfangenen Reaktionen in sein eigenes Bedeutungssystem, ohne dabei eine Unter- oder Überinterpretation zu leisten?" (Hoffmeyer-Zlotnik 1986b, S.10-11).

Lösbar ist dieses Problem nur durch eine möglichst große Annäherung des Forschers an die vermutete Bedeutungswelt, in diesem Falle des Migranten, die in eine dauernde Interpretation der Kommunikationsakte mit einzufließen hat. Nur so ist die Chance gegeben, den Befragten nicht eine eigene Begrifflichkeit und Sichtweise zu oktroyieren, die mit der Begriffswelt der Zielpersonen nicht kompatibel ist. Nur so ist auch eine Basis für eine einigermaßen verläßliche Interpretation der Aussagen im Sinne des gemeinten Bedeutungsinhalts vorhanden. Dies setzt freilich eine hohe Kompetenz des Forschers als Interviewer voraus, insbesondere eine möglichst weitgehende Kenntnis der kulturellen und

sozialen Zusammenhänge, denen Migranten entstammen, ebenso aber die von ihnen in der "Fremde" neu geschaffenen.[17] Letztere sind im vorliegenden Fall, in dem es um soziale Vernetzungen ging, freilich selbst Gegenstand der Forschung. Demgemäß konnten durch sich verdichtende Informationen über einige Netzwerke im Zuge eines heuristischen Prozesses bei später geführten Gesprächen einige Interpretationen berichtigt oder exakter gestellt werden konnten.

Die Vorteile offener Erhebungsverfahren liegen grundsätzlich in der Möglichkeit, Daten durch direkte Kommunikation mit dem Probanden, dessen Lebenswelt und sozialer Umkreis interpretiert werden soll, kontextuell einzuordnen.

Im *Einzelinterview* kann eine Äußerung im Zusammenhang einer längeren Schilderung, in der etwa biographische Hintergründe sichtbar werden, erst "verstanden" und eingeordnet werden.[18] In der *Gruppendiskussion* können sich durch die kommunikativen Bezüge, die denen der Alltagskommunikation in der Gruppe ähneln, neue Einsichten ergeben, die Äußerungen in ihrer gruppendynamischen Situation neu interpretierbar machen. Denn im Rahmen einer so gearteten kommunikativen Situation werden weitgehend die Symbole, die Sprache und Metaphern oder Bilder verwendet, die für diese Lebenswelt typisch sind.[19]

Teilnehmende Beobachtung ist den verschiedenen Gesprächstypen inhärent. Die Erfassung des kontextuellen Zusammenhangs, in dem Äußerungen erfolgen, und die Registrierung non-verbaler Zeichen ergänzen den Interpretationsrahmen für offen erhobene Daten dabei sinnvoll. Dazu kommt die Beobachtung sozialer Verhaltensweisen, ohne daß eine förmliche Gesprächssituation bestehen muß. Dies bringt nicht selten zur Anschauung, wie tatsächlich im Alltag kommuniziert wird, und kann ein wichtiges zusätzliches Korrektiv bei einer Interpretation von Daten liefern, welche schwerpunktmäßig durch offene Interviews erhoben werden.

---

[17] Vgl. hierzu Boos-Nünning 1986, S.45-46. Sie weist an dieser Stelle auf die besondere Bedeutung der Kompetenz von Interviewern hin, die sie als "natürlichen" Feind des Forschers bezeichnet, weil sie einen bedeutenden Faktor für Verzerrungen und Fehlinterpretationen in der Migrantenforschung darstellten. Sie führt diesen Problembereich an Beispielen aus, vgl. ebd., S.59-71. Bei der vorliegenden Untersuchung wurde, auch aus diesem Grund, auf den Einsatz von "dazwischengeschalteten" Interviewern verzichtet, so daß sich dieses Problem nicht stellte.

[18] Mühlfeld/Windolf/Lampert/Krüger (1981, S.330-31) führen dazu aus: "Im Nachvollziehen der Orientierungen und handlungsrelevanten Leitgedanken liegt die Chance, eine dem Befragten angemessene Interpretation zu liefern. Notwendige Voraussetzung dieser Erfassung ist es, die kommunikativen Basisregeln, die jeder Kommunikation und damit auch dem Interview zugrunde liegen, zu identifizieren, um sie einerseits als Bedingung der Analyse einzubeziehen, andererseits die Bedeutung dieser Aussagen in ihrem eigenen Zusammenhang nachzuvollziehen."

[19] Vgl. dazu Bohnsack 1993, S.21. Zu einer Abwägung von Vor- und Nachteilen von Gruppeninterviews vgl. Kromrey (1986), S.109-13. Themenzentrierte Gruppendiskussionen konnten in einigen Fällen in Kaffeehäusern mit Besuchern, in einem Verein mit Vorstandsmitgliedern, in einer Privatwohnung mit türkischen Lehrern und in einem Fall mit türkischen Jugendlichen in einem Jugendzentrum geführt werden.

In der Forschungspraxis wurden alle drei Methoden flexibel angewendet. Dabei war oft nicht im voraus bestimm- bzw. kontrollierbar, ob aus einem Einzelinterview im Verlauf desselben eine Gruppendiskussion wurde, wie etwa bei einem Gespräch mit Sozialarbeitern in einem Jugendzentrum, in das sukzessive türkische Jugendliche miteinbezogen wurden bzw. werden mußten. Teilnehmende Beobachtung ist ohnehin bei jeder Interviewsituation bis zu einem gewissen Grade mit einzubeziehen. Häufig wurden die Einzelinterviews in Privatwohungen durchgeführt, so daß das Verhalten von Interviewten im familiären Rahmen mit in die Interviewsituation einfloß und teilnehmend beobachtet werden konnte. So konnten auch die Wohnverhältnisse und Lebensstile, wenigstens in Ansätzen erschlossen werden. Das Ineinanderfließen aller drei Methoden fand fast exemplarisch bei Besuchen in verschiedenen Vereinen statt. Hier variierte fast zwangsläufig die Form der Gespräche zwischen Einzel- und Kleingruppeninterview, wobei außerdem noch die nonverbale Interaktion im Verein mit ins Blickfeld geriet. Die Kombination dieser Beobachtungen und Gesprächsinhalte versprach einen optimalen Zugang zu den Binnenstrukturen der beobachteten Migrantenkolonien und der darin ablaufenden Handlungen.

Begriffsbildung

Ziel dieses Interpretationsprozesses im Rahmen des Projekts war es, herauszufinden, wie die Migranten in Bamberg und Colmar ihre soziale Umwelt strukturieren, sich innerhalb der von ihnen geschaffenen Netzwerke bewegen und mit der sie umgebenden Aufnahmegesellschaft kommunizieren. Die Analyse dieser Zusammenhänge darf dabei jedoch nicht bei der bloßen Beschreibung, besser der Interpretation sozialer Strukturen und Handlungen stehenbleiben. Die Kenntnis gesellschaftlicher Rahmenbedingungen soll hier zur Basis einer begrifflichen Auseinandersetzung mit sozialen Verhaltensweisen und von den Migranten selbst verwendeten Denkkategorien genutzt werden. Es ist der Versuch, ausgehend von einer "Binnenansicht" und Selbstinterpretation der Migranten, deren innere "Logik" bei der Entwicklung von Konzepten zur Bewältigung ihrer Lebenswirklichkeit aufzuspüren. Dadurch eröffnet sich im weiteren die Möglichkeit, darüber zu reflektieren, welche Bedeutung sozialwissenschaftliche Kategorien wie "Identität", "Ethnizität", "Solidarität" etc. für einzelne Migranten je spezifisch annehmen können. Dies sollte zu einer "Begriffsklärung" oder "-bereicherung" im Sinne Schiffauers beizutragen.[20]

[20] Vgl. Schiffauer 1991, S.25-29, besonders S.26: "Die *Relevanz* einer ethnologischen Untersuchung ergibt sich dabei aus dem Spannungsbogen von individuellem Fall und Allgemeinheit der Begriffe. Je größer der Bogen ist, desto 'spannender', d.h. 'aussagekräftiger' die Untersuchung. (...) Der *Wahrheitsgehalt* korrespondiert mit der Zwanglosigkeit der Konstruktion. Das Problem ist es, im Individuellsten das Allgemeinste sichtbar werden zu lassen, sich in das Besondere so zu versenken, daß in ihm das abstrakte Allgemeine in anschaulicher Konkretheit aufscheint." H.i.O.

Um es einmal anders zu formulieren: Es kann hier nicht darum gehen, singuläre Aussagen zu sozialem Verhalten türkischer Migranten innerhalb oder außerhalb von Netzwerken als Ausprägungen bestimmter Verhaltenstypen "der" Migranten oder von Teilgruppen der Kolonie zu behaupten. Und dies nicht etwa deshalb, weil Handlungen nicht "typisierbar" wären. Ein "cultural approach" wie ihn Vermeulen (1992, S.15-17, zit. nach Sunier 1995, S.60-61) beschreibt, würde in der Tat zur Postulierung "typischer" Verhaltensweisen oder Dispositionen führen, deren Aussagekraft jedoch begrenzt ist, wie z.B. das Stereotyp, daß die zweite Generation "zwischen zwei Kulturen" lebe.

Wählte man diesen Ansatz, so würde "Kultur" als ein Fixum unterstellt, das klare Grenzziehungen ermögliche. Sie wird dann, abgelöst von ihren Trägern, als Handlungsdeterminante unterstellt, weshalb kultureller Wandel auch nur als Abweichung von einer gedachten kulturellen Kontinutität erschiene. Eine "immanente" Erklärung sozialen Handelns von Migranten durch deren Zugehörigkeit zu einer Kulturgemeinschaft scheint in diesem kulturdifferenzialistischen Denkmodell nahezuliegen:

> "Culturalist or normative explanation thus take culture and religion as an explanatory phenomenon rather than a phenomenon which has to be explained." (Sunier 1995, S.61).

Mit anderen Worten: Man unterstellt, daß sich Migranten "anders" verhalten weil sie einer "anderen" Kultur entstammen.

Dieser Sichtweise gegenüber erscheint uns ein Ansatz erfolgversprechender, der die individuellen Handlungsweisen aus der Sicht des Individuums heraus verstehbar macht. Der Versuch einer Interpretation sozialen Handelns besteht hier darin, Verhaltensweisen und Einstellungen - etwa bezüglich des Islam oder gegenüber der Aufnahmegesellschaft - als aus dem kontextualen Hintergrund des Individuums heraus in einer gegebenen gesellschaftlichen Situation gewählte Handlungs- bzw. Denk*alternative* zu "erklären". Gelingt dies, so stellt sich anhand interpretativer Fallanalysen ein Begriff wie etwa "Identität" oder "Identitätssuche" nicht als eine absolute Kategorie dar. Vielmehr sollte deutlich werden, mit welchen Inhalten und Bedeutungen Individuen verschiedener Provenienz und Biographie in differierenden gesellschaftlichen Kontexten (in Raum und Zeit) diese Begriffe jeweils füllen - ohne sie unbedingt zu kennen.

Hier ist eine kontrastive Darstellung individueller und flexibler Antworten auf die Herausforderungen des täglichen Lebens geboten, welche sich für jeden Migranten vor dem Hintergrund der eigenen Biographie und gesellschaftlicher Zwänge, in die er sich eingebunden sieht, je unterschiedlich stellen mögen. Dies könnte die Begrifflichkeit der Lebenswelt türkischer Migranten klarer weil *differenzierter* erscheinen lassen. Nicht die Einengung oder (falsche) Abstrahierung beobachtbaren sozialen Verhaltens auf ein zugrundeliegendes "kulturelles Erbe" ist hier das Bestreben. Vielmehr soll Migrantenkultur als die

Summe individueller Strategien und Optionen aufgefaßt werden, in denen sich Erfahrungshintergründe und Motivationen von Individuen innerhalb differierender sozialer Kontexte äußern. Letzere sind dabei ebenso in einem Wandel begriffen wie der Wertehorizont, der "den" Migranten selbst als Bezugssystem zugeschrieben wird.

Wechselnde Erhebungsmethoden in der Forschungspraxis

Das bisher Gesagte hat Rückwirkungen auf die methodische Konzeption der Untersuchung selbst. Der Schwerpunkt der qualitativen Datenerhebung lag eindeutig auf den Einzelinterviews. Diese unterschieden sich dabei je nach Forschungsphase, Gegenstandsbereich und Interviewten hinsichtlich ihrer Strukturiertheit. Es kamen zwei Typen zur Anwendung, wenngleich sofort hinzuzufügen ist, daß Übergänge in der Praxis fließend sind: problemzentriertes Interview und fokussiertes Interview (vgl. dazu Lamnek 1989, S.74-80).

Das *problemzentrierte Interview* zeichnet sich zwar durch das Verfolgen eines Erzählprinzips aus, welches jedoch nicht völlig ungelenkt durch den Interviewten ausgelebt werden kann, wie dies beim narrativen Interview der Fall ist. Letzteres kam in keinem Fall zur Anwendung, wenn auch manche Passagen in Interviews "narrativen" Charakter angenommen haben.[21] Beim problemzentrierten Interview stellt der Forscher besondere Gegenstandsbereiche, die er aufgrund von Vorkenntnissen und Hypothesen für interessant befindet, von vorneherein in den Mittelpunkt des Gesprächs. Im Verlauf des Interviews versucht er dann, die Aussagen des Interviewten auf Stimmigkeiten oder Lücken hin zu prüfen. Das Nachfragen des Forschers ist an den bestimmten Gegenstandsbereichen und dahinter stehenden Arbeitshypothesen orientiert. So ließen sich bereits in Umrissen sichtbare soziale Prozesse oder Vernetzungen, die zum Gegenstand von Vermutungen und Hypothesen gemacht werden konnten, überprüfen. Dabei ist jede individuelle Sichtweise eines Interviewpartners zu bestimmten, vorgegebenen Gegenstandsbereichen, als ein wieterer Schritt zur Verfeinerung und Korrektur zuvor aufgestellter Hypothesen zu begreifen.
Das *fokussierte Interview* zeichnet sich dadurch aus, daß eine vorher beobachtete Situation, an der der Interviewte in irgendeiner Form beteiligt war, zum Thema des Gesprächs gemacht wird. In diesem Fall lenkt der Forscher das Gespräch anhand eines Leitfadens, den er sich vorher zurechtgelegt hat. Die beobachteten sozialen Verhaltensweisen und situativen Kontexte bestimmen den Inhalt und Aufbau des fokussierten Interviews, das im Unterschied zu den beiden anderen Interviewtypen wesentlich strukturierter und zielge-

[21] Mühlfeld/Windolf/Lampert/Krüger 1981, S.325-26, stellen fest, daß das "narrative Interview" das Problem berge, daß die Interviews oft sehr unterschiedlicher Qualität sein können und der Interviewer im Sinne der Vergleichbarkeit der Daten oft gezwungen sei, steuernd in den Gesprächsablauf einzugreifen und so den "narrativen" Charakter des Interviews teilweise zu verlassen. Diese Notwendigkeit bestätigte sich im Verlauf der Interviews immer wieder.

richteter ist. Es gelangte in späteren Erhebungsphasen zur Anwendung, in denen teilnehmende Beobachtung sozialer Zusammenhänge aufgrund gewachsenen Vertrauens zwischen den Forschern und einer größeren Zahl von Migranten einen zunehmenden Stellenwert einnahm.

In der Regel wurde ein Interview mit einem Minimum an vorstrukturierten Fragen begonnen. Den Ausgangspunkt bildete meist die individuelle Biographie. Von diesen Schilderungen her ergaben sich nicht selten erste Einsichten in Kontinuitäten und Brüche in der Lebensführung, die dann durch gezieltes Nachfragen um weitere Interpretation aus Sicht des Interviewpartners ergänzt wurden. Wenn beispielsweise eine wichtige Phase der Biographie in der chronologischen Schilderung der Ereignisse übersprungen wurde, so ist es Ziel der Gesprächsführung, diese Lücken zu schließen. Nicht selten betrafen solche Auslassungen Rückschläge bei der Vorbereitung bzw. Durchführung der Migration, Familienzusammenführung etc. oder vom Interviewpartner subjektiv als unwichtig eingestufte Ereignisse, wie etwa Einzelheiten der Anwerbung, die gleichwohl als Hintergrundwissen für eine Gesamtinterpretation wichtig sind.

Vor diesem individuellen migrationshistorischen Hintergrund ließen sich im weiteren Fortgang Fragen zu bestimmten Themenbereichen gezielter stellen, welche die Rolle von Migranten in bestimmten Netzwerken oder einfach auch die allgemeinen Lebensumstände bzw. Einstellungen zu gesellschaftlichen Gegebenheiten betrafen.

Die Auswertung, d.h. die Interpretation der Gesprächsinhalte hinsichtlich verschiedener Themenbereiche (Migration, erste Zeit in der Fremde, Arbeitswelt, Wohnprobleme, Entwicklung der persönlichen Netzwerke etc.) erfolgte unter Berücksichtigung der individuellen Situation, Beobachtungen und Informationen, die vermittelt durch andere Interviewpartner über die betreffenden Personen gesammelt worden waren.

Gruppendiskussionen wurden vor allem mit dem Ziel durchgeführt, bestimmte Verhaltensweisen oder Einstellungen, die in verschiedensten Einzelgesprächen geäußert worden waren, im Gruppenkontext zur Diskussion zu stellen. Solche Gesprächsrunden ergaben sich in einigen Fällen im formellen Rahmen von Vereinen oder religiöser Organisationen. Hierbei konnten manchmal sowohl Aussagen zu individuellen Handlungsstrategien einzelner als auch auf den Vereinszweck oder gesellschaftliche Entwicklungen bezogene Einstellungen von Gruppenmitgliedern in einem gruppendynamischen Prozeß stimuliert werden. Diese Aussagen stellten einerseits ein weiteres Korrektiv für die Interpretation singulärer Aussagen dar, erschlossen aber oft völlig neue Themenbereiche, z.B. das Innenleben und die Entwicklung der Vereine betreffend. Die Technik des Gruppeninterviews wurde aber auch im informellen Rahmen kleinerer Teilgruppen eigesetzt, etwa in peer-groups oder Gruppen, die von nachbarschaftlich-freundschaftlichen Elementen bestimmt werden.

Die Gesprächssituation ist in solchen Fällen oft nicht plan- und kontrollierbar. Nur in Ausnahmefällen ist eine Gruppendiskussion mit Vorankündigung sinnvoll und machbar. Oft genug werden dadurch Ängste vor der "offiziellen" Atmosphäre bei möglichen Gesprächspartnern erst geschürt, die bei einem scheinbar zwanglosen Gespräch, das sich etwa im "Kaffeehaus" oder der Moschee ergibt, nicht entstehen. Meist wurde daher bei Vereinsbesuchen ein Ansprechpartner gesucht, mit dem sich ein vorher vereinbartes oder spontanes Gespräch führen ließ. In solchen Fällen dauerte es meist nicht allzulange, bis sich weitere Gesprächspartner dazugesellten, die oft, ohne daß sie dies merkten oder beabsichtigten, eine themenzentrierte Gruppendiskussion führten. Dieses Verfahren, das in der ethnologischen Forschung als ein Standard angesehen werden kann, hat allerdings den Nachteil, daß sich die Zusammensetzung der Gruppe nicht bewußt festlegen und dadurch oft auch der Gesprächsverlauf nur schwer steuern läßt.

Die direkt von Migranten gewonnenen Informationen ließen sich in einigen Themenbereichen durch "Experteninterviews" verdichten. In diesen Gesprächen hatten offizielle Vertreter der Aufnahmegesellschaft die Gelegenheit, ihre Sichtweise, zu bestimmten Themenbereichen zu schildern, mit denen sie qua Amt oder Kompetenz befaßt waren. Die so gewonnenen Darstellungen dienten wiederum der Einordnung zuvor von den Migranten erhobenen Daten. Teilweise wurden aber auch die Beziehungen der "Experten" (Sozialpädagogen, Schuldirektoren, Ausländeramtssachbearbeiter, Vertreter karitativer Institutionen etc.) zu ausländischen Migranten selbst thematisiert, so daß die Befragten in diesen Fällen selbst Teil der zu untersuchenden Sozialbeziehungen wurden.

Selbstverständlich muß davon ausgegangen werden, daß in diesen Gesprächen geäußerte Meinungen oder Darstellungen von Sachverhalten aufgrund der beruflichen und institutionellen Einbindungen der Gesprächspartner nicht immer deren tatsächliche subjektive Einschätzungen wiedergeben und zuweilen durch "Diplomatie" geprägt sind.

Die Auswertung *schriftlicher Quellen* und statistischer Materialien ergänzte die durch unterschiedliche Formen der Gesprächsführung gewonnenen, unstrukturierten Daten. Vor allem die Auswertung statistischen Materials ermöglichte es in einigen Fällen, generellere Entwicklungen, die in Einzelgesprächen angedeutet wurden, nachvollziehbar zu machen. Nicht selten konnten durch das "Quellenstudium" aber auch wichtige Details der Entwicklung des Vereinslebens überhaupt erst aufgedeckt und dadurch in weiteren Gesprächen thematisiert werden.

In Bamberg gelang es, die Geschichte der Vereine durch die Aufarbeitung umfangreichen schriftlichen Materials der Stadt Bamberg um weitere Facetten zu bereichern. In Teilen gelang dies auch in Colmar. Ein grundsätzliches Problem besteht in diesem Zusammenhang aber darin, nicht-personenbezogene Daten und die in Gesprächen von Individuen übermittelten Informationen über die eigene oder andere Personen bzw. soziale Strukturen

oder Netzwerke miteinander zu verzahnen. Dieser Prozeß ähnelt dem Aufbau eines Mosaiks oder dem Zusammensetzen eines Puzzles.

Sicherlich wäre es in diesem Zusammenhang wünschenswert gewesen, die lokale Presse systematisch zu ausländerrelevanten Themen auszuwerten, um so die Veränderung des öffentlichen Klimas nachzuvollziehen und wichtige Schlüsselereignisse in der Vergangenheit aufzufinden, die Indizien für Entwicklungen in den Migrantenkolonien hätten liefern können. Aus Zeitgründen mußte jedoch auf eine vollständige Durchsicht der nicht indexiert oder themenbezogen archivierten Lokal- bzw. Regionalpresse verzichtet werden. Eine mehr oder weniger zufällige Auswahl von Zeitungsartikeln wurde jedoch in beiden Städten in die Auswertung miteinbezogen.

Neben den bislang beschriebenen Methoden qualitativer Sozialforschung und an schriftlichen Quellen und Statistiken orientierten geschichtswissenschaftlichen Forschungsmethoden spielte die *teilnehmende Beobachtung* eine nicht unwesentliche Rolle in dem gesamten Forschungsprozeß. Besonders gruppendynamische Prozesse im Rahmen verschiedener formeller und informeller Netzwerke können durch diese ethnologische Methode einer kontextorientierten Interpretation zugeführt werden. Sie liefern dadurch zusätzlich Einsichten bzw. Bewertungsmaßstäbe zur Einordnung individueller Aussagen und in anderen Zusammenhängen beobachteten Verhaltensweisen.

Es liegt auf der Hand, daß in jeder Gesprächssituation, über den reinen Gesprächsinhalt hinaus, non-verbale Zeichen etwa durch Gesten übermittelt werden, die bei der Interpretation ebenso zu berücksichtigen sind wie der soziale Kontext, in dem das Gespräch ablief. Insofern gelangt bei einem Interview immer auch bis zu einem gewissen Grade die Methode der teilnehmenden Beobachtung zur Anwendung.[22]

Manche Teilbereiche sozialer Lebenswirklichkeit der Migranten werden überhaupt erst anschaulich und verstehbar, wenn sich durch den Forscher direkt "erfahren" werden können. Es ist eben nicht dasselbe, wenn ein Migrant über das soziale Miteinander in einer Moscheegemeinde spricht, und wenn dies durch den Forscher, eingebettet in eine quasinatürliche Kommunikationssituation, direkt beobachtet werden kann. Die beobachteten Begleitumstände des sozialen Miteinanders, z.B. in einer Moschee, können später bei der Interpretation eines Interviews, in dem Aussagen über die betreffende Moscheegemeinde gemacht wurden, eine zusätzliche Interpretationshilfe bieten.

Freilich wird auch durch die Anwesenheit des Beobachters das Geschehen selbst beeinflußt und daher bis zu einem gewissen Grad interaktionistisch. Auch jede Interviewsitua-

[22] Vgl. dazu Spöhring 1989, S.182-84. Er spricht diesen Zusammenhang anhand von, wie er sie bezeichnet, "formellen und informellen ethnographischen Interviews" an.

tion schließt die Möglichkeit, nicht jedoch die Notwendigkeit für Verzerrungen der übermittelten Informationen ein.[23] Von seiten der Befragten fließen oft Erwartungen, Antizipationen eines Forscherinteresses, eventuell auch Mißtrauen den (vermeintlichen) Forschungszwecken gegenüber in Antworten und Schilderungen ein. Der situative Kontext, etwa bei Gruppendiskussionen, beeinflußt den Gehalt und den Fluß der Information ebenfalls nicht unbeträchtlich, ohne daß dieses verzerrende Moment jeweils meßbar und damit korrigierbar wäre. Schließlich müssen auch bei Sozialwissenschaftlern oder Ethnologen immer Wahrnehmungsfilter unterstellt werden.[24]

Beispiel für die Anwendung des "Methodensets"

Die oben dargestellte Kombination verschiedenster qualitativer Erhebungsmethoden mit Methoden ethnologischer Feldforschung und der Auswertung schriftlicher Quellen läßt sich an einem praktischen Beispiel explizieren. Dadurch sollte die Verzahnung der verschiedenen Techniken und deren wechselseitige Befruchtung in einem fortschreitenden heuristischen Prozeß deutlich werden, der die Merkmale einer *situational analysis* aufweist.

Das Vereinswesen türkischer Migranten als formeller Rahmen für soziale Beziehungen bildete einen Gegenstand der Untersuchung. Im folgenden soll dargestellt werden, wie die Geschichte eines Vereins bzw. seiner Spaltprodukte und der in ihnen ablaufenden Sozialbeziehungen in Bamberg in verschiedenen Phasen erforscht wurde.

Phase 1: *Suche nach einem Schlüsselinformanten*

Zunächst wurde in einer vorbereitenden Phase sondiert, welche Schlüsselpersonen, die in den zurückliegenden Jahren im türkischen Vereinswesen engagiert waren, mögliche Informanten sein könnten. Ein türkischer Student, der dem Forschungsteam schon von der Universität bekannt war, schien in diesem Fall für einen Einstieg geeignet.

---

[23] Bohnsack weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß eine künstliche Kommunikationssituation einen Zwangscharakter insofern annehmen kann, als eine Konsistenzverpflichtung für den Befragten angenommen werden muß, d.h. er kann sich der Kommunikation nicht ohne weiteres entziehen. Allerdings führe dies, so Bohnsack, nicht automatisch zu "Verzerrungen". Bohnsack 1993, S.105.

[24] Modood/Beishon/Virdee (1994, S.14), fassen einige wichtige "Unsicherheitsfaktoren" folgendermaßen zusammen: "Nearly everything depends on the interview: the rapport and relationship established between the interviewer and interviewee, the nature and degree of probing, the time given to a particular topic, even the tone of voice and facial expression with which a question may be asked. Moreover, it is critical that the two (or more) parties are using a common vocabulary and understand its nuances and implications. And interpretation is critical at all levels: the interpetation of the question by the interviewee; the interpretation of an answer by the interviewer... the interpretation the researcher puts on the tape recording or their notes when it comes to selecting, ordering and writing up the material; and, finally, the theoretical interpretation or commentary put upon the findings."

Phase 2: *Problemzentriertes Interview und Gruppengespräch*
Mit diesem Interviewpartner wurde ein erstes problemzentriertes Interview mit vorwiegend explorativem Charakter durchgeführt. Der Befragte konnte aus seiner Sicht die Entwicklung des Arbeitnehmervereins nach der Abspaltung eines Sportvereins schildern. Er selbst hatte Einblick in organisatorische Strukturen, da er in den 80er Jahren den Arbeitnehmerverein als Aktivist, teilweise sogar als Vorsitzender, bis zu seiner Auflösung mit gestaltete. Im Interview wurden einige grundsätzliche Elemente sozialer Konstellationen in beiden Vereinen deutlich: Generationenfrage; Teilgruppenbildung innerhalb der Kolonie durch die Vereine; persönliche Rivalitäten von Vorsitzenden, die zur Spaltung führten; Typen von Sozialbeziehungen in den Vereinen.

Während des Gesprächs ergab es sich, daß ein Aktivist der 70er Jahre im Arbeitnehmerverein zu den Gesprächspartnern stieß und über diesen Zeitabschnitt berichtete. Er konnte weitere Aspekte der Gruppenbildung erhellen, insbesondere was das Verhältnis zwischen Türken alevitischen und sunnitischen Glaubensbekenntnisses anlangte.

Entscheidend war darüber hinaus, daß beide Gesprächspartner Hinweise geben konnten, welche weiteren Informanten über Details von bislang nur angedeuteten Entwicklungen berichten könnten.

Phase 3: *Weitere problemzentrierte Interviews*
Der Vorsitzende des Sportvereins, der sich 1980 vom Arbeitnehmerverein abgetrennt hatte, erwies sich als ein Interviewpartner, der die Umstände der Trennung aus seiner Sicht bis zu einem gewissen Punkt rekonstruieren konnte. Das Interview konnte aufgrund der vorherigen Informationen von vorneherein als problemzentriertes Interview angelegt werden, um den Befragten gezielt zu interessanten Punkten berichten zu lassen. Darüber hinaus schilderte er die laufenden Aktivitäten des Vereins. Da zu diesen Gegenstandsbereichen vorher noch relativ wenig Informationen geflossen waren, nahm dieser Teil des Interviews narrativen Charakter an.

Die entscheidenden Hinweise auf die internen Hintergründe der Abspaltung des Sportvereins Ende der 70er Jahre konnte schließlich aber ein zwischenzeitlich als Kassier eingesetzter Migrant liefern, der die damalige gerichtliche Auseinandersetzung nicht nur aus seiner Sicht schilderte. Er konnte sogar Originaldokumente über die seinerzeitige Auseinandersetzung zwischen den Kontrahenten, die letztlich zur Spaltung führte, einschließlich einschlägiger Gerichtsdokumente präsentieren. Das Interview mit ihm konnte aufgrund der vorherigen Informationen bereits so gezielt problemzentriert geführt werden, daß sich schließlich ein stimmiges Gesamtbild ergab.

Phase 4: *Quellenstudium*
Ein eingehendes Studium von Kopien der Vereinsunterlagen und Aktenmaterial bei der Stadtverwaltung, in denen seit Anfang der 70er Jahre nahezu lückenlos die Vereinsvorstände und zudem wichtige Briefwechsel zwischen Vereinsvorständen und dem Ordnungsamt dokumentiert waren, ermöglichten eine Gegenkontrolle. Namen und Daten, die in den zuvor durchgeführten Interviews gefallen waren, konnten nun gegengeprüft werden. Dadurch ließ sich allmählich der Umkreis der Akteure in den 70er Jahren rekonstruieren.

Phase 5: *Problemzentrierte Interviews*
Als deutlich war, wer von den Vereinsgründern des Arbeitnehmervereins Anfang der 70er Jahre noch in Bamberg lebte, konnten zwei weitere Interviews mit diesen Pionieren geführt werden. Sie hatten nicht nur die Gründungsphase miterlebt, sondern auch die ersten Solidarisierungsaktivitäten unter türkischen Migranten mitgetragen, die noch auf einer Metaebene abliefen und als Vorläufer des Arbeitnehmervereins angesehen werden müssen. Auch diese Interviews konnten aufgrund vorheriger Informationen über diese frühe Phase der Organisierung sehr zielgerichtet auf die angesprochenen Fragestellungen gelenkt werden. Darüber hinaus schilderten die besagten Pioniere die bereits relativ deutlich erkennbaren späteren Vereinsaktivitäten aus ihrer Sicht, ohne daß dies im Interview thematisiert worden wäre. Dadurch ergab sich aufgrund sich verdichtender Details, die sich in unabhängig voneinander gemachten Schilderungen ergänzten, mehrmals die Möglichkeit, Details zur frühen Vereinsgeschichte in den 70er Jahren und zu den Umständen, die zur Polarisierung und schließlich der Aufspaltung in zwei Vereine führten, querzuprüfen.

Phase 6: *Experteninterviews*
Gespräche mit Vertretern der Stadtverwaltung, die in verschiedenen Phasen aufgrund ihrer Funktionen mit dem türkischen Vereinsleben zu tun hatten, konnten aus ihrer Amtssicht weitere Details erhellen, die in den Interviews zuvor nicht thematisiert worden waren. Insbesondere die Konflikte zwischen sogenannten Vereinen, die meist eine Mischung aus Kaffeehaus und Spielhalle waren, sowie dem Ordnungsamt konnten das Vereinsleben seit Mitte der 80er Jahre aus einer anderen Perspektive transparent machen. Zusätzliche Dokumente lieferten Informationen zu aktenkundig gewordenen Konflikten auch zum deutschen Umfeld.

Phase 7: *Teilnehmende Beobachtung und Gruppendiskussion*
Der Sportverein und einige Kaffeehäuser wurden in der Folge besucht, um den normalen Tages- und den Wochenendbetrieb kennenzulernen. Dabei ergaben sich zufällige Gespräche, die teilweise den Charakter von Gruppendiskussionen annahmen, ohne daß dies vorgeplant gewesen wäre. Teilweise wurden in solchen Gesprächen Details des Vereinslebens thematisiert, die das zuvor entstandene Bild ergänzen und abrunden konnten, teilweise aber auch neue Fragen bezüglich mancher Arbeitshypothesen aufwarfen.

Darüber hinaus eröffneten sich auch neue Gegenstandsbereiche, eher zufällig und je nach Gesprächspartner verschiedene, die auf bislang nicht bekannte soziale Zusammenhänge hinwiesen und als Basiswissen für weitere Interviews von Nutzen waren.

Phase 8: *Teilnehmende Beobachtung und fokussierte Interviews*
Aufgrund der Informationen über die bevorstehende Gründung eines alevitischen Kulturvereins und wegen guter Kontakte zu einigen Aktivisten konnte eine Einladung zur Gründungsversammlung des Vereins erreicht werden. Dadurch wurde eine unmittelbare Erfahrung der Kommunikation innerhalb des Vereins aber auch seiner allgemeinen Zielsetzungen ermöglicht. Die daraus gewonnenen Fragestellungen konnten in einer Reihe von fokussierten Interviews, die auf die Vereinsgründung Bezug nahmen, und in weiteren problemzentrierten Interviews bzw. Gruppendiskussionen im Verein weitestgehend aufgearbeitet werden.

Der hier geschilderte Prozeß der Informationsverdichtung muß verstanden werden als ein Wechselspiel zwischen neuen Informationen, ihrem Vergleich mit zuvor gewonnenen Daten und in der Zwischenzeit aufgestellten Arbeitshypothesen. Letztere wurden über alle Phasen hinweg als Resultat eines internen Diskussionsprozesses zwischen den drei beteiligten Forschern aufgestellt, verworfen, revidiert, durch neue Interviewdetails ergänzt etc. Um dies zu erreichen, wurden sämtliche Interviews, soweit dies möglich war, auf Band aufgezeichnet, handschriftlich festgehalten oder nachträgliche Gedächtnisprotokolle angefertigt. In jedem Fall wurden ausführliche Zusammenfassungen angefertigt, wichtige Passagen auch in wörtlicher Übersetzung oder im Original wiedergegeben. Die von den einzelnen Forschern erhobenen Daten wurden so im Team transparent gehalten und ermöglichten einen andauernden Diskussions- und Interpretationsprozeß. Entscheidungen über das weitere Vorgehen ergaben sich oft aus dieser gemeinsam vorgenommenen *Zwischenauswertung*.

Dieser beispielhafte Ausriß aus einem Teilbereich der Forschungen demonstriert die Verzahnung der verschiedenen Methoden, mit denen nach und nach eine vielschichtige soziale Entwicklung nachgezeichnet werden konnte. Dabei ist die Abfolge der einzelnen Phasen und der in ihnen verwandten Methoden vom Forschungsfortgang diktiert und nur selten in mehreren Schritten planbar. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß individuell eingefärbte Informationen - dies mag bewußt aus Eigeninteresse oder unbewußt geschehen - durch weitere Interviews gegengeprüft werden können. Die Zunahme an Wissen über Details, z.B. aus einer Phase des Vereinslebens, ermöglicht es, in immer zielgerichteteren Gesprächsführungen die Stimmigkeit vorheriger Aussagen zu prüfen, ohne daß dies den Interviewpartnern bekannt oder bewußt sein muß. Schriftliche Quellen und Experteninterviews eröffneten eine neue Perspektive "von außen", die manches Detail in neuem Licht erscheinen ließ. Und die Teilnahme am Vereinsleben und Beobachtung der Kaffeehausatmosphäre ermöglichte eine konkrete Annäherung an einen

Teil der Lebenswelt türkischer Migranten, der zuvor in Gesprächen nur abstrakt aufgetaucht war.

Was hier am Beispiel "Entwicklung des Vereinslebens" als Forschungsprozeß dokumentiert wurde, steht für etwas Allgemeineres. Die Erschließung der verschiedenen Arten von Vernetzungen zwischen einzelnen Migranten oder Teilgruppen innerhalb der Kolonien funktionierte - methodisch betrachtet - ähnlich. Ausgehend von problemzentrierten Interviews mit explorativem Charakter konnten im Lauf des Forschungsprozesses zunehmend auf enger eingegrenzte Gegenstandsbereiche zentrierte Gesprächsführungen angewandt werden. Teilnehmende Beobachtung oder Gruppeninterviews waren dabei nicht immer mit der gleichen Konsequenz anwendbar oder planbar. Und schriftliche Quellen oder Experteninterviews entfielen bei solchen Gegenstandsbereichen von vorneherein als Datenquellen.

Einander ergänzend wirkten diese verschiedenen methodischen Ansätze aber ganz grundsätzlich in einem heuristischen Prozeß, der nach und nach immer mehr soziale Strukturen immer detailreicher sichtbar machen konnte.

Methodische Konzeption und Reichweite der Datenerhebung[25]

Bei der Konzeption des Projektes konnte man davon ausgehen, daß eine Kombination von Methoden der Ethnologie mit Methoden der qualitativen Sozialforschung sinnvoll sein würde. Die Daten sollten wenigstens in Teilbereichen der angestrebten Forschungsziele so dicht sein, daß sich fundierte Aussagen treffen lassen. Das Credo lautete dabei: Nur wenn es gelingt, in die "Binnenstrukturen" der Kolonien "einzudringen" sind prozeßhafte Rekonstruktionen der Koloniebildung, der Vernetzungen von Migranten, ihrer Gruppenbildungs- und Abgrenzungsprozesse, welche die soziale Dynamik innerhalb der Kolonie widerspiegeln, und schließlich der Ausbildung und Entwicklung von Kontakten zur Aufnahmegesellschaft hin möglich. Damit ist gemeint, daß die beteiligten Forscher versuchen mußten, sich Zugang zunächst zu sehr beschränkten Personenkreisen innerhalb der Kolonien zu verschaffen.

Auf der Basis eines gewachsenen Vertrauensverhältnisses zu einzelnen Schlüsselpersonen, die während der Vorbereitungen zur Feldforschung gezielt ausgewählt und angesprochen wurden, konnte man dann im zweiten Schritt das Forschungsfeld sukzessive erweitern. Im Idealfall ist man so als Forscher in der Lage, Kontakte zu einzelnen Vertretern aller relevanten Teilgruppen einer Kolonie jenseits der Familienebene aufzubauen. Freilich stellt

[25] Siehe hierzu auch den Punkt "Modifikationen des Forschungsdesigns" im "Abschließenden Tätigkeitsbericht".

sich erst im Laufe der Forschungen heraus, wo innerhalb einer Kolonie Bruchlinien verlaufen, welche Teilgruppen mithin existieren. Dies hat zur Folge, daß manche dieser Gruppen oder Segmente erst relativ spät erschlossen werden konnten, weil sich ihre Existenz erst spät überhaupt erkennen ließ. Und daraus folgt wiederum, daß nicht alle Teilgruppen mit der gleichen Intensität "erforschbar" waren.

Man kann versuchen, die Binnenstrukturen dieser Teilgruppen einer direkten Beobachtung zugänglich zu machen und/oder durch Befragung von Informanten, die verschiedenen Netzwerken angehören, sich verdichtende "Innenansichten" zu gewinnen.

Dieser methodische Fortgang hat notwendigerweise Grenzen. Das Unterfangen, die sozialen Strukturen zweier Kolonien mit den Größenordnungen von 1.500 bzw. 2.000-2.500 Köpfen vollständig "aufzudecken" hätte einen Forschungsaufwand erfordert, der im Rahmen des laufenden Projekts nicht zu bewältigen war und auch nicht beabsichtigt sein konnte. Andererseits stellte sich im Verlauf des Forschungsprozesses - wie oben beschrieben - heraus, daß mit fortschreitendem Wissen um soziale Gruppenbildungs- und Abgrenzungsprozesse unter türkischen Migranten auch die Fragen nach Teilstrukturen der Kolonie immer verfeinerter gestellt werden konnten. Manche Solidarisierungsprozesse oder Grenzziehungen, die sich herausschälten, waren so nicht von vorneherein zu erwarten gewesen, andere entsprachen in etwa den Erwartungen des Forschungsteams.

Dies macht bereits deutlich, daß eine Forschungsplanung, die sich in einem rigiden Forschungsdesign verfestigt hätte, auf diesem komplexen Forschungsfeld zum Scheitern verurteilt gewesen wäre. Denn es ist unmöglich, innerhalb einer geplanten Frist soziale Strukturen einer Migrantenkolonie flächendeckend zu ergründen, von deren Existenz man zum Teil erst nach und nach Kenntnis erhält. Der Forschungsverlauf ist daher näherungsweise mit einer Kombination aus einem "Schneeballsystem" und "geplantem Zugang zu bestimmten, meist formellen Ebenen, der Kolonie mit Hilfe von Vermittlern bzw. Schlüsselpersonen" wohl am besten beschrieben.

An dieser Stelle muß betont werden: Die weit gefaßte Zielstellung des Forschungsprojektes und die im Vergleich dazu begrenzte personelle Ausstattung sowie ein enger Zeitrahmen von zwei Jahren, ließen oft Zweifel an der Erreichbarkeit der gesteckten Ziele aufkommen. Denn die Erschließung des Forschungsfeldes mit den genannten Methoden läßt sich nicht beliebig beschleunigen, und oft genug ist vorsichtiges, ja taktisches Vorgehen erfordert.

Aus dem Gesagten folgt, daß zwar in manchen Teilbereichen der Forschungen fundierte Aussagen auf Basis einer "dichten Beschreibung" gemacht werden können, in anderen jedoch nur dürftige Informationen existieren, die lediglich eine eher impressionistische Sicht zulassen. Zu manchen Themenbereichen können daher auch nur Vermutungen

geäußert oder Fragen gestellt werden, die zu weiteren Forschungen Anlaß geben könnten. In anderen Teilbereichen dagegen lassen sich mit Hilfe vieler, sich gegenseitig verdichtender Informationen soziale Strukturen relativ klar nachzeichnen.

III. Soziale und normative Rahmenbedingungen

Der Vergleich zwischen Bamberg und Colmar zeigt, wie beide türkischen Migrantenkolonien unter verschiedenen gesellschaftlichen und staatlichen Rahmenbedingungen in Deutschland und Frankreich entstanden sind. Insbesondere hinsichtlich der Koloniebildung, ihrer Binnenstrukturen und ihrer sozialstrukturellen Lage lassen sich unterschiedliche Entwicklungen in beiden Kolonien auf divergierende politische Vorgaben und Steuerungsmechanismen zurückführen. Auch die hier zu behandelnden Netzwerkbeziehungen türkischer Migranten müssen auf diese Faktoren bezogen werden, denn das soziale Handeln türkischer Migranten hängt von den spezifischen politisch-normativen und sozioökonomischen Rahmenbedingungen ab, die den Akteuren bestimmte Handlungsmöglichkeiten vorgeben, während sie ihnen andere erschweren oder verunmöglichen. Dabei bestimmt der gesellschaftliche Kontext nicht nur das Feld der Handlungsalternativen einzelner Individuen, sondern er schlägt sich auch in den Binnenstrukturen einer Migrantengemeinschaft und in ihren Außenbeziehungen nieder. Schließlich wird auch die Bedeutung, die Migranten diesen Binnenstrukturen beimessen, auf die sie sich - mehr in ihrem Zentrum oder am Rande, vielleicht auch außerhalb stehend - beziehen, von Staat und Aufnahmegesellschaft beeinflußt.

Nun soll nicht der Eindruck erweckt werden, es handele sich dabei um einen einseitig verlaufenden oder gar deterministischen Zusammenhang. Im Gegenteil läßt sich vielmehr feststellen, daß Individuen etwas aus ihren Ausgangsbedingungen machen, indem sie diese transformieren, sich aneignen oder reproduzieren. Aus dem Interaktionsprozeß zwischen objektiven Lebenslagen einerseits und subjektiven Erfahrungen andererseits entsteht ein spezifischer Wahrnehmungs- und Handlungsstil, der die sozialen Beziehungen einer Migrantengruppe charakterisiert. Deshalb ist es unumgänglich, in die Analyse der Netzwerke türkischer Migranten auch relevante lokale Rahmenbedingungen (Kommunalverwaltung, staatliche Verwaltung, spezifische soziale Institutionen, soziales Klima, Arbeitsmarkt, Schulsituation, Wohnungsmarkt etc.) zu berücksichtigen.

Im folgenden wird zunächst versucht, eine demographische Rekonstruktion der Entstehung der Migrantenkolonien vorzunehmen. Dabei werden Einflüsse ökonomischer, politischer und sozialer Rahmenbedingungen auf die Entwicklung der Migrantennetzwerke so weit als möglich nachgezeichnet. Ausgangspunkt der Darstellung ist das Denken und Handeln der Migranten in subjektiver Perspektive, nicht die objektive Ebene der Gesetze und Verordnungen. Es geht also nicht etwa darum, hypothetische Auswirkungen politischer Entscheidungen zu diskutieren, sondern manifeste und geäußerte Wahrnehmungs- und Handlungsweisen einzelner Migranten auf ihre Ursprünge zurückzuverfolgen und mittels dieser Vorgehensweise tatsächlich wirksame gesellschaftliche Einflußfaktoren zu identifizieren. Aus der Binnenperspektive der türkischen Kolonien in Bamberg und

Colmar soll im folgenden die Wirkung relevanter Steuerungsmechanismen in Deutschland und Frankreich analysiert werden. Im ersten Teil steht zunächst die Migrationspolitik während der Anwerbephase im Mittelpunkt, während im zweiten Teil deren Auswirkungen nach dem Anwerbestopp verfolgt werden. Abschließend erörtern wir länderübergreifende Handlungsdimensionen, die mit global orientierten Netzwerkbeziehungen korrespondieren.

III.A. Formen der Anwerbung und ihre Auswirkungen auf die Koloniebildung

Organisierte Anwerbung nach Bamberg

In der Bundesrepublik Deutschland führten in den frühen 60er Jahren ein starkes Wirtschaftswachstum, demographische Veränderungen, verlängerte Ausbildungs- und verkürzte Arbeitszeiten sowie der Mauerbau an der Grenze zur DDR zu einer anhaltenden Verknappung von Arbeitskräften. Der Engpaß wurde durch die systematische Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte ausgeglichen, für die die Bundesanstalt für Arbeit ein Vermittlungsmonopol besaß. Bei der Beschäftigung ausländischer Arbeitnehmer wurde anfangs ein Rotationsprinzip verfolgt, das aber bald wegen massiver Proteste der Arbeitgeberseite aufgegeben wurde (Heckmann 1992, S.80-83).

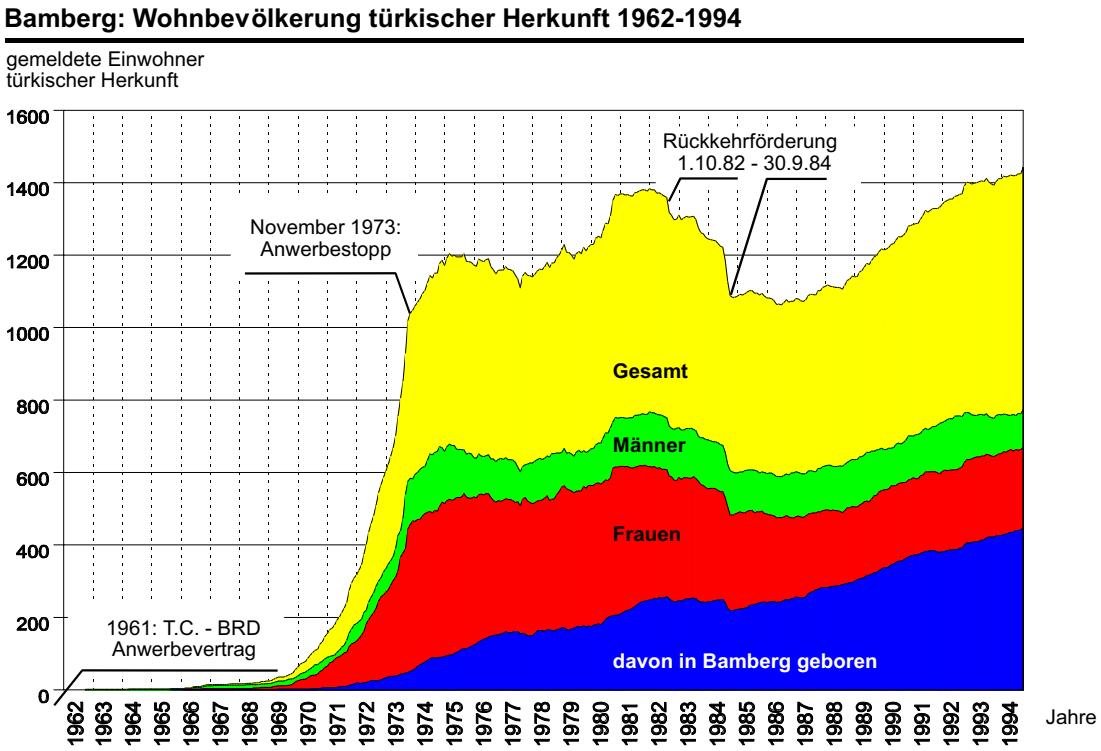
Am 30.10.1961 wurde ein deutsch-türkisches Abkommen zur Anwerbung von Arbeitskräften geschlossen. Es sah sowohl eine anonyme als auch eine namentliche, d.h. personenbezogene Anwerbeform vor. Bei der anonymen Anwerbung meldete der Arbeitgeber seinen Arbeitskräftebedarf an die Bundesanstalt für Arbeit, die nach Entrichtung einer Vermittlungsgebühr in Zusammenarbeit mit der türkischen Arbeitsverwaltung geeignete Arbeitskräfte in der Türkei anwarb. Die Angeworbenen wurden nach einer medizinischen Untersuchung mit einer Einreise- und Arbeitserlaubnis ausgestattet und nach Deutschland gebracht. Die anonyme Anwerbung gestattete den Arbeitssuchenden keinen Einfluß auf die Auswahl ihres Arbeitsortes.

Migrationswillige Türken bevorzugten jedoch in der Regel Städte, in denen bereits Verwandte oder Freunde arbeiteten. Deshalb versuchten sie zunehmend über Kontaktpersonen in Deutschland einen Arbeitsplatz zu finden und sich vom Arbeitgeber namentlich anwerben zu lassen, indem dieser bei der Ausländerbehörde eine Einreise- und Arbeitserlaubnis beantragte. Arbeitgebern kam das namentliche Verfahren entgegen, weil sie die Vermittlungsgebühr sparten, die bei einer anonymen Anwerbung zu entrichten war und außerdem keinen Unterbringungsnachweis vorlegen mußten (Bischoff/Teubner 1990, S.36f). Gegen Ende der Anwerbephase gewann die namentliche Anwerbung daher stark an Bedeutung. Im Gegensatz zur anonymen beschleunigte diese Anwerbeform eine Kettenmigration,

wodurch sich die Verwandtschaftsdichte in den Migrantenkolonien erhöhte (Heckmann 1992, S.100ff).

Die Anwerbephase endete im November 1973 als infolge der einsetzenden Beschäftigungskrise ein Anwerbestopp ausgesprochen wurde, dessen Einhaltung fortan streng kontrolliert wurde.

Abbildung 1: (Quelle: Meldedaten der Stadt Bamberg; ebenso Abbildung 2 und 3)



Quelle: Meldedaten der Stadt Bamberg.

In Bamberg wurden ab Mitte der 60er Jahre türkische Arbeitskräfte angeworben. Der Beginn nennenswerter Zuwanderung ist auf das Jahr 1965 zu datieren. Bis zum Jahr 1970 verharrte sie auf einem sehr niedrigen Niveau, überschritt dann die Grenze von 100 Personen, um bis zum Anwerbestopp im November 1973 rasch auf über 1000 anzusteigen. Für diese Entwicklung waren in Bamberg zunächst einige metallverarbeitende Betriebe maßgebend, die Ende der 60er Jahre türkische Arbeitnehmer anwarben. Für den deutlichen Zuwachs Anfang der 70er Jahre war jedoch besonders eine Spinnerei verantwortlich, die bis zu ihrem Konkurs Anfang der 90er Jahre bis zu 150 türkischen und einigen Hundert portugiesischen Arbeitnehmern langfristige Arbeitsmöglichkeiten bot.

Mehrere Biographien türkischer Familien in Bamberg sprechen dafür, daß nicht nur die wirtschaftlich Schwächsten, sondern in einigen Fällen auch Inhaber relativ guter Arbeitsplätze und sicherer Einkommen in der Türkei einer verlockend erscheinenden Beschäftigung in Deutschland den Vorzug gaben. In der allerersten Phase der Migration waren

Männer noch deutlich in der Überzahl, danach kamen bis zum Anwerbestopp etwa genau so viele Männer wie Frauen. Dies ist dadurch zu erklären, daß in der besagten der Textilfabrik in Bamberg bevorzugt Frauen angeworben wurden.[26]

Der seit dem Ende der Anwerbephase anhaltende Überschuß von 100-150 männlichen Türken resultiert aus verschiedenen Entwicklungen. Einige Männer dürften entweder über längere Zeiträume ohne ihre Familien in Bamberg gelebt haben oder aber bis in ein fortgeschrittenes Alter unverheiratet geblieben sein, letzteres ist aber nur für Einzelfälle anzunehmen. Aufgrund einzelner Berichte läßt sich abschätzen, daß damals insgesamt nicht mehr als 50 Männer ohne ihre Familien in Bamberg lebten. Es gibt Hinweise, daß noch ein anderes Phänomen zu einem "Männer"überschuß beigetragen hat. In den ersten Jahren der Familienzusammenführung herrschte nach mehreren Aussagen bei vielen Familien die Neigung vor, Mädchen, die in Bamberg geboren wurden, im Durchschnitt häufiger als Jungen in die Türkei zu schicken, wo sie bei Großeltern oder Verwandten aufwuchsen; in der Türkei geborene Mädchen wurden anscheinend oft gar nicht erst nach Deutschland gebracht. Freilich müssen diese Aussagen wegen fehlender statistischer Daten vage bleiben. Bis 1973 kamen Ehefrauen türkischer Arbeiter in der Regel nicht im Rahmen des Familiennachzugs. Vielmehr wurden auch sie als Arbeiterinnen angeworben, so daß in vielen Haushalten beide Ehepartner berufstätig waren. Männer arbeiteten häufig in Nachtschicht und verbesserten ihren Lohn durch Schichtzulagen.

Die angeworbenen Arbeitnehmer konnten - darauf deuten einige Berichte hin - die Situation des Arbeitskräftemangels während der Anwerbephase nutzen und Lohnforderungen durchsetzen, die allerdings oft nur eine anfängliche Unterbezahlung korrigierten, oder zu Firmen wechseln, die höhere Löhne boten. Dies wurde durch einen Informationsaustausch in der Kolonie über vorteilhaftere Arbeitsbedingungen in verschiedenen Unternehmen, auch in anderen Städten, beschleunigt, teilweise wurden auch arbeitsuchende Verwandte in attraktive Beschäftigungsverhältnisse vermittelt. Innerhalb der relativ langen Anwerbephase gelang vielen Türken in Bamberg dadurch ein beruflicher Aufstieg. Sie sicherten sich einen Arbeitsplatz, den sie auch in konjunkturellen Krisenzeiten der 70er und 80er Jahre behalten konnten. Erst die Entlassungswelle Anfang der 90er Jahre, vor allem aber der Konkurs der oben erwähnten Spinnerei setzte einen Teil der ersten Generation endgültig außer Lohn und Brot.

---

[26] In dieser Hinsicht stellt die Anwerbesituation in Bamberg eine deutliche Ausnahme dar, da bundesweit der Anteil der Männer in der Anwerbephase weit überwog (vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994, S.276). Dort wird darauf hingewiesen, daß zu Beginn der türkischen Arbeitsmigration unverhältnismäßig viel weniger Migrantinnen als Migranten nach Europa angeworben wurden: von 1961 bis 1976 insgesamt 146.681 Türkinnen gegenüber 678.702 Türken. Die vom türkischen Arbeitsamt aufgelisteten Zahlen (Turkish Employment Organization 1990, S.69) der von dieser Behörde geschickten türkischen Arbeiter belegen schwankende Relationen bei der Anwerbung von Frauen und Männern in den Jahren 1965-1973 von grob 1:4 bis 1:2, mit einer Ausnahme im Jahr 1967 als annähernd das Verhältnis 1:1 erreicht wurde.

Die anfangs vorherrschende anonyme Anwerbepraxis ließ Arbeiter aus der ganzen Türkei nach Bamberg kommen, so daß es zu keiner nennenswerten Konzentration von Herkunftsgruppen[27] kam. Die türkische Kolonie in Bamberg scheint sich vielmehr dadurch auszuzeichnen, daß aus nahezu jeder türkischen Provinz und Region Familien vertreten sind. Vielen Einzelgesprächen ist zu entnehmen, daß manche, die aus entwickelteren Gebieten der Türkei kamen und dort ein relativ gesichertes Einkommen hatten, die besseren Verdienstmöglichkeiten in Deutschland als dauerhaften Migrationsgrund betrachteten. Die spätere Kettenmigration von namentlich angeworbenen Arbeitskräften umfaßte in der Regel lediglich den engeren Verwandtschaftskreis der Erstankömmlinge. Größere Verwandtschaftsgruppen haben sich augenscheinlich nur vereinzelt gebildet.

Am Ende der Anwerbephase (30.11.1973) war in Bamberg eine türkische Kolonie entstanden, die über 1000 Personen zählte. In der Folge wuchs die türkische Bevölkerung in erster Linie durch Familiennachzug und Geburten weiter an. Der größte Teil der türkischen Migration nach Bamberg beruht somit auf einer von der deutschen Arbeitgeberseite initiierten Arbeitsmigration, die im Rahmen eines durch staatliche Arbeitsbehörden organisierten Anwerbeprozesses abgewickelt wurde.

Spontane Zuwanderung nach Colmar

In Frankreich hingegen ist von einer eher spontanen Zuwanderung türkischer Arbeitsmigranten auszugehen, die sich mit dem Begriff "immigration sauvage" umschreiben läßt. Dort wurde im Zuge des Konjunkturaufschwungs der 60er Jahre ein Wandel in der Produktionsstruktur vollzogen, durch den der sekundäre Sektor an Bedeutung gewann. Er führte zu einem stark wachsenden Bedarf an unqualifizierten Arbeitskräften, den die bis dato betriebene Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften nicht mehr decken konnte. Bereits 1945 war das Office National d'Immigration (ONI) gegründet worden, eine staatliche Steuerungsinstitution, die die Anwerbung und Integration ausländischer Arbeiter aus vorwiegend europäischen Ländern organisieren sollte. Doch wegen der langwierigen Vermittlungsprozeduren griffen Arbeitgeber zunehmend auf Arbeitskräfte zurück, die nicht vom ONI vermittelt waren. So entwickelte sich ein dualistisches System der Ausländerbeschäftigung, das zahlreiche Laissez-faire-Elemente enthielt. Bis 1973 zog sich der Staat nahezu vollständig aus der Anwerbung zurück. Seine Rolle beschränkte sich im wesentlichen auf die medizinische Kontrolle und die nachträgliche Legalisierung der von Arbeitgebern direkt angeworbenen oder spontan als "Touristen" eingereisten Ausländer (Angenendt 1992, S.22ff; Grillo 1985, S.47).

[27] Diese Gruppen von *"hemşeriler"*, die aus derselben Region oder Stadt stammen, entwickeln z.T. ein besonderes Zusammengehörigkeitsgefühl. Siehe dazu Abschnitt IV.C.9.

Am 8.4.1966 schloß Frankreich ein Anwerbeabkommen mit der Türkei. Es sollte u.a. dazu dienen, die Herkunftsländer der ausländischen Arbeitskräfte, zunächst hauptsächlich Algerien und Portugal, zu diversifizieren (Angenendt 1992, S.25f). Für die Türkei war es nach den Verträgen mit Deutschland (1961) und Österreich (1964) das dritte Anwerbeabkommen. Die annähernde Monopolstellung Deutschlands in Sachen Anwerbung türkischer Arbeitskräfte blieb jedoch weitgehend erhalten. Allerdings konnte der "Rekrutierungsstau", den die Rezession in Deutschland 1966/67 auf dem türkischen Arbeitsmarkt hervorrief, durch Ausweichen auf den erweiterten europäischen Arbeitsmarkt gemildert werden (Abadan-Unat 1973, S.59 und 1976, S.6). Als nach dem Anwerbestopp im November 1973 der deutsche Arbeitsmarkt für Arbeitsmigranten verschlossen blieb, nutzten viele Türken das "Schlupfloch" Frankreich und ließen sich bevorzugt im grenznahen Elsaß nieder. Im Juli 1974 wurde auch in Frankreich ein Anwerbestopp verhängt, der jedoch häufig umgangen wurde.

Die Migration türkischer Arbeiter nach Colmar nahm erst ab 1972 nennenswerte Ausmaße an. Gespräche mit einigen der "ältesten" türkischen Migranten lassen vermuten, daß die Migration nach Colmar 1968 mit ein paar Pionieren eingesetzt hat.[28] Die Anwerbung türkischer Migranten fand größtenteils unorganisiert statt und blieb der Initiative einer Vielzahl kleinerer Unternehmer überlassen, so daß das Prinzip der Kettenmigration starkes Gewicht erhielt. Türkische Arbeiter waren vor allem in der Baubranche und in der Landwirtschaft (Weinbau) sehr gefragt, wo Inhaber von Familien- und Kleinbetrieben händeringend Arbeitskräfte suchten und sie darum baten, ihnen Verwandte aus der Türkei zu vermitteln.[29] Nach und nach haben sich auf diesem Weg in Colmar vorwiegend Migranten aus unterentwickelten Gebieten der Türkei angesiedelt, meist aus den zentralanatolischen Provinzen Yozgat, Sivas und Çorum, den nordostanatolischen Erzincan, Erzurum und Gümüşhane sowie aus dem südlichen Teil der Provinz Konya.

Die meisten Migranten betrachteten das Elsaß zunächst als Zwischenstation, um ins benachbarte Deutschland zu gelangen. Der frühe Beginn, die konsequente Durchführung und der größere Umfang der dortigen Anwerbung von Arbeitskräften hatten dazu geführt, daß "Almanya" im Bewußtsein der Türken das Migrationsziel schlechthin darstellte, mit dem Frankreich nicht konkurrieren konnte - und das nicht zuletzt deshalb, weil dort das

[28] Für Colmar existieren nicht annähernd so exakte Daten wie für Bamberg, so daß als Basis der weiter unten vorgenommenen statistischen Annäherung nur die teilweise unvollständigen Daten der Stadt Colmar dienten, die verschiedenen statistischen Berichten entnommen wurden. Diese enthalten obendrein keine Angaben über die Anwerbephase, so daß Informationen von Migranten und Migrantinnen die einzige Quelle über diesen Zeitraum bilden. Zur Schwierigkeit, französische Statistiken zu interpretieren vgl. Schnapper 1991, S.14. Thumerelle (1994, S.12) führt dazu aus, daß Frankreich, im Gegensatz zu Deutschland, keine kontinuierliche Erfassung der Bevölkerung durch das Meldewesen kennt, da dies im Gegensatz zum Datenschutz stünde. Wanderungsbewegungen könnten deshalb nur über den Vergleich verschiedener Quellen geschätzt werden.

[29] Zu dieser Form der Anwerbung siehe weiter unten das Fallbeispiel der *Koyunlular*, Abschnitt IV.C.8.

Lohnniveau niedriger war. In erster Linie kamen also diejenigen nach Colmar, die wegen der Rezession in Deutschland (1966/67) oder wegen mangelnder Qualifikation keine unmittelbare Möglichkeit hatten, nach Deutschland zu gehen. In der Folgezeit entwickelte sich die Region zunehmend von einer Durchgangsstation zu einem Auffangbecken für türkische Arbeitskräfte, denen der Weg ins Nachbarland versperrt war, insbesondere nach dem Anwerbestopp Ende 1973. In Colmar formte sich somit eine Gruppe von Migranten, die relativ schlecht qualifiziert ist, aus ärmeren, ländlichen Gebieten der Türkei stammte und erst zu einem relativ späten Zeitpunkt die Migration nach Frankreich antrat. Ihre Arbeitsbedingungen waren im Vergleich zu denjenigen der Türken in Bamberg immer unsicherer und schlechter bezahlt, so daß es auch später nur einem relativ geringen Teil von ihnen gelang, den erhofften wirtschaftlichen Aufstieg zu realisieren.

Vergleicht man die Kolonien in Bamberg und Colmar am Ende der ersten Migrationsphase (1973/74), so lassen sich deutliche Unterschiede erkennen. Das in Deutschland und Frankreich unterschiedlich gehandhabte Anwerbeabkommen mit der Türkei hat die Struktur der türkischen Kolonien nachhaltig geprägt. Die von der Bundesanstalt für Arbeit kontrollierte und systematisch praktizierte Anwerbung türkischer Arbeitskräfte nach Deutschland garantierte eine bedarfsgerechte Migration, die sowohl den konjunkturellen Gegebenheiten des Arbeitsmarktes als auch den politischen Absichten weitgehend Rechnung trug. Während der fast ein Jahrzehnt dauernden Anwerbephase gelang es den türkischen Arbeitsmigranten in Bamberg, sich als ein Teil der lokalen Fabrikarbeiterschicht zu etablieren. Diese Stellung blieb auch in der Folgezeit weitgehend unangetastet. Viele türkische Haushalte konnten ihre ökonomische Situation durch Aufstieg in der Lohnhierarchie, Nachtschichtzuschläge und doppeltes Haushaltseinkommen stabilisieren.[30] Zwar mag im Vergleich mit anderen, früher zugewanderten Ausländergruppen in Bamberg die Bilanz weniger positiv ausfallen, doch im Vergleich zur türkischen Kolonie in Colmar erscheint die Kolonie in Bamberg zum Ende der ersten Migrationsphase gut in den lokalen Arbeitsmarkt integriert gewesen zu sein.

Die türkische Bevölkerung in Colmar dagegen war schon Anfang der 70er Jahre zu einem großen Teil darauf angewiesen, mit schlecht bezahlten und unsteten Hilfsarbeitertätigkeiten in Familien- und Kleinbetrieben ihren Lebensunterhalt zu sichern. Sie kann in mehrerlei Hinsicht als eine Gruppe der "Zuspätgekommen" bezeichnet werden: erstens, weil es ihnen nicht mehr gelang, nach Deutschland zu migrieren; zweitens, weil sie erst zu einem Zeitpunkt nach Frankreich kamen, zu dem attraktive Bereiche des Arbeitsmarktes bereits von früher zugewanderten Migrantengruppen verschiedener, meist nordafrikanischer oder südeuropäischer Provenienz besetzt waren, weshalb ihnen nur noch unattraktive und

[30] Es versteht sich freilich, daß die Ausübung der Nacht- und Wechselschichttätigkeit für die Familien oft durch die Trennung von ihren Kindern "teuer" erkauft werden mußte, die bei Verwandten in der Türkei aufwuchsen.

schlecht bezahlte Arbeitsfelder offenstanden; schließlich sind sie drittens auch insofern zu spät gekommen, als nur ein geringer Teil der 1995 in Colmar lebenden Türken während der Anwerbephase gekommen ist. Die eigentliche Koloniebildung hat sich im wesentlichen (u.a. durch illegale Zuwanderung und Asylsuchende) erst nach dem Anwerbestopp, also zu einem von französischer Regierungsseite unerwünschten Zeitpunkt vollzogen, wie im weiteren noch dargestellt wird.

Die türkische Migration nach Colmar ist vor allem während der ersten Zuwanderungsphase vorwiegend als Nebenprodukt der Arbeitskräftewanderung nach Deutschland zu betrachten. Von der staatlichen Anwerbung blieb sie nahezu unbeeinflußt. Die starke Bedeutung der Kettenmigration führte hier zur Entwicklung einer relativ homogenen Population mit hoher Verwandtschaftsdichte, die meist ohne vorherige Binnenmigration direkt aus ländlichen Herkunftsregionen in Anatolien nach Frankreich kam. In Bamberg dagegen sind die Herkunftsstrukturen der türkischen Kolonie sehr heterogen.

III.B. Konjunkturen der Ausländerpolitik nach dem Anwerbestopp und lokale Auswirkungen

Konsolidierung der Migrantenkolonie in Bamberg

Im Anschluß an die Anwerbephase wandelte sich die demographische und soziale Zusammensetzung der türkischen Bevölkerung in Deutschland. Ausschlaggebend dafür war zunächst der Anwerbestopp selbst. Er führte dazu, daß viele an sich rückkehrwillige ausländische Arbeitskräfte ihren Aufenthalt in der Bundesrepublik schon deshalb verlängerten, weil eine erneute Einreise und Arbeitsaufnahme fortan ausgeschlossen war. Im Zuge dieser neu entwickelten "Bleibeperspektive" wurden die Familien allmählich durch Nachzug vervollständigt. Als ab 1975 die Kindergeldzahlungen für im Heimatland verbliebene Kinder reduziert wurden, entstand ein weiterer Anreiz zum verstärkten Familiennachzug (Angenendt 1992, S.157ff).

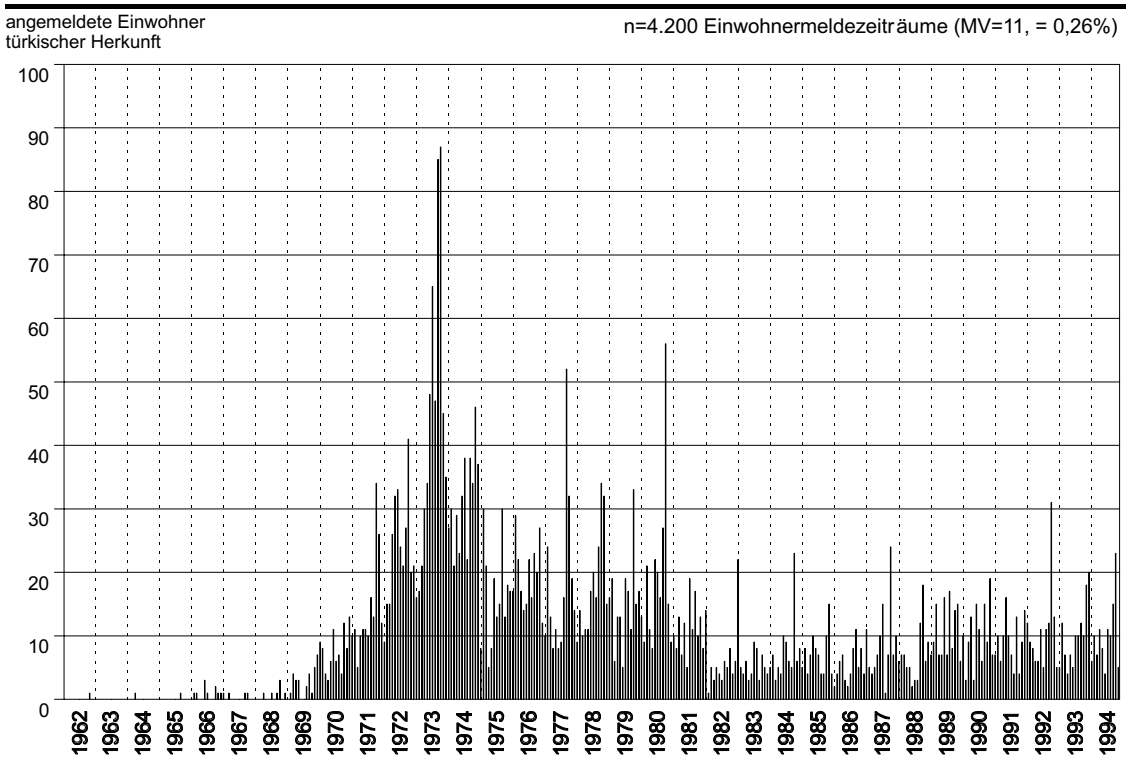
Die türkische Kolonie in Bamberg wuchs in den ersten beiden Jahren nach dem Anwerbestopp geringfügig, stabilisierte sich danach jedoch auf einem Niveau von rund 1200 Personen. Doch sollte die scheinbare, rein quantitative Konstanz nicht darüber hinwegtäuschen, daß innerhalb der Kolonie große Umstrukturierungen stattfanden. Die demographische Zusammensetzung der türkischen Migrantenbevölkerung veränderte sich in diesem Zeitraum wesentlich. Während die Zahl türkischer Arbeitnehmer sank, stieg gleichzeitig der Anteil der nichterwerbstätigen Wohnbevölkerung.[31] In der zweiten Hälfte der

[31] Hier ist ein Vergleich mit Özcan (1989, S.32) angebracht, der die Entwicklung der türkischen Wohn- und Erwerbsbevölkerung zwischen 1961 und 1986 darstellt. Er zeigt, daß bis 1974 die Zahl türkischer Arbeitnehmer stark zu-, zwischen 1974-78 jedoch wieder leicht abnahm, während die türkische Wohnbevöl-

70er Jahre wurden zunächst Ehefrauen, mit zeitlicher Verzögerung auch Söhne und Töchter, nachgeholt. Letztere waren bis dato bei Verwandten in der Türkei untergebracht, nicht zuletzt deshalb, weil es in Deutschland, im Gegensatz zu Frankreich an Möglichkeiten der Kinderbetreuung mangelte. Wie einigen Hinweisen in biographischen Schilderungen zu entnehmen ist, scheinen selbst in Bamberg geborene Kinder in der Kleinkindphase nicht selten zu Großeltern in die Türkei geschickt worden zu sein bzw. kehrten mit ihren Müttern zeitweise dorthin zurück.

Betrachtet man die Anmeldungen[32] türkischer Migranten in Bamberg, so fallen zunächst die extremen Zuwanderungsspitzen auf, die in den Monaten vor dem Anwerbestopp mit bis zu 90 Anmeldungen pro Monat zu Buche schlagen. Dies könnte auf den Effekt einer "Torschlußpanik" hinweisen. Abmeldungen hingegen blieben bis zum Anwerbestopp im Jahr 1973 die Ausnahmen. Die ersten nennenswerten Abmeldespitzen sind erst in den folgenden Jahren zu registrieren.
Abbildung 2:

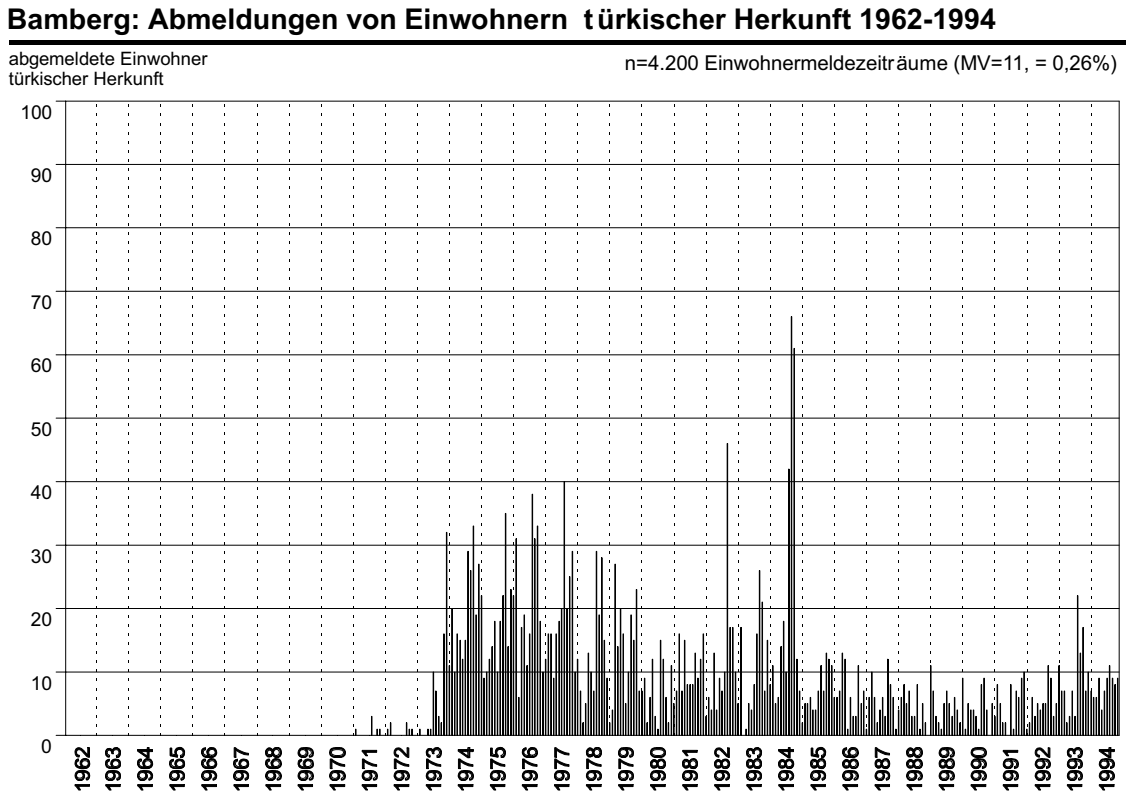
Bamberg: Anmeldungen von Einwohnern türkischer Herkunft 1962-1994



kerung insgesamt ständig anwuchs. Die statistischen Daten bezüglich türkischer Migranten in Bamberg spiegeln hier in hohem Maße eine durchschnittliche Entwicklung in Deutschland wider.

[32] Eine gravierende Einschränkung muß hier für die folgenden Interpretation der An- und Abmeldungen in Bamberg gemacht werden: Eine Unterscheidung zwischen Ummeldungen innerhalb Deutschlands oder Anmeldungen von der bzw. Abmeldungen in die Türkei ist nicht möglich. Dennoch ist nach allgemeinem Kenntnisstand davon auszugehen, daß der größere Teil der An- und Abmeldungen Wohnortswechsel zwischen Bamberg und der Türkei signalisieren.

Abbildung 3:



Ein leichtes Sinken der absoluten Zahl türkischer Migranten in den Jahren 1975-77 deutet darauf hin, daß sich auch die Rückkehr einiger Pioniere der ersten Generation darin widerspiegelt. Berücksichtigt man aber auch die Anmeldungen im gleichen Zeitraum, so kann festgestellt werden, daß Mitte der 70er Jahre eine *Fluktuation* türkischer Migranten einsetzte, die insbesondere auf ein "Pendeln" nachgeholter Familienangehöriger zurückzuführen sein dürfte und sich in periodischen An- und Abmeldespitzen ausdrückt. Signifikant ist hier besonders, daß die weitaus meisten Spitzenwerte der Jahre 1974-1980 jeweils nach der Sommerpause liegen. Augenscheinlich nahmen Arbeitnehmer, die in den Betriebs- bzw. Schulferien in die Heimat fuhren, dies häufig zum Anlaß, ein oder mehrere Kinder in der Türkei bei Verwandten zurückzulassen oder aber Familienangehörige von dort mitzubringen.[33] Die Sommerpause, in der sich die Familie in der Türkei traf, war in dieser Migrationsphase zweifellos sehr wichtig für den Entscheidungsprozeß über Familienzusammenführung oder -trennung.[34]

[33] Dies deckt sich mit den Beobachtungen von Pasero (1990, S.38-48), die für das Jahr 1985 ebenfalls auf die oftmalige Trennung der Migrantenpaare bzw. der Migranten-Eltern von ihren Kindern hinweist.

[34] Mittlerweile kommt dem Sommerurlaub vor allem hinsichtlich der Eheschließungen besondere Bedeutung zu.

Daneben dürften die Abmeldungshäufungen in den Monaten September bis Dezember der Jahre 1974-79 weitere spezifische Momente individueller bzw. familiärer Kalkulationsmöglichkeiten signalisieren. Ehefrauen, die nach den Sommerferien im Zuge der Familienzusammenführung nachgeholt wurden, haben zum Teil entweder nur eine kürzere Aufenthaltsdauer als "Besuch" geplant oder sie konnten sich mit der verwehrten Möglichkeit zur Arbeitsaufnahme und dem daraus resultierenden, von starker Isolation geprägten Hausfrauendasein in fremder Umgebung nicht anfreunden und kehrten deshalb nach kurzer Zeit zurück. Darüber hinaus wurde in Gesprächen mit Migranten eine dritte Variante genannt: Einige Frauen, die nach einem Kurzbesuch mit ihren Ehegatten den Entschluß faßten zu bleiben, fuhren dann in die Türkei zurück, um die Kinder nachzuholen.

Im Zuge der Familienzusammenführung stabilisierte sich die türkische Bevölkerung bis zum Beginn der 80er Jahre auf einem Niveau von ca. 1200, um zwischen 1980 und 1982 auf einen Zwischenhöchststand von fast 1400 anzusteigen. Hierbei dürfte sich zunächst geltend gemacht haben, daß im Zuge der politischen Wirren in der Türkei Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre einige Migranten die Chance zur Familienzusammenführung nutzten, um ihren Kindern eine Alternative für eine immer unsicherer erscheinenden Zukunft in der Türkei zu bieten. Die Anmeldespitze mit 56 Anmeldungen im Oktober 1980, also direkt nach der Machtübernahme durch die türkischen Militärs am 12.9.1980, dürfte diese Interpretation stützen, da sich eine Flucht verfolgter politischer Aktivisten oder Intellektueller nach Bamberg nur in wenigen Einzelfällen belegen ließ.

Rückkehrförderung und Stabilisierung der Kolonie in Bamberg

Nach dem Regierungswechsel von 1982 wurde unter Bundeskanzler Kohl ein Rückkehrförderungsgesetz verabschiedet, das die vorzeitige Erstattung der Arbeitnehmerbeiträge aus der Rentenversicherung sowie in bestimmten Fällen eine finanzielle Rückkehrhilfe vorsah (Meier-Braun 1988, S.67ff). Das Gesetz war insbesondere für Türken und Portugiesen von Interesse. Spezielle Rückkehrhilfen, die für von Konkurs, Betriebsstillegungen oder Kurzarbeit Betroffene vorgesehen waren, konnten nur relativ wenige Migranten in Anspruch nehmen, in Nordbayern nur in ganz seltenen Ausnahmen.[35] Die große Masse der Antragsteller konnte nur von der vorzeitigen Rückzahlung der Arbeitnehmerprämien zur Rentenversicherung profitieren, die ohne die sonst einzuhaltende zweijährige Wartefrist ausbezahlt wurden. Höhnekopp hat jedoch nachgewiesen, daß die amtlichen Statistiken eine erheblich zu hohe Wirkung des Gesetzes suggerieren, weshalb er mögliche kausale Zusammenhänge, d.h. eine Rückkehr aufgrund des Gesetzes, sehr vorsichtig bewertet (Hönekopp 1987b, S.299-310). Auch an dieser Stelle kann nur der Versuch gemacht

[35] Bis Juli 1985 waren von allen Ausländern nur 16.920 Anträge auf Rückkehrhilfe gestellt worden, davon wurden 13.694 bewilligt; vgl. Höhnekopp 1987b, S.298. 88% der Rückkehrhilfebezieher waren Türken, den Nordbayerischen Raum aber betrafen nur 2,5% aller bewilligten Anträge; ebd., S.314f.

werden, wichtige Punkte der Gesamtentwicklung zu konstatieren und eine behutsame Schätzung für Bamberg abzugeben.

In Deutschland nahm die türkische Bevölkerung von 1,552 Mio. Ende 1983 auf 1,425 Mio. Ende 1984 ab (vgl. ebd., S.339, Quelle: Statistisches Bundesamt). Die Zahl türkischer Staatsangehöriger in Bamberg sank im gleichen Zeitraum von 1245 auf 1087. Innerhalb der exakten Geltungsdauer des Gesetzes vom 1.12.1983 bis zum 30.9.1984 bewegt sich die Nettoabwanderung von 161 Türken (ein Rückgang von 1249 auf 1088) in etwa auf demselben Niveau. Dies entspricht einem Wanderungsverlust von 12,7%, mithin wesentlich mehr als im nationalen Durchschnitt (8,2%). Die überdurchschnittlich hohe prozentuale Abwanderung türkischer Migranten aus Bamberg ist zum Teil auch darauf zurückzuführen, daß in diesen Zahlen Ummeldungen innerhalb der Bundesrepublik enthalten sind. Dennoch ist davon auszugehen, daß der weitaus größte Teil der Abmeldungen aus Bamberg in dieser Phase eine direkte Rückkehr in die Türkei bedeutete, wobei besonders in der Endphase bis zum 30.9.1984 das Rückkehrförderungsgesetz von vielen als Angebot genutzt wurde. Bundesweit lassen sich ca. 76.900 Anträge türkischer Migranten auf vorzeitige Auszahlung der Rentenbeiträge direkt auf das Rückkehrförderungsgesetz zurückführen (Höhnekopp 1987b, S.301).

Allerdings relativieren nähere Betrachtungen die Bedeutung des Rückkehrhilfegesetzes und zeigen, daß die Rückkehrförderung keineswegs eine völlig neue Entwicklung bewirkt, sondern lediglich einen Prozeß beschleunigt hat, welcher längst vorher eingesetzt hatte. Bereits in den 70er Jahren fanden stetige Abwanderungen statt, die jedoch durch die gleichzeitig im Zuge der Familienzusammenführung steigenden Zuwanderungen verdeckt worden waren. Freilich ist bei diesem Vergleich zu berücksichtigen, daß wohl die meisten, die sich von Ende 1983 bis zum Stichtag 30.9.1984 abmeldeten, damit die endgültige Rückkehr der gesamten Familie besiegelten, während die Abmeldungen vor diesem Zeitraum in vielen Fällen jeweils nur einen Teil der Familie betroffen haben dürften.[36]

An der Zahl der Abmeldungen (Abbildung 3) fällt auf, daß in den 80er Jahren nur die Jahre 1982-84 jeweils in der zweiten Jahreshälfte insbesondere in den Monaten Juli-Oktober deutliche Abmeldespitzen aufweisen. Die weitaus massivste Abwanderung fand in den Monaten Juli bis September 1984 statt und ist daher direkt in Zusammenhang mit dem Gesetz zu sehen. Jedoch muß auch, wie Höhnekopp wohl zu Recht feststellt, ein "Fortzugsstau" (1987b, S.308) im Jahr 1983 unterstellt werden, der durch die Debatten im Vorfeld des Gesetzes ausgelöst wurde. Demnach verschoben manche ihre ohnehin geplante Rückkehr bis zur Verkündung des Gesetzes Ende 1983. Bereinigt um einen

[36] Allerdings ist auch in dieser Rückkehrphase keineswegs immer von einer endgültigen Rückkehr ganzer Familien bzw. Haushalte auszugehen, selbst wenn dies in der Mehrzahl der Fälle anzunehmen ist. Manche wollten sich auch in dieser Zeit ein "Standbein" in Deutschland halten, so daß nur ein Ehepartner zurückkehrte.

Fortzugsstau und mögliche Umzüge innerhalb des Bundesgebietes ist daher von etwa 100-120 türkischen Migranten auszugehen, die Bamberg aufgrund einer unmittelbar durch das Gesetz ausgelösten Rückkehrentscheidung verließen, um in die Türkei zurückzukehren.[37]

Die Entwicklung der Wanderungsbilanz und der Abmeldungen macht deutlich, daß die Rückkehrwelle unmittelbar nach dem Ende der Geltungsdauer des Gesetzes beendet war. Unter den "Verbliebenen" kam ein Umorientierungsprozess in Gang. Dies wird heute in der Rückschau von vielen Migranten, auch bezogen auf ihre individuelle Lage, so interpretiert. Durch das Verstreichenlassen der Rückkehrförderungsfrist hatten sie sich gewissermaßen gegen die baldige Remigration entschieden und damit beschlossen, auf absehbare Zeit in Deutschland zu bleiben. Obwohl das langfristige Ideal der Rückkehr nicht vollständig aufgegeben wurde, begann man doch, sich in Deutschland einzurichten. Die Wohnungen wurden größer und man schaffte sich modernes, neues Mobiliar an. Bei der Wohnungssuche machten sich langjährige Arbeitsplatzfreundschaften zu deutschen Kollegen positiv bemerkbar, ohne deren Hilfe es vielen Türken kaum gelungen wäre, angemessene und bezahlbare Wohnungen zu finden.[38]

In den folgenden Jahren bis 1989 stabilisierte sich die Kolonie auf einem Niveau von etwa 1100 Personen, um dann stetig auf über 1400 (Ende 1994) anzusteigen. Die Ursache für diese Zunahme ist zu einem Teil in den in Bamberg geborenen Kindern türkischer Familien zu sehen. Der nahezu lineare Anstieg dieser Gruppe signalisiert, daß nur noch vereinzelt Kinder, die in Bamberg geboren wurden und das deutsche Schulsystem durchliefen, in die Türkei "zurück"geschickt wurden. Die Sorge um eine abgeschlossene Schulausbildung der Kinder als Basis für weitere Optionen läßt Zeitabschnitte, die Kinder in der Türkei verbringen, seit einigen Jahren zusehends kontraproduktiv erscheinen. Gleichzeitig ist aber auch ein Zuwachs bei der Gruppe der Erwachsenen festzustellen, der, zahlreiche Hinweise durch Migranten legen dies nahe, weitgehend auf die sogenannte "Heiratsmigration" zurückzuführen sein dürfte.

Betrachtet man die An- und Abmeldungen in diesem Zeitraum, so fällt die im Vergleich zu den 70er Jahren deutlich geringere Fluktuation seit Mitte der 80er Jahre ins Auge. Dies drückt deutlich eine Konsolidierung der türkischen Kolonie aus, die folgende Trends aufweist:

---

[37] Dies würde auch der Relation von ca. 10-11% von zum Stichtag 31.12.1983 in Deutschland registrierten 1,552 Mio. Türken entsprechen, die nach Höhnekopps Schätzungen innerhalb der Gültigkeitsdauer des Gesetzes bis zum 30.9.1984 ausreisten (Hönekopp 1987b, S.307).

[38] Im Detail werden die Wohnungsfrage in Bamberg und Colmar und die unterschiedlichen Ausgangsbedingungen diesbezüglich von Mutschmann (1996) behandelt.

1. Die Familienzusammenführung war Ende der 70er Jahre weitgehend abgeschlossen und verlagerte sich in der Folgezeit auf die Nachholung bzw. Zuführung von Ehepartnern und -partnerinnen von Angehörigen der zweiten Migrantengeneration.

2. Das Rückkehrförderungsgesetz zwang nicht nur rückkehrwillige Familien zu einer frühzeitigen Entscheidung, es stimulierte auch bei bleibewilligen oder unentschlossenen Familien Überlegungen zu einer langfristigeren Lebensplanung in Deutschland.

3. Die vor allem durch "Kleinkindverschickung" bedingte Fluktuation der 70er Jahre läßt sich bei den nun fast ausschließlich in Bamberg geborenen Kindern nur noch vereinzelt annehmen.

4. Selbst die zunehmende Langzeitarbeitslosigkeit mancher älterer türkischer Arbeitnehmer[39] bewirkte, von einer kleinen Abmeldespitze in der zweiten Jahreshälfte 1993 abgesehen, keine starke Abwanderung.

Illegale, legalisierte und legale Zuwanderung nach Colmar

Die zum Zeitpunkt des Anwerbestopps (1974) noch relativ unbedeutende türkische Kolonie in Colmar, erfuhr im Anschluß eine dynamische Entwicklung durch Geburten und Familiennachzug. Viele Kinder wurden in Frankreich geboren, andere kamen bereits in so jungen Jahren nach Colmar, daß auch sie die Ecole maternelle besuchten und ohne nennenswerte Sprachprobleme eingeschult werden konnten. Das ausgebaute System der Kleinkindbetreuung dürfte ferner wesentlich dazu beigetragen haben, daß die Kinder frühzeitig nachgeholt werden konnten und nicht getrennt von ihren Eltern durch Verwandte in der Türkei großgezogen werden mußten. Die türkischen Familien wurden zunächst in Sozialwohnungen in einem völlig heruntergekommenen Wohnviertel untergebracht, das sich im Lauf der folgenden Jahre zum ersten "Türkenghetto" entwickelte; Ende der 80er Jahre folgten weitere.

Die Tatsache, daß die türkische Arbeitsmigration nach Colmar erst kurz vor dem Anwerbestopp eingesetzt hat, führte dazu, daß die Beschäftigungskrise der 70er Jahre in der türkischen Arbeitnehmerschaft sehr stark zu spüren war. Die Berufsbiographie der meisten türkischen Migranten ist von zahlreichen Arbeitsplatzwechseln sowie früh auftretenden und sich häufig wiederholenden Zeiten der Arbeitslosigkeit gekennzeichnet. Der durchschnittliche materielle Lebensstandard der türkischen Kolonie in Colmar ist relativ niedrig

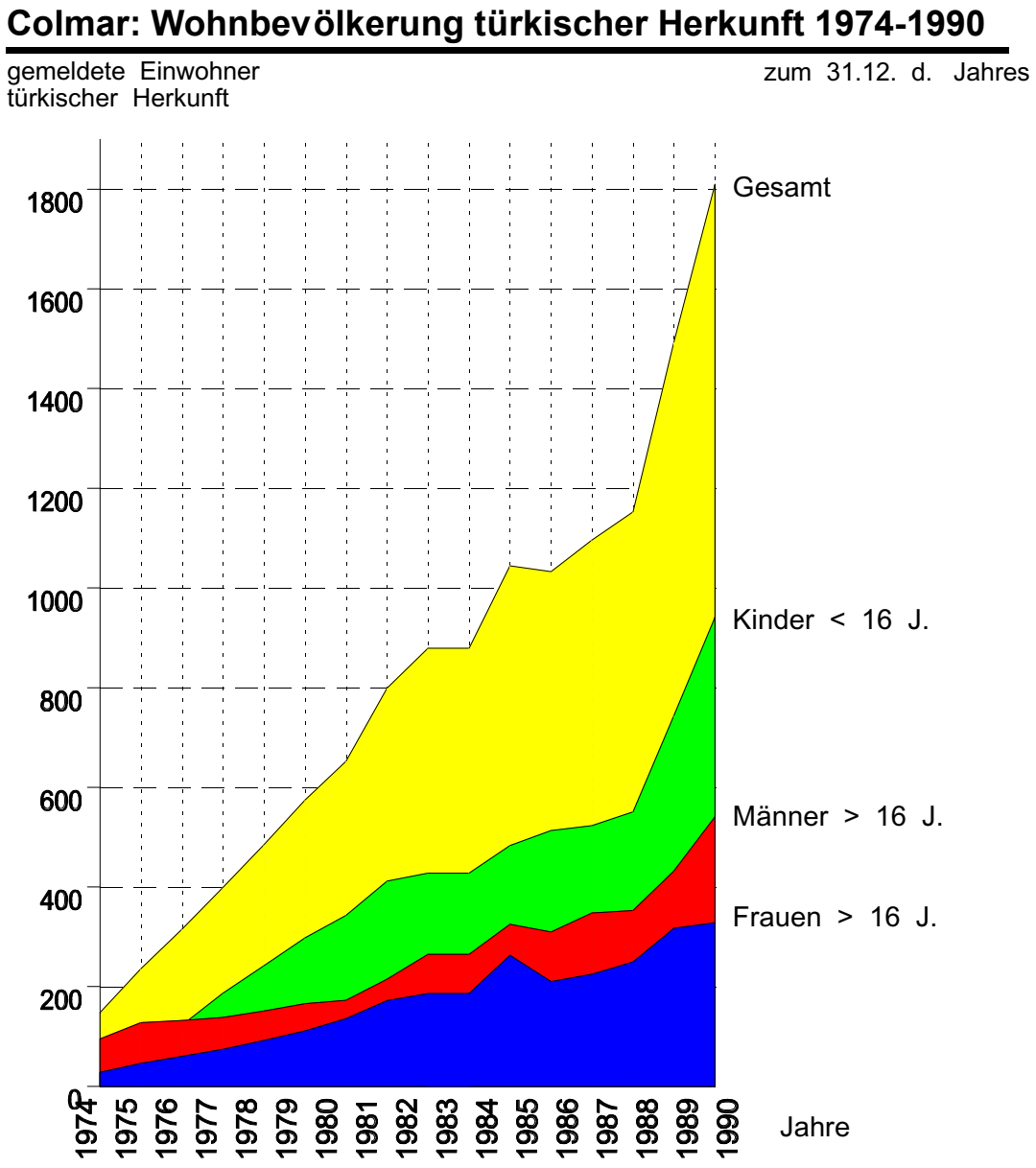
[39] Der Konkurs der oben erwähnten Spinnerei im Jahre 1992 machte über 100, meist ältere, türkische Arbeitnehmer arbeitslos.

geblieben und schon Mitte der 70er Jahre gerieten manche Familien in wirtschaftliche Not.

Der Anwerbestopp am 4.7.1974, der auch mit einem temporären Familiennachzugsstopp bis zum 21.5.1975 verbunden war, scheint sich kaum ausgewirkt zu haben, steigt doch gerade in diesem Zeitraum die Zahl der Türkinnen, die vorher stark unterrepräsentiert waren, stark an, während die Zuwanderung der Männer stagniert. In den Jahren 1976-1981 verläuft die Zuwanderung der Frauen und Männer (über 16 J.) relativ langsam und in etwa parallel, wobei das zahlenmäßige Übergewicht der Männer mit 30-50 konstant bleibt. Wie auch die Zahlen der Kinder (unter 16 J.) belegen, erfolgte in dieser Zeit bei vielen Migranten eine Familienzusammenführung. Da überdies viele Geburten zu verzeichnen waren, begann sich eine Kolonie herauszubilden, in der vollständige Familien dominierten.

Gleichzeitig ist davon auszugehen, daß die Arbeitsmigration - wenngleich illegal, so doch nahezu ungebremst - auch nach 1974 fortgesetzt wurde. Zahlreiche Arbeitgeber waren weiterhin interessiert, kostengünstige Arbeiter aus der Türkei zu beschäftigen. Der politische Umgang mit illegaler Einwanderung beschränkte sich auf spektakuläre Einzelaktionen, die zu einer zunehmenden Verunsicherung der Ausländer führten und sie noch stärker zur Annahme von schlecht bezahlten und risikoreichen Arbeitsplätzen zwangen. Konsequente und systematische Maßnahmen gegen die illegale Beschäftigung wurden von der konservativ-liberalen Regierung jedoch nicht unternommen (Angenendt 1992, S.27). Da es in Frankreich keine Meldepflicht gibt und illegaler Aufenthalt bis 1981 keinen Ausweisungsgrund darstellte (vgl. Just/Groh 1985, S.50), blieben "Illegale" in der Regel unbehelligt. Zur Sicherung ihres Lebensunterhaltes waren sie auf Schwarzarbeit angewiesen, die sie hauptsächlich in der Landwirtschaft und im Baugewerbe fanden. Die Verbreitung von solchen illegalen, schlecht bezahlten und ungesicherten Arbeitsverhältnissen ließ den allgemeinen Lebensstandard in der Colmarer Kolonie weiter sinken.

Abbildung 4:[40]



Quelle: La Ville de Colmar, Service d'Information: Colmar en Chiffres, verschiedene Jahrgänge. Für 1983 liegen nur Zahlen vor, die mit den Angaben von 1982 identisch sind.

[40] Für die Zeit vor 1974 scheinen keine statistischen Daten zu existieren. Nach 1990 wurde offensichtlich eine neue Zählweise eingeführt, so daß die Kinder in den Gesamtzahlen nur mehr lückenhaft auftauchen. (Welcher Methode die neue Zählweise folgt, konnte nicht befriedigend geklärt werden.) Zudem bleibt unklar, ob für die Jahre vor 1990 alle Kinder türkischer Familien erfaßt wurden, bzw. ob auch diejenigen darin enthalten sind, die in Frankreich geboren wurden und daher bis 1994 das Recht auf automatische Einbürgerung nach dem 18. Lebensjahr besaßen. In vielen Aussagen wurde außerdem eine hohe Dunkelziffer von illegal in Colmar lebenden Türken angesprochen, so daß man davon ausgehen kann, daß die oben dargestellten Zahlen durchweg nur ein verzerrtes Bild wiedergeben. Laut Aussagen der zuständigen Stelle in der Stadtverwaltung konnte man im Jahr 1995 von etwa 2400-2600 türkischen Staatsangehörigen in Colmar ausgehen.

Mitterands Wahlsieg im Mai 1981 leitete eine Umorientierung in der Ausländerpolitik ein. Er veranlaßte eine Legalisierungskampagne für illegal in Frankreich lebende Ausländer, die bis Oktober 1982 befristet war. Zahlreiche Türken, die sich bis dato illegal in Frankreich aufgehalten hatten, machten davon Gebrauch.[41] Auch die türkische Bevölkerung in Colmar erfuhr in dieser Zeit einen starken Zuwachs. Die im Jahr 1981 vorübergehende Steigerung der Zuwanderungsrate dürfte vor allem mit den sogenannten "Mitterand-Gesetzen" zu erklären sein.[42]

Wie von zahlreichen Gesprächspartnern bestätigt, zog die Regularisierungsoption in Frankreich auch eine große Zahl von Migranten aus Deutschland, Belgien und den Niederlanden an, die sich dort bis dato illegal aufgehalten hatten. Die Zuwanderung war unproblematisch, und die benötigten Unterlagen - etwa Briefe oder Rechnungen, die einen längeren Aufenthalt glaubhaft erscheinen ließen - sowie eine Scheinadresse ließen sich von "Vermittlern" beschaffen. Die Grenznähe und der weitverbreitete elsässische Dialekt machten Colmar besonders für Türken aus Deutschland attraktiv.[43] Auch aus der Türkei wanderten in dieser Zeit - kurz nach dem Militärputsch - angeblich einige tausend Personen in die elsässische Region zu.[44] Darunter waren einerseits bevorzugt Bekannte oder Verwandte der schon in Colmar wohnhaften Türken, andererseits kamen aber auch Migranten anderer Herkunftsregionen in der Türkei - ohne daß sich an dem oben genannten Prinzip etwas änderte: Nach wie vor dominierten unterentwickelte Regionen.

Desweiteren reagierte die sozialistische Regierung auf die Entlassungswellen der frühen 80er Jahre mit einer Rückkehrförderung für ausländische Arbeitnehmer. Die "aide publique à la réinsertion", die 1984/85 vom französischen Staat eingeführt wurde, war als Bestandteil von Sozialplänen vorgesehen und konnte nur ausbezahlt werden, wenn die entlassende Firma eine Vereinbarung mit dem Office National d'Immigration getroffen hatte. Die türkische Arbeitnehmerschaft in Frankreich machte von dieser Regelung

---

[41] France, Italie, Espagne, Etats-Unis 1991, S.28-31; demnach waren 8,6% der insgesamt 124.101 legalisierten Ausländer Türken; vgl. auch Cealis (1983) und Garson (1985).

[42] Freeman (1989, S.167-68) zitiert statistische Daten von OCDE (1985), wonach sich gegenüber 8.416 Legalisierungen ("regularisations") im Jahr 1980, aufgrund der Amnestie 1981 24.687 und 1982 86.881 ausländische Staatsbürger mit einer regulären Aufenthaltserlaubnis versehen ließen. Insgesamt wird von ca. 150.000 Ausländern gesprochen, die Anträge auf "regularisation" stellten, ca. 132.000 Legalisierungen seien aufgrund der Amnestiegesetze ausgesprochen worden. Zimmermann (1996, S.60) referiert Weil (1991, S.147), wonach die vor dem 1.1.1981 in Frankreich lebenden Ausländer ohne gültige Papiere, die potentiell in den Genuß dieser Amnestie hätten kommen können, auf 300.000 geschätzt werden können.

[43] Dies könnte erklären, daß ein beträchtlicher Teil der im Elsaß lebenden Türken, ihren Weg dorthin über Deutschland fanden. De Tapia (1995, S.17) geht von 16-18% aus, ohne allerdings eine Quelle anzugeben.

[44] Von den "alteingesessenen" Colmarer Türken wurden die Neuzugänge des Jahres 1982 als "Mitterand-Arbeiter" bezeichnet, prägnanter könnte man den (auch so perzipierten) Einfluß der französischen Regierungspolitik auf die Struktur der türkischen Kolonie kaum benennen.

insgesamt überdurchschnittlich Gebrauch.[45] In Colmar hingegen zeigte die Rückkehrförderung von 1984 keine nennenswerten Auswirkungen auf die türkische Bevölkerung. Zumindest wird ein solcher Effekt es von seiten der Migranten nicht erwähnt. Vielleicht auch deshalb, weil die Zahl der Abwanderungen im Vergleich zur Anzahl der Zuwanderungen, die durch die Legalisierungskampagne hervorgerufen wurden, in keinem Verhältnis stand. Der leichte Rückgang der türkischen Bevölkerung im Jahr 1985 ist ein Indiz dafür, daß die Rückkehrförderung von etwa 40 Familien in Anspruch genommen worden sein könnte, die in die Türkei zurückgekehrt sind.

Parallel zur Entwicklung, die in Bamberg im Zuge des Rückkehrhilfegesetzes einsetzte, waren auch in Colmar ab Mitte der 80er Jahre erste Tendenzen einer dauerhaften Niederlassung innerhalb der türkischen Bevölkerung zu erkennen. Hier sind sie jedoch eher als Reaktion auf die problematische soziale Situation zu werten. So erwarben einige Migranten angesichts der angespannten Lage auf dem privaten und sozialen Mietwohnungsmarkt Grundstücke und Eigentumswohnungen in Colmar und Umgebung. Eine Welle türkischer Betriebsgründungen, die Ende der 80er Jahre einsetzte, war nicht selten durch Arbeitslosigkeit bedingt, die weiterhin stark zunahm (Koschanski 1992). Mehrere arbeitslos gewordene Migranten nutzten die Möglichkeit, im Falle einer Betriebsgründung einen Teil der angesparten Arbeitslosenbeiträge ausbezahlt zu bekommen. Weitere für Hauskäufe und Firmengründungen benötigte Kredite wurden in der Regel nicht bei Banken aufgenommen, sondern von Verwandten und türkischen Freunden zur Verfügung gestellt.

Dynamischer Anstieg durch Asylsuche und Familiennachzug

Ende der 80er Jahre stieg die Zahl der türkischen Bevölkerung erneut sprunghaft an, wobei in den Jahren 1988/89 eine starke Zunahme bei den Kindern unter 16 Jahren zu verzeichnen war. Dies erklärt sich wohl durch die seit dieser Periode gesetzlich garantierte Möglichkeit der Familienzusammenführung von bis zu 21jährigen Jugendlichen und Kindern aus der Türkei. Außerdem trafen immer mehr Asylbewerber aus der Türkei in Colmar ein.[46] Denn im Gegensatz zu Deutschland, wo 1981 mittels einer strengeren Regelung des Asylverfahrens die zentrale Unterbringung und das Arbeitsverbot für Asylbewerber verfügt wurde, hob Frankreich nach 1981 seine Rolle als traditionelles Asylland bewußt

[45] Die Regelung unterschied sich vom deutschen Rückkehrhilfegesetz insofern, als keine Rentenversicherungsbeiträge ausbezahlt wurden und der Versicherungsanspruch erhalten blieb; Manfrass 1986, S.81ff.

[46] Gegen Ende der 80er Jahre rangierten türkische Staatsbürger zeitweise an erster Stelle der Asylbewerber. Die Anerkennungsquote lag 1988 bei ca. 20 % und damit deutlich höher als in der Bundesrepublik; Manfrass 1991, S.33f. Besonders hoch war der Anteil türkischer Asylbewerber im Elsaß. Laut Auskunft der Departementsverwaltung stieg die Zahl türkischer Asylanten im Departement Haut-Rhin in den Jahren 1988/89 von 227 auf 1231 (von 1356 insgesamt). Es bleibt aber unklar, in welcher Dimension diese Entwicklung der Asylantenzahlen die Situation in Colmar widerspiegelt und in der lokalen Bevölkerungsstatistik Niederschlag fand.

wieder in den Vordergrund und gestand den Emigranten größere politische und soziale Freiheiten zu (vgl. Manfrass 1987, S.172). Frankreich galt als ein Land, in dem vor allem kurdischstämmige Türken keine Probleme hatten, als politisch verfolgt anerkannt zu werden und Asyl zu erhalten.[47]

Im Oktober 1991 wurde im Anschluß an eine Legalisierungskampagne ein Arbeitsverbot für Asylbewerber in Frankreich verhängt. In der Folge nahmen die türkischen Asylanträge rapide ab. Ihre Zahl sank nach Auskunft der Departementverwaltung in Haut-Rhin von 308 im Jahr 1991 auf 68 im Jahr 1992.[48]

Weil Frankreich im Gegensatz zu Deutschland kaum Asylantenunterkünfte zur Verfügung stellt und die gewährte finanzielle Unterstützung recht niedrig ist, kamen die türkischen Asylbewerber in Colmar hauptsächlich bei Verwandten unter. Die ohnehin beengte Situation in ghettoähnlichen Wohnverhältnissen verschlechterte sich durch diese "Dauergäste" um ein weiteres. Die türkischen Asylbewerber wurden meist illegal und zu Billiglöhnen beschäftigt und drückten somit das Lohnniveau. Darunter litten vor allem die türkischen Arbeitsmigranten, die wegen der Billigkonkurrenz keine bzw. nur noch schlecht bezahlte Arbeitsplätze fanden, z.B. bei einigen türkischen Bauunternehmern. Es erfolgte eine Unterschichtung der türkischen Arbeiterschaft, deren Arbeitsmarktsituation durch einen hohen Grad an Arbeitslosigkeit und häufige kurzfristige und ungesicherte Beschäftigungsverhältnisse gekennzeichnet ist. Seit der Krise Mitte der 80er Jahre hat sich diese Situation dramatisch verschlechtert. Seit Anfang der 90er Jahre versuchen viele sich mit Gelegenheitsjobs durchzuschlagen, die oft durch Zeitarbeitsfirmen vermittelt und schlecht bezahlt werden.

Die Volkszählung von 1990 weist für die gesamte türkische Erwerbsbevölkerung in der Stadt eine Arbeitslosenquote von 28 Prozent aus. Noch deprimierender stellt sich die

---

[47] Die Tatsache, daß sich die Zahl türkischer Asylbewerber nach Oktober 1989 spürbar erhöht hatte, führte zu dem hartnäckigen Gerücht, daß der "Fall der Mauer" in Deutschland eine Massenflucht türkischer Migranten aus Deutschland zur Folge hatte. Bis auf die zeitliche Koinzidenz gibt es jedoch keine weiteren Hinweise auf einen kausalen Zusammenhang - außer der Möglichkeit, daß einige Asylbewerber über die "offene Grenze" Ostberlin gekommen sein könnten. Außerdem könnte die Diskussion um eine erneute Verschärfung der deutschen Asylgesetzgebung, die schließlich im Juli 1993 im sogenannten "Asylkompromiß" festgeschrieben wurde, Auswirkungen auf die Entscheidung gehabt haben, den Asylantrag nicht in Deutschland, sondern in Frankreich zu stellen.

[48] Der scheinbar starke zahlenmäßige Rückgang der türkischen Bevölkerung in Colmar in den Jahren 1990-92 ist allerdings vor allem darauf zurückzuführen, daß seither Kinder türkischer Migranten teilweise nicht mehr erfaßt werden. In der Praxis steht diesem rein statistischen Phänomen ein weiterer Anstieg (bis 1994 auf schätzungsweise insgesamt über 2400 Personen) gegenüber. Dies drückt sich auch einer, in der Statistik erfaßten, erneuten Zunahme türkischer Männer und Frauen aus. Die Verteilung von Männern und Frauen hat sich von einem Verhältnis von 3:2 Ende der 70er Jahre auf 4:3 Ende der 80er Jahre etwas angenähert hat. Eine größere Zahl von dauerhaft in Colmar seßhaften, ledigen türkischen Männern ist jedoch nicht nachvollziehbar, so daß diesbezüglich eine Interpretation schwerfällt.

Situation für die Jugendlichen dar. In Frankreich herrscht ohnehin eine relativ hohe Jugendarbeitslosigkeit: 25 Prozent der 16 bis 25-jährigen sind arbeitslos. Jugendliche türkischer oder maghrebinischer Abstammung sind davon aber in noch höherem Ausmaß betroffen (Dodenhoeft 1991, S.68). Zwar erfolgte eine rasche und erfolgreiche Integration in das französische Schulsystem, woran vor allem die kostenlose Vorschulerziehung (Ecole maternelle) großen Anteil hat, in der jedem Kind ein Platz garantiert wird. Das Durchlaufen des Schulsystems und die Erlernung der französischen Sprache stellen daher für die türkischen Jugendlichen, im Vergleich zur entsprechenden Situation in Bamberg, eher ein geringeres Problem dar.[49] Dennoch: Die hohe Jugendarbeitslosigkeit in Colmar und der sehr beschränkte Zugang zu Praktikumsplätzen, die den Weg in ein Facharbeiterdasein ebnen könnten, versperren diese Perspektive fast vollständig.

Betrachtet man zusammenfassend die sozialstrukturelle Lage und Entwicklung der türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar, so unterscheiden diese sich in beiden Migrationsphasen deutlich. In Bamberg konnten sich die türkischen Migranten während der Anwerbephase aufgrund der günstigen Nachfragesituation auf dem Arbeitsmarkt etablieren. Die einmal erreichte Stellung blieb ihnen auch nach dem Anwerbestopp trotz der angespannten Lage auf dem Arbeitsmarkt weitgehend erhalten. Daneben gelang es ihnen mit zunehmender Aufenthaltsdauer, ihren aufenthaltsrechtlichen Status zu verbessern.

Die Türken in Colmar hingegen konnten wegen ihrer verspäteten Migration nicht mehr von der günstigen Arbeitsmarktsituation der ersten Phase profitieren; denn die Kolonie gründete sich im wesentlichen erst nach dem Anwerbestopp. Ein bedeutender Teil der Migranten wich also in die Schattenwirtschaft aus, zumal viele auf illegalen Wegen oder als Asylbewerber nach Colmar kamen und einen unsicheren Aufenthaltsstatus besaßen. Im "Einwanderer- und Asylland" Frankreich trafen sie auf eine relativ tolerante Haltung von Regierungsseite. Die mißlungene Integration der türkischen Kolonie in den regulären Arbeitsmarkt erfährt gegenwärtig angesichts der dramatisch hohen Jugendarbeitslosigkeit in der zweiten Generation eine nochmalige Verschärfung.

Die gewachsenen Binnenstrukturen der beiden Kolonien weisen Gemeinsamkeiten und Differenzen auf. In Bamberg und Colmar ist festzustellen, daß die Migration nach einer formativen Periode der "Pioniere" im wesentlichen als Kettenmigration ablief. Dabei stellte in Bamberg die reguläre Familienzusammenführung nach 1974 den Normalfall dar, in Colmar kamen auch andere legale und illegale Formen der Zuwanderung hinzu, welche allerdings ebenfalls dem Grundmuster der Kettenmigration folgten.

[49] Vgl. Tribalat 1995, S.49; demnach können 84% der heranwachsenden Türken Französisch lesen und schreiben.

Ende der 80er Jahre begann in beiden Städten eine zunehmende Heiratsmigration, mit der oft Verwandte oder Bekannte aus dem Heimatort der Eltern vor unsicheren türkischen Verhältnissen "errettet" werden sollen. Petek-Şalom (1995, S.33) geht davon aus, daß in Frankreich die Migrantenkinder beiderlei Geschlechts "fast ausnahmslos" Ehepartner aus der Türkei heiraten. In beiden Kolonien ist somit deutlich eine Herausbildung von mehr oder weniger großen Verwandtschaftsgruppen zu beobachten, die die Grundstruktur sozialer Interaktionen bilden und die primären Solidaritätsnetze darstellen.

Klare Unterschiede zeigen sich bei der Zusammensetzung der türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar nach Herkunftsgebieten in der Türkei, die in ihren Auswirkungen auf Bruchlinien und Segmentierungen innerhalb der Kolonien nicht zu unterschätzen sind. Die türkische Kolonie in Bamberg zeichnet sich in dieser Hinsicht dadurch aus, daß aus nahezu jeder türkischen Provinz und Region ein paar Familien oder kleinere Verwandtschaftsgruppen vertreten sind. Die Verteilung nach Provinzzugehörigkeit ist dabei für Bamberg als historisch zufällige zu unterstellen, d.h. Häufungen bei der Verteilung nach Herkunftsregionen scheinen sich eher individuellen Erfolgen bei der Familienzusammenführung als einer bevorzugten Zuwanderung aus bestimmten Regionen nach Bamberg zu verdanken.

Ganz anders in Colmar. Aufgrund der zahlreichen Aussagen von Migranten ergibt sich ein stark kontrastierendes Bild: Die erste Zuwanderungsphase in Colmar resultierte hier, wie oben ausgeführt, in einer Art negativen Auslese der Migranten. Dies bedeutet, daß überwiegend nur diejenigen blieben, die sich erstens nicht dauerhaft in Deutschland ansiedeln konnten und die zweitens die relativ schlechteren französischen Arbeits- und Lebensbedingungen einer fehlenden Perspektive in der Türkei vorziehen mußten. Sie stellen bis heute den Kern der Kolonie dar, um den herum größere Verwandtschaftsgruppen gewachsen sind.

III.C. Länderübergreifende Handlungsdimension und Netzwerkbildung

Insbesondere am Beispiel des Entstehungsprozesses der türkischen Kolonie in Colmar ist deutlich zu erkennen, daß politische und juristische Steuerungsinstrumente keineswegs nur im Territorium desjenigen Landes wirken, in dem sie eingesetzt werden. Vielmehr strahlt ihre Wirkung auf umliegende Staaten aus. So kann die Zuwanderung türkischer Migranten ins Elsaß zu einem großen Teil als indirekte Folge rigider Steuerungsprozesse in Deutschland (kontrollierter Anwerbestopp, verschärfte Asylgesetzgebung, Ausweisung "Illegaler") interpretiert werden. Andererseits entwickelte die in Frankreich zeitweise verfolgte Regularisierungspolitik eine große Anziehungskraft auf seine europäischen Nachbarländer.

Die grenzübergreifende Wirkung mag als Beweis für die Effizienz des Unterstützungspotentials türkischer Netzwerke gesehen werden: Viele Migranten haben Familienmitglieder, Bekannte und Freunde in anderen europäischen Anwerbeländern, zu denen sie oft intensive Kontakte pflegen. Im Zuge der türkischen Migration ist in Europa ein globales Netz persönlicher Verbindungen entstanden, die zu einer Verwobenheit der Netzwerke der einzelnen türkischen Kolonien untereinander beitragen. Diese, den engen Umkreis einer Kolonie transzendierenden Vernetzungen halten instrumentelle Unterstützung bereit, die entweder aus emotional geprägter Verbindlichkeit oder aus eher normativ geprägter Solidarverpflichtung geleistet wird. Sie eröffnen den Migranten Handlungsspielräume und erleichtern es ihnen - grenzüberschreitend -, auf juristische Einschränkungen zu reagieren, die ihren Status als "Ausländer" bestimmen.

Der Blick nach drüben

In vielen Äußerungen türkischer Migranten taucht eine überregionale europäische Perspektive der Wahrnehmung auf, so auch in der Reaktion eines Colmarer Migranten, dem wir erklärten, daß unser Untersuchungsvorhaben darin bestünde, türkische Kolonien in Deutschland und Frankreich zu vergleichen. Er fand es sehr einleuchtend, diesen Ver anzustellen und begründete seine Einschätzung mit der Feststellung: "Hier schaut man sowieso nach drüben." (*Burada zaten herkes oraya bakar*).

Tendenziell dürfte der grenzüberschreitende Blick vorwiegend in relativ kleinen Migrantenkolonien auftreten, da sie sich wie die türkische Kolonie in Frankreich, die in diesem Zusammenhang als Einheit aller lokal begrenzten Kolonien gedacht wird, an einer größeren Kolonie orientieren. Ebenso wie "französische" sollen auch "niederländische" oder "belgische" Türken bestens über Ereignisse im Nachbarland Bescheid wissen, die ihre dort lebenden Landsleute betreffen (Lutz 1991, S.59f). Die Informationslage ist in dieser Hinsicht ausgezeichnet, nicht zuletzt deshalb, weil die Europaausgaben der größten türkischen Tageszeitungen im hessischen Neu-Isenburg erstellt werden und auf diese Weise allen Europa-Türken einen relativ guten Einblick in bestimmte Bereiche des öffentlichen Lebens der Türken in Deutschland ermöglichen. In umgekehrter Richtung hingegen scheint eher ein Informationsdefizit bzw. latentes Desinteresse zu herrschen.

Im Rahmen unserer Untersuchung erhärtete sich die Vermutung, daß die Migrationsbiographien und Netzwerke der Migranten in Colmar einen wesentlich höheren Grad an internationalen Bezügen aufweisen als dies in Bamberg der Fall ist. Die elsässische Migrantenkolonie hat insbesondere vielfältige Beziehungen zu Deutschland. Das ist an vielen Faktoren zu spüren: an der hohen Zahl verwandtschaftlicher Beziehungen nach Deutschland; an dem Eingebundensein in auf europäischer Ebene organisierte Vereinsstrukturen,

deren Dachverbände allesamt in Deutschland registriert sind; am hohen Informationsstand über Deutschland bzw. die Situation der Türken in Deutschland; an der bereits angesprochenen Deutschlandorientierung der ersten Zuwanderer und schließlich daran, daß man sich, auch ideell, an den in Deutschland lebenden Landsleuten mißt. Anders gesagt: Europa scheint aus der Perspektive der Colmarer Türken von einem Netzwerk türkischer Verbindungen überzogen, die sich in Deutschland verdichten.

Nun soll nicht der Eindruck entstehen, daß es für Türken in Frankreich nichts wichtigeres gäbe als Deutschland und sie deshalb *ständig* über die Grenze schielten. Diese Einschätzung relativiert sich sehr schnell, wenn man berücksichtigt, welchen Einfluß wir als Forscher auf die Gespräche im Forschungsfeld genommen haben. Unsere Anwesenheit ermunterte Migranten, sich auf Deutschland zu beziehen. Der oben zitierte Migrant traf die Feststellung, daß alle Colmarer Türken sich an ihren Landsleuten jenseits des Rheins orientieren, nicht ohne daß wir ihm einen konkreten Anlaß dazu geboten hätten. Vermutlich hätte er sich nicht in dieser Prägnanz zur Beziehung zwischen Türken in Frankreich und Türken in Deutschland geäußert, hätten wir nicht diesen Vergleich thematisiert.

Man kann sogar davon ausgehen, daß auch ohne, daß wir den vergleichenden Aspekt angesprochen hätten, allein die Tatsache, daß eine türkischsprechende Deutsche und eine in Deutschland lebende Türkin in Colmar forschten, die Themenauswahl beeinflußte. Im Gegensatz zur Erhebungssituation am Standort unserer Universität in Bamberg provozierten wir in Frankreich, wo wir als Fremde auftraten, Aussagen zu unserem Herkunftsland. Dementsprechend knüpften die Colmarer Gesprächspartner ihre Mitteilungen an Tatsachen, von denen sie annahmen, daß wir etwas damit anfangen könnten. In den in Bamberg geführten Interviews dagegen spielten innereuropäische Beziehungen relativ selten eine Rolle.[50]

Ein weiterer Grund für die Deutschlandbezüge in den Colmarer Gesprächen dürfte in der Besonderheit des Wohnortes der Migranten bestehen. Schließlich ist Colmar nicht irgendeine Stadt in Frankreich, sondern eine Stadt mit außerordentlich vielen historischen Bezügen zu Deutschland. Diese Geschichte und die Grenzlage zu Deutschland prägen die Perspektive der Bevölkerung Colmars. In dieser Stadt, in der die einheimische Bevölkerung einen deutschen Dialekt spricht, beide Lokalzeitungen sowohl in einer französischen als auch in einer deutschen Ausgabe erscheinen und Kinder in der Regel Deutsch als erste Fremdsprache erlernen, werden auch türkische Familien ständig mit "Deutschem" konfrontiert. Man hat den Vergleich zwischen Deutschland und Frankreich immer vor Augen, so daß es sich anbietet, ihn auch anzustellen. Viele Türken nutzen außerdem die

[50] Die Bamberger Migranten, die im europäischen Ausland lebende Verwandte erwähnten, berichteten nur selten von gegenseitigen Verwandtschaftsbesuchen. Dieser Unterschied dürfte allerdings auch sehr stark dadurch bedingt sein, daß Bamberg nicht in Grenznähe zu den Nachbarländern liegt, in denen einige ihrer Verwandten leben.

Grenznähe im Alltag und erledigen Großeinkäufe auf der deutschen Seite, denn im Kaufkraftvergleich liegt Deutschland vorn. Was jedoch Übergriffe gegen Ausländer anlangt, so schätzen viele Türken sich glücklich, auf der französischen Seite des Rheins zu leben. In Deutschland müßte man, wie der türkischen Presse zu entnehmen ist, ständig Angst vor Neonazis haben.

Allerdings wurde mehrmals betont, daß die "typisch deutsche" Ausländerfeindlichkeit sich auch im Elsaß bemerkbar mache. Immer wieder wurde herausgestrichen, daß Türken in Colmar weitaus größere Diskriminierung erfahren als ihre Landsleute in anderen Regionen Frankreichs. So berichteten einige Migranten, die bereits in anderen Städten gelebt hatten, daß sie dort entschieden besser behandelt worden seien. Man vermutete, daß die "kulturellen" Ursprünge der einheimischen Bevölkerung den Unterschied ausmachen. Allgemeine gesellschaftliche und politische Entwicklungen, die stattfanden, nachdem sie in die elsässische Region umgesiedelt sind, wurden aus dem Begründungszusammenhang ausgeblendet.

Ein Migrant, der seine früheren Erfahrungen in Marseille, Besançon und Metz mit seiner heutigen Situation in Colmar verglich, sagte, daß die Haltung der einheimischen Bevölkerung im Elsaß wesentlich diskriminierender sei als im übrigen Frankreich. Elsässer seien in dieser Hinsicht "deutscher" als Franzosen. Andere Gesprächspartner griffen ebenfalls auf die Hypothese zurück, es gäbe unterschiedliche Grade von "Kulturdifferenzen" zwischen Einheimischen und Zuwanderern. Öfter betonte man, daß im allgemeinen Franzosen als Vertreter einer Mittelmeerkultur besser zu Türken passen als Deutsche. Dies erkläre auch, warum es innerhalb Frankreichs den Türken umso besser gehe, je näher eine Stadt dem Mittelmeer liege.

Angenommen, daß, entsprechend den Wahrnehmungen und Beobachtungen unserer Gesprächspartner, Türken außerhalb des Elsaß tatsächlich eine geringere Diskriminierung erfahren, so gäbe es dafür vermutlich vielschichtige Erklärungsmöglichkeiten.[51] Die zitierten Informanten hingegen nehmen in ihrer Argumentation eine rein "kulturalistische" Perspektive ein und reduzieren die wahrgenommenen Unterschiede um sonstige demographische, soziale oder politische Einflußfaktoren.[52]

---

[51] So könnte dies beispielsweise davon herrühren, daß in anderen Regionen ein höherer Anteil arabischer Migranten lebt und Türken deshalb nicht im Brennpunkt des öffentlichen Interesses stehen.

[52] Sie übernehmen mit dem Kultur-Konzept im Grunde eine analytische Kategorie, die meist unter umgekehrten Vorzeichen auf sie selbst angewandt wird. In Studien zur Arbeitsmigration wurde ebenfalls oft anstelle einer Analyse der komplexen politischen, ökonomischen und sozialen Lage der Arbeitsmigranten in der Aufnahmegesellschaft, lediglich ihre "fremde Kultur" erforscht. Zum "Kultur-Konzept als Zwangsjacke in Studien zu Arbeitsmigration" siehe Çağlar (1990).

Die Kulturdifferenzhypothese ist uns im übrigen nicht nur auf türkischer, sondern auch auf französischer Seite des öfteren begegnet. Beispielsweise erzählte der Leiter einer Polizeistation in Colmar, daß sich einheimische Stadtteilbewohner mobilisieren, sobald sie hören, daß eine türkische oder arabische Familie in ihrer Nachbarschaft untergebracht werde. Sie hätten Angst, daß es dann erheblich lauter werde. Man dürfe nicht vergessen, erklärte er uns, daß die Elsässer im Grunde ihres Herzens "Germanen" sind, welche Ruhe und Ordnung ("calme et carré") über alles lieben. Davon unterscheide sich die türkische bzw. nicht-europäische Kultur schon gewaltig.[53]

"Frankreich-Türken" - "Deutschland-Türken"

Vergleiche zwischen Deutschland und Frankreich bleiben nicht auf die Länderebene an sich beschränkt. Da die intensivsten globalen Bezüge der Migranten auf der Ebene innerethnischer Kontakte angesiedelt sind, werden häufig Türken in Deutschland und Türken in Frankreich gegenübergestellt. Verglichen mit Türken in Deutschland seien die Frankreich-Türken "ungebildet, unmodern und zurückgeblieben". Ein Migrant belegte diese weitverbreitete Einschätzung mit der seines Erachtens beweiskräftigen Tatsache, daß die deutschen Türken es sogar zu einem eigenen Abgeordneten im Bundestag gebracht haben. Davon seien die französischen Türken noch weit entfernt.

In Bezug auf die Erklärung der innerhalb der eigenen Ethnie konstatierten Unterschiede, beschränkte man sich im übrigen nicht immer auf die simplifizierende Kulturdifferenzhypothese, manche suchten auch nach historischen und sozio-politischen Begründungszusammenhängen. Die Ursache des deutlichen "Entwicklungsrückstandes" wurde häufig in der ersten Phase der Migration vermutet (s.o.). Damals seien nur die von den Deutschen "ausgesonderten" und abgewiesenen Türken in Frankreich geblieben, so daß deren durchschnittliche Qualifikation von Anfang an erheblich schlechter gewesen sei. Unter "Qualifikation" verstanden unsere Gesprächspartner neben körperlicher Gesundheit die Eignung für bestimmte Tätigkeiten, die bei der Anwerbung in der Türkei bisweilen nachzuweisen war. Nur wenige Migranten, die nach Frankreich kamen, haben jemals einen solchen Auswahlprozeß durchlaufen. Die stereotype Begründung eines vermuteten "Entwicklungsgefälles" zwischen Türken in Deutschland und Frankreich wurde deshalb darin gesehen, daß Deutschland sich quasi "die Rosinen aus dem Teig gepickt" habe. Nachfragen in einer Gruppendiskussion führten zu der ergänzenden Feststellung, daß zusätzlich auch ein Entwicklungsgefälle aus der Türkei nach Europa importiert worden sein könnte. So hätten

[53] Das Interview wurde kurz nach der ersten Runde der Präsidentschaftswahl im Mai 1995 geführt und stand unter dem Eindruck, daß die ultra-rechten Kandidaten Le Pen und de Villiers im Elsaß gewaltige Stimmengewinne verbuchen konnten. Vermutlich fand unser Gesprächspartner, der im übrigen nicht aus dem Elsaß stammte, in der Kulturdifferenzhypothese eine "Erklärung" für die ausländerfeindliche Stimmung, die sich in diesem Wahlergebnis niedergeschlagen hat.

sich in Colmar vor allem Migranten aus unterentwickelten Regionen der Türkei niedergelassen, die wenig kulturelles Kapital in Form von elementarer Schulbildung oder qualifizierter Berufsausbildung nach Frankreich mitbrachten. Dieser importierte Rückstand sei auch in der Folgezeit erhalten geblieben, zumal weitere Zuwanderung überwiegend in Form von Kettenmigration aus denselben Regionen stattgefunden habe.

Die Tatsache, daß viele, die in Colmar blieben, das ursprünglich erstrebte Migrationsziel Deutschland nicht erreichen konnten, hat sich bei vielen in einer negativen Eigen-Beurteilung der Kolonie niedergeschlagen. Sie wird als Begründung dafür herangezogen, daß die sozialstrukturelle Position und das Ansehen (symbolisches Kapital) der türkischen Migranten in Colmar so niedrig sind. Ausgehend von der zugeschriebenen gesellschaftlichen Lage und der negativen kollektiven Identität sucht man in der Koloniegeschichte nach möglichen Ursachen, die die Zuschreibungen erklären können.[54] Lediglich die individuelle Biographie wird davon ausgenommen. Während die jeweiligen Gesprächspartner sich selbst nicht als "Versager" einstufen würden, haben sie doch von der Gesamtheit bzw. einem Großteil der Kolonie das Bild, es würde sich in erster Linie um Übriggebliebene und Abgewiesene handeln.

Diese Zuschreibung wird in zwei Richtungen verwendet. Von alteingesessenen Migranten wird häufig die Trennlinie zwischen ihnen selbst (den "vor den Mitterand-Arbeitern Migrierten") und denjenigen gezogen, die nach 1980 gekommen sind. Letzteren wird unterstellt, daß sie sich durch Unrechtmäßigkeiten eine Aufenthaltserlaubnis erschwindelten, die ihnen eigentlich gar nicht zugestanden habe. Damit hätten sie einerseits dem Ruf der ganzen Kolonie geschadet und andererseits den Arbeits- und Wohnungsmarkt ruiniert. Die Generation der ersten Migranten dagegen hält sich ihre Aufenthaltsberechtigung noch als rechtmäßig erarbeitet zugute und dementsprechend sei man auch willkommen gewesen. Andere Gesprächspartner wiederum belächelten diese Generation der Pioniere, weil sie es nicht mehr nach Deutschland geschafft habe und im Elsaß hängengeblieben sei. Insgesamt ist man sich jedenfalls dahingehend einig, daß zwischen den türkischen Kolonien in Frankreich und Deutschland ein Entwicklungsgefälle besteht, das irreversibel erscheint.

In Colmar lebende Türken erfahren von neuen, im Vergleich zu ihrer eigenen Situation andersartigen Entwicklungen in den Nachbarländern sowohl in direktem Kontakt als auch indirekt über "ethnische Medien". Die oft in Deutschland produzierten türkischen "Europa"-Nachrichten berichten überwiegend aus der Bundesrepublik, so daß Migranten in anderen europäischen Ländern nicht selten besser über die Situation ihrer Landsleute in

[54] Diese Suche nach einem Selbstverschulden bei den Ausländern folgt im übrigen einem zeitgenössischen Trend, den Kowalsky darin festmacht, daß sich in den neunziger Jahren in Frankreich zunehmend die Vorstellung verbreite, die Ausländer selbst gäben Anlaß zu rassistischem Verhalten (Kowalsky 1995, S.46).

Deutschland informiert sind als über ausländerpolitische Regelungen in "ihrem" Land. Das ist um so weniger verwunderlich, wenn man berücksichtigt, daß türkischsprachige Medien in den Colmarer Migrantenhaushalten normalerweise die alleinige Informationsquelle bilden. Die wenigsten Haushalte konsumieren französische Sender, weder ergänzend noch alternativ. Paradoxerweise kann man davon ausgehen, daß die Mehrheit der türkischen Migranten seit der Einführung des Satellitenfernsehens heute weniger über das tagespolitische Geschehen in der Aufnahmegesellschaft informiert ist, als noch vor wenigen Jahren. Bei Konsumenten französischer Sendungen handelt es sich in aller Regel um "Aufsteiger" oder "kulturelle Mittler", die den Anschluß an das politische Geschehen in Frankreich suchen.

Ergänzend zum türkischen Fernsehen, dessen Familienserien auch einen Teil des kollek Gesprächsstoffes bilden, informiert man sich aus den Europaausgaben türkischer Tageszeitungen, die auf das Geschehen in Deutschland konzentriert sind. Bis dato kam es relativ selten vor, daß ein vor Ort recherchierender freier Mitarbeiter über regionale Ereignisse in Frankreich berichtete. Selbst die sich über eine Woche hinziehende Gerichtsverhandlung über einen spektakulären Mordfall in der türkischen Kolonie in Colmar, die in der französischen Öffentlichkeit höchste Aufmerksamkeit genoß und auch überregional täglich in den Hauptnachrichten verschiedener französischer Fernsehkanäle verfolgt werden konnte, war der größten türkischen Tageszeitung Hürriyet gerade einmal zwei Meldungen in ihrer Europaausgabe wert. Es ist anzunehmen, daß die "Geringschätzung" die man durch die ethnischen Medien erfährt, auch dazu beitrug, daß man sich als türkische Kolonie in Frankreich marginalisiert fühlt. Andererseits hat die Deutschland-fixierte Berichterstattung für die Frankreich-Türken zur Folge, daß negative Schlagzeilen weitaus häufiger Deutschland betreffen als Frankreich. Insofern glaubte man sich in Frankreich wesentlich sicherer vor ausländerfeindlichen Übergriffen fühlen zu können als in Deutschland, wo Rechtsradikalismus wieder an der Tagesordnung zu sein schien.

Der Germano-Zentrismus findet seine Fortsetzung in der Türkei. Im Jahresurlaub werden auch Frankreich-Türken zu *"Almancılar"*, denn die Begriffe *"Almancı"* und *"Almanyalı"* werden unterschiedslos auf alle in Europa lebenden Türken angewandt. Beide Bezeichnungen haben den negativen Beigeschmack des "Neu-Reichen", den Çağlar ausführlich beschreibt. Türkische Mittelschichtangehörige in Berlin beginnen sich ihrer Beobachtung nach gegen diese Begriffe zu wehren und definieren sich im Gegensatz dazu als "europäische" Türken.[55] Das hinter dieser Identitätsdefinition stehende neue Selbstbewußtsein einer (kleinen) türkischen Mittelschicht scheint den meisten Türken in Frankreich (aber auch in Deutschland) bisher zu fehlen, auch wenn gerade in den Orientierungen und im

[55] "They prefer to be addressed or referred to as 'Turks in Europe'. Given Europe's positive connotation in Turkish society, in which, given that 'the West' represents the modern and civilized world, the desire is to replace the negative connotations of *Almancı* or *Almanyalı* with the positive ones of being European." Çağlar 1995a, S.322, Fußnote 22.

Handeln der Colmarer Türken transnationale, europaweite Bezüge eine große Rolle spielen. Die hohe Bedeutung, die dabei der Deutschlandperspektive zukommt, mag ein wesentlicher Grund sein, warum sich die Colmarer Kolonie in vielerlei Hinsicht als Anhängsel der deutschen Türken definiert.

Überschreiten von Grenzen

Die Deutschlandkontakte in Colmar lebender Migranten lassen sich den Kategorien "formelle" und "informelle" Beziehungen zuordnen, wobei Übergänge zwischen beiden fließend sind. Formelle Beziehungen bestehen auf der Ebene politischer und religiöser Vereinigungen mit europaweitem Vertretungsanspruch, deren Organisationszentralen in Deutschland liegen (siehe auch Abschnitt IV.D.1. und 4.). Diese Beziehungen weisen einen relativ hohen Grad an Strukturiertheit, Anonymität und Zielorientierung auf. Informelle und private Kontakte hingegen werden in erster Linie durch verwandtschaftliche und freundschaftliche Nähe, Sympathie oder gegenseitige persönliche Verpflichtung getragen.

Die meisten in Colmar lebenden Türken haben Verwandte in Deutschland oder im sonstigen europäischen Ausland. Bei unseren Interviews trafen wir häufig Besucher aus Deutschland, die entweder anläßlich von Feiertagen oder ohne direkt ersichtlichen Anlaß gekommen waren. Ebenso hörten wir wiederholt von Reisen, die unsere Interviewpartner unternommen hatten, um ihre Angehörigen und Bekannten im Ausland zu besuchen. Im Vergleich zu den in Bamberg lebenden Türken scheinen grenzüberschreitende Kontakte zwischen Verwandten in Colmar weitaus häufiger vorzukommen, wenngleich dies nicht auf Türken in Deutschland zu verallgemeinern sein dürfte.

Bis zum Abbau der Kontrollen des grenzüberschreitenden Verkehrs zwischen Deutschland, Frankreich und den Benelux-Staaten auf Grundlage des Schengener Abkommens im März 1995 war der Grenzübertritt für türkische Migranten mit einigem Aufwand verbunden, weil dafür ein Visum nötig war. Aus den Gesprächen in Colmar wird aber deutlich, daß die Migranten sich in der Praxis darum wenig kümmerten. Spätestens seitdem die Grenzkontrollen seit einigen Jahren gelockert worden seien, habe kaum mehr jemand ein Visum beantragt, der nach Deutschland wollte. Der Weg zum deutschen Konsulat in Nancy wurde als unverhältnismäßig aufwendig beschrieben und die Behandlung, die einem dort wiederfuhr, als diskriminierend empfunden. Ein Ehepaar erzählte, daß sie sich so sehr über das deutsche Konsulat geärgert haben, daß es schließlich die französische Staatsangehörigkeit beantragte, nur, um für Deutschland kein Visum mehr zu benötigen. Viele türkische Migranten dürften innereuropäische Grenzen schon einmal ohne Visum überquert haben. Falls an der Grenze kontrolliert wurde, machte man kehrt und versuchte es zu einem späteren Zeitpunkt oder an einem anderen Grenzübergang erneut. Ansonsten nahm man anscheinend das Risiko in Kauf, in Deutschland Strafgebühren zu zahlen.

Türkische Besucher aus Deutschland scheinen einen ähnlich pragmatischen Umgang mit innereuropäischen Grenzregelungen zu pflegen. Dies erschließt sich daraus, daß ein offizieller Antrag für einen Besuchsaufenthalt in Colmar eine bürokratische Hürde darstellt, die schwer zu nehmen ist. Das Besuchervisum wird nur dann erteilt, wenn der Bürgermeister der Stadt Colmar einen Beherbergungsnachweis ausstellt. Das *certificat d'hébergement* ist wiederum an den Nachweis ausreichender finanzieller und räumlicher Voraussetzungen gebunden.[56] Seit August 1990 gilt in Colmar die Neuregelung, daß nur Eltern oder Kinder des Antragstellers eingeladen werden dürfen, was sich in der kommunalen Besucherstatistik als abrupter Einbruch niederschlägt.[57] Offiziellen Statistiken zufolge scheinen die türkischen Migranten seither von ihren übrigen Verwandten isoliert, tatsächlich aber pflegt man regen Kontakt miteinander.

Die Instrumentalisierung von Verwandtschaftsbeziehungen und anderen intensiven Kontakten in andere europäische Länder erlauben den Migranten, sich über Grenzen hinwegzusetzen, denen sie aufgrund ihres Ausländerstatus unterworfen sind. So können beispielsweise eng gefaßte Besucherregelungen in Frankreich dadurch umgangen werden, daß man Verwandte bittet, eine Person aus der Türkei zu sich nach Deutschland einzuladen. Wenn der Gast dann legal mit dem Besuchervisum dort eingetroffen ist, kann man ihn relativ unproblematisch illegal nach Colmar holen. Besucher aus der Türkei, denen wir im Laufe unseres Forschungsaufenthaltes in Colmar begegneten, waren meist nur mit deutschen Besuchsvisa ausgestattet.

Während staatliche und kommunale Instanzen also versuchen, die Bewegungsfreiheit von Migranten einzuschränken, gelingt es diesen auf ihre sozialen Netzwerke zurückzugreifen und dadurch eine sprichwörtlich "grenzenlose" Flexibilität zu erreichen. So läßt sich innerethnisches Sozialkapital einsetzen, um soziostrukturelle Ungleichheiten zumindest individuell auszugleichen. Man nutzt die regional und national unterschiedliche Ausländerpolitik zu seinen Gunsten, indem man sich mittels der Überörtlichkeit seiner Netzwerke auch eine ortsungebundene, grenzüberschreitende Mobilität verschafft.

Als augenfälliges Beispiel für die erfolgreiche Strategie der Netzwerkmobilisierung kann die Koloniebildung in Colmar gesehen werden. Bei weitem der größte Teil der

---

[56] Antragsteller müssen beweisen, daß sie seit mindestens einem Jahr bei ihrem Arbeitgeber beschäftigt sind und über ein geregeltes Einkommen verfügen. Wer also Sozialleistungen bezieht, kommt als Gastgeber nicht in Frage. Die finanziellen Verhältnisse der Antragsteller werden vom Sozialamt überprüft. Ferner muß genügend Wohnraum für alle, einschließlich der Gäste vorhanden sein, damit der Antrag positiv beschieden wird. Da der Großteil türkischer Migranten bei derselben Wohnungsbaugesellschaft in Mietverhältnissen steht, läßt sich auch dieser Punkt leicht kontrollieren.

[57] In den Jahren 1991-1993 haben laut einer kommunalen Statistik der Stadt Colmar nur jeweils sechs, sieben bzw. neun Besucher aus der Türkei ein *certificat d'hébergement* der Stadt Colmar erhalten. 1991 wurden 178 Anträge abgelehnt.

Zuwanderung ist auf Verwandtschaftsbeziehungen und innerethnische Solidaritätsnetzwerke zurückzuführen. Über Mund-zu-Mund-Propaganda im Heimatdorf wurden anfänglich Arbeitskräfte nach Colmar geholt, die in kleinen Familienbetrieben als billige Hilfsarbeiter gefragt waren. Später wurden ähnliche Kanäle genutzt, um Beschäftigungsverhältnisse im Bereich der Schattenwirtschaft zu vermitteln. Als dann unter Mitterand illegal Beschäftigte die Möglichkeit erhielten, ihren Aufenthalt zu legalisieren, informierte man Verwandte und Freunde, die sich illegal in anderen Ländern Europas aufhielten. Viele, wenn nicht die meisten Zuwanderer der frühen achtziger Jahre, hatten da bereits Verwandte in Frankreich, bei denen sie zunächst unterkamen und mit deren Hilfe es ihnen gelang, einen bereits zwei Jahre andauernden illegalen Aufenthalt glaubhaft zu machen - eine von mehreren Bedingungen für die Legalisierung. Ähnlich verhielt es sich später mit Asylbewerbern. Wer in Colmar nicht bereits über engere Kontakte verfügte, konnte darauf bauen, zumindest in der Anfangszeit von Verwandten aufgenommen zu werden, die sich dazu verpflichtet fühlten. War dies aber nicht der Fall, so dürfte nach Auskunft mehrerer Gesprächspartner ein längerfristiger Aufenthalt nur schwer zu organisieren gewesen sein, weil der französische Staat Asylbewerbern kaum Unterkünfte zur Verfügung stellt. Privaten Hilfenetzen kommt deshalb in diesem Zusammenhang eine ungleich höhere Bedeutung zu als dies in Deutschland der Fall ist.

Formelle Europastrukturen

Ergänzend zu den bisher geschilderten privaten Netzwerken haben sich auch auf formeller Ebene Strukturen gebildet, die türkische Kolonien in ganz Europa miteinander verbinden. In erster Linie handelt es sich dabei um politische und/oder religiöse Netzwerke, die Vereine miteinander verbinden. Die Entstehung der Vereinsstruktur in Bamberg und Colmar wird weiter unten ausführlich behandelt (Abschnitt IV.D.). Deshalb werden hier lediglich grenzüberschreitende Beziehungen aufgegriffen.

Zunächst sind in diesem Zusammenhang Auftritte von Politikern zu nennen, die aus der Türkei nach Europa kommen und dort auf "Tournee" gehen.[58] Außerdem besuchen Vertreter der europäischen Dachverbände türkischer Migrantenorganisationen die regionalen Untergliederungen.[59] Doch auch Künstler, Wissenschaftler und Autoren aus der Türkei

[58] So hörten wir, daß während unseres Forschungsaufenthaltes Tayyip Erdoğan, der Oberbürgermeister von Istanbul (Angehöriger der Wohlfahrtspartei, *Refah Partisi*), nach Mulhouse kommen sollte. Ferner war eine Großveranstaltung von Necmettin Erbakan in Belgien angekündigt, zu der auch aus Colmar abfahrende Busse organisiert wurden. Bei einer Veranstaltung im nationalistisch ausgerichteten Sportverein in Colmar soll ein Abgeordneter der MHP (*Milliyetçi Hareket Partisi*) aus Kayseri, Seyfi Oktay, als Redner aufgetreten sein. In Deutschland ist diese Praxis seit jeher gang und gäbe; Politiker aller wichtigen Parteien pflegen die Beziehungen zu ihren "Auslandstürken" und füllen nicht selten ganze Fußballstadien mit ihren Anhängern.

[59] Nach Auskunft eines Colmarer Migranten soll Ali Yüksel, der Europa-Vorsitzende der *Millî Görüş*, nach Mulhouse gekommen sein.

werden von Vermittlungsagenturen auf Europa-Tournee geschickt. Zusätzlich finden Kundgebungen und Demonstrationen statt, die überregionale Anziehungskraft besitzen. Dieser "Polit- und Kulturtourismus" zieht Migranten an, die bisweilen Reisen von mehreren hundert Kilometern zu den entsprechenden Großveranstaltungen unternehmen. Landesgrenzen scheinen nur dann eine Rolle zu spielen, wenn es Schwierigkeiten gibt, sie zu überwinden.

In Colmar existieren bedeutsame europäische Vereinsstrukturen vor allem im religiös-politischen Bereich. *AMGT (Avrupa Millî Görüş Teşkilatları)* bildet die größte, dezidiert auf europäischer Ebene fungierende Organisation, die im Elsaß aktiv ist. Der in Köln ansässige Dachverband versorgt die Colmarer *Millî-Görüş*-Gruppierung einerseits mit Imamen und anderen geistlichen Führungskräften, die Ausbildungsangebote für den Nachwuchs in Europa organisieren.

Die *Millî-Görüş*-Frauenarbeit in Colmar wird beinahe ausschließlich von der Zentrale in Deutschland initiiert, weil nach mehreren Aussagen den vor Ort lebenden Frauen entsprechende Qualifikationen (kulturelles und politisches Kapital) fehlen. Deshalb lädt man mehrmals jährlich Referentinnen aus Deutschland ins Elsaß ein und ruft zu diesem Anlaß alle Anhängerinnen in die ansonsten von Frauen wenig frequentierte Moschee. So profitiert man von den weitaus größeren Ressourcen des türkischen Dachverbands in Deutschland. Im Bereich der Mädchenarbeit hingegen gibt es auch in Colmar bereits genügend qualifizierte Kräfte (siehe dazu unter Abschnitt IV.D.4. den Punkt "Die Mädchengruppe der *Milli Görüş*"), so daß hier auf Unterstützung aus Deutschland verzichtet werden kann. Die theologische Ausbildung der zweiten Migrantengeneration erfolgt entweder in *Millî-Görüş*-Sommerlagern, die in Europa organisiert werden oder aber in Internaten in der Türkei, deren Verbindungen zu *Millî Görüş* unklar sind.

IV. Soziale Netzwerke und Handeln der Migranten

IV.A. Grundlagen und Perspektiven informeller Netzwerke

In diesem Teil möchten wir auf die Frage eingehen, wie die türkischen Migranten sowohl "Fremdheit" als auch "Vertrautheit" im sozialen Handeln selbst konstruieren. Dabei beziehen wir uns auf den Begriff des "sozialen Netzwerks", ohne jedoch eine formelle quantitative Netzwerkanalyse durchgeführt zu haben (siehe auch Abschnitt II.A. "Soziale Netzwerkanalyse"). Der Terminus "soziale Netzwerke" wurde primär dem analytischen Modell der "*situational analysis*", also der situationsbezogenen Analyse, entlehnt (vgl. Mitchell 1987, Rogers/Vertovec 1995b, Kapferer 1987). Unsere Vorgehensweise kann auf folgende Weise begründet werden: Die situationsbezogene Analyse stellt einen "*middle-ground mode of inquiry*"[60] dar (Rogers/Vertovec 1995b, S.1), der die Einbettung von sozialem Handeln in die gesamte Gesellschaft besonders berücksichtigt und die Analyse von Ethnizität als ein urbanes Phänomen postuliert.

1. Die Modelle der *Netzwerkanalyse* und der *situationsbezogenen Analyse* wenden wir auf folgende Weise an:

Der Schwerpunkt dieser o.g. Analyse und deren Verfahren beruht auf dem sozialen Beziehungsgefüge. Das Ziel unseres Verfahrens ist es, anhand von Netzwerken die Erklärung des "Urbanen/der Urbanität" als ein soziales Phänomen zu ermöglichen. Mit anderen Worten: Wir möchten die Besonderheit der urbanen Lebensformen von Migranten anhand ihrer Netzwerke analysieren. In den Netzwerkkonzepten sind drei Hauptthesen zu urbanem Leben und urbanen Prozessen formuliert: *reachability*, *multiplexity* und *intensity*. Die **erste** These zu *reachability* läßt sich so zusammenfassen:

> "(...) measures 'the extent to which links radiating out from some given starting person through other persons eventually return to that same person' (Mitchell 1987, S.304) (...) in other words, how true is it that everyone knows everything about everyone else, and are urban meshes [d.h. reachability, LY] larger than rural?" (Rogers/Vertovec 1995b, S.16).

Der hier vorliegende Begriff *reachability* fordert den klassischen Ansatz der urbanen Soziologie heraus, der besagt, daß die Urbanität zu einer Auflösung traditioneller sozialer Beziehungen führen würde (vgl. Park 1928/1969, Wirth 1938/1969, Simmel 1950/1969, Sennett 1969b). Die Arbeit von Anwar (1995) zeigt im Fall von urbanen Migranten,

[60] Damit ist gemeint, daß die Ebene der theoretischen Kentnnise höher als die Ebene der deskriptiven Verallgemeinerungen aber niedriger als die Ebene der allgemeinen Theorie und Modellbildung liegt (vgl. Pelto/Pelto 1986, S.3-6).

anders als erwartet, daß die sozialen Netzwerke von pakistanischen Migranten intakt geblieben und sogar dichter geworden sind.[61] **Unsere erste Frage** ist also, ob die Netzwerke von türkischen Migranten mit der Zeit und im Unterschied zur Situation vor der Emigration schwächer und dünner oder umgekehrt fester und dichter geworden sind. Darüberhinaus stellt sich die Frage, ob die urbanen Migrantennetzwerke im Vergleich zum ländlichen Milieu über eine größere Reichweite verfügen? Hinsichtlich der personenbezogenen Netzwerke ethnischer Führer (siehe unter Abschnitt IV.D.1. "Leadership in Migrantenkolonien" sowie 2. und 3.) stellen wir fest, daß die ethnischen Führer in sehr vielen unterschiedlichen Arten von Netzwerken eine zentrale Rolle besitzen können. Wie wir unten noch zeigen werden (siehe IV.D.2. und 3.), hat sich jedoch die Reichweite dieser Beziehungen im Laufe der Migrationsentwicklung und in unterschiedlichen Phasen der Koloniebildung geändert.

Die zweite Hauptthese des Netzwerkbegriffs von Mitchell (1987) ist in dem Begriff *multiplexity* zusammengefasst:

> "[It] indicates the extent to which two persons are linked in more than one way, for example as kin and employer/employee" (Rogers/Vertovec 1995b, S.17).

Anders als bei *reachability* wird hier allgemein angenommen, daß die sozialen Beziehungen im ländlichen Milieu vielfältiger sind, als im urbanen Raum. Mit anderen Worten: Die sozialen Beziehungen im ländlichen Milieu würden sich eher überlappen als die in der Stadt, wo jede Person in unterschiedlichen Kontexten mit verschiedenen Personen Beziehungen entwickeln würde. Das Gegenbeispiel für Migranten formuliert Rogers/Vertovec (1995b, S.17) unter Bezugnahme auf Werbner so:

> "(...) such multiplex ties were common, particularly as friends assumed the roles and obligations normally associated with kin in the context of urban-based gifting systems. [In Werbner's discussion of multiplexity, there is] a hierarchy of both exchanges and relations, though (...) multiplex ties are not always socially 'near' relations."

Eine ähnliche *Multiplexität* in Migrantennetzwerken fanden wir innerhalb der türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar. In Bamberg sind die Beziehungen in Netzwerken *multiplex*, da viele Migranten gleichzeitig Arbeitskollegen, Nachbarn, Verwandte und manchmal "*hemşeri*"[62] sind. Sie sind Arbeitskollegen, nicht weil sie ihre eigenen

[61] Wie Laumann (1973, S.112f.) bemerkt, leiden urbane Netzwerk-Analysen jedoch unter der methodologischen Schwäche der Fallanalyse bei bestimmten ethnischen Gruppen, die nicht zur Verallgemeinerung geeignet sind: "(...) it is important to know the extent to which closely-knit networks are a special feature of settled working class populations of particular ethnic backgrounds (the groups most often studied in these case studies) and the extent to which they are commonly found throughout the social structure without regard to socioeconomic status or ethnicity."

[62] *Hemşeri* kann man grob als Landsmann bezeichnen; für die Komplexität des Begriffs siehe unten, Abschnitt IV.C.9.

Verwandten in den gleichen Betrieb nachgeholt haben; viele sind gleichzeitig verwandt und Arbeitskollegen, einfach weil sie von der gleichen Firma angestellt worden sind. Andererseits gibt es Beziehungen, bei denen die Verwandtschaft die Ursache für die Vermittlung des Arbeitsplatzes war, d.h. die Migranten vermittelten ihre Verwandten an ihren eigenen Arbeitgeber. Dies passierte besonders in der Anfangszeit der Migration, vor allem in Colmar: Den Erstgekommenen gelang es, Ehepartner, Verwandte und Bekannte im eigenen Betrieb unterzubringen, wenn der Arbeitgeber weitere Arbeiter suchte und der jeweilige türkische Migrant bei ihm, als vertrauenswürdig und fleißig galt. "*Multiplexity*" kann also sowohl zufällig entstehen, als auch Ergebnis einer gezielten Strategie sein.

Andererseits sind in der letzten Zeit Beziehungen enstanden, in denen Verwandte oder Bekannte in einem Arbeitgeber-Arbeitnehmerverhältnis zueinander stehen: z.B. Veli, ein Ladenbesitzer in Bamberg, der die Schwiegertochter eines Freundes, der gleichzeitig *hemşeri* und früherer Geschäftspartner von ihm war, in seinem Laden anstellte. Enge Mitarbeiter in ethnischen Geschäften sind oft (aber nicht immer) gleichzeitig Partner und Verwandte, wie z.B. Geschwister, Schwager, usw. Die Verwandten sind dabei keineswegs immer unbezahlte Mitarbeiter, besonders wenn es sich um eine affinale Beziehung handelt. Zwischen Eltern und Kindern existieren anstelle eines Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverhältnisses eher partnerschaftliche Geschäftsbeziehungen. In Colmar waren solche Beziehungen allerdings in bestimmten Wirtschaftsbranchen nicht anzutreffen, so waren z.B. die wenigen türkischen Schneidereien nicht gewillt, Verwandte oder Bekannte anzustellen, sondern suchten sich ihre Lehrlinge auf dem Arbeitsmarkt. Dies lag auch daran, daß sie sowieso keine Verwandte in Colmar hatten, aber auch zu anderen Türken Distanz hielten. *Dönerci*-Imbiss-Besitzer haben andererseits Verwandte und Bekannte angestellt, teilweise weil diese Arbeit ohne Vorkentnisse schnell zu erlernen ist (vgl. Çağlar 1995b). In einem solchen Imbiss-Betrieb in Colmar waren z.B. zwei Ehepaare gleichzeitig Angestellte sowie Teilhaber.

Die dritte Hauptthese, die mit dem Netzwerkbegriff von Mitchell (1969b) zusammenhängt, betrifft die Dichte (*density*):

> "(...) the degree to which individuals are prepared to honour obligations, or feel free to exercise the rights implied in their link to some other person (Mitchell 1969b, S.27)."

Laut Rogers/Vertovec (1995b, S.17) erwarteten klassische Stadtsoziologen wie Wirth und Park, daß urbane Beziehungen folgende Merkmale hätten: "low intensity, displaying cynicism, anomic attitudes or lack of attachment". Ähnliche Vorstellungen, besonders in bezug auf großstädtisch-urbane Beziehungen, tauchen in den Texten von Greverus' Arbeitsgruppe (vgl. Greverus/Moser/Salein 1994) auf. Ethnologische Studien aus dem deutschsprachigen Raum betonen solche "postmodernen" Verhaltensweisen in großstädtischen Milieus und erörtern "Orte" sowie "Nicht-Orte" des Stadt-Lebens (vgl. ebd. 1994). Eine Ausnahme

in diesem Zusammenhang ist der Ansatz von Tertilt (1994 und 1996). Er versucht einerseits die ausländische Identität türkischer Jugendliche in einer Jungendbande zu analysieren; andererseits hält er die Zugehörigkeit dieser Jugendlichen zu städtischen Randgruppen für genauso wichtig für ihre vielschichtige Identität wie ihr Ausländer-Sein. Die Studien, die das städtische Leben, Lebensstil und -gefühl in der Großstadt untersuchen, vernachlässigen jedoch meist diese Aspekte des Migrantenlebens (vgl. Welz 1994; Lang 1995). Die "Dichte" der Migrantennetzwerke in Bamberg und Colmar war auf folgende Weise erkennbar: In Gesamtnetzwerken, in denen alle Türken als Mitglieder wahrgenommen werden, gilt die Solidarität, z.B. in einem Todesfall, als eine Verpflichtung aufgrund gemeinsamer ethnischer Identität. Das Gesamtnetzwerk wird nur in solchen Fällen sichtbar: Stirbt ein Mitglied der türkischen Kolonie und kann wegen den Kosten nicht allein von seinen Angehörigen in die Türkei überführt und beerdigt werden, so wird die finanzielle Beteiligung an Überführung und Begräbnis im Prinzip von allen Türken erwartet. Eine ähnliche Verpflichtung gegenüber anderen als Mitglied der Kolonie kann im Fall des Krankenbesuches beobachtet werden. Auch wenn nicht alle Mitglieder der Kolonie einen türkischen Patienten im Krankenhaus besuchen, wird die Einstellung, daß dies eine allgemeine Verpflichtung sei, meist prinzipiell akzeptiert. Tatsächlich wird jedoch jede Annahme einer Verpflichtung weiter qualifiziert, verfeinert und differenziert. Man kann als Mitglied der Kolonie gegenüber anderen verpflichtet sein, weiß aber gleichzeitig, daß die Nähe zur betreffenden Person entscheidend ist. Gibt es etwa zwischen zwei Personen seit langem einen Konflikt und wird einer von ihnen krank, so kann die andere Person einen Krankenhausbesuch verweigern. Je länger jedoch solch ein Besuch verweigert wird, desto schwieriger wird es, den schon vorhandenen Konflikt zu lösen. Weiter unten werden wir diese Eigenschaft von Migrantennetzwerken noch näher erläutern.

2. Welchen Beitrag liefern Netzwerkanalyse und *situational analysis* zu *urban studies*?

Zum einen, übt die situationsbezogene Netzwerkanalyse Kritik an den klassischen Studien von Wirth, Park und Simmel: Urbane und ländliche Gesellschaften sind nicht als gegensätzlich und grundlegend unterschiedlich voneinander zu betrachten.

Zum anderen, stellt diese Form der Analyse bestimmte Ansätze angewandter Modelle in Frage; besonders kritisiert wird das Modell des o.g. Stadt-Land-Gegensatzes oder der *center-periphery poles*. Die Vertreter der Netzwerkanalyse sind der Meinung, daß solche Modelle einen gewissen "*spatial fetishism/spatial formalism*" aufweisen (Rogers/Vertovec 1995b, S.18-19):

> "a. The spaces 'urban' and 'rural' cannot .. be used as surrogates of social change. (...) b. A social network perspective (...) challenges the ready equation of spatial proximity with social interaction."

Ähnliche Ansichten vertreten auch Nauck/Kohlmann (1996, S.4):

> "Empirical results revealed that, on the one hand, 'distance' seems not to be a relevant cost factor for the persistence of intensive kinship relations in the migrant situation, especially for Turkish families, for which a 'family/community culture of relatedness and interdependence' (...) is constitutive."

Daß im Gegenzug auch räumliche Nähe nicht mit intensiver Binneninteraktion einer Kolonie gleichgesetzt werden kann, erläutern die Autoren in folgendermaßen:

> "On the other hand, these results revealed that it is an ethnocentric misunderstanding to conclude from the frequency of 'visible' foreigners in certain housing quarters that these have intensive relationships to each other; ethnic concentration turned out to be much more related to high barriers on the housing market than to affiliative tendencies in the Turkish migrant minority (...)." (Ebd.; vgl. Laumann 1973, S.124; auch Mutschmann 1996).

Diese Kritik haben wir in unserer Studie aufgegriffen: Nach unseren Beobachtungen weist die räumliche Nähe einerseits auf eine erhöhte Interaktion zwischen den Mitgliedern einer ethnischen Gruppe auf einer Ebene hin. Sie werden von anderen als eine besonders stark zusammenhaltende Gruppe angesehen, so z.B. in Colmar. Andererseits spielt die räumliche Nähe keineswegs bei allen Netzwerken die wichtigste Rolle. Migranten müssen auch ihren Pflichten gegenüber Freunden und Verwandten nachkommen, die in anderen Städten bzw. Ländern leben, und reisen z.B. zu Hochzeits- oder Trauerfeierlichkeiten dorthin (so reiste z.B. Hamit aus Colmar nach Deutschland - ohne Visum -, um an der Hochzeit seiner Nichte teilzunehmen; oder Bekir in Bamberg zur Abwicklung des Begräbnisverfahrens eines Verwandten nach Südbayern). Rogers/Vertovec formulieren die Nützlichkeit von *social network analysis* in diesen Zusammenhang so:

> "Social networks analysis facilitates the tracing of connections between locality and wider contexts, between 'here' and 'there' (...)" (Rogers/ Vertovec 1995b, S.19).

Zum dritten kann der Beitrag von *networks analysis* zu *urban studies*, laut Hannerz (1980, S.175), so formuliert werden:

> "Network notions seem particularly useful as we concern ourselves with individuals using social roles rather than roles using individuals, and with the crossing and manipulation rather than the acceptance of institutional boundaries." (zit. in Rogers/Vertovec 1995b, S.20)

Schiffauer (1997b, S.93f) kommentiert das Modell von Hannerz und weist auf die Vorstellung der Stadt von Hannerz als *network of networks* hin:

> "Das städtische soziale Universum zeichnet sich nun, so Hannerz, durch eine vielfältige Überlappung und Vernetzung derartiger kommunikativer Zusammenhänge aus: Er bringt es auf die Formel, daß in der Stadt *diversity of access* nicht weniger existiere als *access to*

diversity. Zunächst zu *diversity of access*: In der Stadt schichtet sich das Leben in Relevanzbereiche - Hannerz nennt Arbeit, Wohnen, Verkehr, Freizeit und Verwandtschaft. Diese fallen in der Regel auseinander - so daß das Individuum in jeder dieser Sphären mit anderen Personen zusammenkommt. (...) Sie haben indessen unterschiedliche Verbindlichkeit: (...) Bezogen auf Hannerz' Vorstellung von Kultur folgt daraus, daß das Individuum an mehreren kulturellen Sphären partizipiert, und umgekehrt, daß mehrere kulturelle Sphären über das Individuum miteinander vernetzt sind: (...) Dies führt zu einem ständigen kulturellen Fluß - und nicht selten zu erheblichen Spannungen. (...)
Städtische Kultur bedeutet aber auch *access to diversity*, Zugang zu Vielfalt: In der Stadt ist es für den Einzelnen viel einfacher als in den wesentlich kleineren Gemeinwesen auf dem Land, sich Gleichgesinnten anzuschließen, also Personen zu finden, die eine ähnliche Einstellung, eine ähnliche Meinung haben. (...)
Da die Stadt ein *network of networks* ist, sind diese beiden Prozesse aufeinander bezogen, sie greifen ständig ineinander, wirken aber auch gegeneinander. Während der erste Prozeß (*access to diversity*) sozusagen das Abfließen kultureller Deutungen beschreibt, erfaßt der zweite Prozeß (*diversity of access*) das immer erneute Aufbauen von differentiellen Spannungen."

Schiffauer ergänzt das Hannerz'sche Modell der Stadt als ein *network of networks* und schlägt die Formierung einer *mainstream culture* mit den Begriffen von Bourdieu (1982) aus dessen Werk "*Die feinen Unterschiede*" vor, wobei er die Alltagskultur als "einen Akt der Grenzziehung" (Schiffauer 1997b, S.96) definiert.

"Man mag anmerken, daß in diesem Paradigma die Orte offizieller Kultur in einem ganz anderen Licht erscheinen als bei Hannerz: Während diese bei ihm der Formierung einer *mainstream culture* dienen, erscheinen sie bei Bourdieu als Orte symbolischer (also kultureller) Herrschaft: Sie sind gleichsam die Bastionen, die es in dem Kampf um die legitime Klassifikation zu erobern gilt. Die Gruppe, die ihr Bild der sozialen Welt in den Massenmedien durchgesetzt hat (oder gar die Schulbücher erobert), hat ihr Gesellschaftsbild legitimiert, d.h. sie hat ihm den Anschein von Objektivität verliehen." (Schiffauer 1997b, S.98).

Bourdieus *Habitus*-Konzept und dessen Bedeutung für die Migranten, die sich gegenüber Einheimischen sozial wie kulturell arrangieren müssen, wurde von Bröskamp (1993) aufgegriffen. Die Modelle des Großstadtmilieus und dessen *mainstream of cultures* (Hannerz 1980), der Großstadt als Orte symbolischer und kultureller Herrschaft (Schiffauer 1997b) werden von Bröskamp implizit als Orte - soziale Räume - behandelt, wo "die kognitiven und affektiven Dimensionen des Fremdseins" (Bröskamp 1993, S.199) erforscht werden können. Ähnlich wie Çağlar (1994 und 1995a) argumentiert Bröskamp, daß die türkischen Migranten um ihre soziale Mobilität innerhalb der Sozialstruktur der deutschen Gesellschaft kämpfen müssen und wenig soziales Kapital im Sinne Bourdieus zu ihrer Verfügung haben (Bröskamp 1993, S.183f). Die Art und Menge symbolischen Kapitals türkischer Migranten in Deutschland zeigt sich nach den Schlußfolgerungen von Bröskamp (1993, S.200f) so:

> "Auf der einen Seite besitzt die türkische Bevölkerung wenig Zugang zur Symbolik vieler kultureller Sphären der Aufnahmegesellschaft. (...) Auf der anderen Seite zeigen Beobachtungen zum türkischen Geschmack aber auch, daß die türkische Ethnie 'selber teilweise über Codes verfügt, die ihrerseits - wenigstens partiell -' die dominante Kultur der Aufnahmegesellschaft negiert."

Wenn wir diese Schlußfolgerungen von Bröskamp in den Modellen des Großstadtmilieus rekontextualistisch aufnehmen würden, dann ließen sich Prozesse der kulturellen Abgrenzung und Annäherung zwischen den Einheimischen und Migranten im städtischen Milieu adäquater erforschen. Ein Problem stellt sich jedoch: Die Erläuterungen zur Vorstellung der Stadt als ein *network of networks* (Hannerz) oder als eine Dynamik der kulturellen Abgrenzungs- und Annäherungsprozesse beschreiben zwar Prozesse, die das Stadtleben charakterisieren; die Erläuterungen von Bröskamp - in Anlehnung an Bourdieu -, welche die Anwendung dieser Begriffe für eine Ethnizitätforschung auf den Begriff "Geschmack" beziehen, können einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Fremdheit leisten. Diese Ansätze berücksichtigen aber Unterschiede zwischen großstädtischem und kleinstädtischem Milieu nicht.

Wir möchten uns hier vorsichtig und ansatzweise dieser Problematik zuwenden: Vergleichende Studien zur ethnischen Kolonie und zu sozialen Netzwerken befassen sich fast ausschließlich mit großstädtischen Milieus, zum Teil sogar mit Metropolen. Diese Arbeiten zeigen teilweise, daß großstädtisches Leben auch das Leben von Migranten und Minderheiten bis zu einem gewissen Grad prägt. Laut Hannerz (1980, S.255-257) betreffen darüber hinaus viele Prozesse und soziale Phänomene wie *encapsulation* oder Segregation nicht ausschließlich ethnische Minderheiten, sondern sie sind gleichzeitig typisch für urbane Milieus - sie sind laut Hannerz "modes of urban existence". *Encapsulation* im urbanen Milieu beschreibt Hannerz (1980, S.256) wie folgt:

> "The defining characteristic of encapsulation is that ego has one dense network sector, connected to one or more of his roles, in which he invests a very high proportion of his time and interests. (...) The highest degree of encapsulation can obviously be reached if relationships from the greatest possible number of domains are combined into multiplex relationships, or if the smaller number of relationships from one or more domains are contained within the larger number of another domain."

Als Beispiele für diesen Prozeß der *encapsulation* erwähnt Hannerz ethnische Gruppen wie berufliche Gemeinschaften ("occupational communities") (ebd.). Ähnlich wie ein Migrant in einer Großstadt

> "[t]he encapsulated urbanite may appear to make very limited use of the opportunities of the city. (...) Influences emanating outside his dense network do not easily reach him, and conversely his ability to reach out to unkown others through his network when this could be

advantageous is not great, since his alters tend to be of little use as intermediaries - they are people much like himself" (Hannerz 1980, S.257).

In vielerlei Hinsicht können wir dieses Bild der "*encapsulated* eigenen Welt" - eine neben einem ganzen "mosaic of little worlds" - auch für die Netzwerke türkischer Migranten aufzeigen. Was aber kleinstädtische - und auch mittelgroßstädtische - Milieus zu charakterisieren scheint, ist das Gefühl der Übersichtlichkeit[63]. Das urbane mittelgroßstädtische Milieu von Bamberg zum Beipsiel kann mit diesem "Gefühl" beschrieben werden. Die Berufskultur der Stadt ist von der Rolle Bambergs als Verwaltungsstadt mit wenig Industrie geprägt. Die Einheimischen prägen oft *face-to-face* Beziehungen und ein starkes Heimatgefühl aus. Daß man in Bamberg "alles unter Kontrolle hat", ist auch die allgemeine Ansicht der Stadtverwaltung, besonders in bezug auf die "Probleme", die als von außen kommend betrachtet werden können. In unseren Gesprächen mit der Stadtverwaltung über die Situation von türkischen Migranten in Bamberg haben wir oft den Eindruck gewonnen, daß die Stadtverwaltung einen vollständigen Überblick über jeden einzelnen sowie über die brennenden Probleme der Türken in Bamberg zu haben glaubte. "Wir kennen die Türken hier" war die vorherrschende Überzeugung. Diese Haltung scheint auch für die Bamberger Einheimischen selbst zu gelten. Daß "man sich in Bamberg kennt", wurde oft betont. Gerade deswegen fühlten sich junge Leute etwa eingeschränkt und eingegrenzt, besonders in den Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung und bei Kulturangeboten. Diese Gefühle der "Heimat" sowie "Eingrenzung" scheinen uns für klein- und mittelgroßstädtisches Milieu typisch zu sein. Auffälligerweise scheinen sich unsere vorsichtig formulierten Eindrücke und Beobachtungen über diese Gefühle auch auf türkische Migranten in Bamberg übertragen zu lassen, die ihr städtisches Leben ebenfalls mit den Begriffen "Übersichtlichkeit" sowie einer manchmal "verengenden Verbundenheit" beschreiben. Auch sie "kennen" die dort lebenden Menschen und die Verhältnisse. Sie reden über die deutschen Behörden mit der selben Vertrautheit, wie dies seitens einiger Behördenvertreter uns gegenüber geschildert wurde. Alle diese Einstellungen und Gefühle des Stadtlebens unterscheiden sich daher von dem, was man in Großstädten als "anonymisierend" und "individualisierend" empfinden würde. Das Gefühl des Zusammenhalts, wenn auch nur ideell vorhanden, kennzeichnet die Bewohner von Bamberg, Einheimische ebenso wie Migrantengruppen.

[63] Die folgenden Einsichten und Versuche einer Typenbildung für Bamberg verdanken wir Gesprächen mit Gudrun Cyprian von der Universität Bamberg, eine "Einheimische" der Stadt.

IV.B. Die Anwendung des Netzwerkbegriffs

Wenn wir die Netzwerke von Einzelpersonen (persönliche Netzwerke) und Gesamtnetzwerke der Kolonie untersuchen, stellen wir uns folgende Fragen:

1. Wie wichtig ist Lokalität: d.h. stehen sich die Menschen, die zusammen in räumlicher Nähe zueinander wohnen, sozial oder emotional näher? Oder umgekehrt gefragt: wenn man sozial/emotional eng verbunden ist, versucht man dann nah beieinander zu wohnen?

2. Wie wichtig ist die Häufigkeit der Interaktion: d.h. wenn man sich oft sieht oder besucht (wobei die Häufigkeit zu bestimmen ist), steht man sich dann emotional näher, arbeitet man zusammen? usw. Oder umgekehrt gefragt: wenn man sich eher selten sieht, wie steht es dann mit der Nähe/Distanz?

3. Inwieweit überlappen sich die verschiedenen Netzwerke, z.B. Verwandte + Nachbarn; Verwandte + *hemşeri*; *hemşeri* + Arbeitskollege, usw.?

4. Sind die Netzwerke geschlechtsspezifisch, d.h. haben Frauen und Männer unterschiedliche Netzwerke? Schließen diese Netzwerke sich total oder teilweise aus? Und wenn ja, warum?

Wenn persönliche und Gesamtnetzwerke uns über das soziale Handeln von Migranten den Weg bereiten, die soziale Organisation unter Migranten zu entschlüsseln, ist Ethnizität sicherlich einer der zentralen Begriffe, die hierbei eine Rolle spielen. Manche Sozialwissenschaftler heben die urbanen Aspekte von Ethnizität hervor. Für Cohen (1974b), Mitchell (1956 und 1987) und Kapferer (1988) ist Ethnizität vorwiegend eine urbane Konstruktion. Kapferer betont dabei, daß sein Verständis von Ethnizität den Ansatz von Mitchell (1956) aufgreift und weiterführt:

> "Mitchell's point was that in the modern urban industrial setting ethnic categories were culturally creative innovations entirely relevant to, and formed within, modern capitalist conditions. He also argued that the ethnic idea, which stressed the cultural homogeneity of an internally undifferentiated category of persons, gained force as constitutive of social relations through the structure of urban setting." (Kapferer 1988, S.233).

Kapferer kritisiert, daß der Ansatz von Mitchell eigentlich verloren gegangen sei und daß man Ethnizität nicht mehr als Teil urbaner politischer Strukturen analysiere, sondern als eine eigene soziologische Kategorie aufnehme.

Eine weitere Qualität von Ethnizität, die diese Autoren betonen, ist die *situationale* Erscheinung von Ethnizität:

> "According to Mitchell, 'ethnicity is not a pervasive element in social relationships but one which emerges in particular social situations' (1987, p.241)." (Rogers/Vertovec 1995b, S.23).

Barth (1969b) weist in seiner berühmten Einführung zu "*Ethnic Groups and Boundaries*" exakt auf diese Prozesse der Differenzierung und Entstehung hin. Laut Barth kann Ethnizität nicht mit den kulturellen Merkmalen und Inhalten erklärt werden, mit denen gegebenenfalls eine Gruppe von einer anderen unterschieden werden kann, sondern mit Prozessen der Grenzziehung. Gleichzeitig sind ethnische Identitäten manipulierbar und auf Selbstaskription sowie auf die Askription von anderen mobilisierbaren Identitäten angewiesen (vgl. Heckmann 1992, S.32f). Daß diese Identitäten eher für Individuen, aber nicht unbedingt für Gruppen manipulierbar und strategisch anwendbar sind, betonen Comaroff/Comaroff (1992, S.62). Sie weisen weiter darauf hin, daß die strategische Anwendbarkeit der ethnischen Identität besonders hinsichtlich sozialer Mobilität in der Gesamtgesellschaft für Individuen und Gruppen bald auf Hindernisse stoßen könne:

> "(...) situational ethnicity (...) [is] the strategic management of personal identity for social and material gain. Those who traverse the route, and ascend far enough within the class structure, become an identifiable fragment of the dominant class, an emergent local bourgeoisie. Both as individuals and as a group, however, they face an unavoidable choice. For, on leaving the underclass, they must either seek to discard their ethnic identities - which, after all, marks the predicament from which they contrived to escape - or sustain the contradiction of being a member of a group whose primary class position is different from their own" (Comaroff/Comaroff 1992, S.63).[64]

IV.C. Informelle Netzwerke

1. Ethnizität und Nachbarschaftsnetzwerke

Wenn Ethnizität einer der Faktoren ist, der eine Gruppe von Menschen zusammenbinden kann, wie wirken sich dann ethnische Zusammenhänge von türkischen Migranten in der Nachbarschaft aus? Insbesondere interessieren uns hier die Türken im urbanen Kontext einer mittelgroßen Stadt, die meist als Arbeitsmigranten gekommen und inzwischen

[64] Mehr zu diesem Thema der strategischen Anwendbarkeit ethnischer Identität, siehe Abschnitt IV.D.1., 2. und 3. über ethnische Führer, sowie Yalçın-Heckmann 1997. Für ähnliche Ausführungen zur Anwendbarkeit ethnischer Identität für politische Zwecke besonders von Führern ("Manager und Gemanagter"), vgl. auch Greverus 1981.

heimisch geworden sind: Ist hier gemeinsame türkische ethnische Zugehörigkeit ein Grund nahe beieinander zu wohnen? Diese Frage kann natürlich nicht nur auf der Basis gemeinsamer ethnischer Zugehörigkeit beantwortet werden. Wie Nauck/Kohlmann (1996) für die räumliche Konzentration von Migranten zeigten, sind die strukturellen und wohnungspolitischen Maßnahmen und daraus resultierenden Zwänge wichtiger als ethnische Zugehörigkeit. Auf ähnliche Weise zeigt die Arbeit von Mutschmann (1996) über die Wohnsituation türkischer Migranten in Bamberg und Colmar, daß eher strukturelle und politische Rahmenbedingungen die Wohnkonstellation und -dichte beeinflussen als ethnische Neigungen und Solidaritätsstrukturen.

Aufgrund unserer Beobachtungen in Bamberg und Colmar können wir jedoch davon ausgehen, daß ethnische Informationsnetzwerke sehr wichtig für den Zugang zum Wohnungsmarkt sind (vgl. dazu Mutschmann 1996, S.94-97). Diese binnenethnischen Informationsnetzwerke - die durch Freundschaft und Bekanntschaft verstärkt wirken - können zweierlei bei der Wohnungssuche bewirken.

Einerseits kann das Wissen über eine freie Wohnung innerhalb des binnenethnischen Netzwerkes weitergeleitet und so ethnische Solidarität - in einer indirekten und unbewußten oder direkten und bewußten Weise - ausgeübt werden. Ein Beispiel dafür bietet der Fall von Familie Rahat in Bamberg: Sie wohnten in einer Wohnsiedlung der ERBA-Textilfabrik, die die städtische Wohnungsbaugesellschaft 1982 erwarb (siehe Mutschmann 1996) und in den letzten 15 Jahren ihren Charakter stark änderte. Die Wohnungen wurden nicht nur renoviert und damit relativ teuer, auch die deutschen Mieter zogen mit der Zeit weg. Zurückblieb eine relativ "homogene" Siedlung mit einem hohen Ausländeranteil. Als die portugiesischen Nachbarn gleichfalls wegzuziehen begannen, stiegen die Chancen der wohnungssuchenden jungen türkischen Familien bei der Wohnungsvergabestelle. Auf indirekte Weise erfuhren sie schneller von freiwerdenden Wohnungen, wie im Fall der Familie Rahat, deren Wohnung an eine türkische Familie der zweiten Generation vergeben wurde.

Eine direkte und bewußte Intervention in diesem Vergabeprozeß ist z.B. in folgendem Fall zu sehen: Reşit, ein türkischer Ladenbesitzer der zweiten Generation, übernahm für zwei andere junge türkische Familien, deren Oberhäupter wiederum zwei Brüder sind, die Vermittlerrolle indem er bei der Stadtbaugesellschaft seine eigene Kontakte nutzte (vgl. Mutschmann 1996). In diesem Fall scheint uns ethnische Solidarität sowohl Folge als auch Ursache des Handelns zu sein, da die Vermittlung zwischen Bekannten ablief und die gemeinsame ethnische Herkunft im Verhältnis zur Freundschaftsbeziehung eine sekundäre Rolle spielte.

Andererseits dienen solche Informationsnetzwerke insbesondere aufsteigenden und soziale Mobilität suchenden (ehrgeizigen und sozial aufsteigenden) Personen der Kolonie dazu,

sich von Wohngebieten zu distanzieren, in denen Mitglieder ethnischer Gruppen konzentriert wohnen und andere Wohngebiete aufzusuchen. Ein Beispiel bietet der Fall eines der wenigen türkischen Hauseigentümer in Bamberg.

> Die Familie von Herrn Yağmur stammt aus einem Dorf der Provinz Erzincan. Der ursprüngliche Auslöser seiner Migration im Jahr 1969 war die Gründung einer Arbeitnehmerfabrik in seinem Heimatort. Die vier Yağmur-Brüder kamen nacheinander nach Deutschland und bilden damit ein Musterbeispiel für Kettenmigration. Nicht nur die Brüder, sondern auch die Ehefrauen, Schwestern und erwachsenen Töchter wurden als Arbeiterinnen angeworben. Nach langer Odyssee mit Zwischenstationen in anderen Städten bzw. Ländern, für einige von ihnen, siedelten sie sich alle in Bamberg an. Hasan Yağmur ist der jüngste der Brüder und der einzige unter ihnen, der ein Haus mit mehreren Wohnungen kaufen konnte. Er selbst wohnt seit 1976 in einer Mietwohnung, allerdings nicht in der Nähe seiner Verwandten, obwohl (oder weil?) fast alle Brüder anfangs in Wohnheimen und später in einer Mietwohnung zusammengelebt hatten. In seiner Schilderung über den Erwerb des Hauses - in dem er selbst nicht wohnt, sondern in einem Mietshaus gegenüber -, erklärte Hasan, daß er seine Wohnung durch einen privaten Vermittler gefunden habe. Mit nicht wenig Stolz erzählte er ausführlich, wie er durch seinen Nachbarn von dem gegenüberliegenden Haus erfuhr und es anschließend nach längeren Verhandlungen und Bemühungen 1991 kaufen konnte. Obwohl er ca. 24 Jahre lang für die Firma ERBA arbeitete - bis die Firma in Konkurs ging und geschlossen wurde -, und am Anfang in seiner jetzigen Wohnung nicht einmal ein Bad vorhanden war, sodaß er zum öffentlichen Bad in der ERBA-Siedlung gehen mußte, habe er nie mit anderen Türken und Verwandten zusammen- oder auch nur in ihrer Nähe wohnen wollen. In einer der ERBA-Wohnungen wollte er schon deshalb nicht leben, weil es dort viele Ausländer (*yabancı*: Türken, Portugiesen, Griechen) gebe. Außerdem wäre der Schulweg für die Kinder dann zu weit gewesen.
> Er wohnt heute noch immer zur Miete, da die Kosten in der jetzigen Wohnung niedrig sind. Mit den Einnahmen aus seinem Haus zahlt er den Bankkredit zurück mit dem er den Hauskauf finanzierte. Nach dem Hauskauf wurden Hasan und seine Frau beide von ihren Arbeitgebern entlassen, weshalb sie gezwungen sind, weiter in der alten und heruntergekommenen Wohnung zu leben und die neueren und besseren Wohnungen zu vermieten. Hasan akzeptiert in seinem Haus keine türkischen Mieter; dort wohnen nur Deutsche und Griechen. Mit Türken sei es schwieriger, die Hausordnung einzuhalten und ein einvernehmliches Nachbarschaftsverhältnis zu pflegen. In dem Haus, in dem er selbst wohnt, sind seine Nachbarn doch ausnahmslos Türken, und Hasan klagt über die unregelmäßige Erledigung der Hausordnung.

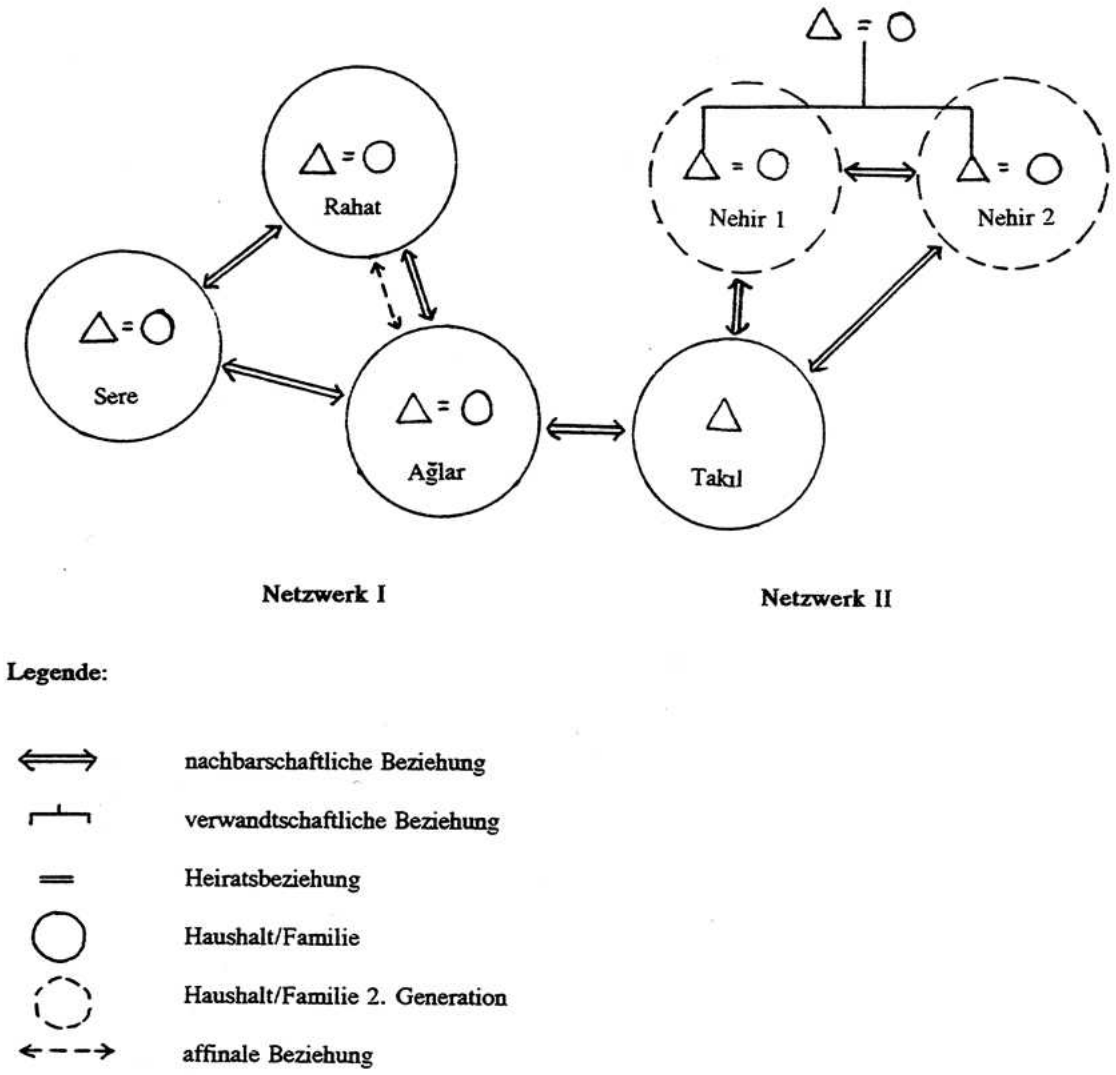
Wenn gemeinsame ethnische Herkunft sich in einer Wechselbeziehung mit der Entstehung und der Wirkung von Informationsnetzwerken von Migranten befindet, ist Ethnizität auch für andere soziale Beziehungen in der Nachbarschaft bedeutsam. Wie Mutschmann zeigt, sind die strukturellen Zwänge zum Zusammenwohnen in Bamberg geringer als in Colmar. Trotzdem gibt es mindestens ein Gebiet, in dem von einer Wohnkonzentration türkischer Migranten gesprochen werden kann, nämlich die ehemalige Arbeitersiedlung der ERBA. Wegen der Qualität der sanierten Wohnungen, der Siedlung insgesamt und ihrer Umgebung hat dieses Wohngebiet keinen "Ghetto"-Charakter (siehe auch Mutschmann/Straßburger/Unbehaun/Yalçın-Heckmann 1996a/b). Für die Türken aber ist dieser Stadtteil ein

Raum, in dem sie ihre ethnische Identität als eine kategorische Beziehung erfahren und sie kontextuell selbst verwalten (*managing*) können (vgl. Greverus 1981, Giordano 1981). Mit Ethnizität als einer kategorischen Beziehung meinen wir hier die alltäglichen Beziehungen, die nach innen (gegenüber der Gruppe von "Türken" in Bamberg) sowie nach außen artikuliert und getätigt werden. Man nimmt sich gegenseitig als Türken in der Nachbarschaft wahr und begrüßt sich, weiß meistens zu welcher Familie die Person, der man begegnet, gehört. Es wird als selbstverständlich erachtet, daß in diesem Stadtteil bestimmte reziproke Beziehungen unter Türken existieren. Wenn man sich z.B. an religiösen Festtagen auf der Straße begegnet und nicht unbedingt in einer Besucherbeziehung zueinander steht, wird man dennoch eine Würdigung des Festtages und den Austausch von Glückswünschen erwarten. Gegenseitige Anerkennung kann selbstverständlich auch als soziale Kontrolle wirken.

Besonders für die Familien, die schon lange in dieser Siedlung leben, gehören Begegnungen mit türkischen Nachbarn zu den alltäglichen Abläufen und werden noch differenzierter in Kategorien von "unsere Nachbarn, die wir besuchen" und "unsere Freunde" oder "Bekannten" klassifiziert (siehe Abschnitt IV.C.5. und 6.). Die als "die anderen" bezeichneten Personen können entweder neutral gesehen werden, oder sie werden einer Gruppe zugerechnet, von der man sich distanziert. Die Personen des eigenen Freundes- bzw. Bekanntenkreises sowie die Gruppe der "Anderen" ändern sich über die Zeit hinweg. Jedoch scheint es für viele in dem Stadtteil wichtig zu sein, daß man türkische Nachbarn immer als potentielle Freunde oder Bekannte - anstatt als Fremde oder Gegner - betrachten kann. Besonders die Frauen betonen die Bedeutung der Nachbarschaft. Sie begrüßen es, daß es so viele türkische Nachbarn (Frauen) gibt, mit denen man sich ungezwungen treffen und problemlos verständigen kann. Daß man innerhalb dieser Kategorie der "türkischen Nachbarn", die "richtigen", "guten" und "engen" Freunde für sich selbst aussucht und mit den ausgewählten eine besonders intensive Beziehung pflegt, ist selbstverständlich. Nachbarschaftsbeziehungen sind auch dann besonders zu beachten, wenn man bestimmte soziale Kontrollmechanismen, wie Tratsch, vermeiden möchte. Mit anderen Worten: In einer Nachbarschaft mit überwiegend Türken zu wohnen und sie zu ignorieren, ist schwierig, wenn nicht unmöglich, gerade dann, wenn man sich von den Nachbarn nicht durch die Zugehörigkeit zu einer anderen sozialen Schicht oder Bildung abgrenzen kann (vgl. Bourdieu 1982).

Anhand zweier Nachbarschaftsnetzwerke aus dieser Siedlung (siehe Abbildung 5) können die verschiedenen Mechanismen ethnischer Grenzziehungen im Alltag sowie die Multiplexität und Dichte in Nachbarschaftsnetzwerken beispielhaft dargestellt werden.

Abbildung 5: Schematische Darstellung zweier Netzwerke



Netzwerk I: Die Familien Sere, Rahat und Ağlar

Ehemalige Arbeitskollegen der Textilfabrik, die seit mehreren Jahren in der Arbeitersiedlung wohnen unterhalten Nachbarschaftsnetzwerke. Zwei Familien des Netzwerks I, die aus unterschiedlichen Gebieten und Provinzen der Türkei stammen, sehen sich als Nachbarn, mit denen man sich gut versteht (*iyi görüşülen komşu*). Dementsprechend besuchen sie sich regelmäßig, soweit dies der Arbeitsalltag ermöglicht. **Die erste Familie** Sere stammt aus dem Osten der Türkei. Der Haushaltsvorstand kam als angeworbener Arbeiter nach Deutschland. Er hat keine weiteren Verwandten in der Stadt, jedoch viele *hemşeri*s, von denen einige auch seine Nachbarn sind. Die Nachbarn stehen ihm für seine täglichen sozialen Beziehungen zur Verfügung (und nicht die *hemşeri*s); die *hemşeri*s sind dagegen die "signifikanten Anderen", im Mead'schen Sinne, (vgl. auch Bourdieu 1977), die man besonders für Aktivitäten außerhalb des Alltags, wie z.B. zu Festtagen und Hochzeiten,

aufsucht und mobilisiert. Der Haushaltvorstand dieser Familie ist im Vereinsleben engagiert und war einige Zeit im Vorstand eines Moscheevereins. Seine Nachbarn besuchen auch die Moschee und beteiligen sich u.a. auch an verschiedenen moscheebezogenen Aktivitäten. Man kann sein Netzwerk, als das eines konservativen Kreises bezeichnen. Sie betrachten sich als gemäßigt religiös und verwenden deshalb nach außen hin keine explizite islamistische Zugehörigkeitssymbolik, wie Kopftuch (*türban*) oder religiösen Bart.

Für **die zweite Familie** des ersten Netzwerks, Familie Rahat, sind die Kontakte zu anderen türkischen Nachbarn und die Pflege dieser Beziehungen, die sich zu einem engen Netzwerk entwickelten, besonders wichtig. Frau Rahat kam als erste der Familie nach Deutschland. Sie stammt aus einer Großstadt in der Westtürkei. Ihr Mann kam durch Familienzusammenführung nach. Wegen verschiedener Probleme blieb er jedoch nicht lange in Deutschland. Frau Rahat wohnte meist allein bzw. später mit ihren Kindern, die sie aus der Türkei nachholte, in Bamberg und arbeitete in der besagten Textilfabrik. Sie war besonders auf die soziale Unterstützung und die Hilfe türkischer Nachbarn und Bekannter angewiesen, auf die sie sich, laut ihrer Aussage, verlassen konnte. Die wenigen Familien, mit denen sie befreundet ist (einige von ihnen sind nach 1983 in die Türkei zurückgekehrt), bezeichnet sie als enge Freunde, die man selbst in der Türkei nicht mehr so leicht finden würde:

> "Eine meiner Freundinnen ist zurückgekehrt. (...) Ich bin insgesamt zufrieden, nur die Freundschaft und Nähe, die ich in Deutschland unter Freunden erfahre, habe ich in der Türkei noch nicht gefunden. Man kann sich nicht einfach spontan besuchen, sondern muß Termine machen. In Deutschland läuft dies viel spontaner. Es gibt die alte Freundschaft und die Nähe auch in der Türkei nicht mehr. (*Eski samimiyet, eski yakınlık Türkiye'mizde de yok artık*). Am Wochende bin ich hier nie alleine, wenn man ein Picknick macht, trifft man überall Bekannte."

Die Kinder von Frau Rahat haben türkische Migrantenkinder aus der Umgebung geheiratet. Dadurch erweiterte sich ihr Bekanntenkreis auch auf andere Städte der Region Franken. Ihre nachbarschaftlichen Kontakte zu **einer dritten Familie** namens Ağlar, die zu einem anderen Nachbar-Besuchernetzwerk gehört, wurden durch eine Heirat zwischen den beiden Verwandtschaftsgruppen verstärkt. Der Sohn der Familie Ağlar, der als Kind nach Deutschland kam, heiratete die Nichte von Frau Rahat. Das Paar lernte sich während eines Besuchs der Nichte in Bamberg durch die Vermittlung der Tochter von Frau Rahat kennen. Auf diese Weise führten nachbarschaftliche Kontakte zu einer verwandtschaftlichen Bindung zwischen den Familien. Mit anderen Worten, auch wenn die Familie Rahat keine nahen Verwandte in Bamberg hatte, so gelang es ihr doch, ihre vielfältigen sozialen Verbindungen in der ethnischen Kolonie aufzubauen, indem sie sich einen sozialen Kreis von Nachbarn schuf, die später ihre Freunde und verschwägerte Verwandte wurden, d.h. die Multiplexität in ihrem Netzwerk ist über die Jahren hinaus durch die Anknüpfung von

Bekanntschaften am Arbeitsplatz, Nachbarschaft, Freundschaft und dann Verwandtschaft entstanden.

Die dritte Familie in diesem Netzwerk, die schon erwähnte Familie Ağlar, stammt aus einer großen Stadt im Westen der Türkei und gehört zu der ethnischen Kategorie der *muhacir*, der türkisch-stämmigen "Aussiedler" aus den ehemaligen Gebieten des Osmanischen Reichs, in diesem Falle des Balkans. Sie gehören zu den Pionieren der Arbeitsmigration in Bamberg. Obwohl Herr und Frau Ağlar religiös sind und ihre Kinder religiös erzogen haben - sie haben sie z.B. in den Korankurs einer Moschee geschickt -, bezeichnen sie sich selbst als gemäßigt religiös und zeigen auch nach außen hin nicht die "stereotype" Religiositätssymbolik. Herr Ağlar schildert seine Einstellung zum Vereinsleben in Bamberg als zurückhaltend, da er sich nicht in die "Politik" einmischen wolle. Er und seine Söhne besuchen regelmäßig die *Diyanet*-Moschee. Er ist dort zwar auch Mitglied, an der intensiven Vereinsarbeit will er sich jedoch nicht beteiligen.

> "Ich halte mich aus diesen sozialen Aktivitäten heraus. (*Ben topluma girmiyorum*). Der Grund dafür ist, daß ich solche Sachen nicht mag (*sevmiyorum*); darüber hinaus verstehe ich mich mit solchen Menschen nicht. (*Onlar benim kafama uymuyor*). Ich verstehe mich am besten mit Ausländern und Deutschen. (*Çoğu yabancılarla giderim, ya da Almanlarla giderim*). Die Türken kennen mich sogar so wenig, daß mich manche auf der Straße fragen, wann ich nach Bamberg gekommen sei. Ich verkehre weder in den Clubs [Cafés] noch in der *cemiyet* [Moscheeverein]. Ich gehe nur in die Moschee. Es gab viele Auseinandersetzungen (*çok olay oldu, böyle kavga mavga*..) (...) unserer Meinung nach ist die türkische Gesellschaft problematisch."

Frau Ağlar gibt folgendes Beispiel von den Portugiesen:

> "Sie gehen immer in den Club; Mann, Frau und Kind zusammen. Bei denen macht das keine Probleme. Wenn wir dasselbe machen würden. (...) Die Türken schaffen es nicht, ohne Krach zusammenzukommen. Ich weiß nicht warum. Sonst wäre es schön, so einen Club zu haben, wie die Portugiesen, für die ganze Familie, daß man sich miteinander unterhalten könnte."

Für das Ehepaar Ağlar wird die Distanz zu anderen Türken in der Kolonie von ihrer Vorstellung der "Geselligkeit" bestimmt, nämlich, daß man sich als Ehepaare besuchen und treffen und nicht streng religiös oder unmodern nach Geschlechtern getrennt zusammensein solle. Ihre Vorstellungen sind vom städtischen Lebensstil und von "Modernität" geprägt. Dadurch identifizieren sie sich eher mit städtisch-modernen Türken in Bamberg, als mit denjenigen, die vorwiegend ländlich-religiös sind.

Netzwerk II: Die Familien Takıl, Nehir 1 und Nehir 2

Die langjährigen nachbarschaftlichen Kontakte zwischen Familie Ağlar und Familie Rahat bahnten die Kontakte zu dem zweiten Nachbarschafts-Netzwerk an (siehe Netzwerk II, Abbildung 5). Dieses Netzwerk von Nachbarn ist zwischen drei Familien entstanden: **In der ersten Familie** sind Mann und Frau "Pioniere". Sie haben sich in Bamberg kennengelernt. Die Frau ließ sich von ihrem ersten Mann in der Türkei scheiden und heiratete Herrn Takıl in Bamberg. Beide haben keine Verwandten in Bamberg. Sie bekamen zwei Kinder, die im Kleinkindalter in Bamberg lebten, später aber in der Türkei zur Schule gingen. Das Ehepaar lebt inzwischen getrennt, und Frau Takıl ist in die Türkei zurückgekehrt. Herr Takıl arbeitete bei der Textilfirma und wurde bei ihrer Schließung entlassen. Er ist zu alt, um einen neuen Beruf zu erlernen oder eine neue Stelle zu finden und arbeitet gelegentlich als Putzhilfe. Da er weiter in der Arbeitersiedlung allein lebt und ein geringes Einkommen hat, ist er erheblich auf die Hilfe von Nachbarn angewiesen. Als das Ehepaar zusammen war, hatten sie sich mit der Familie Ağlar angefreundet. Herr Takıl ist gleichfalls Mitglied im Moscheeverein wie Herr Ağlar, Herr Rahat und Herr Sere und ist einer der ersten aus Bamberg, die ihre Hajj-Pflicht erfüllen konnten.

Die anderen zwei Familien in diesem zweiten Nachbarschafts-Netzwerk gehören eigentlich zur zweiten Generation türkischer Migranten. Sie sind - als eigenständige Haushalte - relativ neu in der Arbeitersiedlung, obwohl einer der Familienvorstände fast bis zum Schluß in der ERBA gearbeitet hat. Sie sind verwandtschaftlich verbunden, da die Familienvorstände Brüder sind, die in Bamberg aufgewachsen sind. Die Männer sind beide nicht nur Mitglieder im Moscheeverein, sondern auch aktiv: Sie bekleiden verschiedene Ämter in der Moschee. Die Brüder Nehir sind nicht nur religiös, sondern auch bestrebt, dies demonstrativ zu zeigen. Ihre Familienangehörigen tragen die sichtbaren Symbole der Religiosität. Einer der Brüder begleitete seine Eltern, die beide Anfang der 70er Jahre nach Bamberg kamen und noch hier wohnen, während ihrer Hajj-Fahrt nach Mekka.

Herr Takıl hält engen Kontakt zu den Brüdern Nehir. Weil er, nach seiner Schilderung, kein Auto hat, erledigt er seine Einkäufe meist mit ihnen zusammen in Kaufmärkten. Er besucht diese Familien ungezwungen und verhält sich wie ein älterer Verwandter zu ihnen. Dementsprechend wird er auch mit dem dazugehörenden Verwandtschaftsterminus *dayı* (Mutters Bruder) angesprochen. Da Herr Takıl nach einer Ehekrise von seiner Frau verlassen wurde, ist er besonders auf die soziale Anerkennung und Unterstützung seiner Nachbarn angewiesen. Daß seine Nachbarn ihm im Alltag helfen und seine soziale Stellung als alleingelassenen und pensionierten Migranten anerkennen, ist für ihn sehr wichtig. In diesem Sinne kümmern sich insbesondere die jüngeren Nachbarn um ihn. Sie fragen nach, wie es ihm geht, und ob er etwas braucht. Seine Kontakte zu diesen religiösen Nachbarn machen ihn zu einem Bestandteil des religiösen Kreises und des nachbarschaftlichen Netzwerkes in der Arbeitersiedlung.

Netzwerk III: Die Familien der Konur-Brüder und Familie Bilir

Die Thesen der Multiplexität und der Dichte in Netzwerken können weiter an folgendem Beispiel für Nachbarschafts-Netzwerke aus der selben ehemaligen Arbeitersiedlung erörtert werden. Die Familien Bilir und Konur sind Nachbarn in dieser Siedlung und pflegen sehr engen Kontakt miteinander. Dieser enge Kontakt ist in einem Prozeß entstanden; die Beziehungen sind multiplex und dicht und reichen über die Generationen und deren Kontexte hinaus.

> Familie Konur ist eine der Familien dreier Brüder in Bamberg. Die drei Konur-Brüder, die ursprünglich aus einem ostanatolischen Dorf stammen, lebten vor ihrer Auswanderung nach Deutschland in zwei Großstädten der Türkei. Über Kettenmigration wurden sie als Arbeiter in Deutschland angeworben. Der älteste von ihnen lebte zuerst allein in einer Stadt in Baden-Württemberg. Da er seine Frau nach Deutschland nachholen wollte und dort weder eine geeignete Wohnung noch eine Arbeit für seine Frau zu finden war, bat er seinen *kirve*[65] und ehemaligen Nachbarn aus Ankara, der mit seiner Familie in Bamberg wohnte, um Hilfe. Mit Unterstützung dieser Bekannten zog das Paar 1969 nach Bamberg und wohnte dort zeitweise bei ihnen. Die jüngeren Konur-Brüder und ihre Frauen wurden auch als Arbeiter/innen angeworben und kamen direkt nach Bamberg. Zwei dieser Brüder wohnen seit mehr als 20 Jahren in der ehemaligen ERBA-Siedlung. Der dritte wohnt zwar getrennt von ihnen, eines seiner Kinder wurde jedoch vom ältesten Bruder adoptiert[66] und wohnte bei dessen Familie. Die drei Brüder haben zusammen neun Kinder, vier von ihnen leben in Bamberg. Weitere Kinder, Enkelkinder, die teilweise in Deutschland aufgewachsen sind, und andere Verwandte wohnen in Nürnberg, Berlin und in der Türkei.
> In der Nachbarschaft der zwei Konur-Brüder lebt die Familie Bilir. Zuerst kam Frau Bilir nach Deutschland. Laut ihrer Darstellung, wollte sie nicht nach Berlin, wo ihre Schwägerin arbeitete. Sie kam als erste, weil ihr Mann damals schon zu alt für die Anwerbung war. Sie arbeitete in einer Fabrik in der Nähe von Bamberg und lernte eines Tages Frau Konur, die Ehefrau des ältesten Bruders, im Zug kennen. Nach eigenen Aussagen, da die beiden Frauen alevitisch sind und religiös hoch angesehenen Familien angehören, schlossen sie enge Freundschaft. Frau Bilir stellte, mit Hilfe von Herrn Konur, den Antrag auf Familiennachzug in Bamberg. Einer der ersten wegen seiner Preise für seine Vermittlungsdienste berüchtigten Dolmetscher und Vermittler in Bamberg war aber ein Freund von Herrn Konur; dieser half ihr zu einem reduzierten Preis und bald konnte Herr Bilir nachkommen. Das Ehepaar Bilir wohnt seit 1969 in Bamberg. Seit über 20 Jahren leben sie in der ehemaligen Arbeitersiedlung und waren immer direkte Nachbarn von Familie Konur. Bilirs haben fünf Kinder, zwei leben in Bamberg. Ihre Tochter und die Töchter der Brüder Konur sind gut miteinander befreundet. Die drei Familien sind aktive Mitglieder im alevitischen Verein, gehören

[65] *Kirvelik* ist der Begriff für die "religiöse Verwandtschaft", die zwischen zwei Familien durch die Beschneidung eines Sohnes entsteht. *Kirve* ist der Mann - der Pate -, der während der Beschneidungszeremonie den Jungen festhält. Diese rituelle Beziehung zwischen dem Mann und dem Jungen wird auf die beiden Familien übertragen und symbolisiert eine besondere Beziehung der Gegenseitigkeit manchmal über Generationen hinweg. Die Institution *kirvelik* gibt es vorwiegend im Osten der Türkei, häufiger - aber nicht nur - unter Aleviten und Kurden. Vgl. auch Sertel (1971).

[66] Adoption unter Verwandten, besonders im Falle einer Kinderlosigkeit ist eine übliche Praxis in der Türkei.

gemeinsam zur ersten Generation der Migranten und sind zudem noch Arbeitskollegen. Die Intensivität der Kontakte, die zwischen ihnen existieren, ist sonst nur in engen Verwandtschaftsbeziehungen üblich, und die Mitglieder der Familien, besonders die Frauen, sehen sich gegenseitig gleichsam als Verwandte.

Die Multiplexität in diesem Netzwerk der Familien Konur-Brüder und Familie Bilir ist durch die Überlappung von ethnisch-religiöser Affinität - die man allerdings erst in der Migration entdeckte -, Nachbarschaft, Freundschaft, religiöser Verwandtschaft und gemeinsamer Arbeitskollegenschaft entstanden. Die Beziehungen in diesem Netzwerk, besonders die, die unter den Frauen entstanden sind, sind dicht: Der Alltag wird fast zusammen gestaltet; besonders als die Kinder im Betreuungsalter waren, scheinen die Familien sehr eng kooperiert zu haben. Einerseits ist die Freundschaft anhand der vorhandenen gemeinsamen ethnischen Merkmale und des symbolischen Kapitals entstanden, d.h. aufgrund der gegenseitigen Anerkennung des religiös-symbolischen Ansehens der Familien. Andererseits ist diese Freundschaft sicherlich ein Produkt von Zufalls- sowie Persönlichkeitsfaktoren; nämlich, daß das Verständnis von Freundschaft zwischen den Familien übereinstimmte. Zum dritten, können wir hier auch von *reachability* im Netzwerk sprechen. Besonders scheinen die Schlüsselpersonen, wie der *kirve* in diesem erweiterten - d.h. nicht Nachbarschafts - Netzwerk, eine Sonderstellung im Netzwerk zu haben, so daß die Beziehungen von ihm ausgehen und wieder zu ihm zurückkommen. *Reachability* tritt am deutlichsten in ethnisch-religiösen erweiterten Netzwerken zutage, wie während der politischen Mobilisierungsphasen in den 1980er Jahren und in jüngerer Zeit (mehr dazu siehe für Bamberg in den Abschnitten IV.D.2. "Die Ausländerbeiratswahl"; für Colmar IV.D.3. "Das gespaltene soziale Zentrum" sowie IV.D.4. "Die Auswirkungen der Kopftuchdebatte in Colmar").

Eine Besonderheit der Nachbarschafts-Netzwerke in dieser ehemaligen Arbeitersiedlung ist die situationsbezogene Politisierung der Ethnizität (vgl. Greverus 1981; Giordano 1981). Wie wir unten ausführlich diskutieren werden, wirkten bestimmte Ereignisse in Wechselwirkung mit dem Kampf um politischen Einfluß innerhalb der ethnischen Gruppe auf die Prozesse der Ausgrenzung auch in der Siedlung. Die Familien in den oben genannten Netzwerken kennen sich alle gegenseitig; die Eltern der ersten Generation arbeiteten zusammen in der Fabrik und die zweite Generation der Jugendlichen ging zusammen zur Schule. Die Netzwerke sind jedoch teilweise polarisiert, unter anderem infolge der Spaltung nach den Ereignissen während der Ausländerbeiratswahl (IV.D.2.). Die Familien des zuletzt geschilderten Netzwerkes III z.B. halten die Familien des zuvor analysierten "konservativen" Netzwerkes II, für "extrem religiös" (*dinci*) und distanzieren sich von ihnen. Das "islamistische Äußere" der Nachbarn dieses zweiten Netzwerkes und ihr Engagement für das religiöse Leben der Türken in Bamberg (z.B. das Sammeln von Spenden für den Kauf eines Grundstückes, um dort eine neue Moschee zu bauen) liefern für die letzteren Familien die Rechtfertigung, sich "anders" zu fühlen und dies auch zu zeigen.

Zusammenfassend können wir betonen, daß, obwohl die räumliche Nähe die Verdichtung von binnenethnischen Netzwerken beeinflußt, die Beziehungen in ihnen und der Aufbau von Besuchernetzwerken in der Nachbarschaft selektiv erfolgt. Die Gestaltung eines Netzwerkes und die Dichte der Beziehungen in dem Netzwerk sind Prozesse, die ebenso von Lebensstil und -philosophie, Neigungen und Einstellungen geprägt sind wie von räumlicher Nähe und Distanz.

2. Verwandtschaft, Ethnizität und soziale Netzwerke

Verwandtschaft als ein moralisches und ideologisches System (vgl. Bourdieu 1977, S.38-71) und verwandtschaftliche Beziehungen im sozialen Feld der Migration spielten bei der Entstehung der türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar eine gewisse Rolle. In diesem Abschnitt möchten wir genauer auf die Frage eingehen, inwieweit verwandtschaftlichen Beziehungen eine Bedeutung hinsichtlich der Entwicklung, Struktur und Funktion von Migrantennetzwerken zukommt. Auf die Rolle verwandtschaftlicher Beziehungen (in der Anfangphase der Migration) bei der Kettenmigration wurde an anderer Stelle (siehe Abschnitt II.B.) hingewiesen. Besonders unter denjenigen Migranten, die gegen Ende der 60er und Anfang der 70er Jahren nach Deutschland und Frankreich eingereist sind, gab es viele, die schon Verwandte im Ausland hatten. Auch wenn diese für einen nachziehenden Migranten nicht der alleinige Grund für die Auswahl einer bestimmten Stadt sein konnten, waren sie zumindest wichtig als Vorbild und Quelle für Informations- und Erfahrungsaustausch.

In Bamberg fanden wir mehrere Gruppen von Familien, die im Rahmen solcher Kettenmigrationsprozesse auswanderten und sich etablierten. Während sich besonders in der Anfangszeit eine breitere Palette affinaler und Blutverwandter mittels Kettenmigration etablieren konnte, waren es nach dem Anwerbestopp nur enge Verwandte, d.h. Mitglieder der Kernfamilie, und besonders Kinder der Erstgekommenen, die nach Deutschland einreisen durften. Auch ohne Kettenmigration von weiteren Geschwistern, wie am Anfang der Anwerbung, sind viele Migrantenfamilien, durch natürliches Wachstum, zu drei Generationen-Familien geworden, die für die jüngste Generation eine Auswahl von Verwandten in der neuen Heimat "anbieten". So hatten beispielsweise in einer zweisprachigen "türkischen" Klasse für 9-11-jährige alle Schüler, abgesehen von ihren engsten Familienmitgliedern, Verwandte in Bamberg. Bei allen Kindern lebten oft sowohl Großeltern als auch Tanten und Onkels in Bamberg. Weitere Verwandte wohnten in anderen Städten der Region, in anderen Bundesländern oder im europäischen Ausland. Viele Kinder berichteten auch über häufige Besuche von Verwandten (Tante, Onkel, Großeltern, u.ä.) in nahen Städten der Region, wie Nürnberg, Kulmbach oder Erlangen. Mit anderen Worten, es ist die Etablierung der Verwandtschaftsgruppen unter den türkischen Migranten, die im

Migrationsprozeß erfolgte, im Ergebnis mit "einheimischen" Verwandtschaftsgruppen zu vergleichen. Hinsichtlich verwandtschaftlicher Beziehungen und struktureller Komplexität (horizontale wie vertikale Ausweitung) können sie als an die Sozialstruktur Deutschlands völlig angepaßt bezeichnet werden.

Die Größe der Verwandtschaftsgruppe als "*official kin*" (Bourdieu 1977, S.33-38) erhöht das soziale Kapital von Migranten; größere Verwandtschaftsgruppen und Familiensippen sind in der ethnischen Kolonie bekannt und wegen ihrer angenommenen Solidarität angesehen. Nicht nur Migranten, auch deutsche Behörden, die mit Migranten und deren Kindern zu tun haben, schreiben großen Familien einen besonderen Status zu.[67] Hat eine Verwandtschaftsgruppe zahlreiche Mitglieder, so führt das zu der Annahme, daß sie einen festen Zusammenhalt haben und kollektiv handeln.

Die Größe der Familiensippe und die Bekanntheit des Familiennamens kann sich aber auch negativ auf das soziale Kapital eines Mitglieds dieser Sippe auswirken: Der Begriff "Verwandtschaft" weist auf eine ideelle moralische Gemeinschaft hin, daher kann der Ruf der Familiengruppe sowohl positive als auch negative Eigenschaften besitzen. Als wir ein jüngeres Mitglied einer solchen Familiensippe in Bamberg ansprachen und auf die Bekanntheit des Familiennamens hinwiesen, reagierte der junge Mann mit Verlegenheit und entschuldigte sich fast dafür, daß sein Familienname so bekannt sei; durch Nachfragen stellte sich heraus, daß einige Jugendliche seiner Familiensippe wegen Kleindelikten vorbestraft waren und der junge Mann sofort vermutet hatte, daß wir den schlechten Ruf seiner Familie schon kennen würden.

Es stellt sich die Frage, wann die Familie sowie die Größe der Familie und der Verwandtschaftsgruppe als ein positives soziales Kapital betrachtet werden kann, das einem Vorteile und Ansehen im sozialen Umfeld verschafft? Die Antwort liegt im moralischen Imperativ und in der Ideologie des Verwandtschaftsbegriffs, wonach man in der Verwandtschaftsgruppe Pflichten und Rechte miteinander teilt (vgl. Bourdieu 1977, S.33-71). An diesem Ideal wird in der Migration, allerdings in veränderter Form, festgehalten. Schiffauer (1991) und Çağlar (1994) argumentieren überzeugend, daß in der Fremde ein erheblicher Wandel der Familienwerte und Normen stattfinde (siehe auch Pfluger-Schindlbeck 1989). *"Burası Almanya"* ("hier ist Deutschland") ist eine oft verwendete Redewendung, um die hiesige Praxis von derjenigen in der Türkei zu unterscheiden (Schiffauer 1991, S.232f). Der entscheidende Punkt ist aber: Auch wenn die Praxis sich geändert hat und sich dies in gewissem Maße legitimieren läßt, so ist das "Ideal" doch immer noch vorhanden - sowohl, um die Praxis hier als auch diejenige in der Türkei zu kritisieren und sich davon zu distanzieren. Wie dieses Ideal der solidarischen Verwandtschaftsgruppe im

[67] Diesen Eindruck haben wir aus unseren Interviews und Gesprächen mit verschiedenen Beamten städtischer Behörden gewonnen.

sozialen Handeln der Migranten zum Ausdruck kommt, kann in dem folgenden Fallbeispiel dargestellt werden.

Fallstudie: Frauenveranstaltung und Diskurs zu Verwandtschaft und Ehe (Teil 1)

In einer Veranstaltung des alevitischen Vereins in Bamberg, die von der Frauengruppe des Vereins organisiert wurde, kamen ca. 30 Frauen und Mädchen zusammen. Für die Frauengruppe führten wir eine Dia-Serie[68] vor, die verschiedene Mädchenportraits aus ländlichen und städtischen Milieus in der Türkei und in Deutschland darstellte. Anschließend führten wir[69] mit den Frauen und Mädchen eine sehr offene, heitere und rege Diskussion über Frauen und Mädchen in der Türkei und in Deutschland. Ausgangspunkt der Diskussion waren die Unterschiede zwischen deutschen und türkischen Mädchen. Eine junge Türkin, Selma, berichtete, daß die junge deutsche Bäuerin in der Dia-Serie gern auf dem Hof lebe und bereit sei bzw. es für sie sogar selbstverständlich sei, ihre Großmutter bei sich zu Hause zu haben und sie zu pflegen. Dies war für Selma eine neue und erstaunliche Erfahrung. Eine andere Frau schloß sich ihr an: Nicht alle Deutschen schicken ihre Alten ins Heim. Andere pflichteten ihr bei und erklärten, warum diese Praxis (daß man alte Menschen im Heim unterbringt) in der Türkei immer noch verpönt sei: In der Türkei sei es Tradition, die Eltern im Alter zu pflegen und mit ihnen zusammenzuwohnen. Es gebe aber auch einen finanziellen Grund dafür; schließlich hätten die alten Menschen dort keine Alters- oder Rentenversicherung wie hier. Eine andere junge Frau, Ceren, fügte hinzu: Die Türken pflegen ihre Eltern auch nicht unbedingt besser oder lieber. Eine andere ältere Frau bemerkte, daß die Alten in der Türkei, die ins Heim gingen, dies selbst wollten, weil sie sich nicht von der jüngeren Generation abhängig fühlen möchten.

Für das nächste Thema wurde am Aspekt des Zusammenlebens von Schwiegermüttern und Schwiegertöchtern angeknüpft. Eine der erstgekommenen Frauen und Arbeiterinnen in Bamberg, Frau Konur (s.o.) erzählte, wie sie vor der Immigration nach Deutschland im Alter von 16 Jahren im Dorf heiratete (oder genauer gesagt, verheirat wurde) und sehr hart in der Familie ihres Mannes arbeitete. Später zog sie zusammen mit ihrem Mann und ihrer Schwiegermutter in eine türkische Großstadt. Obwohl sie die Schwiegermutter bis zu ihrem Tod pflegte, blieb diese ihr gegenüber bis zum Schluß mürrisch und undankbar.

Andere Frauen der ersten Generation erzählten von ähnlichen Erfahrungen und fügten hinzu, daß die Schwiegermütter früher ihre Schwiegertöchter schlagen durften, aber daß es so etwas heute nicht mehr gebe. Eine der anwesenden Frauen, die mit ihrer Schwiegermutter zusammen lebte, wohnt heute bei ihrer Schwiegertochter in Bamberg. Da es in der Gruppe einige Frauen gab, die mit ihren Schwiegereltern zusammenwohnten, wurden die Gründe für dieses Zusammenleben sowie seine Vor- und Nachteile ausführlich erörtert. Junge Frauen, die mit ihren Schwiegermüttern an der Veranstaltung teilnahmen, berichteten, daß sie sich mit ihnen

[68] "Erzähl mir was" - Mädchen in der Türkei und in Deutschland, (Meral Akkent und Gaby Franger), Frauen in der Einen Welt e.V. Nürnberg.

[69] Diese Diskussion führten wir gemeinsam mit Ellen Mutschmann, die in dem Projekt mitarbeitete und ihre eigene Erhebung für ihre Diplomarbeit über die Wohnsituation von Türken in Bamberg und Colmar durchführte (siehe Mutschmann 1996).

gut verstünden, und daß es keine Probleme gäbe. Es waren aber auch junge Frauen dabei, deren Schwiegereltern nicht anwesend waren, und die betonten, daß die Schwiegertöchter eigentlich ungern bei den Eltern des Mannes wohnen würden, da ihre Freiheit eingeschränkt sei und die jungen Frauen die Schwiegereltern immer bedienen müßten. Allerdings wurden Wohnungsknappheit, die wirtschaftliche Lage junger Paare oder Kinderbetreuungsprobleme als Gründe für das Zusammenwohnen genannt.

Interpretation: Die Themen dieser Diskussion können wie folgt zusammenfassend interpretiert werden:

- Einerseits empfinden junge ebenso wie alte Frauen die Verbindlichkeit des Verwandtschaftsideals. Es gibt jedoch eine gewisse Anerkennung für den Wandel von Normen und Werten.

- Die Praxis des großfamiliären Zusammenhalts am Beispiel des Zusammenwohnens mehrerer Generationen von Ehepaaren wird auf der individuellen Ebene teilweise mit funktionalistischen Erklärungen unterstützt.

- Generationenbedingte Konflikte werden in der Öffentlichkeit nur insoweit angesprochen, wie dies innerfamiliäre Machtverhältnisse erlauben. (z.B. wagten meist nur die Schwiegertöchter, die allein zur Diskussion gekommen waren, sich zu diesem Thema zu äußern.)

- Das "Verwandtschaftsideal" der Großfamilie wird auf der kollektiven Ebene als ein Ethnizitätsmerkmal verstanden und dargestellt (z.B. "die Deutschen schicken ihre Alten ins Heim, 'bei uns' macht man das nicht").

Zusammenfassend möchten wir behaupten, daß die "Ideologie der Verwandtschaft" in der Migration in einem Spannungsfeld zwischen der Anpassung an sozioökonomische Bedingungen und der Erhaltung von als "traditionell" vorgestellten Werten reproduziert wird und nach außen in Form einer symbolischen ethnischen Grenze geltend gemacht wird.

3. Ethnische Heiratsstrategien

Die Vermutung, daß die Verwandtschaftsideologie nicht nur eine zentralle Rolle beim Wohnen sondern auch bei den Heiratsstrategien junger Türken haben könnte, kann durch die folgende Fallstudie und dem darin reflektierten Diskurs erhärtet werden. Es gibt in Bamberg und Colmar nicht nur größere Familien- bzw. Verwandtschaftsgruppen, sondern auch komplexe Strategien der Ehepartnerwahl (siehe auch den Abschnitt IV.C.8. "Fallstudie: Die Koyunlular - ein multiplexes Netz in Colmar"). Dies führte zu einer Verflechtung von Beziehungen über den regionalen Raum hinaus bis in die Türkei sowie innerhalb Deutschlands bzw. Frankreichs und Europas. Andererseits ist die Wahl eines Verwandten als Ehepartner ein Streitpunkt, weil dadurch Machtverhältnisse zwischen unterschiedlichen Generationen sowie unterschiedliche Modernitätsvorstellungen (der Konfliktparteien) in Frage gestellt werden können.

Fallstudie: Frauenveranstaltung und Diskurs zu Verwandtschaft und Ehe (Teil 2)

> In der Frauen- und Mädchenversammlung des alevitischen Vereins wurde das Thema "Heirat zwischen Verwandten" diskutiert. Eine ältere Frau erzählte, daß sie gegen die Verwandten-Ehe ihrer Kinder sei. Ihre beide Söhne heirateten deshalb außerhalb der Verwandtschaft. Trotz ihres Einwands heiratete ihre Tochter den Sohn ihrer Schwester (d.h. ihren Mutter-Schwester-Sohn). Die beiden Familien hatten keine besonders enge Beziehung gehabt.
> Als Grund für die Partnerwahl innerhalb der Verwandtschaftsgruppe wurde die Nachfrage nach potentiellen Ehepartnern aus Deutschland angegeben. Türkische Mädchen aus Deutschland seien in der Türkei als zukünftige Ehepartnerinnen sehr gefragt, da eine solche Heirat - fast - die einzige Möglichkeit der Migration nach Deutschland bieten würde. Nach dieser Bemerkung, wies eine junge Frau in einem teilweise defensiven Ton auf ihre eigene Gründe hin: Sie heiratete ihren Mutter-Schwesters-Sohn aus eigenem Entschluß, obwohl der Kontakt zwischen den Familien gering war und ihr Mann ein gutes Geschäft in Zypern hatte. Er wollte eigentlich, daß *sie* nach Zypern ziehen würde. (Warum sie dies nicht tat, sagte sie nicht.) Ihrer Schilderung nach sind die wirtschaftlichen Chancen in Deutschland nicht immer der ausschlaggebende Grund bei der Wahl solcher Partner. Andere junge Frauen betonten in diesem Zusammenhang, daß die Einschränkung der persönlichen Freiheiten für Mädchen der Grund für ihre frühen Eheschließungen sei, und daß die Ehe für sie die einzige sozial akzeptable Möglichkeit für das Verlassen des Elternhauses wäre. Eine ältere Frau bestätigte dies und behauptete darüber hinaus, daß aus dem gleichen Grund eine zielstrebige und kurze Suche nach einem Partner in der Türkei, oftmals unter Verwandten, stattfinden würde.

Interpretation: Aus diesem Gespräch können folgende analytische Einsichten destilliert werden:

- Die Verwandten-Ehe stellt sich als eine ambivalente Praxis dar, da sie einerseits als Traditionalismus verstanden werden kann, andererseits werden bei dieser Art von Ehe wirtschaftliche, opportunistische Motive unterstellt und kritisiert. (Für eine aufschlußreiche Diskussion der symbolischen Bedeutung von Heiratsmigration und Strategien der Migrationsbewältigung solcher Ehepartner, siehe Wolbert 1984.)

- Obwohl der Verwandten-Ehe unter den allgemeinen Heiratsstrategien in der Migration eine wichtige Rolle für die Verflechtung und die Dichte von Verwandtschaftsbeziehungen zugeschrieben wird, herrschen bei der älteren und der jüngeren Generation unterschiedliche Sichtweisen vor. Die jungen Frauen schätzen die Rahmenbedingungen bei der Partnerwahl als eine teilweise einschüchternde Praxis und Druckmittel der Familie ein, wobei sie oft die Probleme von eingeschränkter Freiheit beim Kennenlernen eines Partners betonten. Nevin, eine junge Frau, die als Kind nach Deutschland gekommen war und in Bamberg aufgewachsen ist, erzählte z.B., wie sie, mit erst 13 Jahren, unter Druck ihres Vaters mit ihrem Vater-Bruder-Sohn verlobt wurde. Sie wehrte sich heftig dagegen und ist anschließend mit einem anderen (dem jetzigen) Mann von zu Hause weggegangen. Da dieses Geschehen Vergangenheit war, haben sich die anwesenden jungen und alten Frauen darüber amüsiert. Je näher jedoch solche Ereignisse zeitlich und räumlich am Hier und Jetzt liegen, desto gespannter sind die Beziehungen und desto ernster die Folgen für die Familie.

- Aus der Sicht der älteren Generation ist die Verwandten-Ehe ein Überbleibsel aus der Vergangenheit, gegen die man eingestellt sein sollte, die sich aber gleichzeitig in der Praxis ganz anders auswirken und symbolische Bedeutung tragen kann.

Das folgende Fallbeispiel aus der Biographie einer Frau der zweiten Migrantengeneration in Bamberg läßt diese Ambivalenz der Verwandten-Ehe erkennen.

Fallstudie: Verwandten-Ehe, Nalan und ihre Netzwerke

Nalan ist die Tochter eines der o.g. Konur-Brüder. Sie kam 1972 im Schulalter nach Bamberg und war die erste türkische Schülerin in der Klasse, die außerdem noch von Migrantenkindern aus Griechenland und Italien besucht wurde. Zwei Jahre lang, wie sie sich erinnerte, hatte sie keine Freunde, da ihre deutschen Sprachkenntnisse mangelhaft waren. Nalan wohnte nicht bei ihren leiblichen Eltern und Geschwistern in Bamberg; sie wurde gleich nach der Geburt, von dem ältesten Bruder ihres Vaters in Bamberg adoptiert (*evlatlık*). Nalan schaffte als eines der ersten Migrantenkinder den Hauptschulabschluß und lernte danach einen Beruf. Sie ist wohl auch eine der ersten jungen Türkinnen in Bamberg gewesen, die sich für die radikal linke Politik in Deutschland sowie in der Türkei interessierte und engagierte. Als sie noch in die Berufsschule ging, kam sie mit Deutschen und Türken in Kontakt, die der DKP nahestanden. Sie trafen sich zu politischen Diskussionen. Ihre deutsche

Freunde standen ihr mit Rat und Tat zur Seite als sie sich wegen ihrer Karriere Gedanken machte. Anfang der 80er Jahre gehörte sie zusammen mit den ersten türkischen Studenten in Bamberg und einigen Migrantenkindern zu einer politisch engagierten Clique. Sie fühlte sich unabhängig genug von ihrer Familie, daß sie an einer politischen Demonstration in einer entfernten Stadt teilnahm. Sie erinnerte sich, wie entsetzt ihr Onkel/Vater war, als er sie im Fernsehen bei der Demonstration sah und sie danach beschimpfte.
Nalan fand es lästig, daß zu dieser Zeit Familienangehörige verschiedener Heiratskandidaten zu ihnen kamen, um bei ihrem Onkel bzw. Adoptiv-Vater um ihre Hand anzuhalten; er wies alle ab. Sie kümmerte sich um ihre Ausbildung, besuchte verschiedene Schulen in anderen Städten und fand eine Möglichkeit als Au-Pair-Mädchen ins Ausland zu gehen. Nach verschiedenen Erfahrungen mit ausländischen Freunden und beruflichen Aufenthalten in deutschen Großstädten, kam die Ehe mit einem Vetter (Mutter-Bruders-Sohn) in Frage. Die Ehe sollte dem Vetter ermöglichen, in Deutschland zu bleiben, doch auch er wurde vom Onkel abgelehnt.
Nalan heiratete am Ende aber doch einen Vetter, und zwar den Sohn des ältesten Konur-Bruders, der selbst nie in Deutschland gewesen und schon längst verstorben war. Die Ehe kam, laut Nalans Darstellung, aus persönlicher Neigung und gegenseitiger Liebe zustande. Der Vetter lebte in der Türkei, war politisch aktiv und im Kulturbereich tätig. Nalan und ihr Vetter schrieben einander und sahen sich, wenn sie in der Türkei war. Sie waren sogar zusammen im Urlaub in der Türkei. Sie wären weiter als uneheliche Partner zusammengeblieben, wenn die Großfamilie, die sowohl erfreut über diese Verbindung zwischen den Cousins war, als auch aus besorgt über mögliche Gerüchte in ihrem sozialen Umfeld in Bamberg und in der Türkei, keinen Druck auf sie ausgeübt hätte. Sie wollten die Verbindung durch eine Heirat gesellschaftlich legitimieren. Nalan und der Vetter heirateten schließlich traditionsgemäß in der Türkei.
Sie erzählt schmunzelnd, wie ihre Ehe mit großer Begeisterung aufgenommen wurde. Von überall hörte man Lob und Segen, sowie Prognosen über die religiöse Kraft ihrer Nachkommen. Da die Konur-Brüder zu einer "heiligen" Lineage von Aleviten gehören und eine Vater-Bruders-Tochter-Ehe als die am erwünschtesten und religiös gesegnetste Form der Ehe gilt, wurde die radikale Einstellung des Paares oder auch die politische Schwierigkeiten des Vetters in der Türkei, als irrelevant abgetan.

Interpretation: Mit diesem Beispiel sollten die Interpretationsmöglichkeiten der Partnerwahlpraxis für die betreffende Person sowie für die Familie oder die weitere soziale Gruppe nachvollziehbar geworden sein. Weil sich die individuellen Motive und ihre Wahrnehmung durch die sozialen Gruppe stark unterscheiden können, wird in der Praxis ein relativ offener Handlungsspielraum geschaffen. Obwohl Nalan, ihrer eigenen Ansicht nach, *de facto* eine "ideelle" Heirat einging, resultierte ihre Ehe aus ihrer eigenen Entscheidung. Aus der Sicht der Verwandtschaftsgruppe, wurde mit dieser Ehe der Widerspruch zwischen Modernität (in diesem Fall eigene Entscheidung über den Ehepartner) und Tradition (hier: Verwandten-Ehe) gelöst.

Daß eine Verwandten-Ehe ganz anders interpretiert werden und sich auch ganz anders auswirken kann, zeigt uns der Fall von einer sunnitischen, religiösen Frau: Sali, eine der Pionierinnen in Bamberg, bedauerte im nachhinein ihre Entscheidung für eine

Verwandten-Ehe ihrer Tochter. Die Tochter heiratete ihren Mutter-Schwesters-Sohn, der im Heimatort in der Türkei lebte und einen Angestelltenberuf ausübte. Gemäß den Erzählungen der Mutter, deren Familienbiographie wir an anderer Stelle beschrieben haben (siehe Yalçın-Heckmann 1995b), wollte sie, daß ihr Neffe diese Ehe eingeht, weil sie ihrer Schwester diesbezüglich ein Versprechen gegeben hatte. Sie wollte außerdem den Neffen aus der Türkei "retten" (*kurtarmak*). Die Ehe verlief unglücklich; der Mann lebte nur für kurze Zeit in Deutschland, er konnte sich nicht an die Arbeitsbedingungen und an das "Migrantendasein" in Bamberg gewöhnen und kehrte wieder in die Türkei zurück. Die Tochter reiste ihm mit ihren Kindern nach, zum Schluß haben sie sich doch scheiden lassen. Die Tochter ist seither wieder von der Mutter in Deutschland abhängig und lebt mit ihren Kindern allein in der Türkei. Für die Mutter war diese Verwandten-Ehe die größte Enttäuschung; das Risiko, das man bei einer solchen Partnerwahl eingehen muß, scheint ihr nachträglich viel größer zu sein als sie vorher gedacht hatte.

4. Netzwerke und rituelle Verwandtschaft

Wenn Familien ihre sozialen Beziehungen nicht gerade durch Ehe und Heiratsmigration aufbauen und verdichten, spielt die rituelle Verwandtschaft, nämlich die Praxis der *kirvelik* (s.o. Fußnote 7 in diesem Teil) eine signifikante Rolle bei den in der Migrantengesellschaft eingegangenen Beziehungen. Die Institution *kirvelik* beinhaltet lebenslange, auf Gegenseitigkeit (Reziprozität) und Solidarität beruhende, komplexe Verpflichtungen. In Bamberg erfuhren wir von *kirve* Beziehungen zwischen verschiedenen alevitischen Familien. Einige dieser Beziehungen spielten eine Rolle bei der Auswanderung; d.h. man folgte dem *kirve* an den gleichen Ort nach. In einigen Fällen wohnte man neben seinem *kirve* oder hoffte auf seine Hilfe bei der Wohnungs- oder Arbeitsstellensuche. Weil *kirvelik* zu respektvoller Distanz sowie sozialer Nähe zwischen den beteiligten Familien auffordert, werden diese sich in jeder Hinsicht gegenseitig unterstützen. Die Verbindlichkeit einer *kirve*-Beziehung scheint bis heute für die türkischen Migranten Geltung zu besitzen. In der Migrantenkolonie werden nicht nur alte *kirve*-Beziehungen gepflegt, es entstehen auch neue. Ein türkischer Student, der im alevitischen Verein aktiv ist, erzählte, wie er die alevitischen Familien von Arbeitsmigranten in Bamberg nach und nach kennengelernt hat und dadurch der *kirve* von einigen Jungen in Bamberg geworden ist. Die Beziehungsform ist für ihn relevant, sie ist für ihn sogar so wichtig, wie Verwandtschaftsbeziehungen, obwohl es sich in diesen Fällen *de facto* um "Wahlverwandte" handelt. Als *kirve* von anderen Familien erfährt der Student soziale Anerkennung, die *er selbst* in der Kolonie erworben hat. Auch andere größere Migrantenfamilien alevitischer Glaubensrichtung waren durch *kirve*-Beziehungen miteinander verwandt, was für sie eine dichtere Gruppe von potentieller "*official kin*" (vgl. Bourdieu 1977) bedeuten sowie für die Dichte in ihren Netzwerken bewirken kann.

5. Ethnizität, Freundschaft und Freundschaftsnetzwerke

Andere und gleichzeitig sehr wichtige soziale Beziehungen in der Migrantenkolonie sind Freundschaft und ähnliche Beziehungen sozialer Nähe. Wie Eickelman (1981, S.108-110) argumentiert, sind für die Ethnologie des Nahen Ostens Begrifflichkeiten der "sozialen Nähe" (*yakınlık*) genauso bedeutsam wie die der Verwandtschaft, um die Verdichtung und die Verbindlichkeit verschiedener sozialer Gefüge zu analysieren. Die türkischen Migranten in Bamberg und in Colmar drücken ihre soziale Nähe zu Personen in verschiedenen Kontexten mit folgenden Begriffen aus: *tanıdık* (Bekannter), *yakın* (eine nahestehende Person, die auch ein Verwandter sein kann), oder *dost/arkadaş* (Freund). *Tanıdık* sind diejenigen, die man aus bestimmten Zusammenhängen kennt, und mit denen man manchmal befreundet ist. *Tanıdık* ist insofern ein bedeutsamer Begriff, als er vorwiegend im Kontrast zu anderen möglichen Beziehungen, wie *arkadaş* (Freund) oder *akraba* (Verwandter), verwendet wird. Der Begriff *tanıdık* beinhaltet eine minimale gegenseitige Verpflichtung: Man begrüßt sich, wenn man sich begegnet; man fragt nach dem Wohlergehen der Familie; man läßt sich von solchen Personen bezüglich Arbeitsangelegenheiten und ähnlichem beraten, usw. *Tanıdık* sind aber gleichzeitig potentielle Unterstützer, z.B. in einer Wahlkampagne, und gehören zu der minimalen Kategorie des "Eigenen", nämlich zu denjenigen, mit denen man schon eine - minimale - soziale Beziehung eingegangen ist. Wie wir an anderer Stelle dargestellt haben (siehe Yalçın-Heckmann 1995b), sehen sich die Bamberger Türken gegenseitig als potentielle *tanıdık*.

Die Vorstellung und die Erwartung, daß man alle anderen "Türken" der Stadt kennen würde, fällt in Bamberg besonders auf, in Colmar dagegen ist diese Vorstellung nicht so dominant. Dies dürfte daran liegen, daß man in Colmar von zweierlei Konnotationen von *tanıdık* reden kann; *tanıdık* als eine positive und wünschenswerte Beziehung entspricht den Beziehungen innerhalb einer Ideal-Gemeinde der Türken in der Anfangszeit. Damals kannte jeder jeden und man hatte sozusagen einen Überblick über die Migrantenkolonie, man wußte wer wo zu verorten war. Die andere Konnotation von *tanıdık* ist eher negativ besetzt; es heißt, man will die anderen Türken eigentlich gar nicht kennen, da sie einen schlechten Ruf haben. Als Türke ist man sozusagen schlecht "bekannt" (*tanınmış*); daher grenzen sich viele ausdrücklich von der Mehrheit der Türken, den "Kopftuch-Türken", den "Asyl-Türken" oder den später gekommenen "*Mitterand'ın işçileri*"[70] ab. Mit ihnen will man aufgrund ihres schlechten "Images" nicht in einen Topf geworfen werden und betont deshalb, daß man nichts mit ihnen zu tun hat.

[70] Wörtlich: Die "Arbeiter von Mitterand", die durch die Amnestie von Mitterand Ende 1981 ihren Aufenthaltsstatus in Frankreich legalisieren konnten (siehe Abschnitt III.B. "Konjunkturen der Ausländerpolitik nach dem Anwerbestopp und lokale Auswirkungen").

Nicht jeder Türke ist jedoch von vornherein ein *tanıdık*; die Beziehung muß erst hergestellt werden. Man kann sich mit der Zahl der *tanıdık*, die man hat, brüsten. Je mehr es sind, desto stärker sind die Chancen für eine sozial angesehene Rolle in der Gemeinde. Wie wir unten ausführlich erläutern werden (vgl. Abschnitt IV.D.2. und 3.), sind die *tanıdıklar* (-lar =Plural) wichtig für die politische Unterstützung in Vereinsangelegenheiten oder angestrebte politische Ämter wie etwa die Mitgliedschaft im Ausländerbeirat. Um die *tanıdıklar* für die eigenen Interesse mobilisieren zu können, muß man selbst als angesehene und anständige Person "bekannt" (*tanınmış*) sein. Solch ein soziales Kapital ist bei wirtschaftlicher Selbstständigkeit unentbehrlich. Man muß bekannt werden und *tanıdıklar* haben, um wirtschaftliche Selbstständigkeit mit Erfolg planen und umsetzen zu können. Gleichzeitig ist das durch viele *tanıdıklar* entstandene soziale Kapital nicht nur Grund, sondern auch Folge einer erfolgreichen Selbstständigkeit. Beispielsweise war einer der Kanditaten auf der "demokratischen Liste" der Türken für die Ausländerbeiratwahl ein erfahrener Geschäftsmann, der sein Geschäft mehrmals von anderen Türken übernommen und später an andere weitergegeben hatte. Anhand seiner zahlreichen *tanıdıklar*, die er während seines Geschäftslebens kennengelernt hatte, wurde er zuerst auch als ein Wunschkandidat für die "Einheitsliste" der konservativen Türken umworben. Er lehnte den Vorschlag jedoch ab. In der Bamberger Kolonie glaubte und sagte man, daß er so bekannt (*tanınmış*) sei und so viele Bekannte (*tanıdıklar*) habe, daß er sicher gewählt werden würde. In der Tat bekam er die höchste Stimmenanzahl für die rivalisierende "Demokratische Liste".

Wenn *tanıdık*-Beziehungen die Existenz einer minimalen sozialen Beziehung bedeuten, so sind Freundschaftsbeziehungen Ausdruck von festen und tatsächlich unterhaltenen - im Gegensatz zu zugeschriebenen - sozialen Beziehungen. Freundschaftsbeziehungen erhalten in der Migration eine besonders wichtige Rolle bei der Einbettung eines Migranten in die neue - aber nicht nur "deutsche" oder "französische" - gesellschaftliche Umgebung. Sie stellen ein Gegengewicht zu Individualisierungsprozessen in der Migration dar (vgl. Schiffauer 1991), in der Neuheit und Fremdartigkeit des Ankunftslandes (*burası Almanya*, vgl. auch Çağlar 1994) als Gründe für die nicht mehr geltenden sozialen Normen verwendet werden. Das Gegengewicht besteht darin, daß auch in der "Fremde" das Ideal der Soziabilität (*sociability*) und des Gemeinschaftsgefühls aufrechterhalten werden. Auch wenn man sich nicht unbedingt für das öffentliche Leben in der Migrantenkolonie, wie etwa für die Vereins- und Cafészene, interessiert, braucht man trotzdem einen sozialen Kreis von Freunden und Bekannten, wie Frau Ağlar oben formulierte: "Man braucht einen sozialen Kreis" (*sosyal çevre lazım*). Die ersten Migranten kamen allein nach Deutschland und konnten ihre Verwandten nur teilweise bzw. einzeln nachholen. Wenn sie jetzt in der Migrantenkolonie und in der erweiterten Gesellschaft des Ankunftslandes einen Status haben, dann verdanken sie ihn auch den erworbenen und bis dahin gepflegten sozialen Beziehungen, die nicht nur durch Verwandtschaft, Landsmannschaft (*hemşerilik*) und Ethnizität geprägt sind, sondern auch Freundschaftsbeziehungen enthalten.

Die Freundschaftsbeziehungen haben für die verschiedenen Migrantengenerationen unterschiedliche Bedeutung: Die erste Generation schien zunächst eine instrumentalisierte und lockere Art von Freundschaft gepflegt zu haben. Der Schwerpunkt der Orientierung von Pionieren(innen) lag in der Dringlichkeit, in kurzer Zeit ihre wirtschaftliche Lage zu verbessern und in die "eigene" Gesellschaft zurückzukehren. Die Verwandtschaft und der Freundes- und Bekanntenkreis in der Türkei waren für sie am Anfang die "signifikanten Anderen". Inwieweit die Freundschaften in der Anfangszeit für die erste Generation oberflächlich oder tief verwurzelt waren, kann an individuellen Faktoren, wie dem Stand im Lebenszyklus und den Migrationsbedingungen liegen. Einige Pionierinnen schilderten die Anfangszeit als eine schwierige aber gleichzeitig gesellige Zeit: die Schwierigkeit lag in der Tatsache, daß sie die Fremdheit und Neuheit ihrer Migrationssituation damals mit "Anderen" - räumlich, psychisch und sozial - teilen mußten. Die Beengtheit und Andersartigkeit der "Anderen" - der Türken oder Deutschen, Italiener u.ä. - führte aber zu engen Freundschaften zwischen Gleichgesinnten. Fast alle Pionieren(innen) berichteten von solchen engen Freundschaften, die teilweise immer noch bestehen. Einige dieser Freundschaften reichen bis in andere Städte in Deutschland oder in der Türkei, wenn die Freunde weggezogen sind, oder aber in die Türkei zurückgekehrt sind: Viele Pionierinnen erzählten von Besuchen bei diesen Freunden während des Sommerurlaubs in der Türkei. Diese Freunde sind nicht nur ein wichtiger Bestandteil der "eigenen" Geschichte als Migrant in Deutschland; sie sind oft auch kritische Referenzpersonen für die Bestätigung des eigenen Migrantendaseins, für die Tatsache, daß man immer noch nicht in die Türkei zurückkehrt ist, und für den Erhalt des "*myth of return*", indem die Rückkehr anhand der Erfahrungen von zurückgekehrten Freunden immer noch plausibel und wünschenswert bleibt (vgl. Wolbert 1995).

6. Freundschaftsnetzwerke zwischen Segmenten der Kolonie: Fallstudien zu situationsbezogener Analyse

Freundschaften zwischen Migranten werden darüber hinaus eine Rolle als Bindeglied zwischen sich gegeneinander abgrenzenden Fraktionen in der Migrantenkolonie zugeschrieben.[71] In Gesprächen mit Pionieren(innen) und einigen Hauptakteuren des Vereinslebens in Bamberg wurde uns gegenüber immer wieder betont, daß es enge

[71] Selbstverständlich schließt der Begriff "Freundschaft", so Laumann (1973, S.83), unterschiedliche Verpflichtungen und Erwartungen für Personen mit unterschiedlichen sozioökonomischen und privaten Eigenschaften mit ein. Hier ist eher die Rede von einem Idealbild oder einer Idealvorstellung von "Freundschaft". Wir verwenden den Begriff "Freundschaft" auch nicht im Sinne von Boissevain (1974), der Freundschaftsnetzwerke anhand des Konzepts der "*transactional*" Analyse erforscht: Danach folgt die "Selektion des Handelns aus den Alternativen der Regel der Maximierung" (Esser 1993, S.238). Boissevain 1974, S.65: "In a situation of conflict persons will attempt to define the situation and align themselves in such a way that the last possible damage is done to their basic values and to their important personal relations."

Freundschaften zwischen prominenten Personen der damals oder heute "verfeindeten" religiösen Glaubensgruppen (d.h. Sunniten und Aleviten) gegeben hat und noch heute geben würde. Diese persönlichen Freundschaftsbeziehungen sollten von uns als Beweis für die Zufälligkeit und Ungewolltheit des Bruchs in der Migrantenkolonie verstanden werden, als ob es sich dabei um ein Mißverständnis gehandelt hätte. Der Fall zweier türkischer Pioniere in Bamberg, die beide in der Kolonie relativ bekannt sind, erläutert diesen Punkt. Laut Aslan Kaçar waren er und Hamit Konur, einer der o.g. Konur-Brüder, so eng wie Brüder befreundet.

Fallstudie: Aslan und die Konur-Brüder

[Protokollauszug]

> Aslan war damals mit den Konurs sehr befreundet, sie waren Nachbarn. [Der Bruch zwischen ihnen wurde durch die politische Polarisierung der Gemeinde im Zuge der Wahl verursacht, die 1979 im Arbeitnehmerverein stattfand und sehr konfliktgeladen verlief (vgl. Abschnitt IV.D.2. "Die Reaktion der 'ethnic brokers')] Vor der betreffenden Wahl hat Mehmet Konur [Bruder von Hamit Konur] gesagt, daß es bei dieser Wahl um die Wahl zwischen Aleviten und Sunniten ginge, und da Aslan zur sunnitischen Fraktion gehöre, sei er ein Gegner. Sein Bruder Hamit, der ein enger Freund Aslans war, berichtete sehr verstört: "Jahrelang waren Aslan und ich beste Freunde, er war immer mit uns, in unserer Mitte; wußte er nicht, daß wir Aleviten sind? Daß so etwas ein Thema wird..". Aber Hamit schlug sich dann, als Aslan dies nicht erwartete, auf die andere Seite. (...) So wurden die besten Freunde Aslan und Hamit, der Aslan einmal auch im Heim verteidigt hatte, als die Leute von [einem Dolmetscher] Aslan angreifen wollten, (...) entzweit. Und dies nur wegen der Propaganda, die, wie zuletzt in Gaziosmanpaşa[72], die "Sunniten" gegen die "Aleviten" aufbrachte und umgekehrt. Aslan berichtete verbittert, daß schließlich sein Freund Hamit ihm sogar Aussagen unterschoben habe, die er nie gemacht hätte, und niemals machen würde, ohne ihn selbst einmal zu fragen, ob dies stimmte. Aslan erzählte auch, daß er Bücher von Mehmet Fuat Köprülü[73] über die Aleviten gelesen habe, denen zu entnehmen sei, daß sie Ali [den Schwiegersohn des Propheten Mohammeds] verehrten, was dem Islam keineswegs zuwiderlaufe, er selbst liebe Ali auch. Er sei nur verbittert, weil sich die Konurs und andere so schnell durch diese Propaganda, die Mehmet betrieben habe, hätten überzeugen lassen. Er bekam das heraus, als er zu Hamit ging und ihn zur Rede stellte, wer die üble Verleumdung [unklar, um was genau es ging] verbreitet habe. Dann kam die Rede darauf, daß Mehmet das erzählt habe; als er Mehmet zur Rede stellte, druckste der herum, er habe es gehört, konnte aber nicht sagen, von wem. Sogar solche erfahrenen Leute haben sich damals negativ beeinflussen lassen, das verbittert Aslan. (...) "Als die Sache mit dem Alevitentum thematisiert

[72] Hier sind die gewalttätigen Auseinandersetzungen in dem genannten Stadtteil von İstanbul im Jahr 1995 gemeint.

[73] Ein türkischer Literaturwissenschaftler und Historiker, der über die Ursprünge des Alevitentum und über die Bektaschie in Anatolien geforscht und geschrieben hat.

wurde, haben sie ihre Kontakte abgebrochen, wie mit dem Messer durchgeschnitten, war das. Dies hat mich sehr getroffen und wie nichts anderes in meinem Leben beeinflußt. (...) Wenn ich die Vertrautheit zu Bruder [*ağabey* ist im Türkischen große Bruder, hier wird dies als Anredeterminus verwendet] Hamit beurteilen sollte, er war wie ein Vater für mich (...) z.B. hätte ich keine Bedenken, meine Frau oder meine Tochter bei ihm zu lassen, er würde sie wie sein eigenes Kind schützen. Das war wirklich eine interessante Sache; später haben alle begriffen, daß es sich um einen Klatsch handelte, trotzdem entstand Kälte zwischen uns."[74] (...) "Später konnte man diese Kälte nicht mehr in die alte Herzlichkeit umwandeln (...) Ich weiß nicht, ob es daran lag, daß jeder sein wahres Gesicht gezeigt hat?..".[75] (...) Seine besten Freunde habe ihn das gekostet: "Wenn es nötig wäre, hätten sie für mich auch jemanden umgebracht."[76] Man habe ihn, nur auf ein Gerücht hin und ohne ihn zu fragen ob das stimmt, einfach fallengelassen.

Interpretation: Diese Passage aus dem Interview mit Aslan Kaçar kann auf verschiedenen Relevanzebenen aufgeschlüsselt werden:

- Zum einen ist die Aussage auf der Ebene der Person von Aslan Kaçar interpretierbar. Aslans Anliegen ist die Darstellung seiner Person und die Betonung damit die Betonung der Werte von Loyalität und Treue in der Freundschaft. Freundschaft hat für ihn eine tiefgehende (er ist tief von dem Bruch getroffen: "Nichts hat mich im Leben so sehr mitgenommen"[77]), dauerhafte und allumfassende Bedeutung (unter Freunden vertraut man sich total und uneingeschränkt, sodaß man seine Frau und Tochter auch der Obhut des Freundes anvertrauen kann, s.o.).

- Zum zweiten, verknüpft er durch seinen Rückblick und die (Re)-Interpretation der Vergangenheit sein individuelles Schicksal mit dem der türkischen Gemeinde: Seine Freundschaft ging kaputt wegen der Spaltung zwischen den Türken (verursacht durch Tratsch und Machtpolitik einiger Personen).

- Nichtsdestotrotz führt er drittens seine Freundschaft mit den Konurs stellvertretend für die Freundschaften vieler Aleviten mit Sunniten in der Gemeinde an. Hierzu erläutert er, daß nicht nur Einflüsse und Polarisierungsprozesse in der Migrantengemeinde, sondern auch Entwicklungen in der Türkei zur Spaltung in individuelle sowie

---

[74] Auf Türkisch: *"Alevilik girince bıçak gibi kesildi, ayrıldılar. Beni bu çok etkiledi, hayatımda hiç bir şey beni bu kadar etkilemedi. (...) Hamit Ağbi ile samimiyeti ölçüyorum, bir baba kadar, .. mesela eşimi bırakıp, gidip, hiç aklıma bir şey gelmezdi, kızımı bırakıp .., evladı gibi koruyacağından eminim. Bu ne kadar enteresan bir şey oldu. Fakat daha sonra herkes anladı ki, bu bir dedikodu idi, fakat bir soğukluk düştü."*

[75] Auf Türkisch: *"Sonra bu soğukluk eski samimiyete dönüşmedi... Artık herkes sanki çehresi ortaya çıkmış gibi bir şey mi oldu, bilmiyorum."*

[76] Auf Türkisch: *"Gerekirse benim için adam bile öldürürlerdi."*

[77] Auf Türkisch: "*Hayatımda hiç bir şey beni bu kadar etkilemedi".*

kollektive Freundschaften zwischen Aleviten und Sunniten beitragen. Aslan weist in diesem Zusammenhang auf die Ereignisse im Istanbuler Stadtteil Gaziosmanpaşa hin.

- Viertens kommt in seinen Ausführungen über die religiöse Spaltung in der Gemeinde sehr gut die Problematik der Ausgrenzung und Empfindlichkeit von Muslimen bezüglich dieser Frage zum Ausdruck. Seine Worte weisen auf folgende Aspekte dieser Spaltung hin: Die religiösen Glaubensunterschiede können unter Freunden ignoriert werden oder irrelevant bleiben ("Jahrelang waren wir zusammen, ... Aslan war in unserer Mitte; wußte er nicht, daß wir Aleviten sind?"). Wenn sie aber einmal an die Öffentlichkeit treten, dann können sie kaum unbeachtet bleiben und man muß sich mit dem Thema auseinandersetzen. Aslan habe dafür Bücher über Alevitentum gelesen. Die religiösen Glaubensunterschiede sind aber auch nicht nur durch Aufklärung und Bücherlesen zu beseitigen; Aslan tendiert dazu, die Unterschiede zu ignorieren und verwendet die Strategie des "*encompassment*" (Baumann 1995), wobei er die Einheit "des Islam" betont. Während Ali, der Schwiegersohn des Propheten, zwar nicht für seine Führungsrolle bei den Aleviten geehrt wird, muß man ihm als Schwiegersohn und angesehenen Angehörigen des Propheten ohnehin Respekt und Liebe entgegenbringen.

Eine ähnliche Vorstellung von Freundschaftsbeziehungen kommt in folgendem Beispiel aus Colmar zum Ausdruck.

Fallstudie: Rasim und Fazıl

Zwei Männer, Rasim und Fazıl, beide Anfang vierzig, derzeit mit unterschiedlichen politischen Überzeugungen,[78] aber mit ähnlichen individuellen Biographien bezüglich politischem Aktivismus, Radikalität und Verfolgung versehen, bezeichnen sich als gute Freunde.[79] Rasim steht politisch links; er ist umfassend informiert nicht nur über das politische Leben in Frankreich, sondern auch über die linke und teilweise linksradikale Politik der Türken in der Türkei und im Exil (z.B. verfolgt er über die Medien - im Gegensatz zu vielen anderen Türken - die französische Politik sehr genau und ist in der kommunistischen Gewerkschaft aktiv). Er hat wegen seiner politischen Aktivitäten in Frankreich bereits eine Haftstrafe verbüßt und steht immer noch unter einer Bewährungsauflage. Rasims Privatleben entspricht in keiner Weise den "traditionellen" Vorstellungen der Türken von Ehe und Familie. Er lebt

[78] Rasim und Fazıl scheinen früher und heute teilweise politisch gleich eingestellt zu sein; Rasim erwähnte seine Funktion in einer extrem nationalistischen Organisation in jungen Jahren, von der er sich aber schnell und extrem in die opposionelle linke Gruppe abgewendet habe. Fazıl seinerseits unterstützte trotz seiner politisch rechtsextremen Überzeugung die kommunistische Gewerkschaft als er zwei Jahre lang bei einer Firma arbeitete. Er sei heute noch deren Mitglied.

[79] Sie sagen dies nicht nur, sondern besuchen sie sich gegenseitig als Familie und leihen sich beispielsweise Autos unter einander kostenlos und für unbegrenzte Zeit aus.

mit einer Türkin in nichtehelicher Lebensgemeinschaft, beide haben ein gemeinsames Kind. Rasim ist selbst Migrantenkind und lebt seit über 20 Jahren in Frankreich.
Rasim bezeichnet Fazıl als einen "überaus ehrlichen Mensch" - während es auch andere gab, die ihn als "unheimlich verlogen" beschrieben hatten[80] - und empfiehlt uns dringend, ihn zu kontaktieren. Er schätze Fazıl, sagte Rasim (der sich selbst als Atheist bezeichnet), weil Fazıl "trotz seines starken islamischen Glaubens sehr darauf achtet, daß seine Kinder gut ausgebildet werden." Eine seiner Töchter gibt Rasim als Beispiel für die positive Angepasstheit dieser Familie und insbesondere für die Unterstützung des Vaters Fazıl an: "Sie hat es innerhalb kürzester Zeit geschafft, den gesamten Schulstoff nachzuholen und war nach vier Jahren genauso weit wie ihre französische Klassenkameraden."[81] Er sei wohl "auch nicht unbedingt der Meinung, daß seine Töchter ein Kopftuch tragen müssen; aber die Umgebung in der ZUP[82] zwingt sie dazu." Fazıl, erklärt uns Rasim, kam am Ende der 80er Jahre nach Colmar und arbeitet bei seinem Schwager (der Mann seiner Schwester), dem ein erfolgreiches Bauunternehmen gehört. Rasims Ansicht nach, wird Fazıl von seinem Schwager ausgebeutet und er wolle dort kündigen.
Fazıl seinerseits, der sich in unseren Gesprächen wiederholt über die türkischen Vereine in Colmar und ihre ausschließliche Orientierung auf die Türkei beschwerte, hat von Rasim folgende Meinung: Rasim ist einer der wenigen der Vereinsaktivisten, der sich wirklich um die Schul-, Wohnungs- und Aufenthaltsprobleme der Türken in Colmar kümmert. Er habe Fazıl auch bei seinem Asylverfahren geholfen, eine Hilfe, die er von der Seite seiner Verwandten in Colmar nicht bekommen habe.

[Aus dem Protokoll vom Besuch von L.Y.-H. und G.S. bei Fazıl]
Bei unserem ersten Besuch bei der Familie von Fazıl, begrüßte Fazıl uns herzlich, nachdem wir die Empfehlung von Rasim ausgesprochen hatten und fing sofort an, sehr viel über ihn zu erzählen. Wir bekamen den Eindruck, daß er besonders über Rasim und seine Beziehung zu ihm erzählen wollte, was vielleicht daran gelegen haben könnte, daß er Gabys [G.S.] Kontakt zu Rasim nicht einschätzen konnte. Laut Fazıl ist Rasim Atheist und *devrimci* (Revolutionär); er selbst bezeichnet sich als *şeriatçı* (Scharia-Anhänger), verstehe sich aber wunderbar mit Rasim, weil dieser ein ehrlicher (*dürüst*) Mensch sei. Er war mehrmals bei ihm, sogar mit seiner Familie und betont, daß sie miteinander über alles problemlos reden könnten. Fazıl kokettiert sogar mit seiner Offenheit, mit jedem Mensch der unterschiedlichsten politischen Einstellungen zu reden und auch darüber zu sprechen. Daher wäre er sehr schnell von engstirnigen (*dar görüşlü*) Menschen als *komünist* abgestempelt worden, was ihm aber eigentlich nichts ausmache. Er sei eben offen und tolerant und gehe überall hin, zu jeder Veranstaltung,

---

[80] Fazıl hatte einen Aufenthaltsstatus als Asylant und gab im Gespräch mit uns die Gründe für seine Asylsuche nur sehr ungenau an. Von anderen hörten wir, daß er als kurdischer Aktivist und Verfolgter anerkannt wurde, daß er aber eigentlich "Islamist" bzw. "türkischer Nationalist" sei. Auf jeden Fall gehört er zum religiös-nationalistischen Lager.

[81] Die Tochter in dieser Weise zu erwähnen ist besonders interessant, da die Töchter von Fazıl in die Kopftuch-Affäre verwickelt waren (siehe Abschnitt IV.D.4.). Seine älteste Tochter wurde von einigen Türken und Franzosen bei den Schul- und anderen Behörden als ein trickreiches und manipulatives Mädchen wahrgenommen. Laut einigen Aussagen von Behördenvertretern war sie unglaubhaft in ihrem Verhalten und in ihrer Einstellung zum "Kopftuch".

[82] Die ZUP (Zone à urbaniser en priorité) ist der Stadtteil mit dem höchsten Ausländeranteil in Colmar; Familie Fazıl wohnt in einem der HLM-Häuser mittlerer Größe.

da er dort etwas lernen und anderen etwas geben könne. (...) Eine Veranstaltung, an der er z.B. teilnahm, fand bei dem MHP-Verein[83] in Colmar statt. Unter den Gastrednern war ein MHP-Abgeordneter aus Kayseri (...). Fazıl fragte ihn etwas offensichtlich unangenehmes und der Abgeordneter sagte, er würde ihm später antworten. (*Sen dur hele bir kenara dedi*, "stell dich mal auf die Seite und warte, sagte er".) Nach seinem Vortrag wiederholte Fazıl seine Frage an ihn, ob man mit Linken oder Kommunisten reden solle. Fazıl wußte, daß die MHP zu der Zeit versuchte, auch die Linken anzusprechen. Der Abgeordneter habe gesagt, "ja, natürlich". Fazıl war verärgert, daß ihm dies nicht in aller Öffentlichkeit gesagt wurde, so daß er von den anderen Männern in der Veranstaltung böse angesehen und fast ausgeschlossen wurde. Sie haben ihn nicht mehr gegrüßt und hielten ihn seit diesem Ereignis für einen Kommunisten.

Interpretation: Die Freundschaft zwischen Rasim und Fazıl, die wir anhand der obigen Protokollauszüge sowie der eigenen analytischen Beobachtungen über das Verhältnis zwischen beiden dargestellt haben, gibt die folgenden aufschlußreichen Hinweise zur politischen Symbolik und zu den sozialen Handlungen unter den Colmarer Türken:

- Zum einen können die beiden Personen, deren Freundschaftsverhältnis geschildert wurde, als Symbol für die politische Polarisierung der türkischen Gemeinde in Colmar betrachtet werden. Mit ihrer Person verkörpern beide den Radikalismus türkischer politischer Gruppierungen in Colmar. Trotzdem bekennen sie sich zu ihrer Freundschaft.

- Zum anderen befinden sich beide in einem "liminalen" Status (vgl. Turner 1969); Rasim ist durch den Staat in seinen politischen Aktivitäten beschränkt, er kann sie kaum fortsetzen. Beide müssen zudem um ihre materielle Existenz kämpfen. Vor allem Fazıl versucht deshalb die verschiedenen Familien-, politischen und Bekanntennetzwerke in der Migrantenkolonie strategisch klug einzusetzen. Daher gewinnt Freundschaft eine besondere Bedeutung für die beiden.

- Zum dritten bewegen sich die beiden Protagonisten in einem politischen Raum und Habitus, der von Unstabilität, Grenzüberschreitung und Wandel in politischen Allianzen gekennzeichnet ist; daher auch Fazıls Einwand auf der MHP-Veranstaltung, daß das Verhalten des Abgeordneten unzeitgemäß wäre. Die Linken und Nationalisten in der Türkei standen zwar in einem Dialog; der Abgeordnete hatte aber, nach Fazıls Schilderung, nicht den Mut gehabt, dies in der Colmarer Öffentlichkeit zuzugeben.

- Viertens ist die Freundschaft zwischen Rasim und Fazıl für die türkische politische Öffentlichkeit nur im Rahmen des Privatlebens annehmbar. Die öffentliche Meinung tendiert dazu, politisch pluralistische Ansichten nur im privaten Bereich zu tolerieren,

[83] Die *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP), auf Deutsch Nationalistische Bewegungs-Partei, wurde bis zu seinem Tod 1997 von dem Rechtsnationalisten Türkeş geführt.

d.h. unter Bekannten und Verwandten, solange ihnen keine öffentliche Anerkennung oder Bedeutung zugeschrieben wird. Ein Grund dafür ist die Verflochtenheit verschiedener Verwandtschafts- und *hemşeri*-Gruppen (IV.C.9.) mit Personen unterschiedlicher politischer Einstellungen, die eine tolerante Haltung im Privatbereich fördert. Auf der anderen Seite lassen sich strukturelle Spannungen zwischen politischen Aktivisten-Netzwerken benennen: Die Freundschaft zwischen Rasim und Fazıl befindet sich genau am Berührungspunkt - an der Schnittstelle sozusagen, aber auch im Brennpunkt - zwischen formal sowie informellen, miteinander verfeindeten politischen Netzwerken, nämlich den rechts-konservativen und links-radikalen. Deswegen wird diese Freundschaft von politischen Aktivisten beider Lager mit Skepsis betrachtet; Fazıls Verhalten wird von den Rechts-Konservativen als Opportunismus, wenn nicht direkt als seine Hinwendung zum Kommunismus gebrandmarkt.

- Schließlich weist diese Freundschaft auf die strategische Anwendbarkeit von universalistischen Begriffen wie Ehrlichkeit und Anständigkeit hin, um die Vielfalt der politischen Andeutungen zu akkommodieren. Fazıl kokettiert mit seiner Freundschaft zu einer Person aus dem "verfeindeten" Lager und nimmt Universalismus und Pluralismus als seine persönlichen Eigenschaften in Anspruch. Rasim seinerseits preist diese Freundschaft mit einem ähnlichen Wert und drückt damit aus, daß er politisch Andersdenkenden, die sich eine eigene Integrität bewahrt haben, seine Toleranz erweisen kann. Die Toleranz, die sie gegenseitig pflegen, ist die Basis für ihre selbstentworfene Migrantenidentität und für ihre multikulturelle Einstellung zur eigenen sowie zur Aufnahmegesellschaft.

Daß Freundschaftsbeziehungen eine wichtige Form sozialer Solidarität charakterisieren und sich mit ihrer Betonung von erworbenen statt askriptiven Beziehungen den sozialen Zwängen der urbanen Gesellschaft unterwerfen, wurde von Laumann (1973, S.85f) wie folgt beschrieben:

> "It [is] argue[d] that ascriptive bases of solidarity, that is, the formation of social relationships among actors on the basis of their *qualities*, such as their sex, race, age, kinship or ethnic group membership, rather than on the basis of their *performance* or *achievements* (...) tend to weaken and disappear in the case of modernization and urbanization. Ascriptive orientations are presumed to maintain their vitality only among those parts of the urban population that are not fully assimilated into the modern mode of achievement-based criteria of intimate associations as, for instance, among lower-class recently arrived ethnic groups."

In einer Studie in Detroit/USA über urbane Netzwerke im allgemeinen und über Freundschaftnetzwerke im besonderen weist Laumann jedoch auf die Kritik an dieser These hin, die die Inkompatibilität von zugeschriebenen und erworbenen Aspekten von Netzwerken in Frage gestellt hat und bemerkt, daß die Ebenen und die Art der Homogenität in sozialen Gruppen wichtigere Faktoren seien, um die *achievement-orientedness* der Gruppe zu

bestimmen. Er zeigt, daß es unter den Gruppen diejenigen schwieriger haben, Freunde aus unterschiedlichen Gruppierungen zu finden, die ethno-religiös sowie beruflich homogen sind und gleichzeitig einem höheren sozioökonomischen Stand angehören, weil es einfach weniger Personen gibt, die dieselbe Schicht erreicht haben (Laumann 1973, S.88f). In einer ähnlicher Weise können wir behaupten, daß die Freundschaften, die die türkischen Migranten miteinander schließen, zum einen strukturell bedingt sind, wenn sie am Arbeitsplatz, am Wohnort und allgemein im sozialen Umfeld derselben Schicht angehören, trotzdem aber auch ihre Freundschaften bewußt wählen und damit dem Prinzip der Askription in sozialen Beziehungen entgegenwirken.

7. Ethnizitätsüberschreitende Freundschaften und soziale Netzwerke

Die These der Selbstgestaltung der sozialen Beziehungen können wir weiter anhand der Freundschaften von Türken mit Nichttürken, bzw. mit Deutschen, Franzosen und Angehörigen anderer Nationalitäten überprüfen. Wie wir schon oben (siehe Abschnitt II.B.) dargestellt haben, wurde, entsprechend unserem Anliegen in diesem Projekt, die Befragung von Nichttürken nur dann ins Auge gefaßt, wenn sie in bestimmten Kontexten und im Zusammenhang mit bestimmten Ereignissen von unseren türkischen Gesprächspartnern als wichtige Personen genannt wurden. In solchen Fällen suchten wir den Kontakt zu diesen Personen. Unser Schwerpunkt "das soziale Leben in der Kolonie" führte uns allerdings bei nicht-türkischen Bezugspersonen meist zu denjenigen, die mit den Türken in formalen und behördenbezogenen Kontexten zu tun hatten. Daher wurden Gespräche meist mit Lehrern, Pädagogen, Beamten und mit einzelnen anderen Nichttürken durchgeführt. In diesen Zusammenhängen fanden wir kaum eine Betonung von Freundschaft oder sozialen Beziehungen freundschaftlicher Art. Die türkischen Migranten in Bamberg schilderten ihrerseits jedoch Freundschaftsbeziehungen zu ihren deutschen und anderen nicht-türkischen Kollegen am Arbeitsplatz. Ähnlich wie die Ergebnisse von Laumann (1973, S.93f), die die Oberflächlichkeit von Freundschaftsnetzwerken am Arbeitsplatz[84] und die Häufigkeit eines bestimmten Typs von Netzwerk, nämlich *radial networks*[85], hervorheben, wurden wir mit Berichten über Freundschaften am Arbeitsplatz konfrontiert, die eher in die Kategorie von *tanıdık* unter Türken einzuordnen sind, und in denen *tanıdık* mit *iş arkadaşı* (Arbeitskollege) gleichgesetzt wurde:

> So erzählte z.B. Esin, eine Sunnitin, die wir als Nachbarin von Selma, einer Alevitin, kennengelernt haben, daß sie seit zwanzig Jahren bei der Firma Bosch arbeite und dort viele deutsche Arbeitskolleginnen und Freundinnen hätte. Sie erzählt von früheren "Tupperwarenkreisen" mit deutschen Kolleginnen und wie sie sich deshalb gegenseitig zu Hause besucht haben. Die deutschen Freundinnen wollten sie dazu ermuntern, weiter an den Treffen teilzunehmen: "Komm, wenn du kommst, kochen wir für dich Rindfleisch" haben sie gesagt. Esin bereitete selbst Gerichte mit türkischer Salami und Pizza zu und verteilte sie am Arbeitsplatz unter Freundinnen.

Auf das gemeinsame Essen (*commensality*) als eine Gruppe zusammenbindende Praxis und als ein Ritus der Inkorporation durch die bestimmte Form des gemeinsamen Essens

---

[84] "(...) work-based friendship nets (...) tend to imply more superficial relations mediated by more physical proximity and accessibility for large portions of the work-day. The very ease with which these friendships are formed (and probably broken as well) may mean that the affective ties are minimal as the basis for intimacy may be merely confined to the shared work environment" (Laumann 1973, S.93f).

[85] Dies sind Netzwerke, die mehrere Personen in unilinealen und unilateralen Beziehungen verbinden, aber nicht verdichtet sind.

wies van Gennep hin.[86] In diesem Gespräch mit Esin findet man die ausgrenzenden und miteinbeziehenden Wirkungen von Kommensalität wieder; wenn man zusammensitzt und ein Essen teilt, gehört man irgendwie zusammen. Das Gegenteil, daß, solange man nicht bereit ist, Essen miteinander zu teilen dies eine ethnische Ausgrenzung andeuten kann, schilderte Herr Takıl als die Meinung von deutschen Arbeitskollegen:

> Eines Tages sagte ein Vormann, als er sah, daß alle Türken ihr Essen zum Arbeitsplatz mitbringen: "Die Griechen essen mit uns, die Portugiesen tun es auch, nur ihr, ihr eßt nicht, was wir essen; ihr haltet euch getrennt von uns."

In der folgenden Fallstudie bringt die Aussage von Frau Rahat (deren Nachbarnetzwerke wir oben schilderten) zum Ausdruck, daß *commensality* nicht nur Ausgrenzung wegen unterschiedlicher religiöser Gebote und Eßgewohnheiten aufzeigen kann, sondern auch auf die vorgestellten "kulturellen" Unterschiede, besonders in bezug auf Gastfreundschaftlichkeit und Familienzusammenhalt, zwischen Deutschen und Türken hinweisen kann.

Fallstudie: Frau Rahat und ihre deutsche Nachbarn

> [Protokollauszug]
> Am Anfang war Frau Rahat im Heim. Dann kam Herr Rahat und sie wohnten in einem Haus am Kanal. Sie hatten deutsche Nachbarn, aber sie trafen sich meist mit türkischen Freunden. "Die Deutschen besuchen sich ja nicht gegenseitig; sie würden sie sicherlich auch nicht besuchen." (*Alman kendi sülalesiyle gidip gelmiyor, bana mı gidip gelecek!*) Sie habe keine deutschen Freunde am Arbeitsplatz. Erst seit kurzem gebe es einige Arbeitskollegen ihres Mannes, die sie etwas näher kennengelernt hätten. Eine Familie habe sie besucht, aber das sei schon sechs Monate her, sie warten auf die Gegeneinladung. Eine andere Familie möchte Familie Rahat auch besuchen; sie wollen wohl wissen, wie es bei den Türken zu Hause ist. Sie habe bis jetzt nicht einen Deutschen kennengelernt, der wirklich herzlich (*candan*) sei. Sie hört von anderen, daß es solche Deutschen auch gebe. Ihre Nachbarin z.B. ist eine alleinstehende alte Frau. Wenn Frau Rahat etwas bäckt oder kocht, gibt sie ihr etwas oder lädt sie zu sich in die Wohnung ein. Aber bis jetzt hat die Frau diese Zuwendungen nicht erwidert. Sie haben doch auch ihre Feste, wie Weihnachten u.ä.; sie macht ja auch Plätzchen, nie habe sie ihnen einen Teller Plätzchen gegeben. Eine andere Nachbarin hat einen Schwager, der in der gleichen Firma wie ihr Sohn Hasan arbeitet. Durch diesen Kontakt seien sie sich etwas näher gekommen; sie gab ihr einmal Kuchenreste von einer Hochzeit und Frau Rahat gab ihr selbstgemachtes Gebäck. Engeren Kontakt gebe es nicht. Mit Türken könne man schneller Freundschaft schließen. Mit Deutschen schaffe sie das nicht. Mit wenigen deutschen Arbeitskolleginnen hätte sie zusammen gelacht und ein herzliches Verhältnis

[86] van Gennep 1977, S.29: "The rite of eating and drinking together (...) is clearly a rite of incorporation, of physical union, and has been called a sacrament of communion." Köpping (1995, S.185) beschreibt Kommensalität wie folgt: "Zusammenspeisen als wichtiges Symbol des Zusammengehörens mit anderen Menschen und der Zugehörigkeit zur gleichen Gottheit, die durch Opferspeisen genährt wird."

gehabt. Die meisten von ihnen stammten aus dem Bamberger Umland und wären mit Bussen zur Arbeit gekommen. Engere Freundschaften hätte es nicht gegeben. Um Frau Rahat herum leben meist Rentner von der ERBA. Fast jeden Monat sterbe einer!

Interpretation: In dieser Schilderung von Frau Rahat können wir die folgenden Aspekte der kulturellen Konstruktion von "feinen Unterschieden" (Bourdieu 1982) erkennen, die die ethnischen Grenzen zwischen "Türken" und "Deutschen" ziehen:

- Gemeinsames Essen und Reziprozität in der Freundschaft werden von Frau Rahat als Kriterien genannt, die die Freundschaftsbeziehungen unter den Türken bzw. unter den Deutschen charakterisieren: "Die Deutschen besuchen sich selbst innerhalb ihrer eigenen Verwandtschaft nur selten, sollen sie dann mich besuchen?" "*Gidip gelme*" - damit sind ungezwungene, häufige und auch meist unangemeldete gegenseitige Besuche innerhalb der Verwandtschaft sowie Freundschaft gemeint - symbolisiert für sie demnach ihre "eigenen" kulturellen Werte. Daß man bei diesen Besuchen reichlich Essen anbietet und es zusammen ißt, ist für sie selbstverständlich. Daher bemerkt sie, wiederum als "deutsches" Verhalten, daß eine (deutsche) Nachbarin, die sie nur durch ihren Sohn kennengelernt habe, ihr einmal *Kuchenreste* gab, während sie selbst für diese Nachbarin *selbst gemachtes Gebäck* vorbereitete!

- Andererseits betrachtet Frau Rahat dieses Verhalten und diese Wertorientierung nicht als für immer festlegt; sie erkennt, daß sich von ihrer Generation zu der Generation ihres Sohnes einiges geändert hat. Für sie kam auch der erste engere Kontakt zu einer deutschen Familie durch die Bekanntschaft bzw. Freundschaft ihres Sohnes zustande. Darüber hinaus erkennt sie, daß es andere Deutsche geben müsse, mit denen man enge Freundschaft schließen kann, da sie von solchen Freundschaften gehört hat.

- Zuletzt berichtet sie, wie viele andere Migrantinnen der ersten Generation auch, daß es am Arbeitsplatz eine gewisse herzliche und gesellige Freundschaft zwischen Türken und deutschen Kolleginnen gegeben habe. Dies erklärt sie aber teilweise mit dem eher bäuerlichen Hintergrund der Arbeitskollegen und -kolleginnen, die meist aus den Dörfern der Umgebung stammen und zur Arbeit pendelten. Jetzt seien nur die älteren ehemaligen deutschen Kollegen und Kolleginnen als Nachbarn geblieben; diese sterben aber der Reihe nach.

Fallstudie: Temel und sein Freundeskreis

Die folgende Fallstudie betrifft die Freundschaft zwischen einem alevitisch-türkischen Kaffeehausbesitzer und einem Deutschen, erzählt aus der Sicht des Türken. Die Art seiner Erzählung in dem Interview mit stark narrativem Charakter gibt Hinweise zu seinem

Selbstbild sowie zu vielen der allgemeineren Vorstellungen von Freundschaft unter Türken oder mit Nichttürken.

[Protokollauszug]

A.1 Temel brüstet sich ungefragt, daß er mit allen gut zurechtzukommen wünscht, ganz gleich welcher Religion oder Kultur jemand angehöre. Mit Deutschen habe er zwar nur in einem Fall, mit Manfred, Freudschaft geschlossen, in einem anderen Fall ist er mit seinem Hausbesitzer sogar vor Gericht gegangen, aber dies könne man nicht auf alle Deutsche übertragen und sie verurteilen. Temel betont, daß er den Deutschen gegenüber, ebenso wie auch Türken gegenüber, im allgemeinen Vertrauen entgegenbringe, dies sei sein Naturell. (...)

A.2 Von den Freundschaften der 70er Jahre sei nur die mit Nesim in die Brüche gegangen. Die anderen bestehen zwar weiter, aber man besucht sich nicht mehr. Wenn man sich auf der Straße trifft, spricht man miteinander. Temel schränkt dann noch weiter ein, daß er eigentlich keinen richtigen Freund unter den Türken Bambergs mehr habe, dem er absolutes Vertrauen entgegenbringen könnte. Niemand sei zu ihm gekommen, als sein Sohn verunglückt sei und der andere ins Gefängnis kam, um zu fragen, ob er mit Geld oder anders aushelfen könne. Weil man annimmt, daß Temel Geld hat, seien sie alle neidisch auf ihn. Dann relativiert er die Aussage, daß doch viele gekommen seien, aber darunter auch einige, die er nicht zu seinen Freunden zählte, d.h. der Wert der Freundschaften bewährt sich in seinen Notsituationen nicht als etwas Herausgehobenes, sondern seine vermeintlichen Freunde verhielten sich eher beiläufig so wie Bekannte, das ursprüngliche Vertrauen ist weg. Mit Veli (Bruder von o.g. Nesim) gibt es noch als einzigen ein Verhältnis wie mit einem Bruder, aber er ist gleichzeitig Geschäftsmann und hat daher oft andere Ansichten, wenn es ums Geld geht, das akzeptiert Temel. (...)

A.3 Sein einziger wirklicher Freund in Bamberg ist neben Manfred ein libanesischer Asylant mit seiner Familie, er sei ein Sunnit (Temel brachte diesen Gedanken ins Spiel, um auszudrücken, daß dies für ihn nicht wichtig sei!). Sie lernten sich am Rathaus Ende der 70er Jahre kennen. Als er ihn dort etwas fragen wollte, er konnte kaum Deutsch, da merkte Temel, daß er wohl Arabisch zur Muttersprache hatte und sprach ihn gleich auf Arabisch an. Er umarmte ihn. Da er verschiedene Probleme hatte, widmete sich Temel ihm gleich, man wurde bald Freund und heute verbindet die beiden Familien ein enges freundschaftliches Band. Er weist keinerlei Hilfesuchen Temels zurück wie auch umgekehrt. Er und seine Familie lieben Temel wie einen Vater. Als Temel wegen des Unfalls seines Sohnes und des Todes eines Verwandten seiner Frau mehrmals Geld brauchte, 1000, 2000 und einmal 10.000 DM, bekam er es jedesmal geliehen, natürlich mit bestimmten Rückzahlungsfristen, die Temel eingehalten hat. Er hat zu Temel gesagt: "Wo immer es sei, ich kann Menschen, ob Vater, Bruder oder wer immer, nicht einfach vertrauen, aber Dir gegenüber ist mein Vertrauen unbeschränkt, was immer Du von mir willst, mein ganzes Geld, 100.000 DM und mehr soviel ich habe, alles kannst Du von mir haben." Temel sagt, daß dies der einzige sunnitische Freund sei, den er habe, unter den Aleviten gebe es, mit Abstrichen, nur Veli. (...)

A.4 Unter den Deutschen hat er mit Manfred Freundschaft geschlossen. (Temel meint, daß er vielleicht auch mit H.U. Freundschaft würde schließen können, die Zeit würde es erweisen). Temel hält seinen Charakter als unverrückbar hoch, egal unter welchen Umständen er zu leben hätte und welche Enttäuschungen er durchzumachen hätte. (Es fällt bei Temel auf, daß er sich zwischendurch immer als der gute Mensch in einer bösen Welt darstellen

muß...). Freundschaften würden sich immer dann erweisen, wenn ein Freund in Bedrängnis komme und Hilfe brauche. (...)

A.5 Wenn im Alevitenverein einer ein Mädchen *kötü bir gözle* ("mit einem Blick das Mädchen anmachen") anschaute, würde er dort aus der Gemeinschaft fliegen und zu Tode geprügelt. Man kann zwar auch Scherze darüber machen, aber die Grenze muß klar sein. Temel führt als weiteres Beispiel an, daß er mit der Frau von Manfred ziemlich viel Späße machen könne, aber es muß immer klar sein, was von der anderen Seite auch als Spaß verstanden werde, ohne, daß es ehrverletzend ist. (...)

A.6 Respekt zwischen den Generationen, die Jüngeren den Älteren gegenüber, ist immer noch sehr wichtig. Aber Temel persönlich ist auch seinen Kindern genauso verpflichtet, kümmert sich sehr und steht mit Rat und Tat zur Seite, aber er betont, daß er sich in Angelegenheiten seiner Kinder, nachdem sie verheiratet sind, nicht einmischen wird. Er ist bereit, die Mieten oder alle möglichen Kosten für seine Kinder zu tragen, wenn sie in Schwierigkeiten kommen, wie dies auch geschehen ist. Manfred sagte diesbezüglich zu ihm, daß es in Deutschland keine zwei, drei Menschen gäbe, die so opferbereit seien wie er, Temel. (...)

A.7 Früher kannte man nur seinem engsten Freundeskreis, mit dem man verkehrte, ausschließlich Türken. Heute dagegen lösen sich diese engen Begrenzungen auf, man erweitert seinen Freundeskreis, auch mit Deutschen bekommt man zunehmend Kontakt. Auf dem Ausländeramt zählt heute, im Gegensatz zu früher, auch zunehmend das Wort eines Türken etwas. Mit der Zeit und von jeder Generation zur nächsten mehr, verschwindet der Unterschied zwischen Deutschen und Türken mehr und mehr. Temel schränkt ein, daß von der ersten Generation nicht jeder sich nach außen öffnet, dies sei vom Charakter und Wunsch jedes einzelnen abhängig. Man kann dies z.B. auch daran sehen, daß manche bis heute nicht in die türkischen Kaffeehäuser gehen. Viele gingen früher in die Moschee und nicht in die Kaffeehäuser, oder nur um sich dort rasieren zu lassen. Heute ist der Zuspruch zu den Kaffeehäusern viel größer, die meisten, so meint Temel, würden sich im Alter in manchen Fragen etwas mehr öffnen, weil sie mehr Bedürfnis nach sozialen Beziehungen entwickeln. Die jüngeren Türken können sowieso überall verkehren, z.B. in Discos, die alten dagegen nur an bestimmten Orten, vor allem den Kaffeehäusern. Temel hält in diesem Zusammenhang die Beziehung zu Manfred für ein gutes Beispiel, das zeige, wie er sich nach außen geöffnet habe, wenn er zu ihm nach Hause geht, fühlt er sich dort nicht als Fremder, sondern wie ein Bruder. Temel weiß nicht, wie viele der ersten Generation engere Beziehungen zu Deutschen ausbilden, es scheinen aber nicht übermäßig viele zu sein. (...)

A.8 In der zweiten Generation verschwindet das Moment, das Temel bei der ersten Generation teilweise noch sieht, daß diese sich noch ausgrenze (*ayırım yapmak*), die zweite Generation und jede weitere dagegen wird immer deutscher (*Almanlaşacaklar*). Diejenigen, die eine Ausgrenzung vornehmen hält Temel für rückständig und konservativ, wie dies auch bei der deutschen Bevölkerung teilweise der Fall sei. (...)

A.9 Temel verkehrt neben Manfred und Frau noch mit wenigen anderen Deutschen. Unter ihm wohnt sein Sohn, dessen Frau ist mit ein, zwei deutschen Studentinnen befreundet, die dort oft zu Besuch waren, so daß auch Temel sie kennenlernte. Eines Tages ergab sich ein anderer Kontakt. Als Temel seine Frau von der Firma abholte, um mit ihr zum Rechtsanwalt zu fahren, parkte ein Firmenmitarbeiter, ein Ingenieur, sein Auto zu, um ihn am wegfahren zu hindern, da er einen Firmenparkplatz belegt hatte. Dadurch ergab sich dann eine Bekanntschaft, die sich bis zur Freundschaft und gegenseitigen Besuchen erweiterte. Nachdem er sich von seiner Frau trennte, schlief das ein, aber sie grüßen sich noch immer

auf der Straße. Temel war öfter zu ihnen nach Haus gegangen, um ihm und seiner Frau die Haare zu schneiden. Das ganze dauerte so ein bis zwei Jahre. Aber die Freundschaft ging nicht so weit wie die mit Manfred. (...)

A.10 Außerdem hat Temel einige deutsche Stammgäste, Edgar, drei verschiedene Heinz, Manfred mit Frau, ein paar Frauen aus der Nachbarschaft kamen auch ein paar Mal, außerdem kommt manchmal auch ein etwas jüngerer Jürgen und Otto. Einmal wurde er von Heinz in seinen Garten eingeladen. Auch mit Herrn B. hatte er anfangs ein gutes Verhältnis, er brachte Temel sogar einmal Kirschen aus seinem Garten. Aber als das Kaffeehaus dann eröffnet wurde, begann er mit den Beschwerden, Temel hält ihn für im Kopf etwas gestört. (...)

A.11 Daneben hatte er eine Zeit lang eine Amerikanerin als Stammgast, die alle ihre Probleme mit Temel besprach, und auch ihre Freundin Petra wurde zu einem Stammgast. Mit beiden hatte Temel eine freundschaftliche Beziehung. Die Amerikanerin bezog wohl nur Sozialhilfe und hatte nie Geld. Temel verlangte von ihr daher auch keines für alkoholische Getränke, sie kam dafür manchmal zum Putzen, um ihre Schuld abzutragen, Temel hat ihr auch öfter kleine Geldbeträge zugesteckt. Die Amerikanerin ging letztes Jahr zurück nach Amerika und weinte beim Abschied. Ihre deutsche Freundin kam dann nur noch einmal, weil sie allein nicht in einem Männerlokal verkehren wollte, ihr Mann hätte dies mit Mißtrauen betrachtet, dies erzählte sie wohl auch Temel. Er erzählt in diesem Zusammenhang auch, daß er mit Frauen immer auf Distanz zu bleiben versucht, weil sonst sofort das Gerede anfange. Wenn z.B. Manfred etwas zustoße, so würde Temel auch die Beziehung zu seiner Frau abbrechen. Aufrechte Freundschaften zwischen Männern und Frauen seien nicht möglich, ohne daß es zu Mißverständnissen komme, egal ob dies zwischen Deutschen oder Türken der Fall ist. (...)

A.12 Temel zählt noch einmal seine wirklichen Freunde (*samimi dostlar*) auf: Neben seinen Brüdern und Söhnen, die als Verwandte ohnehin eine Sonderstellung einnehmen, hat er einen deutschen Freund, Manfred, keinen wirklichen türkischen Freund, auf den er sich 100% verlassen kann, den Libanesen erwähnt er in diesem Zusammenhang nicht mehr.

Interpretation: Welche Schlußfolgerungen können wir aus dieser Passage aus dem Interview mit Temel herausheben? Temel ist einer von den wenigen Migranten der ersten Generation, der mehrere deutsche Freunde erwähnte und von ihnen erzählte. Auch wenn seine Schilderung nicht als typisch für die Migranten der ersten Generation verstanden werden können und eher auf seine Rolle als Kneipenbesitzer hinweisen, deuten sie doch auf einige Mechanismen der ethnischen Grenzziehung und auf die Logik der Reziprozität in Freundschaften unter Türken oder zwischen Türken und Deutschen hin:

- In diesen Gesprächsausschnitten tritt das Streben Temels, ein positives Bild von sich zu zeichnen, sehr deutlich hervor. Dabei besitzt er eine differenzierte Vorstellung von den "Deutschen" (A.1). Er kennt einige Gute, die sind seine Freunde, dann natürlich gibt es auch Schlechte. Aber beide Zuschreibungen gehen aus seinen eigenen Erfahrungen hervor. Er kennt die Guten und die Schlechten.

- In Ausschnitt 2 (A.2) ist der Hinweis auf "sich auflösende Freundschaften mit Türken" und sich "aufbauende Freundschaften mit Deutschen" besonders auffällig. Diese

Betonung wurde sicherlich teilweise durch die Interviewsituation und die Person des Interviewers (ein deutscher Forscher der Universität Bamberg) beeinflußt. Andererseits gelten seine Schilderungen insoweit er sich folgenden Fragen gestellt hat und sich dazu äußerte: Wer sind meine Freunde, auf welche Weise sind sie meine Freunde, was hat sich mit der Zeit geändert? Dies waren die Fragen, die in den Interviews gestellt worden waren. Aus dieser Schilderung lassen sich eine Strategie der Differenzierung und Evaluation des Begriffs "Freundschaft" herauslesen.

1. Temel geht sehr sensibel mit seinen Freundschaften zu Türken bzw. mit dem Begriff der Freundschaft mit Türken um. Es gab viele Freundschaften in der Vergangenheit, die jedoch "abgeflaut" sind (A.7). Man besucht sich nicht mehr so oft wie in der Vergangenheit. Bei einigen haben sich die Wege auch getrennt. Dies weist entweder auf eine tatsächliche Änderung der Freundschaften unter den Türken hin oder deutet einen Wandel in den Wertorientierungen dieser Beziehungen an, die Temel vielleicht nicht ganz akzeptieren konnte und deswegen seine Freunde einfach zu *tanıdık* umgewandelt hat (A.2).

2. Die Freundschaften mit Deutschen dagegen seien häufiger und intensiver geworden, behauptet Temel. Dabei bemerkt er die Änderungen in der Einstellung von Türken und Deutschen. Die Deutschen erkennen die Türken mehr als vorher an, dies merke man sogar an den Behörden (A.7). Darüber hinaus sind die Türken auch offener geworden, sie begeben sich mehr in die Öffentlichkeit; diejenigen, die früher die Kaffeehäuser nicht besucht haben, kommen jetzt. Daß diese Änderung altersbedingt ist, erkennt er auch, indem er feststellt, daß die älteren Männer die Kaffeehäuser öfters besuchten (A.7).

3. Temel sieht eine Annäherung zwischen Deutschen und Türken, die Ausgrenzung verringere sich und besonders die junge Generation würde sich an die Deutschen anpassen (A.8). Dabei benutzt er das Wort *Almanlaşmak*, d.h. "eingedeutscht werden", das hier etwas überraschend auftaucht. Auch wenn er *Almanlaşmak* wirklich als eine positive Entwicklung empfinden würde, zeigt seine Wortauswahl, daß es sich hier um einen "asymmetrischen Angleichungsprozeß" handelt. Er sagt nicht etwa, daß die beiden Seiten einander näher gekommen seien, sondern daß die junge Generation sich assimiliere. Wenn man die allgemeine kritische Einstellung unter den türkischen Migranten zu diesem Orientierungswandel besonders der jungen Generation in Betracht zieht, dann kann diese Wortwahl von Temel einerseits auf sein Bestreben hinweisen, sich als Grenzgänger bzw. Querdenker darzustellen. Andererseits kann es auf die Anerkennung der asymmetrischen Machtverhältnisse zwischen der Mehrheitsgesellschaft und der Migrantenkolonie hindeuten.

- Temel betrachtet seine deutschen Freunde sowohl als Freunde, an die er andere Erwartungen als an seine türkischen Freunde stellt, als auch als Freunde, bei denen man genauso wie bei den türkischen Freunde Nähe und Wärme spüren würde. Er benutzt die Verwandtschaftstermini "wie Vater und Bruder" für seinen Freund Manfred (A.7). Der deutsche Freund teile seine Wertorientierung in bezug auf Freundschaft, denn er lobt Temel für seine Großzügigkeit in Geldsachen, besonders gegenüber seinen Kindern (A.6). Gleichzeitig merkt man, daß der Freund Manfred Temels Handeln auch nicht so ganz versteht, da er Temel als einen außergewöhnlichen Menschen betrachte.

- Freundschaft als soziale Beziehung kann sich einerseits an verwandtschaftliche Beziehungen annähern; andererseits sind echte Freundschaften wertvoller und wichtiger als Verwandtschaft. Sein libanesischer Freund habe gesagt, um ihn, Temel, zu loben, daß Temels Vertrauenswürdigkeit höher liege, als die seines eigenen Vaters oder seiner Brüder (A.3).

- Temels Einstellung zu Freundschaften mit nichttürkischen Frauen stellt sich als ein Spannungsfeld zwischen Asymmetrie und Überlegenheit dar. Temel sieht sich überlegen als Mann, da dessen Verhalten gegenüber Frauen deren Ruf schaden kann (A.5). Er gibt verschiedene Beispiele, wie dies passieren kann: Mit der Frau von Manfred, traue er sich zu scherzen, achte aber darauf, daß dies nicht mißverstanden würde (A.5). Wenn es die Freundschaft mit Manfred nicht mehr gäbe, dann könne er sich auch keine soziale Beziehung mit seiner Frau vorstellen (A.11).

- Ein anderes Beispiel gibt er von der Amerikanerin, die sein Lokal besuchte und nie Geld dabei hatte. Diese Frau stand offensichlich in einer asymmetrischen Beziehung zu ihm, obwohl sie Nichttürkin war, und interessanterweise wies Temel ihr die Rolle der "Putzfrau" zu, die vorwiegend für türkische Frauen bestimmt ist, um das Gleichgewicht wiederherzustellen. Die Asymmetrie in seiner Beziehung zu anderen Frauen kommt in der Schilderung der "Freundschaft" mit dem Ingenieur und seiner Frau zutage (A.9). Obwohl Temel dies als eine Freundschaft für eine bestimmte Zeit schildert, zeigt sein Hinweis darauf, daß er die Haare der Frau bei ihnen zu Hause geschnitten habe - Temel ist gleichzeitig Lokalbesitzer und Friseur -, daß es hier um eine instrumentalisierte Freundschaft handelt. Wie Çağlar (1994) argumentiert, führen die Asymmetrie der strukturellen Rahmenbedingungen und der Mangel an sozialem Kapital unter den türkischen Migranten zu intrumentalisierten Freundschafts- und *hemşeri*-Beziehungen. Auf ähnliche Weise zeigen die Schilderungen von Temel über seine Freundschaftsbeziehungen mit Nichttürken eine Tendenz, diese Beziehungen, die teilweise asymmetrisch sind, zu instrumentalisieren, um die Asymmetrie zu überwinden.

- Geldangelegenheiten scheinen in Temels sozialen Beziehungen eine zentrale Rolle zu spielen (A.2 und 3). Daher erwähnt er mehrmals wie Nähe und Festigkeit einer Freundschaft an gegenseitiger Großzügigkeit erkannt werden kann. Die Gegenseitigkeit hört jedoch da auf, wo das instrumentalisierte Mittel (hier Temels Können als Friseur, wahrscheinlich gegen günstigere Zahlung) von der anderen Seite mit höherem Status nicht mehr für notwendig gehalten wurde, als der Ingenieur und seine Frau sich trennten (A.9).

- Zuletzt möchten wir behaupten, daß - ähnlich wie in dieser Situation - an anderen Arbeitsplätzen, wie z.B. in einer großen Firma, soziale Beziehungen zu nichttürkischen Kolleginnen und Kollegen eher von Oberflächlichkeit und geringen gegenseitigen Erwartungen gekennzeichnet sind. In dem Annäherungsprozeß in Freundschaften zwischen Deutschen und Türken scheinen instrumentalisierte Freundschaften eine Stufe zu bilden, auf der beide Seiten einen Anknüpfungspunkt zur Entwicklung einer (näheren) Beziehung finden können.

8. Fallstudie: Die Koyunlular - ein multiplexes Netz in Colmar

Eines der wichtigen Netzwerke in Colmar bilden Migranten, die aus der Provinz Koyunlu[87] stammen. In Colmar sind wir zufällig auf 12 Haushalte gestoßen, die aus drei Nachbardörfern in den Bergen westlich der Provinzhauptstadt Koyunlu stammen.[88] Diese Familien aus Koyunlu weisen vielfältige Verwandtschaftsbeziehungen auf und stehen in engem Kontakt zueinander. Sie besetzen wichtige Positionen in der lokalen Vereinslandschaft der *Millî Görüş*. Dabei dürften ihnen die verwandtschaftlichen Beziehungen zu führenden Köpfen der AMGT in Deutschland nützlich sein. Man kann davon ausgehen, daß die Multiplexität von Verwandtschafts-, Nachbarschafts- und *hemşeri*-Netzwerken, welche teilweise auch mit großer emotionaler Verbundenheit zusammengeht, die starke Stellung der Koyunlular[89] im Colmarer Vereinsgeschehen begünstigt.

---

[87] Koyunlu ist der fiktive Name für eine Provinz in Zentralanatolien.

[88] Dazu kommen 2 Familien, von denen wir wissen, daß sie in die Türkei zurückgekehrt sind.

[89] Der fiktive Name "Koyunlular" wird im folgenden ausschließlich zur Kennzeichnung, des hier beschriebenen Migrantennetzwerkes benutzt. Die Bezeichnung soll also nicht allgemein Personen erfassen, die aus der Provinz Koyunlu stammen, sondern ist als Übernahme der lokal in Colmar benutzten Kennzeichnung einer Gruppe zu verstehen, denen die Migrantenhaushalte zugerechnet werden, die aus einem sehr eng umrissenen dörflichen Gebiet in der Provinz Koyunlu stammen.

Kontakte zu den Koyunlular

Mein erster Kontakt mit den Koyunlular ergab sich über meine Teilnahme an der Mädchengruppe der *Millî Görüş*. Die Leiterin Gönül Öztürk und ihre Schwester Şükran luden mich nach Hause ein. So lernte ich bei insgesamt vier Besuchen in der Familie Öztürk mehrere Verwandte, Nachbarn und andere Personen kennen, die dort ein- und ausgingen. Dabei forderte Kezban Şenol mich auf, mit ihrer Familie das Ende der Fastenzeit zu feiern und sie bei ihren Verwandtenbesuchen zu begleiten. Außerdem ging ich gemeinsam mit Gönül und Şükran Öztürk zu zwei Festen, die im Gemeindezentrum des Stadtteils Florimont veranstaltet wurden. Die Teilnahme an drei Gruppenstunden der *Millî Görüş* Mädchen verschaffte mir weiteren Einblick in das Netzwerk der Koyunlular.

Im Laufe meiner Besuche in den Familien erfuhr ich, daß mehrere Frauen mich bereits bei anderer Gelegenheit wahrgenommen oder von mir gehört hatten. So erinnerten sich Gönül und ihre Mutter, mich bei einem der Frauentreffen, die während des Ramazan zweimal wöchentlich in der Moschee abgehalten wurden, gesehen zu haben. Sie hatten mich für eine französische Konvertitin gehalten, die vermutlich mit einem Türken verheiratet ist. Eine andere Frau hatte gehört, daß ich vor mehreren Monaten eine Familie besucht hatte, die ein paar Stockwerke höher im selben Wohnblock wohnte.

Auswanderergemeinde in Bennwihr Gare

Die Koyunlular zählen zu den Pionieren der türkischen Migranten in Colmar. Die Männer scheinen überwiegend Anfang der siebziger Jahre auf Anforderung eines Sägereibesitzers nach Bennwihr Gare (Siedlung an einer kleinen Bahnstation ca. 3 km vor Colmar) gekommen zu sein. Eine Migrantin erzählt, wie die Kettenmigration ihren Anfang nahm. 1971 sei ein französischer Tourist in ihr Dorf gekommen und hätte dem Onkel ihres Mannes angeboten, nach Frankreich zu kommen und ihm versprochen, ihm einen Arbeitsplatz in Colmar zu vermitteln. Der Onkel habe den Mann beim Wort gekommen und sei auch tatsächlich in einem Sägewerk angestellt worden. Der Sägereibesitzer habe ihn dann aufgefordert, noch mehr Arbeiter aus seinem Dorf zu holen. Der Onkel habe also immer wieder Briefe geschickt und Verwandte und Bekannte aufgefordert, zu kommen. Auf diese Weise seien nach und nach neben 15 französischen auch 30 türkische Arbeiter in dem Sägewerk beschäftigt worden.

Einige Männer sagten, daß sie vorher längere Zeit in Deutschland gearbeitet hätten. Arbeitssuchende aus Koyunlu sollen bei der Anwerbung nach Deutschland bevorzugt behandelt worden sein, weil viele Familien nach einem Großbrand (1963) in der Bezirksstadt ihr Obdach und ihre Arbeitsstellen verloren hätten. Die türkische und deutsche Regierung hätten deshalb vereinbart, daß die betroffenen Familien aus Koyunlu bei der Anwerbung

bevorzugt berücksichtigt werden sollten. Nach Aussage eines Gesprächspartners sollen angeblich 4000 Personen von dieser Regelung profitiert haben.[90]

Als sie in Deutschland arbeitslos wurden, seien sie nach Bennwihr Gare gekommen, wo bereits der Ehemann ihrer Schwester Arbeit im Sägewerk gefunden hatte. Die weiblichen Familienangehörigen und Kinder sollen laut Auskunft der Migranten zunächst in der Türkei geblieben und erst in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre nachgeholt worden sein. Lediglich eine Frau berichtet, daß sie bereits 1972 im Alter von 18 Jahren gekommen sei.[91] Außer ihr habe damals nur eine einzige Türkin in Colmar gelebt, alle anderen seien Männer gewesen.

Neben dem Sägewerk in Bennwihr Gare standen mehrere Einfamilienhäuser mit Garten, in denen die türkischen Arbeiter mit ihren Familien unterkamen. So bildete sich wenige Kilometer abseits von Colmar eine kleine Auswanderergemeinde aus drei benachbarten Bergdörfern im Bezirk Koyunlu. Die räumliche Nähe zueinander dürfte in Verbindung mit der räumlichen Distanz zu den übrigen Migranten aus der Türkei relativ schnell ein starkes Gefühl der Verbundenheit erzeugt haben, obwohl sich viele Koyunlular erst in Frankreich persönlich kennengelernt haben.

Die uns zur Verfügung stehenden Geburtsdaten der Koyunlular geben einen Einblick in die Altersstruktur der frühen Auswanderergemeinde.[92] Die meisten Männer der ersten Generation sind in den 40er Jahren geboren und waren 1973 um die 30 Jahre alt. Ihre Ehepartnerinnen sind jeweils ca. fünf Jahre jünger. Die meisten Frauen dürften, bevor sie nach Colmar kamen, bereits Kinder geboren haben. Nimmt man das Stichjahr 1976 als vermutetes Einreisedatum, so wären alle Frauen über 20, die meisten sogar über 25 Jahre alt gewesen.

---

[90] Die Koyunlular, die jetzt in Colmar leben, dürften allerdings nicht zu dem vom Brand geschädigten Personenkreis zählen, weil sie direkt aus ihren Dörfern nach Europa migriert seien. Allerdings ist anzunehmen, daß einige indirekt von der Sonderregelung profitieren konnten und mittels einer Kettenmigration den Weg nach Deutschland fanden.

[91] Möglicherweise hat sie nicht nur ihren eigenen Mann, sondern auch die anderen fünf männlichen Verwandten und Bekannten aus Koyunlu versorgt, zu denen auch ihr Onkel gehörte, der als erster Migrant nach Bennwihr Gare kam.

[92] Uns stehen Grunddaten von 46 Personen zur Verfügung, die der Gruppe "Koyunlular" zugerechnet werden, darunter 18 Migranten der ersten Generation. Als "Koyunlular" definierten wir in diesem Zusammenhang Personen, die einem Haushalt angehören oder einem Haushalt entstammen, dessen Haushaltsvorstand in der Provinz Koyunlu geboren ist, oder die in Colmar als "Koyunlular" bezeichnet werden. Ein Abgleich der Besuchsprotokolle und der Daten zeigt allerdings, daß die Angaben über die Haushaltsmitglieder lückenhaft sind. Häufig leben mehr Personen in einer Wohnung als bei der Wohnungsbaugesellschaft gemeldet sind. Nicht erfaßt sind Personen, die den Haushalt bereits verlassen haben. Vermutlich fehlen einige Angaben zu Vertretern der zweiten Generation, die älter als 20 Jahre sind, weil sie nach der Heirat den elterlichen Haushalt verlassen haben.

Räumliche Dispersion und neue Netzwerke

Da mehrere männliche Migranten aus Koyunlu in derselben Firma angestellt waren, war das Schicksal der Familien sehr eng mit diesem Unternehmen verbunden. Als 1989 der Firmenbesitzer starb, wurden die meisten Arbeiter entlassen und obendrein ihre Mietverhältnisse gekündigt. 1995 lebten nur noch zwei türkische Familien in Bennwihr Gare. Die leerstehenden Unterkünfte wurden abgerissen. Ihre ehemaligen Bewohner sind in verschiedenen Wohnblöcken sozialer Wohnungsbaugesellschaften in Colmar untergekommen. Obwohl die Gebäude in verschiedenen Stadtteilen liegen, haben doch die meisten Familien auch jetzt mindestens eine andere Familie aus Koyunlu in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft.

Einige Familien, die in direkt benachbarten Wohnblöcken leben, haben einen Garten in der angrenzenden Schrebergartenkolonie gepachtet, in dem sie gemeinsam Gemüse anbauen. Als wir darüber sprachen, schwärmte Kezban Şenol mir von dem Garten vor, den ihre Familie vorher in Bennwihr Gare besessen hatte. Als wir am *Şeker Bayramı* dorthin fuhren, führte mich Familie Şenol zu der Stelle, an der einst ihr Haus gestanden hatte. Sie sagten, daß sie betrogen wurden, weil sie mit dem Argument umgesiedelt worden seien, es solle ein Industriebetrieb anstelle der von ihnen bewohnten Häuser errichtet werden. Nach dem Abbruch sei davon nie mehr die Rede gewesen. Aus ihren Erzählungen wird deutlich, daß sich die Familie in Bennwihr Gare "daheim gefühlt" hat und sich von dort "vertrieben" vorkommt. Auch von anderen Migranten aus Koyunlu wurde die frühere Lebenssituation als vergleichsweise paradiesisch und der Umzug als "Heimatverlust" geschildert. Im Gegensatz zu den Beschreibungen über das Leben in Bennwihr Gare habe ich kaum etwas vom Leben in Koyunlu gehört, obwohl zumindest Familie Öztürk sagte, daß sie ihre Ferien in der Türkei in ihrem Heimatdorf verbringe.

In Colmar ist der Kontakt zu den übrigen Koyunlular nicht mehr wie in Bennwihr Gare automatisch im Alltagsbereich von Nachbarschaft, Arbeitsstelle und Schulklasse gegeben. Stattdessen besuchen sich die Familien gegenseitig oder halten auf anderen Ebenen Kontakt zueinander. So pflegen beispielsweise Gönül Öztürk und ihre entfernte Cousine Figen Şenol (die Tochter von Kezban und Yavuz Şenol) eine intensive Freundschaftsbeziehung. Andere Cousinen und weitere Mädchen aus Koyunlu treffen sie wöchentlich in der *Millî-Görüş*-Gruppe. Die Moschee von *Millî Görüş* fungiert auch als Haupttreffpunkt der männlichen Haushaltsvorstände, die alle entweder seit 1989 arbeitslos oder aber seit längerem arbeitsunfähig sind.

Auf der Nachbarschaftsebene haben sich neue Kontakte zu Migranten entwickelt, die nicht aus Koyunlu stammen. Die informellen Nachbarschaftsbeziehungen sind vor allem für Frauen bedeutsam, zu deren Haushaltsalltag auch das ständige Kommen und Gehen von Nachbarinnen gehört. Männer hingegen tauchen nach meinen Beobachtungen äußerst selten unangemeldet in fremden Haushalten auf.

Bei Familie Öztürk schaut mehrmals täglich die Frau des jüngeren Bruders von Frau Öztürk vorbei, die in einem Nachbarblock wohnt. Außerdem pflegt Frau Öztürk nach eigenen Angaben intensiven Kontakt zu einer arabischen Nachbarin, die sich allerdings gleich wieder verabschiedete, als sie meinen Besuch bemerkte. Zu einem späteren Zeitpunkt traf ich ihren Mann im Wohnzimmer der Öztürks an. Weitere Spuren dieses interethnischen Nachbarschaftskontaktes konnte ich anschließend im Fotoalbum der Familie Öztürk entdecken. Auf einem Foto ist Gönül mit mehreren anderen Mädchen zu sehen. Alle tragen ähnliche Modelle reich geschmückter Festkleider, die in der Türkei selten, in arabischen Ländern dagegen weit verbreitet sind. Şükran Öztürk erklärte mir auf meine diesbezügliche Nachfrage, daß die arabische Nachbarin ihnen die Kleider aus ihrer Heimat mitgebracht habe.[93] Möglicherweise bildet die religiöse Orientierung der Nachbarin den entscheidenden Faktor, weshalb sich ausgerechnet zwischen ihr und Frau Öztürk eine intensive Nachbarschaftsbeziehung entwickelt hat. Auch an der Art und Weise, wie Frau Öztürk mir begegnete, spricht einiges dafür, daß für sie der Islam das qualifizierende Element darstellt, das aus einem bloßen interethnischen Kontakt eine tiefere Beziehung entstehen läßt. Frau Öztürk sagte mir gleich bei meinem ersten Besuch bei ihr zu Hause, daß sie sich wünsche, daß ich bald zum Islam übertreten werde und fügte ein Beispiel einer Französin an, die in Selestat einen türkischen Mann geheiratet habe. Bei unserer zweiten Begegnung erklärte sie mir außerdem, daß die Regeln des Islam ganz leicht zu erlernen und praktizieren seien. Frauen dürften sich im übrigen auch in der Öffentlichkeit die Augen schminken. Mehrmals noch äußerte sie die Hoffnung, daß ich zum Islam übertrete. Ich vermute, es könnte an der Art des *setting*s (Moschee, Kopftuch) gelegen haben, in dem wir uns kennengelernt hatten, daß sie mich recht unkompliziert in ihre Privatsphäre aufnahm. Ich schien potentiell zu ihrem Kreis zu gehören und damit grundsätzlich interessant. Mir wurde allerdings auch schnell bedeutet, daß ich mich entscheiden solle, ob ich dazu gehöre oder nicht. Das wichtigste Kriterium weiterer Nähe schien das Bekenntnis zum Islam zu sein.

Im Gegensatz zu vielen anderen türkischen Familien pflegen die Öztürks Kontakt zu arabischen Muslimen.[94] Gönül Öztürk äußert nicht nur sinngemäß dahingehend, daß für

[93] Kontakte zu arabischen Nachbarinnen scheinen auch in einigen anderen türkischen Familien vorzukommen, obwohl ich sie nur in diesem einzigen Fall direkt beobachten konnte. In den anderen Fällen wiesen Speisen (Couscous, Süßspeisen) darauf hin, deren Rezepte angeblich von "einer arabischen Nachbarin" stammten. (Siehe die Diskussion zur *commensality* und deren Bedeutung für interethnische Kontakte oben Abschnitt IV.C.7.) Allerdings deuteten meine Beobachtungen außerhalb der Familie Öztürk eher auf bewußte Distanzierung von arabischen Familien. Immer wieder wurden gerade Araber als Konfliktpartner geschildert und als die Gruppe dargestellt, von der man sich am stärksten abgrenze. Dieser Widerspruch zwischen Beobachtungen und Erzählungen einerseits und vorgefundenen Produkten arabischer Provinienz andererseits ließe sich unter Umständen dadurch klären, daß hier von sozialen Institutionen organisierte "Multikulturelle Kochkurse", mittels derer das "kulturelle Miteinander" in den einzelnen Stadtteilen gepflegt wird, tatsächlich Früchte tragen.

[94] Die meisten anderen Familien grenzen sich eher ethnisch ab, begründen ihre Abgrenzung allerdings unter Umständen auch mit verschiedenen religiösen Hintergründen.

sie die *umma* der Gläubigen im Vordergrund steht, sondern sie scheint auch nach diesem Grundsatz zu handeln. Als wir uns über den Teilnehmerkreis ihrer *Millî Görüş* Gruppe unterhielten, sagte Gönül, daß sie ihn gerne noch auf nicht-türkische Mädchen ausdehnen würde. Zum damaligen Zeitpunkt nahm nur ein arabisches Mädchen teil. Fadime war Gönül aus Florimont bekannt, wo sie längere Zeit im Stadtteilzentrum aktiv war. Wir sind uns einige Male auf der Straße begegnet und nahmen außerdem an ihrem Abschiedsfest teil. Dabei trug Fadime immer ihr Haar offen und war lässig in Jeans gekleidet. Nur zu den *Millî Görüş* Stunden kam sie im arabischen *Kaftan* und mit einem locker um den Kopf geschlungenen Tuch. Gönül erklärte uns, daß sie immer ein Mädchen damit beauftrage, für Fadime zu übersetzen, weil die Stunde überwiegend in Türkisch abläuft. Allerdings würde Gönül ins Französische wechseln, wenn mehr nicht-türkische Mädchen kämen. Um ihr Ziel zu erreichen, möglichst unterschiedliche Mädchen anzusprechen, würde Gönül es auch begrüßen, wenn sie die Gruppenstunden außerhalb der Moschee abhalten könnte. Denn die Tatsache, daß sie in einer türkischen Moschee stattfinden, bedeute sowohl für Nicht-Türkinnen eine große Hemmschwelle, als auch für Mädchen, die normalerweise kein Kopftuch tragen und sich am liebsten in Hosen kleiden.[95] Gönül möchte im Gegensatz dazu eine Gruppe schaffen, deren Zugangsschwelle möglichst niedrig liegt.

Gönül kritisiert außerdem, daß sich in dem Gebäude, in dem die Gruppe sich trifft, drei verschiedene Moscheen befinden, die jeweils nur eine bestimmte ethnische oder politische Klientel bedienen. Sie selbst bemüht sich, diese Grenzen zu überwinden und sei schon in allen Moscheen gewesen. Im Gegensatz zu Parteien, sollten Moscheen für alle offen sein (*parti ayrı, cami herkese*). Damit folge sie, anders als die meisten Mitglieder des *Millî Görüş* Vereins in Colmar, der offiziellen Linie, die von *Millî Görüş* vertreten wird.

Religiöse Netzwerke der ersten Generation

Die Koyunlular spielen eine zentrale Rolle im Colmarer Umfeld von *Millî Görüş*. Sie waren 1986 und 1989 mit jeweils vier Personen im Vereinsvorstand vertreten. Am stärksten scheinen sich Yavuz Şenol und Hasan Osman engagiert zu haben, die beide längere Zeit dem Vorstand angehörten. Yavuz Şenol hat die längste Vereinskarriere der Koyunlular vorzuweisen. Sein Name taucht bereits in den ältesten uns zur Verfügung stehenden Sitzungsprotokollen des ersten Arbeitnehmervereins von 1979 auf. Möglicherweise war er dort schon von Anfang an aktiv.

Hasan Osman bekleidete zwischen 1986 und 1995 immer wieder verschiedene Ämter im Vorstand. Er dürfte maßgeblich an der Umwandlung des autonomen "*Türk İslam Kültür*

[95] Eine der türkischen Teilnehmerinnen trug das Kopftuch nur während der Gruppenstunden. Sie schien hauptsächlich wegen ihrer Freundin mitgekommen zu sein. Beide beteiligten sich aktiv mit einem selbstgetexteten Rap-Lied, in dem sie den foulard islamique (!) besangen.

Derneği/Association Culturelle Islamique Turque" in eine lokale Abteilung (section) der französischen und damit letztlich der europäischen Organisationsstruktur der AMGT (*Avrupa Millî Görüş Teşkilatları*) beteiligt gewesen sein.[96] Als der Verein 1986 als "Union des Turcs et des Musulmans de Colmar" umbenannt und 1988 unter der Bezeichnung "Tendance Nationale Union Islamique en France - Section de Colmar" erneut in das Vereinsregister aufgenommen wurde, war Hasan Osman wieder im Vorstand. Die Tatsache, daß sein Name vor 1986 nicht in den Vereinsunterlagen auftaucht, deutet darauf hin, daß er sich in einem Verein engagieren wollte, der *Millî Görüş* unterstand.

Es scheint, daß die Koyunlular, die wir in Colmar kennenlernten, gute Beziehungen zur *Millî-Görüş*-Szene in Deutschland haben. In der Wohnung von Familie Öztürk trafen wir zufällig auf Mevlut Özcan, einen Cousin von Gönül, der in Deutschland aufgewachsen ist. Seine Eltern sollen laut Mevlut vor ihrer Remigration nach Istanbul sehr stark im islamischen Milieu verschiedener deutscher Städte aktiv gewesen sein. Sein Vater hat die Islamische Akademie geleitet, die zunächst in Heidelberg, später in Köln betrieben wurde.[97] Seine Mutter organisiert laut Aussage von Frau Öztürk Pilgerfahrten nach Mekka, an der auch Frau Öztürk, Frau Şenol und zwei weitere Migrantinnen aus Koyunlu bereits teilgenommen haben. Außerdem habe die Mutter von Mevlut Korankurse in verschiedenen Städten Deutschlands organisiert, zu denen unter anderem auch aus Ägypten stammende Muslima eingeladen worden seien. Seit ihrer Remigration betreibe Familie Özcan eine auf religiöse Schriften spezialisierte Druckerei in Istanbul.

Zwar erhielten wir keinen direkten Hinweis darauf, daß die Verwandtschaftsbeziehung zu führenden Köpfen der *Millî-Görüş*-Szene in Deutschland den Kontakt zur Dachorganisation verstärkt hätten oder darauf, daß die starke Stellung der Koyunlular in der Colmarer *Millî-Görüş*-Sektion durch diese Beziehungsressource gestützt wurde, aber Zusammenhänge dieser Art dürften wahrscheinlich sein. Mindestens ein Indiz spricht für die begünstigende Wirkung dieser Verwandtschaftsbeziehung: der Korankurs, den Gönül Öztürk 1992/93 in Istanbul besuchte, wurde ihr von Frau Özcan vermittelt. Gönül hielt während ihrer Istanbuler Zeit engen Kontakt zur Familie ihrer Tante. Nachdem sie wieder zu ihren Eltern nach Colmar zurückgekehrt war, gelang es ihr, von den in Istanbul erworbenen Kenntnissen insofern zu profitieren, als sie 1994 von AMGT für den Vorstand der *Millî-Görüş*-Mädchenabteilung in Colmar auserkoren wurde.

---

[96] Vgl. hierzu in Abschnitt IV.D.3. die entsprechenden Passagen in der Darstellung des Vereinslebens in Colmar.

[97] Die Islamische Akademie in Köln wird von der AMGT betrieben. Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen 1995, S.96.

Die zweite Generation

Koyunlular zweiter und dritter Generation sind mittlerweile stärker in Colmar vertreten als die Auswanderergeneration ihrer Eltern. Die meisten Mitglieder der zweiten Generation befinden sich in der Pubertät oder an der Schwelle zum Erwachsenenalter.[98] Einige sind bereits verheiratet und haben teilweise Colmar verlassen. Andere haben der Kolonie neue Mitglieder zugeführt, die als Ehepartner im Zuge einer Heiratsmigration aus der Türkei oder aus anderen Ländern gekommen sind.

Wir lernten zwei junge Ehepaare kennen, bei denen beide Partner aus Koyunlu stammen und in Frankreich aufgewachsen sind. Eine weitere Gesprächspartnerin kam als Kind nach Deutschland, wo sie acht Jahre bei ihren Eltern lebte, bevor sie einen Mann heiratete, den sie aus ihrem Dorf in Koyunlu kannte, und ihm nach Colmar folgte, wo er aufgewachsen war. Von der ältesten Schwester Figen Şenols hörten wir, daß sie einen Koyunlu heiratete, der in den Niederlanden lebt, wo auch Großmutter Şenol wohnt. Überwiegend scheint die zweite Generation also Partner zu ehelichen, deren Eltern aus derselben Region stammen wie ihre eigenen. So knüpft man innerhalb des Netzes der Koyunlular affinale Bindungen, die einerseits die Beziehungs- und Netzwerksverdichtung erhöhen und andererseits den Bezug zur Herkunftsregion unterstreichen.

Gönül Öztürk und ihre Freundinnen Dildar und Hamide, die beide aus unterschiedlichen Bezirken der Provinz Koyunlu stammen, erläuterten uns, warum sie es als vorteilhaft betrachten, einen Mann aus der Heimat zu ehelichen. Sie nannten verschiedene *Vorteile einer heimatbezogenen Heiratsstrategie*, die für sie die "ideale" Norm darzustellen scheint:

1. Man kann durch die Heirat einem Verwandten im Dorf helfen, nach Frankreich zu migrieren. Die Mädchen verwenden dafür den unter türkischen Migranten üblichen Ausdruck "*kurtarmak*" (jemanden retten). Eine solche gute Tat dürfte das Ansehen der Familie - insbesondere der ersten Generation - im Heimatdorf stärken und eine Verbundenheit der Dörfler gegenüber den *Almancı*s herstellen, die Kritik an ihnen verbietet. Generell sehen sich Migranten in ihrer Heimat starken Vorurteilen ausgesetzt, die Çağlar (1995a) eindringlich schildert. Mit dem Angebot einer Heiratsmigration halten die in Europa lebenden Türken einen Trumpf in der Hand, der ihre Position im Beziehungsgefüge (symbolisches Kapital) steigert.

2. Wenn man will, kann man später mit dem Partner in die "Heimat" zurückkehren. Falls der Partner hingegen aus einer anderen Region stammt, gibt es keine gemeinsame

[98] Die uns zur Verfügung stehenden Geburtsdaten von 28 Vertretern der zweiten Generation weisen 16 Jugendliche im Alter von 13 bis 23 auf. Acht Kinder sind zwischen zwei und elf Jahren alt. Wie bereits an anderer Stelle erläutert, ist bei der Analyse der Altersverteilung zu berücksichtigen, daß die Angaben über die Generation der über 20-jährigen relativ lückenhaft sein dürften.

Heimat, keinen gemeinsamen Bezugspunkt mehr. Man will sich durch die bevorzugte Heiratsstrategie also einerseits die Zukunftsoption der Remigration offenhalten und andererseits den eindeutigen Bezug zur Heimat erhalten. Die Heirat mit einem Nicht-Landsmann wäre hingegen mit einer Relativierung des Begriffes "Heimat" verbunden und käme letztendlich einem Verzicht auf "die" Heimat gleich. Die Problematik der "relativierten Heimat" stellt sich augenscheinlich nicht erst bei der Rückkehr in die Türkei. Ein Migrant erster Generation, der aus einer Nachbarprovinz von Koyunlu stammt, berichtete uns, daß er seine eigene Schwester seit mehreren Jahren nicht gesehen habe, weil sie in Deutschland mit einem Türken verheiratet sei, der aus einer anderen Region stammt. Deshalb würde seine Schwester im Urlaub immer dorthin fahren und sie hätten keine Möglichkeit, sich in ihrem Heimatort zu treffen.

3. In Frankreich, d.h. unter Ungläubigen (*gavurlar*) aufgewachsene Männer sind als Ehepartner nicht gut angesehen. In erster Linie deshalb, weil sie sich nicht zu benehmen wissen und oft französische Freundinnen haben. Diese Argumentation gibt nicht nur die schlechte Meinung wider, die türkische Migranten in Colmar generell von ihren Landsleuten haben, sondern zeigt auch, daß der Kontakt mit Nicht-Muslimen als wertmindernd gilt. Das symbolische Kapital scheint in dem Maß zu sinken, in dem die muslimische Umgebung verlassen wird, es steigt, je "authentischer" der Ehepartner ist.

4. Die in Frankreich aufgewachsenen Jugendlichen stehen nicht so sehr unter sozialer Kontrolle wie diejenigen, die im Dorf in der Türkei großgeworden sind. Im Dorf kann man Erkundigungen über den zukünftigen Partner einholen (lassen), so daß man genau weiß, mit wem man es zu tun hat (*huyunu suyunu bilirim*).

Bemerkenswerterweise scheinen die Mädchen die Kontrolle durch die türkische Umgebung letztendlich für wichtiger zu halten als ihr eigenes Urteilsvermögen, das sie prinzipiell auf jemandem anwenden könnten, der wie sie in Colmar lebt und den sie deshalb unter eigener Kontrolle haben.

Der Kontrollaspekt könnte allerdings vor allem nach der Eheschließung mit einem Partner aus der Türkei von großer Bedeutung sein: "Importierte" Ehegatten kennen sich in Frankreich nicht aus und lassen sich deshalb unter Umständen besser "kontrollieren". Dadurch könnte die eigene Position innerhalb der Partnerschaft steigen. Andererseits werden Konflikte in solchen Ehen anders bewältigt. "Importierte" Ehemänner werden oft mit Prädikaten wie "stets abwesend" und "Kaffehäuser besuchend" belegt. Die Belastung für Frauen, die solche Ehemänner haben, ist auch nicht gering, indem sie die ganzen Behördenangelegenheiten alleine erledigen und die Familie nach außen vertreten müssen.

Die Mädchen sind sich aber sehr wohl dessen bewußt, daß die Partnerwahl anderen Prioritäten folgen könnte. Sie berichteten von "Fremdgängern", die sich gegen die von ihnen selbst bevorzugte Heiratsstrategie entschieden haben. Ein Junge, dessen Familie aus Koyunlu stammt, soll laut Gönül eine Schulkameradin geheiratet haben, deren Eltern aus Ankara sind. Da hätten sich alle Verwandten gefragt: "Warum hat er keine aus unserer Heimat geheiratet?" (*Niye memleketimizden değil?*). Ähnliche Schwierigkeiten gebe es auch bei Eheschließungen von Partnern unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit, "man trennt sehr stark nach Rasse" (*ırk ayrımı çok oluyor*).[99] Gönül wendet sich dagegen, daß türkische Migranten ihre Kinder möglichst früh verheiraten möchten. Sie nennt uns mehrere Mädchen, die bereits mit 13 oder 15 Jahren verlobt waren. Ein Mädchen, das mit 18 noch nicht verlobt sei, gelte unter Türken als sitzengeblieben (*evde kalmış*, "im Haus geblieben"). Gönül kritisiert, daß dieser Brauch, den man aus der Heimat mitgebracht hat, auch in der Migration verfolgt wird. Eine Heirat werde für ihre beste Freundin Figen mit 21 Jahren schon als überfällig betrachtet.

Stadtteilkontakte von Gönül

Gönül ist sehr stark in das soziale Geschehen im Stadtteil involviert. Nachdem sie nach einem mehrjährigen Türkeiaufenthalt zu ihren Eltern zurückgekehrt war, hat sie sich in ihrer Nachbarschaft einen Freundeskreis aufgebaut. Sie sagt, daß sie damit das fehlende Netzwerk zu Schulfreundinnen kompensiere, ein Mangel, der daher rühre, daß sie in Frankreich nur vier Schulklassen absolviert habe. Gönül scheint häufig an Stadtteilveranstaltungen teilzunehmen und ist vielen Personen bekannt.

Ich hatte zweimal die Gelegenheit, mit ihr zusammen zu Festen ins Stadtteilzentrum (Centre Socio-Culturel CSC) zu gehen. Beim ersten Mal handelte es sich um die Feier zum Ende der Fastenzeit, die wie Şükran Öztürk erzählte, dieses Jahr zum ersten Mal stattfinde, weil der neue Leiter des Stadtteilzentrums arabischer Abstammung sei und sich als Muslim auskenne. Nach den religiösen Vorstellungen türkischer Muslime sei der Termin zwar einen Tag zu früh angesetzt, aber das sei nicht weiter schlimm.

Wir gingen gemeinsam mit Figen Şenol und ihrer Schwester Feride in das Stadtteilzentrum. Dort feierten im Eingangsbereich etwa 100 Personen, in der überwiegenden Mehrzahl Kinder und Jugendliche augenscheinlich vor allem arabischer Abstammung. In einem geräumigen Nebenraum saßen einige arabische Frauen zunächst vor dem Fernseher und amüsierten sich über arabische Bauchtänze, die auf Video vorgeführt wurden. Später

[99] Die Anwendung des Begriffs "Rasse"(*ırk*) scheint bemerkenswert; für ethnische Unterschiede wie z.B. zwischen Kurden, Türken, Lazen usw. hätte man wohl eher das Wort *millet* oder *halk* benutzt. Es kann vermutet werden, daß die Gesprächspartnerin den Begriff *ırk* aus dem Diskurs über den Rassismus im europäischen Kontext entnommen hat, da dort im allgmeinen von *ırkçılık* die Rede ist.

begannen sie selbst zu der Musik zu tanzen. Eine Araberin bedrängte Gönül, doch mitzumachen und versuchte, sie auf die Tanzfläche zu ziehen. Doch Gönül blieb freundlich scherzend, aber standhaft in ihrer Ablehnung. Im Laufe des Abends schauten etwa zehn türkische Frauen kurz vorbei, ohne zu verweilen. Nur eine Türkin, die Gönül später als Tscherkessin beschrieb, beteiligte sich ebenso wie die arabischen Frauen am Geschehen.

Gönül und Şükran schienen vielen Anwesenden gut bekannt zu sein und traten sehr selbstbewußt auf. Gönül machte sich anfangs die meiste Zeit in der Küche beim Abwaschen nützlich. Ihrer Schwester war die Feier zu langweilig und sie drängelte, daß sie nach Hause wolle. Doch Figen und Feride Şenol, die in einem anderen Stadtteil wohnen und deshalb das erste Mal eine Veranstaltung im CSC Florimont besuchten, sagten, daß es ihnen recht gut gefalle und sie bleiben wollten. Wir kehrten also erst nach zwei Stunden zurück.

Bei der Veranstaltung waren Gönül, Figen und ihre Schwestern die einzigen jungen Frauen mit Kopftuch. Außerdem unterschieden sie sich von den anderen Frauen durch ihre eher passive Art der Teilnahme. Hält man sich jedoch vor Augen, daß außer ihnen kaum andere Türkinnen und obendrein keine "Kopftuchmädchen" bei dem Fest waren, erscheint ihre Teilnahme in einem anderen Licht. Gönül sucht sehr häufig den Kontakt zu Kreisen, die nicht demselben Umfeld angehören wie sie selbst. Sie zeigt, daß sie zum normalen Leben des Stadtteils dazugehört. Andererseits wird sie dabei ihren eigenen Werten nicht untreu. Sie behauptet ihren Platz in der französisch(-arabischen) Umwelt, und zieht sich keineswegs ins türkische Ghetto zurück.[100] Allerdings scheint es, daß sie weniger am Kontakt zu Vertretern und Angehörigen der französischen Aufnahmegesellschaft interessiert ist, sondern vielmehr den Anschluß an andere Muslime sucht.

Bei der zweiten Feier, die wir im CSC Florimont besuchten, handelte es sich um das Abschiedsfest einer arabischen Freundin von Gönül. Fadime hatte sich längere Zeit im CSC Florimont als Nachhilfelehrerin engagiert und jetzt eine Arbeitsstelle in der Stadtmitte gefunden. Sie lud ihre Nachhilfeschüler nachmittags ins Stadtteilzentrum Florimont ein und verabschiedete sich von ihnen mit Cola, Knabberzeug und Kuchen. Die Räume wurden binnen einer Stunde zum Brechen voll. Gönül und Şükran blieben mit uns auf einem Sofa sitzen, von dem aus man das Geschehen gut im Blick hatte. Ihre Freundin Dildar

[100] Hier zeigen sich starke Parallelen zu anderen Mädchen, die eine führende Position in der *Millî-Görüş*-Mädchengruppe einnehmen. Sie alle erheben Anspruch auf Freiräume, die einem "Kopftuchmädchen" im allgemeinen nicht zugestanden werden. Dabei wird ihnen der Zugang allerdings nicht dadurch verwehrt, daß man ihnen von französischer/laizistischer Seite verbieten würde, teilzunehmen. Vielmehr wird das Bild der "Kopftuchmädchen" gepflegt, das diese von einem ethnischen Ghetto umgeben und von den strengen Eltern oder Ehemännern ans Haus gefesselt zeigt. Ein "Kopftuchmädchen", das dann doch im öffentlichen Raum erscheint, wird entweder aus dem Bewußtsein ausgeblendet oder zur Ausnahme erklärt. Siehe dazu auch den Abschnitt IV.D.4. "Exkurs: Das Kopftuch - Symbol eines Machtkampfes um die Stellung der (türkischen) Muslime in Frankreich."

hingegen verbarg sich in einer Nische im Halbdunkel, aus der sie erst wieder hervorkam, als wir gemeinsam mit ihr die Feier verließen.
Dildar war zum damaligen Zeitpunkt 18 Jahre alt und seit einigen Monaten mit einem entfernten Verwandten aus dem Nachbardorf ihrer Eltern verlobt. Gönül Öztürk meinte, daß Dildar sich seit ihrer Verlobung sehr verändert habe und gar nicht mehr fröhlich sei. Deshalb zähle sie nicht mehr zu ihren besten Freundinnen. Mit der 20-jährigen Hamide hingegen verstehe sie sich sehr gut, weil es mit ihr immer lustig sei. Durch die zukünftige Heirat von Dildar beginnt sich die bestehende Freundschaftsbeziehung aufzulösen. Dildar scheint einer anderen Welt anzugehören und sich in Gönüls Augen "komisch" zu benehmen.

Gönül Öztürk

Von allen Mädchen, denen wir in Colmar begegnet sind, hatte Gönül die stürmischste Biographie. Gönül ist 1978 in Colmar geboren und hat bis zur vierten Klasse die Grundschule in Houssen (1 km vor Colmar) besucht. In derselben Schule war auch ihre entfernte Cousine Figen und vermutlich die übrigen Kinder der Auswanderergemeinde aus Koyunlu, die in Bennwihr Gare lebte. Kurz vor Ende des vierten Schuljahres schickten ihre Eltern Gönül nach Koyunlu, wo sie einen Nähkurs und einen Korankurs besuchte. Anschließend wurde sie ein Jahr lang in ein Korankursinternat in einer Nachbarprovinz von Koyunlu geschickt, bevor sie 1991 wieder nach Colmar kam. Ihre Familie war mittlerweile von Bennwihr Gare nach Florimont umgezogen. Die damals vierzehnjährige Gönül hätte eigentlich in Colmar zur Schule gehen sollen. Doch dazu habe sie keine Lust gehabt und außerdem sei ihr Vater dagegen gewesen. 1992 kehrte sie in die Türkei zurück und lebte ein Jahr in einem Korankursinternat in Istanbul. Viele Wochenenden verbrachte sie bei der Familie ihrer Tante, die aus Deutschland remigriert war. Der verwandtschaftliche Kontakt konnte ihr dennoch die Eltern nicht ersetzen, die Gönül stark vermißt hat. Sie brach deshalb ihre religiöse Ausbildung kurz vor dem Abschluß ab, um 1993 zu ihren Eltern zurückzukehren. Seither wohnt sie mit ihnen in Florimont und hat sich in ihrer neuen Umgebung gut integriert. Ihrem 18. Geburtstag sah sie allerdings mit Spannung entgegen, weil sie fürchtete, keine Aufenthaltserlaubnis (carte de séjour) erhalten zu können. Diese hätte ihr nur zugestanden, wenn sie zwischen ihrem 13. und 16. Lebensjahr in Frankreich gelebt und regelmäßig die Schule besucht hätte. Sie versuchte deshalb andere Wege, um trotzdem legal in Frankreich bleiben zu können, denn in die Türkei mochte sie auf keinen Fall zurückkehren.

Rückblickend wertet Gönül ihre bisherige Biographie als ziemlich mißlungen: "Nichts, was ich gemacht habe, konnte ich wirklich zu Ende führen: ich konnte weder in der Türkei *hoca* werden noch in Frankreich einen Schulabschluß erwerben." (*Benim her şeyim yarım kaldı. Hoca olamıyordum, burada okulu tamamlayamadım.*) Gönül wirft ihrer Mutter vor, sie in die Türkei geschickt zu haben. Sie meint, daß sie auch in Frankreich eine gute

theologische Ausbildung hätte erhalten können. Sie selbst würde ihre Tochter nicht in die Türkei schicken. Aber ihre eigenen Eltern hätten auch dazugelernt. Ursprünglich hätte ihre Schwester Şükran auch in die Türkei in einen Korankurs gehen sollen. Aber nachdem die Eltern gesehen hätten, welche Probleme Gönül jetzt mit ihrer Aufenthaltserlaubnis hat, nahmen sie davon Abstand. Şükran habe lediglich einen einmonatigen Kurs in der Türkei besucht.

Religiöse Netzwerke der zweiten Generation

Nach ihrer Rückkehr nach Colmar bemühte sich Gönül, einen neuen Freundeskreis aufzubauen. Dazu habe sie sogenannte "Freitagstreffen" von muslimischen Mädchen aus der Nachbarschaft organisiert, in denen sie ihr religiöses Wissen (kulturelles Kapital) anbieten konnte. Später führte sie einen ein-monatigen Korankurs in ihrem Stadtteil Florimont durch. Dann erhielt sie Gelegenheit, in der Moschee zu unterrichten und lernte dadurch weitere Mädchen kennen. Schließlich wurde sie von der regionalen Frauenorganisation der *Millî Görüş* in Strasbourg im Winter 1994 dazu auserkoren, eine Mädchengruppe in Colmar aufzubauen.

Die Gruppe entwickelte sich rasch zu einer festen Institution im Colmarer Vereinsgeschehen, zumal sie das einzige nennenswerte Angebot der islamischen Vereine für weibliche Gläubige darstellt. Regelmäßig sollen in wechselnder Zusammensetzung ca. 40 Mädchen teilgenommen haben. Die Koyunlular spielen im Gruppengeschehen eine wesentliche Rolle. Bei drei Besuchen in den einmal wöchentlich stattfindenden Gruppenstunden traf ich acht Mädchen, die aus sechs mir bekannten Familien aus Koyunlu stammen. Bei ihnen handelt es sich ohne Ausnahme um alle unseres Wissens in Colmar lebenden weiblichen Koyunlular im Alter zwischen 13 und 23. Die Cousinen und sonstigen Mädchen aus Koyunlu scheinen also geschlossen in das Gruppengeschehen integriert zu sein.

Auch die übrigen Mädchen nahmen, soweit ich sie namentlich zuordnen konnte, nicht als isolierte Individuen an der Gruppe teil, sondern kamen entweder mit Schwestern, Verwandten oder mit befreundeten Mädchen, die zum Teil auch aus derselben Herkunftsregion stammten. Die Gruppe verbindet also nicht nur Individuen, sondern auch verschiedene Netzwerke miteinander.

9. *Hemşerilik* - Solidarität und Abgrenzung unter türkischen Migranten[101]

Wer sich mit der sozioökonomischen Entwicklung der Türkei beschäftigt, stößt in den verschiedenartigsten Zusammenhängen auf ein Phänomen das man als "landsmannschaftliche Solidarität" bezeichnen kann: in der sozialen Organisation der schnell und ungeplant wachsenden *gecekondu*-Gürtel der Großstädte, aber auch in verschiedenen Bereichen des Wirtschaftslebens und der Politik spielen *hemşeri*-Beziehungen bis heute eine wichtige Rolle. Insbesondere die türkische *gecekondu*-Forschung hat zahlreiche Facetten dieser landsmannschaftlichen Beziehungen beleuchtet und dabei sowohl den Aspekt der Solidarität als auch den der Abgrenzung von anderen hervorgehoben.

Es überrascht daher nicht, daß türkische Migranten, welche nicht selten ein *gecekondu*, d.h. ein "über Nacht gebautes" Haus in einem ebenso bezeichneten Viertel als Zwischenstation auf dem Weg nach Europa benutzten, dieses traditionelle Beziehungsmuster ebenfalls exportierten. Dabei hat das Konzept "hemşerilik" im Migrationskontext zweifellos neue Ausprägungen erhalten. Diese sollen im folgenden deutlich gemacht werden.

Was ist *hemşerilik*? Dieser Frage kann man sich zunächst durch eine Beantwortung der Frage: "Wer ist *hemşeri*" nähern. Im Türkischen wird damit eine Person gleicher Herkunft, im engeren wörtlichen Sinne aus der gleichen Stadt, bezeichnet. Dies ist aber nicht wörtlich zu nehmen: Definitionen schwanken von "Mitbewohner des Heimatdorfes", der nahen Kreis- oder Provinzstadt, bis hin zu gemeinsamen regionalen Bezügen, die sich in Bezeichnungen wie "*doğulu*", ausdrücken können: in diesem Fall wird die Herkunft aus dem östlichen Landesteil zur Basis einer Gemeinsamkeit erhoben. Es kann sogar von einem *hemşeri* gesprochen werden, wenn nicht einmal eine gemeinsame regionale Herkunft faßbar ist, nämlich dann, wenn eine Art Wesensverwandtschaft ausgedrückt werden soll, die sich auf Merkmale ethnischer Abgrenzungen stützen kann: Gemeinsamkeiten der Geschichte, des Dialekts, der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, der Sitten und Gebräuche etc. Die unter einander fremden Türken gängige Anrede *nerelisin*, mit der die regionale Herkunft erfragt wird, kann bei festgestellter kultureller Gemeinsamkeit daher auch lauten: *hemşerim, nerelisin*? also: "woher kommst Du, mein Landsmann"?

Das Bestreben, eine, wie auch immer geartete, gemeinsame Herkunft festzustellen, verdankt sich dem Bedürfnis nach einem Gegenüber, der durch seinen soziokulturellen Hintergrund Anknüpfungspunkte für gemeinsame biographische Momente eröffnet: das gemeinsame Wissen um Örtlichkeiten, Institutionen, Personen bzw. Familien und ihre Beziehungen oder lokale Entwicklungen vermittelt ursprüngliches Vertrauen und Nähe.

[101] Dieser Abschnitt ist weitgehend identisch mit einem Vortrag gleichen Titels, der von Horst Unbehaun auf dem 2. Jahreskongreß der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient (DAVO) im November 1995 in Hamburg gehalten wurde.

In der Praxis ist *hemşerilik* oft schwer von Verwandtschaft abzugrenzen: Da im ländlichen Raum in der Türkei bis heute nicht selten sowohl nach Gesichtspunkten ethnischer Zugehörigkeit wie auch nach eng umgrenzten regionalen Bezügen (etwa einer Dorfgemeinschaft) endogam geheiratet wird, sind Verwandte dann automatisch *hemşeriler*. Wenn auch der Umkehrschluß nicht zutrifft, so lassen sich doch Affinitäten zwischen *hemşeri* und *akraba* erkennen: ersterer wird oft wie ein potentieller Verwandter behandelt, letzterer ist es tatsächlich. In vielen Kontexten steht *hemşerilik* in der Hierarchie sozialer Beziehungen nach familiären und verwandtschaftlichen Verbindungen an nächster Stelle. Feldforschungen in İstanbuler *gecekondu*-Vierteln ergaben, daß *hemşerilik* auch den Charakter einer vorgestellt "erweiterten Verwandtschaft" annehmen kann (Erder 1996, S.230-35).

Hemşerilik als ein gedachtes "Wir" macht nur einen Sinn durch die Abgrenzung von den "Anderen", weshalb es innerhalb einer Dorfgemeinschaft oder Kleinstadt wenig sinnvoll wäre, jeden als *hemşeri* zu identifizieren. Gleichfalls ohne Bedeutung ist dieser Begriff daher auch für die alteingesessene städtische Bevölkerung türkischer Metropolen. Erst durch das Bedürfnis nach sozialer Sicherheit und Hilfe in einer fremden Umgebung wird diese soziale Kategorie mit Leben gefüllt: Landsmannschaftliche Beziehungen sind für Bauern aus Anatolien bei der Erledigung ihrer Angelegenheiten in der Großstadt daher ein wichtiges Solidaritätsgefüge. In noch größerem Maß trifft dies für türkische Binnenmigranten zu, die in ihren neuen Wohnquartieren im *gecekondu* gezwungen sind, sich neue dauerhafte soziale Bezüge jenseits der familiären Gruppe zu schaffen.

Folgende Punkte scheinen hier in Anlehnung an Güneş-Ayata (1990/91) wichtig:

1. Für die Binnenmigranten sind in der Ankunftsphase Verwandte und im weiteren *hemşeriler* die Basis, um Zugang zu Land und Baumaterial zu erhalten. Mit deren tatkräftiger Hilfe wird dann "über Nacht" ("gecekondu") oder auch peu à peu die neue Behausung errichtet. Die Arbeitssuche erfolgt ebenfalls über dieses primäre Beziehungsnetz. Die verwandtschaftlichen Beziehungen stehen dabei immer an erster Stelle, sie sind aber als Teil schon installierter *hemşeri*-Beziehungen zu begreifen. Ein großer Teil dieser so entstandenen neuen Bindungen beruht nicht auf vorheriger, sondern erst im *gecekondu* hergestellter Bekanntschaft.

2. *Hemşerilik* ist nicht nur durch seine ökonomische Funktion, die sicher in der Übergangszeit essentiell ist, zu erklären. Betrachtet man gewachsene *gecekondu*-Gebiete, die heute häufig den Charakter von Appartement-Siedlungen angenommen haben, so zeigt sich, daß *hemşeri*-Beziehungsnetze keineswegs nur in einer Übergangsphase als Notgemeinschaft funktioniert und auch nicht mit der Zeit einer neuen urbanen Identität vereinzelter Individuen mit diversifizierten Beziehungen gewichen sind. Landsmannschaftliche Beziehungen verfestigen und stabilisieren sich dort vielmehr und bilden einen relativ stabilen sozialen Rahmen, der Vertrauen stiftet und soziale Kontrolle

gewährleistet. Binnenmigranten finden offenbar neben einer ökonomischen Basis auch ihre neue urbane Identität im Rahmen solcher *hemşeri*-Gruppen, die sich oft mit Netzwerken nachbarschaftlicher Beziehungen und Interessenkoalitionen vermengen und überlappen.

3. Einzelne Stadtteile weisen daher stabile Bruchlinien entlang landsmannschaftlicher Solidaritäten auf. Solange beispielsweise Erzincanlılar und Kayserililer gemeinsame Interessen gegenüber der Stadtverwaltung haben mögen, ist gruppenübergreifendes solidarisches Handeln zwar durchaus möglich. Entfallen solche Motive jedoch, so überwiegt der Ausschlußcharakter dieser Gruppenzugehörigkeit: durch sie wird in Teilbreichen des Kleingewerbes, des Handels oder Transportwesens, das Taxigewerbe liefert ein gutes Beispiel, quasi ein Monopol organisiert, das nur einem *hemşeri* Zugang zu diesen Ressourcen gewährt. Diese Art der Formierung machen sich die politischen Parteien zunutze, welche um die Gunst von Schlüsselpersonen verschiedener *hemşeri*-Gruppen eines Stadtteils buhlen, denn diese können ihnen die Stimmen ihrer jeweiligen Klientel als Blockvoten garantieren.

Mit diesen knappen Bemerkungen verlassen wir das *gecekondu* und wenden uns der Situation türkischer Arbeitsmigranten in Europa zu, deren mit neuen Inhalten gefüllte *hemşeri*-Beziehungen sich vor diesem Hintergrund besser abheben dürften.

Die erste Zeit in der Fremde schildert İlhan der vor 28 Jahren nach Bamberg kam:

> "Anfangs drehte man sich nach jedem Türken auf der Straße um, man suchte jeden `Gleichgesinnten', also *hemşeri*, solange man sich in der fremden Gesellschaft noch nicht etabliert und soweit integriert hatte, daß das Organisieren des täglichen Lebens kein Problem mehr darstellte. Nach ein paar Jahren stellte die Tatsache, daß man auf der Straße einem Türken begegnete, keine interessante Sache mehr dar, da man seine Freunde und Bekannte hatte und mit dem Leben zurechtkam."

"Gleichgesinnte Landsleute" definieren sich hier über die gleiche Nationalität, Sprache und Kultur, durch welche sie zu einer Notgemeinschaft zusammengeschweißt waren. Man wohnte zusammen mit anderen Landsleuten meist im Firmenwohnheim, welche durch die Sprachbarriere und den gemeinsamen kulturellen Hintergrund zu natürlichen *hemşeri*s wurden. Die regionale Herkunft spielte in dieser Phase der Anwerbung von Individuen keine Rolle. Nur wenn die Zuwanderung beispielsweise durch Verwandte oder einen *hemşeri* im engeren Sinne bewerkstelligt wurde, konnte man auf einen vorübergehenden Unterschlupf bei diesem *hemşeri* setzen, zu dem aber in der Regel bereits persönliche Bindungen bestanden hatten.

Eine Migrantin bringt dies so auf den Punkt: "Wir treffen uns meist mit den *hemşeri*-Familien, die wir von der Türkei als Nachbarn, Bekannte und Freunde kennen." Wieder

andere betonen, daß sie ihre *hemşeriler* erst in der Fremde kennen- und in einzelnen Fällen auch schätzen gelernt hätten. Auch die neu entstandenen Freundschaften zwischen Familien oder zwischen Männern, wobei letztere in der Sphäre der Vereine oder Kaffeehäuser gepflegt werden, scheinen kaum je die gemeinsame Herkunft zum Ausgangspunkt gehabt zu haben.

Dies bedeutet, daß landsmannschaftliche Beziehungen zu keiner Zeit primäre Referenzgruppen darstellten, wohl auch deshalb, weil überwiegend eine direkte Anwerbung von Individuen durch die Anwerbestaaten betrieben wurde. Die primäre Gruppenidentifikation erfolgte über die gemeinsame Nationalität, die in relativ überschaubaren Migrantengruppen für lange Zeit den soziale Rahmen definierte.

In persönlichen Beziehungen tritt *hemşerilik* meist hinter Verwandtschaft und Freundschaft zurück. Während im *gecekondu*-Milieu *hemşeri*-Gruppen oft direkter Bezugspunkt für zwischenfamiliäre Beziehungen und Ausgangspunkt für Freundschaften sind, scheint sich unter türkischen Migranten in Europa die persönliche Freundschaft im Einzelfall zwar auch, jedoch eher zufällig, auf *hemşeriler* zu erstrecken.

Angesichts dieser Konstellation stellt sich die Frage: Ist *hemşerilik* unter türkischen Migranten nur ein Mythos? Oder ist dies die Bestätigung für den von Schiffauer (1991, S.252-57) beschriebenen "Individualisierungsprozeß", welcher landsmannschaftliche Solidaritäten verdränge?

Die Migranten verraten durch ihre Lebenspraxis, daß *hemşerilik* bis heute, zumindest für die erste Generation, eine Rolle spielt. *Hemşeriler*, so wird berichtet, helfen beim Umzug oder der Wohnungsrenovierung, sie borgen einander zinslos Geld und besuchen einander im Krankenhaus - sofern zwischen ihnen persönliche Kontakte bestehen. Wenn ein Landsmann stirbt und seine Familie die Mittel zur Leichenüberführung in die Heimat nicht aufbringen kann, sammeln alle türkischen Haushalte der Kolonie. Ein *hemşeri* fühlt sich jedoch oft verpflichtet, etwas mehr Geld als die anderen zu spenden. Solche Solidaritätsleistungen unter *hemşeri* werden von Migranten in Bamberg wie in Colmar genannt. Dieses Modell erfährt in der Praxis freilich dauernd Relativierungen.

> Selim schildert ein Beispiel: Als er seinen Juwelierladen eröffnen wollte, habe er sich Geld von einigen *hemşeri* leihen wollen und gezielt einige Familien aus seiner Heimat M. angesprochen, die er gut kannte und die ihm zuvor bei mehreren Gelegenheiten ihre Bereitschaft zur Unterstützung auch deutlich signalisiert hatten. Selim hatte in berechnender Absicht an das Ideal einer *hemşeri*-Solidarität appelliert, weil ihm vorher bedeutet worden war, daß die Adressaten diesen Wert teilten. Selim konnte dessen Mißachtung jedoch auch nicht zum Thema in der Öffentlichkeit der türkischen Kolonie machen. Er wußte, daß dadurch kein sozialen Druck erzeugt worden wäre, weil alle anderen ebenfalls ein taktisches Verhältnis zu diesem Wert pflegen. Der Spruch "*burası Almanya*" ("wir sind hier in Deutschland") dient in

solchen Fällen oft als Erklärung bzw. Entschuldigung dafür, daß dieser "eigentlich" gültige Wert doch keine Berücksichtigung fand - aber als Ideal weiter aufrechterhalten werden soll.

Bei Krankenhausbesuchen oder Sammlungen für Hinterbliebene verhält es sich ähnlich: Weil jeder in die gleiche Lage kommen könnte, daß er bestimmte Notlagen nicht allein durch familiäre, verwandtschaftliche oder freundschaftliche Bande abzudecken in der Lage ist, bedeuten intakte *hemşerilik*-Verbindungen eine willkommene "soziale Zusatzversicherung". Zwar wird ein *hemşeri*, der einem anderen nicht wohlgesonnen ist, diesen auch nicht im Krankenhaus besuchen. Wenn man jedoch einen bekannten *hemşeri* besucht, so geschieht dies durchaus in demonstrativer Weise unter Betonung des Aspekts *hemşerilik*, um dem Besuchten unausgesprochen zu bedeuten, daß er bei Gelegenheit auch etwas für einen selbst tun könne. Mir scheint, daß es sich bei *hemşerilik* in dieser Konstellation um einen Berechtigungstitel handelt, auf den man sich berufen kann, wenn es taktisch angebracht erscheint, Solidarität einzufordern. In diesem Fall wird auf die Reziprozität des Handelns gleicher Partner gesetzt, deren Beziehung dann den Charakter einer instrumentellen Freundschaft annimmt. Diesen Aspekt hat auch Çağlar in ihrer Arbeit über türkische Migranten in Berlin (1994, S.160-78) herausgestrichen. In keinem Fall wird *hemşerilik* aber zu einer Obliegenheit im Rahmen einer funktionierenden, Vertrauen und Identität stiftenden Solidargemeinschaft auf Basis gemeinsamer Herkunft, wie dies idealtypisch für *gecekondu*-Gebiete in İstanbul, Ankara oder İzmir zu postulieren wäre.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß *hemşerilik* für türkische Migranten mehr unter Ausschließungs- und Abgrenzungsgesichtspunkten wirksam zu werden scheint, denn als Aspekt einer ideelen Zusammengehörigkeit.

Auf die Frage, ob Herkunft eine wichtige Rolle bei der Solidarität unter Türken in Bamberg spiele, antwortet Veli: "nicht besonders". Nur manche *hemşeri*-Gruppen zeigten seiner Meinung nach einen starken Zusammenhalt, z.B. seine Landsleute aus seiner Heimatprovinz. Zwar helfe man einem Landsmann manchmal, aber das Gefühl einer Gemeinsamkeit existierte vor allem wegen einer Diskriminierung durch andere türkische Migranten. Veli schildert, daß des öfteren diejenigen aus der besagten Provinz, die sich miteinander in ihrem arabischen Dialekt unterhalten, durch unbeteiligte Türken als "Araber" bezeichnet würden, wodurch sie sich beleidigt und ausgegrenzt fühlten.

İsa wiederum weist der Gruppe der türkischen *Arap* einen besonderen Platz durch ihre sprachliche und religiöse Eigenständigkeit zu. Die "Schwarzmeertürken" (*Karadenizliler*) bildeten wiederum eine eigene Gruppe, die kulturell nicht weiter differenzierbar sei, ebenso die *İç Anadolulular*, die Zentralanatolier, die ein Gefühl der Nähe aufgrund ihrer Sitten und Gebräuche, unter anderem auch durch ihre Eßgewohnheiten entwickelten.

Hasan erzählt, daß sich die *Doğulu*, also die Türken aus den östlichen Landesteilen, besser mit ihresgleichen verstünden als etwa mit einem *Egeli*, einem Türken aus Westanatolien. Alle seien zwar Türken, aber es gebe immerhin Unterschiede in den Sitten und Gebräuchen. Auch wenn Hasan einschränkt, daß in seinen persönlichen Beziehungen dieser Unterschied keine große Rolle spiele, wird eines deutlich: Durch regionale Herkunft definierte landsmannschaftliche Bindungen werden wahrgenommen als Kulturgemeinschaften, die sich durch Sprache, Sitten und Gebräuche oder Zugehörigkeit zu religiösen Gruppen bzw. Glaubensgemeinschaften unterscheiden.

Diese Ethnisierung muß nicht per se zu Abgrenzungsprozessen führen. Die Entwicklungsgeschichte der türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar legt vielmehr nahe, daß die Wahrnehmung bzw. Definition ethnischer Gruppen unter türkischen Migranten nur zur Unterstreichung und Rechtfertigung von Spaltungen und Polarisierungen dienen, die sich anderen Bruchlinien verdanken als Abgrenzungen auf Basis unterschiedlicher Herkunft. Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen.

Im türkischen Arbeitnehmerverein in Bamberg, der für eine kurze Zeit in den 70er Jahren die soziale Heimat für nahezu alle männlichen Türken und eine Reihe türkischer Frauen bildete, kristallisierte sich gegen Ende der 70er Jahre eine Rivalität zweier Kandidaten heraus, die den Vorsitz beanspruchten. Beide führten einen erbitterten Wahlkampf, in dem jedes Mittel recht war: Wahlfälschung, Stimmenkauf und Denunziation gehörten zu probaten Mitteln, die Wahl zu gewinnen. Die persönlichen Interessen der Kandidaten führten zu einer Spaltung der ganzen Kolonie: durch politische Etikettierungen versuchten die Kandidaten ihre Klientel für sich einzunehmen: "Kommunisten, Aleviten und Vaterlandsverrätern" standen auf der anderen Seite "Reaktionäre, Fundamentalisten und Nationalisten" gegenüber. Cevdet schildert, wie in dieser Situation auch die regionale Herkunft zum Thema wurde: "Wenn ich als Adapazarılı den Kandidaten aus Kars, nämlich Zübeyd, unterstützte, und ihm meine Stimme versprach, wurde ich dadurch automatisch zum *Doğulu*, zum Ostanatolier. Wenn dann ein anderer aus İzmir dem anderen Kandidaten Beyazıd aus Malatya seine Stimme gab, wurde er von da an als *Güney-Doğulu*, als Südostanatolier eingeordnet, dadurch entstand unter den Leuten eine Spaltung."

Die Parteinahme für einen Kandidaten stellte somit nicht nur eine Identifizierung als Gesinnungsgenossen des sogenannten "linken" oder "rechten" Kandidaten dar. Darüber hinaus wurde eine solche Etikettierung mit dem Titel *hemşerilik* befrachtet - und zwar losgelöst, ja sogar in vielen Fällen kontrafaktisch zur tatsächlichen regionalen Herkunft der Beteiligten.

In Bamberg wiederholte sich diese Zuspitzung 15 Jahre nach der Vereinsspaltung im Rahmen der 1994 erstmals abgehaltenen Ausländerbeiratswahl (siehe unter Abschnitt IV.D.2. "Die Ausländerbeiratswahl" und Yalçın-Heckmann 1997). Erneut wurden die

gleichen Etikettierungen und Zuschreibungen wirksam, welche sich dem persönlichen Kalkül einiger Kandidaten verdankten, die in zwei türkischen Wahllisten gegeneinander antraten. Wieder wurde in der heißen Wahlkampfphase auch die *hemşerilik*-Karte erfolgreich gespielt, um eine Wahlklientel für sich zu gewinnen.

Die Migrationsgeschichte der 80er Jahre in Bamberg und Colmar weist eine deutliche Parallele auf: Beide türkischen Kolonien spalteten sich entlang von Bruchlinien, in denen die Zugehörigkeit zu religiösen Gruppierungen, in Colmar auch die Affinität zu politischen Parteien, entscheidend waren. In Bamberg ist eine Gruppenbildung der Aleviten gegenüber den Sunniten erkennbar, letztere bilden eine *Diyanetçi*- und eine Süleymancı-Gemeinde. In Colmar sind es dagegen die den politischen Parteien von Türkeş und Erbakan zuordenbaren Vereine, welche zur Polarisierung beitragen. *Hemşerilik* wurde und wird in solchen Zusammenhängen als eine soziale Kategorie verwendet, um die Bildung von Teilgruppen innerhalb der Kolonien zu beschleunigen oder bereits vorhandene Gruppenidentitäten zu verstärken.

Hemşerilik unter türkischen Migranten in Europa, dies das Fazit, unterscheidet sich von traditionellen Beziehungsmustern des *gecekondus*. Während dort landsmannschaftliche Gruppen in vielen Fällen einen relativ stabilen Lebensrahmen darstellen, der nicht nur unter instrumentellen Gesichtspunkten, sondern auch als Basis einer neuen urbanen Identität von Binnenmigranten verstanden werden kann, überwiegen unter Migranten in Europa die instrumentellen Aspekte. *Hemşerilik* wird von Individuen in der Form eines Apells an ein traditionelles Ideal berechnend eingesetzt, wenn es darum geht, in verschiedensten Kontexten einer türkischen Gemeinschaft das persönliche Fortkommen vorteilhafter zu gestalten. Darüber hinaus überwiegen bei der Anwendung der Kategorie *hemşerilik* die Momente der Abgrenzung: sich differenzierende Gruppen türkischer Migranten versuchen, politisch oder religiös motivierte Segregationen durch Askription ethnischer Merkmale auf Basis von Herkunft zu legitimieren. Der heranwachsenden Generation der Kinder bzw. Enkel türkischer Migranten ist dieses Denken dagegen weitgehend fremd, so daß *hemşerilik* allmählich zu einem sozialen Anachronismus werden dürfte.

10. Zusammenfassung

Die informellen Netzwerke türkischer Migranten in Bamberg und Colmar sind von verschiedenen Beziehungsformen wie Verwandtschaft, Nachbarschaft, *hemşerilik* und Freundschaft geprägt. Soziale und räumliche Nähe sind dabei entscheidend für die Entstehung und Entwicklung dieser Netzwerke. Geschlecht, Alter und soziale Schicht sind weitere Kriterien für die Differenzierung informeller sozialer Netzwerke. Die Multiplexität sozialer Netzwerke kann sich in Form der Überlappung von Verwandtschaft,

hemşerilik, Nachbarschaft und gleicher religiöser Gesinnung ergeben. Diesem Verdichtungsprozeß sozialer Netzwerke steht andererseits eine nach außen gerichtete, oft auch grenzüberschreitende Vernetzung gegenüber. Sie wurde in den letzten Jahren besonders durch die Heiratsmigration junger Türken - einerseits von der Türkei nach Europa, andererseits innerhalb Europas - beschleunigt. Besonders Freundschaftsnetzwerke bieten Verbindungen an, die nicht auf zugeschriebenen, sondern erworbenen Qualitäten basieren können, jedoch selten zu Freundschaften führen, die ethnische Grenzen überschreiten. Dies gilt insbesondere auch für Netzwerke der ersten Generation türkischer Migranten, die das private Leben berühren. Dagegen scheinen inter-ethnische Freundschaften und Bekanntschaften für die zweite Generation, die durch Bildung und Beruf eine bessere Möglichkeit für sozialen Aufstieg besitzt, an Bedeutung gewonnen zu haben. Dabei wirkt die Religion als ein signifikanter Faktor auf die inter-ethnischen Beziehungen ein: In Colmar scheinen Kontakte unter muslimischen Migranten eine Selbstverständlichkeit des "Multikulturalismus" für die zweite Generation geworden zu sein, während solche, ethnische Grenzen überschreitende religiöse Gemeinsamkeiten den Bamberger Türken, schon wegen der geringen Zahl von Muslimen aus anderen Nationalitäten, völlig fehlen. Multikulturalität im Sinne von Kontakten zu anderen Ausländergruppen in Bamberg besteht weniger im Alltag und in der Nachbarschaft - wenn überhaupt dann haben nur einige Individuen im Rahmen formeller Netzwerke solche Beziehungen geknüpft.

IV.D. Formelle Strukturen und Netzwerke

1. Migrantenorganisationen und "ethnic leadership"

Theoretische Vorüberlegungen

Wenn man heute die Vereinsregister europäischer Städte durchforstet, so findet man eine Vielzahl türkischer Vereine. Ihre Anfänge reichen nicht selten bis in die Anfänge der türkischen Arbeitsmigration in den 60er Jahren zurück und sind untrennbar mit der Herausbildung und Entwicklung türkischer Kolonien in europäischen Ländern verbunden.

Nehmen wir die Tatsache verfestigter ethnischer Kolonien zum Ausgangspunkt, deren Entwicklung gleichwohl nicht abgeschlossen sein dürfte, so ist nach dem Stellenwert von Organisationen, in diesem Falle türkischer Migranten, im sozialen Leben der Kolonien zu fragen.

Spricht man von Kolonien, so sind im Sinne Heckmanns, der von "ethnischen" Kolonien spricht, "Strukturen (formaler und informeller) Selbstorganisation" (1992, S.96) unter Minderheiten oder unter Gruppen anderer Staatsangehörigkeit, kultureller Tradition oder religiöser Zugehörigkeit als die sie umgebende Gesellschaft anzunehmen. Dies kann, muß aber keine Abgrenzung von der Aufnahmegesellschaft implizieren. Die Kolonie umschließt in ihrem Inneren, wenigstens modellhaft, eine soziale Gemeinschaft, die sich in der Aufnahmegesellschaft eigene soziale Bezüge schafft, in denen kulturelle oder ethnische bzw. nationale Elemente als Basis einer Gemeinsamkeit begriffen werden. Das Wissen um eine andere Nationalität, Religion, Sprache, Sitten und Gebräuche, Mode etc. bringt bei manchen das Bedürfnis nach einer Gemeinschaft hervor, die gegenüber einer mehr oder weniger ablehnenden Aufnahmegesellschaft Sicherheit und Solidarität gewährt. Die Merkmale eines - vorgestellten oder wirklichen - Anders-Seins können von einzelnen oder Gruppen zu einer ethnischen Grenzziehung benutzt werden, in der sich etwa türkische Migranten durch Betonung der Eigenwertigkeit ihrer behaupteten Besonderheiten gegenüber der Aufnahmegesellschaft definieren. Der Zugehörigkeit zu einer solchen, mittels Askription definierten ethnischen Gruppe,[102] die durch einen Glauben an eine auf gemeinsamer Abstammung und geteilten Werten beruhende Gruppengemeinsamkeit zur sozialen Realität wird, kann sich der einzelne meist nur schwer entziehen.[103]

---

[102] Essentiell sind hierzu die Ausführungen von Barth (1969b).

[103] Vgl. Esser 1996, S.66: "Ethnizität ist typischerweise ein *askriptives* Merkmal der Gruppendifferenzierung: Es kann ... in der subjektiven Vorstellung der Akteure nicht durch eine individuelle Anstrengung erworben oder einfach abgelegt werden, selbst wenn der Träger dies dringend wünscht. Und es dient zur 'Klassifikation' seiner Träger in Typen von Akteuren, verbunden mit Zuschreibungen und Assoziationen,

Dies bedeutet aber andererseits nicht, daß Angehörige einer solchen ethnischen Gruppe, die sich durch Ausbildung formeller und informeller Strukturen zur Kolonie weiterentwickelt haben kann, ihren gesellschaftlichen Platz ausschließlich in ihr finden. Viele begreifen sich sowohl der Aufnahmegesellschaft bzw. einer oder mehrerer ihrer Untergruppen ebenso zugehörig wie einer ethnischen Kolonie. Nicht nur in der heranwachsenden türkischen Generation auf deutschen Boden ist diese Ambivalenz feststellbar.

Eine Kolonie mit ihren eigenen sozialen Strukturen weist daher durchaus im Sinne der "Binnenintegrationsthese" von Elwert (1982) stark integrative Momente auf, die es ethnischen Gruppen innerhalb der Parameter der Aufnahmegesellschaft ermöglichen, eigene dauerhafte soziale Bezüge zu installieren, die mehr oder weniger starke Bindungen zur Aufnahmegesellschaft mit einschließen.

Von ethnischen Gemeinschaften kann laut Esser (1996, S.68ff) dann gesprochen werden, wenn ethnische Gruppen über *ethnische Ressourcen* verfügen. Esser nennt hier vorrangig die Merkmale *moralische Gemeinschaft, kulturelles Kapital, soziales Kapital und politisches Kapital*.

Die moralische Gemeinschaft basiert demzufolge auf einem "Fundus der aktivierbaren moralischen Gefühle", den man auch als "moralisches Kapital" bezeichnen könnte. Reproduziert wird dieses moralische Gemeinschaftsempfinden, wenn sich die Akteure immer wieder als mit einer gemeinsamen sozialen Identität verbunden begegnen, die über die ethnische Gruppe vermittelt ist, und eine gemeinsame Biographie sowie eine gemeinsam geteilte Sinnwelt aufbauen. Diese soziale Identität kann freilich im Laufe der Zeit Änderungen unterworfen sein. Definierten etwa türkische Migranten ihre Gruppenidentität vornehmlich über ihre Zugehörigkeit zur türkischen Nation - als "Gastarbeiter" waren sie in erster Linie auch durch die Aufnahmegesellschaft so definiert -, so traten später weitere Elemente hinzu: kulturelle und religiöse Eigenheiten rückten stärker in den Vordergrund und bildeten die Grundlage für eine Differenzierung innerhalb der entstehenden Kolonien.

"Das *kulturelle Kapital* umfaßt alle jenen *spezifischen* Besonderheiten der Koordination und Organisation der alltäglichen Lebensführung, die für die betreffende ethnische Gruppe empirisch zutreffen und institutionalisiert sind: Sprache, Habitus, Alltagswissen und Relevanzsysteme für typische Problembereiche..." (ebd., S.69, unter Bezug auf Bourdieu 1983, S.185ff; H.i.O.). Soziale Akteure, die diese Besonderheiten teilen, werden dadurch leicht als Mitglieder einer ethnischen Gruppe identifizierbar.

---

denen sich der Träger auch nur mit größter Mühe zu widersetzen vermag. Ethnizität kann insofern eine der wichtigsten Grundlagen der sog. sozialen Identität der Menschen werden." H.i.O.

Das soziale Kapital einzelner Akteure, im Sinne Bourdieus, besteht in ihren mobilisierbaren und nutzbaren Beziehungen, die sie zu anderen Akteuren unterhalten, die wiederum untereinander vernetzt sind. Durch diese Einbettung wird es einzelnen Akteuren ermöglicht, auch riskantere Operationen zu tätigen, die sie allein zu bewältigen nicht imstande wären. Gelungener Einsatz von sozialem Kapital bestärkt wiederum das Vertrauen in die Mitglieder der ethnischen Gruppe, so daß sich dadurch ein aus der gemeinsamen Moralität erwachsenes und durch kulturelles Kapital untermauertes Wir-Gefühl reproduziert. Allerdings funktioniert das soziale Kapital innerhalb der Gruppe auch nur in dem Maße, wie deren moralische Gemeinschaft intakt ist.

Als "politisches Kapital" bezeichnet Esser (ebd., S.70) schließlich Organisationen, Interessenverbände, politische Parteien oder mehr oder weniger sichtbare bzw. formelle andere Einheiten der organisatorischen Durchsetzung ethnischer Interessen, somit auch alle möglichen Vereinsformen.

Politisches Kapital können Vereine einerseits für Personen sein, die in der Kolonie zentrale Positionen besetzen. Diese können nicht selten Machtpositionen in der Vereinspolitik zur Vermehrung ihres individuellen Nutzens einsetzen. Andererseits können Vereine, sofern sie von Mitgliedern einer ethnischen Gruppe als Mittel gemeinsamer Interessen betrachtet werden, auch als taugliches politisches Kapital gegenüber der Aufnahmegesellschaft verstanden werden. Sie bilden dann einen rechtlichen Rahmen, in dem sich die Interessen einer Teilgruppe oder auch der ganzen Kolonie formieren und gegenüber den politischen Instanzen der Aufnahmegesellschaft geltend machen können.

Vereine und andere formelle Organisationen bilden in einer Migrantenkolonie wichtige Strukturen. In ihrem Rahmen bilden sich vereinseigene Netzwerke heraus, die Teil des sozialen Kapitals der Akteure sind. Darüberhinaus sind Vereine auch Knotenpunkte für Vernetzungen zur informellen Ebene. Vereine und Organisationen bilden somit einen öffentlichen Rahmen innerhalb der Kolonie, in dem Freundschaften, nachbarschaftliche Kontakte oder verwandtschaftliche Beziehungen als Basis von solidarischen Wechselbeziehungen, die weitgehend im nicht-öffentlichen Raum ablaufen, ihre Fortsetzung finden können aber nicht müssen. Insofern bilden Vereine auch für die auf sie gerichteten Vernetzungen einen potentiellen Ansatzpunkt für bestimmte Akteure, die über weitgespanntes soziales Kapital und Prestige verfügen oder dies mehren wollen, um größere Einheiten zu mobilisieren.

Die Betrachtung einzelner Vereine und der Entwicklung des Vereinswesens in einer Migrantenkolonie stellt in der vorliegenden Untersuchung die *Institutionengeschichte* in den Mittelpunkt der Analyse. Eine weitergehende *Netzwerkanalyse* innerhalb jedes einzelnen Vereins war aus praktischen Gründen nicht möglich. Für dieses Unterfangen hätte eine weitaus intensivere teilnehmende Beobachtung im Vereinsmilieu über längere

Zeiträume stattfinden müssen, was aus Zeit- und Forschungskapazitätsgründen nicht möglich erschien.

Punktuelle Beobachtungen mußten daher ausreichen, um einen interpretativen Zugang zum Ist-Zustand der Vereine zu bekommen. Praktisch unmöglich ist es jedoch, in einer rekonstruierenden Retrospektive qualifizierende und quantifizierende Aussagen über Netzwerke von Individuen im Vereinsumfeld zu treffen. Hier ist man auf punktuelle Einschätzungen und Bewertungen einiger Informanten angewiesen, um wenigsten einen groben Eindruck zu bekommen.

Die oben eingeführten Begriffe "reachability - multiplexity - intensity" (vgl. Abschnitt IV.A. "Grundlagen und Perspektiven informeller Netzwerke"), mit denen die Netzwerke von Individuen qualifiziert werden können, sind daher nicht systematisch in die Analyse der Ebene der Vereine einbezogen worden.

In der hier eingenommenen Perspektive, sind vor allem Veränderungen oder Kontinuitäten hinsichtlich der Aktivitäten der in den Organisationen und Vereinen verkehrenden, fast ausnahmslos männlichen, Migranten zu betrachten. Es ist der Versuch, die Frage zu beantworten, welchen Stellenwert türkische Vereine in bestimmten Phasen der Migration für Individuen, Gruppen oder für die ganze Kolonie hatten bzw. haben - ohne aber individuelle Netzwerke im Vereinsumfeld gesondert zu untersuchen.

Freilich sind die Begriffe "reachability - multiplexity - intensity" grundsätzlich auch auf die Vereinsebene anwendbar. Wenn etwa von "geselligem Beisammensein" als einem Zweck die Rede ist, der in nahezu allen Vereinen zum Tragen kommt, so schließt dies mit ein, daß dort im Rahmen einer mehr oder minder fluktuierenden Szene Kontakte zwischen einzelnen in unterschiedlicher "Intensität" ablaufen. Auch der Aspekt der "multiplexity" wird häufig zu diagnostizieren sein, wenn sich etwa Arbeitskollegen und Nachbarn im Verein in geselliger Runde beim Kartenspiel treffen usw. Vereine sind auch ein zentraler Umschlagplatz für "Nachrichten aus der Kolonie", sie bilden daher immer gleichzeitig Knotenpunkte in Informationsnetzwerken. Durch diese Funktion spielen Vereine auch hinsichtlich der Reichweite und Verwobenheit individueller Netzwerke in der Kolonie eine entscheidende Rolle. Sie sind zudem auch Anlaufpunkte für Migranten, die außerhalb der Kolonie stehen und sporadisch oder regelmäßig aus Nachbarstädten auftauchen und lose Kontakte, Freundschaften oder vereinspolitisch motivierte Verbindungen knüpfen, die über den Umkreis der Kolonie hinausweisen. Insofern ist auch der Begriff "reachability" theoretisch auf das Vereinsmilieu anwendbar.

Abgesehen von den Vernetzungen zwischen Migranten, die dort zusammenlaufen, sind Vereine im Kern freilich immer auch als Manifestationen eines gemeinsamen Willens einer Gruppe von Migranten zu betrachten, der sich im offiziellen Vereinszweck

niederschlägt. Dieser gemeinsame Wille mag zunächst Resultat der Herausbildung eines gleichgearteten Interesses von Migranten in einer für sie zunächst fremden Umgebung der Aufnahmegesellschaft sein. In der Phase der Konstituierung einer Kolonie stellen "etwa türkische Arbeitnehmervereine" einen wichtigen Focus des sozialen Lebens einer Gemeinschaft der Migranten auch unter dem Aspekt praktischer Lebensbewältigung gegenüber einer Gesellschaft dar, zu der sie (noch) kaum Zugang haben. Solche Vereine dürften in vielen Fällen daher nicht unwesentlich zum Prozeß einer ersten Selbstdefinition ethnischer Gruppen gegenüber der Aufnahmegesellschaft ebenso beigetragen haben wie zu einer ersten Integration. Schließlich sind Vereine als zivile Organisationen gemäß gültiger gesellschaftlicher und staatlicher Normen und Gesetze zu gründen und können in diesem Rahmen als vermittelnde Instanz zwischen Migrantengruppen und Aufnahmegesellschaft und Kommune bzw. staatlichen Ebenen wirken. Als politisches Kapital im Sinne eines effektiven Mittels zur Durchsetzung von Interessen diverser Migrantengruppen bzw. Vereinsmitglieder fungieren solche Vereine in dieser frühen Phase aber in der Regel noch nicht.

Später differenziert sich das Vereinsleben und eine funktionelle Trennung verschiedener Bedürfnisse innerhalb der Gemeinschaft der Migranten macht sich geltend, z.B. bei Sportvereinen, verschiedenen Arten von Kaffeehäusern, Vereinen mit religiösem oder politischem Hintergrund. Weiterhin ist davon auszugehen, daß innerhalb einer Kolonie Prozesse der Differenzierung ablaufen, in denen sich im Laufe der Zeit Untergruppen z.B. innerhalb einer türkischen Kolonie herausbilden, für die die oben skizzierten Kriterien ethnischer Gruppen zutreffen können.

Die Verselbständigung von Segmenten, Schichten oder Gruppen innerhalb einer "Kolonie" kann sich in einer quantitativ weitergehenden Auffächerung des Vereinswesens niederschlagen. Es gibt dann oft mehrere Arbeitnehmervereine, Moscheevereine oder politische Organisationen mit zum Teil verschiedenen ideologischen Ausrichtungen oder Zielsetzungen, vorausgesetzt, die Migrantenpopulation in einer Stadt oder Region erreicht eine bestimmte Größe.

Manche Vereine dokumentieren, daß sich eine Kolonie in ihrer demographischen Struktur fortentwickelt hat, wenn etwa jüngere Generationen neue Interessen entwickeln, für die bestehenden Vereine der Elterngeneration(en) keinen geeigneten sozialen Rahmen (mehr) bieten.

Eine grundsätzliche Schwierigkeit besteht darin, die in einer Kolonie existierenden Gruppen, die sich teils gegeneinander abgrenzen, oft aber auch überlappen, im Vereinsleben zu verorten. Meist verkehren einige Mitglieder verschiedener Gruppen in den gleichen Vereinen, nur selten dürfte eine klare Zuordnung bzw. Abgrenzung existieren, durch die sich bestimmte Gruppen mit einem Verein zur Deckung bringen lassen. Darüber

hinaus können einzelne Migranten auch Angehörige verschiedener Untergruppen sein, die je eigene Vereinsbezüge entwickeln. Es dürfte daher sinnvoll sein, Migrantenvereine vorwiegen als soziale Orte zu betrachten, an denen Gruppenzugehörigkeiten einzelner manifest werden, ohne darüber die Tatsache aus den Augen zu verlieren, daß manche Vereine bestimmte Gruppen stärker attrahieren als andere, insbesondere wenn es um weltanschauliche Ausrichtungen geht.

Türkische Vereine in Europa dürften heute generell einen funktionierenden öffentlichen Raum für türkische Gemeinschaften darstellen, in denen sich einerseits die Kultur(en) und Werte einzelner Untergruppen der ersten Generation reproduzieren. Kaffeehäuser zählen ebenso wie Moscheevereine oder Vereine mit mehr oder weniger offenen politischen Zielsetzungen zum unverzichtbaren Bestandteil "türkischen" Lebens der ersten und zweiten Männergeneration. Wie auch immer der Vereinszweck formuliert sein mag, der Aspekt der Geselligkeit unter Landsleuten kommt stark zum Tragen. Selbst in Moscheevereinen ist diese Kommunikationsebene, wenn auch meist nur im Hintergrund, so doch bei bestimmten Gelegenheiten deutlich zu spüren.

Unverzichtbar sind diese Knotenpunkte der Sozialkontakte sicher nicht für jeden einzelnen. Nicht wenige halten sich ganz vom Vereinsleben fern, andere besuchen Vereine nur sporadisch. Dennoch bilden türkische Vereine Optionen für jeden Landsmann innerhalb eines eigenen Kommunikationsraums der türkischen Kolonie, als deren Teil er sich fühlen kann. Bei Bedarf bieten diese Knotenpunkte türkischen Lebens sofort die Chance eines Einstiegs in größere Kommunikationsnetze und damit die Möglichkeit, soziales Kapital zu vergrößern, sei es um Probleme zu lösen oder um einfach Langeweile zu vertreiben. Für viele ist der Sozialraum der Kaffeehäuser in den Vereinen bis heute ein wichtiger Eckpunkt ihrer Freizeitbeschäftigung geblieben.

In manchen Vereinen stehen Aspekte der inneren Einkehr und Religiosität, in anderen das der Soziabilität sowie das Bedürfnis der Kommunikation mit (politisch) Gleichgesinnten im Vordergrund. Das sehr breit gefächerte Spektrum türkisch-islamischer Vereine und Organisationen in Europa, die, wenigstens insgeheim, politische Zielsetzungen verfolgen, erschien dabei in der Vergangenheit oft wie ein Abziehbild türkischer Verhältnisse. Das Verbot politischer und ziviler Organisationen in der Türkei nach dem Militärputsch von 1980 hat in den folgenden Jahren eine Vielzahl von Nachfolgeorganisationen in Europa hervorgebracht, die hier, anders als unter den repressiven Bedingungen in der Türkei, aktiv werden konnten. Kaum eine Partei, Gruppierung oder religiöse Bewegung in der Türkei hat darauf verzichtet, in Europa Einfluß auf viele Vereinsgründungen zu nehmen und lokale Ableger zu betreuen. Die Dachverbände aller Schattierungen mitsamt der ihnen angeschlossenen Vereine belegen dies eindrucksvoll.

Migrantenvereine perpetuieren oft auch eine ideelle Bindung der Mitglieder an ihre Heimat im Sinne einer gedanklichen Einbindung in ideologisch-politische oder ideologisch-religiöse Ideengebäude, kulturelle oder regionale Zusammenhänge. Diese Elemente stellen häufig, aber nicht notwendig, für die dort verkehrenden Migranten klare Scheidelinien gegenüber dem Rest der türkischen Kolonie dar. In solchen Fällen steht und fällt die Einheit einer Vereinsmitgliederschaft etwa mit politischen Überzeugungen, die als gemeinsame Basis eines Vereins angesehen werden mögen.

Den einzelnen türkischen Migranten mag es dabei mitunter wenig kümmern, daß ein Verein, in dem er vorzugsweise verkehrt, Teil größerer politisch organisierter Einheiten ist, die sich in einem Spannungsfeld befinden, in dem gesellschaftspolitische Entwicklungen der Türkei ebenso zu spüren sind, wie bilaterale Beziehungen zwischen der Türkei und europäischen Aufnahmeländern der Migration. Doch andererseits ist anzunehmen, daß viele Vereine, zumindest in der Vergangenheit, diejenigen unterschiedlichen Auffassungen von türkischer Politik und islamischer Religiösität bis zu einem gewissen Grade widerspiegelten, welche die Migranten der ersten Generation in ihrem "geistigen Gepäck" hatten, als sie nach Europa kamen. Die migrationshistorisch zufällige Zusammensetzung einer türkischen Kolonie hinsichtlich der Streuung bei der Herkunftorte der Migranten und damit verbunden auch einer größeren Homogenität bzw. Heterogenität ihrer Werthaltungen und Einstellungen, dürfte sich daher bei der Ausprägung einer je eigenständigen "Vereinslandschaft" in verschiedenen Städten geltend gemacht haben.

Unabhängig davon ist anzunehmen, daß sich auf der Ebene des Vereinswesens, egal welche Ausprägungen es in den einzelnen Städten angenommen haben mag, in der Regel wohl eine stark auf die Türkei ausgerichtete Perspektive manifestiert haben dürfte. Dies ist verständlich, da die türkischen Migranten der ersten und zum Teil auch der zweiten Generation lange Jahre an ihrem Rückkehrwunsch - wenn auch als Mythos - festhielten. Doch stellt dies nur eine von mehreren Determinanten im türkischen Vereinsleben dar. Heute hat sich die Rückkehrperspektive der großen Mehrheit der älteren Generation zumindest stark relativiert bzw. wird immer öfter aufgegeben. Dies bedeutet aber keineswegs, daß die Türkei-Perspektive entfiele, im Gegenteil. In der Praxis werden die Bindungen zur Heimat bei den 50- und 60jährigen teilweise sogar reaktiviert. Pendelnd im Rhythmus von mehreren Monaten verbringen viele ihren Lebensabend sowohl in der alten Heimat bei Verwandten und Freunden als auch in der neuen Heimat bei ihren Kindern und im Rahmen ihrer gewachsenen Sozialkontakte. Der Wohnsitz in Deutschland erscheint der in die Jahre gekommenen ersten Migrantengeneration nicht zuletzt auch deshalb als unverzichtbar, weil sie die Vorteile des sozialen Sicherungssystems in der neuen Heimat den Unsicherheiten und Härten, die im Krankheitsfalle in der Türkei zu erwarten sind, zu schätzen weiß. Die jüngere Generation lehnt eine "Rück"kehr - besser eine Migration - in das Land ihrer Eltern und Großeltern - wenig überraschend - ohnehin fast geschlossen ab. Es stellt sich daher die Frage, weshalb ein türkisches Vereinswesen auch heute eine starke

Anziehungskraft für viele der jüngeren Generation darstellt. Es muß gefragt werden, ob diese Tatsache unter Umständen als Gradmesser für eine gerade in letzter Zeit verstärkt zu beobachtende Ethnisierung unter den verschiedenen Nationalitätengruppen genommen werden kann. Nicht wenige professionelle Beobachter sehen gar eine neue Gefahr aus einer Hinwendung von Teilen der türkischen Jugend zu radikaleren Sichtweisen islamischer oder türkisch-rechtsextremer Gruppierungen erwachsen, die aus einer Ablehnung durch die Aufnahmegesellschaft heraus verstehbar erscheint (vgl. z.B. Hocker 1996). Auch zwischen einzelnen Teilgruppen türkischer Kolonien sind seit einigen Jahren Anzeichen einer verstärkten Ethnisierung festzustellen, die zu Segmentierungen führen kann, in denen sich etwa Gruppen von Aleviten und Sunniten, Kurden oder Türken gegeneinander auch im Vereinsleben abzugrenzen suchen.

Türkische Vereine werden, dies kann vorab postuliert werden, offenbar neben ihrer Funktion für differenzierte soziale Bedürfnisse nach Kommunikation und Freizeitgestaltung zunehmend auch zu Orten, an denen Optionen für die Bildung von neuen sozialen Identitäten gegenüber den "Anderen", sei es innerhalb einer Kolonie, sei es gegenüber der Aufnahmegesellschaft, zur Verfügung gestellt werden. Damit korrespondiert das Bestreben mancher islamischer Dachverbände, Bezüge einer weltumspannenden islamischen *"umma"* in den Vordergrund ihrer Weltsicht rücken, in der das nationale Element in den Hintergrund tritt oder verschwindet.

Die Entwicklung eines türkischen Vereinswesens in den zu betrachtenden beiden Städten ist damit ein Reflex der sich verändernden sozialen Bedürfnisse türkischer Migranten, und zwar in einem doppelten Sinne. Einerseits werden Selbstverortungen von Gruppen oder Segmenten innerhalb einer Kolonie deutlich. Andererseits macht sich das Verhältnis türkischer Migranten zur Aufnahmegesellschaft darin auch dann geltend, wenn Vereine nicht direkt Aktivitäten zeigen, die auf das gesellschaftliche Umfeld einwirken oder auf es Bezug nehmen. Ein Rückzug in "türkisches" Leben - laufend mit neuen Bedeutungen und Deutungen versehen - kann eben genauso als eine Reaktion auf eine "fremd" gebliebene Aufnahmegesellschaft interpretiert werden, wie sich andererseits ein multikulturell ausgerichteter Verein vornehmen mag, die diagnostizierte Kluft zwischen Migrantenkulturen bzw. ethnischen Gruppen und der Aufnahmegesellschaft zu überbrücken, welche ihrerseits durch Ethnisierung und Diskriminierung zur "interkulturellen" Distanz beiträgt.

Die Geschichte der Organisationen und Vereine in einer Kolonie ist daher nicht nur ein Gradmesser für die Art und Richtung der Integration bzw. Desintegration ihrer verschiedenen sozialen Elemente innerhalb der Kolonie. Eine Rekonstruktion der Politik von Migrantenvereinen kann auch Indizien dafür liefern, inwiefern sich relevante Teile einer Kolonie in größere Zusammenhänge der Aufnahmegesellschaft einfügen bzw. eine Grenzziehung gegenüber dieser vornehmen.

"Von unten" stellen Migrantenvereine für die in ihnen bestehenden Interessenaggregationen (theoretisch) ein direktes Medium zur Interessenartikulation gegenüber der Aufnahmegesellschaft dar, etwa auf lokaler Ebene gegenüber der Kommune. Weitergehende Funktionen einer moderierenden Instanz auf der Meso-Ebene, durch die sich politische Partizipation der Individuen an staatlichen Entscheidungsprozessen geltend machen könnte, kommen Migrantenvereinen in Europa allerdings bis heute kaum zu, wenn man von Holland, England oder Schweden einmal absieht. In besonderem Maße trifft dies für EU-Ausländer zu, die meist nicht einmal auf kommunaler Ebene über politische Rechte verfügen. Dementsprechend werden ihre Vereine auch nicht als Instanzen verstanden und zugelassen, in denen sich Migranten politisch gegenüber der Aufnahmegesellschaft repräsentiert sehen könnten. Wenn daher von Migrantenvereinen als "politischem Kapital" die Rede ist, so heißt dies in der Regel nicht, daß sich hier eine politische Kraft auf die Aufnahmegesellschaft richten kann, die auf Veränderung des status quo im Verhältnis der ethnischen Kolonie zur Mehrheitsgesellschaft aus ist, auch wenn Ansätze dazu auf lokaler Ebene durchaus vorhanden sein mögen. Politisches Kapital stellen Vereine in erster Linie bei Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Migrantengruppen dar oder wenn es um Mobilisierung von Kräften innerhalb der Kolonie geht, um Notsituationen für Mitglieder der ethnischen Gruppe(n) abzuwenden. Für Individuen in Schlüsselpositionen der Vereine lassen diese sich als Quelle von Ansehen und Prestige, zur Vermehrung ihres sozialen Kapitals und damit zur Absicherung bzw. Erweiterung ihrer Machtpositionen nutzen.

Migrantenvereine bilden darüber hinaus aber auch mögliche Bezugspunkte für soziale Organisationen und karitative oder kirchliche sowie staatliche Institutionen der Aufnahmegesellschaft. Über die Vereinsebene können sozialstaatliche Instrumente der Betreuung von Migranten, vermittelt über einen öffentlichen Raum innerhalb der Kolonie, der von Migrantengruppen selbst geschaffen wurde, leichter an die einzelnen Individuen herangetragen werden. Inwieweit dies gelingt, hängt aber oft von Mittlern ab, die zwischen einzelnen Vereinen der Kolonie und im Außenverhältnis dieser Vereine wichtige moderierende Funktionen übernehmen. Dies können "ethnic leaders" innerhalb von Vereinen oder mehr im Hintergrund agierende Schlüsselpersonen außerhalb der Vereine sein. Sie bilden ebenso eine Art "sozialen Kitt" zwischen Untergruppen einer Kolonie und ihren lokalen oder überregionalen Organisationen wie zwischen der Kolonie und Institutionen der Aufnahmegesellschaft. Ihre Rolle ist daher für das Verständnis der Außenwirkung von Vereinen wie auch für die Wirkung der Aufnahmegesellschaft auf Vereine zentral.

Forschungsfragen

Nimmt man diese verschiedenen Aspekte, unter denen das Vereinsleben von Migranten betrachtet werden kann, zum Ausgangspunkt, so lassen sich einige Fragen formulieren, die im Zentrum dieses Kapitels stehen:

- Wie organisieren türkische Migranten ihre sozialen Beziehungen im Rahmen formeller Netzwerke innerhalb der Kolonie?

- Inwieweit ist eine Differenzierung des Vereinslebens ein Hinweis auf eine soziale Differenzierung innerhalb der Kolonie durch die Bildung von Untergruppen (durch ethnische Abgrenzungen definierte, generationen- oder geschlechterspezifische Gruppen, solche mit unterschiedlichen Lebensstilen, etc.), die sich eigene Bezüge schaffen?

- Inwiefern und in welcher Art und Weise treten Migrantenvereine gegenüber der Aufnahmegesellschaft einerseits und Institutionen bzw. Organisationen des Herkunftslandes andererseits in Erscheinung?

- Welche Interessen von Mitgliedern äußern sich in welchen Vereinsaktivitäten und inwieweit bzw. wie werden diese vielschichtigen Interessen und Aktivitäten durch "ethnic leaders" moderiert, kanalisiert und mobilisiert?

- Welche Rolle spielen die verschiedenen Vereine für Selbstbilder und Identitätsdefinitionen türkischer Migranten bzw. Gruppen von Migranten im Sinne ethnischer Grenzziehungen?

- Welche Bilder und Wahrnehmungen der Aufnahmegesellschaft bzw. einzelner ihrer Akteure und Institutionen (Bürokraten, Sozialarbeiter, Kirchen, einheimische Nachbarn oder Vereinsmitglieder etc.) werden durch einzelne Vereine produziert und reproduziert?

Diese Analyse sollte indirekt auch ein Licht auf die Tatsache werfen, daß längst nicht alle Migranten, die qua Nationalität bzw. Ethnizität als Mitglied einer Kolonie und ihrer Untergruppen definiert werden, in diesen formellen Netzwerken verkehren. Dies heißt nicht notwendigerweise, daß sie innerhalb der Kolonie isoliert wären oder nach außen keine sozialen Kontakte unterhielten. Sieht man von speziellen Frauenabteilungen und von reinen "türkischen Frauenvereinen" einmal ab, so verkehren türkische Migrantinnen kaum in Vereinsbezügen, die überwiegend als türkische Männerwelt gesehen werden können. Sie schaffen sich eigene, meist informelle Bezüge. Aber auch größere Teile der türkischen Männerwelt halten sich von Vereinsbezügen fern und verkehren entweder in intra-familiären verwandtschaftlichen oder freundschaftlichen Bezügen innerhalb der Kolonie und können so Teil einer moralischen Gemeinschaft von Migrantengruppen sein. Darüber hinaus können sie Beziehungen zu Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft knüpfen, ohne daß dies ihr Eingebunden-Sein in der Kolonie notwendigerweise in Frage stellen muß. Bei der jüngeren Generation sind diese Übergänge, wenig überraschend, häufiger zu beobachten, teilweise auch in Ergänzung zu Vereinsbezügen. Die Ebene des Vereinslebens bietet daher

auch nur *einen* sehr begrenzten Aspekt des sozialen Zusammenlebens in der Öffentlichkeit der Kolonie, der neben den individuellen, nicht-öffentlichen Kontakten zwischen Migranten innerhalb und außerhalb der Kolonie bzw. Migranten auf der einen Seite und Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft auf der anderen Seite zum Tragen kommt.

Einzelne Vereine können zum Forum divergierender Interessenlagen wechselnder Migrantengruppen werden, die oft im Zuge einer Konkurrenz um Vereinszwecke und -inhalte geltend gemacht werden. Dies kann dann als Konkurrenz um politisches Kapital verstanden werden, wenn Machtkämpfe um Positionen innerhalb der Kolonie bzw. ihren Segmenten oder deren Untergruppen in dieser Arena ausgetragen werden.

Die Ebenen der Interessenaggregation einerseits und der persönlichen Ambitionen für prestigeträchtige Positionen andererseits sind damit auf das engste miteinander verknüpft. In diesem Zusammenhang ist daher auch eine Geschichte von "Führern", "Schlüsselpersonen" oder "ethnic leaders" und der von ihnen "geführten" Migrantengruppen, den Vereinsmitgliedern, zu schreiben. Die Dynamik solcher sozialen Prozesse ist nur aus einer komplexen Wechselwirkung innerhalb einzelner Gruppen und zwischen Gruppen von mächtigeren und weniger mächtigen sozialen Akteuren zu verstehen, die einander benützen, um ihren Interessen zur Durchsetzung zu verhelfen.

Die Annäherung an eine Geschichte des Vereinswesens in Bamberg und Colmar soll von beiden Ebenen oder Perspektiven her erfolgen. "Offiziellen" Sichtweisen solcher "Führer" werden Einschätzungen und Wahrnehmungen einfacher Mitglieder entgegenzusetzen sein, welche einander widersprechen mögen. So lassen sich teilweise plausible - nicht nur aus der Sicht des Forschers, sondern auch im Sinne rationalen Handelns aus Sicht der Beteiligten - "Vereinsgeschichten" für beide Städte rekonstruieren. Diese Rekonstruktionen müssen aber bei sehr widersprüchlichen Darstellungen und fehlenden Informationen an manchen Stellen Stückwerk bleiben.

Der erste Schritt der Analyse besteht darin, die oben angedeuteten Zusammenhänge für beide Städte getrennt zu beschreiben und begrifflich einzuordnen. Hierbei erscheint ein chronologischer Fortgang hilfreich, um die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Vereinsentwicklungen verfolgen zu können. Teilweise parallel verlaufende Entwicklungslinien sind gegebenenfalls mithilfe zeitlicher Rückblenden zu verbinden.

Im zweiten Schritt sind gesellschaftliche Rahmenbedingungen und migrationshistorisch zufällige Besonderheiten der Sozialstrukturen beider Kolonien auf die rekonstruierten Entwicklungslinien beider Kolonien zu beziehen. Hierbei sollen Thesen generiert werden, die hilfreich sein können, konstatierte Unterschiede einzuordnen, ohne daß aber eindeutige kausale Zusammenhänge zwischen Rahmenfaktoren und Entwicklungen auf der Vereinsebene im einzelnen nachgewiesen werden können. Dieses Verhältnis ist überaus komplex

und müßte getrennt untersucht werden. Die hier geäußerten Thesen könnten einen ersten Ausgangspunkt hierfür darstellen.

Migrantenorganisationen unter formalen Aspekten

In formeller Hinsicht sind mehrere Typen von Migrantenorganisationen zu unterscheiden. Als *"formell"* können solche Organisationen bezeichnet werden, die in der Öffentlichkeit mit sichtbaren Strukturen und im gesetzlichen Rahmen agieren. Dies schließt einen offiziellen Status gegenüber der Aufnahmegesellschaft mit ein. In diesem Falle werden sie als "Verein", "Vereinigung" etc. in amtlichen Vereinsregistern eingetragen. In Deutschland dürften türkische Vereine mehrheitlich als "eingetragener Verein" den Status der Gemeinnützigkeit zugesprochen bekommen haben. In Frankreich besteht erst seit 1981 durch ein geändertes Vereinsgesetz die Möglichkeit für Migranten, entsprechende eigene Vereine zu gründen, ohne französische Vorstandsmitglieder einsetzen zu müssen. Je nach Vereinsstatuten, die vor der Registrierung einzureichen sind, können verschiedene Ausschüsse (Kontrollausschuß, Schiedsgericht u.ä. Gremien) installiert werden, deren Zusammensetzungen ebenfalls durch Wahl bestimmt werden. Die von den Mitgliedern gewählten Vereinsvertreter erhalten durch ihren offiziellen Status bereits eine besondere Stellung innerhalb des Vereins und nach außen, d.h. den Behörden des Aufnahmelandes gegenüber. Erst der nähere Augenschein enthüllt allerdings, inwiefern diese Personen tatsächlich den Rang von "ethnic" leaders einnehmen (können).[104]

Von *"informellen"* Vereinigungen kann man sprechen, wenn sich mehrere Migranten zu gemeinsamen zweckgerichteten Aktivitäten in einem unstrukturierten oder wenig strukturierten zeitlichen und örtlichen Rahmen treffen, der sich gegenüber der Aufnahmegesellschaft nicht als öffentlich präsentiert. Dies kann beispielsweise bei politischen Organisationen angenommen werden, die im Verborgenen operieren. Aber auch eine Wohngemeinschaft als regelmäßiger Treff von Intellektuellen, die über die Geselligkeit hinaus gemeinsame politische Ansichten in Diskussionsrunden austauschen, ist dieser Kategorie zuzuordnen. Eine Zusammenkunft von Migranten im wenig strukturierten, informellen Rahmen kann auch dann gewählt werden, wenn förmliche Vereinsgründungen von offizieller Seite verweigert oder erschwert werden.

[104] Die Einträge im Vereinsregister stellten ein wichtiges Hilfsmittel dar, um die personellen Strukturen des Vereinswesens zurückverfolgen zu können. In Bamberg und Colmar gelang eine nahezu lückenlose Rekonstruktion der Zusammensetzung der Vorstände aller Vereine. Dies lieferte erste Hinweise auf wichtige Führungspersönlichkeiten, die teilweise über längere Zeiträume hinweg in mehreren Vereinen diejenigen waren, die die Vereinspolitik trugen und in ihrem Sinne ausgestalteten. Andererseits erlaubten diese Daten, Rekonstruktionen von Vereinsentwicklungen, die aufgrund des großen zeitlichen Abstandes aber auch wegen nur bruchstückhafter Erinnerung von Informanten oft lückenhaft bleiben mußten, gegenzuprüfen sowie Widersprüchen und Irrtümern in der zeitlichen Einordnung durch Informanten auf die Spur zu kommen.

Zwischen den beiden Polen "formeller" und "informeller" Migrantenorganisationen liegt eine Grauzone, in der nach außen hin formell registrierte Vereine durch die Art und Weise ihrer Aktivitäten eher einen informellen Charakter annehmen können. Hierzu zählen etwa "Kaffeehäuser" und andere "Lokale", die offiziell den Status eines eingetragenen Vereins besitzen, de facto aber nur den Charakter von "Wirtshäusern" haben, in denen Migranten ihre Geselligkeit bei Bier, Tee und Kartenspiel pflegen. Darüber hinaus ist in solchen Fällen kein eigener Vereinszweck - abgesehen von dem, Steuern zu sparen - erkennbar. Solche Treffpunkte werden von den meisten Migranten selbst auch nicht mit dem Prädikat "Verein" versehen. Es scheint, daß in ihren Augen ein über "Geselligkeit" hinausreichender Vereinszweck als Bedingung dafür angesehen wird, von einem "richtigen" Verein zu sprechen.

"Fiktive" Vereine können dann angenommen werden, wenn offiziell gegründete Vereine keine Aktivitäten entfalten, außer daß sie den Berechnungen ihrer Vorsitzenden in bezug auf materiellen Gewinn oder Prestige nützen. Diese "Vereine" stehen nur auf dem Papier und haben demzufolge auch kein eigenes "Vereinslokal" - was umgekehrt aber nicht heißt, daß jeder funktionierende Verein über ein Vereinslokal verfügen muß wie dies bei Migrantenvereinen in der Regel der Fall ist. *"Fiktive"* Vereine können dessen ungeachtet besonders in der Entstehungsphase einer Kolonie die Vorstufe zu einer *formellen* Vereinigung bilden.

Heckmann unterscheidet auf der hier als "formell" angesprochenen Organisationsebene "Vereine, politische Organisationen und religiöse Vereinigungen" als Strukturelemente "ethnischer" Kolonien (Heckmann 1992, S.102-08). Die Kategorie "Vereine" unterteilt er in *"Arbeitervereine"*, die in Ländern ohne staatlich organisierte soziale Netze vor allem "eine Solidarfunktion für die neu Eingewanderten erfüllte" (ebd., S.103). In Deutschland dagegen funktionierten sie mehr im Sinne "(einer) Form der Selbstorganisierung der Migranten, (die) das Ziel gemeinsamer Interessenvertretung, Solidarität und Geselligkeit verfolgte(n)." (ebd.). Das *"Zentrum"*, ein weiterer Vereinstyp, charakterisiert er als "die organisatorische und lokale Zusammenfassung vielfältiger Bedürfnisse, Interessen und Tätigkeiten auf ethnischer Grundlage" (ebd., S.104). Hier stehen kulturelle, sportliche und gesellige Freizeitaktivitäten im Mittelpunkt, die sich nach Geschlechtern und Altersgruppen differenzieren können. Heckmann nennt weiterhin "Elternvereine", die sich vor allem der schulischen Integration der Kinder widmen, "Regionalvereine", die auf Basis gemeinsamer Herkunftsregionen entstehen, und "ethnische Sportvereine".

Zu *"religiösen Vereinigungen"* bemerkt Rex (1987, S.8), daß sich insbesondere dort, wo ein Unterschied zwischen den Glaubensgemeinschaften des Herkunfts- und des Aufnahmelandes besteht, Vereinigungen mit dem Ziel der Praktizierung der eigenen Religion herausbilden. Die Moscheegemeinden nicht nur türkischer, sondern besonders in

Frankreich und den Benelux-Staaten auch nordafrikanischer Muslime bestätigen diese Tendenz in Europa eindrucksvoll.[105]

Im Falle der türkischen Muslime in Europa ist die förmliche Trennung zwischen "religiösen" und "politischen" Vereinigungen fließend. Meist unterstellen sich Moscheegemeinden einer bestimmten religionspolitischen Linie einer in der Türkei und/oder in Europa aktiven Organisation bzw. fühlen sich einer solchen Mutterorganisation zugehörig. Neben Besonderheiten im Ritus, die die verschiedenen Religionsgemeinschaften pflegen, werden nicht selten auch politische Botschaften in Bezug auf die Türkei vermittelt, so daß Moscheegemeinden auch zu "politischen" Organisationen werden können.[106]

In verschiedensten Migrantenvereinen in Europa ist der Einfluß politischer Parteien oder Organisationen der Herkunftsländer auszumachen, wenngleich sich dies nicht immer förmlich in der Namengebung eines Vereins niederschlagen muß. Meist sind es nur Gruppen unter den Vereinsmitgliedern, die sich offen zu solchen politischen Affinitäten bekennen, welche meist auf Veränderungen im Herkunftsland abzielen. Seit dem Ende der 70er Jahre ist der Einfluß politischer Gruppierungen und Parteien in der Türkei innerhalb vieler türkischer Vereine in Europa deutlich spürbar. Zum Teil wurde dadurch eine Radikalisierung politisch aktiver Gruppen in Vereinen und eine starke Orientierung auf die Türkei ausgelöst, die zu einem Mitgliederschwund und Isolation mancher Vereine in den Kolonien führte (vgl. Heckmann 1992, S.107).[107]

Organisationen türkischer Migranten mit religiös-politischer bzw. politischer Ausrichtung dürften heute in der Mehrzahl Dachorganisationen angehören, die in den 80er Jahren entstanden sind. Dabei sind türkisch-islamische Dachverbände zum Teil auch mehr oder weniger offen mit politischen Parteien verbunden. Andererseits unterhalten sie zum Teil auch Verbindungen zu islamischen Dachorganisationen, die außerhalb rein türkischer Bezüge stehen (Islamische Weltliga etc.).[108] Regionale Dachorganisationen von türkischen Vereinen innerhalb von Konsulatsbezirken nehmen eine Sonderstellung ein. Sie sind, wenngleich nicht direkt staatlich initiiert, so doch im Umkreis der Generalkonsulate

---

[105] Überblickartige Darstellungen zum türkisch-islamischen Organisationswesen in Deutschland liefern Binswanger/Sipahioğlu (1988), Özcan (1989), Gür (1993) und Zentrum für Türkeistudien (1994, S.382-89).

[106] Vgl. dazu Gitmez/Wilpert (1987, S.119), die diesem Umstand in ihrer Übersicht durch die Kategorie "religious and religious-political associations" Rechnung tragen.

[107] Einen knappen Überblick über die zahlreichen Dachverbände mit verschiedenen politischen Zielrichtungen bzw. Dachorganisationen von Interessengruppen unter türkischen Migranten gibt Zentrum für Türkeistudien 1994, S.371-81.

[108] Eine knappe Übersicht (Stand 1994) liefert: Zentrum für Türkeistudien 1994, S.382-89. Soweit sie relevant sind, werden Bezüge zu Dachorganisationen im Zuge der Darstellung einzelner Vereine weiter unten näher beleuchtet.

angesiedelt. Mittlerweile bestehen in allen 13 Konsulatsbezirken in Deutschland Dachorganisationen.[109] Mit diesem Kommunikationsnetz verfügt die von den türkischen Behörden gesteuerte Öffentlichkeit über ein probates Mittel, gegebenenfalls innerhalb weniger Stunden Tausende von türkischen Vereinsmitgliedern für Demonstrationen zu organisieren.[110] Ein ehemaliger Vorsitzender eines solchen Dachverbandes führte als einen Hauptgrund für den Beitritt von Vereinen vor allem die Beratung durch den Dachverband in Rechtsfragen an, wenn etwa eine Satzung zu verändern sei. Besonders nach den Anschlägen von Mölln und Solingen und durch die Zunahme der PKK-Aktivitäten in Deutschland scheinen sich aber zusätzliche Motivationen für den Beitritt ergeben zu haben: Das Bedürfnis nach Zusammengehörigkeit und Einheit habe sich verstärkt, und das Bewusstsein von einer Notwendigkeit, Probleme im Zusammenleben mit den Deutschen einer Lösung zuzuführen, sei in vielen Vereinen entstanden. Für diese Funktionen sehen sich die einzelnen Verbände als "Lobby", die diese Belange zu koordinieren versucht.[111]

Leadership in Migrantenkolonien

Zum Verständnis der Entwicklung des Vereinslebens in Migrantenorganisationen ist die Rolle von Führungspersönlichkeiten essentiell. Dabei hängt es stark vom Charakter des Vereins ab, welche Fähigkeiten einem Vereinsaktivisten oder -führer abverlangt werden. Entspringt der Verein einer gemeinsamen Neigung einer Migrantengruppe z.B. dem Bedürfnis, gemeinsam Fußball zu spielen, sind es oft *"grass-root leaders"*, die sich an die Spitze setzen und durch ihr Engagement den Verein tragen, aber keine besonderen Kenntnisse oder Fähigkeiten besitzen müssen. Oft steht und fällt der Verein mit ihnen. Je vielschichtiger die Interessen der Vereinsmitglieder sind, desto mehr Geschick wird einer Führungspersönlichkeit abverlangt, diese Bedürfnisse zufriedenzustellen oder moderierend auf unterschiedliche Interessen einzuwirken. Dies gilt bereits in "Arbeitnehmervereinen", noch ausgeprägter aber in Vereinen mit politischen oder religiös-politischen Zielsetzungen, in denen verschiedene Ideologien vertreten werden, auf die sich ein Vereinsführer als

[109] Beispielsweise: Kuzey Bavyera Türk Dernekleri Koordinasyon Kurulu [Koordinationsrat der türkischen Vereine in Nordbayern]. Dieser Verband wurde als erster 1987 von einem ehemaligen türkischen Arbeitsattaché gegründet; ihm schlossen sich zunächst 32 türkische Vereine in Nordbayern an. Unter den jetzigen Verbandsmitgliedern dominieren Moscheevereine, Sportvereine und Deutsch-Türkische Freundschaftsvereine. Der Verband ist im Gebäude des türkischen Generalkonsulats in Nürnberg untergebracht, zu dem die Vorsitzenden enge Verbindungen unterhalten.

[110] 1987 gab es nach Auskunft eines ehemaligen Vorstandsmitglieds in Nürnberg eine Demonstration von 5000 Türken gegen den Beschluß des Europarats in Straßburg, die Türkei nicht in die EG aufzunehmen. Weitere Demonstrationen seien durch den Verband gegen die Unterdrückung der Bulgarien-Türken, gegen die Ereignisse von Solingen und Mölln, sowie eine für die Unabhängigkeit Aserbaidschans organisiert worden.

[111] Auskunft durch den Vorsitzenden des Nordbayerischen Koordinationsrats im April 1994.

"Politiker" zu beziehen hat.[112] Solche Personen erwerben die entsprechenden Fähigkeiten aufgrund eigenem politischen oder religiös-politischen Engagement. Nicht selten haben sie überdurchschnittliche Bildungsabschlüsse im Herkunfts- oder im Aufnahmeland erworben. Im letzteren Fall ist es angebracht von "Intellektuellen" zu sprechen, die in der Lage sind, ihre eigene Rolle und die allgemeine Situation der Migranten zu reflektieren und deren verschiedene Interessen ins Verhältnis zu den Vereinszielen zu setzen. (Damit ist freilich nicht gesagt, daß Intellektuelle immer überdurchschnittliche Bildungsabschlüsse haben müssen). Manchmal sind solche Intellektuellen mit politischen Parteien des Herkunftslandes verbunden. Im Fall von türkischen oder kurdischen Parteien des linken Spektrums handelt es sich nicht selten um in der Türkei verbotene und zum Teil in die Illegalität abgedrängte Vereinigungen, die ihr Aktionsfeld auf Europa ausgedehnt haben. Am rechten Rand des Parteienspektrums sind die als "Graue Wölfe" bekannt gewordenen Aktivisten der Partei von Alparslan Türkeş (MHP) zu nennen, die ebenfalls in einigen nach außen unpolitisch auftretenden Vereinen zeitenweise Führungspositionen innegehabt haben oder noch innehaben sollen.

In türkisch-islamischen Vereinen, d.h. innerhalb von Glaubensgemeinschaften, setzten sich zunächst oft Migranten der ersten Generation an die Spitze, die in einigen Fällen in der Türkei Korankurse besucht haben mögen, meist aber nur rudimentäre Kenntnisse der praktischen Tätigkeiten eines Imams haben dürften.[113] Sie konnten vorübergehend den Status des Vorbeters und Führers einer Glaubensgemeinschaft erwerben. In späteren Phasen der Kolonieentwicklung wurden sie in den sogenannten *Diyanet*-Moscheen durch professionelle Imame ersetzt, die vom Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) aus Ankara entsandt wurden. Die anderen türkisch-sunnitischen Religionsgruppen, die sich in Europa mit eigenen Dachorganisationen etabliert haben (*Süleymancı*, *Nurcu*, *Kaplancı*, *Millî Görüşcü* u.a.), versorgen teilweise ihre örtlichen Ableger mit Imamen. Dies scheint aber nicht durchgängig der Fall zu sein, so daß Imame oder Prediger (*vaiz*) oft nur während des Ramadan geschickt werden können.[114]

Grundsätzlich ist davon auszugehen, daß mit der Herausbildung einer Kolonie auch im Vereinsumfeld, gleich welcher Couleur, zunehmend die Notwendigkeit entsteht, Kontakte mit der Aufnahmegesellschaft zu pflegen. Dies beginnt schon bei der förmlichen Vereinsgründung und der dann folgenden Suche nach einem geeigneten Vereinslokal in

---

[112] Vgl. Hily/Poinard (1987, S.151f), die dies für portugiesische Vereine in Frankreich beschreiben.

[113] Diop/Kastoryano (1991, S.99) zeigen in ihrer Untersuchung von 69 islamischen Vereinen im Departement Ile-de-France, daß diese Feststellung in Frankreich auch für die meisten Vereine arabischer Migranten der verschiedensten Provenienz zutreffen dürfte.

[114] Dreger (1995, S.59) nennt unter Bezug auf Diyanet Aylık Dergi, 3.1994, S.56, folgende Zahlen: Über 700 "Religionsbeauftragte" (*din görevlisi*) seien demnach längerfristig im Ausland, 353 seien im Ramazan 1994 zusätzlich entsandt worden, davon 157 nach Deutschland und 31 nach Frankreich.

Abstimmung mit der Kommunalverwaltung. Aber auch die Bedürfnisse der Vereinsmitglieder, besonders in "Arbeitnehmervereinen" oder verschiedenen "Zentren", erfordern zunehmend die Kontaktaufnahme zu Institutionen der Aufnahmegesellschaft durch einen oder mehrere geeignete Mittler. Diese sollten sich in der Sprache der Aufnahmegesellschaft gut ausdrücken können und politisches Verhandlungsgeschick im Umgang mit Behörden oder Institutionenvertretern beweisen.

Historisch betrachtet kristallisieren sich bereits in der frühesten Phase der Migrantenanwerbung sogenannte "Dolmetscher" heraus, die aufgrund bereits früher erworbener Sprachkenntnisse die Hilfsbedürftigkeit der Migranten in der ersten Phase zu ihrem Geschäft machen können.

Mit der Zeit bilden sich bestimmte Spezialisierungen bei einzelnen "normalen" Migranten heraus, die zunächst eher zufällig Kontakte zu bestimmten Institutionen oder Personen ausgebildet haben, welche für die Bewältigung praktischer Probleme nützlich sind. Sie erweisen ihren Landsleuten Gefälligkeiten und können dafür Gegenleistungen erwarten. Solche "ethnic brokers" (vgl. Hannerz 1974, S.56f) bilden - abgesehen von den persönlichen Kontakten, die einzelne Migranten zu Einheimischen ausgebildet haben - eine wichtige Brückenfunktion zwischen Migrantengemeinschaft und Aufnahmegesellschaft. Die Dienste reichen vom reinen Dolmetschen über Wohnungs- und Arbeitsvermittlung, Kenntnis der Formalitäten auf dem Ausländeramt bis hin zu Informationen darüber, wo man bestimmte Dinge günstig einkaufen kann. Migranten, die den Absprung in die wirtschaftliche Selbständigkeit geschafft haben und notwendigerweise einen größeren Aktionsradius und Wissensvorrat haben, bilden naturwüchsig solche Informationsbörsen innerhalb der Kolonie. Insofern sich darüber eine gewisse Regelmäßigkeit in der Funktion eines *brokers* einstellt, kann dies zu einer herausgehobenen Stellung dieser Person innerhalb der Gemeinschaft führen.

Ein gewisses Informationsmonopol unterstellt auch die Fähigkeit, sich in der Sprache der Aufnahmegesellschaft ordentlich zu verständigen. Zumindestens als unterstützendes Element bei einigen *brokers* ist die Tatsache zu werten, daß sie meist einen überdurchschnittlichen Bildungsstand besitzen. Dies ermöglicht es ihnen, Informationen auch analysieren und bewerten zu können. Freilich ist davon auszugehen, daß diese Funktionen der *brokers* in dem Maße in den Hintergrund treten, in dem sich jeder Migrant, und sei es mit Hilfe der eigenen Kinder, irgendwie verständigen und im weitesten Sinne zurechtfinden kann.

Diese allgemeinen Bemerkungen zu Migranten mit Mittlerfunktionen zwischen Kolonie und Aufnahmegesellschaft sind nun auf die Vereinsebene zu beziehen und begrifflich zu differenzieren. Es geht zunächst darum, den oft benutzten Begriff "ethnic leader" auf das bisher Gesagte zu beziehen. Er suggeriert einerseits die Führerschaft in einer "ethnischen"

Kolonie oder *community*. Das Adjektiv weist aber darauf hin, daß ein Hauptmoment dieser Führerschaft auf die Vertretung einer ethnischen Minderheit in einer Mehrheitsgesellschaft gerichtet ist. Dies bedeutet, im Rahmen einer Kolonie betrachtet, daß ein "ethnic leader" in der Lage ist, moderierend auf die politische Willensbildung unter den Migranten einzuwirken und schließlich einen gemeinsamen politischen Willen der Minderheit nach außen zu vertreten.

Damit ist nicht gesagt, daß ein "ethnic leader" diese Funktion tatsächlich als legitimer und von allen anerkannter Repräsentant ausübt, sondern daß zumindest Teile der Migrantenkolonie oder der Aufnahmegesellschaft ihm dieses Attribut zuschreiben.

Sofern sich in einer bestimmten Phase eine soziale Gemeinschaft, der potentiell alle Migranten angehören, im Rahmen eines "Arbeitnehmervereins" oder "Zentrums" organisiert, kann ein "ethnic leader" mit einem Vereinsvorsitzenden identisch sein. Dieser kann dann, idealtypisch, als Alleinvertreter "der" Kolonie gegenüber Institutionen der Aufnahmegesellschaft auftreten und die Interessen aller Migranten vertreten oder vorgeben dies zu tun.

Bilden sich später innerhalb der Kolonie Fragmentierungen entlang Bruchlinien welcher Definitionen auch immer heraus (etwa ethnisch oder religiös begründete Dichotomien wie Sunniten/Aleviten oder Türken/Kurden), so kann für die einzelnen Segmente bzw. Gruppen von eigenen "ethnic leaders" gesprochen werden, sofern diese für Teilgruppen eigene Vertretungsfunktionen gegenüber der Aufnahmegesellschaft wahrnehmen. Dies kann zu Rivalitäten im Außenverhältnis führen, sofern einzelne "ethnic leaders" für größere, fiktive Gemeinschaften innerhalb der Kolonie einen Vertretungsanspruch reklamieren.

Werbner stellt in diesem Zusammenhang fest, daß innerhalb von Kolonien denjenigen Migranten, die über Kontakte zu Institutionen der Aufnahmegesellschaft verfügen, oft grundsätzliches Mißtrauen seitens der ethnischen Kolonie entgegenschlägt. Dies sei damit zu erklären, daß solche Kontakte innerhalb vom Staat gesetzter Parameter abliefen, die von den meisten Migranten nicht geteilt würden, und führe dazu, daß solche Personen nur ausnahmsweise Führer größerer Einheiten sind.[115]

---

[115] Werbner 1991, S.17f: "... members of the various ethnic communities share a deep suspicion of their own ethnic representatives. This is because the majority of ethnic leaders at the local level deal with the state *within the parameters defined by the state.* Their intercalary position is necessarily the focus of both conflict and co-operation. On the one hand, they negociate with the state for communal grants and individual welfare provisions, or debate policy issues on multi-ethnic committees established under the auspices of the local state. On the other, they protest against state policies through their individual associations. But their access to patronage makes them suspect, even as they are often esteemed for their communal work. This access to patronage is after all a primary source of their 'internal' influence and prominence." H.i.O.

Die von Werbner vorgenommene Einteilung der "ethnic leaders" in "peripheral leaders" und "leaders of the centre" ist konstruktiv, weil sie unterschiedliche Typen charakterisiert:

> "The 'ethnic centre' is constituted by its close-knit networks and intense, ethnic-specific, sociability. Within it 'organic' ethnic leaders and elites foster and develop distinctive ideologies, values, and institutions. Most 'internal' cultural and religious organisations are manned by leaders from the 'centre', concerned to a great extent with parochial, exclusive issues. 'Peripheral' leaders are those who, in one sense or another, move with greater ease and have greater contact with the wider society." (Werbner 1991, S.21).

Letztere, so argumentiert Werbner weiter, können dabei die Werte der ethnischen Gemeinschaft, in der sie eingebettet sind, teilen und eng am gemeinschaftlichen Leben partizipieren. Es gibt aber auch "peripheral leaders", die am Rande der Gemeinschaft stehen und erst durch ihr "leadership" gegenüber der Aufnahmegesellschaft zum Teil der ethnischen Kolonie werden (ebd., S.21-22).

In Migrantenkolonien nehmen immer häufiger Migranten der zweiten oder dritten Generation diese "organischen" Positionen im Vereinen vom Typ "Zentrum" bzw. in Vereinen ein, die den organisatorischen Zusammenhang für bestimmte Segmente bilden. Mit dem Alter der Kolonie sind sie zunehmend innerhalb der Normen der Aufnahmegesellschaft - schulisch und außerschulisch - sozialisiert worden, sprechen ihre Sprache (immer besser), beginnen verstärkt in den "kulturellen" Kategorien der Aufnahmegesellschaft zu denken und machen sich auch zum Teil den Habitus der Aufnahmegesellschaft zu eigen. Sie wirken im Rahmen der Vereinskontexte "integrierend", in denen sie - oft zunächst in Jugendunterorganisationen, später im Vorstand - lenkend und führend eingreifen. Manche dieser "organischen" Führer vermitteln kulturelle Werte und Normen der Aufnahmegesellschaft innerhalb der vereinspolitischen Aktivitäten. Denkbar ist aber auch, daß sie bewußt auf die traditionellen Werte der ethnischen Gemeinschaft zurückgreifen und ein mehr pragmatisches Verhältnis zu den "gelernten" Werten und Normen der Aufnahmegesellschaft einnehmen. In beiden Fällen stellen sie aber für die Mitglieder eine vermittelnde Ebene zwischen Kolonie und Mehrheitsgesellschaft dar.

"Ethnic leadership" bildet somit ein wichtiges Scharnier zwischen ethnischer Kolonie und Aufnahmegesellschaft. Es bildet in doppelter Hinsicht einen Ansatzpunkt für Vorstellungen von dem, was die ethnische Kolonie, bzw. einzelne ihrer Gruppen oder Segmente seien, welche Personengruppen sie umfaßten, durch welche Definitionen ethnischer Grenzziehungen sie ihre Identität erhielten: "imagined communities".[116]

[116] Vgl. Werbner 1991, S.21: "Ethnic communities are 'imagined' ... by the state and local state which must reify ethnic segments as perpetual communities in order to control conflict or allocate resources in an 'equitable' manner. They are also imagined ... by the various leaders who claim to represent them. In creating associations with global cultural, political, or religious aims, such leaders define and invent communities out of segments. The field of ethnic relations is thus imaged and transformed, by both ethnic leaders *and* the state, into a struggle between culturally bounded 'communities'." H.i.O.

Einerseits generieren "ethnic leaders" selbst Definitionen von Gruppen, die sie nach außen zu vertreten glauben oder dies wenigstens vorgeben. Sofern ein "ethnic leader" in einem Verein eine wichtige Positionen innehat, kann er diese - unter Benutzung der Vereinsmitglieder und mit Unterstützung seiner "followers" - als potentielles politisches Kapital einsetzen, und quasi automatisch einen Vertretungsanspruch für alle Mitglieder postulieren, um seinen Einfluß größer erscheinen zu lassen als er in Wirklichkeit ist. Jenseits davon sind fiktiven Grenzziehungen wie Einebnungen vorhandener Abgrenzungen zwischen ethnischen Gruppen in der Kolonie im Sinne einer erweiterten Definition von Repräsentanz durch einen "ethnic leader" keine natürlichen Schranken gesetzt - solange sich kein Protest regt.

Andererseits können in einen "ethnic leader" seitens der Aufnahmegesellschaft Erwartungen projiziert werden, die in Unkenntnis seiner tatsächlichen "Gefolgschaft" und seines Einflusses innerhalb der Kolonie Fehleinschätzungen produzieren. Ebenso ist es freilich möglich, daß Institutionen der Aufnahmegesellschaft, mit denen der "ethnic leader" in Verbindung tritt, dessen Einfluß und Gefolgschaft bezweifelt und seine Autorität in der Kolonie so untergräbt. Politischer Einfluß, den man von außen gegebenenfalls zu benutzen gedenkt, kann sowohl über- als auch unterschätzt werden. Praktische Vermittlungsaktivitäten, die ein "ethnic leader" übernimmt, oder zu übernehmen gezwungen ist, um sein Prestige zu wahren, können diese Fehldeutungen schließlich zurechtrücken.

2. Die Entwicklung des türkischen Vereinslebens in Bamberg

Die Ausgangsbasis: Eine "Notgemeinschaft" türkischer Migranten

In der zweiten Hälfte der 60er Jahre wurden in Bamberg nach und nach ein paar Dutzend türkischer Arbeiter durch mehrere Firmen angeworben. Von einer nennenswerten Zuwanderung kann erst nach der Krise von 1966/67 gesprochen werden. In den folgenden Jahren bis 1970 kamen meist Männer oder Frauen, die ihre Ehepartner erst später nachholen konnten. Ihre Unterbringung erfolgte in Heimen durch die metallverarbeitenden Firmen und eine Spinnerei, die als erste Unternehmen türkische Arbeitskräfte anwarben. Die Lebensumstände dieser "Vorhut" einer später über 1000 türkische Migranten zählenden Kolonie sind zunächst zu rekonstruieren.

> Einer der ersten Pioniere unter den türkischen Migranten in Bamberg beschreibt diese Zeit aus seiner Sicht. Herr Takıl, geboren 1942 in Yozgat, einer mittelanatolischen Provinz, war bereits vor Beendigung der Grundschule zu seinem Vater nach Ankara gezogen. Dort arbeitete er als Fabrikarbeiter und Amtsdiener. Zusammen mit zwei anderen Landsleuten - einem älteren Bekannten und einem, den er im Zug nach Deutschland kennenlernte - kam er 1966 nach Bamberg. Dort waren nur wenige türkische Arbeiter einige Monate vor ihm angekommen. Zunächst wurde er in einem, wie er es nannte, "Ledigen-Heim" der Kirche

untergebracht. Er habe kaum Deutsch gelernt, weil er immer mit Türken zusammen gearbeitet und gewohnt habe. Eine der ungelösten Schwierigkeiten dieser Zeit betraf das Essen. Sie arbeiteten bis 18.30 h und konnten danach kein Brot kaufen, und die Kantine hatte abends geschlossen. Sie hatten auch keine Kochmöglichkeit im Heim, nicht einmal eine Teeküche. Herr Takıl hatte bald so viel abgenommen, daß er die schweren Fleischstücke im Schlachthof, seiner ersten Arbeitsstätte, nicht mehr heben konnte. Untertags gab es wiederum nur Schweinefleisch in der Kantine, das er aber nicht essen konnte. Seine Freunde überzeugten ihn, daß er es doch tun müsse, um nicht noch mehr abzunehmen. Um Abhilfe zu schaffen, hatten sie sich überlegt, die Steckdose im Waschraum der Firma zu benutzen, um dort Tee oder Eier zu kochen. Eines Tages seien sie zum Einkaufen gegangen. Dabei haben sie wohl aus Versehen Gerste gekauft, weil sie dachten, daß dies Zucker wäre. Darüber haben sie sich totgelacht...

Schilderungen wie diese dürften die Härten der ersten Zeit im fremden Bamberg gut beschreiben. Im täglichen Leben werden für einen Migranten die Landsleute aus mehreren Gründen sein, zunächst ausschließlicher, sozialer Umkreis. Nur mit ihnen kann er in der Arbeit oder außerhalb kommunizieren. Im Heim, in Werkswohnungen oder in Wohnungen, die durch die Hilfe von Arbeitskollegen vermitteltet wurden, bilden sich Nachbarschaften, in denen man seine Freizeit verbringen kann und die täglichen Notwendigkeiten mit Hilfe anderer leichter bewältigt, ohne gleich einen Dolmetscher zu bemühen. So entsteht eine Notgemeinschaft, die zum Inhalt hat, die fremden und widrigen Bedingungen zu meistern.[117] Sie gründet auf eine moralische Basis der gemeinsam aktivierbaren Gefühle und Werte, die eng mit dem kulturellen Kapital der Gruppe verbunden sind (vgl. Esser 1996, S.68-69). Aus den lokalen kulturellen Zusammenhängen, denen die Migranten entstammen, bilden sich als kleinster gemeinsamer Nenner von allen geteilte moralische und kulturelle Standards heraus, ohne Besonderheiten zu reflektieren: etwa das System der Ehre, der Islam, ein in der anatolischen Dorfkultur (Essen, Wohnen, Sitten) verankerter Habitus. Als negatives Abziehbild gegenüber der Aufnahmegesellschaft und ihren sozialen Eigenheiten bildet sich hier eine "türkisch-anatolische" Kultur ab, die in ihrer Mischung aus regionalen Verschiedenheiten künstlich ist und später auch neue Elemente von außen aufnehmen kann. Gerade der oben geschilderte Umgang mit Schweinefleisch - ein Stereotyp der Abgrenzung zur umgebenden, fremden Kultur - zeigt, daß schon von Beginn der Koloniebildung an ein pragmatischer Umgang mit zunächst scheinbar fraglos gegebenen Grenzziehungen vorgenommen werden mußte.

[117] Ältere Untersuchungen von Thomas/Znaniecki deuten darauf hin, daß sich diese Solidarstrukturen wohl einem allgemeinen, kulturunabhängigen Bedürfnis in Migrantenkolonien nach gegenseitiger Hilfe verdanken. Die Autoren konnten ähnliche Notgemeinschaften schon unter polnischen Einwanderern in USA feststellen: "The first purpose for which such a society is usually established is mutual help in emergencies (sickness, death, and, more seldom, lack of work). For however vague the bond of racial solidarity between the members of a new colony may be originally, it never fails to manifest itself at the death of a member." (1918-20/1984, S.245).

Nimmt man die impressionistischen Einblicke des oben beschriebenen Beispiels, so wird deutlich, daß das Gefühl von Fremdheit, das aufgrund der fehlenden Kommunikationsmöglichkeiten in der Anfangsphase und der ungewohnten Lebensumstände ohnehin immer zu unterstellen ist, sich zum Gefühl, einer Schicksalsgemeinschaft anzugehören, verdichtet haben dürfte. Zudem fehlten auch in den meisten Fällen noch die Familienbande als ursprünglichste Solidargemeinschaft(en), so daß man umstandslos auf den Landsmann verwiesen war. Nicht nur, um die beschriebenen Lebensumstände zu meistern, vor allem als "natürliche" Kommunikationspartner waren Arbeitskollegen und Nachbarn aus der Heimat unverzichtbar.

Die türkischen Männer entwickelten bald das Bedürfnis nach gemeinsamen Treffpunkten außerhalb ihrer Heime, wo sie ihre Freizeit verbringen konnten. Die Frauen blieben im Umkreis ihrer Heime, jedenfalls fern öffentlicher Plätze, um nicht zum Gegenstand von übler Nachrede und Gerüchten zu werden. Denn die heimatliche dörfliche Kultur als Moralsystem, in dem die Familienehre zentralen Stellenwert besitzt, war allgegenwärtig. Die tägliche Kommunikation mit anderen Landsleuten, in der die sozialen Beziehungen innerhalb der "Schicksalsgemeinschaft" thematisiert wurden, reproduzierten dieses Referenzsystem. Die Ehepartner und Familienangehörigen waren zwar oft weit, aber funktionierende Kommunikationkanäle in die Heimat durch einen *hemşeri*, einen Landsmann aus der gleichen Stadt oder Region, nie auszuschließen. So entstand in der Fremde eine "moral community", die hinsichtlich ihrer Maßstäbe wenig mehr Freiheiten gewährte, als zu Hause auf dem Dorf oder im *gecekondu*. Freilich bestand noch keine flächendeckende soziale Kontrolle. So wird von nicht wenigen Migranten berichtet, die in der Anfangsphase ihre Einsamkeit durch außereheliche Beziehungen zu überwinden suchten. Dies bedeutete aber im Rahmen der "moral community" ein hohes individuelles Risiko, das in den meisten Fällen wohl nur übergangsweise in Kauf genommen wurde.[118] Im Zuge der Familienzusammenführung dürfte dieses Phänomen später zu einer Randerscheinung geworden sein.

Schließlich bildet auch die von derjenigen der Aufnahmegesellschaft unterschiedliche Religionszugehörigkeit der Migranten für diese eine Gemeinsamkeit, die sich zunächst aber nur als schwaches Moment der Kohäsion geltend gemacht haben dürfte. Die Praktizierung des Glaubens im Gebet stieß auf praktische Hindernisse, die es auch frommen Muslimen schwermachten, ihrer religiösen Pflicht nachzukommen. Geeignete Gebetsräume für das Freitagsgebet waren nicht vorhanden. Schwerer dürfte aber gewogen haben, daß die Arbeitszeit, die damals oft auch Überstunden einschloß, mit den

[118] Eine Heimbewohnerin berichtete noch von der Phase Anfang der 70er Jahre, daß sie zusammen mit ihren Freundinnen im Heim ständig von ledigen oder allein lebenden türkischen Männern bedrängt wurden und man sich regelrecht abschotten mußte. Schiffauer (1991, S.170), berichtet von der Einschätzung mehrerer Migranten, wonach etwa 60% aller türkischen Arbeiter in dieser Zeit außereheliche Verhältnisse unterhalten hätten.

Gebetszeiten kollidierte. Da nur die wenigsten in ihren vorherigen Zusammenhängen in der Türkei fünfmal am Tag gebetet haben dürften, stellte sich diese Situation für die gläubigen Muslime vor allem am Freitag beim Mittagsgebet als Problem dar. Ein Gesprächspartner, der später jahrelang zu den Aktivisten innerhalb der Moscheegemeinde zählte, sieht den islamischen Glauben in dieser Periode jedoch ganz allgemein im Hintertreffen:

> "Anfangs kamen die Türken hierher, sie waren zwar Muslime, aber keiner hatte große Ahnung von religiösen Dingen. Die meisten gaben sich dem Alkohol hin, sie entbehrten der sozialen Kontrolle, die in der Türkei bestanden hatte, manche unterhielten auch Verhältnisse zu Frauen. Dann begann nach einer Zeit die 'Leere' (*boşluk*). An einem Feiertag fand man sich zusammen, weil man fühlte, daß man mit diesen Ausschweifungen keine Befriedigung finden konnte. Man mietete in einer kirchlichen Einrichtung einen Saal an, in dem man betete, etwa 1967 oder 1968. Aber das waren nur sehr wenige, die dorthin gingen."

Die Rede von den Ausschweifungen, die einem trotz der neu gewonnen Freiheiten in der Fremde keine Befriedigung bringen konnten und in eine "Leere" mündeten, treffen sich mit den Beschreibungen Schiffauers (1991, S.178-80) über die Zeitstrukturen türkischer Migranten in Deutschland. Er faßt das Problem der "kulturellen Prägung der Freizeitangebote" aus Sicht der Migranten so:

> "Es gibt hier nicht die Orte, wo man sich als Türke wohlfühlen würde - sie entsprechen einfach nicht den kulturell geprägten Vorstellungen einer angenehm verbrachten Freizeit. Daraus ergibt sich sehr deutlich das Problem der Freizeit als leere Zeit, als überzählige Zeit, die auf die eine oder andere Weise verbracht wird." (Ebd., S.179).

Schiffauer weist weiter darauf hin, daß diese Leere oder Monotonie gerade an den Festtagen besonders drückend empfunden werden, weil sie zwar stattfinden, aber ihres festlichen Charakters, den sie im heimatlichen Kontext haben, beraubt seien.

Es verwundert daher nicht, daß Muslime in der Fremde Bambergs an solchen islamischen Feiertagen wenigstens versuchten, sich einen eigenen festlichen Rahmen zu schaffen, der den islamischen Kontext mit einschloß.

In den obenstehenden Ausführungen des Migranten aus Bamberg wird außerdem deutlich, daß der Islam von ihm als eine allgemeine Richtschnur moralisch richtigen Handelns in der Öffentlichkeit interpretiert wird. Er wird hier als Korrektiv gegen ein "ausschweifendes" Leben geltend gemacht, das im gleichen Gespräch an anderer Stelle von ihm als Resultat des Ledigendaseins in der Fremde angesprochen und milder beurteilt wird. 80% aller Türken in Bamberg hätten demzufolge in dieser Phase vor der Familienzusammenführung an Magengeschwüren gelitten, die unmittelbarer Ausdruck ihrer psychischen

Probleme gewesen seien, die durch die Trennung von Heimat, Ehepartner oder Familie hervorgerufen wurden.

Der Islam wird hier als notwendiges Element der Notgemeinschaft eingeführt, ohne das die Bewältigung der schwierigen Lebensumstände auch in der Gemeinschaft nicht gelingen könne. Und in der Tat scheint es so, als hätten einige Migranten den Islam gerade in der ersten Zeit als moralische Stütze benötigt. Denn bereits Mitte der 60er Jahre, so wurde von mehreren Pionieren berichtet, hätten sie sich an islamischen Feiertagen bereits zum Gebet versammelt. 15 türkische Männern fanden sich bei diesen Anlässen in der Privatwohnung eines kaukasisch-stämmigen Muslimen ein, den es zusammen mit weiteren Schicksalsgenossen im Zweiten Weltkrieg mit zurückkehrenden deutschen Truppen aus dem Kaukasus nach Bamberg verschlagen hatte. Zumindest einer dieser Kriegsflüchtlinge konnte sich auf Türkisch verständigen und fungierte daher auch als Dolmetscher.

Die spätere Anmietung eines eigenen Saales für einen islamischen Feiertag sprengte diesen, in den Augen der Initiatoren, zu engen Rahmen. Mit dem Übergang zu einem wenigstens für den Feiertag gemieteten, formelleren Rahmen erging an die gesamte, noch sehr kleine Gemeinde der Fingerzeig, sich als Muslime ihrem Glauben verpflichtet zu fühlen, der die von einigen als Abweichung oder Ausschweifung gebrandmarkten Praktiken korrigieren helfen könne. Auf eine "Leere im Glauben" (*inanç boşluğu*), wie dies ein Migrant bezeichnete, sollte mit einer Reaktivierung des religiösen Lebens geantwortet werden, die man als Angehöriger der vorgestellten muslimischen Glaubensgemeinschaft an diesem Feiertag notgedrungen auch gegenüber allen anderen demonstrieren konnte bzw. mußte.

Zur kulturellen und religiös-moralischen Basis für die Notgemeinschaft trat die Nationalität als einendes Band. Alle Landsleute waren zunächst einmal gleich und zwar negativ zur deutschen Gesellschaft definiert: sie gehörten nicht dazu, weil Ausländer. Der türkische Paß, dies mußten sie bald bei Gängen zum Ausländeramt lernen, wurde zu ihrer "Identität". Alle, die diese gleiche Identität haben, erschienen einem daher erst einmal auch gleich nahestehend. Dazu gehörten im Prinzip auch alle anderen Ausländer, mit denen man aber wegen der Sprachbarriere nicht oder ähnlich schlecht wie mit Deutschen kommunizieren konnte, so daß diese Gemeinsamkeit abstrakt und bis auf einzelne Fälle sozial folgenlos blieb.

Der ausländischen Arbeitern zugewiesene Status als "Gast"-Arbeiter wurde von Türken durchaus selbstbewußt aufgenommen und verstärkt. Man fühlte sich ja wirklich - nicht nur in der Anfangsphase sondern über Jahre hinaus - als mit einem temporären Status behaftet, weil man die eigene Lebensplanung exakt so ausrichtete: nach ein paar Jahren würde man zurückkehren. Auch wenn die Lebenspraxis diese konkrete Planung für die meisten mehr oder weniger schnell zu einem immer ferner werdenden Ideal werden ließ, so blieb die

Orientierung der ersten Generation doch lange Zeit ausschließlich auf die Türkei gerichtet.[119]

Dieses psychologische Moment läßt sich in der damaligen Phase als Verstärkung einer als gemeinsames Schicksal empfundenen Lebensphase interpretieren. Für kurze Zeit mußte man sich widrigen Lebensumständen fügen und einander dabei so gut wie eben möglich helfen und sich behelfen.

Anders als im *gecekondu* in Ankara oder Istanbul, in denen türkische Binnenmigranten versuchen, über verwandtschaftliche Verbindungen Fuß zu fassen, und *hemşeri*-Gruppen durch ethnische Selbstverortungen soziale Gemeinschaften über ihre (vorgestellte) gemeinsame Herkunft oder Geschichte bilden (zu *hemşerilik* siehe IV.C.9. weiter oben), bilden hier in der Fremde alle türkischen Migranten zunächst unterschiedslos eine *hemşeri*-Gruppe: als Staatsbürger der gleichen Nation sind alle Türken den gleichen rechtlichen Ausschlußbedingungen und praktischen Schwierigkeiten unterworfen. Die Herkunft aus einer bestimmten Region oder einem lokalen Kulturzusammenhang des Heimatlandes, scheint zumindest in dieser ersten Phase, von Ausnahmen abgesehen, keine Rolle gespielt haben. Erst nachrangig war von Interesse, daß man durch eine gemeinsame Vergangenheit, gemeinsame Bekannte, Sitten und Gebräuche, Dialekt etc. Vorlieben des Umgangs mit Landsleuten der Heimatregion entdecken konnte, die dann *hemşeri*s im Näheren bilden. Als strukturierende Zugangsbedingung zur Gemeinschaft der Türken Bambergs spielte dieser Gesichtspunkt keine Rolle.

"Ethnic brokers" und ein "fiktiver Verein"

Diese Situation innerhalb der Notgemeinschaft der ersten Jahre machten sich eine Handvoll Pioniere der ersten Stunde zunutze, die aufgrund persönlicher Bindungen zum deutschen Umfeld (einer war mit einer Deutschen verheiratet) oder Sprachkenntnissen, die sie aus der Türkei mitgebracht hatten, die Positionen von "Dolmetschern" einnahmen. Sie regelten Probleme am Arbeitsplatz, vor allem aber beim Gang zum Ausländeramt, wenn es etwa um die Verlängerung der Aufenthaltserlaubnis ging oder um die wichtige Frage des Familiennachzugs. Auf diese kleine Personengruppe trifft der Begriff "ethnic brokers" zu, den Hannerz auf die Situation in den USA anwendet und so definiert:

> "From the type of entrepreneurs who promote their individual interests largely in relationships within the ethnic group through the exploitation of solidarity, it is only a rather short step to the ... kind of ethnic strategy ... we may term ethnic brokerage, where the ethnic relationship of incorporation enters as an element in tying members of a group as clients to

[119] Schiffauer (1991, S.169-77) liefert sehr detaillierte Analysen der mit kontinuierlichen Dilemmata behafteten individuellen Migrationsbiographien.

a person or an organization using this clientele as a resource in relationships to outsiders." (Hannerz 1974, S.56).

Egal welche Migranten der ersten Stunde man heute fragt: Jeder kann bestätigen, daß diese "brokers" ihr Monopol auf Sprachvermittlung und auch Information unbarmherzig ausnutzten und horrende Beträge für jede Dienstleistung verlangten. Für die Sprachvermittlung beim Arzt wurden beispielsweise ca. DM 20.- verlangt. Nimmt man die damaligen Stundenlöhne als Maßstab - DM 3,50 pro Stunde waren Mitte der 60er Jahre normal - so wird die Zwangslage der Migranten deutlich. Manche dieser "brokers" scheinen bald auch für ihre Landsleute die Funktion von Händlern versehen zu haben und konnten etwa Elektrogeräte zu überhöhten Preisen an ihre Klientel abgeben, indem sie deren Unwissenheit ausnutzten.

Mehmet schilderte, daß es in der ersten Zeit, als er 1966 nach Bamberg kam, einige "Halsabschneider" (*fırsatçılar*) gab, die es ausnutzten, daß Frauen leichter als Männer hierherkommen konnten und erst später ihre Männer nachholten. Die Frauen mußten einen solchen Antrag am Ausländeramt stellen. Um dies zu bewerkstelligen gingen sie dann zu bestimmten Treffpunkten, etwa vor einem Kaufhauseingang oder in ein nahegelegenes Café, den Orten, an denen sich diese *fırsatçılar* im allgemeinen aufhielten. Diese erledigten dann gegen die Zahlung von ca. DM 200-250 die Angelegenheit beim Ausländeramt. Weitergehende Vermittlerdienste, die die komplette Abwicklung der Familienzusammenführung umfaßten, dies wurde von mehreren Gesprächspartnern ausdrücklich bestätigt, kostete Frauen, die ihre Ehemänner nachholen wollten, oft Beträge von DM 1000-2000.

Die Gruppe der "ethnic brokers" gründete Anfang 1967 den ersten türkischen Verein in Bamberg unter dem Namen "Türkischer Kulturverein Bamberg und Umgebung", der jedoch nur auf dem Papier existierte, oder, wie Migranten dies ausdrücken, "in der Tasche des Vereinsvorsitzenden". Die brokers hatten gegenüber den deutschen Behörden mittels der Rechtsform eines, wenn auch noch so "fiktiven" Vereins ihr Geschäft legitimiert und abgesichert. Ihre Klienten hatten dagegen Grund genug, ihren brokers zu mißtrauen, da diese ihre Notlagen ausnützten; dennoch mußten sie sich wohl oder übel deren Dienste in Anspruch nehmen.

Der "Verein" hatte dementsprechend auch kein eigenes Vereinslokal, doch gab Ende der 60er Jahre noch kein Bestreben, die "Fiktivität" des Vereins zu überwinden und einen Verein aus der Taufe zu heben, der soziale Bedürfnisse der türkischen Migranten nach einem Treffpunkt befriedigen hätte können. Das erwähnte Café in der Innenstadt Bambergs, in dem sich die türkischen Männer im Umkreis ihrer broker trafen, erfüllte diese Funktion übergangsweise. Es scheint damals zu einem ersten öffentlichen sozialen Ort für die noch kleine türkische Gemeinde geworden zu sein. Hier trafen sich einige Migranten in ihrer Freizeit, ohne daß sie sich in dem Café mit vorwiegend deutschem Publikum wohl

gefühlt hätten. So berichtete einer der letzten noch in Bamberg verbliebenen Pioniere, die diese Phase miterlebten, daß sich die deutschen Gäste teilweise durch sie gestört gefühlte hätten. Der Gegensatz läßt sich erahnen: Türkische Migranten versuchten, einen sozialen Raum für ihre Freizeitbedürfnisse zu schaffen, in dem ihre eigenen kulturellen Bezüge und Normen gelten sollten, der aber gleichwohl von deutscher (Freizeit-)Kultur geprägt war.

So wenig in diesem Zusammenhang von einem wirklichen Vereinsleben geredet werden kann, so deutlich werden aber zwei Momente: Einerseits bezogen die Dolmetscher ihr Standquartier in einem öffentlichen Raum, der sich zum ständigen Treffpunkt und zur Informationsbörse für türkische Männer entwickelte, von türkischen Frauen aber nur dann frequentiert wurde, wenn sie der "Dienste" der Dolmetscher bedurften. Andererseits läßt dies aber auch erkennen, daß sich bereits Ende der 60er Jahre unter den türkischen Männern das Bedürfnis nach einem Ort der Geselligkeit herausgebildet hatte, das zunächst in diesem noch informellen Rahmen zu seinem Recht kommen mußte. Beide Momente sind später später innerhalb eines regelrechten Vereins wiederzufinden. In dieser Übergangsphase war es aufgrund ihres funktionierenden Monopols jedoch noch den brokers vorbehalten, den öffentlichen Raum nach ihren Zwecken zu konstruieren und zu nutzen.

Die Kolonie formiert sich im "Arbeitnehmerverein"

In den Jahren 1970-74 änderte sich der soziale Rahmen, in dem sich die Migranten bewegten. Entscheidend dafür war das starke Anwachsen der türkischen Bevölkerung von 63 Migranten zu Beginn des Jahres 1970 auf 1048 am Schluß der Anwerbephase Ende November 1973.[120] Diese Jahre müssen als die *formative Periode der türkischen Kolonie* in Bamberg angesehen werden.

Einerseits wurden die Familien durch namentliche Anwerbung der Ehepartner von bereits in Bamberg lebenden Migranten ergänzt; andererseits wurden über das Türkische Arbeitsamt zusätzliche Arbeitskräfte angeworben. Innerhalb von zwei bis drei Jahren waren die bisherigen überschaubaren Dimensionen des sozialen Umkreises der Migranten gesprengt. Die ursprünglichen Nachbarschaften in den Heimen oder Werkswohnungen lösten sich teilweise auf, da die kompletten Familien nun eigene, größere Wohnungen brauchten.

Hatte bis dato die Solidargemeinschaft der "Pioniere", nach Geschlechtern gegliedert, den sozialen Rahmen nach innen gebildet, so stand hinfort für viele die eigene Familie im Mittelpunkt. Die zuerst gekommenen Migranten, die mittlerweile ihre Ehepartner nachgeholt hatten, konnten sich, teilweise auch mit Hilfe gewachsener Bindungen zu anderen,

[120] 1.1.1970: 63 (38 Männer, 25 Frauen); 1.1.1971: 155 (90/65); 1.1.1972: 318 (183/135); 1.1.1973: 605 (335/270); 1.1.1974: 1060 (595/465). Am 1.1.1970 war nur ein einziges türkisches Kind in Bamberg gemeldet.

schon gut zurechtfinden. Den neuangekommenen Ehepaaren oder Ledigen gegenüber konnten sie immer häufiger in vielen Dingen des täglichen Lebens den Weg weisen. Rudimentäre, bei einigen auch schon ordentliche Sprachkenntnisse erleichterten in diesen Jahren manches im Vergleich zur Situation Mitte der 60er Jahre. Es ist dies die Phase, in der aus einer Notgemeinschaft der ersten Zeit eine soziale Gemeinschaft erwuchs, die Neuankömmlingen zu einem sozialen Netz wurde. Man wußte, an wen man sich zu wenden hatte, wenn ein konkretes Problem zu bewältigen war. Und immer häufiger war dies auch schon der türkische Nachbar oder Freund.

Dennoch blieben die "ethnic brokers", die Dolmetscher oder *fırsatçılar*, nach wie vor unverzichtbar. Denn im Umgang mit dem Ausländeramt reichten die Sprachkenntnisse bei kaum einem aus, um sich allein zu behelfen. Zudem entstand durch die nachgezogenen Familienmitglieder die Notwendigkeit, immer häufiger aufenthaltsrechtliche Fragen etc. zu regeln, so daß die Dolmetscher Hochkonjunktur hatten. Auch beim Ausfüllen des Lohnsteuerjahresausgleichs waren sie unverzichtbar.

Gerade in dieser Phase geriet ihre Position aber in Gefahr, denn nun machte sich das erste Mal die Tatsache geltend, daß eine Solidargemeinschaft türkischer Migranten entstanden war, die den engen Rahmen der ersten Notgemeinschaft sprengte und neue Machtkonstellationen innerhalb der Kolonie entstehen ließ. Allen türkischen Landleuten waren die Dolmetscher ein Dorn im Auge, da sie nach allgemeinem Dafürhalten weit überhöhte "Gebühren" verlangten. Einige Aktivisten konnten ihre Landsleute daher ohne große Mühe von der Notwendigkeit eines Arbeitnehmervereins überzeugen, der die Dolmetscher hinfort kontrollieren sollte. Mehr als das Bedürfnis nach Geselligkeit im größeren Rahmen scheint dies die Triebfeder für die Vereinsgründung gewesen zu sein.[121]

Der Verein wurde im März 1974 unter dem Namen "Verein der Arbeitnehmer in Bamberg und Umgebung" aus der Taufe gehoben.[122] Zwei der Dolmetscher, die sich bislang eine goldene Nase an ihren Landsleuten verdient hatten, konnten dazu überredet werden, nur noch innerhalb des Vereins tätig zu sein. Weitere Migranten, die über mehr als durchschnittliche Deutschkenntnisse verfügten, gesellten sich zu einer kleinen Gruppe im Verein, die den Mitgliedern für alle möglichen Dienstleistungen zur Verfügung standen.

[121] Behrendt (im Erscheinen) zeichnet für Hannover ein gänzlich anderes Bild. Dort hatten sich seit Mitte der 50er Jahre eine Gruppe türkischer Studenten etabliert, die durchweg gut Deutsch sprachen. Sie bildeten den Kern einer durch die Anwerbung türkischer Arbeitskräfte Anfang der 60er Jahre entstehenden Kolonie, in der die Studenten als Dolmetscher von Anfang an in Vereinsbezüge integriert waren, die sie selbst geschaffen hatten und die nun auch von türkischen Arbeitern genutzt wurden. Damit kamen ähnliche Benutzungsverhältnisse zwischen Dolmetscher und Migrant, wie dies im Bamberg dieser Jahre der Fall war, kaum vor.

[122] Der Verein benannte sich im Mai 1976 in "Türkischer Arbeitnehmerverein Bamberg und Umgebung e.V." um, ehe er im Dezember des gleichen Jahres den Namen "Türkischer Arbeitnehmerverein Bamberg e.V." annahm.

Diese Aktivisten besetzten teilweise auch Vorstandsposten, so daß sie durch ihr gestiegenes Prestige wenigstens ideell dafür entschädigt wurden, daß sie ihre Dienstleistungen unentgeltlich zur Verfügung stellten. Die Mitglieder zahlten zwar geringe Monatsbeiträge von zwei oder drei DM, die in die Vereinskasse flossen. Mit diesen Geldern wurde jedoch vorrangig eine Art Sterbekasse finanziert, die bei Todesfällen den Hinterbliebenen eine Leichenrückführung in die Türkei ermöglichte.

Damit hatte sich der Verein zu *dem* "sozialen Netz" der türkischen Kolonie entwickelt, das die Lebensrisiken eines "Gastarbeiters" und seiner Familie (Ausländeramtsformalitäten oder überdurchschnittliche Begräbniskosten) wenigstens teilweise in Form einer zusätzlichen Sozialversicherung abfedern half. Darin erschöpfte sich freilich die Bedeutung des Vereins keineswegs. Er entwickelte sich zu einem gesellschaftlichen Mittelpunkt der Kolonie.

Zunächst wurde ein relativ kleines Vereinslokal in einem Hinterhof angemietet, das jedoch bald den Bedürfnissen nicht mehr gerecht wurde, so daß ein größeres angemietet werden mußte. Es wird berichtet, daß der Verein Ende der 70er Jahre etwa 500 Mitglieder zählte, somit nahezu jeder erwachsene türkische Migrant in der Kolonie, zumindest eine passive Mitgliedschaft innehatte.[123]

Die Frage, welche Teile der Kolonie im Verein mehr als eine Versicherung oder Dienstleistungsvermittlung, eben einen sozialen Mittelpunkt sahen, ist nur schwer zu beantworten. Einigen Berichten zufolge, bildete der Verein Mitte der 70er Jahre einen Treffpunkt für Familien. Eine damalige Aktivistin, die zusammen mit einer Freundin die Frauenunterorganisation des Vereins trug, berichtete von ihren mühsamen Versuchen, in den Vereinsräumen eine Bibliothek einzurichten. Andere betonten dagegen, daß der Verein sich aufgrund der konservativen Haltung vieler Familienvorstände nie zu einem echten Familientreffpunkt habe entwickeln können, die Ehre der Frauen und damit der Familien habe in diesem Rahmen zu sehr auf dem Spiel gestanden. Diese Perspektive wurde wohl allein durch die Anwesenheit von Frauen im Verein genährt, die, so jedenfalls empfanden dies konservativere Mitglieder, sofort zum Anlaß für jede Art von Klatsch genommen werden konnte. In diesem Fall scheint die im dörflichen und kleinstädtischen Milieu Anatoliens zum Teil bis heute durchgehaltene Geschlechtertrennung in öffentlichen Räumen, die dort der Aufrechterhaltung der und Kontrolle über die Familienehre dient, als von der Mehrheit fraglos geteilte Norm auf den neuen öffentlichen Raum der Kolonie übertragen worden zu sein.

[123] In den Unterlagen des Vereins ist eine 548 Mitglieder umfassende Liste erhalten, datiert vom 25.10.1980.

Einige intellektuelle Frauen, darunter ehemalige Lehrerinnen, konnten sich zwar über diese Moralvorstellungen der Mehrheit hinwegsetzen und versuchten eine Zeit lang, ihr Bedürfnis nach Geselligkeit getrennt von der Sphäre der Männer zu realisieren, doch blieb dies die Ausnahme.

In einem Sinne dürfte die These vom Verein als Mittelpunkt der gesamten Kolonie aber eine Realität gehabt haben. Zu bestimmten Festtagen - meist aber an Neujahr, weil dann alle in der Kolonie ein paar arbeitsfreie Tage hatten - wurde vom Verein regelmäßig ein großes Fest in angemieteten Sälen organisiert. Diese Feierlichkeiten war der erweiterte Rahmen, in dem die gesamte Kolonie zusammenkam und jeder seine persönlichen Beziehungen pflegen konnte. Solche Anlässe können in ihrer Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden, da dort die Gemeinschaft allmählich in ihren Umrissen als Kolonie sichtbar wurde. In diesen Jahren dürfte sich bei vielen ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einer neuen sozialen Heimat der "Bamberger Türken" eingestellt haben.

Der Verein entwickelte sich Mitte der 70er Jahre auch im Außenverhältnis zu der Instanz, in der die Gesamtheit der türkischen Familien in Bamberg mit ihren Interessen gegenüber der Kommune vertreten wurde, jedenfalls der Möglichkeit nach. Die Vorstandsmitglieder dieser Zeit können als "leaders of the centre" bezeichnet werden, die gegenüber der Stadt Bamberg für sich in Anspruch nahmen, als die "ethnic leaders" aller Türken akzeptiert zu werden, um konkrete Interessen der Vereinsmitglieder durchzusetzen.

Einige amtliche Dokumente aus dem Jahr 1977 sind geeignet, die damaligen Beziehungen zwischen Verein und der Stadt Bamberg zu veranschaulichen. Der Verein hatte damals seinen Sitz noch im viel zu kleinen ersten Vereinsheim. Die Vorsitzenden hatten mit dem Oberbürgermeister im Juli 1977 einen Gesprächstermin vereinbart, bei dem drängende Probleme der Vereinsmitglieder zur Sprache kommen sollten. Handschriftlichen Notizen, die von diesem Gespräch gemacht wurden, ist zu entnehmen, daß die beengten Räumlichkeiten (20m²) für die damals gut 500 Mitglieder des Vereins nicht mehr ausreichten. Die Vereinsvertreter hatten daher angefragt, ob die Stadt nicht geeignetere Räume zur Verfügung stellen könnte. Ein weiteres Problem, das zur Sprache kam, waren Omnibusverbindungen, die wohl für einige Arbeiter, die um 5 h zur Frühschicht mußten, nicht passend waren. Ein besonders drängendes Problem, zu dessen Klärung der Oberbürgermeister daraufhin das Jugendamt einschaltete, ist folgender Passage eines amtsinternen Schriftstücks zu entnehmen:

> "Der Verein türkischer Arbeitnehmer e.V., Bamberg ... hat beim Herrn Oberbürgermeister vorgesprochen. Dabei kam die Frage der Unterbringung türkischer Kinder in Kindergärten in der Stadt Bamberg zur Sprache. Die türkischen Arbeitnehmer wären nach den Ausführungen des Vereins mit den hohen Kosten der Unterbringung nicht zufrieden. Insgesamt

seien 365 Kinder[124] im kindergartenfähigen Alter von Vereinsangehörigen vorhanden. Die Unterbringung der Kinder in deutschen Kindergärten sei deshalb wünschenswert, weil die Eltern meistens beide zur Arbeit gehen würden. Außerdem fragte der Verein nach einem Zuschuß der Stadt für die Vereinsarbeit. Der Herr Oberbürgermeister hat dem Verein eine Antwort zugesagt."[125]

In der amtsinternen Anwort des Stadtjugendamtes[126] heißt es:

"Kinder ausländischer Arbeitnehmer werden wie deutsche Kinder in den bestehenden Kindergärten aufgenommen. Da die Nachfrage nach Kindergartenplätzen noch immer das Angebot übersteigt, müßten Gastarbeitereltern ihre Kinder rechtzeitig in einem Kindergarten anmelden. Wie deutsche Eltern müßten sie allerdings auch den sogenannten Elternbeitrag bezahlen, der sich in der Höhe von monatlich 55,00-65,00 DM bewegt."[127]

Dies wirft ein Schlaglicht auf die allgemeine Unterversorgung Bambergs mit Kindergartenplätzen. Bedenkt man, daß Ausländer in der Regel nicht wissen, daß man "sich rechtzeitig anzumelden" hat, so wird deren besondere Benachteiligung deutlich. Zudem ist davon auszugehen, daß türkische Familien den damaligen Elternbeitrag von 55-65 DM angesichts der Löhne für angelernte Arbeiter und ihre auf eine Zukunft in der Türkei orientierten Sparziele in der Regel für zu teuer hielten.

Dieses Beispiel bestätigt, daß der Verein als Interessenvertretung aller türkischen Familien gegenüber der kommunalen Ebene in Erscheinung trat. Es ist dies als der erste Versuch zu interpretieren, den türkische Migranten in Bamberg unternommen haben, den Verein als ihr politisches Kapital gegenüber der kommunalen Ebene in die Waagschale zu werfen. Der Versuch muß insofern als desillusionierend angesehen werden als die Angelegenheit mit einem Briefwechsel beendet wurde, ohne daß die Stadtverwaltung Zugeständnisse machte.

---

[124] Diese Zahl dürfte auch die in der Türkei verbliebenen Kleinkinder umfaßt haben, ansonsten erscheint sie überhöht. Dies würde rein rechnerisch im Durchschnitt etwa ein Kleinkind pro Familie in Bamberg bedeuten.

[125] Amtliches Schriftstück "Kindergärten für Kinder ausländischer Arbeitnehmer und Zuschußantrag für den Verein türkischer Arbeitnehmer e.V. in Bamberg" datiert vom 20.7.1977, Referat III.

[126] Amtliches Schriftstück "Zum Schreiben des Referats III vom 20.7.1977", datiert vom 2.8.1977, Stadtjugendamt.

[127] Ergänzend wird mitgeteilt, daß dieser Elternbeitrag vom Stadtjugendamt auf Antrag übernommen werden kann, sofern die Einkommensgrenzen der Eltern nicht überschritten werden, was im Falle doppelter Berufstätigkeit der Eltern jedoch der Fall sein dürfte. In der Antwort an den Verein taucht dieser Gesichtspunkt einer möglichen Befreiung vom Elternbeitrag interessanterweise gar nicht mehr auf. Hier heißt es lapidar: "Nach eingehender Prüfung muß ich Ihnen zu meinem Bedauern mitteilen, daß die Elternbeiträge für den Kindergarten auch von den Eltern deutscher Kinder in voller Höhe entrichtet werden müssen. Ich bitte Sie um Verständnis dafür, daß wegen der Notwendigkeit der gleichen Behandlung unserer Bürger eine Ausnahme für Ihre Kinder leider nicht möglich ist." Schreiben von Referat II an den Verein Türkische Arbeitnehmer e.V., datiert vom 11.10.1977, gez. Oberbürgermeister.

Dies galt auch für den beantragten Zuschuß zu den Vereinsaktivitäten, der im ersten Dokument erwähnt wird. In seiner Antwort lehnt das Jugendamt nach Rücksprache mit dem Arbeitsamt und der Arbeiterwohlfahrt - dem für die Betreuung türkischer Arbeitnehmer zuständigem Wohlfahrtsverband - eine Bezuschussung als nicht zweckmäßig ab:

> "Herr... [von der Arbeiterwohlfahrt] teilte auf Anfrage hin mit, daß die Betreuung äußerst schwierig ist. In der Vergangenheit haben drei Gruppen von Türken bestanden, die nicht zu gemeinsamen Veranstaltungen bereit waren und sich gegenseitig sabotiert haben. Ein neuer Anfang vor einigen Monaten soll auch zu keinem Erfolg geführt haben."

Nach der Erwähnung, daß bereits Zuschüsse des Arbeitsamts für die Renovierung eines Freizeitraumes des Vereins geflossen seien, gelangt das Jugendamt zu folgender Empfehlung:

> "Die Gewährung eines Zuschusses durch die Stadt Bamberg wird nicht für zweckmäßig angesehen, da er ohne Zweifel nur einer Gruppe und nicht der Gesamtheit der Türken in Bamberg zugute käme. Außerdem würden sich Folgerungen für Vereinigungen von spanischen, italienischen u. a. Gastarbeitergruppen ergeben." (Ebd.).

Kurz darauf erhielt der Verein in beiden Fragen einen negativen Bescheid.[128] Wenn die Stadt Bamberg, diesen Argumentationen folgte, liegt nahe, daß aus der Perspektive der Verwaltung im Sinne einer Gleichbehandlung ausländischer Vereine ein Präzedenzfall geschaffen worden wäre, den man nicht wollte. Die besonderen Belange türkischer Familien, wie sie in diesem Gespräch vorgetragen worden waren, wurden unter den Aspekt "Ausländer" in Bamberg subsumiert wurden, zu deren Unterstützung man in dieser Zeit wohl keinen Anlaß sah. Denn schließlich ist es kaum nachvollziehbar, daß die Förderung etwa eines deutschen Vereins oder einer sozial benachteiligten Gruppe automatisch alle anderen (deutschen) Vereine oder soziale Randgruppen auf den Plan rufen würde. Eine Stadtverwaltung hat durchaus die Entscheidungskompetenz, dringliche aktuelle Probleme einer Bevölkerungsgruppe vorrangig anzugehen.

Diese "Ausländerpolitik" der Stadt in diesen Jahren ließ freilich den Vereinen wenig Spielraum. Sie mußten sich bemühen *als Ausländervereine* eine Vertreterrolle für die Belange ihrer Mitglieder bzw. der ganzen Kolonie(n) zugesprochen zu bekommen. Dieses Ideal war kaum zu realisieren, konnte doch, wie in diesem Fall durch das Jugendamt, leicht das ergänzende Argument ins Feld geführt werden, daß sie ja nicht die Gesamtheit der z.B. türkischen Bevölkerungsgruppe repräsentierten, sondern nur einzelne Untergruppen. Das Kriterium einer "Einheit der Mitgliederschaft" dürfte für die wenigsten Vereine überhaupt zutreffen, Gruppenbildungen dagegen die Normalität darstellen. Wenn sich im aktuellen Fall im türkischen Arbeitnehmerverein die meisten Haushaltsvorstände

[128] Amtliches Schriftstück, datiert vom 11.10.1977, gez. Oberbürgermeister.

als Mitglieder führen ließen, so ist zunächst ein allen gemeinsames, abstraktes Interesse an einer Teilhabe an einem sozialen Treffpunkt zu unterstellen. Darüberhinaus freilich können sich verschiedene Interessen oder Interessengruppen auf den Verein richten, die ihn als Mittel für Zwecke betrachten, die keineswegs bei der Gemeinschaft der Mitglieder durchgängig zu unterstellen sind. In solchen Fällen bieten Unterorganisationen in Vereinen oft den geeigneten Rahmen für eigene Aktivitäten solcher Untergruppen. Die damals existierende Frauenorganisation z.B. drückt aus, daß sich einige türkische Frauen im Verein ihren eigenen Freiraum für soziale Aktivitäten schaffen wollten. Darüber hinaus ist immer denkbar, daß sich Gruppen im Verein, die einen politisch-ideologischen Hintergrund haben mögen aber nicht haben müssen, mit ihren Vorstellungen durchsetzen wollen, indem sie etwa bei Vorstandswahlen antreten, um die Vereinsaktivitäten zu beeinflussen oder um dem Verein eine völlig neue Richtung zu geben. All dies sind normale Formen des Ringens von Gruppen innerhalb einer Vereinsgemeinschaft, um den Stellenwert, den je gesonderte Interessen, die sich unter dem gemeinschaftlichen Dach eines Vereins versammeln lassen, dort erhalten. Werden Gegensätze unüberbrückbar, spalten sich Gruppen ab, oder der Verein bricht ganz auseinander.

Die Tatsache, daß Vertreter des türkischen Arbeitnehmervereins an die Stadtverwaltung herantraten, verweist darauf, daß wenigstens der Vorstand oder Teile davon versuchten, den Verein als politisches Kapital für die Teile der Mitglieder einzusetzen, deren Interessen thematisiert wurden (Kindergartenplätze, Omnibusverbindungen etc.). Eine Förderung des Vereins durch die Stadt wäre dagegen der Gemeinschaft aller Mitglieder zugute gekommen. Dieser Versuch, den Verein als politisches Kapital für "die" türkische Kolonie einzusetzen, mag nur bei wenigen Aktivisten vorhanden gewesen sein. Für eine Außenvertretung des Vereins gegenüber der Aufnahmegesellschaft bzw. lokalstaatlichen Ebenen ist dies oft schon ausreichend, ohne daß die Mitgliederschaft dazu förmlich einen Auftrag erteilt. Dennoch kann man davon ausgehen, daß der Vorstoß beim Oberbürgermeister von den meisten Vereinsmitgliedern begrüßt wurde auch wenn dies Spekulation bleiben muß. Die Absage freilich könnte bei vielen dazu geführt haben, Vereinspolitik nach außen als kein besonders effektives Mittel der Interessendurchsetzung in oder gegenüber der Aufnahmegesellschaft zu betrachten.

Die interne Vereinssituation wurde in der Begründung des Jugendamts aufgrund von Informationen eines Vertreters eines Wohlfahrtsverbandes thematisiert, der offenbar engen Kontakt mit den Vereinsvertretern hatte. Dieser sah sich anläßlich gemeinsamer Veranstaltungen wohl verschiedenen Gruppen gegenüber, die seiner Einschätzung nach zu keinerlei Zusammenarbeit bereit waren - eine Einschätzung, so muß ergänzt werden, die der Stadtverwaltung ein wohlfeiles Argument bot. Doch es ist, wie oben ausgeführt, wenig wahrscheinlich, daß die Antwort der Verwaltung anders ausgefallen wäre, wenn sich der Verein nach außen als eine Einheit präsentiert hätte.

Die damalige Kommunalpolitik den ausländischen Vereinen bzw. den Ausländern insgesamt gegenüber kann wohl als Politik der minimalen Einmischung und vorsichtigen Distanz beschrieben werden. Solange keine gravierenden Probleme mit "den Ausländern" auftauchten sah man keine Veranlassung aktive Politik "für" oder "mit" Ausländern zu betreiben. Gruppenbildungen wurden interessiert zur Kenntnis genommen, bestärkten aber wohl nur die Einschätzung, daß man sich kommunalpolitisch am besten doch völlig heraushalten sollte.

Es bleibt zunächst unklar, von welchen Gruppenbildungen im türkischen Arbeitnehmerverein die Rede war. Stellungnahmen führender Vereinsaktivisten aus dieser Zeit machen aber deutlich, daß die Gründe für Differenzen und Gruppenbildungen bereits in der Ausgangssituation, die zur Vereinsgründung führte, vorhanden waren. Sie sind nun zu thematisieren.

Die Reaktion der "ethnic brokers"

Der wichtigste Aspekt bei Gründung des Arbeitnehmervereins bestand darin, das Monopol der "ethnic brokers" zu brechen. Entscheidend dafür war, daß es gelang, zwei der Dolmetscher[129] in die Vereinsbezüge zu integrieren. Aussagen damaliger Vereinsmitglieder zufolge wurden sie verpflichtet, ausschließlich für den Verein zu arbeiten. Für den entgangenen Gewinn - ein Problem, das in Abständen immer wieder thematisiert wurde - konnte sie das gestiegene Prestige in der Kolonie wenigstens teilweise entschädigen. Weitere Vereinsaktivisten, die der deutschen Sprache mehr schlecht als recht mächtig waren, unterstützten sie bei der Erledigung von praktischen Problemen der Vereinsmitglieder.[130]

Diese Gruppe bildete für diejenigen "ethnic brokers", die außerhalb des Vereins standen, einen Dorn im Auge, denn sie verloren einen großen Teil ihres Geschäfts und mußten ihre Preise stark nach unten korrigieren. Daher wollten sie ihre im Verein arbeitenden Konkurrenten, wie ein Zeitzeuge[131] dies nannte, "neutralisieren", d.h. vom Verein wegziehen. Sie rechneten damit, daß dann die Vorstandsmitglieder, die kaum Deutsch sprachen, auf sich gestellt wären und der Verein zusammenbräche.

---

[129] Beide waren ehemalige "Vorsitzende" des "fiktiven" Vereins gewesen, der ihre Geschäfte absichern sollte.

[130] Bei der Vorstandswahl im März 1975 wurden erstmals vier "Dolmetscher" offiziell ausgewiesen, darunter der erste und der zweite Vorsitzende und der ehemalige erste Vorsitzende. Die beiden in den Verein integrierten "ethnic brokers" bekleideten jedoch keine offiziellen Vereinsämter.

[131] Die folgenden Schilderungen stammen von einem engen Freund eines der Dolmetscher, der für den Verein arbeitete. Er selbst zählte in der Gründungsphase und Ende der 70er Jahre zu den Aktivisten und durchlebte, wie er angab, die Ereignisse aus nächster Nähe mit. Sie wurden durch weitere Informanten gegengeprüft.

Eines Tages stellten sie einen ihrer beiden Kontrahenten vor einem Café und griffen ihn tätlich an, um ihn zum Austritt aus dem Verein zu bewegen. Beide Parteien scharten daraufhin ihre *hemşeri*s um sich, und es kam zu einer Messerstecherei, bei der mehrere Beteiligte schwerverletzt wurden. Der Leiter des Ausländeramtes versuchte, so der Bericht, gegen die "Dolmetscher", die diesen Zwischenfall provoziert hatten, vorzugehen und sie abzuschieben. Auch das türkische Generalkonsulat wurde eingeschaltet, angeblich teilte es die Auffassung des Ausländeramts in dieser Frage. Aus Mangel an Beweisen wurde die Sache aber eingestellt.

Als allerdings einer der Dolmetscher, die gegen den Verein standen, dazu überging, nach dem Anwerbestopp Arbeiter mit falschen Visa aus der Türkei einzuschleußen, ging das Ausländeramt gegen ihn vor.[132]

Damit hatte sich die Auseinandersetzung zwischen den beiden Gruppen der Dolmetscher jedoch nicht endgültig zugunsten des Vereins gewendet. Der eine in Diensten des Vereins stehende Dolmetscher kehrte bald darauf in die Türkei zurück. Der andere wollte wenigstens 300 DM im Monat als Auslagenerstattung vom Verein ersetzt bekommen. Ein Vereinsaktivist erinnerte ihn daraufhin an sein Versprechen, nichts auf eigene Rechnung zu unternehmen. Ohnehin wäre von 2-3 DM monatlichem Mitgliederbeitrag eine Bezahlung der Dolmetscher nicht zu bestreiten gewesen. Auch er trat schließlich 1976 aus dem Verein aus.

Der Verein war damit bei dem Versuch gescheitert, den "ethnic brokers" der ersten Zeit das Wasser durch seine Gemeinnützigkeit abzugraben, nach guten Ansätzen gescheitert. Andererseits erodierte Mitte der 70er Jahre die Basis für das Geschäft dieser broker ohnehin, so daß sie einer nach dem anderen in die Türkei zurückkehrten. Denn aus einer "Notgemeinschaft" der ersten Jahre hatte sich mittlerweile eine sozialen Gemeinschaft mit eigenen Netzwerken weiterentwickelt. Die Familien wurden durch den Familiennachzug vervollständigt und einige Migranten, die ihre Sprachkenntnisse verbessert hatten, halfen in der Nachbarschaft bei Problemen so gut sie konnten. Zudem saßen im Vereinsvorstand einige Mitglieder, die wenigstens besser als der Durchschnitt in der Lage waren, sich auszudrücken und meist weiterhelfen konnten.

Dennoch war diese Situation für die Kolonie insgesamt unbefriedigend. Dies drückt sich nicht zuletzt in der Tatsache aus, daß Anfang der 80er Jahre ein türkischer Akademiker

[132] Dies wurde durch einen anderen Vereinsaktivisten weitgehend (ungefragt) bestätigt. Er berichtete, daß der Dolmetscher, der in einer Textilfabrik tätig war, in der viele Landsleute arbeiteten, von jedem, der durch seine Beziehungen in der Firma eine Anstellung erhalten hatte, einen Teil des Lohnes als Provision verlangte. Angeblich holte er ein ganzes Dorf aus seiner Heimatprovinz nach Deutschland. Nachdem er diese Migranten ein paar Monate in Bamberg habe arbeiten lassen, seien sie von ihm nach Ulm geschickt worden. Dann seien seine Machenschaften aufgeflogen und er habe sich abgesetzt.

mit ausgezeichneten Deutschkenntnissen den Sprung in die Selbständigkeit wagte, weil er eine Marktlücke erspäht hatte. Er eröffnete ein Büro, in dem alle Dienstleistungen, die früher informell durch die Dolmetscher entweder zu Wucherpreisen außerhalb des Vereins oder durch die an den Verein gebundenen Dolmetscher kostenlos versehen wurden, nun auf professioneller Basis zu "Marktpreisen" abgedeckt werden, die gleichwohl oft als überhöht kritisiert werden. Gleichzeitig hatte sich die Dienstleistungspalette stark erweitert, was dem Umstand Rechnung trug, daß türkische Migranten sich de facto langfristiger einzurichten begannen: Übersetzer- und Dolmetscherdienste aller Art, auch bei Gericht; Lohnsteuerjahresausgleich; Flugtickets in die Türkei; Versicherungen aller Art, auch Bausparen; Beratungsdienste aller Art. Das Büro besteht bis heute und bestätigt durch sein Florieren die fortbestehende Notwendigkeit von Vermittlerdiensten zumindest für die erste Generation der türkischen Migranten.[133] Ihr Deutsch verbesserte sich im Durchschnitt nicht entscheidend und ihre Kenntnisse mancher bürokratischer Prozeduren blieben mangelhaft.

Ende der 70er Jahre wurde zwar durch die Arbeiterwohlfahrt, dem für die Betreuung türkischer Arbeitnehmer zuständigen Wohlfahrtsverband, eine Beratungstelle (*Türk Danış*) auch in Bamberg eingerichtet, doch konnte in den zeitlich relativ eingeschränkten Beratungsdiensten einmal pro Woche durch eine türkische Sozialarbeiterin nur ein kleiner Teil der Probleme türkischer Familien mit Behörden etc. abgedeckt werden. Es scheint dieser Sozialarbeiterin aber gelungen zu sein, eine kontinuierliche Arbeit mit türkischen Frauen aufzubauen und sich deren besonderer Probleme anzunehmen.

Das Ideal, Dienstleistungen für die Kolonie in eigener Regie zu übernehmen, hatte der Verein letztlich nicht realisieren können. Vereinsaktivisten, die mit diesem Ideal angetreten waren, zogen sich daher zurück und beschrieben die Atmosphäre im Verein Ende der 70er Jahre enttäuscht als "Kaffeehausbetrieb". Diese Phase in der Geschichte des Arbeitnehmervereins bildet gleichzeitig den Schlüssel zum Verständnis der Differenzierungen und Spaltungen der 80er und 90er Jahre innerhalb der Kolonie und ist deshalb näher zu betrachten.

Der Kampf um das "soziale Zentrum"

Gehen wir also davon aus, daß sich der Arbeitnehmerverein zu einem Zentrum der Kolonie entwickelt hatte - die Beschreibung als "Kaffeehaus" bestätigt das, auch wenn dies dann vor allem für die Männer und nur für wenige Frauen zugetroffen haben mag. Den Schilderungen einer Reihe von damaligen Aktivisten ist eindeutig zu entnehmen, daß die jährlichen Vorstandswahlen Ende der 70er Jahre die politische Arena bildeten, in der um

[133] Die Geschäfte dieses türkischen Geschäftsmannes erstrecken sich über eine große Region Nordbayerns ausgenommen den Großraum Nürnberg. Dies belegt, daß die Situation in Bamberg kein Einzelfall, sondern eher als typisch für kleinere Kolonien außerhalb der Großstädte anzusehen ist.

die Macht im Verein gestritten wurde. Betreiben wir zunächst Motivforschung, die es erleichtert, die anschließend darzustellenden Ereignisse einzuordnen, welche aus verschiedenen Perspektiven im Großen und Ganzen widerspruchsfrei geschildert wurden.

In Vereinen können verschiedene Arten von Auseinandersetzungen beobachtet werden. Einzelne können versuchen ihre Interessen, die nicht identisch mit dem Vereinszweck oder den Aktivitäten des Vereins sind, durchzusetzen. Dazu bedürfen sie freilich einer Lobby im Verein, d.h. sie müssen versuchen Mehrheiten zu bekommen. Die Chancen, eigene Vorstellungen durchzusetzen steigen, wenn man es schafft in den Vereinsvorstand gewählt zu werden. Dafür wird im Vorfeld von Vorstandswahlen oft vereinsinterner Wahlkampf betrieben, zuweilen intrigiert und zu manch unsauberem Mittel gegriffen. Eine Vorstandsposition verschafft dem Inhaber neue politische Verbindungen innerhalb und außerhalb des Vereins, der dann als persönliches politisches Kapital nutzbar wird, wenn individuelle Ziele als Vereinsrepräsentant durchgesetzt werden können. Durch einen erweiterten Aktionsradius erfährt derjenige meist auch einen beträchtlichen Zuwachs an sozialem Kapital. Dies bedeutet, daß der Sitz im Vorstand ein Mittel darstellt, persönliche Ambitionen langfristig zu befördern und/oder die Interessen von Gruppen im Verein gegen andere durchzusetzen, sofern eine Fraktionierung besteht. Auch dann, wenn durch das Besetzen des Vorstandssitzes zunächst kein direkter materieller Vorteil erkennbar ist, so erscheint ein gestiegenes Ansehen oder Prestige für den Inhaber oft per se attraktiv.

Zurück zum Arbeitnehmerverein. Die Positionen im Verein waren für Vorsitzende zunehmend interessant geworden, da über sie Verbindung zur kommunalen Ebene aufgenommen werden konnte. Wenigstens ansatzweise erfolgte hier eine Repräsentation der gesamten Kolonie nach außen, die für diese "ethnic leaders" daher Sondervorteile in persönlichen Dingen verhieß. Im Innenverhältnis erschlossen sich neue Ressourcen durch den unmittelbaren Zugriff auf die nicht unbeträchtlichen Mittel, die sich in der Vereinskasse angesammelt hatten. Dies bedeutet zwar nicht, daß man sich daraus einfach bedienen konnte (obwohl dies vielen Gerüchten zufolge auch geschehen sein dürfte), sondern daß ein Vorstand, der sich mit seinen Vorstellungen durchsetzte, im Rahmen des Vereins durchaus auch die Mittel besaß, diese im Verein zu verwirklichen. In der Kasse des Arbeitnehmervereins hatten sich im Jahr 1979, soviel scheint gesichert, immerhin DM 13.000.- angesammelt. Auch dies dürfte dazu beigetragen haben, daß die Vorstandswahl umkämpft wurde.

Ein weiteres Motiv beim Kampf um die Macht im Verein ist ebenfalls mit einzubeziehen, auch wenn sich singuläre Aussagen dazu kaum noch nachprüfen lassen. Plausibel erscheinen sie dennoch. Der Vereinsaktivist, der bei der Vereinsgründung zwei der Dolmetscher an den Verein band, um das Monopol der außerhalb des Vereins stehenden zu brechen, berichtete, daß die letzteren, deren Pfründe in Gefahr gerieten, letztlich die Ursache für eine Fraktionierung im Verein bildeten. Der Hauptgegner des Vereins habe sogar nach

seiner Zwangsrückkehr in die Türkei über Mittelsmänner diese Polarisierung betrieben. Gesichert erscheint aufgrund dichter Aussagen vieler Beteiligter folgendes Szenario:

Spätestens Ende 1978 bildeten sich zwei Gruppen heraus, die die im Februar 1979 anstehenden Vorstandswahlen für sich entscheiden wollten. Es entwickelte sich eine harte Auseinandersetzung, welche die von vielen angestrebte Einheit der Kolonie im Rahmen des Vereins ad absurdum führte. Angeblich habe einer der Vereinsgegner, selbst ein Sunnit, seine alevitischen Strohmänner im Verein lanciert und die Parole ausgeben lassen, daß es bei der anstehenden Wahl um die Frage "Aleviten gegen Sunniten" ginge. Damit wollte er den Vereinszusammenhang, in dem die Sunniten in der Mehrheit waren, angeblich unterminieren. Zwar hatten sich Rivalitäten um den Vereinsvorsitz zwischen einem jüngeren Migranten, der eine Fußballergruppe hinter sich wußte, und dem bisherigen Vorsitzenden bereits abgezeichnet. Daß daraus aber mehr als eine normale Vorstandswahl wurde, in der verschiedene Kandidaten mit diversen Interessengruppen als "Hausmacht" gegeneinander antraten, erfordert eine nähere Analyse.

Einige Aussagen zu der Vorstandswahl lassen vermuten, daß die Frage der Zugehörigkeit zu verschiedenen Glaubensgemeinschaften bis dato in Bamberg unter Türken nie als eine antagonistisch-politische begriffen worden ist. Besonders aufschlußreich erscheint der Hinweis eines Sunniten, dem mit einer alevitischen Großfamilie eine langjährige Freundschaft verband. Diese Freundschaft zerbrach im Zuge der Vorstandswahl.[134] Entscheidend ist hier, daß er völlig fassungslos reagierte und dies bis heute nicht verarbeitet zu haben scheint, als ihm plötzlich von seinem alevitischen Freund, vorgehalten wurde, er hätte doch wissen müssen, daß er mit einer alevitischen Familie befreundet war, so daß er sich nun, da ein alevitisch-sunnitischer Konflikt auftauche, nicht wundern müsse, wenn sich die Wege trennten. Seine Fassungslosigkeit drückt sich in Beschreibungen der tiefen und innigen Freundschaft aus, Bilder die illustrieren sollen, daß zwischen beiden Familien die Frage der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften einfach keine Rolle spielte - obwohl natürlich unausgesprochen jeder wußte, daß man sunnitischen bzw. alevitischen Glaubensbekenntnisses war. Es spielte - dies die Quintessenz der Ausführungen - einfach keine Rolle im täglichen, intensiven Umgang miteinander. Natürlich ist es nicht möglich, dies auf die gesamte Bamberger Kolonie zu übertragen. Dennoch deuten weitere Aussagen darauf hin, daß allgemein diese Frage hinsichtlich der sozialen Beziehungen keine wichtige Rolle gespielt haben dürfte.

In der Folge griffen die Aktivisten um die beiden Kontrahenten zu Etikettierungen des jeweils anderen Lagers, die sich etwa an folgenden Gleichungen orientierten: Sunnit= islamischer Reaktionär=Faschist versus Alevit=islamischer Häretiker=Kommunist. Eine solche Propaganda konnte sicherlich nur vor dem Hintergrund der damaligen Ereignisse in

[134] Siehe dazu die ausführlichen Bemerkungen unter IV.C.6. "Fallstudie: Aslan und die Konur-Brüder".

der Türkei Wirkung zeigen. Hält man sich vor Augen, daß Ende 1978, also gerade zwei Monate vor der Wahl, das Massaker von Kahramanmaraş in der Südosttürkei über 100 Opfer unter der sozialdemokratisch eingestellten alevitischen Bevölkerung gefordert hatte, die von rechtsextremen Gruppen angegriffen worden war,[135] so läßt sich die Sprengkraft dieser Etikettierungen ermessen. Dazu kam eine weitere quasi-ethnische Zuschreibung, in der die Lager noch deutlicher gegeneinander abgegrenzt wurden: die Begrifflichkeit der gemeinsamen lokalen oder regionalen Herkunft, im Türkischen *hemşerilik*, die mit landsmannschaftlicher Herkunft nur unzureichend wiedergegeben ist (siehe auch unter IV.C.9. weiter oben). Sie kann neben der gemeinsamen Heimatregion oder -stadt auch eine geistige Wahlverwandtschaft signalisieren, die sich über räumliche Affinitäten hinwegsetzt. Dies scheint nun - alle Aussagen deuten in diese Richtung - bei der Zuordnung der beiden Fraktionen passiert zu sein: Dem aktuellen Vorsitzenden aus einer Provinz im Südosten der Türkei wurden Anhänger mit der erfundenen Herkunftsbezeichnung *"Güneydoğulu"* also "aus dem Südosten der Türkei Stammende" zugeordet, egal, ob dies zutraf oder nicht. Einer seiner Mitstreiter, selbst aus einer anderen Provinz stammend, brachte seine Landsleute aus dieser Provinz in der Kolonie hinter sich. Der von der Türkei aus agierende ehemalige Dolmetscher scheint über seine Mittelsmänner ebenfalls landsmannschaftliche Bezüge erfolgreich genutzt zu haben.

In der Summe läßt sich festhalten, daß hier ausgrenzende, ja diskriminatorische ethnische, religiöse und politische Zuschreibungen von Aktivisten, die die gesamte Vereinsmitgliederschaft für ihre Kandidaten polarisieren wollten, gegeneinander ins Feld geführt wurden. Aus dem Interesse heraus, Wahlen zu gewinnen wurde von beiden Kontrahenten und ihren Vertrauten mit Erfolg versucht, innerhalb der Kolonie gegeneinander abgegrenzte politisierte Fraktionen zu schmieden. Etikettierungen und Zuschreibungen wurden durch die Initiatoren dieser Polarisierung so eingesetzt, daß sich jeder, der sich einer Fraktion zuordnen ließ, an politischen, kulturellen und religiösen Fragen, die dem ursprünglichen Lebensraum der Migranten und der aktuellen Tagespolitik in der Türkei entnommen waren, die geforderten Grenzziehungen versinnbildlichen konnte. Der Appell an einen gemeinsamen Wertehorizont und kulturelle Besonderheiten, welche die Mitglieder, um die konkurriert werden mußte, zu quasi-natürlichen Angehörigen ethnisch-politischer Gemeinschaften machen sollten, verfing offensichtlich bei vielen. War es zuvor niemanden in den Sinn gekommen, die Frage der Zugehörigkeit zu einer islamischen Glaubensgemeinschaft zu thematisieren - gewußt wurde die Differenz sehr wohl - so wurde nun ein unterstellt gemeinsames kulturell-religiöses Band für jede Fraktion neu geflochten, jedenfalls zum Angebot für eine Identifikation gemacht. Landsmannschaftliche Gemeinschaften wurden in ähnlicher Weise "geschmiedet", um sich über die religiös-kulturellen Grenzziehungen

[135] Die genauen Gründe dieser Auseinandersetzung wurden bis heute nicht geklärt, doch ist "Kahramanmaraş" für viele Linken zu einem Synonym für die faschistische Reaktion in der Türkei geworden bzw. dient dies heute unter Aleviten als Marker für die offensiven Ziele reaktionärer Sunniten.

hinaus neue Personengruppen zu erschließen. Damit solche Zuschreibungen freilich ihre Wirkungen tun konnten, wurden sie durch politische Denominationen wie "Kommunist", "Faschist", oder "islamischer Reaktionär" verstärkt, die ihren aktuellen Stellenwert aus den politischen Wirren in der Türkei bezogen, aber mit tatsächlichen Einstellungen der so Bezeichneten, fast überflüssig zu betonen, in den seltensten Fällen etwas zu tun hatten.

Die Wirkung auf die sozialen Beziehungen in der türkischen Kolonie können nur vorsichtig abgeschätzt werden. Es scheint, daß einige, über Jahre hinweg gewachsene Freundschaften unter den Pionieren der 60er Jahre zerbrachen. Es scheint so gewesen zu sein, daß die religiösen Grenzziehungen, die zu Wahlkampfzwecken im Verein benutzt worden waren, von einigen im Vergleich zu bestehenden Freundschaften für höherrangig gehalten worden sind. Wenn im oben geschilderten Falle ein Sunnit war, der über seine ehemaligen alevitischen Freunde entsetzt war, so lassen sich auch alevitische Migranten finden, die die Sache umgekehrt sehen: Eine verbreitete Sichtweise unter den Aleviten Bambergs macht einigen Sunniten in diesem Zusammenhang den Vorwurf, sie hätten den sunnitischen Teil der Kolonie gegen sie als Aleviten polarisiert, *indem sie deren Existenz überhaupt thematisiert hätten*. Für sie war damals augenscheinlich ihre Identität als türkischer Staatsbürger unter in diesem Sinne gleichgestellten anderen in der Kolonie genau das Kollektiv, in dem sie sich aufgehoben sehen wollten. Ein immer wieder auftauchendes Stereotyp geht sogar noch weiter: *"İnsan insandır"* - "Mensch ist Mensch" lautet die Forderung nach einem Recht auf geradezu eine "Nicht-Identität" als Alevit, die sogar noch die Abstraktion von einer türkischen Identität für diesen Übergang bemüht. Dies entspricht der jahrzehntelang praktizierten Haltung der Aleviten in der Türkei: Nicht auffallen, von den Sunniten und dem Staat in Ruhe gelassen werden, seinen Glauben als Privatmann praktizieren und Atatürk, der die Trennung von Staat und Religion in der Türkei einführte, für diese Tat verehren. Aber ebenso wie Ende der 70er Jahre die Aleviten - scheinbar urplötzlich - zur Zielscheibe rechter politischer Kräfte wurden, wurden in Bamberg Aleviten "wieder entdeckt", weil dies für lokalpolitische Ziele benutzbar erschien.

Die Situation heizte sich im Vorfeld der Wahl stark auf. Das Niveau der Auseinandersetzung war entsprechend. So wurde behauptet, der aktuelle Vorsitzende habe sich aus der Kasse bedient. Selbst von "Stimmenkauf" durch einen der Kontrahenten um den Vereinsvorsitz war die Rede. Es handelte sich um den aktuellen Schriftführer des Vereins, welcher angeblich die ausstehenden Mitgliedsbeiträge vieler Mitglieder aus der eigenen Tasche vorstreckte und sich so Wahlstimmen als Gegenleistung sicherte.[136]
Die Wahl im Februar 1979 verlief unter Polizeischutz und Handgreiflichkeiten drohten zu eskalieren.[137] Nachdem offensichtlich Unregelmäßigkeiten bei der Stimmenauszählung

[136] Dies berichtete ein ehemaliger Vereinskassierer, der diese Dinge aus der Nähe verfolgen konnte.

[137] Der Vorsitzende hatte sich im Vorfeld der Wahl an die Polizei gewandt und um ihre Präsenz in dem für die Wahl angemieteten Saal gebeten, weil er ernste Auseinandersetzungen befürchtete. Mehrere Augen-

passiert waren und nicht stimmberechtigte Mitglieder ihre Stimme abgegeben hatten, ging die Sache vor das Verwaltungsgericht. Es annullierte im Juni 1980 die Wahl des ersten Vorsitzenden ebenso wie die darauffolgende im März 1980 abgehaltene Vorstandswahl, da zwischenzeitlich der zweite Vorsitzende zurückgetreten und die Wahl daher ungültig war.

Vom Gericht wurden interimistisch zwei Vorsitzende eingesetzt, die den Verein im Oktober 1980 zu einer regulären Vorstandswahl führen sollten. Das Ergebnis war, daß beide, die verschiedenen Lagern angehörten, sich über formelle Dinge wie die Herausgabe von Schlüsseln so in die Haare bekamen, daß sie nur noch brieflich und per Anwalt miteinander verkehrten.[138] Der erste Vorsitzende zwang schließlich den zweiten unter Polizeigewalt zur Herausgabe der Schlüssel.

Symptomatisch für die unüberbrückbar gewordenen Gegensätze sind die, noch heute aufrechterhaltenen, Behauptungen der zunächst unterlegenen Fraktion, daß die "siegreiche" zwischenzeitlich die Vereinskasse (ca. DM 13.000.-) innerhalb kürzester Zeit gründlich geleert hatte, ohne daß über das Geld Rechenschaft abgelegt worden wäre.

Ein Schlaglicht auf diese Situation wirft auch die schriftliche Begründung, mit der der frühere langjährige Vorsitzende des Vereins, der der "alevitischen" Fraktion zuzurechnen war, bei der Vorstandswahl im Oktober 1980 seine Kandidatur anmeldete:

> "... in Anbetracht der Tatsache, daß ich Vereinsgründer bin und dem Verein über Jahre hinweg gedient habe, bin ich im Innersten überzeugt, daß es nur durch mich oder neutrale Leute, die wie ich denken, möglich sein wird, die Krise zu überwinden, damit der Türkische Arbeitnehmervereins Bamberg aus der Lage, in der er geraten ist, herausgeführt werden kann und die Gesellschaft [gemeint ist die türkische Gemeinschaft, d.V.] wieder zusammengeführt, die Einheit und Zusammengehörigkeit sowie das Vereinsansehen bei allen offiziellen Behörden wiederhergestellt wird."[139]

Der Bewerber war sich also durchaus auch um die negative Außenwirkung der vereinsinternen Querelen bei den deutschen Behörden und der Polizei bewußt. Gleichwohl hielt er am Ideal einer Wiederherstellung des Status quo ante einer intakten Gemeinschaft fest, und dies in doppelter Hinsicht: Einheit sei für die Gemeinschaft nach innen wie nach außen notwendig. Nun erscheint es angesichts der gerade erfolgten Polarisierung und Spaltung als romantische Realitätsferne des ehemaligen Vorsitzenden, wenn er die Einheit be-

---

zeugen versicherten, daß nur die Polizeihunde eine Massenschlägerei verhinderten. Letztendlich gewann die herausfordernde Fraktion mit zwei Stimmen Mehrheit bei insgesamt 548 stimmberechtigten Mitgliedern.

[138] Die Kopien dieser Briefwechsel und Schriftsätze der Anwälte konnten eingesehen werden und erlauben eine Annäherung an diese Ereignisse.

[139] Schriftstück, datiert vom 14.9.1980, vom 1. Notvorstand am 18.10.1980 gegengezeichnet.

schwört. Sicherlich fiel ihm dies nicht zuletzt deswegen ein, weil die damalige Einheit ja auch mit seiner "neutralen" Vorstandschaft in Verbindung gebracht werden sollte. Daß er in diesem Zusammenhang aber auch das Außenverhältnis des Vereins gegenüber den deutschen Behörden thematisiert, läßt daraus ein neues Argument werden: Einheit ist nicht nur um ihrer selbst willen, wegen interner Problemlösungen oder wegen Geselligkeit wichtig; vielmehr steht und fällt damit das politische Kapital der Kolonie, das diese gegenüber kommunalen Behörden dann und nur dann akkumulieren könne, wenn der Verein als *die* Interessenvertretung aller Türken in Bamberg akzeptiert wird. Auch wenn der Verein mit seinen oben geschilderten Verstößen 1977 bei der Stadtverwaltung auf wenig Gegenliebe gestoßen war, so war sich der damalige Vorsitzende und erneute Kandidat doch sicher, daß der Verein das einzig legitime Mittel war, wenn schon keine "pressure group" zu formen, so doch wenigstens ein Sprachrohr für türkische Interessen in Bamberg darzustellen.

Mit der Ahnung, daß es diesbezüglich bei den Behörden etwas "wiederherzustellen" galt, war das neue Verhältnis angesprochen, das durch den Gang der Ereignisse zwischen dem Verein einerseits und staatlichen bzw. kommunalen Institutionen der Aufnahmegesellschaft andererseits entstanden war. Zwar war den amtsinternen Einlassungen des Jugendamts von 1977 bereits zu entnehmen, daß man von bestimmten Fraktionierungen innerhalb der türkischen Vereinsszene Kenntnis hatte. Nach der Erledigung der Vereinsanträge dürfte dieser Vorgang aber wieder zu den Akten gelegt worden sein. Doch nun waren Verwaltungsgerichte bemüht worden und den interessierten Instanzen die internen Differenzen, ja Spaltungen offenkundig gemacht worden. Dies dürfte in der Stadtverwaltung dazu geführt haben, die Vorgänge in der türkischen Vereinsszene überhaupt erst einmal als relevant zur Kenntnis zu nehmen und zu beobachten. Die Unauffälligkeit des türkischen Vereinslebens in dem Sinne, daß dort Türken ihre eigenen gemeinschaftlichen Zusammenhänge organisieren, folglich die Stadtverwaltung damit nicht belastet wird, war zunächst jedenfalls einmal empfindlich gestört.[140]

Die Ereignisse weisen noch auf eine andere Ebene hin. Durch die Organisierung türkischer Interessen in der einzig zugelassenen Rechtsform eines Vereins, innerhalb derer jegliche politische Betägigung untersagt ist, was auch in den Statuten festzuschreiben ist, werden Konflikte sofern sie nicht intern zu lösen sind, an die Gerichtsbarkeit der Aufnahmegesellschaft zur "Lösung" überwiesen. Spätestens hier wird deutlich, daß es sich bei der Selbstorganisation im Rahmen einer Migrantenkolonie nicht um selbstkonstruierte gemeinschaftliche Bezüge handelt. Hier wird vielmehr zunächst amorphen Interessen, die sich formieren wollen, ein rechtliches Korsett verordnet, das von der Aufnahmegesell-

[140] Die amtsinternen Reaktionen auf diese Situation können aber nur vermutet werden, da der damalige Leiter der Ausländerabteilung bei der Stadtverwaltung, der mit diesen Vorgängen direkt befaßt war, verstorben ist.

schaft geschnürt wird. Dies ist solange für die Migranten von untergeordneter Relevanz wie ein interner Interessenausgleich funktioniert. Im Falle der Konfrontation zwingt es die Gruppen der Kontrahenten aber zu einer Strategie, die ihnen durch Gerichte, Anwälte und gesetzliche Normen auferlegt ist und in der ihre eigenen ethnischen Abgrenzungen und Etikettierungen obsolet geworden sind: Der Gegner ist nun des Rechtsverstoßes gegen Statuten oder das Vereinsgesetz zu überführen. Und bei dieser Beurteilung sind alle Vereinsmitglieder - ob Sunnit, Alevit, Kommunist, Faschist oder wie immer Selbstverortungen lauten mögen - vor dem Gesetz gleich.

Es ist davon auszugehen, daß dieser Rechtskonflikt Nachwirkungen hatte. Allen weiteren Vereinsgründern wurde damit der Gesichtspunkt nahegelegt, Vereinsstatuten wasserdicht zu machen, um im Falle von Konflikten nicht sofort an die Schiedsgerichtsbarkeit der Aufnahmegesellschaft verwiesen zu werden. Aus einer zunächst nur als Formalie angesehenen Rechtsform wurde so ein eigener Standpunkt im Vereinsleben: Neue, sich auf die jeweiligen Vereine hin orientierende Interessen mußten sofort den klar umgrenzten, in den Statuten festgelegten Interessen unterworfen werden, um nicht Ähnliches wie im Arbeitnehmerverein zu riskieren.

Eine Differenzierung des Vereinslebens war die logische Folge. Dies manifestierte sich in Bamberg bald nach der Neuwahl, in der sich die "alevitische" Fraktion schließlich durchsetzte. Für die Gegenseite war damit klar, daß sie in diesem Verein nichts mehr zu bestellen hatte. Ein späterer Vereinsvorsitzender des Sportvereins bemerkt: "Kaum hatte die eine Partei verloren, wurde daraus auch eine Angelegenheit von Ehre und Schmach" (*onur ve ar meselesi*). Der unterlegene Kandidat, der die umstrittene Vorstandswahl 1979 gewonnen und 1980 die Sportabteilung mit einer Fußballmannschaft bereits übernommen hatte, bewahrte seinem Anhang gegenüber sein Ansehen und seinen Machtanspruch auf "ethnic leadership" durch die Gründung des Sportvereins im Jahr 1981.

Ziehen wir ein **Zwischenfazit:** Der Kampf um das "soziale Zentrum" wurde gemäß einer Logik geführt, die seinerzeit in der Türkei gang und gäbe war. Eine Mischung aus ethnischer Ausgrenzung, politischer Denunzierung und religiöser Diskriminierung verfing augenscheinlich, obwohl politisch extrem eingestellte Migranten in dieser Zeit - und im übrigen bis heute - kaum auszumachen waren. Dies legt nahe, daß die genannten Bruchlinien bereits als "kultureller Hintergrund" im Denken der Migranten verankert gewesen sein dürften. Und zwar in dem Sinne, daß an unterstellte kulturelle Gemeinsamkeiten und Werte appelliert wurde, die es gegen Angriffe der anderen Gruppe zu bewahren gälte. In der formativen Phase der Kolonie war es die fraglos unterstellte Verfügung aller über die gleichen Werte und kulturellen Selbstverständlichkeiten einer türkisch-anatolischen Kultur, die als Plattform für alle Migranten diente, denen gemeinsam war, in eine fremde Kulturlandschaft verpflanzt worden zu sein. Nun begannen diese Gemeinsamkeiten und Selbstverständlichkeiten, die zunächst ausschließlich eine Grenzziehung gegenüber der

Aufnahmegesellschaft bedeuteten, in Frage gestellt zu werden. "Wir" und die "anderen" bekam nun eine zusätzliche, nach innen gerichtete Dimension innerhalb der Kolonie. Die Auseinandersetzung um die Vorherrschaft zweier Gruppen, die ihre Interessen im Verein durchsetzen wollten, wurde auf eine kulturelle und politische Ebene verlagert, die die Zerrissenheit des Herkunftslandes in dieser Zeit widerspiegelte und keine Bezugspunkte zur Aufnahmegesellschaft besaß. Wenngleich von keiner Seite berichtet wurde, daß sich in den Jahren zuvor eine ethnisch oder religiös begründete Abgrenzung zwischen verschiedenen Segmenten abgezeichnet habe, so war diese nun - wenigstens verbal und vorübergehend - hergestellt. Politische Frontstellungen zwischen türkischer Linker und Rechter blieben ebenfalls weitgehend auf Wahlkampfpolemiken beschränkt und hatten in Bamberg weder damals noch heute eine größere Basis. Dagegen provozierte der Kampf mehrerer "leaders of the centre" um die Vormachtstellung die imaginäre Teilung der Glaubensgemeinschaft türkischer Muslime in eine alevitische und eine sunnitische Gruppe, eine Trennlinie war entstanden. Hatte sie sich vorher nur verschwommen als kulturell-religiöser Hintergrund der Migranten abgezeichnet, der aber im täglichen Zusammenleben keine Rolle gespielt hatte, so wurde diese Unterscheidung nun als Bezugspunkt für das Selbstverständnis zweier Gruppen in der türkischen Kolonie in Bamberg aktiviert.[141] Zwar beruhigten sich die Turbulenzen in der Folgezeit wieder und das tägliche Miteinander kannte viele gruppenübergreifende Momente. Dennoch war die kurze Phase einer tatsächlichen oder vorgestellten Einheit der türkischen Kolonie in Bamberg damit beendet.

Die Formierung der islamischen Gemeinde(n)

Bereits Mitte der 70er Jahre war das Bedürfnis nach einer Praktizierung des islamischen Glaubens unter den über 1000 türkischen Muslimen gewachsen. Zwar konnte man sich an islamischen Feiertagen notdürftig mit angemieteten Sälen behelfen. Doch dies war nur als Zwischenlösung bis zur Gründung einer islamischen Gemeinde in Bamberg anzusehen, die schließlich 1976 erfolgte. Als wichtiges Motiv für die formelle Gründung einer Moscheegemeinde führen türkische Muslime, neben dem Wunsch, ihren Glaubensvorstellungen nachzukommen, auch immer wieder die Notwendigkeit an, ihren Kindern die islamische Religion als wichtigen Bestandteil einer traditionellen Erziehung zu vermitteln. Dies legt nahe, den eigentlichen Auslöser für die Vereinsgründung in der Familienzusammenführung zwischen 1974 und 1980 zu sehen, als viele Kinder aus der Türkei nachgeholt wurden.

[141] Vgl. hierzu die Ausführungen Barths (1969b, S.14) "..., ethnic categories provide an organizational vessel that may be given varying amounts and forms of content in different socio-cultural systems. They may be of great relevance to behaviour, but they need not be; they may pervade all social life, or they may be relevant only in limited sectors of activity." Und ebd., S.16: "In all organized social life, what can be made relevant to interaction in any particular social situation is prescribed ... If people agree about these prescriptions, their agreement on codes and values need not extend beyond that which is relevant to the social situations in which the interact."

Mit dem Übergang zur formellen Ebene der Moscheegemeinde hatte die sunnitische Mehrheit unter den Bamberger Türken nun ihr religiös-spirituelles Zentrum. Einige Türken alevitischen Bekenntnisses berichteten, daß sie anfangs die Moschee ein paar Mal besucht hätten, aber nach diskriminierenden Äußerungen weggeblieben seien. Bekanntlich meiden die Anhänger dieser heterodoxen Glaubensgemeinschaft Moscheen in der Regel ohnehin, so daß diese Haltung dadurch nur ihre Bestätigung gefunden haben dürfte. Die Segmentierung der muslimischen Glaubensgemeinde, die zweieinhalb Jahre später bei der oben geschilderten Vorstandswahl politisch ausgeschlachtet wurde, war damit implizit zwar bereits vollzogen, doch wurde dies zunächst nicht als Konfliktpotential wahrgenommen.

Es dauerte nur ein paar Monate bis es innerhalb der sunnitischen Moscheegemeinde zu Auseinandersetzungen kam. Die selbsternannten Hocas, der erste und der zweite Vorsitzende des unter dem Namen "Islamisches Kulturzentrum e.V. Köln, Zweigstelle Bamberg" gegründeten Moscheevereins, stritten bald um die religionspolitische Linie der Moscheegemeinde. Die Auseinandersetzung, so wird von heutigen Süleymancı-Gemeindemitgliedern berichtet, die diese Ereignisse damals miterlebten, entzündete sich an der Frage, welche Inhalte in den Korankursen für Kinder unterrichtet werden sollten. Die Kontroverse wird verständlich, wenn man sich folgendes vor Augen hält. Der Name des Vereins signalisiert bereits, daß die Gemeinde der Dachorganisation der Süleymancılar (Islamische Kulturzentren) in Köln unterstellt war, die stark an Koran und Sunna orientierte orthodoxe Glaubensvorstellungen in den Mittelpunkt ihrer religiösen Anschauungen stellen. Eben dieser Organisation hatte das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten in Ankara wegen ihrer anti-laizistischen Haltung und Opposition gegen die staatliche Ausbildung islamischer Geistlicher Anfang der 70er Jahre den Kampf angesagt.[142] Einer der beiden Hocas hatte diese Affiliierung Ende 1976 eingefädelt und 1977 vollzogen.[143] Der andere opponierte dagegen, weil er mit der Mehrheit der Gläubigen der Linie des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten in Ankara zuneigte, in dessen Diensten er in der Türkei schon als Imam tätig gewesen war.[144] Unter seiner Führung wurde Mitte 1977 die

[142] Vgl. Gür 1993, S.52. Özcan (1989, S.195-96) spricht von zwei Gesichtern, die die "Islamischen Kulturzentren" böten: Nach außen gäben sie sich gegenüber anderen Glaubensrichtungen tolerant, während sie in ihrem türkischen Schriftgut eindeutig islamisch-extreme Positionen verträten und mit der rechtsextremistischen MHP von Alpaslan Türkeş zusammenarbeiteten. Vgl. auch Elsas 1983b, S.89-96.

[143] Ein späterer Vorsitzender der islamischen Gemeinde, der Mitte der 70er Jahre in Kulmbach (Oberfranken) mit Süleymancıs zusammenarbeitete, behauptete, daß der damalige Initiator mit der Absicht der Gründung eines "Islamischen Kulturzentrums" von dort nach Bamberg geschickt worden sei.

[144] Er wurde 1941 in einer mittelanatolischen Stadt geboren. Er besuchte keine Schule, lernte aber den Koran zu lesen. Mit 11 Jahren war er bereits *hafiz* (einer, der den Koran auswendig rezitieren kann), später wurde er als Imam ausgebildet. Die Abschlußprüfungen eines Imam-Prediger-Gymnasiums hat er später nachgeholt. Nach seiner Ausbildung arbeitete er als Imam zunächst in einigen Dörfern der Umgebung, anschließend in einer Moschee seiner Heimatstadt.

"Islamische Gemeinde Bamberg" gegründet, die in einer fast gewaltsamen Übernahme des Islamischen Kulturzentrums dessen Platz einnahm. Es wird berichtet, daß der Hoca, der die Gemeinde dem Präsidium für Religiöse Angelegenheiten unterstellen wollte, einfach den Namen in "Islamische Gemeinde" ändern und auch die Namenstafeln austauschen ließ. Naturgemäß führte dies zu scharfen Gegenreaktionen des anderen Hocas. Im Protokoll der Gründungsversammlung der "Islamischen Gemeinde" bei der 27 türkische Muslime als Gründungsmitglieder anwesend waren, werden diese Zusammenhänge nur vorsichtig angedeutet:

> "Wegen Meinungsverschiedenheiten haben die Gründer des Islamischen Vereins Bamberg auf ihrer Sitzung am 16.8.1977 entschieden, daß der Verein in Bamberg, der seit 17.5.1977 dem Hauptsitz des kulturellen Zentrums in Köln [Islamisches Kulturzentrum e.V. Köln] angeschlossen ist, sich von diesem Zentrum trennt. Sie haben einen eigenen unabhängigen Verein unter dem Namen 'Islamischer Verein Bamberg' gegründet, um den in Bamberg und im Bezirk Bamberg lebenden Angehörigen des islamischen Glaubens religiöse und kulturelle [Unterweisung] zu geben."

Provoziert wurde dieser Konflikt um das "religiöse Zentrum" der Gemeinschaft durch die Hocas, die in dieser Frage die Meinungsführerschaft innehatten. Der geschilderte Kampf um "das religiöse Zentrum" der Kolonie entspann sich hier aber - anders als bei den Auseinandersetzungen im türkischen Arbeitnehmerverein, bei denen ideologische Versatzstücke allenfalls taktisch zum Einsatz gelangten - um eine Frage mit religionspolitisch-ideologischem Hintergrund. Lange bevor das Präsidium für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz: *Diyanet*) 1982 offiziell einen Dachverband für ihm in Europa angeschlossene Vereine gründete, versuchten der Linie des Diyanet nahestehende Personen, islamischen Konkurrenzorganisationen entgegenzutreten. Vor allem die seit 1973 organisierten Islamischen Kulturzentren und Vereine, die sich der 1976 in Köln als "Türkische Union in Europa" gegründeten und 1985 in Europäische Union der Nationalen Weltsicht e.V./AMGT umbenannten Dachorganisation (*Millî Görüş*) unterstellt hatten, gerieten ins Blickfeld (vgl. dazu Zentrum für Türkeistudien 1994, S.382-89). Letztere faßten in Bamberg nie Fuß, die Auseinandersetzung zwischen Süleymancılar und Diyanet-Anhängern dürfte aber ein typisches Beispiel für Auseinandersetzungen Ende der 70er Jahre in vielen türkischen Kolonien liefern. Wenn bis heute unter den Muslimen Bambergs die "Unversöhnlichkeit der Hocas" thematisiert wird, die sogar bis in die 90er Jahre hinein angehalten habe, so ist in der Beschreibung des Konflikts als "persönliche Rivalität" eine tieferliegende Problematik ausgeblendet. Der eine Imam war der verlängerte Arm einer überregionalen Organisationen, die ihre Ableger in den einzelnen Städten durch den Einfluß ihrer lokalen Stellvertreter an sich binden und vergrößern wollte, der andere Anhänger der halbstaatlichen Organisation des Diyanet, die sich in Europa erst noch organisieren sollte.[145]

[145] Vgl. hierzu Sunier (1996, S.6): "Not only could these movements act more freely in Western Europe, they also considered the thousands of Turkish migrants in Western Europe as a means to develop their

Die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Dachverbänden sind somit als Fortsetzung eines politisierten Konflikts zwischen den entsprechenden Organisationen in der Türkei zu verstehen, die versuchten, ihre politischen Interessen in die lokalen Initiativen hineinzutragen und auf ihre Weise einen Beitrag dafür lieferten, daß der Islam als einigendes Band unter türkischen Muslimen in Europa nur ein Ideal blieb. Bezieht man diese Tatsache auf Bamberg, so liegt nahe, daß viele Migranten, die sich nun der einen oder anderen Moscheegemeinde zuwenden mußten, zum ersten Mal überhaupt mit einer solch religiös-politischen Fragestellung des "richtigen Wegs" im Islam konfrontiert wurden, weil sie ihnen durch ihre Imame eröffnet worden war. Es kann vermutet werden, daß die meisten diese Ideologisierung weniger verinnerlicht hatten, als daß sie vielmehr pragmatisch damit umgingen: Sie mußten sie in Kauf nehmen, um ihren religiösen Bedürfnissen und Pflichten nachzukommen. Darüber hinaus ist aber zu unterstellen, daß die in örtlichen Organisationen vermittelten Varianten islamischer Weltanschauung von türkischen Migranten auf ihre mehrheitlich dem ländlich-anatolischen Volksislam verbundenen religiösen Praktiken bezogen wurden. Dies mag bei einzelnen zu einer Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Moscheegemeinde beigetragen haben, ist jedoch nicht mit einer Ideologisierung der Masse türkischer Muslime zu verwechseln.

Die beengten Verhältnisse der angemieteten Räumlichkeiten waren für keine der beiden Glaubensgemeinschaften ausreichend und mußten bald durch langfristigere Lösungen ersetzt werden. Das "Islamische Kulturzentrum" suchte sich wohl oder übel eigene Räumlichkeiten und gründete sich 1978 neu. Von 1979 an verfügte es über eine eigene Moschee mit angrenzenden Räumen, die für die 25-30 Mitglieder und bis zu einem erneuten Umzug 1995 das soziale Zentrum darstellten.

Die "Islamische Gemeinde Bamberg" konnte 1979 ebenfalls eine Moschee in größeren Räumlichkeiten eröffnen, die durch einen katholischen Pfarrer vermittelt wurden.[146] Sie werden bis heute den Bedürfnissen der großen Mehrheit der türkischen Muslime Bambergs im normalen Betrieb in etwa gerecht, ohne daß die Situation befriedigend genannt werden könnte. Denn an islamischen Feiertagen, wenn sich 150-200 Gläubigen dort einfinden, platzt die Moschee aus allen Nähten. Zudem ist das Heizungssystem veraltet und

---

movement. For the leadership it was of crucial importance to build up a rank-and-file from among the Turkish migrants. It comes as no surprise that the building up of religious institutions became the singlemost important strategy of these movements. Ordinary religious needs among Muslims now were used as a means to enlarge their influence. The foundation of mosques and other religious institutions now became also an expression of the competition between these movements."

[146] Die Katholische Arbeitnehmerbewegung, die sich vor allem um griechische, spanische, portugiesische und jugoslawische Migranten kümmerte, hat seit dem Beginn der 70er Jahre auch einige flüchtige Kontakte zum türkischen Umfeld in Bamberg gehalten, ohne daß diese in der Folge vertieft worden wären. Vgl. Münzing 1985, S.66-67. Auch der Kontakt der islamischen Gemeinde zur benachbarten Pfarrgemeinde scheint sich auf die Frage der Vermittlung geeigneter Räumlichkeiten beschränkt zu haben.

in strengen Wintern ungenügend. Die notwendige Renovierung wurde unter großen Opfern von Gemeindemitgliedern durchgeführt.[147]

Die Entwicklung der "Islamischen Gemeinde Bamberg"

Die Moschee der "Islamischen Gemeinde" kann als die Hauptmoschee für die türkischen Muslime bezeichnet werden. Die offiziellen Mitgliederzahlen dürften die Entwicklung nur oberflächlich widerspiegeln.[148] Aufgrund der heterogenen Zusammensetzung der türkischen Kolonie in Bamberg in bezug auf die regionale Herkunft der Familien und unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Situation kann man von einem Verhältnis von 25-30% Aleviten und 70-75% Sunniten in der türkischen Kolonie ausgehen, das in etwa stabil geblieben sein dürfte. Geht man davon aus, daß Familien nur durch die Mitgliedschaft des Familienoberhauptes vertreten sind, so kann für den Beginn der 80er Jahre folgende Rechnung aufgestellt werden: Von den in den Jahren 1979-82 gemeldeten 1200-1350 Türken, dies dürften etwa 300 Familien gewesen sein, waren ca. 220 sunnitischen Glaubensbekenntnisses. Rechnet man der sehr viel kleineren Gemeinde der Süleymancılar (Islamisches Kulturzentrum) nach deren eigenen Aussagen 20-25 Familien zu, so verbleiben knapp 200 sunnitische Familien. Die Mitgliederzahlen Anfang der 80er Jahre bedeuten daher, daß 25-40% der in Frage kommenden Familien als Mitglieder in der "Islamischen Gemeinde" geführt wurden. Zwischen Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre stieg die Migrantenzahl von etwa 1100[149] auf über 1400 (350 Familien) davon etwa 270 sunnitischen Bekenntnisses. Rechnet man heute der Süleymancı-Gemeinde laut Mitgliederliste maximal 23 Familien zu, so verbleiben knapp 250 Familien, von denen wiederum 25-40% in den einzelnen Jahren als Mitglieder erfaßt wurden. Die starken Schwankungen in der Mitgliederzahl des Moscheevereins und lückenhafte Angaben lassen genauere Aussagen nicht zu, doch scheint das Niveau von 25-40% sunnitischer Türken,

---

[147] Ein Antrag an die Stadt Bamberg auf Gewährung eines einmaligen Zuschusses durch einen Stadtrat, der sich der Sache annahm (Brief des Stadtrats G.L. an den Oberbürgermeister, datiert vom 23.7.1979), wurde mit einer ähnlichen Begründung wie im Falle des Arbeitnehmervereins 1977 abgelehnt: "Allgemeine Zuschüsse, die sich nicht auf denkmalpflegerische Maßnahmen beziehen, kann die Stadt Bamberg wegen der nicht absehbaren Folgerungen, die eine solche Handhabung nach sich zöge, nicht gewähren. Dies muß auch gegenüber einer religiösen Gemeinschaft gelten." Briefliche Antwort an den Stadtrat vom 13.8.1979, gez. Oberbürgermeister.

[148] Den Protokollen abgehaltener Vorstandswahlen sind folgende Zahlen eingetragener Mitglieder zu entnehmen: 1977: 27; 1979: 81; 1981: 54; 1982, 75; 1986: 21; 1988: 92; 1990: 65; 1992: 110; 1994: 96; 1996: ca. 120.

[149] Nach der Rückkehrwelle 1982-84 war die türkische Population in Bamberg zunächst auf einen Tiefststand von 1083, im Jahre 1986 gar auf 1063 Köpfe gesunken. Dies erklärt wohl teilweise auch den Einbruch bei den Mitgliederzahlen des Moscheevereins im Jahr 1986 (21).

die sich der "Hauptmoschee" auch als formelles Mitglied verbunden fühlen und somit auch Beiträge entrichten, in etwa stabil geblieben zu sein.[150]

Die notwendigen Reparaturen in den 80er Jahren verschlangen einen großen Teil der Mitgliederbeiträge. Dennoch konnten Anfang der 90er Jahre, laut Aussagen des damaligen Vereinsvorsitzenden, größere Beträge auf die Seite gelegt werden. Zusätzliche Spenden sollten 1996 den Kauf einer Immobilie für die Gemeinde ermöglichen. Obwohl einige Hunderttausend DM an Spenden zusammenkamen, war das Millionenprojekt letztlich nicht finanzierbar, so daß darauf verzichtet werden mußte.

Die geistliche Führung der Gemeinde lag bis 1984 gänzlich in den Händen des Hocas, der als Imam mit religiöser Ausbildung in der Türkei zum natürlichen spirituellen Kopf der Gemeinde wurde und bis 1982 auch den Vorsitz des Vereins innehatte. Allerdings äußerten in der Retrospektive einige Migranten, die diese Phase in der Gemeinde aktiv miterlebten, Kritik an seiner Arbeit, die sich im wesentlichen auf seine Buchführung und unprofessionelles Management des Moscheevereins bezogen. Daher wurden in den Jahren 1982-84 und 1984-88 neue Vorsitzende gewählt, die beide langjährige Erfahrungen in Rechnungsführung und Vereinsarbeit aus dem Arbeitnehmerverein mitbrachten. Ihnen scheint es gelungen zu sein, die Finanzen zu ordnen und auch die notwendigen Reparatur- und Unterhaltsarbeiten zu organisieren. Weiterhin wird Ihnen auch der Verdienst zugeschrieben, wieder mehr zahlende Mitglieder an die Gemeinde gebunden zu haben.

Die geistliche Führung übernahmen seit 1984 Imame, die vom Präsidium für Religiöse Angelegenheiten in Ankara (*Diyanet*) für jeweils mehrere Jahre geschickt wurden. Zunächst wurden ihnen vom Verein eine Wohnung im Nebengebäude gestellt und Unterhalt gezahlt. Später ging das *Diyanet* dazu über, den Imamen ein Gehalt zu zahlen, der Verein hatte nur noch für die Unterkunft zu sorgen. Spätestens damit war die bereits seit der Gründung deutliche Bindung an das *Diyanet*, die zunächst aber nur durch die Person des Hocas bestanden hatte, institutionalisiert worden. Diese Verbindung äußerte sich auch darin, daß der Moscheeverein seit der Gründung der Dachorganisation für die türkischen Vereine in Nordbayern im Jahr 1987 engen Kontakt zu dieser mit dem türkischen Generalkonsulat kooperierenden Organisation hält und sein Vorsitzender regelmäßig an den Sitzungen teilnimmt. Diese werden zum Teil auch vom Generalkonsul, dem Beauftragten für Religiöse Angelegenheiten und dem Arbeitsattaché in Nürnberg besucht. Damit ist "die Islamische Gemeinde Bamberg" vermutlich der am engsten mit den staatlichen türkischen Institutionen in Nürnberg verbundene türkische Verein in Bamberg. Und es ist davon auszugehen, daß die türkischen Behörden - nicht nur in Bamberg - versuchen, die

[150] Die Monatsbeiträge liegen bei mindestens 10 DM, die öffentliche Tafel der Mitgliederbeiträge in der Moschee wies Anfang 1996 etwa die Hälfte der 120 Mitglieder mit Beiträgen von 20 DM monatlich aus. Ein syrischer Arzt war mit 100 DM monatlich notiert.

"Kontrolle" im weitesten Sinne über die Kolonie(n) durch institutionelle Einbindung der Moscheegemeinden in halbstaatliche Dachorganisationen auszuüben.[151]

Die seit Mitte der 80er Jahre bestehende Mitgliedschaft des Moscheevereins in der Dachorganisation des *Diyanet*, dem DİTİB in Köln,[152] äußerte sich zunächst in einer Änderung des Vereinsnamens in "*T.C. Diyanet İşleri Türk İslam Birliği Bamberg Selimiye Camii* - Türkisch-islamische Gemeinde Bamberg Selimiye Moschee e.V.". Dies schlug sich 1987 auch in einer Satzungsänderung[153] nieder, in der sich nun die Führungsrolle der Dachorganisation und damit die staatliche Kontrolle über die Moscheepolitik klar geltend machte.[154]

In der neuen Satzung werden in §2 ("Zwecke des Vereins") dagegen neben ausführlicheren Definitionen, wie die Bedürfnisse der Muslime in Bamberg und Umgebung voranzubringen seien, eine klare Unterordnung unter die Leitlinien des *Diyanet*-Dachverbandes festgelegt:

> "(...) e) Die Türkisch-Islamische Union für religiöse Angelegenheiten (...) als übergeordnete Institution anzuerkennen und mit dieser Institution eng zusammenzuarbeiten.
>
> f) Zur Verwendung für religiöse, soziale und kulturelle Zwecke im Bedarfsfalle Grundbesitz zu erwerben.
> g) Kontakte zu den nichtislamischen Organisationen und Gemeinden aufzunehmen, gute nachbarliche Beziehungen zu diesen zu pflegen sowie Tätigkeiten auszuführen, die für ein harmonisches Zusammenleben mit den nichtislamischen Organisationen und Gemeinden erforderlich sind."

---

[151] Diese Verbindung konnte vom Forschungsteam genutzt werden. Da im Vorfeld des Projekts bereits gute Kontakte zum türkischen Arbeitsattaché in Nürnberg bestanden, ließ man sich von ihm Kontaktleute in Bamberg nennen, über die man in die türkische Kolonie "eingeführt" wurde. Die Forschungen wurden in der Kolonie damit als eine mit Wissen des Türkischen Generalkonsulats stattfindende legitimiert. Im Nachhinein stellte sich heraus, daß einige der Kontaktpersonen dem engeren Führungskreis der "Hauptmoschee" entstammten, die demnach als Persönlichkeiten mit "halboffiziellem Status" einzuschätzen sind.

[152] Der türkische Staat versucht seit Anfang der 80er Jahre über das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten in Ankara (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) Einfluß auf religiöse Vereinigungen türkischer Migranten zu nehmen. Der zugehörige Dachverband Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V./*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* (DİTİB) wurde 1982 zunächst für Berlin, 1985 für Deutschland in Köln gegründet. Er vertritt, zumindest offiziell, eine dem laizistischen Gesellschaftssystem der Türkei konforme Sicht des Islam. In ihm sind ca. 750 Moscheevereine ("*Diyanet*-Moscheen") mit etwa 100.000 Mitgliedern organisiert.

[153] Angenommen durch eine Abstimmung von 70 Mitgliedern am 17.4.1987; Wahlprotokoll, datiert vom 17.4.1987.

[154] In der alten Satzung vom 16.8.1977 war nur sehr indirekt eine Anbindung der Moscheegemeinde an die Linie des *Diyanet* erkennbar. So war in § 2, in dem die Vereinsziele definiert wurden, unter Punkt 1d "Abwehr und Bekämpfung pseudo-islamischer Betätigungen im Rahmen der gesetzlichen Möglichkeiten" aufgeführt. Dies ist als ein Reflex auf die Mitte der 70er Jahre entstandenen islamischen Dachorganisationen zu verstehen, die sich von der Linie der staatlichen Religionspolitik entfernt hatten.

In §3 ("Mitgliedschaft des Vereins") heißt es:

> "Der Verein ist Mitglied der Türkisch Islamischen Union der Anstalt für Religion (D.İ.T.İ.B.) Köln e.V. Er verpflichtet sich, diesem Verein in Köln gegenüber keine Ziele zu verfolgen, die der entsprechenden Satzung zuwider laufen. Der Verein ist im übrigen bereit, den Weisungen der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (D.İ.T.İ.B.) Köln e.V. zu folgen und erkennt an, daß diesem Verein die Funktion einer Oberleitung über den Mitgliedsverein zukommt. Hierdurch wird jedoch die rechtliche Selbständigkeit des Vereins nicht berührt."

In §5 wird geregelt, daß das Vereinsvermögen im Falle der Vereinsauflösung dem DİTİB zufällt. In §13 wird geregelt, daß der DİTİB die Aktivitäten des Vereins daraufhin zu kontrollieren hat, ob sie den Satzungen entsprechen. §18 schließlich legt fest, daß Vereinsimmobilien auf den Namen DİTİB einzutragen sind, aber vom Verein genutzt werden können. Sollte der Verein aber aufgelöst werden, so ist laut §19 das gesamte Vereinsvermögen direkt dem DİTİB zuzuführen, ohne von Mitgliedern eingezahlte Beträge zu berücksichtigen.

Mit dieser Satzungsänderung wurden folgende sichtbare Änderungen erkennbar:

1. Der Verein hat sich voll und ganz der "Oberleitung" des *Diyanet* unterstellt.

2. Die "Abwehr" der "pseudo-islamischen" Aktivitäten von islamischen Konkurrenzorganisationen ist kein Thema mehr, man hat seitens des DİTİB die Realität diesbezüglich in Europa zur Kenntnis genommen.

3. Die dem DİTİB angehörenden Moscheegemeinden sollen verstetigt werden, indem sie sich langfristig auch die Option offenhalten, Grundbesitz zu erwerben und sich

4. durch einen islamisch-christlichen Dialog gesellschaftlich integrieren.

Ende 1994 erfolgte eine weitere Umbenennung in "*Diyanet Türk İslam Kültür Derneği*/ Diyanet Türkisch-islamischer Kulturverein e.V." Dies signalisiert zweierlei. Einerseits erscheint die Verbindung mit dem *Diyanet* jetzt auch im deutschen Namen. Andererseits tritt der Moscheeverein nun auch mit einem erweiterten Anspruch auf, nämlich nicht nur Moschee zu sein, sondern im weitesten Sinne der Mittelpunkt religiös-kultureller Aktivitäten.

Der vollzogene Übergang ist zu interpretieren als eine stufenweise immer enger werdende Integration in organisatorische Zusammenhänge, die der türkische Staat für die Diaspora bereitstellte. War es zunächst ausschließlich der Person des selbsternannten Imams zu verdanken, daß sich die Gemeinde mehrheitlich dem *Diyanet* anschloß, so erfolgte 1984

die Institutionalisierung dieser Verbindung durch die von Ankara geschickten Imame, die mit einem professioneller arbeitenden Vorstand Hand in Hand arbeiteten. Schließlich wurde die Einbindung und Unterordnung in staatliche Zusammenhänge zunächst durch die Mitgliedschaft im Dachverband DİTİB, dann auch im regionalen Dachverband der türkischen Vereine Nordbayerns zementiert. Zudem hat das *Diyanet* auch über den durch das Generalkonsulat in Nürnberg geführten Beauftragten für Religiöse Angelegenheiten die Möglichkeit, den angeschlossenen Moscheegemeinden die politische Linie des *Diyanet* nahezubringen.[155]

Besucht man heute die Diyanet-Moschee an islamischen Feiertagen, so zeigt der Augenschein, daß die dort verkehrenden türkischen Muslime in etwa zu gleichen Anteilen auf die in Bamberg lebenden drei Generationen verteilt sind. Berücksichtigt man zudem, daß bis zu 40% der Bamberger Muslime auch eine formelle Mitgliedschaft besitzen, so deutet dies darauf hin, daß sich die *Diyanet*-Moschee zu einem permanenten religiösen Zentrum der türkischen Kolonie entwickelt hat. Wichtiger Gradmesser für die Bedeutung der Moschee ist neben dem Besuch des Freitagsgebets vor allem die Teilnahme der Gläubigen an Gebeten während der islamischen Feiertage und insbesondere während der Fastenzeit.[156]

Die Integration eines Teils der zweiten Generation dürfte durch die vom *Diyanet* seit 1984 geschickten offiziellen Imame gelungen sein. Unter der Anleitung dieser Beauftragten konnten einige der in den 70er Jahren durch ihre Eltern nachgeholten Kinder, die den größten Teil ihrer Schullaufbahn in Bamberg absolvierten, in die Gemeindearbeit eingebunden werden. Sie bilden heute den Kern derjenigen, die religiöses Engagement zeigen und seit Ende der 80er Jahre auch Funktionen im Moscheevorstand bekleiden.

> Ein herausragendes Beispiel bildet Ahmet, geb. 1964, der im Alter von 11 Jahren nach Bamberg kam. Er absolvierte zunächst die Hauptschule in zweisprachigen Klassen und wurde dann Fabrikarbeiter. Im Alter von 21 Jahren belegte er unter dem ersten vom *Diyanet* entsandten Imam, einem ausgebildeten Prediger (*vaiz*), einen Korankurs und begann, sich näher für den Islam zu interessieren. Er erlernte den Gebetsruf (*müezzinlik*) und die Funktionen, die ein Imam ausübte. Er wollte, wie er sich ausdrückte "einmal alles ausprobieren". Durch religiöse Literatur, die er sich selbst in seiner Heimatstadt besorgen konnte, bildete er sich konsequent weiter. Bereits 1989 unternahm er zusammen mit seinen Eltern die Hadsch nach Mekka.[157] Darüber hinaus bildet er sich im Rahmen von Arabisch-Sprach-

[155] Ein Beispiel hierfür dürfte der Aufruf an alle Gemeinden im Jahr 1994 liefern, sich an einer Bosnien-Kampagne mit Spenden zu beteiligen.

[156] An einem Abendgebet im Ramazan 1996 nahmen ca. 70 Männer und etwa 30 Frauen - räumlich getrennt - teil, mehr als die Hälfte der etwa 130 eingetragenen Mitglieder. Die Kapazitäten der Moschee waren damit schon ausgeschöpft.

[157] Im Jahr 1994 nahmen insgesamt 9 türkische Migranten aus Bamberg an der Hadsch teil. 6 waren dem Islamischen Kulturzentrum zuzuordnen, 3 der Diyanet-Moschee. Sowohl das *Diyanet* als auch der Dachverband AMGT (*Millî Görüş*) bieten organisierte Pilgerfahrten an.

kursen an der Universität fort. 1994 fungierte er eine Zeit lang inoffiziell als "stellvertretender" Hoca, weil die Gemeinde einige Monate auf einen neuen Imam aus Ankara warten mußte.

Ahmet kann als Vertreter einer kleinen Gruppe türkischer Muslime betrachtet werden, die als neue spirituelle Führer zu bezeichnen sind, die als Eigengewächs der islamischen Gemeinde heranwuchsen. Sie besetzen als "new organic ethnic leaders"[158] eine wichtige Mittlerposition zwischen Gemeinde und türkischer Religionspolitik im weitesten Sinne. Dabei ist durchaus nicht sicher, ob durch sie immer die vom *Diyanet* vorgegebene Linie streng vertreten wird. Jedenfalls sind sie es, die einen religiösen Diskurs in der Moschee in Gang zu bringen versuchen, in dem die Probleme der Muslime Bambergs auf allgemeinere religiöse Fragestellungen bezogen werden.

Zunehmend werden sie auch zu Mittlern zwischen der Moscheegemeinde und dem gesellschaftlichen Umfeld in Bamberg. Dies wurde unter anderem deutlich als 1994 eine deutsche Schulklasse die Moschee besuchte (s. dazu auch Yalçın-Heckmann 1997). Ahmet konnte die Moscheegemeinde nicht nur als interimistisch tätiger Imam nach außen repräsentieren, sondern wurde auch in zwei Zeitungsartikeln, die dieses Ereignis sehr positiv kommentierten, als der deutschen Gesellschaft gegenüber aufgeschlossener Vertreter der Moscheegemeinde vorgestellt. Diese Gruppe um Ahmet wollte 1992 auch eine offizielle Jugendorganisation im Moscheeverein ins Leben rufen. Geplant war sogar eine Mitgliedschaft im Bayerischen Jugendring. Dieses Vorhaben scheiterte aber aufgrund organisatorischer Schwierigkeiten und zu geringer Resonanz bei den Jugendlichen. Allerdings wurde 1994 formell eine Jugendorganisation in den Statuten des Vereins festgeschrieben.

In den letzten Jahren entwickelte sich die Diyanet-Moschee mit weiteren Angeboten zu einem sozialen Zentrum der Kolonie. In Zusammenarbeit mit einem sozialen Träger wurden dort Deutsch- und Alphabetisierungskurse organisiert, an denen vorwiegend Frauen teilnehmen. Sie waren während der 80er Jahre in den Räumlichkeiten von *Türk-Danış*[159] abgehalten worden, finden seit einigen Jahren aber in der Moschee statt. Die Kurse haben allerdings nur teilweise den Charakter eines Sprachunterrichts und sind auch als gemütliches Beisammensein von türkischen Frauen zu verstehen. Bei einigen Frauen dürfte dies zu einer stärkeren Bindung an die Moscheegemeinde als soziales Zentrum

[158] Vgl. Nielsen 1992, S.125, zitiert nach Sunier (1996, S.9), der diese Entwicklung mit einem Übergang von "achieved" zu "earned leadership" identifiziert.

[159] *Türk-Danış* ist die von der Arbeiterwohlfahrt eingerichtete Beratungsstelle für türkische Familien. Sie wurde erst Mitte der 80er Jahre in Bamberg dauerhaft eingerichtet und mit einem festangestellten Mitarbeiter besetzt. Sie erfreut sich seither aber, im Gegensatz zu entsprechenden Beratungsstellen in anderen Städten, keiner großen Resonanz. Dies wird von den meisten Migranten, die sich dazu äußerten, auf die Person des Beraters zurückgeführt.

führen. Allerdings wird berichtet, daß die Abhaltung der Kurse in der Moschee einige Frauen auch davon abgehalten habe, diese zu besuchen. Sie hätten offenbar eine "neutralere" Umgebung (bei *Türk-Danış*) vorgezogen, die nicht mit religiösen Konnotationen versehen ist.

Ahmet selbst lieferte ein Musterbeispiel dafür, daß die Moschee Anfang der 90er Jahre den Übergang zu einer aktiven Gemeindearbeit gemacht hat. Er organisierte einen Karatekurs, in dem er türkischen Jugendlichen diese von ihm in einem deutschen Polizeisportverein erlernte Kampftechnik beibringen wollte. Da keine geeigneten Räumlichkeiten vorhanden waren, mußte der große Gebetsraum genutzt werden. Offenbar hatte niemand grundsätzlich Bedenken. Als aber nach einem Monat "die Moschee zu wackeln begann" mußte der Kurs außerhalb der Moschee fortgesetzt werden. Interessant daran ist, daß es nur wenige Berührungsprobleme seitens des Moscheevereins mit im weitesten Sinne moderner Jugendarbeit zu geben scheint. Diesbezüglich haben die jungen Aktivisten neue Zeichen in der Moscheegemeindearbeit setzen können, um die Jugend langfristig an die Gemeinde heranzuführen. Neuerdings organisiert der Moscheeverein die Einrichtung einer Bibliothek innerhalb der Vereinsräumlichkeiten in der Hoffnung, weitere Vereinsmitglieder anzuziehen. Insofern ist die Namensänderung im Jahr 1994 in "Diyanet Türkisch-islamischer Kulturverein e.V." keine bloße Worthülse, sondern eher als Symbol für ein Selbstverständnis zu interpretieren, in dem aktive Gemeindearbeit einen festen Platz einnimmt.

Eine bemerkenswerte Entwicklung, die eine Öffnung hin zur Aufnahmegesellschaft signalisiert, fand Anfang der 90er Jahre statt. Auf Initiative eines evangelischen Pfarrers entwickelte sich zwischen einigen der religiösen Führer der Hauptmoschee und zwei Pfarrern ein sporadisch stattfindender, doch über Jahre hinweg kontinuierlicher Dialog, bei dem gegenseitig Perzeptionen der jeweils anderen Religion aufgegriffen und diskutiert werden.

Die Initiative ging von dem beteiligten Pfarrer aus, der, wie er berichtete, in einem Fortbildungsseminar, in dem der Islam thematisiert wurde, mit der Präsentation dieser Weltreligion nicht zufrieden war, und mehr darüber erfahren wollte. Nach einem Kontakt mit dem Imam der Diyanet-Moschee wurden in unregelmäßigen Abständen Gesprächsrunden organisiert, an denen neben zwei Pfarrern auch christliche Gemeindemitglieder, der Imam, ein Dolmetscher, welcher der Moscheeführung nahesteht und in dieser Funktion auch die Gesprächsrunden moderierte, sowie einige der jüngeren Aktivisten aus der Diyanet-Moscheegemeinde teilnahmen. Man traf sich in verschiedenen, auch katholischen Pfarreien und der Moschee, wobei bis zu 30 Personen teilnahmen, in der Mehrzahl islamischen Glaubens. Im Rahmen eines Gottesdienstes räumte der Pfarrer dem Imam die Möglichkeit ein, Grußworte von der Kanzel zu sprechen. Dieser Pfarrer erhielt dann später in der Moschee ebenfalls eine solche Gelegenheit, und erteilte einen alttestamentarischen Segen für die islamische Gemeinde zu Beginn des Ramadan im Jahr 1993. Den Pfarrer verbindet

mit einigen der Beteiligten auf seiten der Moscheegemeinde mittlerweile eine enge Freundschaft. Er erhielt bei der Verabschiedung des Imams im Frühjahr 1994 sogar die Möglichkeit, das Freitagsgebet auf Video aufzunehmen. Der Initiator dieser Gesprächsrunde ist sich sicher, daß mit diesem Dialog ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer besseren Integration der Muslime Bambergs getan ist. Er ist sich aber sehr wohl bewußt, daß ohne seinen Vorstoß die islamische Gemeinde von sich aus kaum den Kontakt zu kirchlichen Kreisen gesucht hätte.

Der Nachfolger des beteiligten Imams hat die Kontakte aufgegriffen und führt sie fort. Dies läßt vermuten, daß die vom *Diyanet* in Europa verfolgte religionspolitische Linie eine weitere Außenöffnung zur Aufnahmegesellschaft favorisiert und forcieren will.

Durch diesen christlich-islamischen Dialog wurde über den engen Rahmen der Teilnehmer hinaus ein Zeichen für die gesamte Gemeinde gesetzt. Die Botschaft lautet sinngemäß: "Wir wollen unseren Islam hier selbstbewußt leben und müssen uns daher auch mit dem Christentum auseinandersetzen, damit die deutsche Gesellschaft lernt, den Islam als gleichwertig zu begreifen und zu tolerieren".

Erstmals hat Anfang 1996 auch die katholische Kirche einen deutlichen Schritt auf die Islamische Gemeinde in Bamberg zugetan. Im Vorfeld der Einsetzung eines neuen Bischofs trat das Katholische Pristerseminar an den Imam der Gemeinde heran und lud ihn zu einem christlich-islamischen Dialog in das Seminar ein. Man besuchte am gleichen Tag auch die Moschee und nahm gegenseitig an Gebeten teil. Es bleibt abzuwarten, ob eine Fortsetzung des Dialogs stattfindet, doch zeigen diese Entwicklungen, daß der Islam auf Bamberger Boden zunehmend auch von den Kirchen nicht nur als Realität wahrgenommen, sondern zum Gegenstand einer kritischen Auseinandersetzung mit der "anderen" Religion gemacht wird. Auch wenn der Dialog getrennt von der großen Mehrheit der Gläubigen beider Seiten abläuft und nur beiläufig zur Kenntnis genommen werden mag: Allein die Tatsache, daß zwischen Kirchen und islamischer Gemeinde etwas in Gang gekommen ist, dürfte die Perspektive jüngerer türkischer Muslime stärken, die im Islam eine neue Identität nicht nur gegenüber, sondern zunehmend auch im Rahmen eines weiteren gesellschaftlichen Rahmens erblickt, der über die türkische Kolonie hinausreicht.

Ziehen wir ein **Zwischenfazit**:
Zunächst hatten Auseinandersetzungen zwischen rivalisierenden Dachorganisationen die lokalen organisatorischen Strukturen der türkischen Muslime in Bamberg geprägt. Dies wurde auch durch eine starke Rivalität des Laien-Imams der *Diyanet*-Moscheegemeinde zu demjenigen der Süleymancı-Gemeinde unterstrichen. Der spirituelle Führer der Diyanet-Gemeinde dominierte zusammen mit einigen Vorstandsmitgliedern über Jahre hinweg die Gemeindepolitik, in der die Eigenständigkeit islamischer Kultur, die es unter den Migranten zu konservieren galt, betont wurde. Daher sah man auch keine praktische Notwendigkeit, mehr als rudimentäre nachbarschaftliche Kontakte zur Aufnahmegesellschaft zu pflegen. Seit etwa Mitte der 80er Jahre hat sich die Struktur der islamischen Diyanet-Gemeinde verändert. Sowohl die allmählich in die Gemeinde hineinwachsende jüngere Generation als auch die von Ankara geschickten Imame zeigten eine größere Orientierung zur Aufnahmegesellschaft hin, wenngleich Kontakte zu den Kirchen auf Initiativen durch deren Vertreter basierten. Die Führung der Gemeinde liegt zwar nach wie vor in den Händen von Migranten der ersten Generation, doch macht sich die zweite Generation mit eigenen Aktivitäten bemerkbar, die darauf gerichtet sind, die Jugend an die Gemeinde heranzuführen. Anders als für die erste Generation, für die die Praktizierung ihres Glaubens auch als der Versuch zu interpretieren ist, ihr kulturelles Kapital zu konservieren bzw. neu zu definieren, findet unter einem Teil der zweiten und der dritten Generation eine bewußte Hinwendung zum Islam statt. Gegenüber der christlichen Umgebung Bambergs äußert sie sich punktuell auch in einem Dialog, in dem eine türkisch-islamische Identität von in Bamberg geborenen und aufgewachsenen jungen Türken dazu dient, ihren Platz nicht nur innerhalb der Kolonie, sondern auch gegenüber der deutschen Gesellschaft zu bestimmen. Trotz aller internen Diskussionen, die wohl zwischen Aktivisten der verschiedenen Generationen um eine lokale Gemeindepolitik geführt werden dürften: Die islamische Gemeinde scheint auch aus generationenübergreifender Sicht für einen zunehmenden Teil der Bamberger Kolonie zu einem wichtigen sozialen Zentrum zu werden, mehr als andere organisatorische Zusammenhänge dies bewirken können.[160]

[160] Vgl. Sunier (1996, S.9), dessen Aussage in bezug auf die Niederlande im wesentlichen auch für Bamberg zutreffen dürfte, wenngleich er den Intergenerationenkonflikt in islamischen Organisationen stärker in den Vordergrund rückt: "In short, it seems to me that religio-ideological controversies are increasingly replaced by controversies between two generations of migrants. The young generation of Muslims within Islamic organizations is trying to develop the organizations from organizations *for* into organizations *of* Muslims. Until the late eighties organizational development and interest struggle was a matter of representatives and managers. Between leaders and the rank and file a huge cleavage existed. In recent years this unbalanced situation seems to alter gradually. Young people want to be member of an Islamic organization out of conviction and not out of tradition." H.i.O.

Die Entwicklung des "Islamischen Kulturzentrums"

Nach der Übernahme des 1976 gegründeten ersten Moscheevereins durch die "Islamische Gemeinde Bamberg" mußte sich das "Islamische Kulturzentrum" neu formieren. 1978 wurde erneut beim Dachverband in Köln die Eröffnung einer Zweigstelle beantragt. Nach einer unbefriedigenden räumlichen Zwischenlösung konnte die Moscheegemeinde schließlich 1979 in einer ausreichend großen Erdgeschoßwohnung einen Gebetsraum für maximal 50 Personen mit angegliederten Räumlichkeiten einrichten. Diese Moschee bestand bis Anfang 1996 als man aufgrund einer Kündigung in einen Hinterhof in der Innenstadt Bambergs umziehen mußte.

Artikel 2 der Satzung von 1976 legt die Schwerpunkte in der Arbeit der "Islamischen Kulturzentren" fest, welche allesamt als Zweigstellen des Zentrums in Köln geführt sind.[161] Darin wird neben der Feststellung der Abhängigkeit vom Kölner Zentrum der Anspruch erhoben, für alle Muslime in Bamberg zuständig zu sein. Weiterhin ist festgelegt, daß die Süleymancılar großes Gewicht auf die Ausbildung der Kinder und Jugendlichen in Korankursen legen, die das Herzstück ihrer Aktivitäten bilden. Es wird auch deutlich, daß der Verein ein religiös-spirituelles Zentrum mit Medrese-ähnlichen Zügen darstellen soll - ein Anspruch, der jedenfalls in Bamberg nie annähernd realisiert werden konnte. Schließlich wird zum Ausdruck gebracht, daß Vereine ähnlicher Zielsetzungen untereinander vernetzt sein sollen, um gegenseitig zu profitieren.

In Gesprächen mit Vertretern der Moscheegemeinde, wurden diese Zielsetzungen in einer Retrospektive folgendermaßen reflektiert. Das größte Problem aus der Sicht des Islamischen Kulturzentrums in Bamberg besteht darin, daß die Jugend durch die fehlende religiöse Unterweisung keinen Halt besitze und sich allen möglichen Aktivitäten bzw. Ausschweifungen widme. Es wurde immer wieder als ein Hauptziel der Korankurse genannt, die Jugend von der "schiefen Bahn" abzubringen. Die Argumentationslinie lautet dabei: Wer keine Furcht vor Allah kennt, der geht in die Disco, raucht Hasch und trinkt Alkohol, den interessiert nur noch schnelles Geld und er besitzt keine moralischen Werte mehr. Die erste und zweite Generation türkischer Muslime habe diesbezüglich die wichtige Aufgabe, ihr Wissen um den Islam an die dritte Generation weiterzugeben und sie zu leiten, da diese sonst jeglichen Halt verlöre. Damit präsentiert sich die Moscheegemeinde als Hort einer intakten islamischen Moral, die Richtschnur für eine Lebensführung in der Fremde sein soll, um die Anfechtungen für junge Muslime abzuwehren.

Weiterhin wurde des öfteren betont, daß für türkische Muslime, die in die Moscheegemeinde integriert sind, auch eine bessere Integration in die deutsche Umgebung

[161] Dies hat vereinsrechtliche Auswirkungen: Die Zweigstellen sind nicht gezwungen, ihre Vorstandsmitglieder den zuständigen Stellen zu melden, wie dies sonst für Vereine verpflichtend ist.

garantiert sei. Gemeint ist damit, dies wurde mehrmals betont, den deutschen Gesetzen umstandsloser nachzukommen, sich anzupassen und nicht negativ aufzufallen (*zararsız olmak*). Auszüge aus einer Predigt während des Ramazan 1995 mögen diese Einstellung verdeutlichen:

> Die Tiere, so begann die Unterweisung, seien in kürzester Zeit fähig, sich allein zu ernähren, bei den Menschen seien die Eltern für die Kinder fast zwei Jahrzehnte lang die Ernährer, Erzieher und Bewahrer. Deshalb müßten die Eltern in jeder Hinsicht Vorbild sein, besonders als Gläubige hätten sie die Pflicht, durch die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten auch zu Hause die Kinder dazu anzuhalten, es ihnen gleichzutun. Das Grundproblem nicht nur hier in Deutschland sei: die Kinder von der schiefen Bahn abzuhalten, auf die viele in den Kneipen und Spielhöllen (*meyhaneler, kumarhaneler*) geraten. Der Imam illustrierte dies am Beispiel einer Familie aus Ankara, die, als er mit ihr zu Hause beten wollte, nicht einmal wußte, wo in ihrem Appartement die Gebetsrichtung sei, d.h. sie hatte noch nie zu Hause gebetet. In einem solchen Elternhaus könnten auch die Kinder nicht zu Gläubigen werden.
> Während der Predigt widersprach ein Migrant der ersten Generation dem Imam, als dieser behauptete, die in den Kneipen sitzenden Türken seien wohl auch durch Unwissenheit so weit vom richtigen Weg abgekommen. Vielmehr sei es so, klärte er den Imam auf, daß 80% der Kneipenbesucher die religiösen Pflichten sehr genau kennen würden, aber sie bewußt nicht befolgten. Die Predigt resultierte in der eindringlichen Bitte des Imams, mehr Vorbild zu sein und jeden Muslim darauf anzusprechen, in die Moschee zu kommen, insbesondere auch die Frauen, für die getrennte Korankurse abgehalten werden könnten.

Ein in Bamberg aufgewachsener Aktivist der zweiten Generation berichtete von der Entwicklung der Gemeinde. In den 70er Jahren wurden demnach nur an den Wochenenden Gebete abgehalten, bei denen sich bis zu 30 Gemeindemitglieder versammelten. Anfang der 80er Jahre wuchs die Gemeinde auf 25-30 Familien oder 50 Personen an. In dieser Zeit scheint es auch einen größeren Zulauf zu den Korankursen gegeben zu haben. Zunächst wurde für die Altersgruppe von 12-17 ein Kurs eröffnet. Später liefen mehrere Kurse parallel. Für die Kleinsten wurde der Koran und der islamische Katechismus (*ilmihal*) gelehrt, die Fortgeschrittenen wurden in eigenen Korankursen geschult, die Älteren nahmen an einer Art Imam-Ausbildung (*imam dersleri*) teil. Diese Kurse zählten bis 1984 insgesamt 25-30 Teilnehmer und hatten dem Bericht zufolge einen sehr stabilen Besuch aufzuweisen.

Jugendliche versuchte man durch sportliche Angebote an die Gemeinde heranzuführen: Man unterhielt zwei Fußballmannschaften und kaufte sogar Boote, mit denen man auf Seen und Flüssen der Umgebung fuhr. Durch das Rückkehrhilfegesetz in den Jahren 1982-84 kehrten 80% der Vereinsgründer der ersten Generation mit ihren Kindern in die Türkei zurück. Dadurch erlebten die Kurse einen großen Teilnehmerschwund, so daß am Ende nur noch 15 Korankursschüler verblieben und die Aktivitäten 1985/86 aufgegeben wurden. Der Grund für diese Tendenz wird aber nicht allein in der Rückkehr vieler Gemeindemitglieder gesehen. Vielmehr kamen die vorher in den Korankursen

ausgebildeten Jugendlichen ins arbeitsfähige Alter, so daß sie keine Zeit mehr für diese Kurse hatten. Dies bedeutet aber sehr wohl, daß der Nachwuchs aus der dritten Generation sehr schwach blieb, so daß nur etwa der Stand von 25 Familien gehalten werden konnte.[162]

Durch die Aktivitäten zu Beginn der 80er Jahre wurde die erwähnte kleine Gruppe von Migrantenkindern an die Gemeinde herangeführt. Diese erste Generation der Korankurs-absolventen bildet heute die Riege der Aktivisten, die zeitenweise die Gemeinde in Abwesenheit von Imamen führen können.

Die Versorgung mit Hocas oder Imamen scheint ein Problem zu sein, da das Islamische Zentrum in Köln nicht alle ihm unterstehenden Gemeinden mit qualifizierten Geistlichen versorgen kann. 1995 mußte die Gemeinde über ein halbes Jahr auf einen neuen Imam warten. Der vorherige war offenbar gegangen, weil er zu schlechte Bedingungen vorgefunden hatte. Er mußte selbst arbeiten und erhielt von der Gemeinde nur unzureichende Spenden. Das Dilemma, bei einem geringen Spendenaufkommen in einer sehr kleinen Gemeinde einen Religionsdiener dauerhaft zu unterhalten ist sicher ein Dauerproblem vergleichbarer Gemeinden in Europa.

Der Mitgliederliste war zu entnehmen, daß jedes Mitglied monatliche Beträge zwischen 10 und 200 DM entrichtet, offenbar nach materieller Lage gestaffelt, am häufigsten werden wohl 50 DM gezahlt. Besonders im Ramazan scheint aber die Spendenhöhe gegen 200 DM zu tendieren. Wegen der geringen Mitgliederzahl ist der im Vergleich zur Diyanet-Moschee deutlich höhere durchschnittliche Beitrag dennoch nicht ausreichend.

In diesem Zusammenhang beklagte man sich in einer größeren Gesprächsrunde bitter, daß der türkische Staat nichts für die islamischen Gemeinden täte. Auch in der Türkei würde der Staat keine Moscheen bauen und alles müsse durch Spenden aufgebracht werden. Nur die Korankurse der Süleymancılar hätten in der Türkei bis in die 60er Jahre die geistige Betreuung und Ausbildung der Bevölkerung sichergestellt. Als viele dann als Migranten nach Deutschland kamen, seien sie ohne jeglichen Halt geblieben, und der Staat habe sich nicht um ihre religiösen Bedürfnisse als Muslime gekümmert. Erst seit den 80er Jahren, so der Beweis, würden wieder Imame entsandt, deren Unterhalt vom Staat übernommen wird. Aber seit zwei Jahren müssen die Moscheegemeinden, die einen Imam anfordern, angeblich 10.000 DM an das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten in Ankara überweisen.

Dieses Raisonnement ist jedoch sehr vorsichtig zu interpretieren. Einerseits ist bekannt, daß die Islamischen Kulturzentren bereits seit Beginn der 70er Jahre ins Schußfeld

[162] Dies scheint dem allgemeinen Trend einer Mitgliederstabilisierung bei den Islamischen Kulturzentren in Deutschland zu entsprechen. Vgl. Özcan 1989, S.194.

staatlicher Politik in der Türkei gerieten. Besonders nach 1980 versuchte der türkische Staat gegen islamische Bewegungen in Europa vorzugehen, die in seinen Augen einer laizistischen Staatsdoktrin zuwiderliefen. Besonders die Beziehungen der Islamischen Kulturzentren der Süleymancılar zum *Diyanet*, das mit der Gründung des DİTİB in Europa und der Übernahme vieler bestehender Moscheen kleineren Moscheegemeinden der Süleymancılar zusetzte, verschlechterten sich.[163] Andererseits ist der Argumentation zu entnehmen, daß man gerne ausgebildete Imame hätte, die nicht von der Gemeinde selbst finanziert werden müssen. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, daß ein vom *Diyanet* entsandter Imam überhaupt vom Zentrum in Köln akzeptiert würde, da das Zentrum bis heute ein Gegner staatlicher Bevormundung in religiösen Fragen geblieben ist. Die darauf bezogene Gesprächspassage steht denn auch nur für das Liebäugeln mit organisatorischen Strukturen des *Diyanet*, die man in ähnlicher Form für die Islamischen Kulturzentren gerne aufbauen möchte, um sich auch in der Frage der Versorgung mit Geistlichen Freiheiten verschaffen zu können.

Ähnlich wie die *Diyanet*-Gemeinde in Bamberg läßt auch die Süleymancı-Gemeinde nicht von ihrem Ideal, eine Immobilie zu erwerben, um die unbefriedigende räumliche Situation, die in Mietverhältnissen zudem immer mit einer Unsicherheit behaftet ist, zu lösen. Man will am besten ein freistehendes Haus kaufen, das zu einem Kulturzentrum werden soll. Im Erdgeschoß könnte, so die Pläne, ein Supermarkt errichtet werden, der mit seinem erwirtschafteten Gewinn die Gemeinde tragen würde. Dort soll islamischen Regeln entsprechend geschlachtetes Fleich bzw. Lebensmittel (*helal et, helal gıda*) verkauft werden. Auch Deutsche sollten als Kunden dort einkaufen können. Im ersten Stock wären dann die Moscheeräume einzurichten. Außerdem stellt man sich die Ausweitung verschiedener sozialer Aktivitäten in weiteren Räumlichkeiten vor, ein Buchladen, Videoverleih etc. sei denkbar. Solche Aktivitäten, für die viel größere Räumlichkeiten und eine finanzielle Basis freilich die Voraussetzung wären, bezwecken, eine größere Zahl türkischer Migranten an die Moscheegemeinde heranzuführen (*camiye ısınmak*). Wenn dies gelingt, sollen für alle Altersstufen Korankursangebote gemacht werden. Auf die Frage, wie dies finanziert werden soll, wurde geantwortet: "Die hier im Raum versammelten Mitglieder [ca. 15] könnten aus dem Stand bis zu 200.000 DM aufbringen, um ein solches Gebäude zu kaufen." Man ist aber noch nicht so weit, hat noch kein Objekt gefunden und auch mit der Stadt noch nicht verhandelt.

Sollte sich eine Immobilie als interessant genug erweisen und alle Bedingungen erfüllt sein, so wird man in bestimmten Städten Deutschlands, im Prinzip im ganzen Bundesgebiet in Abstimmung mit der Zentrale in Köln, für dieses Projekt unter den Gemeinden

[163] Vgl. dazu Gür 1993, S.19 und 52. Tarhanlı (1993, S.35) stellt fest, daß die von den Generälen 1980 angekündigten harten Maßnahmen in der Türkei gegen die als fundamentalistisch eingestuften Süleymancılar letztlich nicht durchgesetzt wurden.

der Süleymancılar sammeln gehen. Andere Gemeinden haben das, so wurde berichtet, schon des öfteren in Bamberg praktiziert. Dieses Verfahren scheint unter allen Islamischen Kulturzentren durchgesetzt zu sein. Für die große Moschee in Köln habe man 20 Mio. DM in ganz Europa gesammelt. Die Süleymancılar, so beeilte man sich herauszustreichen, unterhalten insgesamt angeblich 2000 Korankursinternate (*yatılı cami/okul*) in der Türkei und Europa, so daß diese Beträge durchaus realistisch erscheinen.

Angesichts der kleinen Gemeinde in Bamberg mit ihren beschränkten Möglichkeiten wirken ihre Pläne zwar hochfliegend. Sie verraten aber einerseits die hohe Bereitschaft der Vereinsmitglieder, sich finanziell zu engagieren, andererseits wird auch die Vernetzung der Islamischen Kulturzentren untereinander deutlich.

Versuch eines **Resümees**:
Die Moscheegemeinde der Süleymancılar konnte in Bamberg nie größere Teile der türkischen Kolonie an sich binden. In ihrem Konzept spielt die bewußte Abkehr von der moralisch verdorbenen Umgebung, den Spielhöllen und Kneipen, in denen die meisten der türkischen Migranten aus ihrer Sicht fehlgeleitet werden, die zentrale Rolle. Nur in einer konsequenten Schulung des Koran wird demgemäß der gläubige Muslim auf dem rechten Weg gehalten. Dieses Prinzip einer streng koranischen Lehre als moralischer Richtschnur des Handelns scheint Ende der 70er Jahre für eine kleine Gruppe von Familien eine Antwort auf die allgemein diagnostizierte "Leere" nach den ersten Jahren in Bamberg gewesen zu sein. Im Umkreis dieser Familien gelang es in den 80er Jahren auch, die Jugend zunehmend in die Moscheegemeinde zu integrieren. Sie spielt dort heute einen aktiveren Part als dies in der *Diyanet*-Gemeinde zu beobachten ist und hat den Platz der ersten Generation in der Führung der Gemeinde eingenommen. Die stabilen Mitgliederzahlen bedeuten, wenn man die *Diyanet*-Gemeinde zum Vergleich heranzieht, daß es offenbar nicht gelungen ist, größere Teile der Jugend mit einer völlig auf eine konservative Interpretation des Islam festgelegte Sichtweise im Sinne eines neuen Identitätsangebots anzuziehen. Die hochfliegenden Pläne des Erwerbs einer eigenen Moschee als soziales Zentrum mit erweitertem Dienstleistungsangebot bestätigen geradezu die Notwendigkeit, die Attraktivität der Gemeinde zu erhöhen.

Wenn daher die Rede von einer "moral community" als Wertegemeinschaft ihre Wahrheit innerhalb der türkischen Kolonie bis heute behalten hat, so trifft dies in besonderem Maße für diese kleine Gemeinde zu, die stark darauf bedacht ist, ihren innerhalb der Gemeinde gültigen Wertehorizont als Teil ihres kulturellen Kapitals gegenüber der *Diyanet*-Gemeinde zu verteidigen.

Es scheint auch, als ob weniger - wie dies in der *Diyanet*-Gemeinde der Fall zu sein scheint - die Aufnahmegesellschaft oder das Verhältnis türkischer Muslime zu ihr und damit ein Repräsentationsverhältnis als Bezugspunkt in Betracht kommen. Vielmehr

werden die Verirrungen, denen Türken in ihren selbst geschaffenen organisatorischen und sozialen Bezügen, den Kaffeehäusern etc. nachgingen, als die eigentliche Gefahr begriffen, die es zu bekämpfen gelte. Insgesamt kann man zwar nicht von einer Abschottung der Gemeinde nach außen sprechen, die im übrigen auch für ein paar Muslime anderer Nationalitäten das spirituelle Zentrum darstellt. Schon aufgrund ihrer viel kleineren Mitgliederzahl zieht sie aber kaum das Interesse seitens der deutschen Umgebung oder der Behörden auf sich. Und sie selbst zeigt keine Aktivitäten, sich nach außen, etwa in einem Dialog mit Kirchenvertretern, darzustellen.

Das Verhältnis der beiden islamischen Moscheevereine

Von der Gründungsphase 1976/77 an war das Verhältnis beider Gemeinden, die sich um die Moscheevereine gebildet hatten, lange Jahre nur als distanziert bis feindselig zu kennzeichnen. Dies verwundert nicht, wenn man sich die Gründungsgeschichte mit der Übernahme des Islamischen Kulturzentrums durch die "Islamische Gemeinde Bamberg" vor Augen führt, die später offiziell als *Diyanet*-Gemeinde registriert wurde. Der Konflikt auf lokaler Ebene ist andererseits auch als Reflex einer seit Mitte der 80er Jahre geführten Auseinandersetzung zwischen der Zentrale der Islamischen Kulturzentren in Köln einerseits und des DİTİB andererseits zu verstehen. Dabei wird in vielen Stellungnahmen heute von beiden Seiten betont, daß man den lange schwelenden Konflikt beigelegt habe[164] und eigentlich nur die Persönlichkeiten der beiden rivalisierenden Hocas eine Annäherung über etwa 15 Jahre hinweg nicht zugelassen hätten. Dies bedeutete, daß der Kampf um das "religiöse Zentrum" der Kolonie von den Migranten selbst als eine Rivalität von "leaders of the centre" um die Macht interpretiert wird, die eine Spaltung unter den Muslimen Bambergs hervorgebracht habe, die eigentlich, zumindest in dieser Schärfe, unnötig gewesen sei. Andererseits ist heute in der Tat beobachtbar, daß die jahrelange Abschottung, die beide Moscheegemeinden gegeneinander praktizierten - man ging entweder in die eine oder die andere Moschee und wurde dementsprechend sozial verortet -, Anfang der 90er Jahre abgebaut worden ist. Einen wichtigen Beitrag dazu leisteten einige "Grenzgänger", die wohl immer wieder auch den Versuch machten, den Kontakt der Gemeinden untereinander nicht völlig abreißen zu lassen. Sie haben entweder im Vorstand der Diyanet-Moschee Funktionen ausgeübt oder gehören im weiteren Sinne zu aktiven Gemeindemitgliedern, die in der Kolonie zu "leaders of the centre" zählen. Sie besuchen heute das von Gemeindemitgliedern der Diyanet-Moschee noch immer als "die andere" Moschee bezeichnete Islamische Kulturzentrum regelmäßig. Sie haben dadurch eine wichtige Verbindungsfunktion zwischen zwei sich allmählich wieder einander annähernden Segmenten einer muslimischen Glaubensgemeinschaft in Bamberg

[164] Seit einigen Jahren ist in der Türkei eine Annäherung der verschiedenen Richtungen des sunnitischen Islams zu beobachten, die sich auch in einer Abgrenzung gegenüber den Aleviten manifestiert.

übernommen. Die häufige Bezeichnung "andere" Moschee deutet aber vorsichtig eine fortbestehende Trennlinie an. Dem steht nicht entgegen, daß der ehemalige Vorsitzende der *Diyanet*-Moschee, und er steht mit dieser Meinung nicht alleine, gar Bewunderung gegenüber jungen Korankursabolventen des Islamischen Kulturzentrums äußert, die den Islam viel intensiver lebten, als die meisten Gläubigen der eigenen Moscheegemeinde. Unter seinem Vorsitz scheint es den ersten ernsthaften Annäherungsversuch gegeben zu haben, als er eine Vereinigung beider Moscheen vorgeschlagen habe. Sein Angebot: "Ihr habt eine saubere junge Generation in Eurer Moschee, kommt zu uns und ich würde meinen Vorsitz dieser Jugend übergeben." Die Reaktion der "anderen" Seite war eine Zurückweisung in ein Angebot verpackt: Man habe nichts gegen eine Fusion, wenn sich die *Diyanet*-Moschee ihnen anschlösse, keinesfalls aber umgekehrt. Damit hatte sich die Angelegenheit erledigt. Realistischerweise, so der ehemalige Vorsitzende, hätte aber selbst dann, wenn die Süleymancı-Moschee sich mit der *Diyanet*-Moschee hätte vereinigen wollen, was ohnehin reine Utopie ist, das *Diyanet* seiner Einschätzung nach nie zugestimmt.

Der Durchbruch scheint aber einem der jüngeren Aktivisten der *Diyanet*-Gemeinde gelungen zu sein, der 1994 dort eine Jugendabteilung gründete. Mit dieser Jugendgruppe, so berichtete er, sei er bei der Süleymancı-Moschee gewesen und habe damit das Eis gebrochen. Endgültig aus der Welt geschafft sei die gegenseitige Ablehnung, seit sich die beiden rivalisierenden ehemaligen Imame und Vereinsvorsitzenden bei einem Feiertagsgebet 1994 im Islamischen Kulturzentrum gegenseitig die Position des Gebetsführer anboten:

> "Die beiden Personen, die in Bamberg die Trennung herbeigeführt hatten, bieten sich beim Gebet gegenseitig den Vortritt [als Gebetsführer] an. In Bamberg ist nichts übriggeblieben, was eine Trennung [unter den Muslimen] hervorrufen könnte, beide Moscheen sind ziemlich aufeinander zugegangen ... vorher gab es nur ein distanziertes Verhältnis."

Dennoch ist weiterhin von einer bestimmten Distanz zwischen beiden Gemeinden auszugehen, denn es ist zu vermuten, daß vom ideologischen Standpunkt des Kulturzentrums aus betrachtet die *Diyanet*-Moschee den hohen Maßstäben in Bezug auf die Korankurs-Ausbildung der Jugend nicht genügt.[165] Außerdem ist den Islamischen Kulturzentren die Rolle des *Diyanet*, die eine faktische Kontrolle des Staats über den Islam in der Türkei symbolisiert, vermutlich nach wie vor suspekt. Man hat aber mittlerweile offensichtlich gelernt, die Realität einer Koexistenz in Bamberg anzuerkennen und zu tolerieren.

Läßt man die bis in die jüngste Vergangenheit anhaltende Polarisierung unter den türkischen Muslimen Bambergs, von den Aleviten einmal abgesehen, Revue passieren, so kann

[165] Ein offener Anwerbeversuch seitens des Imams gegenüber des Initiators der *Diyanet*-Jugendabteilung und dessen Verlegenheit und ablehnende Haltung ließ eine Reserviertheit bei aller Annäherung erkennen.

man feststellen: Beide formellen Organisationszusammenhänge der Moscheegemeinden mitsamt den dahinterstehenden Mitgliederschaften der Gläubigen dienten den jeweiligen religiösen Führern als politisches Kapital, das von ihnen zur Durchsetzung bestimmter religionspolitischer Linien benützt werden konnte, die durch übergeordnete Dachorganisationen definiert wurden. Es bleibt fraglich, ob die Mehrheit der türkischen Muslime diese so definierten Abgrenzungen bezogen auf die Kolonie aus Überzeugung mittrug. Zudem sind zwischen vielen Mitgliedern beider Gemeinden gewachsene Bindungen in anderen Bereichen des sozialen Lebens der Kolonie zu unterstellen. Dennoch ist festzuhalten, daß sich beide Gemeinden mit einer Polarisierung abfanden. Rezentere Versuche, die Gegensätze zu überwinden, zeigen das Bestreben vor allem jüngerer Aktivisten, die Vorstellung einer Einheit aller türkischen Muslime in Bamberg in den Köpfen der Gläubigen zu verankern, innerhalb derer beide Gemeinden nur mehr als Segmente erscheinen, die mehr Gemeinsames als Trennendes aufweisen. Dieser Aspekt ist weiter unten anhand der Auseinandersetzung mit Aleviten im Zuge der Ausländerbeiratswahl erneut aufzugreifen.

Der "Türkische Sportverein"

Der Faden der türkischen Vereinsentwicklung in Bamberg ist nun erneut im Jahr 1980 aufzunehmen. Zu verfolgen sind zunächst die Entwicklungen der Spaltprodukte des Arbeitnehmervereins der 70er Jahre. Sie machten deutlich, daß seit der umstrittenen und später gerichtlich annullierten Vorstandswahl von 1979 von einer vorgestellten Einheit einer türkischen Gemeinschaft im Sinne einer "imagined community" (Anderson 1983) zumindest auf der Ebene des Vereinslebens kaum (mehr) gesprochen werden konnte. So war die Gründung eines türkischen Sportvereins auch nicht als Ergänzung zum Arbeitnehmerverein im Sinne einer Differenzierung sozialer Aktivitäten zu verstehen, die eigene Vereinsbezüge erforderten. Vielmehr boten beide Vereine nun alternativ die Möglichkeit, ähnliche Bedürfnisse, inclusive Fußballspielen, zu befriedigen.

Aus der Sicht eines Vorstandsmitglieds des Sportvereins war die Abspaltung vom Arbeitnehmerverein eine Folge der aufgeheizten Situation im Verein nach der umkämpften Wahl und des anhängigen Gerichtsverfahrens. Durch die Polarisierung waren politisch eingefärbte Diskussionen, in denen sich die beiden Parteien aneinander rieben, an der Tagesordnung. Dadurch konnte sich die Sportabteilung innerhalb des Arbeitnehmervereins, die damals vom heutigen Vorsitzenden bereits mitbetreut wurde, nicht mehr einfach diesem Zweck widmen. Es gab, wie er sagte, dauernd "unfreiwillige Diskussionen" (*gayri ihtiyarî tartışmalar*). Diese Polarisierung lebt bis heute in einer Etikettierung des Sportvereins durch diejenigen fort, die den Arbeitnehmerverein jahrelang weiterführten. Für sie ist er nach wie vor ein Hort der Nationalisten (*milliyetçi*) und Konservativen (*tutucu*), wohingegen sich die Aktivisten des damaligen Arbeitnehmervereins nach der

Spaltung selbst als "fortschrittlich" (*ilerici*) bezeichneten, vom Standpunkt des Sportvereins aus betrachtet freilich "Linke" (*solcu*) waren.

Der Sportverein wurde Anfang 1981 gegründet. Abgesehen von den Gründen für die Abspaltung vom Arbeitnehmerverein ist der Verein auch Ausdruck eines Bedürfnisses nach einer sportlichen Freizeitgestaltung, das sich unter den jüngeren Migranten, vor allem der zweiten Generation, herausgebildet hatte. Bereits im Arbeitnehmerverein bestand Ende der 70er Jahre eine Fußballabteilung, die ihre Interessen mehr und mehr im Verein berücksichtigt sehen wollte. Nachdem sich diese Interessengruppe an den Rand gedrängt sah, schuf sie sich ihre eigenen Vereinsbezüge. Gegenüber dem Fußballverband und dem Turnerverband, die man für einen geordneten Spielbetrieb einer Fußballmannschaft und anderer geplanter sportlicher Aktivitäten benötigte, wurde laut einem Vorstandsmitglied des Vereins[166] betont, daß man sich bewußt von den Vorgängen im Arbeitnehmerverein distanzieren und einen absolut unpolitischen Sportverein gründen wollte. Ein Funktionär im Schiedsgericht des Fußballverbandes in Bamberg leitete die Initiatoren auf den richtigen Weg. Er erklärte die in den Statuten festzulegenden Rahmenbedingungen und versprach dem Verein zu einem offiziellen Status im Fußballverband zu verhelfen. Von einem bestehenden Verein in Fürth übernahm man die Statuten. Nach und nach erhielt man alle Lizenzen und konnte dann den Spielbetrieb in den unteren Klassen der Verbandsliga aufnehmen.

Aus Sicht des befragten Vorstandsmitglieds ist der Verein ganz besonders wichtig, um die türkische Jugend auf dem richtigen Weg zu halten.[167] Ein Sportler habe gar keine Möglichkeit auf "dumme Gedanken" zu kommen. Die Eltern der Jugendlichen wüßten das und schickten die Kinder gerne in den Verein, denn zwei Mal pro Woche werde trainiert, ein weiterer Tag verginge mit dem Spiel. Das Problem scheint darin zu liegen, daß für eine gezielte Arbeit bis hinunter zu den 6jährigen ein eigener Sportplatz notwendig wäre - und dieses Problem ist bis heute nicht gelöst.[168] So wandern die Kinder zwangsläufig zu deutschen Vereinen ab. Oft müsse sich die türkische Mannschaft mit deutschen, die gerade ein Spiel auf dem gleichen Platz machen wollen, arrangieren, d.h. die Türken zögen sich an den Rand zurück und machten dort ihr Training. Dies sei ein dauernder Kampf. Der Vorsitzende habe schon viele Eingaben gemacht, um von der Stadt einen eigenen Platz zur Verfügung gestellt zu bekommen, doch bislang ergebnislos.

---

[166] Die weiteren Ausführungen zur Vereinsgeschichte beruhen, soweit nicht andere Quellen angegeben werden, auf seiner Darstellung.

[167] Hier fällt die Parallele zu den Vorstellungen in den Moscheevereinen auf, die auf die Bewahrung der islamischen Werte bei der Jugend Wert legen, um sie vor der "schiefen Bahn" zu bewahren. Dieser Aspekt steht besonders bei den Süleymancılar im Vordergrund.

[168] Die Kommune stellt einen Sportplatz nur zeitweise zur Verfügung. Für die Benutzung zahlt man jedes Mal DM 50.-. Dazu kommen weitere Kosten für das Flutlicht, so daß die Sportler im Winter schon früher kommen, um so wenig wie möglich Elektrizität zu verbrauchen.

Hier ist festzuhalten, daß der Sportverein ebensowenig wie der Arbeitnehmerverein in den 70er Jahren bei dem Bemühen erfolgreich war, Interessen der türkischen Kolonie bzw. von Interessengruppen gegenüber der Kommune durchzusetzen. Bis heute konnten nur punktuelle Fortschritte erzielt werden, ohne etwa den Status eines deutschen Sportvereins mit einer gewissen Lobby in den zuständigen Verbänden oder auf kommunaler Ebene zu erreichen.

Das Bestreben geht dahin, dies ist den Ausführungen des Vorstandsmitglieds zu entnehmen, endlich als türkischer Sportverein die gleichen Konditionen wie deutsche Sportvereine von den zuständigen Institutionen der Aufnahmegesellschaft bzw. den kommunalen Behörden zugestanden zu bekommen.

Im Verein wird einerseits versucht, türkischen Kindern die Möglichkeit zu geben Sport zu treiben. Das "Abwandern" in deutsche Sportvereine wird als Notlösung, die den Umständen geschuldet ist, angesehen. Doch auch die bestehenden Fußballmannschaften sind in Ermangelung genügend geeigneter Spieler nicht mehr "türkisch", vielmehr könnte man von gemischt-nationalen Mannschaften mit überwiegend türkischer Beteiligung sprechen.

Diese Realität drückt auch die Ambivalenz aus, die im Verein zu spüren ist. Einerseits wird an einer - teilweise fiktiven - "türkischen" Identität der Fußballmannschaft festgehalten. Andererseits betonte der Gesprächspartner aus dem Vorstand den Aspekt des Aufeinanderzugehens zwischen türkischen und deutschen Sportlern mehrmals - nicht nur innerhalb der gemischt-nationalen Mannschaft, vor allem auch im Rahmen der Begegnungen mit deutschen Mannschaften. Sport wird in dieser Hinsicht als eine Sphäre betrachtet, in der man sich zwar als eigenständige *"nationale"* Gruppe organisieren kann, die gleichzeitig aber Brücken zur Aufnahmegesellschaft baut - und auch in diesem Sinne fordert man eine gerechte Gleichbehandlung seitens der Behörden ein.

Der Sportverein entwickelte sich in den 80er Jahren über seinen ursprünglichen Gründungszweck hinaus zu einem "sozialen Zentrum" der Kolonie, in dem auch Begegnungen mit Sportlern deutscher und anderer Nationalitäten stattfinden. So herrscht im Vereinsheim während des Wochendendes - vom normalen Kaffeehausbetrieb abgesehen - rege Geschäftigkeit besonders vor und nach den Fußballspielen. Nicht selten werden gegnerische Mannschaften noch zu einem gemütlichen Beisammensein eingeladen. In den Sommermonaten bilden die Fußballspiele den Anlaß für Picknickfeste am Rande der Sportstätten - ein gesellschaftlicher Rahmen, in dem sich nicht nur die Familien der Spieler und deren befreundete Familien sondern größere Teile der türkischen Kolonie bewegen. Dem widerspricht keineswegs die Tatsache, daß große Teile der türkischen Jugend den Sportverein immer weniger als für ihre Bedürfnisse passend empfinden und

sich in deutschen Vereinen neue Bezüge schaffen. Heute kann der Verein gerade die Kosten für den laufenden Betrieb des Sportvereins aus den Mitgliedsbeiträgen bestreiten.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwiefern der türkische Sportverein über den Fußballsport punktuelle oder dauerhafte Kontakte zur deutschen Umgebung gefördert hat. Dies ist zweifellos der Fall bei den angesprochenen gemeinsamen Begegnungen im Rahmen eines gemütlichen Zusammenseins in Vereinsheimen. Der Vereinsvorsitzende berichtete jedoch auch von Diskriminierungen, und Mißstimmungen bei Fußballspielen, besonders auf den Dörfern der Umgebung. In diesen Fällen wird augenscheinlich der mit einer nationalen Denomination versehene Charakter des Sportvereins vom deutschen Umfeld im Falle einer Niederlage oder schlicht hochgehender Emotionen manchmal zur Zielscheibe eines losgelassenen deutschen Nationalismus. Dabei, so kann vermutet werden, könnten auch Fremdheitserfahrungen, die durch den Sport vermittelt werden, eine Rolle als Auslöser spielen. So betont Bröskamp, daß der Sport zwischen ethnischen Gruppen oft weniger integrierend wirke als oft behauptet, sondern das Anderssein herausstreiche. So werde bei der Ausübung des vermeintlich gleichen Sports zum Teil eine ganz andere Auffassung von Körperlichkeit geltend gemacht, die zu Konflikten führen könne.[169] Inwiefern sich integrative oder separierende Momente aus dieser durch den Sport vermittelten interethnischen Begegnung ergeben, ist daher durchaus offen und nur von Fall zu Fall zu entscheiden.

Über den Sportbetrieb hinaus hat sich aber im Vereinslokal ein Kaffeehausleben entwickelt, das für die Männer der gesamten Kolonie als sozialer Mittelpunkt in Betracht kommt. Doch scheinen manche Intellektuelle, die sich selbst als "fortschrittlich" bezeichnen und den Sportverein mit dem Prädikat "konservativ" belegten, den Sportverein konsequent gemieden zu haben. Verschiedentlich wurde berichtet, daß die Separierung von Arbeitnehmerverein und Sportverein nie ganz vollständig gewesen sei, da der Sportverein seine Türen für jedermann geöffnet habe. Sein Kaffeehaus wird auch von einigen deutschen Stammgästen aus der Nachbarschaft regelmäßig frequentiert, die das billige Bier schätzen.[170] Freilich gilt eine entscheidende Beschränkung: Politische Diskussionen wurden von den Gründungsmitgliedern von Anfang an unterbunden, um nicht noch einmal das Schicksal des Arbeitnehmervereins zu durchlaufen. Das Credo eines tonangebenden

---

[169] Bröskamp 1993, S.194: "Kulturelle Differenzen in den Sportverständnissen manifestieren sich darüber hinaus in den Vorstellungen darüber, welches Ausmaß an körperlichem Einsatz und körperlicher Härte erträglich und angemessen ist ... Diese streben in Sportsituationen manchmal so weit auseinander, daß man mit dem (körperlichen) Habitus der anderen nicht mehr zurechtkommt."

[170] Der Getränkeausschank zum Selbstkostenpreis, wie dies das Vereinsgesetz bei "Gemeinnützigkeit" fordert, ist in unregelmäßigen Abständen immer wieder einmal Streitpunkt zwischen dem Verein und den städtischen Behörden. Letztere müssen überprüfen, ob keine Gewinne aus dem Getränkeverkauf gemacht werden. Andererseits sind die Vereine auf Überschüsse angewiesen. Dieser Interessenkonflikt führte des öfteren zu Überprüfungen und Verwarnungen, nicht nur beim Sportverein.

Gründungsmitglieds, das er auch im Verein als Motto ausgegeben habe, lautet dementsprechend:

> "Der Sport ist eine Institution, die keine Politik liebt, hinter dem Sport verbergen sich immer gute Absichten; der Sport ist etwas, das den Leuten, der Gemeinschaft gegenüber Wärme und Nähe zeigt bzw. von der Gemeinschaft Interesse erwartet."

Der in dieser Reflexion steckende Imperativ bedeutet den (unausgesprochen: männlichen) Türken, die im Verein verkehren, sich als Mitglieder einer Gemeinschaft zu begreifen, die sich in unpolitischen und gemeinschaftsbezogenen Aktivitäten aufgehoben sehen sollen, für die der Verein den Rahmen bereitstellt. Der Sport wird hier als integratives Moment innerhalb der türkischen Kolonie konzipiert, das neben allem Trennenden, das durch die abzulehnende "Politik" hervorgerufen worden sei, zur Geltung gebracht werden müsse.

Die so vermittelte Vereinspolitik geriert sich damit als ein innerhalb der Kolonie etablierter Ordnungsfaktor, der eine unpolitische Einheit aller Türken in Bamberg befürwortet. Und es paßt ins Bild, wenn dies durch den Gesprächspartner garniert wird mit den Worten: "Ich bin stolz auf mein Türkentum, ich liebe die gesamte türkische Gemeinschaft, alle in ihr lebenden Türken".

Nach innen versucht er als Konsequenz aus den für ihn abschreckenden Vorgängen im Arbeitnehmerverein das Seine dafür zu tun, um einen in diesem Sinne vorbildlichen Verein zu führen. Um eine Gruppenbildung innerhalb des Vereins zu verhindern, wird demnach 2 bis 3 Monate vor jeder Wahl neuen Mitgliedern bedeutet, daß sie kein Stimmrecht bekämen - sie könnten gerne in den Verein eintreten, bloß eben nicht aus wahltaktischen Gründen. Auch wer seinen Beitrag längere Zeit nicht gezahlt hat, muß diesen selbst nachzuzahlen, wenn er wählen will. Diese internen Regelungen finden sich, wohlgemerkt, nicht in der Satzung.

Die Kontrolle, die man bezüglich der im Verein ablaufenden Aktivitäten zu praktizieren sucht, hat auch über den Verein hinausreichende Momente. Seit ein paar Jahren besteht eine enge Bindung des Vereins zu dem Dachverband für türkische Vereine in Nordbayern, der mit dem türkischen Generalkonsulat in engem Kontakt steht.

Das befragte Vorstandsmitglied streicht insbesondere seine Vermittlerfunktion auf dieser Ebene heraus und läßt erkennen, daß persönliche Vorteile für ihn als *"ethnic broker"*, der nicht nur die Kontakte zu den kommunalen Behörden jahrelang unterhielt, sondern auch gegenüber der türkischen Staatlichkeit eine Vermittlerrolle innehat, durchaus erwartet werden können:

> "Seit 5 Jahren bin ich im Vorstand des Sportclubs und weil ich bei der gesamten Bamberger Gemeinde (*çevre*) bekannt bin, hat für mich eine zweite Karriere begonnen. (...)

> Wenn ich heute zum Konsulat gehe, dann habe ich dort gleich einen anderen (Status), eine andere Sicherheit, weil jeder sagt: 'Ach, der ist doch Vorstand des Sportvereins'. Wenn ich ein schlechter Mensch wäre, hätte ich eine solche Stellung nicht erreicht, nicht wahr? Daher ist der Titel natürlich eine große Sache und immer von Vorteil."

Und er bemüht sich anzufügen, daß ein idealistisches Vorstandsmitglied (wie er) alles für seine Mitglieder erreichen kann, wohingegen er jene, denen es nur ihre persönlichen Interessen geht und die andere ausbeuten, verachte. Dieser "ethnic broker" weiß sehr wohl, daß ihm als Vermittler zwischen relevanten Teilen der Kolonie und der Konsulatsebene ein starker Zuwachs an sozialem Kapital geglückt ist.[171] Er ist in seiner Selbstdarstellung aber ebenso bemüht, die Besserstellung, die er darüber zweifellos erfährt, lediglich als Abfallprodukt seines mit Idealismen geschmückten Dienstes an der vorgestellten türkischen Gemeinschaft auszudrücken. Er erweitert die vorgestellte Gemeinschaft, die sich auf den Verein beziehen soll, sogar noch und formuliert ein über den eigentlichen Vereinszweck weit hinausreichendes Ideal:

> "Wir haben die schweren Tage der Vergangenheit [des Arbeitnehmervereins und seiner Wirren] hinter uns gelassen und einen unabhängigen Sportverein, der allen Türken gehört, der allen Sportbegeisterten gehört, Deutschen und Türken, ohne daß zwischen Rasse oder Religion unterschieden wird, unser Club ist für jeden offen, für jeden der menschenfreundlich ist."

Damit möchte dieser Vereinsvertreter im Grunde dem Ideal nahekommen, das türkische Migranten in den ersten Jahren nach der Gründung des Arbeitnehmervereins Mitte der 70er Jahre bereits realisieren wollten: ein soziales Zentrum für die gesamte Kolonie zu schaffen, das gleichzeitig den Charakter einer vermittelnden Instanz zwischen Kolonie und Aufnahmegesellschaft annehmen sollte. Die Fortexistenz des Arbeitnehmervereins nach der Abspaltung des Sportvereins, die Tatsache, daß keine türkischen Frauen im Verein verkehren, und der beschränkte Rahmen deutsch-türkischer Begegnungen zeigen aber, daß dieses Ideal nur in Ansätzen bzw. für Teile der Kolonie verwirklicht werden konnte.

Der Verein ist, dank der Vermittlung des befragten Vorstandsmitglieds seit Jahren Mitglied in der Dachorganisation der türkischen Vereine in Nordbayern. Andererseits unterhält dieser Aktivist auch zur *Diyanet*-Moscheegemeinde sehr enge Kontakte, so daß dort ausgegebene Leitlinien einer praktischen Lebensgestaltung der Muslime Bambergs durch ihn im Verein thematisiert werden. Diese Verflechtung zwischen beiden Vereinen zur Bündelung politischer Kräfte innerhalb der Kolonie ist von großer Wichtigkeit, wie weiter unten anläßlich der Ausländerbeiratswahl noch zu diskutieren sein wird.

---

[171] Schwarz (1987, S.167) deutet an, daß dieses Muster unter den türkischen Sportvereinen in Berlin verbreitet ist: "Mit der Gründung von Sportvereinen hofften (Geschäftsleute in der türkischen Kolonie), eine Klientel an sich zu binden und ihr Sozialprestige zu erhöhen."

Beide Vereine arbeiten auch Hand in Hand, wenn es darum geht, eine Sammlung durchzuführen, damit Angehörige von Verstorbenen deren teure Leichenrückführung in die Heimat finanzieren können. Der Gesprächspartner aus dem Vorstand betont, daß es ihm darauf ankommt, dem Verein zu dienen, und er nicht dazu verpflichtet sei, solche Sammelaktionen durchzuführen, er es aber für seine Pflicht hält, den in Not geratenen Familien zu helfen.[172]

Der Verein tritt hier gegenüber seinen Mitgliedern und darüber hinaus der ganzen Kolonie gegenüber wie eine "Sozialbehörde" auf, deren Vertreter von Tür zu Tür gehen und jeden türkischen Haushaltsvorstand zum Spenden anhalten. Ein schwarzes Brett im Verein und die enge Zusammenarbeit in dieser Frage mit der *Diyanet*-Gemeinde erzeugen einen moralischen Druck, der nahezu jeden seinen "Sozialversicherungsbeitrag" abliefern läßt. Denn diese Versicherung könnte ja auch das nächste Mal für einen selbst notwendig werden.

Fassen wir zusammen: Der Verein hat für große Teile der türkischen Kolonie seit den 80er Jahren eine stark integrative Wirkung entfaltet. Durch seine wertkonservative und apolitische Vereinspolitik versucht er, vermittelt über die Freizeitgestaltung, nach innen eine soziale Kontrolle auf einen Teil der Migranten auszuüben. Der Verein kann im weitesten Sinne als Partner einer Politik des türkischen Generalkonsulats betrachtet werden, der eine unpolitische Ordnung unter Migranten favorisiert und für eine moderate Annäherung an die Aufnahmegesellschaft steht.

Nach außen stellen die Sportaktivitäten zwar einerseits Beziehungen zum deutschen Umfeld her, insofern erfolgt in diesem Sinne eine Normalität des gegenseitigen Umgangs und Kennenlernens auf dem Sportplatz und beim gemütlichen Beisammensein danach. Es bleibt aber fraglich, ob dadurch überwiegend integrative oder abgrenzende Momente befördert werden, ob also eine deutliche Distanzverminderung bzw. -erhöhung zur Aufnahmegesellschaft das Resultat ist.

Der Verein hat sich in Verhandlungen mit kommunalen Verwaltungsvertretern und Sportverbänden über bessere Spielbedingungen nicht entscheidend als politisches Kapital der sportbegeisterten Mitgliederschaft für die Anerkennung gleicher Chancen und Rechte bewähren können. Für einen kleinen Teil der türkischen Jugend bilden seine Fußballmannschaften zwar eine Attraktion, doch ist die Neigung groß, aus pragmatischen Erwägungen in deutsche Vereine abzuwandern. Insofern hat der Verein das Ideal der Vereinsspitze, türkische Jugendliche durch eine soziale Kontrolle im Verein davor zu bewahren,

[172] Die Sammlungen werden durch den Verein einer bürokratischen Rechnungsführung und Kontrolle unterworfen, denn in dieser Beziehung scheint es in der Vergangenheit des öfteren, so wurde angedeutet, zu Veruntreuungen durch Vorsitzende des Arbeitnehmervereins und des Sportvereins, gekommen zu sein.

"auf die schiefe Bahn" zu geraten, oder allgemein einen, in der türkischen Kolonie als unmoralisch anzusehenden Lebenswandel zu führen (Aufenthalt in Spielotheken, Diskotheken etc.), nur ansatzweise erfüllen können.

Der Sportverein ist durch eine genuin "türkische" Freizeitgestaltung als Kaffeehausbetrieb aber ein Angebot für mehrere Segmente der türkischen Kolonie. Dieser Aspekt eines "sozialen Zentrums" wird durch die vom Verein im Zusammenspiel mit der *Diyanet*-Moschee organisierte Solidargemeinschaft bei Todesfällen noch verstärkt. Insofern dürfte der Sportverein zu einer Stärkung eines gemeinschaftlichen Wir-Gefühls gegenüber der Aufnahmegesellschaft beitragen, die eine vergleichbare soziale Absicherung nicht bieten kann.

Der Arbeitnehmerverein nach der Spaltung

Die Geschichte des Arbeitnehmervereins nach der Abspaltung des Sportvereins ist eine Geschichte des Niedergangs. Nach den unerfreulichen Ereignissen in den Jahren 1979/80 wandten sich augenscheinlich viele Migranten von der Vereinsszene ab. Die Mitgliederzahl des Arbeitnehmervereins schrumpfte daher mehr als dies durch die Abspaltung der Sportvereinsmitglieder erklärbar war. Den Kern der Aktivisten im Verein bildeten nun einige linke bzw. sozialdemokratisch eingestellte Studenten, die versuchten, dem Verein neue Perspektiven zu geben.

Unter diesen linken Aktivisten, die sich heute laut Ausführungen eines Beteiligten als "demokratisch-fortschrittliche Intellektuelle" einordnen, befanden sich auch einige wenige, die relativ spät im Alter von 14-15 Jahren von ihren Eltern aus der Türkei nachgeholt worden waren und in Deutschkursen im Rahmen von Maßnahmen zur beruflichen und sozialen Eingliederung (MBSE) auf den Eintritt ins Berufsleben vorbereitet wurden. Dort kamen sie augenscheinlich mit Dozenten und Sozialpädagogen in Kontakt, die sozialdemokratisches Gedankengut verbreiteten und in Beziehung zu der genannten Gruppe standen. Einige wenige Arbeiter der ersten Generation waren bereits in der Türkei mit linken Gruppierungen oder Gewerkschaften in Berührung gekommen und fühlten sich ebenfalls dieser Gruppe zugehörig.

Betrachtet man zunächst die politische Situation in der Türkei nach 1980, so wird verständlich, was einer der Hauptaktivisten meinte, als er vom Gefühl einer "Vereinzelung" unter den linken Türken in Bamberg sprach. Denn in der Türkei waren die sozialdemokratischen und weiter links stehenden Organisationen und Parteien (wie alle anderen auch) von den Generälen zerschlagen worden. Und in der Fremde in Bamberg fand sich kein Rückhalt für die Ideen dieser Gruppe der "Restlinken". Dabei ist festzuhalten, daß

nach Bamberg nur vereinzelt politische Asylsucher kamen, die sich dem staatlichen Zugriff in der Türkei entziehen wollten.

Einige türkische Studenten versuchten in der Folge durch politische Diskussionen und vereinzelt auch mittels politischer Aktivitäten im universitären Umfeld zunächst sich selbst zu stabilisieren "um als Randerscheinung nicht völlig unterzugehen", wie dies einer der damaligen Aktivisten formulierte. Er wies auch darauf hin, daß Anfang der 80er Jahre, als die ersten türkischen Studenten an die erst ein paar Jahre zuvor gegründete Universität kamen, die türkische Kolonie deren Existenz allmählich zur Kenntnis nahm.

Die Gruppe versuchte zusammen mit deutschen Studenten ein soziales Engagement in der türkischen Kolonie zu entfalten. Man organisierte in den Jahren 1983-84 eine Hausaufgabenbetreuung für türkische Kinder, die in den Räumen von Türk Danış, der Betreuungsstelle für türkische Arbeitnehmer der Arbeiterwohlfahrt durchgeführt wurde. Die Zielsetzung dieser Bemühungen kann als Versuch der Herstellung einer Chancengleichheit für benachteiligte Migrantenkinder beschrieben werden.

Gleichwohl empfanden es einige der Aktivisten dieser heterogenen Gruppe als Mangel, daß diese Aktivitäten nicht im Rahmen des Arbeitnehmervereins stattfanden. Sie wollten versuchten, den Verein allmählich zu einem Forum für politische Diskussionen zu machen, um darüber neue Mitglieder aus ihrem Umkreis an den Verein heranzuführen. So wurde der Versuch gemacht, dort Arbeitskreise durchzuführen, beispielsweise einen gegen Ausländerfeindlichkeit. Ein weiterer Ansatz, der den Arbeitnehmerverein wieder für größere Kreise attraktiv machen sollte, waren Übersetzerleistungen durch die Studenten für Mitglieder. All dies zeigte im Verein allerdings kaum Wirkung, die Gruppe der studentischen Aktivisten blieb, eigenen Einschätzungen zufolge, relativ isoliert und konnte keine ihnen nahestehenden neuen Mitglieder anwerben. Ihr Konzept, den bestehenden Verein zu öffnen und ihn als politisches Kapital für ihre vor allem auf die Aufnahmegesellschaft gerichteten Ziele einzusetzen, scheiterte. Eine Ursache war vermutlich das Mißtrauen, das politische Diskussionen mit linkem Unterton in dieser Phase generell bei vielen türkischen Migranten der ersten Generation auslösten - zu frisch waren die Ereignisse im alten Arbeitnehmerverein in Erinnerung. So nehmen auch heute noch viele die Vereinsaufspaltung von 1980 als Beleg dafür, was "Politik" innerhalb der Kolonie anrichten könne. Die außerhalb des Vereins stehenden und politisch interessierten "Gleichgesinnten" jedoch definierten ihre Bezüge zu sehr im Rahmen der Aufnahmegesellschaft und deren politischen Institutionen, als daß sie bereit gewesen wären, sich in ein Vereinsleben zu integrieren, das auf die türkische Kolonie ausgerichtet war.

Eine Teilgruppe in diesem Umkreis der "fortschrittlich-demokratischen Intellektuellen" der jüngeren türkischen Generation, bestehend aus türkischen Studenten und Gymnasiasten, schuf sich daher konsequenterweise einen eigenen informellen Rahmen außerhalb

des Arbeitnehmervereins, welcher sich letztlich als nur beschränkt tauglich für ihre Bedürfnisse erwiesen hatte. Manche von ihnen waren ohnehin noch nicht volljährig und hätten daher nicht im Verein verkehren dürfen. Andererseits wollte man außerhalb der türkischen Öffentlichkeit der Kolonie einen sozialen Raum haben, in der man sich zwanglos und vor allem ohne soziale Kontrolle treffen konnte. Man mietete daher eine Wohnung an, in der sich die Gruppe, darunter auch türkische Gymnasiastinnen und eine türkische Sozialpädagogin, etwa zwei Jahre lang trafen. Dort wurden politische Diskussionen geführt und ansonsten einfach ein neues Lebensgefühl praktiziert, das sich von der traditionellen türkischen Gemeinschaft mit ihren Spielregeln, besonders den zwischengeschlechtlichen Umgang betreffend, distanzierte. Man organisierte Deutschkurse, Saz-Kurse und Folkloregruppen und versuchte so, ein neues Selbstverständnis zu entwickeln, in dem sozialdemokratische Vorstellungen bezüglich der Türkei und Deutschland mit einer Belebung türkischer Kultur als Elemente einer neu zu definierenden Identität verschmolzen. Dieses Selbstverständnis wird von einigen dieser Aktivisten heute als "fortschrittlich" (*ilerici*) bezeichnet und grenzt sich von "nationalistisch" (*milliyetçi*), "konservativ" (*tutucu*), "reaktionär" (*irticacı*, bezogen auf religiös-fundamentalistische Strömungen) und "rechts" (*sağ*) ab - Tendenzen oder Einstellungen, die man bei vielen Migranten der ersten Generation vermutete.

Die Hauptaktivitäten dieser Gruppe innerhalb des angemieteten Treffpunkts, in dem sporadisch auch deutsche bzw. nicht-türkische Freunde verkehrten, waren daher vornehmlich als Förderung des eigenen Selbstverständnisses und Befriedigung des neu entstandenen - "fortschrittlichen" - Lebensgefühls zu werten. Sofern politische Ansichten praktisch wurden, geschah dies vorrangig innerhalb organisatorischer Zusammenhänge, die die Aufnahmegesellschaft selbst bereitstellte, und bezog sich inhaltlich auf Probleme, die in ihr verhandelt wurden: Man nahm an Demonstrationen mit diversen Zielsetzungen in anderen Städten teil und engagierte sich in Arbeitskreisen gegen Ausländerfeindlichkeit. Am 1. Mai freilich trat man im Rahmen von Demonstrationen des DGB freilich auch gegen die repressive Politik der türkischen Regierung und für die Durchsetzung eines 1.-Mai-Feiertags in der Türkei ein.

Die Migrantenkolonie selbst geriet nicht zum Adressaten einer politischen Auseinandersetzung. Zwei Gruppenmitglieder bestätigten, daß es in einer so relativ überschaubaren Kolonie wie in Bamberg unmöglich gewesen wäre, politische Agitation zu entfalten. Eine soziale Stigmatisierung wäre unweigerlich die Folge gewesen, und die wollte man nicht riskieren.

Die Konsequenz aus dieser Situation war, daß sich "fortschrittliche" Aktivisten, die dem Arbeitnehmerverein ursprünglich neue Impulse hatten verleihen wollen, teilweise aus dem Verein zurückzogen als sie die Distanz zu den Mitgliedern bemerkten, oder versuchten, von außen auf die Migrantenkolonie "bildend" einzuwirken (Sprachkurse, kulturelle

Aktivitäten, Hausaufgabenbetreuung etc.). Ansonsten richtete sich ihr Hauptaugenmerk aber auf Aktivitäten, die einen klassen- oder schichtspezifischen Bezug hatten (DGB-Demonstrationen, internationalistische Kundgebungen etc.) oder in einem übergreifenden demokratischen Rahmen innerhalb der Aufnahmegesellschaft (Initiativen gegen Ausländerfeindlichkeit) aufgingen. In letzterem Falle reflektierten sie als Teil der "Ausländer" über eben diese gesellschaftliche Teilmenge, der sie per definitionem angehörten, und engagierten sich für den Status von "Gastarbeitern" - die, ironischerweise, von ihren Aktivitäten in den seltensten Fällen Notiz nahmen bzw. überhaupt davon Kenntnis hatten.

Der Arbeitnehmerverein mußte sich - getrennt von diesen, mehr außerhalb denn in ihm stattfindenden Aktivitäten - einer ganz anderen Entwicklung stellen, die sein Schicksal letztendlich besiegelte. Mitte der 80er Jahre drängten immer mehr mittlerweile volljährig gewordene türkische Männer der zweiten Generation in den Verein. Für sie stellte der Verein, laut den Berichten eines damaligen Vorstandsmitglieds, einen idealen Rahmen dar, sich unter Freunden die Freizeit beim Kartenspiel zu vertreiben. Als der Pächter des Vereinslokals im Glückspiel, bei dem es um hohe Summen ging, die Chance sah, seinen eigenen Verdienst zu erhöhen, geriet der Verein vorübergehend zu einer regelrechten Spielhölle. Dies hatte tiefgreifende Konsequenzen für die Zusammensetzung der Mitgliederschaft. Denn in dieser Phase, etwa ab 1984, begann die Vätergeneration, den Verein zu verlassen. Ausschlaggebend war der zugrundeliegende "Generationenkonflikt". Hatten die Väter ihre Kinder vorher bei verschiedenen Gelegenheiten in den Arbeitnehmerverein noch mitgebracht, so entwickelte sich nun ein Problem von Ansehen und Respekt. Väter, die in der Öffentlichkeit des Vereins und damit auch der ganzen Kolonie ihre Söhne beim Glücksspiel oder auch nur beim Rauchen antrafen, hätten diese - so verlangte es die Moral - maßregeln müssen. Der Respekt, den die Söhne ihren Vätern hätten entgegenbringen müssen, wäre in diesem Milieu aber nur noch unter Schwierigkeiten einzufordern gewesen. Die Väter zogen es daher vor, den Verein zu meiden und ihren "Kaffeehaustreff" zum Sportverein zu verlegen. Dadurch erfolgte eine grobe Verteilung der Generationen auf beide Vereine - eine Entwicklung, die dem Arbeitnehmerverein allmählich das Wasser abgrub. Denn die jüngere Generation war kaum in der Lage, regelmäßig Beiträge zu entrichten. Als ein Pächter aus dem Umfeld der "fortschrittlichen" Gruppe gar versuchte, dem Glücksspiel der Jugend einen Riegel vorzuschieben und einen "sauberen" Kaffeehausbetrieb aufzog, blieben viele der jüngeren Generation schließlich ebenfalls weg. Dadurch war der Verein nicht mehr in der Lage, die laufenden Kosten, Miete etc. aus einem immer geringeren Beitragsaufkommen zu decken, so daß der Verein schließlich Ende 1989 liquidiert werden mußte.

Ein **Einordnung** der geschilderten Entwicklungen nach 1980 liefern einige "fortschrittliche" Aktivisten, die den Arbeitnehmerverein in diesen Jahren zwar beeinflussen, aber nicht zu ihrem Forum machen konnten. Sie bewerten den Verein im Rückblick dennoch als einzigen potentiell fortschrittlichen Verein. Er wird bei ihnen mit der Kurzform *dernek*

(Verein) als codiert, wohingegen die - in ihren Augen - "konservativen" Migranten im Sportverein verkehrten, der mit dem Code *kulüp* (Club) belegt wurde. Mitglieder oder Anhänger beider Vereine waren dementsprechend mit den Bezeichnungen *dernekçi* und *kulüpçü* denominiert und verortet. Diese Konkurrenz wurde unter anderem auf dem Fußballfeld ausgetragen. Beide Vereine unterhielten Fußballmannschaften, die meist in unterschiedlichen Klassen spielten, deren Erfolg sich aber immer an demjenigen der anderen Mannschaft relativierte. Wie wenig letztlich die Einordnung in ein "fortschrittliches" und ein "konservatives" Lager wert war, zeigte sich gerade auf diesem Feld. Denn beide Vereine warben sich Spieler ab, die auch "ideologische Bedenken" beiseite schoben, wenn sie nur in ihrer gewünschten Mannschaft spielen konnten. Dabei scheint sich letztlich immer mehr auch eine Öffnung zu Deutschen und Ausländern nicht-türkischer Nationalität in beiden Fußballmannschaften durchgesetzt zu haben. So sollen in der Mannschaft des Arbeitnehmervereins Ende der 80er Jahre gar Spieler aus 13 Nationalitäten vereint gewesen sein. Andererseits ist dieses Phänomen sicher auch als pragmatischer Umgang mit einem Mangel an türkischen Nachwuchsfußballern zu interpretieren.

So wenig damit eine scharfe Trennlinie zwischen beiden Vereinen existierte, so klar scheint diese aber doch in den Köpfen der, nach eigenem Selbstverständnis, sozialdemokratischen Intellektuellen weiterzuexistieren. Sie hatten mit dieser kognitiven Grenzziehung ihre Selbstverortung innerhalb der Kolonie bewerkstelligt und ihre Position in einen Vereinskontext eingebettet, dem sie sich näherstehend empfanden und den sie für ihre Zwecke funktional gestalten wollten - ein Ideal, das sie auch nach dem Scheitern beibehalten haben, wie die Gruppenselbstbezeichnung *dernekçiler* signalisiert. So diffus die damit verbundenen Positionen einzelner "fortschrittlicher" Aktivisten gewesen sein mögen: In ihrer Abgrenzung den *kulüpçüler*, den "Konservativen" gegenüber, besaßen sie ihre (negative) Einheit. Im Selbstverständnis der *dernekçiler* und wohl auch aus der Perspektive des Sportvereins betrachtet, hatte dieser sich in den 80er Jahren gemeinsam mit der *Diyanet*-Moschee zur "sozialen Mitte" der Kolonie entwickelt. Der Name "Arbeitnehmerverein" dagegen deutete nur noch auf eine historische Phase hin, in welcher der Verein Mitte der 70er Jahre kurzzeitig ein soziales Zentrum der Kolonie gebildet hatte. Er entwickelte sich innerhalb der Kolonie zu einem Sammelbecken für diejenigen, die sich aus verschiedenen Gründen (Generationenkonflikt, politische Einstellungen) nicht in dieser "Mitte" einordnen wollten.

Die gescheiterten Versuche einiger Aktivisten, den Verein zu einem politischen Forum wenigstens für einen kleinen Teil der türkischen Kolonie zu machen, und deren auf die Kolonie gerichteten sozialpädagogisch angehauchte Aktivitäten lassen sich interpretieren als das Bestreben, ein "peripheral leadership" im Sinne Werbners aufzubauen. Die von außen, eben "peripher" zum ethnischen Kern oder zur sozialen Mitte stehenden Intellektuellen konnten sich zunächst jedoch keine größere Legitimationsbasis schaffen. Diese

anvisierte Rolle sollte sich jedoch, dies ist weiter unten zu erörtern, im Zuge der Ausländerbeiratswahl deutlich geltend machen.

Die Kaffeehausszene

Bereits Ende 1983 wurde der erste türkische Verein gegründet, der nur den Zweck hatte, als "Kaffeehaus" geselliges Beisammensein zu ermöglichen. 1989 und 1990 gesellten sich zwei weitere dazu.[173]

Die sozialen Aktivitäten in diesen Lokalitäten erschöpfen sich neben "Kaffeehausgesprächsrunden" im wesentlichen im Kartenspiel. Eine zeitlang scheint in verschiedenen Vereinen das Glückspiel um hohe Summen Einzug gehalten zu haben, insbesondere in der Phase, nachdem dies im Arbeitnehmerverein unterbunden worden war. Seit das türkische Satellitenfernsehen Anfang der 90er Jahre Einzug gehalten hat, läuft der Fernseher meist im Hintergrund, wodurch diese "Kaffeehäuser" eine neue Attraktivität bekommen haben.

Ebenso wie in der Türkei sind Kaffeehäuser (*kahve, kahvehane*) ein männlich definierter sozialer Raum, in den sich Frauen nur in Ausnahmefällen wagen. Diese Trennung bedeutet für türkische Männer eine öffentliche Sphäre, in der sie sich dem familiären Leben mit seinen eigenen Notwendigkeiten zur Entspannung entziehen können. Es ist dies aber auch die Sphäre, in dem türkische Männer ihr soziales Kapital leicht einsetzen können, da dort viele Fäden zusammenlaufen, die man nur aufzunehmen braucht. Wenn man ein praktisches Problem zu lösen hat, weiß man meist auch, an wen man sich in seinem Bekanntenkreis zu wenden hat, und in welchem Kaffeehaus zu welchen Zeiten derjenige anzutreffen ist. Dabei ist zu beachten, daß die dort von gleich zu gleich zwischen den Haushaltsvorständen geschlossenen Kaffeehausfreundschaften meist nicht mit familiären Banden identisch sind, die bei gegenseitigen Besuchen aufgebaut und gepflegt werden, und daher auch keine Rückwirkung auf das familiäre Leben haben.

Die Kaffeehäuser stellen damit unverzichtbare Knotenpunkte der Kommunikation innerhalb der türkischen Kolonie dar, in der nicht nur Probleme gelöst werden, sondern einfach auch Informationen über Individuen (Tratsch) umgeschlagen werden. Dieser Effekt trägt dann nicht unerheblich dazu bei, daß Individuen sich in der Kolonie kognitiv selbstverorten können und Gruppen identifizieren lernen, deren einzelne Mitglieder sie gar nicht kennen müssen. Für den einzelnen dürfte gerade in diesen Gesprächen die Kolonie als Summe ihrer durch unterschiedliche Grenzziehungen und Gruppenaskriptionen konstituierten Teilgruppen wahrnehmbar werden.

[173] Ein weiterer "türkischer Verein", der 1987 gegründet wurde, sei hier noch erwähnt. Er fällt aber aus dem Rahmen, da in ihm ausschließlich Deutsche aus der Nachbarschaft verkehren, die das billige Bier schätzen und sich dort zum Dart-Spielen treffen.

Die Kaffeehäuser in Bamberg sind nicht zuletzt aber selbst als Mittel zu verstehen, eine Differenzierung des öffentlichen Lebens der Kolonie herbeizuführen oder zu begünstigen. Dieses Bedürfnis nach neuen formelle Zusammenhängen entstand insbesondere nach der Schließung des Arbeitnehmervereins. Gruppen von Migranten, die sich aufgrund ethnisch-religiöser Zuschreibung oder politischer Ausrichtung zusammenfanden, konnten nun anderen Gruppierungen aus dem Weg gehen und ihre eigenen sozialen Kontakte im Kaffeehaus ungestört pflegen. Die entscheidende Orientierungshilfe für die Wahl des Kaffeehauses war entweder die Affinität zum jeweiligen Betreiber des Kaffeehauses oder die zu Bekannten oder Freunden, die sich dort trafen.[174] Dabei änderten sich aber die Gewohnheiten der Gruppen und deren Zusammensetzung, so daß im Lauf der Jahre für nicht wenige jedes der drei Kaffeehäuser schon einmal eine zeitlang zum Stammlokal geworden sein dürfte.

Auch die Trennung der Kaffeehausszenen nach Generationen scheint sich ähnlich vollzogen zu haben, wie dies schon im Fall des Arbeitnehmervereins Mitte der 80er Jahre zu beobachten war. Als die jüngeren Migranten der zweiten Generation in das zuerst eröffnete Kaffeehaus drängten, zogen sich die Älteren, ähnlich wie zuvor aus dem Arbeitnehmerverein, zurück.

Manche türkische Migranten unterscheiden diese Lokale heute mit den gleichen Etikettierungen, die bereits Ende der 70er Jahre bei der Spaltung des Arbeitnehmervereins Anwendung fanden: Treffpunkte der "Faschisten", der "Linken" und Aleviten, ein drittes sei etwas gemischter. Diese wohl etwas überzogenen Ein- und Ausgrenzungen nehmen in der Realität fließendere Verlaufsformen an bzw. treffen nur für bestimmte Zeiträume zu. Die kognitive Kartierung der Kolonie in Segmente scheint aber durch diese räumlich-soziale Differenzierung weiter vorangekommen zu sein.

Der alevitische Verein

Seit Ende der 80er Jahre hatte sich in Bamberg allmählich ein wachsendes Selbstbewußtsein unter den Aleviten entwickelt. Dies ist wohl nicht als direkte Gegenreaktion auf Prozesse zu verstehen, die in der Bamberger Kolonie abliefen. Mehrere Intellektuelle aus dem Umkreis des ehemaligen Arbeitnehmervereins betonten zwar, daß seit Ende der 70er Jahre die beiden Moscheegemeinden in Bamberg zunehmend politisch im Sinne einer konservativ-islamistischen Ausrichtung aktiv geworden seien und das Laizismus-Prinzip in den Hintergrund gedrängt worden sei. Vereinzelt ist es wohl auch vorgekommen, daß einzelne Aleviten bei gelegentlichen Moscheebesuchen mit diskriminierenden Äußerungen

[174] Vgl. hierzu auch Veraart (1988, S.104-05), der für Holland ähnliche Konstellationen der türkischen Kaffeehauskultur benennt. Die für Bamberg beschriebene Karten- bzw. Glücksspielszene, die auch in Colmar anzutreffen ist, scheint demnach ein weitverbreitetes Moment zu sein; ebd. S.106.

konfrontiert wurden bzw. sie dies so interpretierten. Dennoch sind solche punktuellen Irritationen nicht überzubewerten.

Praktisch geltend machte sich über Jahrzehnte hinweg die Abgrenzung zwischen beiden Religionsgruppen aber durch das endogame Heiratsverhalten bei Sunniten und Aleviten in Bamberg.[175] Eine heute im alevitischen Verein aktive Migrantin gibt den Sunniten dafür die Schuld und weist auf unterschwellige Diskriminierungen hin:

> "Die Sunniten geben uns Aleviten keine Töchter zum Heiraten. Das war schon immer so. Was wir schlachten, das essen sie nicht, diese bigotten Menschen. Sie sind oberflächlich sehr freundlich zu uns, unser Haus ist zum Beispiel für jeden offen, wir haben viele sunnitische Freunde. Aber wenn sie untereinander zusammenkommen, dann ziehen sie über einen her. Als ich so etwas einmal mitbekam, stellte ich die Person zur Rede. Die sagte dann, daß das nur im Spaß gewesen sei."

Selbst Freundschaften zwischen Aleviten und Sunniten sind anscheinend nicht dafür geeignet die Endogamie-Regel zu durchbrechen. Dennoch weisen die hier angedeuteten sozialen Vernetzungen darauf hin, daß von einer klaren Abschottung eines sunnitischen gegen ein alevitisches Segment in der Kolonie nicht gesprochen werden kann. Die Aussage belegt aber gleichwohl eine heute vollzogene Trennung, die an der Zugehörigkeit zur sunnitischen bzw. alevitischen Glaubensgemeinschaft festgemacht wird. Diese Grenzziehung hat sich in Bamberg jüngst in der Gründung eines alevitischen Vereins manifestiert, dessen Geschichte aber auch aus Zusammenhängen heraus verstehbar sein dürfte, die außerhalb der türkischen Kolonie liegen und daher zunächst beleuchtet werden müssen.

Seit den 50er Jahren muß in der Türkei von einer Säkularisierung im Alevitentum ausgegangen werden, in der religiöse Inhalte und die Kenntnis des - nicht kodifizierten, lokalen - Ritus allmählich verloren ging. Jüngere Aleviten machten in den 70er Jahren häufig den Übergang in linke Organisationen und Parteien, in denen ein Klassenbezug im Vordergrund stand und religiöse Grenzziehungen nur insofern eine Rolle spielten, als die türkisch-islamische Neuordnung des Staates, die die MSP Necmettin Erbakans (Vorläuferin der RP) anstrebte, verhindert werden sollte. Die ältere Generation hielt dagegen mehrheitlich der kemalistischen CHP die Treue.[176] Die rechtsextremistische MHP nutzte die von

[175] Dabei ist jedoch zu beachten, daß innerhalb der Kolonie ohnehin selten geheiratet wird, Ehepartner also bis heute mehrheitlich von außen zugeführt werden. "Mischehen" zwischen Aleviten und Sunniten kommen dann aber kaum vor. Dies wurde allseits versichert, so daß daran kein Zweifel bestehen kann und wohl bis heute nur wenige Ausnahmen die Regel bestätigen.

[176] Die Sympathie vieler Aleviten mit der Republikanischen Volkspartei (CHP) und ihren späteren Nachfolgeparteien (DSP, SHP) ist leicht nachzuvollziehen, stehen diese doch in einer laizistischen Staatstradition, in der jedem das Recht auf individuelle Ausübung seines Glaubens ohne Einschränkung garantiert wird. Dies sehen die Aleviten als Versicherung gegenüber einem sunnitisch-islamistischen Staatsmodell, in dem sie unter Druck geraten.

ihr propagierte Gleichsetzung von Aleviten und Kommunisten in einigen Städten (Kahramanmaraş, Çorum u.a.) Ende der 70er Jahre schließlich erfolgreich zur Aufwiegelung sunnitischer Bevölkerungsteile gegen Aleviten (vgl. dazu Kehl-Bodrogi 1988, S.65-72). Die Neuformierung der Aleviten, die erstmals Mitte der 80er Jahre mit eigenen Organisationen, die offen als alevitische kenntlich waren, der Öffentlichkeit gegenübertraten, dürfte vor allem als eine Reaktion auf das von den Militärs nach 1980 anvisierte Staatseinigungsprogramm auf Basis des sunnitischen Islams zu verstehen sein. Dieser richtete sich nun offensiver gegen Aleviten und versuchte sie zu vereinnahmen (vgl. Vorhoff 1995, S.73-74). Unter der jüngeren alevitischen Generation, die sich während der 70er Jahre in linken Organisationen engagiert hatte, ohne sich damals für das Alevitentum zu interessieren, begann sich nun die Überzeugung durchzusetzen, daß sich schon die Angriffe der politischen Rechten etwa in Kahramanmaraş nicht gegen Linke, sondern eigentlich gegen Aleviten gerichtet hätten und man angesichts der sunnitischen Reaktion daher zu seiner eigentlichen Identität, die in den kulturellen und religiösen Wurzeln des Alevitentums liege, zurückfinden müsse (Kehl-Bodrogi 1993, S.271). Zu diesem Übergang von einer Klassenkampfperspektive zu einer des religiös-ethnischen Gegensatzes dürften zwei Momente beigetragen haben. Einerseits die Zerschlagung linker Politik und ihrer Organisationen durch die Militärs sowie eine daraus folgende Resignation von Teilen der verbliebenen Linken; andererseits begannen sich etwa 1986/87 verschiedene islamistische Bewegungen verstärkt zu organisieren, und das "Alevitentum" (*alevilik*) wurde in diesem Zusammenhang als Gegenstand der öffentlichen Auseinandersetzung - von beiden Seiten - neu entdeckt. In der Folge näherten sich Linke und Aleviten auf der Basis einer gemeinsamen Kritik, die sich gegen islamistische und rechte Strömungen richtete, wieder einander an. Islamistische Strömungen und Parteien, die eine Rückwendung zu einem Staat propagieren, in dem der Islam wieder zu einer die Gesellschaft dominierenden Sphäre gemacht werden soll (RP, MHP mit Abstrichen, islamische Orden), avancierten demgegenüber zum klar definierten Gegner alevitischer, aber auch vieler, nicht nur intellektueller, Bürger sunnitischen Bekenntnisses, die den Laizismus bedroht sahen.

Vor diesem Hintergrund wurden Ende der 80er Jahre in Europa die ersten alevitischen Organisationen gegründet.[177] Vorher hatten die Aleviten in der europäischen Diaspora ihre religiösen Versammlungen (*cem*) entweder nur zu Hause in kleinem Kreis vollzogen oder in angemieteten Räumen. Wie ein Vereinsaktivist aus Nürnberg berichtete, gab es seit 1986 solche Zusammenkünfte in Gemeindesälen in Nürnberg, zu denen sich anfänglich einige Hundert, später bis über 1000 Gläubige aus ganz Nordbayern zusammenfanden. 1990 erfolgten in Nürnberg und anderen Städten Deutschlands eine Reihe von

[177] Als erster Verein wurde Ende der 80er Jahre in Köln der Alevi-Bektaşi Kültür Tanıtma Derneği (Verein zur Verbreitung der alevitisch-bektaschitischen Kultur) gegründet, bald darauf auch einer in Berlin.

Vereinsgründungen. 1991 schlossen sich die alevitischen Vereine schließlich zum Dachverband der "Vereinigung der Alevitischen Gemeinden e.V." zusammen.[178]

Die Bamberger Aleviten gerieten mit Zeitverzögerung in den Sog dieser Bewegung. Zunächst hielten nur wenige Gläubige der ersten Generation bei den in jährlichen Abständen abgehaltenen *cem*-Versammlungen Kontakt zur Aleviten-Szene nach Nürnberg. In ihren Reihen verkehrte ein türkischer Student, der in unter Aleviten in seiner türkischen Heimatregion bereits aktiv geworden war. Er griff den Gedanken einer Vereinsgründung in Bamberg auf, der ihm durch einen Aktivisten aus dem Nürnberger Umfeld angetragen wurde. Der Diskussionsprozess unter führenden Aleviten Bambergs verlief zunächst schleppend, da diese von der Notwendigkeit eines eigenen alevitischen Vereins in Bamberg nicht überzeugt waren. Die vorwiegend von Männern alevitischen Bekenntnisses frequentierten zwei Kaffeehäuser schienen ihnen als öffentlicher Raum der Kommunikation und Diskussion ausreichend.

Das mittlerweile aufgeheizte politische Klima in der Türkei hinsichtlich der Alevitenfrage trug jedoch nicht unwesentlich dazu bei, daß der Gedanke einer Vereinsgründung allmählich eine breitere Basis in Bamberg fand. Die Ereignisse von Sivas Anfang Juli 1993, in deren Verlauf 37 Intellektuelle, die für die Gleichberechtigung des Alevitentums auf Basis eines demokratisch-laizistischen Staatsverständnisses eintraten, einem im fundamentalistischen Umfeld fanatisierten Mob zum Opfer fielen, beschleunigten die Dinge schließlich. Der besagte Student und ein paar befreundete Aleviten nutzten diese Situation folgerichtig für eine Versammlung aus, auf der schließlich der Beschluß zur Vereinsgründung gefaßt wurde. Anfang 1994 erfolgte die Vereinsgründung, Mitte 1995 konnten schließlich die Vereinsräume mit einem *cem* eröffnet werden.

Führt man sich diese Gründungsgeschichte vor Augen, so wird deutlich, daß der Anstoß auf sowohl auf regionaler wie auch auf lokaler Ebene von außen kam. Aktivisten im Rahmen bereits existierender Vereinsstrukturen in Nordbayern motivierten einen türkischen Studenten in Bamberg, um ihre politische Absicht, das Alevitentum in Europa flächendeckend zu organisieren, einen weiteren Schritt voranzubringen. Dieser Vermittler wurde schließlich auch in eine Vorstandsposition gewählt. Er hatte in der ersten Zeit viele Vorbehalte unter den Bamberger Aleviten auszuräumen. Nicht wenige mußten davon überzeugt werden, sich überhaupt als Aleviten zu organisieren. Viele hatten Bedenken, ihnen fremde Riten erlernen zu müssen.[179] Denn die Vereinsmitglieder waren sich einerseits darüber im

[178] Mittlerweile gibt es zwei alevitische Dachverbände, die bezüglich der Kurdenfrage unterschiedliche Positionen vertreten.

[179] Durch das Verbot des Ordens der Bektaşî im Jahr 1826 brach die gesamte Organisationsstruktur zusammen. Seit dem Zusammenbruch des traditionellen Nachfolgesystems gilt die bloße Abstammung von einer *dede*-Familie schon als Berechtigung dafür, als *dede* aufzutreten. Dadurch sind große Differenzen im Ritus und große Defizite im Wissen um das Alevitentum entstanden.

klaren, daß nur noch ein rudimentäres Wissen um die alevitischen Glaubensinhalte vorhanden war, das daher erst wieder aufgebaut werden mußte.[180] Andererseits - und dies ist ein zentraler Prozeß der Neudefinition einer alevitischen Identität, die im Zuge von Vereinsneugründungen allerorten stattfindet - war es eine fraglos anerkannte Notwendigkeit, daß erst eine alevitische Kultur mitsamt religiösen Inhalten die tragfähige Basis einer - alevitischen - Gemeinschaft abgeben würde.

Ein weiterer Vorbehalt bezog sich auf eine mögliche Diskriminierung von außen. Bekanntlich ist ein Teil der Kurden in der Türkei alevitischen Religionsbekenntnisses. Nachdem die Kurdenfrage durch die PKK und staatliche Militäroperationen seit Mitte der 80er Jahre zunehmend in den Vordergrund der politischen Diskussion in der Türkei aber auch in Europa gerückt war, wurde geargwöhnt, ob nicht die Gleichung Alevit=Kurde= Staatsfeind ins Spiel gebracht werden könnte.[181] In der Bamberger Kaffeehausszene scheinen, einigen Berichten zufolge, solche Diskussionen zuweilen anläßlich von Fernsehnachrichten abgelaufen zu sein. Daher wurde von einigen vor der Vereinsgründung wohl die Sorge geäußert, ob ein alevitischer Verein nicht als verdeckte PKK-Organisation abgestempelt werden könne. Da in Bamberg aber nur einzelne Kurden leben und offensichtlich keine Gruppe solche politischen Sympathien hegte, konnten diese Bedenken rasch zerstreut werden. Diese Diskussionen im Vorfeld der Vereinsgründung reflektierten eine zunächst sehr defensive Haltung bei vielen Bamberger Aleviten, die es ganz offensichtlich vorgezogen hätten, in der Deckung zu bleiben und nicht durch einen Verein, von dessen Zweck man teilweise auch noch gar nicht überzeugt war, zur Zielscheibe politischer Anfeindungen zu werden. Indirekt ist dies aber auch als ein Reflex der selbst in der relativ unpolitischen türkischen Kolonie in Bamberg gewachsenen Vorbehalte der einzelnen Segmente gegeneinander zu interpretieren.[182]

Bei der Einweihung der Vereinsräume im Mai 1995 machte der Vereinsvorstand deutlich, daß eine Annäherung an die sunnitischen Glaubensgemeinschaften ebenso wie eine Einbindung in die Aufnahmegesellschaft angestrebt werden soll. Die beiden Imame, die türkischen Lehrer in Bamberg, Vertreter der Universität, der Stadtverwaltung und der Kirchen wurden eingeladen. Der Imam der *Diyanet*-Moschee kam und sprach einige Grußworte. Dies kann als erster Schritt dafür gewertet werden, daß das Angebot der Aleviten ernst

[180] Die Aleviten in den europäischen Migrantenkolonien dürften sich diesbezüglich von den Aleviten in der Türkei wenig unterscheiden, da vor allem die oben angesprochene Säkularisierung seit den 50er Jahren, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Binnenmigration, allmählich das Wissen um Ritus und Glaubensinhalte in Vergessenheit geraten ließ.

[181] "Aleviten" und "Kurden" sind mitnichten deckungsgleich, beide Bezeichnungen stellen vielmehr alternative Optionen von Identitäten dar, die in unterschiedlichen Kontexten verschieden einsetzbar sind. Vgl. dazu: Kehl-Bodrogi 1993, S.278-79.

[182] Den Hintergrund lieferte die Ausländerbeiratswahl im Jahr 1994, die im nächsten Abschnitt zu thematisieren ist.

gemeint ist, die Frontstellung zwischen Aleviten und Sunniten aufzubrechen, die sich aufgrund der Ereignisse in der Türkei auch in der Bamberger Kolonie in nicht wenigen Köpfen verfestigt zu haben scheint. Allerdings fiel auf, daß die Einladung zum Dialog seitens der angesprochenen Vertreter der Aufnahmegesellschaft nicht erwidert wurde, die sich allesamt entschuldigen ließen.

Ein Vorstandsmitglied betonte in einem Gespräch, daß der Hauptzweck des Vereins darin liege, den Bamberger Aleviten die Grundlagen ihrer eigenen Kultur und Religion nahezubringen, da die meisten sie vergessen hätten. Insbesondere komme es darauf an, die nachwachsende Generation darin zu schulen, alevitische Kultur zu beleben und zu entfalten.[183] Religiöse Riten, die ohnehin kaum noch jemand beherrscht, werden in dieser Sichtweise als Grundlage alevitischer Kultur aufgefaßt, die es sich zu erarbeiten gelte. Keinesfalls ist dies mit einer neuen Frömmigkeit unter den Aleviten Bambergs zu verwechseln. Dies wird bei den *cem*-Zusammenkünften, die in größeren Abständen abgehalten werden, spürbar. Sie besitzen mehr den Charakter einer gegenseitigen internen Solidaritätsbekundung für die neu gewonnene Gemeinschaft, als daß das Gebet oder die vom *dede* vorzunehmenden schiedsgerichtlichen Handlungen, wenn er Streitende vorlädt und sie auf Beilegung ihrer Konflikte verpflichtet, im Vordergrund stünden.[184] Freilich wollen einige der älteren Mitglieder, die zum Teil selbst einer *dede*-Familie angehören, durchaus den Aspekt der Frömmigkeit im Verein in den Vordergrund rücken. Dabei scheint ein Grundproblem zu sein, daß auch das Wissen, das die von außen kommenden, *dede* genannten religiösen Führer weitergeben sollen, oft auf wackeligen Beinen steht. Schon des öfteren machte sich auf *cem*-Versammlungen Unmut breit, weil niemand gesichertes Wissen über die kulturellen Grundlagen des Alevitentums zu besitzen scheint.

Es muß jedoch betont werden, daß keineswegs alle Aleviten der jüngeren Generation dazu neigen den Standpunkt zu teilen, wonach die religiösen Grundlagen bei dem, was als alevitische Kultur neu zu definieren ist, im Mittelpunkt stehen sollen. Viele sehen den Verein als Dach, unter dem sich eine ganze Palette von kulturellen und Freizeitaktivitäten durchführen lassen.

---

[183] In den Vereinsstatuten heißt es dazu in §6: "Der Verein bildet Gremien für Wissenschaft und Forschung, gibt Zeitschriften und Publikationen heraus. Er macht die jüngeren Jahrgänge mit der Kultur und Lebensauffassung der Aleviten bekannt und unterrichtet sie darin. Der Verein strebt eine moderne und wissenschaftliche Arbeitsweise an und ist um die Weiterbildung seiner Mitglieder bemüht."

[184] Dies erinnert an die Funktionsverschiebung des *cem* in alevitischen Gemeinden im städtischen Milieu wie sie Kehl-Bodrogi (1993, S.273) beschreibt: "Die in den Städten heute durchgeführten *cem* haben einen Funktionswandel erfahren. Sie sind 'Anschauungsunterricht' in alevitischer Tradition geworden, wo die mittlere und junge Generation etwas über die Glaubens- und Lebensart der Vorfahren erfahren soll. Haben die *cem* als soziales Regulativ und Kontrollinstanz einer überschaubaren, geschlossenen Dorfgemeinschaft ihre Funktion auch verloren, so kommt ihnen als symbolische Orte eine neue Bedeutung zu. Was Markoff über die alevitische Musik schreibt, trifft in noch höherem Maße auf diese Versammlungen zu: '(They) strengthen Alevi 'communitas' or social solidarity ... even though the former sources of their inspiration were gradually passing away' (Markoff 1986:51)."

Innerhalb eines Jahres entwickelte sich ein reges Vereinsleben, das diese unterschiedlichen Zielsetzungen und Bedürfnisse reflektierte. Der Vorstand wurde auf Vorschlag der führenden Familien, darunter eine *dede*-Familie, mit vorwiegend jüngeren Mitgliedern besetzt. Es wurde sogleich eine Frauen- und eine Jugendabteilung gebildet. Deutsch- und Alphabetisierungskurse, eine Folklore- und Saz-Gruppe sowie ein *semah*-Kurs haben sich anscheinend fest etabliert.

Die Absicht des Vorsitzenden, regelmäßig religiöse Gespräche über das Alevitentum abzuhalten, scheiterte zunächst jedoch am Desinteresse der Mitglieder. Der Tagesbetrieb im Verein unterscheidet sich auf den ersten Blick kaum von einem der Kaffeehäuser, geselliges Beisammensein, auch beim Kartenspiel, ist die Regel. Doch man betont, daß im Verein jeder angehalten werde, sich ordentlich zu betragen, während in den Kaffeehäusern das Glückspiel verbreitet sei und rüder Umgangston gepflegt werde. Selbst im Kaffeehausbetrieb versucht der Verein sich damit als eine Erziehungsinstanz für eine "saubere" Lebensführung zu präsentieren, die sich mit ihrem Anspruch von allen anderen Vereinen absetzen will. Das Credo heißt: "Wir grenzen niemand aus, unsere Türen sind für alle offen, wir praktizieren einen demokratischen Umgang und eine Gleichberechtigung für Frauen."

Die Frauen haben die Chance, sich im Verein einen eigenen sozialen Raum zu schaffen, mittlerweile genutzt. Vor allem an den Wochendenden, aber auch im Zusammenhang mit den Frauengruppen bzw. Alphabetisierungskursen, an denen sie teilnehmen, hat sich ein sozialer Rahmen herausgebildet, der ein eigenständiges geselliges Beisammensein, mehr oder weniger getrennt von den Männern, ermöglicht. Die Frauen und Mädchen frequentieren dabei auch die Räumlichkeiten des Kaffeehausbetriebs, wenn sie etwa in der Teeküche auch kleine Speisen zubereiten, so daß eine strikte Geschlechtertrennung - ganz im Unterschied zu allen anderen Vereinen - nicht existiert. Meist ziehen sich die Frauen in die größeren Räume zurück, in denen auch das *cem* gefeiert wird. Von einer direkten männlichen Domäne kann daher allenfalls in Teilbereichen gesprochen werden. Es scheint auch, daß die Frage, welche Neigungsgruppen bzw. Frauen oder Männer mit ihren Aktivitäten welche Räumlichkeiten wann belegen können, längst nicht entschieden ist, sondern Gegenstand einer Auseinandersetzung ist.

Ein Aktivist aus den Reihen des Vorstandes konstatierte Anfang 1996 neue Trends im Vereinsleben, die ihm Hoffnung geben, daß der Verein seinen Zwecken langfristig gerecht werden könne. Der Zulauf zum Verein scheint anzuhalten, so daß bis dato 75 Familien der ca. 100 alevitischen in Bamberg Vereinsmitglieder seien, dazu kommen wohl 10-15 Alleinstehende. Er hält dies für einen Ausdruck der erfolgreichen Aktivitäten des Vereins, denn die neu hinzugekommenen Mitglieder hätten vorher sehen können, daß der Verein nicht nur eine Luftblase ist und sich zu einem gesellschaftlichen Mittelpunkt entwickelt.

Er stellte auch fest, daß *alevilik* verstärkt von Mitgliedern zum Thema gemacht wird, sie wollten wissen, was der geistige Hintergrund des Alevitentums sei und wie der Gottesdienst zu praktizieren ist. Besonders auffällig war seiner Meinung nach, daß sich nach dem *ramazan* einige Vereinsmitglieder beschwerten, daß man kein *şeker bayramı* (Zuckerfest) wie die Sunniten gefeiert habe. Zwar gibt es dieses Fest bei den Aleviten "offiziell" nicht, aber die Meinung war, daß man jetzt, da ein Vereinszentrum existiert, dieses Fest sehr wohl auch als Familienfest hätte einführen können. Teilnehmende Beobachtungen bei alevitischen Familien zeigten ohnehin, daß dieses Fest wohl bei vielen ähnlich wie in sunnitischen Familien gefeiert wird.

An diesem Punkt scheint sich ein Bedürfnis dahingehend geltend zu machen, das Alevitentum zur Grundlage einer sozialen Gemeinschaft des alevitischen Segments zu machen, in der religiöse Feiertage eine ähnlich verbindende Rolle spielen sollen wie dies bei den Sunniten zu beobachten ist. Dies könnte auch als Bedürfnis zu interpretieren sein, nach außen zu zeigen, daß Aleviten den sunnitischen Riten gegenüber Vergleichbares vorzuweisen haben und ihnen daher als Glaubensgemeinschaft gleichgestellt sind. Gerade dieser Punkt scheint aber intern umstritten zu sein.

Der Gesprächspartner aus dem Vorstand führte dazu aus, daß früher alevitische Familien ihre religiösen Bräuche zu Hause wie gewohnt praktiziert habe, ohne zu reflektieren, was Alevitentum bedeute. Ein Gefühl der Gemeinsamkeit mit anderen Aleviten entstand seiner Einschätzung erst nachdem diese gesellschaftliche Gruppe in die Defensive geratenen war, keineswegs aber wegen eines aktiven Interesses am Alevitentum selbst. Seit der Vereinsgründung habe sich dies aber zu ändern begonnen.

Das befragte Vorstandsmitglied sieht außerdem einen neuen Trend darin, daß jetzt auch die ersten Sunniten in den Verein kommen, weil sie sähen, daß in dem Lokal eine angenehme Atmosphäre herrscht, kein Glücksspiel praktiziert wird und auch keine rüden Redensweisen geführt werden, wie sonst in Kaffeehäusern üblich. Manchmal schicken auch sunnitische Migranten der ersten Generation, so seine Einschätzung, ihre Söhne in das Vereinslokal, damit sie sich nicht in den anderen Kaffeehäusern herumtreiben. Insgesamt hat wohl, so scheint es, im sunnitischen Teil der türkischen Bevölkerung das Bewußtsein zugenommen, daß der Alevitenverein funktioniert und nach außen jedem gegenüber offen ist.

Diese Entwicklungen lassen sich **zusammenfassend** folgendermaßen interpretieren:

Das von außen an den alevitischen Teil der Kolonie herangetragene Angebot der Gründung eines eigenen alevitischen Vereins war - trotz aller anfänglichen Widerstände - offensichtlich attraktiv, da Aleviten sich als, zumindest unterschwellig, ausgegrenzte Gruppe in der Kolonie empfanden. Die Defensive alevitischer Familien in der Kolonie -

man wollte nicht auffallen, machte das Alevitentum in der Öffentlichkeit nicht zum Thema und blieb den Moscheen fern - ist mittlerweile einem Bewußtsein gewichen, daß man als Alevit einer der sunnitischen ebenbürtigen Glaubensgemeinschaft angehört. Dafür mußte eine eigene "Tradition" als Bestandteil eines erst noch zu bildenden kulturellen Kapitals der sich formierenden Gemeinschaft neu geschaffen werden. Über das, was alevitische Kultur sein könnte und mit welchen religiösen Inhalten sie zu verknüpfen sei, existierten in den Köpfen der Bamberger Aleviten der ersten Generation jedoch nur nebulöse Vorstellungen.

Das Interesse, die Grundlagen des Alevitentums neu zu erlernen und mit Inhalten zu füllen, ist bei einigen spürbar. Religiöse Elemente werden als Bestandteile alevitischer Kultur integriert, ohne daß dies generell zu einer neuen Frömmigkeit führen würde - wenngleich dies bei einzelnen Individuen durchaus der Fall sein kann. Anderen geht dagegen das Gewicht, das religiösen Inhalten beigemessen werden soll, zu weit. Sie halten sich eher eine Distanz zum Verein oder bleiben ganz fern.

Im Mittelpunkt der Vereinsaktivitäten steht die bewußte Suche nach der Definition einer Identität für ein zunächst undeutlich umrissenes Segment der türkischen Kolonie, das stark an Kontur gewonnen hat. Dieser Prozeß ist auch als die Herausbildung einer Wertegemeinschaft, einer "moral community" zu verstehen, die sich unter anderem mit den Vokabeln "laizistisch", "Offenheit nach außen", "demokratisch" und "Gleichberechtigung der Geschlechter" umschreiben läßt. Dieser Prozeß steht jedoch erst am Anfang.

Damit ist eine deutliche Ethnisierung der Aleviten in Bamberg eingeleitet, die ihren Widerpart in den Sunniten findet bzw. finden möchte. Letztere diskriminieren in den Augen der meisten Aleviten diese mehr oder weniger deutlich und grenzen sie aus. Dies wird mit dem Gestus des "wir wollen die Gräben, die die andere Seite aufgeworfen hat, überwinden" festgestellt, und es hat den Anschein, daß aufgrund einer offeneren Haltung des Imams seitens der *Diyanet*-Moscheegemeinde eine Annäherung zumindest als Option in Betracht gezogen wird. Andere Kommentare aus dem sunnitischen Umfeld lassen jedoch darauf schließen, daß die Distanz bei vielen aufrechterhalten wurde bzw. die neuen Aktivitäten des Vereins mit Argwohn betrachtet werden.

Der Verein hat sich dadurch zu einem Ort der Repräsentation gegenüber den "Anderen" entwickelt. Damit sind nicht nur die sunnitischen Muslime gemeint, von denen einige wenige mittlerweile den Verein als neue Heimat entdeckt haben. Durch die Teilnahme von Vereinsgruppen an organisatorischen Zusammenhängen der Aufnahmegesellschaft, etwa im Rahmen einer Ausländerwoche, oder beim Besuch des Vereins durch deutsche Schulklassen, die im Rahmen des Religionsunterrichts etwas über die alevitische Gemeinde erfahren wollen, stellt sich die alevitische Gemeinde mitsamt ihren kulturell-religiösen

Grundlagen nach außen dar und wird zunehmend auch durch die Aufnahmegesellschaft wahrgenommen.

Der Verein wird darüber hinaus zum Zentrum von Informationen nicht nur Interna der türkischen Kolonie betreffend, sondern auch über die Parameter, die von der Aufnahmegesellschaft gesetzt werden. Insbesondere werden dort auch alle Entwicklungen berichtet und diskutiert, die im kürzlich gegründeten Ausländerbeirat zu verzeichnen sind, die also das Verhältnis der türkischen Kolonie insgesamt zur Aufnahmegesellschaft und anderen Ausländergruppen berühren.

Teile der "alevitischen Jugend" haben sowohl bei den internen Diskussionen über die neu zu definierenden kulturellen Grundlagen und Aktivitäten des Vereins eine Führungsrolle übernommen, wie sie auch im Außenverhältnis die Fäden ziehen. In dieser Führungsgruppe befinden sich einige "Intellektuelle" (Gymnasiasten und Studenten) beider Geschlechts. Sie wachsen zu einer Gruppe von "ethnic organic leaders" heran, die dazu übergehen, ein politischer werdendes Selbstverständnis in die türkische Kolonie hineinzutragen und bereit sind, neue Brücken zur Aufnahmegesellschaft zu schlagen.

Durch diese Entwicklungen bildet der Verein auch einen Bezugspunkt einer Reorganisation der "fortschrittlichen" (alevitischen und sunnitischen) Intellektuellen, die in den 80er Jahren im Umkreis des Arbeitnehmervereins verkehrten. Sie entdecken im Verein einen Rahmen, ihre demokratischen Vorstellungen bezogen auf die Türkei und die Ausländerpolitik in der Bundesrepublik zu thematisieren. Vor dem Hintergrund ihrer zunehmend auf die Aufnahmegesellschaft orientierten Bezüge und vermittels enger Kontakte zur Garde der jungen Vereinsaktivisten versuchen sie dem Vereins neue Impulse zu geben.

Beide Gruppen von "Intellektuellen" sind es auch, die eine neue Dimension des Vereinslebens vorantreiben. Durch die Einbindung in überregionale Zusammenhänge wird der Verein Teil einer in Europa organisierten demokratischen Bewegung, die die (vorgestellten) Rechte der Aleviten in Europa und der Türkei verteidigt und allgemein für die Gleichberechtigung oder wenigstens Besserstellung der türkischen Staatsbürger in der EU eintritt. Die Teilnahme des Vereins mit Folkloregruppen an überregionalen Treffen und vor allem an alevitischen Kulturfesten in Fußballstadien (z.B. in Heilbronn im Juli 1995) verleiht dieser neuen Perspektive Ausdruck.

Der Verein hat sich in kürzester Zeit zu einem sozialen Mittelpunkt für Aleviten in Bamberg entwickelt, ähnlich wie dies die Moscheegemeinden für die türkischen Sunniten darstellen. Das gesellschaftliche Leben in der Kolonie hat damit eine Bipolarität auch auf der Vereinsebene erhalten, die Ausdruck einer bereits seit Beginn latent vorhandenen, aber Ende der 80er Jahre verstärkt fühlbaren Segmentierung zwischen Sunniten und Aleviten

ist. Dies könnte jedoch auch ein erster Schritt hin zu einer Normalisierung des Umgangs zwischen beiden Segmenten sein, die die Eskalation gegenseitiger Anfeindungen im Vorfeld der Ausländerbeiratswahl vergessen lassen.

Die Ausländerbeiratswahl

In Bamberg wurden im Juli 1994 zum ersten Mal Ausländerbeiratswahlen abgehalten. Die türkischen Staatsbürger stellen in Bamberg die stärkste Ausländergruppe, die als einzige nationale Gruppe auf mehr als einen, nämlich 4 Sitze Anspruch erheben konnte, bei insgesamt 13 Sitzen im Beirat.

Während der Vorbereitungen gab es bereits Spannungen, die am Vorabend der Wahl eskalierten und die türkische Kolonie regelrecht spalteten. Die Aufarbeitung dieser Vorgänge verfolgt das Ziel, die bislang aus der Perspektive des Vereinslebens geschilderte Entwicklung der türkischen Kolonie zu einer Gemeinschaft, in der die einzelnen Segmente durch immer deutlicher werdende Trennlinien geschieden werden, zu verdeutlichen (siehe hierzu Yalçın-Heckmann 1997, S.102-105).

Angestoßen wurde die Konstituierung eines Ausländerbeirats durch sogenannte "Runde Tische", die sich nach den Ereignissen von Hoyerswerda 1991 zu einem Forum gegen Ausländerfeindlichkeit konstituiert hatten. Neben politisch engagierten Intellektuellen diverser Nationalitäten beteiligten sich Funktionäre der örtlichen DGB-Zentrale, einige Pfarrer, die Grüne Alternative Liste und Vertreter verschiedener Initiativen. Zunächst wurde eine Aktionswoche veranstaltet. Die Idee, daß die Ausländer nun auch in Bamberg ihre Stimme gegenüber der deutschen Gesellschaft zu Gehör bringen müßten, wurde auf den Sitzungen geboren, die nach Mölln und Solingen stattfanden. Es wurde eine "Ausländerbeiratsinitiative" gegründet, die ausländische Vereine anschrieb, aber zunächst keine Reaktion bekam. Anfang 1992 nahm man Kontakt zur Stadt Bamberg auf und bereitete Unterschriftenaktionen vor. Nun stießen mehrere Türken, die im Umkreis der *Diyanet*-Gemeinde als "organic ethnic leaders" zu bezeichnen sind, dazu. Eine politisch engagierte Türkin, Nesrin, und eine in Gewerkschaftskreisen tätige Landsfrau taten sich in dieser Phase besonders hervor. Sie stellten sicher, daß die Unterschriftenlisten in den Moscheen auslagen und es gelang, insgesamt 500 Unterschriften von Türken zusammenzutragen.

Die Reaktion der Kommunalverwaltung war zunächst negativ. Man war der Meinung, daß im Grunde ein dem Stadtrat angegliederter Ausschuß völlig ausreichen würde und zudem die Ausländer selbst wohl im allgemeinen weniger als dies bei einigen Aktivisten zu beobachten war an dem Vorhaben interessiert seien. Als sich jedoch abzeichnete, daß ein Ausländerbeirat breite Unterstützung finden würde und die öffentliche Meinung durch die Ereignisse von Solingen sensibilisiert worden war, schloß sich die Kommunalverwaltung im Sommer 1993 dieser Sichtweise an.

Die deutschen Institutionen bzw. Initiatoren zogen sich in der folgenden Phase allmählich zurück, da sie ihre Pflicht, den Anstoß zum Ausländerbeirat gegeben zu haben, als erledigt ansahen. Die Ausländerbeiratsinitiative, die die Wahlen vorbereitete, ist daher als die Keimzelle für die Ausländerbeiratsarbeit zu betrachten. Auf türkischer Seite beteiligten sich nun einerseits einige sozialdemokratisch orientierte Intellektuelle, die im Arbeitnehmerverein der 80er Jahre aktiv waren. Dazu kam ein politisch engagierter Türke kurdischer Herkunft, nennen wir ihn Selami, der sich bald als ein Hauptaktivist auf türkischer Seite entpuppte. Weiterhin nahmen neben Nesrin zwei weitere, im Umkreis der Hauptmoscheegemeinde einflußreiche Aktivisten teil.

Bald wurde klar, daß das Forum der Ausländerbeiratsinitiative zur Arena einer wenig inhaltlichen, vielmehr polemischen, ja teilweise denunziatorischen Auseinandersetzung zwischen zwei Untergruppen innerhalb der türkischen Aktivisten werden sollte. Insbesondere Nesrin und Selami gingen bald auf Konfrontationskurs. Dies ging so weit, daß Nesrin, laut einigen Aussagen, ihren Gegenspieler Selami, wie es hieß aus persönlichen Gründen, als PKK-Aktivisten beim türkischen Generalkonsulat denunzierte. Selami griff Nesrin daher in der Initiative offen an. Nach einigen Querelen verließ Nesrin und ein paar Mitstreiter, die der *Diyanet*-Moschee nahestanden, schließlich die Initiative.

Diese Spaltung betraf zunächst nur die türkischen Aktivisten in der Ausländerbeiratsinitiative. Das türkische Generalkonsulat beraumte angesichts dieser Situation ein Zusammentreffen in der *Diyanet*-Moschee an, und ergriff damit implizit Partei für die Gruppe um Nesrin, die, ohne daß sie als gläubige Muslimin hätte gelten können, die Unterstützung der Führung dieser Moscheegemeinde hatte - wohl aufgrund von persönlichen Bindungen, die durch Sprachkurse entstanden waren, die sie in den Räumlichkeiten der Moschee durchgeführt hatte. Diese Veranstaltung, die eine Klärung der Unstimmigkeiten beabsichtigte, brachte genau das Gegenteil hervor: eine Zementierung der zwei, nun öffentlich in der türkischen Kolonie thematisierten Lager: Selami und alle, die mit ihm als möglichen Kandidaten einer türkischen Liste sympathisierten, erklärten, daß die Moschee nicht als Ort der Zusammenkunft in Frage komme, weil sie sich dort bedroht fühlten. Wichtiger noch stellte die Wahl der Moschee als Versammlungsort für die alevitischen Familien, knapp ein Drittel der Türken in Bamberg, wenn schon keine Provokation so doch nicht gerade eine Einladung dar, da diese bekanntermaßen Moscheen in der Regel meiden.

Das Ergebnis waren zwei türkische Listen, die mit einem Kandidaten-Mix hofften, ihr jeweiliges Potential auszuschöpfen: Die "Türkische Einheitsliste" mit Nesrin an der Spitze hatte als weitere Kandidaten einen türkischen Geschäftsmann und zwei jüngere Türken, beide aktive Mitglieder des Sportvereins - einer Sohn des ehemaligen Imams der Diyanet-Gemeinde der andere Angehöriger der Süleymancıs. Auf der anderen Seite stand die "Demokratische Liste". Neben Selami kandidierten einer der Aktivisten des ehemaligen Arbeitnehmervereins, der damals vergeblich versucht hatte, politisch engagierte

"fortschrittliche" Türken in den Verein zu bringen. Die Aleviten fanden sich durch den Sohn einer der *dede*-Familien vertreten, dazu kam ein in der Kolonie einflußreicher Geschäftsmann.

Die Hauptmoschee entwickelte sich vor der Wahl zum Hauptquartier der "Einheitsliste", wobei der Vorsitzende des Sportvereins und die Aktivisten beider Moscheegemeinden zu *den* Organisatoren des Wahlkampfes wurden. Hier bewährte sich das politische Dreieck Generalkonsulat - *Diyanet*-Moschee - Sportverein mit seinen Netzwerken. Besonders interessant ist, daß über diese Konfrontation sogar die beiden bis dato einander distanziert gegenüberstehenden Moscheegemeinden wieder zueinanderfanden und man sich darauf verständigte, daß die Süleymancı-Moschee mit einem eigenen Kandidaten auf der "Einheitsliste" vertreten sein solle.

Ein zentrales Argument lautete sinngemäß: "Die 'anderen' bilden sich ein, daß sie mit ihrer "Demokratischen Liste" die gesamten Türken Bambergs vertreten können. Sie haben die Ausländerbeiratsinitiative dominiert und keinen von uns gefragt, ob wir uns durch sie überhaupt vertreten lassen wollen. Deshalb haben wir die 'Einheitsliste' gegründet." Diese Argumentationslinie wurde angeblich auch bei einer Freitagspredigt in der *Diyanet*-Moschee von einem Laien-Imam vorgebracht, der damals den verwaisten Posten des Imams bekleidete.

Aus der Perspektive der "Einheitsliste" konnten auf der "anderen" Seite (der Name "Demokratische Liste" wurde konsequent vermieden) nur Aleviten ausgemacht werden, unter denen sich obendrein arabischstämmige Türken und Kurden befänden, ja einer der Kandidaten sei gar PKK-Anhänger.

Aus der Perspektive der Aktivisten der "Demokratischen Liste" verhielt sich die Sachlage andersherum ebenso klar: Konservative Sunniten, die schon immer die Aleviten diskriminierten, und fundamentalistische Islamisten hätten sich zusammengefunden, um die demokratischen Bestrebungen, die eigentlich der gesamten türkischen Kolonie zugutekommen sollten, im Keim zu ersticken.

Für die deutsche Öffentlichkeit kam der Konflikt wahrnehmbar ein paar Tage vor dem Wahltermin an die Oberfläche, als sich die Einheitsliste von einer Postwurfsendung der Gegenpartei übervorteilt fühlte und sie daher vorsorglich beim Verwaltungsgericht eine einstweilige Verfügung zur Annullierung der Wahl zu erreichen suchte. Noch in der Nacht vor der Wahl wurden alle Haushalte möglicher Wähler dieser Liste von Aktivisten aufgesucht und auf die Wahl eingeschworen. Die Wahlbeteiligung der Türken lag denn auch bei 78% und die "konservativ-sunnitische" Einheitsliste sicherte sich alle vier Sitze. Dann beruhigte sich die Angelegenheit wieder.

Um was ging es nun bei dem ganzen Konflikt? Ausgangspunkt war, daß von seiten einiger Institutionen der Aufnahmegesellschaft das Thema der Repräsentanz von Ausländern auf kommunaler Ebene angestoßen wurde. Bei der Frage, wer "die Türken" in Bamberg vertreten und damit in einem zukünftigen Ausländerbeirat als potentieller Kandidat sitzen solle, wurden zunächst persönliche Befindlichkeiten bei der Konkurrenz um zukünftige Macht zum Konflikt. "Macht" bedeutet in diesem Zusammenhang einen zu erwartenden Zuwachs an sozialem Kapital von Ausländerbeiratsmitgliedern im Verhältnis zur türkischen Kolonie und zu kommunalen Institutionen.

Die Dimensionen, die der Konflikt annahm, noch bevor überhaupt die Wahl anstand, lassen sich aber, unabhängig von persönlichen Anfeindungen, aus dem politischen Zweck der zukünftigen Institution "Ausländerbeirat" erklären, der die gesamte Kolonie betraf. Erstmals war die Gemeinschaft aller Türken aufgefordert, sich nach außen repräsentieren zu lassen. Damit war auch zum ersten Mal die Frage aufgeworfen, wer die Institutionen und Führer der "sozialen Mitte", die sich in der türkischen Kolonie herauskristallisiert hatten, mithin die mächtigen Manipulatoren der Netzwerke, die in den Vereinen zusammenlaufen, hinter sich bekommen würde. Diese Frage war schnell entschieden. Weder Nesrin noch Selami konnten zum inneren Führungskreis der sozialen Mitte gerechnet werden. Nesrin verstand es aber geschickt, ihre Kontakte zur *Diyanet*-Moschee zu nutzen. Sie hatte deshalb leichtes Spiel, weil Selami und seine Mitstreiter als "peripheral leader" dezidiert außerhalb dieser Bezüge standen, ja stehen wollten. Sie waren davon überzeugt, der ganzen Kolonie durch eine aktive Ausländerpolitik zu nützen, ohne sich um ethnisch-religiöse Differenzen zu kümmern. Türken wie alle Ausländer sollten als benachteiligte Minderheiten in einer multi-kulturellen Kommunalpolitik endlich eine hörbare Stimme bekommen. Damit hatten sie sich verrechnet.

Nesrins Vorstoß zur sozialen Mitte traf bei den "organic ethnic leaders", die zum Teil mit ihr zusammen in der Initiative gewesen waren, sofort auf offene Ohren. Sie sahen durch die "fortschrittlichen peripheral leaders" um Selami ihre Position, die sie innerhalb der sunnitischen Teilsegmente der Kolonie innehatten, in Gefahr, ohne daß davon auszugehen ist, daß sie direkt auf den Ausländerbeirat als Mittel politischer Einflußnahme in der Aufnahmegesellschaft gesetzt hatten. Für sie ging es in erster Linie darum, ihre Machtposition in einem neuen politischen Gremium - das sie zwar nicht verlangt hatten, das aber wenn es einmal geschaffen war, zu benutzen war - weiterhin zu festigen oder jedenfalls die gewählten Repräsentanten unter ihrer Kontrolle zu wissen.

Daher ging es im Wahlkampf darum, das "soziale Zentrum" der Kolonie von ihrem Standpunkt her betrachtet, einerseits möglichst weit zu definieren, um eindeutige Mehrheitsverhältnisse zu garantieren. Andererseits aber bezog man sich bewußt auf die in der Kolonie bestehenden Ab- und Ausgrenzungen.

Das Schema der Polarisierung ist von den Auseinandersetzungen im Arbeitnehmerverein Ende der 70er Jahre wohlbekannt. Manch einen erinnerte dieser Streit daher auch sehr an die fast vergessenen Vorfälle. Es scheint, als ob die alten Gräben nie zugeschüttet worden waren.[185] Allerdings ist ein markanter Unterschied zu den früheren Auseinandersetzungen festzuhalten. Die religiös-ethnische Trennlinie kam hier erstmals in voller Schärfe zum Tragen. Sie war im Arbeitnehmerverein nur ein eher beiläufiges Sortierkriterium als es galt, die Wähler für die Vorstandswahl hinter sich zu scharen. Doch nun wurden die zwischen Aleviten und Sunniten meist unterschwellig existierenden Vorbehalte offenkundig. Zudem begann sich der alevitische Verein gerade in dieser Phase zu formieren, so daß Aleviten zunehmend aus der Deckung kamen und dies zum Thema öffentlicher Erörterung wurde. Was als eine dezidiert politische Ausgrenzung eines Aktivisten als PKK-Sympathisanten und der Anfeindung seiner Mitstreiter begonnen hatte, weitete sich zusehends zu einer Grenzziehung zwischen Sunniten und Aleviten aus. Beide Argumentationslinien wurden durch die aktuelle politische Situation in der Türkei und die öffentlichen Auseinandersetzungen darüber sehr erleichtert. Dies traf teilweise auch für die Agitation der "Demokratischen Liste" zu, die der "Einheitsliste" das Prädikat "sunnitische Islamisten" verliehen.

Festzuhalten ist jedenfalls: Eine zwischen Sunniten und Aleviten erfolgte Ethnisierung wurde nicht durch die Ausländerbeiratswahl hergestellt. Sie war unter der Oberfläche längst vollzogen und wurde dadurch neben anderen Etikettierungen (links/rechts; Kurde/ "Araber"/Türke) benutzbar.

Dies hatte für die in die "alevitisch-kurdische Ecke" gestellte "Demokratische Liste" die paradoxe Konsequenz, daß sie sich um das ihr verbleibende alevitische Wählerpotential mit einem eigenen Kandidaten bemühen mußte, obwohl diese Stoßrichtung ursprünglich überhaupt keine Rolle spielte und bewußt auf eine Ethnisierung verzichtet werden sollte - man wollte ja eine Liste für alle Türken bilden.

Sicher scheint, daß durch die starke Akzentuierung dieser ethnischen Grenzziehung praktisch alle Türken in Bamberg gezwungen wurden, Partei zu ergreifen - ob sie zur Wahl gingen oder nicht. Dessenungeachtet ist aber davon auszugehen, daß nur die wenigsten wußten und vielleicht auch heute noch nicht wissen, was eigentlich ein Ausländerbeirat ist, geschweige denn, was er einem als Türke in Bamberg nützen könnte.

Nun sitzen die gewählten Vertreter der türkischen Migranten im Ausländerbeirat und müssen erst lernen, was es heißt, Interessenvertretung zu organisieren - denn mit dieser Frage hatte diese Auseinandersetzung für die siegreiche Liste nichts zu tun. Fast

[185] Diese Wiederbelebung alter Trennungslinien kann im Sinne Barths (1969b, S.14) auch als "maintenance of a boundary" begriffen werden.

folgerichtig scheint es daher, daß die türkischen Ausländerbeiräte bislang vor allem durch Passivität auffielen und wenig Eigeninitiative zeigten. Eine Erwartungshaltung der hinter den Kandidaten der "Türkischen Einheitsliste" stehenden "organic ethnic leaders", den Ausländerbeirat als eigenes politisches Mittel einzusetzen, scheint bislang nicht zu existieren. Man gibt sich damit zufrieden, die vier Sitze zu kontrollieren. Initiativen nicht-türkischer Ausländerbeiräte auf dem Schulsektor führten mittlerweile zwar dazu, daß türkische Eltern in Einzelfällen auf den Ausländerbeirat als vermittelnde Instanz zu den Schulbehörden verwiesen wurden und auch an einen türkischen Vertreter herantraten. In der praktischen Arbeit muß sich aber erst noch erweisen, ob die "siegreiche" türkische Fraktion, die mittlerweile wegen des Ausscheidens von Nesrin mit einem Nachrücker der "anderen" türkischen Liste zusammenarbeiten muß, im Ausländerbeirat mehr als nur ein Symbol für eine gewonnene "Schlacht" zwischen zwei Gruppen von "ethnic leaders" in der türkischen Kolonie darstellt und langfristig echte Interessenvertretungspolitik - segmentübergreifend für die gesamte Kolonie - gegenüber der Aufnahmegesellschaft betreiben wird.

Kommunale Behörden in ihrem Verhältnis zu türkischen Vereinen

Das Verhältnis zwischen türkischen Vereinen in Bamberg und der Kommunalverwaltung kann in einer Retrospektive als distanziert-interessiert bis ignorierend-tolerant beschrieben werden. Die Generallinie der Stadtverwaltung scheint darauf hinauszulaufen, die türkischen Vereine offiziell nur unter einem formalen Rechtsstandpunkt zur Kenntnis zu nehmen, ansonsten ist man zufrieden, wenn keine Probleme mit den Vereinen auftreten. Gleichzeitig scheint man aber auch davon überzeugt zu sein, daß man seine "Klientel", d.h. die Vereinsvorstände und Aktivisten, im Grunde alle seit langen Jahren kenne und daher auch das Vereinsleben bis zu einem gewissen Grad einschätzen könne.

Briefwechsel zwischen der Kommune und den Vereinen bzw. "Kaffeehäusern" haben daher meist folgende Inhalte:

1. Förmliche Mitteilungen über die Ergebnisse der periodischen Vorstandsneuwahlen, die häufig erst nach einer Anmahnung durch die Stadt Bamberg erfolgten.

2. Reaktion des Ordnungsamtes auf Hinweise, daß in den Vereinslokalitäten mehr als der Selbstkostenpreis für Getränke verlangt wurde, mithin mögliche Verstöße gegen das Vereinsgesetz (Gemeinnützigkeit, kein Gewinnzweck erlaubt) vorliegen könnten.

3. Reaktion des Ordnungsamtes auf Beschwerden seitens der Nachbarn von Vereinslokalen ("Kaffeehäusern") wegen Ruhestörung bis in die frühen Morgenstunden, mithin mögliche Verstöße gegen das Sperrzeitengesetz.

In allen drei Punkten kann der Stadt Bamberg kulanter Umgang bescheinigt werden, d.h. es wurde nicht sofort jede Ordnungswidrigkeit unerbittlich geahndet. So ist das Ordnungsamt über die finanzielle Zwickmühle der Vereine wohl im Bilde, welche über nur ungenügende Einnahmen zu verfügen, die die laufenden Kosten kaum abdecken. Zudem haben die Pächter der Räumlichkeiten den Vereinen gegenüber meist fixe Summen abzuführen und müssen aus dem Kaffeehausbetrieb ihren Lebensunterhalt bestreiten. Sie operieren daher meist mit geringen Gewinnspannen, die allerdings weit unter denjenigen normaler Gaststättenbetriebe lagen. Diese Probleme bei der exakten Einhaltung des Vereinsgesetzes scheinen aber meist gütlich im Rahmen persönlicher Gespräche im Amt beigelegt worden zu sein.

Bei Verstößen gegen das Sperrzeitengesetz schritt die Stadt mit Ordnungswidrigkeitsbußgeldern allerdings härter ein. Hier scheint der Ordnungsstandpunkt deswegen in den Vordergrund zu treten, weil die Stadt mögliche Konflikte mit der deutschen Nachbarschaft sofort unterbinden will, wie dies freilich auch bei allen anderen Gaststättenbetrieben der Fall sein dürfte.

Sofern Vereine mit der Formulierung eigener Interessen - selten genug - an die Kommune herantraten, herrschte das Bemühen vor, auf die Vorstöße "kostenneutral" zu reagieren und die Gesetzeslage in diesem Sinne zu interpretieren. Probleme der türkischen Migranten, die etwa durch den Arbeitnehmerverein Ende der 70er Jahre aufgeworfen wurden (Kindergartenplätze, Busverbindungen für Arbeiter etc.), die Bitte seitens der Moscheegemeinde um einen Zuschuß zu Renovierungskosten oder auch die Vorstöße des Sportvereins nach eigenen Spielflächen wurden mit den Hinweisen auf knappe Haushaltsmittel oder Nichtzuständigkeit abschlägig beschieden. Mehreren amtsinternen Briefwechseln ist dabei deutlich die Befürchtung zu entnehmen, bei einer finanziellen Unterstützung einer Migrantengruppe durch die Stadt mit finanziellen Forderungen durch die anderen Ausländergruppen konfrontiert zu werden, so daß Präzendenzfälle verhindert werden sollten. Auch bei der Suche nach Vereinslokalen wurde die Stadt Bamberg des öfteren kontaktiert, ohne daß hier erkennbar eine Hilfestellung geleistet wurde.

Kurz: Türkische Vereine sollten der Stadt keine Probleme oder Kosten verursachen und unauffällig bleiben. Die "Vereinspolitik" - im weitesten Sinne die im Rahmen der verschiedensten Vereine organisierten Interessen und ihre Durchsetzung, gegebenenfalls auch in harten Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppen - wurde von der Stadtverwaltung in Form von Gerüchten und Einzelinformationen eher beiläufig zur Kenntnis genommen. Sofern erkennbar Konflikte in der Vereinspolitik, wie beispielsweise bei der später annullierten Vorstandswahl 1979 im Arbeitnehmerverein, nach außen drangen, wurden diese als vorübergehendes Ordnungsproblem behandelt. Es scheint dabei die Annahme vorgeherrscht zu haben, daß die Türken in ihren eigenen Vereinszusammenhängen ihren Bedürfnissen problemlos nachgehen können, ohne daß es zu größeren

Konflikten oder gar Spaltungen komme. Diese lange Jahre gepflegte Einschätzung mußte die Stadtverwaltung jedoch revidieren, als im Vorfeld der Ausländerbeiratswahl eine Polarisierung der gesamten türkischen Kolonie sichtbar wurde, und die Stadtverwaltung gar von einer der beiden Seiten einseitiger Parteinahme bezichtigt wurde. Dies scheint bei den beteiligten kommunalen Verwaltungsabteilungen und der Ausländerbehörde deren eher reservierte Stellung gegenüber der Institution des Ausländerbeirats nur bestärkt zu haben: Er bringe für die Stadt nur Kosten und führe zumindest bei den Türken zu Problemen anstatt sie abzubauen.

Letztendlich läßt sich die Haltung der Stadt - nicht nur den Türken, sondern allen Ausländern gegenüber - darauf verkürzen: "Wir haben in Bamberg keine Probleme mit Ausländern, daher ist ein Engagement der Stadt nicht erforderlich, Mittel dafür wären ohnehin nicht vorhanden".

Die türkische Kolonie hat ihre Lektion gelernt. Die Vereine führen ihr Eigenleben und sind froh, nicht behelligt zu werden. Sie lassen aber auch die Stadt Bamberg weitgehend "in Ruhe", indem sie kaum Vorstöße unternehmen, der Stadt Unterstützungsleistungen oder Geldmittel abzutrotzen. Die Zukunft wird zeigen, ob der Ausländerbeirat in der Lage und willens ist, diesem ingeheimen "Stillhalteabkommen" eine aktive Interessenvertretungspolitik aller Ausländergruppen entgegenzusetzen und so vielleicht auch das Verhältnis der einzelnen Vereine zur Kommune zu verändern. Bislang jedenfalls ist von den türkischen Vereinen der Ausländerbeirat noch nicht als mögliches Mittel für ihre Interessen entdeckt worden.

3. Die Entwicklung des türkischen Vereinslebens in Colmar

In diesem Kapitel soll einerseits der Versuch unternommen werden, die Entwicklung der formellen türkischen Organisationen in einem chronologischen Durchgang durch die Geschichte der türkischen Kolonie in Colmar darzustellen. Dies erfordert, wie im vorangegangen Kapitel, des öfteren Rückblenden und Querverweise, um parallel laufende Entwicklungen in verschiedenen Vereinen und deren Vernetzung adäquat zu erfassen. Andererseits soll dieses Kapitel jedoch bereits dazu genutzt werden, die Formierung der Migrantenkolonie auf dem Feld des Vereinswesens, sofern sich Vergleiche anbieten, auf Verlaufsformen ähnlicher oder differierender Entwicklungen in Bamberg zu beziehen. "Bamberg" wird hier gleichsam zur Folie, auf deren Hintergrund die Darstellung türkischen Vereinslebens in Colmar schärfer hervortreten kann.

Die Ausgangssituation: Colmar - eine Durchgangsstation auf dem Weg nach Deutschland

Die Geschichte der türkischen Migration beginnt hier etwa um die gleiche Zeit wie in Bamberg. Aus mehreren Gesprächen mit Pionieren der ersten Zeit läßt sich rekonstruieren, daß die ersten Türken 1968 nach Colmar kamen. Darunter befand sich ein typischer *broker*, der schon in der Türkei Deutsch und Französisch gelernt hatte. Er spielte in der nun folgenden Phase eine zentrale Rolle. Sämtliche Berichte aus diesen Tagen deuten darauf hin, daß Colmar in dieser Periode für viele im Grunde nichts anderes als eine Zwischenstation auf dem Weg nach Deutschland darstellte. Colmar ist durch seine grenznahe Lage zu den Industrieregionen Baden-Württembergs, seine eigene Industriestruktur und durch die Anbindung zur Industrieregion Mulhouse/Belfort im Süden ein geeigneter Ort, von dem aus sich die Perspektive "Deutschland" aufrechterhalten ließ. Man fand Arbeit, wenngleich schlechter bezahlt, und es gab Schlupflöcher im nahen Grenzraum. Dazu kam die Nähe zur Schweiz, die weitere Optionen bot, sowohl als Umweg nach Deutschland als auch als Migrationsziel. Viele türkische Migranten in Colmar berichteten von der Möglichkeit, in den 70er Jahren mit Touristenvisum direkt oder auf dem durch Schleppernetze über die Schweiz und Italien organisierten Umweg nach Frankreich einzureisen, um dann einen erleichterten Grenzübertritt nach Deutschland zu haben. Der erwähnte "Dolmetscher" war erster Nutznießer dieser Situation, denn er hatte es, mit welchen Mitteln auch immer, geschafft, als einer der ersten Migranten ein Auto zu erwerben. Noch heute ist er bekannt als "Taxifahrer ohne Lizenz" (*korsan taksici*), der seine türkische Klientel zu "Sonderpreisen" zum Flugplatz Basel/Mulhouse fährt. Anfang der 70er Jahre scheint er einer der Schleuser nach Deutschland gewesen sein und daran gut "verdient zu haben", Summen von 1000-2000 FF pro "Dienstleistung" wurden genannt.[186]

Die Region um Colmar entwickelte sich aber nach dem Anwerbestopp in Deutschland Ende 1973 zunehmend von einer Durchgangsstation zu einem Auffangbecken für ein türkisches Arbeitskräftereservoir. Es setzte sich aus Migranten zusammen, die sich aus den verschiedensten Gründen in Deutschland nicht dauerhaft installieren konnten. Eine in ihrer Diskontinuität typische Migrationsbiographie eines früh in Colmar seßhaft gewordenen Migranten mag einen Eindruck geben.

> Sait, geb. 1944 in einer mittelanatolischen Kreisstadt, war als Gesundheitsbeamter in einem Krankenhaus in Ankara beschäftigt. Im Dezember 1970 kam er illegal über Österreich, wo er auf ein 6-Monats-Visum vergebens gewartet hatte, nach Deutschland. Er war dort über

[186] Grillo (1985, S.216), bemerkt zu den "Dolmetschern" unter Bezug auf Catani, daß Migranten in Frankreich nur im Verkehr mit den Behörden der französischen Sprache mächtig sein müßten. "Without this, there is inevitably a recourse to intermediaries, persons literate in French and familiar with the intricacies of the French administrative system, who help their compatriots negotiate a path through that system, writing letters, filling in forms, or explaining the rules of, say, social security. In some circumstances they may indeed become *intermédiaires ... qui les exploitent* (Catani 1973:232), for example when they build up good relations with officials who are then in a position to engage in an exchange of favors."

die grüne Grenze gegangen und mußte das Land daher wieder illegal verlassen. Anschließend reiste er mit einem Touristenvisum ein und ging zunächst nach Bonn, wo er bis 1972 in einer Eisenfabrik arbeitete. In dieser Zeit reiste er achtmal nach Frankreich aus und erneut nach Deutschland ein, um sein Touristenvisum erneuern zu können. 1972 ging er, wiederum illegal, nach Holland, wo er ebenfalls wie in der Gegend von Bonn Freunde bzw. Verwandte hatte. Dann kehrte er erneut nach Deutschland zurück. Er lebte damals mit einer Türkin zusammen, war vorher aber vermutlich in der Türkei verheiratet und hatte mehrere Kinder. Als es mit der Frau Streit gab wurde die Polizei gerufen, die feststellte, daß sein Touristenvisum abgelaufen war. Sie nahm ihn drei Wochen in Abschiebehaft, dann wurde er abgeschoben. Mit einem neuen Paß kam er Ende 1973 erneut nach Deutschland, reiste dann aber als Tourist nach Frankreich ein, wo er sich im Zuge des Amnestiegesetzes 1982 legalisieren ließ. Seither lebt er im Raum Colmar.

Die ersten Pioniere, die in Colmar strandeten, mußten nicht selten Landarbeitertätigkeiten in den Weinbergen um Colmar zu den niedrigsten Löhnen akzeptieren und konnten sich erst später in Fabriken besser bezahlte Arbeitsplätze sichern. Anders als in Bamberg, wo 1973 ein fester Kern angelernter Arbeiter in einigen Fabriken in dauerhaften Arbeitsverhältnissen beschäftigt war und später deren Familien komplettiert wurden, war die Situation in Colmar zu dieser Zeit viel unübersichtlicher. Die ca. 100-150 Türken lebten verstreut in Colmar und den umliegenden Dörfern und Städtchen. Sie schlugen sich in unsicheren Arbeitsverhältnissen durch, und die Fluktuation scheint damals sehr groß gewesen zu sein. Bis 1975 hatte sich in Colmar und Umgebung ein Stamm von etwa 300 türkischen Arbeitern niedergelassen, welche eine zunächst noch lockere Basis für das spätere Entstehen einer Kolonie bildeten.

Damit ist **ein entscheidender Unterschied zur Situation in Bamberg** festzuhalten: Wurden dort relativ qualifizierte Arbeiter im Rahmen von Anwerbeverträgen in feste Arbeitsverhältnisse übernommen, so resultierte die erste Zuwanderungsphase in Colmar vor allem in einer Art "negativen Auslese" der Migranten.[187] Dies bedeutet, daß überwiegend nur diejenigen dauerhaft blieben, die sich nicht in Deutschland festsetzen konnten *und* die relativ schlechteren französischen Arbeits- und Lebensbedingungen einer fehlenden Perspektive in der Türkei vorziehen mußten. Sie stellen bis heute den Kern der Kolonie dar, um den herum größere Verwandtschaftsgruppen gewachsen sind.

Der Familiennachzug in Frankreich ist ebenfalls nicht mit der "Familienzusammenführung" in Deutschland vergleichbar. Manchen gelang zwar nach dem französischen Anwerbestopp eine direkte Anwerbung ihrer Familienangehörigen durch ihren Arbeitgeber (*istek üzerine*). Die Arbeitserlaubnis war dann jedoch auf diese Branche beschränkt. Meist erfolgte die "Zusammenführung" in den 70er Jahren aber einfach per Besucher- oder

[187] Einer der Pioniere schätzte, daß nur 20% durch direkte Anwerbung im Rahmen des Anwerbeabkommens mit der Türkei nach Colmar kamen.

Touristenvisum und anschließendem illegalen Aufenthalt.[188] Dieser Weg war relativ unproblematisch, denn bis Ende 1975 konnte man Besuchsvisa bekommen, sofern man Verwandte in Frankreich nachweisen konnte. Wenn man später einen Arbeitgeber gefunden hatte, so konnte man immer noch den Weg der "direkten Anwerbung" beschreiten, um sich so legalisieren zu lassen. Ein erheblicher Teil der türkischen Kolonie dürfte aber in den 70er Jahren längere Zeit relativ unbehelligt in der Illegalität gelebt haben.[189]

In diesem Zusammenhang ergeben sich Möglichkeiten einer Interpretation der Tatsache, daß ein großer Teil der in den 70er Jahren nach Colmar übergesiedelten Türken aus drei eng umgrenzten Gebieten Anatoliens kommt. Es handelt sich erstens um eine Region, die sich über Teile der zentralanatolischen Provinzen Yozgat, Çorum und Sivas erstreckt; zweitens um ein Gebiet in einem südlichen Teil der Provinz Konya; und drittens um eines in den nordostanatolischen Provinzen Erzincan, Erzurum und Gümüşhane. Diese drei Regionen können als relativ unterentwickelt bezeichnet werden. Die beteiligten Provinzen wiesen in den Jahren 1975-1980 allesamt eine negative Wanderungsbilanz auf, wobei die Provinzen Çorum, Yozgat und Sivas, die als Herkunftsorte in Colmar besonders häufig sind, in der Gruppe mit den höchsten Abwanderungraten zu finden waren.[190] Interpretiert man diese Entwicklung dahingehend, daß die wirtschaftliche Situation bzw. der Entwicklungsstand in den genannten, durchwegs ländlichen Gebieten unter dem nationalen Durchschnitt liegt,[191] so kann folgendermaßen argumentiert werden: Es ist zwar vermutlich zufällig, daß ausgerechnet Migranten aus den genannten Regionen bzw. Provinzen einen

---

[188] Eine Mikrostudie in der mittelanatolischen Provinz Yozgat, aus der auch viele der "Colmarer Türken" stammen, zeigte, daß die Migration nach Europa per Touristenvisum erst dann sprunghaft zunahm, als eine "reguläre" Anwerbung über das lokale Arbeitsamt aussichtslos wurde; Penninx/van Velzen 1975, S.184-88. Die hier beschriebenen Irrwege, Schleppernetze und Mittelsmänner, die Migranten den teueren Weg nach Europa eröffneten, können exemplarisch für viele in Colmar lebende türkische Migranten - nicht nur aus dieser Provinz - angesehen werden. Das Ausmaß dieser Form der Migration kann an folgenden Zahlen ermessen werden: Zwischen 1963 und 1975 wurden 45.909 Pässe in der Provinz ausgestellt, davon 17.911 für "Arbeiter", 16.251 für "Touristen", 4.712 für "Frauen von Arbeitern", 7.035 für "Kinder von Arbeitern". Ein sprunghafter Anstieg bei den "Touristenpässen" war ab dem Jahr 1970 zu registrieren; ebd., S.166.

[189] Aufgrund einiger Berichte ist allerdings davon auszugehen, daß sich ein Teil der auf Colmar gerichteten Migrationsbewegung regionalen Wanderungsbewegungen innerhalb Frankreichs, besonders aus dem Raum Belfort verdankte.

[190] Vgl. Ritter/Richter 1990, S.38. Eine Anzahl von Dörfern eines Kreises der Provinz Yozgat wurde im Jahr 1975 von einer türkisch-holländischen Kommission untersucht. Als Ursache der hohen Abwanderungsraten wurde ein hohes natürliches Bevölkerungswachstum bei gleichzeitig einsetzender Mechanisierung in der Landwirtschaft festgestellt. Die Folge war eine beträchtliche saisonale und dauerhafte Arbeitslosigkeit, die sich Mitte der 60er Jahre in hohen Migrationsraten niederschlug: So hatten 1970 zwischen 8% und 20% aller Haushalte in den verschiedenen Kreisen der genannten Provinz Migranten nach Europa entsandt. Vgl. Pennix/van Velzen 1975, S.163-70; Penninx 1982, S.800.

[191] Die mäßigen bis schlechten Weizenerträge und die bis zu 60% betragenden weiblichen Analphabetenraten mögen weitere Belege hierfür liefern; Ritter/Richter 1990, S.34. Sämtliche genannten Provinzen bzw. Kreise wurden 1968 oder 1972 in die Liste der bevorzugt zu entwickelnden Provinzen und Kreise aufgenommen. Vgl. Keleş 1975, S.161-62.

sehr hohen Prozentsatz der Bevölkerung Colmars stellen - und nicht etwa andere, noch unterentwickeltere Regionen Ostanatoliens, die ebenfalls von Abwanderung betroffen sind, stärker vertreten sind. Es ist aber sicher kein Zufall, daß ein großer Prozentsatz der Migranten Colmars aus unterentwickelten Gebieten der Türkei stammt. Ein Migrant umschreibt exemplarisch ein, so oder ähnlich immer wieder aufgegriffenes, wenig hoffnungsfrohes Selbstbild: "Nur wer in der Türkei keine Alternative hat, hält auf die Dauer Verhältnisse wie hier in Colmar aus. Einer aus Westanatolien, dessen Familie über fruchtbaren Boden verfügt, oder der einen Familienangehörigen in einer guten Verwaltungsposition in einer Stadt sitzen hat, welcher dort für Arbeit sorgen kann, der kehrt dem Elsaß bald den Rücken".[192]

Im Unterschied zu Bamberg ist daher festzuhalten: Während sich dort bereits um 1970 ein Kern von direkt aus der Türkei angeworbenen Fabrikarbeitern - aus den verschiedensten, auch entwickelteren Provinzen der Türkei stammend - in dauerhaften Fabrikarbeitsverhältnissen etablieren konnte, welcher sich bis 1973 zur Kolonie erweiterte und später durch die Familienzusammenführung ergänzt wurde, ist in Colmar ein ganz anderer Verlauf zu erkennen. Hier bildet sich auf dem Weg ins "gelobte" Deutschland zunächst eine fluktuierende Migrantenpopulation, die im Großraum Colmar mit unsicheren und vergleichsweise schlechten Arbeitsverhältnissen vorlieb nehmen muß, die aus individueller Sicht als Zwischenstation aber in Kauf genommen werden (müssen). Bis Mitte der 70er Jahre scheint Colmar als administratives Zentrum mit einer noch wenig ausgeprägten türkischen Wohnbevölkerung sich für die im ländlichen Umland lebenden Türken erst allmählich sozialer Mittelpunkt herauskristallisiert zu haben. Einige Berichte deuten darauf hin, daß sich die türkische Wohnbevölkerung in Colmar selbst erst verdichtete, als mehr und mehr türkische Migranten ihre Arbeitsverhältnisse von Kleinstädten am Rand der Vogesen zunehmend nach Colmar verlagerten. Eine Kolonie wird daher in Umrissen erst ab Mitte der 70er Jahre erkennbar.

Die Betreuungsinstanzen

In der Phase bis Mitte der 70er Jahre ergab sich für 100-300 Türken in und um Colmar die Notwendigkeit, Dinge des täglichen Lebens zu regeln, die über die Notwendigkeiten des Arbeitsplatzes oder des Einkaufens hinausgingen. Im Zuge der Familienzusammenführung ab Mitte der 70er Jahre wurde auch die Frage des Wohnraums immer dringlicher. Fragen

[192] Die Untersuchung zweier Dörfer der Provinz Yozgat zeigte, daß die große Mehrheit der Migranten (155 von 188) den ärmsten Haushalten entstammten. Penninx/van Velzen 1975, S.174. Allerdings stellte sich heraus, daß der größte Anteil nicht auf die ärmsten der Armen, sondern auf die "upper lower" entfiel und die "Mittelschicht" eine Vorreiterrolle spielte: "... migration is a phenomenon which initially affects with most impact those in the middle socio-economic stratum of a village and only as it grows more intensive then spreads down among poorer households. A preponderance of those attempting to locate work abroad but returning home defeated would appear to spring from poor households...". Ebd., S.175.

der Aufenthaltserlaubnisverlängerung dagegen scheinen in Colmar weniger zu einem praktischen Problem geworden zu sein. Dafür standen Schwierigkeiten am Arbeitsplatz mehr als dies in Bamberg der Fall war, im Mittelpunkt, da untertarifliche Lohnzahlungen in dieser Anfangsphase die Regel gewesen zu sein scheinen, jedenfalls deuten eindringliche Schilderungen mehrer Migranten darauf hin.

Wie in Bamberg scheint es anfänglich in Colmar eine Phase gegeben zu haben, in der "Dolmetscher" die zentralen Mittlerpositionen besetzten. Wenngleich hier wenig Details in Erfahrung zu bringen waren, so dürfte doch davon auszugehen sein, daß sie für ihre Dienstleistungen im Sprachvermittlungsbereich die Notlage ihrer Landsleute ausnutzen konnten und sich gut bezahlen ließen. Dies um so mehr, als türkische Migranten zunächst verstreut im Großraum Colmar lebten und sich größere Solidargemeinschaften noch nicht ausgebildet hatten. Die Dienstleistungen der unabhängigen *broker* dürften jedoch andere Schwerpunkte als in Bamberg umfaßt haben. Verschiedenen Berichten zufolge lebten in Colmar zu dieser Zeit fast nur ledige Männer. Probleme der "Familienzusammenführung" im Sinne behördlicher Formalitäten wie in Deutschland entfiel als Problembereich aber weitgehend, da die Einreise per Touristenvisum bis 1975 problemlos war. Demgegenüber dürften in dieser Zeit die Schlepper nach Deutschland Hochkonjunktur gehabt haben. Insgesamt ist jedoch davon auszugehen, daß es in Colmar zu keiner ausgeprägten Monopolsituation der "Dolmetscher" gekommen ist, die mit derjenigen in Bamberg vergleichbar gewesen wäre - jedenfalls nicht in dem Sinne einer vermittelnden Instanz, die helfen mußte, ausländerrechtliche Klippen zu umschiffen.

Dies dürfte aber auch daran gelegen haben, daß den Migranten im Umgang mit den Behörden weitere Brücken gebaut wurden. Der französische Staat hatte bereits in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg eine Reihe von Institutionen ins Leben gerufen, die sich mit der Betreuung und Kontrolle der in Frankreich lebenden Ausländer befaßten und im wietesten Sinne als "sozial"staatliche Kontrollinstrumente à la français anzusprechen sind.[193]

Diese Zielsetzung schlug sich im Departement Haut-Rhin in der Gründung der COTRAMI (Comité d'action sociale en faveur des travailleurs migrants et personnes isolées) mit Sitz in Mulhouse im Jahr 1966 nieder, 1974 wurde eine Filiale in Colmar eröffnet. Diese staatlich initiierte gemeinnützige Organisation war erster Ansprechpartner für die Bewältigung der Probleme von Ausländern in Colmar. Die Funktion dieser halb-

[193] Grillo (1985, S.284-86) weist darauf hin, daß auf diesem Feld eine "curious mixture of private and public organizations" existiere. Der französische Staat greife stark regulierend ein und wirke strukturierend bei der Definition von "strangeness", "distance" und "acceptance", die sich in einer "perceived ethnic distance from the French (usually in the order Italian, Spanish, Portuguese, Moroccan/Tunisian, Algerian)" niederzuschlagen scheine.

staatlichen Organisation ist keineswegs nur mit "Ausländersozialarbeit" zu umschreiben,[194] auch wenn heute ein großer Teil ihrer Aktivitäten auf diesem Feld anzusiedeln sind, wobei sie eine Mittlerposition zwischen Migranten und Kommune bzw. Préfecture einnimmt.

"Pain et Liberté"/ASTI (Association de solidarité avec les travailleurs immigrés) trat als eine unabhängige Organisation auf, die sich die Gleichberechtigung ausländischer Arbeitnehmer auf ihre Fahnen geschrieben hatte. Das Verhältnis von ASTI zu COTRAMI und kommunalen sowie staatlichen Behörden war in der Folgezeit, aufgrund ihres pro-Ausländer-Kurses und der Kritik an staatlicher Integrationspolitik, wohl keineswegs immer spannungsfrei.[195] Sowohl ASTI als auch COTRAMI waren als Vermittler bei der praktischen Bewältigung von Problemen vor Ort immer ansprechbar. COTRAMI stellte eine kostenlose Dolmetscherin, die schnell mit den zuständigen Behörden Kontakt aufnehmen und gegebenenfalls moderierend wirken konnte. Sie scheint des öfteren auch in Arbeitsgerichtsprozessen, an denen türkische Arbeiter beteiligt waren, eingesetzt worden zu sein.

COTRAMI konnte vor allem auch bei der Vermittlung von Wohnungen auf dem damals sehr problematischen privaten Wohnungsmarkt helfen. Nahezu niemand wollte an Ausländer vermieten und auf dem sozialen Wohnungsmarkt (HLM) gab es nur ein sehr eingeschränktes Angebot. In diesen Jahren begannen türkische Familien aber bereits, einige von Maghrebiniern geräumte Wohnquartiere in großen HLM-Wohnblocks zu belegen (siehe dazu Mutschmann 1996, S.54-55).

In enger Kooperation mit der Préfecture[196] einerseits und COTRAMI anderseits agiert SSAE (Service Social d'Aide aux Emigrants), eine halbstaatliche gemeinnützige Vereinigung zur Betreuung von Ausländern.[197] Ihr Büro in Colmar band bereits in den Jahren 1974-75 einen der türkischen Dolmetscher mit in ihre Vermittlungsdienste ein, der eine

---

[194] Einer Broschüre von COTRAMI sind folgende Ziele zu entnehmen: "Accueillir, loger, accompagner, enserer pour un mieux-être, une meilleure sociabilité, une meilleure autonomie les publics moins favorisés, français ou étrangers, familles déstabilisées ous personnes isolées du département du Haut-Rhin."

[195] Als Ende 1978 die "semaine de dialogue" durch das "secretariat d'Etat à la condition des travailleur immigrés" organisiert wurde, opponierte "Pain et Liberté" mit dem Argument, daß die sozialen Probleme und die Diskriminierung der Ausländer nicht mit punktuellen Aktionen beseitigt würden und stattdessen eine dauerhafte Integrationspolitik vonnöten sei. Vgl. dazu L'Alsace, 16.11.1978: Semaine du dialogue; Pain et liberté: "La fraternité sur commande...".

[196] Besonders eng ist die Kooperation mit der für die Migranten zuständigen Abteilung "Direction Départementale de l'Action Sanitaire et Sociale" (DDASS).

[197] Die SSAE wird in finanzieller Hinsicht substantiell von staatlichen Behörden unterstützt. Über sie laufen Anträge von Ausländern auf Familienzusammenführung und die Zuteilung von HLM-Wohnungen wurde zumindest in den 70er Jahren von ihr übernommen. Vgl. Grillo 1985, S.124 u. 144. Wie verschiedenen Tätigkeitsberichten zu entnehmen ist, liegt ein weiterer Schwerpunkt ihrer Aktivitäten seit den 90er Jahren auf der Betreuung von Asylbewerbern und Asylanten.

wichtige Brückenfunktion zwischen den türkischen Migranten und der französischen Zentralverwaltung übernehmen konnte.

Die Aktivitäten dieser Institutionen bzw. Organisationen hinsichtlich der Vereine der Migrantengruppen verschiedener Nationalität bzw. Provenienz wurden Anfang der 80er Jahre in einer Arbeitsgruppe koordiniert, in der - und das erscheint sehr wichtig - die zuständigen Sozialreferenten und teilweise auch Vorsitzenden des Colmarer Stadtrats an einem Tisch saßen. Wenn wichtige Entscheidungen anstanden, wurden auch Vorsitzende der verschiedenen Ausländervereine eingeladen.[198]

Im Vergleich zu Bamberg ist damit festzuhalten, daß für die zuletzt gekommene türkische Migrantengruppe, in der Zeit, in der sich ihre Kolonie in Colmar Mitte der 70er Jahre zu allmählich zu konstituieren begann, eine durch Staat und Aufnahmegesellschaft organisierte Sozialbetreuung bereits vorhanden war, die die Sprachbarriere im Verhältnis zu Behörden oder Wohnungsbaugesellschaften überwinden half. Durch eine Einbindung lokaler *broker* in diese sozialen bzw. halbstaatlichen Institutionen kam es in Colmar nie zu einer so starken Stellung dieser Personen wie in Bamberg. Dort gab es dagegen nur punktuell durch kirchliche oder karitative Organisationen Ansätze zu einer Betreuung türkischer Migranten, die aber keinesfalls die Intensität derjenigen in Colmar erreichten und meist am persönlichem Engagement einzelner hingen und daher nur von kurzer Dauer waren. Hinsichtlich der Wohnungsbeschaffung erschien dies in Bamberg zumindest in der Anfangsphase aber kaum als größerer Mangel, da diese Frage für die ledigen Pioniere bis zur Phase der Familienzusammenführung meist durch die Arbeitgeber türkischer Migranten per Heimunterbringung geregelt war.

Der "Arbeitnehmerverein" - Keimzelle einer Gemeinschaft

Als sich Mitte der 70er Jahre allmählich eine kleine türkische Migrantengruppe in Colmar stabilisierte, um die herum eine Zunahme türkischer Wohnbevölkerung zu verzeichnen war, bildete sich, ganz ähnlich wie in Bamberg bereits Ende der 60er Jahre, das Bedürfnis heraus, sich eigene Kommunikationsbezüge zu schaffen. Grundsätzlich ist aufgrund der wenigen Zeitzeugen, die diese Phase in Colmar aktiv miterlebten und heute noch in Colmar leben, zu vermuten, daß das Phänomen einer starken Fluktuation in Colmar auch in dieser Phase dominierte. Insofern ist das Postulat einer "Gemeinschaft" kaum auf die

[198] Einem Sitzungsprotokoll vom 1.2.1980 ist zu entnehmen, daß COTRAMI, SSAE, und ASTI einen Vertreter in die "Reunion du groupe de travail permanent concernant l'affectation des locaux a des amicales d'étrangers" entsandten; ebenfalls anwesend war der Stadtratsvorsitzende (Chef du Cabinet du Maire) und der zuständige Sozialreferent. Beraten wurde über die Raumzuteilung für türkische, marokkanische, spanische und tunesische Vereine durch die Kommune.

Gesamtheit der in Colmar lebenden Türken bzw. sporadisch in einigen sozialen Treffpunkten verkehrenden Landsleute aus den umliegenden Dörfern zu beziehen.

Im Vergleich zu Bamberg, wo die Gemeinschaft aus festgefügten räumlichen und persönlichen Bezügen entstand, ist vielmehr in Colmar eher von einem kleinen Kern türkischer Migranten auszugehen ist, der die starken Fluktuationen Anfang der 70er Jahre überdauert hat. Daraus scheint sich ein Kreis entwickelt zu haben, um den Kommunikationsbezüge entstehen, die ins Umland ausgreifen, von einer "Keimzelle einer türkischen Gemeinschaft in Colmar" schon in dieser Phase zu sprechen wäre aber wohl überzogen. Die Vernetzung der einzelnen persönlichen Bindungen im größeren Rahmen scheint in Colmar insgesamt langsamer vorangekommen zu sein, als dies in Bamberg bereits in einer frühen Phase der Kolonieentstehung der Fall war. Einzelheiten bleiben aufgrund der dürftigen Aussagen aber im Dunkeln und der Vergleich vage.

Die von allen geteilten moralischen und kulturellen Standards, die aus den lokalen kulturellen Zusammenhängen heraus entstanden, denen die Migranten entstammen, wie etwa das System der Ehre, der Islam, oder ein in der anatolischen Dorfkultur verankerter Habitus, dürften auch in Colmar die Basis einer Wertegemeinschaft abgegeben haben. Dabei ist davon auszugehen, daß diese einen abgegrenzten sozialen Rahmen gegenüber der Aufnahmegesellschaft und ihren sozialen Besonderheiten bildet, in dem sich eine synthetische "türkisch-anatolische" Kultur abbildet. In Bamberg war diese Resultat einer Mischung verschiedenster regionaler, auch städtischer Bezüge war; demgegenüber dürften in Colmar aber lokale Sitten, Gebräuche und Denkweisen aus den wenigen mittel- und ostanatolischen Herkunftsregionen der Migranten den ländlich-anatolischen Charakter dieser Wertegemeinschaft stärker ausgeprägt haben als in Bamberg. Jedenfalls tauchen auch heute immer wieder Selbstbilder auf, die die Colmarer Türken - übrigens oft auch explizit auf "die Türken in Deutschland" bezogen - als im Durchschnitt sehr "anatolisch-dörflich" schildern, was direkt auf die Tatsache zurückgeführt wird, daß die meisten mittel- oder nordostanatolischen Dörfern und Kleinstädten entstammen.

Bei der Entscheidung zur Vereinsgründung stand das Bedürfnis, sich einen eigenen Rahmen für ein geselliges Beisammensein, ein Kaffeehaus, zu schaffen zunächst im Vordergrund. Darüber hinaus scheint aber, einigen Aussagen zufolge, auch die Unterbindung der Tätigkeit einzelner "Schmarotzer" (*anaforcu*), also "Dolmetscher", ein Aspekt bei den Bemühungen, einen türkischen Arbeitnehmerverein zu gründen, gewesen zu sein. Nicht zuletzt wegen der eingerichteten staatlichen Betreuung dürfte dieser Grund aber nicht so schwer gewogen haben wie bei der Gründung des Arbeitnehmervereins in Bamberg. Anders auch als in Bamberg, wo der Verein als logische Fortsetzung einer intakten Solidargemeinschaft zu betrachten ist, scheint in Colmar eher eine umgekehrte Dynamik stattgefunden zu haben. Hier schuf sich ein kleiner Kern in Colmar wohnender Aktivisten eine Lokalität, die zur Attraktion für eine lose, Colmar transzendierende, regionale

Vernetzung türkischer Migranten wurde - ohne daß vermutlich schon von einer "Gemeinschaft" der Türken im Departement Haut-Rhin gesprochen werden konnte. Bis Anfang der 80er Jahre bildete der Verein eher *eines* von mehreren Gravitationszentren (neben Mulhouse und Strasbourg) für türkische Migranten der Region. Für die weitere Entwicklung in Colmar hin zu einer türkischen Kolonie Anfang der 80er Jahre diente der Verein wohl mehr als Bezugspunkt neu ankommender Gruppen - in Bamberg dagegen war der "Arbeitnehmerverein" Resultat eines bereits bestehenden allgemeineren Bedürfnisses nach Kommunikation und Kontrolle der Dolmetscher durch eine bereits gewachsene türkische Gemeinschaft, die sich einen institutionellen Rahmen schuf, in dem wichtige solidarische und kommunikative Vernetzungen der Gemeinschaft zusammenliefen.

Die Gründung des "Vereins türkischer Arbeiter in Colmar" (Amicale des Travailleurs Turcs de Colmar) geht auf die gemeinsame Initiative eines ehemaligen Lehrers, eines Dolmetschers und eines umtriebigen Arbeiters, der später Geschäftsmann wurde, zurück. Nachdem man sich 1974 längere Zeit um die Registrierung des Vereins bemüht hatte, wurde er 1975 anerkannt.[199] Ende 1975 wurde in der Altstadt in einer Gegend, in der schon einige Türken wohnten, zunächst ein Nebenraum in einem arabischen Kaffeehaus vom Verein frequentiert. Später mietete man eine Wohnung als Vereinslokal an.

Dem Verein gehörten damals maximal 180 Mitglieder aus Colmar und den umliegenden Kleinstädten an. Für sie war damit das Bedürfnis nach einem Treffpunkt realisiert, an dem wohl in der ersten Zeit teilweise auch Familien, nicht nur Männer verkehrten. Mitglieder mit besseren Kenntnissen des französischen Umfelds leisteten anderen Hilfestellung, auch Übersetzerdienste. Dies schloß auch mit ein, daß der Vorsitzende regelmäßig zu Treffen von COTRAMI und "Pain et Liberté" ging, um sich über die aktuellen Regelungen, die Ausländer betrafen, auf dem Laufenden zu halten und Probleme der Vereinsmitglieder zu Sprache zu bringen.

Im weitesten Sinne befriedigte der Verein darüber hinaus kulturelle Bedürfnisse und auch ein kleiner Gebetsraum stand in den Vereinslokalitäten zur Verfügung. Nur für die

---

[199] Das französische Vereinsgesetz (décret-loi du 12 avril 1939) war damals relativ rigide. Es verlangte eine Mehrheit französischer Gründungsmitglieder, und eine Vereinsgründung hatte die Vorbedingung einer "autorisation ministérielle". Es ließ sich nicht nachvollziehen, wie der Verein diese Hürden nehmen konnte, bzw. welche französischen Gründungsmitglieder beteiligt waren. Das neue Gesetz vom 9.10.1981 erleichterte ausländische Vereinsgründungen entscheidend, was sich in einer sprunghaften Zunahme von Vereinen äußerte. Vgl. Angenendt (1992, S.93-94) unter Bezug auf Wihtol de Wenden (1988); ebenso Diop/Kastoryano (1991, S.93), die feststellten, daß von 66 islamischen Vereinen im Departement Ile-de-France allein 53 im Zeitraum von 1981-1990 gegründet wurden. Die praktischen Auswirkungen dieser Gesetzesänderung für Colmar lassen sich nur schwer nachvollziehen. Allerdings findet sich in einem internen Papier von ASTI von 1991 unter dem Titel: "Association ASTI Pain et Liberté Colmar - Historique - Grandes étapes de l'evolution - situation actuelle" folgender Hinweis: "Avec le changement de gouvernement en 1981, la législation autorise enfin, en 10/81, **la création d'associations étrangères**. Celles-ci se constituèrent nombreuses ce qui changea nettement le paysage associatif des années 70." (H.i.O.).

Feiertage hatten die türkischen Migranten in Colmar bereits früher größere Räumlichkeiten in einer nahen Pfarrei zur Verfügung gestellt bekommen, aber dies wurde bald als nicht ausreichend empfunden, zumal auch keine Moschee maghrebinischer Muslime in Colmar bestand.

Ein Beteiligter schilderte, daß 1973 zum ersten islamischen Feiertagsgebet in dem Pfarreisaal 163 Türken aus Colmar und Umgebung zum Gebet gekommen seien. Der spätere Vereinsvorsitzende war in dieser Phase bereits der Organisator. Ein Aktivist der damaligen Zeit, ein ehemaliger Lehrer, erinnert sich, daß ein Arbeiter, der angeblich über die notwendigen Kenntnisse verfügte, als Imam fungierte. Doch es stellte sich bald heraus, daß er nicht dazu in der Lage war, ein Gebet zu leiten.

Diese Entwicklung weist zu derjenigen in Bamberg Parallelen auf. Gerade die islamischen Feiertage scheinen auch in Colmar die Erfahrung einer "Leere" in der Freizeit bewußt gemacht und ein Bedürfnis hervorgebracht zu haben, sich einen neuen festlichen Rahmen für eine türkisch-muslimische Gemeinschaft zu definieren. (Vgl. den Abschnitt IV.D.2. "Die Ausgangsbasis: Eine `Notgemeinschaft' türkischer Migranten" bezüglich Bamberg).

Anfangs wurden im Verein auch Französischkurse abgehalten, die später aber ausgelagert wurden und bis heute unter der Regie von Pain et Liberté/ASTI durchgeführt werden. Durch die beiden Organisationen COTRAMI und ASTI, die in ständigem Kontakt mit dem Sozialreferat der Stadt stehen, konnte man problemlos mit dieser kommunalen Stelle in Verbindung treten, wenn es etwas zu klären galt. Der Verein bzw. seine *broker* stellten in dieser Hinsicht weitere Vermittlungsglieder zwischen Migranten und Behörden dar, und zumindest aus heutiger Sicht wird diese Vermittlung als funktionierend beschrieben.

Bald trat der Verein gegenüber staatlichen Vertretern der Türkei als Interessengruppe in Erscheinung. Man brachte gegenüber dem 1974 in Strasbourg gegründeten Generalkonsulat das Bedürfnis nach einem türkischen Lehrer und einem Imam in Colmar zum Ausdruck. Diese Bitte wurde angeblich im Rahmen von wöchentlichen Besuchen, die Vertreter des Konsulats dem Verein abstatteten, vorgetragen. Der erste Lehrer, der türkische Kinder in einem muttersprachlichen Ergänzungsunterricht betreute, kam daraufhin bereits 1977 nach Colmar. Die Frage des Imams blieb dagegen einige Jahre ungelöst. Schließlich wurde die Frage der Überführung von Leichnamen verstorbener Landsleute in die Türkei gegenüber dem Konsulat thematisiert. Einmal sei eine Überführung vom Konsulat gezahlt worden, doch bald ging der Verein zur Organisation von Spenden über und gründete später eine regelrechte Versicherung, wie dies in türkischen Vereinen - auch in Bamberg, dort allerdings weniger reglementiert - allgemein Standard ist.

Einige Aktivisten der damaligen Zeit äußerten die Einschätzung, daß in dieser Phase, etwa 1975-79, keinerlei Spaltungen, Polarisierungen, sondern nur Einheit unter den Türken

Colmars geherrscht habe. Diese Idealisierung darf aber nicht überbewertet werden. Bereits 1978/79 sind deutliche Anzeichen einer politisch motivierten Gruppenbildung festzustellen. Wenn daher heute in einigen Rückblenden von damaligen Pionieren die türkische Nationalität ("*Türküz*") und Rassismus (*ırkçılık*) als *die* Basis der Gemeinschaft empfunden und darauf hingewiesen wird, daß Politik im Verein damals (noch) keinerlei Rolle gespielt habe - so ist dies vor allem als ein Hinweis auf die bald darauf ausbrechenden Konflikte zu verstehen. Und es scheint, daß diese Idealisierung einer "vergangenen" türkischen Gemeinschaft mehr dem Vergleich mit den Kämpfen Anfang der 80er Jahre und der daraus folgenden Fraktionierung unter den Türken Colmars geschuldet ist, als daß sie jemals einen harmonischen Zustand einer größeren türkischen Gemeinschaft gehabt hätte, die so in diesen Jahren wohl noch gar nicht existiert haben dürfte. Eher ist davon auszugehen, daß ein kleiner Kern von Vereinsaktivitsten, der den Verein in der Gründungsphase getragen zu haben scheint, ohne größere Probleme zusammenarbeitete und einen gemeinsamen türkischen Treffpunkt mit noch eingeschränktem Einzugsbereich in Colmar aber auch von einer diffusen Klientel aus der Region sporadisch frequentiert - noch frei von politischen Zielsetzungen oder anderen Interessenkonflikten - mit Leben erfüllten. Insofern ähnelt diese Periode des Vereinslebens in Colmar derjenigen des frühen Arbeitnehmervereins in Bamberg Mitte der 70er Jahre nur oberflächlich. Dort bestand kurzzeitig wirklich so etwas wie eine intakte Gemeinschaft *der türkischen Kolonie* mit dem Verein als sozialem Zentrum, in dem nahezu alle Türken auch Mitglieder waren.

Einen Schritt vorwärts auf dem Weg zu einem vergleichbaren Status als "soziales Zentrum" im Sinne eines Kommunikationszentrums und Kaffeehauses für die angewachsene Gruppe der Türken Colmars und Umgebung konnte der Verein allerdings im Jahr 1977 machen. Die Einbindung des Vereins in staatliche, halbstaatliche und kommunale Betreuungsverhältnisse sowie das Engagement von "Pain et Liberté" führten schließlich dazu, daß die Stadt Colmar in einem alten, renovierungsbedürftigen Haus, das in ihrem Besitz war, dem türkischen Arbeiterverein und einem marokkanischen Verein gegen eine symbolische Mietzahlung mehrere Räume zur Nutzung überließ.[200]

Nach einer notdürftigen Sanierung mit eigenen Mitteln konnte Anfang 1978 in Anwesenheit des türkischen Generalkonsuls das neue Vereinsheim eingeweiht werden. Die Renovierung des Gebäudes blieb in der Folgezeit bis heute aber ein immer wiederkehrendes Thema für Auseinandersetzungen mit der Stadt Colmar, der Vermieterin des Gebäudes.[201] Das Gebäude ist auch heute noch in einem schlechten Zustand, obwohl manche

[200] Der Mietvertrag wurde zwischen COTRAMI und dem türkischen Arbeitnehmerverein geschlossen. 1975 hatte die Stadt in der gleichen Straße gegenüber ein Gebäude gekauft, in dem ein algerischer, ein portugiesischer Verein und COTRAMI untergebracht wurden.

[201] Ein Schreiben des "Service Social d'Aide aux Emigrants" (SSAE) an die Stadt Colmar, der Vermieterin des Gebäudes, läßt erkennen, daß der Verein mit den verschiedensten Ebenen der Verwaltung bzw. sozialer Institutionen kooperierte, um bei knappen eigenen Mitteln die notwendigen Reparaturen und den Ausbau des Vereinslokals voranzubringen. In dem betreffenden Schreiben bittet der Verein um Verbesserung der

Räume mit viel Engagement renoviert und verschönert wurden. Die Stadt Colmar scheint ihre Kosten in dieser Hinsicht immer niedrig gehalten zu haben.

Nachdem Ende der 70er Jahre zunehmend HLM-Wohnungen über städtische Wohnungsbaugesellschaften an türkische Familien vergeben wurden, die in der weiteren Umgebung des Vereinsheims an der westlichen Peripherie Colmars gelegen sind, entwickelte sich der Verein in den Jahren 1978-81 zu einer Art Kaffeehausbetrieb, in dem sich wohl ausnahmslos türkische Männer trafen. Hier wurde geselliges Beisammensein bei Tee und Karten- oder Brettspielen gepflegt. Der Verein wurde einem zentralen Umschlagplatz für Neuigkeiten, für persönliche Probleme fand man Ansprechpartner im Verein, der auch über eigene Dolmetscher verfügte.

In den Vereinsstatuten, die 1979 neu verabschiedet wurden, werden die Vereinsziele wie folgt definiert:

> "Assurer l'unité culturelle, l'entr'aide, l'adaptation au milieu social des travailleurs turcs et de leurs familles. D'autre part, augmenter leurs connaissances professionnelles, les aider dans leurs démarches administratives et privées, les sauvegarder de toutes activités nuisibles."[202]

Die hier definierte kulturelle Einheit und Solidarität und die integrativen Aktivitäten dürften in diesen Jahren ansatzweise realisiert worden sein.[203] Der letzte Satz ist wohl bereits ein Reflex auf Einflüsse, die vom Standpunkt einer "moral community" als "schädlich" empfunden wurden: die außerhalb des Vereins existierende "Kaffeehausszene", die von vielen türkischen Männern frequentiert wurde.[204] Sie spielte sich meist in Cafés arabischer Pächter ab, denn nur hier konnte das Kartenspiel um Geld auch in lauter Gesellschaft gepflegt werden. In diesen Cafébetrieben blieben Türken angeblich unter sich, relativ isoliert von den dort verkehrenden maghrebinischen Migrantengruppen. Rein "türkische" Lo-

---

sanitären Einrichtung und Renovierung der Außenfassade. Schreiben des SSAE an Mairie de Colmar, Service des Affaires Culturelles, datiert vom 12.9.1980.

[202] Statut de l'association des travailleurs turcs de Colmar et de ses environs; article 3.

[203] In einem Zeitungsbericht - Dernières Nouvelles de Colmar, 3.11.1981: Au cercle St-Joseph: La première fête des travailleurs turcs - ist eine Feier aller 600-700 Türken Colmars anläßlich des 100. Geburtstages Atatürks auch im Photo dokumentiert. Man feierte in einem großen Gemeindesaal. Offensichtlich war die große Mehrheit der türkischen Migranten Colmars und Umgebung anwesend.

[204] Dies hat Parallelitäten zu dem aus Bamberg bekannten Argumentationslinien der Süleymancıs, die ihren Weg des Islam als Schild gegen ein "schädliches" Kaffeehausmilieu aber auch Anfechtungen der Aufnahmegesellschaft für die türkische Jugend (Discos etc.) begreifen.

kale scheinen in diesen Jahren nicht existiert zu haben, da türkische Migranten jahrelang Schwierigkeiten hatten, eigene Lizenzen von der Stadtverwaltung zu bekommen.[205]

Daß sich der Verein in dieser Zeit wirklich zum Zentrum einer Wertegemeinschaft türkischer Migranten entwickelte, wird auch darin deutlich: Er machte es sich zur Aufgabe, geeignete Rahmenbedingungen für die Ausübung des islamischen Glaubens zur Verfügung zu stellen, mithin die bisherigen Provisorien zu überwinden und eine Moschee zu gründen.[206] Die dabei angestrebte Ausrichtung am Präsidium für Religiöse Angelegenheiten in Ankara (*Diyanet*) dokumentiert die enge Ausrichtung des Vereins an den vom türkischen Staat in Europa eingerichteten Betreuungsverhältnissen. Freilich war eine tatsächliche Betreuung durch das *Diyanet* in jenen Jahren eher Wunschdenken, da weder Imame aus Ankara geschickt wurden, noch in anderer Form praktische Hilfestellungen bei der Einrichtung von Moscheen geleistet wurden. Es kann nur vermutet werden, daß einerseits die mit dem türkischen Generalkonsulat bestehenden Verbindungen dazu führten, daß die Zusammenarbeit mit dem *Diyanet* als eigenes Vereinsziel genannt wurde. Andererseits war zwar ein Einfluß anderer türkisch-islamistischer Strömungen in Colmar, die es aus Sicht des *Diyanet* abzuwehren gegolten hätte, in diesen Jahren noch nicht klar ausgeprägt, doch dürfte die Erstarkung solcher Organisationen und Dachverbände in Europa bereits zu einem Abgrenzungsbedürfnis bei den türkischen Vereinsmitgliedern geführt haben.

Der Verein bezog sich bei seinen Plänen, eine eigene Moschee einzurichten, auf seine französischen Ansprechpartner und hatte Ende 1978 Erfolg. Die Stadt stellte nach entsprechenden Interventionen von "Pain et Liberté" und COTRAMI eine "Moschee" zur Verfügung.[207] Es handelte sich um eine kleine Baracke, die nur einigen Dutzend Gläubigen Raum bot. Die Stadt machte zur Auflage, daß die Moschee allen Muslimen in Colmar gleichermaßen zur Verfügung stehen müsse. Sie wird seither von Muslimen türkischer, mehrheitlich aber arabischer Provenienz gemeinsam genutzt. Dies konnte aber aus türkischer Sicht nur eine Übergangslösung darstellen, da man eine eigene "türkische" Moschee anstrebte und die Räumlichkeiten von Beginn an zu beengt waren.

---

[205] Insofern sind solche Kaffeehausbetriebe auch nicht mit denjenigen Bambergs vergleichbar, die die Rechtsform des gemeinnützigen Vereins annehmen, obwohl Ähnlichkeiten der dort jeweils gepflegten sozialen Aktivitäten offensichtlich sind.

[206] Im betreffenden Artikel 4, der Vereinsstatuten "Activités de l'Association" heißt es unter Absatz g): (...) fournir un lieu de prière en commun et coopérer avec les responsable des Affaires Religieuses du Bureau de l'Attaché du Travail auprès du Consulat Général."

[207] Briefe: COTRAMI an Maire de la Ville Colmar, 11.7.1977; Préfecture du Haut-Rhin an Maire de la Ville Colmar, 28.7.1977; darin einigte man sich darauf, die "Baracke" COTRAMI zu überlassen, um sie für alle Ausländergruppen zu nutzen. Später kristallisierte sich die "Moscheelösung" heraus. Vgl.: Dernières Nouvelles de Colmar, 7.2.1978: La future mosqueée de Colmar?; Dernières Nouvelles de Colmar, 30.8.1978: Pour les musulmans de la région: Une mosquée appelée "Espérance".

Halten wir zusammenfassend fest:
Ebenso wie in Bamberg hatte sich die türkische Kolonie in Colmar - mit einer zeitlichen Verzögerung - Ende der 70er Jahre ihre formellen Bezüge geschaffen, die zu "sozialen Zentren" für die Migranten wurden: der Arbeiterverein und die Moschee(n). Beide Ebenen signalisierten zunächst die Gemeinsamkeiten innerhalb einer undifferenzierten Kolonie, in der sich noch keine Teilgruppen in eigenen Bezügen gegeneinander abgrenzten: Man konnte seine Kommunikationsbedürfnisse unter Landsleuten befriedigen, der Verein funktionierte als soziales Netz für alle Migranten türkischer Nationalität gleichermaßen und die Moscheegründung war zunächst ebenfalls einem gemeinschaftlichen kulturell-religiösem Bedürfnis (jedenfalls der Sunniten) entsprungen. Bei beiden Kolonien kann die Konstruktion eines eigenen sozialen Innenraums durch Vereinsbezüge gedeutet werden als das Bestreben, Fremdheitserfahrungen und eine "Leere" im täglichen Leben zu überwinden. Beide Kolonien hatten damit in den Vereinen der 70er Jahre Foren, in denen sie sich als "moral communities" und Wertegemeinschaften neu definieren bzw. reproduzieren konnten.

Der Arbeitnehmerverein in Bamberg dürfte dabei vorübergehend die gesamte bis dato gewachsene Kolonie, ansatzweise auch die Frauen, repräsentiert haben, während letzteres in Colmar wohl noch eingeschränkter der Fall gewesen sein dürfte zumal bis Mitte der 70er Jahre angeblich Familienzusammenführungen die Ausnahmen gewesen seien. Eine stark fluktuierende Population in und um Colmar dürfte dem Verein mehr den Charakter eines Anziehungspunktes einer über die Region verteilten, lose verbundenen Migrantenpopulation verliehen haben, als daß er Ausdruck fest gewachsener sozialer Bindungen in einer räumlich auf Colmar fixierten Kolonie gewesen wäre. Als *das* politische Kapital *der* Türken im Raum Colmar war er aber - und das sollte sich bald deutlich machen - prinzipiell für verschiedene Gruppierungen mit zum Teil politischen Zielsetzungen interessant, die innerhalb einer Ende der 70er Jahre allmählich entstehenden Kolonie eigene Interessen vertreten wollten.

Ein bedeutender Unterschied springt auch bei der Herausbildung dieser formellen Strukturen ins Auge: In Bamberg waren die türkischen Migranten bei der Vereinsgründungen und der Suche nach geeigneten Räumlichkeiten für den Arbeiterverein bzw. die Moscheen fast auf sich allein gestellt, und die Stadtverwaltung hielt sich als Ansprechpartner zurück, griff aber auch nicht kontrollierend in Vereinsangelegenheiten ein, außer auf einer ganz formellen Ebene. Anders in Colmar. Aufgrund des gesetzlichen Rahmens und der sozialstaatlichen Kontrollmechanismen hinsichtlich des ausländischen Vereinswesens entstanden die ersten formellen Strukturen einer türkischen Kolonie in Absprache mit und unter Unterstützung durch die Kommune sowie halbstaatliche und unabhängige soziale Hilfsorganisationen, wobei letztere eine vermittelnde Instanz zwischen Migranten bzw. Vereinen und Aufnahmegesellschaft bzw. Behörden darstellten. Diese frühzeitige Betreuung "der Türken" in Colmar ist in ihrer Wirkung nicht zu unterschätzen. Staat und Aufnahmegesellschaft werden dadurch in vielerlei Hinsicht als Ansprechpartner für

aktuelle Probleme und Interessenlagen begriffen. Vereine verhandeln schon dort seit langem ständig mit dem zuständigen Sozialreferat der Kommune über Unterstützungen oder Verbesserung ihrer Raumsituation. Und die Hemmschwelle, sich an soziale Organisationen zwecks Wohnungsbeschaffung oder Lösung anderer Probleme zu wenden, ist daher seit langem relativ niedrig anzusetzen. In Bamberg scheinen ähnliche Entwicklungen viel später eingesetzt zu haben, und auch heute werden dort die Kommune oder soziale Organisationen eher am Rande zur Kenntnis genommen, jedenfalls nicht als bevorzugte Ansprechpartner, wenn es um aktuelle Problemlösungen geht.

Der Arbeitnehmerverein als Forum politischer Strömungen

Bislang ist der Aspekt der Gemeinsamkeit und der Gemeinschaft unter seinen Vereinsmitgliedern in den Vordergrund der Darstellung gestellt worden. Dieses Bild ist nun durch einen anderen Aspekt zu relativieren, der wohl spätestens 1979 an Bedeutung gewann und von 1982 an in einer regelrechten Spaltung des Vereinslebens kulminierte. Der türkische Arbeitnehmerverein wurde von Ende der 70er Jahre an zu einem Sammelbecken politischer Strömungen, die die politischen Auseinandersetzungen in der Türkei reflektierten und in der türkischen Kolonie fortgesetzt wurden.

Beide Aspekte sind getrennt zu verfolgen, da sie, so scheint es, teilweise nebeneinander zum Tragen kamen und verschiedene Gruppen von Migranten betrafen. Es muß betont werden, daß gerade diese Phase des Vereinslebens besonders schwierig zu rekonstruieren war. Dies lag zum einen daran, daß die involvierten Akteure, die auch die Informationen lieferten, natürlich Partei waren, insofern sie einem politischen Lager zuneigten. Zudem scheinen politische Trennlinien dieser Tage nicht in jedem Falle mit klar definierten Personengruppen übereinzustimmen, häufig wechselten Akteure die Fronten oder waren gleichzeitig in mehreren Richtungen aktiv.

Zunächst sind jedoch die damaligen politischen Entwicklungen in der Türkei, ihre Auswirkungen auf türkische Dachverbände in Europa und die Ausländerpolitik in Frankreich kurz zu beleuchten, um die Entwicklungen im Arbeitnehmerverein interpretieren zu können.

In der Türkei eskalierten Ende der 70er Jahre bekanntlich die Übergriffe linker und rechter Organisationen und Parteien gegeneinander, die Hunderte von Todesopfern forderten. Auf der linken Seite standen die Anhänger der Republikanischen Volkspartei (CHP) unter der Führung von Bülent Ecevit und ein Spektrum kommunistisch orientierter Splittergruppen, deren Gegnerschaft sich vor allem auf die rechtsextremistische Partei der Nationalistischen Bewegung von Alpaslan Türkeş (MHP) und ihre Unterorganisationen richtete. Diese militanten Konflikte strahlten auf die Migrantenkontexte in Europa per se aus. Schon

während dieser Phase kamen politische Flüchtlinge vor allem nach Frankreich, da die Einreise, auch die illegale, hier noch relativ unproblematisch erschien. Diese Fluchtbewegung steigerte sich jedoch nach dem Militärputsch vom 12.9.1980 erheblich. Allerdings waren in größerer Zahl nicht nur Linke, sondern auch rechte Militante zum Untertauchen in Europa gezwungen. Frankreich schien im Vergleich zu Deutschland, das seine Grenzen abzuschotten versuchte, neben den Niederlanden und skandinavischen Ländern ein relativ leicht erreichbares Ziel zu sein. Das Elsaß insgesamt verzeichnete in diesen Jahren einen regen Zustrom politischer Flüchtlinge und Asylbewerber jeglicher Couleur, ab Mitte der 80er Jahre zunehmend Kurden. Letztere bildeten in Straßburg und Paris eigene Netzwerke aus, was dazu beitrug, daß die wenigen Kurden, die sich nach Colmar verirrten, der Stadt nach kurzer Zeit wieder den Rücken kehrten. Davon abgesehen dürfte jedoch der größte Teil des politischen Spektrums der späten 70er Jahre in der Türkei in Colmar vertreten gewesen sein.

Die instabile politische Großwetterlage in der Türkei hatte auch direkte Auswirkungen auf die großen Dachverbände, in denen türkische Vereine in Europa organisiert sind. In den Jahren nach 1978 versuchten türkische Parteien bzw. Splittergruppen, die in der Türkei immer mehr unter Druck gerieten, ihre Anhänger auf europäischem Boden neu zu formieren. Dies traf sowohl für die Linke als auch die Rechte inklusive der islamischen Gruppierungen zu.[208]

Die zweite Entwicklung, die hier zu berücksichtigen ist, betrifft die französische Ausländerpolitik. Von 1973 an war unter den konservativen Regierungen Frankreichs eine Ausländerpolitik verfolgt worden, die die Zuwanderung von Migranten und Asylbewerbern - wenngleich nicht so rigide wie in Deutschland - eindämmen wollte. Diese Politik nahm gleichwohl einen raschen Anstieg illegaler Migration und Beschäftigung billigend in Kauf, der sich für französische Unternehmer positiv durch fallende Löhne auswirkte. Die erste Regierung unter Mitterand setzte hier eine neue Gewichtung. Sie verabschiedete von 1981 an einige Gesetze, die darauf abzielten, Migranten durch eine Amnestie aus der Illegalität zu holen, ihre Arbeitsverhältnisse zu legalisieren und sie mit festem Aufenthaltsstatus zu

[208] Die Partei von Alpaslan Türkeş, deren Parteigänger auch als "Graue Wölfe" (*Bozkurtlar*) bekannt sind, forcierte ihre Aktivitäten in Europa nach 1978 und gründete die "Türk-Föderation" (ADÜTDF) als Dachverband; vgl. Özcan 1989, S.184-87. Die islamistische Partei von Necmettin Erbakan (MSP, in den 80er Jahren als RP neu gegründet) versuchte ihren bereits 1977 konstituierten Dachverband "Türkische Union in Europa e.V." in den Jahren 1979/80 auf Linie zu halten. Nach der islamischen Revolution in Iran und dem Militärputsch in der Türkei traten innerhalb dieser Organisation ideologische Differenzen auf, die zu einer ersten Abspaltung 1981 führten. Eine Gruppe unter Cemalettin Kaplan, der 1982 von Erbakan geschickt worden war, um die Organisation auf Linie bringen, spaltete sich 1984 ebenfalls ab und konnte einen beträchtlichen Teil der bis dato der Türkischen Union angegliederten Gemeinden in den neu gegründeten Dachverband "Verband der Islamischen Vereinigungen und Gemeinden e.V." integrieren, der die iranische Revolution zum Vorbild einer Herrschaftsform auch für die Türkei propagiert. Vgl. Özcan 1989, S.199-200 u. 204-05. Die "Türkische Union" wurde 1985 in "Organisation der Nationalen Sicht in Europa e.V." (AMGT) umbenannt.

versehen.[209] Ein weiteres Gesetz erleichterte es Ausländern in Frankreich Vereine zu gründen.[210]

Die Amnestie Mitterands hatte für die türkische Migration eine ungeahnte Konsequenz - dies läßt sich zahlreichen eindringlichen Schilderungen türkischer Migranten in Colmar entnehmen. Das Gesetz bot für alle türkischen Migranten in ganz Europa, die in der Illegalität lebten oder nur einen vorübergehenden Aufenthaltsstatus hatten, die einmalige Chance, sich in Frankreich mit einem dauerhaften Status versehen zu lassen. Man hatte lediglich anhand von Quittungen oder anderen Dokumenten einen Nachweis zu erbringen, daß man vor dem Stichtag 1.1.1981 zwei Jahre ununterbrochen in Frankreich gelebt hatte. Da solche "Nachweise" naturgemäß relativ leicht zu beschaffen sind, setzte ein Zustrom aus dem benachbarten Ausland - Belgien, Holland, aber auch Deutschland - und aus der Türkei selbst ein. Viele, die vorher unverrichteter Dinge wieder in die Türkei zurückgekehrt waren, probierten ihr Glück aufs neue. Gegen Bezahlung, so ist allgemein zu hören, konnte man sich die erforderlichen Belege anfertigen bzw. zusammenstellen lassen und bekam so problemlos einen dauerhaften Aufenthaltsstatus.[211] Schwieriger wog dagegen die zweite Bedingung einer Legalisierung: man mußte einen regulären Arbeitsvertrag vorweisen - und diesen verweigerten in vielen Fällen die Arbeitgeber, die bis dato Migranten illegal beschäftigt hatten.[212]

Allgemein wird diese Wanderungsbewegung heute unter Türken mit dem Terminus Zuwanderung der "Mitterand-Arbeiter" (*Mitterand'ın işçileri*) belegt. Aus der Sicht vieler Migranten, die seit Mitte der 70er Jahre die Entwicklung mitverfolgen konnten, hat diese Bewegung und die starke Zunahme der Asylbewerber aus der Türkei während der 80er

---

[209] Das wichtigste ist die sogenannte "Mitterand-Amnestie": Loi no. 81-736 du 4.8.1981: Loi d'amnistie relative aux délits en matière de police des étrangers. Vgl. dazu die Übersicht in Costa-Lascoux 1986, S.205ff.

[210] Loi no. 81-909 du 9.10.1981 modifiant la loi du 1.7.1901 relative au contrat d'association en ce que concerne les associations dirigées en droit ou en fait par des étrangers.

[211] Die aufgrund der Amnestie erfolgte Zuwanderung nach Colmar läßt sich zahlenmäßig nicht exakt belegen, sie dürfte aber einen beträchtlichen Teil der hohen Zuwachsraten ausmachen. So stieg die türkische Bevölkerung von ca. 800 Ende 1981 auf ca. 1050 Ende 1984.

[212] Diese Praxis kritisierte ASTI in einer Pressemitteilung scharf: Dernières Nouvelles d'Alsace, 20.5.1982: La régularisation des sans-papiers est positive, mais... Darin berichtete die Organisation, daß etwa 2000 Anträge gar nicht angenommen worden seien, weil die Voraussetzungen nicht gegeben waren, von 646 bearbeiteten Anträgen im Departement Haut-Rhin seien 100 abschlägig beschieden worden, beim Rest hätten meist andere Arbeitgeber Arbeitsverträge gewährt als diejenigen, bei denen die Antragsteller vorher (schwarz) beschäftigt gewesen seien. Weiter heißt es in dem Artikel: "D'une part, l'importance du nombre de refoulés (2.000) démontre l'ampleur du travail clandestin dons notre pays. la régularisation a donce été une chose très positive mais à l'évidence elle ne règle pas le problème. D'autre part il est scandaleux qu'une centaine de travailleurs doive partir parce que des employeurs refusent de signer des contrats de travail. Pour résorber le problème du traveil clandestin il vaudrait mieux s'en prendre aux employeurs qui profitent de secs travailleurs."

Jahre die "Einheit" in der türkischen Kolonie in Colmar, welche bereits durch die zahlreichen politischen Flüchtlinge vor 1980 ausgehöhlt worden sei, endgültig zerstört.

Sehen wir einmal davon ab, daß diese hier vorgestellte "Einheit" aller Türken Colmars stark idealisiert sein dürfte, und stellen wir in Rechnung, daß die Verklärung einer Notgemeinschaft während der ersten Jahre daraus noch lange kein "goldenes Zeitalter" für türkische Arbeiter werden läßt: Faktum ist in jedem Fall, daß in diesen Jahren größere Umbrüche in der türkische Kolonie in Colmar stattfanden, die in direktem Zusammenhang mit den oben dargestellten politischen Rahmenbedingungen gesehen werden müssen. Der Arbeitnehmerverein reflektierte diese Entwicklung als Ausgangspunkt und Sammelbecken für verschiedene politische Kräfte, die sich schließlich im Rahmen eines differenzierteren Vereinswesens in den 80er Jahren ihre eigenen politischen und sozialen Bezüge schaffen sollten. Insofern kann, in den Worten eines Migranten, der Arbeitnehmerverein zurecht als "die Mutter aller türkischen Vereine" in Colmar betrachtet werden.

Anfang 1978 als das neue Vereinsheim eingeweiht wurde, befand sich die Vereinsführung im Umbruch. Der Hauptaktivist, der den Verein mit ein paar "Dolmetschern" zusammen gegründet hatte, widmete sich nur noch seinem Restaurant, das er neu eröffnet hatte. An seine Stelle trat vorübergehend ein türkischer Bauunternehmer, nennen wir ihn Halil, der den Verein bis zu den Vorstandswahlen Ende 1978 führte. Er wurde in den folgenden Jahren zu einer der zentralen Persönlichkeiten im Arbeitnehmerverein und scheint in diesen Jahren bereits feste Kontakte zur MHP hergestellt zu haben.[213] Daneben gab es eine Reihe von demokratisch eingestellten Aktivisten im Verein. Zunächst ist davon auszugehen, daß unter der Oberfläche vorhandene politische Differenzierungen sich noch dem Vereinszweck unterordneten.

Diese Einheit wurde (wahrscheinlich 1978) erstmals durch eine Gruppe von sozialdemokratischen Aktivisten aus Sivas, die die Position Ecevits vertraten, in Frage gestellt.[214] Der Vorstand versuchte diese zunächst vom Verein fernzuhalten, doch sie erzwangen ihre Aufnahme und bildeten im Verein eine eigene Gruppe, die dem aus ihrer Sicht konservativen Rest feindlich gegenüberstand. Im Verein scheint es öfters zu Handgreiflichkeiten gekommen zu sein. Bei der Vorstandswahl eskalierte dieser Streit schließlich als sich die alte Vereinsführung durchsetzte, indem sie die sozialdemokratische Gruppe kurzerhand gewaltsam vom Wahllokal fernhielt.

---

[213] Es gibt sogar die Behauptung, daß der Verein zu dieser Zeit bereits als Tarnorganisation der Partei fungierte und Beiträge an die Zentrale in Straßburg abführte.

[214] Der damalige Führer dieser Gruppe unterhält heute noch enge Kontakte zu dem DSP-Büro in Sivas und unterstützt Ecevit nachhaltig. Er ist auch der Hauptakteur bei den aktuellen Bestrebungen, in Colmar einen sozialdemokratischen Verein, der sich für die Politik Ecevits einsetzt, auf die Beine zu stellen.

In der Folge verließen wohl die meisten Linken den Verein und lieferten sich in den nächsten Jahren außerhalb des Vereins gewaltsame Auseinandersetzungen mit den Rechten, die sich im Verein organisierten. Diese Situation fand ihren Niederschlag in dem Versuch einer linksgerichteten Gruppe, einen eigenen Verein zu gründen, der laut einem Aktivisten angeblich deshalb nicht zustandegekommen, weil die türkischen Rechtsextremisten Colmars jeden Ansatz durch brutale Gewalt im Keim erstickten. Der lokale Zweig einer sozialistischen Gewerkschaft (CFDT), versuchte zwar 1982 die Bestrebungen nach einem eigenen Vereinslokal bei der Kommune und den beteiligten sozialen Institutionen zu unterstützen, doch wurde dies auch unter dem Hinweis, daß bereits zwei türkische Vereine bestünden, abschlägig beschieden.[215] Im folgenden sind die Ereignisse zu resümieren, die diese Spaltung vorbereiteten und verfestigten und schließlich in einer differenzierteren türkischen Vereinsszene der 80er Jahren resultierten.

Die Reorganisation des Vereinswesens

Eine Rekonstruktion der damaligen Ereignisse konnte durch einige Gespräche mit Zeitzeugen und der heutigen Führungsspitze des aus dem früheren "Arbeitnehmerverein" hervorgegangenen "Sportvereins" vorgenommen werden. Zusätzlich erhellen Sitzungsprotokolle und Briefwechsel zwischen beteiligten Organisationen und der Kommune bzw. der Préfecture wichtige Zusammenhänge. Dennoch konnten nicht alle Details restlos geklärt werden.

Folgendes Bild läßt sich aber mit relativer Sicherheit zeichnen: In den Jahren 1978-80 scheint der als MHP-Aktivist bekannte Halil durch Heiratsmigration sein Beziehungsnetz weiter verstärkt zu haben, so daß sich im Verein allmählich eine Gruppe von MHP-Aktivisten innerhalb des Arbeitnehmervereins herausschälte. Diese versuchten, den Verein, der von gemäßigten Demokraten in der Vereinsführung geleitet wurde, allmählich unter ihre Kontrolle zu bekommen. Als dies bei den Vorstandswahlen 1979 und 1980 nicht gelang, verfiel Halil gemeinsam mit seinem Bündnisgenossen Sami, beide Bauunternehmer, auf die Idee, einen eigenen Moscheeverein unter dem Namen "Association Culturelle Turque-Islam" zu gründen. Mit von der Partie war der türkische Vizepräsident des gemischt türkisch-arabischen Moscheevereins, der 1978 aus der Taufe gehoben worden war, und sein Cousin, beide wiederum weitläufig mit Halil verwandt.

[215] Dies wird schlaglichtartig reflektiert in folgender Protokollnotiz, Mairie de Colmar (Sozialreferat): Concerne: amicales de travailleurs Turcs, 21.4.1982. Darin heißt es: "... le 2 avril 1982, la CFDT est intervenue pour obtenir un local pour un cinquantaine de travailleurs Turcs. (...) Hier, la façade de l'immeuble 43 rue du Logelbach a été maculée par de grands grafitis: 'THKP-C'." Die Vertreterin von COTRAMI merkt, laut Protokoll, daraufhin an, daß dies ein Manöver der betreffenden Gruppe sei, die extrem links stehe.

Das nur notdürftig renovierte Gebäude, in dem der Arbeitnehmerverein untergebracht war, hatte zwar noch große Raumkapazitäten in den Obergeschossen, doch war deren Zustand miserabel, so daß zunächst über "Pain et Liberté" nach anderen Räumen gesucht wurde. Man konnte zunächst sehr überzeugend argumentieren, daß die 1978 eröffnete Moschee gemeinsam mit arabischen Muslimen genutzt wurde und aufgrund ihrer räumlichen Beengtheit die wachsenden Bedürfnisse der türkischen Kolonie nicht befriedigen konnte.[216] Bei der daraufhin Anfang 1981 stattfindenden Aussprache zwischen den beteiligten sozialen Organisationen dem Sozialreferat der Kommune, den (arabischen) Vorsitzenden des bestehenden Moscheevereins, eines Vertreters des türkischen Arbeitnehmervereins und den Initiatoren des projektierten, neuen Moscheevereins wurde die Angelegenheit erörtert.[217] Dem Sitzungsprotokoll ist zu entnehmen, daß die türkischen und maghrebinischen Muslime mit der Situation in der "Barackenmoschee" unzufrieden waren, weil die Räumlichkeiten für die türkischen und arabischen Korankurse nicht ausreichten und die Moschee im Ramadan viel zu klein sei. Im Verlauf der Sitzung scheinen sich die Positionen verhärtet zu haben: Sowohl ASTI (die ursprünglich die Forderung nach einer zweiten "türkischen" Moschee unterstützt hatte) als auch COTRAMI und der Vertreter der Kommune beharrten darauf, daß eine zweite Moschee "unnötig" sei und die eine bestehende ausreiche. Allerdings war man sich einig, daß die Korankurse für die Kinder aus der Moschee ausgelagert werden sollten. Der Vorschlag des Sozialreferenten, dafür den bestehenden Arbeitnehmerverein herzunehmen, rief aber den Widerspruch der Moscheegründer in spe hervor:

> "Refus de Turcs car ils estiment que l'Amicale et leur Association Culturelle sont deux choses différentes, l'Amicale ne s'occupant uniquement que du secteur `loisirs'".

In einem Brief an den Bürgermeister streicht der Vorsitzende der projektierten und zunächst von 46 Gründungsmitgliedern informell gegründeten "Association culturelle islamique turque" daraufhin die Notwendigkeit einer eigenen Moschee noch einmal heraus und verweist auf einige Ziele des Vereins.[218] In dem Brief wird weiterhin argumentiert, daß in der bestehenden, viel zu kleinen Moschee nur etwa 150 der insgesamt 270 türkischen Kinder im Alter zwischen 6 und 16 Jahren nachmittags in Korankursen unterrichtet

---

[216] Brief von "Pain et Liberté" an den Bürgermeister von Colmar, datiert vom 29.11.1980.

[217] Protokoll der "Réunion du groupe de travail permanent concernant l'affectation de locaux à des amicales d'etrangers", Vendredi 16 Janvier 1981; datiert vom 20.1.1981.

[218] "... Enseigner aux enfants musulmans turcs la religion islamique et la culture turque; ... Trouver un lieu de culte pour les musulmans et répondre à leurs besoins religieux; ... Maintenir d'une façon permanente, entre les membres, les liens d'amitié et d'entr'aide; ... *Chercher et apporter* des solutions aux problèmes sociaux, culturels et professionnels des citoyens turcs ... etc." Zitiert aus den provisorischen Vereinsstatuten, Artikel 3, in: Brief von Association culturelle islamique turque an Mairie de Colmar, datiert vom 27.1.1981, gez. Vorsitzender. H.i.O.

werden könnten.[219] Schließlich wolle man auch türkischen Frauen, meist Analphabetinnen den Zugang zu religiösen Versammlungen ermöglichen, weshalb Alphabetisierungs- und Französischkurse angeboten werden sollten. Zudem seien sportliche und folkloristische Aktivitäten und die Einrichtung einer Bibliothek geplant.[220] Der Brief endet folgerichtig mit der Bitte, dem neuen Verein eine geeignete Immobilie mit 5 größeren Räumen zur Verfügung zu stellen.

Der Verein gab damit als Losung aus, eine Moscheegemeinde für die gesamte türkische Kolonie zu projektieren. Darüber hinaus aber, und das fällt auf, sollten auch große Teile der durch den Arbeitnehmerverein abgedeckten Aktivitäten vom "Türkisch-Islamischen Kulturverein" übernommen werden, um ersterem, dieser Schluß liegt nahe, letztlich die Mitglieder abzuwerben.

Als im Juni 1981 die Vergabe einer Immobilie zur Diskussion steht, werden kommt der neue Verein erneut nicht zum Zuge. "Pain et Liberté"/ASTI, prinzipiell für eine Selbstorganisation von Ausländern eingestellt, hatte sich für den türkischen Verein ausgesprochen, COTRAMI dagegen und zwar mit dem Argument, daß er eine politische Organisation darstelle.[221]

Wie heute im Rückblick von mehreren Mitgliedern des Nachfolgevereins des "Arbeitnehmervereins" bestätigt wird, bedeutete dies offenbar, daß die Vereinsgründer durch ihre geplanten Korankurse den Eindruck erweckten, daß sie für eine islamische Ordnung à la Khomeini eintraten. Letztlich bleibt aber unklar, ob diese Einschätzung von COTRAMI der Wahrheit entsprach.[222] Damit war die Stadt Colmar offiziell auf eine, zunächst noch unklare, politische Zielsetzung des Vereins hingewiesen worden, und es ist davon auszugehen, daß COTRAMI die zuständigen Behörden mit Detailinformationen zu ihrer Einschätzung versorgte.

---

[219] In einem Zeitungsbericht wird erwähnt, daß laut Auskunft durch den arabischen Hoca, dem ersten Vorsitzenden des Moscheevereins, pro Zusammenkunft bis zu 150 Kinder in der Moschee unterrichtet werden, die Kinder arabischer Familien am Sonntag Vormittag, die türkischen Kinder am Sonntag Nachmittag. Dernières Nouvelles d'Alsace, 30.12.1980: Visite à la mosquée de Colmar.

[220] Vgl. dazu auch: Provisorische Statuten der Association culturelle islamique turque (*Türk İslam Kültür Derneği*), Artikel 3.

[221] In einem internen Schriftstück, Mairie de Colmar, datiert vom 9.6.1981, gez. Chef de Service wird darauf verwiesen: "L'amicale Turque-Islam, en état de création, recherche un grand local pour donner des cours d'Instruction religieuse et de culture turque. ... (COTRAMI) nous met toujours en garde contre cette association car elle craint qu'elle ne serve de support à une organisation politique."

[222] Allerdings ist das Vorstandsmitglied der gemischt-arabischen Moschee, das diese Funktion bis heute innehat und damals zu den Gründungsmitgliedern zu rechnen war, in der türkischen Kolonie allgemein als Anhänger von Cemalettin Kaplan bekannt. Die Abspaltung Cemalettin Kaplans von der "Türkischen Union" war zu dieser Zeit aber noch nicht vollzogen.

Als sich schließlich herausstellte, daß keine neuen Räumlichkeiten von der Kommune zur Verfügung gestellt werden konnten und der neue Verein sich mit dem türkischen Arbeitnehmerverein und einem marokkanischen Verein in der bereits bestehenden Immobilie zu arrangieren habe, fühlten sich die Vereinsgründer bei der vorgesehenen Raumvergabe benachteiligt.

Das Protestschreiben an den Bürgermeister[223] ist aufschlußreich. Die dort geäußerten Beteuerungen, daß man keinerlei Differenzen zum Arbeitnehmerverein habe, man in keiner Weise politisch oder ideologisch tätig werden wolle und im übrigen (mittlerweile!) 110 Mitglieder zähle gegenüber (nur noch!) 35 im Arbeitnehmerverein, klingen schon verräterisch. Deutlich werden die bestehenden Differenzen in folgenden Passagen:

> "Tous nos jeunes passent leurs jours de congés à jouer aux cartes dans le local de l'Amicale; il est impossible d'y entrer tant il y a du bruit et de la fumée. A côté de cela, nous, malgré nos possibilités limitées et nos conditions difficiles, organisons des cours de religion et de morale pour plus de 150 enfants."

Damit tritt das Programm des Vereins scharf in Gegensatz zu den "unhaltbaren" Zuständen, unter denen die Jugend im Arbeitnehmerverein verkehrte. Es setzt auf Korankurse, um die Jugend vom als unmoralisch empfundenen Leben im Kaffeehaus fernzuhalten und auf den richtigen Weg des Islam zu bringen.

Schließlich wird in dem Brief behauptet, daß die Vorstände und die Mitglieder beider Vereine für die gemeinsame Nutzung eines Raumes einträten, nur der (sozialdemokratisch eingestellte) Vorstand des Arbeitnehmervereins würde sich querlegen "parce qu'ils sont opposés à l'instruction religieuse et à la prière."

Alles Argumentieren half schließlich nichts. Nachdem der Préfet du Haut-Rhin sich gegen die Zulassung des Vereins ausgesprochen hatte, machte die Kommunalverwaltung nach Rücksprache mit dem Amtsgericht, das die Ablehnung bestätigte, schließlich die ursprüngliche Raumvergabe rückgängig.[224]

Kehren wir zum Arbeitnehmerverein zurück. Nur vier Tage nachdem der Neugründungsversuch der "Association culturell islamique turque" durch die der MHP nahestehenden

---

[223] Brief der Association culturelle islamique turque an den Bürgermeister von Colmar, undatiert, Eingangsstempel 23.12.1981 (Chef de Service) und 4.1.1982. Auf dem Brief findet sich eine handschriftliche Notiz, vermutlich des Bürgermeisters: "Voilá l'autre son de cloche. Difficile à voir clair!".

[224] Brief des Tribunal d'Instance Colmar an den Vorsitzenden der Association culturelle islamique turque, 15.1.1982; Brief des Service des Activités Culturelles der Kommunalverwaltung Colmar an Président du Tribunal d'Instance Colmar, 19.1.1982; Brief von Tribunal d'Instance Colmar an den Bürgermeister, 22.1.1982; Brief des Service des Activités Culturelles der Kommunalverwaltung an den Vorsitzenden der Association culturelle islamique turque, 1.2.1982.

Mitglieder Halil und Sami gescheitert war, gingen die im Arbeitnehmerverein verbliebenen konservativen Mitglieder, die die Mehrheit bildeten und auf die Vereinsneugründung gesetzt hatten, in die Offensive, indem sie eine außerordentliche Mitgliederversammlung durchsetzten. Wie von einem damaligen Mitstreiter des Vorsitzenden berichtet wurde, hatte sich die herausfordernde Gruppe abgesprochen und setzte dort Neuwahlen des Vorstands durch. Einige der Vorstandsmitglieder kapitulierten angesichts der Übermacht und zogen eine erneute Kandidatur nicht in Erwägung. Der Vorsitzende wollte aber nicht klein beigeben und fiel bei der Wahl durch.[225]

Damit ging die kurze Phase zuende, in der der Arbeitnehmerverein *das* soziale Zentrum für eine sich formierende türkische Kolonie und in die Region ausgreifende lose Vernetzungen türkischer Migranten bildete. Der Verein wurde nun von der MHP nahestehenden Kräften übernommen, die von dieser Zeit an, so wurde verschiedentlich berichtet, das Vereinslokal offen mit Insignien der Grauen Wölfe ausstatteten. Daran hat sich bis heute nichts geändert.

Ein linker Aktivist, der den Verein Ende der 70er Jahre bereits zusammen mit der Gruppe der Ecevit-Anhänger aus Sivas bereits verlassen hatte, bedauert heute in der Rückschau, daß die im Verein gebliebenen moderaten demokratischen Kräfte von ihnen allein gelassen worden waren, wodurch die rechtsgerichteten Türkeş-Anhänger den Verein 1982 ohne Probleme haben übernehmen können.

Die Frage eines eigenen Moscheevereins war damit aber nach wie vor ungelöst geblieben. Die beiden Initiatoren Halil und Sami des provisorischen und schließlich von den Behörden abgelehnten Vereins wurden in der folgenden Außerordentlichen Generalversammlung Ende Februar 1982 aus dem Vorstand gedrängt.[226]

Der Verein wurde schließlich unter dem neuen Namen "Association culturelle turque" mit "neuen" Statuten im Juli 1982 beim Tribunal d'Instance Colmar akzeptiert.[227] Man hatte

[225] Procés-Verbal de l'Assemblée Général Extraordinaire du 5 Février 1982, à 14 Heures au Cinéma Central (Salle Acajou) à Colmar de l'Amicale des Travailleurs Turcs de Colmar.

[226] Im Protokoll wird bestätigt, daß der gesamte 7köpfige Vorstand des provisorischen Vereins zurückgetreten sei und vorgeschlagen habe, den Verein aufzulösen oder einige Artikel der Statuten bzw. den Namen des Vereins zu ändern. Letzeres sei dann mehrheitlich akzeptiert worden und die anwesenden 65 Mitglieder (die Mehrheit von insgesamt 110) beschloß, den Namen in "Association culturelle turque" zu ändern. Procesverbal, datiert vom 28.2.1982.

[227] Statuten der Association culturelle turque, Article 3; Bestätigung, daß der besagte Verein am 12.7.1982 beim Tribunal d'Instance Colmar offiziell registriert wurde. Diese "Namengebungspolitik" entspricht wohl einem allgemeinerem Trend, der sich ähnlichen Berechnungen verdanken könnte, wie Weibel (1992, S.79 FN 9) bemerkt: "Il est intéressant de noter que les associations à but religieux sont presque exclusivement déclarées comme associations culturelles. Méconnaissance de la possibilité de s'inscrire en tant qu'association cultuelle ou tactique de façon à pouvoir bénéficier de subvention en tant qu'associations culturelles, comme celles du FAS?".

lediglich die Schlüsselwörter im Zusammenhang mit dem Reizwort Islam gestrichen, um keine weiteren Angriffsflächen zu bieten, ansonsten aber einfach die alten Statuten übernommen.[228]

Der neue Verein eröffnete schließlich nach Umbauarbeiten und diversen Raumtauschaktionen mit dem Arbeitnehmerverein und dem marokkanischen Verein im ersten Stock des gleichen Gebäudes die Moschee und angegliederte Räumlichkeiten im April 1984. Der Vereinsname hatte sich nun erneut geändert: "Union İslamique des Turcs de Colmar".[229]

Durch diese Namengebung und auch die weitere Entwicklung in den folgenden Jahren wurde offenkundig, daß der Verein eine Filiale des Dachverbandes "Türkische Union in Europa e.V." geworden und somit der Partei von Necmettin Erbakan (RP) zuzuordnen war. Dies ist heute in der türkischen Kolonie allseits bekannt, und die im Verein ausgehängten Insignien und Plakate bestätigen, daß die Änderung des Namens des Dachverbandes im Jahr 1985 in "Organisation der Nationalen Sicht in Europa e.V." (AMGT) mitgetragen wurde.

Die beiden Hauptinitiatoren des gescheiterten Vereinsmodells, Sami und Halil kehrten schließlich 1984 zu dem in einen MHP-Verein mutierten "Arbeitnehmerverein" zurück und wurden zum ersten und zweiten Vorsitzenden gewählt. Bis heute haben ihnen aber ihre damaligen Mitstreiter im Verein nicht verziehen, daß durch ihre "Ungeschicklichkeit" der Moscheeverein, der schließlich als "Association Culturelle Turque" gegründet wurde, ihrer Kontrolle entglitt und sich als *Millî-Görüş*-Verein etablierte. Seither wird im "unteren" Verein der rivalisierende im ersten Stock nur als der "obere" (*Millî Görüş*) bezeichnet, ohne den Namen erwähnen zu müssen.

Der Vizepräsident der arabisch-türkischen Moschee ("Barackenmoschee"), damaliger Mitinitiator der zunächst gescheiterten Moscheevereinsgründung, behielt seine Funktion bis heute bei. Nach der Gründung der "Association Culturelle Turque" sammelte er nach 1983 aber nur noch etwa 15-20 türkische Muslime um sich, die allgemein als Anhänger von Cemalettin Kaplan gelten.

---

[228] Artikel 3/1 wurde wie folgt (siehe Durchstreichung) geändert: "Enseigner aux enfants musulmans turcs ~~la religion islamique et~~ la culture turque." Artikel 3/2 in der alten Fassung wurde ersatzlos gestrichen. Er hatte gelautet: "Trouver un lieu de culte pour les musulmans et répondre à leurs besoins réligieux."

[229] Brief der Association union islamique des Turcs de Colmar an den Sozialreferenten der Stadt Colmar, datiert vom 2.4.1984.

Zwischenfazit:
Versuchen wir nun, diese turbulente Phase der Reorganisation des türkischen Vereinslebens vergleichend zu bewerten. Am Beginn dieser Entwicklung stand in Colmar Ende der 70er Jahre ein Verein, der als das soziale Zentrum einer sich formierenden türkischen Kolonie bezeichnet werden konnte, in der - anders als in Bamberg Mitte der 70er Jahre - nicht ohne weiteres von einer "Gemeinschaft der Türken" gesprochen werden konnte. Zu stark dürfte das Faktum einer starken Fluktuation sich hier geltend gemacht haben. Synchron zur Entwicklung in Bamberg, die mit "Kampf um das soziale Zentrum" umschrieben wurde, fand auch in Colmar eine Auseinandersetzung um die Vereinsvorstandsposten statt. In Bamberg führte die Diagnose der Motive dieses Ringens zur Feststellung, daß persönliche Interessen von Rivalen um den Vorsitz zu einer Polarisierung der Kolonie führten, in der mit einer Mischung aus politisch-ethnischen Etikettierungen und Ausgrenzungen operiert wurde. Wenngleich bei den rivalisierenden Parteien politische Differenzen unterstellt werden mußten, so waren diese doch nicht als eigentliches Motiv und Triebkraft der Auseinandersetzung anzusehen. Vielmehr bildeten etwa sozialdemokratische Affinitäten eines Vorsitzenden lediglich Anhaltspunkte für Etikettierungen als "Kommunisten" etc. Nach der erfolgten Abspaltung des Sportvereins beruhigten sich die Dinge für einige Jahre und in keinem der Vereine wurde in dem Sinne "Politik" getrieben, daß eine Ausrichtung des Vorstands oder größerer Teile der Mitgliederschaft auf türkische Parteien feststellbar gewesen wäre. Die Bamberger Vereinsszene der türkischen Kolonie blieb nach der Spaltung wie sie war: unpolitisch in dem Sinn, daß die Aktivisten der Vereine nicht als Vertreter türkischer politischer Parteien oder Organisationen anzusehen waren oder direkt für sie eintraten.

Die Colmarer Verhältnisse liefern genau das ungekehrte Bild. Als trotz starker Fluktuationen gegen Ende der 70er Jahre von einer allmählichen Koloniebildung auszugehen war, fand eine politische Polarisierung statt, die vollständig auf die Türkei und die dortigen politischen Fraktionierungen, bzw. auf deren in Europa installierte Dachverbände ausgerichtet war. Für diese Entwicklungen dürften mehrere Faktoren verantwortlich gewesen sein: Colmar war immer eine Durchgangsstation türkischer Arbeitsmigranten, die eine Vielzahl politischer Affinitäten besaßen, dazu kamen seit Ende der 70er Jahre politische Flüchtlinge. Schließlich fanden viele "Mitterand-Arbeiter" im Zuge der Amnestien den Weg nach Colmar. All dies trug dazu bei, daß sich unterschiedliche politische Gruppen oder Milieus ausbilden konnten, die bei diesen Wanderungsbewegungen als Katalysatoren wirkten und für Neuankömmlinge Solidarnetze bereitstellten. Dies verlieh allen Vereinsgründungen einen anderen Charakter als in Bamberg. Denn in Colmar waren es politische Aktivisten der verschiedensten Couleur, die von vorneherein versuchten, ihre politisch oder religiös-politischen Zielsetzungen durch Vereinsgründungen praktisch durchzusetzen und neue Mitglieder zu werben.

Sehr schnell kam daher im Arbeitnehmerverein die Frage auf die Tagesordnung, ob sich Linke oder Rechte durchsetzen. Diese Auseinandersetzung gewann zunächst die Rechte. Über die Frage einer Moscheegemeinde fand eine weitere Polarisierung statt. Anhänger einer radikaleren islamischen Weltsicht - es sei dahingestellt, ob sie damals bereits als Anhänger Khomeinis gelten konnten - und andere, die eine mehr auf die Türkei ausgerichtete islamistische Perspektive Necmettin Erbakans einnahmen, gerieten über die zunächst abgelehnte Vereinsgründung aneinander und sortierten sich in zwei Lager. Diese Entwicklung ist direkt synchron mit den in Köln Anfang bis Mitte der 80er Jahre erfolgten Auf- und Abspaltungen in den islamistischen Dachorganisationen zu sehen und es ist sehr wahrscheinlich, daß die damals installierten Verbindungen bis nach Colmar ausgestrahlt haben.[230]

Formell betrachtet fand in Bamberg ebenfalls eine politische Auseinandersetzung zweier Fraktionen der islamischen Gemeinde statt. Die *Diyanet*-Gemeinde drängte die Süleymancı-Gemeinde dort an den Rand und bestimmte den Rahmen für große Teile der türkisch-muslimischen Glaubensgemeinschaft. Die staatliche Einflußnahme über die Generalkonsulatsebene auf die *Diyanet*-Gemeinde führte zu einer weitgehenden Kontrolle der islamischen Szene, die sich auch nicht von laizistischen Grundpositionen entfernte. Insofern paßt diese moderierende Funktion der *Diyanet*-Gemeinde sehr gut zur "unpolitischen" Grundhaltung der Bamberger Kolonie.

In Colmar verlor das Staatliche Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*) dagegen durch die Umwandlung des Arbeitnehmervereins in einen MHP-Verein 1982 die letzte Basis.[231] In den folgenden Jahren sollte sich dieser Trend noch verstärken. Die *Millî-Görüş*-Moschee, die Anhänger Cemalettin Kaplans in der arabisch-türkischen Moscheegemeinde und eine weitere Moscheegemeinde, die im Umkreis des "Arbeitnehmervereins" unter der Kontrolle der MHP-Aktivisten stand, komplettierten für Colmar die "Politisierung" der türkischen Muslime bis in die Gegenwart, wie weiter unten noch zu analysieren sein wird. Festzuhalten ist einstweilen, daß Mitte der 80er Jahre eine Spaltung des türkischen Vereinswesens auf dem rechts-konservativ-islamischen Spektrum erfolgt war, die bis heute den Charakter der Kolonie prägt. Die Linken benötigten nach dem Verlust ihrer Position im Arbeitnehmerverein noch lange Zeit außerhalb der Vereinsbezüge, bis sie sich sammeln konnten. Die Aleviten hatten sich Ende der 70er Jahre ebenfalls aus dem Vereinsleben zurückgezogen, da sie in Colmar aber nur eine unbedeutende Minderheit stellen, gerieten sie nicht ins Blickfeld. Ethnische Ausgrenzungen zwischen Aleviten und Sunniten werden daher vielleicht unterschwellig gehegt, sie scheinen im Vereinsmilieu aber zu keinem Zeitpunkt Gegenstand ideologischer Diskussion geworden zu sein.

---

[230] Ähnliches wird für die türkisch-islamischen Organisationen in den Niederlanden durch die Analysen von Sunier (1996, S.5-7) nachhaltig unterstrichen.

[231] Zwar wurde erst 1988 im Zuge einer Satzungsänderung der entsprechende Passus aus den Vereinsstatuten gestrichen, doch waren die Verbindungen zum *Diyanet* bereits 1982 stark abgekühlt.

Wenn die Rede von Vereinen als "politisches Kapital" von Migrantengemeinschaften eine Realität beschreibt, so trifft dies für Colmar in mehrfacher Hinsicht zu. Die verschiedenen Interessengruppen mit politisch-ideologisch-religiösem Hintergrund, die sich in Colmar der Vorstände bemächtigten, betrieben ihre Politik als Vereinspolitik. Einschränkend ist allerdings davon auszugehen, daß die Masse der Mitglieder die politischen Ziele der Vorstandsriegen teils billigend, teils achselzuckend in Kauf nahmen, ohne selbst den politischen Zweck, der jeweils dahinterstand, aktiv zu vertreten. Als Mitglieder, die etwa in eine Moschee gingen, weil sie ihren religiösen Bedürfnissen nachgehen wollten, waren sie aber andererseits auch den politischen oder religiös-ideologischen Botschaften ihrer "political leaders" ausgesetzt. Dies bedeutet freilich nicht, daß die Masse der Colmarer Türken in den 80er Jahren zu islamischen Fundamentalisten[232] wurden oder zu türkischen Rechtsextremisten. Aber vermittelt über die Vereine, dürfte sich schon ein Druck auf die ganze Kolonie im Sinne einer konservativen Moral einer Lebensführung türkisch-nationaler oder islamistisch-radikaler Prägung geltend gemacht haben; zumindest für diejenigen türkischen Männer der ersten Generation, die im konservativen Vereinsmilieu verkehrten.

Die Vereine wurden darüber hinaus von den Vorständen aber auch als politisches Kapital gegenüber den staatlichen, halbstaatlichen und kommunalen Betreuungsinstanzen benutzt. Rufen wir uns, zum Kontrast, zunächst die Verhältnisse in Bamberg in dieser Hinsicht ins Gedächtnis. Dort war von einer weitgehend passiven oder besser liberalen laissez-faire-Haltung der Stadtverwaltung und staatlicher Behörden gegenüber den türkischen Vereinen gesprochen worden. Wenn diese sich keine formalen Übertretungen des Vereinsgesetzes zuschulde kommen ließen, wurden sie in Ruhe gelassen. Was in den Vereinen vorging, wurde bestenfalls vermittelt durch Gerüchte aus der Distanz verfolgt, ohne daß sich Behörden direkt als eine Art Betreuungsinstanz fühlten. Dazu paßt, daß Vorstöße des Arbeitnehmervereins oder der *Diyanet*-Moscheegemeinde für eine finanzielle Förderung durch die Stadt aus grundsätzlichen Erwägungen heraus abgelehnt wurden. Die Vereine wurden daher auch nie zu einer Brücke zwischen den Vereinsmitgliedern und sozialen Betreuungsinstanzen der Aufnahmegesellschaft.

Colmar bietet diesbezüglich ein völlig anderes Bild. Die durch den französischen Staat eingerichteten Betreuungsverhältnisse (COTRAMI und SSAE), Solidaritätsorganisationen ("Pain et Liberté"/ASTI) und ein zunächst rigides Vereinsgesetz sorgten für eine starke Kontrolle der um den Arbeitnehmerverein entstehenden Aktivitäten. Die Stadt Colmar versuchte ihrerseits, nicht nur für türkische, sondern auch für maghrebinische,

[232] Body-Gendrot (1993, S.85), weist zu Recht darauf hin, daß grundsätzlich zwischen zwei Arten von Muslimen in Frankreich zu differenzieren ist: "It is important to distinguish the two major trends which divide the Muslims in France: the militant Muslims who consider themselves as in exile and who wish to return to Dar al-Islam; and those who only want the right to observe their religious and social customs. Once it has become obvious that they will not return to their home countries, the latter are usually eager to remain invisible in the city, either because they do not feel integrated and/or because they fear racist expressions to their presence."

portugiesische, italienische und spanische Vereine Hilfestellungen bei der Suche nach geeigneten Vereinslokalitäten zu geben. Hier dürfte der Kontrollaspekt ebenfalls eine Rolle, wenngleich nicht die ausschließliche gespielt haben. Festzuhalten ist aber, daß die Stadtverwaltung bestrebt war, Ansprechpartner für Ausländergruppen zu sein, und auch in begrenztem Umfang Mittel für deren Belange bereitstellte.

Dies forderte den verschiedenen Vereinen, nicht nur den türkischen, ab, sich als Repräsentanten ihrer Mitgliederschaft bzw. Kolonie gegenüber den Betreuungsinstanzen in Szene zu setzen, um etwa geeignete Räumlichkeiten von der Stadt zur Verfügung gestellt zu bekommen. In diesem Zusammenhang waren zumindest in einer Übergangsphase auch zwischen verschiedenen Ausländergruppen Bereitschaft zur Kooperation gefordert - zwischen türkischen und maghrebinischen Muslimen in der Moscheefrage, zwischen dem türkischen Arbeitnehmerverein und einem marokkanischen Moscheeverein in der Frage der Zuteilung von Räumen im kommunalen "Vereinshaus". Allerdings scheint dies nie zu einer weitergehenden Solidarisierung verschiedener Ausländergruppen für die Vertretung ihrer Interessen gegenüber der Stadt Colmar geführt zu haben. Jedenfalls ist bereits seit Beginn der 80er Jahre von losen Kontakten zwischen türkischen und anderen Vereinen anderer Ausländergruppen auszugehen, die heute bei gemeinsam organisierten Ausländerfesten ihre Fortsetzung finden.

Eine weitere Konsequenz dieser Stellung der Vereine gegenüber halbstaatlichen und kommunalen Betreuungsinstanzen ist darin zu sehen, daß über die Vereinsebene sehr frühzeitig intensive Kontakte vor allem zu COTRAMI und ASTI, aber auch zum Sozialreferat der Kommune bestanden. Das Bewußtsein, daß sich soziale Organisationen und kommunale Institutionen um die Belange der Ausländer in Colmar kümmern, und die Informationen über mögliche Ansprechpartner dürfte daher seit dem Ende der 70er Jahre allgemein in der türkischen Kolonie vorhanden sein. Und viele Schilderungen deuten darauf hin, daß diese Angebote auch konsequent genutzt wurden.

Die Betreuungsstrategie hinsichtlich der Ausländervereine in Colmar ging im Fall der geplanten Neugründung der Association Culturelle Islamique Turque einen entscheidenden Schritt weiter. COTRAMI versuchte hier steuernd einzugreifen, um sicherzustellen, daß keinerlei politische Aktivitäten in türkischen Vereinen ablaufen, wie sie dies in ihren Vereinsstatuten ohnehin immer versichern mußten. Wenn COTRAMI zu dem Schluß gelangte, daß hier Islamisten am Werk seien und dieses Vereinsprojekt daher erfolgreich torpedierte, so erstaunt es, daß diese halbstaatliche Organisation nur Monate später die Gründung einer Erbakan nahestehenden Moscheegemeinde, die ebenfalls politisch-religiöse Ziele verfolgte, ihr kein Kopfzerbrechen bereitete - ebensowenig wie die Umwandlung des Arbeitnehmervereins in ein MHP-Lokal. Offensichtlich hatte COTRAMI nie direkten Einblick in die Aktivitäten der verschiedenen Vereine, versuchte aber, wohl

gestützt auf Gerüchte, die im Umfeld des Arbeitnehmervereins kursierten und COTRAMI zugetragen wurden, sich ausländerpolizeilich zu betätigen.

Es erscheint wichtig festzuhalten, daß mit dieser Einschätzung von COTRAMI türkische Migranten zwar nicht zum ersten Mal als *Muslime* wahrgenommen wurden - dies geschah im Zusammenhang mit der Einrichtung einer türkisch-arabischen "Barackenmoschee"; doch zum ersten Mal kamen türkische Muslime ins Blickfeld als Ausdruck eines allgemeineren Phänomens, das durch die politische Großwetterlage mit der Machtübernahme Khomeinis im Iran auf die Tagesordnung europäischer Politik gesetzt worden war. Das Thema islamischer Fundamentalismus, ganz allgemein und getrennt von seinen vermuteten türkischen Ausprägungen, wurde als eine politische Gefahr für den Westen, hier die französische Gesellschaft, definiert. Und unter diesem Blickwinkel erweckte eine Organisation, die sich dezidiert islamische Zwecksetzungen in die Statuten schrieb - Gerüchte aus dem türkischen Vereinsumfeld mögen dies noch verstärkt haben - den Verdacht, daß sie den Islam zu einer ähnlich fundamentalistischen Weltsicht wie Khomeini ausbauen würde und eine "Integration" der Migranten in die französische Gesellschaft ablehne und erschwere.[233] Ganz grundsätzlich kann aber die Reaktion von COTRAMI als "linientreu" insofern gedeutet werden, als sie der vom französischen Staat verfolgten Politik gegenüber Minderheiten entsprach:

> "... the public domain does not tolerate the emergence of cultural identities meant to become social partners. ... the French state has one particular idiosyncrasy in that respect: it defines what is an ethnic, religious or cultural minority. For such a state, these minorities do not constitute a priori ethnics or communities..." (Body-Gendrot 1993, S.83, unter Bezug auf Etienne 1987, S.308).

Die vom französischen Staat verfolgte Betreuungsstrategie für ausländische Vereine, an der sich auch durch das neue Vereinsgesetz nichts änderte, bedeutete für die Vereine, daß sie schon vor der Gründung, aber auch im Verlauf ihrer Vereinsaktivitäten wenn es um Räumlichkeiten oder Fördermittel ging, Verhandlungen mit allen möglichen Institutionen der Aufnahmegesellschaft zu führen hatten. Die bedeutet aber nicht, daß damit eine Einbindung oder "Integration" der Vereine in die französische Gesellschaft Colmars vollzogen oder auch nur erleichtert worden wäre. Eher ist von einer "Verwaltung" der Vereine

[233] Sunier (1995, S.70) faßt dies für die Niederlande folgendermaßen: "At the same time, due to the sometimes dramatic events in the Islamic world, such as the revolution in Iran, the assassination of the Egyptian president Sadat and more recently the Rushdie affair, Turks, Moroccans ond other migrants from Islamic countries were 'discovered' as Muslims. A new category emerged: 'Muslim migrants'. For the sake of policy, people of entirely different backgrounds were lumped together under the heading 'Muslim culture'. Gradually, the alleged special character of Islam became the principal explanatory factor, not only for the attitude of people from the Islamic world, but also for a variety of problems with which they were faced in the Netherlands. Due to the negative image of Islam, this was of course not very beneficial for the people concerned. After all, it implied that Islam and its adherents were constantly considered as a burden on the shoulders of Dutch society, as a category for which integration was still far away."

und ihrer Mitglieder zu sprechen, das "türkische" Vereinsleben getrennt von der französischen Umgebung wird dadurch nicht tangiert.

Diese institutionellen Beziehungen erforderten aber auch einen Typ von "ethnic leader", der sich in den geforderten Parametern der Institutionen zu bewegen gewohnt war und die hinter ihnen stehende oder zumindest als solche reklamierte Mitgliederschaft argumentativ ins Feld zu führen wußte. Auch wenn Halil und Sami mit ihrer Vereinsgründung letztlich scheiterten, verkörperten sie doch eine frühe Ausprägung dieses Typs von "ethnic leaders", der später in Colmar noch zu verfeinern war.[234]

Das "gespaltene" soziale Zentrum

Der Arbeitnehmerverein "Amicale des Travailleurs Turcs" und der islamistische Verein "Union Islamique des Turques de Colmar", die man als Bestandteile eines "gespaltenen sozialen Zentrums" bezeichnen könnte, konsolidierten und arrondierten ihre Aktivitäten in den Jahren 1985-90, wobei sie weiterhin in einer starken Spannung zueinander standen.

Der Vorstand der Amicale des Travailleurs Turcs, der noch ausnahmslos aus Mitgliedern der ersten Generation bestand - darunter Sami, der bei der ersten Moscheegründung gescheitert war -, setzte nach der Abspaltung alles daran, eine eigene Moschee einzurichten, die gegenüber der von *Millî Görüş* kontrollierten ein Gegengewicht bilden sollte. Schließlich ging es darum, türkische Muslime an den Verein heranzuführen, um dessen Mitgliederschaft zu erweitern. Auf die bevorstehende Moschee-Eröffnung des Arbeitnehmervereins im gleichen Gebäude[235] reagierte der Vorsitzende der Union Islamique Turque, die sich mittlerweile in "Union des musulmans turcs de Colmar" umbenannt hatte, durch eine politische Denunziation der ungeliebten Gegenspieler beim Bürgermeister von Colmar.

> "Cette initiative sera susceptible de créer des dissensions graves au sein de la Communauté Turque de Colmar. Les deux Amicales étant d'horizons politiques différents, des

[234] Sunier (1996, S.6-7) faßt dies für islamische Organisationen so: "These leaders lived in the Netherlands for a relatively long time, knew society quite well and acted as an intermediary between Muslim migrants and Dutch society. They were entrepreneurs, rather than 'ideologists', and they were oriented towards mobilizing as much resources as possible. They successfully made use of their contact with Dutch policymakers and institutions. They emphasized that Islamic orgnaizations must be considered as the main forms of 'selforganization' among migrants. These leaders increasingly took part in discussions on the position of migrants and as opinion leaders they gained influence on the 'definition of the situation'. Towards the society they represented the Muslim Populations, and they articulated what needs existed among Muslims and what it means to be a Muslim in a non-Islamic society."

[235] Vgl. Brief von Amicale des Travailleurs Turcs an den Bürgermeister (Einladung zur Eröffnung der Moschee im Beisein des türkischen Generalkonsuls), datiert vom 20.4.1986.

affrontements risquent de se produire. Et ce qui n'est pas la moindre, le CORAN interdit formellement l'installation d'une même mosquée dans un même bâtiment."[236]

Diese Argumentation ist bemerkenswert. Der politische Gegner soll dadurch ausmanövriert werden, daß der kommunalen Gewalt nahegelegt wird, spalterischen Tendenzen in einer als Einheit vorgestellten "türkisch-muslimischen Kolonie" zu begegnen. Die hier naheliegende Unterstellung dürfte gewesen sein, daß es doch im ureigensten Interesse der Kommunalverwaltung liegen müsse, eine in sich einheitliche türkische Kolonie vorzufinden, in der Ruhe und Ordnung ohne politischen Zwist herrsche. Man selbst, dies die unausgesprochene Unterstellung, sei die Organisation, die dies als der Vertreter türkischer Muslime und damit der Kolonie garantieren könne.

Interessant ist aber auch, daß man sich bereits ohne Umschweife auf den anderen Verein als *politischen* Gegner beziehen kann, ohne selbst als Verein mit einer eigenen politischen Zielsetzung ins Schußfeld der Staatsorgane zu geraten. Es sei hier nur an die Bestrebungen während der ersten Moscheegründung in den Jahren 1981/82 erinnert, als es darum ging, als unpolitisch zu erscheinen, um den Verdacht zu zerstreuen, militant-islamistische Ziele zu verfolgen.[237] Das Argument, daß zwei "gleiche" (même) Moscheen in einem Gebäude nicht zulässig seien, erscheint für Außenstehende kaum nachvollziehbar, da die bereits im gleichen Gebäude ohnehin eingerichtete zweite - marokkanische - Moschee hier gar nicht thematisiert wurde. Man hätte dies freilich damit begründen können, daß beide Moscheen verschiedenen islamischen Schulen (Hanefiten und Malikiten) angehörten - aber auf diese ausführliche Argumentation verzichtete man.

So wenig darin von den wirklichen politischen Absichten beider Vereine deutlich wird: Angesichts einer tiefgehenden Spaltung wird die Kommunalverwaltung dazu aufgerufen, dem politischen Gegner weniger Spielraum zu lassen.

---

[236] Brief des Vorsitzenden der Union Musulman Turcs de Colmar an den Bürgermeister, datiert vom 23.4.1986.

[237] Dieser Wandel der Selbstdarstellung innerhalb weniger Jahre könnte mit dem innenpolitischen Klima, das unter den sozialistischen Regierungen Mitterands gediehen war, erklärbar sein. Spätestens 1984 dürfte die Stadtverwaltung immerhin eine Ahnung davon bekommen haben, daß sich in Colmar rechtsnationale türkische Kreise organisiert hatten, die, nicht weniger als die organisierte Linke, durchaus zur Militanz neigten. Wie in einem Zeitungsbericht vermerkt wurde, hatte sich anläßlich einer kleinen linksgerichteten Demonstration gegen politische Gefangene in der Türkei, durchgeführt von türkischen Aktivisten aus Genf, die unterstützt wurden von der "section locale du Parti communiste et l'Union de resistance populaire", ein harter Kern von dreißig Gegendemonstranten ("pro-gouvernementaux") formiert, der aus dem Umfeld des Arbeitnehmervereins gekommen sein dürfte. Ausschreitungen wurden durch ein großes Polizeiaufgebot verhindert. Im Zuge dieser Aktion sei der Vorsitzende der Association islamique turque de Colmar in einem anonymen Schreiben mit dem Tode bedroht worden. L'Alsace, 6.5.1984: Devant la mairie et place Jeanne d'Arc.

Die kommunalen Behörden, so scheint es, bezogen sich jedoch systematisch *nicht* auf diese politische Ebene, sondern begrüßten die Eröffnung der zweiten Moschee, da sie gegen die stark frequentierte Moschee im Obergeschoß bereits früher baupolizeiliche Bedenken geltend gemacht hatten.[238] Die Eröffnung einer weiteren Moschee war ohnehin unumgänglich geworden, da durch das starke Anwachsen der türkischen Kolonie in diesen Jahren die Räumlichkeiten der einen türkischen Moschee längst nicht mehr ausreichten.

Mit Eröffnung der Moschee durch den Arbeitnehmerverein war die politische Frontstellung beider Vereine auf Jahre hinaus zementiert. Der MHP-dominierte Arbeitnehmerverein hatte mit seiner Moschee das annähernde "Monopol" von *Millî Görüş* auf die Propagierung einer Linie islamischer Weltsicht, die der Mehrheit gläubiger türkischer Muslime in Colmar beim Freitagsgebet nahegebracht werden konnte, durchbrochen.

Wie Mitglieder beider Vereinsvorstände erklärten, wurde die Spaltung vertieft, als das türkische Generalkonsulat in Straßburg im Ramadan 1986, also kurz nach der Eröffnung der zweiten Moschee, auf Anfragen beider Vereine einen Imam nach Colmar entsandte. Beide hatten keine finanziellen Möglichkeiten, ständig einen Imam zu unterhalten, so daß wenigstens im Ramadan versucht wurde, einen durch die türkischen Religionsbehörden bezahlten Imam übergangsweise einzusetzen. Das Generalkonsulat beabsichtigte offenbar, den Imam zur Moschee im Untergeschoß zu schicken, die dem Arbeitnehmerverein angegliedert war. Dem *Millî-Görüş*-Verein stand das Generalkonsulat dagegen ablehnend gegenüber, da ihm islamistische Tendenzen nachgesagt wurden. Als beide Vereine den Imam beanspruchten, versuchte das Generalkonsulat zu vermitteln, indem es vorschlug, den Imam wechselweise in beiden Moscheen einzusetzen. Dies lehnten beide Moscheevereine ab. Von beiden Seiten wird dieses Ereignis heute als ein Symbol für die Besiegelung der Spaltung bis Anfang der 90er Jahre interpretiert.[239]

Diese Phase erinnert zum Teil an die Trennung der beiden Moscheegemeinden in Bamberg Ende der 70er Jahre, die zunächst als Kampf zwischen Individuen, die dem *Diyanet* bzw. den Süleymancılar zuneigten, begonnen hatte. Standen sich dort aber eine islamisch-konservative und eine eher aufgeklärt-laizistische Auffassung einzelner Aktivisten gegenüber, so waren dies in Colmar zwei Vereine, die als verlängerte Arme politischer Parteien (MHP bzw. MSP/RP) einander, zumindest in dieser Zeit, feindlich gegenüberstanden[240]

---

[238] Vgl. die handschriftlichen Eintragungen des Bürgermeisters auf dem Brief des Vorsitzenden der Union des musulmans turcs de Colmar an den Bürgermeister, datiert vom 23.4.1986.

[239] Im übrigen versuchen beide Moscheevereine über ihre Dachverbände in Deutschland, wenigstens für den Ramadan Imame zugewiesen zu bekommen. Die regelmäßige Versorgung mit qualifizierten Imamen stellt aber nach Aussage der Vereinsvorsitzenden offenbar weiterhin ein Problem dar, auch wenn beide Vereine heute in der Lage sind, den Unterhalt aus Vereinsmitteln zu finanzieren.

[240] Es kann hier nur die Vermutung geäußert werden, daß die damalige Distanz, ja Feindschaft zwischen der MÇP (Nachfolger der MHP, mittlerweile wieder in MHP umbenannt) und der RP in der Türkei weitgehend

und - ganz anders als in Bamberg - die politisch motivierte Auseinandersetzung auch auf der kommunalen Ebene auszufechten bestrebt waren. Dies erklärt sich auch aus der oben bereits ausgeführten Betreuungsfunktion, die die Colmarer Stadtverwaltung gegenüber ausländischen Vereinen wahrgenommen hatte, und nicht zuletzt aus dem daraus resultierenden Mietverhältnis, in dem die Vereine zur Kommune standen, mitsamt einer unmittelbaren Konkurrenz um Räume im gleichen Gebäude.

Damit nicht genug. Von Mitte der 80er Jahre an bemühten sich beide Vereine um Zuschüsse der Stadtverwaltung, die allerdings in den Jahren 1985-90 relativ bescheiden waren (meist nur 2.000 FF jährlich) und für beide Vereine bewilligt wurden.[241]

Es ist kaum möglich, rückwirkend mehr als eine vage Einschätzung über den Charakter der Vereine in diesen Jahren vorzunehmen. Der Arbeitnehmerverein dürfte aber - abgesehen von der mehr oder weniger deutlichen Affinität seines Vorstandes zur MHP - eher dem Charakter eines traditionellen "Arbeitnehmervereins" entsprochen haben, bei dem man sich allabendlich zum gemütlichen Beisammensein beim Tee treffen konnte, wie dies auch heute der Fall ist. Zweifellos attrahierte die im Untergeschoß angegliederte Moschee eine Anzahl türkischer Migranten zusätzlich, die vorher in Ermangelung anderer Alternativen (die "türkisch-arabische" Barackenmoschee bot nur ganz wenigen Gläubigen Platz) in der *Millî-Görüş*-Moschee gebetet hatten. Der Charakter des dortigen Vereinslebens dürfte sich mehr an der reinen Moscheefunktion orientiert haben, wenngleich in einem separaten Raum auch zu bestimmten Gelegenheiten (an Feiertagen oder nach dem Freitagsgebet) ein Teeausschank betrieben wird.[242]

Beide Vereine versuchten, ihre Klientel durch ein "soziales Netz" an sich zu binden. Zunächst richtete "Union des Turcs et des Musulmans de Colmar" (*Millî Görüş*) im Jahre 1985 eine regelrechte Sterbeversicherung ein, bei der 1995 ca. 150 Familien versichert waren. Die Versicherung deckt sämtliche Kosten im Zusammenhang mit einer Leichenrückführung in die Türkei ab. 1987 zog der Arbeitnehmerverein mit einem eigenen "Fonds

---

auch in die Vereinspolitik in Colmar hineingetragen worden war. Vgl. dazu Bora/Can 1991, Kap.3. Ein Gesprächspartner lieferte einen ergänzenden Hinweis, indem er bemerkte, daß sich das Verhältnis zwischen den Vereinen erst im Zuge eines Bündnisses zwischen beiden Parteien vor den Parlamentswahlen 1991 wieder entspannt habe.

[241] Diverse handschriftlich ausgefüllte Antragsformulare der Jahre 1985-90 mit Einträgen über genehmigte Beträge.

[242] Der Verein versuchte (vergeblich) von der Stadt eine Konzession zur Aufstellung einer Kühltruhe zu bekommen, in der nach islamischen Vorschriften Fleisch geschächteter Tiere (*helal et*) verkauft werden sollte. Der heute bestehende Laden vertreibt einige genuin "türkische" Grundnahrungsmittel, angeblich, wie ein Vorstandsmitglied dies darstellte, um zu verhindern, daß die Gläubigen nur mit halbem Herzen beim Gebet sind, weil sie noch Einkäufe zu erledigen haben, bzw. mit gefüllten Einkaufstaschen dort eintreffen. Solche Läden bestehen mittlerweile bei fast allen Moscheen.

de Décès" nach, der in zweierlei Hinsicht bemerkenswert erscheint. In Artikel 5 der Satzung heißt es:

> "Les qualités requises pour être élu au Comité de direction et au Comité de Contrôle: (...) b. avoir de solides liens nationaux avec la Turquie...".

Artikel 15 regelt darüber hinaus, daß alle Personen, die in den Departements von Colmar, Strasbourg, Metz, Nancy, Belfort, Vesoul und Besançon wohnen, sich für den Fall ihrer Leichenrückführung in die Türkei versichern können.[243] Beides zusammengenommen bedeutet, daß der Verein auch ein regionales Versicherungsunternehmen darstellt, das einen beachtlichen Geldfonds unter seiner Kontrolle haben dürfte. Und es scheint, daß der rechtsgerichtete Kern des Vereins bestrebt ist, die Kontrolle im Vorstand der "Sterbekasse" zu behalten.[244]

Dieser anhaltende "Kampf um die soziale Mitte" der Kolonie erfuhr - ähnlich wie in Bamberg Anfang der 80er Jahre - in Colmar Mitte der 80er Jahre eine neue Wendung. Die jüngere Generation forderte ihre Recht.

Integration der Jugend ins Vereinsleben

Die nationalkonservative Führung des Arbeitnehmervereins hatte sich in dieser Phase der Tatsache zu stellen, daß immer mehr Kinder türkischer Familien in den Verein drängten. Ähnlich wie in Bamberg machte sich der Wunsch nach einem Rahmen für sportliche Aktivitäten geltend, für die der Verein die Voraussetzungen schaffen sollte. Ein bislang unbenutzter Kellerraum sollte den Jugendlichen für Billard, Tischtennis etc. zur Verfügung gestellt werden. Diese Pläne wurden aber durch die Moscheegründung des Vereins in eben diesem Raum auf unbestimmte Zeit zurückgestellt. Rückblickend bedauern Vorstandsmitglieder diese Entwicklung, die ihrer Meinung nach viele Jugendliche dazu gebracht habe, sich in anrüchigen Kneipen "herumzutreiben", nicht wenige seien in der Rauschgiftszene auf die schiefe Bahn geraten. Um diesem Mangel Abhilfe zu schaffen,

---

[243] Statuts de L'Amicale des Travailleurs Turcs, Fonds de Décès. Thomas/Znaniecki (1918-20/1984, S.246) weisen darauf hin, daß die Einführung einer formellen Versicherungsform besonders für die bessergestellten Migranten naheliegt und zum Teil dadurch überhaupt erst Vereine entstehen: "Originally, during the early stages in the evolution of a Polish-American community mutual help is exercised sporadically, from case to case, by means of collections made for the benefit of the individual or family in distress. Naturally, the more settled and well-to-do members of the community on whom most of the burden falls are eager to subsitute for this unregulated voluntary assistance a regular system of mutual death and sickness insurance and thus favor the establishment of an association which will diminish their risks."

[244] Auch die Sterbekasse von *Millî Görüş* in Colmar ist mit einer, die bloßen Vereinsbezüge übersteigenden Dimension versehen. Ein Vorstandsmitglied erklärte, daß der Fonds auch für Nicht-Vereinsmitglieder offen sei. Das Kapital der Versicherung habe im Jahr 1995 300.000 FF betragen, der Jahresbeitrag sei mit 50 FF ebenso hoch wie bei der Sterbekasse des "Arbeitnehmervereins".

faßte man die Gründung eines eigenen Sportvereins ins Auge. Dieses Unterfangen scheiterte aber ebenfalls an fehlenden Räumlichkeiten. Schließlich benannte man den bestehenden Arbeitnehmerverein Anfang 1988 in "Association Sportive et Culturelle de la Jeunesse Turque de Colmar" um. Dies setzte der Jugend gegenüber immerhin ein Signal, den Verein als ihre Heimat zu betrachten, auch wenn keine eigenen Räume und weitergehende Entfaltungsmöglichkeiten in Sicht waren.

Der Charakter des ursprünglichen Arbeitnehmervereins veränderte sich insofern deutlich, als der Vorstand sich nun aus Mitgliedern der zweiten Generation zusammensetzte. Mit der Zeit begann die Generation der 20-30jährigen den Verein wieder als ihren sozialen Ort zu begreifen, insbesondere die Aktivitäten einer Fußballmannschaft scheinen hier die zentrale Rolle gespielt zu haben. Allerdings wurde von verschiedenen Mitgliedern dieser Generation große Unzufriedenheit mit der allgemeinen Situation ihrer Fußballmannschaft geäußert: Sie bekämen von der Stadt Colmar keinen Fußballplatz zugewiesen, würden in dieser Hinsicht anderen Ausländergruppen gegenüber benachteiligt, hätten keine Umkleidemöglichkeiten etc.

Daneben hat ein Teil der jüngeren Generation, dies zeigt der allabendliche Betrieb im Kaffeehaus des Vereins, auch über den unmittelbaren Kreis der Sportler hinaus, einen sozialen Mittelpunkt gefunden, der in Ergänzung zu anderen Bezügen frequentiert wird.

Der Augenschein belegt auch, daß in der Moschee des Vereins, die nur durch das "Kaffeehaus" des Vereins zu betreten ist, zumindest im Fastenmonat alle Generationen gleichgewichtig vertreten zu sein scheinen - eine Feststellung, die auch für die *Millî-Görüş*-Moschee zutrifft. Allerdings kann sich der einzelne im Fastenmonat dem sozialen Druck in einem - hier zweifellos vorhandenen - konservativen Milieu schwerer entziehen als sonst, so daß offen bleiben muß, in welchem Ausmaß die Integration der jüngeren Generation in Vereinsbezüge vollzogen worden ist.

Auf der anderen Seite dürfte sich der politische Charakter des Sportvereins als Nachfolger des Arbeitnehmervereins für die Vereinsaktivisten der ersten Generation nicht grundsätzlich geändert haben - die im Vereinsheim ausgehängten Insignien sprechen hier eine deutliche Sprache zugunsten der MHP. Zudem ist in der Kolonie allgemein bekannt, daß die im Hintergrund laufende Vereinspolitik von einem "ehrenamtlichen" Mitglied des ehemaligen Arbeitnehmervereins geführt wird. Betrachtet man ferner die Statuten des "Sport- und Kulturvereins der türkischen Jugend in Colmar" so wird deutlich, daß die mehr oder weniger offene politische Zwecksetzung des Ausgangsvereins die Ziele des neuen Vereins zumindest mitgeprägt hat.[245]

[245] In Artikel 3 werden folgende Ziele genannt: "L'Association a pour but... - d'établir des contacts, des liens de solidarités et d'amitiés entre les jeunes turques et d'assurer la représentation de ces derniers; - d'aider à resoudre les problèmes sociaux, culturelles, professionnels des jeunes turcs de la region; - faire connaitre le

In diesen Zielsetzungen scheint auf, daß in den Augen der Vereinsgründer viele Jugendliche in die Kriminalität abzugleiten drohen und ihre Probleme durch Vermittlung des Vereins gelöst werden sollen. Ein wichtiges Moment wird darin gesehen, ihnen die "türkische Kultur" und "nationale Werte" nahezubringen, um sie, so dürfte dies interpretierbar sein, auf einen "moralisch sauberen", türkisch-nationalistischen Weg zu bringen.

Auch die Zugangsvoraussetzung in Artikel 5 könnte in diesem Sinne, methodisch, zu deuten sein. Demnach muß jedes Mitglied nach einer dreimonatigen Probezeit nicht nur vom Vorstand akzeptiert werden, sondern ihm werden auch zwei Mitglieder als "Paten" an die Seite gestellt: "Les nouveaux membres doivent être parrainées par deux membres agréés."

Gespräche mit der "alten Garde" ehemaliger Vorstandsmitglieder, die für die politische Seite des Vereinslebens standen und stehen, stützen diese Interpretation. Ihre Argumentationen lautet in Kürze wie folgt: Es sei wichtig, die Kulturdefizite der Jugendlichen zu beseitigen, sie dürften die alten Sitten und Gebräuche nicht vergessen.[246] Der Sport sei das Mittel, sie an den Verein heranzuführen. Zu diesem Zweck halte man regelmäßig Veranstaltungen ab, zu denen drei bis vier Mal im Jahr Referenten (Geistliche, Universitätsangehörige und Parlamentsabgeordnete aus der Türkei) eingeladen werden. Sie halten demnach Vorträge beispielsweise über "die Geschichte und Zukunft der Türken in Europa; türkische Geschichte; religiöse Themen, die Elemente nationaler Kultur enthalten; Lebensführung etc."[247] Dies alles diene dazu, die Integration der Jugendlichen in die französische Gesellschaft zu fördern, denn nur wenn man die eigene Kultur kenne, könne man statt einer Assimilation, die sonst stattfände, eine wirkliche Integration herbeiführen, in die auch die Elemente türkischer Kultur mit einfließen müßten.

In dieser Argumentationslinie wird deutlich, daß der Verein einer französischen Assimilationspolitik durch Stärkung des türkischen Nationalbewußtseins entgegentreten will. In

---

vrai visage de la culture turque et de la Turquie aux Français; - pour donner aux enfants et aux jeunes turcs la culture turque, organiser des cours, des séminaires, des conférances; - pour établir des contacts et la solidarité entre les Turcs de Colmar, organiser des soirées, des concerts, des journées etc.; - pour sauver les jeunes turcs de la délinquence et des coins de café les offrir des possibilités de faire du sport. En prémier lieu l'association va mettre sur pied un équipe de football; - organiser les journées de commémoration pour les fêtes et les évenements importantes de l'histoire turque."

[246] Dieses Motiv hält auch Antakyalı (1992, S.55) in der Jugendarbeit der MHP-Ableger in Europa für zentral: "La mise en garde contre le danger de déculturation ... C'est le thème le plus souvent abordé par les orateurs nationalistes en Europe. Le grand danger vient de l'immersion des Turcs dans un monde qui n'est pas le leur, ce qui les incite à une attitude de repli. Ce danger se renforce au fil des années, car c'est la 3e génération qui apparaît maintenant ... génération en passe d'être facilement assimilée par le monde européen."

[247] Zu solchen Veranstaltungen, für die man außerhalb Räume anmietet, kommen angeblich nie weniger als 100, zum teil bis zu 200 Zuhörer aus Colmar und Umgebung, bis aus Selestat und Belfort. 70% seien davon Jugendliche bzw. der jüngeren Generation zuzurechnen, insgesamt 80% der Zuhörer kämen wiederum aus Colmar.

diesem Sinne müsse deshalb, so wurde weiter ausgeführt, eine Ausbildung zum "vollkommenen Menschen" angestrebt werden, d.h. die kulturellen Defizite der jungen Türken seien abzubauen, nur dann sei wirklich Integration möglich.

In Abgrenzung zu der *Millî-Görüş*-Organisation halten die Gesprächspartner aus der Führungsriege des ehemaligen Arbeitnehmervereins den entscheidenden Unterschied zwischen ihnen - den (unausgesprochen) MHP-Anhängern - und der religiösen Fraktion (*dinci*) fest: Letztere wollten "nur" die islamische Lebensweise durchsetzen, dafür würde gegenüber den Muslimen Druck ausgeübt, damit sie in die Moschee kommen. Das Zentrum in Köln[248] indoktriniere sie von oben, sie seien daher *doldurma insanlar*, etwa "verführte, indoktrinierte Menschen". Eben das sei nicht das, was man als Muslim unter wahrer Religiösität (*dincilik*) zu verstehen habe. Man selbst hielte dagegen den "vollkommenen Menschen" (*mükemmel insan*) als Ideal hoch, welches zu einer Einheit der Gesellschaft führe. Während die *dinciler* immer eine Distanz zu den Franzosen praktizierten, sei das Ziel des eigenen Sport- und Kulturvereins eine praktizierte Toleranz gegen jedermann. Beispielsweise würde man einem Ausländer, der in Not ist, genauso wie einem Franzosen jederzeit jede erdenkliche Hilfe zukommen lassen, genauso wie einem Türken. Dennoch wurden abschließend zwischen den Vereinsperspektiven Berührungspunkte festgehalten, die beide Bestandteile türkischer Identität in der Fremde beinhalten, aber eine deutlich verschiedene Gewichtung vornehmen: "Wir betonen, daß wir Türken sind (*Türküz*), sie betonen, daß sie Muslime sind (*Müslümanız*)."

Faßt man diese Argumentationsstränge zusammen, so ist festzuhalten, daß vom Standpunkt der ehemaligen Führungsriege des Arbeitnehmervereins beide Vereine wohl auf ihre Weise versuchen, der Assimilation türkischer Jugendlicher in die französische Gesellschaft entgegenzutreten. In einem Fall wird im Sportverein die türkische Nation und Kultur als Fundament für eine Identitätsfindung gegenüber der französischen Kultur angeboten, welche die "wahre" Identität der türkischen Jugendlichen bislang unterdrückt habe, weshalb Integration unmöglich sei. Dem französischen assimilativen Integrationsmodell wird hier eine multikulturelle Akzentuierung entgegengesetzt, in dem die türkische (Migranten-) Kultur stärker zum Tragen kommen soll.

Im anderen Fall wird aus Sicht dieser Vereinsvertreter durch intensive Korankursschulungen und religiöse Vorträge der Jugend, und hier explizit auch den Mädchen und Frauen in gesonderten Veranstaltungen, eine islamische Identität offeriert, die ebenfalls einer Assimilation in die französische Gesellschaft entgegentrete, jedoch mit einem entscheidenden Unterschied: Der Islam werde hier als Element betrachtet, das eine grundsätzliche Distanz zur französischen Gesellschaft konstituiere, welche wiederum Muslime nicht als

[248] In Artikel 3 der Satzung von 1988 wird die "Section de Colmar" von *Millî Görüş* der Zentrale in Paris zugeordnet, die jedoch wiederum der Europa-Zentrale in Köln untergeordnet sein dürfte.

gleichwertige Glieder der Gesellschaft anzukennen bereit sei. Aus dieser Sichtweise folge das Ideal einer islamischen Gesellschaftsordnung, in der die "religiös vollkommenen Menschen" aufgingen, die Integration in eine als fremd empfundene und aus religiös-moralischen Erwägungen heraus abzulehnende westliche Gesellschaftsordnung dagegen erscheine als Irrweg - und eben diese lehnen die Gesprächspartner des Sportvereins ab.

An dieser Stelle ist es angebracht, mehrere Punkte **im Verhältnis zu Bamberg** in Erinnerung zu rufen. Dort hatte sich in den 80er Jahren eine "Vereinsszene" entwickelt, in der parteipolitische Entwicklungen in der Türkei keine Rolle spielten - wenn man von individuellen Einstellungen einzelner absieht, die Türkei-bezogene politische Diskussionen in Kaffeehäusern führten. Der Sportverein erfüllte für die erste Generation und Teile der zweiten die Funktion einer sozialen Mitte, in der sich die türkischen Männer als Teil einer größeren sozialen Gemeinschaft fühlen konnten. Solidaritätsbezüge (Nothilfe, Leichenrückführung etc.) wurden, wenn nötig, in diesem Verein und in der *Diyanet*-Moschee organisiert, welche über "ethnic leaders" miteinander verknüpft waren. Dabei scheint ein eher pragmatischer Umgang mit Notwendigkeiten und Bedürfnissen, die sich in der Bamberger Kolonie entwickelten, vorgeherrscht zu haben. Die Jugend meldete ihre eigenen Interessen verstärkt zu Beginn der 80er Jahre an und hatte nach der Abspaltung des Sportvereins vom Arbeitnehmerverein, auch räumlich, mehrere Optionen, sich ihre eigenen Bezüge und Aktivitätsfreiräume, z.B. Fußballmannschaften, zu schaffen, ohne der Generation ihrer Väter immer begegnen zu müssen. Durch die gegen Ende der 80er Jahre entwickelte türkische "Kaffeehausszene" wurden diese Möglichkeiten der Separierung einzelner Gruppen bzw. der wechselnden Kommunikationsmöglichkeiten noch verstärkt. Die Szene blieb weitgehend unpolitisch, und die zweite Generation, die gleichzeitig eigene Bezüge zur Aufnahmegesellschaft entwickelte, war im großen und ganzen immer in das türkische Vereinsleben eingebunden. Zwar wurde, nicht nur seitens der Süleymancılar, zuweilen ein moralischer Verfall der türkischen Jugend beim Glücksspiel in den Kaffeehäusern thematisiert, doch führte dies zu keiner merklichen Gegenreaktion seitens der Moscheegemeinden in dem Sinne, daß sich das soziale und religiöse Klima in der Kolonie in dieser Zeit stark verändert hätte.

In **Colmar** dagegen arrondierten die beiden politisch ausgerichteten Vereine, der Arbeitnehmerverein und der *Millî-Görüş*-Ableger, ihre Aktivitäten zunächst im Sinne eines erweiterten Angebots an die konservative Mehrheit der türkischen Kolonie. Beide Vereine versuchten nach der Spaltung ihre Anhängerschaften zu vergrößern, jeweils eigene Moscheen und Sterbekassen dienten zumindest auch als Vehikel dafür. Während in Bamberg eine eher funktionale Trennung der Vereine in einander ergänzende "Zentren" zu beobachten war, in der die *Diyanet*-Moschee und der Sportverein zwei Momente eines sozialen Zentrums bilden und die anderen Vereine eher Unterzentren darstellen, ist in Colmar von einer politisch motivierten Konkurrenzsituation der beiden Vereine in einem "gespaltenen sozialen Zentrum" auszugehen.

Dies schlägt sich auch in unterschiedlichen Angeboten an die türkische Jugend nieder, um diese "zurückzugewinnen". Diese Optionen sind jedoch nur zu verstehen, wenn man sich den gänzlich anderen Charakter der sozialen Situation türkischer Migrantenfamilien und insbesondere der Jugendlichen in Colmar ins Gedächtnis ruft. Grundsätzlich ist davon auszugehen, daß die Jugendarbeitslosigkeit seit Ende der 80er Jahre unter der jüngeren Generation von Einwanderern besonders dramatische Formen angenommen hat. Die Ghettosituation in Colmar[249] und ein sich ausbreitendes Drogenmilieu mit der Aussicht auf schnelles Geld ließen nicht wenige männliche Türken der zweiten Generation in ein gesellschaftliches Abseits rutschen. Ein ähnliches Problem existierte in Bamberg zu keiner Zeit - und wohl auch deshalb war den Süleymancılar mit ihrem Angebot einer moralischen Lebensführung auf Basis einer konservativen Koraninterpretation keinen größerer Zulauf beschert. Dieses gesellschaftliche Stigma und eine objektive Benachteiligung im Vergleich zu französischen Jugendlichen - in diesem Zusammenhang sind Bildungschancen, berufliche Laufbahn, diskriminatorische Erfahrungen und Wohnsituation zu nennen - dürfte wenigstens ein Baustein für die Klärung der Frage sein, warum die ideologiebefrachteten Angebote der beiden Vereine, die eine türkisch-nationalistische bzw. eine islamistische Perspektive als Grundlage einer neuen Identität gegenüber der französischen Gesellschaft offerieren, gegen Ende der 80er Jahre von nicht wenigen Jugendlichen und jungen Erwachsenen akzeptiert wurden. Zumindest wurde diese Sichtweise von exponierten Vertretern beider politischen Lager her als ein Hauptproblem der türkischen Kolonie in Colmar thematisiert, auf das die Vereine reagiert hätten.

Freilich, das muß einschränkend hinzugefügt werden, bedeutet ein Bezug eines jungen Mitglieds zu einem Verein nicht automatisch, daß die dort gehandelten Wertesysteme und Ideologien von ihm übernommen werden. Insofern muß im Rahmen einer nur beschränkten teilnehmenden Beobachtung offenbleiben, wie weit die weltanschaulichen Ebenen einer Gruppe von "organic ethnic leaders" der ersten Generation mit einem klar konzipierten politischen Hintergrund und der Masse der dort verkehrenden jüngeren Generation wirklich auseinanderliegen. Im "Sport- und Kulturverein" in Colmar verkehren mehrere Klientele, die dort ganz verschiedenen Bedürfnissen nachgehen. Manche benutzen den Verein vielleicht nur, um fußballspielen zu können; andere dürften vorwiegend die Moschee frequentieren, um einem individuellen religiösen Bedürfnis nachzugehen; wieder andere schätzen den Kaffeehausbetrieb und das gesellige Beisammensein. Schließlich ist davon auszugehen, daß manche auch eine weitergehende Identifikation mit den dort im Zuge bestimmter Veranstaltungen verbreiteten türkisch-rechtsnationalen Ideologien vollzogen haben.

[249] Siehe dazu: Mutschmann 1996, S.56-65; und Mutschmann u.a. (1996a/b). Colmar ist hier nur ein Beispiel für allgemeinere, durch den französischen Staat gesteuerte Phänomene. Vgl. dazu Grillo 1985, S.126-28 u. 137-40.

Man könnte daher in diesem Fall von zwei Ebenen sprechen, die im Vereinsleben zum Tragen kommen und sich teilweise überlagern. Die politischen Grundbotschaften machen sich auf der Ebene der einzelnen Aktivitäten, die im Verein möglich sind, nicht notwendigerweise geltend. Sie bilden aber ein geistiges Milieu, in dem auch Werte einer "türkisch-national" orientierten Lebensführung anhand der Verfolgung verschiedener Interessen im Verein vermittelt und reproduziert werden.

Bei *Millî-Görüş* dürften die Bedürfnisse nach Geselligkeit stärker mit den vermittelten Werte und Ideologien verknüpft sein, da dort der Moscheebetrieb mit Korankursen und religiösen Gesprächskreisen den Umkreis der möglichen Aktivitäten abdeckt, so daß die vermittelten islamistischen Ideen unmittelbar präsent sind. Dennoch: Man kann sicher nicht davon auszugehen, daß jeder, der in der *Millî-Görüş*-Moschee betet, automatisch ein Anhänger der dort vertretenen Weltsicht ist. Manch einer kommt einfach zum Beten, ohne sich von der islamistischen Botschaft des Vereins direkt angesprochen zu fühlen.

Was das staatliche Betreuungsverhältnis gegenüber den Vereinen anlangt, so ist für Bamberg für die 80er und 90er Jahre eine Fortsetzung der laissez-faire Haltung der kommunalen Behörden festzustellen. Punktuell vorgetragene Interessen, etwa des Sportclubs, konnten nur ansatzweise durchgesetzt werden.

In Colmar dagegen wurden installierte Betreuungsverhältnisse durch die Kommune noch dadurch intensiviert, daß die Vereine sich regelmäßig erfolgreich um städtische Zuschüsse bemühten. Diese waren freilich nur ein Tropfen auf den heißen Stein angesichts der Tatsache, daß von den Vereinen größere Summen für den Aus- und Umbau der Lokalitäten aufgewandt werden mußten, was jedoch wiederum den Kontakt zwischen den Vereinsvorständen und der Stadt Colmar als Vermieter verstetigte. Die Bemühungen um eine Zuteilung von Fußballplätzen stieß freilich bei den zuständigen Stellen auf wenig Gegenliebe und führte zu einer dauerhaften Verstimmung bei der jüngeren Generation, die der Stadt und den zuständigen Fußballverbänden jahrelange Hinhaltetaktik und Diskriminierung im Vergleich zu anderen Ausländergruppen vorwirft. Insofern ist festzustellen, daß die im Vergleich zu Bamberg wesentlich stärkere "Betreuung" nicht unbedingt mit einer Erhöhung der Chancen auf eine Durchsetzung von Interessen bei der Stadtverwaltung einhergegangen zu sein scheint.

Eine neue Qualität der Betreuung wurde dadurch erreicht, daß seit einiger Zeit bei einer sozialen Hilfsorganisation (ASTI) eine Beauftragte für alle ausländischen Vereine damit beschäftigt ist, Aktivitäten von Vereinen zu koordinieren und auch in die Vereine hineinzugehen. Was die türkischen Vereine anlangt, so war deren Reaktion auf eine schriftliche Einladung zur Kooperation bislang unterschiedlich: Während die türkischen Vereine des "sozialen Zentrums" wenig Interesse zeigten, war ein multikulturell ausgerichteter Verein mit überwiegend türkischen Mitgliedern und ein türkischer Frauenverein, deren Situation

weiter unten noch näher zu beleuchten sein wird, an einer Zusammenarbeit sehr interessiert. Erkennbar ist seitens dieser Betreuungsinstanz das Bestreben, über die bisherige, eher vom Schreibtisch aus erfolgte "Betreuung" ausländischer Vereine hinaus aktive Sozialarbeit zu betreiben.

Die *Millî-Görüş*-Moscheegemeinde im Aufwind

Die 90er Jahre brachten der Colmarer Filiale von *Millî-Görüş* zweifellos einen Aufschwung. Distanzierte "Beobachter", die sich vom Vereinsleben zurückgezogen haben, berichteten übereinstimmend, daß sich der Einfluß des Vereins in der Kolonie deutlich niedergeschlagen habe. Der Augenschein in den Jahren 1994/95 belegt diese Aussagen insofern, als die "Kopftuchpräsenz" als symbolisches Zeichen einer verstärkten Zurschaustellung islamisch-orientierter Lebensführung nicht zu übersehen ist. Allerdings ist nicht auszumachen, welchen Anteil die Vereinspolitik an diesem "Sichtbar-Werden" des Islam in Colmar hat. Einige Frauen, darunter Alevitinnen, berichteten, daß sie sich durch den mittlerweile entstandenen sozialen Druck, der über Nachbarschaften in den Wohnblocks weitergegeben wird, teilweise schon zum Kopftuchtragen hätten bewegen lassen, um nicht aufzufallen und in Ruhe gelassen zu werden.

Innenansichten des Vereins "Tendance Nationale Union Islamique en France" (*Millî-Görüş*), so punktuell und fragmentarisch sie auch sein mögen, belegen, daß Colmar Teil eines organisierten Korankurswesens der Dachorganisation ist, und daß diese Aktivitäten in den letzten Jahren verstärkt wurden. Dies bezieht sich keineswegs nur auf männliche Jugendliche, sondern auch auf Mädchen, für die seit Ende 1994 im Verein eine eigene Mädchengruppe existiert, die sich regem Zuspruch erfreut.

Die Ereignisse im Zuge der Kopftuchdebatte in den Jahren 1994/95 nahm *Millî-Görüş* in Colmar zum Anlaß, den Platz aller türkischen Muslime in der französischen Gesellschaft zu verteidigen. Dabei bekam die Mädchengruppe der Organisation einen wichtigen Stellenwert für die Verarbeitung der öffentlichen Diskussion mitsamt ihren praktischen Konsequenzen für einige türkische Schülerinnen in Colmar.

(Diese Ereignisse und die Rolle von *Millî Görüş* in der Auseinandersetzung auf lokaler Ebene sind in einem längeren Exkurs unter dem folgenden Punkt 4. gesondert dargestellt).

Thé à la Menthe - Hilal

Dieses Projekt der Nachbarschaftshilfe wurde 1987, zunächst unter dem Namen Thé à la Menthe, von Frauen maghrebinischer Abstammung mit Unterstützung durch Aktivisten einer links-orientierten Hilfsorganisation für Immigranten (ASTI) gegründet (s. dazu auch Yalçın-Heckmann 1997, S.105-109). Man mietete mitten in einem der "Hochhausghettos"

eine Wohnung an und hatte so einen nur für Frauen offenen Treffpunkt geschaffen, der sich rasch zu einem Zentrum der Nachbarschaftshilfe und Treffpunkt für Frauen ausländischer Herkunft entwickelte. Attraktiv war für die oft in häuslicher Isolation lebenden Frauen vor allem das gesellige Beisammensein, aber auch die Möglichkeit gegenseitiger Hilfe und die Gelegenheit, bestimmte Notwendigkeiten des täglichen Lebens im Verein billiger erledigen zu können: man legte sich gegenseitig Frisuren, kochte gemeinschaftlich und konnte selbst mit vom Verein angeschafften Nähmaschinen billige Kleider anfertigen. Die Summe dieser Aktivitäten ließ den Verein bald zu einem festen sozialen Mittelpunkt für viele Frauen werden. Soziale Hilfsorganisationen und die Stadt unterstützten den Verein mit immerhin je FF 15.000 in den Jahren 1989-91, zudem wurden Sprach- und Alphabetsierungskurse abgehalten.

Eine türkische Näherin führte ab 1993 zunehmend auch türkische Frauen aus der Nachbarschaft an den Verein heran. Allerdings fehlte wohl in den meisten Fällen die Möglichkeit, französisch zu kommunizieren - zu schlecht waren die Sprachkenntnisse der türkischen Frauen. Bald kamen Mißstimmungen über vereinsinterne Regelungen auf, so daß sich ein eigener Verein unter dem Namen "Hilal - La Lune" gründete, in dem die türkischen Frauen verkehrten. Da die Stadt diese Abspaltung nicht unterstützen wollte, mußten sich die beiden Vereine wohl oder übel in das gleiche Vereinslokal teilen, das nun zu verschiedenen Tageszeiten von beiden Vereinen abwechselnd genutzt wird.

Die Innenansichten des Vereins zeigen, daß für türkische Frauen ein außerhäuslicher Zusammenhang geschaffen wurde, in dem sie einerseits ihrem eingeschränkten Kommunikationsrahmen "Nachbarschaft" einen erweiterten hinzufügten. Damit hatten sie aber gleichzeitig einen Innenraum gegenüber der öffentlichen Außenwelt des Ghettos geschaffen, in dem sie sich zwanglos bewegen konnten. Die Tatsache, daß fast alle türkischen Frauen im Verein mit Kopftuch verkehren, wird angeblich von seiten französischer Sozialarbeiter dahingehend interpretiert, daß der Verein ein Ableger von *Millî Görüş* sei - teilnehmende Beobachtungen lassen dies aber als eine haltlose Unterstellung erscheinen.[250] Zwar steht ein Vorstandsmitglied in einem engen verwandtschaftlichen Verhältnis mit einem der Vorstandsmitglieder von *Millî Görüş* und hat wohl auch schon (erfolglos) versucht, einen Korankurs ins Vereinsprogramm mit aufzunehmen. Doch es ist davon auszugehen, daß viele der Frauen ohnehin an das Tragen des Kopftuches gewöhnt sind, ohne damit eine islamistische Haltung oder gar eine Zugehörigkeit zu *Millî Görüş* auszudrücken. Für sie ist der Verein eine Form der Nachbarschaftshilfe und eine freundschaftliche Runde, die für sie neue Perspektiven eröffnet. Am bemerkenswertesten ist die Öffnung nach außen, die der Verein, ebenso wie Thé à la Menthe, bei Stadtteil- oder kommunalen Festivitäten zeigt, an denen sich alle möglichen Ausländergruppen beteiligen. Die Vorsitzende ist

[250] Siehe zur Vereinsspaltung und der gegenseitigen Wahrnehmung in beiden Vereinen die Interpretationen von Yalçın-Heckmann 1997, S.105-109.

mittlerweile in vielen Gremien auf kommunaler Ebene engagiert und will ganz bewußt das Fixiert-Sein auf die Sozialkontakte mit den eigenen Landsleuten, das innerhalb der konservativen Segmenten der türkischen Kolonie im allgemeinen stark ausgeprägt ist, überwinden. Dem Engagement bei solchen Festivitäten kommt daher die Bedeutung zu, daß sich dadurch der Horizont der im Verein verkehrenden Frauen erweitert, indem einige das erste Mal in direkten Kontakt zur französischen Umgebung gelangen.

Die "linken" demokratischen Vereine

Nachdem eine größere Gruppe sozialdemokratisch orientierter Türken Anfang der 80er Jahre aus dem Arbeitnehmerverein gedrängt worden war, hatte die Linke in Colmar während der 80er Jahre keinen organisatorischen Zusammenhalt mehr gefunden. Vereinzelt gelangten zwar Asylanten, die sich der politischen Verfolgung in der Türkei in den Jahren nach der Machtübernahme durch die Generäle entzogen, nach Colmar. Doch angesichts einer stark konservativ geprägten türkischen Vereinslandschaft zogen sie es vor, sich nach außen zu bestehenden Vernetzungen linker Türken zu orientieren, insbesondere nach Straßburg. Diese Verbindungen sind bis heute intakt. Einer der anerkannten Asylanten faßte zusammen mit einigen Freunden 1991 den Entschluß, einen Verein als Sammelbewegung aller demokratischen und linken Türken in Colmar zu gründen. Die "Association Socioculturelle des Travailleurs Turcs" kümmerte sich, abgesehen von ihren kulturellen Zielsetzungen und verschiedenen Freizeitaktivitäten, die im Verein abliefen, intensiv um die Wohnungsproblematik, die bis heute ein zentrales Problem für Türken in Colmar darstellt. In Verhandlungen mit den beteiligten Wohnungsbaugesellschaften und der Stadtverwaltung versuchte man eine gerechtere Vergabepraxis der HLM-Wohnungen durchzusetzen. Gerade in diesem Zusammenhang stand das Thema der Ausländerdiskriminierung und -feindlichkeit im Mittelpunkt des vereinsinternen Diskurses.[251]

[251] Vgl. L'Alsace, 7.4.1991: Une Association Culturelle des Travailleurs Turcs. Darin heißt es: "Une association socio-culturelle des travailleurs turcs du Haut-Rhin est née ... pour répondre aux problèmes sociaux des travailleurs et créer des activités culturelles et sportives. Ainsi seront données des cours de musique, des cours de français ou de karaté dans leur local ... L'association, forte d'une cinquantaine de membres, veut également monter des spectacles de théâtre ou de folklore ou diffuser des films turcs. Environ cent cinquante personnes ont par ailleurs signé une pétition pur s'insurger contre **'une discrimination raciale dans l'affectation des logements à l'OPHLM'**. Les responsables de l'association ont un rendez-vous avec ..., adjoint au maire chargée des affaires sociales, à ce sujet. Ils souhaitent également que soit **'évitée la constitution de ghettos dans la répartition des logements sociaux'"**. (H.i.O.). Mit OPHLM ist gemeint: Office Public des Habitations à Loyer Modéré. Costa-Lascoux (1991, S.293) führt unter der Rubrik "Alltäglicher Rassismus" hinsichtlich der Chancen, in diesen Fragen vor Gericht Recht zu bekommen, aus: "Die Lage scheint dagegen recht aussichtslos, wenn es sich um öffentliche Vermieter oder Verwaltungen von Sozialwohnungen (O.P.H.L.M.) handelt. Sie argumentieren mit der sogenannten Toleranzschwelle. (...) Wie kann man aber gegen Diskriminierung vorgehen, wenn es erlaubt ist, Wohnungen nach einer Quotenregelung zuzuteilen?". Vgl. dazu auch: White 1989, S.199; Kastoryano 1994, S.101; und Mutschmann 1996, S.114-16.

Der Verein wuchs bald auf ca. 120 Mitglieder an. Bei Kulturfesten, die sporadisch veranstaltet wurden, kamen aus der weiteren Umgebung 400-500 Gleichgesinnte zusammen, für die sich Colmar zu einem neuen sozialen Zentrum zu entwickeln begann.

Allerdings war der Verein nur von kurzer Dauer. Ein damaliges Gründungsmitglied verweist auf mehrere Ursachen. Demnach wurde von einigen Kritik daran geübt, daß in dem Verein Frauen und Männer gemeinsam tätig waren, ja selbst im Vorstand Frauen saßen. Außerdem übernahmen diese meist den Bürodienst. Diese Art von Kritik und daraus resultierende Spannungen scheinen aber, zumindest nicht allein, ausschlaggebend gewesen zu sein. Die eigentliche Ursache für das Scheitern des Vereins dürfte vielmehr in einer unüberbrückbaren Differenz zweier politischer Gruppen gelegen haben. Mehrere Berichte deuten darauf hin, daß das verstärkte Engagement linksradikaler *Dev-Sol* Mitglieder, die für Seminare eingeladen worden waren und in der Folge versucht haben sollen, alle Vereinsaktivitäten in ihrem Sinne zu verändern, den Verein spaltete. Viele Mitglieder brachen daraufhin wohl ihre Beziehungen zu dem Verein ab, so daß dessen Wirtschaftskraft entscheidend geschwächt wurde. Als die Miete schließlich nicht mehr gezahlt werden konnte, schloß man den Verein.

Im Klartext: Eine Gruppe türkischer Linksradikaler hatte versucht, dem Verein seinen Stempel aufzudrücken und darüber die Mehrheit der sozialdemokratisch eingestellten Mitglieder, die im Verein ihre neue soziale Heimat gesehen hatten, verprellt. Die Kurdenfrage scheint dabei nie eine größere Rolle gespielt zu haben - wie etwa in Paris oder Strasbourg - , da nur wenige Kurden in Colmar leben.

Zurück blieb auf dem links-demokratischen Spektrum der türkischen Kolonie eine zersplitterte Szene, die sich aber bald wieder zu sammeln begann. Bereits im Mai 1994 gründete sich der Verein "Arc-en-Ciel" als Nachfolgeorganisation. In seinen Reihen befinden sich einige "Altlinke", die sich nun einem dezidiert multi-kulturellen Ansatz verschrieben haben und großen Wert darauf legen, nicht nur als türkischer Verein verstanden zu werden. Die Tatsache, daß ein französisches Mitglied im Vorstand sitzt, kann als Symbol für diese Perspektive betrachtet werden.

In der Satzung werden Ziele genannt, die sich weitgespannten sozialen, kulturellen und sportlichen Aktivitäten zuordnen lassen.[252] In der Realität konnte und kann der Verein bei

[252] So heißt es in Artikel 2 der Statuten: "... l'association: prépare: - des séminaires et des symposiums; - des cours de la langue française; - des spectacles théâtrales, folkloriques et musicaux; - des présentations de films sociaux et culturels. (Elle) organise: - des expositions photographiques, artistiques etc...; - des acitvités de publications écrites, audio-visuelles etc. ... afin d'informer ses membres et l'opinion public. (Elle) crée: - des groupes théâtrales, musicales et sportifs; - une bibliothèque; - des clubs de vidéo, cassette et disque dont les contenus sont socio-culturelles et artistiques; - un bureau de traductions; - des comités et des permanences afin d'aider à résoudre les problèmes sociaux et administratifs rencontrés par les personnes résidant dans le département du Haut-Rhin. (Elle) s'abonne: - aux journaux et revues; (elle) collabore: - avec les autorités et

weiten nicht alle dieser Ziele umsetzen, der Katalog belegt aber doch die hochgesteckten Ideale im Sinne einer allgemeinen Kulturarbeit, die eine Annäherung verschiedener ethnischer Gruppen in einer multikulturellen Gesellschaft anstrebt.

1995 stellte der Verein, trotz seiner multikulturellen Ausrichtung, vor allem für türkische Intellektuelle mit überwiegend sozialdemokratischer Einstellung eine neue Anlaufstelle dar. Bemerkenswert scheint, daß der Verein seine Arbeit mit der Zielsetzung aufnahm, an praktischen Problemen türkischer Familien anzusetzen.[253] Aktuell werden nur auf einigen der ins Auge gefaßten Sachfeldern Aktivitäten entfaltet, im Vordergrund der Vereinspolitik stehen dabei jedoch zwei Hauptmerkmale. Erstens ist man bemüht, ein eigenes Solidarnetz (nicht nur) für die Vereinsmitglieder zu installieren, das aktuelle Problemlagen wie Wohnungs- und Sprachprobleme beseitigen oder abfedern hilft. Ein Vorstandsmitglied wies nicht ohne Stolz darauf hin, daß manchmal sogar Mitglieder des "Arbeitnehmervereins" mit praktischen Problemen gekommen seien, wenn diese dort nicht zu lösen waren. Die Perspektive einer vorsichtigen Annäherung an konservative Segmente der Kolonie scheint hier als positiv für eine breit angelegte Kulturarbeit begriffen zu werden, die perspektivisch die ganze türkische Kolonie ansprechen sollte. Denn zweitens wird großer Wert auf kulturelle Entfaltungsmöglichkeiten gelegt, in erster Linie spielt dabei die türkische Kultur freilich (noch) die Hauptrolle.

Punktuell fand bereits auch eine Zusammenarbeit der Frauengruppe mit dem türkischen Frauenverein "Hilal" statt als es darum ging, folkloristische Darbietungen bei einem Stadtteilfest einzustudieren. Auch wenn dies von manchen als eine Zwangsgemeinschaft interpretiert wurde, die lediglich auf einen Mangel an geeigneten Tänzerinnen zurückzuführen gewesen sei und zudem bald eine Art Konkurrenz zwischen beiden Folkloregruppen ausgelöst haben, so zeigen diese punktuellen Kooperationen aber doch eine Bereitschaft beider Seiten, sich über die Pflege "türkischer Kultur" einander anzunähern, welche von beiden Vereinen als identitätsstiftendes Element akzeptiert wird.

Der Verein weist damit noch am ehesten Parallelen zum alevitischen Verein in Bamberg auf, welcher mit einer ähnlichen Offenheit gegenüber der Aufnahmegesellschaft antritt, und eine Verknüpfung von eigenen kulturellen Wurzeln mit dem Aspekt einer Solidar-

---

institutions compétentes pour favoriser l'intégration des personnes d'origine étrangère et développer les solidarités socio-culturelles."

[253] Ein Fragebogen in türkischer Sprache wurde an alle Mitglieder verteilt, um herauszufinden, welche Probleme ihnen auf den Nägeln brannten. Das Resultat dieser Umfrageaktion war die Bildung von insgesamt 13 Ausschüssen, die die einzelnen Aktivitäten vorbereiten und steuern sollten. Im einzelnen waren dies Ausschüsse für: Bewältigung von Verwaltungsproblemen (Übersetzungsbüro, Sprachkurse etc.), Wohnungsfragen, Arbeitsvermittlung und gewerkschaftliche Aktivitäten, Gesundheitsmaßnahmen, Außenbeziehungen, Frauen, Aktivitäten für Kinder, Menschenrechte, Sport, Musik, Theater, Folklore, Presse- und Öffentlichkeitsarbeit.

gemeinschaft für seine Mitglieder anstrebt. Dennoch bleibt ein Unterschied festzuhalten. Der alevitische Kulturverein bildet auf Basis einer Ethnisierung, die den sunnitischen Teil der türkischen Kolonie in Bamberg zum Widerpart hat, seinen Mitgliedern einen neuen identitätsstiftenden Raum. "Arc-en-Ciel" dagegen versucht durch die Betonung türkischer Kulturarbeit als Teil einer multikulturellen Szene akzeptiert zu werden. Diese Zielsetzung ist klar auf eine aktive Integration in die französische Gesellschaft ausgerichtet. Ausgehend von Diskriminierungen und Ausländerfeindlichkeit wird hier der Versuch unternommen, kulturelle Eigenständigkeit als gleichberechtigten Bestandteil der Kultur der Aufnahmegesellschaft selbst zu behaupten und zu verteidigen. Insofern hat dieser Verein aus einer "Verteidigungsposition" gegenüber der französischen Gesellschaft heraus, die schon im Zusammenhang mit *Millî-Görüş* thematisiert worden war, ein eigenes Konzept von Identität entwickelt. "Türkische Kultur" wird hier zum Ausgangspunkt genommen, um, so behauptet man, gerade *nicht* auf ihrem nationalen Aspekt zu bestehen, sondern ihre *Besonderheit* als Teil einer gewachsenen, vielschichtigen Kultur in Frankreich zur Geltung zu bringen.

Während die Führung des Arbeitnehmervereins also ein "nationales" Kulturkonzept, *Millî-Görüş* aber ein erweitertes islamistisches Konzept *gegenüber* der französischen Gesellschaft als identitätsstiftendes Moment reklamiert, möchte diese multikulturelle Szene zwar nicht auf ihre genuin "türkischen" kulturellen Wurzeln verzichten, sie aber *für* die französische Gesellschaft als Bereicherung verstanden wissen.[254]

Freilich finden bei weitem nicht alle "Restlinken" innerhalb der türkischen Kolonie ihre soziale Heimat bei Arc-en-Ciel. Im Vorstand des Vereins finden sich heute diejenigen, die vollständig auf die Türkei gerichtete radikale Positionen Anfang der 90er Jahre zugunsten einer demokratisch-multikulturellen Orientierung verlassen haben. Andere halten an ihren Idealen fest und verkehren in der linken Szene Strasbourgs, darunter einige Asylbewerber. Eine andere Gruppe dagegen hat im Frühjahr 1995 einen neuen Übergang gemacht, indem sie sich zur Gründung eines pro-Ecevit-Vereins zusammenfand. Dezidiert sozial-demokratische Positionen, die für Ecevit und seine sozialdemokratische Oppositionspolitik in der Türkei werben, finden sich, so ist zu erwarten, in einem neuen Verein "*Güvercin*" (die Taube, Parteilogo der DSP unter Vorsitz Ecevits) zusammen. Bemerkenswert daran ist, daß nun auch eine linke Fraktion, die ihr politisches Denken auf die Türkei projeziert, einen Verein aus der Taufe heben will, der einer oppositionellen Partei in der türkischen Politiklandschaft zuzuordnen ist, wie dies schon seit langem für die MHP und die RP

[254] "Türkische" Vereine, die dieses integristische Konzept unterstützen und erkennbar sozialdemokratisches und laizistisches Gedankengut vertreten, werden vom Fonds d'Action Social (FAS) bevorzugt unterstützt, worauf Kastoryano (1992, S.11) hinweist: "Le FAS favorise la prolifération de ces associations qui se multiplient à partir des scissions dues à des 'incompatibilités d'humeur' ou à des 'evolutions idéologiques divergentes', pour contrecarrer les associations religieuses turco-islamiques. Cela conduirait dans l'idéal à l'eclatement d'une 'communauté potentielle': approche contraire, donc, à celle appliquée en République fédérale."

(zwischenzeitlich in der Regierungskoalition, mittlerweile wieder in der Opposition) der Fall war. Die Ergänzung einer vollständig auf die Türkei ausgerichteten Perspektive auch im linken Spektrum zeigt, daß ein nicht unerheblicher Teil, zumindest der politisch interessierten älteren Generation türkischer Migranten bis heute einem Türkei-zentrierten Denken verhaftet geblieben ist, in dem die türkische Parteienlandschaft eine zentrale Rolle spielt.

Auch in Bamberg dreht sich das Denken der älteren Generationen in vielfacher Weise um die Türkei - und hier wie dort wird darin die Ambivalenz reflektiert, daß man es vorzieht in Deutschland zu leben, ohne die Bindungen in der Heimat ganz aufzugeben zu wollen oder zu können. Selbstverständlich werden Entwicklungen in der türkischen Politik auch in Bamberg aufmerksam verfolgt und kommentiert - aber eben aus einer Distanz heraus. Frappierend ist denn auch, daß **in Bamberg - im Gegensatz zu Colmar** - keine extremere oder oppositionelle Position aus dem türkischen Parteienspektrum je eine ersthafte Chance hatte, sich im Rahmen eines Vereins zu institutionalisieren.

Es stellt sich die Frage, ob aus diesem Unterschied etwas gefolgert werden kann, oder ob sich dies lediglich migrationshistorischen Zufälligkeiten verdankt. Im Anschluß an den folgenden Exkurs zur "Kopftuchaffaire" (Punkt 4.) soll daher unter Punkt 5. "Disparitäten in der Vereinsentwicklung - Faktoren und Tendenzen" der Versuch einer *Annäherung* an diese Fragestellung versucht werden, die zunächst nicht über die *Bildung von Hypothesen* hinausreicht, aber Ansatzpunkte für weitere Forschungen bieten dürfte.

4. Exkurs: Das Kopftuch - Symbol eines Machtkampfes um die Stellung der (türkischen) Muslime in Frankreich

Im folgenden Abschnitt ist zu erörtern, wie sich die gesellschaftliche Wahrnehmung muslimischer Immigranten in Frankreich in der jüngsten Vergangenheit gewandelt hat. Anhand einer Gegenüberstellung der 1989 und 1994/95 geführten Kopftuchdebatten wird exemplarisch dargestellt, welcher soziale Raum dem Islam jeweils zugestanden wurde. Anschließend sind Hypothesen über die innerhalb dieses Zeitabschnitts erfolgten gesamtgesellschaftlichen Veränderungen zu bilden. In einem weiteren Punkt ist zu zeigen, welchen Einfluß der 1994/95 geführte politische Diskurs auf die Wahrnehmung und das lokale Handeln türkischer Muslime und französischer Akteure in Colmar hatte. Schließlich wird eine Fallstudie über eine organisierte Gruppe junger türkischer Kopftuchträgerinnen im Rahmen der *Millî-Görüş*-Moscheegemeinde präsentiert. Das beobachtete Gruppengeschehen ist vor dem Hintergrund der zu dieser Zeit aktuellen Kopftuchaffäre zu analysieren.

Die "Kopftuchaffaire(n)"

Bereits zum zweiten Mal wurde in Frankreich innerhalb weniger Jahre eine Diskussion um das islamische Kopftuch geführt. Vehemenz und Ausmaß der Debatte muten hierzulande seltsam an.[255] Zu Beginn des Schuljahres 1994/95 untersagte Erziehungsminister Bayrou den Schülern staatlicher Schulen "signes ostentatoires" ("demonstrative Zeichen") zu tragen. Rasch wurde klar, daß der Erlaß hauptsächlich gegen das islamische Kopftuch, den sogenannten "foulard islamique", gerichtet war. Das Kopftuch hatte 1989 schon einmal im Brennpunkt einer öffentlichen Auseinandersetzung gestanden. Damals waren drei Schülerinnen mit der islamischen Kopfbedeckung zum Unterricht erschienen und hatten damit eine landesweite Diskussion ausgelöst. Innerhalb kürzester Zeit spaltete sich die Nation in Befürworter und Gegner des Tuchs bis schließlich der Conseil d'État entschied, daß das Tragen des Kopftuchs als solches noch keinen hinreichenden Grund darstelle, ein Mädchen vom Unterricht auszuschließen. Dennoch kam es 1994 zu einer Neuauflage der Diskussion.

Die Auseinandersetzungen um das Kopftuch muslimischer Schülerinnen in den Schuljahren 1989/90 und 1994/95 lassen sich als "soziale Dramen" nach Turner (1989b) interpretieren, in denen ein symbolischer Kampf um die Position des Islam und um die Vertretung der Muslime in der französischen Gesellschaft ausgefochten wurde. Das soziale Drama dient laut Turner (1989b, S.124) den Beteiligten dazu, "... einander zu zeigen, wo Macht und Bedeutung zu finden und wie sie verteilt sind." "Soziale Dramen" finden innerhalb sozialer Gruppen statt, deren Mitglieder gleiche Werte und Interessen sowie - tatsächlich oder angeblich - eine gemeinsame Geschichte teilen. Dabei kann es sich ebenso um relativ kleine lokale Gruppen handeln wie auch um große, komplexe Systeme. Am Beginn des "sozialen Dramas" steht der öffentliche Bruch einer sozialen Norm. Hierauf entwickelt sich eine sich zuspitzende Krise, in der aus scheinbarem Frieden offener Konflikt wird und unterschwellige Antagonismen zum Vorschein kommen. Die Krisenphase bringt das Muster der Parteikämpfe in einer sozialen Gruppe zum Vorschein und macht ihre soziale Grundstruktur sichtbar. Um eine Ausweitung des Bruchs zu vermeiden, setzen führende Gruppenmitglieder Anpassungs- und Bewältigungsmechanismen in Gang. Sie können von persönlichen Ratschlägen und informellen Schlichtungsversuchen bis hin zu formellen juristischen Verfahren oder der Durchführung öffentlicher Rituale zur Krisenbewältigung reichen. Am Ende steht laut Turner entweder die Anerkennung einer nicht zu überwindenden Kluft zwischen den konkurrierenden Parteien oder die Reintegration der sozialen Gruppe. Dabei wird möglicherweise die Versöhnung nur scheinbar erzielt, tatsächliche

[255] Karakaşoğlu-Aydın (im Erscheinen) interpretiert dies so: "Daß die Diskussion in Deutschland auf einer weniger politisierten Ebene geführt wird, mag auch damit zusammenhängen, daß Frankreich und die Türkei ihre Staatsbürgerinnen mit Kopftuch als realere 'Bedrohung' des gesellschaftlichen Konsenses ansehen könnten, als Deutschland, das den muslimischen Migranten bisher rechtlich und politisch einen eindeutig inferioren Status zuschreibt."

Konflikte also nicht gelöst, sondern nur vertuscht, weshalb sie dann zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufleben können.

Turner beschreibt "soziale Dramen" als größtenteils politische Prozesse, da sie mit der Konkurrenz um knappe Güter verbunden sind. Als Beispiele nennt er Macht, Würde, Prestige und Ehre. Die Gruppen der beteiligten Akteure versuchen, ihre jeweiligen Machtansprüche und Einflußbereiche im "sozialen Raum" (vgl. Bourdieu 1985b) zu vergrößern oder zu verteidigen.

In bezug auf die 1994/95 in Frankreich geführte Kopftuchdebatte kann davon ausgegangen werden, daß die Ereignisse, die sich auf lokaler Ebene in verschiedenen Schulen und innerhalb der türkischen Gemeinde in Colmar abspielten, Geschichten in der Geschichte darstellten. Sie wurden durch die Rahmenhandlung des sozialen Dramas "Die Kopftuchaffäre" beeinflußt, das sich auf der nationalen Ebene der französischen Gesellschaft ereignete. Diese politische Auseinandersetzung um das Tragen eines Kopftuches in der Schule knüpfte ihrerseits an eine fünf Jahre früher erstmals geführte Debatte an. In beiden Fällen wurden dramatisierte Verhandlungen darüber geführt, wieviel Raum der Islam in der französischen Gesellschaft beanspruchen kann bzw. wie sichtbar er im öffentlichen Leben werden darf. Durch Mädchen, die in der Schule ein Kopftuch trugen, gewann der Islam eine Sichtbarkeit, die im Gegenzug von anderer Seite bekämpft wurde. So wurden die "Kopftuchaffären" zu einem Kristallisationspunkt der Debatte über Integration, die Stellung des Islam in Frankreich und über eine etwaige Ausbreitung fundamentalistischer Strömungen.

Die erste sogenannte "Kopftuchaffäre" (Affaire du foulard) begann am 4.10.1989 mit einem Artikel in der Tageszeitung "Libération".[256] Unter der Überschrift "Le port du voile heurte la laïcité du collège de Creil" wurde berichtet, daß im Collège Gabriel-Havez der nördlich von Paris gelegenen Industriestadt Creil drei Schülerinnen vom Unterricht ausgeschlossen wurden, nachdem sie sich geweigert hatten, ihr Kopftuch abzunehmen. Der in dem Artikel öffentlich gemachte Verstoß gegen die laizistische, schulische Kleidungsnorm und die darauffolgende Reaktion des Schulleiters wurden innerhalb weniger Tage auch von anderen Blättern der überregionalen Presse aufgegriffen und diskutiert. Aufgrund der Medienresonanz weitete sich der Konflikt binnen kürzester Zeit so stark aus, daß schließlich große Teile der französischen Gesellschaft in die Debatte involviert waren. Drei Wochen nach Erscheinen des ersten Zeitungsartikels hatte sich ein regionales Ereignis, das für gewöhnlich nur Journalisten in Lokalredaktionen beschäftigt hätte, zu einer gesellschaftlichen Frage entwickelt. Sie bot Stoff für Leitartikel der größten Tages- und Wochenzeitungen, in denen die Stellung des Islam in der laizistischen Gesellschaft erörtert

[256] Die Darstellung des Verlaufes der nationalen Kopftuchdebatten folgt weitgehend der Schilderung von Gaspard/Khosrokhavar (1995).

wurden. "Creil devient le symbole d'une question culturelle qui agite la France" (Gaspard/ Khosrokhavar 1995, S.16).

Die von den Medien forcierte Ausweitung des Konfliktes führte dazu, daß die lokale Krisenbewältigung versagte, da die in der Öffentlichkeit geführte Diskussion sich bereits verselbständigt und die Angelegenheit den Charakter eines Präzedenzfalles angenommen hatte.[257] Neben muslimischen Theologen unterschiedlicher Gruppierungen beteiligten sich zunächst nur wenige Vertreter von Organisationen an der Debatte.[258] Regierung, politische Parteien und Gewerkschaften vermieden es auffällig lang, Stellung zu beziehen. Gaspard und Khosrokhavar sehen die Ursachen für die ungewöhnliche Zurückhaltung darin, daß den Vertretern dieser Institutionen eines bewußt war: Die durch die "Kopftuchaffäre" provozierte Spaltung folgte nicht den bekannten Konfliktmustern "links versus rechts" oder "Laizisten versus Anti-Laizisten", sondern ging im Gegenteil quer durch die Gesellschaft.[259] In allen gesellschaftlichen Gruppierungen fanden sich sowohl Gegner als auch Befürworter der Entscheidung von Creil:

> "A gauche comme à droite, parmi les catholiques comme parmi les musulmans, au sein même du camp laïque, on découvrait un profond désaccord, une appréciation radicalement différente de la question" (Gaspard/Khosrokhavar 1995, S.11).[260]

Erst Ende Oktober schaltete sich der sozialistische Erziehungsminister Lionel Jospin in die Debatte ein und machte deutlich, daß Mädchen mit Kopftuch nicht vom Unterricht ausgeschlossen werden sollten: "L'École ne peut exclure car elle est faite pour accueillir." (Vgl. ebd., S.22). Seine Stellungnahme scheint Andersdenkenden den Startschuß geboten

---

[257] In Creil hatten sich die betroffenen Schülerinnen bereits eine Woche nach dem Unterrichtsausschluß mit der Schulleitung dahingehend geeinigt, daß sie ihr Tuch lediglich während des Unterrichtes abnehmen würden. Zehn Tage später brachen sie die Vereinbarung und wurden deshalb erneut vom Unterricht ausgeschlossen. Angeblich hatte Daniel Yousouf Leclerq, der ehemalige Vorsitzende der Fédération nationale des musulmans de France, die Mädchen und ihre Familien dazu bewegt, von dem Kompromiß Abstand zu nehmen. Leclerq vertrat die Ansicht, daß das Tragen des Kopftuches verpflichtend sei, während der Rektor der Moschee in Paris es zur freiwilligen Angelegenheit erklärte. Beide Vertreter verurteilten jedoch den Unterrichtsauschluß der Schülerinnen in Creil. Vgl. Gaspard/ Khosrokhavar 1995, S.14ff.

[258] Beteiligt waren die Menschenrechtsvereinigungen "Ligue de droits de l'homme", "Mouvement contre le Racisme, l'Antisémitisme et pour l'amitié entre les peuples" (MRAP) und "SOS-Racisme". Als Vertreter der Katholiken plädierte Kardinal Lustiger dafür, die Angelegenheit nicht überzubewerten und zunächst die Bedeutung des Kopftuches zu klären. Alle genannten Organisationen stellten sich auf die Seite der Mädchen. Vgl. Gaspard/Khosrokhavar 1995, S.14ff.

[259] Gaspard/Khosrokhavar 1995, S.17f. Für den weiteren Verlauf der Diskussion um die Stellung des Islam in den folgenden Jahren scheint insbesondere die damalige Spaltung der Linken von Bedeutung zu sein. Viele ihrer Vertreter setzten sich 1989 zugunsten der Kopftuchträgerinnen für das Recht auf ethnische und kulturelle Differenz der Immigranten ein.

[260] Lediglich die Front National bezog eine klare Position: "C'est la civilisation islamique qui arrive. Après son installation sur le sol français, elle s'implante maintenant de façon symbolique par le port du tchador à l'école." Bruno Mégret in: Le Quotidien de Paris, 18.10.1989, zit. in Gaspard/Khosrokhavar 1995, S.18.

zu haben, sich ebenfalls an der Diskussion zu beteiligen. So richteten beispielsweise fünf Philosophen einen offenen Brief an den Erziehungsminister, der am 2.11.1989 in der Zeitung Le Nouvel Observateur veröffentlicht wurde. Darin verglichen sie die gegenwärtige Situation mit 1938, als die Alliierten Zugeständnisse an Hitler machten: "L'avenir dira si l'année du Bicentenaire aura vu le Munich de l'école républicaine...".[261]

Schließlich wandte sich Jospin an den Staatsrat (Conseil d'État), um mittels juristischer Experten eine Klärung herbeizuführen.[262] Dessen Stellungnahme bestätigte Jospin in seiner Haltung: Das Tragen religiöser Symbole sei nicht zu beanstanden, solange kein Druck auf andere ausgeübt werde, keine Bekehrungsversuche, Provokationen oder Propaganda damit verbunden seien und Würde und Freiheit von Personen sowie die Ordnung des Schulbetriebs nicht beeinträchtigt werden (Avis du Conseil d'État du 27 novembre 1989). Die betroffenen Mädchen wurden daraufhin in den Schulbetrieb reintegriert und die "Kopftuchaffäre" schien beendet. Auch in den folgenden Jahren bekamen wiederholt Schülerinnen, die aufgrund interner Schulregelungen wegen ihres Kopftuches vom Unterricht ausgeschlossen worden waren, vom obersten französischen Verwaltungsgericht (Conseil d'État) Recht zugesprochen.[263]

Insgesamt läßt sich festhalten, daß das soziale Drama der "Kopftuchaffäre" von 1989 als individuelle Normverletzung und eine darauf bezogene lokale Reaktion begann. Unter dem Einfluß der Medien weitete sich die lokale zu einer nationalen Krise aus, in deren Verlauf ungewohnte Spaltungslinien innerhalb der französischen Gesellschaft deutlich wurden. Der Erziehungsminister reagierte zunächst abwartend auf die neuartige Kräftekonstellation und wandte sich dann an eine unabhängige Entscheidungsinstanz. Deren Urteil nutzte er, um eine Reintegration der betroffenen Schülerinnen herbeizuführen. Das Wiederaufflammen der Diskussion im Jahr 1994 deutet jedoch darauf hin, daß damit lediglich eine Scheinlösung erreicht worden war.

Die "Kopftuchaffäre" von 1989 kann als Dramatisierung typischer (migrations-)politischer Diskurse gewertet werden, wie sie sich seit Mitte der siebziger Jahre in Frankreich entwickelt hatten. Im Gegensatz zu früher geführten Migrations- und Rassismusdiskursen

---

[261] Zit. in: Gaspard/Khosrokhavar 1995, S.23. Bei den Philosophen handelte es sich um Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay und Catherine Kintzler.

[262] Der Staatsrat (Conseil d'État) erfüllt eine doppelte Aufgabe: "... die eines Beratungsorgans der Regierung bzw. der einzelnen Ministerien und die des obersten französischen Verwaltungsgerichts. (...) Die Stellungnahmen des Staatsrates binden die Regierung nicht. (...) Da Frankreich keine dem deutschen Bundesverfassungsgericht vergleichbare Institution besitzt, spielt der Staatsrat als Schutzorgan für den einzelnen Staatsbürger gegenüber Übergriffen der Verwaltung eine bedeutende Rolle." Haensch/ Tümmers 1991, S.186f.

[263] "La saga des foulards - une querelle juridique, politique, quasiment philosophique", in: "La France et l'Islam", Beilage der Zeitung Le Monde, 13.10.1994.

ist die gegenwärtige Migrationsdebatte allerdings stark auf den Islam bezogen (vgl. Withol de Wenden 1991). Seit Ende der siebziger Jahre konnte sich zunächst in der "Neuen Rechten", mit Beginn der achtziger Jahre schließlich auch in der rechtsextremen Nationalen Front rassistisches Gedankengut etablieren, demzufolge der Islam als das entscheidende Hindernis für die Integration muslimischer Migranten in die französische Gesellschaft zu betrachten sei.

Migrationspolitische Debatten rankten sich in der Folge um zwei Hauptthemen: einerseits um die Entwicklung der Immigration und andererseits um die Integration der zweiten Generation maghrebinischer Einwanderer. Die in Frankreich geborenen Nachkommen maghrebinischer Immigranten formierten sich im antirassistischen Widerstand und propagierten gemeinsam mit der Linken das Recht auf kulturelle und ethnische Differenz ("droit à la difference"). Damit stellten sie das republikanische Integrationsmodell in Frage.[264] Angesichts dieser unübersehbaren Segregationstendenzen verschärfte sich die Diskussion, ob man es in Frankreich mit der gefürchteten Herausbildung von eigenständigen Minderheiten ("communautés") zu tun habe, die der französischen Integrationsvorstellung widersprechen.

Auch die erste "Kopftuchaffäre" (1989/90) war begleitet von dynamischem Auftreten muslimischer Migranten, insbesondere der zweiten Generation, die forderten, als eigenständige Komponente der "multikulturellen Gesellschaft" anerkannt zu werden. Es entflammte eine heftige Kontroverse darüber, wie weit man dieser Forderung nachkommen könne. Die Linke spaltete sich in zwei Lager, von denen eines die weitestgehende kulturelle Eigenständigkeit wollte, während das andere Lager nur insofern für die Eigenständigkeit eintrat, als essentielle Grundprinzipien der Aufnahmegesellschaft (z.B. der Laizismus) nicht in Frage gestellt würden (Manfrass 1991, S.133).[265] Es ist festzuhalten, daß 1989/90 die Stellung des Islam breit diskutiert wurde, und die Medien ein Forum boten, in dem unterschiedliche Ansichten vertreten werden konnten. Als schließlich ein unabhängiges Gremium die Unrechtmäßigkeit der Unterrichtsausschlüsse konstatierte, wurde die dadurch als legitim definierte Sichtbarkeit des Islam weitgehend akzeptiert.

---

[264] Die "intégration à la française" basiert im Gegensatz zu diesen Forderungen auf der Vorstellung, Bürger individuell und nicht als Angehörige bestimmter Minderheiten in die Gesellschaft zu integrieren bzw. zu assimilieren. Insofern beinhaltet das französische Integrationsmodell ähnlich wie das bundesrepublikanische (wenngleich aus völlig anderen Gründen) eine Absage an die "multikulturelle Gesellschaft" und drängt kulturelle oder ethnische "Besonderheiten" ("specificités") aus dem öffentlichen Leben in die Privatsphäre. Vgl. Schnapper 1994, S.92ff.

[265] House (1995, S.14) konstatiert ebenfalls eine ambivalente Haltung vieler Linker: "... the belief in the ongoing process of secularization was hard to square with support for a marginalized religion seen (in its totality) as an obstruction to that same process."

Hingegen weist der Verlauf der Kopftuchaffäre von 1994 darauf hin, daß zwischenzeitlich gesellschaftliche Transformationen stattgefunden hatten, die den Raum, welchen die Darstellung muslimischer Identität Mitte der neunziger Jahre beanspruchen darf, deutlich reduzierten. Am 20. September 1994 erließ Erziehungsminister François Bayrou eine Verordnung, die die abgeschlossen geglaubte Debatte über das islamische Kopftuch erneut entfachte, obwohl dieses in dem ministeriellen Erlaß mit keiner Silbe erwähnt war. Die Sprengkraft des Dekrets beruhte nicht auf seinem wörtlichen Inhalt, denn dieser betonte lediglich die in Frankreich selbstverständliche Tatsache, daß Symbole, die den laizistischen Raum öffentlicher Bildung verletzen, dort nicht geduldet werden dürften. Die Brisanz des "Circulaire Bayrou" basierte vielmehr darauf, daß die Öffentlichkeit zwischen den Zeilen zu lesen wußte und verstand, welche Symbole der Minister gemeint hatte, zumal er noch einige Tage zuvor öffentlich verkündet hatte, er werde die Kopftücher aus den Schulen entfernen. (Gaspard/Khosrokhavar 1995, S.190)

Das Dekret enthielt im Anhang einen Artikel, der in die internen Hausordnungen der Schulen aufgenommen werden sollte. Darin hieß es unter anderem:

> "Le port par les élèves de signes discrets, manifestant leur attachement personnel à des convictions notamment religieuses, est admis dans l'établissement. Mais les signes ostentatoires, qui constituent en eux-mêmes des éléments de prosélytisme ou de discrimination, sont interdits" (zitiert nach Gaspard/Khosrokhavar 1995, S.190).

Mit der Einführung der nicht näher definierten Begriffe "discrets" und "ostentatoires" überließ Minister Bayrou die Entscheidung darüber, welche Symbole die Religionsfreiheit des Bildungsbereiches gefährden, den Schulleitungen.

Dadurch, daß er zwar öffentlich gegen das Kopftuch Stellung bezogen hatte, offiziell aber eine neutrale, vorgeblich am Erhalt des Laizismus interessierte Haltung einnahm, konnte Bayrou gegen den Islam vorgehen, ohne sich selbst angreifbar zu machen. Seine öffentliche Kritik am Kopftuch signalisierte den Bruch mit der vom Conseil d'État vertretenen Norm. So setzte er auf der politischen Ebene die Neuauflage einer Auseinandersetzung in Gang, die auf der juristischen Ebene bereits entschieden zu sein schien.

Bayrous wenig aussagekräftige Verordnung wurde vermutlich in erster Linie deshalb "verstanden", weil er den aktuellen "common sense"[266] der französischen Gesellschaft

[266] Geertz (1987b, S.263-64) beschreibt "common sense" als "einen relativ geordneten Gesamtkomplex bewußten Denkens ... [der darauf besteht], daß sich seine Behauptungen unmittelbar aus der Erfahrung ergeben und nicht etwa diese Erfahrung gedanklich reflektieren. (...) Er kann in Frage gestellt, bestritten, bestätigt, entwickelt, formalisiert, betrachtet und sogar gelehrt werden (...) es handelt sich dabei um ein kulturelles System, wenn auch gewöhnlich kein besonders fest integriertes, und er ruht auf derselben Grundlage wie alle anderen derartigen Systeme auch: wer über *common sense* verfügt, ist von dessen Wert und Gültigkeit überzeugt."

besser traf als der Conseil d'État und deshalb zum entscheidenden Zeitpunkt[267] eine weit höhere Definitionsmacht besaß als die obersten Vertreter des Rechts. Der in dieser Zeit verbreitete "common sense" bestand darin, Islamismus in Frankreich als so gefährlich einzustufen, daß seine weitere Entwicklung auf jeden Fall verhindert werden müsse, um die öffentliche Sicherheit zu garantieren. Das Kopftuch wurde in diesem Diskurs als Zeichen fundamentalistischer Entwicklungen interpretiert und signalisierte damit auch die Gefahr, den algerischen Bürgerkrieg nach Frankreich zu importieren.

Während die Kopftuchaffäre von 1989 deutlich gezeigt hatte, daß die einheimische Bevölkerung in ihrer Meinung durchaus gespalten war, zeichnete sich im Verlauf der Krise von 1994 ab, daß sie relativ geschlossen den beschriebenen "common sense" teilte. Die gegnerischen Lager der zweiten Kopftuchaffäre schienen sich weit weniger nach politischen, denn nach kulturellen und ethnischen Gesichtspunkten zu formieren. Die muslimischen Einwanderer schienen sich relativ isoliert gegen den Rest der Gesellschaft behaupten zu müssen.

Im Anschluß seien einige **Hypothesen** zu Entwicklungen formuliert, die seit 1989 stattfanden und unseres Erachtens möglicherweise dazu beigetragen haben, daß sich die Trennungslinien innerhalb der französischen Gesellschaft so verschoben, wie es der Vergleich der beiden Kopftuchaffären zeigt. Warum also konnte sich innerhalb von fünf Jahren ein "common sense" entwickeln, der die muslimische Minderheit von der Bevölkerungsmehrheit isoliert?

1. Bedeutungsverschiebung des Islam

Den aus psychologischer Sicht vermutlich wirkungsvollsten Beitrag zur "common sense"-Bildung dürfte die tägliche Berichterstattung der Medien über den Islam und mit ihm in Zusammenhang gebrachte Ereignisse geliefert haben. Nachrichtensendungen präsentierten die Meldungen über Unterrichtsausschlüsse kopftuchtragender Schülerinnen nicht im Zusammenhang mit anderen sozialen Ereignissen, sondern im Anschluß an die Berichterstattung über Greueltaten des FIS (Front Islamique du Salut) in Algerien (vgl. Tomei 1995, S.62; Gaspard/Khosrokhavar 1995, S.30). Obendrein dürfte eine Reihe terroristischer Anschläge algerischer Fundamentalisten in Frankreich zur weiteren Verunsicherung der Bevölkerung und zum Mißtrauen gegenüber fremden ethnischen Gruppen beigetragen haben.

[267] Als entscheidenden Zeitraum betrachten wir ebenso wie mehrere türkische und französische Informanten die letzten Monate des Wahlkampfes vor der Wahl des den neuen französischen Staatspräsidenten im Mai 1995. Der regierende Ministerpräsident Edouard Balladur schien als einer der beiden aussichtsreichsten Kandidaten bemüht, politische Zeichen zu setzen und Handlungsfähigkeit zu beweisen, indem er gegen einen vermeintlich zunehmenden Islamismus auf französischem Territorium vorging.

Basierend auf diesen Eindrücken wurde dem Islam implizit eine Gefährlichkeit zugeschrieben, die sein bisheriges Image bisher nur peripher charakterisiert hatte. Während in den achtziger Jahren "Islam" mit (gewaltlosem) "Fundamentalismus" gleichgesetzt wurde, schien 1994/95 "Terrorismus" das entsprechende Pendant zu bilden (vgl. Kowalsky 1995, S.39).

Weiterhin dürfte sich unserer Meinung nach (ebenso wie in Deutschland) auch in Frankreich das Bild der verschleierten Frau seit dem Erfolg des Bestsellers "Nicht ohne meine Tochter" von Betty Mahmoody in negativer Hinsicht verfestigt und dadurch die Bereitschaft zu religiöser Offenheit weiter gesenkt zu haben. Basierend auf der Lektüre dieses Buches dürften viele Leser, und insbesondere Leserinnen, Toleranz gegenüber dem Islam als übertriebenen Kulturrelativismus empfunden haben, weil er den Schutz der Mädchen vor vermeintlich frauenverachtenden Praktiken vernachlässigt.[268]

2. Politische Neuorientierung der Linken

Angesichts der Instrumentalisierung durch die Front National sah sich die Linke in Frankreich veranlaßt, das Konzept des "droit à la difference" aufzugeben. Dem Nationalisten Le Pen war es gelungen, die ursprünglich von der Linken zum vermeintlichen Nutzen der Immigranten betriebene Hervorhebung kultureller und ethnischer Unterschiede in den rechtsextremistischen Diskurs einzubauen. Le Pen konstruierte aus der postulierten Differenz zwischen der französischen Kultur und den Kulturen der Einwanderer eine kulturalistische Hierarchie und leitete daraus die Forderung nach einer "préférance nationale" zugunsten der einheimischen Bevölkerung ab (vgl. Kowalsky 1995, S.44). Die Aufgabe des politischen Ideals einer "multikulturellen Gesellschaft" durch die Linke, scheint gleichzeitig den Verlust der Unterstützung durch diejenigen bedeutet zu haben, die sich in den achtziger Jahren für die kulturellen Rechte der Immigranten eingesetzt hatten und die auch 1994/95 eine Gegenmeinung zum mainstream hätten vertreten können.

3. Forcierung ethnischer und kultureller Spaltung

Das politische Klima der frühen neunziger Jahre ist ferner geprägt durch den Regierungswechsel und die damit einhergehende Verschärfung der Ausländergesetze und der Einwanderungspolitik. Im Kampf gegen die illegale Einwanderung hat die französische Staatsgewalt begonnen, die Bürger nach ethnischen und kulturellen Gesichtspunkten zu unterscheiden: die Polizei ist angehalten, "verdächtig", d.h. nicht-französisch bzw. nicht-einheimisch aussehende Personen nach ihrem Identitätsausweis zu befragen (vgl. Tomei 1995, S.62f). Diese staatliche Praxis dürfte dazu beigetragen haben, daß sich Einheimische und Eingewanderte mit zunehmendem Mißtrauen begegnen. Letztendlich dürfte eine Spaltung der Gesellschaft nach ethnischen und kulturellen Wahrnehmungsmustern die Folge sein.

[268] Zur Rezeption des Romanes in der BRD siehe Nestvogel (1992) und Reulecke (1993).

Diese Spaltung wurde aber nicht allein von Einheimischen, sondern auch von Einwanderern forciert. Aus Enttäuschung über die allgemeine politische Entwicklung und als Gegenreaktion auf die anhaltenden Erfolge der Front National soll sich nach Einschätzung mehrerer Autoren[269] bei jugendlichen Nachkommen der Einwanderer eine zunehmende Hinwendung zum Islam feststellen lassen. Die zweite Generation begreife sich gegenüber gleichaltrigen Einheimischen als benachteiligt und diskriminiert und entwickle deshalb eine ausgeprägte Tendenz, sich von Franzosen abzugrenzen und die eigene kulturelle und religiöse Differenz zu behaupten. Sichtbar werde diese Islamisierung in der Zunahme der Zahl muslimischer Schülerinnen, die ein Kopftuch tragen.[270]

Auswirkungen der Kopftuchdebatte in Colmar

Nachdem wir den "common sense" der französischen Bevölkerungsmehrheit formuliert und eventuellen Gründen seiner Entstehung nachgegangen sind, werden wir im folgenden den gesamtgesellschaftlichen politischen Raum verlassen und zeigen, wie sich die Auseinandersetzung um das Kopftuch auf der lokalpolitischen Ebene in Colmar entwickelte. Dabei beschränken wir uns aufgrund unseres speziellen Forschungsinteresses im wesentlichen auf türkische Muslime, was auch insofern angemessen ist, als nach Aussage mehrerer französischer Gesprächspartner in Colmar im Rahmen der Kopftuchaffäre die türkischen Muslime als die einzige "Problemgruppe" empfunden wurden.

Soweit wir in Colmar beobachten konnten, setzten die mit der Durchsetzung des Circulaire Bayrou beauftragten Schulleiter zunächst auf Gespräch und Kompromißfindung - mit dem Erfolg, daß die meisten Mädchen früher oder später ihr Kopftuch abnahmen. Das Verhalten dieser Schülerinnen entsprach der Mehrheitsmeinung in der türkischen Kolonie in Colmar. Man hatte zu der Formel gefunden, daß angesichts der durch den ministeriellen Erlaß ausgelösten Notsituation der Wert der Bildung höher einzustufen sei als das Beharren auf als islamisch bewerteten Bekleidungsvorschriften.

Die kopftuchtragenden Schülerinnen und ihre Eltern wurden mehrmals von den Schulleitern zu Gesprächen eingeladen, um ihnen den Inhalt des ministeriellen Erlasses darzulegen. Auf diese Zusammenkünfte schienen sich beide Seiten vorzubereitet und jeweils

---

[269] Vgl.: Kowalsky 1995, S.41, und die Einschätzungen des Soziologen Adil Jazouli, in: die ZEIT, 2.6.1995: Mit Allah gegen die Armut.

[270] Die Zunahme läßt sich allerdings nicht beziffern. Zwar kursierten im Lauf der Kopftuchaffäre 1994/95 zahlreiche aktuelle Schätzungen, die zwischen 700 und 15.000 Kopftuchträgerinnen frankreichweit differierten, doch scheinen die Erhebungsmethoden höchst fragwürdig. Gaspard/Khosrokhavar (1995, S.29f) bezweifeln zudem, daß die Zahl zwischen 1989 und 1994 einen nennenswerten Anstieg erfahren hat. Die Angaben zahlreicher türkischer und französischer Gesprächspartner in Colmar deuten allerdings, im Gegensatz zu dieser Auffassung, auf eine Zunahme hin.

dafür zu gesorgt zu haben, daß Multiplikatoren als "Autorität" oder "Vermittler" zugegen waren. Von den Schulleitungen wurden türkische Psychologen eingeladen, die im Schuldienst oder in der interkulturellen Arbeit tätig sind. Die türkischen Eltern brachten Religionsgelehrte aus Colmar oder Vereinsaktivisten der *Millî Görüş* aus Strasbourg zu den Treffen mit.

Schließlich entschieden alle schulischen Disziplinarausschüsse, daß das Kopftuch im Unterricht ein "ostentatives Zeichen" darstelle und die sechs Schülerinnen, die ihr Kopftuch nicht abnehmen wollten, gemäß dem Circulaire Bayrou vom Unterricht auszuschließen seien. Daraufhin schlugen die Ausgeschlossenen, unterstützt von *Millî Görüş*, den Rechtsweg ein. Die Richter des Verwaltungsgerichts in Strasbourg gaben den Mädchen Recht und hoben alle Unterrichtsausschlüsse auf, die wegen des Tragens eines Kopftuches ausgesprochen worden waren.

Wir versuchen im folgenden, anhand der uns aus Colmar bekannten Faktoren die Interessen zu interpretieren, die die an den lokalen sozialen Dramen Beteiligten vermutlich verfolgt haben. Dazu werden die Akteure verschiedenen Ebenen zugeordnet, welche den jeweiligen Positionen entsprechen, von der aus sie in der Hierarchie des sozialen Raums agieren. Wir unterscheiden vier Handlungsebenen: diejenigen der Politiker, der Multiplikatoren, der Erzieher und schließlich der Kopftuchträgerinnen. Auf allen vier Ebenen bildeten sich Lager von Gegnern und Befürwortern des Kopftuchtragens im Unterricht, die sich häufig als das "türkische Lager" einerseits und das "französische Lager" andererseits beschreiben lassen, allerdings nicht wirklich darauf zu reduzieren sind. Wir versuchen, die handlungsrelevanten Elemente der symbolischen Auseinandersetzung zu verdeutlichen, die von gegnerischen Parteien auf den unterschiedlichen Ebenen ins Spiel gebracht wurden.

Der "common sense" und die **Handlungsperspektive der politischen Ebene** begegneten uns auf französischer Seite in der Aussage eines Abteilungsleiters der Préfecture, der zwar nicht unmittelbar mit der Durchsetzung des Kopftucherlasses betraut war, aber täglich zahlreiche Entscheidungen zu fällen hatte, die das soziale Leben türkischer Migranten unmittelbar betreffen - insbesondere Angelegenheiten des Aufenthalts- und Arbeitserlaubnisrechts.

> In einem Interview, das wir mit ihm über die türkische Kolonie aus Sicht der Préfecture führten, kritisierte er eine Eigenschaft, die er als türkische "Solidaritätskultur" bezeichnete. Die starke Betonung solidarischen Handelns bringe eine "geschlossene türkische Welt" hervor und verhindere die soziale Integration der Türken in die französische Gesellschaft. Er betonte, daß die Schule die einzige Instanz sei, die in die türkische "Supersolidarität" eindringen und die Möglichkeit zur Integration bieten könne. Deshalb sei es außerordentlich wichtig, den Laizismus in den Schulen zu verteidigen, um die Mädchen aus dem

sozialen Druck des türkischen Elternhauses und der türkischen Kolonie herausholen zu können. Die "Insel der Integration" müsse auf jeden Fall gesichert werden.

Die Äußerungen unseres Gesprächspartners enthalten zwei Bilder, mit deren Hilfe er die sozialen Orte beschreibt, die Türken in Frankreich seines Erachtens einnehmen. Beide Räume sind diametral entgegengesetzt und ohne Austausch. Der erste ist die hermetisch abgeriegelte "muslimische Festung", die nur ihre eigenen Regeln akzeptiert. Die darin aufwachsenden Kinder führen quasi ein Gefangenendasein. Im Gegensatz dazu stilisiert der Informant die Schule zur "Rückzugsinsel". Ihre Funktion bestehe darin, den minderjährigen Bewohnern der muslimischen Festung Zugang zur "Freiheit" und damit zu den Idealen der französischen Gesellschaft zu verschaffen. Diese Funktion sieht er nur solange garantiert wie in der Schule freiheitliche Regeln gelten und nicht, wie er sagte, "islamisches Recht". In seinem Bild symbolisiert das Kopftuch die vom Informanten unterstellte Absicht muslimischer Fundamentalisten diesen Freiraum zu okkupieren. Deshalb müsse es entfernt werden. Das Kopftuchverbot erscheint innerhalb des konstruierten Interpretationsrahmens als Waffe in einem Verteidigungsangriff, in dem es gilt, die von islamistischem Gedankengut bedrohte Freiheit und Zivilisation zu sichern.[271]

Die Haltung unseres Gesprächspartners spiegelt überdies die einheimische Wahrnehmung von Türken in Colmar als eine "Problemgruppe". Das Ansehen der Türken in der ansässigen Bevölkerung ist bereits seit Mitte der 80er Jahre relativ niedrig. Zu dieser Zeit bekanntgewordene Verwicklungen einzelner Türken in Drogengeschäfte und ein spektakulärer Mordfall im Jahr 1993 führten zu einem äußerst schlechten Ruf der gesamten Kolonie. Fremdenfeindliche Ressentiments, die von der extremen politischen Rechten systematisch geschürt werden, richten sich vor allem gegen muslimische Einwanderer und im Elsaß in erster Linie gegen Türken. Bei der ersten Runde der französischen Präsidentschaftswahlen erhielten die rechtsextremen Kandidaten Le Pen und de Villiers in denjenigen Colmarer Straßenzügen, in denen türkische Familien konzentriert leben, gemeinsam über 30 Prozent der Stimmen (Dernières Nouvelles d'Alsace, 25.4.1995). Die einheimischen Opfer der "Neuen Armut" machten augenscheinlich ihre muslimischen Nachbarn zu Sündenböcken für ihre eigenen Probleme.

Freilich regten sich in der Öffentlichkeit auch kritische Stimmen zur Umsetzung des Kopftucherlasses, wie in folgender Karikatur symbolisiert.

[271] Entsprechende Bilder enthält die bereits zitierte Äußerung von Bruno Mégret weiter oben.

Karikatur (Kopftuch 1)

Quelle: Dernières Nouvelles d'Alsace, 11.9.1994

Die Karikatur läßt Kritik an einer kompromißlosen Ausführung der ministeriellen Anweisung erkennen. In der Tat haben die meisten Schuldirektoren, wie oben bereits angedeutet, durchaus pragmatische Kompromißlösungen gefunden, die von den meisten Kopftuchträgerinnen akzeptiert wurden. Bemerkenswerterweise wird es auf der politischen Handlungsebene in erster Linie als Gefahr empfunden, daß der Islam in den Raum der Schule eindringt. Die staatliche Schule in ihrer Funktion als "Integrationsinstanz" gilt in Frankreich als der Ort, an dem die zentralen Werte und Symbole der Gesellschaft vermittelt werden. Der Aspekt, daß der Islam von der Peripherie der ethnischen Ghettos deutlich sichtbar ins Zentrum der französischen Gesellschaft vordringt und nicht bereit ist, sich dort unter der Oberfläche äußerlicher Assimilierung zu verbergen, dürfte dazu beitragen, daß den kopftuchtragenden Schülerinnen mit ziemlich deutlicher Vehemenz begegnet wird (Tomei 1995, S.61).[272]

Die von unserem Gesprächspartner als "Supersolidarität" beschriebene Eigenschaft unterstreicht einerseits die Unzugänglichkeit der muslimischen Gesellschaft und andererseits

[272] Göle (1995, S.115) unterstreicht in ihrer Analyse der Kopftuchstreits, der in den achtziger Jahren in den türkischen Universitäten geführt wurde, ebenfalls die Bedeutung des Zentrumsaspekts.

ihre Einheit. Das Bild von der "türkischen Geschlossenheit" läßt ahnen, welche Wirkung der Kampf gegen das islamische Kopftuch gemäß dem "common sense" der französischen Bevölkerungsmehrheit haben sollte: Man setzte auf eine Spaltung der muslimischen Bevölkerung. Das Kopftuch sollte dabei zur Unterscheidung zwischen Kopftuchträgerinnen und anderen Musliminnen dienen. Die mit Hilfe eines leicht zu identifizierenden Merkmales vorgenommene Einteilung setzte der "common sense" mit einer Unterscheidung zwischen Islamistinnen und gemäßigt religiösen Musliminnen gleich. Zudem unterstellte er, daß die Schülerinnen sich nicht individuell für das Tragen eines Kopftuches entscheiden, sondern von ihrer Umgebung dazu gezwungen werden. Insofern glaubte man an der Reaktion auf das Kopftuchverbot nicht nur die Einstellung der Schülerinnen, sondern darüber hinaus auch die Haltung ihrer Eltern bzw. ihrer Väter erkennen zu können. So hoffte man sich Klarheit zu verschaffen angesichts der undurchsichtig erscheinenden, komplexen Situation unterschiedlichster Mischformen politisch-religiöser Einstellungen in der muslimischen Gemeinschaft. Ferner schien eine Spaltung der scheinbar solidarischen Einheit erstrebenswert, die durch den Zwang, sich zur laizistischen Seite zu bekennen, bewirkt werden sollte.

> Der **Schulleiter** eines Gymnasiums in Colmar formulierte die Erwartung eines aktiven Bekenntnisses zur französischen Gesellschaft folgendermaßen: "Ich erwarte von meinen muslimischen Schülerinnen nicht mehr als einen symbolischen Akt, der erkennen läßt, daß sie den Laizismus akzeptieren." Er lege den seines Erachtens zu unpräzise formulierten ministeriellen Erlaß dahingehend aus, daß er von den insgesamt 19 Mädchen, die an seiner Schule ein Kopftuch trugen, lediglich eine "symbolische Goodwill-Geste" einforderte. So verlange er nicht, daß sie das Tuch ganz abnehmen oder auch nur ihre Haare oder Ohren zeigen. Stattdessen habe er vorgeschlagen, das Tuch im Nacken zu binden. Zwölf Mädchen hätten sich darauf eingelassen, die übrigen hätten die "Geste" verweigert und seien deshalb vom Unterricht ausgeschlossen worden. Der Schuldirektor glaubte mit seiner Regelung eine Lösung zu präsentieren, die es allen Seiten erlaubt hätte, ihr Gesicht zu wahren. Die Schulleitung wäre ihrer Aufgabe nachgekommen, den Circulaire Bayrou auszuführen, und die muslimischen Schülerinnen hätten sich weiterhin ihrer Religion gemäß kleiden können. Andererseits hätten sie durch die Änderung ihrer Art und Weise, das Tuch zu binden, deutlich zum Ausdruck gebracht, daß sie sich vom politischen Islam distanzieren. Der Direktor bedauerte, daß nicht alle Mädchen auf seinen Vorschlag eingegangen seien und fügte hinzu, daß er persönlich nie auf den Gedanken gekommen wäre, ihnen deshalb den Schulbesuch zu verwehren. Andererseits seien ihm aufgrund des ministeriellen Rundschreibens die Hände gebunden.
> Andere Direktoren betonten ebenfalls, daß es ihnen unangenehm sei, den Circulaire Bayrou in die Tat umzusetzen. Sie klagten darüber, daß der Erlaß ihnen keine Definition an die Hand gebe, nach der sie sich richten könnten.

Es scheint, daß der "common sense", dem der Erlaß seine Popularität in der Öffentlichkeit verdankte, auf der zwischenmenschlichen Ebene der direkten Begegnung seine Selbstverständlichkeit und Gültigkeit verlor. Aus der Nähe betrachtet erschien einerseits das allgemein als ostentatives Zeichen definierte Kopftuch nicht mehr losgelöst von der Person

seiner Trägerin, und andererseits fiel der Blick auf weitere Zeichen, die ebenfalls die Bezeichnung ostentativ verdient hätten.

> So meinte der bereits zitierte Schuldirektor, daß es für ihn gerade im Elsaß, wo das Kreuz in Schulen noch weit verbreitet ist, schwierig sei, türkischen Eltern zu erklären, was Laizismus eigentlich bedeute und warum ein Kopftuch im Klassenzimmer störe, ein Kreuz aber nicht. Der Schulleiter erlebte die kopftuchtragenden Schülerinnen zudem im Gegensatz zu ihren, von ihm als faul und flegelhaft beschriebenen Brüdern gar nicht als Störung. Meist handele es sich um außerordentlich begabte und fleißige Schülerinnen, denen man den Besuch des Unterrichts eigentlich nicht versperren wollte. Ähnliche Äußerungen hörten wir auch von Lehrern aus anderen Schulen.

In der Unbehaglichkeit der Schulleiter könnte ein Grund bestanden haben, lediglich symbolische Gesten zu verlangen oder auch nur bestimmte Zeiträume und Orte zur "kopftuchfreien Zone" zu erklären. Beispielsweise wurde es in mehreren Schulen nur während des Unterrichts untersagt, das islamische Kopftuch zu tragen. In den Pausen und auf dem Schulhof hingegen durften sich die Mädchen kleiden, wie sie wollten. Es scheint, daß die meisten Schulleiter darauf bedacht waren, die Definitionsmacht, die ihnen durch die unpräzise Anordnung übertragen worden war, wider den "common sense" und zugunsten ihrer Schülerinnen auszunutzen. Andererseits standen auch sie unter dem Einfluß des "common sense" und fürchteten, die Islamisten zu unterstützen, wenn sie sich zu tolerant verhielten.

> So war sich der oben bereits angesprochene Direktor eines Gymnasiums unsicher, inwiefern er den Aussagen seiner Schülerinnen glauben solle, wonach sie das Kopftuch aus eigener Entscheidung trügen. Er faßte seinen Eindruck in die Worte: "Diese Mädchen haben etwas anderes als ihre eigene Entscheidung verteidigt."[273] Er frage sich deshalb, ob er nicht vielleicht zu blauäugig sei und betonte die Schwierigkeit, zu entscheiden, wo "Naivität" aufhören und das "Gewissen" anfangen müsse.

Es scheint, unser Informant zweifelte, ob er die Größe der Gefahr richtig einschätzte oder ob sie nicht doch so groß sei, daß ein Präventivschlag gerechtfertigt wäre, auch wenn er ihm aus subjektiver Sicht unverhältnismäßig hart erschiene.[274] So setzte er ebenso wie viele seiner Kollegen auf die Hoffnung, "symbolische Zeichen" zu erhalten, mit denen die

---

[273] Eine Aussage, die er im übrigen ebenso gut über sich selbst hätte treffen können, wenn man seine weiter oben dargestellten Äußerungen bedenkt.

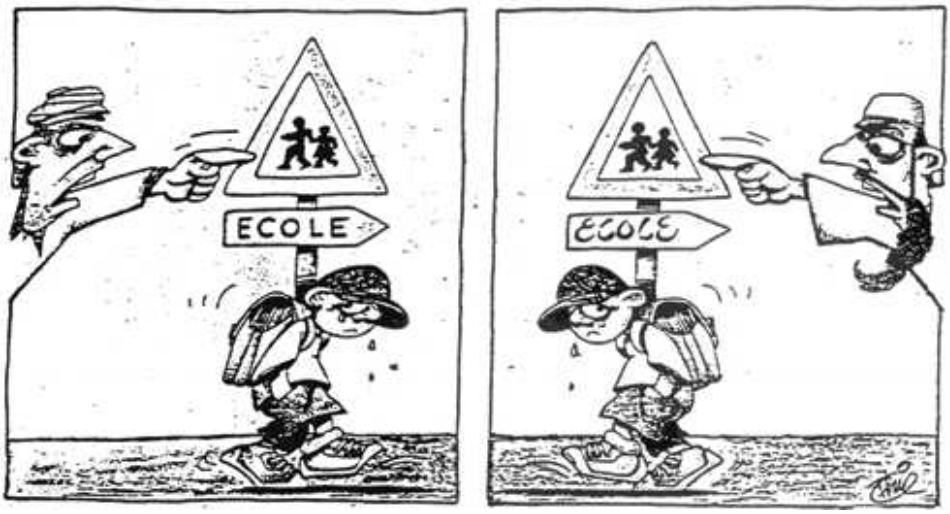
[274] Seine Zweifel - Liberalität hier, Prävention da - weisen starke Parallelen zu Diskussionen in der Türkei auf, die Göle (1995, S.106f) beschreibt: "Zwar tauchten hier und da 'liberale' Gedanken auf - etwa, daß der Staat nicht das Recht habe, in Form von Kleidungsvorschriften in das Leben des Individuums einzugreifen, daß man die Kopftuchfrage nicht hochspielen solle -, doch hatten solche Äußerungen nur begrenzt Wirkung. Denn diesen liberalen Ansichten stand die Angst gegenüber, daß es sich bei der Kopftuchfrage nicht um den Ausdruck einer rein individuellen Wahl handle, sondern um eine gezielte Strategie der Anhänger der Scharia."

Kopftuchträgerinnen zu erkennen geben, daß sie ihr Tuch nicht als ostentativen "foulard islamiste" verstehen, sondern als eine diskrete, nicht aus politischen, sondern aus religiösen Gründen getragene Kopfbedeckung.

Die Tatsache, daß ausländische Schüler in bestimmten Stadtteilen überrepresentiert sind und die Schulleitungen sich deswegen besonders mit Vorurteilen und der Diskriminierungen auseinandersetzen müssen, dürfte ihre Einstellung zum "Kopftuchverbot" beeinflussen. Wie wir an einer anderen Stelle ausführlich dargestellt haben (siehe die Abschnitte III.B. und III.C., sowie Mutschmann 1996) sind Türken und Maghrebiner am stärksten von räumlichen Ghettoisierungsprozessen betroffen. Insbesondere türkische Migranten leben konzentriert in dringend renovierungsbedürftigen Hochhäusern und haben kaum Möglichkeiten, eine (Sozial-)wohnung in einem anderen Gebäude oder Wohnviertel zu erhalten. In direkter Nachbarschaft zu den türkischen und maghrebinischen Familien leben in der Regel französische Familien, die als "le quart monde", Neue Arme bezeichnet werden. Gebäude, in denen überproportional viele Türken leben, sind gleichzeitig diejenigen Wohnblocks, die den schlechtesten Ruf genießen. Die Erwähnung bestimmter Straßennamen läßt die meisten französischen wie türkischen Gesprächspartner, nach deren Aussagen, in erster Linie an Vandalismus und Drogenhandel denken. Es handelt sich bei diesen Wohnblocks sowohl um "stigmatisierte", als auch um "stigmatisierende" Wohngegenden.

Diese räumliche Segregation hat direkte Auswirkungen auf die Schulsituation. Der hohe Anteil an Kindern aus ausländischen Elternhäusern oder aus sozial schwachen einheimischen Familien führt dazu, daß die Schulen in den "Ausländervierteln" verrufen sind. Bessergestellte Familien versuchen zunehmend ihre Kinder in (meist katholischen) Privatschulen unterzubringen. Das Lehrpersonal der "Problemschulen" hat allerdings in aller Regel ein relativ positives Bild von den Migrantenkindern. Im Gegensatz zu ihren französischen Mitschülern aus sozial schwachen Familien, zeichneten sich die Migrantenkinder durch Lernbereitschaft und Fleiß aus. Dieser von den Lehrern festgestellte Unterschied wird auch in einer Karikatur der Lokalzeitung dargestellt.

Karikatur (Kopftuch 2)



Quelle: Dernières Nouvelles d'Alsace, 9.9.1994

Betrachtet man das Bild, das vom muslimischen bzw. islamistischen Vater gezeichnet wird, so erinnert es an ein Argument, das auch im Kopftuchdiskurs auftaucht: Islamistische Väter freuen sich darüber, daß ihre Töchter nicht mehr in die Schule dürfen. Manche Pädagogen plädierten deshalb dafür, die Mädchen auch mit Kopftuch am Unterricht teilnehmen zu lassen, um sie nicht völlig ihren fanatischen Vätern zu überlassen.

Die These, daß Schulbildung in streng islamischen Elternhäusern verpönt sei oder nicht wichtig genommen werde, läßt sich allerdings nicht halten. Eher ist das Gegenteil der Fall. Mehrere Väter von Mädchen, die an der *Millî-Görüş*-Gruppe teilnahmen, haben ausgesprochen hohe Bildungsambitionen für ihre Töchter.

Bei der "Kopftuchaffäre" in Colmar versuchten die meisten Schulleiter, sich in ihrer unbehaglichen Situation dadurch zu entlasten, daß sie türkische **Multiplikatoren** einschalteten, die sie zu Elternversammlungen einluden, von denen man sich erhoffte, daß sie Verständnis bei den türkischen Eltern bewirken würden. Die Multiplikatoren fühlten sich ebenfalls unbehaglich und sahen sich in der ihnen zugedachten Rolle obendrein zwischen zwei Fronten gestellt.

> Ein Türke, der als Schulaufsicht und Kontaktperson zu türkischen Eltern in einem Collège beschäftigt war, lehnte es sogar ab, als Vermittler an dem Elternabend teilzunehmen. Eine Psychologin äußerte im Anschluß an mehrere Veranstaltungen in unterschiedlichen Schulen, daß sie sich ziemlich überflüssig gefühlt habe, weil sie merkte, daß es beiden Seiten immer nur um die Demonstration ihrer Macht gegangen sei. Sie habe das Gefühl gehabt, daß es gar nichts zu vermitteln gebe, weil keine Seite zur Kommunikation bereit sei.

Bei den als Mittler fungierenden türkischen Multiplikatoren handelte es sich keineswegs um "Unparteiische", sondern um überzeugte, politisch links stehende Laizisten, also um Angehörige einer Gruppe, die in der Türkei in Opposition zur islamistischen Bewegung steht und sich insbesondere als Gegner der Verschleierung in Bildungsinstitutionen profiliert (Göle 1995, S.73ff). Trotz ihrer eigenen Parteilichkeit fühlte sich die zitierte Psychologin unwohl, die Position des französischen Erziehungsministers zu vertreten.

> Hinter vorgehaltener Hand äußerte sie Bedenken über die Rechtmäßigkeit des Kopftuchverbotes. Vor allem fürchtete sie, daß juristische Erfolge bei Gerichtsverhandlungen zu einer Stärkung der Islamisten und damit einhergehend zu einer Schwächung der Position türkischer Laizisten führen würden. Sie habe Schwierigkeiten, die französische Regierungsposition zu vertreten, weil sie den Verdacht hege, daß deren Vorgehen letztlich nicht zur angeblich intendierten Schwächung der Islamisten, sondern im Gegenteil zu ihrer Stärkung beitragen werde. Ausgehend von dieser Überlegung gelangte sie zu dem in der türkischen Kolonie oft gezogenen Schluß, daß es in der Auseinandersetzung nicht eigentlich um das Kopftuch und den Laizismus, sondern im Gegenteil um Wählerstimmen ging, die auf Kosten der muslimischen Minderheit gewonnen werden sollten.

Damit teilte sie den in der türkischen Öffentlichkeit entstandenen "common sense", der sagte, daß in Frankreich Muslime als Angehörige einer ethnisch-religiösen Minderheit unterdrückt werden. Man war überzeugt, daß der Circulaire Bayrou ausschließlich auf islamische und nicht etwa auf christliche oder jüdische Symbolik angewendet werden würde.[275] Insofern schien es eindeutig, daß er nicht etwa nur gegen Fundamentalisten - unabhängig von ihrer jeweiligen Religionszugehörigkeit - gerichtet war, sondern gegen Muslime generell. Der Erlaß wurde als Angriff auf das Recht zur freien Religionsausübung aller Muslime bewertet.

Am stärksten dürften die **religionspolitischen Funktionäre** der *Millî Görüş* von dem auf der türkischen Seite herrschenden "common sense" profitiert haben. Sie schienen bemüht, sich als Vertreter *aller* (türkischen) Muslime und nicht nur als Sprecher ihrer Vereinsklientel zu präsentieren. Sie unterstrichen die Betroffenheit aller Muslime und gaben durch ihr Verhalten wenig Anlaß, Unterschiede zwischen stärker fundamentalistisch orientierten, in islamistischen Vereinen organisierten und den anderen Muslimen zu betonen. Sie forderten nicht zu radikalen Protesthandlungen auf, sondern verhielten sich im Gegenteil betont defensiv und demokratisch. So gelang es ihnen, sich auf der politischen Ebene als einzigen Anwalt der türkisch-muslimischen Seite zu profilieren, während die übrigen türkischen Politiker als verlängerter Arm der französischen Regierung zu fungieren schienen.

---

[275] Wie berechtigt diese Überzeugung war, zeigt die Tatsache, daß Premierminister Edouard Balladur dem Rat der Juden in Frankreich versichert haben soll, daß mit dem Begriff "ostentatives Zeichen" nicht das Tragen der jüdischen Kippa gemeint sei; vgl. Tomei 1995, S.60.

Von mehreren türkischen Gesprächspartnern wurde betont, daß die damalige türkische Ministerpräsidentin Tansu Çiller den Franzosen überhaupt erst die Grundlage geliefert habe, das Kopftuch zu verbieten. Sie habe erklärt, daß es in der Türkei verboten sei, in Schulen ein Kopftuch zu tragen. Die kopftuchtragenden Schülerinnen und ihre Eltern fühlten sich offensichtlich von Çiller nicht nur nicht vertreten, sondern sogar verraten. Auch das türkische Generalkonsulat in Strasbourg stellte sich eindeutig auf die Seite der französischen (und der türkischen) Regierung und versuchte, im Sinn des Circulaire Bayrou auf die Eltern von Kopftuchträgerinnen einzuwirken. Vermutlich fehlte es den Diplomaten auch an Basisnähe, um den "common sense" ihrer Landsleute zu erfassen und darauf einzugehen. Die vor Ort lebenden Lehrer hingegen bewiesen dafür weitaus mehr Gespür, wie weiter unten dargestellt wird.

Die eindeutig pro-Bayrou orientierte Haltung der offiziellen türkischen Vertreter bewirkte ein politisches Vakuum, das *Millî Görüş* zu nutzen wußte, um seine Führungsposition, die bisher vor allem auf die eigene Vereinsklientel bezogen war, auf eine breitere Ebene zu stellen. Die Vertreter von *Millî Görüş* konnten sich auf mehrere Entscheidungen des Staatsrates berufen, die besagten, daß das Tragen eines Kopftuches im Unterricht keinen Grund darstelle, eine Schülerin vom Unterricht auszuschließen.

Aus juristischer Sicht stand also fest, daß das Kopftuch kein Ausschlußkriterium sein dürfe. Aus politischer Sicht wurde es gemäß dem französischen "common sense" dennoch als solches empfunden und bekämpft - eine Widerspruch, der auf muslimischer Seite als Provokation empfunden wurde. Möglicherweise rechnete man auf regierungspolitischer Ebene damit, daß sich kopftuchtragende Schülerinnen aufgrund der Provokation zu politischen Protestformen hinreißen lassen würden, die als unerlaubte Handlungen interpretiert werden könnten und damit das juristisch fragwürdige Schulverbot hinreichend begründen würden. Hätte die Unterstellung, daß die Mädchen von muslimischen Fundamentalisten unter das Kopftuch gezwungen werden, auf Seite fundamentalistischer Organisationen Reaktionen hervorgerufen, so hätten diese wiederum als Beweis dafür dienen können, daß die Mädchen unter fremdem Einfluß handeln. Damit wäre der Effekt der "sich selbst erfüllenden Prophezeiung" erzielt worden.

Die in Colmar lebenden türkische Muslime verhielten sich allerdings relativ moderat und insbesondere *Millî Görüş* reagierte ziemlich nüchtern auf die Provokation. Scheinbar wußten die Funktionäre ihren Spielraum gut einzuschätzen und kannten die Grenzen ihres Handelns. Sie blieben strikt innerhalb der abgesicherten juristischen Schranken und versuchten nicht, den Konflikt über das Kopftuch hinaus auf die Stärkung der islamischen Position im allgemeinen auszudehnen. Ihre Zurückhaltung unterstrich, daß das Kopftuch an sich keine politische Symbolkraft besitzt und somit nicht als ostentatives Zeichen interpretiert werden kann. *Millî Görüş* setzte darauf, daß die französische Rechtsprechung den Konflikt für sie entscheiden würde.

Millî Görüş übte in dieser Sache weitgehend eine Anwalts-, aber keine Sprecherfunktion aus; die Organisation vermied es, anstelle der Mädchen zu sprechen. Die Funktionäre schienen zu ahnen, daß dies ein Fehler wäre, weil ein solches Verhalten in der Öffentlichkeit nicht als "Fürsprache," sondern als "Bevormundung" dargestellt worden wäre, die ihnen ja gerade zum Vorwurf gemacht wurde. Statt dessen stützten sie mittels der Verteilung von Informationsmaterial die Handlungskompetenz der Mädchen, sich selbst für ihre Rechte einzusetzen.

Die regionale *Millî-Görüş*-Vertretung in Strasbourg versorgte die Schülerinnen mit schriftlichem Material und stellte den vom Unterrichtsausschluß Bedrohten eine versierte Fürsprecherin zur Seite. Das Informationsmaterial war in französischer Sprache abgefaßt und dadurch prinzipiell auch dazu geeignet, nicht-türkischen Musliminnen als Argumentationsbasis zu dienen. Unserer Information nach kursierte es in den Schulen und wurde zu den Elternabenden mitgebracht, die von seiten der Schulleitung anläßlich des "Kopftucherlasses" einberufen wurden.

Die regionale *Millî Görüş*-Beauftragte für Frauen- und Mädchenarbeit im Elsaß nahm in mehreren Schulen als "Vertrauensperson" der Mädchen an Disziplinarausschüssen teil und verteidigte die Rechte der Schülerinnen.

Aus der Flugschrift, die *Millî Görüş* unter muslimischen Schülerinnen in Umlauf brachte, geht hervor, welche Strategie die Organisation in der Debatte verfolgte. In dem Kapitel "Concrètement que faire?" wird empfohlen, in erster Linie auf den Dialog mit Lehrern, Klassenkameraden und sonstigen wichtigen Personen zu setzen und ihnen sowohl den muslimischen Standpunkt als auch die bestehende Gesetzeslage zu verdeutlichen. Im gemeinsamen Gespräch solle man nach Konfliktlösungen suchen, mit denen beide Seiten leben können:

> "Il s'agit d'abord d'expliquer notre point de vue et de rappeler les lois en viguer de manière à ce que ceux qui n'avaient pas conscience des limites de la loi puissent revoir leur point de vue. Il s'agit ensuite de rassurer nos interlocuteurs sur l'absence de revendication politique incluse dans la volonté de porter le foulard islamique, il s'agit enfin de trouver un `modus vivendi' qui permette à chacun de modifier sa position sans perdre la face devant ses autres interlocuteurs."

Die Argumentation berücksichtigt, daß es um einen Aushandlungprozeß geht, in dem die Position der gegnerischen Partei berücksichtigt werden muß, um einen Erfolg erzielen zu können. Man geht davon aus, daß der muslimische Standpunkt unbekannt ist, bzw. fehlinterpretiert wird und fordert die Schülerinnen dazu auf, falsche Vorstellungen der Gegenseite zu korrigieren. Es komme dabei darauf an, existierende Ängste und Vorbehalte aufzugreifen und Formen islamischer Religiosität zu entwickeln, die gesellschaftlich akzeptabel sind.

> "La liberté est quelque chose qui ne se negocie pas mais les modalités du port du foulard peuvent être sujet à discussion. Un foulard noir peut, par exemple, trop rappeler à certaines des photos de femmes iraniennes vues dans la presse, le port d'une coiffure de type turban peut être une alternative peu choquante pour notre (! G.S.) societé (cette coiffure est souvent portée par les femmes victimes d'un cancer et dont le traitement entraine la chute des cheveux). Il faut faire preuve d'imagination."

An mehreren Textstellen werden falsche Vorstellungen als das größte Hindernis im interkulturellen Dialog benannt.

> "Il faut discuter et discuter encore pour convaincre et surtout faire tomber les innombrables fantasmes et préjugés qui entourent tout ce qui est islamique en France."

Vor allem geht man davon aus, daß Franzosen meinen, die Mädchen würden von ihren Eltern dazu gezwungen, ein Kopftuch zu tragen. Deshalb wird empfohlen, Lehrer nach Hause einzuladen und ihnen vor Augen zu führen, daß man keineswegs unterdrückt wird. Diese Lehrer könnten dann als Zeugen dafür fungieren, daß das französische Fremdbild jeder Grundlage entbehre.

Millî Görüş setzt also ebenso wie die Gegenseite darauf, Teile des gegnerischen Lagers auf die eigene Seite zu ziehen. Dabei favorisiert die Organisation allerdings angesichts des ungleichen Kräfteverhältnisses individuelle Strategien der Überzeugungsarbeit. *Millî Görüş* scheint davon auszugehen, daß es der muslimischen Seite an symbolischem Kapital mangelt, das nötig wäre, um kollektive Proteststrategien erfolgreich anzuwenden. Politische Aktionen werden in dem vorliegenden Text ausdrücklich erst für den Fall empfohlen, daß sowohl Überzeugungsarbeit als auch der Rechtsweg fehlgeschlagen sind. Soweit uns bekannt, kam es in Colmar zu keinerlei kollektiven oder politischen Formen des Protests.

In seiner Argumentation beruft sich *Millî Görüş* auf den französischen Rechtsstaat, in dem alle Muslime dafür kämpfen könnten, ihrer eigenen Kultur gemäß zu leben. Im Gegensatz dazu wird die Türkei als ein Willkürstaat[276] definiert, in dem es weit schwieriger sei, seine Rechte vor Gericht durchzusetzen. Man kritisiert allerdings, daß kein offizielles und regierungsunabhängiges Gremium existiert, von dem die in Frankreich lebenden Muslime angemessen vertreten werden. Mangels politischer Lobby falle diese Aufgabe den ethnisch-religiösen Vereinen zu.

> "En l'absence de répresentation politique de notre communauté, le role de 'representant des musulmans en France' retombe sur le mouvement associatif... Il est regrettable qu'il n'existe pas dans notre (! G.S.) pays, Patrie des Droits de l'homme, de structure indépendante de

[276] Der Text wurde zu einem Zeitpunkt verfaßt, als Erbakan noch nicht Ministerpräsident der Türkei war, sondern als Vorsitzender der Wohlfahrtspartei (RP) dem oppositionellen Lager angehörte.

> l'État français, élue par la communauté musulmane et qui puisse servir d'interlocuteur valable et représentatif."

Millî Görüş plädiert in der Flugschrift ausdrücklich für das Recht auf kollektiven kulturellen Unterschied ("droit à la differènce") und fordert eine repräsentative Vertretung der muslimischen Minderheit. Mit ihren politischen Vorstellungen widerspricht die Organisation eindeutig dem in Frankreich herrschenden Ideal einer "Integration à la française", die die Entstehung kollektiver Handlungsstrukturen ethnischer oder kultureller Minderheiten um jeden Preis verhindern will. Genau diese aber will *Millî Görüş* erreichen. Die Beschreibung Frankreichs als "notre societé" und "notre pays" verdeutlichen zusätzlich, daß *Millî Görüş* sich bzw. die in Frankreich lebenden Muslime als einen Teil Frankreichs bzw. Europas und nicht der Türkei betrachtet.

In der politischen Auseinandersetzung rechnet sich *Millî Görüş* insbesondere dann gute Erfolgschancen aus, wenn die muslimische Gemeinschaft sich zusammenschließt, um bestimmte Forderungen gemeinsam durchzusetzen.

> "Pour être cynique, on peut dire que l'action politique a plus de chance d'aboutir si elle joue sur la crainte qu'ont les pouvoirs publics de voir la communauté musulmane s'organiser politiquement autour d'axes de revendications spécifiques. La politique est la gestion de rapports de forces, pour être plus écoutée, la communauté musulmane doit developper son pouvoir de manifester son mécontentement en choisissant des thèmes prioritaires. La défense de port du foulard islamique, seul 'Fard' (religiöse Pflicht G.S.) qui soit attaqué en France, me semble être un bon axe de revendication."

Entgegen der hier geäußerten Meinung, daß die "Kopftuchaffäre" ein hohes Mobilisierungspotential biete, das genutzt werden solle, inszenierte *Millî Görüş* keine kollektiven Aktionen. Möglicherweise schätzte die Organisation die Erfolgschancen doch geringer ein als in der Flugschrift dargestellt, denn die meisten **türkischen Eltern** schienen keineswegs bereit, auf die Barrikaden zu gehen, um ihren Töchtern das Kopftuchtragen im Unterricht zu ermöglichen. Kompromißbereitschaft ging den meisten Beteiligten über Prinzipienreiterei und Verteidigung der Religionsfreiheit um jeden Preis. Dadurch, daß man den Forderungen nachgab, unterstrich man, daß man den hohen Wert des kulturellen Bildungskapitals, das die französische Gesellschaft definiert, anerkennt und es im Ernstfall höher einstuft als das religiöse Kapital, das einem zu göttlichem Lohn im Jenseits (*sevap*) verhelfen soll.

> Ein nach eigenen Angaben stark religiös orientierter, aber tolerant und modern eingestellter Migrant erläuterte uns den Grund dafür, daß er nichts dagegen habe, daß seine Töchter in der Schule ihr Kopftuch abnehmen, folgendermaßen: Seine Kinder sollen studieren und möglichst Abgeordnete in Frankreich werden. Deswegen habe er die religiöse Verantwortung dafür übernommen, daß seine Töchter ohne Kopftuch dem Unterricht folgen. Allah

werde ihn zwar bestimmt zur Verantwortung ziehen, aber für seine Töchter sei er bereit, diese auf sich zu nehmen.

Es scheint, daß das Nachgeben nicht selbstverständlich war, sondern als rationale Entscheidung interpretiert und begründet werden mußte. Man betonte, nach dem Motto "Der Klügere gibt nach" zu handeln und auf den langfristigen Vorteil zu setzen, den eine bessere Ausbildung der zweiten Generation für die eigene Weiterentwicklung und Statusaufwertung bringen würde. Die weiteren Ausführungen unseres Gesprächspartners deuten außerdem die Bereitschaft an, den französischen Integrationsvorstellungen genüge zu tun und auf die Betonung der eigenen Besonderheit (specificité) zu verzichten.

Seiner Meinung nach müssen sich die Türken hier an den französischen Staat und dessen System anpassen. Er selbst habe keine Probleme damit, den französischen Forderungen nachzugeben. Selbst in der Türkei, wo 98 % der Bevölkerung muslimisch sind, sei das Kopftuch nicht erlaubt, wie könne man das dann in Frankreich erwarten?

Zwar war die Mehrheit der türkischen Migranten letztendlich bereit, der ministeriellen Anordnung Folge zu leisten, doch scheint es, daß das Nachgeben nur unwillig erfolgte. Man war sich der schwächeren Position bewußt, hielt aber den Erlaß nichtsdestoweniger für diskriminierend und kritisierte ihn als widerrechtlich. Andererseits suchte man nach Ursachen, die das Verhalten der französischen Regierung erklären könnten.

Der bereits zitierte Vater berichtete, er habe dem Schuldirektor seiner Tochter gesagt, daß sich die Franzosen doppelzüngig verhalten, wenn sie sich als Hüter der Menschenrechte darstellen und seiner Tochter das Tragen des Kopftuches verbieten. Daß die Franzosen jetzt fordern, die Mädchen müßten ihr Kopftuch abnehmen, hänge seines Erachtens damit zusammen, daß die Politiker wegen der kommenden Wahl Stimmen gewinnen wollten und außerdem ohnehin die Ansichten von Le Pen verträten. Dazu käme die Situation in Algerien und die Angst, die deshalb die bei den Franzosen entstehe. Er habe deshalb dem Schuldirektor gesagt, daß er vor ihm und seinen Töchtern keine Angst zu haben brauche. Sie führten ein Leben gemäß des Korans, und dieser lege fest, daß alle Menschen Menschen und daher entsprechend zu behandeln seien. Seine Töchter seien als Musliminnen und Türkinnen jedermann gegenüber immer höflich. Unser Gesprächspartner versuchte also das vermeintliche Fremdbild des Direktors zu korrigieren und ihm sein Selbstbild als Muslim zu vermitteln.

Die Väter der sechs Mädchen, von denen wir hörten, daß sie wegen des Kopftuches vorübergehend vom Unterricht ausgeschlossen wurden, handelten im Gegensatz zur Mehrheit der Betroffenen in der türkischen Kolonie nach dem von mehreren Informanten zitierten Prinzip "*taviz vermemek*", "bloß nicht nachgeben!". Sie schlossen sich zu einer Interessengemeinschaft zusammen und organisierten ihre Verteidigung. So weit wir informiert sind, versuchten sie nicht, expliziten Druck auf die andere auszuüben, sondern begnügten sich damit, ihren eigenen Töchtern zum Recht zu verhelfen.

Die Aussagen des bereits zu Wort gekommenen Migranten dürften den Unterschied zwischen beiden Verhaltensweisen erklären. Er sagte, daß die Eltern, die ihren Mädchen nicht erlauben, das Tuch abzunehmen (*kızların başını açtırmayanlar*), sich streng an die Erfordernisse des Islams hielten. Man kann dies dahingehend interpretieren, daß diese Gruppe in seinen Augen quasi die wahren Muslime darstellen, die sich an der Ewigkeit des späteren Lebens orientieren. Leute wie er selbst hingegen, so der Gesprächspartner, setzten das gegenwartsorientierte Bildungsideal höher.
Auf die wiederholte Nachfrage, worin sich denn die kleine Gruppe, die auf dem Kopftuch beharrt, von der Mehrheit der türkischen Eltern unterscheide, lieferte er uns folgende Sichtweise: Diejenigen, die nicht nachgeben, erhielten dafür Anerkennung in der türkischen Gemeinde, respektive in den Vereinen. Doch gleich darauf relativierte er diese Aussage wieder und betonte, daß die religiösen Gründe auf jeden Fall im Vordergrund stünden.

Bei den Vätern der Kopftuchträgerinnen handelte es sich um die Vorstandsmitglieder und andere führende Mitglieder des *Millî-Görüş*-Vereins und der türkischen Gruppe im türkisch-arabischen Moscheeverein, die angeblich die Ideen Cemalettin Kaplans vertritt. Aus den Angaben unseres Gesprächspartners und anderer Migranten ist zu schließen, daß es sich bei ihnen um Stargruppenmitglieder (Turner 1989b, S.108ff) handelt: Sie betrachten die religiöse Norm (Kopftuchgebot), an der sich grundsätzlich alle Mitglieder der Gruppe orientieren, als unumstößlich und geben ihr gegenüber konkurrierenden Normen (Bildungsgebot) Vorrang. Im Gegensatz zu den Stargruppenmitgliedern wägen andere Mitglieder im Konfliktfall ab, eventuell den Normen anderer Gruppen (französisches Schulsystem) Folge leisten.

Die "Kopftuchaffäre" führte zu einem zielorientierten Zusammenschluß der in rivalisierenden Vereinen organisierten Väter der sechs wegen ihres Kopftuches vom Unterricht ausgeschlossenen Schülerinnen. Angesichts der Tatsache, daß man sich von französischer Seite zu Unrecht angegriffen fühlte, schien die Zugehörigkeit zu rivalisierenden Vereinen nebensächlich zu sein. In der türkischen Kolonie schienen sie emotionalen Rückhalt zu erhalten und gemäß der oben zitierten Aussage ihr Ansehen zu erhöhen. Selbst Migranten, deren Töchter keine Kopftücher trugen und die sich selbst von islamistischen Strömungen bedroht sahen, äußerten in Gesprächen ihre Solidarität mit den zu Sündenböcken stilisierten Kopftuchträgerinnen. Anstelle der von Regierungsseite intendierten Spaltung wurde im Gegenteil eine Solidarisierung von muslimischen Laizisten und Islamisten hervorgerufen, die sich gemeinsam gegen die staatliche Ungleichbehandlung unterschiedlicher Religionsgruppen richtete. Entgegen der generellen Wahrscheinlichkeit, daß sich in einem Konflikt, der vorgeblich um den Erhalt des Laizismus geführt wird, die laizistisch orientierten Türken auf die Seite der Franzosen stellen würden, bestand das tatsächliche Krisenverhalten in einem Schulterschluß zwischen laizistischen und islamistischen Türken.

Das kollektive Solidaritätsgefühl führte zwar nicht zu kollektivem Handeln, diente aber der emotionalen Unterstützung derjenigen, die exemplarische Präzedenzfälle schufen und stellvertretend das Recht auf Ausübung der islamischen Religion verteidigten. Äußerlich

schien es, als sei die vermutete Absicht der Regierung, die islamistischen Wortführer von der Mehrheit der Muslime zu isolieren, erfolgreich gewesen. Schließlich leistete nur eine verschwindend kleine Minderheit Widerstand gegen die französische Forderung. Innerhalb der Kolonie hingegen stellte sich die Situation anders dar. Gerade dadurch, daß die Rechtslage eindeutig ein islamisches Kopftuch zuließ und nur sie als Vertreter fundamentalistischer Positionen öffentlich die bestehende Rechtlage für alle Muslime verteidigten, konnten sie ihren Einfluß innerhalb der muslimischen Gemeinschaft ausdehnen. Die von der schweigenden Mehrheit der türkischen Bevölkerung vertretene Ansicht, daß ihnen nichts anderes übrigbliebe als den Franzosen nachzugeben, wurde durch die Verwaltungsgerichtsurteile schließlich ins Gegenteil verkehrt und somit letztendlich denjenigen Recht gegeben, die sich standhaft geweigert hatten.

Die Tatsache, daß es einige gab, die es wagten, dem scheinbaren Zwang zu widerstehen und die stattdessen auf ihrem Recht beharrten, hatte im Vorfeld bei manchen, die bereit waren nachzugeben, zu Unbehagen geführt. Der "common sense", daß man als muslimische Minderheit zwar diskriminiert werde, aber andererseits auch nichts dagegen machen könne, schien durch die alternative Verhaltensweise in Frage gestellt.

> Das wurde auch im Laufe einer Versammlung deutlich, an der auf Einladung des türkischen Frauenvereins alle türkischen Lehrer und ein muslimischer Theologe teilnahmen. Nachdem alle bis auf letzteren ihre Redebeiträge zur Kopftuchfrage geleistet hatten, und man sich einig darüber war, daß die Mädchen ihre Kopftücher im Unterricht gezwungenermaßen würden abnehmen müssen, forderte man schließlich den Theologen auf, sich doch ebenfalls zu äußern. Er sagte, daß es aus theologischer Sicht immer als Sünde zu werten sei, selbst dann, wenn die Mädchen ihr Kopftuch aufgrund äußeren Zwangs abnähmen.
> Seine Auskunft führte zunächst zu (betroffenem) Schweigen unter den übrigen Anwesenden. Schließlich begann man, ohne weiter auf die Äußerung einzugehen, wieder den hohen Wert der Bildung in den Vordergrund der Diskussion zu stellen. So betonte beispielsweise die Vorsitzende des Vereins, daß sie doch ihre Tochter, die mittlerweile fünf Sprachen beherrsche, nicht vom Unterricht fernhalten könne.

Das Schweigen zeigt unseres Erachtens, daß der Theologe mit seiner Äußerung aus der Rolle fiel. Er verstieß mit seiner Koraninterpretation gegen das Verhaltensmuster, das die Gruppe gemäß dem "common sense" verfolgte. Die Einladenden hatten vermutlich von ihm eine Art Absolution für ihr Nachgeben erwartet. Lediglich gegenüber französischen Gesprächspartnern hätte er im Rahmen der schulischen Elternversammlungen, zu denen er als **Experte** mitgenommen wurde, argumentieren sollen, daß eine Muslimin ihr Kopftuch nicht abnehmen dürfe. Die ihm zugedachte Aufgabe schien darin zu bestehen, den Franzosen zu erklären, daß sie im Unrecht sind, nicht aber den Türken. Seine Rolle hatte insofern eher symbolischen Charakter, um der Gegenseite mit Expertenwissen (kulturellem Kapital) imponieren zu können, als daß man wirklich an seiner Expertenmeinung als Richtschnur für das eigene Handeln interessiert gewesen wäre.

Die türkischen Lehrer hingegen vertraten mit ihrer Betonung der außerordentlich hohen Bedeutung des Bildungskapitals eine Auffassung, die dem "common sense" entsprach. Zwar distanzierten sie sich im Gegensatz zu ihrem Arbeitgeber, dem türkischen Generalkonsulat, vom Circulaire Bayrou, doch gleichzeitig plädierten sie nachdrücklich dafür, den Mädchen den weiteren Schulbesuch zu ermöglichen.

Die in Colmar vom Kopftuchverbot betroffenen türkischen **Schülerinnen** weigerten sich zunächst noch mehrheitlich, ihr Tuch abzunehmen. Erst als Disziplinarmaßnahmen drohten, nahmen alle bis auf sechs Mädchen ihre Tücher ab. Die meisten verteidigten ihre religiöse Überzeugung solange es ohne Nachteile möglich war und gaben dann nach. Sie zeigten damit, daß sie einerseits gegen das Verbot sind, aber andererseits nicht die Macht haben, ihre Vorstellung durchzusetzen.

Wie und inwieweit die türkischen muslimischen Mädchen in Colmar sich religiös organisieren und ihre Reaktion auf den Circulaire Bayrou für sich selbst verarbeiten, schildern wir in dem folgenden Abschnitt.

Die Mädchengruppe der Millî Görüş in Colmar[277]

Im folgenden berichten wir von türkischen Mädchen in Colmar, die den "foulard islamique" tragen. Es handelt sich um Teilnehmerinnen einer Mädchengruppe der *Millî Görüş*. An dieser Stelle sei noch einmal darauf hingewiesen, daß keineswegs alle kopftuchtragenden Mädchen extremistischen Gruppierungen angehören, und daß selbst "Hardliner", die es in Kauf nehmen, wegen ihrer Kopfbedeckung vom Unterricht ausgeschlossen zu werden, nicht notwendigerweise organisiert sind.

Wie oben (Abschnitt IV.D.3.) ausführlich dargelegt, spielt sich in Colmar das gemeinsame religiöse Leben des sunnitischen Teils der türkischen Kolonie in drei Moscheevereinen ab, die sich in ihrer politischen Ausrichtung unterscheiden. Sie sind organisierte Anhängerschaften von Cemalettin Kaplan, Alparslan Türkeş und Necmettin Erbakan. Die Anhänger von Erbakan sind in einem Moscheeverein organisiert, der sich an die Zielgruppen Männer, Jungen, Mädchen und Frauen wendet. Im Dezember 1994 hat sich eine Mädchengruppe gebildet, die sich regelmäßig trifft. Sie wird von Mädchen getragen, die entweder in der Türkei in *Imam Hatip Liseleri* (Prediger und Vorbeter-Berufsschulen und Internate) und privaten Koranschulen ausgebildet wurden oder von *Millî Görüş* in Europa organisierte Sommerschulen besucht haben.

[277] Dieser Abschnitt knüpft an die Ausführungen in Abschnitt IV.D.3. "Die Milli-Görüş-Moscheegemeinde im Aufwind" an und basiert auf einem Vortrag, der von der Projektmitarbeiterin Gaby Straßburger am 6.2.1996 im Orientkolleg der Ruhr-Universität Bochum gehalten wurde.

An den wöchentlichen Gruppenstunden nahmen 1995 in wechselnder Zusammensetzung etwa 25-30 Mädchen teil, insgesamt waren ca. 40 Mädchen beteiligt. Die Altersspanne bewegte sich zwischen 10 und 20 Jahren, lag aber in den meisten Fällen zwischen 14 und 16. Die Gruppenstunden werden am Sonntag nachmittag im Moscheegebäude abgehalten und bilden vermutlich einen willkommenen Anlaß, der Öde der ghettoähnlichen Wohnverhältnisse zu entfliehen, in denen es an Freizeitangeboten mangelt.

> Ich konnte im Frühjahr 1995 drei Gruppenstunden besuchen. Özlem, ein 17-jähriges *Millî-Görüş*-Mädchen, bei dessen Familie ich bereits mehrmals zu Gast gewesen war, hatte mich mitgenommen. Die meisten Gruppenteilnehmerinnen reagierten sehr interessiert auf meinen Besuch und versuchten, mich in die Aktivitäten einzubinden. Nur ein Mädchen, die 17 Jahre alte Semra, äußerte sich zunächst mißtrauisch. Nachdem ich erklärt hatte, daß ich eine Untersuchung über die Türken und das türkische Leben in ihrer Stadt mache, bot Semra mir spontan ihre Hilfe an: "Ich finde es sehr gut, wenn jemand mal die Wahrheit über die Situation der Türken sagt." Sie fragte, ob ich das Buch "Tête de Turc" kenne, das ebenfalls ein Deutscher geschrieben habe?[278] Semra sagte mir, daß ich wissen müsse, daß es den Türken in Frankreich noch schlechter gehe als in Deutschland.[279]
>
> In der ersten von mir besuchten Gruppenstunde stand die religiöse Ausbildung im Vordergrund. In Untergruppen, jeweils von Semra, Özlem und Gönül geleitet, wurde entweder der Koran gelesen, ein Teil des Korans (*cüz*) auswendig gelernt oder das Gelernte vorgetragen. Anschließend wurde von einigen Mädchen das Gebet (*namaz*) verrichtet. Schließlich bot die 17-jährige Gönül den Mädchen an, religiöse Fragen zu beantworten. Dann ging man dazu über, ein Geschenkspiel für den darauffolgenden Sonntag zu organisieren, an dem das Ende des Fastenmonats Ramadan (*Şeker bayramı*) gefeiert wurde. Die Spielanweisungen entnahm Gönül einem Leitfaden der *Millî-Görüş*-Mädchenabteilung in Belfort, in dem detaillierte Vorschläge enthalten sind, wie Gruppenstunden inhaltlich gestaltet werden können.
>
> Zu Feier des *Şeker bayramı* brachte jede ein Geschenk für ein anderes Mädchen mit.[280] Nach Tee und Kuchen trug Gönül in der Moschee eine *Sure* aus dem Koran vor und leitete damit den Teil der kulturellen Aktivitäten ein. Es wurden von Özlem einstudierte Szenen aufgeführt. Eine Szene spielte in Istanbul: zwei islamisch gekleidete Mädchen werden auf der Straße von einer Gruppe Jugendlicher angesprochen und belästigt. Schließlich greift ein *hoca* ein und ermahnt die Jugendlichen, diese anständigen Mädchen in Ruhe zu lassen und sich selbst ebenfalls zum Islam zu bekehren. Die Jungen lassen sich von den Worten des *hoca* überzeugen und danken ihm, daß er ihnen den rechten Weg gezeigt hat, den ihre eigenen Eltern ihnen nie gewiesen hätten.

---

[278] "Tête de Turc" ist die französische Ausgabe des auch in Deutschland und der Türkei weit verbreiteten Buches "Ganz unten" von Günter Wallraff. Der französische Titel ist doppeldeutig. Ein Türkenkopf, tête de turc, ist ein "Prügelknabe".

[279] Diesen Hinweis hatten wir vorher schon von vielen anderen türkischen Gesprächspartnern erhalten, wenn wir erklärten, daß wir als Forscher einer deutschen Universität eine Untersuchung über Türken in Frankreich machen.

[280] Dieses Geschenkspiel folgte keineswegs Regeln, die in der Türkei üblich sind, sondern erinnerte stark an Aktivitäten, die in verschiedenen Regionen Deutschlands mit "Wichteln" oder "Jul-Club" bezeichnet werden: Zettel mit je einem Namen einer Mitspielerinnen werden in einen Topf geworfen. Dann zieht jede einen Zettel und besorgt ein Geschenk für diejenige, deren Namen sie gezogen hat.

Dann trugen einzelne Mädchen Lieder vor, die das Schicksal der Muslime in Bosnien, die Besetzung Palästinas und die Umwandlung der Hagia-Sophia-Moschee in ein Museum beklagten. Später wurde gemeinsam das Lied "*Hak yolu Islam*" (Der richtige Weg ist der Islam) gesungen und auch in den abschließenden dreifachen Ruf und Gegenruf "*Tekbir*" (Sagt: Gott ist erhaben!) "*Allahu-Akbar*" (Gott ist erhaben!) stimmten alle ein.
Die dritte Gruppenstunde stand ganz im Zeichen der Vorbereitung eines regionalen Mädchentreffens von *Millî Görüş*. Es sollte im Rahmen einer Woche veranstaltet werden, die zum *Kurban bayramı* (Opferfest) organisiert wurde. Die Mädchengruppe bereitete verschiedene Aktivitäten vor, u.a. eine Rap-Nummer, Theatersketche und eine Modenschau.
Die Rap-Nummer wurde von zwei 14-jährigen Mädchen getextet. Sie war ein Plädoyer für das Kopftuch und wurde von den beiden Mädchen französisch vorgetragen und getanzt.
Die Theatergruppe von Özlem griff in einer Art Rollenspiel die Kopftuchproblematik an den Schulen auf, von der alle betroffen waren, auch wenn die meisten sich letztendlich einverstanden erklärt hatten, ihr Tuch während des Unterrichts abzunehmen.
Die Modenschau sollte islamgerechte Kleidung präsentieren. Bei der Vorführung der bisher einstudierten Choreographie kam es zum Eklat. Untermalt von Armbewegungen, die an Bauchtanz erinnerten, hatten mehrere Mädchen einen hüftbetonten Tanz zu einem Discotitel vorgeführt. Özlem brach vor Entsetzen in Tränen aus: "Wenn ihr so auftreten wollt wie Bauchtänzerinnen, dann könnt ihr ja gleich nackt auf die Bühne gehen!" Die verunsicherten Tänzerinnen fragten, wie sie ihre Choreographie denn gestalten müßten, damit sie islamgerecht sei. Das Mädchen, das den Tanz einstudiert hatte, sagte: "Aber das war doch türkisch." Andere widersprachen ihr heftig und meinten, daß es sich eindeutig um amerikanische und arabische Kultureinflüsse handle. Schließlich einigte man sich darauf, einen türkischen Volkstanz (*halay*) zu verwenden, da könne nichts schiefgehen.

Die Proben zur Modenschau zeigen unseres Erachtens, wie die Mädchen verschiedene kulturelle Elemente, die ihnen aus ihrer Lebenswelt bekannt sind, aufgreifen und kreativ kombinieren. Durch die Kombination weisen sie den einzelnen Elementen eine neue Bedeutung zu, die aber nicht von allen akzeptiert wird. Es entsteht eine Diskussion über die kulturelle Herkunft, die "Authentizität" und den eigentlichen Bedeutungsgehalt der Elemente. Am heftigsten wehrt sich Özlem gegen die Neuinterpretation, die von der Modenschaugruppe vermutlich in aller Unschuld vorgenommen worden war. Özlem scheint mit der türkisch-islamischen Kultur am besten vertraut zu sein, weil sie bis vor zwei Jahren in der Türkei gelebt hat. Ihre Autorität wird widerspruchslos anerkannt. Die Mädchen beginnen, nach "traditionellen", aber neutralen Kulturelementen zu suchen, die sie für die Modenschau verwenden können. Sie wollen eine islamische Alternative zu anderen Modevorführungen präsentieren. In der Gruppe scheint prinzipiell Einigkeit darüber zu herrschen, nicht arabisch oder gar amerikanisch, sondern islamisch sein zu wollen, wobei türkische Kulturelemente (*halay*) hierbei mit der Konnotation "islamisch" versehen werden. Unklar ist aber, wie "islamisch sein" genau aussieht.

Darüber hinaus verarbeiteten die Mädchen der *Millî-Görüş*-Gruppe gemeinsam ihre Betroffenheit vom Kopftuchverbot. Dazu zählt das bereits geschilderte Rollenspiel oder die musikalische Umsetzung in eine Rap-Nummer. Letztere scheint uns ein besonders

eindrucksvolles Beispiel dafür zu sein, daß es ihnen nicht etwa um eine Rückkehr zu alten, Türkei-orientierten Traditionen geht, sondern um eine gegenwartsbezogene Verarbeitung ihrer eigenen Lebenssituation in Frankreich. Indem sie sich moderner Ausdrucksmittel des Jugendprotestes bedienten, griffen sie das Kopftuchthema auf und bekannten sich in einem kollektiven Stigma-Management zum "foulard islamique".

Mit der islamischen Identität werden Ideologien verknüpft, die z.B. im Liedgut der Mädchengruppe deutlich werden. Die Anklage gegen den westlichen Imperialismus und unter seinem Einfluß stehende türkische Politiker steht dabei als Thema im Zentrum. Der Ideologie der Ungleichheit, mit der die Mädchen in ihrem Alltag als Türkinnen und Musliminnen konfrontiert werden, setzen sie bzw. setzt *Millî Görüş* eine Ideologie der Überhöhung entgegen, in der der Islam dem Westen moralisch überlegen ist. Andeutungsweise ist diese Ideologie der eigenen Höherwertigkeit auch in der Theaterszene zu erkennen, in der der *hoca* den Jugendlichen den rechten Weg weist, was diese sofort dankbar akzeptieren.

In den Gesprächen mit den *Millî-Görüş*-Mädchen nahmen Vorstellungen davon, was "die Anderen", also die Nicht-Muslime, beabsichtigen, teilweise bedrohliche Ausmaße an. So sagte z.B. die Gruppenleiterin Gönül, daß sie mit den Mädchen gerne noch Sport treiben würde. Sie persönlich sei am meisten daran interessiert, Karate oder Schießen zu lernen. Schließlich könne man nie wissen, ob man nicht eines Tages in die gleiche Situation wie die bosnischen Muslime komme.

Bezüglich der damals anstehenden französischen Präsidentschaftswahl äußerte sie ebenfalls existentielle Befürchtungen, die sich an einem in der Türkei verwendeten Klischee einer armenischen Verschwörung orientieren: "Wenn der Armenier Edouard Balladur gewinnt, werden wohl bald keine Türken mehr in Frankreich leben können."[281]

Es ist allerdings zu vermuten, daß die Vermittlung solch ideologischen Gedankengutes weniger innerhalb der nur einmal wöchentlich stattfindenden Gruppensitzungen erfolgt, als vielmehr während der Ausbildung in Internaten in der Türkei oder in Deutschland bzw. in *Millî-Görüş*-Sommerlagern.

Die in Frankreich geborene Gönül verbrachte während ihrer Pubertät mehrere Jahre in der Türkei, zwei davon in einer Imam-Hatip-Schule in Istanbul (zu ihrer Biographie, siehe auch den Abschnitt IV.C.8. "Fallstudie: Die Koyunlular - ein multiplexes Netzwerk in Colmar"). Die Leiterin der Theatergruppe, Özlem, die in der Türkei aufwuchs, war ebenfalls vor ihrer Migration ins Elsaß ein Jahr in einem Internat. Ihre Schulleiterin war Emine Şenlikoğlu, eine der bekanntesten Vertreterinnen des politischen Islam in der Türkei. Als

[281] Der zum damaligen Zeitpunkt als Ministerpräsident amtierende Balladur soll in Izmir geboren sein.

Herausgeberin der islamistischen Frauenzeitschrift "*Mektup*" (Der Brief) zeichnet Emine Şenlikoğlu ein Bild von der Wirklichkeit des Westens, das von Prostitution, Drogenabhängigkeit und Kriminalität geprägt ist: Über die in Deutschland lebenden türkischen Jugendlichen sagt sie, daß die meisten im europäischen Unrat untergingen, während nur einige wenige sich auf dem richtigen Weg (*hak yolda*) befänden (*Almanya'da gençliğin çok azı hak yolda ilerlerken, çoğu da Avrupa'nın pisliğinde kayboluyor*; Şenlikoğlu 1990, S.246). Wie solche Darstellungen die Wahrnehmung einer 14-jährigen prägen, die kurz darauf zu ihren Eltern nach Europa migriert, läßt sich erahnen. Özlem sagte, daß ihr jede einzelne Minute, die sie in Frankreich verbringen muß, eine Last bedeute.

Die Haltung der türkischen Schülerinnen, die vom Kopftuchverbot betroffen waren, fügte sich in das pragmatische Verhaltensmuster, das viele türkische Kopftuchträgerinnen im alltäglichen Umgang mit der Mehrheitsgesellschaft zeigen: Mädchen, die eine Arbeits- oder Ausbildungsstelle oder aber eine Wohnung suchen, nehmen in der Regel ihr Kopftuch ab. Es gehört zum Alltagswissen der Mädchen, daß sie mit Tuch relativ wenig Chancen hätten, das Gewünschte zu erreichen. Aus dieser Perspektive erscheint das Kopftuchverbot an den Schulen als weitere Bestätigung des Wissens. Die Tatsache, daß man weiß, daß man das Tuch ohnehin in bestimmten Situationen abnehmen muß und daß auch andere Türkinnen dies tun und einen deshalb nicht kritisieren werden, könnte neben den drohenden Sanktionen ein weiterer Faktor gewesen sein, warum die meisten nachgaben.

> Das Beispiel der sechzehnjährigen türkischen Schülerin Yasemin, die gemeinsam mit ihrer Mutter aktiv in einem stadtteilorientierten, türkischen Frauenverein engagiert ist, kann als relativ typisch für die Reaktion vieler kopftuchtragender Schülerinnen betrachtet werden.
> Yasemin hatte mehrere Jahre vor unserem Zusammentreffen ein Jahr lang ein Korankursinternat in der Türkei besucht. In Colmar war sie in ihrer Schule als sehr aufgeschlossenes und verantwortungsbewußtes Mädchen beliebt. In vielen Fächern war sie Klassenbeste und auch außerhalb ihrer Klasse bei Lehrern und Schülern bekannt. In der Kopftuchaffäre kam ihr laut Aussage der türkischen Lehrerin eine gewisse Vermittlungs- und Führungsrolle zu. Alle türkischen Schülerinnen, die ein Kopftuch trugen, achteten darauf, wie sie sich verhalten würde.
> Yasemin hatte hohe Bildungsambitionen und wollte ebenso wie ihr älterer Bruder ein Studium absolvieren. Deshalb war es für sie selbstverständlich, alles dafür zu tun, um weiter die Schule besuchen zu können. Sie hielt sich genau an die Vorschriften, die die Schulleitung in der Kopftuchfrage vorgab und schien auch keine Probleme damit zu haben.
> Eines Tages aber kam sie entrüstet nach Hause. Sie hatte gehört, daß ab dem darauffolgenden Schuljahr in den Gymnasien das Kopftuch nicht nur im Klassenzimmer, sondern auf dem ganzen Schulgelände verboten werden solle. Dadurch sah sie ihre eigenen Pläne, das Gymnasium und später die Universität zu besuchen, gefährdet.
> Es scheint, daß hier ein kritischer Punkt erreicht war, an dem Yasemin fürchtete, ihr Gesicht zu verlieren. Sie kritisierte das Vorgehen der französischen Regierung als Salamitaktik, die schließlich darauf abziele, das Kopftuch aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens zu verbannen.

Diese Äußerung der durchaus assimilationswilligen, aber dennoch gläubigen muslimischen Schülerin verdeutlicht eine Auffassung, die viele türkische Muslime in Colmar hinsichtlich der Kopftuchaffäre teilten: daß es im Endeffekt nicht darum gehe, daß das Kopftuch den Schulbetrieb stört, sondern darum, daß der Islam in der französischen Gesellschaft nicht als integraler Bestandteil gesehen wird und deshalb möglichst unsichtbar sein sollte. An dieser Stelle möchten wir ein **Fazit** ziehen.

Das soziale Drama der "Kopftuchaffäre" des Schuljahres 1994/95 begann mit einem politisch motivierten Bruch der bestehenden Rechtslage, der von der Regierungsebene hervorgerufen wurde. Der Bruch wurde freilich nicht offiziell als solcher vollzogen, sondern als Präventivmaßnahme beschrieben, die sich gegen das demonstrative Bekenntnis zu solchen religiösen Haltungen richten sollte, die das friedliche Zusammenleben in Frankreich gefährden könnten. Eines der augenfälligsten Merkmale des ministeriellen Erlasses besteht in der Ungenauigkeit seiner Formulierung. Mit ihrer Hilfe gelang es Erziehungsminister Bayrou - ohne direkt einen Rechtsbruch zu begehen - die aktuelle Stimmung in der französischen Gesellschaft aufzugreifen und sich als derjenige zu profilieren, der den Islam in seine Grenzen weisen würde. Mit dem sogenannten Circulaire Bayrou löste er einen Konflikt aus, in dessen Verlauf die Ungenauigkeit seiner Anordnung keine weitere Rolle mehr spielte. Im Verlauf der sich rasch zuspitzenden Krise wurde allen Beteiligten sehr schnell klar, gegen wen sich der Erlaß richtete. Der "common sense" füllte die leere Worthülse der "signes ostentatoires" mit Inhalt und interpretierte das Kopftuch muslimischer Schülerinnen als Ausdruck eines symbolischen Bekenntnisses zum gewaltbereiten Islamismus, welchen es in jedem Fall zu verhindern gelte. Diese von weiten Teilen der französischen Gesellschaft geteilte Interpretation basierte auf einer Verschiebung der Bedeutungszuschreibung an den Islam, der in den neunziger Jahren zunehmend mit Terrorismus in Verbindung gebracht wurde. Sie gründete ferner darauf, daß die politische Linke ihr früheres Ideal einer "multikulturellen Gesellschaft" aufgegeben hatte und sich zudem im Anschluß an den Regierungswechsel die gesellschaftliche Spaltung entlang ethnischer und kultureller Merkmale forciert hatte.

Im Verlauf der zweiten "Kopftuchaffäre" zeigte sich, daß die Machtstrukturen zunehmend auf einer Unterscheidung zwischen Einheimischen einerseits, und muslimischen Einwanderern andererseits zu beruhen scheinen. Die gesamtgesellschaftliche Machtverteilung erlaubte es der Regierung, sich illegitimer Druckmittel zu bedienen, und die Töchter muslimischer Einwanderer, zumindest vorübergehend, zur äußeren Assimilation zu zwingen, ohne daß dies nennenswerten Widerspruch ausgelöst hätte.

Die Akzeptanz des Circulaire Bayrou könnte unter anderem darauf beruht haben, daß die auf lokaler Ebene angewandten Krisenbewältigungsversuche erfolgreich verliefen. Nach unseren Beobachtungen in Colmar verlor die Auseinandersetzung im zwischenmenschlichen Kontakt vieles von der Schärfe, die sie auf der politischen Ebene besaß. Alle direkt

beteiligten Konfliktparteien betonten wiederholt ihren Wunsch nach Reintegration der muslimischen Schülerinnen in das Schulsystem. Den Schulleitern gelang es durch einen mehrstufigen Zeitplan und mehrmalige Schlichtungsverhandlungen die Härte des ministeriellen Erlasses abzumildern und ein Klima der Verhandlungsbereitschaft zu erzeugen, auf das sich auch stark gläubige Schülerinnen und Eltern einlassen konnten. Die lokalen Machtrepräsentanten schienen sich ihrerseits ohnehin eher in einen Stellvertreterkrieg geschickt zu fühlen, als daß sie das Verbot des Kopftuchtragens selbst als wichtige Maßnahme betrachtet hätten. Die unmittelbar vom Kopftuchverbot Betroffenen hingegen zeigten sich ebenfalls bereit, der Anordnung Folge zu leisten. Oftmals freilich war dieser Gehorsam wegen des Eingeständnisses der eigenen Ohnmacht mit Zähneknirschen verbunden.

Den jugendlichen Kopftuchträgerinnen dürfte bewußt geworden sein, wie ihre muslimische Identität wahrgenommen wird. Die negative Fremdwahrnehmung führte bei einigen dieser Mädchen entweder zu einer erstmaligen bzw. erhöhten Politisierung, die sich mit der jugendtypischen Sinnsuche zu einer gesellschaftskritischen Haltung vermengte.

Nur wenige Schülerinnen und Eltern widersetzten sich dem Circulaire Bayrou und nahmen die Sanktionen in Kauf. Dieser begrenzte Personenkreis bestand aus Angehörigen zentraler Akteure der Colmarer Vereinsszene. Sie scheinen durch den langfristig erfolgreichen Widerstand soziale Macht gewonnen zu haben. Dadurch dürften sie ihre Position innerhalb bestimmter Kreise der türkischen Kolonie ausgebaut haben. Prestigezuwachs erfuhr außerdem die lokale Vertretung der *Millî Görüş*, die sich allein der Verteidigung der Religionsfreiheit muslimischer Schülerinnen angenommen hatte.

Insgesamt läßt sich festhalten, daß die "Kopftuchaffäre" des Schuljahres 1994/95 zu einer Spaltung der Gesellschaft in "Laizisten" und "Fundamentalisten" beitrug, deren Scheidelinie sich am sichtbaren Bekenntnis zum islamischen Glauben orientiert. Der Circulaire Bayrou drängte die Gruppe der Muslime auf Verteidigungspositionen zurück und forderte ihren Mitgliedern ab, sich demonstrativ auf die laizistische Seite zu stellen. Im weiteren Verlauf wurde deutlich, daß diejenigen, die nicht bereit waren, das geforderte Bekenntnis zum Laizismus zu liefern, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen würden, obwohl es keine juristische Handhabe gegen ihr Verhalten gab. Ihre soziale Position innerhalb der französischen Gesellschaft erwies sich als so gering, daß sie selbst um diejenigen Rechte kämpfen mußten, die ihnen zweifelsohne aufgrund vielfacher Rechtssprechung zustanden.

Zumindest was das lokale Colmarer Handlungsfeld anbelangt, läßt sich zudem feststellen, daß das soziale Drama der Kopftuchfrage innerhalb der türkischen Kolonie letzendlich eine Stärkung der Islamisten bewirkt hat, indem es ihre Akzeptanz innerhalb der türkischen Bevölkerung steigerte. *Millî Görüş* konnte zeigen, daß sie als einzige Organisation den Muslimen zu dem Recht verhilft, das ihnen zusteht. Die Auseinandersetzung um das

Kopftuch muslimischer Schülerinnen hat insofern eine Neuordnung sozialer Räume bewirkt: Der Raum, der dem Islam und den Muslimen in der französischen Gesellschaft fraglos zugestanden wird, hat sich verringert. Das Ansehen hingegen, das islamische Fundamentalisten innerhalb der muslimischen Gemeinschaft genießen, dürfte unseren Beobachtungen zufolge gewachsen sein.

5. Disparitäten in der Vereinsentwicklung - Faktoren und Tendenzen

In diesem Abschnitt soll der Versuch unternommen werden, die bislang dargestellten Entwicklungslinien, die das Vereinsleben in beiden türkischen Kolonien jeweils genommen hat, unter einem kausalen Aspekt zu vergleichen. Es ist zu fragen, ob, und wenn ja, welche Faktoren - jenseits von migrationshistorischen Zufälligkeiten - bei diesen Entwicklungen eine Rolle gespielt haben mögen und welche Tendenzen sich abzeichnen. Freilich können die folgenden Überlegungen nur als *Hypothesen* angesehen werden, die der Überprüfung durch weitere Feldforschungen harren.

Versuchen wir zunächst die Frage präziser zu formulieren. Zunächst ist es nützlich, sich die Tatsache in Erinnerung zu rufen, daß alle in Bamberg und Colmar genannten Vereinstypen und ihre sozialen, politischen oder religiösen Orientierungen mit zugehörigen Affinitäten zu Dachverbänden gleichzeitig in vielen Städten aller Größenordnungen in Europa vorhanden sind. In nicht wenigen deutschen Großstädten, in denen sich türkische Kolonien ausbilden konnten, kann man nahezu das gesamte türkische Vereinsspektrum vorfinden. Erstaunlich ist nun hinsichtlich der beiden untersuchten mittelgroßen Städte keineswegs die Tatsache, daß sich in einzelnen Entwicklungsphasen nur jeweils ein Teil dieses Spektrums entwickeln konnte. Der Vergleich beider Kolonien hinsichtlich ihrer Vereinsstrukturen förderte aber doch die Erkenntnis zutage, daß sich auf der einen Seite in Bamberg eine relativ "unpolitische" Vereinsszene entwickelte, die mit einer Unauffälligkeit der Kolonie im sozialen Leben der Stadt einhergeht. Auf der anderen Seite steht eine weitaus "politisiertere" Vereinsszene in Colmar, in der nicht wenige oppositionelle bzw. extreme Positionen des türkischen Parteienspektrums eine tragende Rolle spielen, selbst Übergänge zur Militanz waren bei vereinsinternen Spaltungen in der Vergangenheit zu beobachten. Dies korrespondiert wiederum mit einem sozialen Klima in der Stadt, innerhalb dessen Ausländer im allgemeinen, Türken aber im besonderen zur Zielscheibe von Diskriminierungen und Anfeindungen gemacht worden sind. Sind diese Phänomene nun als unterschiedliche Antworten türkischer Migranten auf unterschiedliche Herausforderungen in der jeweiligen Aufnahmegesellschaft zu interpretieren oder verdanken sie sich endogenen Gründen - oder beidem?

Die *Zusammensetzung der Migrantenkolonien* bietet den ersten Anhaltspunkt für Differenzierungen. Rekapitulieren wir zunächst, daß die angeworbenen Arbeitskräfte, die Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre nach Bamberg kamen, oft sichere Arbeitsplätze in der Türkei, die ein Auskommen garantierten, zugunsten höherer Verdienstmöglichkeiten in Deutschland aufgaben. In Colmar dagegen blieben die Migranten "hängen", die es nicht bis Deutschland geschafft hatten *und* langfristig keine Rückkehralternative in die Türkei besaßen, die also zu relativ schlecht gestellten Familien meist aus Zentral- und Zentral-Ostanatolien zählten, deren ökonomische Grundlage unzureichend war und keine langfristige Perspektive bot. Während in Bamberg eine breite Streuung nach Herkunftsregionen zu konstatieren war, gilt für Colmar das umgekehrte: nur wenige, relativ unterentwickelte Provinzen bzw. Gebiete in ihnen (Çorum, Yozgat, Sivas, Konya, Kayseri, Erzincan) bilden die Heimatregionen von schätzungsweise 80-90% der türkischen Migranten.

Dies hat auch Auswirkungen auf die *Zusammensetzung der Kolonien nach religiösen Zugehörigkeiten*. Durch die breite Streuung nach Herkunftsregionen hat sich in Bamberg ein Verhältnis von Sunniten zu Aleviten (grob wie 3:1) ausgebildet, das der landesweiten Zusammensetzung in der Türkei in etwa entspricht.

Die Aleviten scheinen in Colmar dagegen, so weit sich dies rekonstruieren läßt, immer eine unbedeutende Minderheit dargestellt zu haben, die sich auf der Ebene des Vereinswesens nie eigene Bezüge schaffen konnte. Die sunnitischen Migranten entstammen wiederum - wie auch die Aleviten - zu einem großen Teil einem kleinstädtischen oder dörflichen Hintergrund der genannten anatolischen Provinzen.

Aus diesen beiden Tatsachen allein kann noch keine weitergehende Schlußfolgerung gezogen werden. Wenn man davon ausgeht, daß der sozioökonomische und religiöse Hintergrund, der als Wertehorizont im Denken der Migranten verankert ist, von ihnen mit in die Fremde exportiert wurde, so könnte dies darauf hindeuten, daß nicht wenige Migranten der ersten Generation in ihrer Lebensführung und ihrem Denken von einem Konservativismus im Sinne einer Bewahrung ihres kulturellen Kapitals in der Fremde geprägt sind. Die im Zuge der Entwicklungen der beiden türkischen Kolonien konstatierten internen Spaltungen und Abgrenzungen, die zum Teil als Ethnisierungen, zum Teil auch als politisch motivierte Grenzziehungen zu charakterisieren waren, verdanken sich daher sicher bis zu einem gewissen Grad der zufälligen Zusammensetzung der Kolonien bzw. ihrer Veränderung in der Zeit.

Die verschiedenen Vereine, die sich türkische Migranten in beiden Städten geschaffen haben, sind zuallererst aus einem Bedürfnis nach Kommunikation und Freizeitgestaltung in einem sozialen Rahmen entsprungen, in dem eine fraglos gegebene gemeinsame kulturelle Grundlage bestand. Mit Landsleuten, im engeren auch *hemşeri*s, die nicht nur die Sprache, sondern auch ähnliche Umgangsformen und kulturelle Bedürfnisse teilten,

war man in einer Gemeinschaft nicht nur "unter" sich, sondern ruhte "in" sich. Fremdheit ließ sich bis zu einem gewissen Grad wenigstens zeitenweise bewältigen, indem man sich im türkischen Kaffeehausbetrieb und Verein eine "kulturelle Insel" schuf. Diese Sphäre diente damit gleichzeitig aber auch zur Bewahrung und Reproduktion eines kulturellen Kapitals innerhalb einer "moralischen Gemeinschaft", die sich im Zuge von Differenzierungen und Abgrenzungen in kleinere Gemeinschaften unterteilte.

Andererseits ist aber auch zu beobachten, daß die traditionellen Werte, Sitten und Gebräuche sowie der Islam als moralische Richtschnur des Handelns in der "Fremde" teilweise in Frage gestellt werden. Werte der Aufnahmegesellschaft transformieren allmählich die Lebensstile von Migranten, und etwas Neues entsteht aus der Verbindung beider Kulturen. Migrantenvereine sind in diesem Zusammenhang bis zu einem gewissen Grad auch immer als politisches Kapital im Verhältnis zur Aufnahmegesellschaft zu verstehen, wie ausgeprägt oder bruchstückhaft die Realisierung von "Vereinspolitik" auch sein mag. Diese ist dabei als Ergebnis eines Prozesses des Entstehens, der Artikulation und schließlich der Vertretung der Interessen von Mitgliedern zu verstehen, wobei diese Interessen selbst Resultat eines gesellschaftlichen Prozesses sind, in dem Individuen ihren eigenen Wertehorizont reproduzieren, konservieren oder neuen Werten der Aufnahmegesellschaft gegenüber öffnen und so transformieren. Traditionelle Werte des eigenen Kulturkreises und Werte der Aufnahmegesellschaft fließen hier, je unterschiedlich, zusammen. Die einzelnen Vereinsformen sind daher auch zu interpretieren als parallel oder in verschiedenen Phasen der Koloniegeschichte formalisierte Interessenvereinigungen, die als Antwort auf Bedürfnisse von Migranten der verschiedenen Generationen in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten entstanden sind. Sie sind damit auch ein Ausdruck ihrer *Reaktion* auf die Aufnahmegesellschaft und ihrer mehr oder weniger marginalisierten Stellung in ihr. Darüber hinaus können Migrantenvereine auch einen Interpretationsrahmen für die soziale Stellung von Migrantengruppen in der erweiterten Gesellschaft bilden, aus dem heraus neue kognitive Verortungen und Selbstbilder im Rahmen der Aufnahmegesellschaft entwickelt werden können.

Dieses Bestreben ist nicht nur bei den Moscheevereinen zu beobachten, dort aber besonders deutlich. Sowohl die Süleymancılar und die *Diyanet*-Gemeinde in Bamberg als auch die Anhänger von *Millî Görüş*, Cemalettin Kaplan oder die Mitglieder der Moscheegemeinde des Arbeitnehmervereins in Colmar teilen diese aus ihrer Sicht besorgniserregende Diagnose einer "Marginalisierung" und Zurückdrängung der eigenen Kultur. Die Moscheevereine versuchen vor allem für die jüngere Generation unterschiedliche Perspektiven aufzuzeigen, in denen der Islam angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen an die Randgruppe "Türken" sinn- und identitätsstiftend gelebt werden kann.

Wenn nun der Vergleich der Entwicklung des türkischen Vereinslebens in beiden Städten nahelegt, daß in Colmar insgesamt radikalere Antworten auf diese Herausforderungen

gegeben werden, so ist zu vermuten, daß dies auch daran liegen könnte, daß eben die Herausforderungen nicht die selben wie in Bamberg sind. Wenden wir uns daher kurz den gesellschaftlichen und politischen Rahmenfaktoren zu, die oben schon ausführlich behandelt wurden.

Für Bamberg war festgestellt worden, daß die *soziale Lage* der türkischen Migranten sich im großen und ganzen derjenigen deutscher Arbeiterfamilien angenähert hat. Langfristige Arbeitsverhältnisse in ungelernten, später angelernten Tätigkeiten in Fabriken dominierten. Die Arbeitslosigkeit wurde erst Anfang der 90er Jahre zu einem drückenden Problem. Fast alle türkischen Migranten in der Altersgruppe über 50 Jahre, die von der Arbeitslosigkeit besonders betroffen sind, ziehen daraus jedoch nicht die Konsequenz der Rückkehr. Sie verbringen ihren Lebensabend in Bamberg bei ihren Kindern, halten sich aber regelmäßig für längere Zeitabschnitte und in bestimmten Jahreszeiten, oft über Monate hinweg, in der Türkei auf. Sie sind durch die sozialen Sicherungssysteme zwar oft nur auf einem Sozialhilfeniveau abgesichert, doch kommen sie durch die Unterstützung ihrer Kinder über die Runden. Geschätzt wird von ihnen vor allem das Gesundheitssystem in Deutschland, das für sie im Alter immer wichtiger wird, und dem in der Türkei nichts Vergleichbares gegenübersteht. Den jüngeren Generationen eröffnen sich zwar in Relation zu deutschen Mitschülern noch immer vergleichsweise schlechte Bildungs- und damit Berufschancen, die Schere dürfte sich jedoch zunehmend schließen, insbesondere durch die zunehmend flächendeckende Einschulung in deutsche Regelklassen bzw. den Abbau der zweisprachigen Klassen in Bayern. Für nicht wenige wird die berufliche Selbständigkeit innerhalb eines türkischen Geschäftssektors in Bamberg zu einer neuen Alternative. Nicht selten werden die Ersparnisse ganzer Familien in der Hoffnung investiert, langfristig ein dauerhaftes Auskommen zu garantieren. Dies darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß einige solcher Läden oder Unternehmungen aus der Not der Arbeitslosigkeit heraus geboren werden und nicht wenige zum Scheitern verurteilt sind.

Die Wohnungssituation hat sich seit Ende der 80er Jahre entscheidend verbessert, nicht zuletzt durch den erleichterten Zugang zu Sozialwohnungen. Eine ausgeprägte Ghettosituation existierte in Bamberg zu keiner Zeit, heute leben türkische Familien über fast alle Stadtteile, mit Ausnahme der gehoberen Lagen, verteilt und sind oft in deutsche Nachbarschaften integriert.

Trotz beträchtlicher struktureller Nachteile (Sprachprobleme, aufenthaltsrechtlicher Unsicherheiten etc.) kann daher konstatiert werden, daß die türkische Kolonie in Bamberg heute von einem starken Moment der Integration in die deutsche Umgebung geprägt ist, das sich weiter verstärken dürfte. "Integration" meint hier ein "Sich-Eingerichtet-Haben" der Mitglieder der Kolonie, in vielen Facetten auch ein "Sich-Angenähert-Haben" an deutsche Lebensstile - ohne die türkische Identität zu verlieren oder zu verleugnen.

Dieser Zusatz betrifft insbesondere die türkische Jugend, die *außerhalb* türkischer Vereine - in deutschen Sportvereinen, im Jugendzentrum, in den Discos oder den Spielhallen - türkische Identität einerseits selbstbewußt zur Schau stellt, diese aber zunehmend in eine deutsche bzw. gemischtnationale Jugendszene einzubringen versucht. Der Umgang mit deutschen Gleichaltrigen und die Bildung von Freundschaften sind - für türkische Jungen weit weniger problematisch als für Mädchen - längst Normalität.

Daeben bildet aber das türkische Vereinsleben in Bamberg bis heute einen stabilen sozialen Rahmen in dem viele Vernetzungen türkischen Lebens - auch für einen Teil der jüngeren Generation - zusammenlaufen. Insgesamt stellt sich der soziale Umkreis der türkischen Vereine in der Praxis als relativ isoliert gegenüber den sozialen Beziehungen der deutschen Bevölkerung dar, auch wenn dies nicht dezidiert beabsichtigt sein mag. Dies verwundert andererseits nicht, da ein Interesse seitens der deutschen Umgebung am türkischen Vereinsleben bis vor ein paar Jahren kaum vorhanden war. Allerdings beginnt sich dies allmählich zu ändern. Im Zuge der Schaffung eines Ausländerbeirats Anfang der 90er Jahre trat eine gemischtnationale Initiativgruppe auch an die türkischen Vereine heran, und im Zuge der turbulenten Ereignisse vor der Wahl rückten diese verstärkt ins Blickfeld der Kommune; der Sportverein unterhält kontinuierliche Beziehungen zu deutschen Vereinen auf dem Fußballfeld. Bemerkenswert ist auch, daß sich ein christlich-islamischer Dialog konstituiert hat, der die Moscheegemeinden inklusive den alevitischen Verein zu einem zunehmend wahrgenommenen Bestandteil kultureller Vielfalt in Bamberg gemacht hat. Die Tatsache allerdings, daß diese Entwicklungen in Bamberg relativ rezente Phänomene sind, kann als typisch für die Stellung türkischer Migranten in der deutschen Umgebung betrachtet werden. Türken in Bamberg sind für Deutsche vertrauter Alltag: Man kauft sein Döner an der Ecke und geht zum türkischen Gemüseladen oder Juwelier; türkische Kinder in deutschen Nachbarschaften gehören längst zur Normalität. Sonst springen türkische Lebensstile in Bamberg aber kaum ins Auge, da sie in ihren sozialen Innenräumen der Kolonie praktiziert werden; sofern sie wahrnehmbar sind, werden sie als Teil städtischen Lebens respektiert - mehr aber auch nicht. Diskriminatorisches Verhalten gegenüber Türken mag strukturell vorhanden sein und wird von den meisten auf Nachfrage thematisiert, stellt aber für die individuelle Biographie meist keinen wichtigen Problembereich dar.

Die soziale Lage der türkischen Kolonie in Colmar steht in scharfem Kontrast zu dem Bild, das von seinem Pendant in Bamberg gezeichnet wurde. Türkische Arbeiterfamilien in Colmar bildeten ursprünglich eine Reserve im Rückraum zu Deutschland, die die Perspektive, ins "gelobte Land" zu kommen, lange Zeit pflegte. Für die meisten realisierte sie sich freilich nie. Sie mußten im Elsaß mit im Vergleich zu Deutschland schlechteren und unsteteren Arbeitsverhältnissen vorlieb nehmen, die oft nur als Übergangslösung gedacht waren, dennoch aber zu einem Daueraufenthalt führten. Die Arbeitslosigkeit wurde früher, in viel ausgeprägterer Form und in größerem Ausmaß als in Bamberg zu einem Problem

türkischer Familien. Die soziale Absicherung der älteren Generation ist im Durchschnitt schlechter als dies in Bamberg der Fall ist, so daß in stärkerem Umfang die Familienverbände soziale Härten abzufedern gezwungen sind. Die Bildungschancen der jüngeren türkischen Generation dürften zwar im Vergleich zu Bamberg insofern besser sein, als das assimilatorische Züge tragende französische Schulsystem jedem Ausländer ausreichende französische Sprachkenntnisse vermittelt, die oft auch den Zugang zu mittlerer und höherer Bildung eröffnen. In der Praxis bedeutet dies jedoch nicht, daß damit ein gleichberechtigter Zugang von Ausländern zu besseren Arbeitsstellen gewährleistet wäre. Die drückende Jugendarbeitslosigkeit verschärft diese Benachteiligung dramatisch.

Verschiedene Varianten des Durchschlagens mit Gelegenheitsarbeiten sind in Colmar daher viel häufiger als in Bamberg anzutreffen. Nicht wenige türkische Jugendliche gerieten bei der Suche nach "dem schnellen Geld" auf die schiefe Bahn, und die Rauschgiftszene in Colmar - oft in der französischen Öffentlichkeit ausschließlich mit Türken in Verbindung gebracht - ist sprichwörtlich für die sozialen Spannungen. Die ausgeprägte Ghettosituation, in der sich türkische und maghrebinische Migranten wiederfinden – individuelle "Ausbruchsversuche" sind nur in Einzelfällen von Erfolg gekrönt - verschärft die sozialen Spannungen erheblich. Dazu kommt, daß Migranten oft diskriminatorisches Verhalten durch die französische Gesellschaft beklagen: am Arbeitsplatz, bei der Wohnungsvergabe, auf der Préfecture etc. Solche Urteile mögen als Verallgemeinerung überzogen und subjektiv geprägt sein. Die Häufigkeit, mit der sie von verschiedensten Seiten wiederholt wurden, läßt zumindest aber den Schluß zu, daß viele türkische Migranten - gerade auch der jüngeren Generation, die am Arbeitsmarkt zu einem hohen Prozentsatz scheitert - die türkische Kolonie und damit sich selbst als am Rand der Gesellschaft stehend empfinden und verorten. Die vielen Wahlstimmen für LePen und de Villier, die offen mit ausländerfeindlichen Parolen auftreten, dürften ein weiteres Indiz für ein nicht gerade angenehmes soziales Klima in Colmar liefern, das Ausländern oder Franzosen ausländischer Abstammung entgegenschlägt. Gerade jüngere Türken, die zum Teil auch die französische Staatsbürgerschaft angenommen haben, beklagen, daß sich dadurch für sie rein gar nichts geändert habe - nach wie vor würden sie diskriminiert, weil sie, obwohl sie fließend französisch sprächen, durch ihr Aussehen als "Ausländer" identifizierbar blieben.

Diese Gesamtsituation reflektiert sich auch im Vereinsleben. In einem stärkerem Ausmaß als dies in Bamberg spürbar ist, sehen sich die einzelnen Vereine mit der Notwendigkeit konfrontiert, aktuelle *Problemlagen* ihrer Mitglieder zum Gegenstand ihrer Aktivitäten zu machen. In Bamberg war dies nur in der Anfangsphase des türkischen Vereinslebens, in der die Vereine eine starke Solidarfunktion besaßen, ähnlich spürbar. Die Bemühung, die zweite Generation, die zu großen Teilen - anders als in Bamberg - dem Vereinsleben ferngeblieben war, wieder zu integrieren, ist hier signifikant. Aus Sicht der Vereine galt es zu verhindern, daß die Jugendkriminalität und Anzeichen einer Verwahrlosung unter der jüngeren Generation in der Kolonie weiter um sich greifen bzw. immer mehr Jugendliche

sich vollständig der türkischen Kultur und Lebensstile entfremden und sich dem Anpassungsdruck in der französischen Gesellschaft durch Anpassung beugen. Am deutlichsten ist dieser Prozeß beim Arbeitnehmerverein zu sehen, der sich zu einer "Association Sportive et Culturelle de la Jeunesse Turque à Colmar" wandelte; *Millî Görüş* unternahm in letzter Zeit ebenfalls Anstrengungen, die Jugend verstärkt anzusprechen.

Insgesamt läßt einen das Vereinsleben in Colmar den Eindruck gewinnen, daß aus einer *Verteidigungssituation* gegenüber einem Assimilationsdruck heraus der Versuch unternommen wird, "die türkische Kultur", die als konstituierendes Moment sozialen Handelns in der Fremde begriffen wird, als Lebensraum neu zu definieren - weil er grundsätzlich in Frage gestellt scheint. Nicht nur die Erosion genuin türkischer bzw. islamischer Werte wird hier beklagt, auch der Verfall des türkischen Sprachniveaus der jüngsten Generation mit ernsten Konsequenzen für den innerfamiliären Frieden wird oft als Bedrohung thematisiert. Vor allem aber eine ablehnende Haltung der französischen Gesellschaft gegenüber Ausländern allgemein, in Colmar gegenüber Türken im besonderen, wird unterstellt und mit aktuellen Beispielen belegt: die "Kopftuchaffäre", die Vergabepraxis der Wohnungsbaugesellschaften, die dazu führe, die Ghettosituation zu konservieren, oder individuelle Diskriminierungen etwa am Arbeitsplatz.

Diese Stigmatisierungen werden in den Vereinen aufgegriffen, was bei den Mitgliedern zunächst zur Verstärkung dieser Art von "Selbst-Bewußtsein" als Ausgegrenzte führt. Bei der *Redefinition türkischer Kultur als Lebensraum* beschreiten freilich die einzelnen Vereine ganz unterschiedliche Wege und eröffnen eine ganze Palette von Perspektiven. Auf der einen Seite stehen Perspektiven einer islamistischen Weltsicht à la Erbakan, die sich aber zunehmend von einer rein "türkischen" staatstragenden Variante des Islam zu einer radikalen Weltsicht fortzuentwickeln scheint.

Daneben stehen im konservativen Spektrum die Bemühungen der MHP im ehemaligen "Arbeitnehmerverein", ihre Perspektive einer Großtürkei mit einer türkisch-islamischen Synthese zu verbinden und für einen neuen "vollkommenen Menschen" einzutreten. Die Linke wiederum macht multi-kulturelle Übergänge und versucht die herrschende Kluft zur Aufnahmegesellschaft mit einer dezidiert kulturübergreifenden Sicht zu überwinden, ohne auf türkische Identitätspflege ganz zu verzichten.

Wie kam es gerade zu *dieser* Palette von Vereinen? Um mehr als eine Anwort im Sinne von "historisch zufällig" geben zu können, ist die Einbeziehung besonderer französischer Rahmenbedingungen notwendig.

Im Gegensatz zu Bamberg, wo die *Asylbewerberfrage* nie eine Rolle spielte, wurde die türkische Kolonie in Colmar stark von ihr geprägt. Durch die sogenannten "Mitterandgesetze" wurden nicht nur viele in Frankreich *illegal* lebende Ausländer mit einem legalen

Aufenthaltsstatus versehen, es wurden auch aus europäischen Nachbarländern und der Türkei direkt zahlreiche Migranten mit unsicherem Aufenthaltsstatus attrahiert. Darunter befanden sich auch eine nicht geringe Anzahl politisch Verfolgter, die sich nach dem Militärputsch in der Türkei im Jahr 1980 nach Europa abgesetzt hatten - sowohl Parteigänger des linksextremen bzw. sozialdemokratischen Spektrums als auch Angehörige rechtsextremer und islamistischer Parteien oder Gruppierungen. Colmar scheint in dieser Zeit ein Hort des türkischen Konservativismus und Rechtsextremismus geworden zu sein. Die Linke wurde aus dem sozialen Zentrum der Kolonie gedrängt - man erinnere sich an den Kampf im Arbeitnehmerverein - und tauchte in Colmar bis Anfang der 90er Jahre ab bzw. orientierte sich zunehmend Richtung Straßburg.

Entscheidend für den Aufbau einer starken Organisation der MHP in Colmar, die sogar ein überregionales Zentrum darzustellen scheint, dürfte aber die Entsendung eines hochrangigen Parteifunktionärs nach Colmar Ende 1980 oder Anfang 1981 gewesen sein. Für die beiden islamistischen Gruppierungen kann ein ähnliches Strickmuster nicht belegt werden, hier dürften aber von den jeweiligen Zentralen in Köln geschickte Imame eine ähnliche Rolle gespielt haben. Beim Ausbau solcher politisch gesteuerter Netzwerke dürfte einer Gruppe von *"ethnic leaders"* eine wichtige Rolle zugekommen sein, die sich bei der Ausschaltung der Linken und der Trennung in ein "gespaltenes soziales Zentrum" auf beiden Seiten durchsetzten. Sie erhielten bereits Anfang der 80er Jahre Rückendeckung der betreffenden Dachverbände und hochrangiger türkischer Politiker. Mehrere solcher Besuche in Colmar, u.a. von Alpaslan Türkeş, dürften diese Interpretation stützen.

Auf Wegen, die kaum nachvollziehbar sind - hier kann nur vom Resultat her argumentiert werden - scheinen sie in den 80er Jahren ihren Einfluß unter den Migranten ausgebaut zu haben. Mehrere Rahmenbedingungen könnten hierbei eine *unterstützende* Wirkung gehabt haben. Durch *Verwandtschaftsnetze* konnten Migranten auch nach den Amnestien relativ problemlos als Tourist oder illegal nach Colmar gelangen. Darüberhinaus sind auch *landsmannschaftliche Beziehungen* als Bindungskonzept in Betracht zu ziehen. Beispielsweise konnten zwei Bauunternehmer im Vorstand des Arbeitnehmervereins bevorzugt *hemşeri*s in ihren Firmen beschäftigen. Schließlich ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß bei einigen Migranten bereits in der Heimat eine Affinität zur MHP (später MÇP) bzw. MSP (später RP) aus den 70er Jahren vorhanden gewesen sein könnte.

Auch wenn nicht davon auszugehen ist, daß die Mehrheit der Vereinsmitglieder Aktivisten der genannten Parteien sind, und insbesondere die Stellung der in diesen Vereinen verkehrenden jüngeren Generation noch weiter erforscht werden müßte, so läßt sich doch annehmen, daß sie zumindestens den Konzepten, die einen geistigen Hintergrund für das Vereinsleben abgeben, nicht völlig ablehnend gegenüberstehen. Wenn also *Millî Görüş* eine dezidiert anti-westliche, auf eine islamische "umma" gerichtete Perspektive anzubieten hat; wenn auf der anderen Seite der Arbeitnehmerverein einer Ausbildung eines

"vollkommenen Menschen" zuneigt, in dem die nationale türkische Kultur überhöht wird - und diese Konzepte auf Zustimmung bei größeren Gruppen türkischer Migranten in Colmar stoßen, so läßt sich folgern, daß bei ihnen ein Bedürfnis nach einer neuen Identität besteht, das durch diese Art von Sinngebungen bedient wird. Beide Varianten betonen Elemente türkischer Kultur je unterschiedlich. Einmal wird das nationale Element herausgehoben, das andere Mal das islamische als Bindungskraft propagiert. Beiden gemeinsam ist die Suche nach einer *Zugehörigkeit zu einer größeren Wertegemeinschaft*, in der man sich *trotz* aller Widrigkeiten, Ausgrenzungen und Diskriminierungen aufgehoben fühlen kann. Eine stark fragmentierte "türkische Kolonie" allein scheint hierfür nicht mehr ausreichend zu sein. Es ist das Bedürfnis nach einer *geistigen Heimat*, der Gedanke an eine Perspektive, deren Teil man selbst sein kann, der es einem ermöglicht, die wahrgenommene Benachteiligung innerhalb der französischen Gesellschaft als Katalysator für die Stärkung eines neuen Selbstbewußtseins zu nutzen.

Die Linke hat einen anderen Übergang vollzogen. Aus der Verschärfung der sozialen Lage der Migranten in den 90er Jahren hat ein Teil ihrer Protagonisten den Schluß gezogen, daß die Lösung des Problems in der Überwindung der Kluft zwischen der türkischen Kolonie und der französischen Gesellschaft liegen muß, indem beide als Teile einer multikulturellen Einheit behauptet werden, für die es zu kämpfen gelte. Die Tatsache einer praktischen Benachteiligung türkischer und anderer ausländischer Migranten wird als "Mißverständnis" interpretiert, dem mit einer Präsentation kultureller Vielfalt als potentieller Bereicherung der französischen Gesellschaft entgegengetreten werden soll. Die diagnostizierte Kluft zwischen türkischer Kolonie und französischer Gesellschaft wird so als "nicht notwendig" wegphilosophiert - und dies nicht zufällig angesichts einer immer restriktiveren französischen Ausländerpolitik im Zuge der Umsetzung des Schengener Abkommens.

Ehemals radikalere Linke, die diesen Übergang für zu opportunistisch halten, besinnen sich auf ihre Türkei-Perspektiven der 70er Jahre, in denen sie dort linke Politik durchsetzen wollten. Manch einer hat jedoch seine revolutionäre Perspektive zugunsten einer geläuterten sozialdemokratischen Anhängerschaft für die Partei Ecevits aufgegeben.

In der bisherigen Argumentation wurde der Versuch unternommen, verschiedene Varianten der Definition von Ethnizität unter den Türken in Colmar aus ihrer Verteidigungsposition gegenüber der Aufnahmegesellschaft unter Berücksichtigung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen zu erklären und die Attraktivität der politischen Positionen der Vereine als in diesem Sinne plausibel, weil sinnstiftend darzustellen.

Werfen wir abschließend noch einen Blick nach Bamberg. Die Rede war dort von einer relativ "integrierten" Kolonie mit einem gegenüber der deutschen Gesellschaft eigenständigen Vereinsleben mit nur geringen Berührungspunkten zur Aufnahmegesellschaft. Wie ausführlich dargelegt kann man aber auch in Bamberg von einer Segmentierung des türki-

schen Vereinslebens ausgehen. Der entscheidende Unterschied zur Situation in Colmar scheint aber zu sein, daß die Dualität von Arbeitnehmerverein und Sportverein oder diejenige zwischen Süleymancılar und der *Diyanet*-Gemeinde aus einer Konkurrenz von "leaders of the centre" um die soziale Mitte entstand, hinter denen keine parteipolitischen Optionen standen, die sie von der Türkei aus in die türkische Kolonie transportiert hätten. Als deren Positionen durch den Vertretungsanspruch von "peripheral leaders" in Gefahr geriet, wurden die alten Etikettierungen und Polarisierungen, die im Zuge eines scheinbar lange zurückliegenden Ethnisierungsprozesses zwischen Aleviten und Sunniten verwendet worden waren und sich in den Köpfen vieler Migranten als abrufbare Grenzlinie verfestigt hatten, erneut an die Oberfläche gespült.

Auch in Bamberg scheint es ein Bedürfnis nach neuen kulturellen Identitäten zu geben, zuletzt sehr sinnfällig am alevitischen Kulturverein zu bemerken. Diese Bestrebungen dürften in Bamberg aber mehr Ausdruck einer ethnischen Abgrenzung *innerhalb* der türkischen Kolonie, d.h. des einen Segments gegenüber einem anderen sein. Man könnte die Formierung alevitischen Selbstbewußtseins in Bamberg, die sich in der Vereinsgründung manifestiert hat, auch als eine Transformation innertürkischer Widersprüche auf die Situation in der Kolonie bezeichnen. Sofern sich bei einer Gruppe jüngerer Türken der Islam oder die alevitische Kultur und Religion als Definition einer neuen Identität geltend macht, bezieht sich dieses Bedürfnis sicher auch auf die Randposition innerhalb des gesellschaftlichen Kontextes, in den sich die dortigen Muslime eingebettet sehen.

Eine dezidierte *Verteidigungsposition* gegenüber der deutschen Gesellschaft und ein dementsprechendes Bedürfnis nach Verteidigung bzw. Redefinition *bedrohten* kulturellen Kapitals fehlt bei den Vereinen dagegen völlig. Aussagen wie: "Wir leben hier ungestört, bei uns gibt es keine Politik" deuten in eben diese Richtung. Man ist vorwiegend mit sich selbst beschäftigt.

V. Ergebnisse im Überblick

Im folgenden gilt es, die verschiedenen Ebenen der Untersuchung noch einmal in einer Zusammenschau und vergleichend ins Bild zu rücken. Es muß gefragt werden, wie das Konzept "das Eigene und das Fremde" in Beziehung auf die Kolonieentwicklungen anzuwenden ist, bzw. welchen Veränderungen es in Vergangenheit und Gegenwart unterworfen war. Im Blick zurück sind aber auch die differenzierter gewordenen Formen sozialer Vernetzung in den Kolonien noch einmal kurz zurückzuverfolgen. Schließlich geht es darum, sich der Frage anzunähern, was "Kolonie" gestern und heute für türkische Migranten bedeutet(e) und welche Relevanz der soziologische Begriff "ethnische Migrantenkolonie" für mittelgroße Städte haben kann.

Die Forschungskonzeption, zwei Kolonien in Städten zu vergleichen, die hinsichtlich gewisser Kriterien (Industriestruktur, Einwohnerzahl und Migrantenpopulation) "vergleichbar" erschienen, andererseits aber auch wegen ganz unterschiedlicher Rahmenfaktoren (Ausländergesetzgebung, Wohnungssituation, Bildungssystem etc.) und nicht zuletzt auch wegen verschiedenen Verläufen der Zuwanderung ganz unterschiedliche Resultate erwarten ließ, erwies sich als sehr produktiv - und zwar in mehrfacher Hinsicht. Einerseits schärfte der "kontrastive Blick" auf soziale Entwicklungen das analytische Verstehen und Einordnen einzelner Phänomene. In beiden Kolonien fanden sich eine Reihe von ähnlichen Entwicklungen, die zu Verallgemeinerungen, zumindest für andere mittelgroße Städte Anlaß geben könnten. Andererseits mußten festgestellte Differenzen zu der Frage führen, woraus diese resultiert haben mögen. Die zum Teil doch deutlichen Verschiebungen und Schwerpunktsetzungen in den Koloniegeschichten und deren status quo deuten darauf hin, daß den Rahmenfaktoren in der Tat ein sehr großes Gewicht zukommt. Freilich kann nicht behauptet oder nachgewiesen werden, daß in jedem Fall bestimmte Entwicklungen auf gesellschaftliche und staatliche Wirkgrößen zurückzuführen wären. Dennoch haben an verschiedenen Stellen die "Eigensichten" der Migranten sehr deutliche Hinweise auf Gründe für unterschiedliche Entwicklungslinien bieten können. Durch die Berücksichtigung vorgefundener Rahmenfaktoren werden ihre Aussagen einer Interpretation zugänglich.

Das Eigene - das Fremde - das Andere

Die Rekonstruktion der ersten Phase der Einwanderung zeichnet für beide Kolonien ein ähnliches Bild. Als "Pioniere" kamen die ersten türkischen Migranten in eine völlig fremde Umgebung, der gegenüber sie sehr aufgeschlossen erschienen: So fremd diese war, so aufnahmebereit ihr gegenüber wollte man aber auch sein, da diese eine neue Perspektive

für eine bessere Zukunft in der Türkei eröffnete und die fremde Gesellschaft einem nicht grundsätzlich ablehnend gegenüberstand. Man fühlte sich nicht als "Fremder" behandelt, eher schon als "Gast"arbeiter, dem daher Gastrecht gewährt wurde. In Simmel'schen Sinne: Fremder ist derjenige, der kommt und bleibt, nicht derjenige, der kommt und geht. "Fremdheit" war daher auch nicht negativ besetzt, sondern wurde als das "Andere" gefühlt, auf das man sich eben eine Zeitlang beziehen mußte.

Macht man einen Sprung ins Hier und Jetzt, so finden sich stark kontrastierende Beurteilungen unter türkischen Migranten darüber, wie die Aufnahmegesellschaft sie vermutlich wahrnehme. In **Colmar** tritt einem eine allgemeine Verbitterung, ja teilweise Resignation darüber entgegen, daß "die Türken" an den Rand der Gesellschaft gedrängt seien, weder Arbeit bekämen noch soziale Anerkennung, sondern nur auf gesellschaftliche Ablehnung stießen. Verschiedene Interpretationen, werden - je nach Sichtweise - mitgeliefert: die "Ghettoisierung", der Diskurs zu "Kriminalität", die allgemeine Arbeitslosigkeit, die Debatte zum "islamischen Fundamentalismus" und zur "Kopftuchfrage". Andererseits sei das Elsaß in seiner Ablehnung Fremden gegenüber besonders "deutsch" - freilich sei die Fremdenfeindlichkeit nicht so schlimm, wie in Deutschland selbst, weshalb man es noch relativ gut getroffen habe.

In **Bamberg** halten sich Türken dagegen allgemein für akzeptiert und etabliert in dem Sinne, daß man von der deutschen Umgebung als der "nicht mehr Fremde" behandelt wird, dessen Lebensgewohnheiten allmählich registriert und bekannt werden, der aber immer der "Andere" geblieben ist. Der Ausspruch "wir leben hier in Frieden" drückt eine Normalität des Nebeneinanders mit sich allmählich verringernder Distanz aus - eine Situation, die als unproblematisch empfunden wird. Enge Freundschaften zu Deutschen sind in den älteren Generationen die Ausnahme geblieben, gleichwohl werden Bekanntschaften mit Deutschen als "Freundschaften" bezeichnet, oft mit dem Zusatz, daß noch intensivere Bindungen kaum vorstellbar seien.

Im Vergleich mit der allgemeinen Situation der Türken in Deutschland empfindet man sich als wesentlich bessergestellt, da ausländerfeindliche Übergriffe nicht zum eigenen Erfahrungsschatz gehören, die täglichen mehr oder weniger subtilen Diskriminierungen erfahren daher auch auf dieser Ebene ihre Relativierung.

Vorstellungen über Kolonie und Selbstverortungen

In beiden Kolonien finden sich durchaus verschiedene Vorstellungen über und Stellungen zu einer erweiterten sozialen Gemeinschaft, die als "wir Türken in" Bamberg oder Colmar gedacht werden mag.

In **Bamberg** scheint immer die Vorstellung vorgeherrscht zu haben, daß man sich in einem relativ klar umrissenen sozialen Raum bewege, den man auch immer überblicken konnte. Zwar kannte man nicht jeden mit Namen, doch ließ sich nahezu jeder innerhalb der Kolonie verorten, was oft eine soziale Kontrolle ermöglichte. Auch nach der Dispersion der Wohnquartiere über große Teile des Stadtgebiets scheint sich daran wenig geändert zu haben. Zur Stabilisierung dieser Vorstellung von einem sozialen Ganzen, als dessen Teil man sich immer begreifen konnte, trug zweifellos die relativ geringe Fluktuation über die Jahre hinweg bei. In informellen Vernetzungen, die daher auch dauerhaften Charakter annehmen, und in einem Vereinswesen, das nach allen Seiten hin als Informationsbörse durchlässig genug ist, wurden Kommunikationskanäle geschaffen, die die Vorstellung von einer "Kolonie" auch aus Sicht der Migranten, zumindest der älteren Generationen, plausibel erscheinen lassen. Später Hinzugekommene (etwa Studenten) werden in diese Sichtweise integriert - soweit sie in den installierten Netzwerken verkehren. Trotz einer deutlichen Segmentierung, die sich besonders auf der Vereinsebene schon sehr früh ausgeprägt und sich mittlerweile in einer ganzen Palette von Vereinen verfestigt hat, ist der Gedanke eines sozialen Ganzen immer greifbar geblieben. Man mag sich in Bamberg formell mehr oder weniger voneinander abgegrenzt haben, der Bezug auf die "Anderen" (Sunniten/Aleviten, "Linke"/"Rechte") führte nie zu einer völligen Aufspaltung, sondern zu dem Bewußtsein, daß hier zwar Trennlinien bestünden, die das Ganze jedoch nicht bedrohten, sondern in den herrschenden Polarisierungen immer wieder neu konstruieren und denken ließen.

In **Colmar**, so hat man den Eindruck, hat sich vielleicht in den ersten Jahren noch am ehesten ein der Situation in Bamberg vergleichbares Zusammengehörigkeitsgefühl ausgebildet, was jedoch spätestens Anfang der 80er Jahre verschwand. Mehrere Ursachen sind dafür verantwortlich zu machen. In Colmar herrschte anfangs eine starke Fluktuation durch die Perspektive "Deutschland" und die Grenznähe. Zudem wird in der Rückschau von vielen betont, daß die "Mitterand-Arbeiter" 1981 die alte "Einheit" zerstört hätten. Darüber hinaus trugen in der durch Familienzusammenführung und Geburten während der 80er Jahre stark gewachsenen Kolonie mehrere Phasen der Zuwanderung von Asylbewerbern dazu bei, daß heute von einer "Unübersichtlichkeit" in der Kolonie gesprochen werden kann. Die im Colmarer Vereinsleben ebenfalls früh erfolgte Segmentierung hatte auch durch ihre starke Politisierung und Anbindung an türkische Parteien bzw. Gruppen einen Zentrifugaleffekt, der ohnehin vorhanden war, noch verstärkt. Heute wissen "Linke" nicht unbedingt, was die "Rechte" tut. Freilich relativieren informelle Vernetzungen dieses separierende Element bis zu einem gewissen Grad. Dennoch existiert in Colmar insofern eine paradoxe Situation: Trotz einer Konzentration in bestimmten Wohnquartieren und stärker ausgeprägten *hemşeri*- und Nachbarschafts-Netzwerken, ist die Verselbständigung der einzelnen Netzwerke gegeneinander dort weiter vorangeschritten als in Bamberg. Diese bilden eigene, sehr dichte soziale Beziehungsgeflechte, die gleichzeitig - nicht nur auf der Vereinsebene, sondern auch auf der Ebene der informellen Vernetzungen - über

viele Außenbindungen verfügen, die über den Umkreis Colmars hinausweisen und oft auch Grenzen überschreiten. Insofern müssen diese Netzwerke in Colmar mehr als Teilbereiche von Vernetzungen verstanden werden, die sich nicht mehr räumlich fixieren lassen. Die Konsequenz daraus ist, daß in Colmar nicht das Bewußtsein von einer "türkischen" Kolonie im Sinne eines sozialen Ganzen vorherrscht. Man bezieht sich auf "andere" türkische Vereine oder Vernetzungen höchstens negativ als "nicht zueinanderpassende" Welten mit ganz verschiedenen ideologischen Hintergründen oder Interessen, verfolgt dabei aber nie einen "Einigungsgesichtspunkt", wie er in Bamberg bei Konflikten oft spürbar wird. Dennoch gibt es in Colmar bei bestimmten Anlässen Annäherungen von Türken, die sich in diesen getrennten "Welten" befinden: Sofern die Türken zur Zielscheibe von Ausländerfeindlichkeit oder zu Betroffenen einer Kopftuchdebatte gemacht und so als Teil der "islamischen Gefahr" begriffen werden, bildet sich ein Gefühl der Benachteiligung, des An-den-Rand-Gedrängt-Werdens heraus, im Zuge dessen eine Solidarisierung zwischen multikulturalistisch Denkenden und Islamisten durchaus punktuell möglich ist. Allerdings bezieht sich diese Gemeinsamkeit dann eben nicht auf eine imaginäre "türkische Kolonie", sondern auf größere Gemeinschaften wie z.B. "die Muslime in Frankreich", in denen türkische Muslime nur eine Untergruppe bilden, oder die allgemein diskriminierten "Ausländer". Insofern kann für Colmar jedenfalls weniger von einer "imagined community" im Sinne Andersons gesprochen werden als dies für Bamberg möglich ist.

Soziale Netzwerke

Nimmt man die formative Periode in den Kolonien Anfang bzw. Mitte der 70er Jahre zum Ausgangspunkt, so ist in beiden Fällen festzustellen, daß für die einzelnen Individuen zufällige räumliche und soziale Nähe zu anderen Landsleuten, die durch Arbeitsverhältnisse oder gemeinsames Wohnen bedingt waren, Freundschaften und Nachbarschaften hervorbrachten. Es stellt sich die Frage, inwiefern mit der sozialstrukturellen Entwicklung infolge der Familienzusammenführung, des natürlichen Familienwachstums, der fortschreitenden Ketten- und später Heiratsmigration sowie der Herausbildung der formellen Strukturen in einem sich differenzierenden Vereinswesen auch eine fortschreitende *Verdichtung* der Netzwerke erzeugt wird.

Informelle Netzwerke, die sich den Kategorien "Verwandtschaft" und "Nachbarschaft" zuordnen lassen, scheinen per se - darauf deutet das Beispiel Bamberg hin - kaum einen Einfluß auf die Ebene der formellen Netzwerke, des Vereinswesens zu haben. Weder konnten sich dort Großfamilien Einfluß über lange Zeit sichern, noch scheint es möglich, Vernetzungen von "ethnic leaders" oder Vereinsaktivisten mit solchen informellen Netzwerken in Verbindung zu bringen. Das Beispiel Colmar - gleichsam als negative Folie -

könnte eine Erklärung dafür liefern. Während sich in Bamberg Nachbarschafts-, Verwandtschafts- oder *hemşeri*-Gruppen nur zufällig und punktuell überlagerten, konnte in Colmar häufiger eine Überlappung dieser Netzwerkebenen (*Multiplexität*) beobachtet werden. Diesen Umstand konnten sich dort einige Führer und Aktivisten im Vereinswesen zunutze machen, die durch ihre mehrschichtigen Netzwerke eine Gefolgschaft mobilisieren konnten, die ihnen über lange Zeiträume hinweg eine tragende Rolle etwa im Arbeitnehmerverein oder bei Milli Görüş sichern half. Insofern kann für diese Aktivisten der ersten Generation von einer deutlichen Verdichtung ihrer Netzwerke gesprochen werden.

Die jüngere Generation in beiden Kolonien verfügt über eine wachsende Zahl neuer Optionen für Vernetzungen zur Aufnahmegesellschaft, insofern muß hier von einer Tendenz zu abnehmender Verdichtung ausgegangen werden. Vereine der "sozialen Mitte" (Arbeitnehmerverein Colmar, Sportverein Bamberg) haben in den 80er Jahren aber mit Erfolg versucht, einen Teil der zweiten Generation zu integrieren, in Colmar, so scheint es, wieder zu integrieren. Einen wichtigen Beitrag leisten hier auch die "Kaffeehäuser", die generationenübergreifend "männliche" Orte der Geselligkeit, der Informationsübermittlung und daher auch zentrale Knotenpunkte darstellen. Allerdings schuf eine sich diversifizierende Kaffeehausszene die Option, daß sich die jüngere und die ältere Generation einerseits, aber auch Gruppen mit zum Teil verschiedenem ideologischen Hintergrund andererseits aus dem Weg gehen können.

Wenn wir die Hannerz'sche These des "access to diversity" auf diese Ebene anwenden, so zeigt sich ein deutlicher Unterschied in beiden Kolonien. Die Vereinsszene in Bamberg war immer und ist, trotz aller Grenzziehungen gegeneinander, durchlässig und bietet daher heute die Möglichkeit vor allem für die jüngere Generation in mehreren Netzwerken gleichzeitig oder wechselnd zu kommunizieren. In Colmar dagegen kann von einer stärkeren Abgrenzung zwischen den Vereinen ausgegangen werden, die nur in einzelnen Ausnahmefällen eine wechselnde Partizipation an verschiedenen Netzwerken der formellen Ebene möglich bzw. wünschbar erscheinen läßt.

Die türkische Vereinsszene läßt erst in jüngster Zeit punktuelle und zaghafte Ansätze erkennen, über die Binnenstrukturen der Kolonie hinausweisende Kontakte zu formellen Strukturen der Aufnahmegesellschaft(en) zu knüpfen (durch Vermittlung des Ausländerbeirats, der alevitische Verein in Bamberg; Arc-en-Ciel und seine multikulturellen Aktivitäten sowie Hilal in Colmar).

Wenn daher innerhalb der formellen Binnenstrukturen der Kolonien - in unterschiedlichem Maß - von "access to diversity" gesprochen werden kann, so trifft dies in Bezug auf die erweiterten Optionen, die die deutsche oder französische Gesellschaft bereithalten, nur in sehr beschränktem Ausmaß zu. Zwar verschaffen sich aus beiden Kolonien und ihren Netzwerken heraus immer mehr Individuen, vor allem der jüngeren Generationen, Zugang

zu verschiedenen sozialen Ebenen der Aufnahmegesellschaft, doch werden solche Kontakt durch die formellen Binnenstrukturen der Kolonie, wenn nicht behindert, so doch wenigstens nicht befördert oder erleichtert.

Gerade die Jugend ist es in beiden Kolonien, die sich - und hier erweitern sich ihre Netzwerke - einen breiteren Zugang zu verschiedenen Relevanzbereichen erschließt (Schule, wechselnde Ausbildungs- und Arbeitsverhältnisse, unterschiedliche Freizeitaktivitäten mit peer-groups oder Freunden auch außerhalb der Kolonie). Diese "diversity of access" (Hannerz) scheint in Colmar durch eine stärker entwickelte Kompetenz der Jugend in der französischen Sprache im Vergleich zum Deutsch der türkischen Jugendlichen Bambergs in höherem Grade gegeben. Andererseits beschränken die hohe Jugendarbeitslosigkeit in Colmar und strukturelle Zugangshindernisse im Bildungsbereich diese mögliche "diversity" doch sehr drastisch, so daß auch dort die türkische Kolonie mit ihren Netzwerken für den größten Teil der Jugend nach wie vor im Vordergrund steht.

Ethnische Strukturen - integrative und segregierende Momente

Wenn man sich die 30 bis 35 Jahre Geschichte beider Kolonien abschließend noch einmal vor Augen führt, so ist zu fragen, ob bzw. inwieweit die Ausbildung "ethnischer Kolonien" zu einer Annäherung oder Abgrenzung von den Aufnahmegesellschaften geführt haben. In beiden Kolonien ist die Entwicklung hin zu immer differenzierter werdenden formellen Strukturen im Vereinsleben festzustellen. Sie bieten, in Bamberg und Colmar, die verschiedensten Möglichkeiten, die Aufnahmegesellschaft und Probleme "der Ausländer", "der Türken", "der Muslime" in Deutschland oder Frankreich wahrzunehmen. Türkische Vereine sind daher zunächst ein sozialer Ort, von dem aus auf die Aufnahmegesellschaft - quasi aus sicherer Distanz - geschaut wird und in der Gruppe oder als Individuum ein Bezug zu ihr gesucht wird. Durch diese impliziten, manchmal auch expliziten Auseinandersetzungen (Arc-en-Ciel) mit dem Thema Multikulturalität und durch die Frage nach dem eigenen Platz in der Gesellschaft ist aber in allen Vereinen auch bis zu einem gewissen Grade ein ethnie-überschreitendes Moment zu erkennen: Die Vereine müssen sich mit kommunalen Behörden auseinandersetzen; sie bieten ihren Mitgliedern Vermittlungsdienste bei Behörden; aktuelle Diskussionen der Öffentlichkeit (Kopftuchfrage, Ausländerbeirat, Ausländerfeindlichkeit) werden dort aufgegriffen und reflektiert. Dies führt nicht in jedem Falle zu einer wirklichen Annäherung an die deutsche bzw. französische Gesellschaft - zu einer Auseinandersetzung mit ihr aber schon.

Auf der Ebene der informellen Netzwerke läßt sich folgende Tendenz feststellen. Die Kolonie - hier wie dort - stellt für die ältere Generation fast ohne Ausnahme *den* sozialen Umkreis ihrer Aktivitäten dar. Aus dieser Sicherheit heraus hat sich eine graduelle

Annäherung an die Aufnahmegesellschaft ergeben in dem Sinne, daß man die deutsche oder französische Umgebung besser kennengelernt hat - ohne eigene Lebensgewohnheiten dadurch wirklich im Kern in Frage zu stellen.

Bei den jüngeren Generationen ist dagegen eine deutliche Verschiebung erkennbar. Die Kolonie mit ihren Netzwerken der Nachbarschaft, Verwandtschaft oder der *hemşeri*-Gruppen ist nur mehr *eine* Option von mehreren. In Colmar, vielleicht mehr noch als in Bamberg, haben Jugendliche und junge Erwachsene schon wegen der nur noch abgeschwächt existierenden Sprachbarriere, der Sozialisation durch das deutsche oder französische Schulsystem und wegen gewachsenen Freundschaften mit Einheimischen in der Regel eine breite Palette von Vernetzungsmöglichkeiten - die gleichwohl bei den einzelnen Individuen sehr unterschiedlich ausgeprägt sind. Die meisten, dies läßt sich für beide Kolonien behaupten, haben sich nie von den gewachsenen Netzwerken ihrer Kolonie ganz entfernt. Viele haben aber - in Colmar mehr als dies für Bamberg behauptet werden kann - Freundschaften mit Einheimischen oder anderen "Ausländern" ausgebildet. Wenige freilich haben den Schritt einer radikalen Abkehr von der Kolonie konsequent vollzogen.

Bibliographie

Monographien, Sammelbände, Zeitschriftenartikel

(1973) Milletlerarası Türk Yıllığı 1971 [Internationales türkisches Jahrbuch 1971]. Ankara.

(1991) France, Italie, Espagne, Etats-Unis: La régularisation des clandestins, in: Hommes & Migrations. 1139., S.28-31.

Abadan-Unat, Nermin (1973) La récession de 1966/67 en Allemagne Fédérale et ses répercussions sur les ouvrier turcs, in: Milletlerarası Türk Yıllığı 1971 [Internationales türkisches Jahrbuch 1971], S.39-61.

Abadan-Unat, Nermin (1976) Turkish Workers in Europe 1960-1975. Leiden: Brill.

Abadan-Unat, N./Keleş, R./Penninx, R./van Renselaar, H./van Velzen, L./Yenisey, L. (1975) Migration and Development. A Study of the Effects of International Labor Migration on Boğazlıyan District. Ankara: Ajans-Türk Press.

Anderson, Benedict (1983) Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

Angenendt, S. (1992) Ausländerforschung in Frankreich und der Bundesrepublik Deutschland. Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und inhaltliche Entwicklung eines aktuellen Forschungsbereichs. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Antakyalı, François (1992) La Droite Nationaliste dans les milieux turcs immigrés, in: L'immigration turque en France et en Allemagne. CEMOTI. 13. Janvier-Mai. Paris, S.46-68.

Anwar, Muhammad (1995) Social Networks of Pakistanis in the UK: A Re-evaluation, in: Rogers, A./Vertovec, S.: The Urban Context: Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis. Oxford: Berg Publishers, S.237-257.

Apitzsch, Ursula (1994) Migration und Ethnizität, in: Kößler, R./Schiel, T.: Nationalstaat und Ethnizität, S.161-178.

Apitzsch, Ursula (1995) "Denken des Anderen" - Über Traditionen des Interkulturellen, in: Müller, S./Otto, H.-U./Otto, U.: Fremde und Andere in Deutschland, S.33-49.

Auernheimer, Georg (1988) Der sogenannte Kulturkonflikt: Orientierungsprobleme ausländischer Jugendlicher. Frankfurt/M., New York: Campus Verlag.

Bade, Klaus J. (Hg.) (1992a) Deutsche im Ausland - Fremde in Deutschland: Migration in Geschichte und Gegenwart. München: C.H.Beck.

Bade, Klaus J. (1992b) Einführung: Das Eigene und das Fremde - Grenzerfahrungen in Geschichte und Gegenwart, in: Bade, K. J.: Deutsche im Ausland - Fremde in Deutschland: Migration in Geschichte und Gegenwart, S.15-25.

Bargatzky, Thomas (1993) Die Ethnologie und der Begriff der kulturellen Fremde, in: Wierlacher, A.: Kulturthema Fremdheit, S.219-233.

Barkowski, Hans/Hoff, Gerd R. (Hg.) (1991) Berlin interkulturell. Ergebnisse einer Berliner Konferenz zu Migration und Pädagogik. Präsident der Freien Universität Berlin. Wissenschaft und Stadt, Bd.20. Berlin: Colloquium Verlag.

Barlösius, E./Kürşat-Ahlers, E./Waldhoff, H.-P. (Hg.) (1997) Distanzierte Verstrickungen. Berlin: Edition Sigma.

Barth, Fredrik (Hg.) (1969a) Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. London: George Allen & Unwin.

Barth, Fredrik (1969b) Introduction, in: Barth, F.: Ethnic Groups and Boundaries, S.9-38.

Barth, Fredrik (1994) Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity, in: Vermeulen, H./Govers, C.: The Anthropology of Ethnicity, S.11-31.

Baumann, Gerd (1995) Convergence and Encompassment: Two Dynamics of Syncretization in a Multi-ethnic Part of London, in: Baumann, G./Sunier, T.: Post-migration Ethnicity, S.99-116.

Baumann, Gerd (1996) Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London. Cambridge: Cambridge University Press.

Baumann, G./Sunier T. (Hg.) (1995) Post-migration Ethnicity. De-essentializing Cohesion, Commitments and Comparison. Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.

Behrendt, Günter Max (im Erscheinen) Die türkischen communities von Hannover, in: Brücken zwischen den Zivilisationen [Dokumentation der internationalen Tagung "Brücken zwischen den Zivilisationen", Universität Hannover, 4.-5.7.1996].

Bielefeld, Ulrich (Hg.) (1991) Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt? Hamburg: Junius Verlag GmbH.

Binswanger, Karl/Sipahioğlu, Fethi (1988) Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz. Benediktbeuren: Rieß-Druck und Verlag.

Bischoff, Detlef/Teubner, Werner (1990) Zwischen Einbürgerung und Rückkehr. Ausländerpolitik und Ausländerrecht der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung. Berlin: Hitit Verlag.

Body-Gendrot, Sophie (1993) Migration and the Racialization of the Postmodern City in France, in: Cross, M./Keith M.: Racism, the City and the State, S.77-92.

Bohnsack, Ralf (1993) Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen: 2.Aufl.

Boissevain, Jeremy (1978) Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions. Oxford: Basil Blackwell. 2.Aufl.

Boos-Nünning, Ursula (1986) Qualitative Interviews in der Ausländerforschung: Wissenschaftler - Interviewer - Ausländische Befragte, in: Hoffmeyer-Zlotnik, J. H. P.: Qualitative Methoden der Datenerhebung in der Arbeitsmigrantenforschung, S.42-77.

Bora, Tanıl/Can, Kemal (1991) Devlet, Ocak, Dergâh. 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket. [Der Staat, rechtsextreme Zellen und religiös-fundamentalistische Zirkel. Die rechtsnationalistische Bewegung vom 12. September 1980 bis in die 90er Jahre]. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bottomley, Gillian (1992) From Another Place: Migration and the Politics of Culture. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1977) Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1982) Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1983) Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, R.: Soziale Ungleichheiten, S.183-198.

Bourdieu, Pierre (1985a) Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. 2 Vorlesungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1985b) Sozialer Raum und Klassen, in: Bourdieu, P.: Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon, S.S.7-46.

Bröskamp, Bernd (1993) Ethnische Grenzen des Geschmacks. Perspektiven einer praxeologischen Migrationsforschung, in: Gebauer, G./Wulf, C.: Praxis und Ästhetik, S.174-207.

Bukow, Wolf-Dietrich/Llaryora, Roberto (1988) Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Burt, Ronald S. (1982) Toward a Structural Theory of Action. Network Models of Social Structure, Perception and Action. New York: Academic Publ.

Çağlar, Ayşe N. (1990) Das Kultur-Konzept als Zwangsjacke in Studien zu Arbeitsmigration, in: Zeitschrift für Türkeistudien. 3., S.93-105.

Çağlar, Ayşe (1994) German Turks in Berlin. Migration and the Quest for Social Mobility. Unpublished PhD Thesis, McGill University, Montreal.

Çağlar, Ayşe (1995a) German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies for Social Mobility, in: New Community. 21.3., S.309-323.

Çağlar, Ayşe (1995b) McDöner: Döner Kebap and the Social Positioning Struggle of German Turks, in: Costa, J. A./Bamossy, G. J.: Marketing in a Multicultural World, S.209-230.

Catani, M. (1973) L'alphabétisation des travailleurs étrangers: une relation dominant/dominé. Paris: Tema-editions.

Cealis, R. u.a. (1983) Immigration clandestine, la régularisation des travailleurs `sans papiers' (1981-1982). Bulletin mensuel des statistiques de travail, supplément no. 106.

Cohen, Abner (Hg.) (1974a) Urban Ethnicity. London: Tavistock Publications.

Cohen, Abner (1974b) Introduction: The Lesson of Ethnicity, in: Cohen, A.: Urban Ethnicity, S.ix-xxiv.

Comaroff, John/Comaroff, Jean (1992) Ethnography and the Historical Imagination. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.

Costa, J. A./Bamossy, G. J. (Hg.) (1995) Marketing in a Multicultural World. Thousand Oaks: Sage.

Costa-Lascoux, Jaqueline (1986) Chronique législative II. La politique française de l'immigration. Textes législatifs et réglementaires (Mai 1981 - Mars 1986), in: Revue Européenne des Migrations Internationales, S.205-240.

Costa-Lascoux, Jaqueline (1991) Gesetze gegen Rassismus, in: Bielefeld, U.: Das Eigene und das Fremde, S.283-310.

Cross, Malcolm/Keith, Michael (Hg.) (1993) Racism, the City and the State. London, New York: Routledge.

Deutsches Jugendinstitut (Hg.) (1987) Ausländerarbeit und Integrationsforschung. Bilanz und Perspektiven. Materialien zur Ausländerarbeit. München: Juventa Verlag.

Diop, A. Moustapha/Kastoryano, Riva (1991) Le mouvement associatif islamique en Ile-de-France, in: Revue Européenne des Migrations Internationales. 7.3., S.91-117.

Dodenhoeft, Martin (1991) Marché de l'Égalité gegen Ausländerfeindlichkeit und Assimilationsdruck, in: Barkowski H./Hoff G. R.: Berlin interkulturell, S.65-74.

Dreger, Tom (1995) Die "Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.". Unveröff. Diplomarbeit im Diplomstudiengang Orientalistik, Universität Bamberg.

Dux, G./Marquard, O./Ströker, E. (1983) Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften. Bd.8. Frankfurt/M.

Eickelman, Dale F. (1981) The Middle East: An Anthropological Approach. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Inc.

Elsas, Christoph (Hg.) (1983a) Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen. Hamburg: Verlag Rissen.

Elsas, Christoph (1983b) Religiöse Faktoren für Identität: Politische Implikationen christlich-islamischer Gespräche in Berlin, in: Elsas, Christoph (Hrsg.): Identität, S.39-143.

Elwert, Georg (1982) Probleme der Ausländerintegration: Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 34.4., S.717-731.

Elwert, Georg (1989) Nationalismus, Ethnizität und Nativismus - über Wir-Gruppenprozesse, in: Waldmann, P./Elwert, G.: Ethnizität im Wandel, S.21-60.

Erder, Sema (1996) İstanbul'a bir Kent Kondu. Ümraniye [In Istanbul wurde eine Stadt gebaut: Ümraniye]. İstanbul: İletişim Yayınları.

Esser, Hartmut (1983) Ist das Ausländerproblem in der Bundesrepublik Deutschland ein "Türkenproblem"?, in: Italiaander, R.: "Fremde raus?", S.169-179.

Esser, Hartmut (1993) Soziologie: Allgemeine Grundlagen. Frankfurt/M., New York: Campus Verlag.

Esser, Hartmut (1996) Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital, in: Heitmeyer, W./Dollase, R.: Die bedrängte Toleranz, S.64-99.

Esser, Hartmut/Friedrichs, Jürgen (Hg.) (1990) Generation und Identität. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Etienne, Bruno (1987) L'islamism radical. Paris: Hachette.

Frauen in der Einen Welt (im Erscheinen) Kopftuchkulturen. Nürnberg: Ausstellungskatalog.

Freeman, Gary P. (1989) Immigrant Labour and Racial Conflict: the Role of the State, in: Ogden, Philip E./White, Paul E.: Migrants in Modern France, S.160-176.

Garson, J. P. (1985) Migrations clandestine, régularisations et marché du travail en France. Contraintes nationales et internationales. Genève: Working Paper, Bureau international du travail.

Gaspard, Françoise/Khosrokhavar, Farhad (1995) Le foulard et la République. Paris: Éditions La Découverte.

Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hg.) (1993) Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Geertz, Clifford (1987a) Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Geertz, Clifford (1987b) Common sense als kulturelles System, in: Geertz, C.: Dichte Beschreibung, S.261-288.

van Gennep, Arnold (1977) The Rites of Passage. London: Routledge & Kegan Paul.

GERIM/FAS (1990) La communauté turque en Alsace. Rapport final. Strasbourg.

Giordano, Christian (1981) Ethnizität: Soziale Bewegung oder Identitätsmanagement?, in: Schweizer Zeitschrift für Soziologie. 7., S.179-198.

Giordano, Christian (1988) "Miserabilismus" als Ethnozentrismus: zur Kritik der Kulturkonfliktthese in der Migrationsforschung, in: Greverus, I.-M./Köstlin, K./Schilling, H.: Kulturkontakt - Kulturkonflikt: Zur Erfahrung des Fremden, S.243-249.

Gitmez, Ali/Wilpert, Czarina (1987) A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity amongst Turkish Migrants in Berlin, in: Rex, J./Joly, D./Wilpert, C.: Immigrant Associations in Europe, S.86-125.

Göle, Nilüfer (1995) Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei. Türkische Reihe. Berlin: Babel Verlag.

Greverus, Ina-Maria (1981) Ethnizität und Identitätsmanagement, in: Schweizer Zeitschrift für Soziologie. 7., S.223-232.

Greverus, Ina-Maria (1990) Neues Zeitalter oder verkehrte Welt: Anthropologie als Kritik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Greverus, I.-M./Köstlin, K./Schilling, H. (Hg.) (1988) Kulturkontakt - Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden. 2 Bde. Frankfurt/M.: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie Universität Frankfurt/M.

Greverus, I.-M./Moser, J./Ploch, B./Römhild, R./Schilling, H./Schult, M. (Hg.) (1994) Kulturtexte. 20 Jahre Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie. Notizen Band 46. Frankfurt/M.: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie Universität Frankfurt/M.

Greverus, I.-M./Moser, J./Salein, K. (Hg.) (1994) STADTgedanken aus und über Frankfurt am Main. Frankfurt/M.: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt/M.

Grillo, R. D. (1985) Ideologies and Institutions in Urban France. The Representation of Immigrants. Cambridge: CUP.

Güneş-Ayata, Ayşe (1990/91) Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehrilik [Identitätsproblem, Solidaritätsnetze und landsmannschaftliche Bindungen in gecekondu-Gebieten], in: Toplum ve Bilim. 51/52., S.89-101.

Gür, Metin (1993) Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/M.: Brandes & Apsel Verlag GmbH.

Haensch, Günther/Tümmers, Hans J. (Hg.) (1991) Frankreich: Politik, Gesellschaft, Wirtschaft. München: Beck.

Hann, Chris M. (Hg.) (1994) When History Accelerates. Essays on Rapid Social Change, Complexity and Creativity. London: Athlone Press.

Hannerz, Ulf (1974) Ethnicity and Opportunity in Urban America, in: Cohen, A.: Urban Ethnicity, S.37-76.

Hannerz, Ulf (1980) Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology. New York: Columbia University Press.

Heckmann, F. (1981) Die Bundesrepublik: Ein Einwanderungsland? Stuttgart: Klett-Cotta.

Heckmann, F. (1992) Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart: F. Enke Verlag.

Heckmann, Friedrich/Bosswick, Wolfgang (Hg.) (1994) Migration Policies: a Comparative Perspective, in: Europäisches Forum für Migrationsstudien. Forum Migration 1. Bamberg: Europäisches Forum für Migrationsstudien.

Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.) (1996) Die bedrängte Toleranz. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heitmeyer, W./Müller, J./Schröder, H. (1997) Verlockender Fundamentalismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hily, Marie-Antoinette/Poinard, Michel (1987) Portuguese Associations in France, in: Rex, J./Joly, D./Wilpert, C.: Immigrant Associations in Europe, S.126-165.

Hocker, Reinhard (1996) Türkische Jugendliche im ideologischen Zugriff. Zur Einflußnahme extremistischer Gruppierungen auf jugendliche Migranten türkischer Herkunft, in: Heitmeyer, W./Dollase, R.: Die bedrängte Toleranz, S.426-449.

Hoffmann-Riem, Christa (1980) Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. Der Datengewinn, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 32., S.339-372.

Hoffmeyer-Zlotnik, Jürgen H. P. (Hg.) (1986a) Qualitative Methoden der Datenerhebung in der Arbeitsmigrantenforschung. Forschung Raum und Gesellschaft e.V. Mannheim: Quorum Verlag.

Hoffmeyer-Zlotnik, Jürgen H. P. (1986b) Qualitative Datenerhebung in der Arbeitsmigrantenforschung - Eine Einführung, in: Hoffmeyer-Zlotnik, J. H. P.: Qualitative Methoden der Datenerhebung in der Arbeitsmigrantenforschung, S.1-18.

Hönekopp, Elmar (Hg.) (1987a) Aspekte der Ausländerbeschäftigung in der Bundesrepublik Deutschland. Beiträge zur Arbeitsmakt- und Berufsforschung 114. Nürnberg: Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit.

Hönekopp, Elmar (1987b) Rückkehrförderung und Rückkehr ausländischer Arbeitnehmer - Ergebnisse des Rückkehrförderungsgesetzes, der Rückkehrhilfe-Statistik und der IAB-Rückkehrerbefragung, in: Hönekopp, E.: Aspekte der Ausländerbeschäftigung in der Bundesrepublik Deutschland, S.287-342.

Horstmann, Axel (1993) Das Fremde und das Eigene - "Assimiliation" als hermeneutischer Begriff, in: Wierlacher, A.: Kulturthema Fremdheit, S.371-409.

House, James (1995) The `Space' for Muslim Identities in Modern and Contemporary France, in: Taji-Farouki, S.: The Muslim Communities Project, S.7-25.

İncirlioğlu, Emine Onaran (1994) Negotiating Ethnographic Reality: Team Fieldwork in Turkey, in: Hann, C. M.: When History Accelerates, S.255-275.

Italiaander, Rolf (Hg.) (1983) "Fremde raus?". Fremdenangst und Ausländerfeindlichkeit - Gefahren für jede Gemeinschaft. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Jund, A./Dumont, P./de Tapia, S. (Hg.) (1995) Enjeux de l'Immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe. CIEMI - Migrations et changements. Paris: L'Harmattan.

Just, Wolf-Dieter/Groth, Annette (Hg.) (1985) Wanderarbeiter in der EG. Band 2: Länderberichte. Entwicklung und Frieden - Wissenschaftliche Reihe 38. Mainz, München: Matthias-Grünewald-Verlag/Chr. Kaiser Verlag.

Kapferer, Bruce (1987) Foreword, in: Mitchell, J. C.: Cities, Society and Social Perception, S.v-xv.

Kapferer, Bruce (1988) Legends of People, Myths of State. Washington, London: Smithsonian Institution Press.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (im Erscheinen) "Kopftuch-Studentinnen" türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen, in: Frauen in der Einen Welt: Kopftuchkulturen.

Kastoryano, Riva (1992) Être Turc en France et en Allemagne, in: L'immigration turque en France et en Allemagne. CEMOTI. 13. Janvier-Mai. Paris, S.5-17.

Kastoryano, Riva (1994) Les émigrés, in: Yerasimos, S.: Les Turcs, S.96-110.

Keesing, Roger M. (1981) Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective. New York: CBS Publ. Japan.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988) Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1993) Die "Wiederfindung" des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität, in: Orient. 34.2., S.267-282.

Keleş, Ruşen (1975) Regional Development and Migratory Labour, in: Abadan-Unat, N. u.a.: Migration and Development, S.139-162.

Klemm, Verena/Hottinger, Arnold (1993) Das Schwert des "Experten". Heidelberg: Palmyra.

Kohl, Karl-Heinz (1993) Ethnologie - die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München: C.H.Beck.

Komut, Emine (Hg.) (1996a) Housing Question of the Others. Habitat II Preconference. Ankara: Chamber of Architects of Turkey.

Komut, Emine (Hg.) (1996b) 'Diğerleri'nin Konut Sorunları. Habitat II Ön Konferansı [Türkische Fassung von Komut (1996a)]. Ankara: TMMOB Mimarlar Odası.

Köpping, Klaus-Peter (1990) Authentizität in der Dialektik Selbst/Anderer, in: Kea.1., S.6-20.

Köpping, Klaus-Peter (1995) Ausgrenzung oder Vereinnahmung? Eigenes und Fremdes aus der Sicht der Ethnologie, in: Müller, S./Otto, H.-U./Otto, U.: Fremde und Andere in Deutschland, S.179-201.

Körner, Heiko/Mehrländer, Ursula (Hg.) (1986) Die neue Ausländerpolitik in Europa. Erfahrungen in den Aufnahme- und Entsendeländern. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft.

Koschanski, Jacques (1992) Les entreprises alsaciennes d'origine étrangère ressortissantes des C.C.I. de Colmar, Mulhouse, Strasbourg et du Bas-Rhin. Mission régionale pour la création d'entreprises (Hg.). Strasbourg.

Kößler, Reinhardt/Schiel, Tillmann (1994) Nationalstaat und Ethnizität. Frankfurt/M.: IKO.

Kowalsky, Wolfgang (1995) Einwanderung, Rassismus und Xenophobie in Frankreich, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. B 48/95. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, S.38-46.

Kreckel, Reinhard (Hg.) (1983) Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2. Göttingen: Otto Schwarz Co.

Kromrey, Helmut (1986) Gruppendiskussionen. Erfahrungen im Umgang mit einer weniger häufigen Methode empirischer Sozialwissenschaft, in: Hoffmeyer-Zlotnik, J. H. P.: Qualitative Methoden der Datenerhebung in der Arbeitsmigrantenforschung, S.109-143.

Lamnek, Siegfried (1988) Qualitative Sozialforschung. Band 1: Methodologie. München, Weinheim: Psychologie Verlags Union.

Lamnek, Siegfried (1989) Qualitative Sozialforschung. Band 2: Methoden und Techniken. München: Psychologie Verlags Union.

Lang, Barbara (1995) "Kreuzberg ist nicht mehr Kreuzberg": Zur "symbolischen Gentrifizierung" des Stadtteils Berlin-Kreuzberg, in: Kea. 8., S.43-59.

Laumann, Edward O. (1973) Bonds of Pluralism. The Form and Substance of Urban Social Networks. New York: John Wiley & Sons Inc.

Leveau, Rémy (1991) Krise des Schleiers oder Krise der Gesellschaft? Laizismus und Multiethnizität in Frankreich, in: Leveau, R./Ruf W.: Migration und Staat, S.172-182.

Leveau, Rémy/Ruf, Werner (Hg.) (1991) Migration und Staat. Inner- und intergesellschaftliche Prozesse am Beispiel Algerien, Türkei, Deutschland und Frankreich. Internationale Politik und gesellschaftliche Entwicklung, Bd.2. Münster: Lit Verlag.

Lutz, Helma (1991) Welten verbinden. Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Lutz, Helma (1995) The Legacy of Migration: Immigrant Mothers and Daughters and the Process of Intergenerational Transmission, in: Commenius. 15.3., S.304-317.

Manfrass, Klaus (1986) Rückkehrförderung - Der Fall Frankreich, in: Körner, H./Mehrländer, U.: Die neue Ausländerpolitik in Europa, S.73-86.

Manfrass, Klaus (1987) Ausländerproblematik in Frankreich und in der Bundesrepublik: einige vergleichende Überlegungen, in: Deutsches Jugendinstitut: Ausländerarbeit und Integrationsforschung, S.157-174.

Manfrass, Klaus (1991) Türken in der Bundesrepublik - Nordafrikaner in Frankreich. Ausländerproblematik im deutsch-französischen Vergleich. Deutsches Historisches Institut Paris (Hg.). Pariser Historische Studien. Bonn: Bouvier Verlag Bonn, Berlin.

Mannheim, Karl (1922-25/1980) Strukturen des Denkens. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Ursprünglich 1922-25, unveröff. Manuskript).

Markoff, Irene (1986) The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Sect of Islam: The Case of the Alevis of Turkey, in: The World of Music. XXVIII.3.

Matter, Max (1988) Warum sind wir uns so fremd geworden? Aspekte des Kulturkontakts und -konflikts im Prozeß der Arbeitsmigration, in: Greverus, I.-M./Köstlin, K./Schilling, H.: Kulturkontakt - Kulturkonflikt, S.231-241.

Matthes, Joachim (Hg.) (1992a) Zwischen den Kulturen? Soziale Welt, Sonderband 8. Göttingen: Verlag Otto Schwarz & Co.

Matthes, Joachim (1992b) The Operation Called "Vergleichen", in: Matthes, J.: Zwischen den Kulturen?, S.75-99.

Meier-Braun, Karl-Heinz (1988) Integration und Rückkehr? Zur Ausländerpolitik des Bundes und der Länder, insbesondere Baden-Württembergs. Entwicklung und Frieden: Materialien 19. München: Chr. Kaiser Verlag.

Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (1995) Dialog mit einer neu etablierten religiösen Minderheit in NRW. Türkische Muslime und deutsche Christen im Gespräch unter besonderer Berücksichtigung einer Bestandsaufnahme des christlich-islamischen Dialogs und der türkisch-islamischen Dachorganisationen. [Düsseldorf]. 2. Aufl.

Mitchell, J. Clyde (1956) The Kalela Dance. Rhodes-Livingstone Paper 26. Manchester: Manchester University Press.

Mitchell, J. C. (Hg.) (1969a) Social Networks in Urban Situations. Manchester: Manchester University Press.

Mitchell, J. Clyde (1969b) The Concept and Use of Social Networks, in: Mitchell, J. C.: Social Networks in Urban Situations

Mitchell, J. Clyde (1987) Cities, Society, and Social Perception. A Central African Perspective. Oxford: Clarendon Press.

Modood, T./Beishon, S./Virdee, S. (1994) Changing Ethnic Identities. London: Policy Studies Institute.

Modood, Tariq/Werbner, Pnina (Hg.) (1997) The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community. London, New York: Zed Publications.

Mühlfeld, C./Windolf, P./Lampert, N./Krüger, H. (1981) Auswertungsprobleme offener Interviews, in: Soziale Welt. 32., S.325-352.

Müller, S./Otto, H.-U./Otto, U. (Hg.) (1995) Fremde und Andere in Deutschland. Opladen: Leske+Budrich.

Münzing, Patrizia (1985) Die Ausländerpolitik und die Aktivitäten für ausländische Arbeitnehmer in Bamberg seit 1960 unter besonderer Berücksichtigung der Berichterstattung über Ausländer im "Fränkischen Tag". Unveröff. Diplomarbeit Universität Bamberg.

Mutschmann, Ellen (1996) Die Wohnsituation der Türken in Deutschland und Frankreich: Ein Städtevergleich zwischen Bamberg und Colmar. Unveröff. Diplomarbeit Universität Bamberg.

Mutschmann, E./Strassburger, G./Unbehaun, H./Yalçın-Heckmann, L. (1996a) Turkish Migrants, "Ghetto" and Housing: Examples from Two Middle Sized Cities in France and Germany, in: Komut, Emine: Housing Question of the Others, S.221-233.

Mutschmann, E./Strassburger, G./Unbehaun, H./Yalçın-Heckmann, L. (1996b) Türkyeli Göçmenler, "Getto" ve Konut: Fransa ve Almanya'nın Orta Büyüklükteki İki Şehrinden Örnekler [Türkische Fassung von Mutschmann, E. u.a. (1996a)], in: Komut, E.: 'Diğerleri'nin Konut Sorunları, S.223-235.

Nauck, Bernhard/Kohlmann, Annette (1996) Family Networks, Intergenerative Transmission and Social Integration of Turkish Families. Paper Presented at the Conference "Migration and Ethnic Conflicts" at the University of Mannheim, June 19-22, 1996.

Nestvogel, Renate (1992) Betty Mahmoody oder 'unser' Rassismus? 'Nicht ohne meine Tochter' als interkulturelles Lehrstück, in: Stiftung Entwicklung und Frieden: Multikulturelles Europa.

Nielsen, J. S. (1992) Muslims in Western Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press.

OCDE (1985) Système d'observation permanente des migrations (SOPEMI). Rapport annuel 1984. Paris.

Ogden, P. E./White P. E. (Hg.) (1989) Migrants in Modern France. Population Mobility in the Later Nineteenth and Twentieth Centuries. London: Unwin Hyman.

Özcan, Ertekin (1989) Türkische Immigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland. Die Entwicklung politischer Organisationen unter türkischen Arbeitsimmigranten in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West. Berlin: Hitit-Verlag.

Park, Robert (1928/1969) Human Migration and the Marginal Man, in: Sennet, R.: Classic Essays on the Culture of Cities, S.131-142.

Pasero, Ursula (1990) Familienkonflikte in der Migration. Eine rechtssoziologische Studie. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag GmbH.

Pelto, Pertti J./Pelto, Gretel H. (1986) Anthropological Research: The Structure of Inquiry. Cambridge: Cambridge Universtiy Press. 2.Aufl.

Penninx, Rinus (1982) A Critical Review of Theory and Practice: The Case of Turkey, in: International Migration Review. 16.4., S.781-818.

Penninx, Rinus/van Velzen, L. (1975) Migratory Labour, Boğazlıyan District, in: Abadan-Unat, N. u.a.: Migration and Development, S.163-194.

Petek-Şalom, Gaye (1992) Politique Française d'immigration et population immigrée originaire de Turquie, in: L'immigration turque en France et en Allemagne. CEMOTI. 13. Janvier-Mai. Paris, S.33-43.

Petek-Şalom, Gaye (1995) Le parcours chaotique des familles turques en France, in: Hommes et Migratons, 1185., S.32ff.

Pfluger-Schindlbeck, Ingrid (1989) "Achte die Älteren, liebe die Jüngeren". Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration. Frankfurt/M.: Athenäum.

Plessner, Helmuth (1983) Mit anderen Augen, in: Dux, G./Marquard, O./Ströker, E.: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften, S.88-104.

Reulecke, Anne-Kathrin (1993) Die Befreiung aus dem Serail. Betty Mahmoodys Roman 'Nicht ohne meine Tochter', in: Klemm, V./Hörner, K.: Das Schwert des "Experten"

Rex, John (1987) Introduction, in: Rex, J./Joly, D./Wilpert, C.: Immigrant Associations in Europe.

Rex, J./Joly, D./Wilpert, C. (Hg.) (1987) Immigrant Associations in Europe. Aldershot: Gower.

Ritter, Gert/Richter, Wolfgang (1990) Aktuelle Urbanisierungsprozesse in der Türkei. Geostudien 12. Leverkusen: Selbstverlag.

Rogers, Alisdair/Vertovec, Steven (Hg.) (1995a) The Urban Context: Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis. Oxford: Berg Publishers.

Rogers, Alisdair/Vertovec, Steven (1995b) Introduction, in: Rogers, A./Vertovec, S.: The Urban Context: Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis, S.1-33.

Schäffter, Ortfried (Hg.) (1991a) Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Schäffter, Ortfried (1991b) Modi des Fremderlebens: Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit, in: Schäffter, O.: Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, S.11-42.

Schiffauer, W. (1991) Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: eine Ethnographie. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.

Schiffauer, Werner (1997a) Fremde in der Stadt. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schiffauer, Werner (1997b) Zur Logik von kulturellen Strömungen in Großstädten, in: Schiffauer, W.: Fremde in der Stadt, S.92-127. (Abdruck aus: Greverus, I.-M. u.a.: Kulturtexte, 1994).

Schiffauer, Werner (1997c) Der Weg zum Gottesstaat: Die fundamentalistischen Gemeinden türkischer Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik, in: Schiffauer, W.: Fremde in der Stadt, S.190-212.

Schnapper, Dominique (1994) The Significance of French Immigration and Integration Policy, in: Heckmann, F./Bosswick, W.: Migration Policies: a Comparative Perspective, S.91-103.

Schnell, R./Hill, P. B./Esser, E. (1992) Methoden der empirischen Sozialforschung. München, Wien: Oldenbourg Verlag. 3. überarb. u. erw. Auflage.

Schütz, Alfred (Hg.) (1932/1974a) Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Original von 1932).

Schütz, Alfred (1932/1974b) Grundzüge einer Theorie des Fremdverstehens, in: Schütz, A.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S.137-197.

Schwarz, Thomas (1987) Ethnische Koloniebildung und die Organisation des Sports türkischer Zuwanderer in Berlin, in: Migration. 1.1. Special issue: International Migration and Development, S.159-178.

Schweizer, Thomas (Hg.) (1989a) Netzwerkanalyse. Ethnologische Perspektiven. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Schweizer, Thomas (1989b) Netzwerkanalyse als moderne Strukturanalyse, in: Schweizer, T.: Netzwerkanalyse, S.1-32.

Seidel-Pielen, Eberhard (1995) Unsere Türken: Annäherung an ein gespaltenes Verhältnis. Berlin: Elefanten Press.

Şenlikoğlu, Emine (1990) Telefonla Röportaj. İstanbul: Mektup Yayınları. 2.Aufl.

Sennett, Richard (Hg.) (1969a) Classic Essays on the Culture of Cities. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Sennett, Richard (1969b) An Introduction, in: Sennett, R.: Classic Essays on the Culture of Cities, S.3-19.

Sertel, Ayşe Kudat (1971) Ritual Kinship in Eastern Turkey, in: Anthropological Quarterly. 44., S.37-50.

Simmel, Georg (1950/1969) The Metropolis and Mental Life, in: Sennett, R.: Classic Essays on the Culture of Cities, S.47-60.

Spöhring, Walter (1989) Qualitative Sozialforschung. Teubner Studienskripten zur Soziologie. Stuttgart: B. G. Teubner.

Stiftung Entwicklung und Frieden (Hg.) (1992) Multikulturelles Europa. Das Miteinander der Kulturen als Friedenschance. Dokumentation einer Tagung des Gustav Stresemann-Institutes.

Stirling, Paul (1965) Turkish Village. London: Weidenfeld and Nicolson.

Straßburger, Gaby (1995) Politiques d'immigration allemande et française et leurs effets sociaux. Les Turcs de Bamberg et de Colmar, in: Turcs d'Europe... et d'Ailleurs: Les Annales de l'Autre Islam. 3., S.319-331.

Straßburger, Gaby (im Erscheinen) Türkische Migrantenkolonien im Einfluß der Aufnahmegesellschaften - ein deutsch-französischer Vergleich, in: 26. Deutscher Orientalistentag [Tagungsband].

Sunier, Thijl (1995) Disconnecting Religion and Ethnicity: Young Turkish Muslims in the Netherlands, in: Baumann, G./Sunier, T.: Post-migration Ethnicity, S.58-77.

Sunier, Thijl (1996) Islam and Interest Struggle. Religious Collective Action Among Turkish Muslims in the Netherlands. Paper Delivered at the International Conference "Does Culture Make a Difference?", University of Amsterdam 14.-16.11.1996.

Taji-Farouki, Suha (Hg.) (1995) The Muslim Communities Project Vol. 1. Muslim Communities in France. Occasional Paper Series. Durham: University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies.

de Tapia, Stéphane (1988) Les communautés turques d'Alsace centrale: une difficile insertion - un défi pour l'avenir, in: 113e Congrès national des sociétés savantes: Géographie. Strasbourg, S.173-192.

de Tapia, Stéphane (1995) Le champ migratoire turc et l'Europe, in: Jund, A./Dumont, P./de Tapia, S.: Enjeux de l'immigration turque en Europe, S.15-38.

Tarhanlı, İştar B. (1993) Müslüman Toplum, "Laik" Devlet. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı [Islamische Gesellschaft, "laizistischer" Staat. Das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten in der Türkei]. AFA Türkiye Üzerinde Araştırmalar 13. İstanbul: AFA Yayıncılık.

Tertilt, Hermann (1994) "Am Anfang wußte ich gar nicht, was Ausländer ist". Das Aufwachsen eines Migrantenjungen in der Stadt, in: Greverus, I.-M./Moser, J./Salein, K.: STADTgedanken: aus und über Frankfurt am Main, S.243-267.

Tertilt, Hermann (1996) Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Thomas, William I./Znaniecki Florian (1918-20/1984) The polish peasant in Europe and America. Urbana, Chic.: University of Chicago Press. (amerikan. Manuskript 1918-20, herausgeg. u. verkürzt v. E. Zaretsky).

Thumerelle, Pierre-Jean (1994) Ausländer in Frankreich, in: Geographische Rundschau. 46.1., S.12-16.

Tomei, Veronica (1995) Der Streit um das Kopftuch. Das Selbstverständnis der französischen Nation und die islamische Kultur, in: Migration und kultureller Wandel - Zeitschrift für Kulturaustausch. 45.1., S.60-63.

Tribalat, Michèle (1995) Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants. Paris: Éditions La Découverte.

Turkish Employment Organization/İş ve İşçi Bulma Kurumu (1990) 1989 Statistical Yearbook/ 1989 İstatistik Yıllığı. Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık Sanayii A. Ş.

Turner, Victor (1969) The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. London.

Turner, Victor (1989a) Vom Ritual zum Theater: der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt/M.: Edition Qumran im Campus-Verlag.

Turner, Victor (1989b) Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: Turner, V.: Vom Ritual zum Theater: der Ernst des menschlichen Spiels, S.95-139.

Unbehaun, Horst (1995a) La population turque à Bamberg, in: Jund, A./Dumont, P./de Tapia, S.: Enjeux de l'immigration turque en Europe, S.155-161.

Unbehaun, Horst (1995b) Les organisations d'immigrés turcs de Bamberg et de Colmar, in: Turcs d'Europe... et d'Ailleurs: Les Annales de l'Autre Islam. 3., S.349-364.

Unbehaun, Horst (im Erscheinen) 'Ethnic leaders' in lokalen Organisationen türkischer Migranten. Katalysatoren der Entwicklung einer Kolonie, in: Brücken zwischen den Zivilisationen [Dokumentation der internationalen Tagung "Brücken zwischen den Zivilisationen", Universität Hannover 4.-5.7.1996].

Veraart, Jan (1988) Turkish Coffeehouses in Holland, in: Migration. 3., S.97-113.

Verdery, Katherine (1994) Ethnicity, Nationalism, and State-Making, in: Vermeulen, H./Govers, C.: The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries', S.33-58.

Vermeulen, H. (1992) De cultura. Een verhandeling over het cultuurbegrip in de studie van allochtone groepen, in: Migrantenstudies. 8.

Vermeulen, H./Govers, Cora (Hg.) (1994) The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'. Amsterdam: Het Spinhuis.

Vorhoff, Karin (1995) Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart. Islamkundliche Untersuchungen Bd.184. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Waldhoff, Hans-Peter/Tan, Dursun (1997) Wer ist fremd und wer ist eigen? Zur deutsch-türkischen Kultur und ihren Intellektualisierungsprozessen, in: Barlösius, E./Kürşat-Ahlers, E./Waldhoff, H.-P.: Distanzierte Verstrickungen, S.107-124.

Waldmann, P./Elwert, G. (Hg.) (1989) Ethnizität im Wandel. Saarbrücken, Fort Lauderdale: Breitenbach.

Weibel, Nadine B. (1992) Pour une approche de l'Islam turc en France, in: L'immigration turque en France et en Allemagne. CEMOTI. 13. Janvier-Mai. Paris, S.69-79.

Weil, Patrick (1991) La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique d'immigration 1938-1991. Paris: Calmann-Lévy.

Welz, Gisela (1994) Migration und Lebensstil: Zu kulturellen Differenzierungen in der Großstadt, in: Greverus, I.-M. u.a.: Kulturtexte, S.135-148.

Werbner, Pnina (1991) Black and Ethnic Leaderships in Britain: A Theoretical Overview, in: Werbner, P./Anwar, M.: Black and Ethnic Leaderships: The Cultural Dimensions of Political Action, S.15-37.

Werbner, Pnina/Anwar, M. (Hg.) (1991) Black and Ethnic Leaderships: The Cultural Dimensions of Political Action. London: Routledge.

White, P. E. (1989) Immigrants, Immigrant Areas and Immigrant Communities in Postwar Paris, in: Ogden, P. E./White, P. E.: Migrants in Modern France, S.195-211.

Wicker, Hans-Rudolph (1996) Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität, in: Wicker, H.-R. u.a.: Das Fremde in der Gesellschaft, S.373-392.

Wicker, H.-R./Alber, J.-L./Bolzman, C./Fibbi, R./Imhof, K./Wimmer, A. (1996) Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat. Zürich: Seismos.

Wierlacher, Alois (Hg.) (1993a) Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung. München: iudicium Verlag.

Wierlacher, Alois (1993b) Kulturwissenschaftliche Xenologie: Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder, in: Wierlacher, A.: Kulturthema Fremdheit, S.19-112.

Wihtol de Wenden, Cathérine (Hg.) (1988) La citoyenneté. Paris: Edilig.

Wihtol de Wenden, Cathérine (1991) Einwanderung aus dem Maghreb in der französischen politischen Wahrnehmung, in: Leveau, R./Ruf W.: Migration und Staat, S.221-235.

Wimmer, Andreas (1997) Explaining Xenophobia and Racism: A Critical Review of Current Research Approaches, in: Ethnic and Racial Studies. 20.1., S.17-41.

Wirth, Louis (1938/1969) Urbanism as a Way of Life, in: Sennett, R.: Classic Essays on the Culture of Cities, S.143-163.

Wolbert, Barbara (1984) Migrationsbewältigung. Orientierungen und Strategien. Biographisch-interpretative Fallstudien über die "Heirats-Migration" dreier Türkinnen. Göttingen: Edition Herodot.

Wolbert, Barbara (1995) Der getötete Paß. Rückkehr in die Türkei - Eine ethnologische Migrationsstudie. Berlin: Akademie Verlag.

Yalçın-Heckmann, Lale (1995a) Turkish Ethnic Colonies in Bamberg and Colmar. Presentation, in: Turcs d'Europe... et d'Ailleurs: Les Annales de l'Autre Islam. 3., S.313-316.

Yalçın-Heckmann, Lale (1995b) Imagining `Us'as Migrant Diaspora: Sentiments, History and Identity Among Turkish Migrants in Germany and France, in: Turcs d'Europe... et d'Ailleurs: Les Annales de l'Autre Islam. 3., S.333-348.

Yalçın-Heckmann, Lale (1997) The Perils of Ethnic Associational Life in Europe: Turkish Migrants in Germany and France, in: Modood, T./Werbner, P.: The Politics of Multiculturalism in the New Europe, S.95-110.

Yalçın-Heckmann, Lale (im Erscheinen) Zum kollektiven Gedächtnis türkischer Migranten, in: Brücken zwischen den Zivilisationen [Dokumentation der internationalen Tagung "Brücken zwischen den Zivilisationen", Universität Hannover, 4.-5.7.1996].

Yalçın-Heckmann, L./Unbehaun, H./Straßburger, G. (1995) Türkische Muslime in Bamberg und Colmar, in: INAMO-Beiträge. 3., S.42-49.

Yerasimos, Stéphane (1994) Les Turcs. Orient et Occident, islam et laïcité. Paris: Éditions Autrement.

Zentrum für Türkeistudien (Hg.) (1994) Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch. Opladen: Zentrum für Türkeistudien.

Zimmermann, Claudia (1996) Integrationspolitik in Frankreich in der Periode von 1981 bis 1993. Unveröff. Magisterarbeit, Universität Hannover.

Zeitungsartikel

Dernieres Nouvelles d'Alsace, 30.12.1980: Visite à la mosquée de Colmar.

Dernières Nouvelles d'Alsace, 20.5.1982: La régularisation des sans-papiers est positive, mais...

Dernières Nouvelles de Colmar, 7.2.1978: La future mosquée de Colmar.

Dernières Nouvelles de Colmar, 30.8.1978: Pour les musulmans de la région: Une mosquée appelée "Espérance".

Dernières Nouvelles de Colmar, 3.11.1981: Au cercle St-Joseph: La première fête des travailleurs turcs.

Die Zeit, 2.6.1995: Mit Allah gegen die Armut.

L'Alsace, 16.11.1978: Semaine du dialogue; Pain et Liberté: "La fraternité sur commande...".

L'Alsace, 6.5.1984: Devant la mairie et place Jeanne d'Arc.

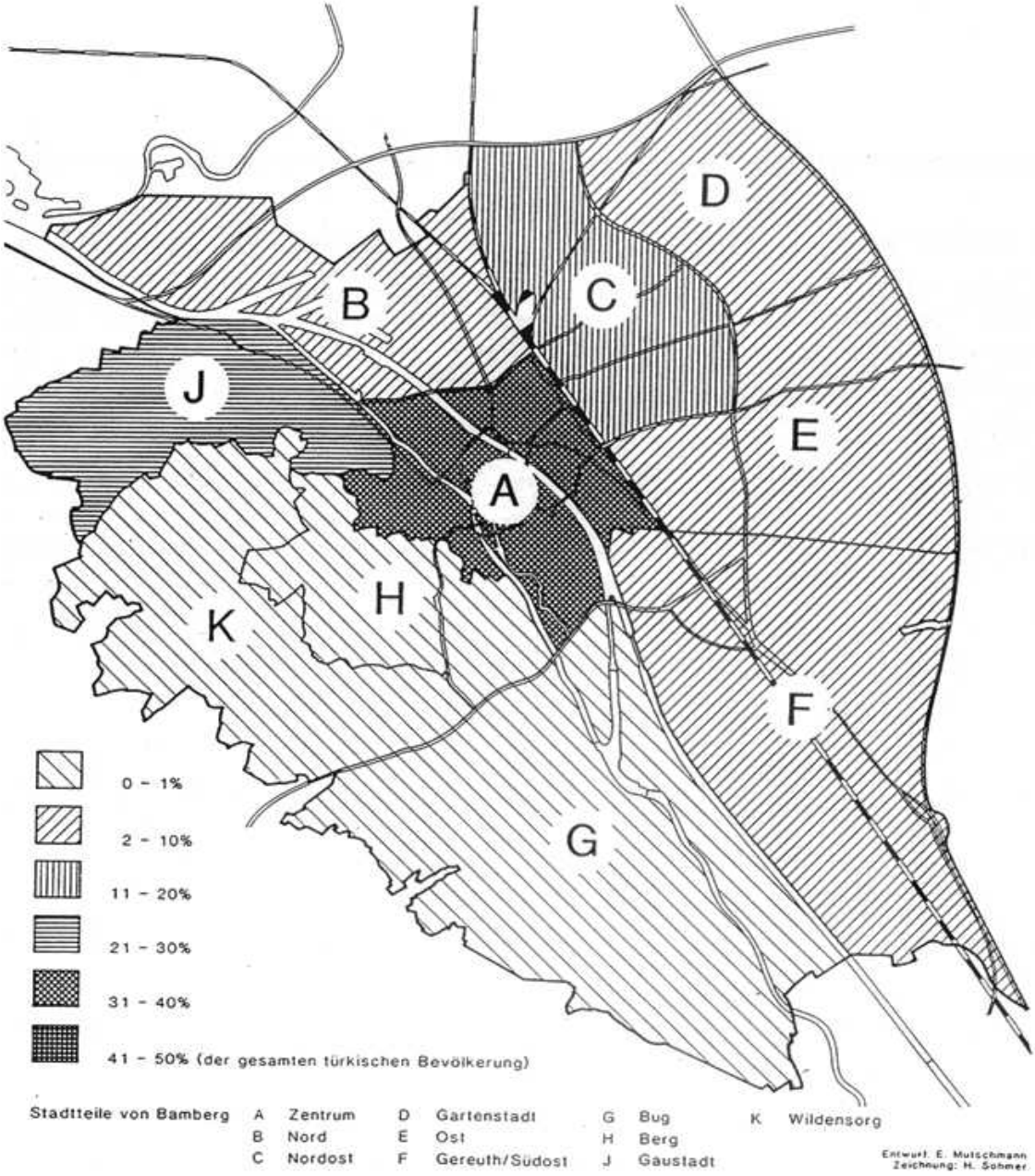
L'Alsace, 7.4.1991: Un Association Culturelle des Travailleurs Turcs.

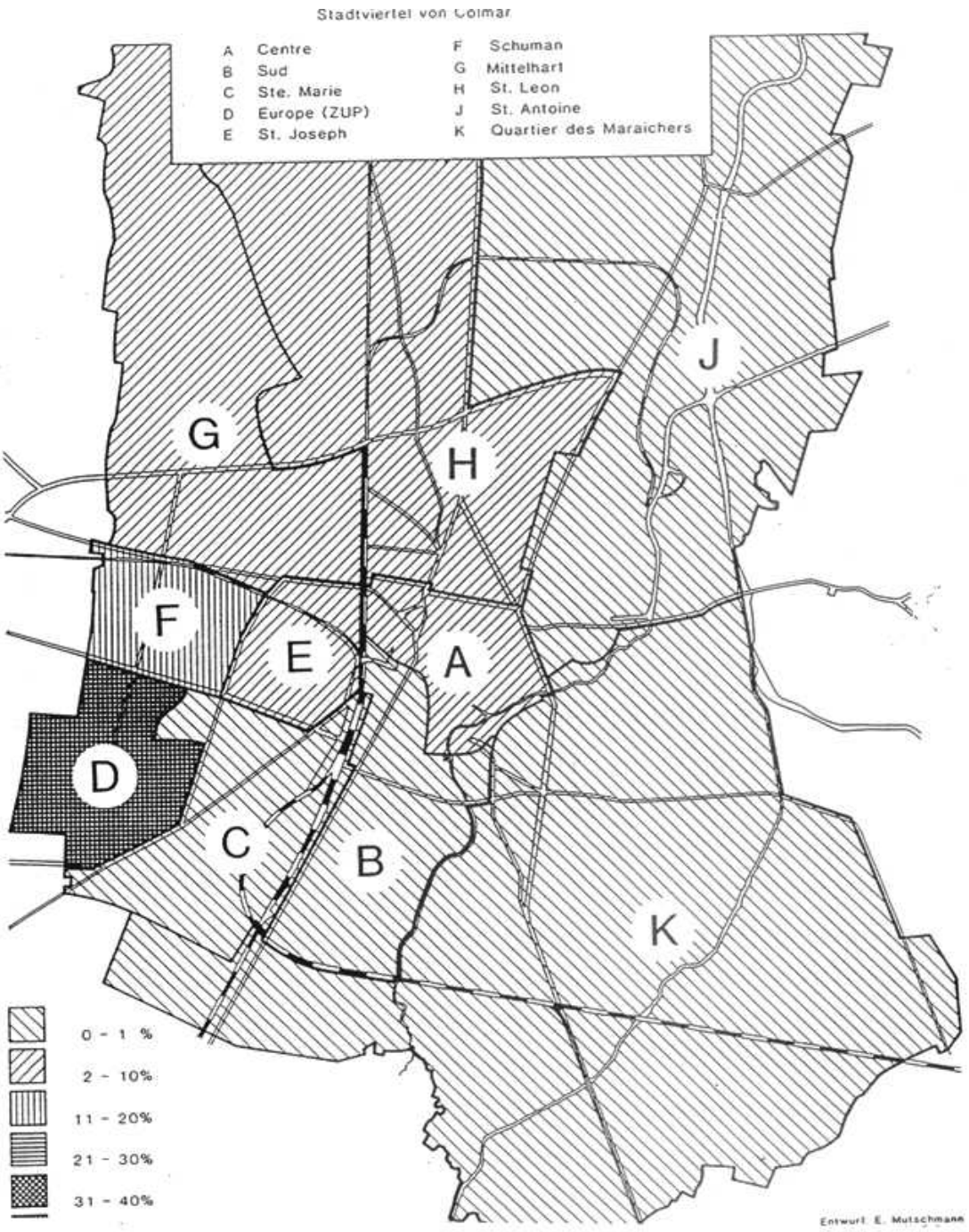
Le Monde, 13.10.1994: La France et l'Islam [Beilage]: La saga des foulards - une querelle juridique, politique, quasiment philosophique.

Libération, 4.10.1989: Le port du voile heurte la laïcité du collège de Creil.

Karte 1

Räumliche Konzentration der türkischen Bevölkerung in Bamberg (Stadt Bamberg 1994)



Karte 2

Räumliche Konzentration der türkischen Bevölkerung in Colmar (Volkszählung 1990)