

Mark Terkessidis

Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft

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

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

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

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

Für diese Schule wird eine »kulturellen Passung« erwartet, welche die Kinder mit Migrationshintergrund per se durch ihren familiären Hintergrund angeblich nicht mitbringen. Vor allem Sprachdefizite bei der Einschulung gelten dafür als Indikator. Die Situation an den Schulen ist mit jener im Kulturbereich durchaus vergleichbar. In der im weitesten Sinne staatlichen Kulturpolitik der Bundesrepublik existiert weiterhin zumindest implizit die Auffassung, dass der Gegenstand der Kulturpolitik so etwas wie »deutsche Kultur« oder zumindest »Kultur für Deutsche« sei. Der Bereich »Interkulturelles« spielt hier, wie schon erwähnt, oft genug etwa die Rolle des auf den Nachmittag abgeschobenen, zusätzlichen muttersprachlichen Unterrichtes in der Schule. Alternative Kulturpolitik wiederum wie etwa jene der soziokulturellen Zentren will dieser Fixierung entgehen, indem sie sich auf das Abstraktum Mensch berufen. So stellt sich Hermann Glaser in einem jüngeren Aufsatz emphatisch hinter das Toleranzgebot der Aufklärung, wie es etwa in der »Ringparabel« von Gotthold Ephraim Lessing zum Ausdruck komme. Nötig sei eine plurale Identität, »welche Verwurzelung in der Heimat -als Sprache, als geschichtliche und kulturelle, regionale und landsmannschaftliche Zugehörigkeit - mit einer >radikalen< Offenheit für den menschlichen Menschen jenseits aller Begrenzungen zu verbinden weiß« (Glaser 2000: 62).

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

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

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

können im Folgenden nur Umriss gezeichnet werden, die zunächst einmal eine ganze Reihe von Fragen für die Zukunft aufwerfen.

Bedeutung von Kultur in der kulturellen Praxis von Migrantinnen

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

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

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

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

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

Die Gewichtung der Elemente in der Praxis der Migrantinnen

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

Die Frage allerdings ist: Welche Rolle nehmen die Migrantinnen in dieser Problemagenda ein? Zum einen kommen sie darin offenbar nur als Abweichung und Störung vor, erscheinen gegenüber der für selbstverständlich gehaltenen Norm im besten Falle als defizitär und im schlechtesten Falle als bedrohlich. Zum anderen wird die Problemagenda der Migrantinnen mit der einheimischen Gesellschaft überhaupt nicht berücksichtigt. Doch für die etwa fünf Millionen »Ausländer«, die keine islamische Religionszugehörigkeit haben, ist der Islam wahrscheinlich nicht die »Nagelprobe« der Einwanderungsgesellschaft. Möglicherweise interessieren sich die meisten jüngeren Migrantinnen - vor allem jene, die in 178 Deutschland geboren sind - auch nicht für ewige Klassiker des »interkulturellen Arbeitsfeldes wie »Heimat«. Für eine »Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft« wird es also notwendig sein, die Problemagenda der Migranten zu eruieren um herauszufinden, welche Themen ihnen auf den Nägeln brennen und welche Elemente von Kultur von ihnen für die Kulturarbeit überhaupt als relevant gewertet werden. Freilich benötigt man für diesen Prozess der Eruierung etwas aufwendigere und phantasievollere Methoden, weil man mit gewöhnlichen Fragebogen allein hier eher nicht weiterkommt. Zum einen transportieren die Fragebogen oft genug bereits die Vorannahmen der Forscher und zum zweiten handelt sich bei den Migrantinnen um eine im puncto Bildung deutlich benachteiligte Gruppe, die daher oft auf sprachliche Ressourcen zurückgreift, die im Mainstream der Gesellschaft verbreitet sind.

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

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

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

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

Der implizite Kulturbegriff in den kulturellen Produktionen der Migrantinnen

Selbstverständlich bleiben die permanente kulturelle Abwertung und andere Artikulationsformen dessen, was ich an anderer Stelle »rassistisches Wissen« genannt habe (vgl. Terkessidis 1998: 83 ff.), nicht ohne Wirkung auf die kulturelle Produktivität der Migrantinnen. In seinem Buch »Schwarze Haut, weiße Masken« hat Frantz Fanon zum Teil auch aus der Perspektive eines Einwanderers aus den Antillen die dramatische Wirkung beschrieben, die allein der Ausruf »Sie mal, ein Neger« auf ihn hatte - er entdeckte sich »als Objekt inmitten anderer Objekte«. (Fanon 1980: 79) Meine eigenen Interviews mit Migrantinnen zweiter Generation über ihre Erfahrungen mit Rassismus haben gezeigt, dass erst ein Prozess der »Entfremdung« dazu führt, dass die Differenz zu dem Mehrheitsdeutschen zunächst bemerkt, dann gewichtet und schließlich neu aufgebaut wird.

»Ich hab mich nie als Ausländer gefühlt«, sagen die Befragten in meiner Untersuchung durchweg, und in den meisten Fällen sind es ganz konkrete Erlebnisse, welche das Gefühl der Nicht-Zugehörigkeit erstmals etabliert haben. M., türkischer Herkunft, berichtet etwa davon, wie er als Schüler bei dem Wettbewerb »Sicher durch den Straßenverkehr« einen Preis gewann und dann gefragt wurde, woher er denn komme. Als er wahrheitsgemäß antwortete »aus Bielefeld«, brach das Publikum in schallendes Gelächter aus. Ein weiterer Interviewpartner

türkischer Herkunft berannte das erste, obligatorische Erscheinen auf dem Ausländeramt und die damit einhergehende, erniedrigende Behandlung durch die Mitarbeiter der Behörde als Initialerlebnis der Ausschließung. Erst in der Folge solcher Erlebnisse wird die eigene Differenz zum Thema, was auch Rückschlüsse zulässt über die Frage der kulturellen Differenz im allgemeinen. Meine Resultate sprechen dafür, dass der britische Kulturwissenschaftler Homi Bhabha recht hat, wenn er betont, dass das Kulturelle keineswegs bereits vorab als Quelle eines Konfliktes betrachtet werden darf, »im Sinne differenter Kulturen« -, sondern als »Ergebnis diskriminatorischer Praktiken - im Sinne einer Produktion kultureller Differenzierung als Zeichen von Autorität« (Bhabha 2000: 169)

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

Jede kulturelle Produktion von Migrantinnen ist also auch immer eine Reaktionsbildung auf das »rassistische Wissen« oder den »hegemonialen Blick« - die Mehrheit ist in jeder Ausdrucksform auf eine bestimmte Weise enthalten. Ein Beispiel aus der Welt des Theaters soll dies verdeutlichen: das deutsch-türkische Kabarett etwa eines Sinasi Dikmen. Dieses Kabarett unterscheidet sich nämlich vom Kabarett einheimischer Autoren dadurch, dass es die unterschiedlichen Rollen, die der Kabarettist auf der Bühne verkörpert, durcheinanderbringt. Gewöhnlich stellt der Kabarettist zunächst eine Figur dar, mit der er sich nicht identifiziert. Zum Zweiten verkörpert er von seinem Anspruch her jemanden, der auf oppositioneller Mission ist. Schließlich tritt der Kabarettist aber auch unter seinem eigenen, bürgerlichen Namen auf. Beim Kabarett der deutsch-türkischen Künstler jedoch wird die Interaktion dieser Rollen auf eine spezifische Weise verwirrt.

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

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

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

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

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

Die Konzeptionalisierung von Kulturpolitik

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

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

Tatsächlich brachte die ungewollte Förderung durch deutsche Institutionen teilweise eine weitgehende Verwicklung der Einheimischen in die Ausdrucksformen der jungen Migranten mit sich - Ayse Caglar betonte nicht zu Unrecht anlässlich einer Analyse der Geschichte der HipHop-Posse Islamic Force in Berlin (vgl. Caglar 1998), dass es sich um eine Art »verordnete Rebellion« gehandelt habe. Der Weg zu einer eigenen Szenestruktur wurde 1992 schließlich durch zwei Ereignisse nachhaltig gestört. Zum einen zeigte sich an den Anschlägen von Hoyerswerda, Rostock, Mölln und Solingen sowie an den Reaktionen der einheimischen HipHop-Szene, dass es weder mit der Multikulti-Idylle noch mit der Solidarität weit her war. Zudem brachte der Erfolg der mittelständisch-einheimischen Formation »Die Fantastischen Vier« eine Redefinition der HipHop-Kultur als

»deutscher Rap« mit sich. Das hatte Konsequenzen: Zum einen wurden die Rapper nun ausschließlich in den Kontext von »Ausländerfeindlichkeit« gestellt. »Wenn du auf fünf Konzerte gebucht wirst«, erzählt Germain von Sons of Gastarbeiter in Hannes Loh und Murat Güngörs Buch »Fear of a Kanak Planet«, »und alle sind »gegen rechts«, dann weißt du eigentlich schon Bescheid. Da denkst du dir natürlich: Die buchen uns nur, weil wir Ausländerköpfe sind.« (Loh/Güngör 2002: 65) Und sein Kollege Gandhi fügt hinzu: »Wir haben doch auch einen künstlerischen Anspruch! Jeder von uns ist doch auch Musiker! Es gibt ja nicht nur Rassismus als Thema, es gibt auch noch eine Menge anderer Sachen, die uns wichtig sind und über die wir sprechen.« (Ebd.)

»Ausländerköpfe« wurden die Jugendlichen aber auch dadurch, dass Rap durch den Erfolg der »Fantastischen Vier« zu »deutschem Rap« mutiert war - und diese Bezeichnung schloss im Gegensatz zu »Rap aus Deutschland« die Migrantinnen aus. Vom Erfolg des »deutschen Raps« konnten die »multikulturellen« Posses daher nicht profitieren. Linguist von den Rap-Pionieren Advanced Chemistry betrachtet das auch als Ergebnis einer mangelnden Einbindung in die Gesellschaft und ihre Netzwerke: »Mit so einem Selbstbewusstsein fühlt man sich als ein Teil der Gesellschaft und hat Vertrauen darauf, dass die Sachen laufen werden. Die Fantastischen Vier hatten ja auch die Hartnäckigkeit, sich in diesen normalen und formellen Strukturen, von denen wir nie Teil waren, durchzusetzen. Die wussten sich im Wirtschaftsleben einzubringen und die Sachen so zu planen, wie es schon der Vater mit seinem Betrieb gemacht hat. Das ist ein völlig anderer Hintergrund.« (Ebd.: 137)

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

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

Literatur

Ayata, Imran (1998): »Sabri Abis Männercafe: Über einen Ort, der mir gefällt«, in: Mayer, Ruth/ Terkessidis, Mark (Hrsg.): *Globalkolorit. Multikulturalismus und Populärkultur*, St. Andrä-Wörden: Hannibal, S. 41-56

Baumert, J. (Hrsg.) (2001): *PISA 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich*, Opladen

Bhabha, Homi (2000): *Die Verortung der Kw/tur*, Tübingen: Stauffenburg

Bojadzjev, Manuela (2002): »Antirassistischer Widerstand von Migrantinnen und Migranten in der Bundesrepublik: Fragen der Geschichtsschreibung«, in: 7999, Nr. 17 (2002), S. 125-152

Bukow, W.-D./Nikodem, C./Schulze, E./Yildiz, E. (2001): *Die multikulturelle Stadt. Von der Selbstverständlichkeit im städtischen Alltag*, Opladen: Leske & Budrich

Caglar, Ayse (1998): »Verordnete Rebellion. Deutsch-türkischer Rap und türkischer Pop in Berlin«,

Mark Terkessidis

in: Mayer, Ruth/Terkessidis, Mark (Hrsg.): *Globalkolorit. Multikulturalismus und Populärkultur*, St. Andrä-Wörden: Hannibal, S. 41-56

Cohn-Bendit, Daniel/Schmid, Thomas (1992): *Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Gesellschaft*, Hamburg

Faist, Thomas (2000): »Grenzen überschreiten. Das Konzept transstaatliche Räume und seine Anwendungen«, in: ders. (Hrsg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, Bielefeld: transcript

Fanon, Frantz (1980): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Glaser, Hermann (2000): »Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Soziokultur und Tätigkeitsgesellschaft«, in: Bundesvereinigung soziokultureller Zentren e. V. (Hrsg.): *www.soziokul-tur.de/200Q. Bundeskongress soziokultureller Zentren. Dokumentation*, Potsdam

Gomolla, Mechthild/Radtke, Frank-Olaf (2002): *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*, Opladen: Leske & Budrich

Gutierrez Rodriguez, Encarnacion (1999): *Intellektuelle Migrantinnen - Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung*, Opladen: Leske & Budrich

Karakasoglu-Aydin, Yasmin (1998): »>Kopftuch-Sudentinnen< türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismus-Vorwurf und Diskriminierungserfahrungen«, in: Biele-

feldt, H./Heitmeyer, W. (Hrsg.): *Politisierte Religion*, Frankfurt am Main

Katsoulis, Haris (1978): *Bürger zweiter Klasse. Ausländer in der Bundesrepublik*, Frankfurt am Main: Campus

Loh, Hannes/Güngör, Murat (2002): *Fear of a Ka-nak Planet. HipHop zwischen Weltkultur und Nazi-Rap*, Höfen: Hannibal

Mestre Vives, Laura (1998): *Wer wie über Wen? Eine Untersuchung über das Amt für multikulturelle Angelegenheiten*, Pfaffenweiler: Centaurus

Otyakmaz, Berrin Özlem (1995): *Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland*, Köln: Neuere ISP-Verlag

Ranciere, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Terkessidis, Mark (1998): *Psychologie des Rassismus*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag

Verlan, Sacha/Loh, Hannes (2000): *20 Jahre HipHop in Deutschland*, Höfen: Hannibal

Zentrum für Türkeistudien/Institut für Politikwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (1999): *Selbstorganisation von Migrantinnen und Migranten in NRW. Wissenschaftliche Bestandsaufnahme*, Düsseldorf: Ministerium für Arbeit, Soziales und Stadtentwicklung, Kultur und Sport NRW