

ALT WERDEN IN DER ZWEITEN HEIMAT
ETHNOLOGISCHE ALTERNSFORSCHUNG UND IHRE PRAKTISCHE
ANWENDUNG BEI TÜRKISCH-DEUTSCHEN GRUPPEN

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Angelika Mölbert
aus Schopfheim

WS 2004/2005

Erstgutachterin: PD Dr. Eveline Dürr

Zweitgutachter: Prof. Dr. Stefan Seitz

Vorsitzender des Promotionsausschusses
der Gemeinsamen Kommission der
Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts-
und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät:

Prof. Dr. Hermann Schwengel

Datum der Disputation: 31.01.2005

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist meine geringfügig überarbeitete Dissertation, die im September 2004 eingereicht und im November 2004 angenommen wurde. Einige Änderungen wurden insbesondere im empirischen Teil vorgenommen, um die Anonymität der Untersuchungspersonen zu wahren. Die Analyseergebnisse und Argumentationslinien wurden dadurch jedoch nicht verändert.

Mein besonderer Dank gilt meiner Doktormutter und wissenschaftlichen Betreuerin PD Dr. Eveline Dürr, die mich im anregenden wissenschaftlichen Austausch während der Forschungsphase und im anschließenden Prozess der Auswertung und der Verfassung meiner Dissertation begleitete. Mit ihren wertvollen Anregungen und ihrer konstruktiven Kritik hat sie maßgeblich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen.

Großer Dank gilt auch meinen Projektpartnerinnen und Projektpartnern. Stellvertretend für die Frauengruppe danke ganz herzlich Yasemin Alkan und Bahriya Yilmaz für ihren unermüdlichen Einsatz und ihre warmherzige Unterstützung. Gleiches gilt für meine Projektpartnerin Helga Orth-Klugermann vom Seniorenbüro der Stadt Freiburg.

Zu großem Dank verpflichtet bin auch meinen Lektorinnen und Lektoren Hans-Jörg Rappenecker, Dr. Uta Hinz und Muriel Brunswig.

Schließlich danke ich von Herzen meinem Mann Peter Mölbert, der mich durch alle Höhen und Tiefen meiner Promotion begleitet hat.

Freiburg im August 2005

Angelika Mölbert

Inhaltsverzeichnis

	Einführung	1
1.	Theoretischer Teil	5
1.1.	Alter und Migration – Gesellschaftliche Relevanz und wissenschaftlicher Diskurs	5
1.1.1.	Forschungslage und Wissenschaftsstand	6
1.1.1.1.	Age-and-Ethnicity Forschung in den USA	7
1.1.1.2.	Alter und Ethnizität – Rezeption in Deutschland	10
1.1.1.3.	Diskurs der Defizite	11
1.1.1.4.	Der „Rückkehrmythos“	13
1.1.1.5.	Paradigmen einer defizitorientierten Altenhilfe	15
1.1.1.6.	Kritik am Defizitmodell	19
1.1.1.7.	Neue Ansätze der Alter(n)sforschung	25
1.1.1.8.	Ethnologische Altersforschung	29
1.2.	Wissenschaftstheoretische Aspekte der Ethnologie	32
1.2.1.	Angewandte Ethnologie – Praktische Anwendung und theoretische Rückbettung	33
1.2.2.	Prinzipien einer praktisch angewandten, theoriegeleiteten Ethnologie	35
1.2.2.1.	Kultur als Konstrukt – Konstruktionen kultureller Differenz	37
1.2.2.2.	Homogenität und kollektive Identitäten	38
1.2.2.3.	Kollektive Identität, Lokalität und Transnationalität	43
1.2.2.4.	Lokalität und Integration	45
1.2.2.5.	Heterogenität und individuelle Identitäten	48
1.2.3.	Ethische Anforderungen an die ethnologische Praxis	52
1.2.3.1.	Verhalten und Verhältnis im Forschungsprozess	53
1.2.3.2.	Partnerschaft, Partizipation und Dialog	54
1.2.3.3.	Emik und Holismus	54
1.2.3.4.	Reflexion und Selbstreflexion	55
1.2.3.5.	Referenzialität, Authentizität und Perspektivität	57
1.3.	Zusammenfassung und Ausblick	59

2.	Methodischer Teil	62
2.1.	Vorüberlegungen zur Feldforschung	62
2.2.	Die Voruntersuchung	65
2.2.1.	Die Projektpartner	66
2.2.2.	Die Pretest-Phase	68
2.2.2.1.	Das „problemzentrierte Interview“	68
2.2.2.2.	Die Schlüsselinformanten	70
2.3	Die Hauptuntersuchung	73
2.3.1.	Sprache und interkulturelle Kommunikation	73
2.3.2.	Auswahl der Gesprächspartner	75
2.3.3.	Geschlechtsspezifische Kommunikation	78
2.3.4.	Teilnehmende Beobachtung	80
2.3.4.1.	Persönliche Verortung im Feld	81
2.3.4.2.	Dokumentation und Reflexion	84
2.3.5.	Die Interview-Reihe	88
2.3.5.1.	Vom problemzentrierten zum ethnographischen Interview	90
2.3.5.2.	Gesprächsverläufe	91
2.3.5.3.	Transkription und Reflexion der Interviews	95
2.3.6.	Auswertung der Hauptuntersuchung	96
2.4.	Quantitative Befragung der Altenhilfe und Pflegedienste	101
2.5.	Experteninterviews	102
2.6.	Zusammenfassung und Resümee	105
3.	Empirischer Teil	107
3.1.	Statistiken zur Wohnbevölkerung der Stadt Freiburg	107
3.1.1.	Ausländische Wohnbevölkerung	107
3.1.2.	Ausländische Wohnbevölkerung im Rentenalter	107
3.1.3.	Zusammenfassung und Auswertung	113

3.2.	Heterogenität oder „Polyphonie der Stimmen“	115
3.2.1.	Murat B. - Gastarbeiter der ersten Stunde	115
3.2.2.	Alime G. - Späte Migration	122
3.2.3.	Fatma, Tezer und Feyza – Arbeiterinnen, Hausfrauen, Mütter	128
3.2.4.	Aişe und Orhan Z. - „Paraya veren düdüğü çalar“ – „Wer Geld hat, gibt den Ton an“	137
3.2.5.	Familie Ç. - Einmal Ausländer, immer Ausländer	146
3.2.6.	Mahiye Y. - Eine Zukunft in Sicherheit und Freiheit	158
3.2.7.	Familie F. - Die Deutschen und die Türken oder die Geschichte vom Kaffee	169
3.2.8.	Nilüfer Ş. - Deutsche Türkin oder Türkische Deutsche?	178
3.2.9.	Zusammenfassung und Konklusion	190
3.3.	Homogenität – Konsens und kollektive Identitäten	201
3.3.1.	Statistische Daten zur Gesamtgruppe	202
3.3.2.	Die erste Generation	205
3.3.2.1.	Migrationsgeschichte	205
3.3.2.2.	Familie, soziales Umfeld und Wohnsituation	209
3.3.2.3.	Religion und Glaubensgemeinschaft	210
3.3.2.4.	Alter, Altern und Altersbilder	212
3.3.2.5.	Bedürfnis nach Hilfe und Pflege	214
3.3.2.6.	Medizinische Versorgung in Deutschland / in der Türkei	215
3.3.2.7.	Krankheit	216
3.3.2.8.	Zukunftsperspektiven	217
3.3.2.9.	Tod und Sterben	219
3.3.3.	Die zweite Generation	223
3.3.3.1.	Integration	223
3.3.3.2.	Familie, soziales Umfeld und Wohnsituation	227
3.3.3.3.	Religion und Glaubensgemeinschaft	229
3.3.3.4.	Alter, Altern und Altersbilder	233
3.3.3.5.	Versorgung und Pflege der Elterngeneration	236
3.3.3.6.	Versorgung durch institutionelle Hilfe	236
3.3.3.7.	Krankheit	237
3.3.3.8.	Zukunftsperspektiven	238
3.3.3.9.	Tod und Sterben	239
3.3.4.	Zusammenfassung und Konklusion	240

3.4.	Quantitative Befragung der Altenhilfe und Pflegedienste	246
3.5.	Experteninterviews	248
3.5.1.	Zugang zu den Experten	248
3.5.2.	Die Gesprächspartner	248
3.5.3.	Gesprächsverläufe	249
3.5.4.	Gesprächsthemen	249
3.5.5.	Untersuchungsergebnisse	250
3.5.5.1.	Ist-Situation der Einrichtungen	250
3.5.5.2.	Ethnisierung und Problematisierung der Untersuchungsgruppe	250
3.5.5.3.	Altersbilder	251
3.5.5.4.	Angebote, Ziele, Visionen	253
3.5.6.	Zusammenfassung	254
4.	Schlussbetrachtung	255
5.	Anhang	260
	Erläuterungen zum Text	260
	Fragenbogen für Einrichtungen der Altenhilfe und Pflegedienste	262
	Interviewleitfaden für Einrichtungen der Altenhilfe	263
6.	Literaturliste	264

Einführung

Älter werden in einer neuen, anderen, zweiten Heimat - ein Thema, mit dem ich in meiner beruflichen Praxis als Ethnologin und Islamwissenschaftlerin, aber auch in meinem privaten Umfeld immer wieder in Berührung gekommen bin.¹ Bei einer näheren Beschäftigung mit diesem Thema und der Untersuchung der Bevölkerungsstatistiken stellte ich fest, dass es sich bei meinen Kontakten nicht um Einzelfälle handelt. Beinahe unbemerkt von ihrem gesellschaftlichen Umfeld sind viele der so genannten „Gastarbeiter“ nicht in ihr Herkunftsland zurückgekehrt. Sie haben hier ihre Familien gegründet, ihre Kinder großgezogen, sind alt geworden – und sind noch immer hier. Mittlerweile in der dritten und vierten Generation. Aus der Perspektive der Ethnologin stellten sich bei mir, bedingt durch die fachliche „Brille“, automatisch bestimmte Fragen ein: Wie gestaltet sich der Lebensalltag dieser Personen? In welchem Verhältnis stehen sie zu ihrem sozio-kulturellen Umfeld? Welche Formen kultureller Identitäten haben sich in der „Diaspora“ entwickelt? Und wie haben sie sich im Laufe der Generationen gewandelt? Welche Auswirkungen haben diese Prozesse auf das Altersbild und Alternserleben der Betroffenen? Und bezogen auf ihre Integration: Wie werden ältere Menschen ausländischer Herkunft in der Aufnahmegesellschaft wahrgenommen? Welche Interaktionen finden zwischen ihnen statt? Interessante Fragen in fachlicher Hinsicht, existenzielle Fragen aus Sicht der Betroffenen. Um diesen Fragen nachzugehen, sollte mir eine Literaturrecherche den fachlichen Hintergrund erschließen.

Bei der Eingabe der Begriffe „Alter und Migration“ in die Suchmaschinen von Internet und Fachbibliotheken erschien eine Fülle von Hinweisen: Fachliteratur aus verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen, Artikel aus Zeitschriften und Zeitungen, Berichte von Fachtagungen verschiedener Wohlfahrtsverbände, Memoranden und Handreichungen. Es erschienen Namen von Fachinstituten, Fachorganen, Universitäten und von Wissenschaftlern² der Gerontologie, der Migrationssoziologie, der Pflegewissenschaften und der Sozialen Arbeit. Dieses

¹ Zur Zeit des Projektbeginns im Jahr 2000 war ich als freie Ethnologin und Islamwissenschaftlerin in verschiedenen Bereichen tätig u.a. auch in der Migrationssozialarbeit. Seit 2002 bin ich Geschäftsführerin des *Südwind Freiburg e.V. – Verein für soziale und interkulturelle Arbeit*, Träger des Bundesintegrationspreises 2002.

² Zur Vermeidung von umständlichen und „leseunfreundlichen“ Wendungen habe ich zur Bezeichnung von Personen und Kategorien beiderlei Geschlechts die maskuline Form verwendet. Zufrieden bin ich mit dieser Entscheidung nicht, alternative Formen schienen mir jedoch für eine derart umfangreiche Arbeit nicht geeignet.

Thema war also nicht neu, allerdings erschienen so gut wie keine Hinweise auf ethnologische Studien zu diesem Thema. Ausgehend vom „klassischen“, außereuropäischen Arbeitsgebiet der Ethnologie wäre dies auch nicht zu erwarten gewesen. Mit den neueren Entwicklungen in der Ethnologie hat sich ihr Forschungsgebiet jedoch verändert und ausgedehnt. Deshalb war es doch überraschend, dass es bisher kaum ethnologische Arbeiten zum Thema „Alter und Migration“ gab.

Bei der Durchsicht der Fachliteratur aus den relevanten Nachbarwissenschaften war festzustellen, dass keine Arbeiten existieren, die einen fächerübergreifenden Überblick über den Forschungsstand in den einzelnen Sozial- und Pflegewissenschaften bieten. Außerdem zeigte sich, dass die Literatur auf der Basis weniger empirischer Untersuchungen beruht, was auch von den Wissenschaftlern selbst als Mangel wahrgenommen wurde. Neuere Arbeiten fordern deshalb verstärkt qualitative empirische Untersuchungen und ethnologische Feldforschungen, um Aufschluss über die Lebenssituation aus Sicht der Betroffenen zu erhalten.

Vor diesem Hintergrund entstand die Idee zu diesem Forschungsprojekt. Ausgehend von meiner beruflichen Perspektive standen zwei Aufgaben an: Die Zusammenführung der wissenschaftlichen Erkenntnisse aus den verschiedenen Fachbereichen und die Entwicklung eines Forschungsprojekts, das praxisorientierte Ergebnisse liefert. Die Grundlagen dieser Arbeit waren deshalb Interdisziplinarität, Projektorientierung und Praxisbezug.

Nach der Einarbeitung in die Literatur der verschiedenen Wissenschaftsbereiche war der nächste Schritt die Suche nach Projektpartnern. Auf der Seite der institutionalisierten Altenhilfe konnte ich das Seniorenbüro der Stadt Freiburg als Partner gewinnen. Für den Einstieg in die Feldforschung waren mir verschiedene Personen aus türkischen Vereinen und anderen Vereinigungen behilflich. In der Zeit von Herbst 2000 bis Sommer 2001 führte ich eine Feldforschung bei einer Gruppe von ca. 120 Personen türkischer Herkunft durch. Bereits in dieser frühen Phase des Projekts entstand eine Arbeitsgruppe von Frauen, die sich mit mir und meiner Projektpartnerin aus dem Seniorenbüro regelmäßig zur Besprechung, Auswertung und Analyse meiner Felderfahrungen traf. Im Juli 2001 führte ich mit der Unterstützung des Seniorenbüros eine quantitative Erhebung bei allen Einrichtungen der Altenhilfe und Pflegedienste in Freiburg durch, um Zahlen und Informationen über die Frequentierung der betroffenen Einrichtungen durch Migranten zu erhalten. Von Juli bis November kombinierte ich diese quantitative Erhebung mit einer qualitativen Befragung der Einrichtungen in Form von Experteninterviews. Damit war die Erhebungsphase abgeschlossen.

Mit der Aufnahme meiner Arbeit als Geschäftsführerin des *Südwind Freiburg e.V.* musste ich aus zeitlichen Gründen das Projekt aufgeben. Allerdings betraf mich das Thema jetzt nachhaltig in meinem beruflichen Alltag. Darüber hinaus arbeitete ich in verschiedenen Projekten mit der Frauengruppe weiter. Meine Partnerinnen aus dieser Frauengruppe waren es letztendlich, die mich davon überzeugten, das Projekt und meine Dissertation fertig zu stellen. Argumente wie: „Wir haben uns doch alle so angestrengt, dass aus unserem Projekt 'was wird“ (Sabriye Y. Krankenschwester, 28 Jahre), überzeugten mich davon, dass ich meinen Projektpartnern gegenüber eine Verpflichtung habe.

Im Frühjahr 2003 nahmen wir, die Frauengruppe und das Seniorenbüro, das Projekt wieder auf. Da ich mittlerweile beruflich in ein Netzwerk aus Sozial- und Migrationsarbeit eingebunden war, konnte ich diese Kanäle nutzen, um die Träger der Altenhilfe und Pflegedienste als Kooperationspartner anzusprechen. In Kooperation mit dem Fachdienst Migration des Caritasverbands Freiburg Stadt, dem Interkulturellen Büro der Stadt Freiburg und dem Diakonischen Werk fand im Februar 2004 der erste „Runde Tisch“ statt, zu dem alle Einrichtungen der Altenhilfe und Pflegedienste eingeladen waren. Die Resonanz auf die Präsentation unserer Projektarbeit war so gut, dass spontan eine Arbeitsgruppe ins Leben gerufen wurde, bestehend aus Vertretern aller Betroffenen, um gemeinsam Möglichkeiten der praktischen Umsetzung der Untersuchungsergebnisse zu besprechen und einzuleiten.

Die vorliegende wissenschaftliche Untersuchung dokumentiert das Projekt von der Planungsphase bis zur Analyse der Forschungsergebnisse. Die Arbeit ist in drei Großkapitel eingeteilt, die jeweils der Theorie, der Methodik und der Empirie gewidmet sind.

Der theoretische Teil der Arbeit gibt zunächst einen Überblick über die Entwicklung der wissenschaftlichen Diskurse in den relevanten Fachbereichen: der Sozialen Gerontologie, den Pflegewissenschaften, der Migrationssoziologie und der Sozialen Arbeit. Während bis Ende der 90er Jahre diese Diskurse überwiegend von defizitorientierten Ansätzen geprägt waren, betonen neuere Arbeiten Individualität, Ressourcen und Stärken der Betroffenen. Hier setzt meine Arbeit an. Gegenstand des Projekts waren die Erforschung und die Entwicklung von Strategien zum Empowerment der Untersuchungsgruppe und zur Sensibilisierung aller Betroffenen in Bezug auf die Prozesse von Ethnizität.³ Dabei lag der Fokus auf den Mechanismen von Aus- und Abgrenzung, auf der Bildung, Entwicklung und Veränderung von individuellen und kollektiven Identitäten und ihren Auswirkungen auf Altersbilder und Alterserleben.

³ Projekte zum Empowerment haben zum Ziel, Menschen zur Entdeckung ihrer eigenen Stärken und Fähigkeiten zu führen und sie darin zu ermutigen, diese als Ressourcen anzunehmen und einzusetzen.

Neuere theoretische Ansätze und Modelle der Ethnologie zu Fragen gesellschaftlicher und kultureller Veränderungen und Tendenzen der Hybridisierung kultureller Identitäten nehmen deshalb einen breiten Raum innerhalb des theoretischen Teils ein.

Schließlich war ein weiteres zentrales Anliegen dieser Arbeit die Verbindung von Wissenschaft und Praxis in der Ethnologie.

Im methodischen Teil werden die Untersuchungsinstrumente der Forschungsarbeit vorgestellt. Der Fokus liegt dabei auf der Dokumentation des Forschungsverlaufs als Prozess und des reflektiven und selbstreflektiven Umgangs mit Erhebungsmethoden, Analyseformen und der Repräsentation der Forschungsergebnisse.

Der empirische Teil umfasst die Ergebnisse der Untersuchungen. Die Analyse der Ergebnisse erfolgte unter Berücksichtigung verschiedener Bezugspunkte. Ein zentraler Punkt war die Überprüfung der Annahmen und Thesen aus den verschiedenen Wissenschaftsbereichen. Auch die theoretischen und methodischen Ansätze aus der Ethnologie standen zur Diskussion und wurden auf ihre Anwendbarkeit in der praktischen Arbeit untersucht.

Hauptgegenstand des empirischen Teils war es, die Untersuchungspersonen selbst zu Wort kommen zu lassen und ihre Sichtweisen und Bedürfnislagen aus ihrer persönlichen wie auch aus ihrer gruppenspezifischen Perspektive heraus darzustellen. Dabei sollten nicht nur die Stimmen älterer Migranten gehört werden, sondern auch die Stimmen derer, die ebenfalls unmittelbar betroffen sind: die Angehörigen und Familien der älteren Menschen sowie die Einrichtungen der Altenhilfe, der Pflegedienste und der Migrationssozialdienste.

Einander zuhören und mit einander sprechen waren die ersten Schritte im Forschungsprozess. Durch die Begegnung und den Dialog entstanden erste persönliche Kontakte, die im Laufe des Projekts zunahm. Persönliche Beziehungen entstanden – auch zwischen mir und den einzelnen Projektpartnern. Deshalb ist auch meine Rolle im Forschungsprozess Gegenstand dieser Arbeit, denn meine persönliche Involviertheit, meine Selbstverortung im Forschungsfeld und die Interaktionen zwischen mir und den anderen Projektpartnern waren ebenfalls Teil des Prozesses und hatten ihre Auswirkungen auf den Verlauf des Projekts.

In der Rückschau kann in Bezug auf die praktische Zielsetzung des Projekts festgestellt werden, dass die wichtigsten Ziele erreicht wurden: Der Eintritt aller Betroffenen in einen gemeinsamen Dialog, die Wahrnehmung der Thematik als gesamtgesellschaftliche *und* als persönliche Aufgabe und die Bereitschaft, aktiv zu werden – kurz formuliert: Sensibilisierung und Empowerment.

1. Theoretischer Teil

1.1. Alter und Migration – Gesellschaftliche Relevanz und wissenschaftlicher Diskurs

Die demographische Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland weist seit Jahrzehnten auf eine zunehmende Alterung der Gesellschaft hin. Bereits Anfang der 70er Jahre überstieg die Zahl der Sterbefälle die Zahl der Geburten. Durch dieses Ungleichgewicht wäre Deutschlands Bevölkerung ohne Zuwanderung zwischen 1970 und 1995 um mehr als 2 Mio. geschrumpft. Der Überschuss der Zuzüge gegenüber den Wegzügen hat dies verhindert. Durch die Migration in den Jahren von 1950 bis 1995 gewann Deutschland rund 8 Mio. Einwohner dazu.⁴ Zusätzlich zu diesen Einwanderern muss die in den amtlichen Statistiken nicht bekannte Zahl der gegenwärtig in Deutschland lebenden Deutschen berücksichtigt werden, die aus den ehemaligen Ostblockländern eingewandert sind, darunter über 3,8 Mio. Aussiedler.⁵ Damit haben Wanderbewegungen wesentlich zur Bevölkerungsdynamik in Deutschland seit dem II. Weltkrieg beigetragen.

Die amtlichen Statistiken geben außerdem darüber Auskunft, dass nicht nur die deutsche Bevölkerung zunehmend älter wird, sondern dies für die Gruppe der Migranten ebenfalls zu verzeichnen ist. Nach Angaben des „Dritten Altenberichts“ der Bundesregierung werden in Zukunft vor allem die über 60-jährigen Migranten zu einer quantitativ bedeutenden Gruppe anwachsen. Nach der aktuellen Modellrechnung des Bundesinnenministeriums zur Bevölkerungsentwicklung bis zum Jahr 2050 wird sich die Zahl der über 60-jährigen und älteren Migranten von 1999 bis 2010 mehr als verdoppeln, bis 2020 verdreifachen und bis 2030 fast verfünffachen. In absoluten Zahlen heißt das, dass im Jahr 2030 rund 2,5 Mio. Menschen mit Migrationshintergrund 60 Jahre und älter sein werden. Im Jahr 2050 wird sich damit dieser Anteil mit ca. 34% nahezu an den Anteil der 60-jährigen Deutschen (37%) angepasst haben.⁶

⁴ Ulrich 1998, S. 17.

⁵ Adolph 2001b, S. 1.

⁶ Der „Deutsche Altenbericht“ der Bundesregierung wird seit 1995 am „Deutschen Zentrum für Altersfragen“ (DZA) erstellt und veröffentlicht. Der „Dritte Altenbericht“ erschien 2001. (Einsicht und Download unter <http://www.dza.de/> oder <http://www.geroweb.de/>).

Außerdem kommt die Sachverständigenkommission der Altenberichterstattung zur folgenden Feststellung:

1. Es gibt große Lücken in der Datengrundlage zur Lebenssituation älterer Migranten.
2. Während sich das Bild der alternden deutschen Bevölkerung in den letzten Jahren deutlich verbessert hat und negative Altersbilder einer differenzierten Betrachtung weichen, gilt dies für das Altersbild älterer Migranten nur eingeschränkt. In der deutschen Öffentlichkeit und in der Fachdiskussion innerhalb der sozialen Berufe dominiert noch immer die Defizitperspektive. Es wird zum Teil sehr einseitig darauf verwiesen, dass Teile der älteren Migranten gegenüber Deutschen größere und in Teilen andersartige Probleme aufweisen. Zu einzelnen Lebensbereichen ist aber wiederum ein übersteigert positives Altersbild zu verzeichnen, beispielsweise in der Beurteilung der familiären Ressourcen für die Versorgung älterer Familienmitglieder oder der so genannten „ethnischen“ Netzwerke.⁷

1.1.1. Forschungslage und Wissenschaftsstand

Während in Staaten wie den USA oder Kanada, die sich selbst als „Einwanderungsländer“ verstehen, bereits in den 70er Jahren eine intensive Auseinandersetzung mit dem Thema „Alter und Migration“ einsetzte, ist die europäische Forschung bis heute noch wenig entwickelt. Trotz der großen Zahl an Einwanderern reduzierten sich wissenschaftliche Forschungen in Deutschland und anderen europäischen Ländern bis Mitte der 80er Jahre auf die Frage der Rückführung von Migranten und der Eingliederung der zweiten Generation.⁸ Erst danach setzte in Deutschland ein wissenschaftlicher Diskurs zur Frage der immer älter werdenden Migranten ein. Anhand der demographischen Entwicklungen war deutlich geworden, dass insbesondere Arbeitsmigranten und so genannte „Gastarbeiter“ zu einem nicht unerheblichen Teil in Deutschland verbleiben. Damit wurden Migranten erstmals als „Einwanderer“ wahrgenommen. In den 90er Jahren entstand deshalb eine Fülle an Literatur zu diesem Thema, in der vor allem sozialfürsorgerische Aspekte im Vordergrund standen. In wissenschaftlichen Abhandlungen lag der Fokus insbesondere auf der Frage nach dem Zusam-

⁷ Adolph 2001a, S. 5.

⁸ Vgl. Bolzman et al. 1996, Fibbi et al. 1999. Die Einwanderergeneration wird als „erste Generation“ bezeichnet, ihre Nachkommen als „zweite“ und „dritte Generation“.

menhang zwischen Altern und Ethnizität und auf der Entwicklung von Modellen zur Kompensation von Defiziten aufgrund migrations- und kulturspezifischer Determinanten.⁹

Die zahlenmäßige Fülle an Literatur täuscht darüber hinweg, dass viele Arbeiten im Wesentlichen ähnliche, wenn nicht gleiche Inhalte vorweisen. Ein Grund dafür liegt in der bis heute geringen Zahl an empirischen Forschungen zu diesem Thema.¹⁰

Im Folgenden möchte ich einen Überblick über die Schwerpunktthemen und die neuere Entwicklung der Alter(n)sforschung geben und daran anknüpfend, ethnologische Theorien und Methoden vorstellen, die dazu beitragen können weitere Erkenntnisse zum Thema zu liefern.¹¹

1.1.1.1. Age-and-Ethnicity Forschung in den USA

Theoretische und praktische Untersuchungen über den Zusammenhang von Alter(n) und Ethnizität sind stark geprägt durch die US-Forschung, die sich seit Anfang der 70er Jahre mit dem Themenkomplex „minority elders“ auseinander setzte. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sich die „social gerontology“ weitgehend mit Alterungsprozessen der weißen Mehrheitsgesellschaft beschäftigt, ausgehend von der Annahme, dass das Alter nivellierend wirkt („age-as-a-leveler bias“), d.h. dass sich mit zunehmendem Alter ethnische Spezifika abschwächen.¹² Erste Untersuchungen bei afro-amerikanischen Gruppen thematisierten den Zusammenhang von „age, race and ethnicity“. Es folgten vergleichende Untersuchungen bei

⁹ Die Bibliographie von Simoneit (1990) bietet einen guten Überblick über die bis dahin erschienene internationale Literatur. Neuere, auch deutschsprachige Literatur ist zu finden in den „Datenbanken und Online-Bibliotheken zur sozialen Gerontologie und Altenarbeit“ des DZA unter: <http://www.dza.de/gerolit/gerolit-online.html>.

¹⁰ Empirische Sozialstudien liegen vor von Baklan 1988, Fabian/Straka 1991 und 1993, Özakin 1993, Wedell 1993, Zentrum für Türkeistudien 1993, Olbermann/Dietzel-Papakyriakou 1995, Zoll 1997, Kauth-Kokshoorn et al. 1998, Deligöz 1999.

¹¹ In der Gerontologie wird zwischen *Alter* und *Altern* und zwischen *Altersforschung* und *Alternsforschung* unterschieden. Wenn der Begriff „Alter“ benutzt wird, stehen die älteren Menschen und das Resultat des Altwerdens im Vordergrund; das Alter als Lebensperiode und die Alten als Bestandteil der Gesellschaft. Wenn dagegen von „Altern“ gesprochen wird, liegt der Schwerpunkt auf der Untersuchung von Prozessen und Mechanismen, die zum Alter führen und die dem Altwerden zugrunde liegen. (Baltes/Baltes 1992, S. 9ff.). Im Folgenden werden beide Begriffe verwendet. Erscheint der Begriff Alter(n), bezieht sich dieser sowohl auf das Alter als auch auf das Altern.

¹² Vgl. Jackson 1967, Bengtson 1979, Markides 1983, Gelfand/Barresi 1987.

verschiedenen Einwandergruppen.¹³ Die zentrale Frage war dabei, wie sich Alterungsprozesse und Alter in sozialen Gruppen, die von der übrigen Gesellschaft abweichen, gestalten. Forschungsleitend war die Annahme, dass die in die USA eingewanderten Gruppen aus „traditionellen“ Gesellschaften stammen, welchen generell ein hoher Alterstatus zugeschrieben wurde. In der Konfrontation mit einer „modernen“ Industriegesellschaft tritt nun, so die Annahme, ein Wandel in den intergenerationellen Beziehungen, in den sozialen Alterssicherungssystemen sowie in Status und Rolle der Alten ein. Die verschiedenen Untersuchungen versuchten nachzuweisen, dass die zunehmende Ökonomisierung und Industrialisierung einer Gesellschaft unweigerlich einen Ressourcenverlust im Alter in Form von Status- und Machtverlust und sozialer und ökonomischer Abhängigkeit nach sich ziehen und damit langfristig auch die soziale Integration älterer Menschen verringert wird. Auf dieser Grundlage wurde von Cowgill und Holmes die Alterstheorie „Aging and Modernization“ entwickelt.¹⁴ Diese „Modernisierungstheorie“ bestimmte bis in die 90er Jahre international den Altersdiskurs und wurde als Grundmuster einer weltweiten, unilinearen Entwicklung betrachtet.¹⁵

Auf der Basis dieser theoretischen Ansätze entstand die in der US-Forschung so genannte „ethnogerontology“, die Jackson folgendermaßen definierte:

„Ethnogerontology is the study of the causes, processes and consequences of race, national origin, and culture on individual and population aging.“¹⁶

Jackson wies darauf hin, dass diese minimalistische Definition offen sein will für die diversen Themenfelder, die mit dem Komplex „Altern“ verbunden sind. In diesem Zusammenhang kritisierte sie die fehlende einheitliche Terminologie für die Begriffe „race“, „ethnicity“, „ethnic elderly“, „ethnic minority“ oder „ethnogerontology“ als hinderlich für die Entwicklung einer eigenständigen Fachdisziplin und als kontraproduktiv für die Entwicklung von theoretischen Modellen.¹⁷

¹³ Ausführliche Darstellungen zu vergleichenden Forschungen bei so genannten „minority elders“ oder „ethnic elders“ bieten Gelfand/Kutzik 1979a, Jackson 1985, Gelfand/Barresi 1987, Dietzel-Papakyriakou 1993, Barresi 1997.

¹⁴ Cowgill/Holmes 1972.

¹⁵ Vgl. Dietzel-Papakyriakou 1993, S. 21-27; Marzi 1998, S. 16-17; Sagner 1997, S. 152-154; Kondratowicz 1999a, S. 114-117.

¹⁶ Jackson 1985, S. 265.

¹⁷ Ebd., S. 266-268. Zur US-amerikanischen Diskussion über das „ethnische Altern“ siehe Dietzel-Papakyriakou 1993, S. 12ff.

Es lässt sich jedoch feststellen, dass trotz dem Bestehen unterschiedlicher Definitionen, der Begriff „ethnicity“ im Wesentlichen ähnlich verwendet wurde und ebenso häufig die Begriffe „ethnic identity“ oder „cultural identity“ eines Kollektivs resp. einer sozialen/ethnischen Gruppe synonym verwendet wurden.¹⁸ So definierte Berry den Begriff „ethnic group“ als „a human group bound together by ties of cultural homogeneity“.¹⁹ Guttman entwickelte auf dieser Basis die Definition von „ethnicity“ als „the cultural bond of a given social group“,²⁰ und Gelfand und Kutzik führten den Begriff „ethclass“ in die Debatte über die „ethnogerontology“ ein, um den Einfluss der kulturellen Herkunft und der sozialen Lebenssituation auf das Alter(n) zu betonen.²¹ Der Ethnizitätsbegriff, der die US-amerikanische Debatte bis Ende der 80er Jahre prägte, beruhte auf der Annahme, dass ethnische Gruppen sich durch ethnische, rassische, religiöse und/oder nationale Merkmale auszeichnen, die sich in unterschiedlichen kulturabhängigen Traditionen, Einstellungen, Verhaltens- und Handlungsmustern zeigen.

Im Zuge der postmodernen Debatte über gesellschaftliche Phänomene in den 90er Jahren wurde dieser Ethnizitätsbegriff in der „ethnogerontology“ modifiziert und zugunsten einer dynamischen Sichtweise ersetzt. Ethnizität wurde nun in Abhängigkeit von sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen betrachtet, als Interaktion von Gruppen und Individuen, die kollektive wie individuelle Identitäten formt und verändert. Die moderne „ethnogerontology“ verbindet soziale, biologische und psychologische Einflüsse auf das Alter(n), betont die lebenslauforientierte Betrachtung von individuellem Altern und untersucht die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.²² Nach Torres ist „ethnogerontology“ zu verstehen:

„As a subfield of gerontological inquiry, ethnogerontology’s primary concern is the study of how socio-ethnic and cultural settings define and shape the experience of aging. (...) ethnogerontologists are interested in a variety of topics. Among them are: the cultural basis of elders’ understandings of aging-related issues; the interrelationship found between ethnicity and the way in which the process of aging is experienced; the social, economical, and political realities of aging minorities as well as the social, economical, psychological, and political aspects of late-in-life migration.“²³

¹⁸ Vgl. Blakemore/Boneham 1994, S. 5-8.

¹⁹ Berry 1958, S. 54.

²⁰ Guttman 1979, S. 248.

²¹ Gelfand/Kutzik 1979b, S. 357-361. Der Begriff „ethclass“ geht zurück auf Milton M. Gordon (1964): „*Assimilation in American Life.*“ Oxford.

²² Jackson 1990, Blakemore/Boneham 1994, Hazan 1994, Barresi 1997, Torres 2000.

²³ Torres 2000, S. 115.

Entsprechend dieser Definition werden in der modernen „ethnogerontology“ mehr qualitative empirische Forschungen gefordert, die nicht nur untersuchen, *wie* die Lebenssituation älterer Migranten ist, sondern durch Strukturanalysen zu tiefer greifenden Erkenntnissen gelangen, *warum* sie so ist.²⁴

1.1.1.2. Alter und Ethnizität – Rezeption in Deutschland

Mit der Rezeption der Forschungserkenntnisse der US-amerikanischen „ethnogerontology“ fanden sowohl theoretische wie terminologische Inhalte Eingang in den deutschen Wissenschaftsdiskurs. Richtungweisend waren Anfang der 90er Jahre die Arbeiten und kritischen Reflexionen zur US-Forschung von Dietzel-Papakyriakou.²⁵ Zu den wichtigsten Feststellungen aus der amerikanischen Forschung gehören nach Dietzel-Papakyriakou:

„(...) dass ethnisches Altern in ethnischen Enklaven stattfindet. Dies scheint auch in der europäischen Migration der Fall zu sein.²⁶ Als ein spezifisches Element der westeuropäischen Situation wird zudem die Rückkehrorientierung im Alter berichtet. (...) Ethnische 'Insulation' und Rückkehrorientierung scheinen also Hauptmerkmale des ethnischen Alters – zumindest für wichtige Gruppen der alten Arbeitsmigrantenpopulation – auch in der Bundesrepublik zu werden.

(...) Allgemein besteht inzwischen (*in der US-amerikanischen Gerontologie, Anm. A. M.*) Konsens über die Annahme, Ethnizität würde sowohl den Prozess des Alterns wie auch die Qualität des Alters beeinflussen.“²⁷

Mit diesen Erkenntnissen wirft Dietzel-Papakyriakou die Fragen auf, inwieweit Ethnizität eine Ressource oder eine Belastung für das Alter(n) darstellt und „'wie viel Ethnizität wohl für die in der Bundesrepublik lebenden Migranten nach einer langen Aufenthaltsdauer noch 'übrig geblieben' ist.“ Sie entwickelt dazu die Hypothese, „dass aller Wahrscheinlichkeit nach 'mehr' Ethnizität bei denjenigen Migranten 'übrig geblieben' ist, die ihren Migrationsentwurf auf die Rückkehr ins Herkunftsland orientiert hatten.“²⁸

²⁴ Vgl. hierzu King 2000, S. 142.

²⁵ Dietzel-Papakyriakou 1988, 1990, 1993; Olbermann/Dietzel-Papakyriakou 1995.

²⁶ Sie bezieht sich hier auf Ergebnisse eines Kolloquiums der Eurag: Bund für die ältere Generation Europas (1987): „*Probleme älterer Einwanderer*“. Graz.

²⁷ Dietzel-Papakyriakou 1990, S. 346.

²⁸ Ebd., S. 347.

Unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten erklärt sie den „ethnischen Rückzug“ im Alter damit, dass jede „ethnische Kultur“ mit ihren tradierten, altersbezogenen Symbolen, Ritualen und Einstellungen spezifische Formen der Auseinandersetzung mit Problemen des Alters besitzt. Im Alter findet nun eine intensive Identifikation mit der „ethnischen Kultur“ statt. Der Grund für diesen „ethnischen Rückzug“ sieht sie darin, dass die Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit nach metaphysischen Erklärungen und Kompensationen verlangt, die in der frühen Sozialisationsphase des Individuums angelegt wurden. Dieser „Fundus“ wird im Alter reaktiviert, ein Rückzug auf die Tradition und das eigene ethnische Werte- und Normensystem findet statt. Dietzel-Papakyriakou bezeichnet „die Zeit nach der Berentung als eine Zeit des „Disengagements von außerethnischen und des Rückzugs auf innerethnische soziale Beziehungen“.²⁹ Die sozioemotionale Unterstützung, die in der eigenen ethnischen Gruppe erfolgt, hilft dabei die psychischen und physischen Belastungen des Alterns zu kompensieren. Insofern kann der „ethnische Rückzug“ als Ressource und als Coping-Strategie betrachtet werden, d.h. als Daseinstechnik zur Bewältigung des Lebensalltags im Migrationskontext. Strukturell gesehen und in Bezug auf die Regelversorgung sieht sie den Rückzug in die „ethnische Enklave“ als Barriere sowohl für die Erreichbarkeit älterer Migranten durch Angebote von außen wie auch für den Zugang der Migranten selbst zu den angebotenen Leistungen.³⁰

1.1.1.3. Diskurs der Defizite

Der Diskurs in der deutschen gerontologischen und migrationssoziologischen Forschung der 90er Jahre war geprägt durch eine doppelt defizitäre Betrachtung der „neuen Zielgruppe“. Unter dem Begriff der „double jeopardy“ wurden ältere Migranten als Gruppe betrachtet, die aufgrund des negativen Altersbildes in unserer Gesellschaft und aufgrund ihres Minderheitenstatus doppelt belastet sind.³¹ Diese Belastungen wurden in Stigmatisierungen älterer Menschen durch den Statusverlust aufgrund physiologischer Defizite durch den Alterungsprozess und durch das Ausscheiden aus dem Erwerbsleben gesehen, verbunden mit finan-

²⁹ Dietzel-Papakyriakou 1990, S. 347.

³⁰ Ebd., S. 346; Dietzel-Papakyriakou 1992, S. 9-11.

³¹ Der „double jeopardy“ oder „multiple jeopardy“ – Ansatz wurde in der amerikanischen „ethnogerontology“ bereits in den 60er Jahren diskutiert. In den 70er Jahren entstand eine Reihe von Studien zu diesem Thema, denn aufgrund einer Periode ökonomischer Rezession und knapper werdender Ressourcen zeigten sich in dieser Zeit große Defizite in der Sozialversorgung ethnischer Gruppen. (Jackson 1985, S. 281-284; Dietzel-Papakyriakou 1993, S. 15ff.).

zieller Unsicherheit aufgrund geringer Rentenzahlungen sowie aufenthaltsrechtlichen Unsicherheiten und Diskriminierungen von Migranten.³²

Zusätzlich zu diesen Belastungen, welche ehemalige „Arbeitsmigranten“ gleichermaßen betreffen, wurde auf individuelle und persönliche Problemlagen hingewiesen, die in der Biographie des Einzelnen, seinem spezifischen Lebensweg und seiner Migrationsgeschichte begründet liegen. Die Migration als das entscheidende *life-event* wurde dabei in der Regel unter dem Fokus des Bruchs mit der persönlichen und kulturellen Identität betrachtet. Dieser Bruch äußere sich darin, dass ältere Migranten eine Lebensbilanz ziehen, die durch Verluste gekennzeichnet sei: Verlust von Heimat, familiärer Bindung und Geborgenheit, sozialer Stellung und persönlichem Status. Diese negative Bewertung des eigenen Lebenslaufs aufgrund der Diskontinuität im Lebenslauf führe zu Lebensunzufriedenheit, zu psychischen Belastungen, zu psychosomatischen Symptomen bis hin zu schweren Depressionen und multiplen Krankheitsbildern.³³

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema „Migration und Krankheit“ wurde zu einem Schwerpunktthema, das den Diskurs um das Älterwerden von Migranten prägte. Als entscheidende Faktoren für eine, im Vergleich mit deutschen Altersgruppen, höhere Morbiditätsrate wurden gesundheitsschädigende Tätigkeiten, wie Akkordarbeit, schwere körperliche Arbeiten im Bausektor oder der industriellen Fabrikation sowie die psychischen Belastungen aufgrund der Migrationserfahrung verantwortlich gemacht.

Neben den Verlusterfahrungen wurde in erster Linie das Leben „im Provisorium“ als seelische Belastung erkannt, das die Biographie all derer prägt, die ihr Leben auf die Rückkehr ins Herkunftsland ausgerichtet haben. Diese Hypothese geht davon aus, dass vielen Migranten mit zunehmendem Alter bewusst wird, dass eine Rückkehr ins Herkunftsland in immer weitere Ferne rückt und immer unwahrscheinlicher wird - sei es aufgrund von gesundheitlichen Problemen, die in Deutschland besser behandelt werden als in der Türkei, sei es wegen der in Deutschland lebenden Kinder und Enkel oder aufgrund von Entfremdungsgefühlen gegenüber der alten Heimat. Trotzdem, so die Annahme, halten die meisten älteren Migranten an ihrem Ziel von der Rückkehr in die Heimat fest, denn das Eingeständnis an

³² Hohloch 1990, Özakin 1993, Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege 1995, Deutsches Rotes Kreuz 1996, Wölk 1997, Kauth-Kokshoorn 1998.

³³ Zentrum für Türkeistudien 1993, S. 97-101; Yonan 1996, S. 21-26; Wölk 1997, S. 11-12; Wedell 1999, S. 137-138.

sich selbst, dieses „Lebensziel“ nicht mehr erreichen zu können, wird als persönliches Scheitern erlebt.³⁴

Der vom „Dilemma Rückkehr oder Verbleib“³⁵ geprägte wissenschaftliche Diskurs in der Migrationsforschung wie auch in der Gerontologie stellt die Frage in den Vordergrund, inwiefern die Rückkehrorientierung in Zusammenhang mit der Zu- oder Abnahme von Ethnizität steht und inwiefern Rückkehrorientierung, Ethnizität und Lebenszufriedenheit sich im Alter gegenseitig beeinflussen.

1.1.1.4. Der „Rückkehrmythos“

In einer empirischen Untersuchung zur Frage nach der Lebenszufriedenheit älterer türkischer Migranten kamen Fabian und Straka zu dem Ergebnis, dass verbleiborientierte Personen signifikant sozial integrierter und zufriedener mit ihrer Lebenssituation im Alter sind und eine positivere Lebensbilanz ziehen, als Rückkehrorientierte.³⁶ Begründet wurde dieses Ergebnis damit, dass durch die Verlagerung des Lebensmittelpunkts ein Bedürfnis nach sozialer Integration im Aufnahmeland entsteht.³⁷ Umgekehrt wurde daraus geschlossen, dass Menschen mit Rückkehrorientierung weniger soziale Integration aufweisen. Diese Haltung wurde insofern als problematisch betrachtet, da sie einer längerfristigen aktiven Altersgestaltung entgegenstehen kann.³⁸

In Bezug auf die Verteilung von Verbleib- und Rückkehrorientierten kam die Studie zu dem Ergebnis, dass rund 20% zurück wollten, ca. 30% verbleiborientiert waren und etwa die Hälfte eine ambivalente Haltung zeigte.³⁹ Das heißt, dass rund 70% der Befragten entweder zurück wollten oder vor dem Dilemma standen, sich nicht entscheiden zu können. Fabian und Straka wiesen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es sich möglicherweise bei dem

³⁴ Fabian/Straka 1991, S. 286-289; Wedell 1993, S. 180; Diakonisches Werk 1994, S. 29-31; Koch 1995, S. 101-116; Leser 1995, S. 2-3; Olbermann/Dietzel-Papakyriakou 1995, 14-15; Schulte 1995, S. 62-65; Brandenburg 1996, S. 48-53; Wölk 1997, S. 11-23; Kauth-Kokshoorn 1998, S.17-18; Carrier 1999, S. 3.

³⁵ Dieser Begriff wurde geprägt von Dietzel-Papakyriakou (1990, 1993).

³⁶ Die empirische Untersuchung wurde mittels einer Fragebogenerhebung mit geschlossenen Fragen durchgeführt. In persönlichen Interviews wurden 62 Personen im Durchschnittsalter von 55 Jahren und mit einer durchschnittlichen Aufenthaltsdauer von 22 Jahren befragt. (Fabian/Straka 1993).

³⁷ Ebd., S. 404.

³⁸ Olbermann/Dietzel-Papakyriakou 1995, S. 15.

³⁹ Fabian/Straka 1993, S. 407.

stets angeführten Rückkehrwunsch gar nicht mehr um eine Rückkehrabsicht im engeren Sinn handelt, sondern um den Versuch, eine eigene ethnische und kulturelle Identität in einem fremden Land aufrechtzuerhalten. Die Rückkehr bleibt lediglich ein „Mythos“, der dazu dient, die Kontinuität im Lebensentwurf zu erhalten. „Damit kann sich Ethnizität aufgrund ihrer Kontinuität auch positiv auf die Befindlichkeit im Alter auswirken“. ⁴⁰

In weiteren Untersuchungen wurden die Theorien des „ethnischen Rückzugs“, der Zunahme von Ethnizität im Alter und die Betrachtung von Ethnizität als Ressource für ein positives Altern bestätigt. ⁴¹ So stellten Olbermann und Dietzel-Papakyriakou in ihrem Forschungsbericht über eine groß angelegte empirische Studie zusammenfassend fest: ⁴²

„Ältere Migranten haben kaum noch Kontakte zu Nicht-Angehörigen ihrer ethnischen Gruppe, denn für sie bedeutet die Ausgliederung aus dem Erwerbsleben meist auch den Verlust der ohnehin begrenzten Kontakte zu einheimischen 'peer-groups'. (...) Der ethnische Rückzug ist jedoch nicht nur auf die mit der Verrentung einhergehenden Verluste beruflicher außerethnischer Kontakte zurückzuführen, sondern auch in Zusammenhang mit einem altersbedingten 'Wiederaufleben von Ethnizität' zu sehen. (...) Diese Wiederbelebung von Ethnizität und die damit verbundene Hinwendung zur ethnischen Gruppe kann im Alter spezielle Ressourcen zur Verfügung stellen und kompensatorische Funktionen erfüllen. Sie eröffnet z.B. die Möglichkeit, altersbedingte Verluste von Rollen, etwa durch die Berentung, über die Aufwertung der ethnischen Bezugspersonen und die Übernahme von sozialen Rollen innerhalb des ethnischen Kontextes, aufzufangen. Darüber hinaus kann Ethnizität als Teil der Identität aber auch wesentliche, persönlichkeitsstabilisierende und kontinuierlich sichernde Funktionen übernehmen. ⁴³

Als logische Konsequenz folgerten sie daraus, dass durch den Rückzug in die eigene Gruppe das Hilfesuchverhalten älterer Migranten nahezu ausschließlich auf die Familie und das unmittelbare ethnische Umfeld ausgerichtet ist. Sie forderten deshalb von der Altenhilfe eine

⁴⁰ Ebd., S. 409.

⁴¹ Fabian/Straka 1991, Özakin 1993, Leser 1995, Zoll 1997, Kauth-Kookshorn 1998.

⁴² Dieses Forschungsprojekt wurde im Auftrag des Bundesministeriums für Arbeit und Sozialordnung zwischen 1993 und 1995 in mehreren Großstädten durchgeführt. Die Erhebungsmethode bestand in Interviews mit teilstandardisierten Fragebogen. 1. Befragungswelle: n=120, 2. Befragungswelle: n=99 bei über 50-jährigen Personen aus Spanien, Griechenland, Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien. (Dietzel-Papakyriakou/Olbermann 1996, S. 34-35).

⁴³ Olbermann/Dietzel-Papakyriakou 1995, S. 15-16.

Unterstützung und den Ausbau „ethnischer Netzwerke“. Außerdem sollten Maßnahmen ergriffen werden, um die familiären Hilfebeziehungen vor Überlastung zu schützen und die soziale Integration der älteren Migranten im vertrauten „ethnischen Milieu“ zu fördern.⁴⁴

1.1.1.5. Paradigmen einer defizitorientierten Altenhilfe

Der wissenschaftliche Diskurs in den 90er Jahren konzentrierte sich auf die Entwicklung von Standards für eine „ethnisch orientierte“ Altenhilfe.⁴⁵ Diese Standards sollten dazu dienen, die Defizite dieser Zielgruppe zu kompensieren und Ressourcen zu entwickeln. Zusammenfassend ist der wissenschaftlichen Diskurs bis heute geprägt von folgenden Aspekten:

Ältere Migranten bilden zwar aufgrund ihrer nationalen, ethnischen und sprachlichen Herkunft eine heterogene Gruppe, teilen jedoch aufgrund ihrer Biographie, in der die Migration als entscheidendes *life-event* betrachtet wird, viele Gemeinsamkeiten. Dieser Ansatz geht davon aus, dass die Entscheidung zur Migration mit bestimmten Zielen verbunden war. Im Gegensatz zu der Gruppe der Aussiedler ist bei so genannten „Arbeitsmigranten“ wie auch bei Flüchtlingen ein Migrationsziel die Rückkehr ins Herkunftsland. Obwohl sich dieses Ziel für die ehemaligen „Gastarbeiter“ meist nicht mehr realisieren lässt, bleibt die Rückkehrorientierung doch bestehen. Diese Rückkehrorientierung ist einerseits positiv für den Einzelnen, da sie kontinuierlich sichernde und persönlichkeitsstabilisierende Funktionen erfüllt, andererseits bleibt das Leben im Migrationsland ein Provisorium, ein Leben im „Übergang“, das eine aktive und nachhaltige Gestaltung des Lebens im Alter verhindert.⁴⁶

Zur Kontinuitätssicherung gehört auch das Festhalten an bzw. die Revitalisierung von identitätsstiftenden kulturspezifischen Merkmalen, die bereits in der frühen Sozialisation und Enkulturation des Menschen angelegt wurden. Die Rückbesinnung auf diese Identitätsmerkmale ist auf physiologische Veränderungen durch den biologischen Alterungsprozess zurückzu-

⁴⁴ Ebd., S. 403-421. Siehe hierzu auch Dietzel-Papakyriakou/Olbermann 1996, S. 40 und Olbermann/Dietzel-Papakyriakou 1998.

⁴⁵ In Anlehnung an die Terminologie aus der amerikanischen „ethnogerontology“ werden in der deutschsprachigen Literatur Begriffe wie „ethnisch orientierte Altenhilfe“ (Wölk 1997, Hielen 1998a) „Ethnogerontologie“ (Dietzel-Papakyriakou 1991, Rothe 1992, Seeberger/Leser 1994, Seeberger 1998), Gerontoethnologie (Sagner 1997) oder „Ethnischer Schwerpunkt Altenhilfe (ESA)“ (Hielen 1998a und 1998b) verwendet.

⁴⁶ Wölk 1997, S. 40-41; Kauth-Kokshoorn 1998, S. 12; Seeberger 1998, S. 89; Wedell 1999, S. 144-146; Geiger/Brandenburg 2000, S. 282-283; Adolph 2001a, S. 5-7; Adolph 2001b, S. 3.

führen. Im Migrationskontext erhält diese Orientierung an der Vergangenheit eine zusätzliche Qualität, sie überbrückt die Brüche in der eigenen Biographie und mindert das Gefühl der Verluste. Diese „Zunahme an Ethnizität“ im Alter wird deshalb als Ressource für ein positives Altern betrachtet. Die Zunahme von Ethnizität beeinflusst auch das Sozialverhalten älterer Migranten. Sie ziehen sich zurück in ihr engeres soziales Umfeld, in die Familie und ihre ethnische Gruppe. Daraus ergeben sich Konsequenzen für ihre Versorgung im Falle von Hilfsbedürftigkeit. Die Last der Versorgung wird an die eigene Familie und an das soziale Netz aus Freunden, Nachbarn und Bekannten übertragen. Auch Kulturvereine und religiöse Gemeinschaften werden in das soziale Hilfsnetz mit eingebunden. Diese sehen sich mit der immer größer und älter werdenden Gruppe, die sie zu versorgen haben, zunehmend überfordert.⁴⁷

Als zentrale Aufgabe einer „ethnisch orientierten Altenhilfe“ wird deshalb gefordert, die sozialen Hilfsnetze zu unterstützen und Rahmenbedingungen für migrationspezifische Interventionsmöglichkeiten zu schaffen. Diese Rahmenbedingungen sollen als Querschnittsaufgabe alle Versorgungsleistungen aus Altenhilfe, Gesundheits- und Sozialwesen umfassen und die Zugangsbarrieren zu den verschiedenen Leistungsangeboten abbauen.⁴⁸

Als Zugangsbarrieren werden sowohl kulturspezifische Faktoren der ethnischen Gruppen wie auch gruppenexterne, strukturelle und soziale Faktoren betrachtet. Zu den gruppeninternen Zugangsbarrieren werden gezählt:

- *Sprachliche Barrieren aufgrund von mangelhaften Deutschkenntnissen der Migrantengruppen:* Dies erschwert den Zugang zu den Gruppen auf der Informationsebene, sodass ein massives Informationsdefizit über Hilfs- und Versorgungsleistungen zu verzeichnen ist.⁴⁹
- *Kulturspezifische Konzepte der Alterssicherung durch Familie und soziales Netzwerk aufgrund des „traditionellen Generationenvertrags“:* Es wird davon ausgegangen, dass die Idee des „Generationenvertrags“ allgemein für die Kulturen der „klassischen“ Anwerbeländer der ehemaligen Gastarbeiter gilt und ältere Menschen erwarten, dass

⁴⁷ Wölk 1997, S. 42-44; Hielen 1998a, S. 47-52; Kauth-Kokshoorn 1998, S. 12-13; Olbermann/Dietzel-Papakyriakou 1998, S. 76-77; Seeberger 1998, S. 91-92; Wedell 1999, S. 140; Geiger/Brandenburg 2000, S. 283; Adolph 2001a, S. 7; Adolph 2001b, S. 2.

⁴⁸ Olbermann/Dietzel-Papakyriakou 1998, S. 83; Brandenburg/Geiger 2000, S. 284-285.

⁴⁹ Zoll 1997, S. 199-201; Kauth-Kokshoorn 1998, S. 15-16; Carrier 1999, S. 5.

die jüngeren Generationen diesen erfüllen.⁵⁰

- *Kulturspezifische Konzepte vom „guten Altern“, die dem Konzept der westlichen Industrieländer entgegenstehen:* In Bezug auf das Altersbild wird angenommen, dass Migranten aus den Anwerbeländern an einem traditionellen Altersbild festhalten, das älteren Menschen ihre soziale Position, Funktion und Rolle sowie einen festen Status zuweist. Individualisierungen und die Entwicklung persönlicher Lebensformen fehlen in diesem Altersbild. Da Migranten aus dem traditionellen System herausgerissen sind, erleben sie die Zeit nach der Berentung als sinnlos bzw. sinnentleert.⁵¹
- *Religionsspezifische Konzepte, welche Versorgung und Pflege erschweren:* Insbesondere bei muslimischen Gruppen werden Probleme aufgrund religiöser Anforderungen erwartet. Darunter werden spezielle rituelle Waschungen gefasst, ebenso die Geschlechtersegregation, die für Pflegedienste ein Problem werden kann, wenn zu wenig männliches oder weibliches Pflegepersonal vorhanden ist. Dazu gehören auch Ernährungsprobleme, aufgrund von religiösen Speisege- oder verbotenen.⁵²
- *Migrationsspezifische Barrieren:* Darunter werden verschiedene Aspekte gefasst, wie z.B. die negativen Auswirkungen des „ethnischen Rückzugs“, der den Zugang für Außenstehende erschwert. Dazu gezählt wird auch mangelnde Integration von

⁵⁰ Wölk 1997, S. 53-56, Carrier 1999, S. 5. In Bezug auf Migranten türkischer Herkunft wird in der Regel auf das traditionelle Sozialsystem der anatolischen Agrargesellschaft rekurriert, das vom Prinzip der Reziprozität geprägt ist. Das Verhältnis von Geben und Nehmen bestimmt sowohl die Beziehungen im innerfamiliären Kreis als auch im Gemeinwesen. Das Reziprozitätssystem umfasst ein Netz an Personen und weist diesen Personen auch ihre Position in diesem Netzwerk zu. Es bestimmt, wer wem in welcher Form verpflichtet ist, bzw. wer von wem welche Pflichten erwarten darf. Die Gaben und Gegengaben können dabei materieller Art (Braut – Brautgabe) oder immaterieller Art sein (soziale Stellung – Respekt). In diesem Reziprozitätssystem ist auch die Versorgung der Älteren eingebunden. Im Fall von Gebrechlichkeit oder Krankheit sind die Kinder, in erster Linie die Söhne, für ihre Eltern zuständig. Die Versorgung ist eine Pflicht der Kinder, sie zu erfüllen ist Ausdruck der Achtung und des Respekts gegen über den Eltern. Dieses traditionelle System ist jedoch im Zuge der Modernisierung, Industrialisierung und Landflucht immer mehr in Auflösung begriffen. (Vgl. Schiffauer 1989, S. 29-31; Lubig 1990, S. 129-134; Zentrum für Türkeistudien 1994, S. 98-102; Kehl 1997, S. 13-15).

⁵¹ In diesem Zusammenhang wird immer wieder betont, dass gerade bei türkischen Migranten der Begriff „Freizeit“ negativ besetzt ist, weil eine Zeit des „Nicht-Arbeitens“ als sinnlose, „leere Zeit“ (boş zaman) erlebt wird. (Baklan 1988, S. 405-406; Wedell 1997, S. 37; Seeberger 1998, S. 89-91).

⁵² Wölk 1997, S. 59-60; Carrier 1999, S. 9-10.

Migranten in die Gesamtgesellschaft, die das Gefühl noch immer fremd zu sein verstärkt und den Rückzug in die eigene ethnische Gruppe fördert.⁵³

Als gruppenexterne Zugangsbarrieren zu den Regeldiensten gelten:

- *Die Orientierung der Altenhilfe und Pflegedienste an der deutschen Durchschnittsgesellschaft:* Sowohl bei Beratungsangeboten als auch bei Versorgungsanbietern wird das Fehlen einer kultursensiblen Öffnung der Regeldienste bemängelt.⁵⁴
- *Defizitäre Betrachtungsweise von älteren Migranten:* Die negative Bewertung der gesundheitlichen und ökonomischen Situation älterer Migranten führt dazu, dass Versorgungsanbieter von einer überdurchschnittlichen Bedürftigkeit ausgehen und deshalb einen höheren personellen und finanziellen Aufwand befürchten. Deshalb werden ältere Migranten als Zielgruppe kaum angesprochen.⁵⁵
- *Unsicherheit im Aufenthaltsstatus:* Rechtliche Rahmenbedingungen hindern ältere Migranten daran, individuelle Lösungen für das Dilemma „Rückkehr oder Verbleib“ zu finden, beispielsweise in Form von Pendeln.⁵⁶
- *Unzureichende Netzwerke und Kooperationen zwischen den verschiedenen Versorgungsbereichen:* Mangelhafte Zusammenarbeit der zuständigen Versorger führt dazu, dass Zuständigkeiten verschoben werden. Die Entwicklung von individuellen Lösungsmöglichkeiten für spezifische Problemlagen wird dadurch erschwert.⁵⁷
- *Die Komplexität und Vielfalt an Versorgungsmöglichkeiten:* In den vergangenen 20 Jahren hat sich das Angebot an Versorgungsmöglichkeiten enorm vervielfältigt. Diese Unübersichtlichkeit sowie die zunehmende Bürokratisierung und Verwaltung von öffentlichen Dienstleistungen ist für ältere Menschen, insbesondere mit mangelnden Deutschkenntnissen, kaum zu durchschauen.⁵⁸

⁵³ Seeberger 1998, S. 93; Carrier 1999, S. 3.

⁵⁴ Wölk 1997, S. 58-59; Hielen 1998a, S. 85-90 und S. 166-171; Brandenburg/Geiger 2000, S. 284-285.

⁵⁵ Zoll 1997, S. 202-204; Seeberger 1998, S. 65-66 und S. 70; Kauth-Kokshoorn 1998, S. 12-15; Carrier 1999, S. 4; Brandenburg/Geiger 2000, S. 283.

⁵⁶ Wölk 1997, S. 63-67; Hielen 1998a, S. 164-165.

⁵⁷ Wölk 1997, S. 49-51; Carrier 1999, S. 11.

⁵⁸ Carrier 1999, S. 5 und S. 9-10.

1.1.1.6. Kritik am Defizitmodell

Im Forschungsbericht des „Institut d'Etudes Sociales“ (Genf) über Versorgungssysteme und Projekte für ältere Migranten in vier ausgewählten Staaten Europas, der Schweiz, Frankreich, den Niederlanden und Deutschland, kommen die Mitglieder des Forschungsteams „préretirés immigrés“ (PRI) zu der Einschätzung, dass in Deutschland das Bild des älteren Migranten überwiegt,

„(...), der sein ganzes Leben auf die Rückkehr und/oder den Ruhestand in der früheren Heimat ausrichtet. Als passives Opfer von widrigen Umständen lebt er am Rand der Immigrationsgesellschaft: Es ist daher angebracht, für diese bedürftige Bevölkerungsgruppe zu sorgen und ihr zu helfen, indem man Fachleute beizieht.“⁵⁹

Im Unterschied dazu stellt das PRI fest, dass in Frankreich die Vorstellung dominiert, die Existenz älterer Migranten sei von dem Vorwurf bestimmt, dass ihr Aufenthalt im Immigrationsland nach ihrer Berentung seine Legitimation verloren habe. Dieser gesellschaftliche Vorwurf bewirke, dass ältere Migranten sich ungerecht behandelt fühlen und nach Anerkennung streben. Maßnahmen gehen deshalb dahin, die Öffentlichkeit dafür zu sensibilisieren, älteren Migranten aufgrund ihrer Leistungen für die Allgemeinheit einen Platz in der französischen Gesellschaft einzuräumen und das Altern von Migranten nicht als Migrationsproblem, sondern als Bestandteil des Alters in Frankreich zu betrachten.⁶⁰

In den Niederlanden überwiegt dagegen das Bild des „Pioniers“, der gekämpft hat, um sein Überleben und das seiner Kinder zu sichern. Dieser erfolgreiche Kampf hat bewiesen, dass wichtige soziale Ressourcen vorhanden sind, die im Alter als Hilfe zur Selbsthilfe genutzt werden können. Diese Betrachtungsweise schlägt sich in der niederländischen Emanzipations-, Mitbestimmungs- und Integrationspolitik nieder, die auf die Nutzung und den Ausbau von Ressourcen im Alter ausgerichtet ist.⁶¹

Die Einschätzung des PRI zeigt, dass im europäischen Vergleich unterschiedliche Fragestellungen und Herangehensweisen an das Thema „Alter und Migration“ zu verzeichnen sind.

⁵⁹ Fibbi et al. 1999, S. 12.

⁶⁰ Fibbi et al. 1999, S. 12: Zitiert aus einem Interview mit T. Tuot, Direktor des Fonds für Sozialhilfe: „*Comment gérer le vieillissement des immigrés?*“ In: *Seniorscopie* 42. 1999.

⁶¹ Ebd., S. 12, mit dem Literaturhinweis auf H. Nelissen: „*Zonder Pionniers geen volgers.*“ Utrecht. 1997.

Dass in Deutschland ein problemorientiertes Bild dominiert, geprägt von einer wenig differenzierten und kollektivistischen Betrachtung der Migranten als Gruppe kann aufgrund dieser Forschungsarbeit bestätigt werden. Im Folgenden möchte ich einige Aspekte zu dazu kritisch beleuchten. Diese kritische Auseinandersetzung mit dem bestehenden Bild über ältere Migranten soll neue Impulse im wissenschaftlichen Diskurs und in der praktischen Arbeit setzen. Das Ziel ist dabei, die einseitig negative Sichtweise aufzubrechen und, im ethnologischen Sinne, zu einer ganzheitlichen und differenzierten Betrachtung zu führen und damit eine Neubewertung und Weiterentwicklung in Gang zu setzen. Dabei stehen ethnologische Ansätze und Methoden im Vordergrund. Ich verstehe diese Arbeit aber auch als Teil des interdisziplinären Wissenschaftsdiskurses. Deshalb möchte ich zunächst einige relevante neuere Entwicklungen in den Nachbarwissenschaften aufzeigen, welche die ethnologische Perspektive stützen. Im Anschluss daran werde ich, ausgehend von meiner Forschungsarbeit, wissenschaftstheoretische Perspektiven der Ethnologie beleuchten, die für die theoretische wie praktische Auseinandersetzung mit dem Thema geeignet sind.

Kritische Stimmen zu einer einseitig problematisierenden Betrachtungsweise kommen in den USA seit Ende der 90er Jahre aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen wie der Gerontologie, der Geriatrie, der Medizin oder der Sozialen Arbeit.⁶²

In Bezug auf die „ethnogerontology“ weist Barresi darauf hin, dass die Ethnizitätstheorie im Zusammenhang mit dem Altern, einseitig die Revitalisierung überkommener Traditionen fokussiert und diese Traditionen als ein festes, statisches „Erbe“ einer ethnischen Gruppe begreift. Diese Auffassung ist seiner Meinung nach kontraproduktiv in Bezug auf die Verbesserung der Lebenssituation älterer Migranten, denn durch die einseitige Betrachtung der Migranten als ethnische Gruppe bleiben wichtige strukturelle und gesamtgesellschaftliche Aspekte außer Betracht.⁶³

Damit spricht Barresi einen, aus ethnologischer Sicht, zentralen Kritikpunkt an. Der statische Ethnizitätsbegriff, der im Zusammenhang mit dem Altern verwendet wird, vernachlässigt soziokulturelle Unterschiede wie Geschlecht, Bildung, Familienstand sowie sozioökonomische Unterschiede wie soziale Schicht, Einkommen oder Beruf und die daraus folgenden Konsequenzen auf das Verhalten von Einzelnen und Teilgruppen. Deshalb sollte diese statische Betrachtung zugunsten eines dynamischen Ethnizitätsbegriffs ersetzt werden.

Ein weiterer zentraler Kritikpunkt an diesem statischen Ethnizitätsbegriff ist das Ausblenden der Wechselwirkung von Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten. Dabei fehlt die Betrachtung der Prozesse von Fremd- und Selbstzuweisungen und die damit verbundenen Aus-

⁶² Vgl. hierzu Mui/Choi/Monk 1998, Wykle/Ford 1999, King 2000.

⁶³ Barresi 1997, S. 268-278.

grenzungen und Diskriminierungen. Auf der Basis dieser Arbeit kann festgestellt werden, dass Ethnizität als Prozess einen maßgeblichen Einfluss auf den Umgang und das Verhalten mit Fragen des Alter(n)s hat. Auch im Zusammenhang mit der Feldforschungspraxis sind Prozesse von Ethnizität zwischen Forschenden und Untersuchungsgruppen zu berücksichtigen, da bewusste und unbewusste Aus- und Abgrenzungsmechanismen den Forschungsverlauf beeinflussen. Aus diesem Grund nehmen Fragen der Ethnizität als Prozess von Zuschreibungen zwischen Kollektiven und Individuen einen breiten Raum in dieser Arbeit ein.

Neben einer differenzierten Betrachtung von Gruppen plädiert Barresi des Weiteren dafür, das Älterwerden von Migranten aus einer individuellen, „*life course*“ - Perspektive heraus zu betrachten und nicht nur unter dem kollektivistischen Fokus von Ethnizität und ethnischen Gruppen.⁶⁴ Die Arbeit mit älteren Menschen nach einem individuellen, lebenslauforientierten Ansatz ist in der Sozialgerontologie und der Altenhilfe kein Novum, tritt im Zusammenhang mit Migranten jedoch immer hinter einem kulturdeterministischen Ansatz zurück. Nach den Ergebnissen dieser Arbeit sind sowohl kollektive wie auch individuelle, biographische Determinanten maßgeblich für das Altersbild und den Umgang mit dem Altern. Aber auch diese stehen nicht als feste Größen getrennt nebeneinander. Sie sind veränderlich und beeinflussen sich gegenseitig. Deshalb war es ein weiteres Ziel meiner Arbeit, die Mechanismen dieses Wechselwirkungsprozesses aufzuzeigen und daraus Erklärungsmodelle zu entwickeln.

Die schwedische Wissenschaftlerin der „social psychology“ und „cross cultural gerontology“ Torres kommt zu einer vergleichbaren Einschätzung. Sie fordert eine „postmoderne Ethnogerontologie“, in der Alter(n) als subjektives Erleben definiert wird und Untersuchungen sich darauf konzentrieren sollten, Strukturen und Mechanismen aufzudecken, die dieses subjektive Erleben beeinflussen und prägen.

Ihre Hauptforderung ist allerdings, dass ethische Aspekte in die Ethnogerontologie einfließen und Untersuchungen wie auch Projekte vor allem davon geleitet werden sollen, welche Konsequenzen sich daraus für die Zielgruppe ergeben.⁶⁵ Sie fordert deshalb eine kritische und reflexive Wissenschaft. Eine Forderung, die auch in der Ethnologie ein wichtiges Thema ist. Wie bereits erwähnt, kritisiert sie in diesem Zusammenhang auch das Fehlen einer einheitlichen Terminologie für Begriffe wie „ethnic minorities“ oder „elderly immigrants“.

Ich möchte in meiner Arbeit noch einen Schritt weiter gehen und darauf hinweisen, dass diese Begriffe keine objektiven und realen Gegebenheiten widerspiegeln, sondern soziale Kon-

⁶⁴ Barresi 1997, S. 270ff.

⁶⁵ Torres 2000, S. 117.

strukture sind und erst durch ihre Beschreibungen und Zuweisungen aus der ethnogerontologischen Wissenschaft quasi real werden und damit rückwirkend wieder Einfluss nehmen auf die Lebenssituation älterer Migranten. Mit Begriffen wie „ethnische Enklaven“, „ethnischer Rückzug“ oder „ethnische Kultur“ wird suggeriert, dass ältere Migranten eine klar zu bestimmende Gruppe mit festen Eigenschaften bilden. Der Begriff „ethnische Kultur“ impliziert außerdem das Verhaftetsein in kulturspezifischen Traditionen. Dass dies in der Praxis fatale Folgen für die Betroffenen haben kann, zeigte sich in meiner Untersuchung im Rahmen der Befragung der Einrichtungen der Altenhilfe und der Pflegedienste: In der Praxis besteht das Bild einer kaum zugänglichen, in sich abgeschlossenen und aufgrund von kultureller Persistenz schwer in die bestehenden Angebote der Altenhilfe zu integrierenden Gruppe. Meine Feldforschung hat hingegen gezeigt, dass dies keineswegs der Fall ist. Deshalb ist eine Forderung, die sich aus dieser Forschungsarbeit ergibt, ein sorgfältiger, reflektierter und kritischer Umgang mit Begriffen und Fachtermini.⁶⁶

Auch in der deutschsprachigen Wissenschaft wie der Migrationsforschung, den Sozial- und Pflegewissenschaften und der Sozialen Gerontologie melden sich in neuester Zeit kritische Stimmen. Verschiedene Migrationswissenschaftler weisen darauf hin, dass Ethnizität zur Ausgrenzung von Gruppen instrumentalisiert wird, wenn ökonomische Ressourcen eines Gemeinwesens nicht in ausreichendem Maß vorhanden sind. Das gilt sowohl für finanzielle Leistungen wie z.B. Einnahmen aus Arbeit, Arbeitslosengeld, Sozialhilfe oder Rentenzahlungen als auch für soziale Versorgungsleistungen wie Schule, Bildung, Gesundheitswesen oder Pflege und Versorgung im Alter. Migranten werden dann als Problem wahrgenommen, wenn diese verstärkt soziale öffentliche Versorgungsleistungen in Anspruch nehmen, aber gleichzeitig zu wenige Ressourcen vorhanden sind. Zur Reglementierung des Zugangs zu diesen Ressourcen wird eine Inklusion bzw. Exklusion von Gruppen und Personen vorgenommen, die sich daran orientiert, ob diese eine Zugangsberechtigung haben oder nicht. Kulturell legitimiert durch die Konstruktion des „Fremden“, der als nicht zugehörig zur Gesellschaft erklärt wird, und rechtlich sanktioniert durch gesetzliche Aufenthaltsbestimmungen wird Migranten diese Zugangsberechtigung abgesprochen. Das heißt, nicht Ethnizität, Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe oder kulturelle Differenz bestimmen die Lebenssituati-

⁶⁶ Kneer weist in seinem Artikel zur „Soziogenese von ethnischen Minderheiten“ auf die „Macht des Wortes“ hin: Indem eine Gruppe als Minderheit betrachtet wird, entsteht alleine schon durch die kommunikative Zuweisung, durch den Akt der Benennung diese Gruppe. Er stellt dabei auch den Zusammenhang zum Barth'schen Ethnizitätsbegriff her, der bereits den formalen Akt der Grenzziehung für die Bildung von ethnischen „Wir-Gruppen“ als konstitutiv betrachtet. (Kneer 1997, S. 85-93. Vgl. hierzu Barth 1969).

on von Migranten, sondern die gesellschaftlichen Inklusions- und Exklusionsbedingungen, die Migranten ausgrenzen und marginalisieren.⁶⁷

Ausgrenzungen und Diskriminierung sieht Ha als „fundamentale Erfahrung“ aller Migranten. Seiner Ansicht nach führt diese Erfahrung zu einer „Zwangsgemeinschaft“, d.h. der Rückzug in die eigene ethnische Gruppe vollzieht sich als Reaktion und als Abwehrhaltung auf gesellschaftliche Desintegration. Ethnizität als Form der „Selbstethnisierung“ sieht Ha als „zweispältiges Medikament“ und als eine Kultur des Überlebens in einer feindlichen Umgebung, aber auch als Flucht, Anpassung, Konfliktvermeidung und Erleiden. Ha bezeichnet deshalb die ehemaligen „Gastarbeiter“ als „verlorene Generation“, die als Fremde gekommen und Fremde geblieben sind. In dem Szenario, das Ha über die Lebenswelt ältere Migranten entwirft, lebt die Einwanderergeneration in einer Zwischenwelt zwischen der verklärten und überhöhten Heimat, dem Ort des Aufgehobenseins, der Harmonie und der emotionalen Verbundenheit und der realen Lebenswelt, in der sie sich unsichtbar machen, nicht auffallen, keine Bedürfnisse anmelden.⁶⁸

Ha beschreibt hier eine wichtige Funktion ethnischer Identität als ideeller Schutzort für die persönliche Integrität, weist älteren Migranten aber auch wieder kollektiv die Rolle der passiven Opfer zu. Er setzt sich zwar kritisch mit Ethnizität als Prozess der Ausgrenzung auseinander, kommt aber schließlich auch zu einer negativen Betrachtung des Alterns unter Migrationsbedingungen.

Aus den Erkenntnissen meiner Feldforschung und aus meinen beruflichen Erfahrungen mit älteren Menschen kann die Hypothese von der „verlorenen Generation“ nicht bestätigt werden. In dieser negativen Betrachtungsweise von Ha sehe ich außerdem die Gefahr einer weiteren Form von Marginalisierung und Diskriminierung von älteren Menschen mit Migrationshintergrund, da ihnen jegliche Fähigkeit zum Arbeiten an der eigenen Identität und an der Entwicklung von Strategien zur Lebensbewältigung abgesprochen wird. Dass dies keineswegs der Fall ist, wird im empirischen Teil dieser Arbeit beleuchtet.

Auch von Sozial- und Pflegewissenschaftlern wird seit Ende der 90er Kritik an der „neue Zielgruppe“ für die Altenhilfe und am Bild der passiven „Opfer“ laut. So weist Saake darauf hin, dass Kategorisierungen des Alterns, z.B. in „weibliches Altern“ oder „ethnisches Altern“ dazu führen, nach generalisierenden typischen Eigenschaften zu suchen und dabei eine Simplifikation durch Reduktion auf ein bestimmtes Merkmal vorzunehmen. Diese Vereinfachung verstellt den Blick auf die Komplexität funktionaler Differenzierungen in unserer Ge-

⁶⁷ Vgl. Bade 1996, Bommes 1996, Kneer 1997, Bukow/Llaryora 1998, Heckmann 1998, Ha 1999, Oberndörfer 2001.

⁶⁸ Vgl. Ha 1999, S. 23-33.

sellschaft. Saake führt dazu aus, dass im Gegensatz zu „traditionellen“ Gesellschaften, in denen das Altern als Folge von biologischen Veränderungen mit sozialen Relevanzen wie Rolle, Status oder Macht verbunden ist, das Altern in komplexen Gesellschaften durch die Teilhabe des Individuums an verschiedenen Teilsystemen charakterisiert wird. So gehören ältere Migranten zwar auch einer ethnischen Gruppe an, sind aber genauso anderen funktionalen Teilsystemen zuzurechnen, beispielsweise als Bürger einer Kommune, als Bewohner eines Stadtteils, als Rentner, als Patient oder als Konsument. Diese funktionalen Teilsysteme sind dadurch gekennzeichnet, dass die Teilhabe an ihnen nur temporär ist, nämlich solange wie ihre Funktion in Anspruch genommen wird. Mit diesem Hinweis auf die Heterogenität des Alter(n)s fordert Saake eine differenzierte Betrachtung der Lebenssituation älterer Menschen und die Entwicklung von Konzepten und Programmen, die ihre Individualität in den Vordergrund stellen und nicht einseitige Zuweisungen zu einer bestimmten sozialen Kategorie vornehmen.⁶⁹

Kritisch äußern sich auch Busche-Baumann, Mane und Tan. Sie fordern, dass die „Opferstatushypothese von der doppelten Marginalisierung älterer Migranten“ zugunsten einer individualisierten, lebenslauforientierten Betrachtung aufgegeben werden sollte:

„Brüche, Wandlungen und Ambivalenzen werden deutlich, die nicht unilinear und als invariante Größen gedacht werden können. Aufstieg und Abstieg, Auflösung und Stabilität, Abbau von Leistung und Erwerb neuer Kompetenzen, Defizite und Ressourcen liegen häufig nebeneinander, halten sich in vielen Fällen die Waage oder kompensieren einander. Positives und Negatives, Vergangenes und Gegenwärtiges vermengen sich mit den Zukunftsentwürfen biographisch zu einer Lebensbilanz.“⁷⁰

In dieser differenzierten Betrachtung sehe ich, bestätigt durch meine eigenen Feldforschungserfahrungen, einen funktionierenden Ansatz für Fragen des Alterns von Menschen mit und ohne Migrationshintergrund. Hier wird ein Paradigmenwechsel deutlich, der sich in jüngster Zeit in der Alter(n)sforschung entwickelt hat.⁷¹ So wird von Sozialgerontologen der Blick verstärkt auf die Heterogenität des Alter(n)s gerichtet. Neuere Untersuchungen thematisieren deshalb Fragen nach Faktoren und Strukturen, die das Altern beeinflussen. In einer Studie des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend aus dem Jahr 2001 wurden 4000 Probanden im Alter zwischen 40 und 85 Jahren zu ihren persönlichen Vorstellungen über ihr Alter und den Prozess des Alterns befragt. Ziel war es dabei, Dimensionen des

⁶⁹ Vgl. Saake 1997.

⁷⁰ Busche-Baumann/Mane/Tan 1999, S. 212.

⁷¹ Siehe hierzu Saake 1997, Habermann 1998, Fibbi et al. 1999, Adolph 2001a und 2001b, Ertl 2001.

subjektiven Erlebens und Einschätzens zu erheben und daraus Rückschlüsse auf Maßnahmen zur positiven Einflussnahme auf das subjektive Erleben ziehen zu können. Die Untersuchung kam zu dem Ergebnis, dass sich das Älterwerden bei den meisten Befragten als kontinuierliches Wechselspiel zwischen Gewinn und Verlust erweist. Zum Alterserleben tragen das persönliche Wohlbefinden, die Gesundheit und die Intensität der sozialen Kontakte ebenso bei wie die Fähigkeit, mit altersbedingten körperlichen und geistigen Einbußen umzugehen. Ihr Selbstbild und ihr Wohlbefinden aufrechtzuerhalten, obwohl sie mit tendenziell mehr Verlusten konfrontiert werden, wird als eine der wichtigsten Herausforderungen für älter werdende Menschen betrachtet.⁷²

1.1.1.7. Neue Ansätze der Alter(n)sforschung

Die Forderung nach einer subjektorientierten und individualisierten Betrachtung des Alter(n)s basiert auf dem zentralen Ansatz, dass Alter und Älterwerden keine objektiv messbaren Größen, sondern soziale Konstrukte sind. Nach Kondratowitz ist der Ausgangspunkt für eine solche Neuorientierung in der Sozialgerontologie die Konfrontation mit der „epochalen Erfahrung“, dass gesellschaftliche Entwicklungsprozesse der Gegenwart es weniger denn je erlauben, sich homogenen oder authentischen Lebenswelten gegenüber zu sehen, sondern diese sich vielmehr als Differenz- und Diversitätserfahrungen zeigen.⁷³

Diese neue Sichtweise in der Sozialen Gerontologie tritt an die Stelle der bis in die 90er Jahre bestehenden Theorie von der „Institutionalisierung des Lebenslaufs“ durch den Wohlfahrtsstaat in der Moderne mit der Folge einer klaren Dreiteilung des Lebenslaufs in vorberufliche Phase, Erwerbsarbeitsphase und Verrentung. Auf der Basis dieser von Kohli geprägten Theorie wurde „das Alter“ als Teil der „Normalbiographie“, d.h. als klar abgegrenzte, standardisierte und strukturell eigenständige Lebensphase betrachtet, unabhängig von individuellen und biographischen Sequenzen im Lebenslauf.⁷⁴ Diese „Normalbiographien“ werden jedoch zunehmend verwischt und instabil. Kondratowitz nennt mehrere Faktoren für das Aufbrechen der „Normalbiographie“ bzw. des „Normalarbeitsverhältnisses:

- Der Umbau der Industriegesellschaft in eine Dienstleistungsgesellschaft mit neuen Arbeitsformen, die Mobilität, Flexibilität und Individualität erfordern.

⁷² Dittmann-Kohli 2001, Steverink/Timmer 2001.

⁷³ Kondratowitz 1999a, S. 106-107.

⁷⁴ Vgl. Kohli 1985 und 1990.

- Feministische Frauenforschung, welche die männlich orientierte „Normalbiographie“ in Frage stellt und weibliche Biographien thematisiert.
- Demographischer Wandel in Deutschland mit einer enormen Zunahme an älteren Menschen.
- Verlängerung der Lebenszeit mit einer Altersspanne von rund 40 Jahren in der Zeit nach der Verrentung (vom Frührentner bis zum Hochbetagten).⁷⁵

Aufgrund der veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, der Individualisierung und Entnormisierung der Lebensläufe kann das Alter(n) nicht mehr als statische und homogene Lebensphase begriffen werden, sondern muss als Prozess verstanden werden, der abhängig ist von biographischen, situativen, gesellschaftlichen und kulturellen Bezügen.⁷⁶ Dieses „neue Altersbild“ betont außerdem die soziale Konstruktion von Alter(n) im gesellschaftlichen Kontext, indem der Zusammenhang zwischen subjektivem Alterserleben und gesellschaftlicher Rezeption des Alter(n)s hergestellt wird. Das Selbstkonzept des eigenen individuellen Alterns steht demnach in einem Wechselwirkungsprozess zum kollektiven gesellschaftlichen Bild, d.h. das Bild in der Gesellschaft beeinflusst das subjektive Wohlbefinden und Selbstkonzept des älter werdenden Menschen, und umgekehrt wirkt das Bild, das ältere Menschen über ihr Älterwerden liefern auf das allgemein bestehende Bild in der Gesellschaft.⁷⁷

Während in wissenschaftlichen Debatten die Heterogenität und Komplexität des Alter(n)s thematisiert wird, herrscht in der breiten Öffentlichkeit und im Spiegel der Medien noch immer ein wenig differenziertes Bild vor, geprägt von einer stereotypen und negativen Betrachtung älterer Menschen.⁷⁸

Erst seitdem die Wirtschaft ältere Menschen als Zielgruppe entdeckt hat, zeichnet sich eine neue Entwicklung ab. So haben Medien und Marketingabteilungen das Bild vom alten Menschen um die Gruppe der körperlich und geistig fiten, modebewussten, finanziell unabhängigen „Senioren“ bereichert, die als Konsumenten umworben werden. „Gutes“ oder „positives“ Alter(n) wird dabei in Verbindung gebracht mit Gesundheit, Vitalität, Unabhängigkeit, Selbstbestimmung und Entfaltung der eigenen Individualität im „zweiten Frühling“. Auch wenn diese konsumorientierte Konstruktion des älteren Menschen, bei dem „das Leben erst mit 66 Jahren richtig anfängt“, vom Menschen als „Wirtschaftsfaktor“ bestimmt ist, scheint das Al-

⁷⁵ Vgl. Kondratowitz 1994.

⁷⁶ Tokarski 1994, S. 41-42; Kondratowitz 1999, S. 110-111; Schroeter 2000, S. 88-90; Wahl/Tesch-Römer 2000b, S. 5-6; Steverink/Timmer 2001, S.477-479.

⁷⁷ Vgl. Friedrich 1995, Carls 1996, Kondratowitz 1999, Steverink/Timmer 2001.

⁷⁸ Friedrich 1995, S. 17-45; Carls 1996, S. 4-17.

tersbild in der Gesellschaft durch die Botschaften der Werbung doch beeinflusst worden zu sein, beispielsweise ablesbar an der rasanten Zunahme an Bildungsangeboten für Senioren an Volkshochschulen, an der Einrichtung von „Seniorenuniversitäten“ oder am vielfältigen Angebot an Bildungs- oder Erlebnisreisen. Ältere Menschen erfahren auch einen positiven Imagetransfer durch den medialen Einsatz von Senioren als Berater, Gutachter, als erfahrene Fernsehköche, als Experten für Fußball oder traditionelle Heilpraktiken und werden damit auch ein Vorbild für ein positives Älterwerden.

Die Erkenntnisse von der gesellschaftliche Konstruktion des Alter(n)s und den Interaktionen, die diese Konstruktionen hervorbringen und prägen, können dazu genutzt werden, Einfluss auf das bestehende Altersbild zuzunehmen. In meinem Forschungsprojekt sollte diese Einflussnahme in Form von Sensibilisierung der breiten Öffentlichkeit und der Fachbereiche praktisch umgesetzt werden. Dass Sensibilisierung und vertrauensbildende Maßnahmen langfristige Ziele sind, war allen Projektpartnern bewusst. Trotzdem gehört diese Aufgabe zu den schwierigsten. Alle Beteiligten tragen ein hohes Maß an Verantwortung darüber, *was* in die Öffentlichkeit transportiert wird. *Wie* es lanciert wird, entscheidet über die Akzeptanz und darüber, wie es bei den Adressaten ankommt. Schließlich verlangt Sensibilisierung im Sinne einer Bewusstseinsänderung einen langen Atem und viel Durchhaltevermögen. Dabei werden Projektleiter zu Mediatoren, Animatoren und Organisatoren zwischen allen Beteiligten, was sehr viel Zeit und Arbeit und nicht zuletzt auch Nerven kostet.

Im Wissenschaftsbereich wird das Thema Alter(n) zunehmend als interdisziplinäres Arbeitsfeld und als Querschnittsaufgabe für Gesellschaft, Politik, Sozial- und Gesundheitswesen betrachtet. Gefordert werden Untersuchungen über die Binnendifferenzierungen älterer Menschen im gesamtgesellschaftlichen Kontext und eine Ausweitung von qualitativen empirischen Untersuchungen und Feldforschungen zur Lebenssituation älterer Menschen. Forschungsbedarf wird vor allem in lebenslauforientierten und biographischen Untersuchungen zum Lebensalltag älterer Menschen gesehen. Im Hinblick auf die Erhaltung oder Entwicklung von spezifischen Kompetenzen und Ressourcen sollen Forschungskonzepte Fall- und Feldorientierung miteinander verbinden und damit sowohl individuelle, alltagsweltliche wie auch strukturelle gesellschaftliche Bedingungen erfassen.

Nach der Durchsicht der neueren Literatur aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen lassen sich folgende Forderungen und Kriterien für den Forschungsbereich „Alter und Migration“ zusammenfassen:

- Intensivere Erforschung der lebensweltlichen Situation nach „qualitativ verstehenden Ansätzen“.⁷⁹
Biographische bzw. lebenslauforientierte Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der Migration als Lebensereignis.⁸⁰
- Lebensweltorientierte Untersuchungen zur familiären Situation unter Einbeziehung mehrerer Generationen sowie Netzwerkanalysen zum sozialen Umfeld.⁸¹
- Ethnographische Untersuchungen zur Erhebung von individuellen „Stimmen“ und kollektiven Meinungen in einer Gruppe.⁸²
- Einbeziehen der kulturellen Bezüge, als ein Teil von pluralen Wirklichkeiten.⁸³
- Ressourcenorientierte Forschungen zur Untersuchung von kulturspezifischen, migrationsspezifischen und altersspezifischen Kompetenzen zur Bewältigung des Lebensalltags, zur positiven Selbstkonzeptionierung und zur Kontinuitätssicherung im Lebenslauf.⁸⁴
- Forschungskonzepte sollen nicht auf „Problemanalysen“ reduziert sein, sondern Fähigkeiten, Kompetenzen und gesellschaftliche Leistungen der Untersuchungsgruppe in den Vordergrund stellen. Damit soll sowohl die Zuweisung einer passiven Opferrolle, wie auch eine „Problematisierung“ älterer Migranten vermieden werden.⁸⁵
- Reflexive und selbstreflexive Forschungsansätze zur Berücksichtigung der kulturellen Identität und des Ethnozentrismus bei Forschenden. Dazu gehören auch ethische Fragen in Bezug auf die Konsequenzen, die sich aus der Forschung für die Untersuchungsgruppe ergeben können.⁸⁶
- Untersuchung der strukturellen Desintegration und der Ausgrenzungsmechanismen, die diese Desintegration begünstigen sowie tiefer greifende Untersuchung über die Folgen der Ausgrenzung in Bezug auf Zugangsbarrieren zur Altersversorgung und auf Tendenzen des Rückzugs älterer Menschen in das persönliche Umfeld.⁸⁷

⁷⁹ Borde 1998, Kondratowitz 1999a.

⁸⁰ Barresi 1997, Habermann 1999, Busche-Baumann et al. 1999, Adolph 2001a und 2001b.

⁸¹ Krüger/Potts 1995, Habermann 1998, Busche-Baumann et al. 1999, Adolph 2001a und 2001b.

⁸² Barresi 1997, Hielen 1998a, Habermann 1999.

⁸³ Barresi 1997, Habermann 1998, Torres 2000.

⁸⁴ Busche-Baumann et al. 1999, Kondratowitz 1999a, Adolph 2001a und 2001b.

⁸⁵ Saake 1997, Borde 1998, Habermann 1998 und 1999, Busche-Baumann et al. 1999, Adolph 2001a und 2001b.

⁸⁶ Borde 1998, Geiger 1998, Hielen 1998a, Torres 2000.

⁸⁷ Barresi 1997, Saake 1997, Torres 2000.

Dieser Anforderungskatalog an zukünftige Forschungen zeigt Übereinstimmung mit theoretischen und methodischen Prinzipien der „klassischen“ ethnologischen Feldforschung. Einige dieser Anforderungen orientieren sich an postmodernen und nachpostmodernen Gesellschaftstheorien. Auch in diesem Bereich gibt es Überschneidungen mit neueren Theorieentwicklungen in der Ethnologie. Diese Gemeinsamkeiten waren für meine Arbeit sehr hilfreich, da das theoretische Fundament auf einem interdisziplinären Wissenstand breiter gelagert ist und damit auch einen weiteren Erkenntnishorizont ermöglicht. Außerdem war es in der praktischen Arbeit für den Diskurs mit Projektpartnern aus anderen Fachbereichen, wie mit Vertretern der Altenhilfe oder der Pflegedienste, von Vorteil, auf einen gemeinsamen Fundus an Wissen zurückgreifen zu können.

1.1.1.8. Ethnologische Altersforschung

„Die ethnologische Altersforschung oder Gerontoethnologie (anthropology of old age) ist die kulturwissenschaftliche Forschung über das höhere Lebensalter, alte Menschen und deren Situation in ihrem kulturellen Kontext. Im Gegensatz zu den angelsächsischen Ländern, insbesondere den Vereinigten Staaten von Amerika, führt dieses Teilgebiet in der deutschsprachigen Völkerkunde noch ein Schattendasein“.⁸⁸

Sagner geht in seiner Einschätzung zur wenig entwickelten Ethnologie des Alters noch einen Schritt weiter und interpretiert die Bemühungen der letzten Jahre, die ethnologische Altersforschung theoretisch und konzeptionell als Teilgebiet der Völkerkunde zu verankern als Hinweis darauf, dass kaum „von einer autonomen ethnologischen Altersforschung im Rahmen der Völkerkunde“ gesprochen werden kann.⁸⁹

Meines Erachtens ist dieses „Fehlen“ einer eigenständigen „Gerontoethnologie“ im wissenschaftlichen Selbstverständnis der Völkerkunde und in ihrem „klassischen“ Forschungsgegenstand zu suchen: Zentraler Ansatz ethnologischer Untersuchungen ist die ganzheitliche Betrachtung von kulturellen Phänomenen. Aus diesem Grund wurde das Alter(n) immer in seiner gesamt-kulturellen Einbindung und als Teil des Lebenszyklus betrachtet. Ethnologische Untersuchungen konzentrierten sich deshalb insbesondere auf die Entwicklung von

⁸⁸ Sagner 1997, S. 143.

⁸⁹ Ebd., S. 143. Sagner beruft sich dabei auf Cohen, der die Auffassung vertritt, die Herausbildung einer Gerontoethnologie sei lediglich einer genialen Professionalisierungsstrategie interessierter Kreise zu verdanken. (Cohen 1994, S. 138-141).

Status und Rolle im Lebenslauf.⁹⁰ Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Arbeit von Leo W. Simmons zu, der 1945 seine Studie „The Role of the Aged in Primitive Society“ vorstellte. In dieser kulturvergleichenden Studie von über 70 Gruppen kam er zu dem Ergebnis, dass das Alter(n) in den verschiedenen Kulturen so unterschiedlich ist wie die Kulturen selbst und die „Kategorie Alter“ aus kulturanthropologischer Sicht genauso wenig existiert, wie das Bild des weisen und sozial hoch stehenden alten Menschen in den so genannten „traditionellen“ Kulturen.

Zu dieser Feststellung kommt auch Elwert beim Vergleich des ethnographischen Materials, das er allerdings „aus nicht nachvollziehbaren Gründen“ ungleich verteilt sieht. So verzeichnet er schwerpunktmäßig Studien im zirkumpolaren Raum in denen fast ausschließlich die Altentötung behandelt wird, sowie Studien zu Generationsklassen in afrikanischen Gesellschaften.⁹¹

Elwert gelangt allerdings zu der Auffassung, dass es für alle untersuchten Gruppen ein gemeinsames Merkmal gibt: Das Fehlen einer Zuordnung von Sozialstatus nach gezählten Jahren, d.h. das Fehlen eines chronologischen Altersbegriffs. Die Organisation der Lebensläufe nach abzählbarer Zeit sieht Elwert erst als Ergebnis der Entwicklungen in Industriegesellschaften mit einer „Institutionalisierung des Lebenslaufs“, ausgerichtet an der chronologischen Zeit.⁹² Elwert bezieht sich dabei auf die bereits beschriebene Theorie von Kohli (1985) zur Institutionalisierung von Lebenszeit sowie auf die Modernitätstheorie. Insbesondere durch ethnologische Feldforschungen konnte jedoch nachgewiesen werden, dass keine weltweit vergleichbare, unilineare, am Vorbild westlicher Industriestaaten orientierte Entwicklung zu beobachten ist.⁹³

Eine weitere Schlussfolgerung lässt sich aus den kulturvergleichenden Studien ableiten. Wenn das Alter(n) aufgrund seiner heterogenen Erscheinungsbilder weder als soziale noch als kulturelle Kategorie begriffen werden kann, muss es als soziales und kulturelles Konstrukt verstanden werden, das erst durch seine soziokulturelle Einbettung Gestalt erhält. Oder anders ausgedrückt, der genotypisch angelegte biotische Prozess des Älterwerdens zeigt sich phänotypisch in Abhängigkeit von gesellschaftlichen Prozessen.⁹⁴

⁹⁰ Eine ausführliche Übersicht zum Thema „Status“ und „Rolle“ in der ethnologischen Altersforschung bietet Marzi 1990.

⁹¹ Elwert 1990, S. 3-9 und Elwert 1992, S. 260. Vgl. hierzu auch Marzi 1998, S. 13-16.

⁹² Elwert 1992, S. 261.

⁹³ Vgl. hierzu die Aufsätze in Dracklé 1998a sowie Beispiele aus Feldforschungen in Marzi 1998, S. 17-18 und in Sagner 1997, S. 152-157.

⁹⁴ Vgl. hierzu Elwert 1990, S. 4, Dracklé 1998b, S. 5.

Dracklé vertritt die Auffassung, dass sich aus dieser Perspektive heraus die Aufgabe der Ethnologie innerhalb des interdisziplinären Forschungsfeldes um das Altern ergibt: Die Untersuchung der Vielgestaltigkeit und Individualität des Alter(n)s sowie die Erforschung der Formen, Mechanismen und Auswirkungen gesellschaftlicher Konstruktionen von Alter(n) auf Gesellschaft und Individuum.⁹⁵

Als Grundlage für die Annäherung an das Thema aus ethnologischer Perspektive sieht sie die Reflexion eigener Vorstellungen:

„Wenn wir uns für das Älterwerden in anderen Kulturen interessieren, dann liegen diesem Interesse und unserer Neugier meist Vorstellungen aus unserer eigenen Kultur zugrunde. Wir können zunächst nur das sehen, was uns aus unserem Leben bekannt ist. Um ein von unseren Vorurteilen unabhängiges Verständnis des Fremden zu erlangen, müssen wir erst lernen, unsere eigenen Bilder vom Alter zu erkennen, damit wir in den Anderen nicht nur uns selbst gespiegelt sehen.“⁹⁶

Nach der Auffassung von Dracklé ist das Bild vom Alter(n) in unserer Gesellschaft geprägt von einer negativen Sichtweise älterer Menschen, von der Betrachtung „der Alten“ als „die Anderen“, von Stigmatisierungen des Alters, mit negativ besetzten Metaphern wie „Verwelken“ oder „Verfallen“ und von Selbststigmatisierungen älterer Menschen, indem sie von sich selbst in Verbindung mit „Nicht-mehr-schön-sein“ oder „Nicht-mehr-können“ sprechen. Dabei stellt sie die Frage, wie diese Vorstellungen gebrochen werden können, um andere Sichtweisen zu erkennen. Sie beantwortet ihre Frage mit der Feststellung von Bourdieu, dass Forschende ihre Aufmerksamkeit erhöhen müssen, um kulturelle Konstruktionen als solche zu erkennen und ihre Bedeutung für die Konstitution der Gesellschaft erforschen zu können.⁹⁷

Diese Ausführungen machen deutlich, dass die Entwicklung einer eigenständigen Fachdisziplin „Gerontoethnologie“ bzw. „Ethnogerontologie“ in der deutschen Ethnologie bisher kaum diskutiert wurde. Meines Erachtens bietet die Ethnologie aufgrund ihres wissenschaftlichen Selbstverständnisses und insbesondere aufgrund der Entwicklung neuerer theoretischer und methodischer Ansätze ein wissenschaftliches Fundament, das ausreichend und geeignet ist, um Fragen des Alter(n)s aus ethnologischer Perspektive zu bearbeiten und damit den interdisziplinären Diskurs der Wissenschaften mit anderen Fragen und neuen Antworten zu bereichern. Die Ansätze und Methoden, die in meinem Forschungskontext zur Anwendung kamen, möchte ich in den nächsten beiden Kapiteln vorstellen.

⁹⁵ Dracklé 1998b, S. 6-7.

⁹⁶ Ebd., S. 1.

⁹⁷ Ebd., S. 4-5. Vgl. hierzu Bourdieu 1996, S. 271.

1.2. Wissenschaftstheoretische Perspektiven der Ethnologie

Im Jahr 2001 war ich zu einer Tagung zum Thema „Älter werden in der Migration“ eingeladen. Im Vorfeld zu dieser Tagung hatte eine Arbeitsgruppe bereits einen Text verfasst, der den Tagungsteilnehmern zur Endredaktion vorgelegt werden sollte. Die Veranstalter baten mich, diesen Text mit dem „ethnologischen Blick“ zu begutachten. Die Arbeitsgruppe, die den Text erstellt hatte, bestand hauptsächlich aus Führungskräften der Altenhilfe. In der Diskussion, die in der Gruppe durch meine Anwesenheit entstand, wurde insbesondere die Frage erörtert, ob die Ethnologie nicht zur „Ethnologisierung“ der Problematik beitragen würde. Sei sie doch die Wissenschaft, welche die kulturelle Prägung des Menschen in den Vordergrund ihrer Betrachtung stelle und lebensweltliche Aspekte durch kulturelle Determinierungen des Menschen erkläre.

Bei dieser Tagung war deutlich geworden, dass die Ethnologie es bisher versäumt hat, einer breiteren (interdisziplinären) Fachwelt Wissen über ihren Forschungsgegenstand, über theoretische Ansätze oder über methodische Zugänge zukommen zu lassen. Dass dieser Wissenstransfer bisher nicht oder nur unzureichend stattgefunden hat, liegt sicherlich zum einen darin begründet, dass es immer eine zeitliche Verzögerung zwischen der Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnisse und ihrer Umsetzung in der Praxis gibt. Zum anderen sehe ich einen Grund in den fachinternen Diskussionen über das Selbstverständnis der Ethnologie, die mit der viel beschriebenen „Krise der Ethnologie“ in den 60er Jahren einsetzte und in den 90er Jahren eine intensive Auseinandersetzung mit Ansätzen und Theorien postmoderner Gesellschaft(en) brachte.⁹⁸ Die Beschäftigung mit sich selbst war zweifellos wichtig und notwendig und hat die Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin auf einen neuen und zukunftsweisenden Weg gebracht.⁹⁹ Welche fachlichen Kompetenzen die Ethnologie für die Bearbeitung gesellschaftlich relevanter Themen besitzt, ist bis heute noch zu wenig in das Bewusstsein der nichtuniversitären Öffentlichkeit getreten. Dass dieser Transfer genauso wichtig für das Fach Ethnologie ist wie die Beschäftigung mit Inhalten, Ansätzen und Modellen, bringt Antweiler auf den Punkt:

⁹⁸ Zur „Krise“ in der Ethnologie siehe u.a. Szalay 1976, Stagl 1993, Clifford/Marcus 1986, Kahn 1989, Berg/Fuchs 1993, Amborn 1993a, Giddens 1995, Appadurai 1996, Nadig 1997, Antweiler 1998.

⁹⁹ Einen Überblick über die historische Entwicklung und die inhaltlichen Schwerpunkte, die den wissenschaftlichen Diskurs in der Ethnologie seit den 60er Jahren bestimmten, sowie weiterführende Literatur bieten Breidenbach/Zukrigl 1995, Hannerz 1995, Wicker 1996, Nadig 1997, Antweiler 1998, Seithel 2000, Wicker 2002.

„Statt mit ethischen Maximen oder als reine Programmatik soll hier (*in diesem Text, Anm. A. M.*) wissenschaftlich begründet werden, warum gesellschaftlich relevante Ethnologie mehr als ein Appendix der Ethnologie sein sollte. Relevanz heißt hier nicht kritiklose Zur-Verfügungstellung für Nutzer, sondern ausdrückliches Bezugnehmen auf reale Lebensumstände von Menschen. Ich will zeigen, dass die Untersuchung in diesem Sinne gesellschaftlich relevanter Themen und das Engagement von Ethnologinnen und Ethnologen in Praxisfragen nicht nur „noch Ethnologie“ ist, sondern die Ethnologie in ihren genuinen Anliegen bereichern kann. Die Ethnologie braucht die Beschäftigung mit Praxisfragen und die Öffentlichkeit, denn die gegenwärtige Krise der Ethnologie ist weniger eine Krise der Repräsentation als eine Krise der Relevanz.“¹⁰⁰

Meine Ausführungen beschäftigen sich deshalb im Folgenden insbesondere mit den Fragen:

1. Welche *theoretischen* Ansätze aus der Ethnologie können dazu beitragen, Fragen zum Thema Alter(n) im Migrationskontext zu untersuchen?
2. Welche neuen Perspektiven kann die Ethnologie zu diesem Thema entwickeln?
3. Welche besonderen Kompetenzen weist eine *praxisbezogene* Ethnologie auf, um gesellschaftlich relevante Themen zu bearbeiten?

1.2.1. Angewandte Ethnologie – Praktische Anwendung und theoretische Rückbettung

Die praxis- oder anwendungsorientierte Ethnologie als Teilbereich der Ethnologie fristet im wissenschaftlichen Diskurs noch immer ein Randdasein. Selbst in der Begriffsbestimmung gibt es weder klare Definitionen noch einheitliche Konzepte. So wird in wissenschaftlichen Abhandlungen von „praktischer Ethnologie“ (Antweiler 1986, Seithel 2000), bzw. „practical anthropology“ (Malinowski 1970), „angewandter Ethnologie“ (Tyrnauer 1984, Wischmann 1999, Seithel 2000), bzw. „applied anthropology“ (Eddy/Partridge 1978, Bennett 1996, van Willigen 1993, Ervin 2000), „advocacy anthropology“ (Seithel 2000) oder Aktionsethnologie, bzw. „action anthropology“ (Tax 1975, Amborn 1993a und 1993b) gesprochen, wobei diese Begriffe teils synonym, teils als Obergriff für die anderen Termini verwendet werden. Ebenso wenig ist klar, was die „reine“ oder „akademische“ von der „angewandten“ oder „praktischen“ Ethnologie unterscheidet. Seithel ist es gelungen, einen gründlichen und ausführlichen Überblick über die wissenschaftlichen Diskurse zu Begriffsbestimmungen, Kon-

¹⁰⁰ Antweiler 1998, S. 216. Siehe hierzu auch Ahmed/Shore 1995b, S. 15.

zepten und methodischen Strategien zu geben. Nach der Auswertung einer Fülle von Literatur zu diesem Thema, beschreibt sie ihren eigenen Umgang mit dieser terminologischen Unsicherheit:

„Entsprechend der dieser Arbeit zugrunde liegenden Auffassung, dass Wissenschaft stets untrennbarer Teil von Lebenspraxis ist, wird im Folgenden zwar einerseits die terminologische Unterscheidung zwischen akademischer/reiner und angewandter/praktischer Ethnologie beibehalten, gleichzeitig aber immer die unauflösbare und notwendige Verknüpfung von erkenntnisbezogener (theoretischer) und handlungsbezogener (praktischer) Arbeit betont.“¹⁰¹

Sie begründet die Beibehaltung dieser Distinktion zwischen theoretischem und praktischem Arbeiten damit, dass dadurch der Arbeitsbereich der praxisorientierten Ethnologie differenzierter erfasst werden kann und damit Kriterien für die unterschiedlichen „Arten“ von Wissen entwickelt werden können. Diese Kriterien sind ihrer Meinung nach notwendig, um Missverständnissen entgegenzuwirken, die bei der Vergabe von Forschungsaufträgen möglicherweise zwischen den Auftraggebern und Forschenden über die zu erwartenden Forschungsergebnisse eintreten könnten.¹⁰²

Aus meinen Erfahrungen, die ich sowohl bei diesem Forschungsprojekt als auch in meiner Berufstätigkeit als „praktische“, d.h. im außeruniversitären Bereich tätige Ethnologin gewonnen habe, scheint mir die Trennung in „praktisch angewandte“ und „wissenschaftlich akademische“ Ethnologie eher kontraproduktiv in Bezug auf eine klare Außendarstellung der Ethnologie. Es sollte meines Erachtens eher eine transparente und griffige Selbstdarstellung vorgenommen werden, in der die Einheit von Theorie und Praxis insofern betont wird, dass diese zueinander in einem referenziellen Bezug stehen. Dieser Bezug weist im Idealfall eine Wechselwirkung gegenseitiger Befruchtung auf, in der alltagsweltliche Impulse aus der praktischen Arbeit auf die Theorien- und Methodenbildung ausstrahlen. In der beruflichen Praxis bringt die Rückbettung in den wissenschaftlichen Kontext theoretische Fachkompetenz und Methodensicherheit. Deshalb sollte die Verbindung von Theorie und Praxis in der Ethnologie stärker thematisiert werden. Vorstellbar wäre dies in Form von Seminaren, die gemeinsam von Ethnologen aus dem universitären und dem nichtuniversitären Arbeitsfeld geführt werden, um gemeinsam mit Studierenden über den Austausch von Theorie von Praxis zu diskutieren. Genauso wichtig wie die Ausbildung von Ethnologen ist die Weiter- und Fortbildung. Hier sehe ich für Ethnologen, die außerhalb der universitären Arbeitsfelder tätig sind, die

¹⁰¹ Seithel 2000, S. 57.

¹⁰² Ebd., S. 57.

Möglichkeit der Rückbindung in die Wissenschaft durch Seminarangebote, in denen über neuste Theorieentwicklungen und methodische Ansätze informiert wird. Bei diesen weiterbildenden Seminaren wäre auch eine interdisziplinäre Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaftsbereichen sinnvoll, die bei bestimmten Themen mit zusätzlichem Fachwissen zur beruflichen Qualifikation beitragen können.

Umgekehrt können in Weiterbildungsseminaren Erkenntnisse und Erfahrungen aus der außeruniversitären Berufspraxis unter dem Fokus der wissenschaftlichen Theorienbildung diskutiert werden.

Und schließlich sollte dieser Austausch auch in die Öffentlichkeit transportiert werden, beispielsweise über Veröffentlichungen zu bestimmten aktuellen Themen oder über öffentlich geführte Diskussionsforen.¹⁰³

Meiner Meinung nach kann durch diese Selbstdarstellung dem Bild vom „Orchideenfach Ethnologie“ oder einer „l’art pour l’art“ – Wissenschaft in der außeruniversitären Öffentlichkeit entgegengewirkt werden. Gerade in Zeiten leerer Kassen, in denen Forschung und Berufspraxis verstärkt unter dem Blickwinkel ihrer gesellschaftlichen Relevanz betrachtet werden, sollte die Ethnologie mehr PR in eigener Sache machen und eine klare Position zu gesellschaftlich relevanten Themen beziehen.

1.2.2. Prinzipien einer praktisch angewandten, theoriegeleiteten Ethnologie

Die Ethnologie lässt sich heute nicht mehr auf eine Wissenschaft reduzieren, die sich mit Gesellschaften beschäftigt, die der westlichen Welt geographisch wie kulturell fern sind. Sie befasst sich ebenso kompetent mit nicht-ländlichen, westlich geprägten, komplexen hybriden Gesellschaften.¹⁰⁴

Mit der Ausdehnung des Forschungsgegenstands auf alle Formen von Gesellschaft wurden auch die theoretischen Ansätze und die Forschungsmethoden weiterentwickelt, um gesellschaftliche Fragestellungen unter der ethnologischen Perspektive zu beleuchten.

¹⁰³ Dazu möchte ich hier ein Beispiel aus meiner beruflichen Praxis anführen: Zum Thema „Kopftuchverbot an staatlichen Schulen“ haben in unserer Einrichtung Ethnologinnen, Islamwissenschaftlerinnen, Vertreterinnen des Schulamtes und Musliminnen bei einer Podiumsdiskussion gemeinsam mit den Besuchern der Veranstaltung diskutiert. Der besondere Beitrag der Ethnologie lag bei dieser Veranstaltung darin, auch gut gemeinten Fürsprechern für die „Befreiung der (muslimischen) Frau“ (erstaunderweise vorwiegend Männer) deutlich zu machen, dass ihre Vorstellungen von „Freiheit“ und „Gläubigkeit“ ebenso ethnozentristisch geprägt sind wie die der Musliminnen. Gleichzeitig wurde der Blick auf emische Sichtweisen der Frauen, auf ihre Individualität und ihr Recht auf Selbstbestimmung und Selbstbefreiung gelenkt.

¹⁰⁴ Dürr 2002, S. 228-229.

Das bedeutet in keiner Weise, dass diese Fragen oder Problemstellungen „ethnologisiert“ werden, im Sinne einer Reduktion gesellschaftlicher Phänomene auf kulturspezifische Determinanten. Diese kritische Haltung wurde auch auf der eingangs erwähnten Fachtagung „Älter werden in der Migration“ angeführt. Ihr lag die Befürchtung zugrunde, dass Kultur als Erklärungsmuster für Verhalten verwendet wird, also quasi als Erbe oder Besitz verstanden wird und somit zu einer „Zwangsjacke“ für menschliches Verhalten wird.¹⁰⁵ Im Zusammenhang mit der Integration von Arbeitsmigranten wird von verschiedenen Wissenschaftlern auf ein weiteres Problem, auf die Kulturalisierung von sozialer Ungleichheit hingewiesen. Vergleichbar mit der Diskussion um die Instrumentalisierung von Ethnizität, wird befürchtet, eine ethnologische, holistische Betrachtung einer Gruppe würde dazu beitragen, kulturelle Differenz zu instrumentalisieren und zu ideologisieren, um soziale Ungleichheit, Ausbeutung und Ausgrenzung zu vertuschen, bzw. zu legitimieren.¹⁰⁶

Diesen Kritikpunkten sollte die Ethnologie entgegenwirken und die „ethnologische Perspektive“ transparent machen. In meinem Beispiel aus der Fachtagung war eine Diskussion über den Kulturbegriff und über „Integration“ im politischen, sozialen und lebenspraktischen Bereich notwendig. Dabei ging es mir insbesondere darum, deutlich zu machen, dass der so genannte „ethnologische Blick“, nicht darin besteht, kulturelle Eigenheiten einer Gruppe zu ermitteln und anderen (vermeintlichen) ethnischen Gruppen gegenüberzustellen. Im Gegenteil: Die ethnologische Untersuchung einer gesellschaftlichen Gruppe und ihrer zugehörigen Individuen unter dem Paradigma eines dynamischen Kulturbegriffs umfasst den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit als Einzelperson mit seiner einzigartigen Biographie und seiner spezifischen Lebenssituation sowie seine Einbettung in verschiedene soziokulturelle Bezugssysteme, wie familiäre Systeme, Subgruppen, lokale oder übergeordnete Gruppen. Wie wichtig diese holistische Betrachtung gerade bei Forschungen in komplexen Gesellschaften ist, zeigte sich bei meiner Feldforschung. Nur durch das Zueinander-in-Beziehung-setzen von individuellen und kollektiven sozialen, politischen, historischen, religiösen, nationalen und ethnischen Bezugssystemen zeigten sich tiefer liegende Strukturen, Denk- und Handlungsmuster.

In den folgenden Ausführungen möchte ich Prinzipien einer praktisch angewandten und theorieleitenden Ethnologie aufzeigen, die in meinem Forschungskontext als theoretische Basis zur Anwendung kamen. Dabei werde ich insbesondere auf die Konstruktion von kulturellen Identitäten sowie auf Fragen der Ethik in der praktischen Arbeit eingehen.

¹⁰⁵ Siehe hierzu Abu-Lughod 1991, Radtke 1991, Çağlar 1993, Appadurai 1996, Schiffauer 1997.

¹⁰⁶ Meillassoux 1980, Kahn 1989, Schmitz 1993, Radtke 1996.

1.2.2.1. Kultur als Konstrukt – Konstruktion von kultureller Differenz

In einer zunehmend globalisierten Welt lässt sich die Idee von eigenständigen autonomen, kulturell kohärenten Gruppen nicht mehr aufrechterhalten. Alle Gesellschaften zeichnen sich durch „kulturelle Komplexität“ aus, gleichgültig ob sie sich in Mitteleuropa oder auf den Trobriandinseln befinden. Die Dekonstruktion des „klassischen Kulturbegriffs“, der Kultur als „complex whole“ definiert hat,¹⁰⁷ führte zu einer neuen Betrachtung von Kultur als offenem System.¹⁰⁸ Das Konzept der kohärenten Kultur, in der Personen als Mitglieder fester Entitäten nur insofern in Erscheinung treten, als dass sie Träger von Kultur sind, wurde ersetzt durch das Konzept einer fließenden kulturellen Komplexität, in der Kultur am besten allegorisiert wird mittels eines sich innerhalb eines zeitlich und örtlich vorgegebenen Perimeters ständig wandelnden Flusses.¹⁰⁹

Ist Kultur einem ständigen Wandel unterzogen, kann sie nur als „Momentaufnahme“ eines zeitlich und örtlich vorgegebenen Raumes greifbar werden. In meinem Forschungskontext hätte dies bedeutet, dass alle Aussagen, die getroffen werden können, in Abhängigkeit stehen, von einem spezifischen und einzigartigen Forschungskontext. In der letzten Konsequenz hätte dies bedeutet, dass meine Feldforschung keinerlei allgemeingültige Erkenntnisse zulässt und die Aussagen der Informanten bzw. meine Beobachtungen über die Untersuchungsgruppe eine beliebige Sammlung von Einzelfragmenten darstellen. In der Tat zeichnete sich am Anfang der Feldforschung ein unscharfes Bild von unterschiedlichen persönlichen und individuellen Meinungen zum Thema Alter(n) ab, geprägt von der jeweiligen Biographie und Lebenssituation der Informanten. Von allen Untersuchungspersonen wurde jedoch eine gemeinsame Konstante genannt, die als entscheidende Komponente für den persönlichen Werdegang formuliert wurde, die eigene Migration, bzw. die der Eltern oder Großeltern. Die Migration wurde immer im Zusammenhang mit kulturellen Prägungen und dem Aufeinandertreffen unterschiedlicher „Mentalitäten“ erlebt. Damit wurde das Thema „Integration“ und „Ausgrenzung“ zu einem zentralen Punkt im Forschungsprozess, der in der Tragweite, wie sie von der Untersuchungsgruppe herein getragen wurde, nicht von mir erwartet worden war.

Der Zusammenhang von individuellen Biographien in Abhängigkeit von kollektiven Lebensumständen und die daraus resultierende Bildung von individuellen und kollektiven Werte-

¹⁰⁷ E.B. Tylor in „Primitive Culture“ (1958 [1871]).

¹⁰⁸ Zur Dekonstruktion des Kulturbegriffs siehe Abu-Lughod 1991, Berg/Fuchs 1993, Hannerz 1995, Nadig 1997, Welz 1998, Wicker 1996 und 2002.

¹⁰⁹ Vgl. Wicker 1996, Hannerz 1992, Barth 1993.

und Handlungsmustern wurde deshalb zu einem Schwerpunktthema der Feldforschung und führte mich zu einer Auseinandersetzung mit Theorien über kollektive und individuelle Identitäten sowie über Wahrnehmung und Repräsentation von „Kultur“ bzw. „kultureller Identität“.¹¹⁰

Zugespitzt ausgedrückt und auf die praktische Ebene herunter gebrochen, lassen sich folgende Fragen formulieren: Warum bezeichnen sich Personen, die in Deutschland geboren sind, einen deutschen Pass und deutsche Eltern, aber türkische Großeltern haben, als Türken? Und wie gelangt deutsches Fachpersonal in Einrichtungen der Altenhilfe zu der Auffassung, dass „Türken in Deutschland am schwierigsten zu integrieren sind, weil sie kulturell ganz anders sind“, ohne bisher Erfahrungen mit älteren Menschen türkischer Herkunft gemacht zu haben? Bei näherem Nachfragen, was denn das „Türkischsein“ ausmacht und wie es sich vom „Deutschsein“ unterscheidet, konnten weder von der „türkischen“ noch von der „deutschen“ Seite klare Kriterien angegeben werden.¹¹¹ Nichtsdestotrotz bestehen die Bilder voneinander und prägen den Umgang miteinander. Oft mit fatalen Folgen, wie am Beispiel älter werdender Migranten deutlich wird, denn beide Seiten sind der Überzeugung, dass die Versorgung älterer Menschen türkischer Herkunft problematisch ist, und dies in der kulturellen Differenz begründet liegt.

1.2.2.2. Homogenität und kollektive Identitäten

Nilüfer Ş. (30Jahre): „Kultur ist wie das Wetter: Wir Türken sind warm und konstant, die Deutschen sind kälter und wechselhaft wie das Wetter in Deutschland, mal so, mal so. Ich glaube, kulturell ist man so wie das Klima, in dem man lebt.“¹¹²

¹¹⁰ Bei der Untersuchung der Beziehung zwischen Individualität und Kollektivität, war der Identitätsbegriff von Augé hilfreich, der kollektive Identität als Wahrnehmung definiert, die nur im Gegensatz zu anderen entsteht, während jede individuelle Identität über die Beziehung zu anderen bestimmt wird. (Augé 1995, S. 92).

¹¹¹ Die Bezeichnungen „deutsch“ und „türkisch“ sind in Anführungszeichen gestellt, da sie zwar in der Regel von den Gesprächspartnern so zur Selbst- und Fremdbezeichnung verwendet wurden, viele der Befragten türkischer Herkunft aber die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen hatten.

¹¹² Zitate von Informanten aus meiner Feldforschung sind gekennzeichnet durch (geänderte) Vornamen und eine ungefähre Altersangabe. Auf genaue Daten habe ich zur Wahrung der Anonymität der Untersuchungspersonen verzichtet. Die Zitate sind wörtlich wiedergegeben und weisen deshalb häufig Färbungen des badischen Dialekts auf.

Christoph S. (Fachbereich Altenhilfe, 53 Jahre): „Ich propagiere hier ja nicht Brauchtum, aber wenn fremde Leute in ein Dorf kommen, wo die Kirche noch im Dorf war, dann verändern die ja das Leben dort. Und davor haben die Leute Angst. Die Angst ist bei beiden, den Einheimischen wie bei den Migrant*innen, also bei der ersten Generation auf jeden Fall, dass alle Angst haben, dass sie ein Teil ihrer Kultur verlieren. Und da wird es schwierig. Besonders bei so fremden Kulturen, wie die Türkische, wo die Leute Moslems sind. Die deutsche und die französische Kultur waren ja nicht so gravierend unterschiedlich wie jetzt, wenn die von anderen ethnischen Geschichten herkommen. Und da tu ich mich schwer im Umgang mit anderen Kulturen, die jetzt fundamentale Dinge, die ich für richtig halt, in Frage stellen, da wird es für mich schwierig. Das ist für mich z.B. Menschenwürde, Demokratie, Gleichberechtigung der Geschlechter, das sind Grundwerte. Wie geh ich mit einem um, der diese Grundwerte nicht akzeptiert, da wird es für mich wirklich schwer, eine gemeinsame Basis zu finden.“

Diese beiden Aussagen implizieren, dass Kultur, Andersein, Fremdsein oder Noch-Fremdersein messbare Größen sind, die quasi naturgegeben sind. Außer ein paar wenigen klischeehaften Vorstellungen, die stereotyp, oft wortwörtlich immer wieder angeführt wurden, konnten die Untersuchungspersonen, gleichgültig, ob sie sich der „deutschen“ oder der „türkischen“ Kultur zurechneten, nur wenig dazu aussagen, was denn das „Anderere“, das so fremd Anmutende am „Anderen“ sei. In Bezug auf die Versorgung älterer Menschen wurde beispielsweise von „türkischen“ Informant*innen angenommen, dass in deutschen Familien ältere Personen nicht mehr versorgt werden und insbesondere bei Pflegefällen, eine „Abschiebung“ ins Alten- bzw. Pflegeheim erfolgt. Begründet wurde diese Annahme damit, dass die „deutsche“ Kultur von Egoismus, Individualismus und Materialismus geprägt sei. Umgekehrt wurde von Deutschen angenommen, dass ältere Personen in „türkischen“ Familien ausreichend versorgt werden und aufgrund von kultureller Determinierung am traditionellen Generationenvertrag festgehalten wird, also gar keine Unterstützung erwünscht ist. Beide Annahmen sind falsch. Gleichgültig ob türkischer oder deutscher Herkunft wird in der Regel die familiäre Versorgung von hilfs- bzw. pflegebedürftigen Familienangehörigen bevorzugt. Die Hauptlast der Hilfeleistungen tragen die weiblichen Familienmitglieder. Ebenso ist bei „deutschen“ wie bei „türkischen“ Familien die Tendenz zur Vereinzelung und zur Aufspaltung in Kernfamilien gegeben, was die Versorgung von Pflegefällen nur noch bedingt zulässt.¹¹³

¹¹³ Siehe Kapitel 3.1.2. Statistiken zur Wohnbevölkerung in Freiburg. S. 110-111. Vgl. hierzu auch Dallinger 1994.

Solche und ähnliche Annahmen voneinander basierten in den seltensten Fällen auf eigenen Erfahrungen oder realen Erlebnissen. Sie wurden abgeleitet von den Bildern, die wir/sie von ihnen/uns haben. Wer und wie „wir“ und „sie“ sind, wurde dabei in einem aktiv vorgenommenen Selektionsprozess von Selbst- und Fremdzuschreibungen festgelegt.

Hier bestätigte sich das Modell von Baumann (1998, 2002), der diese Form des Aushandelns als Dualismus aus dem „dominanten“ und dem „demiotischen“ Diskurs beschreibt. Unter dem „dominanten“ Diskurs versteht er die Selektion kultureller Elemente, die sowohl von der Gruppe selbst als auch von Außenstehenden als konkrete, quasi als naturgegebene Wesenszüge angenommen werden. Im „demiotischen“ Diskurs wird situativ, ausgehend vom historischen, sozialen, rechtlichen oder politischen Kontext einer Gruppe, die Gemeinschaft immer wieder neu „geschmiedet“. Auch Elwert (1996) geht von einem Konstrukt von erfundenen Traditionen aus, die durch die Konfrontation mit Neuem ständig modifiziert werden.¹¹⁴

Die Definition der Grenzen und die Grenzziehungen zwischen dem „Selbst“ und dem „Anderen“, dem „Eigenen“ und dem „Fremden“ erfolgte also nicht durch objektiv gegebene kulturelle Determinanten, sondern durch den Prozess von Ethnizität, d.h. durch den Prozess kultureller Abgrenzung mittels Selbst- und Fremdzuschreibungen spezifischer Traditionen und kultureller Merkmale und durch die Konstruktion von Gruppen mit kollektivem Bewusstsein. In meinem Forschungskontext hatte sich gezeigt, dass dieser Ethnizitätsbegriff für Fragen der Integration besser geeignet ist als ein statischer Begriff, der einseitig auf kulturspezifische Merkmale reduziert ist und eher passiven und beschreibenden Charakter hat. Ein dynamischer Ethnizitätsbegriff lässt Mechanismen der Aus- und Abgrenzung und der Entwicklung kollektiver Identitäten erkennen und verstehen, weil er einen aktiven Vorgang beschreibt, der von mindestens zwei Seiten in Gang gesetzt und geführt wird.¹¹⁵

Um diese Aushandlungsprozesse kollektiver Identitäten genauer zu beleuchten, stellten sich für meine Feldforschung folgende forschungsleitende Fragen:

¹¹⁴ Vgl. hierzu Hobsbawm/Ranger 1983.

Die Vermischung von Identitäts- und Kulturfragen sieht Wicker (2002, S. 31) als „eines der wichtigsten Merkmale der modernen Zeit“.

¹¹⁵ Zur Entwicklung des dynamischen Ethnizitätsbegriffs siehe Barth 1969, Elwert 1989, Orywal/Hackstein 1993, Hall 1994, Wicker 1996, Kohl 1998. Zur Diskussion der unterschiedlichen Ansätze und Positionen über Ethnizität siehe auch Waldmann/Elwert 1989, Ganzer 1990, Streck 1992, Antweiler 1994. Hingewiesen sei hier auch auf die Zeitschriften „Ethnicity“, „Ethnic and Racial Studies“ und „Ethnic Groups“.

1. Was sind die Ursachen für die Grenzziehung?
2. Welche Abgrenzungskriterien selektierter Traditionen werden von den Informanten gewählt, um die „eigene“ und die „andere“ Gruppe zu beschreiben?
3. Warum werden diese gewählt?
4. Welche Konsequenzen ergeben sich aufgrund von Ethnizität in Bezug auf Altersbilder und auf die Denk- und Handlungskonzepte im Umgang mit dem Alter(n)?

Für die Untersuchungspersonen war ihr Status als Migranten der gemeinsame Nenner für die Konstitution der „eigenen“ Gruppe. Dabei war es für die einzelnen Gruppenmitglieder gleichgültig, ob die Migration selbst erlebt worden war oder ob die Vorfahren migriert waren. „Migrant“ wurde als eine Eigenschaft wahrgenommen, die man selbst erwirbt oder die man zugewiesen bekommt:

Hakan Y. (32 Jahre, in Deutschland geboren): „Haja, Deutschland wollte, dass mir Türke’, Italiener, Portugiese’ und wie sie alle heiße’, hier her komme’ zum Wiederaufbau. Die hän uns ja gefragt. Und als Deutschland wieder oben war, da hän sie’s nimmer nötig g’habt, nach Ausländer. Jetzt könnt ihr wieder gehen. Des fande’ mir nit richtig. Und ich find des immer no nit richtig, weil wenn die mich seh’n, sage’ die: »Schau mal, ein Türke, der schafft bei der Post. Hat der des verdient als Ausländer?« Des isch wirklich so, ich hab des schon mitgekriegt! Ja! Wieso, warum hab ich des nit verdient?

Ahmed K. (57 Jahre, in der Türkei geboren): Also im Allgemeinen stört mich hier überhaupt nichts. Nur... ich spreche nicht nur von Nachbarn hier, ich war auch in der Stadtmitte und in Stuttgart. Du bist wirklich..., da wird..., ob da mehr... oder wenn du nicht von hier bist, egal woher, von Türkei oder Italien, oder sonst Südländer bist, da wird eine dünne oder dicke Wand gezogen. Und dann..., die merkst du, die Wand merkst du einfach, Verhalten, Mimik, und äh, diese Augen schauen, also die Blicke, es gibt zwei Dinge, du sagst etwas, dann verstehst du was, und Verhalten, Mimik, das kann auch was sagen, sagt vieles, mehr, wie wenn man was sagt. Deswegen, diese Haltung, das ist jeden Tag so eine *Ver-zweif-lung*. Ich weiß nicht...na ja...“

Außer diesem gemeinsamen Nenner war die Untersuchungsgruppe wenig homogen und zeigte gravierende Unterschiede in Bezug auf die regionale und soziale Herkunft, auf den Zeitpunkt der Migration und damit in Bezug auf Sozialisation und Enkulturation. Darüber hinaus bestand die Gruppe aus der Einwanderergeneration, den Folgegenerationen und aus Migranten, die nach dem Zeitraum der Anwerbung von Arbeitsmigranten nach Deutschland

gekommen waren. Diese Neuzuwanderer waren aus unterschiedlichen Gründen nach Deutschland gekommen, beispielsweise als Ehepartner, als Familienangehörige, als Studenten, als politisch Verfolgte oder aus anderen Gründen. Trotz dieser Heterogenität ordneten sich alle Untersuchungspersonen dieser Gruppe zu und zeichneten auch ein ähnliches Bild der Gruppenidentität. Obwohl sich die meisten Informanten durchaus über die Heterogenität der eigenen Gruppe bewusst waren, akzeptierten sie dieses von ihnen gemeinsam „entworfene“ Bild.

Die Konstituierung der Untersuchungsgruppe und ihre Interaktion mit dem weiteren gesellschaftlichen Umfeld waren durch die Wechselwirkung von Ab- und Ausgrenzungen gekennzeichnet. Ausgrenzungserlebnisse und Diskriminierungserfahrungen, welche die Gruppe insgesamt betrafen, führten dazu, sich kollektiv aus der Gesamtgesellschaft ausgeschlossen zu fühlen. Die Grenzziehung entwickelte sich aus der Gruppe selbst, von „innen“ heraus. Gleichzeitig wies die deutsche Gesellschaft dieser Gruppe den Status „nicht zugehörig“ zu und konstituierte dadurch die Gruppe von „außen“.

Entscheidend war dabei, dass sich die so entstandene Gruppe durch den Status „Migranten“ kollektiv benachteiligt sah in Bezug auf die soziale und politische Integration und Partizipation. Dieses Gefühl der Benachteiligung hatte zur Folge, dass sich die Gruppe insgesamt als unterprivilegiert betrachtete und die einzelnen Mitglieder sich in ihrer persönlichen Würde und Wertschätzung beeinträchtigt fühlten.

Am Beispiel dieser Feldforschung zeigte sich deutlich, dass ethnische Grenzen mindestens von zwei Seiten bearbeitet werden und kollektive Identitäten durch gesellschaftliche Ungleichheit entstehen. Die Einteilung in die „eigene“ Gruppe hatte somit wenig zu tun mit definierbaren kohärenten Kulturen, sondern mit der Bildung von kollektiven Identitäten durch gesellschaftliche Machtgefälle und soziale Asymmetrie. Wicker stellt dazu fest, dass „Identitätskämpfe immer Kämpfe um Ressourcen sind und dass kollektive Identitäten

- kompetativ sind, d.h. ein Gegenüber benötigen, von dem man sich zwecks Stärkung des eigenen Selbst abgrenzen kann;
- mit Stereotypen arbeiten, die zur Desavouierung des Anderen genutzt werden;
- umso essentialistischer und fundamentalistischer sind, je härter sich der Wettbewerb zwischen den Gruppen gestaltet (...);
- um so wirkungsvoller in Szene gesetzt werden, falls sie mit Elementen arbeiten, die im *common sense* eingelagert sind. Solche kulturelle Artefakte, also etwa der Be-

zug auf eine besondere Tradition oder eine gemeinsame Herkunft eignen sich besonders dazu, kollektive Identitäten zu nähren.“¹¹⁶

Wicker weist darauf hin, dass in Gesellschaften mit ungleichen Zugängen zu Ressourcen ethnische Identitäten immer im Zusammenhang mit einer gemeinsamen Zielsetzung konstruiert werden.¹¹⁷

In meiner Feldforschung waren gemeinsame Zielsetzungen sowohl bei der „türkischen“ Untersuchungsgruppe als auch bei Vertretern der (deutschen) Experten zu beobachten. Die „türkische“ Gruppe erhoffte sich durch die Teilnahme am Forschungsprojekt eine Verbesserung ihrer marginalisierten Position innerhalb der Gesamtgesellschaft.¹¹⁸ Indem sie sich als Gruppe definierte, subsumierte sie als Kollektiv persönliche und gruppenspezifische Diskriminierungserlebnisse mit dem Ziel, ihnen dadurch einen möglichst großen Stellenwert zu geben.

Die Experten versuchten, den Personenkreis durch kulturspezifische Zuweisungen als eine in sich abgeschlossene Gruppe zu definieren, die keine Unterstützung braucht und auch nicht will. Da die Experten von einer defizitorientierten Betrachtungsweise ausgingen, befürchteten sie, eine neue Zielgruppe bedienen zu müssen, die nur durch einen personellen, finanziellen und strukturellen Mehraufwand versorgt werden könne.

1.2.2.3. Kollektive Identität, Lokalität und Transnationalität

Im wissenschaftlichen Diskurs wurde in Bezug auf kollektive Identitäten die Frage erörtert, ob in der Situation der Diaspora die lokalen Bezüge aufgehoben sind und Ortsbezogenheit sich nur noch auf der symbolischen Ebene abspielt. Außerdem wurde die Frage diskutiert, ob stationäre ethnologische Feldforschungen geeignet sind, um kulturelle Identitäten in der Diaspora zu untersuchen.¹¹⁹

¹¹⁶ Wicker 2002, S. 32. Vgl. hierzu auch Kohl 1998, S. 275ff.; Fuchs 1998, S. 115; Saurwein 1999, S. 11ff.; Kokot 2002, S. 103.

¹¹⁷ Wicker 2002, S. 30-31. Vgl. hierzu auch Glazer/Moynihan 1975, S. 10; Hettlage 1987, S. 31ff.; Hall 1994, S. 39; Augé 1995, S. 92-95.

¹¹⁸ Einige Personen, die durch die familiäre Versorgung älterer Familienmitglieder bereits stark belastet waren, erhofften sich auch konkrete Hilfe.

¹¹⁹ Vgl. hierzu Bhabha 1994, Clifford 1994, Beck 1995, Marcus 1995, Hannerz 1995, Breidenbach/Zukrigl 1995, Appadurai 1998, Welz 1998, Kokot 2000 und 2002, Baumann 2002.

Zum Diskurs des „Diaspora-Begriffs“ und zur weiter führenden Literatur siehe Schlehe 2000, Kokot 2000 und 2002, Moosmüller 2000 und 2002.

Im meinem Forschungskontext zeigte sich, dass sich die Untersuchungsgruppe intensiv mit ihrer Lokalität und ihrer Transnationalität auseinandersetzt. Insbesondere von offiziellen Vertretern der Untersuchungsgruppe, wie Vereinsvorsitzende oder Leiter von Glaubensgemeinschaften, wurde als Selbstbezeichnung der Begriff „türkische Gemeinde“ verwendet. Diese Bezeichnung brachte nicht nur eine kollektive Identität zum Ausdruck, sondern beinhaltete darüber hinaus die Betrachtung der eigenen Gruppe als feste lokale Residenzgruppe mit politischen, sozialen und/oder religiösen Gemeinschaftsstrukturen. Dabei wurde sowohl die gemeinsame Residenz („wir sind türkische Freiburger“) als auch die gemeinsame transnationale Herkunft („wir sind Freiburger Türken“) je nach Gesprächssituation und Gesprächsabsicht betont. Diese Selbstbeschreibung wies auf eine enge Verflechtung von Lokalität und Transnationalität hin. Die Feldforschung zeigte, dass kollektive Identitätsmuster Rückbindungen in zwei kulturelle Bezugssysteme aufwiesen, die lokale Einbindung in den Residenzort und in den transnationalen Herkunftsort. Beide Bezugssysteme wurden je nach Lebenssituation herangezogen, um Handlungsstrategien zu entwickeln und ihnen auch einen ideellen Überbau zu geben. Dies kam immer wieder bei Aussagen wie „da bin ich noch ganz türkisch“ oder „da bin ich schon verdeutscht“ zum Ausdruck.

Für den weiteren Forschungsverlauf stellte sich die Frage, wann und zu welchem Zweck die eine oder andere „Heimat“ als prägend für die eigene kulturelle Identität herangezogen wurde. In Bezug auf den Dualismus von „dominantem“ und „demiotischem“ Diskurs zur Entwicklung kollektiver Identität legte ich den Fokus auf die Untersuchung der Selektion von „Traditionen“ und ihre Modifikation durch die Konfrontation mit dem neuen sozialen Umfeld in der Diaspora.

Hier zeigte sich besonders die Bedeutung der kollektiven Identität für die Bewältigung des Lebensalltags. Sie gab zum einen die Befähigung zu sinnhaftem Handeln. Gleichzeitig war sie Ergebnis von und Motor für intersubjektive Bedeutungsbildungen. Was diesen „Sinn“ machte, wurde dabei immer wieder neu ausgehandelt. Ausschlaggebend waren dafür individuelle, situative und biographische Muster der einzelnen Personen sowie die Interaktion und die Auseinandersetzung mit dem sozialen Umfeld auf der lokalen wie auf der transnationalen Ebene. Daraus wurden ständig neue Identitätsmuster für die Gruppe entwickelt. Das heißt, dass Erfahrungen und Erlebnisse einzelner Personen innerhalb der Gruppe „die Runde machten“ und in verschiedenen sozialen Bezugssystemen kommuniziert wurden. Beispielsweise machte eine Person die Erfahrung, dass in ihrem Herkunftsort in der Türkei ein „Begegnungshaus für Senioren“ von der Kommune gebaut worden war und mehrere ältere Verwandte dort täglich betreut wurden. In der Gemeinde in Freiburg machte diese Erzählung die Runde in verschiedene Teilgruppen wie einzelnen Familien, in der Glaubensgemeinde in der Moschee oder im Freundeskreis. Diese Diskussion führte dazu, dass die institutionalisierte Betreuung von älteren Menschen in einem anderen Licht betrachtet und neu bewertet wurde.

Dadurch, dass das transnationale Kollektiv diese Betreuungsform als Möglichkeit akzeptiert hatte, konnte diese auch in der Diaspora-Gemeinde als Handlungsstrategie angewendet werden.

Diese Ausführungen zeigen, dass ethnologische Forschungen durchaus dazu geeignet sind, mittels stationärer Feldforschungen die Konstruktion von kollektiven Identitäten in der Diaspora zu untersuchen. Die Forderung nach einer „Mehr-Ort Perspektive“ ist jedoch berechtigt, da die Rückbindungen an das Herkunftsland mit einbezogen werden müssen, um die Identitätsbildungen einschätzen und verstehen zu können.¹²⁰

1.2.2.4. Lokalität und Integration

Neben den transnationalen Einflüssen zeigte sich die Einbindung in das lokale soziale Umfeld von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung von Denk- und Handlungsstrategien zur Bewältigung des Lebensalltags. Form und Qualität dieser Einbindung war dabei abhängig von der Integration in Teilgruppen und in die Gesamtgesellschaft. Ausgehend von einem dynamischen Kulturbegriff bedeutet Integration Zugang zu und Partizipation an gesellschaftlichen Interaktionen auf der sozialen, politischen und ökonomischen Ebene. In dieser Interaktion werden Sinninhalte in und über politische, soziale und ökonomische Praxis von allen Gesellschaftsmitgliedern ausgehandelt. Integration ist dementsprechend nicht als Wechsel von einem kulturellen System in ein anderes denkbar, sondern als selbst existentes, soziales Interaktionsfeld, in welchem prozesshaft Hybridisierungen verdichtet ablaufen. Dadurch erhält Kultur ständig einen wechselnden Habitus und neue Strukturen.¹²¹

Ausgehend von diesem Integrationsbegriff zeichneten sich zwei Forschungslinien ab:

- Die Untersuchung von Hybridisierungen als Resultat der gesellschaftlichen Interaktionen.¹²²
- Die Analyse der gesellschaftlichen Umstände, die den beteiligten Akteuren die Möglichkeit einer aktiven Beteiligung an diesen Interaktionen vorgeben.

¹²⁰ Vgl. hierzu Marcus 1995, Welz 1998.

¹²¹ Vgl. Wicker 1996, S. 385ff.

¹²² Ich verwende im Folgenden den Begriff „Hybridisierung“ (nach Bhabha 1985) zur Bezeichnung von Neugestaltungen durch Vermischungen kultureller Bedeutungssysteme. Synonym werden in der Ethnologie auch die Begriffe „Kreolisierung“ (nach Hannerz 1992), „Transkulturation“ (nach Pratt 1992) oder Synkretismus (nach Elwert 1996) verwendet.

Es stellte sich also die Frage, inwiefern die Untersuchungsgruppe an der Entwicklung von politischen, sozialen und ökonomische Strukturen und sinngebenden Inhalten beteiligt wird und in welchem Ausmaß sie Zugang zu Ressourcen hat.

Rückschließend von der Gruppe auf das Individuum ergab sich daraus die Frage, inwieweit die Integration Einfluss auf die individuelle Identität und die Selbstverortung einer Person hat und welche Konsequenzen sich dadurch für Alltagshandlungen ergeben.

In Bezug auf die Alter(n)sfrage zeichnete sich im Feldforschungsprozess ab, dass Partizipation und der Zugang zu Ressourcen nur sehr bedingt gegeben waren. Die Untersuchungsgruppe war von der institutionalisierten Altenhilfe bisher kaum wahrgenommen worden, hatte aber auch keinen Anspruch auf Leistungen angemeldet. Es hatte also bisher keine Interaktion statt gefunden, in der Bedingungen, Strukturen, Probleme und Ressourcen ausgehandelt werden konnten. In Gesprächen mit der Untersuchungsgruppe und mit Experten der Alten- und Pflegedienste über mögliche Zugangsverbesserungen wurde von beiden Seiten auf kulturelle Unterschiede verwiesen, welche die Integration in die bestehenden Versorgungsangebote erschweren oder verhindern würden.

Das Beispiel „Bestattungskultur“ verdeutlicht diese Situation auf eindrückliche Weise: Von den in Deutschland lebenden rund dreieinhalb Millionen Muslimen lassen sich nur etwa 20% hier beerdigen.¹²³ Der Rest wird in die Herkunftsländer rückgeführt. Diese Zahlen bestätigten sich in meiner Feldforschung für die erste Generation der Untersuchungsgruppe. Als Grund für diese Entscheidung wurde der Wunsch nach Rückkehr zu den Wurzeln in der heimatlichen Erde angegeben. Bei der zweiten Generation kehrte sich jedoch das Zahlenverhältnis um. Über 80% der Befragten würden sich lieber in Freiburg beerdigen lassen, wenn das deutsche Friedhofsrecht muslimische Bestattungen zuließe. Sie begründeten diesen Wunsch damit, dass der islamische Bestattungsritus eine Beerdingung am Sterbeort vorsieht.¹²⁴ Außerdem wollten sie auch nach ihrem Tod in der Nähe der eigenen Familie, resp. der Kinder und Enkel bleiben.

Zwei Aspekte lassen sich daraus ableiten. Wie der Bestattungsunternehmer Volkan Coşkun feststellte, gelingt es der Bundesrepublik nur bedingt, die Einwanderer und ihre Folgegenerationen derart an sich zu binden, dass sie sich auch nach ihrem Tod hier wissen wollen. „Wäre das Staatsbürgerschaftsrecht früher und gründlicher reformiert worden, würden sich mehr

¹²³ Paris, André: Unter freiem Himmel. Frankfurter Rundschau 8.11.2003.

¹²⁴ Zum Ritus islamischer Bestattungen siehe, Nagel 1978, Khoury 1978, Grütter 1953 und 1957a und 1957b, Hagemann 1985, Antes 1987, Al-Qadi 1993, Blach 1996.

Menschen, die seit Jahrzehnten hier leben, heimisch fühlen und sich auch vor Ort bestatten lassen.“¹²⁵

Neben der mangelnden Einbindung der Menschen in das Einwanderungsland sind strukturelle und juristische Zwänge ausschlaggebend für die hohe Quote an Rückführungen von Verstorbenen. Um nur einen Grund hier anzuführen, legt das deutsche Bestattungsrecht eine bestimmte Ruhezeit fest. Nach Ablauf dieser Zeit werden die Gräber eingeebnet und zur Bestattung weiterer Personen verwendet. Nach islamischer Vorstellung muss das Grab jedoch bis „zum Jüngsten Tag“, dem Tag der Auferstehung, erhalten bleiben.¹²⁶

An diesem Beispiel wird deutlich, dass die vermeintlich „türkische Bestattungskultur“ der Totenrückführung in die „Heimat“ nicht in der kulturellen Persistenz, sondern in der mangelnden Integration sowie dem fehlenden Zugang zu Versorgungsleistungen aufgrund juristischer und struktureller Vorgaben begründet liegt, denn die Religionsfreiheit und das Recht auf freie Religionsausübung, das im deutschen Grundgesetz verankert ist, gilt dementsprechend für die Gruppe der Muslime nur eingeschränkt.¹²⁷

Gläubige Muslime fühlen sich deshalb benachteiligt und abgelehnt. Aber auch Personen, die sich als nicht oder wenig religiös bezeichnen, sehen dies als Angriff auf ihre Religionsfreiheit und als Zeichen von Ungleichbehandlung, da sich die Gesetzgebung nur an christlichen Bestattungsbräuchen orientiert.

¹²⁵ Paris 2003.

¹²⁶ Zur Problematik von islamischen Bestattungen in Deutschland siehe Özcan 1994; Şen/Goldberg 1994, S. 84-85; Lemmen 1996, S. 23-44; Höpp/Jonker 1996; Spuler-Stegeman 1998, S. 171-177; Tan 1998. Gesetzliche Richtlinien siehe Drucksache 12/1910 (26.08.1997) des Landtags von Baden-Württemberg, sowie Gaedke 1992.

¹²⁷ Neben festen juristischen Vorgaben lässt der Gesetzgeber den Trägern von Friedhöfen gewisse Freiheiten in Bezug auf das Anlegen der Gräberfelder oder der Ruhezeiten. So konnten in Städten wie Esslingen, Karlsruhe, Mannheim oder Stuttgart mit den islamischen Gemeinden Kompromisse für islamische Bestattungen gefunden werden. (Siehe Drucksache 12/1910 (1997), Landtag B.-W.). Bei einer Anfrage beim Städtischen Friedhofsamt Freiburg wurde mir mitgeteilt, dass im Stadtteil St. Georgen ein muslimisches Gräberfeld ausgewiesen sei, dies aber nur von wenigen Muslimen in Anspruch genommen würde. Bei Nachfrage in der türkischen Gemeinde stellte sich heraus, dass der Sargzwang und die Einebnung der Gräber die Gründe dafür waren.

1.2.2.5. Heterogenität und individuelle Identitäten

Tezer (52 Jahre): „Ja, Heimat, Heimat isch aber immer noch, wenn man das richtig beantwortet, immer noch von der Türkei abhängig,¹²⁸ innerlich. Ich lebe hier, hier isch auch meine Heimat. Aber ich sag, nicht nur Türkei oder nur Deutschland isch meine Heimat, des gibt's doch nit. Es isch beides. Innerlich bin ich immer noch etwas Türkei abhängig, ich weiß es nit. Immer noch isch in meinem Herzen auch Türkei. Ich lebe zwar hier und lebe auch gern hier, aber ich bin in der Türkei geboren. Ich hab immer die Kinder mitgenommen in Türkei. Ich hab gedacht, das ist meine Heimat. Deswegen, weil ich dort auch eine schöne Zeit hatte, meine Kindheit, meine Jugendzeit, des isch immer noch was, woran ich hänge. Ich bleib hier leben. Hier isch meine Heimat, aber ich bleib abhängig von der Türkei. Das kann ich nicht wegschieben.“

Meral O. (44 Jahre): „Ich denke so, wie ich denken *will*, ob ich jetzt eine Deutsche bin oder eine Türkin bin! Ja, ich denke so und ich möchte auch so denken. Wenn ich z.B. meine Kinder erzieh, ist es doch natürlich, dass ich, ähm, mich anpassen muss. Aber mir gefällt das auch. Da ist bei mir keine Abneigung, dass ich sag: »Nee, das würd ich jetzt nie machen.« Nee, man kann sich das ja hier mal angucken und dann überlegen, ob das richtig ist oder falsch und... darum kann ich nie sagen, bin ich jetzt eine Türkin oder nicht, ich bin halt ich.“

Nilüfer Ş. (30 Jahre): „Ich bin ja hier geboren und, bis ich 20 war, wollt ich mit türkischer Kultur, mit türkischen Leuten, äh, so gar nicht viel wissen. Ich hab mich so wohl gefühlt. Aber ich muss ganz ehrlich sagen, seit ich immer älter werd und auch ein bisschen anders anfang zu denken und alles so ein bisschen anderscher seh und hör, fühl ich mich zu den Türken viel mehr hingezogen wie zu den Deutschen. Obwohl ich nur einen deutschen Freundeskreis gehabt hab. Und jetzt am Arbeitsplatz, da arbeit ich jetzt 4 Jahre, die ersten 3 Jahre hab ich nie, nichts empfunden wie jetzt Ausländerfeindlichkeit oder dass die mal irgendwas gesagt haben. Und des isch jetzt alles ein bisschen..., ich bin empfindlicher geworden, wenn sie mal einen Witz machen oder so. Des war alles früher bei mir gar nicht so.... Ich hab mich ein bisschen abgekapselt, sag ich mal, von... von Deutschen. Ich kann jetzt aber auch nicht so sagen, warum.“

¹²⁸ Die Gesprächspartnerin übersetzte hier wörtlich den türkischen Begriff „*bağlı*“, verbunden, verknüpft, verschlungen sein, um ihre gefühlsmäßige Verbundenheit auszudrücken.

Diese Zitate aus Interviews meiner Feldforschung zeigen verschiedene Varianten persönlicher Selbstverortungen und individueller Identitätsbilder. Alle drei Frauen beschrieben sich als Personen mit hybriden Persönlichkeitsbildern, die im Laufe ihres Lebens geprägt wurden, sich gewandelt haben und sich noch immer wandeln. Die Selbstbeschreibung als multikulturelle Persönlichkeit mit hybriden Identitätsmustern wurde von allen Gesprächspartnern vorgenommen, gleichgültig welchen Alters, welcher sozialen Schicht oder welcher Generation. Als ausschlaggebende Momente für Entstehung und Wandel wurden verschiedene *life-events*, wie die Migration, Ehe, Geburt der Kinder, Tod o.ä. angegeben. Von besonderer Bedeutung beschrieben die Untersuchungspersonen auch ihre Einbettung in bestimmte soziale Bezugssysteme und Räume. D.h. auch für die individuelle Persönlichkeitsentwicklung wurden Lokalität und Transnationalität betont. Dass sich beispielsweise ein junger türkischer Mann als „badischer Türke“ identifizierte, erklärte er damit, dass er in der Türkei geboren sei, die türkische Staatsbürgerschaft besitze, aber in einem Vorort von Freiburg aufgewachsen sei, wo er sich im dörflichen Fußballverein und in der Freiwilligen Feuerwehr integriert fühle und dort auch den badischen Dialekt spreche. Im Gespräch erzählte er außerdem, dass er später eine türkische Frau heiraten möchte, die aber auf jeden Fall in Deutschland geboren sein sollte. Auf die Frage warum, erklärte er, dass er eine Frau möchte, mit der er zu Hause „türkisch sprechen und leben kann“, die aber gleichzeitig „modern“ und unter vergleichbaren Lebensumständen wie er aufgewachsen sein sollte. An dieser Aussage lässt sich ablesen, dass er sich über kulturelle Mischformen, Hybridisierungen in seinem Persönlichkeitsbild und in seiner Art zu leben bewusst war, geprägt durch verschiedene Bezugssysteme, durch mehrere „Zugehörigkeiten“ und durch die aktive Teilnahme an verschiedenen Teilgruppen. Es war ihm auch bewusst, dass er zu einem Personenkreis gehört, der unter ähnlichen Umständen aufgewachsen ist, eine vergleichbare Sozialisation und Enkulturation wie er selbst erlebt hat und mit der er sich emotional am meisten identifiziert.

Im Laufe der Feldforschung beschrieben sich alle Gesprächspartner als Teil des Kollektivs, aber ebenso auch als unverwechselbares einmaliges Individuum. Gleichzeitig fühlten sie sich alle einer bestimmten Teilgruppe besonders zugehörig, die sie klar beschreiben und verorten konnten.

Deshalb ergab sich für den Forschungsverlauf ein weiterer Schwerpunkt: Das Herausarbeiten dieser Vielfalt an Individualismen oder wie Fuchs formulierte:

„(...) 'hinter' diesen Konstruktionen die 'Polyphonie' der Stimmen zu hören, ihre Interdependenz und Interferenz zu verfolgen sowie die prinzipielle Unabgeschlossenheit und die Latenz von Bedeutungen wahrzunehmen und zu akzeptieren.“¹²⁹

¹²⁹ Fuchs 1998, S. 110.

Bereits während der Feldforschung lag dementsprechend der Fokus auf der Untersuchung dieser „Einzelstimmen“. Gleichzeitig sollten die „Einzelstimmen“ oder „Teilwahrheiten“ im Gesamtkontext aller „Stimmen“ oder „Wahrheiten“ betrachtet werden. Diese wechselseitige Betrachtung sollte Rückschlüsse auf das Verhältnis und das Verhalten zwischen Individuum und Kollektiv(en) ermöglichen.¹³⁰ Oder anders ausgedrückt, sollte der Versuch unternommen werden, die Vielfalt in der Einheit und die Einheit in der Vielfalt abzubilden und zu erklären. Für die Feldforschung hieß das konkret, zu analysieren, in welchen Bezugssystemen sich eine Person bewegt und welche Rollen und Bedeutungen die jeweilige Person diesen Bezugssystemen für die eigene Individuation zuschreibt.¹³¹

Bei der Untersuchung dieser „Stimmen“ stellte sich heraus, dass jede „Einzelstimme“ nicht nur ein „Lied im Repertoire hat“, sondern viele „Lieder“ singen kann, je nach Form und Ort der „Veranstaltung“. Das heißt, dass jedes Individuum in verschiedenen Lebenssituationen oder sozialen Umfeldern unterschiedliche Deutungs- und Handlungsmuster anwenden konnte.

Die Zitate der drei Frauen am Anfang des Kapitels weisen darauf hin, dass dieser Pool an Deutungs- und Handlungsmöglichkeiten in einer dialektischen Interaktion zwischen Individuation und Enkulturation und durch eine aktive, kontextgebundene Aneignung von Wissen und Bedeutungsinhalten entwickelt wird.¹³² Geprägt durch die persönlichen Lebenserfahrungen und die Interaktionen mit dem sozialen Umfeld beschrieben die Untersuchungspersonen dementsprechend verschiedene Identitätsmodelle mit unterschiedlichen persönlichen Ressourcen und sozialen Kompetenzen.

Die Untersuchung der „Einzelstimmen“ zeigte auch, dass bei der Entwicklung dieser „Patchwork-Identitäten“¹³³ ebenso wie bei kollektiven Identitäten der subjektiv empfundene Grad an Integration in die verschiedenen Teilgruppen und in die Gesamtgesellschaft bestimmend war für die Identifikation mit bestimmten Identitätsmerkmalen. Dabei betonten insbesondere Un-

¹³⁰ Aufgrund der Selektion, Exklusion und Inklusion von Aspekten und Stimmen in der Ethnographie ist das Bild, welches ich von der Gruppe entworfen habe, keine Abbildung der Gesamtgruppe, es zeigt lediglich einen Ausschnitt, in Abhängigkeit von der Auswahl der Gesprächspartner und deren spezifischen, situativen Lebenswelt. (Vgl. hierzu Clifford 1986, S. 152; Fischer 2002, S. 18-19).

¹³¹ Ein eindrückliches Beispiel für die Konstruktion der eigenen Identität sowie die bewusste Selektion von Bezugssystemen und ihrer Bewertung innerhalb der eigenen Biographie beschreibt Maalouf 1998 und 2002. Zur Bildung dieser „Wahlbiographien“ siehe auch Hannerz 1995, S. 71; Elwert 1996, S. 57; Nederveen Pieterse 1998, S. 99; Breidenbach/Zukrigl 2000, S. 82ff.

¹³² Vgl. Wicker 1996, S. 384; Rogoff 1990, S. 100.

¹³³ Beck et al. 1995.

tersuchungspersonen der zweiten Generation das Gefühl von kultureller Indifferenz bis hin zum Gefühl von kultureller Entwurzelung aufgrund ihrer mangelnden Integration. Gleichzeitig sahen sich aber auch viele als Teil einer sich im Wandel befindenden globalen Weltgemeinschaft, die durch zunehmende Orientierungslosigkeit sowie durch persönliche oder kollektive Desintegration gekennzeichnet ist. Als „Opfer“ einer Entwicklung, die mehr oder weniger alle Menschen betrifft, fühlten sie sich wiederum integriert in eine übergeordnete Form von Gemeinschaft.

Angelika M.: „Viele Türken haben mir erzählt, dass sie sich in Deutschland nicht so wohl fühlen, 100-prozentig wohl fühlen, es bleibt immer so eine dünne Wand zwischen ihnen und die spürt man einfach immer..., dass man nicht so dazu gehört oder nicht so angenommen wird.“

Meral O. (44 Jahre): „Nein, das hat nichts mit Deutsch zu tun. Wissen Sie, es ist immer leicht, die Schuld auf jemanden anders zu schieben. Bevor man das so sagt, da fehlt eher die Kommunikation, das fehlt. Aber das ist einfach die moderne Zeit. Wenn man sich mal nur die Kinder anguckt: Cool sein, das ist das. Es hat mit Deutschen nichts zu tun. Das haben auch türkische Kinder, italienische, russische und was da alles ist. Die gehen so wahnsinnig miteinander um. Das ist so schade.

Wenn wir Elternabend haben, es gibt ja in der Schule viele russische Kinder, arabische, deutsche, aber ich bin die einzigste Türkin, wo dann dahin kommt, die einzige Ausländische. Ich mein, ich möchte wissen, was mein Kind macht! Und dann muss man eben auch mal zuhören, was sie erzählen. Aber wenn man ihnen nicht zuhört, dann werden sie aggressiv und dann gehen sie ihre Wege. Das hat mit Deutsch nichts zu tun. Die sollen mal gehen, die sollen mal ihre Kinder gehen lassen, die Kinder werden einfach aggressiv, weil ihnen nicht zugehört wird. Die werden nicht respektiert. Und dass soll man. Aber das fehlt total. Ich bin nicht locker, aber ich bin auch nicht streng. Aber Respekt muss schon sein, egal ob alt oder jung. Aber das ist total verloren gegangen. Überall auf der Welt. In der Türkei, in Deutschland überall. Das ist halt moderne Zeit.“

Dieses Beispiel lässt erkennen, dass individuelle Identitätsentwicklungen in Abhängigkeit zu lokalen, nationalen, transnationalen und globalen Selbstverortungen stehen und dies bei meiner Untersuchung berücksichtigt werden musste.¹³⁴

¹³⁴ Vgl. hierzu Hettlage 1987; Hannerz 1995, S. 71ff.; Nederveen Pieterse 1998; Kohl 1998, S. 285-286; Appadurai 1998; Breidenbach/Zukrigl 2000, S. 83ff.; Maalouf 2002.

Die Untersuchung der Interaktion von Individuation und Enkulturation erfolgte unter folgender Fragestellung:

- Welche Persönlichkeitsmerkmale werden selektiert?
- Welche Formen dieser zusammengesetzten Persönlichkeitsbilder können festgestellt werden?
- Unter welchen Bedingungen werden diese modifiziert?
- Welche Auswirkungen hat die Selbstpositionierung auf das Altersbild, den Umgang mit dem eigenen Alter(n) oder dem der Familienangehörigen?

Im Zusammenhang mit der Umsetzung der Forschungsergebnisse in praktische Maßnahmen stellte sich auch die Frage, ob und wie diese Interaktion von außen positiv gesteuert werden kann und welche Veränderungen sowohl für das Kollektiv als auch für den Einzelnen erwünscht sind. Gleichzeitig mussten mögliche negative Konsequenzen in Betracht gezogen werden. Diese Problematik führte zur Frage nach der ethischen Verantwortung im Feld und bei der Repräsentation der Forschungsergebnisse.

1.2.3. Ethische Anforderungen an die ethnologische Praxis

In der wissenschaftlichen Literatur zur praktisch angewandten Ethnologie nehmen Fragen der Ethik und der Verantwortung von Forschenden eine zentrale Stellung ein. Während in den USA und Kanada bereits in den 70er und 80er Jahren ein intensiver Diskurs über ethische Anforderungen in der ethnologischen Praxis geführt wurde und in der Entwicklung von Regelwerken „ethischer Prinzipien“ mündete, setzte in der deutschsprachigen Ethnologie Anfang der 90er Jahre eine verstärkte wissenschaftliche Auseinandersetzung ein.¹³⁵ In dieser Auseinandersetzung wurden Paradigmen entwickelt, die sowohl Methoden der Datenerhebung, Formen der Repräsentation der Daten wie auch die Interaktion zwischen Ethnologen und Klientel umfassen. Im Folgenden sollen die für meine Untersuchung relevanten Aspekte beleuchtet werden.

¹³⁵ Wissenschaftliche Arbeiten aus den USA und Kanada stützen sich in der Regel auf einen „Code of Ethics“, wie er von der „Society for Applied Anthropology“ (1983), der „National Association for the Practice of Anthropology“ (1984) in den USA und der „Society of Applied Anthropology“ in Kanada (1993) entwickelt wurde. (Siehe hierzu van Willigen 1993, S. 51-54; Mead 1978, S. 425-437; Fluehr-Lobban 1991; Ervin 2000, S. 27-40). Zum Diskurs im deutschsprachigen Raum bietet Jendral (1993) eine Übersicht.

1.2.3.1. Verhalten und Verhältnis im Forschungsprozess

Ein Umstand, der meine gesamte Feldforschung prägte, war das Beziehungsverhältnis zwischen der Untersuchungsgruppe und mir, denn wir alle waren Teilnehmer einer gemeinsamen Lebenswelt. Im direkten Kontakt traten wir uns als Individuen gegenüber, aber auch als Vertreter von Teilgruppen. Die Interaktion, die wir in Gang setzten, war deshalb gekennzeichnet durch die Begegnung von individuellen und kollektiven Identitäten. Dadurch setzte zwangsläufig ein Ethnizitätsprozess ein, bei dem wir gemeinsam die Grenzen, aber auch Zusammengehörigkeit zwischen uns aushandelten.

Hauser-Schäublin bezeichnet das ständige Abwägen zwischen Fremdem und Eigenem als das spezifisch ethnologische, als einen Prozess, bei dem Kultur erzeugt wird und bei dem sichtbar wird, was „wir als Kultur bezeichnen“.¹³⁶

Gerade in Bezug auf diese Interaktionen im Forschungsprozess zeigt sich die besondere interkulturelle Kompetenz der Ethnologie durch ihre Konzepte von Kultur und Ethnizität. Durch die Betrachtung von „Kultur“ als Konstrukt und des Individuums als Träger vieler (kultureller) Identitäten wird eine gemeinsame Basis des Interagierens mit einer grundsätzlichen Gleichstellung in Bezug auf die Kulturalität aller Akteure vorgegeben. Das heißt, nicht nur die „Anderen“ werden als Träger von Kultur wahrgenommen, sondern die eigene Kulturalität der Forschenden mit ihrer Subjektivität, ihren ethnozentrischen Wertvorstellungen und persönlichen Verortungen wird mit in den Forschungsprozess einbezogen. Dadurch können vermeintliche, als objektiv angenommene kulturspezifische Determinanten relativiert werden. Nicht die scheinbar „objektiv“ wahrnehmbaren Merkmale stehen im Vordergrund der Untersuchung, sondern der Modus, unter dem sie erzeugt und als solche auch rezipiert werden.

In diesem Zusammenhang kommt auch dem „Hybriditäts-Ansatz“ eine zentrale Bedeutung zu. Durch die Betrachtung von individuellen und kollektiven Identitäten als Ergebnis von Hybridisierungen wird allen Akteuren die Möglichkeit zugestanden, sich situationsbedingt und in der Interaktion mit dem lokalen und weiteren sozialen Umfeld zu verändern und sich dabei ständig neu zu definieren. Diese Paradigmen ethnologischer Betrachtungen stellen sich damit gegen die Bildung von kulturdeterministischen Stereotypen und gegen klischeehafte vorurteilsbehaftete oder romantisierende Betrachtungen des „Fremden“ wie auch des „Eigenen“.

¹³⁶ Hauser-Schäublin 1997, S. 16. Vgl. hierzu Stellrecht 1993, S. 49-50; Amborn, 1993a, S. 22-23; Nadig 1997, S. 96; Fuchs 1998, S. 136-137.

1.2.3.2. Partnerschaft, Partizipation und Dialog

In allen Projektphasen gehörten Diskussionen über das Projekt und über Hintergründe, Motivationen und Ziele aller Akteure, inklusive meiner eigenen Person zum Forschungsprozess.¹³⁷ Der ständige Dialog sollte Transparenz über das Projekt verschaffen und Offenheit aller Beteiligten untereinander gewährleisten. Außerdem sollte den Gesprächspartnern deutlich werden, dass ihre Sichtweisen, ihre Positionen und ihre internen Diskurse Gegenstand der Untersuchung sind, diese ernst genommen werden und jede einzelne Stimme Gehör findet.

Durch die Paradigmen der Dialogizität und Partizipation wurden gleichzeitig zwei weitere Anforderungen an die ethnologische Praxis erfüllt, die sowohl wissenschaftlich als auch ethisch begründet sind: Die Entwicklung von emischen Sichtweisen durch den Prozess des Verstehens sowie das Prinzip von „advocacy“, dem verantwortungsvollen Eintreten *aller* Beteiligten für eine Verbesserung der Lebenssituation der Untersuchungsgruppe.¹³⁸ Das heißt, dass nicht nur ich für mein Tun Verantwortung übernehmen musste, sondern dass allen Akteuren ein gewisses Maß an Verantwortung übertragen war. In den gemeinsamen Diskussionen versuchten wir uns gegenseitig klarzumachen, dass unsere Aussagen und Handlungen Konsequenzen für jeden selbst, aber auch für andere und die gesamte Gruppe haben können.¹³⁹

1.2.3.3. Emik und Holismus

Das Prinzip einer ganzheitlichen Betrachtung aus der Innensicht einer Gruppe ist auch in der nach-postmodernen Ethnologie noch die Grundlage praktischen Arbeitens. Wie bereits oben beschrieben wird in dieser Betrachtungsweise die Gefahr von „Ethnologisierung“ bzw. „Kulturalisierung“ von sozialen Diskursen vermutet. Ziel meiner Untersuchung war es jedoch nicht

¹³⁷ Zum Themenkomplex „Feldforschung als Dialog“ siehe Dettmar 1990, S. 140-143; Köpping 1993, S. 109-110; van Willigen 1993, S. 53-54; Fuchs/Berg 1993, S. 78-87; Amborn 1993a, S. 22; Fuchs 1998, S. 136-137; Seithel 2000, S. 441-442.

¹³⁸ Vgl. Antweiler 1986, S. 98; Amborn 1993a, S. 17ff.; van Willigen 1993, S. 31-46; Schmitz 1993, S. 615; Stellrecht 1993, S. 59; Bennett 1996, S. 31; Antweiler 1998, S. 243.

¹³⁹ Da sich die Untersuchungspersonen nicht immer darüber im Klaren waren, welche Konsequenzen ihre Aussagen und Handlungen haben können, musste ich selbst abwägen, inwieweit z.B. politisch oder religiös tendenziöse Aussagen weiter transportiert werden dürfen. (Auf diese Problematik weist auch van Willigen 1993, S. 45 hin).

„ethnische Gruppen“ im Sinne von objektiv nachvollziehbaren Unterschieden und Gemeinsamkeiten zu klassifizieren. In Anlehnung an das Barth'sche Konzept „ethnischer Grenzen“ ging es vielmehr um die Frage nach dem Entstehen und Weiterbestehen von „Grenzen“ und um die Untersuchung der Interaktionssituationen, in denen spezifische Merkmale subjektiv selektiert und mit ihnen Grenzen ethnischer Zugehörigkeit konstruiert werden.¹⁴⁰

Der Fokus meiner Feldforschung lag deshalb auf der Untersuchung der Interdependenzen sozialer Gruppen, die zur Bildung von hybriden kulturellen Identitäten führen. Das heißt, es sollte nicht kulturelle Differenz beschrieben werden, sondern die Mechanismen der Differenzierung in der Interaktion sozialer Gruppen und das daraus entstehende Selbstverständnis eines Kollektivs und seiner Individuen.

Ich verwende dementsprechend den Begriff der „Gruppe“ nicht im kulturdeterministischen Sinne, sondern zur Bezeichnung einer zeitlich und räumlich begrenzten Gruppe, die durch lokale und transnationale Selbstverortungen gekennzeichnet ist.¹⁴¹

In diesem Sinne ist Holismus nicht als ganzheitliche Beschreibung einer Gruppe gemeint, sondern als ganzheitliche Untersuchung einer spezifischen Fragestellung aus ihrem lebensweltlichen Gesamtkontext heraus.¹⁴²

Einige Ethnologen weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der Anspruch der Ethnologie nach ganzheitlichen Betrachtungen die Gefahr birgt, glatte, eindeutige Erklärungsmodelle zu entwickeln.¹⁴³ Dieser Anspruch war auch für mich problematisch. Insbesondere am Anfang der Feldforschung verunsicherte mich die Vielschichtigkeit und Komplexität der Forschungsfrage. Erst im Laufe des Forschungsprozesses lernte ich, die „Vielstimmigkeit“ zuzulassen, Brüche, Unstimmigkeiten, Paradoxien und Spannungen auszuhalten und ebenfalls als Teil der „Gesamtheit“ zu akzeptieren. Darüber wird im Kapitel „Methoden“ noch ausführlich die Rede sein.

1.2.3.4. Reflexion und Selbstreflexion

Die hohen ethischen Anforderungen an die praktische ethnologische Arbeit sind zweifelsohne notwendig, gleichzeitig sind sie aber auch eine Belastung für Forschende. Insbesondere

¹⁴⁰ Vgl. Barth 1969.

¹⁴¹ Vgl. hierzu van Willigen 1993, S. x; Hall 1994, S. 41; Dracklé/Kokot 1996, S. 17-18; Fuchs 1998, S. 120-121; Seithel 2000, S. 452-457; Ervin 2000 S. 55-58; Schlehe 2003, S. 73.

¹⁴² Vgl. Geertz 1983, S. 11; Ervin 2000, S. 57; Fischer 2002, S. 13.

¹⁴³ Siehe hierzu Stellrecht 1993, S. 49-52; Fuchs 1998, S. 107-110.

die Tatsache, dass „Realität“ in einem gemeinsamen Akt geschaffen wird, quasi erst entsteht und darüber hinaus durch die Verschriftlichung der Untersuchungsergebnisse manifestiert und im wahrsten Sinne des Wortes „festgeschrieben“ wird, bringt ein hohes Maß an Verantwortung für Forschende mit sich.¹⁴⁴

Reflexion und Selbstreflexion gehören zum ethnologischen Rüstzeug, das dazu dient, sich diese Anforderungen immer wieder bewusst zu machen und einen verantwortungsbewussten Umgang mit den Untersuchungsergebnissen zu suchen.¹⁴⁵ Dazu gehört auch, sich mit der Frage der eigenen Beziehung zum Forschungsfeld, mit dem Themenkomplex „Nähe und Distanz“ zum Feld zu beschäftigen.¹⁴⁶ Gerade bei Forschungen in der eigenen Gesellschaft besteht das Problem, dass Forschende sehr eng ins Feld eingebunden sind. In der modernen Ethnographie ist das Primat der Neutralität und Objektivität der Forschenden zwar bewusst zugunsten von Empathie, Subjektivität und Perspektivität aufgelöst worden, was aber nicht das Problem des Umgangs mit eigenen Werten, Meinungen und Vorurteilen löst. Beispielsweise dann, wenn Lebensweisen oder Haltungen der Untersuchungspersonen den eigenen Werten widersprechen. In meiner Feldforschung war dies z.B. in Bezug auf religiöse Praktiken, wie die vollständige Verschleierung von muslimischen Frauen, der Fall. Das „Stehen-lassen“ von Differenzen, das Akzeptieren von persönlich Unakzeptablem ist einfach zu postulieren, aber nicht immer einfach umzusetzen, insbesondere dann, wenn eigene Werte dadurch bedroht erscheinen. Umgekehrt war es für einige Untersuchungspersonen ebenso schwierig, mir auf „neutralem Boden“ zu begegnen. Hier waren latente Ängste, Aggressionen, Vorurteile und Vorbehalte vorhanden, was manche Begegnungen schwierig machte. Während durch „dichte Teilnahme“ im Feldforschungsprozess viele unserer bewussten und unbewussten Vorurteile aufgespürt und erörtert werden konnten, manche aufgelöst, andere akzeptiert wurden, sind einige Vorbehalte geblieben.¹⁴⁷

„Dichte Teilnahme“ und soziale Nähe bedeutete in meinem Forschungskontext, nicht nur Position zu beziehen und diese, in einem freiwilligen Akt, im Dialog zu vertreten, sondern auch zuzulassen, in einem unfreiwilligen Akt, mich und meine Werte zur Disposition gestellt zu sehen. Manchmal stellte ich mir die Frage, wer hier wen „erforscht“, denn das Interesse

¹⁴⁴ Said 1979, Abu-Lughod 1991, Fabian 1983 und 1993, Berg/Fuchs 1993, Amborn 1993a.

¹⁴⁵ Vgl. Dettmar 1990, S. 141; Amborn 1993a, S. 19-29 und 1993b, S. 137-138; Bourdieu 1996, S. 280; Drakl /Kokot 1996, S. 4; Radtke 1996, S. 349; Hauser-Schäublin 1997, S. 10-11.

¹⁴⁶ Zum Komplex „Nähe-Distanz“ im Forschungsfeld siehe Amborn 1993b, S. 146-150; Berg/Fuchs 1993, S. 77-82; K opping 1993, S. 125-127; Fischer 2002, S. 10-12; Hauser-Schäublin 2003, S. 37-41.

¹⁴⁷ Spittler (2001, S. 19) spricht von „dichter Teilnahme“ und meint damit „(...) nicht nur die interpretative im Gegensatz zur rein physischen Teilnahme, sondern auch soziale Nähe (...)“

meiner Gesprächspartner zu verstehen, warum „die Deutschen“ so sind wie sie sind, war bei ihnen ebenso groß wie mein Interesse an ihnen.

Ein Ausweg aus dem Dilemma der persönlichen Involviertheit bis hin zur eigenen „Nabelschau“ könnte eine Mediation oder Supervision durch Fachkollegen bieten, die den Prozess der Reflexion begleiten. Diese Methode könnte dazu beitragen, den Reflexionsprozess zu objektivieren und Belastungen aufzuarbeiten. Bei Supervisionen durch Fachkollegen aus dem universitären Arbeitsfeld würde sich darüber hinaus gleichzeitig der Konnex zwischen akademischem und angewandtem Arbeiten bilden. In dieser Form der Zusammenarbeit sehe ich eine Möglichkeit die universitäre und die praktische Ethnologie miteinander zu verbinden.

1.2.3.5. Referenzialität, Authentizität, Perspektivität

Die Erkenntnis, dass ethnographische Beschreibungen nie Abbildungen von objektiv fassbaren Realitäten sind, sondern lediglich Interpretationen der Forschenden, und diese Interpretationen wiederum auf Interpretationen der Informanten beruhen, war insbesondere in den 90er Jahren ein existenzielles Thema in der Ethnologie.

Neben der Forderung nach Reflexivität und Selbstreflexivität bei der Repräsentation von Forschungsergebnissen sollte durch Referenzialität, Authentizität und Perspektivität in ethnographischen Darstellungen die Beliebigkeit von wissenschaftlichen Erkenntnissen und die „Macht des Wortes“ des Ethnographen gebrochen werden.¹⁴⁸

Diesen Forderungen gerecht zu werden, war in meinem Fall einfacher als in „klassischen“ Feldforschungen. Während bei Untersuchungen außerhalb der eigenen Gesellschaft Forschende bei der Verschriftlichung ihrer Ergebnisse in der Regel bereits das Feld verlassen haben, hatte ich auch in dieser Phase noch die Möglichkeit mit der Untersuchungsgruppe im Dialog zu bleiben. So konnte ich mit Informanten Rücksprache halten, weitere Personen befragen oder tiefer gehende Beobachtungen durchführen. Diese Fortsetzung des Dialogs brachte mir Sicherheit in Bezug auf die Selektion und Interpretation der Daten. Gleichzeitig wurde durch dieses „zyklische“ Arbeiten der Prozess des Erkennens und des Verstehens von Bezugssystemen und ihrer Interdependenzen vertieft. Dadurch erhöhte sich die Chance,

¹⁴⁸ Zum Diskurs über die „Krise in der ethnologischen Repräsentation“ siehe die ausführlichen und mit umfassenden weiterführenden Literaturhinweisen versehenen Darstellungen von Berg/Fuchs 1993, Stellrecht 1993, Fuchs 1998, Köpping 1993. Zum Problem der „Interpretation“ resp. „Übersetzung“ siehe außerdem Geertz 1983, Abu-Lughod 1991, Asad 1993, Bachmann-Medick 1996, Fischer 2002.

mich authentischer und vielschichtiger, perspektivischer und damit referenzieller an emische Sichtweisen anzunähern.

Allerdings ergab sich aus diesem engen dialogischen Verhältnis das Problem der Distanz zwischen mir und der Untersuchungsgruppe und des Rückzugs aus dem Feld. Der ethischen Perspektive, dem kritische Blick der Außenstehenden, der Abstraktion und der Interpretation auf der Basis von Distanz waren durch diese Forschungssituation Grenzen gesetzt. Gerade die Dichotomie von emischer und ethischer Perspektive zeichnet jedoch das Modell ethnologischer Feldforschung aus. Das heißt, dass in meinem Forschungskontext, noch mehr als bei Untersuchungen außerhalb der eigenen Gesellschaften, reflexives und selbstreflexives Arbeiten gefragt war. Außerdem musste noch intensiver auf Transparenz in Bezug auf den Feldforschungsverlauf und das methodische Vorgehen bei der Analyse, Interpretation und Repräsentation der Untersuchungsergebnisse geachtet werden. Aus diesem Grund nimmt das nächste Kapitel zur Methodik einen relativ breiten Raum in dieser Arbeit ein.

1.3. Zusammenfassung und Ausblick

Während im interdisziplinären und internationalen Wissenschaftsdiskurs der 80er und 90er Jahre zum Thema „Alter und Migration“ insbesondere die Beziehung zwischen Alter(n) und Ethnizität thematisiert wurde und sich Forschungsarbeiten hauptsächlich mit der Kompensation von multiplen Defiziten beschäftigten, entwickelte sich in den letzten Jahren eine neue Richtung, die eine kritische Auseinandersetzung mit defizitorientierten und kulturalistischen Betrachtungen fordert. Es werden deshalb neue Forschungsarbeiten verlangt, die durch ganzheitliche Betrachtungen der Lebenssituation älterer Migranten unter Berücksichtigung ihrer Biographie und ihrer spezifischen Situation gekennzeichnet sein sollen. Mit qualitativen Untersuchungsmethoden und „verstehenden Ansätzen“ sollen Daten erhoben werden, welche die lebensweltlichen Aspekte berücksichtigen und diese in einen gesamtgesellschaftlichen Kontext stellen. Integration und Diskriminierungen sollen dabei genauso thematisiert werden wie die Instrumentalisierung von Ethnizität und die einseitig kulturalistische Betrachtung von Menschen mit Migrationshintergrund.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung der Ethnologie mit Phänomenen der Moderne, der Postmoderne und der Nach-Postmoderne hat auch zu einer verstärkten Beschäftigung mit praxisorientierten, anwendungsbezogenen Ansätzen und Modellen geführt. Für Feldforschungen und Arbeiten im Bereich der praktischen Anwendung wurden Kriterien entwickelt, die unter dem Paradigma eines dynamischen Kultur- und Ethnizitätsbegriffs, Authentizität, Referenzialität und Perspektivität betonen. Insbesondere bei praktischen ethnologischen Arbeiten sind außerdem mögliche Konsequenzen für die Zielgruppe zu beachten. Deshalb sind Reflexionen und Selbstreflexionen unter besonderer Berücksichtigung von ethischen Gesichtspunkten ein zentraler Bestandteil anwendungsorientierter Arbeiten. Forderungen nach Transparenz, Kooperation, Partnerschaft und Dialogizität im Forschungsprozess und in der praktischen Umsetzung der Ergebnisse sind zum einen ethisch begründet, zum anderen dienen sie der Entwicklung ethischer Sichtweisen aus individuellen und aus kollektiven Perspektiven.

In Bezug auf die angewandte Ethnologie hat sich in meinem Forschungsprojekt wie auch in meiner Berufstätigkeit gezeigt, dass die Einbettung der praktischen Arbeit in den wissenschaftlichen Kontext unumgänglich ist, um adäquat mit aktuellen Entwicklungen umgehen zu können. Beispielweise ist eine Feldforschung in der eigenen Lebenswelt nicht möglich ohne reflexive Ansätze und Methoden. Nur dadurch kann gewährleistet werden, dass persönliche

Involviertheit thematisiert wird. Gerade für den Umgang mit der eigenen Verortung im Feld und für die Verarbeitung der Interaktionen zwischen Ethnologen und Untersuchungsgruppen wäre zudem wissenschaftliche Begleitung und Mediation hilfreich. Durch Abstraktion und Analyse unter wissenschaftstheoretischen Perspektiven kann die praktische Arbeit auf eine abstrakte Ebene gehoben werden. Dies ermöglicht den Blick über den eigenen „Tellerrand“, kann eine Distanz zum Forschungs- bzw. Arbeitsfeld herstellen und damit persönliche Verortungen relativieren.

Neben dieser Form von Mediation kann die Verbindung zwischen praktischen und akademischen Bereichen durch Seminare für Studierende und Weiter- und Fortbildungsmaßnahmen für ausgebildete Ethnologen hergestellt werden. Im gemeinsamen Diskurs können Impulse und Rückmeldungen aus der Praxis dazu beitragen, Entwicklungen im Bereich der Theoriebildung in einen gesellschaftlichen Zusammenhang zu stellen und durch ihre Anwendung Modifikationen oder Weiterentwicklungen anzuregen.

Neben diesen eher „berufsinternen“ Aspekten ergibt sich durch die praktische Arbeit auch die Möglichkeit, die Ethnologie einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. In meinem Arbeitsbereich, dem Bereich Migration und Integration, kommt der Ethnologie dabei die Aufgabe zu, eine klare Stellung in Bezug auf Ethnizität und auf die Instrumentalisierung von Kulturalität zu beziehen. Das bedeutet jedoch nicht, dass ethnologische Arbeit sich in der Praxis ausschließlich mit problembesetzten Themen beschäftigt oder nur noch problemorientierte theoretische Ansätze und Modelle verwendet und weiter entwickelt. Gerade im sozialfürsorglichen Bereich setzt sich die Ethnologie von den defizitorientierten Ansätzen der traditionellen Sozialarbeit ab. Mit der Betrachtung von Integration als gesamtgesellschaftliche Aufgabe liegt der Auftrag der Ethnologie in der Sensibilisierung der Öffentlichkeit und im „Empowerment“ von Gruppen. In meinem Forschungsprojekt gehörte zum Empowerment beispielsweise, dass einige Frauen, die sich im Laufe des Feldforschungsprozesses kennen gelernt hatten, von sich aus eine Arbeitsgruppe bildeten, um sich intensiver an dem Projekt zu beteiligen. Diese Frauengruppe besteht noch heute und hat mit verschiedenen eigenen Projekten beachtliche Resonanz in der Freiburger Öffentlichkeit und den Medien erzielt.

Öffentlichkeitsarbeit, die das Ziel der Sensibilisierung und damit der Bewusstseinsveränderung verfolgt, sollte verschiedene Ebenen nutzen. Neben der reinen Informationsebene sind vor allem sinnlich wahrnehmbare, die Gefühlsebene ansprechende Veranstaltungen geeignet, um emotional stark besetzte Themen, wie „Integration“ oder „Älterwerden“ zu bearbeiten. Für unser Projekt „Älter werden in der zweiten Heimat“ arbeiten wir zurzeit an einer Fotoausstellung, die in einem öffentlichen Raum ausgestellt werden soll. Auch Film- oder Inter-

netprojekte wurden bereits diskutiert. Daneben sind aber auch alltagsweltliche Aktionen geplant, wie ein „Tag der offenen Tür“ in den Einrichtungen der Altenhilfe oder Veranstaltungen in Seniorenbegegnungsstätten für ältere Menschen mit und ohne Migrationshintergrund.

2. Methodischer Teil

2.1. Vorüberlegungen zur Feldforschung

Der in der ethnologischen Fachwelt geführte Diskurs zur „Krise in der Ethnologie“ hat sich auch mit zentralen Fragen der Feldforschung und der Ethnographie beschäftigt. Dabei stehen in der Regel jedoch eher methodologische Themen im Vordergrund. Die Frage nach dem „was darf, kann, soll Ethnographie“, nach der Entwicklung einer „Methodentheorie“, charakterisierte diesen Diskurs. Die Frage nach dem „wie“ wird erst in neuesten Veröffentlichungen thematisiert.¹⁴⁹

Wie Schlehe feststellt, gibt es kaum ethnologische Werke, die sich mit einer Systematik der Datengewinnung im Feld beschäftigen. Insbesondere zum Themenbereich „Ethnographische Interviews“ sind bis auf das Standardwerk von Spradley (1979) sowie einzelne Kapitel in allgemeinen Methodenwerken wie Bernhard (1995) oder Davies (1999) kaum Hinweise zu diesem Thema zu finden. Sind in ethnologischen Monographien die Methoden zum Einstieg ins Feld und zu ersten Kontaktaufnahmen noch relativ ausführlich dargestellt, werden die Erhebungstechniken zum Datengewinn und die Auswertungsmethoden jedoch kaum angesprochen. Schlehe weist darauf hin, dass Ethnologen deshalb auf Ansätze aus der qualitativen empirischen Sozialforschung zurückgreifen müssen.¹⁵⁰

Diese Möglichkeit ist allerdings unbefriedigend, da die Methoden der Gesprächsführung und der Interviewtechniken aus der qualitativen empirischen Sozialforschung nur bedingt geeignet sind, ethnologische Anforderungen an die Feldforschung zu erfüllen, wie im Folgenden noch gezeigt wird.

Auch Veröffentlichungen zur angewandten Ethnologie bieten nur Ansätze oder allgemeine Hinweise zur praktischen Anwendung von Erhebungs- und Analysemethoden oder beschrei-

¹⁴⁹ Eine ausführliche Beschreibung der historischen Entwicklung der Ethnographie und die Diskussion zum Umgang mit Felderfahrungen und ethnographischen Texten geben Fuchs/Berg 1993. Vgl. hierzu auch Stellrecht 1993, Jensen 1995, Dracklé/Kokot 1996, Nadig 1997, Fuchs 1998, Torres 2000. Eine Einführung in Anwendungsformen und Techniken der ethnologischen Feldforschung unter Bezugnahme der ethnologischen Paradigmen der neueren Theoriebildung bietet Beer 2003b.

¹⁵⁰ Schlehe 2003, S. 76-77. Vgl. hierzu auch Weber-Kellermann/Bimmer 1985, S. 117ff.; Friebertshäuser 1997b, S. 389.

ben Methoden beispielhaft an Hand von einzelnen Forschungen.¹⁵¹ Übertragbare Ansätze auf verschiedene Forschungsfelder innerhalb der „Applied Anthropology“ bietet einzig Ervin. Allerdings steht auch bei ihm mehr das „was“ als das „wie“ im Vordergrund.¹⁵²

Seithel weist auf das Problem fehlender Methodenmodelle und Beschreibungen der Instrumentarien in der Forschungspraxis hin und stellt dazu fest, dass „methodisches Wissen“ innerhalb der angewandten Ethnologie noch nicht abrufbar sei. Sie verweist darauf, dass Ethnologen ihre Methoden selbst erarbeiten müssen, oder in Anlehnung an ähnliche Forschungsarbeiten, die beschriebenen Methoden modifizieren und an die eigene Fragestellung, Zielsetzung und Zielgruppe anpassen müssen.¹⁵³

Diese Meinung vertritt auch Stellrecht:

„Was darf ich *heute* als Ethnologe *überhaupt* noch tun? oder: Wie soll ich überhaupt noch eine Ethnographie schreiben? fragen daher Ethnologen, darunter auch viele Studentinnen und Studenten des Fachs, in postmoderner Verunsicherung. (...) Das muss jeder Ethnologe für sich selbst entscheiden.“¹⁵⁴

Besonders problematisch wird die Frage nach der Methodik in der Feldforschung, wenn diese in der eigenen Gesellschaft angesiedelt ist. Fischer stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob die Methoden der Ethnologie für die Erforschung von westlich geprägten komplexen Systemen überhaupt noch angemessen seien und wenn ja, ob und in welche Richtung sie verändert werden müssten.¹⁵⁵

Diese Unsicherheit in methodologischer wie auch in forschungstechnischer Hinsicht sollte jedoch nicht davon abhalten, sich an das Abenteuer Feldforschung zu wagen. Für mich erwies sich gerade diese Unsicherheit als Freiheit und als Voraussetzung für einen offenen,

¹⁵¹ Insbesondere in der englischsprachigen Literatur zur „Applied Anthropology“ sind Veröffentlichungen zu Methoden der Feldforschung angelehnt an spezifische Forschungsarbeiten. (Vgl. Fetterman 1989, Munck/Sobo 1998, DeVita 2000). Kromrey (2000, S. 518) stellt für die Aktionsforschung fest: „Auf Seiten der Aktionsforschung liegen allerdings kaum Arbeiten vor, welche die selbstgestellten methodologischen Prinzipien in umfassender Weise umgesetzt haben. Die grundsätzliche Auseinandersetzung wird daher vor allem auf der Ebene wissenschaftstheoretischer Dispute geführt.“

¹⁵² Ervin 2000, S. 141ff. „Methods for Applied Anthropology“.

¹⁵³ Seithel 2000, S. 452ff.

¹⁵⁴ Stellrecht 1993, S. 65. Vgl. hierzu auch Schmidt 2000, S. 448; Schlehe 2003, S. 76-77. Zur Auswahl der Methoden empfiehlt Beer (2003b, S. 19): „Ein weiteres Kriterium für die Wahl der Methoden ist deren Eignung im ethnographischen Kontext für die spezifischen Bedingungen in der untersuchten Gesellschaft. (...) Insgesamt muss man versuchen, durch Kenntnis bestimmter Methoden und teilweise mit gesundem Menschenverstand die Angemessenheit ihrer Anwendung abzuschätzen.“

¹⁵⁵ Fischer 2002, S. 22.

prozessorientierten Forschungsverlauf. Erst dadurch wurde es möglich, dass sich alle Akteure, die im Laufe des Projekts einstiegen, aktiv in und an diesem Prozess beteiligen konnten. Die Feldforschung wurde damit zu einem gemeinsamen „Weg“, den alle Teilnehmer beschritten und beeinflussten.

Die Partizipation aller Akteure während der Datenerhebung unterstützte bereits in dieser frühen Phase, die richtige „Richtung“ im Forschungsprozess zu finden. Zeigte sich, dass die Erhebungstechniken ungenügend oder ungeeignet waren, um die maßgeblichen Fakten und Informationen zu bekommen oder war die gewählte Forschungsmethode zu wenig „dicht“ an der Untersuchungsgruppe, um einen ausreichenden Einblick in emische Sichtweisen zu erhalten, konnte die Richtung geändert werden, andere Techniken gewählt, neue Ziele oder weitere Zielgruppen definiert werden. Allerdings war es für mich in der Vorbereitungsphase zur Feldforschung nur bedingt möglich, dieser Offenheit Raum zu geben. Der Anspruch, keine beliebigen, unsystematischen oder irrelevanten Ergebnisse zu erzielen, ließen mich auf Methoden aus der qualitativen empirischen Sozialforschung und auf klassische ethnologische Feldforschungsmethoden zurückgreifen.¹⁵⁶

Erst während des Forschungsverlaufs entwickelte das Projekt eine Eigendynamik und nahm eigene Wendungen und Änderungen. Das „Sich-Einlassen“ auf den Forschungsverlauf, ohne das Ziel aus den Augen zu verlieren, war sowohl für mich als auch für alle anderen Beteiligten ein Lernprozess. Durch die Erkenntnis, dass das Festhalten an vorgefassten Plänen, Leitfäden und Zeitschienen dem widerspricht, was meine Forschungsarbeit ausmachen sollte, nämlich projektorientiert, partnerschaftlich und dialogisch zu sein, wagte ich den Versuch, mich auf die Forschung einzulassen. Dem „roten Faden“ nachzuspüren und diesen dann mit einem theoretischen und methodischen „Faden“ zu einem gesamten „Forschungsstrang“ zu verflechten wurde zu „meiner“ Methode.

Um diesen Prozess transparent zu machen und damit auch die Untersuchungsergebnisse in einen weiteren Verstehens-Horizont zu rücken, möchte ich im Folgenden meine Methodik anhand der „inneren Logik“ des Forschungsverlaufs darstellen. In diesem Verlauf verwoben sich verschiedene Arbeitsebenen miteinander: Datenerhebung, Auswertung, Reflexion, In-

¹⁵⁶ Das folgende Zitat von Fischer (1985, S. 9) nährte meine Befürchtungen: „Feldforschung ist nur eine – und zeitlich die kürzeste – von drei Phasen eines Gesamtvorhabens, das aus Vorbereitung, Durchführung und Auswertung besteht. Nichts also mit der Vorstellung von: Heute pack' ich meinen Koffer und morgen fliege ich zum Amazonas und 'forsche'. Ich gehe davon aus, dass auch die erste Phase eines solchen Forschungsvorhabens erst auf die Jahre der Ausbildung folgt, dass jemand sein Handwerk der Wissenschaft beherrscht und nicht blindlings drauflos 'forscht'. Er wäre nicht nur ein schlechter, er wäre gar kein Forscher.“

terpretation, Erweiterung oder Umstrukturierung der Untersuchung, Literaturrecherche und -wieder zurück ins Feld. Dieses zyklische Arbeiten führte zu einem „Einkreisen“ oder „Verdichten“ des Themas bis eine gewisse Erkenntnisebene in Bezug auf die Fragestellung erreicht war und sich das Ende der Feldforschung aus sich selbst heraus ergab. In der folgenden Darstellung dieser Methodik muss deshalb die Trennung von theoretischen Hintergründen, methodischen Vorgehensweisen und empirischen Erkenntnissen zu einem gewissen Grad aufgehoben werden. Aus diesem Grund sind die folgenden Ausführungen der Versuch, diese drei Forschungsebenen gleichzeitig und in ihrer Wechselseitigkeit darzustellen.

2.2. Die Voruntersuchung

Im Gegensatz zu Feldforschungen im „klassischen“ ethnologischen Sinn, erfolgte mein Einstieg ins Feld nicht über eine „explorativ-entdeckende Phase“ mit teilnehmender Beobachtung, erster Kontaktaufnahme und einer anschließenden „vertiefend-problemorientierten Phase“, sondern in umgekehrter Reihenfolge.¹⁵⁷

Ich folgte dem vorgeschlagenen Weg von Ervin, der zur Erhebung eines bestimmten Ist-Zustands, im Rahmen einer „needs assessment“-Untersuchung eine erste Sondierung zur Themenrelevanz und zur Bedürfnislage in Form von „key-informant interviews“ empfiehlt.¹⁵⁸ Darauf sollen dann weitere Untersuchungen aufbauen, die in Form eines Methodenmix nach der „Omnibusstrategie“, in Abhängigkeit vom Forschungsverlauf, variiert und verändert werden können – sinnbildlich in Form des „Ein- und Aussteigens“ aus dem Methodenkatalog.¹⁵⁹ Dabei nennt Ervin folgende Untersuchungsmethoden:

¹⁵⁷ Beer 2003, S. 24; Fischer 1988, S. 68-69.

¹⁵⁸ Ervin 2000, S. 63-69.

¹⁵⁹ Der Methodenmix ist für die ethnologische Feldforschung keine Neuerung, wird aber in der wissenschaftlichen Literatur eher als „typisches Merkmal der ethnologischen Feldforschung“ dargestellt, denn als „Forschungsstrategie“ wie hier bei Ervin (2000, S. 141ff.) definiert. (Vgl. hierzu Beer 2003b, S. 11; Schlehe 2003, S. 77; Fischer 2002, S. 19; Seithel 2000, S. 61; Friebertshäuser 1997a, S. 515; Fischer 1988, S. 69ff.). In dieser eher „passiven“ Betrachtungsweise als „Merkmal“ oder „Eigenschaft“ sehe ich den wesentlichen Grund, warum Feldforschungsmethoden in wissenschaftlichen Veröffentlichungen weniger systematisch und unter dem „aktiven“ Gesichtspunkt ihres strategischen Einsatzes im Forschungsprozess betrachtet werden. Im Gegensatz dazu wird in neueren sozialwissenschaftlichen Veröffentlichungen die Methodentriangulation, auch unter Bezugnahme zu Standardverfahren aus der ethnologischen Feldforschung als besonders geeignet dargestellt, um qualitative und kontextorientierte Erhebungen durchzuführen. (Vgl. Flick 1992 und 2000, Friebertshäuser 1997a und 2000, Kromrey 2000, Brüsemeister 2001).

1. Die Verwendung von Dokumentationen und statistischem Material jeder Art zum Thema;
2. Abgleich von Angebot und Nachfrage in Bezug auf die angenommene (hypothetische) Unterversorgung einer Untersuchungsgruppe durch quantitative Erhebungen und statistische Vergleiche;
3. „key-informant interviews“;¹⁶⁰
4. Beobachtungen und teilnehmende Beobachtungen innerhalb der Untersuchungsgruppe;
5. Qualitative, leitfadenorientierte Interviews in der Untersuchungsgruppe;
6. Gruppendiskussionen, Bildung von Fokus-Gruppen;
7. Experteninterviews.¹⁶¹

Auf der Basis dieses Methodenkatalogs standen am Anfang meines Forschungsprojekts die Akquise von potentiellen Projektpartnern und die Suche nach ersten Schlüsselinformanten sowohl innerhalb der Altenhilfe als auch in der Gruppe türkischer Migranten.

2.2.1. Die Projektpartner

Die erste Kontaktaufnahme zu möglichen Projektpartnern verlief relativ problemlos. Für den Fachbereich Altenhilfe kontaktierte ich das Seniorenbüro der Stadt Freiburg. Dort stieß meine Projektidee auf großes Interesse, denn zu diesem Zeitpunkt waren auch von Seiten der Stadt Freiburg bereits erste Überlegungen angestellt worden, wie die Versorgung älter werdender Migranten gewährleistet werden kann. Deshalb vereinbarten wir nach dem Erstkontakt eine Zusammenarbeit in Form eines gemeinsamen Projekts. Das Seniorenbüro verfolgte dabei das Ziel, aus der Feldforschung Informationen zur momentanen Lebenssituation und Versorgungslage älterer Migranten und mögliche Prognosen bezüglich einer zukünftigen Versorgung zu erhalten. Angeboten wurde mir, mich bei der statistischen Erhebung über die Frequentierung der Einrichtungen der ambulanten und stationären Altenhilfe durch Migranten zu unterstützen und den Kontakt zu einzelnen Einrichtungen für Experteninterviews herzustellen.

¹⁶⁰ Als „Schlüsselinformanten“ werden Personen bezeichnet, die über tiefer gehendes Wissen zum Thema verfügen und innerhalb der Untersuchungsgruppe als repräsentativ gelten, was ihre Kenntnisse über die jeweiligen kulturellen und gruppenspezifischen Charakteristika betrifft. (Schlehe 2003, S. 80).

¹⁶¹ Ervin 2000, S. 69-77.

Der Zugang zu Schlüsselpersonen aus der türkischen Untersuchungsgruppe verlief ebenfalls unproblematisch. Obwohl ich durch mein Studium der Islamwissenschaft und mein privates Umfeld einige Personen türkischer Herkunft kannte, wählte ich den Weg über mir unbekannt Personen. Es sollte dadurch gewährleistet werden, Aussagen unabhängig von persönlichen Beziehungen zu erhalten und „Gefälligkeitsantworten“ zu vermeiden. Gerade in der Anfangsphase war dies von entscheidender Bedeutung für den gesamten Forschungsprozess, denn es sollten zwei grundsätzliche Fragen beantwortet werden:

1. Inwieweit ist das Thema „Alter“ und „Älter werden“ für die Untersuchungsgruppe relevant?
2. Inwieweit gelten die theoretischen Annahmen und Hypothesen aus den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen für die türkische Untersuchungsgruppe bzw. für die Einrichtungen der Altenhilfe?

Um diese Fragen beantworten zu können, mussten die ersten Gesprächspartner die Position so genannter „*gate-keeper*“ einnehmen.¹⁶² Deshalb gingen erste Anfragen nach einem Gespräch an einen türkischen Vertreter des Ausländerbeirats, an einen pensionierten türkischen Dolmetscher und an die Vorsitzenden der beiden größten türkischen Vereine in Freiburg. Die drei letzt genannten zeigten sich spontan zu einem Gespräch bereit und waren gleichzeitig überrascht, dass sich eine Person nichttürkischer Herkunft für die Belange der türkischen Mitbürger interessiert. Diese Überraschung signalisierte bereits eine von der Untersuchungsgruppe wahrgenommene Kluft zwischen den Gesellschaftsgruppen türkischer und nichttürkischer Herkunft. Diese Kluft sollte sich im weiteren Forschungsverlauf bestätigen und sich als Schwierigkeit bei der Suche nach Interviewpartnern sowie in der Interaktion zwischen den Projektteilnehmern erweisen.

¹⁶² Als „*gate-keeper*“ gelten Personen, die Einblick in eine bestimmte Gruppe haben und über Insider-Wissen bezüglich kollektiver Meinungen, Haltungen, Weltbilder und Wertesysteme verfügen. Außerdem haben sie einen besonderen Zugang zur Gruppe und werden zumindest von einem Teil der Gruppe als „Stellvertreter“ oder „Sprecher“ akzeptiert. Meist sind *gate-keeper* Personen des öffentlichen Lebens und vertreten ihre Gruppe in Gremien, Vereinen oder sonstigen Vereinigungen. (Vgl. Spradley 1979, S. 45-54; Bortz 1995, S. 315).

2.2.2. Die Pretest-Phase

Zur Befragung der *gate-keeper* erstellte ich einen ersten losen Interviewleitfaden. Neben der Frage nach der Relevanz des Forschungsthemas sollten diese Interviews die Möglichkeit bieten, weitere thematische Schwerpunkte und Aspekte aus der Innensicht der Untersuchungsgruppe zu erschließen und einen ersten Überblick über das Thema zu gewinnen. Nach dieser „Vorsondierung“ entwickelte ich einen Interviewleitfaden, der in zwei weiteren Interviews einem „Eignungstest“ unterzogen wurde und an Hand dieser Testergebnisse verbessert und modifiziert wurde. Diesen Leitfaden setzte ich dann in der Hauptsuchung für die Durchführung der ethnographischen Interviews ein.¹⁶³

In dieser Phase orientierte ich mich weitgehend an Verfahren der qualitativen empirischen Sozialforschung, da es in der Ethnologie kaum Erfahrungen auf dem Gebiet der themenzentrierten Forschung in der eigenen Gesellschaft gibt. Bei der Recherche nach geeigneten Interviewmethoden zu bestimmten Themen- bzw. Problemfeldern wurde in Standardwerken der empirischen Sozialforschung in der Regel auf das so genannte „problemzentrierte Interview“ nach Witzel (1982, 1985) verwiesen.¹⁶⁴

2.2.2.1. Das „problemzentrierte Interview“

Das „problemzentrierte Interview“ erschien mir geeignet für meine Untersuchung, da es sich bei dieser Erhebungsmethode um eine offene, halbstrukturierte Befragung handelt, bei der die Befragten möglichst frei, im Idealfall im Rahmen eines Gesprächs, zu Wort kommen sollen.

Der Begriff des „problemzentrierten Interviews“ wurde von Witzel geprägt, um sich von Begriffen wie „unstrukturiertes“, „qualitatives“, „formloses Gespräch“ oder auch „Tiefeninterviews“ und „Intensivinterviews“ abzugrenzen. Gleichzeitig wollte er damit deutlich machen, dass das

¹⁶³ Eine ausführliche Darstellung zur Pretest-Phase bei qualitativen empirischen Sozialforschungen gibt Friedrichs 1980, S. 153ff. und S. 221ff. Auch Beer (2003, S. 19) empfiehlt zu Beginn der problemorientierten Phase, in einem Vorversuch (Pretest) festzustellen, ob Aufwand und Nutzen eines bestimmten Verfahrens in einem akzeptablen Verhältnis zueinander stehen. Allerdings sieht sie die „problemorientierte Phase“ der „explorativen Phase“ nachgeschaltet. (Ebd., S. 24).

¹⁶⁴ Lamnek 1993, S. 74ff.; Mayring 1993, S. 46ff.; Bortz 1995, S. 290; Friebertshäuser 1997b, S. 381. Das problemzentrierte Interview ist Teil einer problemzentrierten Forschungstechnik. Es handelt sich dabei um eine Methodenkombination bzw. -integration von qualitativen Interviews, Fallanalysen, biographischer Methode, Gruppendiskussion und Inhaltsanalyse. (Witzel 1985, S. 230).

Ziel dieser Methode die Herausarbeitung von individuellen und kollektiven Handlungsstrukturen und Verarbeitungsmustern von gesellschaftlicher Realität ist.¹⁶⁵

Nach dieser Methode filtert der Forscher aus den gesammelten Informationen, die für ihn relevant erscheinenden Aspekte des Problembereichs der sozialen Realität heraus und verknüpft und verdichtet sie zu einem theoretischen Konzept. Dieser „Prozess der Verdichtung“ beginnt bereits während des Forschungsverlaufs: Die Interviews werden auf einen Tonträger aufgezeichnet, vollständig transkribiert und mit einem ausführlichen Postskriptum versehen. Dieses soll die Gesprächssituation, Rahmenbedingungen, nonverbale Elemente, Kontext und Ablauf des Gesprächs beinhalten.¹⁶⁶

Mittels so genannter „Vorinterpretationen“ werden die Interviews noch während des Forschungsprozesses einer ersten Analyse unterzogen, mit dem Ziel der Verbesserung und Präzisierung des Interviewleitfadens. Dabei soll jeder Einzeltext entlang des Gesprächsverlaufs nachvollzogen werden und seine innere Logik aus der „Innensicht“ des Befragten heraus verstanden werden. Diese Erkenntnisse fließen in den weiteren Forschungsprozess ein, indem neue Fragen zum besseren Verstehen von Zusammenhängen entwickelt und in den Interviewleitfaden aufgenommen werden. Bei diesem Interviewverfahren geht der Forscher zwar mit einem theoretischen Konzept ins Feld, dieses soll jedoch an Hand der Konzeptgenerierung durch die Befragten modifiziert werden. Die theoretischen Konzepte werden also laufend durch weitere Interviews mit Hilfe der „Vorinterpretationen“ überprüft und weiter entwickelt. (Theoretische) Deduktion und (empirische) Induktion gehen dabei Hand in Hand.¹⁶⁷

Dieser methodische Ansatz von Witzel erfüllt (theoretisch) mehrere Anforderungen, die ethnologische Feldforschungen auszeichnen sollten: Prozessorientierung, Offenheit, Flexibilität, Reflexivität und Dialogizität.

Daneben geben leitfadenorientierte Interviews eine gewisse Gesprächsstruktur vor, was die Gesprächsführung für den Interviewenden erleichtern soll. Bereits in den ersten Interviews zeigte sich jedoch, dass es viel Übung und Routine verlangt, offene Gespräche mit einem Interviewleitfaden zu führen und dabei eigene Fragestellungen mit den thematischen Schwerpunkten der Gesprächspartner in Einklang zu bringen.

Außerdem wurde sehr rasch deutlich, dass der Kontext aus den Interviews alleine nicht ausreicht, um die Bedeutungsinhalte zu verstehen. Auch der Fokus auf einem „Problem“ bzw. auf einem thematischen Schwerpunkt verstellt den Blick auf weitere Zusammenhänge. Des-

¹⁶⁵ Witzel 1982, S. 67.

¹⁶⁶ Witzel 1982, S. 91-92.

¹⁶⁷ Witzel 1982, S. 108-109.

halb war die Kombination dieser Methode mit der teilnehmenden Beobachtung notwendig. Beide Methoden dienten als Erklärungs- und Interpretationsrahmen bei der Bearbeitung der Forschungsergebnisse. Erst ihre Kombination machte es möglich, individuelle von kollektiven Sichtweisen zu unterscheiden, Mikro- und Makroebene zu trennen und dadurch zu einem Verständnis für Haltungen und Handlungsmuster aus Sicht der Betroffenen zu gelangen.¹⁶⁸

2.2.2.2. Die Schlüsselinformanten

Die ersten drei Gesprächspartner waren männlich, verheiratet, hatten mehrer Kinder und waren im Alter von 32, 45 und 69 Jahren. Während die beiden Jüngeren in der Türkei geboren und in Deutschland aufgewachsen waren, gehörte der Ältere der „klassischen Gastarbeiter-Generation“ an. Alle drei stellten sich mir selbst als *gate-keeper* vor, indem sie sich als „türkische Sozialarbeiter“ bezeichneten, wobei keiner von ihnen eine diesbezügliche Ausbildung hatte.

Die Interviews mit den Schlüsselinformanten hatten in Bezug auf die Relevanz der Forschungsfrage für die Untersuchungsgruppe kein eindeutiges Bild ergeben. Die Gesprächspartner der zweiten Generation zeigten eine grundlegend andere Haltung als der Vertreter der ersten Generation.

Die beiden jüngeren Männer waren beide bereits mit der Versorgung ihrer eigenen Eltern in die familiäre Altenhilfe eingebunden. Sie zeigten sich äußerst besorgt über die bereits bestehenden Belastungen und blickten voller Angst und Sorge in die Zukunft. Sie fühlten sich allein gelassen mit existenziellen Problemen wie der Finanzierung von häuslicher Krankenpflege, der fehlenden kulturspezifischen Altenpflege oder den sprachlichen Problemen ihrer Eltern, welche die Organisation und Durchführung von Hilfsmaßnahmen behinderten.

Im Gegensatz zu dieser problembesetzten Haltung der beiden jüngeren Männer äußerte sich der türkische Dolmetscher im Ruhestand eher optimistisch. Seiner Meinung nach sei es nicht notwendig, Hilfsmaßnahmen in Rahmen einer kulturspezifischen Öffnung sozialer Dienste zu entwickeln. Die Familien seien noch immer traditionell organisiert, was die soziale Fürsorge der Familienmitglieder betrifft. Deshalb sei es keine Frage, dass ältere Personen von ihren Kindern und anderen Familienmitgliedern versorgt würden. Außerdem sollten sich ältere wie

¹⁶⁸ Witzel (1982, S. 111-113) schlägt für die Interpretation der Interviews bzw. für die Textanalysen ein Verfahren auf der Basis von Teamarbeit einer nicht an der Erhebung beteiligten Forschergruppe vor. Dieses Verfahren erschien mir zu textorientiert und zu wenig nahe an der Untersuchungsgruppe. Deshalb wählte ich andere Analysemethoden.

jüngere Menschen mit Migrationshintergrund mehr darum bemühen, sich in die örtlichen Gegebenheiten einzugliedern und selbst eine aktive Integration zu betreiben. Unter dem Motto „wer ins Dampfbad geht, der wird schwitzen“, versuche er schon seit Jahren seine Landsleute dahingehend zu beraten, die Rückkehrorientierung aufzugeben und den Lebensmittelpunkt auf Deutschland festzulegen. Auch der Erwerb von sprachlicher Kompetenz sei ein wichtiger Bestandteil von Integrationsarbeit, der von den Migranten geleistet werden sollte. Insbesondere wies er darauf hin, dass auch ältere Menschen noch in der Lage seien, sich sprachliche Kompetenzen anzueignen, um im Alter selbst bestimmt und unabhängig den Alltag meistern zu können.

Überraschend waren diese unterschiedlichen Aussagen und Bewertungen in Bezug auf die außerfamiliäre Hilfe. Die Diskrepanz zwischen den unterschiedlichen Haltungen deutete auf einen Generationenkonflikt und auf grundsätzlich verschiedene intergenerative Standpunkte hin. Es wurde deutlich, dass die Frage der Versorgung älterer Familienmitglieder die gesamte Familie betrifft und dort ausgehandelt wird.

In zwei weiteren Gesprächen mit jeweils einer Frau der ersten und der zweiten Generation (29 und 65 Jahre) bestätigte sich die Annahme, dass generationsbedingt unterschiedliche Meinungen und Haltungen in Bezug auf Altersbild und Altersversorgung vorliegen. Für den weiteren Forschungsverlauf hatte das zur Konsequenz, dass der Forschungsschwerpunkt auf die zweite Generation erweitert werden musste.

Damit war die Pretest-Phase abgeschlossen. In Bezug auf die Relevanz der Forschungsfrage hatte sich gezeigt, dass sie für die Untersuchungsgruppe bereits ein wichtiges Thema war. Von allen Gesprächspartnern wurden folgende Aussagen, als allgemein gültig für die „Gesamtgruppe der Türken in Freiburg“ beschrieben:

- Personen im Rentenalter behalten in der Regel ihren Lebensmittelpunkt in Freiburg. Die meisten halten sich jedoch über einen längeren Zeitraum im Jahr in ihrem Herkunftsort in der Türkei auf.
- Die ältere Generation ist im Vergleich zur deutschen Altersgruppe in einer schlechteren psychischen und physischen Verfassung.
- Die Rentnergeneration verfügt allgemein über schlechte materielle Ressourcen.
- Die erste Generation der Migranten hält an den tradierten Familienstrukturen und dem damit verbundenen Reziprozitätsprinzip zwischen den Generationen fest.
- Die Versorgung der Eltern ist eine Forderung, die von der Folgegeneration einerseits als Pflicht, gleichzeitig als große persönliche und familiäre Belastung betrachtet wird.

- Das Zusammenleben in der Großfamilie ist für die Untersuchungsgruppe kein Thema mehr. Alle Befragten zeichneten ein vergleichbares Bild zur Entwicklung der Familien in der Türkei. Dort ist die Tendenz zu so genannten „Pufferfamilien“ in den urbanen Zentren zu beobachten.¹⁶⁹ Bei meiner Untersuchungsgruppe äußerten sich Merkmale von Pufferfamilien insbesondere bei der zweiten Generation, die ein stark ausgeprägtes Pflichtgefühl in Bezug auf den Umgang und die Versorgung ihrer Elterngeneration zeigte. Gleichzeitig sahen sich die betroffenen Personen mit ihrem eigenen Anspruch überfordert. Daraus ließ sich ableiten, dass eine Ambivalenz zwischen Lebensalltag und familiärem und persönlichem Wunschdenken, zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen Können und Wollen bestand. Diese angenommene Ambivalenz sollte im weiteren Forschungsverlauf eingehender untersucht werden.
- Folgende Themen wurden von den Befragten selbst angesprochen und deshalb im weiteren Forschungsverlauf ebenfalls genauer beleuchtet: Multikulturelle Gesellschaft, Integration, Heimat, Religion versus Tradition, der „Ehre-Schande-Komplex“, Achtung (türk. *saygı*) und Pflicht (türk. *görev*) gegenüber älteren Menschen.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Tomanbay 1990, S. 57-60. Geprägt wurde dieser Begriff von Kiray (1964). Sie bezeichnet damit Kernfamilien, die aus Dörfern mit traditionellen Großfamilien im Zuge der Landflucht in die Vororte der Städte, so genannte *gecekondus* („über Nacht gebaut“), wandern. Da diese Familien trotzdem an den mitgebrachten großfamiliären Werten und Normen festhalten, bezeichnet sie diesen Übergangstatus als „Puffer“ zwischen Groß- und Kernfamilie.

¹⁷⁰ Zentrale Kategorie in traditionellen anatolischen Dorfgemeinschaften ist der Ehre-Schande-Komplex, der die Begriffe *namus* (Ehre, Unbescholtenheit), *şeref* (Würde, Ansehen, Prestige) und *saygı* (Achtung) umfasst. Dabei steht *şeref* für die persönliche Würde des Individuums, *namus* legt dagegen die geschlechtsspezifische Rolle und das Verhalten von Mann und Frau fest. *Saygı* regelt die Beziehungen zwischen Älteren und Jüngeren. Während die Ehre der Frau sich in erster Linie auf Regeln zum Schutz ihrer Keuschheit beziehen und Bekleidungs- und Verhaltensnormen vorgeben, umfasst der männliche Ehrbegriff auch Verhaltensregeln um verlorene oder beschmutzte Ehre wieder herzustellen. Seine Ehre hängt nicht nur von seiner Fähigkeit ab, die Familienmitglieder zu ehrenhaftem Verhalten anzuhalten und sie gegen Angriffe von außen zu schützen, sondern auch auf seine Fähigkeiten, verletzte Ehre wieder herzustellen. (Vgl. Schiffauer 1989, S. 30-31; Zentrum für Türkei-studien 1994, S. 98-101; Akgün 1996, S. 91-98; Kehl/Pfluger 1997, 16-25). Diesem Ehrbegriff liegt die Vorstellung der patrilinearen Vererbung des „Blutes“ zugrunde. Daher wacht der Mann darüber, dass durch Außenstehende kein „fremdes Blut“ in die Familie gelangt. Sollte das geschehen, würde dies eine Schwächung der Familie bedeuten, die als Schande angesehen wird. Die Ehre der Männer wird deshalb entscheidend durch das Verhalten der Frauen bestimmt. (Heine 1996, S. 37-41).

2.3. Die Hauptuntersuchung

An der Feldforschung nahmen ca. 120 Untersuchungspersonen teil. Davon gehörten rund 50 Personen zum engeren Kreis der teilnehmenden Beobachtung. Von der gesamten Untersuchungsgruppe wurden 53 Personen mittels ethnographischer Interviews befragt. Davon waren 33 Frauen und 20 Männer im Alter von 17 bis 72 Jahren.¹⁷¹

2.3.1. Sprache und interkulturelle Kommunikation

Von großem Vorteil für die gesamte Forschung waren meine Kenntnisse der türkischen und der arabischen Sprache, der Religion des Islams und des Herkunftslandes der türkischen Untersuchungsgruppe.

Meine Sprachkenntnisse in der Muttersprache der Untersuchungsgruppe erleichterten die Gesprächsführung und den Prozess des Verstehens.¹⁷² Die Gespräche mit Vertretern der zweiten Generation wurden größten Teils auf Deutsch geführt, da alle Gesprächspartner über sehr gute bis ausreichende Sprachkenntnisse verfügten.

Da einige Gesprächspartner der ersten Generation nicht über ausreichende Deutschkenntnisse verfügten, waren häufig Angehörige oder Bekannte als Dolmetscher anwesend. Trotzdem wurde immer ein Teil des Gesprächs auf Türkisch geführt, weil Diskussionen unter allen Anwesenden entstanden, deren Verlauf durch die ständigen Übersetzungssequenzen gehemmt und unnötig in die Länge gezogen worden wären.

Bei ritualisierten Verhaltensformen wie Begrüßung, Abschied oder Essgewohnheiten war das Einbringen der zugehörigen Sprachformen und Redewendungen hilfreich, um Respekt und Höflichkeit sowohl auf der Verhaltens- als auf der Sprachebene zu signalisieren. Gerade im Gespräch mit älteren Menschen war dies der Schlüssel für die Entwicklung einer vertrauens-

¹⁷¹ Vgl. Kapitel 3.3.1. Statistische Daten zur Gesamtgruppe. S. 202-205.

¹⁷² Neben sprachlichen Kenntnissen gehören zu den wichtigsten interkulturellen Handlungskompetenzen: Kommunikations- und Anpassungsfähigkeit, Toleranz, Respekt, Geduld, Höflichkeit, selbstkritisches Reflektieren, Empathiefähigkeit, Aushalten und Verarbeiten von Missverständnissen, Fremdheitsgefühlen und Widersprüchen. Zu den kognitiven Kompetenzen gehören u.a. Kenntnisse über kulturelle Spezifika, Gesprächsführung und kommunikatives Verhalten. (Siehe hierzu Hinz-Rommel 1994, Jäggi 1996, Roth 1996, Amt für Multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt a. M. 1998, Casmir 1998, Giordano 1998, Slembek 1998, Hegemann 2001).

vollen Gesprächsatmosphäre. Außerdem konnte dadurch das soziale sowie das bildungs- und altersbedingte Gefälle zwischen uns etwas nivelliert werden. Denn nun war ich die Nichtmuttersprachlerin, die nicht alles versteht und Fehler macht. Dadurch wurde meinen Gesprächspartnern deutlich, dass auch sie Unwissenheit und Unsicherheiten eingestehen können, ohne das Gesicht zu verlieren.

Es erwies sich in verschiedenen Gesprächssituationen außerdem als notwendig, türkische Begriffe beizubehalten, da für sie keine entsprechenden deutschen Äquivalente existieren oder die tieferen Sinnbedeutungen nicht durch einen entsprechenden deutschen Ausdruck wiedergegeben werden können. Beispielsweise verfügt die türkische Sprache über einen reichen Wortschatz an Verwandtschaftsbezeichnungen, welche die exakte Position des Einzelnen innerhalb des Verwandtschaftssystems angeben, im Deutschen aber keine begriffliche Entsprechung haben. Neben den verwandtschaftlichen Zuordnungen haben diese Begriffe auch die Funktion, die Respektabilität einer Person auszudrücken, welche mit der sozialen Position innerhalb des Familienverbandes verbunden ist. Der Ausdruck des Respekts mittels Verwandtschaftsbezeichnungen gilt auch für nicht Familienangehörige. So werden beispielsweise auch unbekannte Personen, je nach Alter, mit dem Begriff *kardeş/abla*, älterer Bruder/ältere Schwester oder *amca/teyze*, Onkel/Tante, angesprochen, um ihnen Respekt zu erweisen. Es gilt deshalb auch für Nichtfamilienangehörige als Akt der Höflichkeit, diese persönlichen Anreden zu verwenden.

Lange Diskussionen ergaben sich auch immer wieder über die Verwendung von verschiedenen Begriffen wie z.B. den deutschen Begriff „Heimat“, der mit seinen vielfältigen Konnotationen im Türkischen mehrere Begriffe braucht, um die verschiedenen (deutschen) Bedeutungsinhalte zu umfassen. Gemeinsam im Gespräch haben wir versucht, diesen Begriff mit Inhalt zu füllen; dabei entwickelte sich je nach den beteiligten Gesprächspartnern ein anderer Begriff. Gleiches galt für den Begriff „Kultur“. Ein Gesprächspartner prägte das folgende Bild: Das Wort „Kultur“ ist wie eine leere Flasche: Man kann sie auf den Tisch stellen, sie sieht nett aus und jeder weiß, was es ist. Aber drin ist nichts. Nur das, was man reintut.“

Für die Erhebung von alltagsweltlichen Denkmustern war es unumgänglich, solche abstrakte Begriffe gemeinsam zu klären. Das dialogische Aushandeln zwischen mir und meinen Kommunikationspartnern war die Voraussetzung für eine gemeinsame Kommunikationsebene und gegenseitiges Verstehen.

Ein weiterer wichtiger Faktor im Kommunikationsprozess waren meine Kenntnisse der arabischen Sprache und der Religion des Islams. Da sich alle Gesprächspartner als gläubige

Muslime bezeichneten,¹⁷³ wurde auch in vielen Gesprächen, insbesondere beim gemeinsamen Feiern von religiösen Festen, die Situation von Muslimen in Deutschland thematisiert. Dabei war es hilfreich über ausreichende islamwissenschaftliche Kenntnisse zu verfügen, um die Aussagen der Gesprächspartner richtig einschätzen zu können. Von praktizierenden Musliminnen wurde immer das Thema Ausgrenzung aufgrund ihrer durch ihre Kleidung sichtbare Religionszugehörigkeit angesprochen. Von nichtpraktizierenden Frauen war die Frage der sozialen Kontrolle durch die Glaubensgemeinschaft aufgrund ihres unangepassten Verhaltens ein wichtiges Thema. Interessant war dabei zu beobachten, inwieweit religiöse Werte und Normen bei den unterschiedlich verorteten Untersuchungspersonen präsent und handlungsleitend waren.

Meine Kenntnisse der arabischen Sprache und des Korans führte bei gläubigen Muslimen zu ambivalenten Haltungen. Einerseits brachte es mir Wertschätzung ein, die „heilige Sprache des Korans“ zu können, andererseits erregte mein Studium der Islamwissenschaft Misstrauen, denn für viele Muslime war nicht nachvollziehbar, dass jemand, der den Koran lesen kann, nicht zum Islam konvertiert. Da ich nicht konvertiert bin, war das für sie gleichbedeutend damit, den Islam nicht verstanden zu haben.

2.3.2. Auswahl der Gesprächspartner

In der Anfangsphase der Untersuchung waren meine Gesprächspartner sowohl bei teilnehmenden Beobachtungen als auch bei den Interviews, überwiegend männlich. Entscheidend dafür war, dass sich Männer eher im öffentlichen Raum bewegen als Frauen. Im Laufe des Forschungsprozesses nahm der Anteil der Frauen überproportional zu, sodass ich in der letzten Forschungsphase überwiegend mit Frauen zusammen arbeitete.

Interessant war hier zu beobachten, dass diese Trennung in öffentlichen und nichtöffentlichen Raum nach dem Prinzip der traditionellen anatolischen Gesellschaft bei den meisten Familien süd- und südostanatolischer Herkunft auch noch in der zweiten Generation existent

¹⁷³ Kinder von muslimischen Eltern gehören von Geburt an zur so genannten „Gemeinschaft der Gläubigen“ (arab. *umma*), im Gegensatz zum Christentum, wo erst mit der Taufe die Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft vollzogen wird. Allerdings gibt es bei Muslimen, wie auch bei Christen, graduelle Unterschiede in der Praktizierung des Glaubenslebens wie z.B. in der Durchführung der Pflichtgebete oder im Einhalten des Fastengebets im Ramadan. Eine ausführliche, übersichtliche und gut verständliche Darstellung über religiöse, politische, historische und alltagsweltliche Aspekte des Lebens von Muslimen in Deutschland bietet Spuler-Stegemann (1998).

war. Während die männlichen Mitglieder der Untersuchungsgruppe die „öffentliche Meinung“ durch ihre Stellung als Repräsentant einer sozialen Gruppe wie Familie, Verein oder Glaubensgemeinschaft nach außen vertraten, waren die Frauen eher für den innerfamiliären Bereich zuständig.¹⁷⁴ In diesem Bereich bestätigte sich die Theorie der „Pufferfamilien“.

Neben dieser traditionellen Trennung in weibliche und männliche soziale Bezugssysteme war die Arbeitsteilung innerhalb der Familien ausschlaggebend für die Häufigkeitsverteilung der Geschlechter im Forschungsverlauf. Die Arbeitsteilung war gekennzeichnet durch Tätigkeiten der Männer außerhalb des Familienhaushalts. Dazu gehörten neben der Berufstätigkeit auch organisatorische Arbeiten im Rahmen der familiären Versorgung, z.B. Ämter- und Behördengänge, Korrespondenz und Kommunikation außerhalb der Familie in Form von Dolmetscherdiensten oder ähnliches. Die Arbeit der Frauen konzentrierte sich auf den häuslichen Bereich. Selbst berufstätige Frauen waren für die innerfamiliären Tätigkeiten zuständig. Dazu gehörte auch die Versorgung und Pflege der älteren Angehörigen.

Um in diesen inneren, privaten, nichtöffentlichen Bereich der Familie Einblick zu erhalten, war eine bestimmte Zeit des gegenseitigen Kennenlernens und eine gemeinsame Vertrauensbasis notwendig. Im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung, d.h. durch gemeinsames Tun und Erleben und durch ständiges Kommunizieren konnten zwischenmenschliche Barrieren abgebaut werden. Erst in dieser Phase der Forschung war es möglich, Erkenntnisse über den innersten Kern der Familie und über persönliche und individuelle Sichtweisen, Haltungen und Wertvorstellungen zu erzielen.

Eine entscheidende Rolle bei der Auswahl der Gesprächspartner spielte auch die Geschlechterbeziehung zwischen den Untersuchungspersonen und mir. Die Zugehörigkeit zum selben Geschlecht war eine erste Basis, ein erster gemeinsamer „Nenner“. Einerseits konnten auf dieser Beziehungsebene geschlechtsspezifische Schamgrenzen ausgeblendet werden, andererseits spielten gleichgeschlechtliche Solidarisierungen dabei eine Rolle. „Unter Frauen“ konnten intimere Aussagen gemacht werden. Interkulturelle Differenzen wurden durch gemeinsame lebensweltliche Positionen als „Töchter“, „Schwestern“, „Mütter“ oder „Ehefrauen“ nivelliert.

Die Lebenssituation als Frau, die von meinen Gesprächspartnerinnen und mir als Gemeinsamkeit angenommen wurde, war als Bezugsebene für die Gespräche eine Voraussetzung für das Erkennen von kollektiven gegenüber individuellen Denk- und Handlungsstrukturen. In

¹⁷⁴ Vgl. hierzu Enderwitz 1981, S. 3-7; Kleff 1984, S. 23-37; Kürşat-Ahlers 1985, S. 11-39; Tomanbay 1990, S.127-133; Kehl/Pflugler 1997, S. 16-25.

der fortgeschrittenen Untersuchungsphase, in der meine Gesprächspartnerinnen und ich bereits eine vertrauliche Basis gefunden hatten, sprachen die Frauen mehr über ihre persönlichen Ansichten, Bedürfnisse und Wünsche. Durch die Gegenüberstellung und Rückspiegelung dieser Aussagen auf frühere Gespräche oder durch den Vergleich mit Aussagen anderer Frauen konnten homogene von heterogenen Haltungen unterschieden werden. Die Bandbreite der Aussagen vergrößerte sich und ließ ein breites Spektrum an möglichen Sichtweisen erkennen.

Problematisch war für mich am Anfang der Umgang mit vollständig verschleierten Frauen. Da das Tragen des Tschador, türkisch *çarşaf*, in der Türkei nicht üblich ist, und selbst das Tragen von Kopftüchern in öffentlichen Einrichtungen wie Universitäten oder dem Parlament verboten ist, erschien mir das Verhüllen des ganzen Körpers als ein Zeichen für islamistische Tendenzen. Diese Bewertung stellte sich automatisch, d.h. unreflektiert ein. Es bedurfte einiger Gespräche und einer gewissen Zeit des Vertrautwerdens mit den betreffenden Frauen, bis ich akzeptieren konnte, dass diese Frauen den *çarşaf* aus freien Stücken und aus tiefer Gläubigkeit tragen und darüber hinaus das Grundrecht auf freie Religionsausübung in Deutschland als ein Stück Freiheit für ihre eigene Religiosität empfinden.¹⁷⁵

Schließlich waren auch die inhaltlichen und thematischen Schwerpunkte im Forschungsprozess maßgeblich für die Auswahl der Gesprächs- und Interviewpartner. In der Anfangsphase konzentrierte ich mich auf die Erhebung von allgemein gültigen, konsensfähigen Meinungen, um mir einen Überblick über verschiedene Aspekte des Themas, aus der Innensicht der

¹⁷⁵ Über die islamischen Vorschriften zum Verhüllen der Frau sind sich nicht einmal muslimische Theologen einig, weil die entsprechenden Koransuren 33,59 und 24,31 ein breites Spektrum an Auslegungsmöglichkeiten bieten:

Sure 33,59: Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie austreten) sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden. Gott aber ist barmherzig und bereit zu vergeben. (Paret 1993, S. 297).

Sure 24,31: Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen (statt jemanden anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist (...) den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, nicht offen zeigen, soweit er nicht (...) sichtbar ist, ihren Schal sich über den (vom Halsausschnitt nach vorne heruntergehenden) Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie (...) tragen, niemandem offen zeigen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, ihrem Schwiegervater, ihren Söhnen, ihren Stieföhnen, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und Schwestern, ihren Frauen (Frauen, mit denen sie Umgang pflegen?), ihren Sklavinnen (...), den männlichen Bediensteten, die keinen (Geschlechts)trieb mehr haben, und den Kindern, die noch nichts von weiblichen Geschlechtsteilen wissen (...). (Paret 1993, S. 246).

Gruppe heraus, zu verschaffen. Ausgehend von dieser Untersuchung „in der Breite“, sollten dann relevante Bereiche eingehender untersucht und vertieft werden.

2.3.3. Geschlechtsspezifische Kommunikation

Während Gesprächspartner der zweiten Generation deutliche geschlechtsspezifische Unterschiede im kommunikativen Verhalten zeigten, waren die Unterschiede zwischen Männern und Frauen der Einwanderergeneration weniger ausgeprägt. In der Regel waren Vertreter der ersten Generation ruhige und aufmerksame Gesprächspartner. Unterschiede waren hier eher auf der nonverbalen Ebene zu beobachten. So zeigten einige ältere Frauen bei stark emotional besetzten Themen, beispielsweise die Trennung von ihren Kindern in der Türkei, intensive Gefühlsschwankungen wie Lachen und Weinen in einem Satz. Die Männer waren zurückhaltender in Bezug auf emotionale Ausdrucksformen. Sie gaben sich eher ruhig und gelassen und überspielten ihre Gefühle mit humoristischen Aussagen.

Auch in Bezug auf die Gesprächsinhalte gab es bei dieser Generation keine geschlechtsspezifischen Themenpräferenzen. Für Männer wie für Frauen waren Gesundheit, Krankheit und materielle Sicherheit als Grundlagen für ein gutes Alter(n) zentrale Themen.

Bei der jüngeren Generation waren die Unterschiede gravierender. Schiffauer beschreibt in einer ausführlichen Darstellung über traditionelle Redeformen in anatolischen Dorfgemeinschaften ein Regelwerk an Redeformen- und Tabus. Er stellt dabei einen grundsätzlichen Unterschied zwischen „weiblicher“ und „männlicher“ Rede fest. Da Männer als Familienvorstand oder in einer offiziellen Funktion eine Teilgruppe repräsentieren, ist die männliche Rede anders strukturiert als die weibliche. Bei der „männlich-repräsentativen“ Rede wird in Gesprächen mit Außenstehenden ein Bild der familiären Harmonie und Integrität entworfen, Probleme und Spannungen werden verschwiegen. Gefühle, Hoffnungen, Enttäuschungen und intime Erlebnisse werden nicht preisgegeben oder nur mit großer Zurückhaltung angedeutet. Man(n) stellt sich selbst als in sich ruhend und jeder Situation gewachsen dar. Auch offene Kritik wird in der Regel vermieden. Besonders bei Personen mit „Gaststatus“, also Personen, die außerhalb des persönlichen Bezugssystems stehen, werden diese Grenzen streng gewahrt. Die weibliche Rede dagegen ist weniger offiziell, denn Frauen vertreten ihre Haushalte nicht politisch nach außen. Ihr Wort hat deshalb weniger Gewicht und ihre Rede ist, anders als bei den Männern, nicht bindend, nicht verpflichtend und deshalb freier und emotionaler.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Schiffauer 1987, S. 217-243. Vgl. hierzu auch Tomanbay 1990, S. 54-56; Straube 1987, S. 87-94.

Diese traditionellen Redeformen ändern sich im interkulturellen Kontext. So zeigte sich in meiner Feldforschung, insbesondere in der Anfangsphase, dass das Verhalten der männlichen Gesprächspartner stark von der sonst üblichen Zurückhaltung gegenüber einem (weiblichen) Gast abwich. Ohne Zurückhaltung wurden Meinungen, private Umstände und persönliche Gefühle offen gelegt. Sie wählten eine deutlich größere Lautstärke als Frauen und verwendeten häufig Kraftausdrücke und Doppelungen von einzelnen Wörtern oder Satzteilen zur Betonung. Bei Themen, die sie besonders emotional betrafen, wie Ausgrenzung und Diskriminierung, unterstützten sie ihre Aussagen durch lautes betontes Sprechen und große, weit ausholende Gesten. Diese, von der traditionellen Rede abweichenden Verhaltensformen meiner Gesprächspartner zeigten deutlich den Prozess des Aushandelns unserer Positionen im Gespräch. Mir wurde dabei eine Objektposition zugewiesen, in der ich nicht als Person wahrgenommen wurde, sondern als Stellvertreterin „der deutschen Gesellschaft“. Die erlebten Ausgrenzungen und Diskriminierungen wurden auf mich projiziert und die aufgestauten Ängste, Aggressionen und Frustrationen entluden sich an mir wie an einem Katalysator.

Im Laufe der Feldforschung entwickelte ich einige Strategien, um derartige Situationen zu entschärfen. Dazu gehörte eine deutliche Abgrenzung meiner Person von den Gesprächsinhalten: „Ich bin zwar Deutsche, bin aber nicht verantwortlich für die erfahrenen Ausgrenzungen“. Hilfreich war es auch, auf eine allgemeine, überpersonelle Ebene abzuheben („es gibt Deutsche, die...“). Wenn ein Gesprächspartner sich darauf nicht einließ, war eine klare Aussage über meine eigenen Empfindungen und ein Hinweis auf das unhöfliche Verhalten meines Gesprächspartners meist eine erfolgreiche Lösung. Das Verlassen der neutralen Position „der Forscherin“ und das Einbringen von persönlichen Gefühlen und Gedanken trug in der Regel nicht nur zur Entschärfung der aufgeladenen Gesprächsatmosphäre bei, sondern führte (meist) auch zu einer neuen Beziehung zwischen mir und meinem Gesprächspartner. Ich selbst wurde dann erst als eine eigenständige Person wahrgenommen und mein Gesprächspartner erkannte in mir als „Gegenüber“ auch sich selbst als Person. Das heißt, auch er verließ seine Position als Vertreter seiner Gruppe. Auf der jetzt ausgehandelten persönlichen Ebene wurden weniger standardisierte und pauschale Aussagen und mehr persönliche und individuelle Aussagen und Erklärungen zum Ausdruck gebracht.

Im Gegensatz zum Verhalten der Männer war der Umgang mit jüngeren Frauen einfacher. Das heißt nicht, dass keine Aggressionen spürbar gewesen wären, aber diese konnten eher im Aushandeln und Akzeptieren der natürlichen gemeinsamen Geschlechterbeziehung und dem damit verbundenen Aufbau einer „Wir-Beziehung“ gelöst werden.

Neben den äußerlichen Kommunikationsformen waren auch inhaltliche Unterschiede zwischen „männlicher“ und „weiblicher“ Rede zu beobachten. Bei Frauen war das Thema „Krankheit und Gesundheit“ immer ein Gesprächsschwerpunkt. Bei Männern nur sehr selten. Alle Frauen klagten mehr oder weniger über physische und psychische Probleme. Fast alle Frauen waren mit der Versorgung einer kranken oder älteren Person innerhalb oder außerhalb der Familie beschäftigt und klagten über die damit verbundenen Belastungen.

2.3.4. Teilnehmende Beobachtung

Nach der Pretest-Phase tauchten erste Schwierigkeiten auf. Obwohl mir meine bisherigen Kontaktpersonen versicherten hatten, dass es kein Problem sein würde, weitere Gesprächspartner zu finden, waren zunächst keine weiteren Personen zu einem Gespräch bereit. Aus dieser Not heraus bat ich meine ersten Gesprächspartner um Vermittlung an Verwandte oder näherer Bekannte. Auf diese Weise erhielt ich erste „Einladungen“ zum Fastenbrechen.¹⁷⁷ Bei diesen Zusammenkünften im Familien- und Freundeskreis lernte ich innerhalb kurzer Zeit einen großen Personenkreis kennen und hatte die Möglichkeit eine Vielzahl von informellen Gesprächen zu führen. Es blieb aber ein Problem, Interviewpartner zu finden. In den folgenden Wochen fanden fast ausschließlich jüngere Personen, insbesondere Männer, den Mut, sich einem Interview zu stellen, das ich auf Tonband aufzeichnen durfte. Die Gründe waren vielschichtig: Mangelndes Vertrauen, diffuse Ängste vor der Veröffentlichung der gemachten Aussagen und daraus folgenden Repressalien von Ämtern, Behörden, rechten Parteien und Gruppierungen.¹⁷⁸ Dazu gehörten aber auch Minderwertigkeitsgefühle aufgrund fehlender oder mangelnder Deutschkenntnisse sowie ein tief empfundenes Gefühl der Unsicherheit und dem Bedürfnis nach Schutz vor neuerlichen Verletzungen der persönlichen Würde und Integrität durch Deutsche.

¹⁷⁷ Ich begann meine Feldforschung im Fastenmonat Ramadan. Der Fastenmonat ist eine Zeit, die stark von der Gemeinschaft in der Familie, im Freundeskreis und der religiösen Gemeinschaft geprägt ist. Als Außenstehende war es in dieser Zeit besonders schwierig, Kontakt zur Untersuchungsgruppe zu bekommen.

¹⁷⁸ Besonders bei älteren Menschen mit sehr niedrigem Einkommen bestand allgemein die Befürchtung, aufgrund ihrer finanziellen Situation als Sozialfall aktenkundig und deshalb ausgewiesen zu werden. Diese Angst hinderte auch viele Menschen daran, sich in finanzieller Not an öffentliche Dienste zu wenden.

2.3.4.1. Persönliche Verortung im Feld

Für den weiteren Forschungsverlauf erwies es sich als Vorteil, keiner öffentlichen Institution der Altenhilfe oder der Migrationssozialarbeit anzugehören. Die Untersuchung wurde von der türkischen Gruppe als wissenschaftliche Forschung akzeptiert, die Neutralität, Anonymität, Wertfreiheit und Zweckgebundenheit garantiert. Trotzdem wurde erwartet, dass die Beteiligung an dem Forschungsprojekt zur Lösung von persönlichen Problemen beiträgt. Unter diesem Blickwinkel ist die breite Unterstützung zu erklären, die den Feldforschungsprozess, nach einigen Anfangsschwierigkeiten, bis zum Schluss begleitete. Insbesondere die beiden Vereinsvorsitzenden aus der Pretest-Phase verlangten nach dem Interview, in den weiteren Forschungsprozess mit einbezogen zu werden und machten gleich den Vorschlag, sich von Zeit zu Zeit zu treffen, um über den Stand der Dinge zu diskutieren. Diesen Vorschlag nahm ich gerne an, weil sich bereits in dieser frühen Phase des Forschungsprojekts eine Fokus-Gruppe abzeichnete, die dann später tatsächlich in Form der Frauen-Arbeitsgruppe entstand.

Zu diesem Zeitpunkt der Forschung bedeutete diese Forderung aber auch, dass ein gewisser Druck auf mich ausgeübt wurde, mit einer klaren Erwartungshaltung nach dem Reziprozitätsprinzip „Geben und Nehmen“. Die Erwartungen herunterzuschrauben war eine Aufgabe, die mich während der gesamten Feldforschung begleiten sollte, denn es bestand bei allen Gesprächspartnern die Meinung, dass jetzt, wo sich eine „deutsche Wissenschaftlerin“ mit ihren Problemen beschäftigt, bald eine Besserung der Situation türkischer Migranten einsetzen müsste.¹⁷⁹

Bei vielen Gesprächspartnern war auch der Wunsch nach Hilfe ausschlaggebend für ihre Bereitschaft, sich an der Feldforschung zu beteiligen. In mehreren Familien war die Not in Bezug auf die Versorgung älterer Familienmitglieder schon so groß, dass bereits nach dem ersten Gespräch Hilfsmaßnahmen abgesprochen und unmittelbar danach eingeleitet wurden. Beispielsweise stellte ich den Kontakt zum Seniorenbüro, zu Pflegediensten, Ärzten und Ämtern her oder erledigte den Schriftverkehr. Dadurch entstand der Zugang zum familiären Leben einiger Familien. Mit ihnen besuchte ich andere Familien zum gemeinsamen Tee-nachmittag, ging mit in die Moschee oder zum gemeinsamen Shoppen. Auf diese Weise

¹⁷⁹ Die hohe Erwartungshaltung bei einer Untersuchungsgruppe ist bei Forschungen, die sich mit Problemlösungsstrategien beschäftigen immer ein ethisches Dilemma. Ervin (2000, S. 125) empfiehlt, bei den Gesprächen auf mögliche Hindernisse und Schwierigkeiten bei der Problemlösung hinzuweisen und diese verständlich und transparent zu machen. Außerdem sollten Forschende sich auf diese Auseinandersetzungen und Diskussionen vorbereiten, um mit Sachargumenten Erklärungen und Begründungen anführen zu können.

vergrößerte sich mein Bekanntenkreis zusehends. Ich wurde quasi von einer Familie zur anderen weitergereicht. Dabei achtete jede Kontaktperson- oder familie darauf, dass ich bestimmte Dinge „zu sehen bekomme“, die sie selbst, in Bezug auf das Forschungsthema, als besonders wichtig erachteten, z.B. die Moschee im Islamischen Zentrum, die Frauengruppe, welche rituelle Waschungen von verstorbenen Muslimen vornimmt oder der bedürftige, ältere Nachbar, der schon lange Sorgen bereitet. Ich wurde zu einsamen, allein stehenden und hilfsbedürftigen Personen gebracht, um mit ihnen zu sprechen und zu helfen. Ich wurde Personen vorgestellt, die sich in anderen Kreisen bewegen, um auch „andere Türken“ kennen zu lernen und wurde an Interviewpartner vermittelt, mit denen ich „unbedingt sprechen sollte“, beispielsweise mit einer türkischen Vertreterin im Ausländerbeirat oder mit einer „sehr gläubigen, aber doch modernen Türkin“. Das heißt, dass die Untersuchungsgruppe selbst großen Wert darauf legte, dass ich die Heterogenität ihrer eigenen „Wir-Gruppe“ erkenne. Nur auf diese Weise – so die Meinung meiner Informanten – kann ihnen als Teilgruppe der deutschen Gesellschaft effektiv und adäquat geholfen werden. Diese Selbstdarstellung der Untersuchungspersonen lenkte mich schließlich auch zum Untersuchungsschwerpunkt der Interdependenz zwischen Heterogenität und Homogenität, zwischen kollektiven und individuellen Identitäten und zu Fragen der Selbstverortung einer Person als Teil einer Gemeinschaft und als Individuum.

Bei informellen Treffen lernte ich eine Reihe von Frauen kennen, die an Gesprächen über die Versorgung von älteren Menschen sehr interessiert waren. Einige von ihnen waren bereits „Betroffene“, andere waren einfach begeistert, dass „endlich was von deutscher Seite für die Türken getan wird“. Von einer dieser Frauen kam der Vorschlag, sich gemeinsam mit anderen Frauen regelmäßig zu treffen und das Forschungsthema zu vertiefen. So entstand auf Eigeninitiative einiger Frauen eine Arbeitsgruppe, die mich bis zum Ende meiner Feldforschung begleitete. In dieser Gruppe diskutierten wir verschiedene Themen wie Migration und Integration, die Situation älterer Menschen, mögliche Hilfeleistungen oder religiöse Aspekte des Älterwerdens. Zu verschiedenen Treffen luden wir weitere Personen ein wie meine Projektpartnerin aus dem Seniorenbüro oder eine Vertreterin des Interkulturellen Büros der Stadt Freiburg.

Diese Frauengruppe wurde für mich zu einer unschätzbaren Kontaktgruppe. Aufgrund ihrer Heterogenität war sie als Fokus-Gruppe geeignet, verschiedene Untergruppen und damit die Diversität der Gesamtgruppe zu repräsentieren. Zum anderen half sie mir, tiefe Einblicke in emische Sichtweisen zu erhalten. Hier versuchten die Frauen mir Erklärungen zu geben,

mich verstehen zu lehren, aber auch selbst zu verstehen, indem sie miteinander aushandelten, was konsensfähige und was individuelle Meinungen zu sein schienen.¹⁸⁰

Trotz intensiver persönlicher Kontakte versuchte ich zur Untersuchungsgruppe eine gewisse Distanz zu erhalten. Diese Distanz erlaubte meinen Gesprächspartnern, sich mir gegenüber freier zu äußern als gegenüber Mitgliedern der eigenen Gruppe. Traditionell geschlechtsspezifisches Gesprächsverhalten konnte bis zu einem gewissen Grad ausgeblendet werden. So war es möglich, auch mit männlichen Gesprächspartnern alleine zu sprechen, obwohl das, nach Aussagen einiger Gesprächspartner, „nicht gerne gesehen wird“ und für beide „ehrverletzend wäre, wenn ich eine Türkin wäre“. Als außenstehende Person wurde mir allerdings ein Sonderstatus zugebilligt, der unter dem „geschlechtsneutralen“ Merkmal „Wissenschaftler(in)“ von der Untersuchungsgruppe akzeptiert wurde.

Die Distanz zur Untersuchungsgruppe bedeutete auch Unabhängigkeit in Bezug auf die soziale Kontrolle durch die Gruppe. Insbesondere für Personen aus der zweiten Generation war meine Unabhängigkeit eine Voraussetzung für die Äußerung von persönlichen Meinungen und Haltungen oder dem Ausdrücken von eigenen Gefühlen, Ängsten und Bedürfnissen. Gerade in Fragen der Altersversorgung war es nur so für die Betroffenen möglich, ihre Belastungen durch bereits bestehende Pflegeverhältnisse oder die Sorge vor zukünftigen Belastungen auszudrücken, ohne Verlust von Ansehen und Ehre befürchten zu müssen, denn für sie galt es als eine Verletzung des Generationenvertrags und eine Schmälerung der Ehre der Eltern, wenn deren Kinder über die Versorgung ihrer Eltern klagen.

¹⁸⁰ Die Frauengruppe bestand aus ca. 15 Frauen, die sich in Alter, sozialer Schicht und Bildungsschicht deutlich unterschieden. Nach eigener Darstellung der Frauen unterschieden sie sich auch in Bezug auf traditionelle Verwurzelung, Religiosität und Selbstverortung in der deutschen Gesellschaft. Ervin (2000, S. 156-162) weist auf verschiedene Probleme bei der Arbeit mit Fokus-Gruppen hin: 1. Die Entstehung einer hohen Erwartungshaltung bei den Gesprächspartnern. 2. Teilgruppen, die unterrepräsentiert sind, weil sie entweder nicht vertreten sind oder ihre Vertreter sich nicht in dem Maße äußern wie andere. 3. Gruppenimmanentes und situatives Aushandeln von „Wirklichkeit“. Ich versuchte Punkt 1 aufzufangen, indem ich von Anfang an klar und deutlich sagte, welche Erwartungen ich an die Forschungsarbeit habe und welche Ideen ich für praktisch umsetzbar halte. Außerdem diskutierten wir die Erwartungshaltung der anderen Gesprächspartnerinnen. Zu Punkt 2 versuchte ich die Gruppe ständig zu verändern, indem ich Frauen mit unterschiedlichem Hintergrund zu unseren Treffen einlud. Zu Punkt 3 unternahm ich eine Literatur-Recherche zum Themenbereich „Gruppendiskussion“. (Vgl. Witzel 1982, S. 85-89; Lamnek 1993, S. 125-134; Bohnsack 2000, S. 369-384; Girtler 2001, S. 155-157; Schlehe 2003, S. 82-83).

Das Verhältnis von Distanz und Nähe innerhalb des Gruppen-Gefüges verschob sich im Laufe der Zeit. Mit zunehmender Dauer und Intensität der Kontakte wurde ich in das Beziehungsgeflecht der Untersuchungsgruppe einbezogen. Eine der ersten erkennbaren Einbindungen in das soziale Gefüge zeigte sich in Bezug auf das Reziprozitätsverhältnis. Ein wichtiger Punkt, den es innerhalb des Verhältnisses von „Geben und Nehmen“ zu klären gab, war meine Motivation für das Forschungsprojekt. Genährt wurde diese Frage innerhalb der Untersuchungsgruppe durch die Erfahrung, dass sich in der Regel Vertreter der deutschen Gesellschaft nicht für die Belange ihrer Mitmenschen interessieren. Die Frage: „Warum machst du das, was hast du davon?“, wurde mir immer wieder gestellt. Eine ehrliche Antwort hinsichtlich meiner wissenschaftlichen Zielsetzung war ausreichend und wurde allgemein akzeptiert, denn Bildung und Wissen war für alle Untersuchungspersonen ein wichtiger Wert. Bildung wurde gleichgesetzt mit sozialem Aufstieg, besseren Zukunftschancen und mit einer besseren Integration in die Gesellschaft.

Neben der Einbindung in das Reziprozitätsverhältnis wurde von mir auch eine zunehmende Präsenz innerhalb der Gruppe erwartet. Diese Entwicklung war problematisch hinsichtlich einer klaren Abgrenzung zum Forschungsfeld. Das Nähe-Distanz-Verhältnis zum Forschungsfeld war hier nicht durch eine geographische Trennung vorgegeben. Die Trennung musste von mir selbst vorgenommen werden. Die Entscheidung, wie viel Nähe und wie viel Distanz in forschungstechnischer Beziehung notwendig und in zwischenmenschlicher Beziehung verantwortbar sind, war nicht immer einfach. Insbesondere am Ende der Feldforschung stellte sich die Frage nach der Lösung vom Forschungsfeld. Dieses Dilemma klärte sich glücklicherweise in Form meiner Berufstätigkeit im Integrationsbereich und meiner weiteren Zusammenarbeit mit vielen Menschen aus der Feldforschung. Zum damaligen Zeitpunkt der Feldforschung machte eine Frau aus der Arbeitsgruppe, 25 Jahre alt, folgenden Ausspruch über das Projekt, den wir uns noch heute oft vor Augen halten: „Ich glaube, wir werden alle weiße Haare haben, bis sich da was bewegt“. Durch die tatsächliche Umsetzung der Forschungsergebnisse in praktische Verbesserungsmaßnahmen habe ich das Gefühl, das Vertrauen und die Hilfe der Menschen, die mich unterstützt haben, zumindest ein Stück weit zurückgeben zu können.

2.3.4.2. Dokumentation und Reflexion

Im Gegensatz zu den Interviews, verwendete ich bei den Beobachtungen keine Aufnahmegeräte. Dafür waren mehrere Gründe ausschlaggebend. Zum einen waren meine Beobachtungen meist eingebettet in einen alltäglichen Handlungsablauf, dabei waren Bandaufnah-

men aus aufnahmetechnischen Gründen kaum möglich. Ein weiterer Grund war abweichendes Verhalten meiner Gesprächspartner bei Tonbandaufnahmen. Auf dieses Verhalten werde ich im Kapitel „Interviews“ noch näher eingehen. Insgesamt ließ sich beobachten, dass außerhalb der Interview-Settings freier, ausführlicher, persönlicher und intimer gesprochen wurde. Um diese vertrauliche Atmosphäre nicht zu brechen, verzichtete ich auch bewusst auf schriftliche Notizen.¹⁸¹

Zur Dokumentation meiner Beobachtungen schrieb ich unmittelbar nach jedem Feldaufenthalt eine ausführliche Beschreibung und Reflexion. Diese Texte änderten sich im Laufe der Feldforschung. Die ersten Texte waren eher Notizen und Beschreibungen von Äußerlichkeiten wie Wohn- und Lebensumfeld, Familienzusammensetzung, Biographien und Erfahrungsberichte über meine Begegnungen. Erst mit zunehmender Dauer wurden die Texte gegenstandsbezogener, reflexiver und „dichter“. Ich versuchte alle Informationen aus meiner Forschung, aus der wissenschaftlichen Literatur und aus meinen Vorkenntnissen miteinander zu verbinden und weitere Erkenntnisse daraus abzuleiten. Diese hypothetischen Erkenntnisse nahm ich wieder mit ins Feld und versuchte sie zu verifizieren, zu falsifizieren oder zu modifizieren. Auf diese zirkuläre Weise versuchte ich mich entlang den Themen und Inhalten der Gespräche weiter vorwärts in die „Tiefe“ und in die „Breite“ der lebensweltlichen Zusammenhänge der Untersuchungspersonen zu bewegen und wie in einem Puzzle-Spiel einzelne Elemente zu einem Ganzen zusammensetzen oder anders ausgedrückt, die Einzelaspekte zu einem immer dichter werdenden Geflecht zu verbinden.

Folgendes Beispiel verdeutlicht diese Arbeitsweise: Eine 70-jährige Frau erzählte mir ausführlich von der Bedeutung des Mutterrechts (*ana hakkı*).¹⁸² In der Annahme, dass dieses Thema in Bezug auf das Generationenverhältnis relevant ist, führte ich dazu eine Literaturre-

¹⁸¹ Hauser-Schäublin (2003, S. 49-50) weist darauf hin, dass durch das ständige Notieren im Feld immer wieder aufs Neue das Problem von Nähe und Distanz, vom Insider- und Outsider-Satus der Forschenden aktualisiert wird. Ervin (2000, S. 146-147) empfiehlt deshalb Felderfahrungen unmittelbar nach oder zumindest möglichst zeitnah zu dokumentieren. (Vgl. hierzu auch Girtler 2001, S. 141-143).

¹⁸² Dieser Begriff ist nicht zu verwechseln mit dem Bachofen'schen Begriff des „Mutterrechts“, der im Sinne von Rechtszuständen in einer „Gynaiokratie“ u.a. festlegt, dass Name und Sozialstatus der Kinder sich nach der Mutter richten. (Johann Jakob Bachofen (1861): „*Das Mutterrecht*.“ Stuttgart). *Ana hakkı* gilt genauso für den Vater (*baba hakkı*, Vaterrecht, auch *süt hakkı*, Milchrecht genannt) und wird begründet mit der Tatsache, dass die Eltern dem Kind das Leben geschenkt haben. Durch diese einseitige und nicht wieder gutzumachende Gabe der Eltern an das Kind entsteht für das Kind die Pflicht gegenüber der Mutter (türk. *ana*) und dem Vater (türk. *baba*) auf Erweisung von Respekt und Achtung, *saygı*, wobei im Türkischen dabei weniger ein Gefühl gemeint ist, als die umfassende Verpflichtung auf Gehorsam, Respekt und Versorgung im Alter. (Vgl. hierzu Schiffauer 1987, S. 27).

cherche durch und brachte das Thema bei verschiedenen Gelegenheiten in Familiengesprächen, bei älteren und jüngeren Personen im Einzelgespräch und in der Frauengruppe ein. Alle äußerten sich dabei in gleicher Weise, wenn auch mit unterschiedlicher Argumentation: Das Elternrecht ist ein Relikt aus vergangener Zeit und ist für die Untersuchungsgruppe nicht mehr relevant in Bezug auf die Versorgung der Eltern. Ein Teil der Befragten gab zur Begründung an, dass dies eine längst überkommene Tradition sei, die selbst in der Türkei nicht mehr existiere und „altmodisch“ sei. Andere erklärten das Elternrecht als eine nicht-islamische Tradition, die aus religiösen Gründen abzulehnen sei.¹⁸³

Interessant war bei dieser Diskussion nicht nur die Tatsache, dass dieses Recht keine Anwendung mehr findet. Die Erklärungen, die dazu abgegeben wurden, ließen unterschiedliche Argumentationslinien erkennen, die Rückschlüsse auf verschiedene Wertesysteme erlaubten. Im weiteren Forschungsverlauf versuchte ich diese Argumentationslinien mit anderen Fragestellungen, die sich aus den Gesprächen und Beobachtungen ergaben, weiterzuverfolgen. Jeder Arbeitsschritt wurde dokumentiert, die neuen Beobachtungen und Erkenntnisse mit den bereits gewonnenen abgeglichen und reflektiert. In der Reflexion wurden dann weitere Vorgehensweisen und Themenschwerpunkte entwickelt. Wie am obigen Beispiel deutlich wird, ist diese Methode sehr zeitaufwändig. Sie erwies sich aber in meinem Forschungskontext als sehr ergiebig. Das beschriebene Beispiel hatte zwar gezeigt, dass ich mich bei dem Thema „Mutterrecht“ auf „einer falschen Fährte“ befunden hatte, weil das Thema für die Untersuchungsgruppe nicht wichtig war. Trotzdem war dieser „Schlenker“ hilfreich gewesen, um die richtige Richtung zu erkennen.

Durch dieses zirkuläre Arbeiten entwickelte sich ein weiterer Schwerpunkt meiner Feldforschung: Die Untersuchung des kommunikativen Verhaltens der Untersuchungspersonen. Durch den Vergleich meiner Feldforschungsdokumentationen mit den Interviewtexten hatte sich gezeigt, dass die Aussagen und die Selbstdarstellungen der Personen häufig nicht mit ihren realen Handlungen übereinstimmten. Beispielsweise beschrieben sich mehrere junge Frauen mit eigenen Worten als „emanzipierte, westlich orientierte Frauen“. Bei näheren Beobachtungen im familiären Kreis zeigten diese Frauen jedoch insbesondere im Interaktionsfeld „Eltern-Kind“ traditionelle Verhaltensweisen. Diese traditionellen Verhaltensmuster äußerten sich u.a. darin, dass sie im Beisein ihrer Eltern andere Kleidung trugen als sonst (weite, verhüllende Kleidung), ihre Eltern und ihre Ehemänner bedienten, kaum sprachen, ihre Augen niedergeschlagen hielten oder nicht rauchten. Als ich sie in einem späteren Gespräch mit dieser Diskrepanz zwischen Selbstwahrnehmung, Selbstdarstellung und realem Alltagshandeln konfrontierte, zeigten sie sich sichtlich überrascht und erklärten sich dies mit ihrer

¹⁸³ Nach islamischer Auffassung gilt Gott allein als Schöpfer aller Dinge, weshalb der Mensch nur bei ihm in einer nicht wieder gutzumachenden Schuld steht. (Vgl. Schimmel 1990, S. 27ff.).

Selbstverortung („komisch, da bin ich noch ganz Türkin“). Sie erkannten durch die Reflexion im gemeinsamen Gespräch eigene hybride Identitätsformen.

Das zirkuläre Arbeiten im Forschungsverlauf hatte bei diesem Beispiel gezeigt, dass sich Selbstinszenierungen der Untersuchungspersonen von tatsächlichen Handlungsmustern unterscheiden. In der Gegenüberstellung der mündlichen Aussagen mit den realen Handlungen wurde deutlich, dass die Aussagen situationsabhängig waren und bewusst oder unbewusst ein (Wunsch-)Bild des eigenen Selbst gezeichnet wurde. Dieses Bild orientierte sich zu einem gewissen Grad auch an der Interaktion zwischen mir und meinen Gesprächspartnern und daran was meine Gesprächspartner glaubten, was ich sehen oder hören möchte. Ich musste mir deshalb auch die Frage nach meiner eigenen Selbstinszenierung im Feld stellen, wie ich wahrgenommen werden möchte und wie ich tatsächlich wahrgenommen wurde. Dass ich von den Frauen der zweiten Generation der Gesellschaftsgruppe der westlich geprägten Akademikerinnen zugerechnet wurde, war hier deutlich erkennbar geworden. Um von meinen Gesprächspartnern mehr als Person und weniger als Vertreterin einer bestimmten Gesellschaftsgruppe betrachtet zu werden, versuchte ich mein Verhalten zu ändern, indem ich mehr von mir und meinem Alltag, von meinen Eltern und von meiner Meinung über „Respekt“ und „Liebe“ gegenüber meinen eigenen Eltern erzählte. Dadurch, dass ich im Laufe der Zeit mehr von mir selbst preis gab, mich als Person zu erkennen gab, änderte sich meine Position und meine Beziehung zur Untersuchungsgruppe. Ich konnte besser eingeordnet werden und wurde dadurch als Person „greifbar“. Durch meine Offenheit änderten auch meine Untersuchungspersonen ihr Verhalten und wurden ihrerseits offener und selbstreflexiver. Auf meine Fragen kamen jetzt seltener Floskeln oder allgemeine Halungen. Meine Gesprächspartner überlegten sich ihre Antworten genauer, verschwiegen weniger Brüche und Unsicherheiten in ihrem persönlichen Weltbild und sprachen auch über die Schwierigkeiten der eigenen Identitätsfindung oder über ihre Probleme in der sozialen Bezugsgruppe.

Zur Dokumentation der teilnehmenden Beobachtungen entstand also eine Textform, bestehend aus Beschreibungen, Reflexionen und Reflexionen über die Reflexionen. Dieses „Verdichten“ der Texte gab mir die Möglichkeit, den immensen Umfang an Informationen zu bearbeiten und den Überblick über den Forschungsverlauf und die daraus entstehenden Themenkomplexe zu behalten. Ohne die Erstellung von schriftlichen Reflexionen wären meine Forschungsergebnisse entweder oberflächlich und nicht greifbar geblieben oder zu einem Sammelsurium von unzusammenhängenden Beschreibungen geworden.

Auf diese Weise entstanden auch Texte zu bestimmten Themen wie „Gesprächsinteraktionen“, „Formen der Selbstverortung“ oder Texte zu aktuellen Ereignissen wie der Terroranschlag am 11. September 2001 auf das „World-Trade-Center“. Dieses Ereignis zeigte auf drastische Weise die Einbettung der praktischen Arbeit in das tagespolitische Geschehen: Nach dem Anschlag wurde weltweit über den „Islam“ und über „Islamismus“ diskutiert. Das Buch „Kampf der Kulturen“ von Huntington wurde über Nacht zum Bestseller. Auch in Freiburg war die Stimmung gegenüber Muslimen spürbar verändert. Einige Frauen aus der Frauengruppe berichteten mir von verbalen Attacken, aber auch von offenen Gesprächen auf der Straße. Eine Gemeinderatsfraktion veranstaltete zu diesem Thema ein Diskussionsforum, zu dem auch ich als Expertin eingeladen war. Dieses Ereignis und die öffentliche Diskussion veränderte meine Position im Forschungsprozess. Meine Rolle als „Mediatorin“ zwischen der türkischen Untersuchungsgruppe und anderen Bevölkerungsgruppen etablierte und verfestigte sich.

2.3.5. Die Interview-Reihe

Die Interview-Reihe sollte nicht nur dazu beitragen, ein möglichst breites Spektrum an Aspekten zum Thema zu erarbeiten, sondern im Rahmen des Methodenmix als weiterer methodischer Zugang neue Erkenntnisse liefern.

Aufgrund des festgelegten Gesprächs-Settings konnten durch die Interviews mehr themenbezogene und auf die Forschungsfrage fokussierte Gespräche initiiert werden. Diese Festlegung bot außerdem die Möglichkeit, vergleichbares Datenmaterial zu erstellen. Die Vergleichbarkeit sollte jedoch nicht dazu dienen, aus den Einzelaussagen Typisierungen und Generalisierungen abzuleiten, wie dies in der Regel bei qualitativen empirischen Forschungen der Fall ist.¹⁸⁴ Bei ethnographischen Interviews sind nicht Kategorisierungen das Ziel der

¹⁸⁴ Bei der qualitativen Sozialforschung sollen generalisierbare Ergebnisse in Form von „Typisierungen“ gewonnen werden. Ziel der Typisierung ist die Identifikation eines Sets von sozialen Handlungsmustern in einem Feld. (Garz/Kraimer 1991, S. 13; Lamnek 1993, S. 204; Brüsemeister 2000, S. 35). Kritisiert wird an dieser Methode, dass eine rationale Rechtfertigung generalisierender Aussagen nach dem Prinzip der „exemplarischen Verallgemeinerung“ nur schwer möglich ist. Wie Bortz (1995, S. 311-312) formuliert „(...) impliziert die Vorstellung, ein Forscher könne bei einer begrenzten Auswahl von Fällen einen „typischen Fall“ erkennen, nicht nur, dass der Forscher bereits eine Theorie über den Gegenstand hat (sonst wüsste er ja nicht, was typische oder untypisch ist), sondern auch, dass er die Repräsentativität des Einzelfalls tatsächlich erkennt, um ihn in das Zentrum einer exemplarischen Verallgemeinerung stellen zu können. Damit wäre das Ergebnis der Untersuchung relativ beliebig generalisierbar.“ (Siehe hierzu auch Boos-Nünning 1985, S. 182-186; Hoffmeyer-Zlotnik 1992, S. 4).

Untersuchung, sondern das Erkennen, Verstehen und Erklären von sinngebenden Zusammenhängen. Dementsprechend war das Ziel meiner Interview-Reihe nicht die Entwicklung von Kategorien und Typenraster, sondern das Abbilden von Pluralität und Perspektivität gegenüber Konsens und Homogenität.

Ein Vorteil der Interviews lag in der Planbarkeit verschiedener Personenkonstellationen, um innerfamiliäre und gruppenspezifische Bezüge ein- bzw. auszuschalten und auf diese Weise verschiedene Perspektiven zu erhalten. Während bei den teilnehmenden Beobachtungen nie vorausplanbar war, welcher Personenkreis anwesend sein würde, konnten hier Personen in einer gewissen Variationsbreite in Alter, Geschlecht, sozialer Position, Klasse oder Beruf befragt werden. Dabei ging es nicht um statistische Repräsentativität, sondern darum, die Heterogenität des Untersuchungsfeldes in den Blick zu bekommen.¹⁸⁵

Eine weitere Bedeutung der Interviews wurde im Laufe der Feldforschung deutlich. Wie bereits erwähnt, zeigte sich bei teilnehmenden Beobachtungen häufig eine Diskrepanz zwischen dem, was die Akteure in einem Interview gesagt hatten und ihrem Verhalten im Alltag. Beispielsweise hatten mir im Interview einige Frauen der zweiten Generation erzählt, dass sie „ihr eigenes Leben leben“ und sich nicht „wie ihre Mütter für die Familie aufopfern“. Bei näherem Kennen lernen zeigten sie sich jedoch völlig überlastet mit der Versorgung ihrer Kinder, des Ehemannes, der Betreuung und Pflege ihrer Eltern oder anderer Verwandten bei gleichzeitiger Berufstätigkeit. Als ich die Frauen auf diese Diskrepanz zwischen ihrem Denken und Handeln, zwischen ihrer Selbstwahrnehmung und meiner Fremdwahrnehmung ansprach, waren sie überrascht und versuchten dann dem eigenen Handeln auf den Grund zu gehen und Erklärungen dafür zu finden.

Das bedeutet nun nicht, dass die Interviews nur Vordergründiges, Inszeniertes zum Vorschein brachten. Erst in der Gegenüberstellung von Aussagen aus den Interviews und Beobachtungen aus dem Alltagsleben konnten Unterschiede zwischen Denk- und Handlungsmustern offen gelegt werden und diese wiederum in den weiteren Interviews und offenen Gesprächen thematisiert und diskutiert werden.

Auch für die Untersuchungsgruppe hatten die Interviews einen anderen Stellenwert als unsere „inoffiziellen“ Gespräche. Nachdem einige Untersuchungspersonen sich bereits einem Interview „gestellt“ hatten, kamen andere von sich aus auf mich zu und wollten interviewt werden. Das Bedürfnis, sich Gehör zu verschaffen, „den Deutschen mal richtig die Meinung

¹⁸⁵ Vgl. Schlehe 2003, S. 83-84.

zu sagen“ oder selbst aktiv dazu beitragen zu wollen, dass sich ihre Lebenssituation verbessert, motivierte sie dazu, in ein Mikrofon zu sprechen.

2.3.5.1. Vom problemzentrierten zum ethnographischen Interview

In den ersten Gesprächen war es schwierig, eigene Zielsetzungen mit denen der Gesprächspartner in Einklang zu bringen. Die Vorstellung, dass der Interviewleitfaden dazu dient, die Gespräche zu „leiten“ und dadurch in kurzer Zeit viele Informationen zu meiner Forschungsfrage zu sammeln, war ein Trugschluss. Also modifizierte ich den Interviewleitfaden und versuchte die Einzelfragen in Fragenkomplexe zusammenzufassen. Nach weiteren Interviews zeigte sich, dass diese Fragenkomplexe immer noch zu statisch und zu wenig flexibel waren. In der Zwischenzeit hatte ich jedoch einen gewissen Fundus an Erfahrungen gesammelt und wusste, welche Themen bei den Befragten „ankommen“ und geeignet sind meine Gesprächspartner zum Erzählen zu bringen. So glich sich der Leitfaden immer mehr den thematischen Vorgaben meiner Gesprächspartner an. Schließlich blieben vom Leitfaden lediglich grobe Themenblöcke übrig. Und selbst diese wurden nicht in allen Interviews angesprochen, sondern nur dann, wenn sie von meinen Gesprächspartnern selbst aufgegriffen wurden oder sich im Gespräch ein inhaltlicher Bezug ergab, den ich dann aufgreifen konnte. Der Unterschied, der zwischen Interview und offenem Gespräch blieb, war die themenzentrierte und konzentrierte Form des Gesprächs, bei dem ich immer versuchte, das übergeordnete Forschungsthema im Blick zu behalten und bei Gelegenheit wieder einzuflechten.

Die Themen, die sich empirisch als relevant herauskristallisierten, verband ich mit der theoretischen Ebene durch Literaturrecherchen. Bevor ich mich jedoch auf eine zeitraubende Recherche einließ, brachte ich diese Themen bei teilnehmenden Beobachtungen ein und versuchte dort ihren Stellenwert auszuloten. Wenn sie sich als ergiebig erwiesen, holte ich mir dazu alle möglichen Informationen: Statistische Daten, wissenschaftliche Literatur oder Insiderwissen von Experten.

Folgende thematischen Blöcke konnten im Forschungsverlauf als relevant in Bezug auf die Forschungsfrage herausgearbeitet werden:

1. Generation	2. Generation
Statistische Daten	Statistische Daten
Migrationsgeschichte	Integration
Familiensituation	Familiensituation
Familie, soziales Umfeld und Wohnsituation	Familie, soziales Umfeld und Wohnsituation
Religion und Glaubensgemeinschaft	Religion und Glaubensgemeinschaft
Alter(n)	Alter(n)
Bedürfnis nach Hilfe und Pflege	Versorgung und Pflege der Elterngeneration
Versorgung in Deutschland/der Türkei	Versorgung durch institutionelle Hilfe
Krankheit	Krankheit
Zukunftsperspektiven	Zukunftsperspektiven
Tod und Sterben	Tod und Sterben

2.3.5.2. Gesprächsverläufe

Das kommunikative Verhalten meiner Gesprächspartner orientierte sich in erster Linie daran, wer anwesend war und wie die Anwesenden zueinander in Beziehung standen. Frauen der ersten Generation sprachen im Beisein ihrer Männer oder Söhne meist gar nicht. Waren ihre Töchter anwesend, ließen sie in der Regel diese für sich sprechen, entweder aus Scham aufgrund fehlender oder mangelnder Deutschkenntnisse oder einfach aus der Gewohnheit heraus, in der Öffentlichkeit das Sprechen anderen zu überlassen. Im Einzelgespräch dagegen waren sie sehr offen und gesprächsbereit und erlaubten sich auch kritische Bemerkungen über innerfamiliäre Angelegenheiten. Auch ältere Männer sprachen ohne die Anwesenheit ihrer Kinder mehr und mit größerer Offenheit. Männer der zweiten Generation waren im Beisein ihrer Eltern höflicher und zugänglicher als im Einzelgespräch.

Ein weiterer gesprächsbestimmender Faktor war die persönliche Zielsetzung des Gesprächspartners. Wie ein roter Faden zog sich das je spezifische Anliegen durch den Gesprächsverlauf. Beispielsweise bezog eine Interviewpartnerin alle ihre persönlichen Probleme darauf, dass sie in Deutschland als Muslimin ausgegrenzt wird. Ihr Ziel war es, durch das Gespräch eine Fürsprecherin für mehr Verständnis gegenüber muslimischen Frauen und ihren spezifischen Bedürfnissen in der deutschen Gesellschaft zu finden.

Im Gespräch mit einem Rentner war das dominierende Thema die Sorge des Mannes um seine demenzkranke Frau. Er bewertete seinen gesamten Lebensentwurf unter dem Blickwinkel ihrer Erkrankung und vermischte ihr Leiden mit dem Leiden seiner kranken Mutter, die er als junger Mann in der Türkei zurückgelassen hatte. Die Krankheit seiner Frau interpretier-

te er nun als Strafe Gottes für die unterlassene Fürsorge gegenüber der Mutter. Jede Frage, die ich ihm stellte, beantwortete er mit weitschweifigen Erzählungen aus seiner Biographie, um zu erklären, warum alles „so kommen musste, wie es gekommen war“. Sein Gesprächsziel war es, Hilfe zu erhalten, die er aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse und seiner Angst vor Ämtern und Behörden, nicht selbständig organisieren konnte. Durch seine Bemühungen eine möglichst gute Versorgung für seine Frau zu erreichen, wollte er die Versäumnisse an seiner Mutter wieder gutmachen und sich dadurch den Zugang zum Paradies sichern.

Erst mit Erreichen einer gewissen Routine war es mir möglich, konzentriert die angebotenen Gesprächsthemen mit meinen eigenen Fragen zu koppeln. Dazu war es notwendig, das jeweilige Interview als eine Einheit zu betrachten und auf der Basis der thematischen Vorgaben des Partners eigene thematische Schwerpunkte einzuflechten. Aussagen, die von meinen Gesprächspartnern gemacht wurden, mussten noch während des Interviews im Gesamtkontext interpretiert werden, um die thematische Stringenz herauszulesen und dabei Widersprüchlichkeiten, Brüche und Besonderheiten zu erkennen und diese weiter zu thematisieren bzw. eingehender zu besprechen. Vorausgegangene Gespräche, Interviews und Beobachtungen bildeten dabei den Bezugsrahmen, um Gemeinsamkeiten, kollektive Meinungen und Stereotypen von individuellen Sichtweisen oder neuen Perspektiven abzugrenzen. Die Interviews erhielten dadurch eher die Form von Gesprächen. In dieser dialogischen Interaktion wurde gemeinsam von uns ausgehandelt, über was und mit welcher Intensität wir sprechen. Daraus ergab sich für mich ein ständiges „switching“ zwischen zwei Positionen, zwischen Empathie mit dem Gegenüber und dem damit verbundenen Einnehmen einer Subjektbeziehung und der Distanz des Beobachters in Form einer Objektbeziehung.

Bei Interviews mit mehr als zwei Personen war es noch schwieriger, den Überblick über das Gespräch zu behalten und thematische Schwerpunkte zu setzen. Die Interviews entwickelten durch die Mitwirkung mehrerer Teilnehmer eine Eigendynamik mit einem ausgeprägten diskursiven Charakter.¹⁸⁶ Der anfängliche Anspruch, möglichst viele Themenbereiche „abzuarbeiten“ war bei diesen Gesprächen illusorisch. Die von meinen Gesprächspartnern erwun-

¹⁸⁶ Schlehe (2003, S. 82) stellt fest, dass Interviews mit „natürlichen Gruppen“, d.h. auch im Alltag bestehende Gruppen (im Gegensatz zu „Fokus-Gruppen“, die nach bestimmten Kriterien zusammengestellt werden), die Möglichkeit geben, alltagsnahe Interaktionssituationen in einer Gruppe zu beobachten und dabei Sichtweisen von Einzelpersonen zu erfassen und Strukturen von sozialen Zusammenhängen offen zu legen. Lamnek (1993, S. 139) weist auf die Bedeutung von Gruppeninterviews in Bezug auf die Authentizität der Äußerungen hin. Er geht davon aus, dass in Gruppeninterviews „naturalistischere“ Gesprächssituationen als in Einzelinterviews bestehen, und dies für die anwesenden Personen einen Anreiz gibt, eigene Meinungen zu bilden und zu äußern.

gene quantitative Reduktion der Themen brachte dafür qualitativ aussagekräftigere Gesprächsinhalte. Es zeigte sich, dass die qualitativ besten Ergebnisse erzielt wurden, wenn die Gesprächspartner selbst die Themenschwerpunkte festlegen konnten. Sie entwickelten dabei eigene Erklärungsmodelle, die tiefere Bedeutungsstrukturen offen legten. Der Akt des „Sich-Erklärens“ setzte bei den Betroffenen einen Prozess in Gang, eigene Deutungs- und Handlungsmuster wahrzunehmen und zu beschreiben.

Gleichzeitig wurde dabei ausgehandelt, was kollektive und individuelle Sichtweisen sind. Wurden zuerst Aussagen getroffen, die dem kollektiven Wissen und dem Mainstream-Denken der Gesamtgruppe entsprachen, konnten im Diskurs individuelle Erfahrungen eingebracht und eigene persönliche Haltungen, Deutungen und Bewertungen entwickelt werden.¹⁸⁷ Ein Thema wurde auf diese Weise von verschiedenen Perspektiven beleuchtet. Dieser Prozess von Reflexion und Selbstreflexion war für alle Gesprächsteilnehmer eine positive Erfahrung. Auch die Interviewten zeigten sich meist überrascht über die Tiefe und Intensität der Gespräche und über die Einblicke, die sie durch den Diskurs gewonnen hatten.

Ein Nachteil der Gruppengespräche war in Bezug auf die quantitativen Redeanteile der einzelnen Personen festzustellen. Nicht alle Personen beteiligten sich in gleichem Ausmaß, was die Anzahl und Länge der Gesprächsanteile betraf. Außerdem entstanden thematische und inhaltliche Gewichtungen, die nicht unbedingt die Ansicht aller Anwesenden widerspiegelte.¹⁸⁸

Durch gezieltes Ansprechen und Nachfragen bei den weniger kommunikativ agierenden Personen konnte dies nur ansatzweise kompensiert werden, da der Gesprächsverlauf von festgelegtem Rollenverhalten bestimmt war. So war die Verteilung der Redebeiträge unterschiedlich in Bezug auf Alter und Geschlecht der anwesenden Personen. Insbesondere die geschlechtsspezifische Verteilung zeigte sich in Form der männlichen Dominanz in Bezug auf Redelänge, Festlegung der thematischen Schwerpunkte und der Kommunikationsfor-

¹⁸⁷ In Bezug auf kollektive Orientierungen führt Bohnsack (2000, S. 378-380) aus, dass kollektive Meinungen nicht als „Summe von Einzelmeinungen“ zu verstehen sind. Bei Gruppendiskussionen sondieren die Teilnehmer nach gemeinsamen Erfahrungen oder Anhaltspunkten für geteilte Auffassungen. Sie „pendeln“ sich diskursiv auf eine gemeinsame Haltung ein bzw. umkreisen den gemeinsamen oder konjunktiven Erfahrungsraum. (Vgl. hierzu Gumperz 1992, S. 42).

¹⁸⁸ Auch Ervin (2000, S. 159) weist auf das Problem hin, dass „stille Typen“ in Gruppendiskussionen unterrepräsentiert sind. Dies darf jedoch nicht zu der Annahme führen, dass diejenigen Personen, die sich hier nicht oder nur in geringem Maß zu Wort melden, sich auch im Alltag nicht durchsetzen. Beispielsweise hat sich bei meiner Feldforschung gezeigt, dass viele Frauen, die sich im Beisein von Männern nicht an Gesprächen oder Interviews beteiligten, im Alltag handlungsbestimmend waren, was innerfamiliäre Belange, insbesondere die Versorgung älterer Familienmitglieder, betraf.

men. Außerdem bestimmten die Vertreter der zweiten Generation die Gespräche, indem sie sich als Sprachrohr für die Älteren betrachteten. Dies gab Anlass zur Annahme, dass die ältere Generation ihre Belange auf die jüngere Generation übertragen hat. Es war jedoch häufig zu beobachten, dass die älteren Gesprächsteilnehmer sichtliches Unbehagen über diese Situation zeigten und sich durch das Verhalten der Jüngeren entmündigt fühlten. Außerdem zeigte sich bei näherem Nachfragen, dass die älteren Personen in bestimmten Fragen andere Haltungen vertraten, als dies von den jüngeren angenommen worden war. Diesen Fehleinschätzungen lagen oft latente Konflikte zugrunde, die nun zum Vorschein kamen und diskutiert wurden. Häufig auftretende Missverständnisse zeigten sich in Bezug auf die Unabhängigkeit und Selbstbestimmung der älteren Generation. Beispielsweise äußerte ein beachtlicher Teil der älteren Befragten den Wunsch, so lange wie möglich allein und unabhängig von ihren Kindern leben zu wollen. Und das nicht nur, um ihnen nicht zur Last zu fallen, sondern um die eigene individuelle Lebensweise beibehalten zu können. Diese Begründung stieß bei den meisten Gesprächspartnern der zweiten Generation auf Unverständnis und Erstaunen. Erst durch die gemeinsame Gesprächssituation und die Anwesenheit einer neutralen, unabhängigen Person waren diese Interviewpartner in der Lage, eigene Wünsche und Bedürfnisse ihren Kindern gegenüber zu äußern und gemeinsam mit ihnen über alternative Versorgungsmöglichkeiten zu diskutieren.

Trotz ihrem diskursiven Charakter wurden die Interviews von allen Interviewpartnern als eine „offizielle“ Gesprächssituation wahrgenommen und interpretiert. Äußerlich zeigte sich diese Wahrnehmung beispielsweise darin, dass viele Gesprächspartnerinnen während des Interviews ein Kopftuch trugen und dies nach Beendigung des „offiziellen“ Teils unseres Treffens ablegten. Wenn das Interview mit mehreren Personen unterschiedlichen Geschlechts geführt wurde, schalteten sich häufig erst im „inoffiziellen Teil“ die Frauen ins Gespräch ein. Bei einem meiner Interviews stellte ich fest, dass ich vergessen hatte, das Band einzuschalten. Mein Interviewpartner war darüber regelrecht enttäuscht und sagte dazu, als ich das Band dann einschaltete:

Faruk F. (29 Jahre): „Des isch jetzt schad'. Ich hab mich so bemüht, dass ich des richtig ausdrück. Und des war jetzt des erschte Mal, dass ich so was mach überhaupt. Des war jetzt schad'.“

Viele Gesprächspartner waren nach Beendigung der Interviews, bzw. nach dem Ausschalten des Aufnahmegeräts, offenkundig erleichtert. Während einige direkt nachfragten, „ob wir jetzt endlich fertig sind“, wurde bei anderen die Erleichterung durch nonverbale Äußerungen erkennbar, beispielsweise durch Aufatmen, Einnehmen einer lockeren Körperhaltung, Ent-

spannung der Gesichtszüge und freierem Gesprächsverhalten. Meist wurde dann ein „nicht-offizieller“ Teil angeschlossen. Essen und Trinken wurde aufgetischt, neue Sitzpositionen eingenommen, Musik gemacht und eine familiäre Atmosphäre hergestellt. In diesem inoffiziellen Teil wurden dann meist die Themen aus dem Interview noch einmal aufgenommen. Jetzt wurden verstärkt eigene, persönliche und individuelle Meinungen dazu geäußert und diese den vorausgegangenen Aussagen gegenübergestellt oder Erklärungen abgegeben. Diese Anschlussgespräche waren von unschätzbarem Wert für die Interpretation der Interviews. Hier konnten Erklärungen gefunden, Details nachgefragt und einzelne Themen diskutiert werden. Dadurch entstand ein größerer Interpretationskontext für das zugehörige Interview. Während im Interview stärker die distanziertere Informationsebene im Vordergrund stand, spielte sich der anschließende Teil mehr auf der empathisch-verstehenden Ebene ab. Beide Gesprächssituationen, das Interview-Setting und das anschließende gemeinsame Zusammensein, bildeten somit eine Einheit und ergänzten einander.

2.3.5.3. Transkription und Reflexion der Interviews

Jedes Interview wurde vollständig transkribiert und mit einem ausführlichen Postskriptum zur Beschreibung der Gesprächssituation ergänzt. Genauso wie bei der Bearbeitung der teilnehmenden Beobachtungen schrieb ich zu jedem Interview eine Reflexion, in der ich die Erfahrungen und Erkenntnisse aus den früheren Interviews und Begegnungen, den neuen Erfahrungen gegenüberstellte. Der Abgleich zwischen Gesamtbild und Einzelbild war ebenfalls Bestandteil der Reflexion.

Reflexives Arbeiten ist im Rahmen eines verstehendes Ansatzes unumgänglich, bringt aber auch das Problem der persönlichen Wertung und Bewertung mit sich, was sich bei aller kritischen Distanz und Selbstreflexion nicht vollständig ausschalten lässt. Dass der persönliche „Filter“ der Interpretation die Sicht auf wichtige Erkenntnisse versperren kann, zeigte sich bei mir im Umgang mit der Transkription eines Interviews. Diesen Text hatte ich als unbrauchbar zur Seite gelegt, weil durch das aggressive Verhalten meines Gesprächspartners kein Gespräch in Gang gekommen war. Zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt der Feldforschung führte ich ein Interview mit einer jungen Frau, die sich selbst als „modern und westlich“ bezeichnete. In ihren Ausführungen beschrieb und erregte sie sich über die Verhaltensweisen und Ansichten eines „traditionell denkenden Bekannten“ (Zitat Frau O.). Bei den Beschreibungen dieses Bekannten kam mir wieder jener Mann in Erinnerung, der genau das Abbild dieses „Traditionalisten“ hätte sein können. Als ich daraufhin das Interview und die Reflexion über den jungen Mann noch einmal las, wurde mir deutlich vor Augen geführt, dass ich die-

ses Interview bisher nur durch die „Brille“ meiner eigenen westeuropäischen Sozialisation und Enkulturation betrachtet hatte. Bei einer näheren und wertfreieren Analyse des Textes stellte sich heraus, dass dieses Interview ein Schlüsselgespräch in Bezug auf die gesamte Feldforschung war. Mit diesem Interview und dem Interview der jungen Frau zeigten sich zwei extreme Pole von möglichen Denk- und Handlungsmustern, die von grundlegender Bedeutung in Bezug auf Fragen des Alter(n)s waren. Ich analysierte jetzt alle Texte unter dem besonderen Blickwinkel der Selbstverortung. Es zeigte sich, dass die möglichen Ausprägungsvarianten an Selbstpositionierungen zwar so verschieden waren wie die Individuen selbst. Das Spektrum, in dem diese Optionen lagen, war jedoch nicht beliebig groß. Es wurden bestimmte Determinanten erkennbar, die von meinen Interviewpartnern auch als solche beschrieben und bezeichnet worden waren. Allerdings fiel mir diese Tatsache erst jetzt auf. Ich führte noch einige Interviews durch, bei denen ich den Fokus auf weitere mögliche Polarisierungspunkte legte. Alle neuen Gespräche fügten sich jedoch in das bereits gewonnene Bild ein. Dieses Gesamtbild bestand in einem offenen, flexiblen System an möglichen Denk- und Handlungsmustern, die zwar systemimmanent variierbar, aber nicht beliebig waren.

Damit hatte sich der Endpunkt der Hauptuntersuchung aus sich selbst heraus ergeben. Ich schloss die Interview-Reihe hiermit ab und beendete auch die intensive Phase der teilnehmenden Beobachtung. Ein Rückzug aus dem Feld erfolgte jedoch nur teilweise. Zum einen suchte ich während der Analyse der Untersuchungsergebnisse noch häufig den Kontakt zu Gesprächspartnern, um diese Ergebnisse zu diskutieren. Zum anderen dauert die praktische Umsetzung der Forschungsergebnisse bis heute an, sodass noch immer Kontakte zu einem größeren Personenkreis aus der Untersuchungsgruppe bestehen. Außerdem habe ich diese Kontakte auch in meiner beruflichen Arbeit weiter gepflegt und ausgebaut. Für mich hat die Feldforschung damit, neben den wissenschaftlichen Erkenntnissen und der persönlichen Bereicherung, auch zu einer beruflichen Qualifikation geführt, indem sich meine Rolle und Funktion als Mediatorin entwickelt und verfestigt hat. Durch die weitere Zusammenarbeit aller am Forschungsprozess Beteiligten hat sich darüber hinaus ein Netzwerk aus Personen, Vereinen, Verbänden, Einrichtungen, Ämtern und Gremien entwickelt, von dem nun alle gleichermaßen profitieren.

2.3.6. Auswertung der Hauptuntersuchung

Mit dem Endpunkt der Feldforschung hatten sich alle Untersuchungspersonen aus zwei klar voneinander trennbaren Perspektiven dargestellt. Einerseits aus der Perspektive der persönlichen, individuellen und situationsbedingten Selbstverortung, andererseits aus ihrer jeweils

spezifischen Position innerhalb der eigenen „Wir-Gruppe“. Bei einer näheren Betrachtung dieser kollektiven wie persönlichen Identitäten war festzustellen, dass diese nicht einheitlich, aber auch nicht beliebig waren. Dieses Spektrum herauszuarbeiten und die Mechanismen, die zu Verortungen innerhalb der eigenen Gruppe, innerhalb der Gesamtgesellschaft und zu sich selbst vorgenommen wurden, waren Gegenstand der Auswertung der Untersuchungsergebnisse. Unter dem Blickwinkel, welche Konsequenzen diese Mechanismen in Bezug auf das Altersbild haben, sollten Prognosen und Erklärungsmodelle entwickelt werden, die für die Versorgung älterer Migranten bestimmend und handlungsleitend sind.

Zur Darstellung des oben beschriebenen Dualismus von kollektiven und individuellen Identitäten wählte ich zwei verschiedene methodische Zugänge für die Textanalysen und anschließend auch zwei Textformen, die mir geeignet schienen, Heterogenität und Homogenität der Gruppe abzubilden.

In der Darstellung der *Heterogenität* sollten einzelne Akteure zu Wort kommen. Zur Wahrung der Authentizität der „Stimmen“ wählte ich die Interview-Transkripte als Basistexte. Die deskriptiven Texte über teilnehmende Beobachtungen und die Reflexionen bildeten den Bezugsrahmen und den weiteren Verstehenshorizont für die Interpretationen und Erklärungsmodelle. Die „Einzelstimmen“ stehen dabei nicht exemplarisch für eine Untergruppe, sondern beschreiben eine mögliche Form der Selbstverortung und zeigen beispielhaft, welche Auswirkungen die biographischen und situativen Spezifika in Bezug auf Fragen des Alter(n)s haben.

In einem ersten Schritt untersuchte ich alle Interviews auf ihre spezifische inhaltliche innere Stringenz. Wie bereits beschrieben, hatte jedes Interview einen eigenen „roten Faden“. Diesem „Faden“ spürte ich im Text nach und setzte ihn in Bezug zur Spezifität der jeweiligen Person. Diesen Plot im Text fasste ich schriftlich in Form einer Inhaltsreduktion zusammen. Die so entstandenen Einzeltexte wurden miteinander, d.h. auf der Mikroebene, verglichen. Gleichzeitig führte ich einen Abgleich der „Einzelstimmen“ mit dem Gesamtkontext aller „Stimmen“, d.h. auf der Makroebene, durch. Die textliche Verarbeitung des Abgleichs erfolgte über die Erstellung von Fallbeispielen mit Zitatpassagen und deskriptiv-reflexiven Zusätzen. Diese sollten die Einzigartigkeit einer Persönlichkeit plausibel und authentisch abbilden und individuelle Denk- und Handlungsstrategien freilegen. Gleichzeitig wurden die kollektiven Konstituenten mit einbezogen. Das Ziel war dabei, die Vielschichtigkeit und die Determinierung einer Persönlichkeit erkennbar und verstehbar zu machen.

Die *Homogenität* der Gesamtgruppe wurde in einem weiteren Schritt herausgefiltert. Als Ziel verfolgte ich dabei, Konsens und allgemein akzeptierte Wertemuster sowie die daraus fol-

genden Handlungsoptionen als Grundlage für Mechanismen der sozialen Kontrolle darzustellen. Außerdem hatte sich im Forschungsverlauf gezeigt, dass das Kollektiv, neben der sozialen Kontrolle, eine weitere wichtige Funktion einnimmt. Es bildet einen, der Individualität übergeordneten, sozialen Bezugsrahmen, der dem Einzelnen identitätsstiftende Orientierung, Schutz und Sicherheit in der Gruppe gibt und dadurch für die Wahrung der persönlichen Integrität und Würde von großer Bedeutung ist.

Als Grundlage verwendete ich alle Aufzeichnungen aus den teilnehmenden Beobachtungen und der Interview-Reihe. Als übergeordneter Auswertungskatalog verwendete ich die thematischen Blöcke, die sich im Laufe der Feldforschung als relevant in Bezug auf die Forschungsfrage herauskristallisiert hatten.¹⁸⁹ In einem weiteren Schritt ordnete ich diesen thematischen Blöcken Bedeutungsinhalte aus den Texten zu. So entstanden unter den Themenblöcken Unterthemen, die ich im Weiteren als „Sinneinheiten“ bezeichne. Diese Sinneinheiten untersuchte ich nach weiteren untergeordneten Themenpunkten. Diesen Themenpunkten ordnete ich jeweils einen Begriff bzw. ein Schlagwort zu. Nachdem alle Texte nach Themenblöcken und ihren zugehörigen Sinneinheiten und Themenpunkten durchleuchtet waren, sammelte ich diese in einem Katalog. Dann ging es zurück in die Texte. Alle Texte wurden an Hand des Schlagwortkatalogs kodiert.

Zum besseren Verständnis möchte ich an dieser Stelle die Sinneinheiten und ihre zugehörigen untergeordneten Themenpunkte auflisten:

1. **Biographie:** Lebenslauforientierte Erzählungen, Erklärungen, Deutungen;
2. **Migration:** Erlebnisse, Gründe, Bewertungen, Rückkehrorientierung;
3. **Lebenswelt:** Familiäre Situation, Alltagsbeschreibungen, Lebensbewältigungsstrategien, Beurteilung der eigenen Lebenswelt;
4. **Soziale Umwelt:** Soziales Netz, „ethnisches Netz“, „ethnische Enklave“;
5. **Ausgrenzung, Integration:** Erlebte Zuschreibungen, Fremdenfeindlichkeit, Medienwahrnehmung, Meinungen und Haltungen zur Multikulturalität, Interkulturalität, Nationalität, Ethnizität;
6. **Selbstbild:** Zuschreibungen zur eigenen Gruppe („Wir-Gruppe“);
7. **Fremdbild:** Zuschreibungen an die „deutsche“ Gesellschaft („Ihr-Gruppe“);
8. **Selbstverortung:** Standortbeschreibung als Individuum, als Teil der „Wir-Gruppe“ und als Teil der Gesamtgesellschaft;

¹⁸⁹ Vgl. Kapitel 2.3.5.1. Vom problemzentrierten zum ethnographischen Interview. S. 91.

- 9. Wertesystem:** Aussagen und Haltung zu Werten, Normen, Rollen, Status, Wertewandel;
- 10. Kulturbild:** Wahrnehmung von kulturellen Identitäten, Äußerungen zur eigenen Kulturalität, Meinungen und Haltungen zu den Begriffen Globalisierung, Modernisierung, Verwestlichung, Säkularisierung, Islamisierung, Hybridisierung;
- 11. Altersbild:** Chronologisches Alter, biologisches Alter, Rolle und Status im Alter, Alter(n) im kulturellen und religiösen Kontext;
- 12. Altersversorgung:** Informationsstand, Einschätzungen, Vorstellungen, Wünsche, Forderungen;
- 13. Krankheitsbild:** Krankheitsverständnis, Aussagen zum eigenen gesundheitlichen Zustand;
- 14. Gesundheitsversorgung:** Gesundheitliche Versorgung in Deutschland und in der Türkei;
- 15. Tod und Sterben:** Bestattungsform, Bestattungsort, religiöse Aspekte;
- 16. Lebenszufriedenheit:** Persönliche Ressourcen, Lebensgestaltungsstrategien, Bewertungen der vergangenen, bestehenden und zukünftigen Lebensverhältnisse;
- 17. Zukunftsperspektive:** Wünsche, Visionen, Bedürfnisse, Ängste;
- 18. Kommunikation:** Face-to-face-Kommunikation, interkulturelle Kommunikation, non-verbale Kommunikation, traditionelle Redeformen;
- 19. Interaktion im Forschungsprozess:** Selbst- und Fremdwahrnehmung, Positionierungen, Veränderungen der Positionen zueinander;
- 20. Zitate:** Bildersprache, Selbstdarstellungsformen, markante Textstellen, Plot;
- 21. Statistische Daten:** Alter, Geschlecht, Familienstand, Aufenthaltsstatus, Bildung, Beruf, Religionszugehörigkeit, Herkunftsort, Dauer des Aufenthalts in Deutschland, Dauer der Berufstätigkeit, finanzielle Situation.

Nach der Verschlagwortung aller Aufzeichnungen schrieb ich zu jeder Sinneinheit eine Zusammenfassung. Die so entstandenen Texte stellte ich dann in verschiedenen Szenarien und Bezügen einander gegenüber, z.B. in den intrafamiliären Bezug, in Bezug zu vergleichbaren Selbstverortungsmustern, oder in den geschlechtsspezifischen Bezug. Durch diese Kombinationen wollte ich bestimmte Aspekte aus verschiedenen Blickwinkeln und im erweiterten Kontext der Gesamtgruppe betrachten.

In einer „Endredaktion“ fasste ich schließlich die oben aufgelisteten Schlagwörter wieder unter die ursprünglichen thematischen Blöcke zusammen. Dieses Springen zwischen Einzeltexten und Gesamttext hatte zum Ziel, Mikro- und Makroebenen der Texte miteinander zu verbinden: Die Rückspiegelungen der erkennbaren konsensfähigen Muster von der Makro-

ebene auf die Mikroebene, also vom Gesamtkontext auf den Einzeltext, gewährleistete eine Kontrolle der Analyseergebnisse an Hand der konkreten Gesprächsaussagen. Umgekehrt erlaubte die Rückspiegelung der Mikro- auf die Makroebene, d.h. des Einzeltextes auf den Gesamtkontext, einen Abgleich zwischen „vermeintlichen“, also von den Gesprächspartnern angenommenen konsensfähigen Mustern, und den tatsächlichen, aus dem Gesamtkontext ablesbaren kollektiven Haltungen.

2.4. Quantitative Befragung der Altenhilfe und Pflegedienste

Die quantitative Befragung diente dem statistischen Vergleich zwischen Dienstleistungen der Alten- und Pflegedienste *an* Migranten und der Nachfrage *von* Migranten. Diese Erhebung führte ich in Kooperation mit dem Seniorenbüro der Stadt Freiburg durch. Das Seniorenbüro hatte bereits vor einigen Jahren eine Erhebung zur Versorgungslage von Migranten in Freiburg durchgeführt. Die Resonanz auf die damalige Befragung war äußerst gering gewesen, was darauf hinwies, dass die befragten Einrichtungen entweder keine Erfahrungen und/oder kein Interesse hatten.

Um die Einrichtungen nicht durch einen arbeitsintensiven oder komplizierten Fragebogen abzuschrecken, erstellten wir einen Katalog, der nur vier Fragen enthielt, wovon bei drei Fragen Entsprechendes lediglich angekreuzt werden musste.¹⁹⁰

Folgende Daten sollten erhoben werden: Frequentierzahl der Einrichtungen durch Migranten, Art der Versorgungsmaßnahmen und zu erwartende Probleme der Einrichtungen bei steigender Nachfrage durch Migranten. Abschließend wurde gefragt, ob die Einrichtungen zu einem gemeinsamen Gespräch bereit seien. Durch diese letzte Frage sollten erste Gesprächspartner für die Experteninterviews gefunden werden.

Der Rücklauf der Fragebogen, 34 von 80, war zwar relativ hoch, doch waren die Fragebogen von über 80% der Befragten gar nicht oder nur teilweise ausgefüllt. Die restlichen gaben an, kaum oder gar keine Erfahrungswerte zu besitzen. Bereitschaft zum Gespräch zeigten lediglich 8 Einrichtungen, wobei dann tatsächlich nur zwei Stellen zu einem Experteninterview bereit waren.

Da das statistische Material aus dieser Erhebung weder repräsentativ noch aussagekräftig war, kann an dieser Stelle darauf verzichtet werden, Analyse und Form der Präsentation der Ergebnisse zu beschreiben.

¹⁹⁰ Fragebogen siehe Anhang, S. 262.

2.5. Experteninterviews

Obwohl Experteninterviews heute als eigenständige Methode zum gängigen Instrumentarium qualitativer Forschungen gehören, gibt es kaum Literatur zu Erhebungs- und Auswertungsstrategien.¹⁹¹ Lediglich Meuser und Nagel (1991; 1997) bieten eine konzeptionelle, methodische und inhaltsanalytische Methodik, die für meine Forschungsfrage geeignet erschien. Bei der Konzeption, Durchführung und Auswertung der Experteninterviews orientierte ich mich deshalb weitgehend an diesem Modell.

Die Bedeutung von Experteninterviews liegt im Erfahrungswissen und der Perspektive auf Betriebs- und Kontextwissen der Untersuchungspersonen.¹⁹² Für meine Forschung war lediglich das Kontextwissen von Bedeutung.¹⁹³ Bei der Untersuchung von Kontextwissen handelt es sich um die Erschließung von Eigenschaften und Strukturen der Einrichtung, die in Bezug auf die Handlungssituation für die Zielgruppe aus der Hauptuntersuchung relevant sind.¹⁹⁴

In meinem Forschungskontext war das Ziel dieser Untersuchungsmethode, Einblick in die Perspektive von Fachkräften der Altenhilfe, der Pflegedienste und der Migrationssozialdienste zur Versorgung von älteren Migranten zu gewinnen. Dabei sollten Alltagserfahrungen in ihrem beruflichen Umgang mit Migranten, kollektive Meinungen und Haltungen zur Forschungsfrage sowie spezifische Arrangements und Lösungsansätze transparent gemacht werden.

Um ein möglichst breit gefächertes Spektrum an Experten zu befragen, kontaktierte ich Personen aus Altenhilfeeinrichtungen, stationären und ambulanten Pflegediensten, Migrationssozialdiensten, Beratungsstellen für ältere Menschen und Forschungs- und Bildungseinrichtungen wie das Zentrum für Gerontologie der Universität Freiburg sowie die Fachhochschulen für Sozialwesen.

Die Akquise von Interviewpartnern verlief zäh und unbefriedigend. Keiner der angesprochenen Personen sah sich selbst als Experte für die Forschungsfrage. Von den über 30 ange-

¹⁹¹ Meuser/Nagel 1991, S. 441-442 und 1997, S. 481-483.

¹⁹² Als Experten gelten Personen, die im Forschungszusammenhang als solche deklariert werden. Sie zeichnen sich durch eine „institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit“ aus und haben bestimmte Funktionen inne, die ihnen einen privilegierten Zugang zu Informationen über Personengruppen oder Entscheidungsprozesse sichern. (Meuser/Nagel 1991, S. 443).

¹⁹³ Zum Betriebswissen siehe Meuser/Nagel 1991, S. 446.

¹⁹⁴ Ebd., S. 444-447.

fragten Personen waren lediglich 12 zu einem Gespräch bereit. Davon gehörten sieben Personen der Altenhilfe bzw. Pflegediensten an, fünf Personen waren in Beratungsstellen tätig.

Die Interviews führte ich mit Hilfe von offenen Leitfäden durch.¹⁹⁵ Trotz der anfänglichen Vorbehalte aller Gesprächspartner verliefen die Interviews erfolgreich.¹⁹⁶ Die Experten zeigten sich sehr interessiert, nachdem sie sicher waren, dass das Thema unseres Gesprächs nicht die Unzulänglichkeit der betreffenden Einrichtung in Bezug auf die Versorgung von Migranten ist, sondern es viel mehr um ihr Expertenwissen zu möglichen Entwicklungen, zu Problemen, aber auch zu Chancen für die Verbesserung der Situation von Migranten geht. Besonders wichtig war dabei zu betonen, dass in erster Linie Punkte angesprochen werden sollen, die aus ihrer Alltagsrealität heraus als „machbar“ beurteilt werden.

In Bezug auf die Gesprächsführung waren im Prinzip die gleichen Mechanismen zu beobachten wie bei den Interviews mit der Migrantengruppe. Alle Interviewpartner entwickelten im Laufe des Gesprächs eigene thematische Präferenzen, die sich aus ihrem Berufsfeld ergaben. Trotz des anfänglichen Misstrauens ließen sich die meisten sehr schnell auf das Thema ein, als ihnen bewusst wurde, dass aufgrund der demographischen Entwicklung in Freiburg eine bis her wenig beachtete Zielgruppe für ihr Arbeitsfeld entsteht.

Alle Interviews wurden auf Band aufgezeichnet, vollständig transkribiert und schriftlich reflektiert. Da mein Forschungsprojekt auf eine praktische Umsetzung der Untersuchungsergebnisse ausgelegt war, sollten alle Projektteilnehmer in den Prozess eingebunden werden. Deshalb waren auch die Experten nicht nur „Lieferanten von Wissen“, sondern Projektpartner.¹⁹⁷ Voraussetzung für ihre Einbindung war deshalb genauso wie bei allen anderen Projektpartnern die Entwicklung einer partnerschaftlichen und vertrauensvollen Gesprächsebene. Wären bereits die ersten Gespräche mit den Experten misslungen, hätte dies für die

¹⁹⁵ Die Interviewleitfäden enthielten neben statistischen Fragen, mehrere thematische Schwerpunkte, wie Altersbilder, kultursensible Pflege oder interkulturelle Öffnung von Regeldiensten. Je nach Einrichtung modifizierte ich den Leitfaden in Bezug auf das jeweilige Arbeitsfeld des Interviewpartners. Im Anhang (S. 307) ist als Beispiel ein Interviewleitfaden für Einrichtungen der Altenhilfe beigefügt. Vgl. hierzu Meuser/Nagel 1991, S. 448-449 und 1997, S. 487.

¹⁹⁶ Als „gelingen“ gelten, nach Meuser/Nagel, Experteninterviews, in denen Neugierde am Forschungsthema geweckt wird, der Forscher den Experten für seine Sache interessieren kann und der Experte seine Sicht der Dinge zum Thema darlegt. (Meuser/Nagel 1991, S. 450-451 und 1997, S. 487-488).

¹⁹⁷ Meuser/Nagel (1991, S. 455) vertreten die Auffassung, dass bei Experteninterviews konversationsanalytische Auswertungen überflüssig sind, da das Ziel von Experteninterviews lediglich in der Erhebung von „Wissen“ liegt.

Zielgruppe verhängnisvolle Konsequenzen haben können, insbesondere dann, wenn Personen in Schlüsselpositionen das Projekt blockieren. Deshalb war es notwendig, auch die Experteninterviews kritisch zu reflektieren, um die Gesprächsführung und mein eigenes interaktives Verhalten zu optimieren.¹⁹⁸

Die Analyse der Interviews erfolgte nach der Methode von Meuser und Nagel durch eine Untersuchung der Texte nach thematischen Einheiten, um die typischen Erfahrungen, Beobachtungen, Interpretationen, Konstruktionen, Wertehaltungen, Normen und Handlungsmaxime der Befragten herauszuarbeiten.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Mit vielen Experten aus meinem Forschungsprojekt arbeite ich noch heute zusammen. Die Basis für eine vertrauensvolle Zusammenarbeit wurde dabei in den Experteninterviews gelegt.

¹⁹⁹ Zur Analysetechnik siehe Meuser/Nagel 1991, S. 451-466 und 1997, S. 488-489.

2.6. Zusammenfassung und Resümee

Für praktisch angewandtes Arbeiten gibt es in der Ethnologie noch ausreichend Raum zur Entwicklung und Erprobung von Forschungsstrategien, Analysemethoden und Darstellungsformen für die Repräsentation der Ergebnisse. In meinem Forschungskontext erwies sich ein Methodenmix aus verschiedenen Strategien in Kombination mit reflexiven und selbstreflexiven Analysetechniken als geeignet, um meine Forschungsfrage zu bearbeiten. Durch ein offenes, flexibles und prozessorientiertes Konzept entwickelte das Forschungsprojekt eine Eigendynamik in Form eines zirkelhaften „Verdichtens“, in dem Theorie, Methodik und Empirie eng miteinander verflochten waren und einander in einem sukzessiven Erkenntnisgewinn ergänzten.

Diesen Prozess darzustellen und transparent zu machen, war Ziel des methodischen Teils. Da in diesen Prozess nicht nur „die Anderen“, sondern auch ich selbst als Forschende involviert war, mussten in diesen Teil auch methodische Fragen der eigenen Verortung und der Interaktionen im Feld aufgenommen werden. Denn nicht nur der Forschungsprozess hatte eine eigene Entwicklung genommen, sondern auch alle daran Beteiligten. Der Motor zu dieser Entwicklung war das gemeinsame Agieren, Partizipieren und Kommunizieren.

Einen Forschungsprozess offen, flexibel und prozessorientiert zu halten ist gleichbedeutend mit dem Einsatz verschiedener Methoden. Die Kenntnis verschiedener Methoden und ihrer erkenntnistheoretischen Rückbettung ist notwendig, um strategisch adäquat auf die Impulse aus dem Forschungsprozess einzugehen. Dabei zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis, denn nur wenn theoretisches, methodologisches und praktisches Wissen auf einander aufbauen, können daraus eigene Forschungsstrategien entwickelt werden. In meinem Fall kamen viele Forschungs- und Repräsentationsstrategien zum Einsatz, die nie in ihrer „akademischen Reinform“ Anwendung fanden, aber sich in einem strategischen Konzept ergänzten wie z.B. Strategien des „needs assessments“, problemzentrierte Interviews, teilnehmende Beobachtungen, dichte Beschreibungen und postmoderne Reflexivität. Verschiedene Richtungen und Strömungen, Ansätze und Modelle aus der Ethnologie, Kulturanthropologie, Soziologie oder der Linguistik kamen zum Einsatz. Unter der Zielvorgabe, aus emischer und etischer Sichtweise lebensweltliche Zusammenhänge und themenzentrierte Erkenntnisse zu erhalten, fanden die jeweiligen Strategien ihren Einsatz und ihre Berechtigung.

Gerade in Bezug auf die subjektive Perspektive, die in ethnologischen Feldforschungen erarbeitet wird, stellte sich auch die Frage nach der Validität der Untersuchung. Auch unter

ethischen Gesichtspunkten muss die Validität der Untersuchungsergebnisse gewährleistet sein. Bei einer praktisch angewandten ethnologischen Arbeit, die auf die Lösung eines Problems konzentriert ist, misst sich die Validität der theoretischen und methodischen Ansätze an ihrer Brauchbarkeit für die Lösung des Problems oder für das Erreichen des gesteckten Ziels.²⁰⁰

Mit dem Fokus auf der praktischen Umsetzung war ein gewissenhafter, wissenschaftlich nachvollziehbarer und verantwortungsbewusster Umgang mit Forschungs- und Repräsentationsmethoden eine grundlegende Anforderung an das gesamte Forschungsprojekt. Dies zu steuern hieß auch, die Rolle einer Mediatorin einzunehmen. Eine Rolle, die zusätzliche Anforderungen in Bezug auf die Arbeitsmethoden stellt. Die Arbeitsinstrumente sind neben wissenschaftlichen und methodischen Kenntnissen auch Reflexivität und Selbstreflexivität, Empathiefähigkeit und diplomatisches Geschick.

Diesen Anforderungen allen gerecht werden zu können, kostet viel Zeit und Geduld. Da Zeit bekanntlich Geld kostet und auch Ethnologen ihren Lebensunterhalt verdienen müssen, gehören auch Öffentlichkeitsarbeit, Projektmanagement und PR-Strategien zum methodischen Rüstzeug. Es ist nicht mit der Erhebung von Daten und der Veröffentlichung als wissenschaftliche Forschungsarbeit getan. Damit die Erkenntnisse zur *Anwendung* kommen können, müssen diese einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden und die Zielgruppen von der Notwendigkeit der Umsetzung der Ergebnisse überzeugt werden. Auch diese Öffentlichkeitsarbeit war Teil des Forschungsprozesses. Auf die Methoden einzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Als Teilbereich der Ethnologie dürfen sie jedoch nicht außer Acht gelassen werden, denn der Erfolg eines praktischen Projekts hängt nicht nur von den wissenschaftlichen und methodischen Kompetenzen des Ethnologen ab, sondern ebenso von seiner Fähigkeit, diese öffentlichkeitswirksam zu transportieren.

²⁰⁰ Van Willigen 1993, S. x-xi und 53-54; Seithel 2000, S. 61; Ervin 2000, S. 211.

3. Empirischer Teil

3.1. Statistiken zur Wohnbevölkerung der Stadt Freiburg

3.1.1. Ausländische Wohnbevölkerung

Zur Zeit der Forschung lag die Zahl der ausländischen Wohnbevölkerung in der Stadt Freiburg bei insgesamt 22 586 Personen. Das entspricht einem Bevölkerungsanteil von rund 12%.²⁰¹ Der Bundesdurchschnitt lag in diesem Zeitraum bei 8,9%, in Baden-Württemberg bei rund 12%.²⁰²

Damit liegt Freiburg über dem Bundesdurchschnitt und im Landesdurchschnitt. Die Annahme, dass Freiburg einen relativ geringen Anteil ausländischer Einwohner hat, wie von vielen Gesprächspartnern der Alten- und Pflegeeinrichtungen angenommen, ist demnach nicht zutreffend.

Über 50% der ausländischen Bevölkerung in Freiburg kommen aus den ehemaligen Anwerbeländern Italien, ehemaliges Jugoslawien, Türkei, Spanien, Griechenland und Portugal.

3.1.2. Ausländische Wohnbevölkerung im Rentenalter

Im Bericht des Amtes für Statistik und Einwohnerwesen der Stadt Freiburg aus dem Jahr 1995 wurde festgestellt:

²⁰¹ Amt für Statistik und Einwohnerwesen Freiburg i. Br.: „*Ausländische Wohnbevölkerung nach Nationalitäten und Altersgruppen am 31.12.1999*“.

Im Vergleich dazu lag die Zahl der ausländischen Wohnbevölkerung im Jahr 2002 bei 29 000, also bei 13,8% der Gesamtbevölkerung. Das bedeutet einen Zuwachs von ca. 1,8%. (Amt für Statistik und Einwohnerwesen Freiburg i. Br.: „*Amtliche Bevölkerungszahl. Gebietsstand: 1.1.2002*“).

²⁰² Statistisches Bundesamt Deutschland 2002: „*Anteil der ausländischen Bevölkerung am 31.12.2001 in den Bundesländern an der Gesamtbevölkerung*“. (Einsicht und Download unter: <http://www.destatis.de/basis/d/bevoe/bevoetab10.htm>).

„Der Altersaufbau der Ausländer unterscheidet sich immer noch wesentlich von dem der Deutschen, wenngleich Angleichungstendenzen nicht zu übersehen sind. Die ausländische Bevölkerung ist insgesamt jünger. Besonders stark ist auch die so genannte erwerbsfähige Bevölkerung vertreten, während die über 65-jährigen im Vergleich zu ihren deutschen Alterskollegen deutlich in der Minderheit sind. Aus den Zahlen lässt sich allerdings unschwer erkennen, dass die Zahl der Ausländer, die in den nächsten Jahren das Rentenalter erreichen bzw. überschreiten, in den nächsten Jahren rasch zunimmt.“²⁰³

Im selben Bericht wird darauf hingewiesen, dass ein herausragendes Charakteristikum der über 60-jährigen Migranten ihre nationale Vielfalt ist:

„Die Freiburger Ausländer, die 60 Jahre und älter sind, gehören 55 verschiedenen Nationalitäten an, das heißt, es gibt nicht nur eine Vielfalt an Pässen, sondern auch an Sprachen, kulturellen Prägungen und Biographien. Die Ausländerinnen und Ausländer unterscheiden sich häufig auch nach ihrer familiären, sozialen und wirtschaftlichen Situation und insbesondere nach ihrem aufenthaltsrechtlichen Status. Die größten Gruppen, die das 60. Lebensjahr erreicht bzw. überschritten haben, kommen aus dem ehemaligen Jugoslawien (279), Italien (216), Frankreich (127), Österreich (73), der Schweiz (60), der Türkei (56), den Vereinigten Staaten (44) und aus Spanien (43).“²⁰⁴

In einer neueren Veröffentlichung des Amtes für Statistik und Einwohnerwesen aus dem Jahr 2000 wurde festgestellt:

„Noch vor wenigen Jahren wurde die Zahl der ausländischen Frauen und Männer, die 60 Jahre und älter waren, überhaupt nicht wahrgenommen, weil sie verschwindend klein war. Inzwischen hat sich die Situation grundlegend geändert. Die Alterung der ausländischen Population in Freiburg hat sich spürbar beschleunigt. Gleichwohl unterscheidet sich die Altersstruktur der deutschen und der ausländischen Wohnbevölkerung immer noch stark. So beträgt der Anteil der 60-jährigen und älteren Ausländerinnen und Ausländer an der Gesamtzahl der Senioren 4,2%, während der Ausländeranteil an der gesamten Wohnbevölkerung rund 12% beträgt. Die größten Gruppen

²⁰³ Tressel 1995, S. 20.

²⁰⁴ Tressel 1995, S. 22.

kommen aus Italien (267), Jugoslawien (155), Frankreich (136), Kroatien (132), der Ukraine (111) und der Türkei (100).²⁰⁵

Migranten im Rentenalter

Altersgruppe	Anzahl
50-60 Jahre	2473
60-70 Jahre	1073
70 Jahre und älter	599
Insgesamt	4145

Quelle: Amt für Statistik und Einwohnerwesen Freiburg i. Br.: „Ausländische Bevölkerung nach Nationalitäten und Altersgruppen am 31.12.1999“.

Ehemalige „Arbeitsmigranten“ nach Altersgruppen

Herkunftsland	50-60 Jahre	60-70 Jahre	70 Jahre und älter	Gesamt
Italien	383	190	77	650
Jugoslawien	212	126	29	367
Portugal	70	19	2	91
Spanien	68	41	12	121
Türkei	258	86	14	358
Gesamt	991	462	134	1587

Quelle: Amt für Statistik und Einwohnerwesen Freiburg i. Br.: „Ausländische Bevölkerung nach Nationalitäten und Altersgruppen am 31.12.1999“.

Insgesamt waren im Erhebungszeitraum 4145 Personen, die keinen deutschen Pass besitzen, älter als 50 Jahre, das waren 18,4 % aller Migranten. Davon waren 358 Personen türkischer Nationalität. Nicht enthalten waren in dieser Statistik Personen, türkischer Herkunft, welche die deutsche Staatsangehörigkeit angenommen haben.

²⁰⁵ Amt für Statistik und Einwohnerwesen Freiburg i. Br.: „Ältere Menschen in Freiburg. Demographische Aspekte.“ 2000, S. 5.

Wohndauer der 60-jährigen und älteren Migranten

Im Bericht „Ältere Menschen in Freiburg“ wurde angegeben, dass rund die Hälfte (49,3%) der Migranten im Seniorenalter schon seit mindestens zwanzig Jahren in Freiburg wohnt. Rund 22% weniger als 5 Jahre. Bei den so genannten „Arbeitsmigranten“ liegt der Anteil noch höher. Rund 69% der Senioren leben bereits 20 Jahre und mehr in Freiburg.²⁰⁶

Herkunftsland	Wohndauer 15-20 Jahre in Prozent	Wohndauer 20 Jahre und mehr in Prozent
Italien	3,4	77,0
Jugoslawien	7,1	61,9
Portugal	0,0	66,7
Spanien	13,2	73,6
Türkei	8,0	65,0

Quelle: Amt für Statistik und Einwohnerwesen Freiburg i. Br.: „Ältere Menschen in Freiburg. Demographische Aspekte.“ 2000, S. 7.

Haushalte nach Haushaltsgröße, Alter und Nationalität

Seit 1987 wurde in Freiburg keine Volkszählung mehr durchgeführt, deshalb liegen keine aktuellen Zahlen zur Korrelation Haushaltsgröße, Altersgruppe und Nationalität vor. In den letzten 20 Jahren ist jedoch ein Trend zu Single-Haushalten und Kleinfamilien zu verzeichnen.²⁰⁷ Es ist anzunehmen, dass in Freiburg, entsprechend dem bundesdeutschen Trend, die Zahl der Kleinfamilien bei der ausländischen Wohnbevölkerung ebenfalls zugenommen hat.²⁰⁸ Eigene Forschungsergebnisse bestätigen diese Annahme: Keiner der Befragten lebte im Forschungszeitraum in einer Großfamilie. Die Nachkommen der türkischen Migranten leben in der Regel in Kernfamilien mit durchschnittlich zwei bis drei Kindern, während ihre Eltern unabhängig von ihnen in einer eigenen Wohnung leben.

Amtliche Zahlen belegen, dass bereits 1987 rund 40% aller Migranten zwischen 45 und 60 Jahren alleine lebten (bei den Deutschen 26,6%) und von den über 60-jährigen 54,5%

²⁰⁶ Amt für Statistik und Einwohnerwesen Freiburg i. Br.: „Ältere Menschen in Freiburg. Demographische Aspekte.“ 2000, S. 5.

²⁰⁷ Amt für Statistik und Einwohnerwesen Freiburg i. Br.: „Haushalte nach Personen am 1.1.2001“ und „Haushaltstypen am 1.1.2001“.

²⁰⁸ Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2000.

(Deutsche 58,9%) einen Single-Haushalt führten. Zwar wohnten Migranten prozentual häufiger in größeren Familien, der Unterschied zu Deutschen war aber gering.²⁰⁹

Anzahl der Per- sonen pro Haus- halt	Altersgruppen								insgesamt	
	45 bis unter 60				60 J. u. mehr				Anzahl Haushalte	%
	Deutsche		Ausländer		Deutsche		Ausländer			
	Anzahl	%	Anzahl	%	Anzahl	%	Anzahl	%		
1	4 747	26,6	612	40,2	13 573	58,9	329	54,5	19 261	44,8
2	4 938	27,7	316	20,7	7 500	32,5	204	33,8	12 958	30,1
3	3 817	21,4	237	15,6	1 343	5,8	39	6,5	5 436	12,6
4	2 888	16,2	195	12,8	421	1,8	22	3,6	3 526	8,2
5	1 063	6,0	101	6,6	147	0,7	7	1,1	1 318	3,1
6 u. m.	377	2,1	62	4,1	68	0,3	3	0,5	510	1,2
Gesamt	17 830	100	1 523	100	23 052	100	604	100	43 009	100

Quelle: Tressel 1995, S. 27.

Die Annahme der Experten der Altenhilfe und Pflegedienste, dass ältere Migranten in ein familiäres Netzwerk eingebettet sind und deshalb keine Hilfe außerhalb der Familie benötigen, kann auf der Basis dieser Zahlen nicht bestätigt werden.²¹⁰

Türkische Bevölkerung in Freiburg nach Stadtteilen

Die Gesamtzahl der türkischen Wohnbevölkerung lag nach Angaben des Amtes für Statistik und Einwohnerwesen im Jahr 2000 bei 2034. Die Verteilung nach Stadtteilen zeigt, dass dieser Bevölkerungsteil im gesamten Stadtgebiet verstreut lebt. In Freiburg kann also nicht von einer „Ghettoisierung“ der Bevölkerung türkischer Herkunft gesprochen werden. Allerdings ist eine deutliche Konzentration von rund 80% in „Freiburg West“ festzustellen. Diese Region ist gekennzeichnet durch die Ansiedlung von Industrie und Großhandel, Einkaufszentren, Dienstleistung und Einrichtungen der kommunalen Versorgung. Hier befinden sich auch die Hauptverkehrswege mit einer Anbindung an die Autobahn sowie mehrspurige Ein-

²⁰⁹ Tressel 1995, S. 27.

²¹⁰ Vgl. Kapitel 3.5.5.1. Experteninterviews S. 250.

fallstraßen, die in die Industriegebiete und das Stadtzentrum führen. Aufgrund dieser Infrastruktur gehört der Westen der Stadt nicht zu den bevorzugten Wohngebieten.

Die Stadtteile Haslach, Weingarten, Beurbarung sowie Unterwiehre-Süd gehören zu Stadtteilen mit einem hohen Anteil an sozialem Wohnungsbau und werden als so genannte „Stadtteile mit sozialen Brennpunkten“ ausgewiesen.

Stadtteil (alle in Freiburg West)	Anzahl der türkischen Bewohner
Weingarten	355
Mooswald-West	245
Haslach-Gartenstadt	168
Alt-Stühlinger	123
Betzenhausen Bischofslinde	109
Stühlinger-Beurbarung	107
Unterwiehre-Süd	104
Haslach-Egerten	103
Stühlinger-Eschholz	75
Landwasser	64
Mooswald-Ost	59
Brühl-Industriegebiet	56
Brühl-Güterbahnhof	48
Gesamt	1616

Quelle: Amt für Statistik und Einwohnerwesen Freiburg i. Br.: „Türkische Bevölkerung in Freiburg nach Altersgruppen und Stadtteilen am 31.12.1999.“

3.1.3. Zusammenfassung und Auswertung

Migranten türkischer Nationalität stellen in Freiburg im Vergleich zu vielen anderen Städten nicht den größten Anteil der ausländischen Wohnbevölkerung. Rund 9% aller Migranten in Freiburg haben einen türkischen Pass. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass in den vergangenen Jahren ein nicht geringer Anteil der türkischen Migranten und insbesondere ihre in Deutschland geborenen Nachkommen die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen haben. Nach Angaben des Amtes für öffentliche Ordnung lag die Zahl der Einbürgerungen von Personen aus der Türkei im Zeitraum von 1990 bis 1999 bei 308 mit zunehmender Tendenz. Während sich im Jahr 1990 nur 9 Personen einbürgern ließen, lag ihre Zahl im Jahr 1999 bei 58 Personen.²¹¹ Dieser Personenkreis erscheint in Zukunft nicht mehr in den Statistiken zum Ausländeranteil.

In Bezug auf die Religionszugehörigkeit kann an Hand der städtischen Erhebungen nur festgestellt werden, wer kirchensteuerpflichtig ist, also wer evangelisch (27%) oder katholisch (45%) ist.²¹² Es gibt keine Zahlen über den Anteil an Muslimen in Freiburg. Nach eigenen Berechnungen auf der Basis der Herkunftsländer der Migranten kann jedoch ein Schätzwert von ca. 22% angenommen werden.

Aufgrund einer Statistik zur „Ausländischen Wohnbevölkerung nach Nationalitäten und Altersgruppen am 31.12.1999 in Freiburg“ kann davon ausgegangen werden, dass zum damaligen Zeitpunkt bereits 12,8% aller Muslime 50 Jahre und älter waren. Für die Altenhilfe- und Pflegedienste bedeutet dies eine deutliche Zunahme der Klientel muslimischer Religionszugehörigkeit in den kommenden Jahren.

In der Frage der Aufenthaltsdauer von Migranten weist die Stadt Freiburg keine Abweichungen zu Zahlen in anderen Städten auf. Auch hier ist festzustellen, dass der überwiegende Anteil der ehemaligen „Arbeitsmigranten“ in Deutschland bleibt. Aufgrund der Ergebnisse der Befragung im Rahmen dieser Forschungsarbeit konnte festgestellt werden, dass die meisten über 50-jährigen Untersuchungspersonen nicht beabsichtigen dauerhaft in die Türkei zurückzukehren.

²¹¹ Amt für öffentliche Ordnung Freiburg i. Br.: „Einbürgerungen von türkischen Staatsangehörigen in Freiburg i. Br.“ 2001.

²¹² Amt für Statistik und Einwohnerwesen Freiburg i.Br.: „Zahlenspiegel. Amtliche Bevölkerungszahl.“ 2001.

Auch in Bezug auf die Haushaltsgröße liegt Freiburg im bundesweiten Trend. Bei allen Bevölkerungsgruppen der Stadt ist die Tendenz zu Kleinfamilien und Single-Haushalten zu beobachten. Eigene Forschungsergebnisse bestätigen diese Zahlen: Keiner der Befragten lebte im Forschungszeitraum in einer Großfamilie.

Die Verteilung der türkischen Wohnbevölkerung im Stadtgebiet weist eine deutliche Konzentration auf den Freiburger Westen auf, einer weniger bevorzugten Wohngegend mit hohem Anteil an sozialem Wohnungsbau und einem hohen Anteil an Migranten insgesamt. Außerdem ist in den betreffenden Stadtteilen eine starke Zunahme an Aussiedlern zu verzeichnen. Von einer „Ghetto-Bildung“ kann in Freiburg allerdings nicht gesprochen werden, da sich die türkische Wohnbevölkerung auf sämtliche Stadtteile im Freiburger Westen verteilt. Soziale Netzwerke und Nachbarschaftshilfe sind aufgrund dieser Verteilung nur bedingt gegeben. Nach eigenen Beobachtungen kann festgestellt werden, dass selbst Familienangehörige nicht in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander leben. Diese Situation führt nach Angaben aller Untersuchungspersonen bereits jetzt zu Problemen bei der Versorgung und Unterstützung älterer und kranker Familienangehöriger.

3.2. Heterogenität – oder die „Polyphonie der Stimmen“

Die Stimmen, die in den folgenden Beispielen zu Wort kommen, stehen beispielhaft für individuelle Identitäten und persönliche Selbstverortungen. Jede Person aus dem Forschungsprozess hätte dafür gewählt werden können, da jede eine mögliche Haltung repräsentierte. Die Auswahl der Fallbeispiele erfolgte schließlich nach der Prägnanz der Aussagen. Sie gelten als besonders aussagekräftig in Bezug auf das Polarisierungsmuster, das sich im Laufe der Feldforschung abgezeichnet hat. Diese Polarisierungen sind nicht identisch mit kollektiven Musterbildungen. Sie spiegeln lediglich das Spannungsfeld und die Variabilität möglicher individueller Identitäten und Selbstverortungen. Erst im Zusammenspiel vom Verhältnis zu sich selbst, zur sozialen Gruppe und zur Gesamtgesellschaft wird das spezifische Altersbild und Alter(n)serleben verstehbar.

3.2.1. Murat B. – Gastarbeiter der ersten Stunde

Herr B. bewohnte mit seiner Frau und seiner jüngsten Tochter eine Dreizimmerwohnung im fünften Stock eines alten Mietshauses. Als ich zum Interview kam, waren bereits mehrer Personen anwesend: Herr B. (65 Jahre), seine Frau (62 Jahre), seine jüngste Tochter Hatice (22 Jahre) und seine Schwiegertochter (32 Jahre) mit ihren drei Kindern. Ich wurde von allen freundlich begrüßt und schließlich von Murat B. ins Wohnzimmer geführt. Die traditionell eingerichtete Wohnung, mit Sitzkissen auf dem Boden, niederen Tischen, Nippes und Koranversen an den Wänden, war ohne viel Komfort. Es gab keinen Hauslift, geheizt wurde mit Ölöfen, Badezimmer war keines vorhanden.

Nachdem Herr B. mir erklärt hatte, dass seine Frau nicht am Gespräch teilnehmen wird, weil sie mit der Schwägerin das Abendessen zum Fastenbrechen zubereitet,²¹³ nahm ich alleine mit ihm im Wohnzimmer Platz. Er hatte nichts gegen eine Tonbandaufnahme einzuwenden, und begründete dies mit der Aussage, dass er nichts zu verbergen habe.

Herr B. sprach gebrochenes, aber gut verständliches Deutsch, bei schwierigen Passagen pendelte er zwischen Deutsch und Türkisch. Das Gespräch begann er von sich aus, indem er seine Migrationsgeschichte erzählte:

²¹³ Das Interview fand im Fastenmonat Ramadan statt, in dem laut Koran von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang nichts zu sich genommen werden darf: „Esst und trinkt, bis ihr in der Morgendämmerung einen weißen von einem schwarzen Faden unterscheiden könnt. Hierauf haltet das Fasten durch bis zur Nacht.“ (Koran, Sure 2, 187).

Als „Gastarbeiter der ersten Stunde“ kam der 28-jährige gelernte Schlosser 1963 gemeinsam mit mehreren anderen jungen Männern aus seinem Dorf als Fabrikarbeiter nach Deutschland. Zu diesem Zeitpunkt war er bereits verheiratet und hatte zwei Kinder. Da der Aufenthalt in Deutschland lediglich auf drei Jahre geplant war, blieben seine Frau und seine Kinder auf dem elterlichen Hof in Zentralanatolien.²¹⁴ Dass er mit drei Freunden aus dem Dorf migrierte, erleichterte ihm den Abschied, die erste Zeit in der fremden Umgebung und die Umstellung auf die Schichtarbeit in einer Freiburger Metallbaufirma.

Nach den ersten drei Jahren war das Migrationsziel, die Erwirtschaftung von Kapital zum Aufbau einer eigenen Firma, nicht erreicht. Er holte seine Frau und die Kinder nach Freiburg. In den folgenden Jahren bekam Familie B. vier weitere Kinder. Der geringe Verdienst von Murat B. reichte gerade, um die Familie zu ernähren, die Reisen in die Türkei zu finanzieren und die Eltern in der Heimat zu unterstützen. Als die beiden ältesten Kinder das Schulalter erreichten, entschlossen sich Murat B. und seine Frau sie in die Türkei zu den Großeltern zurückzuschicken und sie dort einschulen zu lassen. Der Lebensentwurf von Familie B. war noch auf die Rückkehr in die Türkei ausgerichtet, obwohl sich bereits jetzt abzeichnete, dass ihre finanzielle Situation eine Rückkehr in absehbarer Zeit nicht erlauben würde. Beim dritten Kind entschieden sie sich für eine Einschulung in Deutschland. Die Rückkehr wurde damit auf einen unbestimmten Zeitpunkt verschoben. Familie B. richtete sich in Deutschland ein, sie bezogen eine größere Wohnung und pflegten engen Kontakt zu anderen Muslimen in einem türkisch-islamischen Verein. In ihrer Umgebung wohnten keine anderen Türken. Zu den deutschen Nachbarn hatten sie kaum Kontakt, denn insbesondere Frau B. hatte sprachliche Probleme. Da sie als Hausfrau und Mutter von sechs Kindern ihre häuslichen Umgebung nur selten verlassen konnte, fehlte ihr auch die Zeit Deutsch zu lernen, eine ohnehin schwer zu bewältigende Aufgabe für Frau B., die nie eine Schule besucht hatte.²¹⁵

Trotz der regelmäßigen Besuche in der Türkei nahm die Verbindung zur alten Heimat langsam ab. Viele Freunde und Verwandte waren ebenfalls ins Ausland migriert oder in eines der industriellen Ballungszentren in der Türkei abgewandert, andere starben im Laufe der Zeit. Ihre beiden ältesten Kinder in der Türkei wurden ihnen fremd, was beide als sehr belastend

²¹⁴ Beim 1. Geographischen Kongress, der 1941 in Ankara zusammentrat, wurde die Türkei in sieben geographische Gebiete eingeteilt: Die vier Küstenregionen wurden nach dem Meer genannt, an das sie jeweils angrenzen: Schwarzmeerregion, Marmara-Region, Ägäisches Gebiet und Mittelmeerregion. Die übrigen drei Regionen im Inneren des Landes wurden je nach ihrer Lage in Anatolien benannt: Zentralanatolien, Ostanatolien und Südostanatolien. (Duymaz 2000, S. 13 ff.).

²¹⁵ Nach einer Veröffentlichung des DİE (*Devlet İstatistik Enstitüsü* „Staatliches Statistik Institut“) aus dem Jahr 1988 waren im Jahr 1985 ca. 31,8% aller Frauen Analphabetinnen, im Vergleich zu 13,5% Analphabeten. (Zentrum für Türkeistudien 1994, S. 152). 1990 lag die Analphabetenquote der Frauen bei 28,01%, die der Männer bei 11,18% (Akkaya et al. 1998, S. 143).

empfanden. Besonders bei Frau B. führte diese Situation zu starken Schuldgefühlen. Die innere Zerrissenheit zwischen hier und dort, zwischen fremd gewordener Heimat und zur Heimat gewordener Fremde wurde von ihnen als Kernpunkt ihres Dilemmas erkannt. Um diese belastende Lebenssituation zu kompensieren, traf Familie B. eine Entscheidung: Sie nahmen die deutsche Staatsbürgerschaft an.

Murat B.: „Wir wollten beide die deutsche Staatsbürgerschaft haben. Besser wäre gewesen die deutsche und die türkische, aber die deutsche Regierung sagt nein, es geht nicht, gesetzlich. So ist es nicht ganz gut, aber fast. Wenn wir in unsere Heimat gehen, also in unsere frühere Heimat, können wir ein Visum nehmen.“

Damit war der Lebensentwurf endgültig auf Deutschland ausgerichtet, eine klare Verortung des Lebensmittelpunkts wurde vorgenommen und dem bis dahin provisorischen Leben eine klare Linie vorgegeben. Ausschlaggebend für diese Entscheidung waren verschiedene Faktoren wie der Einfluss der hier geborenen Kinder, für die ein Leben in der Türkei nicht mehr vorstellbar war. Die Entscheidung der Eltern war aber nicht nur fremdbestimmt, sondern basierte auch auf der Erkenntnis, dass das Leben in Freiburg im Laufe der Zeit zu einer echten Alternative gegenüber dem Leben in der alten Heimat geworden war und so wurde diese neue Heimat in einem bewussten Schritt angenommen:

Murat B.: „Freiburg ist eine gute Stadt, eine saubere Stadt, nicht viele Ausländer, nicht viele Probleme, ja, Freiburg ist eine gute Stadt. Gefällt uns, Leben und Luft und so.... Wenn ich in der Türkei bin, muss ich immer viel an Freiburg denken, dann will ich heim, da wo ich alles kenne, die Stadt, die Menschen, Berge... möchte wieder alles sehen, rumlaufen, an der Dreisam spazieren gehen... Heimat, was ist Heimat? Heimat ist für mich überall, weil Allah die ganze Welt gemacht hat. Heimat ist für jeden Menschen was anderes. Ich zum Beispiel habe lange Zeit in Deutschland gelebt, dann ist es etwas anderes für mich als Spanien oder Frankreich, weil ich hier lange Zeit gelebt habe, weil meine ganze Vergangenheit Verbindung hat mit hier. Das macht es für mich zu etwas Besonderem.... In meiner Heimat, meine alte Heimat, gibt es auch etwas Besonderes. Ich habe dort meine Erde, meine Verwandten, meine Kultur, das Zusammenleben. Oder wenn ich eine Moschee sehe oder ein Minarett sehe, dann ist es für mich eine andere Heimat, aber sonst ist alles von Allah gegeben, es ist egal, wo man lebt. Überall kann Heimat sein“.

Eine Ressource, aus der Murat B. Kraft schöpft, ist sein Glaube und das Bewusstsein der Zugehörigkeit zur „Gemeinschaft der Gläubigen“:²¹⁶

Murat B.: „Hier im Islamischen Verein ist es besonders. Hier gibt es Türken, Kurden, Pakistani, Afghanen, Deutsche, Afrikaner, alle möglichen Nationalitäten. Alle Muslime sind zusammen. Im richtigen, wahren Islam ist die Nationalität nicht wichtig. Mensch ist Mensch. Jedes Volk hat seinen Weg gefunden, so wie Gott es bestimmt hat. Es ist nicht wichtig, welche Nationalität, wichtigste Sache ist der Mensch, ist er gut, denkt er gut, glaubt er gut.“

Als Lösung für die Identitätsfrage „wer bin ich“, hat Murat B. eine Selbstverortung in der religiösen Gemeinschaft der Muslime vorgenommen. Er entscheidet sich damit für eine Verschiebung der ethnischen bzw. nationalen Identität zugunsten einer religiös legitimierten Identität und umgeht damit das Spannungsfeld einer ethnisch-nationalen Verortung.

Die Identifikation mit der religiösen Gemeinschaft bietet ihm außerdem die Möglichkeit, seinem Lebenslauf Kontinuität zu verleihen. Nicht die Migration, als Bruch im Lebenslauf, steht im Mittelpunkt seiner Biografie, sondern die Identität als Muslim, die ihm erlaubt einen Bogen von der Geburt bis zum Leben nach dem Tod zu spannen. Damit durchbricht er die Dichotomie von Hier und Dort und von Vergangenheit und Zukunft. Die Migration als zentrales *life-event* und der auf Rückkehr ausgerichtete Lebensplan verliert an Bedeutung.

Ein weiterer elementarer Aspekt in der Religion des Islam ist der Glaube an die Vorbestimmtheit des Lebens durch die göttliche Instanz.²¹⁷

Murat B.: „Im Leben ist es so, dass es immer mal einen Windwechsel gibt, einen Sonnenwechsel. Alles ändert sich, auch im Leben ist das so. Ich muss es ertragen. Wenn ein Problem kommt, kann ich nicht sagen: »Oh, ich muss sterben.« Das geht

²¹⁶ Die im Glauben verbundene Gemeinschaft der Muslime, die „*umma*“ (arab. Gemeinschaft), ist von zentraler Bedeutung im Glaubensbild des Islams: Die *umma* bildet das integrative Moment, das über ethnische, nationale, soziale und politische Differenzen hinaus die Gruppe konstituiert. In der Hadithsammlung des al-Buḥārī (gest. 870), einer Sammlung von Überlieferungen von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad, ist dazu zu lesen: „Der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte: »Die Gläubigen sind untereinander wie ein Gebäude, dessen einer Teil dem anderen Halt gibt.«“ (Vgl. al-Buḥārī in Ferchel 1991, S. 431).

²¹⁷ Vgl. Koran, Sure 9, 51: „Sag: Uns wird nichts treffen, was nicht Gott vorbestimmt hat“, (Paret 1993, S. 137) und Sure 57, 22: „Kein Unglück trifft ein, weder auf der Erde noch bei euch selber, ohne dass es in einer Schrift (verzeichnet) wäre, noch ehe wir es erschaffen. Dies (alles zu wissen) ist Gott ein leichtes.“ (Ebd., S. 384).

nicht. Das Leben ist so, *kader*,²¹⁸ ein Gesetz von Allah. Wir müssen es akzeptieren. Wenn wir das nicht machen, schädigen wir uns selber. Ich muss es annehmen und eine Lösung finden. Das ist meine Aufgabe, ob alter Mensch oder junger Mensch, egal. Wenn ein Mensch alt wird, sind zwei Punkte oder zwei Wege für ihn wichtig: Einer ist, wenn er an seine Zukunft denkt, einer, wenn er an seine Vergangenheit denkt. Wenn einer an seine Vergangenheit denkt und findet, dass er sein Leben gut gemacht hat, kann er in seinem Alter auch ruhig sein, zufrieden. Wenn ich jetzt alt bin, denk ich, ich bin ja jetzt dem Tod nahe. Da hab ich meine Kinder hinter mir, habe Besitz und Geld und alles, aber es geht noch weiter, nach dem Tod. Der Weg geht weiter, nach dem Tod ist es nicht zu Ende. Ein guter Mensch ist nach meinem Glauben, der macht das, was Gott sagt, was sie machen sollen und nicht machen sollen. Das, was Gott sagt, daran kann man ihn messen, ob jung, alt, egal.“

Der Glaube an die Vorbestimmtheit des Lebens gibt Murat B. die Möglichkeit, sich mit seiner Vergangenheit auszusöhnen. Die Konstruktion des Lebenssinns und die Bewertungskriterien für das eigene Leben werden einer höheren Instanz überlassen. Die Gewissheit, dass alles, was war, einen tieferen Sinn und seine Richtigkeit hat, lässt Murat B. gelassen in die Zukunft sehen. Das bedeutet für ihn aber nicht, sich einer fatalistischen Lebenseinstellung hinzugeben. Die Pflicht „gut zu sein“, die ihm von Gott auferlegt wurde, ist für ihn ein aktiver Akt, eine Aufgabe, die er Zeit seines Lebens erfüllen muss. Daraus ergibt sich ein fließendes Bild von Lebenszeit, also keine chronologische Abfolge von Lebensstadien mit fest umrissenem Status und daran gebundenen Aufgaben, sondern ein lebenslanger Prozess, der den postmortalen Zustand mit einschließt. Alt sein heißt für Murat B., sich aktiv mit der Vergangenheit und der Zukunft auseinander zu setzen. Alter ist damit keine sinnentleerte Zeit, sondern mit bestimmten Aufgaben verbunden, die sich eher graduell als inhaltlich von den Aufgaben der vergangenen Lebenszeit unterscheiden. Daraus ergibt sich für ihn die Hauptsorge, dass er im Alter seine Pflicht nicht mehr erfüllen kann und anderen zur Last wird, beispielsweise seinen Kindern:

Murat B.: „Ich hab keine Angst vor dem Alter, aber ich hab Angst davor, nicht mehr selbstständig zu sein, dass meine Augen schlecht sind, nichts sehen können, dass ich nicht mehr höre, nicht mehr beten kann, das ist schwierig für mich. Ich möchte in meinem Leben keinen anderen Menschen Schwierigkeiten machen, bedrücken (*zur*

²¹⁸ „*kader*“ (türk.); göttliche Vorhersehung, Vorherbestimmung.

Last fallen; Anm. A. M.). Dass meine Kinder mich pflegen müssen, das will ich nicht. Ich möchte alleine bleiben für mich. Für mich und meine Frau alleine sorgen.“²¹⁹

Demzufolge wäre die ideale Lebensform für ihn, in den eigenen vier Wänden selbst bestimmt weiter leben zu können und nur im Bedarfsfall Hilfe von seinen Kindern anzunehmen. Außerordentlich wichtig ist ihm allerdings, den Kontakt zu seinen Kindern aufrecht zu halten. Auch das Leben in einem Altenheim wäre für ihn akzeptabel, wenn er seine Familie und seine Kinder weiterhin regelmäßig sehen könnte:

Murat B.: „Wenn ich mich nicht mehr selber pflegen kann, es meinen Kindern auch zu viel wird, dann gehe ich ins Altenheim. Im Altenheim ist am wichtigsten, dass Verbindung bleibt mit meiner Familie, Kollegen und Verwandten. Wenn muslimische Gebote eingehalten werden, das ist nicht viel, bissele Essen, kein Schweinefleisch essen muss, beten darf, kein Problem. Aber meine Familie ist wichtig. Ich muss immer meine Kinder sehen, sonst gehe ich nicht.“

Bei der Frage der Altersversorgung greift Murat B. ebenfalls auf eine religiöse Vorgabe zurück, die neben der Selbstverantwortlichkeit den Einzelnen zur Verantwortung für den Anderen verpflichtet:

Murat B.: „Allen Menschen müssen wir Achtung, *saygı*, geben, ob jung oder alt, auch für die Nachbarn müssen wir sorgen, wenn sie alt sind, die sehen wir auch so wie Eltern, aber am meisten für die Eltern. Wir müssen für sie sorgen, ihnen Essen geben, auch wenn sie ein bisschen verrückt sind, dürfen wir nicht »üff« sagen.“²²⁰ Was wir (*Muslimen; Anm. A. M.*) denken, was wir machen, ist, dass alte Leute so etwas brauchen wie ein Kind, er braucht Liebe und Unterhaltung. Ein Kind braucht immer eine Person, eine Schutzperson, es braucht immer jemanden, der es beschützt, aber die Alten brauchen das auch, seelisch, das ist wichtig für Menschen. Wenn er das nicht nehmen und finden kann, wird sein Leben kaputt sein.“

²¹⁹ Auch in der Frage des eigenverantwortlichen Verhaltens orientiert sich Murat B. an religiösen Vorgaben. Vgl. hierzu Koran, Sure 35, 18: „Und keiner wird die Last des anderen tragen. Einer, der belastet ist, mag (noch so sehr) darum bitten, dass man ihm bei seiner Last (tragen) helfe. Ihm wird nichts davon abgenommen, auch wenn es ein Verwandter sein sollte (den er darum bittet).“ (Paret 1993, S. 305).

²²⁰ Er bezieht sich hier auf die Koransure 17, 23: „Und zu den Eltern (sollt ihr) gut sein. Wenn eines von ihnen oder beide bei dir hochbetagt geworden sind, dann sag nicht »pfff« zu ihnen und fahr sie nicht an, sondern sprich ehrerbietig zu ihnen.“ (Paret 1993, S. 198). Sure 4, 36: „Und zu den Eltern sollt ihr gut sein und zu den Verwandten, den Waisen und den Armen (...).“ (Ebd., S. 64).

Allerdings sieht Murat B. einen Wertewandel bei der jüngeren Generation, die nicht mehr bereit ist, ihre Pflicht gegenüber den Eltern zu erfüllen. Er begründet diesen Wandel mit der Hinwendung zum Materialismus. Im Gegensatz zu anderen Gesprächspartnern, die das mangelnde Pflichtgefühl der Kinder gegenüber den Eltern als direkte Folge des Lebens in Deutschland sehen, einem Leben in einer kalten und vom Egoismus geprägten Kultur, sieht Herr B. diese Entwicklung als globales Phänomen, das in der Türkei ebenso - wenn auch noch nicht in dem Ausmaß - zu beobachten ist.

Murat B.: „In Deutschland finde ich die Ordnung gut, diese Staatsführung. Das ist in der Türkei nicht so. Oder als Beispiel die Krankenhäuser, öffentliche Ämter mit Ordnung und andere Dinge haben eine sehr gute Ordnung. Durch die Gesetze, durch das erste Grundgesetz, von der Würde des Menschen. Die Ehre des Menschen ist hier schon im Gesetz. Das ist gut. Aber auf der anderen Seite, schlechte Seite, es ist nicht mehr so menschlich, eben wie ein Roboter arbeiten, keine Liebe mehr zwischen den Menschen und auch weniger Liebe zwischen Eltern und Kindern, das ist der Weg zum Materialismus. Wenn man nur Materialismus befolgt und alles andere links liegen lässt, ist das schlecht, keine Moral, unmenschlich. Alles wird maschinell, ohne Gefühle. Das gefällt mir nicht, das ist eine kranke Gesellschaft. In der Türkei machen sie das auch schon so. Noch nicht so schlimm, aber auch.“

Murat B. nimmt eine Differenzierung zwischen den individuellen und den gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen der Moderne vor. Er betont die individuellen Werte, die ihm die demokratische, pluralistische Grundordnung in Deutschland garantiert, beispielsweise das Rechte auf Religionsfreiheit, das Recht auf Ausübung der Religion, Meinungsfreiheit und soziale Sicherheit. Als negative Begleiterscheinung erlebt er eine „Entmenschlichung“ der Gesellschaft durch zunehmende Individualisierung und Ausrichtung auf materialistische Ziele.

Im Gesamtkontext des Gesprächs zeigte sich Murat B. als tief religiöser Mensch, der seine lebensweltliche und ideelle Orientierung im Welt- und Glaubensbild des Islams verankert. Das Gespräch mit Herr B. war sehr eindrücklich. Er strahlte Ruhe, Würde und Zufriedenheit aus und überraschte mich mit der Klarheit und Schlüssigkeit seiner Ausführungen. Er machte auf mich keineswegs den Eindruck eines Menschen, der einer „verlorenen Generation“ angehört. Seine Lebenszufriedenheit resultierte aus dem Bewusstsein, dass sein Leben einer göttlichen Fügung unterliegt und sein Schicksal schon bei seiner Geburt vorbestimmt war. Bei anderen Gesprächspartnern zeigte sich, dass diese Schicksalsergebenheit nicht zwangsläufig positiv erlebt wird. Bei Murat B. trat sie jedoch in Verbindung mit einer aktiven Lebensplanung. Der ursprüngliche Lebensentwurf eines befristeten Arbeitsaufenthalts in

Deutschland wurde revidiert und zugunsten der Sicherheit und Versorgung der Familie geändert. Herr B. erlebte seine Migration nicht als gescheitertes Projekt. Er hatte das Hauptziel der Migration erreicht: Den Schutz und Erhalt seiner Familie und die Sicherung seines Lebensabends.

In Bezug auf das Alter zeichnete Herr B. ein komplexes Bild, das in den gesamten Lebenslauf eingegliedert war. Wichtig war für ihn, dass der Mensch auch am Ende seines irdischen Lebens Aufgaben zu erfüllen hat, die er als „gute“ Lebensführung, im Sinne des Islams, definierte. Darunter subsumierte er, die religiösen Gebote einzuhalten, die vorgeschriebenen Gebete durchzuführen, aber auch Vorbild für andere zu sein, Freunde, Bekannte, Verwandte zu besuchen und ihnen zu helfen, soweit er dazu in der Lage ist.

Seine Strategien zur Alltagsbewältigung lagen zwischen dem Hinnehmen des „Unausweichlichen“ und der aktiven Arbeit an seinen Möglichkeiten. Sorge bereitete ihm lediglich die Aussicht auf längere Bettlägerigkeit. Als mögliche Hilfe bei Krankheit und Immobilität wünschte sich Herr B. eine ambulante Versorgung unter Mithilfe seiner Kinder, aber auch die Unterbringung in einem Altenheim wäre für ihn eine mögliche Alternative.

Bei Frau B. zeigte sich eine andere Situation. Als ich sie um ein Gespräch bat, erklärte sie mir, dass sie sich dazu nicht in der Lage fühle. Ihre Tochter erzählte mir, dass ihre Mutter schon seit Jahren kränklich und depressiv sei. Sie leide sehr unter der Trennung von ihrer Familie und ihren Kindern in der Türkei. In Deutschland hätte sie durch die Einbindung in den Haushalt nie Gelegenheit gehabt, Sprachkurse zu belegen und sich mit ihrer neuen Umgebung auseinander zu setzen. Deshalb fühle sie sich isoliert, hilflos und abhängig von anderen. Die Isolation und die Orientierungslosigkeit in einer ihr fremd gebliebenen Welt hätten sie krank gemacht, an Körper und Seele. Frau B. war kein Einzelfall, wie das Beispiel von Alime G. zeigt.

3.2.2. Alime G. – Späte Migration

Das Gespräch mit Frau G. kam über die Vermittlung ihrer Schwägerin zustande. Sie war sehr besorgt über die psychische und physische Verfassung von Alime G. und hatte mich deshalb gebeten, mir ihr zu sprechen.

Als ich zum Gespräch kam, öffnete mir Frau G. Sie war traditionell mit einem geblühten bodenlangen Rock, Schürze und gemustertem Kopftuch gekleidet. Sie sprach kein Deutsch

und holte sofort ihre Tochter Gülden. Gülden war zu diesem Zeitpunkt 22 Jahre alt, unverheiratet und arbeitete als Büroangestellte in einer Freiburger Firma. Sie war die jüngste der drei Kinder von Frau G. und die letzte, die noch zu Hause wohnte.

Alime G. wollte nicht alleine mit mir sprechen und bestand auf der Anwesenheit ihrer Tochter. Gülden erklärte das mit der labilen psychischen Verfassung ihrer Mutter, die außerdem gesundheitlich angeschlagen sei, eine Bandscheibenerkrankung habe und an nervösen Magen- und Herzbeschwerden leide.

Wir setzten uns gemeinsam in das mit Polstermöbeln und Glasvitrinen ausgestattete Wohnzimmer, wo uns Frau G. mit Tee und Kuchen bediente. Sie machte anfangs einen misstrauischen Eindruck, antwortete nur kurz und überließ die weiteren Ausführungen ihrer Tochter. Sie sprach durchgängig Türkisch. Nach Aussagen von Gülden verstand ihre Mutter etwas Deutsch, was sie von ihren Kindern gelernt habe. Gülden übernahm sofort die Übersetzerrolle, obwohl ich ihr sagte, dass ich Türkisch verstehe. Bei ihren Übersetzungen fügte sie in der Regel auch gleich eine Interpretation an und ergänzte die Aussagen mit ihrer eigenen Meinung. Es wurde von Anfang an deutlich, dass eine enge Beziehung zwischen Mutter und Tochter bestand. Gülden, in Deutschland geboren und aufgewachsen, sprach Deutsch mit leichtem Akzent, war modisch gekleidet und trug ein schickes Kopftuch.

Gülden begann das Gespräch und berichtete mir unvermittelt von der prekären Familiensituation und von den Eheproblemen ihrer Eltern. Als das Gespräch auf Herrn G. kam, schaltet sich erstmals Alime G. ein und begann ihre Migrationsgeschichte zu erzählen. Nach und nach legt sie dabei ihre Zurückhaltung ab und berichtete ausführlich, unterbrochen von häufigem Weinen. Dann sprang ihre Tochter ein und erzählte dort weiter, wo die Mutter aufgehört hatte. Gülden kannte die Geschichten der Mutter in- und auswendig und hatte die Ereignisse wohl schon viele Male mit ihr diskutiert.

Alime G. kam erst 1980 im Alter von 36 Jahren nach Deutschland. Ihr Mann war bereits 1967 aus ihrem Heimatort in der nordöstlichen Schwarzmeerregion nach Freiburg migriert. Wie Murat B. kam auch er nicht alleine. Nach Aussagen seiner Frau stellten damals fast alle Männer des Dorfes im Alter zwischen 20 und 30 Jahren einen Antrag auf Arbeitsbewilligung in Deutschland. Sie verließen nach und nach die Heimatgemeinde, sodass dem Dorf schließlich wichtige Arbeitskräfte fehlten und die schwere landwirtschaftliche Arbeit die Frauen zusätzlich zu ihrer sonstigen Arbeit im Familienbetrieb belastete. Frau G. sah ihren Mann in den Jahren bis zu ihrer eigenen Ausreise nur ein bis zwei Mal pro Jahr. Ihre drei Kinder wurden in der Türkei geboren.

Herr G. hatte sich als Bauarbeiter bei einer Hochbaufirma zwischenzeitlich gut eingearbeitet und war zum Vorarbeiter aufgestiegen. Die Überschüsse aus seinem Lohn investierte er in den Bau eines Hauses in seinem Heimatort. Nach der Fertigstellung des Hauses wollte Herr G. eigentlich zu seiner Familie zurückkehren. Als er in seinem Herkunftsort keinen angemessenen Job finden konnte, entschied er sich, in Deutschland zu bleiben. Frau G. beschloss darauf hin, ihrem Mann zu folgen. Die hohe Arbeitsbelastung ohne Hilfe des Mannes, war für Alime G. nicht mehr tragbar. Nach langem Überreden erlaubte Herr G. seiner Frau mit den Kindern nach Freiburg zu kommen.

Die Eheleute, die bisher getrennt voneinander gelebt hatten, standen nun vor der Aufgabe eine gemeinsame Beziehung aufzubauen und die vormals getrennte Familie zusammenzuführen. Nach Ansicht von Frau G. war dies der Zeitpunkt, an dem ihre Ehe zerbrach und „ihr Leben scheiterte“. Herr und Frau G. konnten keine gemeinsame Lebensbasis finden. Nach anfänglichen Bemühungen von beiden Seiten fühlte sich Herr G. mit der Aufgabe überfordert, neben seiner schweren körperlichen Arbeit, seiner Frau und seinen Kindern über die Trennung von der verlassenen Heimat hinwegzuhelfen und ihnen das Einleben in die neue Umgebung zu erleichtern. Sie hatten nicht gelernt, gemeinsam Problemlösungsstrategien für ihre familiären Belange zu entwickeln. Herr G. kapselte sich immer mehr von der Familie ab, kam nach der Arbeit immer später nach Hause und verbrachte den Feierabend im Männercafé eines türkischen Vereins, um nicht mit den familiären Problemen konfrontiert zu werden.

Frau G. war mit der Haushaltsführung und der Betreuung der Kinder ausgelastet. So blieb ihr nur wenig Zeit, sich mit ihrer neuen Umgebung aktiv auseinander zu setzen. Oberste Priorität war für sie, ihrer Rolle als Hausfrau und Mutter gerecht zu werden und ihren Kindern das Einleben zu erleichtern. Am meisten zu schaffen machte ihr der Verlust ihres gewohnten Umfeldes, ihres Familien- und Nachbarschaftskreises, der traditionell für die Frauen das Forum bildet, indem Probleme diskutiert und Lösungsmöglichkeiten entwickelt werden. In ihrer neuen Umgebung bestand kein nachbarschaftliches Hilfsnetz.

Alime G.: „In Deutschland ist ein großer Abstand zwischen den Leuten. Das ist in der Türkei anders. Wenn mal was ist, kannst du jederzeit zu deinen Freunden oder Nachbarn. Da kannst du jederzeit sagen: »Ich will kommen.« Oder so. Jeder hilft immer. Wenn z.B. eine Familie auf dem Feld arbeitet, versorgt eine andere Familie die Kinder. Hier in Deutschland musst du dich erst anmelden, ob bei deiner Schwiegertochter oder den eigenen Kindern. Erst musst du anrufen. Dass man immer füreinander da ist, das vermisse ich. Das fehlt. Das ist unsere Kultur.“²²¹

²²¹ Die Zitate von Alime G. sind aus dem Türkischen übersetzt.

Bei ihren deutschen Nachbarn spürte sie deutliche Ablehnung, die von absichtlichem Wegsehen über „schiefe Blicke“, bis hin zu Verbalattacken reichten:

Alime G.: „Ich habe keine Angst in Freiburg. Hier ist es nicht so schlimm wie in großen Städten, in Stuttgart oder so. Aber die Deutschen sind schon so, dass sie einen nicht mal anschauen. Wenn wir im Lift fahren, sagen sie nicht: »Guten Tag.« Das finde ich unhöflich. Manchmal finde ich ihr Verhalten uns gegenüber unverschämt. Als ich mal den Müll runter gebracht habe, hat mich ein Mann angebrüllt und rumgefuchelt. Ich habe nur verstanden, dass ich etwas falsch gemacht habe. Ich bin dann wieder heimgegangen und habe es Gülden erzählt. Die ist dann zum Hausmeister, und der hat ihr einen Zettel gegeben. Auf Deutsch. Sie hat ihn mir übersetzt und jetzt weiß ich, wie es geht. Aber warum hat mich der Mann so angebrüllt? Wenn ich eine Deutsche wäre, hätte er sich das nicht getraut. Ich konnte mich nicht wehren, weil ich ja nicht verstanden habe, was er gesagt hat.“

Trotz ihrer sprachlichen Probleme zog Alime G. nie ernstlich in Erwägung, einen Deutschkurs zu belegen. Sie sah keine Möglichkeit, ihre Kinder in dieser Zeit unterzubringen. Bei ihrem Mann fand sie auch keine Unterstützung, da dieser kaum zu Hause war. Bei einer öffentlichen Institution Hilfe zu suchen, lag außerhalb des Wissenshorizonts von Frau G. Besonders litt sie darunter, ihre Kinder bei schulischen Anforderungen nicht unterstützen zu können. Sie entwickelte starke Schuldgefühle gegenüber ihren Kindern, weil sie glaubte, ihnen keine gute Mutter zu sein und somit in ihrer Funktion versagt zu haben. Sie war davon überzeugt, dass ihre beiden ältesten Kinder deshalb nach ihrer Heirat von Freiburg weggezogen sind. Da Frau G. nur selten die Gelegenheit hatte, ihre Kinder und Enkel zu sehen, fühlte sie sich ausgeschlossen und vernachlässigt. Außerdem hatte sie Angst um ihre Altersversorgung. Ihre ganze Hoffnung auf Hilfe und Unterstützung setzte sie auf ihre Tochter Gülden. Einfordern wollte sie den Generationenvertrag jedoch nicht. Nach eigenen Aussagen wäre es eine verdiente Strafe für sie, wenn ihre Kinder sie nicht versorgen würden. Sie begründete das damit, dass sie ihnen ein schlechtes Vorbild war, indem sie ihre eigenen Eltern alleine in der Türkei zurückgelassen hat. Im Sinne des traditionellen Reziprozitätsdenkens brachte sie ihr Versäumnis durch zwei Sprichwörter zum Ausdruck:

Alime G.: „Wenn ein Bauer nicht sät, kann er nicht ernten. Und man sagt auch: Man findet auf dem Teller nur die Suppe, die man vorher gekocht hat.“

Trotzdem setzte sie ihre Tochter Gülden mit ihren Hoffnungen unter Druck. Diese versicherte ihr während des Gesprächs immer wieder, dass sie sich ihrer Pflicht gegenüber den Eltern nicht entziehen werde:

Gülden G.: „Bei uns ist es ja so, dass die Eltern zuletzt mit dem einen Kind leben, also mit dem letzten Sohn; der verlässt das Haus nicht. Er heiratet und die Frau kommt dann auch noch dazu. Normal ist das so, dass der sie dann versorgt. So ist das von der Kultur oder der Tradition her, sag ich mal. Und die, die keine Söhne haben, gehen dann zu den Töchtern. Es gibt auch Kinder, die sagen, dass sie das nicht machen wollen. Das gibt es auch. Aber so weit sind wir noch nicht, dass wir sagen: »Ich steck meine Eltern ins Altersheim.« Das wär für mich... nee, das könnt ich nicht. Also wenn es niemand machen wollte, dann mach ich es halt. Sie hat mir ja auch ihre Liebe gegeben, mich großgezogen und versorgt, und wenn sie alt ist, dann muss ich ihr das zurückgeben, das gehört sich so. Bei uns ist das einfach so. Aber im Moment braucht sie noch nichts, sie ist ja noch nicht so alt und krank. Sie kann noch alles alleine machen, und im Notfall bin ich ja da.“

Nach eigenen Aussagen fühlte sich Frau G. aber schon seit einigen Jahren alt und hilfsbedürftig. Zum Zeitpunkt des Gesprächs war Alime G. 57 Jahre alt. Erste Alterungserscheinungen seien bei ihr aber bereits im Alter von 40 Jahren aufgetreten, also kurz nach ihrer Umsiedlung nach Deutschland. Bereits in jener Zeit hätte ihre Kraft immer mehr nachgelassen, sie sei immer müde gewesen, der Alltag, die Arbeit, die sie früher gerne gemacht habe, sei ihr eine immer größere Last geworden. Heute müsse sie sich zwingen, morgens aufzustehen und das Notwendigste zu erledigen. Das Altwerden zeige sich ihr als stetiger Verfall, der ihren Körper und ihre Seele gleichermaßen schwächt.

Alime G.: „Wenn ich in den Spiegel schaue und sehe die Falten im Gesicht und an den Händen..., auch die Größe nimmt immer mehr ab. Ich werde immer kleiner. Man verwelkt wie eine Blume. Der Mensch verwelkt. Jung und gesund sein, das finde ich schön. Das war eine schöne Zeit. Jetzt habe ich zu nichts mehr Lust. Ich bin oft traurig. Ich glaube, ich lebe nicht mehr lange. Ich bete viel, damit ich ins Paradies komme.“

Das rasche Fortschreiten ihres Alterungsprozesses schien Frau G. unaufhaltsam und ein baldiger Tod unausweichlich. Dementsprechend bereitete sie sich bereits intensiv auf das jenseitige Leben vor.

Alime G.: „Wenn ich tot bin, möchte ich heim. Ich will daheim beerdigt werden, wo ich geboren bin. Ich kann nicht vergessen, wo her ich komme, wo ich aufgewachsen bin, gespielt habe, von klein an, bis ich erwachsen war. Wo meine Kinder geboren sind. Ich möchte dort beerdigt werden, wo meine Familie auf dem Friedhof liegt, beim Grab von meiner Mutter.“

Ihre Bestattung in der Heimat hatte sie bereits in allen Details mit ihrem Mann und ihren Kindern geklärt. Ihre Zukunftsperspektiven lagen nur noch darin, heim zu kehren zu ihren Eltern und Verwandten, um wenigstens im Tod mit ihnen verbunden zu sein.

Das Gespräch mit Alime G. war lang und ausführlich. Sie berichtete weitschweifig und detailliert über ihr schweres Leben in der Türkei und die Gründe, die sie zur Migration bewogen haben. Sie versuchte auf diese Weise sich selbst, ihrer Tochter und mir, als Stellvertreterin der „deutschen Gesellschaft“, eine Erklärung und Entschuldigung für ihre unglückliche Lage zu geben.

Für Alime G. war nicht die Migration an sich, also der Akt des Verlassens und Neuanfangens, die Ursache ihrer heutigen Misere, sondern ihr Unvermögen, die Probleme, die dabei auf sie zukamen, zu meistern. Sie war nicht an der Migration gescheitert, sondern am Alltag in der fremden Umwelt. Dies zeigte sich darin, dass sie eine Rückkehr in die Türkei nicht in Erwägung zog. Sie wollte in der Nähe ihrer Kinder bleiben, sah aber auch in der alten Heimat keine Alternative, weil sich auch dort das Leben in allen Bereichen verändert hat. Beide Welten waren ihr fremd und die Veränderungen waren an ihr vorbeigegangen, ohne dass sie selber daran hatte Anteil nehmen können. Dadurch war es ihr auch nicht möglich, eigene Strategien zu entwickeln, um sich mit den veränderten Gegebenheiten zu arrangieren. Ihre Lebensperspektive war deshalb ausschließlich auf die Vergangenheit gerichtet. Bereits die Gegenwart war ihr eine Last, was sich nicht zuletzt in ihren psychosomatischen Beschwerden äußerte.

Frau G. machte sich und ihrem Mann schwere Vorwürfe, im Leben versagt zu haben. Sie entwickelte daraus ein Minderwertigkeitsgefühl, das durch die erlebte abweisende und diskriminierende Haltung ihrer Umgebung noch verstärkt wurde. Sie fühlte sich in Deutschland als Eindringling, als unerwünschter Fremdkörper. Deshalb versuchte sie so unauffällig wie möglich zu leben, möglichst keine Angriffsflächen zu bieten, indem sie das Haus kaum verließ und quasi unsichtbar und unbemerkt von ihrer Umgebung existierte. Ihre Angst vor der feindlich erlebten Umgebung hat sie auch auf ihre Kinder übertragen:

Gülden G.: „Ja, das muss ich dir jetzt noch erzählen (*lacht*): Ich war mit meiner Schwägerin Bettzeug kaufen, und ich hab das meiner Mutter gesagt gehabt, aber die hat das, glaub ich, vergessen und dann war es halt schon ziemlich spät, als ich heim kam. Es war schon 8 Uhr, aber ich dacht, sie weiß es. Dann komm ich heim, sie (*zeigt auf die Mutter*) hat mich umarmt, geweint! »Wo warst du«, hat sie gesagt und schon sind ihr die Tränen gekommen. Und ich hab gesagt: »Was ist los?« Und sie so: »Wir haben so Angst um dich gehabt! Dass dir was passiert!« Die hat sogar Koran gelesen! (*lacht*). Und so, ja, ja, die Bindung ist halt schon stark bei uns. Nicht überall, aber bei uns.“

Unsicherheit, Angst und das Gefühl, ständig von außen angegriffen zu werden, verstärkten bei Alime G. den Rückzug in das familiäre Umfeld. Die Familie entwickelte sich für sie gleichermaßen zum Schutzraum und zum Gefängnis. Entsprechend überrascht zeigte sie sich auch, dass ich als Deutsche zu ihr gekommen war, um mit ihr über ihr Leben und ihre Probleme zu reden. Das anfängliche Misstrauen, aus Angst, dass das, was sie sagt, gegen sie verwendet werden könnte, baute sich nur langsam nach langen Erklärungen über das Forschungsprojekt und meine eigene Person ab.

Am Ende des Gesprächs diskutierten wir über Hilfsangebote zur psychosozialen Versorgung und zur Altenhilfe. Beide waren sich nach dem Gespräch einig, dass eine ambulante Versorgung im Bedarfsfall für sie eine angemessene Hilfe zur familiären Altersversorgung bilden könnte. Außerdem wünschte sich Frau G. eine Gesprächsgruppe mit Frauen ihres Alters, um sich auszutauschen, Probleme zu besprechen und der Einsamkeit und Isolation zu entkommen. Gülden war sichtlich überrascht über die Offenheit ihrer Mutter gegenüber Versorgungsmaßnahmen von außen und ihrem Wunsch mit Nichtfamilienmitgliedern über ihre Probleme zu sprechen. Ihre Erleichterung darüber, nicht völlig allein mit der Altersfrage der Eltern dazustehen, war unübersehbar. Sie bot sich spontan an, bei der Arbeitsgruppe mit anderen türkischen Frauen zur Altersversorgung der Elterngeneration mitzuarbeiten.

3.2.3. Fatma, Tezer und Feyza – Arbeiterinnen, Hausfrauen, Mütter

Das Gespräch mit Fatma (60 Jahre), Tezer (52 Jahre) und Feyza (55 Jahre) entstand auf Initiative von Feyza, deren Familie zum engeren Kreis der Feldforschung gehörte. Von ihr kam der Vorschlag, ihre beiden Freundinnen und mich zu sich einzuladen. Bei dem gemeinsamen Treffen war auch Feyza´s Tochter Meryem (24 Jahre) anwesend.

Das Gespräch verlief fröhlich, etwas unstrukturiert, aber äußerst aufschlussreich. Ständig redeten alle durcheinander, diskutierten miteinander und klapperten mit Teegläsern und Kuchentellern. Die Aufzeichnung des Gesprächs war dementsprechend von schlechter Qualität.

Die Frauen waren anfangs sehr zurückhaltend. Als im türkischen Fernsehen ein Bericht über eine Modenschau ausgestrahlt wurde, bei der die Models busenfreie Kleider vorführten, und ich mich erkundigte, ob das die neuste Mode in der Türkei sei, entstand unter lautem Gelächter eine Diskussion über Frau und die Welt. Ich verabschiedete mich spontan von meinem Interviewleitfaden und versuchte lediglich zwei Themenbereiche anzusprechen, ihre Lebenssituation in Deutschland sowie Fragen zum Altern und Altersbild.

Das Gespräch wurde teils auf Deutsch, teils auf Türkisch geführt. Die drei älteren Frauen sprachen etwas gebrochenes, aber gut verständliches Deutsch. Meryem, die in Freiburg geboren war, sprach beide Sprachen fließend. Alle Frauen zeigten ausgesprochenes Interesse an der Thematik, was an der zunehmenden Lautstärke und der Intensität der Diskussion ablesbar war. Meine Fragen wurden meist von allen Frauen gleichzeitig beantwortet. Wer das Gefühl hatte, sich nicht genug Gehör zu verschaffen, brüllte um so lauter. Die Frauen stellten ihrerseits Fragen, die sie brennend interessierten, aber nichts mit dem Thema zu tun hatten, z.B. was eigentlich Nonnen seien und wie zu verstehen sei, dass sie alle „mit Jesus verheiratet sind“. Oder warum die Deutschen so viel Wert auf Grabpflege legten und sich ständig auf dem Friedhof aufhielten, wo sie sich doch zu Lebzeiten kaum umeinander kümmerten. Besonders interessant war für sie die Frage, ob demnächst alle Türken eine Deutschprüfung ablegen müssten und bei Nichtbestehen ausgewiesen würden und ob das auch auf sie zutreffe, obwohl sie doch schon seit über 30 Jahren hier lebten, arbeiteten und Steuern zahlten. Außerdem waren sie der Meinung, dass sie über ausreichende Deutschkenntnisse verfügten und gut in das Leben in Deutschland eingegliedert seien.²²²

Alle anwesenden Frauen waren verheiratet und hatten mehrere Kinder. Während Fatma und Tezer in einer Fabrik für Baustoffe arbeiteten, war Feyza Hausfrau. Fatma und Feyza waren in der Nähe von Ankara geboren, Tezer in Trabzon. Ihre Männer waren ein bis zwei Jahre vor ihnen nach Deutschland gekommen und waren noch berufstätig, außer dem Mann von Fatma, der seit über 10 Jahren Frührentner aufgrund eines Arbeitsunfalls war.

Fatma: „Erst ist mein Mann hierher gekommen. Dann hat er mich geholt.“

²²² Auch in anderen Interviews wurde diese Frage thematisiert. Anlass waren die damaligen politischen Diskussionen über die Entwicklung und Einführung eines neuen Zuwanderungsgesetzes, das dann schließlich am 1.1.2005 in Kraft trat.

Tezer: „Ich auch. Ich war ledig, dann hab ich geheiratet und dann ist mein Mann nach Deutschland – und wenn mein Schatz in Deutschland ist, dann bin ich halt auch da.“

Angelika: „Und wie lange wolltet Ihr am Anfang hier bleiben?“

Fatma: „Zwei Jahre! Zwei Jahre! Als meine Tochter fünf Jahre alt war, dachte ich, ich gehe wieder in die Türkei, damit sie dort in die Schule gehen kann. Und jetzt sind schon zwei Kinder mit der Ausbildung fertig, das dritte Kind geht auf die Universität und drei Enkel hab ich auch, und ich bin immer noch da.“

Tezer: „Äh, ich hab gar nie richtig dran gedacht, zurückzugehen. Wenn ich zurück denke, an den Anfang... und jetzt sind meine Kinder da. Ich weiß es nit. Deswegen hab ich schon angefangen, eine Eigentumswohnung zu kaufen. Am Anfang hab ich schon gedacht, dass ich irgendwann wieder in die Türkei gehe, aber ich hab keine feste Zeit gehabt. Ich hab gedacht, als ich nach Deutschland gekommen bin, das ist für mich ein Abenteuer. Ich hab gedacht, haja, das ist schön im Ausland zu leben, in einem europäischen Land. Da hab ich nicht dran gedacht, irgendwann für immer in die Türkei zurückzugehen. Und jetzt denk ich überhaupt nicht mehr dran. Weil meine Kinder hier sind, und denen ist die Türkei ganz fremd. Wenn ich zurück gehe, machen die das bestimmt nicht mir. Ich denk daran überhaupt nicht, bis jetzt. Aber früher hab ich mal dran gedacht. Die Zeit kann ich nicht sagen, wann es aufgehört hat.“

Bei Fatma und Tezer war das Hauptargument für ihr Verbleiben in Deutschland, die Lebenssituation ihrer Kinder, die in Deutschland ihren Lebensmittelpunkt hatten. Das war auch bei allen anderen Gesprächspartnerinnen der Fall, deren Kinder in Deutschland lebten. Ihre Verbundenheit mit den eigenen Kindern und Enkeln stellten sie über ihre Verbundenheit mit dem Herkunftsland.

Für Fatma und Tezer waren außerdem ihre persönlichen Erfahrungen und ihr Erleben von „Heimat“ ausschlaggebend für ihre Entscheidung:

Fatma: „ Jetzt ist meine Heimat Deutschland. Ich bin 30 Jahre in Deutschland. Ich kenne es schon 30 Jahre, also ist Deutschland meine Heimat. Ich hab meine Stadt in der Türkei schon fast vergessen. Meine Familie ist tot, meine Nachbarn, Schulkameraden, alle sind tot. Wenn ich in Türkei gehe, bin ich ganz allein. Alle tot. Mutter, Brüder – tot. Was soll ich dort? Ich bin hier, meine Kinder sind hier. Ich bin hier in Freiburg zu Hause. Das ist meine Heimat. Ich meine, Ankara steht zwar in meinem Pass.

Aber egal, ich will da bleiben. Das ist schon 30 Jahre meine Heimat. Ich war 29 Jahre in der Türkei und 30 Jahre hier. Ich war mehr hier.“

Tezer: „Ja, Heimat, Heimat isch aber immer noch, wenn man das richtig beantwortet, immer noch von der Türkei abhängig, innerlich. Ich lebe hier, hier isch auch meine Heimat. Aber ich sag, nicht nur Türkei oder nur Deutschland isch meine Heimat, des gibt's doch nit. Es isch beides. Innerlich bin ich immer noch etwas Türkei abhängig, ich weiß es nit. Immer noch isch in meinem Herzen auch Türkei. Ich lebe zwar hier und lebe auch gern hier, aber ich bin in der Türkei geboren. Ich hab immer die Kinder mitgenommen in Türkei. Ich hab gedacht, das ist meine Heimat. Deswegen, weil ich dort auch eine schöne Zeit hatte, meine Kindheit, meine Jugendzeit, des isch immer noch was, woran ich hänge. Ich bleib hier leben. Hier isch meine Heimat, aber ich bleib abhängig von der Türkei. Das kann ich nicht wegschieben.“

Fatma: „Nein, nicht wegschieben! Ich schieb das auch nicht weg!“

Tezer: „Ha, doch. Wegschieben ist, wenn du sagst: »Ach, Türkei ist fertig für mich.« Nein, das könnt ich nicht sagen.“

Fatma: „Nee, so mein ich das nicht. Türkei ist auch in meinem Herzen wie meine tote Mutter. Aber hier leb ich. In Deutschland.“

Die lebensweltlich orientierte Selbstverortung in der sozialen Gruppe bildete für Fatma und Tezer einen Gegenentwurf zur Identifikation mit dem übergeordneten Kollektiv einer ethnischen oder nationalen Gruppe. Die Familie, der Verwandtschafts- und Bekanntenkreis ihres realen sozialen Umfeldes in Deutschland *und* der Türkei wurden gesamthaft als „Wir-Gruppe“ betrachtet. Sie war die Brücke von der einen Heimat in die andere, denn die Familienbande wirkten aus der Vergangenheit in die Gegenwart und in die Zukunft. Diese Brücke konnte auf beide Seiten weiterhin genutzt werden, um sich zeitweise in der einen oder anderen Lebenswelt aufzuhalten, ohne den Stress, sich für die eine oder andere Seite entscheiden zu müssen. Das Lebenskontinuum konnte somit erhalten bleiben. Beide Lebenswelten bildeten einen Ort der Heimat und standen sich nicht diametral gegenüber.

In diesem Zusammenhang war auch der Wunsch aller drei Frauen, sich nach ihrem Tod in der Türkei beerdigen zu lassen, kein Widerspruch zur Selbstverortung in Deutschland. Der Akt der postmortalen Rückkehr schloss symbolisch den Lebenskreis von der Geburt bis zum Tod. Diese positiv erlebte Entwicklung des eigenen Heimatbegriffs war für die Frauen aber

nicht gleichbedeutend mit einer positiven Bewertung der Gesellschaft in der neuen Heimat. Die Grenze zwischen „Wir“ und „Ihr“ blieb erhalten. Auch bei der Unterscheidung zwischen ihnen und den „Anderen“ waren die Kriterien im sozialen Bereich und im Bereich der persönlichen Beziehungen angesiedelt.

Fatma: „Bei den Deutschen gibt es nicht so viel Liebe. Mann und Frau heiraten, haben Kinder zusammen, dann lassen sie sich scheiden. Die Frau nimmt einen anderen Mann und lebt mit dem zusammen, und die Kinder gehen mit 18 Jahren weg. Die Deutschen wollen nicht zusammen leben. Zu Hause nicht und sonst auch nicht. Sie gehen zusammen ins Gasthaus oder reden an der Tür oder im Garten oder auf der Straße. Aber wenn einer tot ist, dann gehen sie immer auf den Friedhof, machen das Grab schön, kommen jeden Tag und sprechen mit den Toten. Warum? Ich verstehe das nicht.“

Tezer: „Ja, in der Türkei ist das anders. Da kannst du jeden Tag zu Bekannten gehen. Da hockt man immer zusammen. Abends bis 11 oder 12 Uhr. Da ist es egal, ob sie am Morgen schaffen müssen. Hier gibt's das nicht. Arbeiten, arbeiten, Geld verdienen. Bei uns sagt man: »Die Deutschen haben kaltes Blut.« Das heißt, dass sie nicht so warme Gefühle haben.“

Diese Zuschreibungen an die „Anderen“ wurden aus der eigenen Perspektive aufgrund persönlicher Erfahrungen, Beobachtungen und Interpretationen vorgenommen. Gleichzeitig flossen die Ausgrenzungserfahrungen der Frauen in den Prozess der Grenzziehung ein und wirkten von außen konstituierend und determinierend für ihre „Wir-Gruppe“. Ein Beispiel dafür ist die Diskussion um die „Rentenfrage“:

Meryem: „Mein Vater hat einen Fall erzählt, da hat in Emmendingen ein Mann 38 Jahre gearbeitet und ist jetzt 65 Jahre und Rentner. Der bekommt von 3000 Mark, die er früher verdient hat, jetzt noch 1000 Mark Rente. Ich würd gern mal nachfragen, wie die das berechnen. Ich blick das nicht. Keine Ahnung. Aber die Russen, die kriegen 3000 Mark Rente!²²³ Ist das normal?“

Fatma: „Der ist halt Deutscher und der andere Türke!“

Tezer: „Ich find das auch nicht gerecht. Warum kriegen die 3000 Mark? Wo haben die eingezahlt? Wo Steuern gezahlt?“

²²³ Unter dem Begriff „Russen“ wurden allgemein „Spätaussiedler“ subsumiert.

Fatma: „Ja, alle Russen kommen und sagen: »Ich bin Deutsch.« Dann bekommen sie 50 000 Mark. Jeder kriegt 50 000 Mark. Aber mir gibt keiner einen Pfennig. Mein Mann hat 20 Jahre gearbeitet und hat 11 Jahre nur 600 Mark bekommen. Jetzt kriegt er 800 Mark, aber die Russen haben hier nie gearbeitet und kriegen 3000 Mark Rente! Warum?“

Ob die Aussagen der Frauen wahr oder falsch sind, ist im Zusammenhang mit der Grenzziehung irrelevant. Von Bedeutung ist vielmehr, dass aufgrund eines latenten Gefühls des Ausgegrenztseins, Wahrheiten, Halbwahrheiten und Gerüchte unter dem Aspekt der „Ungerechtigkeit“ gegenüber der eigenen Gruppe interpretiert werden.

Diese „Russengeschichte“ wurde noch von einigen anderen Interviewpartnern als Beispiel für die Situation der Türken in Deutschland herangezogen. Sie brachten damit zum Ausdruck, dass sie ihre Gruppe auf der untersten gesellschaftlichen Stufe angesiedelt sahen, was sie aufgrund ihres langjährigen Aufenthalts in Deutschland als Ungerechtigkeit empfanden. Sie hatten das Gefühl, dass ihre Arbeit nicht angemessen gewürdigt wird, dem Gastland nichts oder nur wenig wert ist. Aufgrund ihres eigenen Wertesystems, auf der Basis des Reziprozitätsgedankens, der ein ausgewogenes Verhältnis von „Geben und Nehmen“ beinhaltet, wurde hier ein Missverhältnis zwischen Arbeit und Entlohnung gesehen.

Neben sozialen Bewertungskriterien für ihr Leben in Deutschland zogen Fatma, Tezer und Feyza ihren Gesundheitszustand, respektive ihre körperliche und psychische Verfassung heran:

Fatma: „Meine Arbeit ist schwer. Ich schaff immer noch mit 59 (*Jahren, Anm. A. M.*), mit 52 hab ich geschafft, mit 56 immer noch, mit 59 immer noch. Ich schaff, bis ich total kaputt bin. Ich hab's an der Bandscheibe und beide Arme wurden schon operiert. Alles kaputt.“

Feyza: „Ja, in Deutschland arbeiten macht kaputt. Schwere und monotone Arbeit macht kaputt.“

Tezer: „Gewisse Sachen hab ich auch, aber das kommt vom Alter und vom Übergewicht. Ich hab auch Bandscheibenprobleme und mal da und mal da Schmerzen. Aber wenn ich zurück denk, hatte ich auch schon mit 30 Jahren Schmerzen, wenn ich neun Stunden geschafft hab. Aber jetzt bin ich älter und da kann man das an den Knochen schon merken. Aber trotzdem, wenn ich so arbeit, bin ich auch zufrieden. Das ist nicht leicht zu erklären. Ich kann das nicht so sagen.“

Fatma: „Ja, Arbeit ist nicht schlecht und nicht gut. Gut ist, man hat viele Kontakte, auch zu Deutschen, zu Kollegen. Da ist kein so großer Abstand.“

Feyza: „Ich hab früher auch viele Jahre gearbeitet, hatte viele Kontakte, aber ich bin jetzt seit Jahren zu Hause mit den Kindern. Ich bin immer alleine, nur am Wochenende kann man Besuche machen. Das finde ich nicht gut. Jeden Tag wäre besser. Wie in der Türkei. Da kann man immer Besuche machen, die Frauen sind mehr zu Hause. Aber so.... immer nur monotone Arbeit zu Hause, immer daheim. Oje. Keine Lust mehr.“

Trotz den körperlichen Verschleißerscheinungen aufgrund ihrer jahrelangen schweren körperlichen Arbeit bewerteten die Frauen ihre Berufstätigkeit als persönliche Bereicherung. Das Arbeiten außerhalb des familiären Rahmens gab ihnen die Möglichkeit, aus der Isolation in der häuslichen Umgebung auszuscheren, was sich positiv auf ihre psychische Verfassung ausgewirkt hat. In anderen Interviews beschrieben die Gesprächspartnerinnen, die als Hausfrauen und Mütter keine Möglichkeit zur außerhäuslichen Arbeit hatten, ihre körperliche und seelische Verfassung fast immer mit psychosomatischen Erkrankungen, begleitet von diffusen Ängsten, Schlaflosigkeit, Depressionen und ähnlichen Symptomen. Die berufstätigen Frauen klagten dagegen hauptsächlich über physische Beschwerden aufgrund der Arbeitsbelastung. Auch auf mich, als externe Beobachterin, machten diese Frauen einen wesentlich ausgeglicheneren, selbstbewussteren und zufriedeneren Eindruck als die Frauen, die nicht arbeiten gingen.

Für diese drei Frauen war die außerhäusliche Arbeit von zentraler Bedeutung. Im persönlichen Bereich führte die Berufstätigkeit zu einer positiven Bewertung des eigenen Lebenslaufs und führte damit zu einer höheren Lebenszufriedenheit. Auch in Bezug auf die Integration in der neuen Heimat, wurde die Arbeit positiv bewertet, denn sie ermöglichte die Teilnahme am öffentlichen Leben. Gleichzeitig konnte ein Beitrag für die Allgemeinheit durch die Zahlungen in öffentliche Kassen geleistet werden.

Aufgrund des hohen Stellenwerts der Arbeit war das Altersbild der Frauen durch das Fehlen von Arbeit gekennzeichnet. „Alt sein“ wurde definiert als Zeit nach Beendigung der Berufstätigkeit:

Fatma: „Alt ist man so ab 55 Jahren, wenn man nicht mehr arbeitet. Also „arbeitsfrei“ ist. Dann ist man alt. Aber so richtig alt ist man erst mit 75 oder 80.“

Tezer: „ Wenn die Rente kommt, ist man alt. Aber für mich ist alt auch seelisch. Wenn's seelisch gut geht, ist mir egal wie alt ich bin, ob 18 oder 80. Wenn ich innerlich keine Probleme hab, dann denk ich nicht an Alter. Wenn's mir gut geht, ist jede Alterszeit gut. Meine schönste Alterszeit ist erst jetzt mit 52. Früher, als die Kinder noch klein waren, in die Schule müssen und immer noch dazu schaffen, dann bringen sie schlechte Noten und dann mit 17 Beruf suchen und so, da war immer was. Aber jetzt ist einer 28 und einer 30, da denk ich, jetzt bin ich in einem Alter, wo alles vorbei ist und ich bin noch nicht alt. Das ist ein gutes Alter mit 50.“

In diesem Altersbild kamen zwei Aspekte zum Ausdruck. Zum einen wurde „Alter“ als eine offizielle, kollektive Zuschreibung durch die gesetzlich festgelegte Altersgrenze beschrieben. Zum anderen wurde „Alter“ als persönliche, individuelle Erfahrung betrachtet, die von Faktoren wie Gesundheit, Sicherheit oder Lebenszufriedenheit abhängig ist. Damit unterscheidet sich das Altersbild dieser Frauen kaum vom dem der anderen Bundesbürger.²²⁴

Was die Versorgung im Alter betrifft, hatten Fatma, Tezer und Feyza klare Vorstellungen:

Fatma: „Also, auf keinen Fall sollen mich mal meine Kinder versorgen. Auf keinen Fall meine Kinder. Nein.“

Angelika: „Warum nicht?“

Fatma: „Warum denn? Das ist eine Belastung für die Kinder! Vielleicht, wenn man immer zusammen gewohnt hat, dass sie es dann freiwillig machen, dann ist es klar. Aber wenn man sagt, sie müssen, ich weiß nicht. Das stört mich. Wenn ich jetzt krank bin, kommen sie schon immer und helfen mir. Aber wenn ich alt bin. Nee, das will ich nicht immer haben.“

Angelika: „Wer soll es dann machen?“

Fatma: „Altersheim! Das kommt auch drauf an, ob du Geld hast. Wenn du Geld hast, wenn du Pflegeversicherung gezahlt hast, kannst du auch zu Hause Pflege bekommen, dann kommt der Pflegedienst. Da ist nur die Frage, wie lange das geht. Wenn es nicht mehr geht, dann geh ich ins Altersheim.“

²²⁴ Vgl. Steverink/Timmer 2001, S. 451ff.; Dittmann-Kohli 2001, S. 549ff.

Tezer: „Find ich auch. Das ist ungerecht, wenn Eltern so denken! Wenn meine Kinder das freiwillig machen, wenn ich ein Haus hätte, wo wir zusammen wohnen können, oder wenn sie ab und zu mich besuchen kommen. Das ist schön. Aber ich kann von meinen Kindern nicht verlangen, dass sie bei mir bleiben. Die haben ihre eigenen Familien und eigenen Sorgen. Das ist meine Meinung.“

Fatma: „Ich denke auch so. Ich geh auch ins Altersheim. Mein Mann sagt auch: »Wenn ich alt bin, nix, ich hab drei Töchter.« Aber ich will das nicht so. Nicht zu den Kindern gehen, ins Altenheim gehen ist viel besser. In Deutschland! Warum nicht in Deutschland? Ich bin seit 30 Jahren hier! 30 Jahre Arbeit, warum soll ich nicht gehen? Mit Kopftuch geh ich, ist mir egal! Phhh!“

Feyza: „Ich nicht. Ich bleib bei Meryem. Ich will nicht ins Altersheim. Nur, wenn Meryem mich nicht will.“

Fatma: „Warum, dann gehen wir alle zusammen hin!“ (*Gelächter*)

Während Feyza an der traditionellen Versorgung durch die Kinder festhielt und keine Alternative zur familienorientierten Versorgung sah, wollten Fatma und Tezer ihre Altersversorgung selbst regeln. Durch ihre Berufstätigkeit waren sie in einen gesellschaftlichen Rahmen eingebunden, der ihnen Alternativen und Auswahlmöglichkeiten bot. Für sie war das traditionelle Wertegefüge, das die Familie als kollektive Instanz über das Individuum stellt, nicht mehr handlungsleitend. Individualisierung, die Entwicklung einer unabhängigen Persönlichkeit mit Entscheidungskompetenz, führten bei ihnen zu veränderten Denk- und Handlungsmustern. Die Migration hatte ihnen einen neuen Lebenskontext geboten, der ihnen erlaubte, freier und unabhängiger über ihr eigenes Leben zu entscheiden und diese Freiheit auch ihren Kindern zuzugestehen.

Auf die Frage, wie sie sich ihr Leben nach der Berentung vorstellen, waren sich die drei älteren Frauen aber einig: Sie wollten all das nachzuholen, was sie bisher versäumt hatten:

Tezer: „Wenn ich alt bin, nimmer schaffen muss, bin ich auch froh. Oje, dann schlaf ich immer lang. Ich muss jetzt immer früh aufstehen, aber dann bleib ich im Bett. Ich denk's jeden Samstag, da bleib ich bis um 10 im Bett. Wenn ich in Rente bin, dann hab ich Zeit. Und lesen tu ich gern, fernsehen hab ich nicht so gern. Radio hören tu ich auch gern. Jetzt nicht, weil in der Fabrik ist es immer so laut. Wenn ich heim

komm, ehrlich, will ich nichts mehr hören. Aber später mal, lesen will ich, dass meine Enkel mich besuchen. Meine Ruhe will ich haben.“

Fatma: „Ich will auch Ruhe haben. Und mehr beten. Hab immer gebetet, immer Kopftuch getragen, auch fasten. Aber dann will ich mehr beten. Wegen Paradies.“

Feyza: „Ich würd gern viel reisen. Wenn ich überhaupt so alt werd. Und wenn ich Geld hab und noch gesund bin. Reisen. Mir die Türkei ansehen. Andere Länder auch. Und meine Enkel will ich sehen.“

Auch bei meiner letzten Frage, was ihnen am meisten Sorge macht, wenn sie an ihr Alter denken, waren sie einer Meinung. Eine längere Bettlägerigkeit, eine schwere Krankheit oder ähnliches wäre die schlimmste Altersvorstellung und alle äußerten die Hoffnung auf ein schnelles und schmerzloses Ende: „Üç gün yatak, dörtüncü gün toprak – Drei Tage im Bett, am vierten Tag unter der Erde.“ Dieses Sprichwort sollte ich noch oft hören.

3.2.4. Aişe und Orhan Z. – Paraya veren düdüğü çalar – Wer Geld hat, gibt den Ton an

Das Rentnerehepaar Z. hatte ich im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung kennen gelernt. Beide willigten sofort ein, als ich sie um ein Interview bat. Das Treffen fand kurz darauf in der Wohnung von Aişe (66 Jahre) und Orhan Z. (67 Jahre) statt, ihre Tochter Zeynep K. (39 Jahre) war ebenfalls anwesend. Die Eltern konnten beide sehr gut Deutsch, sodass das Gespräch auf Deutsch geführt wurde. Beide machten einen offenen und freundlichen Eindruck. Nachdem ich mich und meine Forschungsarbeit noch einmal vorgestellt hatte, begann Orhan Z. von sich aus seine Lebensgeschichte zu erzählen:

Orhan Z.: „Du willst was über uns wissen, wie wir leben, was wir denken und so. Also, ich erzähl dir mal, wie ich denk, wie ich hergekommen bin, ich und meine Frau....“

Orhan Z. wurde 1934 in einer Kleinstadt in der Nähe von Izmir geboren. Mit 6 Jahren verlor er seine Mutter, als er 12 Jahre alt war, starb sein Vater.

Er fand Aufnahme bei einer Tante, die in Izmir lebte, musste aber die *orta okul*, die Mittelschule, verlassen.²²⁵ Seine Tante schickte ihn zu einem Bäcker in die Lehre, damit der zusätzliche Esser so bald wie möglich seinen Unterhalt selbst verdienen konnte. Nach dem er seine Bäckerlehre beendet hatte, legte ihm seine Tante nahe, die Familie zu verlassen und sich auf eigene Füße zu stellen. Er suchte sich eine eigene Wohnung und eine Arbeitsstelle in einer großen Bäckerei in Izmir.

Orhan Z. war inzwischen 24 Jahre, verdiente gut, und führte in Izmir ein angenehmes Leben. Schließlich machte ihm seine Tante den Vorschlag, ihn mit Aişe, einer Verwandten im heiratsfähigen Alter, bekannt zu machen. Beide verstanden sich gut und so wurde ihre Heirat in allgemeinem Einverständnis aller Beteiligten beschlossen. 1962 heirateten Aişe und Orhan in Izmir.

Die Ehe zwischen Orhan und Aişe entwickelte sich positiv. Sie hatten keine finanziellen Probleme und in den folgenden Jahren baute sich zwischen ihnen eine freundschaftlich Basis auf, die zu einer tieferen Beziehung wurde, als nach zwei Jahren ein Sohn und im folgenden Jahr eine Tochter geboren wurde.

Als einige Jahre später die Bäckerei, in der Orhan Z. arbeitete, Konkurs anmelden musste, wurde Orhan arbeitslos. Von Freunden hörte er, dass in Deutschland Arbeitskräfte gesucht würden. Das Ehepaar Z. beschloss, dass Orhan sich melden sollte. Der Entschluss, nach Deutschland zu gehen, fiel ihm nicht schwer:

Orhan Z.: „Ich bin aus Izmir gekommen, habe in einer großen Stadt gelebt. Ich komme nicht aus einem Dorf. Meine Frau auch nicht. Ich bin gleich hier nach Freiburg gekommen, 1965. Freiburg ist nicht groß, viel kleiner als Izmir. Ich hab hier eine gute Stelle bekommen. Alle waren zufrieden mit meiner Arbeit. Also hab ich eine Wohnung gesucht, für mich und meine Familie und dann ist 1966 Aişe mit den Kindern gekommen. Es ging uns gut, wir haben ein Auto gekauft und sind einmal im Jahr nach Türkei in Urlaub gefahren. Als in Jugoslawien Krieg war, sind wir immer geflogen. Ein

²²⁵ Das türkische Schulsystem ist stufenförmig aufgebaut und gliedert sich in die Primar- und Sekundarstufe. Die bereits 1915 eingeführte fünfjährige Schulpflicht wurde 1981 auf die gesamte Dauer der Primarstufe ausgedehnt. Die Primarstufe umfasst die fünfjährige Grundschule, die *ilk okul* und die Mittelschule, die *orta okul*. Der Mittelschulbereich gliedert sich in einen allgemein bildenden (Dauer drei Jahre), einen berufsbildenden und einen technischen Zweig (Dauer jeweils vier Jahre). Zur Sekundarstufe zählen die Allgemeinbildenden, Berufsbildenden und Technischen Gymnasien, die in der Regel drei Jahrgangsstufen umfassen (Akkay et al. 1998, S. 145).

bisschen Geld haben wir gespart und in den 30 Jahren, seit wir hier sind, nach und nach ein kleines Ferienhäuschen am Meer gebaut. Bei Ortaköy, das ist nicht weit weg von Izmir.“

Orhan und Aişe fühlten sich in Deutschland wohl. Sie fuhren einmal im Jahr in Urlaub, den sie nicht bei Verwandten verbrachten, sondern in ihrem selbst gewählten Urlaubsort. Orhan hatte nur noch entfernte Verwandte in der Heimat. Aişe's Eltern starben bald nach ihrer Übersiedlung, und zu ihren beiden Geschwistern hatte sie nie eine tiefere Beziehung gehabt. Deshalb hatte auch sie keine familiäre Anbindung mehr an ihren Herkunftsort.

Orhan Z.: „Ich hab in der Türkei noch Neffen und Cousins. Aber die kenne ich nicht. Ich will sie auch nicht kennen. Ich brauch sie nicht. Sie haben mir auch nicht geholfen, also brauch ich sie nicht. Ich will sie gar nicht sehen. Meine Tante ist schon tot. Aber sie war keine gute Tante. Sie hatte mich nicht gern und ich sie auch nicht.“

Aişe Z.: „Ich hab auch niemanden mehr. Meine Eltern sind tot. Und meine Geschwister, pfff. Was soll ich da? Nee. Ich mach Urlaub in Türkei. Türkei ist schon schön. Meer, gutes Klima, Luft, Sonne. Hier ist es viel kalt. Regnet viel. Freiburg geht noch. Aber im Norden – Hamburg – zuviel Regen. Hier geht es.“

Orhan und Aişe entfremdeten sich schnell von ihrer alten Heimat. Die Türkei wurde für sie mehr und mehr zu einem bloßen Urlaubsland, mit dem sie eher allgemeine, unkonkrete, unpersönliche Empfindungen wie Klima, Landschaft, Wetterverhältnisse verbanden. Heimweh war für beide kein latenter Leidensdruck.

Angelika M.: „Hatten Sie kein Heimweh nach der Türkei?“

Orhan Z.: „Ja, haben wir schon manchmal, aber wir sind ja immer ein oder zwei Mal im Jahr nach Türkei gefahren. Das reicht.“

Angelika M.: „Wo fühlen Sie sich denn mehr daheim, in Freiburg oder in der Türkei?“

Orhan Z.: „Einmal da, einmal da. Beides, beides. Meine beiden Kinder sind Deutsche geworden und ich bin Türke geblieben. Spielt keine Rolle. Bin gern da und gern hier.“

In Freiburg bauten sich Aişe und Orhan Z. einen Freundes- und Bekanntenkreis auf, zu dem auch deutsche Arbeitskollegen gehörten. Aişe hatte einige deutsche Freundinnen, die sie

durch ihre Arbeitsstelle als Spülerin in einem großen Kaufhaus kennen gelernt hatte. Aïşe zeigte eine überdurchschnittliche sprachliche Begabung und lernte sehr rasch Deutsch. Sie wurde häufig von der Geschäftsleitung als Dolmetscherin geholt, wenn es sprachliche Probleme mit anderen türkischsprachigen Mitarbeitern gab.

Während sie arbeitete, waren die Kinder bei einer türkischen Freundin, die selbst vier Kinder hatte und deshalb nicht berufstätig war. Durch die Betreuung der Kinder von Aïşe konnte sie selber auch etwas Geld verdienen.

Aïşe und Orhan Z. beschrieben ihr Leben in Deutschland als „gutes Leben“:

Orhan Z.: „Wir haben ja in der Türkei nur ein kleines Häusle, nur zwei Zimmer, Küche und Bad. Für uns reicht das. Aber viele andere Türken bauen Häuser, mehrere, für sich, ihre Familien. Bei einer Freundin von uns ist das auch so. Die rennt den ganzen Urlaub nur von einem Haus zum anderen und schaut nach dem Rechten. Die kann sich absolut nicht erholen, und dann gibt es da wieder Sorgen und bei der Familie Geldprobleme, und alle wollen sie Geld von ihr. Und die schaffen sich hier für die kaputt.“

Aïşe Z.: „Wir haben hier immer viel unternommen. Sind essen gegangen, tanzen gegangen. Auch mit deutschen Bekannten. Wir haben gut gelebt. Viele Türken, die meisten, denken immer nur an daheim, schaffen, schaffen, sparen, sparen, alles Geld nach Türkei bringen. Wir nicht. Ich muss in Türkei nicht drei oder vier Häuser haben. Hier in Deutschland kann man sich schon kaputt schaffen. Wenn man immer nur an zu Hause denkt und an Geld verdienen, macht man sich kaputt. Oder immer Angst hat. Ich hab keine Angst. Vor was? Schweinefleischessen? Ich muss nicht Schwein essen, ich kann was anderes essen. Ich kann es essen oder nicht. Leben in Deutschland ist gut, in Türkei ist es auch gut. Wenn man Geld hat, ist Leben überall gut. Wenn nicht, dann nicht. Auch nicht in Türkei. Wenn man kein Geld hat, ist es dort noch schlimmer.²²⁶ Hier in Deutschland wird man mehr als Mensch gezählt. Also hier ist man auch ein Mensch, wenn man kein Geld hat, z.B. auch mit 800 Mark Rente. Wenn der zum Arzt geht, wird er behandelt wie ein Mensch. Und so ist es halt leider

²²⁶ Die ungenügende Gesundheitsversorgung in der Türkei wurde von den meisten Migranten bemängelt und war insbesondere bei Personen mit schweren oder chronischen Erkrankungen ein wichtiger Grund für den Verbleib in Deutschland. Tomanbay (1990, S. 165ff.) bestätigt in seiner Analyse des türkischen Sozialsystems diesen Vorwurf. Nach seinen Erkenntnissen liegt eine massive Diskrepanz zwischen Dienstangeboten und Bedarf vor sowie eine regionale Ungleichheit der Versorgungsdienste mit einer Konzentration der Versorgung auf die urbanen Zentren.

in Türkei nicht. Dort wird man nur gut behandelt, wenn man Geld hat. Wenn man kein Geld hat, wird man nicht behandelt. Das, sag ich jetzt mal, ist der Unterschied zwischen Deutschen und Türken.“

Orhan Z.: „Ja, das ist Versorgung vom Staat. Die ist gut. Und menschlich... es gibt überall nette Menschen und nicht nette. Gute Menschen gibt es überall. Schlechte auch. Auch in Türkei.“

Für Aïşe und Orhan war ein „gutes Leben“ durch finanzielle und soziale Sicherheit sowie durch die Möglichkeit, ihr Leben nach eigenen Vorstellungen, Zielen und Wünschen einzurichten, gekennzeichnet. Die Unabhängigkeit von großfamiliären Verpflichtungen erlebten sie als Vorteil, weil sie dadurch mehr finanziellen Spielraum für eigene Bedürfnisse hatten.

Aïşe und Orhan entwickelten im Laufe ihres Aufenthaltes in Deutschland eine pragmatische Form der Auseinandersetzung mit der fremden Umgebung, die auf ihren eigenen Beurteilungen und Bewertungen beruhte. Die Ausführungen über das Schweinefleischessen drücken aus, dass die persönliche Entscheidungsfreiheit Grundlage dafür sein kann, welche Lebensart bevorzugt wird. Aïşe und Orhan Z. setzten sich nicht mit der „deutschen Kultur“ im Ganzen auseinander, sie bewerteten einzelne Elemente oder Teilbereiche situativ und umgingen damit eine Festlegung durch ein pauschales Urteil, das ständig neue und eventuell widersprüchliche Inhalte aushalten musste. Mit der Einteilung „der Deutschen“ und „der Türken“ in „gute“ und „schlechte“ Menschen konnten Erfahrungen im Umgang miteinander entsprechend dem persönlichen Wertemaßstab für „gut“ und „nicht gut“ zugeordnet werden. Eine Kategorienbildung nach ethnischen oder nationalen Zuordnungen wurde auf diese Weise umgangen.

Aïşe Z.: „Für uns ist das Leben hier nicht so schwer. Wir nehmen das Gute von hier und behalten aber auch das Gute von der Türkei. Gut finden wir in Deutschland, dass es sauber ist und Disziplin, Ordnung und pünktlich sein. Und nicht so sagen und anders machen. Das ist in Türkei nicht so. Dafür sind die Leute dort menschlicher und freundlicher. Das möchten wir gerne behalten. Mitmenschlichkeit. Vielleicht können unsere Kinder und Enkel das den Deutschen noch lernen (*beide lachen*).

Aïşe und Orhan Z. wiesen Züge einer Hybridisierung ihrer kulturellen Identität auf, wobei sie die Merkmale dieser Identität in einem bewussten Akt der Selektion auswählten. Sie entschieden selbst darüber, welche Werte für sie wichtig waren und scheuten sich nicht davor, einen eigenen „Wertecocktail“ aus den Wertesystemen zu mixen, die ihnen durch ihre frühe

Sozialisation in der Türkei und durch ihre Erfahrungen vor und nach der Migration zur Verfügung standen. Identitätsstiftend waren für Aişe und Orhan Z. ihre persönlichen Erfahrungen. Die persönliche Positionierung erfolgte durch die Auseinandersetzung mit diesen Erfahrungen, d.h. es wurde bewusst eine Konstruktion der eigenen Identität vorgenommen. Dabei wurden auch die Zuschreibungen, die von außen an sie herangetragen wurden, in den Prozess der eigenen Identitätsbildung aufgenommen. Mit der Veränderung ihrer persönlichen Identität änderte sich auch ihre Beziehung zu ihren sozialen Bezugsgruppen. Ihr Verhältnis zu diesen Gruppen wurde in der Interaktion gemeinsam ausgehandelt. Die folgende Gesprächspassage zeigt, wie persönliche und kollektive Identitäten einander beeinflussen und verändern:

Aişe Z.: „Wenn wir in Türkei sind in unserem Häusle, und es kommt uns jemand besuchen, und der fragt im Ort, wo wir wohnen, dann sagen die: »Ah, Sie meinen die Deutschländer?« Oder wenn man bei den Nachbarn fragt: »Hier müssen doch irgendwo Deutsche wohnen?« Dann sagen die: »Ach, Sie meinen die Deutschländer!« Deutschländer, »*almancılar*«,²²⁷ sagen die, versteh'sch? In der Türkei werden wir »Deutschler« oder »Deutschländer« genannt und in Deutschland »Türken«. Wir sind ja auch Türken, im Pass. Es stimmt ja auch.“

Angelika M.: „Und, wie finden Sie das, wenn Sie in der Türkei »*almancılar*« genannt werden?“ (*Beide lachen*)

Aişe Z.: „Schon komisch. Aber... was soll ich sagen. Wir sind halt schon anders geworden. Von beidem etwas.“

Angelika M.: „An was merken die Leute in der Türkei, dass Sie in Deutschland leben?“

Orhan Z.: „An allem! Es ist, als wär's uns auf die Stirn geschrieben! (*Beide lachen*). Ja, versteh'sch? Einfach an allem. Wie wir reden. Manchmal rutscht mir raus, dass ich sag: »Verstanden?« Oder: »Ach so.« Normal sprech ich Türkisch, aber dann vergess ich, dass ich nicht in Deutschland bin.“

²²⁷ Die Bezeichnung „*almancı*“ (Sg.; *almancılar* Pl.) wird in der Türkei allgemein für die in Deutschland lebenden Türken verwendet und bedeutet „sein, wie ein Deutscher“. Je nach Situation kann diese Zuschreibung ab- oder aufwertend gemeint sein. Der Begriff impliziert sowohl die kulturelle und persönliche Entfremdung der Migranten vom Herkunftsland als auch einen (vermeintlichen) sozialen Aufstieg durch finanzielle Besserstellung aufgrund der Berufstätigkeit in Deutschland.

Aiße Z.: „Manchmal sag ich: »Weisch du...«, oder »so, so...«, und dann sagt der andere: »Was ist los? Was sagen Sie?« Aber die merken das auch an anderen Sachen, an den Kleidern. Die in Türkei haben andere Kleider und andere Schuhe, daran kann man es auch sehen. Auch am Laufen, wir laufen anders. Nicht so langsam wie spazieren gehen. Und am Auto. Wir hatten ein Auto, das stand im Urlaub vor unserem Häusle, dann wussten alle, dass wir in Deutschland leben.“

Bei diesen Aussagen schwang bei beiden ein stolzer Unterton mit. Vor allem die Art und Weise, wie sie diese Aussagen trafen, machte deutlich, dass sie die Bezeichnung „*almanci*“ positiv deuteten. Das Bild ihres sozialen Aufstiegs, das sie durch ihre äußerliche Erscheinung und durch das „Prestigeobjekt Auto“ nach außen transportierten, wurde von ihrem sozialen Umfeld in der Türkei entsprechend der beabsichtigten Wirkung rezipiert. Dadurch erlangten sie die Bestätigung für die Richtigkeit ihrer Entscheidung, ein Leben in Deutschland zu führen. Die positive Beurteilung ihrer Migration durch die Daheimgebliebenen bestärkte sie in ihrer eigenen Bewertung und half über den Verlust hinwegzukommen, einen Teil ihrer „türkischen Identität“ durch den langjährigen Aufenthalt im Ausland eingebüßt zu haben.

Die Rezeption ihrer Migration in der deutschen Gesellschaft erlebten Aiße und Orhan Z. weniger positiv. Für die Deutschen blieben sie selbst noch nach 30 Jahren Aufenthalt „Türken“. Aiße und Orhan Z. nahmen das mit einer gewissen Verbitterung hin. Sie verstanden nicht, warum in der Aufnahmegesellschaft nicht der gleiche Automatismus der Teilhaberschaft an der Gemeinschaft einsetzte, der sie in der Türkei durch ihre langjährige Abwesenheit aus der Gemeinschaft ausschloss. Diese Empfindung wurde von allen Migranten in ähnlicher Weise geäußert. Wie im Folgenden noch gezeigt wird, verstärkte sich die Verbitterung bei den Folgegenerationen. Das Gefühl, dass die Verankerung der eigenen Identität in der Gemeinschaft verwehrt bleibt, verstärkte sich dort noch aufgrund der Tatsache, in Deutschland geboren zu sein und dem damit verbundenen Gedanken, sich dadurch ein „Geburtsrecht“ erworben zu haben.

Die unterschwellig gefühlte Ausgrenzung aus der deutschen Gesellschaft wurde bei Aiße und Orhan Z. zur Gewissheit, als sich ihre Lebenssituation schlagartig änderte: Orhan Z. erlitt vor 15 Jahren einen schweren Autounfall und wurde dadurch arbeitsunfähig. Er erhielt zwar eine Rente, aber der bisherige Lebensstandard konnte damit nicht aufrechterhalten werden. Sparen bestimmte seit dem das Leben und den Handlungsspielraum der beiden. Die Paradigmen für ein „gutes Leben“ hatten sich völlig verändert. Das Auto musste verkauft werden, die Türkeireisen konnten nicht mehr finanziert werden, die Aktivitäten in Deutschland nahmen

ab, die Kontakte zu Freunden und Bekannten wurden immer weniger und brachen schließlich ganz ab.

Im Forschungszeitraum bewohnte das Ehepaar Z. eine Sozialwohnung von 46 qm, ohne Bad und Zentralheizung. Nur durch die finanzielle Unterstützung ihrer Kinder und durch größte Sparsamkeit konnten sie es sich leisten, zumindest ein Mal im Jahr in die Türkei zu fahren. Wobei auch dort die Scham über den Verlust des sozialen Status den Aufenthalt trübte. Auch dort lebten sie bis auf wenige Kontakte isoliert von der Gemeinschaft.

Die Lebenssituation von Aişe und Orhan Z. hatte auch einen entscheidenden Einfluss auf ihr Altersbild und ihren Umgang mit dem eigenen Alter(n). Aufgrund ihrer schlechten finanziellen Situation sahen sie mit großer Sorge ihrer Zukunft entgegen. Als Grundvoraussetzung für ein „gutes Altern“ sahen sie, entsprechend ihren Vorstellungen von einem „guten Leben“, die finanzielle Sicherheit. Für das Ehepaar Z. war es völlig unverständlich, dass ihre Renten so gering ausfallen. Sie hatten bisher aber auch nicht den Mut gefunden, sich für eine Verbesserung ihrer Situation einzusetzen. Die tiefe Verunsicherung über ihren Status in Deutschland, den sie zu Zeiten finanzieller Sicherheit nie in Frage gestellt hatten, die Unwissenheit über Verbesserungsmöglichkeiten ihrer Situation sowie die Scham, bei Behörden und Ämtern als „Bittsteller“ vorstellig zu werden, hinderten sie und auch ihre Kinder daran, Hilfe von außen zu suchen.

Unsicherheit, Unwissenheit und Scham sind Barrieren, welche im Allgemeinen ältere Menschen mit geringer finanzieller Sicherheit daran hindern, Beratungsstellen aufzusuchen oder sich Hilfe suchend an die entsprechenden Institutionen zu wenden.²²⁸ Bei Orhan und Aişe Z. kamen noch Ängste aufgrund ihres Migrantenstatus hinzu. Beispielsweise äußerten sie die Befürchtung, bei einem Antrag auf Sozialhilfe ausgewiesen zu werden. Sie gingen auch davon aus, dass sie sich keine ambulante Pflege zu Hause leisten können und befürchteten eine zwangsweise Altenheimunterbringung, falls sie ihr Leben nicht mehr alleine meistern können. Deshalb wollten sie auch nicht, dass ihre Situation bei den „entsprechenden Ämtern“ bekannt wird. Diese diffusen Ängste wurden auch von anderen Gesprächspartnern beschrieben, die sich in einer ähnlich schwierigen finanziellen Situation befanden. Diese Ängste hatten ihren Ursprung in der Unkenntnis über die Rechtslage und über die bestehenden Versorgungsmöglichkeiten. Aişe und Orhan Z. sahen deshalb in ihren Kindern die einzige Möglichkeit ihrer Alterssicherung. Von ihnen erwarteten sie Hilfe und Unterstützung. Es ist

²²⁸ Nach Aussagen der Expertin des Seniorenbüros wird ihre Beratungsstelle unterdurchschnittlich häufig von Personen mit geringen materiellen Ressourcen aufgesucht. (Vgl. Kapitel 3.5.5.3. Experteninterviews, S. 252).

davon auszugehen, dass sich Aişe und Orhan Z. anders verhalten würden, wenn sie finanziell besser gestellt wären. Die Präferenz einer Versorgung durch ihre Kinder war nicht auf kulturelle Determinanten oder das traditionelle Wertesystem zurückzuführen, sondern auf die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaftsschicht, die im Allgemeinen keine Hilfe außerhalb der eigenen Familie sucht.

Aişe und Orhan Z. selbst begründeten ihre schwierige Lebenssituation mit der Ungleichheit zwischen Deutschen und Türken:

Aişe Z.: „Ich fühl mich alt und krank. Bei den deutschen Frauen ist das hier ein bisschen anders wie bei den türkischen Frauen. Die deutschen Frauen, die freuen sich und sagen: »Ach, wenn ich mal in Rente bin, dann mach ich des und des und hol ich des und des nach, reis ich mal hier hin oder da hin....« Das ist eine schöne Einstellung. Und deshalb fühl ich mich halt alt. Eine deutsche Frau sagt nicht: »Ich bin alt.« Auch nicht mit 70. Die kann noch viel unternehmen. Aber ich bin alt mit 66. Ich kann nichts machen. Ohne Geld kannst du nichts machen. Ich kann nicht in die Türkei fahren, wenn ich Heimweh krieg. Uns Türken geht es schlechter, wir sind krank, vom vielen schaffen, und dann – so wenig Rente!“

Während sie in der der Zeit, als es ihnen materiell besser ging, selbst bestimmt hatten, wo und in welcher Weise sie sich in die deutsche Gesellschaft integrieren, sahen sie sich jetzt abhängig vom Integrationsangebot der Aufnahmegesellschaft. Das Ausmaß, das ihnen von der deutschen Gesellschaft an Integration zugestanden wurde, orientierte sich ihrer Meinung nach nicht an dem, was sie für die Allgemeinheit geleistet hatten, sondern an ihrer Funktion als Arbeitskraft. Da sie diese Funktion jetzt nicht mehr erfüllen konnten, wurden sie mit einem „Gnadenbrot“ abgespeist.

Auf meine abschließende Frage, was sie in Zukunft noch gerne tun würden, waren sich beide einig: Ihr „Häusle“ in der Türkei vergrößern, damit sie mit ihren Kindern und Enkeln den Urlaub dort verbringen können. Da ihnen dazu das notwendige Geld fehlt, befürchteten beide, dass ihnen in Zukunft wohl nichts anderes übrig bleibt, als zu Hause zu sitzen, fern zu sehen, etwas spazieren zu gehen und auf die Besuche ihrer Kinder zu warten.

3.2.5. Familie Ç. - Einmal Ausländer – immer Ausländer

Auf Familie Ç. wurde ich durch Mitglieder eines türkischen Vereins aufmerksam gemacht. Mit dem Hinweis, dass diese Familie große Probleme mit der Versorgung der chronisch kranken Mutter hat und möglicherweise Hilfe benötigt, wurde ich gebeten, mit der Familie Kontakt aufzunehmen und mit ihr zu sprechen. Der Vorsitzende des Vereins vereinbarte für mich einen Termin am Abend, damit der berufstätige Sohn, Ümit Ç. (39 Jahre), bei dem Gespräch anwesend sein kann.

Das Gespräch fand in der Wohnung von Ümit Ç. statt. Anwesend waren außer seinen Eltern Muhittin (65 Jahre) und Emine (63 Jahre) Ç., seine Ehefrau (34 Jahre) und seine Kinder (4, 8, 12 Jahre) sowie seine verheiratete Schwester Gülay D. (27 Jahre). Alle Anwesenden, außer Gülay D., hatten die türkische Staatsbürgerschaft. Gülay hatte gemeinsam mit ihrem Mann vor einigen Jahren die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen.

Die drei Generationen der Familie waren im Wohnzimmer versammelt. Mit Ausnahme von Ümit Ç. waren alle anwesenden Personen traditionell gekleidet, der Vater Muhittin mit Pluderhose, türkischen Pantoffeln und gehäkeltem Käppchen, die Frauen in bodenlangen Kleidern und Kopftüchern. Die ganze Familie saß auf einer halbrunden Couch, in der Reihenfolge Vater, Sohn, Mutter, Tochter und Schwiegertochter. Gegenüber stand ein Sessel, der für mich reserviert war. Zwischen uns der Couchtisch. Die Grenze zwischen der Familie und mir als Fremde war sofort spürbar, als ich den Raum betreten und auf meinem Sessel Platz genommen hatte. Diese Sitzordnung war ein Ausnahmefall. In der Regel verliefen die Gespräche in einem eher familiären Setting, bei dem mir kein exponierter Platz außerhalb der „Familienrunde“ zugewiesen wurde.

Die Schwiegertochter, die mir nicht mit Namen vorgestellt worden war, bediente uns mit Gebäck und Tee, nahm aber nicht am Gespräch teil. Im Laufe des Gesprächs erfuhr ich, dass sie bereits seit ihrer Heirat vor 12 Jahren in Freiburg lebte, aber kein Deutsch könne. Im weiteren Verlauf des Abends sprach sie kein Wort und zeigte die typischen Verhaltensweisen einer Schwiegertochter der traditionell-anatolischen Bauerngesellschaft, einer „*gelin*“:

Zurückhaltung, Präsentation ihrer hausfraulichen Fertigkeiten, Sprachlosigkeit in der Öffentlichkeit.²²⁹

Diese Frau war nicht die einzige *gelin*, die ich bei meinen Gesprächen kennen lernte. Kennzeichnend war für sie, dass die Umstände ihrer Migration vergleichbar sind, mit denen der ersten Generation von Migrantinnen: Sie kommen im Erwachsenenalter als Ehefrauen nach Deutschland, werden Hausfrauen und Mütter, leben beinahe ausschließlich im familiären Umfeld, ohne Kontakte außerhalb des (türkischen) Familien- und Bekanntenkreises oder in diesem Fall noch des türkischen Vereins. Alle *gelins*, die ich kennen gelernt habe, hatten bis dato keinen Deutschkurs besucht, was sie in das gleiche Abhängigkeitsverhältnis zu ihren Kindern und ihrem Mann zwang wie viele Frauen der ersten „Gastarbeiter-Generation“.

Der offizielle Sprecher der Familie war Ümit Ç., der auch gleichzeitig für seinen Vater übersetzte, obwohl dieser zwar gebrochenes, aber gut verständliches Deutsch sprach. Wie bei anderen Gesprächen, die ich mit Familien geführt hatte, fügte auch er meist seine eigene Meinung an, unterstützt von seiner Schwester Gülay D. Sie beteiligte sich ebenfalls intensiv am Gespräch, insbesondere bei Fragen, die ihre Mutter betrafen. Die Mutter schief die meiste Zeit, was nach Aussage der Tochter auf die Einnahme von Medikamenten zurückzuführen sei, die ihre Mutter aufgrund ihrer schweren chronischen Erkrankung einnehmen müsse. Gülay D. hielt ihre Mutter während des gesamten Gesprächs im Arm und streichelte ihr von Zeit zu Zeit über den Kopf.

Die Krankheit der Mutter war das dominierende Thema des Abends. Außerdem legten Ümit Ç. und Gülay D. einen weiteren Schwerpunkt auf ihre spezifische Situation als diskriminierte Ausländer in Deutschland im Allgemeinen und als Türken und Muslime im Speziellen.

²²⁹ *gelin* (türk.); Braut, Schwiegertochter. Ihren sozialen Status und ihre Rolle in der Familie beschreibt Baykurt in einer Erzählung (1981, S. 125): „Mutter Irazca über ihre *gelin* Hacca: Sie liebte Hacca über alles und sie wusste, was sie an ihr hatte. Sie sagte über ihre Schwiegermutter nie ein böses Wort, sie war nie aufsässig gegen ihren Mann, sie schlug die Kinder nie. Sie zeigte nie eine verdrossene Miene. Sie kämpfte, um ihr Haus mustergültig in Ordnung zu halten. Während Bayrams langen Militärjahren hatte sie gepflegt und gesät. Wenn sie vom Felde zurück war, wurde es ihr nicht zuviel, das Kind zu stillen und sich dann um die andere Arbeit zu kümmern. Musste man eine solche Schwiegertochter nicht lieb haben, musste man nicht um sie bangen.“ (Vgl. hierzu auch Enderwitz 1981, S. 18ff.). Hängt ihre Lebensqualität auch maßgeblich von der individuellen Zuneigung der Schwiegermutter ab, ändert sich ihre Position erst, wenn eine andere *gelin* ins Haus kommt oder wenn sie ein Kind, vorzugsweise einen Sohn, zur Welt bringt. (Vgl. Kürşat-Ahlers/Ahlers 1985, S. 24-25).

Dieses Gespräch war das einzige während der Feldforschung, bei dem der Versuch unternommen wurde, mich zum Islam zu bekehren. Mir wurde deutlich zu verstehen gegeben, dass sich „mir als Islamwissenschaftlerin, als Kennerin des Korans, der wahre Glaube offenbart haben müsste. Wenn dies nicht der Fall sei, hätte ich auch nichts verstanden“. Dieser einfachen wie bestechenden Logik hatte ich nur wenig entgegenzusetzen. Also versuchte ich dieses Thema zu umgehen, indem ich darauf verwies, dass ich gekommen sei, um mit ihnen über das Thema „Alt werden“ zu sprechen und nicht, um Glaubensfragen zu erörtern.

Ümit Ç. verhielt sich während des Gesprächs oft ungehalten und aggressiv. Dieses Verhalten war auf ein hohes Maß an Frustration zurückzuführen, weil er sich als Ausländer ausgegrenzt und in seiner Ehre und Würde verletzt fühlte. Seine Schwester äußerte die gleichen Empfindungen, aber auf moderatere Art und in leiseren Tönen. Beide machten mir bittere Vorwürfe über die Diskriminierung durch „die Deutschen“ und „den deutschen Staat“. Durch diese direkten Angriffe erhielt das Interview einen ausgesprochen diskursiven Charakter, in dem alle Beteiligten ihre Positionen darlegten und erklärten. Ümit Ç. entschuldigte sich beim Abschied für sein unhöfliches Verhalten gegenüber mir als Gast, begründete dies aber damit, dass es für ihn wichtig gewesen sei, einmal offen auszusprechen, was ihn schon lange bewegt. Er reichte mir schließlich die Hand, „obwohl ihm als Muslim, die Berührung einer fremden Frau nicht gestattet sei, als Zeichen seiner Toleranz gegenüber der deutschen Kultur“.

Geboren in einem Dorf Zentralanatoliens, migrierte Muhittin Ç. 1963 nach Deutschland, um „sein Glück zu suchen.“ Sein Glück bedeutet für ihn ein eigenes Haus für seine Familie. Er war damals bereits verheiratet und hatte mit seiner Frau Emine zwei Kinder. Sowohl Muhittin als auch Emine Ç. hatten keine Schule besucht, weil die nächste Dorfschule zu Fuß nicht erreichbar war. Herr Ç. konnte deshalb nur als ungelernter Arbeiter nach Deutschland vermittelt werden. Seine erste Anstellung bekam er in Karlsruhe als Bauarbeiter. Als er nach zwei Jahren arbeitslos wurde, vermittelte ihn das Arbeitsamt 1965 zu Stadtreinigung nach Freiburg, wo er bis zu seiner Berentung tätig war. Seine Frau holte er nach, nachdem er in Freiburg eine angemessene Wohnung gefunden hatte. Das älteste, bereits schulpflichtige Kind ließen sie in der Türkei in der Obhut der Großeltern zurück. In Deutschland brachte Frau Ç. vier weitere Kinder zur Welt. Auch bei Familie Ç. reichte der Verdienst kaum für den Unterhalt der Familie. Sie verzichteten darauf, mehr als einmal im Jahr in die Türkei zu reisen und sparten das Geld für ein Haus im heimatlichen Dorf. Das Haus war mittlerweile fertig und an Familienangehörige vermietet. An Rückkehr dachten Herr und Frau Ç. schon lange nicht mehr, weil ihre Kinder in Deutschland lebten, aber auch weil die Entfremdung zur Heimat inzwischen unüberbrückbar geworden war. Soweit die Krankheit von Frau Ç. es zuließ,

verbrachten sie den Frühling und den Sommer in der Türkei bei ihrem ältesten Sohn, der nie nach Deutschland gekommen war. Die Reisen wurden von ihren Kindern finanziert, die mittlerweile alle verheiratet und finanziell gut abgesichert waren. Muhittin Ç. war zur Zeit des Gesprächs bereits Rentner und lebte mit seiner Frau noch immer in derselben Wohnung, in der sie ihre fünf Kinder großgezogen hatten. Ihre Wohnung lag nicht weit von der Wohnung ihres Sohnes Ümit Ç. entfernt und auch die Tochter Gülay D. und eine weitere Tochter lebten in unmittelbarer Nähe der Eltern. Die beiden anderen Kinder lebten im Freiburger Umland.

Gülay D. hatte ihre Stelle aufgeben, als die Mutter vor einigen Jahren zum Pflegefall geworden war und rund um die Uhr betreut werden musste. Sie teilte sich diese Aufgabe mit ihrer Schwester und der Frau ihres Bruders Ümit.

Gülay D.: „Bei meiner Mutter ist es schon so, dass immer jemand da sein muss. Sie kann gar nichts mehr machen. Heute ist sie ja noch in einer guten Phase. Letzte drei Wochen hat sie eine Lungenentzündung gehabt. Da war sie eine Woche bei meinem Bruder, eine Woche bei meiner ältesten Schwester und eine Woche bei mir. Sie kann nichts mehr alleine machen. Das ist schon schwer für uns.“

Angelika M.: „Es gibt doch ambulante Pflegedienste, die sie da unterstützen könnten. Wäre das keine Hilfe für Sie?“

Gülay D.: „Nee, das mach ich schon lieber selber. Das hätten wir nicht so gern. Z.B. Gymnastik oder so, das fänd ich toll. Aber dass jemand kommt und meiner Mutter, auf Deutsch gesagt, Popo putzt, und was weiß ich was macht, baden oder so, da würd ich mich... das würd mir weh tun, wenn das jemand anders macht. Meine Mutter würd das auch nicht wollen.“

Ümit Ç.: „Nee, des muss ja nit sein, deswegen haben wir das auch nicht von uns aus in Anspruch genommen. Wissen Sie, ich hab ja nichts gegen die Deutschen, ich leb ja schon lange genug hier, aber wir haben eben eine andere Mentalität und da kommen halt wieder mal so Sachen, wo jetzt nicht zu ihr (*der Mutter, Anm. A. M.*) passen. Aber, äh, ich sag mal, wenn die Wege offen sind, wo die das übernehmen von der Krankenkasse, was dafür zahlen von der Pflegekasse, oder so.... Für was zahle mir des denn? Meine Mutter isch ein Pflegefall und mir sehe nix von der Krankenkasse! Des isch doch komisch, ich weiß nicht, für was mir das bezahle! Der Staat kassiert von jedem Pflegeversicherung. Aber sehn tun mir nichts.“

Gülay D.: „Wie gesagt, wir können das schon familiär machen. Meine älteste Schwester ist Hausfrau und ich, wir könnten das machen und das Geld (*von der Pflegeversicherung, Anm. A.M.*), das wir dafür kriegen (*würden, Anm. A.M.*), hilft uns, weil wir dann ja nicht arbeiten können.“

Angelika M.: „Haben Sie denn schon mal einen Antrag gestellt?“

Gülay D.: „Ja, ich hab mal gefragt. Da müsste jemand kommen von der Krankenkasse und nachschauen, ob sie wirklich eine Pflegefall ist, und dann muss man da was ausfüllen....“

Ümit Ç.: (*aufbrausend, sehr laut*) „Wo muss man was ausfüllen? Bring mir das Zeug halt! Ich füll des dann schon aus. Die sollen kommen und ihr den Haushalt machen, wenn sie schon das Zeug nicht zahlen! Dann nütz ich des halt auch aus!“

Mehrere Sachverhalte lassen sich aus dieser Gesprächsfrequenz ablesen: Die Familie war offensichtlich mit der Versorgung der Mutter überfordert. Die Mutter wollte aber nicht, dass sie von einer ausstehenden Person betreut wird. Der Generationenvertrag wurde von Mutter und Tochter nicht in Frage gestellt. Außerdem wurde befürchtet, dass eine deutsche Pflegekraft sich nicht gemäß den türkischen Sitten und Gebräuchen zu verhalten weiß. Allerdings hatte sich die Tochter bereits über alternative Pflegemöglichkeiten informiert, ohne dies mit ihrem Bruder abzusprechen. Das gemeinsame Gespräch gab ihr nun die Möglichkeit, die Sache anzusprechen. Der Bruder reagierte darüber äußerst ungehalten, weil vor einer außen stehenden Person offen gelegt wurde, dass nicht er als Hauptverantwortlicher für die Versorgung der Eltern die Initiative ergriffen hatte, sondern die Tochter. Auch seiner Schwester war diese Situation sichtlich unangenehm, weil sie ihren Bruder in eine peinliche Situation gebracht hatte. Trotz dieser offensichtlichen Verletzung des traditionellen Verhaltenskodex hatte Gülay diese Sache angesprochen. Die finanzielle und persönliche Belastung war für sie so groß, dass sie sich gezwungen sah, nach möglichen Alternativen außerhalb der Familie zu suchen. Auch ihr Bruder schien nicht abgeneigt, sich Hilfe von außen zu holen, obwohl es ihm wie auch seiner Schwester unangenehm war, gegen die Regeln und Normen der traditionellen Familienversorgung zu handeln. Durch besonders laut vorgebrachte Argumente versuchte er sich und die Anwesenden davon zu überzeugen, dass es sein gutes Recht ist, finanzielle Unterstützung entgegen zu nehmen und er sich dieses Recht durch seinen Beitrag zur Pflegeversicherung erworben hat. „Geben und Nehmen“, der Grundsatz der Reziprozität, war für Ümit Ç. auch zwischen Bürger und Staat gültig, trotzdem fiel es ihm

schwer, als Bittsteller bei einem Amt oder einer anderen öffentlichen Einrichtung vorstellig zu werden.

Die genauere Betrachtung der Familiensituation und der Aussagen, Beschreibungen und Begründungen für Denkmuster und Handlungsstrategien der Befragten zeigte, dass die Familie sich zwar als soziale Einheit traditionell verortete, aber viele Traditionalismen bereits stark aufgeweicht waren. Sie wurden von den Akteuren zwar teilweise in der Argumentation als Erklärung für ihre Meinung oder Haltung zu den besprochenen Themenbereichen angeführt, aber handlungsleitend waren sie nur bedingt. Entscheidungen wurden in Abhängigkeit von der individuellen Lebenssituation aller Familienmitglieder, vom Sicherheitsgefühl gegenüber staatlicher Versorgungsleistungen sowie von der subjektiv empfundenen und realen Rechtssicherheit getroffen. Neben diesen äußeren Umständen waren auch Wünsche und Vorstellungen bezüglich der eigenen Lebensgestaltung ausschlaggebend.

Angelika M.: „Sie sagten, Sie möchten die Pflege Ihrer Mutter nicht in fremde Hände legen?“

Gülay D.: „Nein, nein, solange ich es noch machen kann und... ich weiß nicht, ich könnt's nicht und meine anderen Geschwister auch nicht. Wir sind ja vier Geschwister und wir haben es so ausgemacht, weil meine Mutter ja gar nichts mehr machen kann, am Montag ich, am Dienstag meine Schwester und so. Jede eine bestimmte Zeit, wo sie ihr den Haushalt macht und dann tun wir sie noch raus bringen, dass sie einen Spaziergang macht und dann kommt sie später zu jemandem zum Essen. Bis jetzt ging das so ganz gut.“

Angelika M.: „Wohnen Ihre Eltern weit weg von Ihnen?“

Gülay D.: „Grad am Ende von unserem Wohnblock. Die haben da ihre eigene Wohnung. Die wohnen schon seit 30 Jahren da. Die sind da so eingewöhnt, die wollten nicht bei einem von uns wohnen. Sie fühlt sich da selber wohl.“

Muhittin Ç.: „Ich sehr zufrieden mit Wohnung, Frau auch. Aber, jetzt kommen, wollen alles neu machen, Ofen raus und Heizung und Bad. Dann Wohnung vielleicht teuer. Was machen dann? Sozialamt? Ich will kein Geld von Staat. Hab ich nit gebraucht bis heut. Aber wenn ich auch krank werd, wie Frau? Kostet viel Geld, Medikamente, Tabletten und so. Wie leben von 2000 Mark, wenn Miete 1000 Mark?“

Ümit Ç.: „Des isch zu viel zum Sterben und zu wenig zum Leben. Also machen mir des halt.“

Angelika M.: „Wenn beide Pflegefälle würden, käme dann für Sie Pflege von außen in Frage?“

Ümit Ç.: „Jetzt würd ich mal sagen, das System ist ja bei uns noch drinnen. Ich weiß nicht, ob Sie unser soziales System von der Türkei kennen, die Mentalität und Art. Ich kann das mal nur soweit sagen, dass da die Kinder das machen. Ob meine Kinder mal auf mich aufpassen, kann ich nicht sagen. Aber ich sprech jetzt für mich: Wenn mein Vater in die gleiche Lage kommt wie meine Mutter, müssten sie bei mir bleiben.“

Angelika M.: „Weil Sie hier in Deutschland der älteste Sohn sind?“

Ümit Ç.: „Nein, weil ich der einzige Sohn hier bin. Die würden sich nie bei einem Schwiegersohn wohl fühlen. Die komme nit so gut mit denen aus. Aber die müssen des ja auch nicht übernehmen. Und in ein Altersheim könnt ich sie nicht geben. Das heißt also, unser Altersheim ist bei uns. Jetzt werden Sie fragen, gibt's in der Türkei keine Altersheime? Sicherlich gibt's. Für Leut, wo ihre Ruhe möchten. Da heißt's: »Komm, weg mit denen!« Des gibt's in der Türkei auch.“

Muhittin Ç.: „Altersheim, egal Deutschland oder Türkei, Altersheim wie modernes Gefängnis. Dort nur noch hingehen zum Sterben. Wie Elefant. Hingehen und warten bis sterben. Ich bleib besser daheim. Dort wohnen, Kinder, Tochter, Sohn kommen, bissele putzen, Bett machen, Frau helfen. Fertig.“

Ümit Ç.: „Nee, nee. Altersheim kommt also nicht in Frage. Man braucht ja nur in die Medien gucken, man sieht ja im Fernsehen und in der Zeitung, wie es den älteren Leuten da geht...“

Gülay D.: „Verlassen.“

Ümit Ç.: „Mit Prügel, mit was weiß ich. Die haben da ja alles gezeigt.“²³⁰

²³⁰ Diese Beschreibungen von Familie Ç. sind zwar sehr drastisch, nach Aussagen der Experten besteht aber auch bei Deutschen im Allgemeinen ein negatives Bild von der stationären Betreuung älterer Menschen.

Dieser Gesprächsausschnitt zeigt, dass verschiedene Entscheidungsebenen bestimmend waren für die Einstellung gegenüber einer Heimunterbringung: Die Eltern hatten den Wunsch, so lange wie möglich selbständig zu bleiben. Sie zogen es vor, in ihren eigenen vier Wänden zu bleiben und ihr Leben so individuell zu gestalten, wie es ihre finanzielle und gesundheitliche Situation zulässt. Eine Unterbringung bei einem der Kinder wie in der traditionellen Großfamilie, kam für sie nicht in Frage. Der Sohn gab aber zu verstehen, dass er prinzipiell dazu bereit sei, diese Aufgabe zu übernehmen. Als Argument lieferte er aber nicht das normative Elternrecht „*babahakki*“, das den Eltern die Versorgung durch die Kinder auf einer verbindlichen Ebene garantiert. Ausschlaggebend war das persönliche Verhältnis zwischen den Eltern und den Schwiegersöhnen. Damit waren eher individuelle und situative Kriterien ausschlaggebend für die Entscheidung, welche Form der Versorgung gewählt wird. Eine weitere Ebene, außerhalb der persönlichen und familiären Entscheidungsebene, war die negativ und feindlich rezipierte Gesellschaft mit ihren institutionellen Versorgungsangeboten. So bestand bei allen Familienmitgliedern die Auffassung, dass in deutschen Altenheimen unmenschliche Zustände herrschten. Diese Meinung hatten sie nicht aufgrund realer Erfahrungen gewonnen, sondern durch Informationen aus den Medien. Damit gaben eher diffuse Kriterien und ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber deutschen Institutionen den Ausschlag für eine familiäre Versorgung.

Von zentraler Bedeutung war schließlich auch die finanzielle Lage der gesamten Familie. Da auch bei Muhittin und Emine Ç. die Rente gerade reichte, um den Lebensbedarf zu decken, mussten die Kinder sich darauf einstellen, bei einer Verschlechterung des momentanen Zustands mit Zahlungen einzuspringen. Finanzielle Mehrbelastungen wurden aufgrund der Wohnungsrenovierung gesehen, die gerade durch den Vermieter vorgenommen wurde. Mehrbelastungen waren außerdem aufgrund des sich kontinuierlich verschlechternden Gesundheitszustands von Emine Ç. zu erwarten.

Muhittin Ç.: „Letztes Jahr hat Krankenkasse noch gezahlt für Medizin. Jetzt müssen selber zahlen. Warum?“

Gülay D.: „Er meint, dass letztes Jahr noch alle Medikamente von der Krankenkasse bezahlt worden sind. Weil sie ja viele Tabletten braucht, so zehn Stück am Tag. Sie hat da einen richtigen Plan dafür. Und seit 2001 muss sie es selber bezahlen.“

Ümit Ç.: „Ja, weil sie den Sockelbetrag für die Medikamente-Freistellung überschritten hat.“

Gülay D.: „Aber wenn sie mehr selber zahlen müssen, die Rente aber immer gleich hoch bleibt, dann reicht die Rente halt nicht mehr. Also, das ist schon eine Belastung. Sie muss auch in Gymnastik, sich immer bewegen. Das muss sie auch selber bezahlen. Alles wegen der Krankheit, sonst würde die Rente schon reichen.“

Muhittin Ç.: „Jaaa! Aber jetzt Asylanten kommen! Russen kommen! Allen helfen, Geld geben, Rente geben, aber ich 30 Jahre bin hier, leben und arbeiten. Aber Staat sagt: Ich geb dir 2000 Mark, reicht....“

Ümit Ç.: „Ich kenn da Leute, sie ist 75 Jahre und die Mutter ist 90. Die haben sich in Russland mit 80 Mark begnügt, und jetzt kriegt sie 2500 Mark und die Mutter noch knapp 2000. Die können für ca. viereinhalb Tausend Mark... und wissen nicht, was sie mit dem Geld machen sollen! Und haben noch keinen Pfennig eingezahlt in die Kassen! Und die, die wo da ein Leben lang schaffen, die müssen noch hingehen und ihre Medikamente selber bezahlen! Bei denen da, ich sag's jetzt mal auf Deutsch, stecken sie's in de' Rache' nei. Des find ich nit richtig! Verstehen Sie des! Erklären Sie mir des mal!“

Die bereits aus anderen Interviews bekannte „Russengeschichte“ wurde auch hier herangezogen, um metaphorhaft zu illustrieren, dass sich die Betroffenen in der Höhe der Rentenzahlung benachteiligt fühlten. Ihrer Meinung nach lag hier eine Form von Diskriminierung vor, die auf ihrem Ausländerstatus und darüber hinaus auf ihrer türkisch-muslimischen Herkunft beruht. Das Gefühl der Diskriminierung führte insbesondere bei den Kindern von Muhittin und Emine Ç. zu Verbitterung, Wut und Enttäuschung. Mit dem Gefühl der Demütigung und Entwürdigung lässt sich erklären, warum sich die Beteiligten nicht intensiver um Klärung der Sachverhalte wie Rentenversicherung, Pflegegeld oder Hilfsmöglichkeiten bemühten. Ümit Ç. erzählte aus seiner Erfahrung mit Ämtern und Behörden:

Ümit Ç.: „Ich bin im Winter auf dem Amt für öffentliche Ordnung gewesen. Ich wollt für meine Schwester und meine Frau einen Antrag auf Einbürgerung stellen. Da bin ich in ein Zimmer rein, da war ein Frollein grad am Telefon. Ich hatte ein Mütze auf, es war ja kalt, ich geh rein und nick nur so, weil sie am Telefon war, die legt den Hörer auf und sagt: »Asyl Zimmer so und so.« Ich sag, ob sie 'en Vogel hat! Woher sie überhaupt wissen will, was ich will. Und da wurd sie erst mal knall rot. Also, die gehen rein nur vom Optischen aus. Ich sag: »Ich bin schon länger wie du da und du betitelst mich mit solchen Sachen. Also ich bin länger Deutscher als wie du alt bist!« Und, dass sie sich mal schämen soll. Also, ob ich einen deutschen Pass hab oder einen

türkischen, das spielt überhaupt keine Rolle. Es würd nichts ändern. Ich würd mich höchstens noch mehr aufregen, wenn ich einen deutschen Pass hab, und die mich dann wieder so betiteln.“

Gülay D.: „Ich hab ja einen deutschen Pass, aber ich hab halt damals den Antrag gekriegt und mir war’s eigentlich egal, ob ich Deutsch bin oder Türkisch....“

Muhittin Ç.: „Gastarbeiter! Egal wie lange hier, 50 Jahre! Immer Gastarbeiter. Aber schau mal, Steuern zahlen, Versicherung zahlen, Auto zahlen, alles bezahlen. Geld egal Deutsche, immer nehmen, aber wenn Mann Ausländer, immer Ausländer.“

Gülay D.: „Das Leben hier in Deutschland ist nicht einfach. Es ist schwer. Man lebt nirgends richtig. Es ist schwer, find ich. Zweierlei Kulturen richtig zu leben. Wir leben keine richtig. Wir leben deutsch nicht richtig und türkisch nicht richtig. Und dann kommt noch der Islam dazu, dann sind es schon drei. Das ist schon schwer. Verstehen Sie, ich bin hier geboren und aufgewachsen, und wenn es dann immer heißt: »Türken raus!«, das tut schon weh. »Griechen raus!«, hab ich noch nie gehört. Das ist wegen unserem Glauben.“

Gülay D. erlebte ihre Situation als sehr belastend. Sie selbst hatte sich bis zu dem Zeitpunkt ihrer Einbürgerung indifferent verhalten, was ihre Selbstverortung anging. Als sie sich für die deutsche Staatsbürgerschaft entschieden hatte und erleben musste, dass sie trotzdem nicht von ihrer selbst gewählten Heimat angenommen wird, verstärkte sich ihre Zwiespältigkeit zwischen den kulturellen Identitäten. Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime hatte ebenfalls nicht dazu geführt, sich einen Orientierungsrahmen zu setzen wie das bei Murat B. und vielen anderen gläubigen Gesprächspartnern der Fall war. Im Gegenteil, Gülay interpretierte ihre Religionszugehörigkeit als zusätzliche Angriffsfläche für Ausgrenzungen. Sie pendelte zwischen den drei Polen „türkische Identität“, „deutsche Identität“, „muslimische Identität“ ohne ein wirkliches Gefühl der Zugehörigkeit.

Gülay D.: „Ich bin ja jetzt Deutsche, aber ich würd nicht sagen, ich bin Deutsche. Ich bin ein Mischmasch, aber ich denk dann auch weiter: Ich bin Türke, ich gehör noch dazu. Ich bezeichne mich nicht als Deutsche, wenn die mich sehen, dann wissen die gleich, dass ich Ausländer bin. Da nützt der deutsche Pass nichts.“

Ümit Ç.: (*sehr laut*) „Deshalb bin ich auch nicht Deutscher geworden. Dann bleib ich eben Türke! Ich war Türke, bin es und werd es auch bleiben! Was anderes wär für

mich Augenschminke. Was aus meinen Kindern wird, weiß ich nicht. Mit den Türken haben die kaum noch was zu tun. In dem Alter, sie sind ja noch klein, können wir schon noch Einfluss nehmen. Bei meinem Vater ist es so, dass er noch 100% von dem Wissen aus der Türkei hat, bei mir sind es nur 60 oder 70%. Bei meinen Kindern vielleicht noch 25%. Und dann, irgendwann ist das Wissen ganz weg.“

Für Gülay D. und Ümit Ç. bedeutete das Leben in Deutschland Verlust: Verlust an persönlicher Identität und Verlust an „Wissen“. Mit „Wissen“ waren Werte und Verhaltensnormen gemeint, die in der Türkei zum Zeitpunkt der Migration der Eltern vermittelt wurden. Dieses Wissen wurde als System von Maximen betrachtet, das dazu dienen soll, sich im Leben zurecht zu finden. Dieses Wissen ging nun verloren, weil es in einer völlig anderen Umgebung nicht mehr zur Anwendung kommen konnte. In Deutschland galten andere Regeln und Normen. Abweichungen wurden sanktioniert mit Ablehnung und Ausgrenzung. Nach den Erfahrungen von Gülay war auch eine Orientierung an den Lebensgrundsätzen des Islams kaum möglich, weil die Ausübung der Religion und die Einhaltung der religiösen Gebote zusätzliche Konflikte mit ihrer Lebenswelt erzeugten. Nach den Aussagen von Gülay D. und Ümit Ç. wurde ihnen von der deutschen Gesellschaft aber auch verwehrt, ein neues „Wissen“ durch die Verquickung beider Lebensarten zu entwickeln. Es gab für sie nur entweder – oder, entweder Assimilation oder kulturelle Persistenz. Das Festhalten an der mitgebrachten Kultur brachte ihnen den Vorwurf ein, nicht „integrationsfähig“ zu sein. Die Assimilation zeigte sich aber auch nicht als wirkliche Alternative, denn die Ausgrenzung schien für die Betroffenen nicht an die Einhaltung der gesellschaftlichen Regeln gebunden zu sein, sondern an ihr „Ausländersein“ an sich. Einmal Ausländer, immer Ausländer, gleichgültig, wie sie sich verhalten. Für ihre Kinder zeichneten sie ein Szenario angepasster Ausländer, die trotzdem nie wirklich dazu gehören werden. Diese Erfahrung mündete in den Rückzug in die eigene Familie, um zumindest nach innen noch einer Solidargemeinschaft anzugehören. Nach außen war die Maxime, so unauffällig wie möglich zu leben. Die Solidarität innerhalb der Familie hatte aber auch negative Auswirkungen: Sie brachte Verpflichtungen mit sich, die Familie Ç. bis an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit belasteten.

In dieser akuten Notsituation hatte die Familie die Entscheidung getroffen, mich zu einem Interview in die sonst abgeschottet lebende Familie zu bitten. Das Gespräch diente meinen Gesprächspartnern dazu, ihre Lebenssituation zu schildern und dabei gleichzeitig einen Rettungsanker auszuwerfen. Im Gegenzug wurden meine Fragen beantwortet – Geben und Nehmen. Die Hilfe, die von mir erwartet wurde, war eine Beratungsstelle zu finden, um nach Finanzierungsmöglichkeiten für die häusliche Krankenpflege der Mutter zu suchen. Diese

Aufgabe übernahm das Seniorenbüro. Zur Erleichterung für die pflegenden Angehörigen konnte die Teilnahme an einem Pflegekurs des Roten Kreuzes vermittelt werden.

Gülay Ç. machte noch den Vorschlag, eine Seniorengruppe für türkische Rentnerinnen und Rentner zu gründen. Diese Gruppe sollte ihnen die Möglichkeit bieten, aktiv zu bleiben und Kontakte zu pflegen. Außerdem würde die Familie entlastet werden, wenn die Eltern von einer Einrichtung mitbetreut würden. Gerade für den Vater sei das wichtig, weil auch er unter der Krankheit und dem körperlichen und geistigen Abbau seiner Frau leide. Trotzdem sei er noch sehr vital und lebensfroh.

Muhittin Ç.: „Ich bin noch nicht alt. Bin gesund. Kann nachts schlafen, nicht Wolken zählen. Mein Herz ist jung. Alt sein ist schön, wenn gesund. Aber ohne gesund, ist schlecht. Verstehst du? Aber am Hebel (*Stock, Anm. A. M.*) laufen, andere essen geben, all das. Nit schön. Aber, wenn normal, bissele spazieren, bissele Garten gehen, frische Luft. Alles gut. Mittag was essen, bissele schlafen, wieder arbeiten.... Zeit geht schnell fort. Frau schlecht, oje. Immer krank. Immer schlafen....“

Ümit Ç.: „Ja, ja, der isch immer noch fit. Der guckt noch heut den Omas hinterher, der alte Casanova, da ist keine Oma vor dem sicher....“

Muhittin Ç.: „Oh, halt dei' Gosch! Alter Bandit!“ (*Alle lachen*)

Bei diesem Gespräch ergab sich nur selten die Gelegenheit, direkt mit den Eltern, bzw. mit dem Vater zu sprechen. Seine Kinder bestimmten das Gespräch sowohl in den Inhalten als auch in der Gesprächsführung. Muhittin Ç. versuchte sich ab und zu in das Gespräch einzuklinken, wurde jedoch sofort von seinen Kindern unterbrochen. Er nahm dies zwar unwillig hin, ließ aber seine Kinder gewähren. Auch in anderen Familiengesprächen waren solche Verhaltensweisen zu beobachten. Die Kinder glaubten, die Meinung und Haltung ihrer Eltern so gut zu kennen, dass diese nicht gefragt werden müssten bzw. sie glaubten besser zu wissen, was für ihre Eltern gut sei.

Möglicherweise liegt es an dieser entmündigenden Umgangsform, dass sich die Elterngeneration zum überwiegenden Teil gegen ein Zusammenleben mit den Kindern und für ein selbstständiges Wohnen entscheiden, selbst dann, wenn die betroffenen Personen bereits stark in ihrer Selbstversorgung eingeschränkt sind.

Muhittin Ç. gab sich während des Gesprächs zwar sehr besorgt über den schlechten Gesundheitszustand seiner Frau. Im Gegensatz zu seinen Kindern machte er jedoch weder einen verbitterten noch einen unzufriedenen Eindruck. Er äußerte sich auch in anderen Gesprächssequenzen sehr zufrieden über sein Leben, seine Vergangenheit und seine Zukunft, sofern ihm das Schicksal einer schweren Krankheit oder des Siechtums erspart bliebe. Die Zukunft im Paradies sei ihm gewiss, und das Rentnerdasein sei für ihn die schönste Zeit seines Lebens – ohne Arbeit und Stress das zu tun, worauf er gerade Lust habe.

3.2.6. Mahiye Y. - Eine Zukunft in Sicherheit und Freiheit

Mahiye Y. wurde 1931 in einer Kleinstadt ca. 200 km östlich von Istanbul, als drittes von insgesamt 11 Kindern geboren. Eine Schule hatte sie nie besucht, sie musste ihrer Mutter bei der Versorgung der Geschwister und der Hausarbeit helfen. Als sie 20 Jahre alt war, heiratete sie einen entfernten Verwandten aus der Nachbargemeinde. Ihre Ehe beschrieb Mahiye Y. als zufrieden stellend. Sie brachte in den ersten fünf Ehejahren einen Sohn und eine Tochter zur Welt. Allerdings lebte sie mit ihrem Mann und ihren Kindern in äußerst ärmlichen Verhältnissen auf dem landwirtschaftlichen Hof des Schwiegervaters, der kaum genug für die Großfamilie abwarf.²³¹ Als 1961 ein Aushang am Gemeindehaus zur Anwerbung von Arbeitskräften viele jüngere Männer nach Deutschland zog, beschloss auch Familie Y. diesen Schritt zu wagen. Herr Y. bekam sofort eine Arbeitsbewilligung, obwohl er seit seiner Geburt unter einem Herzfehler litt. Die Krankheit wurde bei den Routine-Gesundheitsuntersuchungen vor der Ausreise nicht festgestellt. Er selbst verschwieg sein Leiden, um seine Ausreise nicht zu gefährden. Im selben Jahr noch nahm er seine Tätigkeit als Lagerarbeiter in einer Freiburger Firma auf. In den kommenden zwei Jahren verschlechterte sich sein Gesundheitszustand rapide. Mahiye Y. beschloss ebenfalls einen Antrag auf Arbeit in Deutschland zu stellen, um ihren Mann zu entlasten. Im Sommer 1963 bekam sie die Bewilligung. Nach dem gemeinsamen Sommerurlaub in der Türkei wollte Mahiye Y. zunächst ohne die Kinder ihren Mann nach Deutschland begleiten. Drei Tage vor der gemeinsamen Abreise erlitt ihr Mann einen heftigen Herzanfall, den er nicht überlebte. Mahiye Y. hatte die Papiere

²³¹ Die Industrialisierung des Landes seit der Gründung der türkischen Republik 1923 unter Mustafa Kemal führte zu einer Umstrukturierung, welche die gesamte türkische Gesellschaft, bis in die Keimzelle Familie veränderte. Die industriellen Ballungszentren Istanbul, Ankara, Izmir wurden zu Anziehungspunkten für die verarmte Landbevölkerung Anatoliens. In den ländlichen Regionen blieben oft nur die älteren Bewohner zurück. Nach einer Repräsentativuntersuchung des Ministeriums für Gesundheit lag 1993 die durchschnittliche Haushaltsgröße in den Städten bei 4,2 Personen, in den ländlichen Regionen bei 5,0 Personen. (Zentrum für Türkeistudien 1998, S. 215ff.).

für ihre Übersiedlung nach Freiburg, die Koffer waren gepackt, die Kinder versorgt – Mahiye Y. entschied sich, die Reise alleine anzutreten, nachdem sie sich mit ihren Schwestern beraten hatte. „Geh, wenn du die Möglichkeit hast, hier in der Türkei gehst du verloren“, riet ihr ihre älteste Schwester.²³² Also entschied sie sich für die Übersiedlung. Anfang der 60er Jahre, so Mahiye Y., „war es noch nicht so schwierig als Gastarbeiter in Deutschland zu leben“. Sie seien als dringend benötigte Arbeitskräfte noch willkommen gewesen.

Mahiye Y. lebte die erste Zeit in einem Wohnheim, gemeinsam mit anderen Frauen, die im selben Unternehmen, einer Näherei, arbeiteten. In dieser Zeit suchte sie sich eine eigene Zweizimmerwohnung, um zunächst ihre erst fünfjährige Tochter Dilan zu sich zu holen. Nach acht Monaten nahm sie ihre Tochter nach ihrem Heimaturlaub mit nach Deutschland. Den bereits schulpflichtigen Sohn ließ sie in der Obhut der Schwiegerfamilie. Mahiye Y. arbeitete weiterhin acht Stunden täglich in der Näherei. Ihre Tochter brachte sie in dieser Zeit bei einer anderen türkischen Familie unter. Ihre Berufstätigkeit, die Hausarbeit und das Zusammensein mit ihrer Tochter gaben ihr die Möglichkeit, die Trauer um ihren Mann und den Verlust ihres ältesten Sohnes und ihres gewohnten sozialen Umfeldes zu verdrängen. Sie musste versuchen, sich mit der Situation abzufinden.

Dilan Y. kam in den Kindergarten, wo sie rasch Deutsch lernte und sich gut einlebte. Bereits im Grundschulalter begleitete sie ihre Mutter überall hin und half ihr als Dolmetscherin. Da ihre Mutter weder lesen noch schreiben konnte, war die Teilnahme an einem Deutschkurs nicht möglich, sodass sie nie Deutsch lernte. Mahiye arbeitete bis zu ihrer Berentung in der gleichen Firma. Sie hatte nicht mehr geheiratet und wohnte noch immer in ihrer ersten Zweizimmerwohnung. Die Geschichte von Mahiye Y. wurde mir von ihrer Tochter Dilan erzählt, die zum damaligen Zeitpunkt 38 Jahre alt war.

Dilan Y. hatte ich bei einem Treffen mit einer anderen Gesprächspartnerin kennen gelernt. Sie hatte mir angeboten, ein Gespräch mit ihrer Mutter zu organisieren. Zu diesem Zeitpunkt lebte die Mutter noch alleine. Da sie an einer Herzkrankheit und an Diabetes litt, war sie häu-

²³² Wie bereits erwähnt, war die Stellung der Schwiegertochter in der damaligen Zeit schwierig. Durch die Übersiedlung in den Haushalt des Ehemannes dem Schutz ihrer eigenen Leute entzogen, waren besonders die ersten Ehejahre problematisch. Durch den Tod ihres Mannes verlor Mahiye Y. den Schutz und die Unterstützung ihres Mannes innerhalb der Schwiegerfamilie. Mit ihren Kindern belastete sie nun die ohnehin schwierige Versorgungslage der Familie. Eine Rückkehr in ihre eigene Familie war kaum möglich, da sie auch dort die Familienversorgung belasten würde. Aus diesem Dilemma hätte sich die Witwe nur durch eine Wiederverheiratung befreien können. Da Mahiye Y. bereits zwei Kinder hatte, war auch dies für sie keine Alternative. (Vgl. hierzu Enderwitz 1981, S. 15).

fig bettlägerig und musste regelmäßig medizinisch versorgt werden. Diese Aufgabe übernahm ihre Tochter. Es war aber bereits abzusehen, dass die Pflegebedürftigkeit von Mahiye Y. zunehmen würde. Ihre Tochter fühlte sich bereits zu dieser Zeit mit der Versorgung der Mutter überfordert, da sie ganztags berufstätig war und als allein erziehende Mutter eines ihrer zwei Kinder zu versorgen hatte.

Dilan Y. hatte nach ihrem Realschulabschluss eine Ausbildung zur Rechtsanwaltsgehilfin absolviert. Mit 19 Jahren heiratete sie „aus Liebe“, wie sie betonte. Nach der Geburt ihrer zwei Söhne wollte Dilan keine weiteren Kinder mehr. Außerdem hatte sie den Wunsch, wieder in ihrem Beruf zu arbeiten. Ihr Mann wollte nicht, dass sie wieder arbeiten ging und wünschte sich noch mehr Kinder. Dilan bezeichnete diese Einstellung ihres Mannes als „*anadolu*“, womit sie ausdrücken wollte, dass er sehr in den anatolischen Traditionen verhaftet war. Die Konflikte, die daraus entstanden, konnten Dilan Y. und ihr Mann nicht einvernehmlich lösen. Die Ehe wurde nach acht Jahren geschieden. Seit ihrer Scheidung lebte Dilan Y. alleine mit ihrem 13-jährigen Sohn in einer großen Dreizimmerwohnung und arbeitete wieder als Rechtsanwaltsgehilfin. Der ältere Sohn studierte in Stuttgart Maschinenbau, was Dilan Y. mit großem Stolz erfüllte. Ihr geschiedener Mann war mittlerweile wieder verheiratet und hatte mehrere Kinder. Dilan Y. beschrieb das Verhältnis zu ihm und seiner Frau als sehr gut.

Das Interview mit Mahiye Y. fand in der Wohnung von Dilan statt. Gemeinsam saßen wir in ihrem Wohnzimmer, das keinerlei Rückschlüsse auf ihre türkische Herkunft zuließ. Dilan trug modische Kleidung, Hose und Pullover, war geschminkt und hatte hell gefärbte Haare. Ihre Mutter trug eine einfaches Kostüm und ein Kopftuch. Dilan Y. bediente uns mit Tee und rauchte eine Zigarette nach der anderen, trotz der Anwesenheit ihrer Mutter.²³³ Sie sprach akzentfrei Deutsch. Ihre Mutter sagte kaum etwas. Sie saß ruhig in ihrem Sessel, beobachtete interessiert die Szene und lächelte mich immer freundlich an, wenn ich versuchte, sie ins Gespräch mit einzubeziehen. Dies gelang mir nur selten, weil Dilan Y. ihre Mutter selten zu Wort kommen ließ. Bei meinen Fragen zu den persönlichen Daten erzählte Mahiye Y., dass

²³³ Der Respekt, *saygı*, gegenüber älteren Menschen allgemein und speziell gegenüber den Eltern beinhaltet neben der traditionellen Fürsorgepflicht einen Verhaltenskanon, den mir alle Gesprächspartner ähnlich beschrieben: Tritt eine ältere Person ins Zimmer, müssen die jüngeren aufstehen und ihnen einen Platz anbieten. Sie dürfen in Anwesenheit Älterer nicht rauchen, ihnen nicht ins Wort fallen, die Beine nicht übereinander schlagen, sie nicht zurechtweisen, sie nicht beleidigen und ihnen nicht widersprechen. Für die meisten Gesprächspartner galten diese Respektsbeweise noch immer als verbindliche Verhaltensregeln. Der Respekt gegenüber Älteren wurde allgemein als Wert für ein gutes Zusammenleben der Generationen eingeschätzt, auch wenn einige Verhaltensformen als nicht mehr zeitgemäß eingestuft wurden.

sie in derselben Straße wie ihre Tochter wohne. Beide betonten, dass sie sich täglich sehen und sehr viel Zeit zusammen verbringen. Trotz der engen Beziehung zwischen ihr und ihrer Tochter, erklärt Mahiye Y., dass sie so lange wie möglich alleine in ihrer Wohnung bleiben möchte.

Mahiye Y.: „Seit über 30 Jahren wohne ich schon in der Wohnung. Sie ist unter dem Dach, aber ich kann noch gut laufen. Ich habe Küche und Bad, alles was ich brauche. Warum soll ich ausziehen? Meine Tochter und meinen Enkel sehe ich jeden Tag. Freundinnen hab ich auch noch, aber es sind nicht mehr viele da, ich bin schon alt.“²³⁴

Angelika M.: „Sie sagen, Sie sind alt ...“

Mahiye Y.: „Ja, ich bin zwar noch fit, aber mit 70 Jahren ist man, denke ich, schon alt. Ich habe meine Leben gelebt. Ich kann aber noch alles selber machen. Ich brauche keine Hilfe. Ich kann noch einkaufen, kochen, putzen, mich selber versorgen. Aber wenn ich mal krank werde, dann hilft mir meine Tochter, denke ich.“

Dilan Y.: „Heute gibt es ja viele Möglichkeiten, die Senioren zu versorgen. Ich würde das meiner Mutter überlassen. Wenn sie sagt, sie will lieber in ihrer Wohnung bleiben, dann würd ich sie lassen. Wenn sie aber sagt, sie möchte lieber zu mir kommen, dann ist meine Tür offen. Ich würd aber trotzdem weiter arbeiten. Ich würd nicht sagen, mein Leben ist jetzt nur noch meine Mutter. Ich würd nach Möglichkeiten suchen, dass sie auch bei mir gepflegt wird und ich bin dann auch abends da. Ich würd meinen Beruf dann trotzdem nicht aufgeben. Es gibt ja Möglichkeiten.“

Mahiye Y.'s Wunsch, solange wie möglich alleine in ihren gewohnten vier Wänden zu bleiben, lässt sich damit erklären, dass sie seit ihrer Migration selbständig und selbst bestimmt gelebt hatte. Sie musste sich zwangsläufig daran gewöhnen, ihr Leben alleine zu meistern, denn ab dem Zeitpunkt, an dem sie die Entscheidung gefällt hatte, nach Deutschland zu gehen, hatte sie sich bewusst und endgültig für ein Leben außerhalb des Schutzes der Familie entschieden. Eine Rückkehr in die Familie zu einem späteren Zeitpunkt wäre zwar nicht ausgeschlossen gewesen, aber immer schwieriger geworden. Das Wissen, den Rest ihres Lebens in Deutschland zu verbringen, zwang Mahiye Y. dazu, sich mit den gegebenen Verhältnissen auseinander zu setzen und sich irgendwie zurechtzufinden. Dass sie es geschafft hat, ohne Deutschkenntnisse 30 Jahre in Deutschland zu leben, weist darauf hin, dass es zumin-

²³⁴ Alle Zitate von Mahiye Y. sind aus dem Türkischen übersetzt.

dest in der frühen Phase der Arbeitsmigration in Freiburg ein funktionierendes soziales Netz gegeben haben muss. Dieses Netz ist heute nicht mehr, bzw. nur noch teilweise vorhanden. Nach den Ergebnissen dieser Feldforschung gibt es verschiedene Familien, Gruppen und Vereine, die engeren Kontakt zueinander pflegen, aber von einem „ethnischen Netzwerk“ oder gar einer „ethnischen Enklave“ kann nicht die Rede sein.

Mahiye Y. hatte sich ihren Lebensmittelpunkt in Deutschland geschaffen. Trotzdem war sie bei der Frage der Altersversorgung in den traditionellen Familienstrukturen verhaftet geblieben und hatte die Werte und Verhaltensnormen ihrer frühen Sozialisation beibehalten und auch an ihre Tochter weitergegeben:

Dilan Y.: „In ein Altersheim oder Pflegeheim würd ich meine Mutter nie geben. Also da denk ich vielleicht wieder türkisch, oder menschlich, ich weiß es nicht. Weil, ich denk mir, das seh ich auch bei meinem Sohn, neun Monate tragen, nachts aufstehen und so. Und wenn ich sie sehe, sie war ja jung Witwe und hat mich mit viel Schwierigkeiten versorgt und erzogen, gut erzogen, um dann..., ähm, kann ich sie nicht einfach da links liegen lassen, also in fremde Hände geben.“

Mit dieser Aussage machte Dilan Y. zum einen deutlich, dass die Reziprozität, die traditionell das Eltern-Kind-Verhältnis bestimmte, für sie bindend war. Zum anderen leitete sie diese Verpflichtung aber auch aus ihrer eigenen Erfahrung als Mutter ab sowie aus ihrem Gefühl der Liebe und des Respekts gegenüber ihrer Mutter, die sie unter schwierigsten persönlichen Bedingungen alleine großgezogen hatte. Nicht nur die Verpflichtung war bei ihr handlungsleitend, sondern auch ihre persönliche Beurteilung und Bewertung des Verhältnisses zu ihrer Mutter.

Trotzdem sah Dilan Y. verschiedene Möglichkeiten und Alternativen, die Verpflichtung gegenüber ihrer Mutter erfüllen zu können. Sie überließ ihrer Mutter die Entscheidung, wie sie versorgt werden möchte, sei es in ihrer eigenen Wohnung oder bei ihrer Tochter. Die Form der Versorgung machte Dilan Y. aber von der jeweiligen Situation abhängig, d.h. vom Grad der Pflegebedürftigkeit ihrer Mutter. Sie stellte dabei klar, dass sie die Versorgung ihrer Mutter nicht bis zur Selbstaufgabe übernehmen möchte, sondern sich nach geeigneten Hilfsmöglichkeiten umsehen wird, die für beide, für sie und ihre Mutter, akzeptabel sind. Mutter und Tochter hatten in der Migration ein Verhältnis entwickelt, das eine neue Qualität aufwies. Die traditionellen Werte des Elternrechts galten nach wie vor, aber die Art und Weise der Umsetzung dieses Rechts wurde von den Betroffenen gemeinsam ausgehandelt und an die neuen Verhältnisse angepasst.

Wie bei den meisten anderen Gesprächspartnern wurde auch hier deutlich, dass die Akzeptanz einer Heimunterbringung sowohl bei der Einwanderergeneration als auch bei der Folgegeneration sehr gering ist. Diese ablehnende Haltung gegenüber der stationären Altersversorgung ist allerdings, wie bereits erwähnt, auch bei deutschen Familien festzustellen. Es zeichnen sich hier also keine migrationsspezifischen oder kulturspezifischen Verhaltensmuster ab. Als Migrationsspezifikum kann jedoch die enge innerfamiliäre Bindung zwischen den Generationen betrachtet werden. Durch den Verlust des sozialen Netzwerks im Herkunftsland bleibt die Familie die einzige soziale Versorgungseinheit. Das Festhalten an familiären Versorgungsstrukturen ist deshalb weniger mit Traditionalismus zu begründen als mit dem Mangel an möglichen Alternativen. Dies wird gerade am Beispiel von Familie Y. deutlich, denn Dilan Y. beschrieb sich selbst als „moderne Frau“ und grenzte sich ausdrücklich von den „türkischen Traditionalisten“ und „religiösen Fundamentalisten“ ab:

Dilan Y.: „Weißt du, es gibt viel Türken, die sind sehr, sehr konservativ. Die sind 1960 hier her gekommen und in der Zeit stehen geblieben. In der Türkei sind die nicht so konservativ wie die Türken hier. Dort ist auch Fortschritt. Aber die, wo 1960 nach Deutschland gekommen sind, die haben überhaupt keine Schritte gemacht. Die sind so geblieben.“

Angelika M.: „Was heißt für dich konservativ?“

Dilan Y.: „Die wehren sich gegen Veränderung. Sie wollen, dass alles so bleibt, wie es immer war. Aber wir leben doch hier! Wir müssen hier leben. Das ist doch das Schlimmste, was man machen kann, dass man seine Kinder so erzieht, völlig veraltet und sie fern hält von außen. Die Jugendlichen sehen doch, dass es hier ein anderes Leben gibt. Und wenn sie 18 sind, platzen sie, hauen auf den Putz und dann gehen sie verloren. Deshalb muss man sie auf das Leben hier in Deutschland vorbereiten. Sie sollen das kennen lernen. Ich möchte, dass meine Kinder sich hier auskennen. Dass sie eine eigene Meinung haben, eine eigene Persönlichkeit, dass sie sagen können, das und das ist meine Meinung dazu.“

Angelika M.: „Konservativ heißt für dich, so zu Leben wie in der Türkei der 60er Jahre....“

Dilan Y.: „Ja, aber es gibt auch noch die Politischen. Die mit Religion Politik machen. Das sind die Schlimmsten. Die nehmen den Koran, wie sie wollen. Sie benutzen ihn, verdrehen alles so, wie sie es brauchen. Eben religiös konservativ. Das sind Funda-

mentalisten, Fanatiker. Die wollen z.B., dass sich die Frauen verummnen müssen. Aber das steht nirgends im Koran, dass man sich verummnen muss. Ich kenn den Koran nicht so, aber für mich heißt Islam »Menschlichkeit«, das Wohlergehen von den Menschen. Warum Schweinefleisch verboten war, warum die Frauen sich Kopftücher anlegen mussten, warum die Männer mehrere Frauen haben durften - damals hatte das seinen Grund, es ging um die Menschen damals. Wenn der, der das alles geschrieben hat, gesagt hat, heute leben würde, dann würde er es anders schreiben. Für unsere Zeit. Die Fundamentalisten, die nehme den Koran aber von damals und beziehen so, wie es da steht auf heute. Das ist dann eben auch konservativ.“

Angelika M.: „Was wäre dann für dich nicht konservativer Islam?“

Dilan Y.: „Ich erzähl dir ein Beispiel: Letzthin war ein Bekannter hier. Der hat zu mir gesagt: »Du wirst in der Hölle brennen«, weil ich nie den Ramazan halte.²³⁵ Der hat gesagt: »Du wirst verbrannt, so wie du rum läufst.« Da hab ich gesagt: »Das ist doch meine Sache! Das ist meine Sache, zwischen mir und meinem Gott. Was ich innerlich glaube. Du hast kein Recht, mir so was zu sagen. Du kannst nicht entscheiden, ob ich verbrenne oder nicht. Vielleicht verbrennst du ja! Das wissen wir nicht!« So was macht der erst seit fünf Jahren. Vorher hat er gemacht, was er wollte, hat Alkohol getrunken, war mit Frauen zusammen, alle möglichen Sachen. Und jetzt erzählt der mir was vom Koran! Diesen Leuten höre ich gar nicht zu. Das geht nur mich was an. Sonst niemand. Ich denk da eben eher modern.“

Angelika M.: „Du würdest dich eher als »modern« bezeichnen?“

Dilan Y.: „Ja, aber nicht immer. Ich denk manchmal deutsch, halt modern, und manchmal türkisch. Beides.“

Angelika M.: „Verstehe ich das richtig, deutsch denken, heißt modern denken und türkisch denken heißt konservativ denken?“

Dilan Y.: „Ja, genau.“

Angelika M.: „Wie denken denn die Deutschen?“

²³⁵ „ramazan“ (türk.); neunter Monat des islamischen Mondjahres, Ramadan, Fastenmonat.

Dilan Y.: „Ja, so wie, ich denken *will*. Ich möchte so denken, wie ich *will*. Wenn ich z.B. meine Kinder erziehe, ist es doch natürlich, dass ich mich ein Stück weit anpassen muss. Aber mir gefällt das ja auch. Da ist keine Abneigung, dass ich sag: »Nee, das würd ich jetzt nie machen.« Nee, man kann sich das mal angucken und dann überlegen, ob das richtig ist oder falsch... und dann sag ich nicht, ich bin jetzt Deutsch oder Türkisch, ich bin halt ich. Ja?“

Angelika M.: „Und »türkisch Denken«....“

Dilan Y.: „Ich kenn auch die Mentalität von den Türken. Wenn wir jetzt zu türkischen Familien gehen, dann bin ich da anders. Ich hab auch viele deutsche Bekannte, mit denen ich kegeln geh, oder so. Bei denen bin ich dann eben so, wie ich bei einer türkischen Familie nicht sein kann. Da muss ich dann eher aufpassen, was ich sag, wie bei den Deutschen. Da sag ich, wie ich denk. Ich kenn ja den Unterschied.“

Angelika M.: „Du hast gesagt, dass du bei den türkischen Familien aufpassen musst, was du sagst, wie du dich verhältst. Kannst du das genauer erklären?“

Dilan Y.: „Hm, ja also, bei den Deutschen bin ich mehr frei. Also „deutsch“ ist, dass ich selber bestimme, was ich richtig finde und was nicht. Nicht, was die anderen sagen. Oder denken. Bei der türkischen Mentalität ist das ja alles ziemlich fest geregelt. Da gibt es z.B. die Einstellung, dass zu einer Familie immer ein Mann gehören muss. Und ich hab einfach diese Einstellung nicht, dass unbedingt zu einer Familie ein Mann gehören muss. Eine Freundin von mir, der ihr Mann war gestorben. Und obwohl es der finanziell super ging - die hat von ihrem Mann die Rente gehabt und hat dann noch gearbeitet - trotzdem wollte sie unbedingt einen Mann haben. Sie hat verzweifelt einen Mann gesucht, der sie heiratet, dass sie halt verheiratet ist. Das find ich absoluten Quatsch. Ich würd mit einem Mann zusammenleben oder heiraten, weil ich das so will, nicht weil die Gesellschaft das so will, weil die sonst sagen: »Äh, die ist Witwe....« Aber sie hat halt gemeint, wegen der Gesellschaft muss sie heiraten, damit sie wieder in diese Gesellschaft rein gehört. In unserer Gesellschaft, in der türkischen, mein ich, da wird das nicht gut angesehen, wenn eine Frau alleine lebt und deshalb hat sie geheiratet. Aber frag sie mal, ob sie glücklich ist! Und so was passt mir nicht. Absolut nicht!“

Angelika M.: „Was sagen denn die anderen Türken dazu, dass du nicht verheiratet bist?“

Dilan Y.: „Ich hab eben so meine Freunde, wo das akzeptieren, und mit den anderen hab ich eben nichts zu tun. Das stört mich auch nicht. Ich weiß zwar, dass die hinter meinem Rücken reden, aber das interessiert mich nicht. Ich versteh das auch nicht, warum das die anderen interessiert, ob ich einen Mann hab oder nicht. Also absoluter Quatsch.“

Angelika M.: „Warum ist das denn so wichtig, dass man verheiratet ist?“

Dilan Y.: „Das hat was mit der Familienehre zu tun, dass man als Frau nicht alleine leben kann. Bei uns ist die Ehre sexuell. *Namus*, kennst du das?“²³⁶

Angelika M.: „Ja, *namus* und *şeref*...“

Dilan Y.: „Genau, *namus* ist die Ehre der Frau und bedeutet, dass sie keusch leben muss. Wenn sie sich richtig verhält und ihr *namus* nicht befleckt wird, dann behält der Mann seine Ehre. Ganz grob gesagt, liegt die Ehre der Frau zwischen ihren Beinen, ja? Entschuldigung, aber so ist es. So ist es. Aber bitte ja, es gibt auch verheiratete Frauen, die fremdgehen, oder Männer.“

Angelika M.: „Ist das heute in der Türkei auch noch so?“

Dilan Y.: „Nein, in der Türkei ist das heute auch nicht mehr so. Die haben da schon einen Schritt weiter gemacht. Aber wie gesagt, viele, die hier in den 60er Jahren her gekommen sind, sind da stehen geblieben. Die sind einfach da stehen geblieben.“

Während sich Dilan Y. bei der Frage der Altersversorgung ihrer Mutter als „noch türkisch denkend“ bezeichnete und sich damit auf das „traditionell türkische“ Wertesystem bezog, lehnte sie das in Bezug auf das Geschlechterverhältnis ab. Ihre Einstellung zu dieser Frage und ihr Umgang mit den Traditionalismen „Ehre“ und „Schande“ war sicherlich maßgeblich durch ihre Sozialisation und Enkulturation ohne männliche Dominanz geprägt, da sie ohne Vater oder andere männliche Verwandte aufgewachsen war, also ohne „Wächter“ ihrer Ehre. Auch das Vorbild ihrer Mutter, die als Witwe ihr Leben in der Migration ohne männliche Hilfe gemeistert hatte, wirkte sich auf ihre Haltung aus. Das Vorleben ihrer Mutter und die Möglichkeit, sich dem restriktiven Ehrenkodex aufgrund der fehlenden männlichen Kontrollinstanz entziehen zu können, waren entscheidende Faktoren für ihren individuellen Umgang mit dem

²³⁶ Vgl. Kapitel 2.2.2.2. Die Schlüsselinformanten. S. 72, Fußnote 170.

Ehre-Schande-Komplex. Am Beispiel von Dilan Y. zeigte sich besonders deutlich, welchen Einfluss die eigene Biographie auf die Selbstverortung nimmt.

Dilan Y. hatte sehr früh Verantwortung für sich und ihre Mutter übernehmen müssen. Dies hatte sie jedoch weder als Zwang noch als Überforderung erlebt, sondern als „ein Stück Freiheit“ im traditionell männlich dominierten familiären Umfeld. Obwohl Dilan Y. sagte, dass die Freiheit der eigenen Entscheidung für sie „deutsch sein“ bedeutet, sah sie diese Tendenzen auch in der Türkei. Sie beging durch ihre ablehnende Haltung gegenüber der männlichen Dominanz also keinen Bruch mit den Werten ihrer türkischen Herkunftskultur, da sie auch dort einen Wertewandel hin zur Individualisierung und persönlichen Entscheidungsfreiheit beobachtet hatte. Der Konnex zwischen den beiden Kulturen fand bei ihr über den Begriff der „modernen Welt“ statt, in der durch zunehmende Vernetzungen zeitliche und geographische Distanzen überwunden werden.

Dilan Y. positionierte sich als „moderne Frau“. Den Begriff „modern“ verstand sie als integrative Einheit der deutschen und der türkischen Lebenswelt von heute. Die Globalisierung und die Vernetzung von geographisch weit entfernten Punkten gaben ihr die Möglichkeit, die kulturelle Distanz zwischen hier und dort und zwischen gestern und heute zu überwinden. In welcher Form sie Traditionalismen und Modernität miteinander verbunden hat, zeigt sich in der folgenden Gesprächssequenz, auch wenn dieses Beispiel für Dilan eher die negativen Auswirkungen der Moderne betreffen:

Angelika M.: „Ehre und Respekt sind in der traditionellen türkischen Kultur wichtige Begriffe. Was denkst du über den Begriff „Respekt“, *saygı*, bedeutet der für dich noch etwas?“

Dilan Y.: „*Saygı*, ja klar. Das ist für mich ganz wichtig und ich habe auch versucht, meinen Kindern beizubringen, dass man Respekt haben muss.“

Angelika M.: „Gegenüber wem, den älteren Menschen?“

Dilan Y.: „Allen, von 0 bis 80! Das gilt meiner Meinung nach auch für Kinder. Ich möchte auch von meinen Kindern respektiert werden, also muss ich ihnen auch Respekt zeigen. Das braucht ein Kind, dass es das, was es bekommt auch wieder weiter geben kann. Also, ich verlang von meinen Kindern auch, dass sie mir Respekt zeigen. Und solange ich das Kind so behandle, behandelt es mich auch so.“

Angelika M.: „Saygı ist also ein wichtiger Wert für dich?“

Dilan Y.: „Ja, ja! Komisch, gell? Das ist eben tief drin in mir. Aber ich find das auch richtig. Ich find ja nicht, dass man als Kind den Älteren die Hand küssen muss, wenn der rein kommt. Das hat für mich nichts mit Respekt zu tun. Das mag ich nicht. Wenn die Mutter zu ihrem Kind sagt, dass es das muss, dann hat sie keinen Respekt vor ihrem Kind, weil es etwas tun muss, was es nicht will, nur weil es eben so Tradition ist.“

Angelika M.: „Viele Interviewpartner haben mir gesagt, dass diese Tradition, Respekt vor den Älteren zu haben, hier in Deutschland immer mehr abnimmt.“

Dilan Y.: „Ja, aber das hat nichts mit Deutschland zu tun. Das ist einfach die moderne Zeit. Cool sein, das ist es. Es hat mit Deutschen nichts zu tun. Das haben alle Kinder oder Jugendlichen, auch türkische Kinder, oder italienische, russische und was da alles ist. Die gehen alle so wahnsinnig miteinander um. Das ist schade. Aber auch in der Türkei ist das so oder in anderen Ländern. Das seh ich, wenn ich in Urlaub gehe. Das ist heute überall so, das ist unsere moderne Zeit.“

Wie an diesem Beispiel deutlich wird, modifizierte Dilan Y. „moderne“ und „traditionelle“ Werte nach ihren eigenen Vorstellungen aufgrund ihrer Lebenserfahrung und Lebenssituation und fügte sie in ihr persönliches Wertesystem ein. Die Modifikation erfolgte über eine Reduktion auf den wesentlichen Kern. Den zugehörigen Verhaltenskodex übernahm sie nicht. Ein weiteres Beispiel dafür gab ihr Verhalten während des Gesprächs: Obwohl sie betonte, dass Respekt, *saygı*, für sie ein wichtiger Wert war, zeigte sie traditionell „respektloses“ Verhalten, indem sie im Beisein ihrer Mutter rauchte.

Obwohl sich Dilan Y. selbst als Persönlichkeit mit einer ausgeprägten hybriden Identität darstellte, nahm sie eine klare Einteilung ihres persönlichen Wertesystems in „deutsche“ und „türkische“ Werte vor. Als „typisch türkisch“ bezeichnete sie Werte und Verhaltensnormen aus dem sozio-emotionalen Bereich wie Liebe, Familiensinn, Menschlichkeit, Wärme, Hilfsbereitschaft, Respekt, Kooperationsbereitschaft, Rücksichtnahme etc. Kognitive Inhalte wurden von ihr als „typisch deutsch“ beschrieben. Dazu zählte sie Individualismus, Durchsetzungsvermögen, Entfaltung der eigenen Persönlichkeit, Selbstdisziplin, Verantwortungsbewusstsein und Eigeninitiative.

Diese Einteilung wurde von allen Gesprächspartnern in mehr oder weniger modifizierter Form, meist in Verbindung mit den diametralen Attributen „warm“ – „kalt“ vorgenommen.

Diese Zweiteilung hatte entscheidende Auswirkungen auf die Einstellung und das Verhalten zur Versorgung der älteren Generation. Da diese Thematik im familiären Bereich angesiedelt ist, kann allgemein davon ausgegangen werden, dass Entscheidungen primär auf der emotionalen Ebene getroffen werden und nur bedingt kognitiv gesteuert sind. Wie hier bei Dilan Y. und ihrer Mutter zu beobachten ist, nimmt die Folgegeneration insgesamt eine eindeutige Haltung in der Frage der Altersversorgung ihrer Eltern ein: Die Versorgung ist Pflicht, ein Akt der Liebe, der Dankbarkeit und des Respekts gegenüber den Eltern. Dementsprechend sind es auch die Kinder der Zuversorgenden, die darüber entscheiden, welche Form der Versorgung gewählt wird. Direkte Ansprechpartner für die Altenhilfe sind deshalb in erster Linie die Kinder der Betroffenen. Das heißt erstens, dass ältere Migranten hauptsächlich über die Folgegeneration erreichbar sind und deshalb die Kommunikation auf sie ausgerichtet sein sollte. Zweitens sollten die Kinder in den Versorgungsprozess ihrer Eltern mit eingebunden werden, damit sie ihrer Verpflichtung nachkommen können. Die Zusammenarbeit mit Eltern und Kindern ist zwar mit Umstellungen in den gewohnten Arbeitsabläufen der Altenarbeit verbunden, dürfte sich in der Praxis aber eher als Hilfe erweisen, denn als „Problem“. Durch die intergenerative Zusammenarbeit können sprachliche Barrieren überwunden und persönliche Bedürfnisse der Betroffenen erkannt werden. Teilaufgaben im Rahmen der Pflege und der Versorgung können an die Kinder abgegeben werden. Diese Zusammenarbeit kann also für alle Beteiligten von Nutzen sein und ist deshalb eher eine Ressource als ein Hindernis bei einem subjektorientierten Ansatz der Altenhilfe.

3.2.7. Familie F. - Die Deutschen und die Türken oder die Geschichte vom Kaffee

Der Kontakt zu dem Rentnerehepaar Yusuf und Sürreya F. wurde mir über ein älteres Ehepaar vermittelt, das zum engeren Personenkreis der Feldforschung gehörte. Als ich zum verabredeten Termin bei Familie F. klingelte, öffnete mir eine junge Frau. Sie war mit einem bodenlangen Kleid, einer Schürze und einem Kopftuch bekleidet. Ohne ein Wort zu sagen holte sie ihren Mann, der sich als Faruk F., der Sohn von Yusuf und Sürreya F. vorstellte. Er war sichtlich überrascht, da er nicht darüber informiert worden war, dass seine Eltern Besuch bekommen. Ich wurde von ihm recht ungehalten darüber aufgeklärt, dass seine Eltern bei ihm wohnten, aber im Moment noch nicht da seien. Nachdem ich ihn über den Grund meines Besuchs aufgeklärt hatte, bat er mich unwillig ins Wohnzimmer.

Glücklicherweise kamen nach einiger Zeit seine Eltern, denn Faruk F. zeigte deutlich, dass er nicht gewillt war, das Gespräch fortzusetzen. Yusuf und Sürreya F. begrüßten mich sehr

freundlich, schickten die Schwiegertochter nach Tee und Gebäck und ignorierten die auf Türkisch vorgebrachte Beschwerde des Sohnes, dass sie einen Gast eingeladen hätten, ohne ihn darüber zu informieren.

Yusuf und Sürreya F. hatten sich bereits bei dem befreundeten Ehepaar über das Gespräch mit mir erkundigt und wussten, um was es geht. Yusuf F. fing sofort an, in gut verständlichem Deutsch seine Lebensgeschichte zu erzählen:

Er und seine Frau wurden in einem Dorf im Taurusgebirge im Südosten Anatoliens geboren. Als die Nachricht von der Anwerbung türkischer Arbeitskräfte nach Deutschland auch in ihrem Ort bekannt wurde, bedeutete das für ihn wie für viele andere jüngere Dorfbewohner eine Chance, der Armut und Perspektivlosigkeit zu entfliehen. Als er 1963 eine Arbeitsbewilligung erhielt, ließ der damals 32-jährige Landarbeiter, der nie eine Schule besucht hatte, seine Frau Sürreya F. mit den drei Kindern im Dorf zurück und nahm eine Arbeit in Freiburg als Maurergehilfe auf. Fünf Jahre später holte er seine Frau, die inzwischen ein weiteres Kind geboren hatte, nach. 1970 wurde ihr fünftes Kind Faruk geboren. Sürreya F. war nie berufstätig, sie versorgte die inzwischen siebenköpfige Familie. Yusuf F. war bis zu seiner Pensionierung bei verschiedenen Firmen als Bauarbeiter tätig.

Familie F. war nicht alleine in Freiburg. Nach einigen Jahren waren über fünf Familien aus ihrem Ort in Freiburg ansässig. Sie trafen sich regelmäßig und pflegten intensiven Kontakt zueinander.

Yusuf F. war zur Zeit des Gesprächs 70 Jahre, seine Frau Sürreya F. 69 Jahre alt. Während Yusuf F. nach eigenen Angaben kerngesund war, litt Sürreya F. an einem chronischen Herzleiden und musste regelmäßig zur Therapie in ein Herzzentrum in der Nähe von Freiburg. Wenn es der Gesundheitszustand von Sürreya F. zuließ, verbrachten sie das Frühjahr und den Sommer bei ihrer ältesten Tochter in der Türkei. Außer dieser ältesten Tochter, die in der Türkei verheiratet war, lebten alle anderen Kinder in Freiburg und Umgebung. Alle Kinder waren verheiratet und Sürreya F. zählte voller Stolz Namen und Alter ihrer Enkel auf. Außer ihrem jüngsten Sohn Faruk und der in der Türkei lebenden Tochter waren alle ihre Kinder mit in Deutschland geborenen Nachkommen türkischer Einwanderer verheiratet. Faruk's Frau stammt aus dem Dorf seiner Eltern. Seit ihrer Hochzeit vor sieben Jahren lebte sie in Deutschland, sprach aber kein Wort Deutsch. Sie bediente uns den Abend über, setzte sich aber nicht zu uns und beteiligte sich auch nicht am Gespräch.

Wie bei den anderen Gesprächspartnern im Rentenalter stand für Yusuf und Sürreya F. fest, dass sie nicht für immer in die Türkei zurückkehren werden. Dafür nannten sie mehrere

Gründe: Zum einen wollten sie in der Nähe ihre Kinder und Enkel in Deutschland bleiben, zum anderen musste Sürreya regelmäßig zur ärztlichen Versorgung ins Herzzentrum. Als weiteren Grund gaben sie an, dass die Situation sich in ihrem Herkunftsort sehr verändert hätte und sie sich dort nicht mehr zurechtfinden würden.

Yusuf F.: „Ich bin 1963 nach Freiburg gekommen. Für Haus kaufen, bissele Geld, Kapital, dann heim in Türkei und Kaufmann machen. Aber dann, Frau geholt und Kinder, alle in Schule gehen und studieren und immer Kinder zu mir sagen: »Komm, baba, hier bleiben ist besser, Schule ist besser, Studieren ist besser, Leben ist besser.« Also hier bleiben.“

Faruk F.: „Ja, es waren auch die Möglichkeiten hier, Autos und Fernseher und dann denkt man halt, haja, schaff ich halt zwei Jahre länger für ein Auto unterm Arsch und wenn ich in die Heimat geh, sitz ich auf einem Esel! So halt, wegen Luxus, ganz übertrieben gesagt, wegen dem besseren Fortschritt. Der Fortschritt war hier halt besser als dort. Und so wie meinem Vater ist es den meisten gegangen. Grad, wenn Sie so eine Studie machen, werden Sie das ja wissen. Aber bei denen (*seinen Eltern, Anm. A. M.*) war's noch anders. Da wo die her kommen, da gibt's überhaupt nix. Das ist wie Wüste. Das musst du dir so vorstellen: Du bist in Vegas, das ist in der Wüste. Geh mal 30 km in die Wüste rein, da ist nichts. So ist es bei uns auch. Es ist nicht grad Wüste, aber es gibt kein grün, fast nichts, nur das, was du pflanzt, ein paar Bäume, aber sonst nur Steine. Eine Straße und sonst nur Steine, Berge. Es sollen viele Schätze dort liegen, aber sonst.... Die Leute dort sagen: »Das Brot ist im Rachen des Löwen.« Verstehst du das?“

Angelika M.: „Ja,....“

Sürreya F.: „Türkei schön. Besser Luft, Wasser, warm, essen gut. Alle Leute alt, in Deutschland nit alt...“

Faruk F.: „Sie meint, bei uns in unserem Dorf, da werden die Leute ja abartig alt. Also nicht normal, 90 oder 100 Jahre. Bei uns z.B. gibt es einen Onkel, der ist zehn Jahr älter als mein Vater, der isch auch noch dynamisch und sieht noch nicht so alt aus. Ob es die gute Luft ausmacht, die sind 1100 m über Meeresspiegel, keine Umweltverschmutzung, keine Maschinen, keine Autos. Heute noch. Klar, fährt da jetzt auch mal ein Auto oder die haben auch schon ein Traktor. Etwas zivilisiert sind die

inzwischen auch. Aber nicht so wie hier. Das ist heute noch so richtig..., das ist noch so richtig »totes« Land, sagt man doch?“

Angelika M.: „Ihre Mutter meint, das Leben in der Türkei sei schöner?“

Faruk F.: „Denen war halt die Jacke auch näher als die Hose. Türkei schön und gut, aber Auto fahren ist besser als auf einem Esel reiten. Und grad wenn man alt wird, will man es auch ein bisschen bequem haben, und dann ist meine Mutter noch krank. Die muss immer nach Bad Krozingen ins Herzzentrum, des gibt's halt alles nicht wo die herkommen. Das ist noch Pampa.“

Familie F. hatte sich gemeinschaftlich dafür entschieden, in Deutschland zu leben. Ausschlaggebend für das Hier bleiben waren materielle Argumente, die sie über ideelle Beweggründe für das Zurückkehren stellten. Dieser Pragmatismus zog sich als Argumentationslinie durch alle lebensweltlichen Bereiche, die während des Gesprächs thematisiert wurden. Wie im Folgenden noch deutlich wird, basiert er auf dem Grundsatz, dass der Schutz und Erhalt der Familie, als eine über dem Individuum stehende Instanz, oberste Priorität hat. Familie F. präsentierte sich im Laufe des Gesprächs in Fragen der Lebensgestaltung als Kollektiv, persönliche Denkweisen wurden kaum artikuliert, individuelle Bedürfnisse nicht formuliert. Auf diese Weise zeichneten sie ein Bild ihrer Familie, die autark und abgekoppelt vom deutschen Umfeld funktioniert. Alle anwesenden Personen betonten, dass sie sich aufgrund des hohen Lebensstandards, der materiellen Sicherheit und des funktionierenden Gesundheitswesens in Deutschland „pudelwohl“ fühlten. Persönliche Kontakt zum deutschen Umfeld seien durch die Arbeit gegeben, aber Freundschaften würden nicht gepflegt. Freundschaften seien auf das türkische Umfeld beschränkt. Mit der Begründung, dass dies an den „unterschiedlichen Mentalitäten der Deutschen und Türken“ liege, war das Thema „multikulturelle Gesellschaft“ für die Familie abgehandelt:

Faruk F.: „Multikulturelle Gesellschaft ist für mich so: Ich bin Türke und du bist Deutsche. Ich leb hier und ich leb gut und du lebst auch hier. Ich hab nichts gegen Deutsche. Mir sind halt ein bissle anders, von der Mentalität her, aber ich schaff hier, zahl meine Steuern, schick meine Kinder in die Schule, ich hab bisher noch nie Probleme gehabt.“

Yusuf F.: „Ich lebe gut in Freiburg. Kültür und Demokratie und Technik in Deutschland...“²³⁷

²³⁷ „kültür“ (türk.); Kultur, Bildung; abgeleitet von franz. „culture“.

Faruk F.: „Er meint, er fühlt sich in Deutschland pudelwohl. Nicht dass er jetzt irgendwie sagen würd: »Heimat, ich muss dahin.« Er meint, Deutschland sei das Herz von Europa. So ist das für ihn. Er sagt, dass von Europa der beste Ort Deutschland ist. Es gibt auch andere, Holland oder so, aber Deutschland ist halt schon der Kern, auch was halt mit der Technologie abgeht und so.“

Angelika M.: „Sie sagten, die Türken sind ein bisschen anders als die Deutschen. Wo ist denn der Unterschied?“

Faruk F.: „Das Besondere bei den Türken ist, wenn sie sich auch nicht kennen, wenn ein Türke einen anderen nicht kennt, egal ob Türke oder Deutscher, dann sagt der Türke: »Komm, gehen wir einen Kaffee trinken.« Beim Kaffee schwätzen sie dann darüber, woher man kommt und was man so macht. Und der Kaffee, der erste Kaffee, der bleibt dir 40 Jahre lang, sagt man bei uns. Das ist die Geschichte vom Kaffee. Die Geschichte vom Kaffee, also so hast du dich kennen gelernt, das ist so eine Art von den Türken. Kulturell halt.“

Angelika M.: „Der Unterschied zu Deutschen ist also, dass die Türken mehr die Gemeinschaft suchen, und wenn sie mal Freunde sind, dass das dann für das ganze Leben gilt?“

Faruk F.: „Ja, also mein Vater erzählt immer, als er vor 30 Jahren hier her gekommen ist, da gab's so was bei den Deutschen nicht. Die waren nicht kollegial. Da hat keiner dem anderen was gezahlt. Gell, das ist auch so eine Seite, die von den Türken mitgebracht wurde. Dass man sagt: »Komm, Franz, ich zahl dir mal was, gehen wir einen Kaffee trinken.« Früher hat jeder sein Vesper selber gehabt, dann ist mein Vater gekommen und hat zu den deutschen Kollegen gesagt: »Komm, probier mal meine Wurst.« So hat sich das entwickelt. Das hat schon seine Wirkung hinterlassen. Früher war hier jeder ein Egoist. Die Türken waren nicht so und sind es heute noch nicht. Wir suchen einander. Die Deutschen nicht, die sind lieber für sich. Aber wir sind froh, wenn das Umfeld stimmt. Ich sag ja, je schöner das Umfeld ist, desto wohler fühlst du dich. Und wenn du halt mal was brauchst oder der andere was braucht, dann kannst du da rüber laufen, oder da rüber laufen, du bist überall willkommen. Da gibt es keiner, der wo sagt: »Was willst du?« Das gibt es nicht bei uns. Selbst wenn es ein Wildfremder ist. Grad wenn einer fremd ist, dann gibt's halt einen Besuch, man fragt: »Wer bist du, woher kommst du, was machst du?« Da sucht man den Kontakt. Falls er mal was brauchen sollte. Das ist so.“

Anders als viele andere Interviewpartner interpretierte Faruk F. das Verhalten der Deutschen gegenüber „Anderen“ nicht als Form der Ausgrenzung, sondern als kulturell bedingte Vereinzelung. Interessanterweise wies er den Deutschen die Tendenz zur Separierung zu, dreht also den Vorwurf der „Nicht-Integrationsfähigkeit“ der Türken und der „ethnischen Segregation“ um, indem er die Deutschen als „nicht gesellschaftssuchend“ beschrieb. Für ihn war eine solche Form des Zusammenlebens nicht erstrebenswert. Lebensqualität bedeutete für ihn, die Gemeinschaft mit den anderen, was sowohl Vorteile als auch Verpflichtungen mit sich bringt – Geben und Nehmen. Faruk F. erlebte sein soziales Umfeld weder als „ethnischen Schutzraum“ noch als außen gesteuerte „Zwangsgesellschaft“, sondern als frei gewählte Gemeinschaftsform, die für ihn aufgrund seiner kulturellen Prägung als Grundlage für ein gutes Leben gilt. Für Faruk F. war die Trennung in „Türken“ und „Deutsche“ eine quasi natürliche Erscheinung. Aufgrund dieser „naturhaften“ Betrachtungsweise sah Faruk F. im Zusammenleben verschiedener Kulturen kein primäres Konfliktpotential und damit auch keine Notwendigkeit zur Veränderung dieser Situation. Daraus entwickelte er eine Definition von „Multikulturalität“, die auch bei anderen Gesprächspartnern so oder ähnlich formuliert wurde: Multikulturalität bedeutete für ihn das Akzeptieren und Aushalten von unterschiedlichen Lebensformen unter dem gemeinsamen Dach eines pluralistischen, demokratischen Staates. Oder anders ausgedrückt: Leben und Leben lassen.

Für Familie F. ergaben sich aus dieser Sichtweise zwei entscheidende handlungsleitende Konsequenzen in Bezug auf die Versorgung älterer Personen. Die Familie war verantwortlich für die Versorgung der älteren Familienmitglieder. Darüber hinaus stand die Form der Versorgung nicht zur freien Disposition der verantwortlichen Folgegeneration, sondern war gemäß dem traditionellen Reziprozitätsdenken durch den Generationenvertrag festgelegt:

Angelika M.: „Wenn Sie einmal pflegebedürftig werden, wer wird Sie dann pflegen?“

Yusuf F.: „Wer auf mich aufpasst ist egal, Sohn, Tochter, andere Sohn oder andere Tochter. Wenn du jung bist, machst du Kinder, aufpassen auf Kinder, wenn du alt bist, Kinder auf Opa aufpassen.“

Sürreya F.: „Meine Kinder!“

Faruk F.: „Meine Eltern und überhaupt die Leute, wo fünf oder sechs Kinder haben, die denken so. Es gibt ja keine Altersheime in der Türkei, also nicht dass ich wüss-

te.²³⁸ Wenn das so wäre wie hier, und die Alten würden da rein gehen, dann wäre vom anderen die Ehre verletzt. Dann kommen solche Gespräche auf: »Schau mal, der schickt seine Eltern ins Altersheim.« Und damit das nicht passiert, würd das keiner machen.“

Angelika M.: „Also wenn Sie Ihre Eltern im Altersheim unterbringen, ist Ihre Ehre verletzt?“

Faruk F.: „Genau, *şeref gitme*, kein *şeref* da. Und das ist grad bei Moslems auch so. Sei es Türke oder Araber. Bei den Türken ist es speziell so. Wenn jetzt einer gar keine Kinder hat, ist das was anderes. Aber selbst dann, würd man.... Es ist ja dann auch was Gutes, wenn jemand dann auf die aufpasst. Das gibt es immer wieder.“

Angelika M.: „Und für Sie gilt das auch so?“

Faruk F.: „Ja, natürlich! Ich bin ja auch stolz, dass er mich erzogen hat, alles gemacht hat. Er hat auch auf mich aufgepasst. Das ist dann das Dankeschön – später – das macht man dann auch umgekehrt..., gell? Ich mein, es ist ja immer besser, du machst Kinder und passt das ganze Leben lang auf sie auf, und wann ist dann die Alterspflege? So ab 70? Dann weißt du ja auch nicht, wie lange du noch lebst, zehn Jahre, manchmal länger, es kann aber auch ruck zuck gehen. Wie gesagt, ich denk da nicht,... ich würd jetzt nie freiwillig die wegschicken wollen. Das geht nicht. Und ich wäre ja auch nicht der Einzige. Die Familie ist ja groß. Es ist ja nicht so, dass nur dein leibhaftes Kind, auch die Schwiegertochter und der Schwiegersohn, das ist ja auch Familie.“

Angelika M.: „Und für Ihre Frau ist das genauso?“

Faruk F.: „Äh..., kein Problem.... Gott sei Dank ist es bei uns nicht so wie bei anderen Leuten, die können nicht mehr laufen oder gar nichts mehr machen, dass man sie

²³⁸ Sandıkçioğlu (1991, S. 189 ff.) bezifferte die Zahl der Altenheimplätze für das Jahr 1991 auf 7.307 Betten in 74 Heimen. Über die Hälfte der Betten war auf 29 Einrichtungen in Istanbul verteilt. Demgegenüber stand die Gesamtzahl von rund 2,1 Mio. Menschen über 65 Jahren. Die jährliche Zuwachsrate der über 65-Jährigen wurde auf 3,6% prognostiziert. Aufgrund einer rapiden Abnahme der Großfamilien durch inter- und intransnationale Migration ergab sich eine Unterversorgung der älteren Menschen durch die Familien, die bis heute nicht durch institutionelle Versorgung kompensiert werden konnte. Die fehlende Inanspruchnahme der sozialen Dienste von älteren Menschen liegt deswegen hauptsächlich an der quantitativen Angebotsknappheit und weniger an kulturellen Barrieren. (Vgl. Tomanbay 1990, S. 160ff.; Schulz-Nieswandt 1997, S. 61ff.; Akkaya et al. 1998, S. 207).

auch noch auf die Toilette bringt oder so. Das ist nicht so, vielleicht wird's auch nie so. Man weiß es ja nicht. Also meine Oma, bei der war es schon so, die war, bevor sie gestorben ist, schon pflegebedürftig, und dann ist sie halt von den eigenen Söhnen, mal bei dem und mal bei dem einen Monat gewesen, immer der Reihe nach halt versorgt worden.“

Angelika M.: „Und wenn Ihre Frau Ihre Mutter nicht mehr alleine pflegen kann?“

Faruk F.: „Die kann das, die lernen das schon von Kind auf. In der Türkei auf jeden Fall. Da sind die den ganzen Tag bei den Frauen und lernen von denen alles, was sie brauchen. Damit sie das dann später auch machen können. Nee, also solange man alles selber machen kann, brauch ich keine Hilfe. Hilfe, wann braucht man Hilfe? Wenn sie krank ist, oder man einen Arzt braucht. Wenn mal der Arzt kommen muss, das ist schon was anderes, aber sonst.... Ich meine Betten machen, wo ist da das Problem? Das Bett machen ist doch kein Problem! Du machst ja auch dein Bett selber. Aber so Hilfe von außen, keinen Falls.“

Für Familie F. war der Ehre-Schande-Komplex als normatives System handlungsleitend. Die Familie war als Kollektiv verantwortlich für die Versorgung der älteren Familienmitglieder. Konnte diese nicht gewährleistet werden, war die Ehre, *şeref*, der Familie verletzt, insbesondere die der Männer, da sie als verantwortlich für das Funktionieren der familiären Versorgung gelten.

Im traditionellen Ehre-Schande-Komplex wird der Ehrbegriff instrumentalisiert, um Schutz und Versorgung aller, auch der nicht produktiven Familienmitglieder, sicher zu stellen. Während die Männer verantwortlich für das Funktionieren sind, liegt die Durchführung der notwendigen Arbeiten im Zuständigkeitsbereich der Frauen. Oberste Kontrollinstanz ist die Gemeinschaft. In der anatolischen Agrargesellschaft ist das in der Regel die Dorfgemeinschaft, in größeren Orten die Quartiersgemeinschaft.

Auch Faruk F. sprach hier die soziale Kontrolle durch die Gemeinschaft an. In dieser wie auch in anderen Gesprächssequenzen wurde jedoch deutlich, dass diese Kontrollinstanz wenig greifbar war. Sie bestand zum einen aus dem türkischen Bekanntenkreis, der sich nach eigenen Angaben auf wenige Familien beschränkte, zum anderen auf die Dorfgemeinschaft im Herkunftsort, mit der Familie F. nur noch begrenzt in Verbindung stand. Eine tatsächliche Kontrolle mit realen Sanktionsmöglichkeiten scheint auf dieser Ebene kaum möglich zu sein. Trotzdem wurden Ehre und Schande als Begründung für die innerfamiliäre Ver-

sorgung der Eltern herangezogen. Familie F. war ein typisches Beispiel für eine „Pufferfamilie“, in der die traditionellen Werte normativ galten, auch wenn sie der Alltagsrealität nicht mehr entsprachen. Ob und inwieweit die Schwiegertochter, die alleine mit der Aufgabe der Versorgung der Eltern betraut war, mit dieser Aufgabe überfordert war, kann nicht beantwortet werden, da sie nicht getrennt befragt werden konnte. Durch Aussagen von Nichtfamilienangehörigen aus dem türkischen Umfeld war jedoch bekannt, dass Familie F. bereits zum damaligen Zeitpunkt große Probleme hatte, eine adäquate Versorgung der Mutter sowohl in pflegerischer als auch in finanzieller Hinsicht zu gewährleisten.

Familie F. war einer sozial schwachen Schicht zuzurechnen. Wie bereits erwähnt, besteht nach Aussagen der Expertin des Seniorenbüros bei diesem Personenkreis in der Regel ein hohes Informationsdefizit über Regelangebote sowie über Möglichkeiten der sozialen Sicherung. Außerdem sind hier hohe Schwellenängste und niedere Schamtoleranzen gegenüber Hilfe von außen festzustellen.

Faruk F. formulierte diese Scham über den Ehrbegriff: Für ihn und seine Familie würde die Versorgung durch Dritte einem Zugeständnis der Unfähigkeit zur Elternversorgung gleichkommen. Dementsprechend hatte sich bisher keines der Familienmitglieder mit alternativen Versorgungsmöglichkeiten beschäftigt. Weder Beratungsstellen noch die Versorgungsangebote der Einrichtungen waren Familie F. bekannt. Eine ablehnende Haltung gegenüber Hilfe von außen wurde insbesondere von Faruk F. geäußert. Bereits zu Beginn des Gesprächs hatte er erklärt, „dass es wohl reicht, einen Türken zu befragen, da sowieso alle die gleiche Meinung haben, nämlich, dass die Eltern in der Familien versorgt werden.“ Als ich ihm daraufhin erklärte, dass in meiner Untersuchung sehr unterschiedliche Meinungen dazu geäußert wurden, war er sichtlich überrascht, aber anschließend auch eher gewillt sich auf das Thema einzulassen. Im Laufe des Gesprächs war eine Veränderung seiner Position festzustellen, von anfänglicher rigoroser Ablehnung jeglicher Hilfe, hin zu interessiertem Nachfragen insbesondere nach Möglichkeiten der Finanzierung von medizinischen und pflegerischen Maßnahmen. Entscheidend für den Richtungswechsel war für Faruk F. die Akzeptanz von Altenhilfeangeboten bei anderen türkischen Familien. Dass bei einigen Familien bereits konkrete Schritte zur Versorgung der Eltern über ambulante Pflegedienste eingeleitet worden waren, ließ ihn erkennen, dass sich bei der sozialen Kontrollinstanz eine Veränderung der Einstellung gegenüber traditionellen Werten abzeichnete. Das heißt, dass auch weniger normative Sanktionen bei einem Verstoß gegen das traditionelle Elternrecht zu erwarten waren. Durch diese Bewusstseinsänderung innerhalb des türkischen Kollektivs eröffnete sich für Familie F. eine neue Perspektive: Die Versorgung der Eltern blieb zwar eine Pflicht, aber die Form konnte von den traditionellen Mustern abweichen. Diese Erkenntnis alleine genügte jedoch nicht, um konkrete Verhaltensänderungen bei Familie F. einzuleiten. Um die beste-

henden Schwellenängste und Zugangsbarrieren bei Familie F. abzubauen, wäre es notwendig, über die soziale Gruppe eine Vertrauensbasis zu schaffen. Eine gezielte Kooperation zwischen Altenhilfe und türkischen Vereinen oder anderen Gruppen könnte den Prozess eines gemeinsamen Dialogs einleiten.

3.2.8. Nilüfer Ş. – Deutsche Türkin oder Türkische Deutsche?

Nilüfer Ş. (32 Jahre) war meine letzte Interviewpartnerin. Ursprünglich war geplant gewesen, ein Gespräch gemeinsam mit ihrer Mutter (60 Jahre) zu führen. Da diese schwer erkrankt war und wahrscheinlich längere Zeit bettlägerig sein würde, entschlossen wir uns, das Gespräch ohne die Mutter zu führen. Nur unter großen Schwierigkeiten konnte ein Termin gefunden werden. Nilüfer Ş. sagte mehrere Male kurzfristig den Gesprächstermin ab, weil sie ihre Mutter zu versorgen hatte. Schließlich war es ihr doch noch möglich, einen Termin zwischen Haushalt, Kinderversorgung, Berufstätigkeit und Krankenpflege der Mutter einzuschieben.

Nilüfer Ş. empfing mich in ihrer modern und neu eingerichteten Wohnung in einem Hochhaus in Freiburg West. Sie war der neusten Mode entsprechend mit eng anliegender Hose und Bluse gekleidet, macht aber trotz ihrer gepflegten Erscheinung einen deutlich gestressten Eindruck. Sie bat mich mit den Worten, nicht viel Zeit zu haben, in die teuer ausgestattete Küche, wo sie mir Kaffee anbot. Sie erklärte, dass sie den Termin mit mir vergessen hätte, sich aber trotzdem ca. eine Stunde Zeit nehmen könne, bevor sie ihre beiden Töchter aus dem Kindergarten abholen und nach ihrer Mutter sehen müsse. Außerdem hätte sie ihrer Freundin Meliha Ö., die ebenfalls krank sei, versprochen, bei ihr vorbeizukommen. Meliha Ö. hatte ich bereits vor einigen Wochen interviewt. Der Kontakt zu Nilüfer Ş. war über sie zustande gekommen. Von anderen türkischen Frauen hatte ich bereits erfahren, dass Meliha Ö. krank sei. Auf meine Frage, was ihr fehle, sagte Nilüfer Ş., dass die Ärzte bisher keinen Krankheitsbefund festgestellt hätten, sie aber vermute, dass ihre Freundin mit Haushalt, Kindern, Job und der Versorgung ihrer Eltern psychisch und physisch überlastet sei. Sie selbst sei bis vor kurzem in einer ähnlich schwierigen Lage gewesen, da sie ihren krebserkrankten Vater bis zu seinem Tode vor einem Jahr gepflegt habe. Nilüfer Ş. schilderte kurz die wichtigsten Stationen im Leben ihrer Eltern:

Geboren an der Schwarzmeerküste kamen ihre Eltern in den 60er Jahren getrennt als „Gastarbeiter“ nach Freiburg. Ihr Vater hatte in der Türkei die *ilk okul*, die fünfjährige Grundschule, besucht und war dann bei einem Schreiner in die Lehre gegangen. In Freiburg war er

bis zu seiner Erkrankung in einem Sägewerk tätig gewesen. Die Mutter hatte ebenfalls die Grundschule besucht und war bis zu ihrer Heirat im selben Sägewerk wie ihr Mann als ungelernete Hilfskraft berufstätig. Dort hatten sie sich kennen gelernt und heirateten bald darauf. Nach der Geburt ihres ersten Kindes hörte Frau Ş. auf zu arbeiten. Aus der Ehe gingen vier Kinder hervor, der ältere Bruder von Nilüfer, sie selbst, und ihrer beiden jüngeren Schwestern. Obwohl ihr Vater gut verdient hatte und in der Türkei ein Haus für die Familie bauen konnte, zogen die Eltern eine endgültige Rückkehr nicht mehr in Betracht, nachdem ihnen klar geworden war, dass ihre Kinder nicht in der Türkei leben möchten. Nilüfer Ş. führte noch einen weiteren Grund für die Entscheidung ihrer Eltern an:

Angelika M.: „Wie war denn das für deine Eltern, als sie gemerkt haben, ja wir haben in der Türkei etwas aufgebaut, und jetzt wollen die Kinder gar nicht dort hin zurück?“

Nilüfer Ş.: „Für meine Eltern war es nach... ähm, ...mein Vater hat immer gesagt: »Ich hab früher immer gedacht wie ein Mensch, der wo aus Asien kommt. Jetzt denk ich wie ein Mensch, der wo in Europa wohnt.« Also Istanbul ist ja noch Europa und der Rest ist dann Anatolien. Und er hat immer gesagt: »Ich hab immer wie ein Mensch oder ein Mann überlegt, der wo aus Anatolien kommt. Jetzt denk ich oder überleg ich wie ein Mann, der wo aus Europa kommt.« Also er hat versucht, uns zu sagen: »Ich pass mich hier an. Jetzt leb ich hier, jetzt muss ich mich hier auch anpassen.« Also er hat nie gesagt: »Wollt Ihr für immer in die Türkei?«, weil es für ihn tabu war. Und als er dann krank war, hat er immer gesagt, dass er so froh ist, wiederum hier her kommen zu dürfen. Dass er das durfte, weil, wo er so krank war, wusste er, wenn er jetzt in der Türkei leben würd, wär er nach einem halben Jahr schon tot gewesen. Er wusste ja, dass er schwer krank ist, und er hat sich hier so wohl gefühlt und wollte auch hier sterben.“

Angelika M.: „Und deine Mutter?“

Nilüfer Ş.: „Die ist hier und die wird auch hier bleiben, schon allein wegen uns. Und dann ist sie auch Witwe, was soll die in der Türkei? Sie bleibt bei uns, sie hat sich hier ja auch etwas aufgebaut und sie fühlt sich hier wohl. Sie sagt zwar immer, Türkei ist was anderes, aber das ist klar, für sie sowieso. Aber gehen tut sie nicht. Wie alle Türken hier. Wir jammern und tun.... Mein Mann sagt immer: »Ihr jammert und tut, aber zurück geht ihr auch nit.« (*lacht*) Z.B. für das sind wir dann wieder zu verdeutsch. Wir sind deutsche Türken, sag ich mal.“

Nilüfer Ş. beobachtete bei ihrem Vater eine aktive Auseinandersetzung mit seiner Wahlheimat. Die Veränderung, die der Vater bei sich selbst festgestellt hat, das schleichende „ver-deutschen“, hatte sich laut Nilüfer Ş. nicht als Automatismus durch den langen Aufenthalt in Deutschland eingestellt. Die Veränderung vom „Anatolier“ zum „Europäer“, vom „anatolischen Türken“ zum „deutschen Türken“ hatte der Vater in einem bewussten Akt der persönlichen Selbstverortung vorgenommen. Impulse für Veränderungen kamen aus seiner persönlichen Lebenserfahrung, aber auch aus der familiären Situation, durch das Aufwachsen seiner Kinder in einer anderen Umgebung mit neuen Werten und Normen. Die Auseinandersetzung der Eltern mit ihren Kindern erlebte Nilüfer Ş. als Auseinandersetzung mit zwei verschiedenen Lebenswelten. Diese Auseinandersetzung bestimmte das familiäre Leben seit ihrer frühesten Kindheit und war für sie noch immer ein zentrales Thema, das ihr Leben in allen Bereichen beeinflusste. Sie erzählte ausführlich über ihre Kindheit, die geprägt war von einem dominanten Vater, der versuchte, eine Balance zwischen der Erziehung gemäß den türkischen Normen und Sitten und den neuen Ideen zu finden, die seine Kinder mit nach Hause brachten. Die Auseinandersetzung war aber auch der Balanceakt, den alle Eltern mehr oder weniger vollführen: Ihren Kindern eine möglichst gute Erziehung angedeihen zu lassen, ohne dabei ihre Liebe zu verlieren.

Nilüfer Ş.: „Es ist ja z.B. so, wenn ich in der Türkei geboren und erzogen worden wäre, wie ich jetzt von meinem Vater, dann hätte ich ja dieses Beispiel von meinen deutschen Freundinnen nicht gehabt. Ich hätte dieses Beispiel nur von türkischen Mitmenschen gehabt: »Ja, du hast zu akzeptieren, dass du halt das jetzt nicht darfst.« Aber für mich war das dann so, ich hab das zwar akzeptieren müssen, was mein Vater im Endeffekt gesagt hat, aber ich bin dann eher mal hingegangen und hab gesagt: »Ich akzeptier das nicht, dass du das nicht akzeptierst!« (*lacht*) Oder, ich hab z.B. gesagt: »Ich möchte heute Abend ins Kino.« Dann hat er gesagt: »Nein!« Für meinen Bruder war das o. k. Ich hab dann gesagt: »Ja, warum?!« Solche Sachen. Ich hab das nicht verstehen können. Oder mit 16 durfte ich nicht mehr schwimmen gehen. Schwimmen war für mich... mein Leben! Ein halbes Jahr! Bis mein Vater gemerkt hat, ich dreh durch. Also mit dem kann er jetzt bei mir nicht anfangen. Und dann war's wieder o. k. Aber hätt ich nicht darum gekämpft um gewisse Sachen, wobei ich schon sein Lieblingskind war. Er wollt eigentlich immer das machen, was ich wollte, was ich will. Aber er musste dann halt eben... die anderen Leute, die könnten ja was sagen: »Von dem die Tochter, macht das und das.« Das war's dann eigentlich.“

Nilüfer Ş. weist mit dieser Aussage auf die komplexe Situation hin, in der sich der Generationenkonflikt von Migrantenfamilien abspielt. Neben den intergenerativen Meinungsverschiedenheiten kommen hier zusätzlich interkulturelle Unterschiede zum Tragen. Dies verkompliziert die für Eltern und Kinder gleichermaßen schwierige Zeit der Pubertät: Während sich Nilüfer Ş. an ihrer deutschen *peer-group* orientierte, war für ihren Vater das traditionelle Wertesystem maßgeblich. Das normative Verhalten wurde außerdem noch von der türkische Gemeinschaft überwacht und sanktioniert. Da die Ehre der Familie insbesondere vom zurückhaltenden, keuschen Verhalten der weiblichen Familienmitglieder abhängig ist, war der Druck auf den Vater groß, der einerseits seine Tochter glücklich sehen wollte, andererseits aber auch Rechenschaft über seine Erziehung und Familienführung abzulegen hatte und einem Ehrverlust entgegen wirken musste. Diese Ambivalenz des Vaters zeigte sich in der Erziehung seiner Kinder und in der Haltung, die Nilüfer Ş. ihrem Vater gegenüber einnahm:

Nilüfer Ş.: „In der Türkei ist das ja nicht mehr so streng, mit Kopftuch und abends weggehen und so. Die sind da mittlerweile auch modern. Da hat sich viel geändert. Aber die, wo hier leben, die Türken, die sind noch viel religiöser wie die Leute in der Türkei. Weil wir das nicht mitkriegen, wie die Türkei sich verändert. Oder unsere Vorfahren, unsre Eltern z.B., die sind jetzt seit 30 Jahren hier, die kriegen da das, was in der Türkei so ist, nicht mehr so mit. Nur von Urlaub zu Urlaub. Und dann sehen sie nur die Familie. Aber es hat sich alles so verändert, dass wir dagegen richtig, ja, zurückgeblieben sind. Meine Tante in der Türkei sagt als: »Mensch, ihr kommt von Europa und habt immer noch äh, diese Gedanken!« Und... da denk ich auch immer: Schau sie dir an! Und wir sind so streng erzogen worden. Also unterdrückt worden von den Eltern, oder sehr streng... ich bin z.B. sehr, sehr streng erzogen worden. Also.“

Angelika M.: „Wie meinst du das „unterdrückt?“

Nilüfer Ş.: „Na, weisch, so das Familiäre war eben sehr wichtig. Bei uns ist das alles ein bisschen anders. Unsere Eltern haben viel mehr geguckt, dass wir... ja, mein Bruder z.B., als der 18 war, der musste um zehn Uhr daheim sein. Mein Vater hat halt sooo Angst gehabt, dass was passiert. Dieses immer so behutsame.“

Angelika M.: „Behütete?“

Nilüfer Ş.: „Genau, so behütet, sagt man, echt nicht normal.“

Die Auseinandersetzungen zwischen Nilüfer Ş. und ihrem Vater haben schließlich dazu geführt, dass er sich in bestimmten Bereichen von seiner traditionellen Linie gelöst hat. Der Zusammenhalt der Familie war ihm wohl wichtiger als die Durchsetzung seiner väterlichen Autorität. In seiner Aussage, dass er sich „vom Anatolier zum Europäer“ gewandelt hat, drückt sich jedoch mehr aus, als bloße Konfliktvermeidung mit der Familie. Sie weist auf eine Änderung des Weltbildes von Herrn Ş. hin und auf eine Neudefinition seiner kulturellen Identität. Diese Neuorientierung erleichterte ihm den Umgang mit seinen Kindern in Bezug auf interkulturelle Konflikte. Er durfte jetzt als „Mann, der europäisch denkt“ Zugeständnisse machen, die nach traditionellen Wertemustern nicht ohne Ehrverlust möglich gewesen wären. Dieser zusätzliche Handlungsspielraum, den sich Herr Ş. erarbeitet hatte, wirkte sich nach Aussagen von Nilüfer Ş. positiv auf das familiäre Leben aus. So hätten ihre jüngeren Schwestern wesentlich mehr Freiheiten gehabt als sie selbst oder ihr älterer Bruder. Für Nilüfer Ş. endete das langjährige zwiespältige Verhältnis zu ihrem Vater mit ihrer Heirat. Ihr Ehemann war als Alevit anfangs von ihrer sunnitischen Familie abgelehnt worden. Schließlich hatte der Vater aber der Heirat zugestimmt, weil ihm das Glück seiner Tochter wichtiger war, als die Beurteilung seiner Familie und seines sozialen Umfelds.²³⁹ Von diesem Zeitpunkt an hatte Nilüfer ein sehr inniges Verhältnis zu ihrem Vater gehabt.

Über die Beziehung zu ihrer Mutter erzählte Nilüfer Ş. sehr wenig. Sie beschrieb sie als unauffällige Frau, die hinter der dominanten Rolle ihres Vaters immer unscheinbarer wurde. Da sie nur wenige Kontakte zu anderen Menschen pflegte und mit zunehmendem Alter immer mehr im Schatten ihres Mannes verschwand, sei nicht viel von „ihr übrig geblieben“. Heute sei sie sehr kränklich, einsam und fast nicht mehr in der Lage, sich selbst zu versorgen, obwohl sie körperlich nicht krank sei. Nilüfer Ş. erklärte diesen Zustand damit, dass die Frauen aus der Einwanderergeneration ausschließlich für die Familie leben würden, ohne Rücksicht auf ihre eigenen Bedürfnisse, bis sie schließlich vergessen, dass sie selbst als eigenständige Persönlichkeiten existieren:

²³⁹ Neben den sunnitisch dominierten Migranten aus der Türkei sind ca. 20% der Muslime türkischer Herkunft Aleviten. Religionsgeschichtlich handelt es sich um eine Gruppe, die sich im 13. Jhd. in Anatolien entwickelt hat und die Glaubensinhalte alt-türkisch-schamanistischer, christlicher, manichäischer und zoroastrischer Herkunft mit einem Islam schiitischer Prägung verbunden hat. Heute bilden die Aleviten, nach den Sunniten, mit 20%-25% die zweitgrößte Religionsgruppe in der Türkei. Sie treten für einen demokratischen säkularen Staat ein und betonen, dass ihre Philosophie mit der westlichen Lebensweise übereinstimmt und dass sie alle Artikel der Menschenrechte, auch die Gleichberechtigung der Frau, akzeptieren. Ihre fortschrittliche synkretistische Lehre bringt sie bis heute sowohl in der Türkei als auch hier in Deutschland immer wieder in schwere, manchmal blutige Konflikte mit der sunnitischen Mehrheit der Muslime. (Vgl. hierzu Spuler-Stegemann 1998, S. 51-56; Zentrum für Türkeistudien 1998, S. 32-38; Heine/Johansen/Stepat 2001, S. 45, Dreßler 2003).

Nilüfer Ş.: „Unsere Mütter, die haben sich nur aufgeopfert für die Familie, ihre Kinder, ihren Mann. Nie an sich gedacht. So sind unsere Mütter. Meine Mutter z.B., die hat nur was mit meinem Vater unternommen, die sind in die Türkei und zu türkischen Bekannten, aber dass meine Mutter mal alleine was... ich wüsste nicht. Die hat... keine Hobbys, irgendwas, was sie tun könnte. Nichts, gar nichts. Jetzt muss ich sie überall hin schicken, sagen: »Geh ins Bad, mach das, mach das.« Das kriegt man nicht mehr aus ihr raus. Und seit mein Vater tot ist, sowieso.... Das machen viele türkische Frauen, so normale türkische Frauen, die wo so ein bisschen religiös sind. Ich mach das nicht so. Ich hab dann schon mal meine Grenzen, dass ich sag, so weit und weiter nicht. Oder, dass ich sag: »Ich bin eure Mutter und ich bin deine Frau, aber ich bin auch noch ich.« Ich geh auch alleine fort, mit meinen Freundinnen, tanzen oder so. Da bin ich schon mehr verdeutscht.“

Angelika M.: „Was meinst du mit »verdeutscht«?“

Nilüfer Ş.: „Ich bin viel zwischen Deutschen aufgewachsen, hab immer meinen eigenen Kopf gehabt. Es war immer ein bisschen schwer, mich unter Kontrolle zu halten, sag ich mal. Obwohl ich sehr, sehr großen Respekt vor meinem Vater hatte und auch immer ein bisschen Angst gehabt hab vor meinem Vater, immer..., aber bei manchen Sachen hab ich mich durchgesetzt, wo es mir wichtig war. Z.B. meinen Mann hab ich trotzdem geheiratet. Da war die Liebe stärker. Das war schwer für mich, sehr schwer. Das ist ja was, was selten ist, bei uns Türken, also Türkinnen, wir machen ja meistens das, was unsere Eltern wollen, aber das war dann für mich..., da konnte ich nicht »ja« sagen.“

Nilüfer Ş. beschrieb ihr Verhältnis zu beiden Elternteilen mit ambivalenten Gefühlen. Dem Vater brachte sie einerseits Respekt und Liebe entgegen, auf der anderen Seite hatte sie auch Angst vor ihm. Zu ihrer Mutter hatte sie eine emotional tiefgehende Bindung, konnte aber nicht akzeptieren, dass diese sich selbst aufgegeben und nie um ihre eigenen Bedürfnisse gekämpft hat. Diese Zwiespältigkeit, die sie durch das Vorbild und Vorleben ihrer Eltern im Kontrast zur sozialen Umwelt in Schule, Ausbildung und Freundeskreis erlebte, spiegelte sich in der Persönlichkeit von Nilüfer Ş. wider:

Angelika M.: „Du hast ja die deutsche Staatsbürgerschaft, deine Kinder und dein Mann auch. Du sprichst aber immer von »wir Türken«, als was fühlst du dich denn?“

Nilüfer Ş.: „Als Türkin.“

Angelika M.: „Warum?“

Nilüfer Ş.: „Ich weiß nicht. Ich fühl mich eigentlich schon wohl hier. Also ich kann nicht sagen, ich fühl mich nicht wohl. Ich lauf in der Stadt rum, mir geht es gut, ich fühl mich wohl, das ist eher meine Heimat. Ich kann es mir absolut nicht vorstellen in der Türkei zu leben. Für immer. Absolut nicht. Es ist ja alles hier anders. Schon... man kann ja... die ganzen Krankenhäuser, die Sozial... das alles kann man gar nicht vergleichen. Das wär für mich.... *(Pause)*

Ich geh schon gern in die Türkei. Das ist auch wichtig für mich, dass wir mindestens einmal im Jahr nach Türkei fahren, schon wegen der Kinder, dass die dort alles sehen. Aber ich fühl mich dort auch irgendwie als Tourist. Ich sehne mich dann auch wieder nach hierher. Ich bin... mitten drin.... Ich bin nicht hier, ich bin nicht dort. Für mich ist es schwierig. Mein Mann empfindet es alles nicht so. Der sagt: »Mach dir... du machst dir die ganzen Probleme selber.« Aber ich fühl mich dann nicht so. Ich fühl mich nicht dort 100-prozentig wohl und hier auch nicht.“

Angelika M.: „Was müsste denn anders sein, dass du dich hier richtig wohl fühlen könntest?“

Nilüfer Ş.: „Dass die Leute herzhafter sind, freundlicher. Bei uns gibt's z.B. *(lacht)* äh, die Deutschen machen ja auch so Witze, so äh..., zum Beispiel »Kümmeltürken« oder so. Da gibt es immer mal solche Sachen, wo... dieses... etwas sagen, ohne zu überlegen, wo ich jetzt auch bei den Türken sehr oft hör, da heißt es: »Die Deutschen sind... die Deutschen sind genauso wie das deutsche Wetter – mal so, mal so.«“

Angelika M.: „Echt?“

Nilüfer Ş.: *(lacht)* „Ja, ja!“

Wir lachen beide.

Nilüfer Ş.: „Mal so, mal so *(lacht)*. Einmal regnerisch, wenn sie keinen Bock haben, das ist das Regnerische, ja? Und dann gibt es mal zwei, drei Tage, aber nicht mehr, dann sind sie freundlich und sagen *(affektiert)*: »Ach, hallo!« Oder es gibt bei uns ein ganz tolles Wort bei uns Türken: »Wenn du eine Tasse Kaffee trinkst bei einem Türken, dann bist du 40 Jahre willkommen.« Also, wenn du mal einen Kaffee bei mir getrunken hast, dann hab ich dich 40 Jahre lang zu schätzen oder zu ehren. Und das

gibt es bei euch nicht. Das hört sich jetzt..., (*lacht*) wie soll ich sagen... das fällt mir halt einfach auf. Das Menschliche. Das fehlt.“

Nach diesen Aussagen konnte sich Nilüfer Ş. weder in Deutschland noch in der Türkei kulturell einordnen. Beide Alternativen standen für sie nebeneinander und waren nicht miteinander in Einklang zu bringen. Sie konnte sich weder in der einen noch der anderen Welt positionieren, da ihr dafür die notwendigen Anknüpfungspunkte, die emotionale Anbindung, fehlte. In der Türkei hatte sie zuwenig Zeit verbracht, um eine Beziehung aufzubauen, in Deutschland herrschten ihrem Empfinden nach allgemein emotionslose Beziehungen zwischen den Menschen, sodass auch hier eine Identifikation nur bedingt möglich war. Nilüfer Ş. hatte zwar für sich eine Teillösung gefunden. Mit dem Satz: „Wir sind deutsche Türken“ hatte sie akzeptiert, dass sie „irgendwas dazwischen“ ist, aber wie das Vakuum zwischen diesen Welten gefüllt werden sollte, war für sie unklar und führte zu ständigen Auseinandersetzungen mit sich, ihrer Familie und ihrer Umwelt:

Nilüfer Ş.: „Wir sind von Kind auf so erzogen worden, dass wir gegenüber einer älteren Person Respekt, *saygı*, zeigen. Ich würd also nie eine ältere Person kränken oder verletzen können. Ich hab z.B. auch nie so (*sie schlägt die Beine übereinander*) vor meiner Schwiegermutter da gehockt oder dass ich vor denen geraucht hätte! Das ist Erziehung! Ich find's nicht immer gut, weil ich z.B. immer einstecken musste. Mein Mann ist da anders. Wenn dem einer dumm kommt, dann sagt er dem die Meinung, egal wie alt. Mein Mann sagt dann: »Der Mann verdient es nicht, respektiert zu werden.« Ich könnt des nicht. Der Mann ist älter. Das sind so Sachen, da kann ich nicht sagen: »So, das hat jetzt mit *saygı* nichts zu tun.« Ich kann das einfach nicht sagen. Das ist so schwer für mich. Da versucht mir mein Mann auch immer zu helfen, aber ich komm nicht davon los. Das ist sooo schlimm für mich.“

Angelika M.: „Was ist denn daran so schlimm?“

Nilüfer Ş.: „Ich mach mir das einfach selber schwer. Ich mach mir da immer so ein Kopf. Ich sag mir dann immer: »Mensch dieses ganze Heckmeck und so, ach komm, hab dich nicht so.« Und dann bekomm ich ein schlechtes Gewissen. Weil ich bin halt so erzogen worden. Da sind jetzt z.B. Probleme, wo ich mit meinem Mann hab, wegen den Kindern: Ich möchte, dass meine Kinder beten, wenn sie abends ins Bett gehen. Schon allein wegen den Gestorbenen, meinem Vater. Und mein Mann sagt, warum sollen die arabische Gebete lernen, die können doch auch deutsch beten. Das kann ich auch akzeptieren irgendwo, äh, so: »Danke lieber Gott, uns geht es heute

gut.« Kann ich akzeptieren, aber *ir-gend-wie* holt es mich dann wieder ein, wo ich sag: »Haja, aber trotzdem. Wenigstens die Gebete.« Schon komisch, aber ich kann's nicht ändern, ich bin zu sehr geprägt von meiner Erziehung. Ich kann's nicht ändern.“

Angelika M.: „Was würdest du denn gerne ändern?“

Nilüfer Ş.: „Ich möchte nicht, dass es meinen Kindern mal so geht wie mir. Weil ich weiß, wie ich drunter leid. Aber dann mach ich's trotzdem wieder falsch, durch das, dass ich dann sag, z.B. wenn wir am Tisch sitzen, dann sagt man ein Wort, dass man anfangen kann zu essen. Und dann vergess ich es selber! Und dann fällt's mir auf einmal ein, und dann krieg ich so ein schlechtes Gewissen vor meinen Kindern!“

Angelika M.: „Was für ein Wort muss man da sagen?“

Nilüfer Ş.: Die *Basmala* muss man sagen, bevor man anfängt mit essen.²⁴⁰ Dann krieg ich sooo ein schlechtes Gewissen. Dann sag ich: »Habt ihr das gesa-agt?« Dann sagt er: »Komm, hasch es ja selber vergessen.« Dann sag ich: »Musch du das jetzt vor den Kindern sagen?« Und er lacht dann nur. Aber ich find das schlimm.“

Nilüfer Ş. litt unter ihrer Zwiespältigkeit. Sie hatte bisher noch keinen Weg gefunden, damit umzugehen. Verdrängen war für sie kein Ausweg, da sie sich durch die Erziehung ihrer eigenen Kinder gezwungen sah, eine Position einzunehmen und zu entscheiden, was sie ihren Kindern vermitteln will. Dabei musste sie sich mit ihren eigenen Verortungsproblemen auseinandersetzen und sich gleichzeitig mit ihrem Mann einig werden. Gleichgültig, wie sie sich entschied, sie hatte immer den Eindruck, etwas falsch zu machen, einer Seite nicht gerecht zu werden. Sie wollte ihren Kindern ersparen, dass sie später das gleiche Dilemma erleben wie sie selber - nicht zu wissen, wo sie hingehören.

Nilüfer Ş.: „Meine Eltern und Geschwister und die von meinem Mann sind ja alle hier in Freiburg. Aber sonst ist alles drüben. Und es ist auch sehr wichtig für uns, jedes Jahr da hinzugehen und die Leute zu sehen. Ich bin halt so erzogen worden, und...

²⁴⁰ Arab. „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes“. Bezeichnet mit dem Begriff „Basmala“ (auch „Bismila“) steht diese Redewendung am Beginn jeder Koransure. Fromme Muslime beginnen mit der Basmala jedes Tun, da es als religiöse Tugend gilt, so oft wie möglich den Namen Gottes auszusprechen. Außerdem werden der Basmala magische Kräfte zugeschrieben. (Vgl. Goldziher 1970, S. 168-169, Schimmel 1990, S. 29).

ähm, das läuft jetzt automatisch. Ich mach das gleich, wie meine Eltern es mit mir gemacht haben, ich versuch die Kinder immer noch dort... da sind unsere Wurzeln.“

Angelika M.: „Aber die Kinder sind doch hier geboren und sind deutsche Staatsbürger....“

Nilüfer Ş.: „Mhm. Aber es ist mir immer noch wichtig. Es ist bei mir ganz komisch. Ich bin hier geboren, ich bin bis ich 20 war..., ich konnt mit der türkischen Kultur, mit türkischen Leuten, äh, so gar nicht viel anfangen. Ich hab mich so wohl gefühlt. Aber ich muss ehrlich sagen, seit ich immer älter werd, fang ich auch ein bissle anders an zu denken und seh und hör alles ein bissle anders. Obwohl ich nur einen deutschen Freundeskreis gehabt hab. Und jetzt am Arbeitsplatz, da arbeit ich jetzt vier Jahre, die ersten drei Jahre hab ich nie, nichts empfunden wie jetzt Ausländerfeindlichkeit oder, dass die mal irgendwas gesagt haben. Und das ist jetzt alles ein bissle... ich bin empfindlicher geworden, wenn sie mal ein Witz machen oder so. Das war alles früher bei mir gar nicht so. Ich hab mich ein bissle abgekapselt, sag ich mal, von... von Deutschen. Ich hab zwar auch ganz liebe deutsche Kollegen, und Nachbarinnen, wo ich immer hin geh und helf ihr oder sie kommt zu mir, aber ich versuch doch meinen Kindern zu sagen: »Wir sind Türken, wir kommen von da«. Durch das, dass mein Vater vielleicht auch gestorben ist, ist es für mich wahnsinnig wichtig geworden, die Erinnerung von meinem Vater oder alles, was er aufgebaut hat, wirklich, auch leben zu lassen. Irgendwie, weil es wichtig ist für mich. Ja? Vielleicht, weil er nicht mehr da ist. Ich weiß es nicht. Und es ist für mich wichtig, dahin (*in die Türkei, Anm. A. M.*) zu fahren.“

Am Beispiel von Nilüfer Ş. zeigt sich deutlich, wie stark die persönliche Verortung und Identitätsfindung von biographischen und situativ erlebten Ereignissen abhängig ist, wie Orientierung innerhalb zur Disposition stehender Weltbilder variieren kann und individuell neu definiert wird. Für Nilüfer Ş. war bis zu ihrer Heirat ihre kulturelle Selbstpositionierung innerhalb der deutschen Kultur relativ festgelegt. Ihre Probleme lagen bis dahin eher im Rahmen der Selbstbehauptung gegenüber ihrem Vater und seinem Wertesystem. Mit der Geburt ihrer Kinder und den damit verbundenen Erziehungsfragen sowie der Krebserkrankung des Vaters war für sie eine neue Situation entstanden. Zum einen musste sie nun entscheiden, in welche Richtung sie ihre Kinder sozialisiert und enkulturiert, zum anderen hatte sie das Gefühl, durch den Verlust der Eltern endgültig die Verbindung zu ihrer türkischen Herkunft zu verlieren. Diese Situation veranlasste sie dazu, ihr bisheriges Weltbild zu überdenken. Sie war jetzt offener, aber auch sensibler gegenüber kulturellen Determinierungsmechanismen. In Deutschland nahm sie jetzt Ausgrenzungen wahr, die ihr früher nicht aufgefallen waren.

Das Gefühl einer latenten, unterschwelligten Diskriminierung von Türken wurde für sie zu einem Problem. Dieses Gefühl, ausgegrenzt zu sein, nicht dazu zu gehören, veranlasste sie dazu, sich aus ihrem deutschen Umfeld zurückzuziehen und verstärkt ihren kulturellen Wurzeln in der Türkei nachzuspüren. Sie bemühte sich, die Kontakte zur dortigen Verwandtschaft zu intensivieren und ihre Kinder über die verwandtschaftlichen Beziehungen in das dortige kulturelle System einzubinden. Auch sie selbst veränderte jetzt ihre Position und nahm eine Rückorientierung auf die traditionellen und religiösen Werte ihrer Eltern vor. Dieser Richtungswechsel hatte auch Auswirkungen auf ihre Haltung gegenüber der Altersversorgung und der Pflege ihrer Eltern:

Nilüfer Ş.: „Mein Vater ist ja letztes Jahr an Krebs gestorben. Wir mussten ihn drei Jahre pflegen. Für mich war es ganz klar, jeden Mittag nach der Arbeit zu meinem Vater zu gehen und meinen Vater gemeinsam mit meiner Mutter zusammen zu pflegen, alles machen, was nötig ist und danach nach Hause kommen und natürlich meinen Haushalt machen, das muss ja auch laufen. Und das haben meine Arbeitskollegen nicht verstehen können. Das war dann für mich immer so ein Ding, da hab ich gesagt: »Och ja, das ist halt anders bei uns.« Natürlich gibt es bei euch viele, die ihre Eltern pflegen, aber es ist nicht so selbstverständlich wie für mich. Für mich war das meine Pflicht, versteh'sch, meine Pflicht, meine Eltern zu pflegen. Ich würd mich jetzt auch sehr schwer tun, mir finanzielle Hilfe zu holen, da würd ich schon gucken, dass ich das selber auf die Reihe krieg. So ein Pflegedienst hab ich dann kommen lassen, bei meinem Vater, als es fast nicht mehr ging. Das waren wirklich liebe Menschen, aber ich hab immer geguckt, dass ich schon alles selber gemacht hatte. Der Mann hat dann immer gesagt: »Ich bin doch jetzt dafür da.« Dann hab ich gesagt: »Nee, ist schon gut, ich mach das schon selber.«

Angelika M.: „Warum? Wolltest du nicht, dass jemand Fremdes deinen Vater wäscht?“

Nilüfer Ş.: „Nein, ich hätt mir ein schlechtes Gewissen gemacht, wenn ich meinen Vater nicht gepflegt hätt. Ich hab heut noch ein gutes Gefühl, ich hab meinen Vater... für mich ist das so: Mein Vater hat mich auf die Welt gebracht, der hat hier wirklich 30, 40 Jahre gearbeitet. Und der hat immer gesagt: »Ich arbeite hier 11 Monate wie ein Esel und möchte dann ein Monat wie ein König in der Türkei leben.« Er hat alles für uns getan, er hat versucht, alles für uns zu tun, sag ich mal so, indem er hier gearbeitet hat, Kredit aufgenommen und hier was aufgebaut hat. Er hat immer gesagt: Für euch, für euch, für euch.“

Nilüfer Ş. begründete ihr Engagement bei der Pflege ihres Vaters mit dem „klassischen“ Reziprozitätsideal: Die Eltern haben sie auf die Welt gebracht, sie unter größtem persönlichen Einsatz groß gezogen und dafür dürfen sie Dankbarkeit erwarten, die sich in der Altersversorgung ausdrückt.

Nilüfer Ş.: „Ich hatte mir ja bei der Pflege von meinem Vater einen ambulanten Pflegedienst kommen lassen. Aber erst, als es nicht mehr anders ging, weil ich dann ja auch ein Wrack geworden war. Damals. Bis ich dann erkannt hab, jetzt geht's nicht mehr, ich muss Hilfe holen. Die Leute haben mich darauf gebracht: »Jetzt lass dir halt mal helfen.« Eben, weil ich alles selber machen wollt. Ich konnte... ich war für meinen Mann nicht mehr ansprechbar, für meine Kinder nicht mehr ansprechbar und dann hab ich mir Hilfe geholt. Und dann ging's auch.“

Angelika M.: „Warum hast du denn so lange gewartet, bis du am Ende warst?“

Nilüfer Ş.: „Weil wir Türken sind halt so, das ist ja bei vielen das Problem, dass wir unsere Probleme immer selber lösen wollen, in der Familie, in den eigenen vier Wänden halten, nichts nach außen tragen, niemanden um Hilfe bitten. Und dadurch sind sie dann so mit ihren Problemen beschäftigt, dass sie gar nicht mehr über andere Möglichkeiten nachdenken können, wer könnte helfen, wie und so. Das ist bei vielen so.“

Dass sie dieses Pflichtgefühl bis an den Rand der Belastbarkeit brachte, steht im Gegensatz zu den Aussagen, die sie zuvor gemacht hatte. Sie betonte dort, dass sie, anders als viele andere Türkinnen, ihre Grenzen kenne, und diese auch einfordere. Hier beschrieb sie jedoch ihr Verhalten als „typisch türkisch“: Sie versuchte alleine mit ihrer Mutter die Pflegeaufgabe zu bewältigen, das Problem in der Familie zu halten und sich in aufopfernder Weise um den Vater zu kümmern. Am Beispiel von Nilüfer Ş. wird deutlich, welche Auswirkungen das gespaltene Verhältnis zur sozialen Umwelt auf die Bewältigung von Alltagsproblemen hat. Hin und her gerissen zwischen familiärem Pflichtgefühl und individueller Lebensgestaltung machen Frauen wie Nilüfer Ş. einen hilflosen Eindruck angesichts der psychischen und physischen Belastungen in Haushalt, Familie und Beruf. Nicht nur die Frauen der ersten Generationen zeigen auffallend häufig multiple Krankheitsbilder, auch die zweite Generation scheint bereits überdurchschnittlich gesundheitlich belastet zu sein. Oberflächlich betrachtet könnte das Verhalten von Nilüfer Ş. in Bezug auf die Altersversorgung ihrer Eltern als kulturelle Persistenz interpretiert werden. An Hand ihrer Aussagen über ihre Sozialisation und Persönlichkeitsentwicklung zeigt sich, dass die Ursachen in ihrer Lebensgeschichte zu suchen sind, die

geprägt ist vom Leben in einer Gesellschaft, die kaum Alternativen oder Abweichungen von einer „Normalbiographie“ zulässt. Für abweichende Lebensentwürfe gibt es kaum Problembewältigungsstrategien. Der Rückgriff auf tradierte Verhaltensmuster scheint in Ermangelung alternativer Handlungsstrategien unumgänglich.

In Bezug auf die Versorgung älterer Menschen sollten alternative Strategien auf der Basis eines gemeinsamen Dialogs zwischen den Betroffenen und den örtlichen Einrichtungen und Institutionen der Altenhilfe entwickelt werden. Diese Strategien sollten sowohl die Bedürfnisse der zu betreuenden älteren Menschen berücksichtigen, als auch den spezifischen Familienkontext. Eine Entlastung der Frauen, die in den Familien für die Betreuung der Eltern zuständig sind, sollte besonders berücksichtigt werden.

3.2.9. Zusammenfassung und Konklusion

Die Auswertung der Aufzeichnungen, Protokolle und Reflexionen, die bereits während der Feldforschung erfolgte, brachte ein Polarisierungsmuster hervor, das bestimmte Möglichkeiten der Selbstverortungen widerspiegelte. Die weiteren Untersuchungen bestätigten und verdichteten dieses Muster und brachten schließlich ein klar eingrenzbares Feld hervor, in dem sich individuelle Selbstverortungen *bewegen*. Dieses Feld ist in Form eines Dreiecks vorstellbar, das von drei Polen eingegrenzt ist, die als „Extrempunkte“ zu verstehen sind. Diese extremen Verortungen sind konstruiert und in der Realität in ihrer „Reinform“ nicht zu finden. Das Modell soll lediglich die Bandbreite individueller Variationsmöglichkeiten versinnbildlichen.

Die drei Pole, die das Verortungsfeld eingrenzen, können mit den Begriffen „traditionell“, „(politisch)-religiös“ und „modern“ beschrieben werden. Diese Begriffe wurden in allen Gesprächen so oder in ähnlicher Form verwendet. Je nach Selbstpositionierung innerhalb dieser drei Richtungen, wurden die Pole unterschiedlich bezeichnet, ausgehend von der eigenen Perspektive:

Personen, die sich selbst der politisch-religiösen Richtung zuordneten, bezeichneten sich selbst als „Gläubige“. Den Begriff „Traditionalisten“ ordneten sie Personen zu, die an kulturspezifischen, dem Islam widersprechenden Traditionen festhalten. Als „Ungläubige“ galten Personen, die den Laizismus propagieren, Religion als Privatsache betrachten oder sich auf ihre persönliche Auslegung von Koran und Sunna berufen.

Die „Traditionalisten“ nannten sich selbst „Türken“ und grenzten sich von den „Politisch-Religiösen“ aufgrund deren Ablehnung einiger türkischer Traditionen ab. Gleichzeitig nahmen sie eine Abgrenzung zu den „Modernisten“ vor, weil diese ebenfalls die hergebrachten Traditionen in Frage stellen und sich der westlichen Kultur öffnen. Diese wurden dann als „Verdeutsche“ bezeichnet.

Personen, die sich selbst als „modern“ bezeichneten, grenzten sich vom religiös-politischen ebenso wie vom traditionellen Pol mit der Begründung ab, beide Richtungen seien zu sehr verhaftet in einem längst überholten Weltbild und seien deshalb mit der realen Lebenswelt nicht mehr zu vereinbaren.

Diese drei Strömungen dürfen nicht als in sich abgeschlossene Gruppen oder als feste Teilgesellschaften verstanden werden. Das Dreieck-Modell will keine Kategorien zuordnen, sondern ein offenes System beschreiben, in dem sich die Selbstverortungen *bewegen* und *verändern*. Diese Offenheit der eigenen Selbstverortung ist ein Ergebnis, das in allen Gesprächen deutlich wurde. Alle Gesprächspartner waren sich darüber bewusst, dass sie, gleichgültig zu welchem Pol sie selbst tendieren, auch Anteile der anderen Richtungen in sich tragen. Für alle waren bestimmte traditionelle Werte von Bedeutung, allerdings in unterschiedlicher Ausprägung. Alle beschrieben sich in irgendeiner Form als gläubige Muslime. Alle betonten, dass sie durch das Leben in der deutschen Gesellschaft Denk- und Handlungsmuster übernommen hätten, die sie in unterschiedlichem Maße als „verdeutscht“ interpretierten.

Wo sich ein Individuum zwischen diesen drei Polen ansiedelt, hängt in erster Linie von der eigenen Biographie ab, d.h. von seiner Sozialisation und Enkulturation innerhalb und außerhalb der Familie sowie von der Summe der eigenen Erfahrungen in den Teilgesellschaften, in denen sich ein Individuum bewegt. Diese Summe ist keine konstante Größe, sie ändert sich mit neuen Erfahrungen und *life-events*. Sie fließen in die Individuation ein und bilden mit der vorausgegangenen Erfahrungssumme eine neue Summe. Das bedeutet, dass sich ein Individuum im Laufe der Lebenszeit in einem unterschiedlichen Nähe-Ferne-Verhältnis zwischen den Polen positioniert, zwischen den Polen oszilliert, je nach situativ erlebter Lebenswelt.

Dieses „Oszillieren“ wurde von den Gesprächspartnern unterschiedlich empfunden und bewertet. Bedeutete es für eine Person, die Freiheit, sich immer wieder verändern zu können, sich weiterzuentwickeln, und sich dann aufs Neue zu definieren, wurde dies von anderen Person als das dominierende, alles bestimmende Lebensdilemma empfunden, als Spaltung der eigenen Identität in unvereinbare Teilidentitäten, als innerer Zerrissenheit, als Zwang sich ständig und immer wieder neu entscheiden zu *müssen* und sich nicht entscheiden zu *können*.

Bei den Gesprächen hat sich gezeigt, dass Personen, die der ersten Generation zuzuordnen sind, anders mit dieser Lebenssituation umgehen als die zweite und dritte Generation. Welche Auswirkungen sich dadurch auf den Umgang mit dem Thema „Alter(n)“ ergeben, soll im Folgenden analysiert werden.

Die erste Generation

Bei den Gesprächen mit Personen der ersten Generation erwies sich die Selbstverortung als ein ausschlaggebendes Moment in Bezug auf ein positives Altersbild und die Bewertung des eigenen Alterungsprozesses. Alle Personen im Rentenalter hatten sich bereits entschlossen, ihren Lebensabend in Deutschland zu verbringen. Dieser Entschluss bedeutete aber in den seltensten Fällen eine eindeutige Festlegung des Lebensmittelpunkts. Alle Personen favorisierten die Möglichkeit, zeitweise in der Türkei und in Deutschland zu leben und praktizierten diese Lebensform bereits mehr oder weniger. Sich nicht für einen festen Lebensmittelpunkt entscheiden zu müssen, sich alle Möglichkeiten offen zu halten und dann situativ entscheiden zu können, wo der Aufenthalt gewählt wird, war für alle Gesprächspartner der ersten Generation ein wichtiges Anliegen. Begründet wurde dies mit der jahrzehntelangen Gewohnheit des Hin- und Herwanderns. Diese Gewohnheit war im Laufe des Lebens zu einer Konstanten geworden, die dem Leben Kontinuität verliehen hat und deshalb nicht aufgegeben werden wollte. Außerdem konnte so der Verbundenheit mit zwei Heimatorten entsprochen werden. Die Angst vor dem Verlust einer Heimat war für viele ältere Gesprächspartner ein wichtiges Thema. Beispielsweise, wenn aus finanziellen oder gesundheitlichen Gründen die Reisen in die Türkei eingeschränkt werden mussten. Aber genauso umgekehrt, wenn aufgrund von äußeren Umständen die Rückreise nach Deutschland verschoben werden musste. Für eine Rückkehr nach Deutschland war nicht alleine die Anwesenheit der Kinder und Enkel maßgeblich oder die Entfremdung vom Herkunftsort. Das Gefühl durch eine lange Lebenszeit und entscheidende *life-events*, wie z.B. die Geburt der Kinder, mit einem Ort verbunden zu sein, war ebenso ausschlaggebend, sich mit zwei Heimatorten zu arrangieren und die eine zu erhalten, ohne die andere zu verlieren.

Individualität und Entscheidungsfreiheit waren hier die Kennzeichen für eine positive Bewertung des eigenen Lebensmittelpunkts. Es war nicht so sehr entscheidend, wo sich eine Person selbst verortete, sondern dass sie die Verortung frei und unabhängig wählen kann. Einschränkungen für diese Entscheidungsfreiheit wurden durchgängig von allen Gesprächspartnern als belastend empfunden.

In der Frage der persönlichen Identitätsbildung ordneten sich alle befragten Personen im Bereich zwischen den Polen „traditionell“ und „religiös“ ein, mit gewissen Anteilen an „westlich-modernen“ Tendenzen. Überraschend war, dass gerade in Altersfragen diese „westliche“ Orientierung zum Tragen kam. Während sich alle Gesprächspartner in Fragen der zwischenmenschlichen Verhaltensnormen und insbesondere bei der Vermittlung dieser Verhaltensnormen an die nächsten Generationen auf „türkische“ und „muslimische“ Traditionen beriefen, war dies in Altersfragen nicht der Fall. Gerade hier zeigte sich eine große individuelle Bandbreite in Bezug auf Vorstellungen vom „guten Altern“ und von Wünschen oder Forderungen an die eigene Versorgung im Alter.

In Bezug auf die Lebenszufriedenheit und auf ein positives Altersbild ließen sich bis auf wenig Punkte keine festen Determinanten ablesen. Eindeutig zuzuordnen waren lediglich die Punkte der materiellen Sicherheit und der Gesundheitsversorgung. Sie waren für alle Untersuchungspersonen die Grundvoraussetzung für ein positives Altern. Wie in den Expertengesprächen deutlich wurde, sind diese Punkte bei Menschen ohne Migrationshintergrund in gleicher Weise ausschlaggebend. Unabhängig von kultureller und individueller Identität ist eine gute Grundversorgung von primärer Bedeutung für „gutes Altern“.

Eine weitere eindeutig identifizierbare Determinante für eine positive Einstellung zum Alternungsprozess war außerdem die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe. Allerdings musste diese nicht zwangsläufig die eigene Familie sein. Eine Gruppe von Gleichaltrigen, von religiös oder politisch Gleichgesinnten oder von Personen mit gleichen Interessen kann an Stelle der familiären Einbindung treten. Einsamkeit und Isolation waren eindeutig kontraproduktiv in Bezug auf die Lebenszufriedenheit. Dass neben der Familie auch außerfamiliäre Aktivitäten erwünscht waren oder gar vorgezogen wurden, war für die Kinder- und Enkelgeneration überraschend. Der Wunsch nach Individualität und selbst bestimmtem Leben der Eltern war für die Kinder deshalb unerwartet, weil sie dieser Generation im Allgemeinen ein Verhaftetsein in den mitgebrachten Traditionen unterstellten und deshalb der Meinung waren, ihre Eltern würden sich ganz auf den Generationenvertrag verlassen und diesen auch einfordern. Dass dies nur selten der Fall war, wurde von den Folgegenerationen ambivalent aufgenommen. Zum einen als Entlastung, zum anderen aber auch als Zurückweisung.

In diesem Zusammenhang ist auch die weitgehende Akzeptanz der älteren Generation von außerfamiliären Versorgungsmöglichkeiten zu sehen. Viele Gesprächspartner äußerten sich grundsätzlich offen gegenüber alternativen Versorgungsangeboten, sofern gewisse kulturspezifische Besonderheiten beachtet werden. Das breite Spektrum an Versorgungsangeboten betrachteten sie als Chance, ihre persönlichen und individuellen Wünsche und Erwartun-

gen befriedigen zu können. Alle Untersuchungspersonen wünschten sich eine individuell angepasste Mischform von familiären und institutionalisierten Versorgungsmöglichkeiten. Auch diese Offenheit gegenüber außerfamiliärer Hilfe war für die zweite Generation so nicht erwartet worden. In Familiengesprächen kam es bei diesem Punkt meist zu Diskussion zwischen Eltern und Kindern. Es zeigte sich dabei, dass das Thema intrafamiliär kaum diskutiert worden war. Zum einen, weil auf beiden Seiten zu wenige Informationen über die bestehenden Möglichkeiten vorhanden waren, zum anderen aber auch, weil die Kindergeneration davon überzeugt war, dass ihre Eltern in dieser Frage eine traditionelle Haltung haben, geht es in der Pflege doch um einen sehr intimen Bereich, der traditionell ausschließlich dem innerfamiliären Personenkreis vorbehalten ist. Dass ihre Eltern gerade hier eine „moderne“ Einstellung haben, war für viele Kinder kaum nachvollziehbar.

Zum Fragenkomplex der Lebensgestaltung im Alter gab es keine allgemeingültigen Aussagen. Während einige Gesprächspartner großen Wert darauf legten, noch eine Aufgabe erfüllen zu wollen, war für andere gerade das Freisein von Arbeit und Pflichterfüllung eine positive Zukunftsperspektive. Deshalb war das Zusammenleben mit den Kindern und Enkeln nur selten eine Wunschvorstellung, da diese Lebensform wieder mit Arbeit und Pflichten für die Älteren verbunden wäre.

Es konnten außerdem keine eindeutigen Interdependenzen im Zusammenhang mit vergangener und zukünftige Lebensplanung festgestellt werden: Wer beruflich sehr aktiv war, wollte dies nicht zwangsläufig auch im Alter sein. Und wer nie außerhalb der Familie tätig gewesen war, hatte nicht automatisch den Wunsch, den Lebensabend in der Familie zu verbringen. Berufstätigkeit bedeutete auch nicht immer gleichzeitig mehr Lebenszufriedenheit und auch nicht mehr Offenheit gegenüber der deutschen Gesellschaft. Personen, die sich selbst als „traditionsbewusst“ darstellten, wollten im Alter nicht zwangsläufig „traditionell“ leben. Personen mit religiösem Hintergrund waren nicht automatisch zufriedener, sorgloser oder fatalistischer gegenüber der Zukunft oder in Bezug auf die eigene Vergänglichkeit.

Wichtigstes Kriterium für eine positive Zukunftsperspektive war für alle Gesprächspartner, neben einem selbst bestimmten, gesundheitlich und finanziell gesicherten Leben, ein Altern in Würde. Dies beinhaltete die Anerkennung ihrer individuellen Persönlichkeit bei gleichzeitiger Akzeptanz ihres kulturellen Hintergrunds und den daraus resultierenden spezifischen Bedürfnissen.

Für die Einrichtungen der Altenhilfe und der Pflegedienste ergeben sich daraus folgende Hinweise:

1. Ältere Migranten bilden eine heterogene Gruppe. Zuweisungen von kulturellen, ethnischen oder migrationsspezifische Determinanten sind prinzipiell zu hinterfragen und sollten im Einzelfall auf ihre Validität überprüft werden.
2. Dies kann nur in Form von gemeinsamen Gesprächen erfolgen, die in der Muttersprache der Klienten geführt werden. Die Muttersprache ist deshalb wichtig, weil komplexe Sachverhalte wie lebensweltliche Haltungen, Wertesysteme, Denk- und Handlungsstrukturen nur beschrieben werden können, wenn ausreichende Sprachkenntnisse vorhanden sind. Diese sind bei der Einwanderergeneration oft nicht ausreichend.
3. Ein unabhängiger und ausgebildeter Dolmetscher sollte für diese Gespräche einsetzbar sein. Wie die Feldforschung gezeigt hat, können die Übersetzungen der Kinder zu Verfälschungen führen, da hier familiäre Beziehungen einfließen, beispielsweise wenn die Kinder andere Ansichten als ihre Eltern vertreten oder wenn sie befürchteten, sich dabei in ein schlechtes Licht zu rücken. Häufig werden ausführliche Redebeiträge der Eltern auch einfach nur verkürzt oder mit anderen Worten wiedergegeben, weil den Übersetzenden nicht klar ist, welche Aussagen für die Befragung besonders aufschlussreich sind und dass auch die Formulierungen gewisse Haltungen und Meinungen vermitteln. Da jede Übersetzung immer gleichzeitig eine Interpretation ist, sollten möglichst unabhängige, aber doch empathiefähige Personen gewählt werden, um die Interpretation auf ein Mindestmaß zu reduzieren.
4. Trotzdem sollten auf Gespräche mit anderen Familienmitgliedern nicht verzichtet werden. Für alle Gesprächspartner der ersten Generation war die Einbeziehung der Kinder im Speziellen und der gesamten Familie im Allgemeinen von wichtiger Bedeutung. Allerdings mit unterschiedlicher Motivation und Zielsetzung.
5. Obwohl die meisten Befragten sich offen gegenüber der außerfamiliären Altenhilfe zeigten, wurden unterschiedliche Möglichkeiten bevorzugt oder abgelehnt. Die individuelle Zusammenstellung von Hilfsangeboten ist eine Grundvoraussetzung für eine angemessene Versorgung.
6. Gerade der Individualität sollte bei der Entwicklung von Versorgungsplänen eine entscheidende Rolle eingeräumt werden. Dabei sollte die große Variationsbreite an Biographien und Lebensläufen, unterschiedlichen Herkunftssituationen und migrationsbedingten Einflüssen auf Selbstverortung und persönliche Identität berücksichtigt

werden. Pauschalisierungen und kulturspezifische Zuordnungen sollten zugunsten der Betrachtung von Einzelindividuen mit hybriden Persönlichkeitsbildern ersetzt werden.

7. Die Bemühungen um die Entwicklung und Umsetzung von Grundlagen für alternative Versorgungsangebote sollten verstärkt werden. Dazu gehört es beispielsweise, versorgungstechnische und aufenthaltsrechtliche Voraussetzungen zu schaffen, die es der Zielgruppe ermöglicht, zwischen Deutschland und der Türkei zu pendeln.
8. Die Mitarbeiter der Altenhilfe und Pflegedienste sollten über Kenntnisse bzgl. Kultur, Sprache, Religion und Tradition des Herkunftslandes eines Klienten verfügen. Sie sollten als mögliche Elemente von individuellen Identitäten wahrgenommen und verstanden werden, die in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen vorhanden sein können, aber nie in ihrer Gesamtheit und Ausschließlichkeit ausgeprägt sind.

Die zweite Generation

Die zweite Generation weist eine ungleich größere Variationsbreite an Mischformen und Hybridisierungen auf als die erste Generation. Die meisten Vertreter der ersten Generation beschrieben ihre Persönlichkeitsentwicklung als langsamen und kontinuierlichen Prozess, bei dem neue Anteile in das bestehende Persönlichkeitsbild aufgenommen und integriert oder wieder verworfen wurden.

Die zweite Generation sah sich im Laufe ihrer Sozialisation und Enkulturation ständig mit einem Pool an möglichen Haltungen, Normen und Werten konfrontiert. Aus diesem Pool mussten Anteile entnommen, miteinander verbunden oder ausgesondert, neu überdacht, interpretiert und integriert werden, um daraus eine eigene „mélange“ der Identität zu formen. Eine Aufgabe, die viele Personen als schwierigen und schmerzhaften Prozess beschrieben. Wie oben bereits erwähnt, wurde dieser ständig fortlaufende Prozess teilweise als Zwang zur ständigen Neuverortung und Interpretation der eigenen Persönlichkeit erlebt. Für andere bedeutete dies eher eine Befreiung von kulturspezifischen Mustern und eine Möglichkeit der freien Wahl an eigenen Denk- und Handlungsoptionen. Gerade für viele Frauen war dies eine Chance, aus den tradierten Strukturen auszubrechen. Den Kampf mit der Elterngeneration um die Anerkennung einer eigenständigen und unabhängigen Persönlichkeit erlebten allerdings alle Gesprächspartnerinnen als sehr problematisch. Zusätzlich belastend war für sie das Gefühl, trotz ihrer Integrationsbemühungen von der deutschen Gesellschaft nicht als

gleichwertiges Mitglied akzeptiert zu wurden. Die Versuche, in ihrer Lebenswelt einen Platz zu finden, beschrieben viele Frauen als ständiges Dilemma.

Die Entwicklung und Konstruktion der eigenen Identität wurde von den Vertretern der zweiten Generation immer als eine Form von „Arbeit“ beschrieben, also als Einsatz von Zeit und Energie, um von einem Zustand zu einem anderen zu gelangen. Dieser Einsatz von Arbeit wurde im Laufe ihrer Biographie immer wieder verlangt, freiwillig oder gezwungenermaßen. Die Fragen „wer bin ich“ oder „wer möchte ich sein“ stellten sich insbesondere bei neu eintretenden Lebenssituationen und mussten immer wieder bewusst und reflektiert beantwortet werden. Das bedeutet, dass Hybridisierungen von Identitäten als bewusst vorgenommene Konstruktionen entstehen können und deshalb auch von den Fähigkeiten einer Person abhängen, ihre individuelle Situation zu reflektieren und Neuverortungen in das bestehende Persönlichkeitsbild zu integrieren.

Ein eindrückliches Beispiel für dieses ständige „Arbeiten“ an der eigenen Identität zeigt der Fall von Nilüfer Ş. Sie beschrieb ihr Leben als ständige Auseinandersetzung zwischen den elterlichen Traditionalismen, den lebensweltlichen Anforderungen im Alltag und den eigenen Wünschen und Vorstellungen. In diesen Auseinandersetzungen versuchte sie sich immer wieder situativ zu positionieren und eine Haltung dazu zu entwickeln: Während sie sich für die Zeit vor ihrer Ehe und vor der Geburt ihrer Kinder als „modern“ beschrieb, in der sie sich kaum mit ihrer türkischen Herkunft identifizierte und sich für ein Leben nach „deutschem Muster“ entschieden hatte, änderte sich dies mit der Geburt ihrer Kinder. Ein weiteres einschneidendes Erlebnis war die schwere Krankheit ihres Vaters. Mit der Angst vor dem Tod des Vaters erwachte in ihr auch die Angst vor dem Verlust eines Teils ihrer eigenen Persönlichkeit und Identität. Sie erlebte eine schwere Lebenskrise. Sie entschied sich bewusst dafür, ihren Vater nach traditionellem Muster zu pflegen und zu versorgen. Überfordert mit ihrem Halbtagsjob, den Kindern, dem Haushalt und der Betreuung des Vaters brach sie unter dieser Last und ihrer gleichzeitigen Identitätskrise zusammen. Erst jetzt gab sie dem Drängen ihres Mannes und ihrer Bekannten nach und suchte Hilfe bei einem ambulanten Pflegedienst. Was sie dazu veranlasst hatte, sich bis an den Rand der eigenen Belastbarkeit aufzuopfern, beschrieb sie als „schlechtes Gewissen“ - das Gefühl sich aus der Verantwortung zu stehlen und ihre (traditionelle) Pflicht als Tochter nicht zu erfüllen.

Der Tod des Vaters war schließlich der Auslöser für eine intensive Auseinandersetzung mit dem Islam. Während sie sich in ihrer Vergangenheit kaum mit religiösen Fragen beschäftigt hatte, begann sie jetzt über ihre eigene Vergänglichkeit und das Leben nach dem Tod nachzudenken. Sie entschied sich dafür, in Zukunft einige grundlegende religiöse Vorschriften wie die rituellen Gebete, einzuhalten. Außerdem wollte sie auch ihre Kinder in diesen religiösen

Praktiken unterweisen. Dies führte nun zu Auseinandersetzungen mit ihrem Mann, der ihre Kehrtwendung nicht verstehen konnte. Nilüfer beschrieb diese ständigen Auseinandersetzungen als äußerst belastend. Das latente Gefühl der Unzulänglichkeit und der Unsicherheit ließen sie nicht zur Ruhe kommen. Sie beschrieb sich als oft nervös, unzufrieden, labil und wenig belastbar. Nilüfer Ş. blieb im Forschungsverlauf kein Einzelfall. Viele Frauen der zweiten Generation beschrieben ihre Lebenssituation in ähnlicher Weise.

Als prägendes Element für die eigene Persönlichkeitsentwicklung wurde von allen Gesprächspartnern der zweiten Generation, unabhängig von Geschlecht, Herkunft, Bildungsstand oder sozialem Status, das Gefühl der Ausgrenzung aus der deutschen Gesellschaft beschrieben. Insbesondere bei lebensweltlichen Ereignissen, die einen neuen Lebensabschnitt einleiteten und eine Neuorientierung notwendig machten, wurden „westliche“ Orientierungsmöglichkeiten meist nicht als echte Alternativen erlebt. Die „deutsche Gesellschaft“ und ihr „westliches“ Wertesystem wurden als kalt, egoistisch, unpersönlich, materialistisch und erfolgsorientiert wahrgenommen. Im Gegensatz dazu wurden Selbstzuschreibungen zur „türkischen“ Kultur vorgenommen, die mit den Attributen warm, gemeinschaftlich, menschlich etc. beschrieben wurden. In emotional besetzten Lebensphasen, in der menschliche Nähe und Geborgenheit in der Gemeinschaft gesucht wurden, fand dementsprechend eine Orientierung zu den Polen „traditionell“ und „religiös“ statt.

Diese Polarisierung darf allerdings nicht als „Rückorientierung“ oder „Re-Ethnisierung“ verstanden werden, da sie sich nur auf einen Teilbereich der Persönlichkeit bezieht. Um am Beispiel von Nilüfer Ş. zu bleiben, zeigte sie in Bezug auf den Umgang mit der Krankheit und dem Tod ihres Vaters zwar eine Orientierung zu ihren „türkischen Wurzeln“, in anderen Bereichen war das aber nicht der Fall, beispielsweise im Umgang mit ihrem Mann und ihren Kindern. Hier betonte sie, nicht an den tradierten Mustern der aufopferungsvollen Mutter und Ehefrau festzuhalten, sondern sich ihre Eigenständigkeit zu bewahren und ihre eigenen Vorstellungen, Wünsche und Bedürfnisse auszuleben. Daraus lässt sich ableiten, dass Hybridisierungen je nach Lebenssituation und Bereich entwickelt bzw. aktiviert werden können. Hybride Identitätsmuster bilden somit eine Ressource, um schwierige Lebenssituation zu meistern. Deshalb kann davon ausgegangen werden, dass Hybridisierungen und Ausdifferenzierungen von Identitäten hilfreich sein können, um den Lebensalltag zu bewältigen. Dies ist allerdings nur dann der Fall, wenn die Arbeit an der eigenen Identität positiv verläuft, d.h. nicht innere Zerrissenheit und Desintegration der Persönlichkeit die Folgen sind. Um diesen Prozess in positive Bahnen zu lenken, scheint es notwendig, Personen wie Nilüfer Ş. psychologisch zu betreuen und sie dabei zu unterstützen, ihre Identität als persönliche „mélange“ zu akzeptieren und positiv zu bewerten.

Bei der Feldforschung stellte sich auch heraus, dass es keinen erkennbaren Zusammenhang zwischen dem Standort der Selbstpositionierung und einem positiven Lebensgefühl gibt. Ausschlaggebend für Lebenszufriedenheit ist viel mehr das Gefühl, akzeptiert zu werden, gleichgültig welche Position eingenommen wird. Bei der zweiten wie bei der ersten Generation war festzustellen, dass die Freiheit, sich nach eigenen Bedürfnissen und Wünschen zu entwickeln und dem eigenen Lebensweg zu folgen, ausschlaggebend für ein positives Lebensgefühl ist.

Eine positive Grundhaltung ist wiederum Voraussetzung für die Bewältigung des Lebensalltags. Auch sie ist eine Ressource, um schwierige Lebenslagen zu meistern. Eine schwierige Lebenssituation tritt z.B. dann ein, wenn die eigenen Eltern hilfsbedürftig werden. Bei der Untersuchungsgruppe hat sich gezeigt, dass die zweite Generation, im Gegensatz zur ersten, bei Altersfragen zu traditionellen Handlungsmustern tendiert. Selbst Personen, die sich als „modern“ bezeichneten, betonten, dass sie in Frage der Versorgung ihrer Eltern „traditionell“, „konservativ“, „türkisch“ oder „muslimisch“ denken. Dies war für sie gleichbedeutend mit der Selbstverpflichtung zur Versorgung innerhalb der Familie. Gleichzeitig fühlten sich die meisten aber überfordert mit dieser Aufgabe. In diesem Dilemma sollten die Betroffenen von der professionalisierten Altenhilfe abgeholt werden.

Folgende Ansätze können dabei für beide Seiten hilfreich sein:

1. Die zweite Generation zeigt ein starkes Verantwortungsbewusstsein bezüglich der Einhaltung des Generationenvertrags. Gleichgültig, wo sich eine Person verortet, findet primär eine Orientierung an der traditionellen Familienfürsorge statt.
2. Zwischen der Einwanderer- und der Folgegeneration besteht eine starke emotionale Bindung, die auf dem Migrationshintergrund basiert. Alle Personen der zweiten Generation betonten, dass ihre Eltern ein schweres Schicksal für ihre Kinder auf sich genommen, um ihnen ein besseres Leben bieten zu können. In Verbindung mit dem traditionellen Reziprozitätsdenken haben die Kinder daraus ein ausgeprägtes Pflichtgefühl gegenüber ihren Eltern entwickelt.
3. Über die Art und Weise der Versorgung machen sich die Betroffenen in der Regel erst dann Gedanken, wenn bereits eine akute Pflegesituation besteht.²⁴¹ Ob Hilfe von außen und welche Form der Versorgung angenommen wird, hängt von den spezifischen Lebensbedingungen und der Bedürftigkeit der zu Pflegenden ab sowie von der

²⁴¹ Nach Aussagen der Experten ist dieses Verhalten auch bei Deutschen ohne Migrationshintergrund zu beobachten. Vgl. Kapitel 3.5.5.3. Experteninterviews S. 252.

Einstellung der Kindergeneration. Sie sollten die Möglichkeit haben, ihrer Pflicht nachkommen zu können und gleichzeitig nicht über das Maß des Leistbaren beansprucht werden. Die richtige Balance zu finden, muss individuell in gemeinsamen Gesprächen entwickelt werden.

4. Besonders wichtig ist die Einbeziehung der Frauen. Damit sie in die Pflege integriert werden können, sollten sie in Altenpflege- bzw. Krankenpflegekursen geschult werden. Auch dadurch kann für sie eine Entlastung erzielt werden. Bei der Einrichtung dieser Kurse sollte berücksichtigt werden, dass die Frauen keine homogene Gruppe in Bezug auf Herkunft, Bildungsstand, Deutschkenntnisse und Persönlichkeitsbild darstellen. Das Spektrum reicht von der Akademikerin bis hin zur traditionell türkischen *gelin*.
5. In den Gesprächen zwischen Versorgern und Anbietern der Altenhilfe und den Vertretern der zweiten Generation sind Formen der traditionellen Rede zu berücksichtigen. Der Umgang mit der gefühlsbetonteren Art der Kommunikation sollte eingeübt werden, um die tatsächliche Lebenssituation der Betroffenen realistisch einschätzen zu können. Die oft hilflos scheinenden weinenden Frauen bewältigen ihren Alltag nicht unbedingt mit weniger Stärke als Frauen, die weniger emotional agieren. Männer, die forscher auftreten, stehen nicht automatisch unter einem größeren Leidensdruck als ruhigere Männer. Dabei sollte jedoch auch berücksichtigt werden, dass zusätzliche individuelle Komponenten eine entscheidende Rolle im kommunikativen Verhalten spielen: Ausgrenzungserfahrungen und das Gefühl, nicht akzeptiert zu werden, führen zu Frustrationen, Zurückweisungsängsten und Verunsicherungen im Umgang mit den „Anderen“. Hier spielen die persönlichen Erfahrungen, die im Laufe der Biographie gemacht wurden, eine entscheidende Rolle. Je nach Gesprächssituation finden diese emotionalen Prägungen ihren Niederschlag im Gespräch. Außerdem sind schlechte Erfahrungen im Umgang mit Ämtern und Behörden die Regel. Obwohl nicht nur Migranten davon betroffen sind, interpretieren sie unkorrektes Verhalten als Zeichen von Ablehnung aufgrund ihrer Herkunft. Diese negativen Erfahrungen werden übertragen auf alle Gesprächssituationen mit offiziellem Charakter.

3.3. Homogenität – Konsens und kollektive Identitäten

Obwohl die Heterogenität der Untersuchungsgruppe sowohl objektiv belegbar als auch subjektiv von den befragten Personen als solche wahrgenommen wurde, war für alle Untersuchungspersonen die „Gruppe der Türken“ als Kollektiv existent. Die Kriterien zur Abgrenzung des „eigenen“ Kollektivs waren jedoch nicht eindeutig. Es wurden zwar generalisierende Aussagen an Selbstzuschreibungen, in Abgrenzung zu „anderen“ Gesellschaftsgruppen getroffen. Allerdings gab es unterschiedliche Meinungen darüber, wer der „eigenen“ Gruppe zugerechnet werden kann und wer „die Anderen“ sind. Als „Andere“ wurden „Deutsche“, „Christen“, „Ausländer aus EU-Länder“, „Araber“, „konvertierte Muslime“ o.ä. identifiziert. Zur „eigenen“ Gruppe wurden „Türken“, „Muslime“, „Orientalen“, „Südländer“ gezählt. Bereits diese Diversifizierung innerhalb der Zuteilung zu Gruppen zeigt, dass keine eindeutigen Merkmale existieren. Die Kriterien zur Gruppenkonstituierung wurden subjektiv ausgewählt und waren abhängig vom persönlichen kulturellen Selbstverständnis, von der Selbstverortung und von der individuellen Identität einer Person oder einer Teilgruppe. Selbst vermeintlich eindeutige Merkmale wie ethnische oder nationale Herkunft, Sprache oder Religionszugehörigkeit waren bei Personen, die sich selbst der Gruppe der „Türken“ zuordnen, nur teilweise oder gar nicht vorhanden. Beispielsweise hatten viele Untersuchungspersonen, auch aus der Einwanderergeneration, einen deutschen Pass, waren also deutsche Staatsbürger. Ein Teil der Folgegeneration war nur noch bedingt der türkischen Sprache mächtig. Migranten aus dem türkischen Kurdengebiet sprachen oft nur kurdisch, hatten aber teilweise einen türkischen Pass. Ihre Kinder sprachen manchmal weder kurdisch noch türkisch, hatten einen türkischen Pass oder einen deutschen und gehören nicht zur sunnitischen Glaubensrichtung, sondern zu den Aleviten.

Das Kollektiv bildet somit eine heterogene Gruppe, mit hybriden Merkmalen, die je nach Lebenssituation der Gruppe und der zugehörigen Individuen konstruiert und als solche nach außen dargestellt wird. Welche Formen von Konsens innerhalb dieser Gruppe bestehen, unter welchen Bedingungen diese erhalten bleiben, verschwinden, revitalisiert oder neu entwickelt werden und welche Auswirkungen diese auf das Altersbild und das Alter(n)serleben haben, soll im Folgenden beleuchtet werden.

3.3.1. Statistische Daten zur Gesamtgruppe

Wie im Kapitel „Methoden“ beschrieben, orientierte sich die Auswertung der Untersuchung an verschiedenen Themenblöcken. Die Ergebnisse der Analyse werden im Folgenden entlang dieser thematischen Einheiten dargestellt. Zur besseren Übersicht sind hier noch einmal die Themenblöcke aufgeführt:

1. Generation	2. Generation
Statistische Daten	Statistische Daten
Migrationsgeschichte	Integration
Familie, soziales Umfeld und Wohnsituation	Familie, soziales Umfeld und Wohnsituation
Religion	Religion
Alter(n)	Alter(n)
Bedürfnis nach Hilfe und Pflege	Versorgung und Pflege der Elterngeneration
Versorgung in Deutschland/in der Türkei	Versorgung durch institutionelle Hilfe
Krankheit	Krankheit
Zukunftsperspektiven	Zukunftsperspektiven
Tod und Sterben	Tod und Sterben

Die statistischen Daten der Gesamtgruppe sind in einem Punkt zusammengefasst. Die folgenden inhaltlichen Themenblöcke werden dann, wie in der Tabelle dargestellt, in erste und zweite Generation aufgeteilt.

Altersgruppen

An der Feldforschung waren ca. 120 Personen beteiligt. Davon gehörte rund ein Drittel der ersten Generation an. 53 Personen wurden interviewt, 33 Frauen und 20 Männer, im Alter von 17 bis 72 Jahren. Aufgeteilt in Altersgruppen ergibt sich daraus folgendes Bild:

Altersgruppen	Frauen	Männer	Gesamt
10-19 Jahre	1		1
20-29 Jahre	11	2	13
30-39 Jahre	6	6	12
40-49 Jahre	4	2	6
50-59 Jahre	3	2	6
60-69 Jahre	7	6	13
70 Jahre und älter	1	2	3
Gesamt	33	20	53

Von den interviewten Personen waren 14 im Ruhestand, 21 berufstätig, 15 Hausfrauen. Zwei Männer waren Arbeit Suchend und zwei Frauen Schülerinnen. 10 Frauen waren berufstätig.

Schul- und Berufsbildung der weiblichen Untersuchungspersonen

Die Gesprächspartnerinnen der *ersten Generation* gehörten großen Teils der unteren Bildungsschicht an. Viele der Befragten hatten entweder nie eine Schule besucht oder hatten in der Türkei die Grundschule in einem Zeitraum zwischen einem und fünf Jahren besucht. Es kann deshalb davon ausgegangen werden, dass die meisten Frauen der ersten Generation primäre oder sekundäre Analphabetinnen sind oder nur über geringe Lese- und Schreibkenntnisse verfügen.

Nach ihrer Migration waren die meisten als Hausfrauen mit zeitweiliger Berufstätigkeit als ungelernte Hilfskräfte tätig. Zu ihren Arbeitsfeldern gehörten Putzstellen oder Hilfsjobs im Gastronomie-Bereich. Nur zwei Frauen waren im Erhebungszeitraum als Vollzeitkräfte angestellt.

Frauen der *zweiten Generation* verfügten alle über Hauptschul- oder Realschulabschluss, hatten aber selten eine Berufsausbildung abgeschlossen. Die meisten waren Hausfrauen und Mütter und arbeiteten zusätzlich als ungelernte Hilfskräfte halbtags oder stundenweise. Insgesamt sechs Frauen im Alter zwischen 20 und 30 Jahren waren in der Türkei geboren und aufgewachsen und sind erst nach ihrer Verheiratung mit einem Nachkommen der „Gastarbeitergeneration“ nach Freiburg gekommen. Sie alle hatten in der Türkei lediglich die *ilk okul*, die Grundschule, besucht. Diese Frauen hatten zum Zeitpunkt der Untersuchung noch keinen Deutschkurs absolviert, obwohl sie alle schon einige Jahre in Deutschland lebten. Keine von ihnen war in der Lage, sich in deutscher Sprache zu verständigen.

Schul- und Berufsbildung der männlichen Untersuchungspersonen

Auch bei den männlichen Untersuchungspersonen der *ersten Generation* hatten die meisten über die Grundschule hinaus keine weiterführende Schule besucht. Ein gewisser Anteil verfügte jedoch über eine abgeschlossene Berufsausbildung. Die Berufsfelder, in denen sie im Erhebungszeitraum oder bis zu ihrer Berentung gearbeitet hatten, waren alle im Bereich Hoch- bzw. Tiefbau, verarbeitende Industrie, Landwirtschaft oder Gartenbau angesiedelt. Zwei Personen waren Arbeit Suchende.

Auch die männlichen Untersuchungspersonen der *zweiten Generation* hatten zum überwiegenden Teil die Haupt- oder Realschule besucht, nur eine Person das Gymnasium. Zwei hatten in der Türkei das *lise*, das Gymnasium, besucht.

Alle männlichen Untersuchungspersonen waren als Arbeiter oder Angestellte berufstätig, bis auf einen Doktoranden und einen Selbständigen. Die Arbeitsbereiche waren Handel, Transportwesen, Handwerk, Dienstleistungs- und Zuliefererfirmen.

Familienstand, Staatsangehörigkeit, Religionszugehörigkeit

Außer zwei verwitweten Frauen waren alle Personen der *ersten Generation* verheiratet und hatten im Durchschnitt 3 bis 4 Kinder. Auch die Vertreter der *zweiten Generation* waren alle, bis auf eine geschiedene und eine ledige Frau, verheiratet. Sie hatten durchschnittlich 2-3 Kinder.

Bis auf eine Familie lebten alle innerhalb der Kernfamilie, also Eltern mit ihren unverheirateten Kindern. Nur in einer Familie lebten Großeltern, Eltern und Kinder zusammen.

Mit Ausnahme einer alevitische Familie gehörten alle Untersuchungspersonen der sunnitischen Glaubensrichtung an. Da diese Forschung kein quantitatives Datenmaterial bietet, können jedoch keine Aussagen über den Anteil der Aleviten innerhalb der Gesamtgruppe der Muslime in Freiburg gemacht werden.

Die Aufenthaltsdauer in Deutschland lag bei der *ersten Generation* durchschnittlich bei 27,5 Jahren. Von den Vertretern der *zweiten Generation* war rund die Hälfte in Deutschland geboren.

Aufenthaltsstatus / Staatsbürgerschaft

Etwa ein Fünftel der *ersten Generation* hatte die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen. Von den türkischen Staatsbürgern hatte ein Drittel eine Aufenthaltserlaubnis, zwei Drittel eine Aufenthaltsberechtigung.²⁴²

²⁴² Zum Zeitpunkt der Feldforschung galt noch das Ausländergesetz (AuslG) mit den fünf Aufenthaltstiteln: Aufenthaltserlaubnis, EG-Aufenthaltserlaubnis, Aufenthaltsberechtigung, Aufenthaltsbewilligung und Aufenthaltsbefugnis. Mit Inkrafttreten des neuen Zuwanderungsgesetzes (ZuwaG) am 01.01.2005 bedürfen Ausländer für die Einreise und den Aufenthalt im Bundesgebiet eines Aufenthaltstitels. Die Aufenthaltstitel werden erteilt als Visum (§ 6), als (befristete) Aufenthaltserlaubnis (§ 7) oder als (unbefristete) Niederlassungserlaubnis (§ 9) (ZuwaG, Artikel 1, § 4. Die Verordnungen zum Zuwanderungsgesetz sind zu finden unter www.bamf.de sowie unter www.bmi.de).

Untersuchungspersonen der *zweiten Generation* hatten zur Hälfte die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen. Es war jedoch keine Korrelation zur politischen oder religiösen Gesinnung, zum Geschlecht oder zum Sozialstatus zu erkennen.

Vereinszugehörigkeit

Rund 52% der *ersten Generation* gehörten einem Verein an. Bei der *zweiten Generation* lag der Anteil von Vereinsmitgliedern bei 58,6%. Dieser hohe Prozentsatz lässt sich durch meinen Zugang zur Untersuchungsgruppe über die Vereine erklären. Personen, die nicht in einem Verein oder einer anderen Vereinigung organisiert waren, ebenso allein stehende Personen oder Personen, die isoliert von ihrem Umfeld leben, sind deshalb in meiner Feldforschung unterrepräsentiert.

3.3.2. Die erste Generation

3.3.2.1. Migrationsgeschichte

Bis auf wenige Ausnahmen waren fast alle älteren Personen als so genannte „Gastarbeiter“ in den 60er Jahren nach Deutschland gekommen und stammten überwiegend aus ländlichen Regionen Anatoliens.

Während die männlichen Migranten als Arbeiter eingewandert waren, kamen die meisten Frauen als Ehepartnerinnen nach Deutschland. Alle Personen gaben an, eine bessere Zukunft für sich und ihre Kinder gesucht zu haben. Alle hatten anfangs das Ziel, nur für eine begrenzte Zeit ins Ausland zu gehen und danach in die Türkei zurückzukehren. Allerdings wollte nur ein geringer Teil zurück in die Herkunftsregion oder den Heimatort. Viele hatten das Ziel, im Ausland einen Grundstock an Kapital zu erwirtschaften, um dies dann in einer wirtschaftlich besser strukturierten Region oder einem urbanen Zentrum in der Türkei zu investieren und dann auch den Lebensmittelpunkt der Familie dort anzusiedeln. An eine Rückkehr in das Herkunftsdorf dachten zum Migrationszeitpunkt nur wenige. Das bedeutet, dass bereits in der Phase der Ausreise aus der Türkei ein Schlussstrich unter das bisherige Leben gezogen wurde und eine neue Zielperspektive angenommen wurde. Die meisten Gesprächspartner erklärten ihr Verbleiben in Deutschland dann auch mit einer fehlenden Lebensperspektive in der Türkei aufgrund der schlechten wirtschaftlichen Verhältnisse und des niede-

ren Lebensstandards insbesondere in den ländlichen Regionen. Aber auch das Leben in einer türkischen Stadt war für die meisten keine Alternative, da dort der Lebensstandard ebenfalls vergleichsweise niedriger ist als in Freiburg und außerdem dort das gewohnte heimliche Leben nicht existiert. Eine Rückkehr hätte bedeutet, sich noch einmal neu einzuleben und zurechtzufinden. Diesen Schritt wollte keiner der Befragten gehen.

Hürriyet Z. (56 Jahre): „Wie können wir in Türkei zurückkehren, alles ganz schlecht. Kinder alle hier geboren und alle heiraten, alle arbeiten. Wenn wir in Türkei gehen, dann keine Kinder, keine Eltern, sie schon sterben, nur Schwester, Bruder. Aber wo isch meine Kinder? Sonst gerne. Aber wenn ich heute in Türkei gehe.... Mhm, Freiburg ist ganz schön, Wetter wie Türkei. Aber Bayern isch kalt, Schnee, kalt... Ich bin selber auch Fremder in meinem Land! Meine Dorf, wenn ich weggehen, sind jetzt alle groß, so ich kenne nicht. Wenn Ältere sagen Namen, ich kenne, aber so nicht.“

Viele konnten sich nicht vorstellen, mit einer Remigration in die Türkei zum zweiten Mal eine Heimat zu verlieren, ihr gewohntes Umfeld und ihr soziales und familiäres Netz zu verlassen und wieder an einem Ort fremd zu sein, auch wenn dieser in der Türkei liegt.

Nach dieser Untersuchung hat sich die Theorie von der „Rückkehrillusion“ bei den Befragten nicht bestätigt. Die Rückkehr in die Türkei beschrieben alle Untersuchungspersonen als eine Art von „Traum“, vergleichbar mit dem „Traum von der vergangenen Jugend“:

Ahmed N. (68 Jahre): „Heimweh nach Türkei ist nicht nach dem Ort, ist nach einer Zeit, verlorene Zeit, vor 30 Jahren. Kommt nicht mehr, auch wenn ich zurück gehe nach Türkei.“

Die Bewertung der Migration und des eigenen Lebenslaufs war vielmehr von einer realistischen und pragmatischen Sichtweise und wenig von einer romantisierenden Rückkehrorientierung geprägt. Bis auf wenige Ausnahmen zeigte sich die Mehrheit der Befragten zufrieden mit dem, was sie erreicht hatten: Ein Leben in finanzieller und sozialer Sicherheit für sich und die Familie. Damit war das Hauptziel erreicht, das sie zur Migration motiviert hatte, wenn auch in einer anderen Form als ursprünglich angenommen.

Inbesondere die Männer zogen eine positive Lebensbilanz. Bei den Migrantinnen war die Bewertung weniger eindeutig. Während die berufstätigen Frauen und die Frauen, die unabhängig von einem Ehepartner ausgewandert waren, ein ähnliches Fazit über ihr Leben zogen, war bei den Frauen, die als Hausfrauen und Mütter ihr Leben ausschließlich innerhalb

der Familie verbrachten, die Lebenszufriedenheit weniger positiv. Sie vermissten das soziale Netz ihres Herkunftsortes, die Gemeinschaft mit den anderen Frauen und damit die Möglichkeit des Austauschs, aber auch des Erwerbs von persönlicher Wertschätzung in ihrer Position als Hausfrau und Mutter. Je isolierter die Migrantinnen in Haushalt und Familie lebten, umso unzufriedener äußerten sie sich. Bei diesen Befragten waren in unterschiedlichem Ausmaß Frustration, Perspektivlosigkeit und damit verbunden psychosomatische Erscheinungen wie Herzerkrankungen, Magen-Darmbeschwerden, Angst- oder Schwindelanfälle, Asthma, Kopfschmerzen, Müdigkeit, Antriebslosigkeit, Depressionen etc. zu verzeichnen.

Den berufstätigen Frauen hatte das Leben außerhalb der traditionellen Regeln der Dorfgemeinschaft und ihrer sozialen Kontrolle eine gewisse Freiheit für die Entfaltung einer unabhängigen Persönlichkeit gegeben. Mit ihrem Anteil an der finanziellen Versorgung der Familie konnten sie sich innerhalb ihrer Familie ein neue, gleichberechtigtere Position schaffen. Da beinahe alle Männer zeitweise von Arbeitslosigkeit betroffen waren, waren die Frauen in diesen Zeiten die Alleinversorgerinnen. Dies hatte eine Stärkung ihres Selbstbewusstseins zur Folge und war maßgeblich verantwortlich für eine gesteigerte Lebenszufriedenheit. Außerdem hatten sie durch die Arbeit außerhalb der Familie eher die Möglichkeit sich mit ihrem Umfeld auseinander zu setzen und zeigten dementsprechend mehr hybride Identitätsmerkmale als isoliert lebende Frauen. Dies war insbesondere in Bezug auf ihre Selbstverortung festzustellen. Ähnlich wie berufstätige Männer hatten sie sich ihre neue Umgebung zu Eigen gemacht und als „neue“ oder „zweite“ Heimat angenommen.

Allerdings klagten berufstätige Frauen, ebenso wie ihre Männer, über physische Verschleißerscheinungen, bedingt durch die jahrelange schwere körperliche oder monotone Arbeit, mit der zusätzlichen Belastung durch Haushalt, Kinder und Versorgung anderer Familienangehöriger oder Bekannter im direkten sozialen Umfeld.

In Bezug auf ihre Integration in die deutsche Gesellschaft äußerten viele der Befragten, das Gefühl der Nichtanerkennung ihrer Person als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft. Das Gefühl der Desintegration empfanden sie als Beeinträchtigung in ihrem Wohlbefinden. Die Ausgrenzungserfahrungen einerseits und die positive Bewertung der Lebensbedingungen in Deutschland andererseits führte bei der Mehrheit zu einem ambivalenten Verhältnis zum Einwanderungsland und seinen Bewohnern. Alle äußerten sich sehr positiv über die technischen und medizinischen Leistungen in Deutschland, den hohen Lebensstandard, Ordnung und Sauberkeit oder die Grundrechte auf freie Meinungsäußerung und Religionsfreiheit. Demgegenüber stand die negative Beurteilung der zwischenmenschlichen Umgangsformen, der Vereinzelung der Menschen, der Gefühlskälte sowie der zunehmenden

Technisierung und Entmenschlichung in allen Lebensbereichen. Diese Erscheinungen wurden von den meisten Befragten als „kulturspezifische“ Eigenschaften, als „typisch deutsch“, eingestuft.

Hatice Y. (63 Jahre): „Deutschland andere Kältür wie unser Land. Ich denke, nicht gemischt machen, immer extra bleiben.“

Ali Y. (64 Jahre, Ehemann von Hatice Y.): „In Deutschland ein oder zwei Kinder, ein Hund, wenig Besuche. Kalte Atmosphäre, kaltes Blut.“

Hatice Y.: „Kalt.“

Ali Y.: „Kalte Atmosphäre, kaltes Essen, kaltes Blut. Aber Entschuldigung, nicht böse sein. In Deutschland viele Deutsche sind zu Muslim gewechselt. In Frankreich auch viele, zwei Million Muslime. In Deutschland, weiß ich nicht wie viel.“

Die negative Bewertung dieser „kulturellen“ Merkmale hatte zur Folge, dass keiner der älteren Personen sich als „Deutscher“ und nur wenige sich zumindest teilweise als „verdeutsch“ einstufen. Alle betonten, sich auch nach über 30 Jahren noch als „Türken“ zu fühlen und auch an ihren Wurzeln, was den Faktor „Menschlichkeit“ betrifft, festhalten zu wollen. Viele Befragte betrachteten indessen den „Import des Kulturgutes Menschlichkeit“ durch die türkischen Migranten als kulturelle Bereicherung für die deutsche Gesellschaft.

Zeki A. (62 Jahre): „Als meine Frau im Krankenhaus war, OP am Herz, hat sie gesagt, ich soll für alle im Krankenhaus ein Geschenk machen. Ich sag: »So viel Geld habe ich nicht«. Aber ich hab Idee: Kauf vier Kilo Baklawa, für jede Station zwei, alles mit Herzpapier eingepackt und auf die Stationen verteilt. Und alle - sogar der Oberarzt – hatten 'ne riesige Freude. Sieh'sch, das ist der Unterschied zu Deutschen. Türkisch isch mit Herzlichkeit. So was würde ein Deutscher nie tun. Die Türken leben Menschlichkeit, ohne überlegen. Die Deutschen überlegen immer, was das kostet. Sie denken nur ans Geld. Und sie kennen Menschlichkeit nicht. Sie denken immer, was der andere jetzt wohl denkt, immer nur schlechtes! Aber wir bleiben Türkisch, zeigen den Deutschen vor, leben vor Herzlichkeit und Dankbarkeit. Vielleicht hilft's.“

Insgesamt betrachtet, bestätigte die Gruppe der älteren Menschen nicht den Eindruck einer „verlorenen Generation“. In den Gesprächen bewiesen die meisten Urteilsfähigkeit, Realitätssinn, Willenskraft, Vitalität und die Fähigkeit auf schwierige Lebenssituationen flexibel zu

reagieren. Diese Ressourcen, die sie sich durch das Leben in der Migration erarbeitet haben, sollten bei der Planung von Hilfsmaßnahmen im Rahmen der Altenhilfe mit einbezogen werden.

3.3.2.2. Familie, soziales Umfeld und Wohnsituation

Alle älteren Menschen betonten die Bedeutung ihrer eigenen Wohnung, in der fast alle Befragten bereits seit ihrer Ankunft in Freiburg wohnten. Die starke Bindung an den Lebensort war von der Heimat mit in die Fremde übertragen worden, auch wenn hier kein soziales Netz mit dem Umfeld verbunden war. Trotzdem bildete der Wohnort für alle eine Konstante in ihrem Leben, die ihnen Sicherheit und Orientierung gab.

Wie bereits erwähnt, wurde das Leben in der Großfamilie von niemandem als Ideal gewünscht. Selbst diejenigen Frauen, die über das Alleinsein nach dem Auszug ihrer Kinder klagten, zogen das großfamiliäre Leben nicht als Lösung in Betracht. Im Gegenteil: Gerade die Frauen, die ihr Leben als „Opfer für die Familie“ bewerteten, sahen sich nun in der Situation, keine Rücksicht mehr auf ihre Kinder nehmen zu müssen und sich endlich einen Freiraum für eigene Wünsche und Bedürfnisse zu schaffen. Innerhalb der Großfamilie hätten sie weiterhin ihre Pflicht zu erfüllen, beispielsweise durch die Versorgung der Enkel, wenn deren Mütter berufstätig sind. Jetzt sahen sie die Chance, vieles nachzuholen, was sie bisher versäumt hatten. In dieser Beziehung hatten insbesondere die Frauen einen Wandel ihres Rollenverhaltens und -verständnisses erlebt. Traditionelle Vorstellungen wurden zugunsten persönlicher und individueller Bedürfnisse aufgegeben. Verquickt mit dem traditionellen Grundsatz vom Geben-und-Nehmen hieß das in diesem Fall: Wer nicht nimmt, muss auch nicht geben.

Für die Männer sah das anders aus. Während sie in der Großfamilie keine festen Aufgaben zu erfüllen hatten, und durch ihre Kinder versorgt wurden, waren sie im eigenen Haushalt gezwungen, zumindest einen Teil der hauswirtschaftlichen Aufgaben zu übernehmen. Deshalb war ihre Haltung zur Frage der Großfamilie nicht so eindeutig wie bei den Frauen. Tendenziell hatten aber auch sie den Wunsch, lieber alleine mit ihrer Frau zu leben, um in Ruhe und ohne Einschränkungen den eigenen Neigungen und Bedürfnissen nachkommen zu können.

Der Wunsch der weiblichen Befragten, sich im Rentenalter einen persönlichen Freiraum zu schaffen, wird bei vielen nur schwer umzusetzen sein. Die meisten waren nicht in ein nach-

barschaftliches Netz eingebunden, das heißt, es lebten in der Regel kaum andere türkische Frauen in ihrem Alter in unmittelbarer Nähe. Zu deutschen Nachbarn bestand bei allen nur loser oder gar kein Kontakt. Sprachliche Barrieren sowie die Angst vor Ablehnung und Diskriminierung hinderte sie daran, im bestehenden Nachbarschaftsbereich nach Kontakten zu suchen.

Sie wünschten sich deshalb Unterstützung von außen zur Errichtung eines Netzwerks für ältere Frauen. Um sich das soziale Umfeld besser als Lebensraum zu erschließen, wünschten sie sich außerdem Deutschkurse, die in ihrem Quartier angeboten werden und die sich an ihren Vorkenntnissen und ihrer Lernfähigkeiten orientieren. Dieser häufig geäußerte Wunsch, insbesondere von eher isoliert lebenden Frauen, zeigte auch den Willen, sich selbst zu verändern, sich weiter entwickeln zu wollen. Die Annahme, dass ältere Menschen sich verstärkt in ihre eigene Familie und ihre ethnische Gruppe zurückziehen *wollen*, kann somit nicht bestätigt werden. Die Zurückgezogenheit älterer Menschen ist vielmehr mit fehlenden Angeboten zur Partizipation am gesellschaftlichen Leben zu erklären.

3.3.2.3. Religion und Glaubensgemeinschaft

Alle Befragten der ersten Generation gaben an, dass sie gläubige Muslime sind. Für einige war die Zugehörigkeit zur „Gemeinschaft der Gläubigen“ ein wichtiges Element zur persönlichen Verortung in einer Gruppe. Außerdem war für sie der Glaube das Verbindungsglied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und damit ein integratives Element für das Lebenskontinuum ihrer Biographie. Für diesen Personenkreis war der Glaube und das Bewusstsein, in einer Gemeinschaft aufzugehen, ausschlaggebend für ein positives Lebensgefühl und den Erhalt der persönlichen und kulturellen Identität.

Für andere war das nicht der Fall. Trotz tiefer Gläubigkeit und der Mitgliedschaft in einer der Glaubensgemeinschaften vor Ort, gab ein Teil an, sehr unzufrieden zu sein und Angst vor dem Älterwerden zu haben. Die Lebenssituation dieser Personen war in der Regel geprägt von finanzieller Unsicherheit oder gesundheitlichen Beeinträchtigungen. Diese beiden Faktoren waren oft die Ursache für eine negative Lebenseinstellung und Zukunftsängste. Sie führten aber nicht immer zwangsläufig dazu. Es gehörten auch kranke Menschen und Personen zur Untersuchungsgruppe, die in schlechten wirtschaftlichen Verhältnissen lebten und trotzdem guter Dinge waren und voller Hoffnung auf die Zukunft blickten.

Trotz der Bedeutung der Gemeinschaft der Gläubigen war bei allen Befragten eine deutliche Hinwendung zur Privatisierung und Individualisierung im religiösen Leben zu verzeichnen. Die Vorbereitung auf den Tod und den Übergang in den postmortalen Zustand als persönliches Ereignis am Ende des irdischen Lebens war ein Grund für diese Haltung. Es zeigte sich hier aber auch die Tendenz zu einem Sozialverhalten nach westlichem Vorbild, denn viele betonten immer wieder, dass der Glaube eine „Privatsache“ sei, eine Sache, die nur mit Gott alleine ausgemacht werden muss.

Gülbahar A. (56 Jahre): „Wenn ich richtig alt, nix mehr arbeiten, dann mehr beten. Wenn nicht arbeiten, kriegt man kein Geld für diese Welt, wenn nicht beten, nicht dankbar sein, dann krieg’sch auf der anderen Seite auch nix.“

Ja, das muss man auch beachten. Koran sagen: Im Leben immer arbeiten, immer mehr machen, weil denken, morgen sterben. Nicht müssen, aber wenn du mehr arbeiten, dankbar sein, beten, dann krieg’sch du im anderen Leben auch mehr. Denk ich auch, aber im Koran steht auch. Muss man für beide Seiten gleich arbeiten. Nicht nur für diese Welt und nicht nur für andere Welt.“

Es konnte auch im religiösen Bereich keine Form des Rückzugs in die „eigene Gruppe“ festgestellt werden. Neben Tendenzen zur Individualisierung des Glaubens zeigten die Untersuchungspersonen Offenheit gegenüber ihrer sozialen Umwelt und Formen von Hybridisierungen im Glaubensleben. Dies äußerte sich beispielsweise in der regen Teilnahme älterer Menschen an einer „christlich-muslimischen Gruppe“. Sie bestand schon seit mehreren Jahren und wurde gemeinsam von einem türkischen Hoca²⁴³ und einem Mitarbeiter der Erzdiözese Freiburg geleitet. Neben regelmäßigen Treffen zum Gebet und zum interreligiösen Austausch beging die Gruppe gemeinsam ihre religiösen Feste und veranstaltete öffentliche Gesprächsforen und Gottesdienste. Aufgrund dieser Verbindung von Christen und Muslimen war es bei einigen Untersuchungspersonen auch üblich geworden, einen Weihnachtsbaum für die Enkel zu schmücken oder an Ostern bunte Eier und Süßigkeiten zu verschenken.

Aus diesen Erkenntnissen ergeben sich in Bezug auf unterstützende Maßnahmen im Rahmen der Altenhilfe einige Hinweise: Es besteht keine Notwendigkeit zur Einrichtung einer Moschee in stationären oder teilstationären Einrichtungen. Die Möglichkeit zur rituellen Waschung und zum Gebet muss gegeben sein, die Nutzung eines bereits bestehenden Gebets-

²⁴³ „Hoca“ (türk.); Geistlicher, Religionsgelehrter. Das gemeinschaftliche rituelle Gebet in der Moschee wird von einem „Imam“ (arab. Vorbeter) geleitet. In der türkischen Sprache werden sowohl der arabische Begriff „Imam“ als auch das türkische Synonym „Hoca“ verwendet.

raums kann sinnvoll sein, ist aber nicht zwingend notwendig, da das persönliche Gebet keine besonderen Anforderungen an das Raumangebot stellt.

Hilfreich für die soziale Integration von Wohnheimbewohnern wäre im religiösen Bereich die Zusammenarbeit mit dem Hoca einer muslimischen Gemeinde. Allerdings sollte dabei beachtet werden, dass es verschiedene politisch-religiöse Richtungen gibt, die nicht bei allen Muslimen anerkannt sind.

Mit einem Angebot an Koran- oder Arabischkursen für Senioren könnten mehrere Bedürfnisse gleichzeitig gestillt werden: Der Wunsch nach Kontakt mit Gleichaltrigen, das Bedürfnis nach religiöser Unterweisung und das Bedürfnis nach einem sinnvollen Zeitvertreib.

Für das Begehen von gemeinsamen Festen und Feiern bieten sich die türkischen Vereine als Ansprechpartner an. Auf Nachfrage sind diese bereit, in Einrichtungen der Altenhilfe Feste und Feiern für alle zu organisieren, wie dies auch deutsche Vereine und Kirchengemeinden für christliche Festtage anbieten. Das Feiern muslimischer Feste aller Bewohner ist auch unter dem Blickwinkel der Integration zu betrachten. Das gemeinsame Erleben bringt die Bewohner unterschiedlicher Herkunft in Kontakt und fördert damit die Sensibilisierung aller für die verschiedenen Ausprägungen religiöser und kultureller Identitäten.

3.3.2.4. Alter, Altern und Altersbilder

Die Frage nach dem Alter beantworteten alle älteren Menschen in ähnlicher Form: Alt ist, wer sich alt fühlt. Das subjektive Gefühl von „Altsein“ wurde in der Regel in Verbindung mit Beschwerden, Krankheitssymptomen und altersspezifischem körperlichem und geistigem Abbau beschrieben. Alle Befragten, die sich beschwerdefrei fühlten, gaben an, sich nicht alt zu fühlen.

Dementsprechend wurden als negative Zuordnungen zum Begriff „Altern“ Krankheit, Siechtum, Schmerzen, Bettlägerigkeit, Immobilität, Unselbständigkeit sowie Langeweile, Einsamkeit und Perspektivlosigkeit angegeben. Als positive Aspekte des Alterns wurden genannt: Freisein von Arbeit und Stress, Ausruhen, den Tag nach den eigenen Wünschen und Bedürfnissen gestalten, Zeit für die Enkel haben, mehr Zeit in der Türkei verbringen, sich weiterbilden, den Hobbys nachgehen, mehr Zeit haben für Kontakte mit Freunden und Familienangehörigen oder für die Ausübung der religiösen Pflichten.

Neben dem subjektiven Alter(n), das von der persönlichen Situation einer Person abhängig ist, wurde von den meisten ein chronologischer Altersbegriff verwendet. Danach wurde der Übergang zur Lebensphase „Alter“ mit dem Eintritt ins Rentenalter beschrieben. Von einem Altersbegriff nach traditionellem Muster, in dem das Alter von Status und Rolle abhängig ist, kann bei der Untersuchungsgruppe nicht gesprochen werden. Individuelle und institutionelle bzw. gesellschaftliche Merkmale wurden mit dem Alter(n)sbegriff verbunden.

In Bezug auf das Altersbild unterschieden sich türkische Senioren nicht von Deutschen. Die Aussage der *gate-keeper* aus der Pretest-Phase, dass türkische Migranten sich am traditionelle Altersbild orientieren, hat sich nicht bestätigt. Unabhängigkeit und das Ausleben der eigenen Individualität war für alle Befragten das wichtigste Merkmal für „gutes Altern“. Dementsprechend gaben alle an, dass ihre größte Sorge sei, von ihren Kindern oder anderen Personen abhängig zu werden und ihnen zur Last zu fallen.

Tezer (52 Jahre): „Ich denke, ich bin letztes Jahr auch drei Mal in die Türkei geflogen, als mein Vater einen Herzanfall hatte, aber er hat das nicht verlangt. Und der hat dann auch gesagt, er hat ein Haus und Feld, das kann er verkaufen und dann ins Altersheim gehen oder er geht in die Klinik und lässt sich dort pflegen. Der hatte auch zwei Mal Hirnschlag, aber er hat immer was gemacht, hat Kugelschreiber genommen und gerechnet, 1 und 1 ist 2 und so, und dann ist es langsam wiedergekommen, im Kopf. Ich will es auch mal so machen wie mein Vater. Die Art, wie mein Vater denkt: Uns müssen nicht unsere Kinder pflegen. In einer Familie zusammen leben, die Alten und Jungen... die Alten werden auch empfindlich, und seelisch alt. Ich bin jetzt schon seelisch alt. Ich bin jetzt schon empfindlich. Wenn ich Wut hab, dann sag ich zu meinen Kindern: »Geh jetzt, komm in zwei Tagen wieder«. Wenn ich Probleme habe, will ich alleine sein. Wenn ich schlecht spreche, ist es mir lieber, wenn meine Kinder weg sind. Wenn sie dann zwei Tage später wieder kommen, ist es wieder gut. Ich denk, nein, das ist eine Belastung.“

Diese Haltung bedeutet aber nicht, dass damit auch das Ideal von der Reziprozität zwischen den Generationen vollständig aufgegeben wurde. So sahen es alle Befragten als Selbstverständlichkeit an, dass ihre Kinder zu einem gewissen Maß in der Schuld ihrer Eltern stehen. Außerdem betonten alle die intensive Bindung zu ihren Kindern. Deshalb wünschten sich alle Befragten ein enges Zusammensein mit den Kindern und häufige Kontakte. Allerdings wollten sie selbst bestimmen, wann und wie lange diese Kontakte sind und welche Qualität sie aufweisen. Das Prinzip des gegenseitigen „Gebens und Nehmens“ war mit bestimmten Forderungen an die Nachkommen verbunden. Dazu gehörten Hilfeleistungen bei organisatorischen Aufgaben wie die Unterstützung bei Schriftverkehr mit Ämtern und Behörden oder

öffentlichen Einrichtungen oder Begleit- und Dolmetscherdienste bei Arztbesuchen. Außerdem wurde Unterstützung im Haushalt, beim Einkaufen oder der Erledigung anderer Alltagsgeschäfte erwartet.

Neben der materiellen und gesundheitlichen Versorgung gehört die Lebensgestaltung nach eigenen Wünschen und Bedürfnissen zu den wichtigsten Aspekten eines „guten Lebens“ im Alter. Die Angaben über die gewünschten Aktivitäten waren allerdings sehr unterschiedlich und reichten von dem Wunsch, vor dem Tod noch die Pilgerfahrt unternehmen zu wollen, bis hin zum Schreiben und Veröffentlichen der eigenen Gedichte. Gemeinsam war allen das Bedürfnis nach Kontakt mit anderen Senioren. Manchen war dabei vor allem das Zusammensein mit türkisch sprechenden Personen wichtig, andere wollten eher in eine gemischte, internationale Gruppe eingebunden sein, die sich regelmäßig, möglichst wöchentlich trifft. Neben dem persönlichen Kontakt wünschten sie sich gemeinsame Unternehmungen wie Ausflüge in die Region und das benachbarte Ausland, kulturelle Aktivitäten, Handarbeits- und Gesprächsgruppen, Sprachgruppen, Alphabetisierungskurse, Gymnastik, internationale Kochkurse, die gemeinsame Bewirtschaftung eines Gartens sowie Seniorenreisen in die Türkei für deutsche und türkische Senioren.

Wie bereits erwähnt war außerdem die freie Wahl des Aufenthalts von zentraler Bedeutung für die persönliche Lebensgestaltung älterer Migranten. Begründet wurde dieser Wunsch zum einen mit der seit Jahrzehnten gepflegten „Wander-Gewohnheit“, die zu einem Teil des Lebenskontinuums geworden war. Zum anderen, um die Brücke zwischen der alten und der neuen Heimat, dem Leben vor und nach der Migration aufrecht zu erhalten. Und drittens, um den Kontakt zu der Verwandtschaft in der Türkei aufrecht zu erhalten. Die Verbindung zwischen Diaspora-Gemeinde und transnationaler Gruppe war bei der ersten Generation noch stark ausgeprägt und bildete einen wichtigen Bezugspunkt für die Aufrechterhaltung der eigenen Identität. Allerdings gaben auch viele an, dass sie in die Türkei fahren, um dort einfach nur Urlaub zu machen, die Sonne, das Meer und die türkische Küche zu genießen.

3.3.2.5. Bedürfnis nach Hilfe und Pflege

Das Bedürfnis nach Hilfe und Pflege bestand vor allem in dem Wunsch, Hilfe zur Selbsthilfe zu erhalten. Auch in dieser Frage unterschieden sich die Befragten nicht von deutschen Senioren. Damit widersprachen die Aussagen der Befragten der Annahme der *gate-keeper* der zweiten Generation, die davon ausgegangen waren, dass die ältere Generation sich in Fragen der Versorgung im Alter ganz auf ihre Kinder stützt.

Alle Befragten zeigten sich offen gegenüber Hilfsangeboten durch ambulante Dienste, solange diese ihre persönlichen Bedürfnisse berücksichtigen und ihnen mit Respekt entgegen-treten. Um anfängliche Unsicherheiten zu beseitigen, bestand bei allen der Wunsch, über ihre Kinder Unterstützung zu erhalten. Das Einbeziehen der Kinder war den meisten auch wichtig, um dem Gefühl entgegenzuwirken, sich einer Institution auszuliefern und sich im Falle von Gebrechlichkeit nicht mehr gegen Bevormundungen oder Maßnahmen wehren zu können, die gegen ihren Glauben oder ihre innere Überzeugung verstoßen. Diese Befürch-tungen weisen auf mangelndes Vertrauen in deutsche Einrichtungen hin, aber auch auf die Bedeutung der Kinder im Versorgungsprozess.

Was die stationäre Unterbringung in einer Einrichtung betrifft, waren die Meinungen sehr unterschiedlich und reichten vom „modernen Gefängnis“ bis hin zum „Hotel für Senioren“. Insgesamt war die Akzeptanz aber eher zurückhaltend, was bei deutschen Senioren nicht anders ist. Befürchtet wurde insbesondere die Entmündigung durch die Einrichtung und die Isolierung vom sozialen Umfeld und der Familie.

Interessant fanden alle die Möglichkeit von Kurzeintaufenthalten in einem Wohnheim, wenn die Kinder im Urlaub sind. Ebenso fand das Angebote des „betreuten Wohnens“ allgemein positive Resonanz. Die Befragten versprachen sich davon ein hohes Maß an persönlicher Freiheit bei gleichzeitiger punktueller Versorgung. Außerdem sahen viele darin eine Möglich-keit, Kontakte zu anderen Senioren zu finden, möglicherweise sogar zu türkischsprachigen Senioren, falls sich diese Form der Altersversorgung für türkische Migranten etabliert.

3.3.2.6. Medizinische Versorgung in Deutschland / in der Türkei

Alle Gesprächspartner sprachen sich für den Fall einer Erkrankung für eine Versorgung in Deutschland aus. Begründet wurde diese Entscheidung mit der äußerst positiven Bewertung des deutschen Gesundheitswesens. Obwohl es sich hier in der Regel auch um öffentliche Einrichtungen handelt, wurde das große Vertrauen betont, das die Befragten den Einrichtun-gen selbst sowie den Ärzten und dem Pflegepersonal entgegenbringen.

Murat B. (65 Jahre): „Krankenhäuser hier in Deutschland sind sehr gut. Pflegen, es-sen und so. Ich sehe das so: Ein Krankenhaus oder ein Arzt muss sein wie eine Mut-ter für den Menschen. Er muss immer denken, Probleme besser machen, Lösung fin-den. In der Türkei ist es ja nicht so wie hier, nicht so gut, so sauber, die Ordnung, die Ärzte, alles bissele chaotisch.“

Und Ärzte hier, auch sehr gut. Ja, er will immer meine Probleme verstehen, wenn ich krank bin und tut alles, damit es besser wird, ob mit Behandlung, Medikamente oder mit Sprache oder mit anderen Dingen.“

Für mehrere Befragte war die medizinische Versorgung in Freiburg der Grund für den Verbleib in Deutschland. Ein Ehepaar hatte sich aus diesem Grund gegen die Remigration entschieden, obwohl alle ihre Kinder in der Türkei waren. Die Ehefrau war schwer krank und musste ständig im Herzzentrum medizinisch versorgt werden. Obwohl sie damit den Wunsch, zu ihren Kindern und Enkeln zurückzukehren, aufgeben mussten, hatten sie sich zu dieser Entscheidung durchgerungen. Auch für sie war das Pendeln zwischen Deutschland und der Türkei die einzige Möglichkeit, die Bedürfnisse nach gesundheitlicher Versorgung und nach Geborgenheit im Familienkreis miteinander zu vereinbaren.

3.3.2.7. Krankheit

Nur wenige Personen der ersten Generation gaben an, sich gesund zu fühlen. Die meisten klagten über physische oder psychische Beschwerden. Dabei gab keiner der männlichen Befragten an, unter psychischen Problemen zu leiden. Sie führten die Ursachen ihrer Krankheit auf Verschleißerscheinungen, bedingt durch die schwere körperliche Arbeit und durch Witterungseinflüsse bei Arbeiten im Freien zurück. Trotz dieser Aussagen kann auch bei ihnen von psychischen Belastungen aufgrund von Problemen wie Arbeitslosigkeit, Aufenthaltsrecht, Diskriminierung oder Erziehung der Kinder ausgegangen werden. Allerdings verbietet es das männliche Ehrgefühl, über derartige Empfindungen zu klagen. In Gesprächen, die ich im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung geführt habe, bestätigte sich diese Annahme. Dort klagten Männer häufig über Kopfschmerzen, Schwindelgefühl oder Antriebslosigkeit. Oft war die einzige Hilfe, die sich ihnen bot, der Besuch von Cafés oder anderen Treffpunkten, um dort in Gesellschaft mit anderen Männern das Gespräch zu suchen. Für Frauen war die Situation noch schwieriger, da es für sie kaum Gelegenheit zum gemeinsamen Austausch gab. Sie klagten alle über ihre körperlichen und seelischen Gebrechen.

Feyza (55 Jahre): „Alles tut weh von der harten Arbeit. Ich muss morgens um vier Uhr aufstehen und putzen. Die Arbeit hat mich kaputt gemacht. Früher war o.k., da waren wir zwei oder drei Frauen. Jetzt allein putzen, alles. Deshalb bin ich immer so kaputt und krank. Bin schon zwei Mal operiert, Gebärmutteroperation. Kommt von viel und schwer schaffen.“

Tezer (52 Jahre): „Ich hab auch Bandscheibenprobleme, aber ich kann trotzdem schaffen. Ich hab auch da Schmerzen und da Schmerzen, aber das kommt vom Alter und auch vom Übergewicht. Aber wenn ich zurück denk, ich hatte auch schon mit 20 Schmerzen, wenn ich 9 Stunden gearbeitet hab. Aber jetzt bin ich älter. Da kann man das an den Knochen schon merken. Fatma hat ja bis 59 gearbeitet, bis letztes Jahr hat sie geschafft, und ich denk jetzt schon, oje, wenn ich erst mal so alt bin. Aber es ist auch so, dass unser Arbeitsplatz immer mehr wie Zwangsarbeit wird. Im Februar und März hatte ich Grippe, dann hab ich trotzdem versucht am Band zu stehen. Ich hab gedacht: Oh, Gott, gib mir Kraft. In der letzten Zeit bin ich seelisch krank. Schon zwei Wochen geht es mir so schlecht, dass ich denk, ich bin dumm, dass ich schaffen geh. Ich hab immer gedacht, wenn ich zum Schaffen bin: Gott sei Dank, hab ich Arbeit. Aber in der letzten Zeit nicht mehr.“

Aufgrund der Aussagen der Untersuchungspersonen können Statistiken aus anderen Städten bestätigt werden, die bei Migranten auf eine wesentlich höhere Morbiditätsrate hinweisen, als dies bei deutschen Vergleichsgruppen der Fall ist. Außerdem liegt auch bei dieser Untersuchungsgruppe das Alter, in dem die ersten schwereren Krankheitserscheinungen akut werden, unter dem Durchschnitt der restlichen Bevölkerung. Es kann davon ausgegangen werden, dass bereits die Altersgruppe der 50-55-Jährigen eine erhöhte Morbidität aufweist, die exponential mit dem Lebensalter zunimmt. Deshalb weist die Gruppe der Arbeitsmigranten im Vergleich zur restlichen Bevölkerung die stärkste Zuwachsrate in Bezug auf medizinische und pflegerische Versorgung auf.

3.3.2.8. Zukunftsperspektiven

Zu diesem Themenbereich gibt es wenige allgemeingültige Aussagen, da der Blick in die eigene Zukunft eine sehr subjektive und individuelle Perspektive darstellt. Sie hängt von verschiedenen Faktoren ab: Von der eigenen Biographie, den persönlichen Lebenserfahrungen und von der momentanen Lebenssituation wie zum Beispiel die körperliche und psychische Verfassung zum Zeitpunkt der Befragung. Deshalb müssen Aussagen zur eigenen Zukunftsperspektive, zu Wünschen, Hoffnungen und Ängsten kritisch betrachtet werden. Sie geben in der Regel nur ein Schlaglicht auf eine zeitweilige Einschätzung. Beispielsweise bewertet eine Person, die zum Zeitpunkt der Befragung gerade krank ist, die Zukunft anders, als in beschwerdefreien Zeiten.

Zeynep K. (39 Jahre über ihre Mutter Aişe Z., 66 Jahre): „Weisch, meiner Mutter geht's grad nicht gut. Deshalb jammert sie so. Hätt'sch sie mal letzte Woche fragen sollen oder frag sie nächste Woche. Wir Türken sind bissele so, Himmel hoch und... und wieder weinen und jammern. Bei ihr isch es jedenfalls oft so. Wenn es ihr gut geht, isch alles gut, und wenn sie e' Wehwehle hat, dann isch alles schlecht. Des isch so des Gefühlsmäßige bei uns.“

So unterschiedlich, wie die Lebensläufe der Befragten waren, so verschieden waren auch die Aussagen zu den Zukunftsperspektiven. Alle Aussagen hatte jedoch eine Gemeinsamkeit: Ihnen lag der Wunsch zugrunde, etwas nachzuholen oder einen Traum zu verwirklichen. Bei allen religiösen Personen, welche die große Pilgerfahrt nach Mekka, den *hac*,²⁴⁴ noch nicht unternommen hatten, war es der größte Wunsch, diese Reise antreten zu können. Für andere war es der große Lebenstraum, die Geburt des ersten männlichen Enkels zu erleben.

Personen, die noch berufstätig waren, freuten sich alle auf die Zeit nach der Berentung, um endlich das tun zu können, was sie bisher nicht konnten, nämlich den Tagesablauf nach den eigenen Wünsche und Neigungen zu gestalten.

Personen, die bereits im Rentenalter waren, hatten eher den Wunsch nach einer aktiven Zukunftsgestaltung. Ganz oben auf der Wunschliste standen Reisen, außerfamiliäre Kontakte, persönliche Weiterbildung und Aktivitäten zur Verbesserung des gesundheitlichen Wohlbefindens wie Sport, Gymnastik, Schwimmen, Fitness jeglicher Art.

Insgesamt zeigten die meisten Personen keine Ambitionen, in Zukunft noch eine Aufgabe zu erfüllen und formulierten eher selbst bezogene Ziele. Neben diesen individuellen Wünschen wurde auch eine Verschiebung des sozialen Verantwortungsbewusstseins, weg von der familiären Bindung, hin zur eigenen *peer-group* deutlich. So zeigten die Frauen in der Regel wenig Interesse daran, sich in der Rolle der Großmutter, der *büyük-anne*, mit der Erziehung und Betreuung der Enkel zu beschäftigen. Von verschiedenen Frauen wurde dagegen die Idee angesprochen, anderen älteren Menschen, die sich nicht mehr selber versorgen können, oder die keine Familie haben, bei der Haushaltsführung zu helfen oder ihnen Gesellschaft zu leisten. Dies zeigt einen Gemeinschaftssinn innerhalb der „Einwanderergenerati-

²⁴⁴ „*hac*“ (türk.); Hadsch, Pilgerfahrt nach Mekka. Die rituellen Pflichten des Islams haben alle gesunden, religiös volljährigen Männer und Frauen gleichermaßen zu erfüllen. Die zentralen Pflichten, die so genannten „fünf Säulen des Islam“, sind: Das Glaubensbekenntnis (arab.: *šahāda*, türk.: *şahada*), das rituelle Gebet (arab.: *şalāt*, türk.: *namaz*), das Fasten im Monat Ramadan (arab.: *şaum*, türk.: *oruç*), die Sozialabgabe (arab.: *zakāt*, türk.: *zekat*) und die Pilgerfahrt (arab.: *ḥağğ*, türk.: *hac*).

on“, der durch ihre migrationsspezifischen und kulturellen Gemeinsamkeiten in der Diaspora bedingt ist. Gleichzeitig ist hier ein westliches Phänomen zu beobachten: Eine Verschiebung der Solidarisierung zugunsten einer Gruppe mit gemeinsamen Interessen, weg von den traditionell familiären Bindungen.

Bis auf drei chronisch kranke Personen gaben alle Befragten an, keine Angst vor der Zukunft zu haben und mit ihrem bisherigen Leben auch weitgehend zufrieden zu sein. Außerdem wurde deutlich, dass eine differenzierte Bewertung einzelner Lebensbereiche oder Lebensabschnitte gegenüber einem pauschalen Urteil über den gesamten Lebensverlauf vorgenommen wurde. Diese differenzierte Bewertung konnte erst durch die verschiedenen Untersuchungsmethoden im Forschungsverlauf festgestellt werden. Gerade in Bezug auf die Lebenszufriedenheit zeigte sich eine Diskrepanz zwischen den Aussagen im Interview-Setting und den Aussagen in offenen Gesprächen. Während in der kurzen Darstellung im Interview oft ein negatives Fazit über das eigene Leben gezogen wurde, relativierte sich das in den weiteren Ausführungen und wurde in der Regel auf einzelne Lebensbereiche oder Lebensabschnitte beschränkt.

In Bezug auf die Erhebungsmethoden zeigt dieses Beispiel, dass bei kurzen Gesprächen oder Interviews, in denen der Fokus auf der Erhebung von Problem liegt und auch explizit nach Problemen gefragt wird, problemorientierte und negative Darstellungen der Befragten hervorgerufen werden. Interviews, auch wenn sie in großer Zahl durchgeführt werden, können somit bereits durch die Art der Fragen und die Formulierung der Fragestellungen bestimmte Tendenzen in den Aussagen festlegen und damit zu Verfälschungen führen.

3.3.2.9. Tod und Sterben

Bis auf eine Ausnahme gaben alle Befragten an, dass sie nach ihrem Tod in der Türkei beerdigt werden möchten. Murat B., einzige Ausnahme, begründete seine Entscheidung mit der islamischen Auffassung, dass Verstorbene dort beigesetzt werden sollen, wo sie gestorben sind:²⁴⁵

²⁴⁵ Dieser Auffassung liegt die Vorstellung zugrunde, dass Seele (arab.: nafs) und Geist (arab.: rūḥ) des Verstorbenen in loser Verbindung zum Körper bleiben, um am Tag des Jüngsten Gerichts wieder als Einheit das Gottesurteil zu erwarten. Der Leichnam soll deshalb in der Nähe des Sterbeortes beerdigt werden, damit der Körper nicht von Seele und Geist getrennt wird. (Siehe Koran, Sure 79, 46; 20, 103. Vgl. hierzu Khoury 1978, S. 181-183; Hagemann 1985, S. 105-107; Özcan 1994, S. 219; Lemmen 1996, S. 10-11).

Murat B. (65 Jahre): „In unserem Glauben soll jeder Mensch dort beerdigt werden, wo er gestorben ist. Man braucht ihn nicht in die Türkei tragen und dort begraben. Es ist wichtig, dass er da, wo er gelebt hat, beerdigt wird. An dem Ort, wo er gelebt hat, ist seine Seele, und der Körper soll in der Nähe der Seele sein. Die Verbindung soll bleiben. Wenn man den Körper in die Türkei bringt und die Seele ist aber noch hier, ist keine Verbindung. Die Verbindung Körper und Seele ist wichtig. Dort, wo man gelebt hat, soll man auch beerdigt sein. Sonst ist es egal, wo man beerdigt ist, es kann auch in Deutschland sein.“

Trotz dieser islamischen Auffassung, zogen alle anderen Befragten eine Bestattung in der Türkei vor. Für die meisten bedeutete die postmortale Rückkehr in die Heimat die Schließung des Lebenskreises und die Wiedervereinigung mit den Vorfahren. Wie im folgenden Zitat ausgedrückt, äußerten sich bis auf Murat B. alle Befragten:

Ali Y. (64 Jahre): „Wo wir sind geboren, ich kann nicht vergessen, egal wo ich bin. Für die Kinder ist es nicht so schlimm, aber für die Älteren, wo wir aufgewachsen sind, wo essen, wo spielen, von klein bis groß, wo laufen, wo arbeiten. Alles. Aber wenn alt (...) Beerdigen... ich will heim. Zu meine Familie. Dort Grab machen.“

Für viele spielt hier auch die Zugehörigkeit zur „Gemeinschaft der Gläubigen“, zur *umma*, eine zentrale Rolle. Für die Lebenden besteht die Möglichkeit, sich religiöse Verdienste zu erwerben, indem sie für die Verstorbenen Fürbitt-Gebete sprechen. Als besonders verdienstreich gilt es, die Verstorbenen auf dem Friedhof zu besuchen und dort für sie Fürbitt-Gebete zu sprechen. Deshalb ist es in der Türkei üblich, besonders an den religiösen Feiertagen, dieser Tradition nachzukommen. Um einen Anteil an diesen Gebeten zu haben, ist es deshalb für viele Migranten erstrebenswert, auf einem türkischen Friedhof beerdigt zu werden.

Faruk F. übersetzt für seinen Vater Yusuf F. (70 Jahre): „Wenn einer gestorben ist, Opa oder Oma, muss man sowieso mindestens einmal im Jahr an die Tür klopfen, am Grab. Sagen, ja ich komm zum Besuch. Wenn du das nicht machst, hast du mit dem Glauben groß nichts zu tun. Das macht man halt. Das ist deine Pflicht. Wenn du jetzt auf den Friedhof gehst, dann gibst du erst mal allen, die da liegen, den Gruß, nicht nur Opa und Oma, die da liegen. Sondern allen, jeder kriegt da was ab vom Kuchen. Und dann geht man ans Grab, macht ein kleines Gebete. Aber es profitieren alle Seelen, die da liegen, von deinem Besuch.“

Ümit Ç. über seinen Vater Muhittin Ç. (65 Jahre): „Ja, der ist schlau. Er will, wenn er gestorben ist, lieber nach Izmir, statt in sein Dorf Yenişehir. Das Dorf ist ja am aussterben, da gucken ja alle, dass sie in die Stadt gehen. Das heißt, in der Stadt hast du öfter Besuch auf dem Friedhof als im Dorf. Weil von 100 Stück 99 in der Stadt leben und nur einer im Dorf. Das ist ja dort so wie in der Wüste, da lebt fast keiner mehr. Aber in der Stadt liegen auch genug von unserer Familie auf dem Friedhof, von der Mutter Oma und Opa.

Muhittin Ç. (65 Jahre): „Alle hören, alle Gestorbenen, alle sehen mich, ich sehe nichts.“

Ümit Ç.: „Er meint, wenn ich hier beerdigt werde, wen habe ich dann hier, der mein Grab besucht? Aber in der Türkei habe ich meine Familie, die an mein Grab kommen und für mich beten und das ist dann gut für mich. Vorteil. Hier ist es nicht so gut dadurch, meint er. Hier sagt er, die Muslime gehen zwei Mal im Jahr, machen *dua*.²⁴⁶ Sie gehen zum Grab von Vater und Mutter und lesen ein paar Zitate aus dem Koran. Damit zeigt er, wir haben euch nicht vergessen und wir helfen euch. Im Koran steht auch, wenn jemand stirbt, wartet seine Seele immer auf die Verwandten, dass sie aus dem Koran lesen für seine Seele. Z. B. ich bete für meinen Bruder und bitte Gott, dass er ihn aus der Hölle rauslässt oder dass Gott die Strafe weniger macht. Der Koran sagt, dass das hilft, wenn wir ihn aus dem Herzen bitten. Man kann das auch für alle sagen, für alle Verstorbenen.“

Hier erscheint wieder das traditionelle Reziprozitätsideal, das selbst noch bis in den postmortalen Zustand hinein wirksam ist: Wer viel gibt, wird auch viel bekommen, wer im Leben den Toten gibt, in Form von Fürbitt-Gebeten, der wird nach seinem eigenen Tod auch viele Fürbitt-Gebete erhalten und kann dadurch noch Einfluss auf das Gottesurteil am Tag des jüngsten Gerichts nehmen.

Im Bereich von Tod und Sterben war für alle Befragten die Glaubensgemeinschaft als Kollektiv die handlungsleitende Instanz. Individualität wurde im Zusammenhang mit diesem Thema nicht angesprochen, obwohl aus religiöser Sicht jeder Mensch für sich und sein Tun und da-

²⁴⁶ „*dua*“ (türk., arab.:*du‘ā*’); Ruf, Anrufung Gottes, Gebet, Segenswunsch. Hier ist der Segenswunsch für alle Verstorbenen gemeint.

mit auch für sein Leben nach dem Tod selbst verantwortlich ist.²⁴⁷

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der handlungsleitend für die Entscheidung war, sich in der Türkei beerdigen zu lassen, war die Sorge vor einer unislamischen Bestattung in Deutschland. Die Bestattungsvorschriften in Deutschland sind streng geregelt und widersprechen in grundlegenden Dingen den muslimischen Bestimmungen. Wie bereits erwähnt ist die gesetzliche Regelung der befristeten Totenruhe besonders problematisch.²⁴⁸ Ein weiteres die islamische Vorschrift der Bestattung ohne Sarg dar. Die Toten werden nach einer rituellen Waschung parfümiert und in Leintücher gehüllt.²⁴⁹ In Deutschland ist aber die Beisetzung in einem Sarg vorgeschrieben.²⁵⁰

Außerdem muss der Verstorbene mit dem Gesicht in die Gebetsrichtung gebettet werden.

Auch diese Vorschrift ist auf deutschen Friedhöfen nur selten umzusetzen.

Aus diesem Grund hatten die meisten Befragten Vorsorge bezüglich einer Überführung in die Türkei nach ihrem Ableben getroffen und bereits seit einigen Jahren in einen speziellen Bestattungsfond eingezahlt. Neben deutschen Bestattungsunternehmen haben sich mittlerweile türkische Unternehmen etabliert, die alle Formalitäten bis zum Transport per Flugzeug erledigen. Die Überführung eines Toten hat in einem versiegelten Zinksarg zu erfolgen und kostete im Befragungszeitraum je nach Gewicht und Bestimmungsort zwischen 1.500 und 2.000 Euro.²⁵¹

²⁴⁷ Laut Koran wird der Mensch nach seinem Glauben und nach seinen Taten beurteilt. Dabei ist jeder für das, was er getan verantwortlich. (Sure 72, 32). Alle seine Worte und Taten sind in „Büchern“, bzw. in „Verzeichnissen“ niedergelegt. (Sure 82, 10-12; 81, 101; 83, 7-9; 45, 28-35). Am Jüngsten Tag werden die guten und schlechten Taten auf der Himmelswaage gegen einander aufgewogen. (Sure 23, 101-104).

²⁴⁸ Vgl. Kapitel 1.2.2.4. Lokalität und Integration. S. 53-54.

²⁴⁹ Vgl. Lemmen 1996, S. 15-20. Zur ausführlichen Beschreibung der Bestattungstraditionen siehe Grütter 1953 und 1957a und b.

²⁵⁰ Es gibt allerdings eine Fatwa (ein Urteil eines islamischen Gelehrten), welche Beerdigungen in einem Holzsarg gestattet. (Vgl. Spuler-Stegemann 1998, S. 173).

²⁵¹ Vgl. Lemmen 1996, S. 26-28.

3.3.3. Die zweite Generation

3.3.3.1. Integration

Samim A. (36 Jahre): „Ich versuche mich hier also wirklich zu integrieren. Aber es geht nicht. Du kannst machen, was du willst, du bist ein Ausländer. Du bist schwarzhaarig, du bist Ausländer. Wenn du schwarze Haare hast... du kannst diese innerlichen Gefühle nicht weg kriegen. Diesen äh..., wenn du z.B. deutschen Mann oder Frau siehst, wenn du zum ersten mal Kontakt hast, äh, dann hast du immer das innerliche Gefühl, mit welchem Auge schaut er mich an. Schaut er mit dem guten oder schlechten Auge? Das finde ich nicht gut an den Deutschen.“

Angelika M.: „Was finden Sie denn gut an den Deutschen?“

Samim A.: „Ja, also bei Deutschen finde ich alles gut, bis auf ihr Verhalten. Menschlich haben sie *alles* vergessen. Also bei Deutschen allgemein, die sind wirklich, die machen ihre Arbeit, die sind pünktlich, versuchen pünktlich zu sein, und die sind gepflegtes Volk, aber... die haben wirtschaftlich vieles gewonnen, aber menschlich – vieles verloren.“

Bei den Ausgrenzungserfahrungen wurde in der Regel eine Unterscheidung in gesellschaftliche, also unpersönliche Ausgrenzungen und in persönliche Diskriminierungserlebnisse vorgenommen. Während die persönlichen Ausgrenzungserfahrungen sehr unterschiedlich erlebt und bewertet wurden, war die Haltung der Befragten gegenüber Ämtern und Behörden oder anderen öffentlichen Einrichtungen ambivalent. Einerseits wurden die sozialen „Errungenschaften“ und sozialfürsorgerischen staatlichen Einrichtungen sehr positiv beurteilt. Andererseits fühlten sie sich in bestimmten Bereichen benachteiligt, beispielsweise in Bezug auf die Höhe der Renten ihrer Eltern. Dabei wurden die Ursachen oft in ihrem Status als „Ausländer“ gesucht. Diese Ausgrenzungserfahrungen hatte bei vielen Befragten Misstrauen, Informationsdefizite und eine hohe Schwellenangst in Bezug auf die Inanspruchnahme öffentlicher Versorgungsangebote zur Folge.

In Bezug auf die Interaktion zwischen den Kollektiven „Deutsche“ und „Türken“ waren die Bewertungen bei den meisten Befragten negativ. Die Skala reichte von dem Gefühl, dass Türken aufgrund ihrer ethnischen, nationalen und religiösen Unterschiede nicht akzeptiert werden, bis hin zu der Überzeugung, dass ein Merkmal der „deutschen Kultur“ ihre „Nicht-

Integrationsfähigkeit“ ist und Interkulturalität an der kulturellen Persistenz der Deutschen scheitert. Als Zukunftsvision äußerten viele den Wunsch, eine unabhängige, individuelle und persönliche Identität entwickeln zu können, die aus selbst gewählten Elementen beider kulturellen Systeme mit den persönlichen lebensweltlichen Komponenten konstruiert wird.

Einige traten auch offen den Rückzug in die innere Emigration an, um sich vor den täglichen Frustrationserlebnissen zu schützen. Sie entwickelten extreme Haltungen in Bezug auf eine traditionelle oder religiöse Polarisierung. Dabei wurde zum Schutz der eigenen Würde auf die negativen Aspekte der Aufnahmegesellschaft abgehoben und kulturelle Werte der Herkunftskultur positiv herausgestellt. Der deutschen Gesellschaft wurden dabei stereotyp „Sittenlosigkeit“ in Form von Respektlosigkeit, insbesondere der Jungen gegenüber den Älteren, sexuelle Freizügigkeit und Verantwortungslosigkeit gegenüber sich selbst und anderen zugeschrieben. Diese extreme Haltung wurde nur selten so formuliert, klang aber unterschwellig in vielen Gesprächen mit. Ein eindrückliches Beispiel für diese Position zeigt die folgende Gesprächs-sequenz:

Deniz G. (32 Jahre): „Es ist hier in Deutschland eben halt mehr degeneriert. Es gibt ja keine Familie mehr. Sozusagen, wenn ich das jetzt so beurteilen sollte, möchte ich sagen, dass hier alles in Auflösung begriffen ist. Und im Islam sagt man, wenn die Familienstruktur verloren geht, geht alles den Bach runter. Dann geht alles kaputt, also auch die Wirtschaft. Wenn die Familie nicht funktioniert, das ist das wichtigste, dann funktioniert gar nichts mehr. Dann gibt es eben halt Diebstahl und all diese Probleme, Alkoholismus, dann funktionieren die Beziehungen nicht, dann ist alles nicht im Gleichgewicht, im Gegenteil, sehr, sehr... verrückt, so kann man das sagen.“

Angelika M.: „Und diese Entwicklung siehst du hier in Deutschland, bei deutschen und bei türkischen Familien?“

Deniz G. (32 Jahre): „Bei türkischen Familien auch weniger, die türkischen Familien hier in Deutschland, das ist noch einmal eine andere Problematik. Die sind natürlich auch davon beeinflusst, aber nicht so stark. Also wenn jetzt z.B. Türken Rauschgift nehmen, können die innerhalb einer Woche davon ablassen, der kann das lassen. Ein Deutscher kann das weniger. Weil der Türke im spirituellen Bereich mehr im Gleichgewicht ist. Weil er vielleicht mehr Mutterliebe bekommen hat, mehr dieses Familiengefühl bekommen hat. Denk ich mal.“

Eine ähnliche Haltung zeigt die nächste Gesprächssequenz. Hier ist allerdings, wie bei vielen anderen männlichen Gesprächspartnern der zweiten Generation, ein hoher Frustrationsgrad erkennbar:

Faruk F. (29 Jahre): *(Auf die Frage nach seiner Nachbarschaft)* „Nein, nein. Die sind kein Umgang für uns. Ich mag die Leute nicht. Die Frau ist zwar auch in der Türkei geboren, aber kaum war sie hier, hat sie sofort alles Türkische abgelegt und ist wie eine Deutsche geworden. Sie zieht kein Kopftuch an und hat Hosen an. Das gefällt mir nicht. Ich möchte nicht, dass meine Frau sich mit dieser Frau abgibt. Und meine Frau will das auch nicht. Ich will hier meine eigenen Sitten leben, ich will so leben, wie meine Eltern oder meine Großeltern gelebt haben! Nur, weil ich hier in Deutschland aufgewachsen bin, muss ich doch nicht wie ein Deutscher leben. Des kann ich nit!“

Angelika M.: „Viele Türken sagen, sie seien hier »verdeutsch«....“

Faruk F.: „Natürlich, natürlich! Es gibt viele Türken, die fast wie Deutsche leben. Ich hab schon viele gesehn. Bei mir hat jetzt einer angefangen zu arbeiten, der ist jünger wie ich, also der redet fast nur Deutsch mit mir. Der isch hier geboren. Ich hätt gar nicht gedacht, dass er ein Türke isch. Erst wo er es selber gesagt hat und am Namen.... Ich wollt es gar nicht glauben, der sieht nit aus wie ein Türke, het nie Türkisch geschwätzt, und von seinen Eltern hat er auch nie geredet, ähm, die Mutter war, glaub ich, Deutsche, deshalb hat er zu Hause gar kein Türkisch gesprochen. Er lebt auch wie ein Deutscher. Ich will jetzt nit grad sagen, er isch ein Türke, er weiß bestimmt auch selber nit, was er jetzt isch, ob er ein Deutscher isch oder ein Türke. Ich weiß, was ich bin. Ich bin ein Türke. *(Laut, jede Silbe betonend)* Ich - bin - ein - Türke, 100 – pro – zen – tig!“

Angelika M.: „Aber du hast doch vorhin gesagt, dass du manchmal selber nicht weißt, was du bist?“

Faruk F.: „Nein, ich mein von den anderen jetzt. Ich weiß, was ich bin. Ich bin Türke. 100-prozentig. Ich bin ein Türke und bleib ein Türke! Auch wenn ich einen deutschen Pass hab, ich bin trotzdem Türke.“

Angelika M.: „Viele Türken, mit denen ich gesprochen habe, haben die deutsche Staatsangehörigkeit angenommen und sagen, sie sind aber trotzdem Türken.“

Faruk F.: „Ja, wahrscheinlich denken sie, dass sie dadurch Vorteile haben. Aber ich hab keine Vorteile, wenn ich die deutsche Staatsangehörigkeit annehme. Warum denn? Ich seh aus wie ein Ausländer, ich bin ein Ausländer, nur weil ich jetzt einen deutschen Pass hab, wo drin steht, ich bin ein deutscher Bürger! Ich bin trotzdem ein Ausländer. Warum nehmen die sie dann. Versteh ich nicht. Versteh ich selber nicht! Ich würd es nicht machen. Für was? Ich hab's nicht mal für die Kinder beantragt. Die brauchen es nicht. Solange ich keine Probleme hab, brauch ich die deutsche Staatsbürgerschaft nicht. Das ist meine Meinung. Ich weiß nicht, wie die anderen denken. Das ist unterschiedlich. Aber von meinen Freunden her, mit denen wir so zusammen sitzen, von denen hat es auch keiner. Die denken des genauso, wie ich denk. Ich hab ja auch keine Vorteile! Ich weiß nicht welche! Ich weiß es nicht! Was soll denn das, was geht mich die deutsche Kultur an?“

Eine kollektive Haltung bezüglich der „Nicht-Integrationsfähigkeit“ der Deutschen war die Überzeugung, dass deren Fremdenangst ein natürliches Phänomen ist. Begründet wurde diese Meinung damit, dass die „typisch deutsche“ Gefühlskälte auf das kältere Klima zurückzuführen ist. Im Umkehrschluss wurde angenommen, dass Menschen in warmen Regionen „natürlicherweise“ mehr außerhalb der eigenen vier Wände leben, somit häufiger Kontakte zu anderen Menschen haben und dadurch ein offeneres Verhältnis untereinander entsteht. Andere sahen die Fremdenfeindlichkeit in Deutschland als Folge von historischen und politischen Entwicklungen:

Deniz G. (32 Jahre): „Also das Osmanische Reich z.B. war auf jeden Fall kosmopolitisch, deshalb sind die Türken auch kosmopolitisch. Das hängt mit dem Erbe zusammen. Die Deutschen weniger, das heißt nicht, dass sie keine guten Menschen sind, sie sind aber eher verschossener Fremden gegenüber, eben nicht so aufgeschlossen. Wobei ich sagen muss, auf dem Land finde ich sie aufgeschlossener als in der Stadt, wobei die in der Stadt kosmopolitischer sein sollten. Dann müsste man da unterscheiden, die Studenten sind da lockerer. Da gibt es sehr große Unterschiede. 600 Jahre Osmanisches Reich, ja, das ist nicht von ungefähr. Also auch die Geschichte wirkt auf die Menschen, das darf man auch nicht vergessen. Also dass hier in Deutschland zwei Weltkriege stattgefunden haben, das wirkt.“

Insgesamt zeigte die zweite Generation Unverständnis und teilweise Verbitterung darüber, dass Individualität und die freie Entfaltung der eigenen Persönlichkeit zwar grundlegende Werte dieser Gesellschaft darstellen, aber nur in einem bestimmten „westlich geprägten Rahmen“ toleriert werden. Deshalb wurde von vielen Befragten Gleichberechtigung in Bezug

auf die eigene „Lebensart“ und die Entwicklung eigener Identitätsformen gefordert und der Zwang zur Assimilation abgelehnt.

Kollektivbildend war somit in erster Linie das Gefühl von Ausgrenzung und Anpassungszwang. Daraus lässt sich erklären, warum sich alle Befragten der türkischen Gruppe zurechneten und auch davon ausgingen, dass diese Gemeinschaft real existiert.

Gleichzeitig waren die meisten Gesprächspartner davon überzeugt, dass die „eigenen Leute“ eine „Mitschuld“ an dieser Situation tragen, weil sie sich als Kollektiv nicht genug darum bemühen, über ihre kulturspezifischen Eigenarten zu sprechen, deren Bedeutung zu erklären und damit das Fremdartigerscheidende für „Andere“ verstehbar zu machen.

Die erfahrenen Ausgrenzungen führten schließlich auch dazu, der eigenen Gruppe positiv besetzte Eigenschaften und der ausgrenzenden Gruppe überwiegend negative Attribute zuzuweisen. Aus dieser Haltung heraus lässt sich erklären, warum die zweite Generation in der Frage der Versorgung der älteren Generation eher auf traditionelle Vorbilder und Verhaltensmuster zurückgreift, als sich um die Angebote der deutschen Altenhilfe zu bemühen, auch wenn dieses Verhalten zu einer harten Belastungsprobe für alle Betroffenen wird. Das handlungsleitende Motiv für die Wahl der Versorgungsform ist die Angst, die eigenen Eltern einer Institution auszuliefern, die keinen Respekt gegenüber ihrer Würde und ihren kulturellen Spezifika zeigt. Daraus wird die Verpflichtung entwickelt, die eigenen Eltern davor zu schützen und in der eigenen Familie zu versorgen.

3.3.3.2. Familie, soziales Umfeld und Wohnsituation

Bei allen Gesprächspartnern bestätigte sich die Aussage der Schlüsselinformanten, dass die Kernfamilien unabhängig voneinander leben. Dabei wurde meist betont, dass das Fehlen von Großfamilien nicht auf selbst bestimmte Gründe zurückzuführen sei, sondern auf externe Faktoren wie der Mangel an großen Wohnungen und die Höhe der Mietkosten.

Personen, die bereits ihre pflegebedürftigen Eltern bei sich aufgenommen hatten, gaben in der Regel an, dass dadurch keine intergenerativen oder persönlichen Probleme entstanden seien. Sie betonten aber die physische Belastung und die finanziellen Einbußen, die sich daraus ergeben. Insbesondere die Frauen wiesen darauf hin, dass sie sich durch die Mehrfachbelastungen überfordert fühlen und deshalb auch unter psychischen Problemen leiden.

Um diese Belastungen zu mildern, wünschten sie sich ambulante Pflegehilfen, finanzielle Unterstützung und Anleitung bzw. Schulung zur Pflege.

Auch in Bezug auf das soziale Umfeld und die Wohnsituation bestätigten sich die Vermutungen der Schlüsselinformanten. Bis auf eine Familie wohnten alle Untersuchungspersonen im Freiburger Westen. Trotzdem hatten aber nur wenige Nachbarn türkischer Herkunft.

Renan D.: „Also ohne Nachbarn zu leben, das ist schwer. Ja, es ist auch alles schwieriger, beide Lebenspartner müssen arbeiten, dann sind sie nicht mehr so fit, wenn sie frei haben. Die meisten Frauen müssen noch den Haushalt machen. Also bei meinen Landsmänninnen ist es so: Die Männer schauen fernsehen oder lesen Zeitung und die Frauen müssen dann noch den Haushalt machen, kochen, Kinder versorgen. Ich glaube, es gibt auch viele deutsche Familien, bei denen es so ist, ja, dann bleibt einfach keine Zeit übrig für Nachbarn und so. Ich würde so gerne eine Nachbarin haben, eine oder zwei oder drei, dass man mal sagen kann: »Hallo, wie geht's dir?« “

Nergiz D.: „Die Einsamkeit hier, die gefällt meiner Mutter also gar nicht. Hier im Haus wohnen auch keine türkischen Familien.“

Renan D.: „Genau, Einsamkeit....“

Das fehlende soziale Netz im häuslichen Umfeld sahen alle Gesprächspartner, Frauen wie Männer, als ein großes Manko für ihre Lebensqualität. Ihre Lebenszufriedenheit war maßgeblich beeinträchtigt durch das Gefühl von Einsamkeit und Isolation sowie dem Gefühl, nicht verstanden zu werden. Viele Frauen, insbesondere nicht berufstätige, flüchteten sich deshalb in die Familie, organisierten ständig Treffen mit anderen Frauen aus der Familie und mit den wenigen Freundinnen aus dem näheren Umfeld. Daraus entwickelten sich enge emotionale Bindungen, die gegenseitige Hilfe mit einbezog. Da der Personenkreis nicht sehr groß war, konzentrierten sich die Verbindlichkeiten auf wenige Frauen, sodass alle, die im Forschungsverlauf zu Wort kamen, über Überlastungen klagten. Aus diesem Grund sahen die meisten Frauen mit großer Sorge dem Älterwerden ihrer Eltern entgegen. Sie befürchteten, den erwarteten Versorgungs- und Pflegeaufgaben nicht gewachsen zu sein. Was in der traditionellen Großfamilie auf viele Schultern verteilt wurde, musste nun alleine von den Töchtern getragen werden. Gab es zusätzlich noch Verwandte im näheren Umfeld, die keine

Kinder hatten oder deren Kinder in der Türkei lebten, mussten diese auch noch mit versorgt werden.

3.3.3.3. Religion und Glaubensgemeinschaft

Im Gegensatz zur ersten Generation zeigt die zweite Generation in Bezug auf die Zugehörigkeit zur Gruppe der Muslime keine einheitliche Haltung. Während sich die Vertreter der Einwanderergeneration noch alle als Teil dieser Gemeinschaft sahen, waren die Ansichten bei der Folgegeneration sowohl hinsichtlich der Einschätzung des Islams als gruppenkonstituierendes Element als auch in der persönlichen Verortung unterschiedlich. Religion als Indikator für eine kollektive Identität galt insbesondere für Mitglieder von islamischen Vereinen oder anderen religiösen Gruppen.

Deniz G. (32 Jahre, Mitglied in einer *tarikāt*):²⁵² „Also ich bin anders als die Türken sozusagen und ich bin anders für Deutsche. Also ich bin weder deutsch noch typisch türkisch. Ich bin ein Mensch, ein Muslim, der versucht aus beiden Kulturen das Beste herauszuholen und das auch zu sein und das im Kontext des Islams. Weil der Islam sagt: »Nimm das Gute, auch wenn es von China kommt oder geh nach China, wenn das Gute dort ist.«“

Nurettin A. (34 Jahre, Mitglied in einem Türkisch-Islamischen Verein): „Also viele sind keine „echten Muslime“. Nicht 100-prozentig. Ich habe einmal darüber gelesen und in diesem Buch wird behauptet, dass jeder dritte Türke in Deutschland sich mit dem Islam identifiziert. Wenn man hier z.B. in die Moschee geht, dann sieht man, dass das Gegenteil der Fall ist. Die Jugendlichen kommen nicht in die Moschee. Im Gegenteil. Aber als Kultur, als Identität, als Identifikation könnte man es so sagen. Aber als Praktik oder richtiger Muslim zu sein, das stimmt nicht.“

Für den größten Teil dieser Untersuchungsgruppe war die Religion, besonders die Praktizierung des Glaubens, in den Bereich des Privaten und Persönlichen gerückt. Dafür wurden verschiedene Gründe angegeben. Viele Frauen distanzieren sich bewusst von der Glaubensgemeinschaft, weil sie die spezifischen religiösen Vorschriften für Musliminnen wie bei-

²⁵² „*tarikāt*“ (türk., arab.: *ṭarīqa*); Art und Weise, Methode, Weg, religiöser Weg, Glaubenssystem, Bruderschaft. Einen Überblick über religiöse Bruderschaften im Islam bietet J. Spencer Trimingham (1971): „*The Sufi Orders in Islam*.“ London, Oxford, New York.

spielsweise die Kleiderordnung oder den Verhaltenskodex - mit der Unterordnung unter die männliche Dominanz und der sozialen Kontrolle durch die Glaubensgemeinschaft – als Einschränkung ihrer persönlichen Freiheit erlebten:

Dilan Y. (38 Jahre): „Also ich zieh an, was ich will, ich tu mich nicht verummten. Im Koran steht das nirgends, dass man sich verummten muss. Ich hör da gar nicht drauf, wenn die anderen sagen, dass man nach Koran, nicht Hosen anziehen soll. Das steht nämlich auch nicht im Koran. Eine Bekannte von mir, die ist sehr streng muslimisch. Die sagt auch immer, ich muss das mit Gott selber abmachen, was ich tu und was ich denk und wie ich leb. Das geht niemand was an. Das ist meine Sache zwischen mir und meinem Gott, was ich innerlich glaub.“

Laila I. (25 Jahre): „Also, z.B. bevor ich schwanger war und noch gearbeitet hab, da hab ich noch nicht viele, äh, Frauen gekannt, die wo die Religion richtig ausüben. Da war mir der Begriff auch nit so.... O.k., ich glaub an die Religion, es ist schön und gut, aber mehr nicht. Aber seit ich mit denen (*Frauen aus einem Islamischen Verein, Anm. A. M.*) zusammen bin, da lern ich auch mehr von meiner Religion und denk, was ist, wenn ich gestorben bin, dann muss ich Rechenschaft ablegen: Warum hast du das nicht gemacht? Und daran denk ich jetzt auch mehr und mehr und will meine Religion auch machen, aber irgendwie klappt es nicht. Vielleicht hängt es auch damit zusammen, dass ich in Deutschland leb oder dass ich bis jetzt so gelebt hab, vielleicht kann ich es deshalb nicht. Mal denk ich so, mal denk ich so. Einen Weg hab ich noch nicht gefunden. Aber ich bin es halt nicht gewöhnt, das wär eine totale Umstellung für mich, keine Hose mehr anziehen. Das ist zwar schön, wenn du daran denkst, was auf dich zukommt, wenn du... stirbst. Also nach dem Tod. Aber sonst..., bin ich dafür noch nicht bereit.“

Für die meisten männlichen Befragten war die Politisierung bzw. die Instrumentalisierung des Islams für politische Zwecke der Grund für ihren Rückzug aus der Glaubensgemeinschaft. Viele sahen in den Terroranschlägen von islamistischen Gruppen sowie in der Zuspitzung des Palästina-Konflikts einen Grund für die Entwicklung des „Feindbilds Islam“ und damit für weitere Ausgrenzungen von muslimischen Migranten in westlichen Staaten. Viele Personen, die sich selbst als gläubige und praktizierende Muslime definierten, erlebten ihre Religionszugehörigkeit als zusätzliches Merkmal für Ausgrenzung aus der Gesamtgesellschaft. Die folgende Gesprächssequenz ist ein Beispiel für diese Ausgrenzungserfahrungen, die hier in extremer Form ihren Ausdruck finden:

Ümit Ç. (39 Jahre): „Das Problem ist ja das. Die Situation in Deutschland ist ja die, es sind so viel Nationalitäten hier und was wir kritisieren ist, dass so getan wird, als seien wir die einzigen Ausländer hier. Hier gibt es Italiener, Griechen, Jugoslawen, Spanier, Portugiesen, das sind die Altässigen hier, die in den 60er Jahren gekommen sind. Über die kräht kein Mensch....“

Gülay D. (27 Jahre): „Aber Türken....“

Ümit Ç.: „Aber wenn sie Ausländerhass sagen, ist das nächste Wort: »Türken raus!«“

Muhittin Ç. (65 Jahre): „Stimmt.“

Ümit Ç.: „Ich hab noch nie gehört: »Griechen raus!«“

Angelika M.: „Woran liegt das?“

Gülay D.: „Wegen unserer Religion, ist doch klar!“

Ümit Ç.: „Es ist auch dafür ein Hintergrund da, das wird von irgendwo gesteuert, dass das so rauskommt.“

Diese „Verschwörungstheorie“ gegen Muslime wurde auch von anderen Gesprächspartnern vorgebracht. Sie ist in ihrer Funktion vergleichbar mit der „Russengeschichte“: Sie erklärt auf einfache Weise einen Sachverhalt, bringt das gesamte Ausmaß erlebter Ungerechtigkeit zum Ausdruck und verhindert das Hinterfragen der Diskriminierung. Dadurch, dass eine kollektive Ausgrenzung aufgrund eines gemeinsamen Merkmals angenommen wird, wird der Einzelne davon entbunden, sich individuell und situativ mit diesen Erfahrungen auseinander zu setzen. Dieser Mechanismus dient zwar dem Selbstschutz, verhindert aber auch das aktive Umgehen mit Diskriminierungen und die Entwicklung von individuellen Lösungsmöglichkeiten, beispielweise für interkulturelle Begegnungen im direkten persönlichen Umfeld wie in Schule, Beruf oder im Wohnquartier.

Für praktizierende Musliminnen waren die Ausgrenzungserfahrungen besonders wirksam, da sie in der Öffentlichkeit bereits durch ihr äußeres Auftreten ihre religiöse Ausrichtung zeigten. Aus Angst vor Diskriminierung und vor verbalen und tätlichen Angriffen entschieden sich deshalb viele Frauen gegen eine Bekleidung nach islamischen Vorschriften. Das hatte dann wiederum zur Folge, dass sie mit ihrem schlechten Gewissen zu kämpfen hatten. Zudem

mussten sie die Vorwürfe aus ihrer Religionsgemeinschaft aushaltend, sich unislamische zu verhalten. Viele Frauen beschrieben diese Situation als Zwiespalt oder als „Teufelskreis“, aus dem sie keinen Ausweg wussten.

Diese innere Zerrissenheit hatte Konsequenzen auf die Frage nach der elterlichen Versorgung. Selbst Frauen, die sich als „modern“ einstuften und sich gegenüber traditionellen Haltungen abgrenzten, betonten, dass sie sich in der Frage der Altersversorgung an die islamischen Vorgaben halten. Sie begründeten diese Entscheidung einerseits mit der Liebe und Dankbarkeit gegenüber ihren Eltern, aber auch mit der religiös sanktionierten Verantwortung, welche die Menschen im Allgemeinen füreinander und im Besonderen für die Eltern tragen:

Dilan Y. (38 Jahre): „Ich bin ja jetzt nicht so... also schon eher modern, aber Glauben ist schon noch für mich wichtig. Was im Koran steht, von Familie, einander lieben und Respekt zeigen. Komisch gell? Das ist aber so tief in mir, weil ähm, ich möchte so behandelt werden und der andere Mensch auch, egal wie alt. Ja? Oder, z.B. wenn Besuch kommt, sagen manche zu ihren Kindern, dass sie die Hand küssen müssen. Aber das muss nicht sein, das ist jetzt für mich nicht Respekt, dass er unbedingt meine Hand küssen muss. Aber ich versuch meinen Kindern schon beizubringen, dass Respekt gegenüber Älteren wichtig ist. Wenn ich mal selber alt bin, will ich auch Respekt haben. Das verlangt unsere Religion, aber ich möchte das auch von mir aus. Und wenn man dann mal sich vor Gott verantworten muss, dann kann man wenigstens mit gutem Gewissen sagen, dass man alles getan hat. Also ich würd schon deshalb meine Mutter nie allein lassen oder ins Heim abschieben.“

Eine Projektpartnerin aus der Frauengruppe erklärte die islamischen Anforderungen an das Verhalten gegenüber älteren Menschen:

Angelika M.: „Kannst du mir den türkischen Begriff „saygı“ erklären?“

Manal M. (26 Jahre): „Also „saygı“ ist kein islamischer Begriff, er kommt aus der türkischen Tradition. Wenn die Eltern z.B. reinkommen, muss man aufstehen, man macht den Handkuss oder man bietet ihnen etwas an, Wasser oder so. Beim Ramadan geht man sie besuchen und bringt ihnen Geschenke. Sie werden einfach hoch geschätzt. Im Islam bedeutet Respekt, dass man alle Menschen lieben soll. Es heißt ja: Liebet den Menschen, weil der Mensch ein Geschöpf ist, das Gott erschaffen hat. Und die Alten soll man besonders lieben und achten, weil sie gebrechlich sind und schutzlos. Also im Allgemeinen gilt es für alle Menschen. Es gibt einen Ausspruch

vom Propheten: »Wenn Ihr nicht geglaubt habt, kommt ihr nicht ins Paradies, und wenn Ihr Euch nicht liebt, habt Ihr auch nicht geglaubt.« Der Glaube baut eben auf Liebe, Achtung und Wertschätzung.“

Angelika M.: „Also kommt, *saygı*, eher von der türkischen Tradition als vom Islam?“

Manal M.: „Ja, ja, das mit dem Handkuss, das muss man nicht, aber wenn man es macht, ist es auch nicht falsch. Es gibt eine Aussage des Propheten, als einer zu ihm gekommen ist und gesagt hat: »Ich will eine ganz gute Tat vollbringen. Was muss ich da tun?« Da hat ihm der Prophet geantwortet: »Sei gut zu deiner Mutter und dann sei gut zu deiner Mutter und dann sei gut zu deiner Mutter und dann sei gut zu deinem Vater.« Also die Eltern sind immer gut zu behandeln.“²⁵³

Diese Regeln wurden so oder in ähnlicher Form von allen Gesprächspartnern der zweiten Generation beschrieben und von niemandem in Frage gestellt. Dass der respektvolle Umgang mit älteren Menschen eine konsensfähige Verhaltensnorm darstellt, bestätigte sich allen Gesprächen, Interviews und Beobachtungen. Dieser Respekt wurde nicht nur kommuniziert, sondern war sichtbar und spürbar, wenn ältere und jüngere Menschen zusammen waren. Der Begriff „*saygı*“ wurde von allen Gesprächspartnern in seinem religiösen Sinngehalt als ein grundlegender Wert für das menschliche Zusammenleben betrachtet. Darüber hinaus war dieser Wert nicht nur ein ideeller Begriff, sondern handlungsleitend in der Frage der Versorgung der älteren Generation, wie in den folgenden Abschnitten deutlich wird.

3.3.3.4. Alter, Altern und Altersbilder

Das Altersbild der zweiten Generation war in vielen Punkten mit dem der ersten Generation übereinstimmend. Wie bei der ersten Generation wurde auch von jüngeren Personen das Älterwerden als biologischer, als mentaler und als sozialer Prozess verstanden.

Das biologische Altern wurde auch bei der zweiten Generation mit dem Verfall der körperlichen und geistigen Leistungsfähigkeit gleich gesetzt. Gerade hier wurden Stereotypen erkennbar, denn alle Gesprächspartner der zweiten Generation brachten mit dem Älterwerden Begriffe wie Gebrechlichkeit, Krankheit, Bettlägerigkeit und Siechtum in Verbindung.

²⁵³ Die Gesprächspartnerin bezieht sich hier auf einen Hadith. (Vgl. al-Buḥārī in Ferchel 1991, S. 424-425).

Alter als mentaler Prozess wurde immer im Zusammenhang mit den sozialen Umständen betrachtet. Hier zeigte die zweite Generation eine konsensfähige Haltung, die von der Lebenssituation als Migranten geprägt war. So war die Mehrheit der jüngeren Generation davon überzeugt, dass die ehemaligen türkischen Gastarbeiter in schlechterer physischer und psychischer Verfassung sind als deutsche Rentner. Gründe dafür sahen sie im psychischen Druck, den die Migration auf die Menschen ausübt sowie in der physischen Ausbeutung als billige Arbeitskräfte.

Manal M. (26 Jahre): „Unsere Eltern sind schneller gealtert als sonst in der Türkei. In einer fremden Gesellschaft zu sein, nicht lesen und schreiben zu können, also die Schrift nicht lesen zu können, nichts verstehen können, Sprachschwierigkeiten haben, sich alleine hier fühlen, hier in einer fremden Gesellschaft, keine Moschee zu haben. Es gab ja damals auch keine Moscheen. Religiös konnte man sich an nichts wenden, es war ja gar nichts da. Und das hat dann viele Leute hier schneller altern lassen. Viele sagen ja: Wir fühlen uns wie eine ausgepresste Zitrone. Gell? Benutzt, benutzt, schön, und am Schluss nicht mehr zu gebrauchen, zum Wegschmeißen.“

Ümit Ç. (39 Jahre): „Erst hat man sie geholt, für alle Drecksarbeiten, wo die Deutschen nicht machen wollten. Und jetzt, wo sie alt und krank sind vom Schaffen, kriegen sie fast keine Rente. Warum? Ich versteh das nicht. Die schaffen sich hier kaputt, zahlen ihr Leben Steuern und alles und dann... das soll gerecht sein? Die Deutschen, die sind ja noch eher fit im Alter. Die können sich noch was gönnen, reisen, oder was unternehmen. Aber die Türken? Sind alt und krank, haben kein Geld, was soll daran schön sein? Nee.“

Yasemin Z. (39 Jahre): „Also bei meiner Mutter ist das anders als bei deutschen Frauen. Man kann schon sagen, dass eine deutsche Frau eine andere Einstellung zum Leben hat als eine türkische Frau. Meine Mutter ist jetzt 68 und ihr Problem ist, dass sie einfach nicht abschalten kann. Sie kann einfach nicht sagen: Das ist mein Leben. Mit 68 macht sie sich immer noch die Gedanken, was wird mit den Kindern... und hat Heimweh... und macht sich halt Sorgen... sie fühlt sich halt nicht fit. Krank ist sie eigentlich, Gott sei dank, nicht. Aber so... Wehwehle halt. Ich denk, psychisch wahrscheinlich. Eher so. Ich denk schon, dass das Finanzielle was dazu beigetragen hat. Also diese Unsicherheit, immer noch, nach so vielen Jahren in Deutschland. Das ist es wahrscheinlich.“

Alle Gesprächspartner der zweiten Generation zeigten gegenüber ihren Eltern eine vergleichbare Haltung. Sie betrachteten sie als Menschen, die einen schweren Lebensweg hinter sich haben, physisch und psychisch schwer belastet sind und aus diesem Grund ihre volle Hilfe und Unterstützung brauchen. Im Laufe der Feldforschung zeigte sich, dass in dieser Einschätzung die Beziehung zum eigenen Altern eine große Rolle spielte. Die Unsicherheit und die Ungewissheit des eigenen Lebenswegs, die innere Zerrissenheit und die negative Lebenseinstellung mündeten bei vielen in der Angst, dass ihnen im Alter keiner mehr zur Seite steht. Die Sorge, selbst keine adäquate Hilfe und Versorgung zu finden, war bei allen ein zentrales Gesprächsthema. Mangelndes Vertrauen in öffentliche Versorgungsleistungen für Menschen mit Migrationshintergrund sowie die Angst vor dem Verlust der kulturellen Wurzeln ihrer Nachkommen nährten die Befürchtung, dass es ihnen später schlechter gehen wird, als ihren eigenen Eltern.

Diese Angst vor der eigenen Zukunft erklärt die breite Unterstützung für dieses Forschungsprojekt bei Vertretern der zweiten Generation. Hier zeigte sich der Wille zur Veränderung der eigenen Situation. Die Gruppe versuchte jetzt erstmals als Kollektiv ihre Bedürfnisse zu formulieren und Forderungen zu stellen.

Metin D. (45 Jahre): „Viele von uns sind jetzt schon am Anschlag. Wir in unserem Verein und andere türkische Vereine versuchen als ehrenamtliche Sozialarbeiter durch Hausaufgabenhilfe, Beratung bei Eheproblemen, bei Schulproblemen der Kinder, bei Todesfällen oder sonstigen Problemen zu helfen, so gut es geht. Aber wir wissen oft auch nicht weiter, wir kennen die Gesetze nicht oder an wen man sich wenden kann. Wir brauchen da professionelle Hilfe. Von der Stadt oder vom Staat hat uns noch nie einer gefragt, was wir brauchen, und wir wissen nicht, wen wir fragen sollen. Von deutscher Seite erwarten wir nichts, da hat sich noch nie jemand um uns gekümmert. Das tut uns in der Seele weh. Wir sind da vielleicht auch selber Schuld, dass wir nie was fordern, um was bitten. Sie sind jetzt die erste, die wo uns fragt, was wir für Probleme haben. Es freut mich auch, dass Sie diese Arbeit angenommen haben. Wenn Sie das nicht gemacht hätten, dann hätte es wahrscheinlich noch 10 Jahre gedauert, bis jemand dieses Problem gesehen hätte. Wir müssen auch erst noch mal mit dem Vorstand und den anderen Vereinen darüber reden, was meinen die dazu, was können wir bringen an Ideen, was kann die Stadt für uns tun.“

3.3.3.5. Versorgung und Pflege der Elterngeneration

Die Pflicht zur Versorgung und Pflege der Elterngeneration wurde von keinem der Befragten der zweiten Generation in Frage gestellt. Ob die Motivation mit Liebe, Dankbarkeit, Pflicht oder Respekt begründet wurde, war für die handlungsleitenden Konsequenzen nicht ausschlaggebend. Nach den Erkenntnissen dieser Feldforschung hängt die Form der Versorgung, die im Bedarfsfall gewählt wird, davon ab, inwieweit die Familien in der Lage sind, diese Frage gemeinsam auszuhandeln.

Bei meinen Gesprächen mit Familien wurde immer wieder deutlich, dass die Erwartungshaltung der ersten Generation weniger ausgeprägt und anders gewichtet ist, als von der zweiten Generation angenommen. Gerade diese Erwartungshaltung zu diskutieren war meist schon der erste Schritt zur Entwicklung gemeinsamer Lösungswege. Wie erwähnt, waren die Familienmitglieder der zweiten Generation immer wieder überrascht über die Offenheit der älteren Generation gegenüber Hilfe von außen. Nach anfänglichen Irritationen wurde diese Erfahrung meist mit Erleichterung aufgenommen. An diesem Punkt angekommen, konnten die Möglichkeiten und Angebote, die es in Freiburg gibt, diskutiert werden. Außerdem wurden aus der eigenen Lebenssituation heraus Alternativen und Ideen entwickelt, die dann im weiteren Forschungsverlauf mit den Anbietern der Altenhilfe und Pflegedienste diskutiert werden konnten.

Für die Versorgung durch die institutionalisierte Altenhilfe und durch Pflegedienste hat sich gezeigt, dass die gemeinsamen Gespräche mit allen Betroffenen von grundlegender Bedeutung für die Einschätzung der Bedürfnislagen, der Problempunkte und der Ressourcen sind und damit für die Entwicklung von individuellen Versorgungsangeboten.

3.3.3.6. Versorgung durch institutionelle Hilfe

Neben der gemeinsamen Entwicklung von Betreuungshilfen war es für die Untersuchungspersonen der zweiten Generation ein wichtiges Anliegen, dass sie in den gesamten Versorgungs- und Pflegeprozess einbezogen werden und aktiv daran teilnehmen können. Dadurch wollten sie sich die Möglichkeit offen halten, ihrer Pflicht nachzukommen und sich ein gutes und ruhiges Gewissen zu verschaffen.

Auch bei der zweiten Generation zeigte sich ein großes Vertrauen in die medizinische Versorgung. Alle Befragten äußerten sich sehr positiv und zufrieden mit dem hohen Standard in Deutschland. Außerdem lobten alle den einfühlsamen und freundlichen Umgang der medizi-

nischen und pflegerischen Kräfte in Privatpraxen und in Kliniken. In diesem Bereich fühlten sich alle Befragten als Menschen und als Personen voll akzeptiert und bestens betreut. Keiner klagte über diskriminierende Verhaltensweisen von Ärzten oder Pflegenden, und alle wünschten sich, dass sich dieses vorbildliche Verhalten auch im Bereich der Altenhilfe etabliert.

Die hohe Schwellenangst der zweiten Generation gegenüber der institutionalisierten Altenhilfe kann nur durch vertrauensbildende Maßnahmen abgebaut werden. Ein erster Schritt dazu können Gespräche zur Versorgung ihrer Eltern sein. Aufgrund dieser Forschungsarbeit kann davon ausgegangen werden, dass die zweite Generation mehr Hilfe von öffentlicher Seite brauchen wird als die erste. Deshalb sollten bereits jetzt die dafür erforderlichen Strukturen geschaffen werden. Durch die Teilhabe der zweiten Generation an der Entwicklung dieser Strukturen und am Aufbau von Versorgungsangeboten kann vermieden werden, dass diese später nicht angenommen werden und die betroffenen Menschen zu einer „Problemgruppe“ der Altenarbeit werden.

3.3.3.7. Krankheit

Während von den männlichen Gesprächspartnern der zweiten Generation die Frage nach ihrem gesundheitlichen Wohlbefinden insgesamt positiv beantwortet wurde, war dies bei einigen Frauen nicht der Fall. Diese Frauen zeigten vergleichbare Lebenssituationen: Sie waren verheiratet, hatten mehrere Kinder, waren berufstätig und darüber hinaus durch die Versorgung oder Pflege von älteren oder kranken Familienmitgliedern beansprucht. Diese Mehrfachbelastung war die Ursache für körperliche und psychische Probleme. Gerade von diesen Frauen wurde der Wunsch nach Hilfe und Unterstützung bei der Versorgung älterer Personen geäußert. Während andere Frauen, die nicht in dieser Situation waren, davon ausgingen, dass sie die Versorgung ihrer Eltern „irgendwie“ schaffen und sich dann auch „irgendwo“ Hilfe holen, zeigte sich in der realen Situation, dass dies keineswegs der Fall war. Keine der betroffenen Frauen war in der Lage, diese körperliche und psychische Mehrfachbelastung ohne Probleme durchzuhalten. Dass einige Frauen dabei bis an die Grenzen ihrer Belastbarkeit gingen, war nicht nur mit dem traditionellen Pflichtgefühl zu erklären, sondern lag auch daran, dass sie nicht wussten, welche Hilfsangebote es gibt. Am Ende ihrer Kräfte waren sie nicht mehr in der Lage, sich selbst Hilfe zu holen. Beratung alleine reicht in diesen Fällen nicht mehr aus, um die Lebenssituation der Betroffenen zu entschärfen. Eine Betreuung dieser Frauen durch Informationen, Hilfe bei der Erledigung von Formalitäten und psychologische Unterstützung ist notwendig. Außerdem sollte die Entstehung solcher Notsituati-

onen durch präventive Maßnahmen vermieden werden. Um die betroffenen Frauen zu erreichen, wäre ein aktives Zugehen mit Beratungs- und Betreuungsangeboten erforderlich:

Ziya G. (32 Jahre): „Sehen Sie, ich bin immer unterwegs bei den Leuten, im Verein, im Viertel bei den Leuten. Ich möchte darauf hinaus, dass man mit den Leuten auch etwas zu tun haben muss. Nicht einfach nur da irgendwo in einem Büro sitzen und warten, dass die Leute kommen. Wenn ich nämlich die Information nicht habe, dass da jemand sitzt, kann ich auch nicht hingehen. Wenn man die Informationen rüberbringen will, muss man auch mal zu den Leuten hingehen. Gerade bei so Sachen wie Schulprobleme oder auch die Versorgung der Eltern, das sind Sachen, die viel Vertrauen brauchen, da kommen die Leute lieber zu mir, weil ich sie kenne, weil wir eine vertrauliche Beziehung haben, als dass sie zu einem Amt oder zu einer Beratungsstelle gehen. Aber ich gehe halt auch zu den Leuten heim, wenn ich erfahre, dass da einer Probleme hat, und sich nicht traut, zu kommen oder sich schämt. Dann geh ich da hin, einen Tee trinken oder Kaffee, und da gibt es keinen Türken, der dann sagt, man darf nicht rein kommen. Man muss den Leuten einfach das Gefühl geben, dass man hinter ihnen steht, dass sie wissen, man ist für sie da. Das ist Vertrauen.“

3.3.3.8. Zukunftsperspektiven

Alle Personen der zweiten Generation äußerten sich besorgt über die Versorgung älterer Familienangehöriger und über ihre eigene Versorgung im Alter. Trotz der Verpflichtung durch den Generationenvertrag und der engen innerfamiliären Bindungen wünschten sich alle Betroffenen, ihre Zukunft individuell gestalten und eigene Bedürfnisse und Lebensperspektiven verwirklichen zu können. Besonders die Frauen sprachen von ihren Zukunftsängsten in Bezug auf die psychischen und physischen Belastungen durch die Pflege ihrer Eltern. Viele befürchteten, ihre Berufstätigkeit aufgeben zu müssen und dadurch finanzielle Einbußen zu erleiden sowie ihre Eigenständigkeit aufgeben zu müssen. Trotzdem hatten sie sich bisher kaum mit diesem Thema auseinandergesetzt.

Neben den bereits genannten Gründen wie Informationsdefizite und Schwellenängste machten viele Gesprächspartner das mangelnde Durchhaltevermögen bei „den Türken“ für die fehlende Auseinandersetzung mit dem Thema verantwortlich. Sie begründeten diesen „Charakterzug“ mit der kulturellen Determinierung ihrer Gruppe:

Yasemin Z. (39 Jahre): „Ja, es gab so was schon mal, so eine Frauengruppe, von einer Freundin, wie gesagt. Aber das war dann ein, zwei Mal total voll und dann verliert sich das komischer Weise immer irgendwie. Entweder gibt es dann Streit unter den Damen, irgendwie klappt es nie. Es gab auch mal Nähkurse oder einfach nur Kaffeeklatsch, es gab auch mal Deutschkurse von einer türkischen Lehrerin, wir haben hier eine türkische Lehrerin, die auch die Kinder unterrichtet, die hat auch Deutschkurse für türkische Frauen angeboten. Am Anfang war der ganz gut besucht, aber dann verliert sich das komischer Weise immer irgendwie. Wir gehen einmal, zweimal und auch dreimal, aber dann ist fertig. Ich weiß auch nicht, aber so ist es halt bei uns, dass wir nicht so lange durchhalten, ein bisschen sprunghaft, vielleicht.“

Dieses Verhalten als typisch „türkische“ Eigenschaft, also als kulturelle Ausprägung zu deuten, erscheint wenig einleuchtend, wenn man sich die Willenskraft und das Durchhaltevermögen der Familien vor Augen hält, mit der sie ihren Weg in der Migration gehen. Dieses Verhalten scheint eher unter dem Blickwinkel verständlich, dass die eigene, begrenzte Kraft dort eingesetzt wird, wo sie am dringendsten erforderlich ist. Da in der Lebenssituation der zweiten Generation die Versorgung und Erziehung der eigenen Kinder aktueller ist als die Versorgung der Eltern, hat dieser Bereich oberste Priorität. Daraus lässt sich erklären, warum diese Frage zwar allen Sorge bereitet, aber kaum eine Auseinandersetzung damit stattfindet.

In der Frage des eigenen Alterungsprozesses waren die Aussagen der zweiten Generation vergleichbar mit der Haltung der deutschen Altersgruppe. Die Auseinandersetzung mit dem Älterwerden findet erst dann statt, wenn sie unausweichlich geworden ist, also irgendwann in vermeintlich „ferner Zukunft“.

3.3.3.9. Tod und Sterben

Eine Auseinandersetzung mit diesem Thema hatte bei den Untersuchungspersonen bisher kaum statt gefunden. Allerdings waren sich, mit einer Ausnahme, alle darin einig, dass sie sich in Deutschland beerdigen lassen möchten, an dem Ort, an dem sie ihr Leben verbracht haben und an dem ihre Nachkommen leben.

3.3.4. Zusammenfassung und Konklusion

Die Beschreibung der Untersuchungsgruppe als homogene Gruppe, wie sie aus emischer Sichtweise vorgenommen wurde, entspricht nicht der Realität. Unterschiedliche Haltungen, Verortungen und Lebensentwürfe zwischen den Generationen, den Geschlechtern oder den Bildungsschichten sind hier genauso gegeben wie in anderen Gesellschaftsgruppen.

Trotzdem zeichneten alle Gesprächspartner das Bild einer Gemeinschaft. Für die erste Generation waren die Kriterien für die Eingrenzung der eigenen Gruppe noch eindeutig: Zur Wir-Gruppe gehörten alle Einwanderer aus dem Staatsgebiet der Türkei sowie deren Nachkommen. Außerdem wurde als weitere gruppenbildende Komponente die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft der sunnitischen Muslime angenommen. Damit war der Kreis der eigenen Gruppe klar definiert. Differenzierungen aufgrund anderer Unterscheidungsmerkmale wurden zwar erkannt, aber nicht als ausschlaggebend in Bezug auf die Gruppenkonstitution betrachtet.

Diese klare Zuordnung in Gruppen und die Selbstverortung im Kollektiv der „Türken“ war aber nicht gleichbedeutend mit einer kollektiven kulturspezifischen Identität. Insbesondere durch teilnehmende Beobachtungen konnte festgestellt werden, dass die Einwanderergeneration ihre mitgebrachte kulturelle Identität im Laufe der Zeit ebenfalls verändert hat und nicht als Kollektiv betrachtet werden kann, das in den türkischen Traditionen der frühen 60er Jahre verhaftet geblieben ist. Damit konnte die Annahme der Schlüsselinformanten und vieler Gesprächspartner der zweiten Generation widerlegt werden, dass es sich bei der Einwanderergeneration um eine rückständige, weltfremde und hilfsbedürftige Gruppe handelt, die der Illusion von der Rückkehr in die alte Heimat anhängt.

Durch die intensiven Gespräche und Beobachtungen wurde ein wesentlich differenzierteres Bild der Selbstverortung sichtbar. So verstanden sich die meisten älteren Menschen nicht nur als „Türken“, sondern auch als Teil der deutschen Gesellschaft und waren sich durchaus darüber bewusst, dass auch sie sich selbst im Laufe der Jahre verändert haben. Außerdem waren alle realistisch genug, zu erkennen, dass sich auch die Türkei seit ihrer Migration verändert hat.

Die Illusion von der Rückkehr in die alte Heimat konnte bei keiner Untersuchungsperson festgestellt werden. Allen war bewusst, dass es kein Zurück gibt. Um diese schmerzliche Einsicht zu kompensieren, nahmen viele Personen eine Verortung in zwei Lebenswelten vor, in der alten Heimat und in der neuen. Trotz der starken Diaspora-Identität und einer engen Bindung an die transnationale Heimat waren hier deutliche Entwicklungen zu hybriden kollektiven Identitäten zu verzeichnen, die individuell unterschiedlich ausgeprägt, aber bei allen angelegt waren. Das Annehmen von verschiedenen Lebenswelten als „Heimat“ war eine

konsensfähige Lösung für die erste Generation und äußerte sich im Pendeln zwischen Deutschland und der Türkei. Für die erste Generation bildete das Reisen zwischen beiden Lebensmittelpunkten eine Kontinuität in ihrem Leben, mit der sie die alte und die neue Heimat miteinander verbinden konnten. So konnten sie ihre persönliche Integrität und ihre kulturelle Identität bewahren, denn sie mussten sich nicht für die eine oder andere Welt entscheiden. Ihre Lebenszufriedenheit beruhte deshalb in hohem Maße auf der Möglichkeit diese Lebensform weiterhin praktizieren zu können.

Auch der Wunsch, nach dem Tod in der Türkei beerdigt zu werden, auch wenn alle Kinder und Enkel in Deutschland leben, wird unter der Betrachtungsweise des gesamten Lebens als Zyklus verstehbar. Mit der postmortalen Rückkehr in die alte Heimat schließt sich der Kreis des Lebens. Die Fragen nach dem „Woher“ und „Wohin“ sind beantwortet, was „Dazwischen“ war, wird als Weg des eigenen Lebenszyklus verstanden.

Für die zweite Generation ist das nicht der Fall. Weder „hier hin“ noch „dort hin“ zu gehören, war der Grundtenor des persönlichen Lebensgefühls der zweiten Generation. Ausgrenzung und mangelnde Identifikationsangebote innerhalb der eigenen Lebenswelt hatten ständig sich wandelnde Selbstverortungen zur Folge. Daraus entwickelte sich bei vielen das Gefühl der „inneren Zerrissenheit“, was zu Lebensunzufriedenheit, Ängsten, Minderwertigkeitsgefühlen und damit zu einer niederen Frustrationstoleranz beim Umgang mit Alltagsproblemen führte. Aufgrund fehlender Vorbilder in Bezug auf Lösungsstrategien orientierten sie sich deshalb in der Frage der Versorgung der Elterngeneration sowohl in den Handlungsoptionen als auch im zugehörigen Wertesystem kollektiv an traditionellen Mustern.

Obwohl sich bei der genaueren Betrachtung der Versorgung älterer Migranten keine wesentlichen Unterschiede zu den Anforderungen an die Betreuung von Menschen ohne Migrationshintergrund ergeben haben, bedarf die Untersuchungsgruppe einer besonderen Hilfestellung. Diese Unterstützung ist allerdings nur sehr bedingt durch eine kulturspezifische Transformation der bestehenden Angebote zu leisten. Sie liegt vielmehr im Bereich des Prozesses von Ethnizität, der dahin gehend gesteuert werden sollte, Sensibilität in Bezug auf Grenzziehungsmechanismen zu entwickeln und entsprechende Strategien einzuüben. Dazu gehören auch vertrauensbildende Maßnahmen, zugehende Hilfsstrukturen und das gemeinsame Entwickeln von individuellen, bedürfnisorientierten Hilfsangeboten.²⁵⁴

²⁵⁴ Zugehende, stadtteilbezogene Altenhilfe wird heute insbesondere von Sozialgerontologen gefordert. Der Druck einer effektiven Ressourcennutzung zwingt kommunale Dienste und öffentliche Versorger zu mehr Zielgenauigkeit ihrer Arbeit. Dies kann durch Orientierung am Wohngebiet, Bezug zur konkreten Lebenssituation der Klientel und Vernetzung der bestehenden Angebote erreicht werden.

Als weiteres Ergebnis hat die Feldforschung gezeigt, dass Schlüsselinformanten oder *gate-keeper* nicht automatisch die kollektive Meinung einer ganzen Gruppe repräsentieren. Ihre Aussagen sind genauso durch persönliche und individuelle Erfahrungen geprägt wie die von anderen Gesprächspartnern. Aussagen von selbsternannten „Experten“ einer Gruppe sind deshalb insgesamt kritisch zu bewerten. Neben der persönlichen Färbung sind ihre Aussagen auch durch ihre Funktion als *gate-keeper* geprägt. Betrachten sie sich selbst als „Sozialarbeiter“, sind ihre Ausführungen dementsprechend von den sozialfürsorgerischen Themen und Problemen bestimmt, für die sie sich selber zuständig fühlen. Ist einer dieser Informanten Hoca, Vorsitzender des Ausländerbeirats oder Arzt, liegen ihre Themenschwerpunkte dementsprechend im religiösen, politischen, bzw. medizinischen Bereich.

In diesem Punkt erwies sich die These als richtig, dass kollektive Identitäten konstruiert werden, um gemeinsame Ziele zu erreichen. Alle Schlüsselinformanten argumentierten mit einer klaren Zielsetzung, der Verbesserung der eigenen Lebenssituation. Mit der Konstruktion einer homogenen Gruppe mit klar identifizierbaren Bedürfnissen versuchten sie ihrem Anliegen Gewicht zu verleihen und in der Argumentation überzeugender zu sein als durch die Darstellung individueller Einzelfälle. Ihre Aussagen sind als Hilferuf nach außen zu werten, in der die Hoffnung zum Ausdruck kommt, endlich Hilfe und Unterstützung zu erhalten.

In Bezug auf die Methodik bei Untersuchungen zur Lebenssituation von Migranten hat sich gezeigt, dass Experteninterviews und Interviews mit Schlüsselinformanten nicht ausreichen, um die Lebenssituation einer Gruppe zu erfassen. Längerfristige qualitative Untersuchungen, teilnehmende Beobachtungen und ethnographische Interviews sind notwendig, um individuelle und kollektive Perspektiven zu erkennen und zueinander in Beziehung zu setzen.

Abschließend können folgende Untersuchungsergebnisse zur Umsetzung in praktische Hilfsmaßnahmen zusammengefasst werden:

1. Es bestand bereits zum Zeitpunkt der Forschung ein Versorgungsdefizit. Ältere Personen wurden noch ausschließlich in den Familien betreut, allerdings waren bereits zu diesem Zeitpunkt viele Familien mit dieser Aufgabe überfordert.
2. Die Untersuchungsgruppe sollte nicht unter dem Fokus einer „ethnischen“ Gruppe betrachtet werden, sondern als Gruppe mit extrem hoher Schwellenangst gegenüber institutionalisierten Hilfsangeboten. Die Entwicklung einer so genannten „Ethnogeronten“

Konkret heißt das, so genannte „Komm-Strukturen“ mit „Bring-Strukturen“ zu ergänzen. (Vgl. Karl 2000).

tologie“ wäre kontraproduktiv im Hinblick auf die Integration der Gruppe in die bestehenden Hilfsangebote. Die Ethnisierung der Gruppe verstellt den Blick auf die tatsächlichen Ursachen für ihre Unterversorgung: Die Ausgrenzung aus der Gesamtgesellschaft und die mangelhafte interkulturelle Öffnung der Altenhilfe und der Pflegedienste. Gleichzeitig wird dadurch einer weiteren Ausgrenzung durch die Marginalisierung als „Problemgruppe“ Vorschub geleistet. Darüber hinaus wurde von den Gesprächspartnern weder der Anspruch, noch der Wunsch nach einer kulturspezifischen Versorgung, beispielsweise in Form von türkischen Alten- oder Pflegeeinrichtungen, geäußert.

3. Es sollte berücksichtigt werden, dass die Generation der ehemaligen „Gastarbeiter“ bereits in der Altersgruppe der 50-55-Jährigen eine überdurchschnittliche Morbiditätsrate aufweist. Auch bei der Folgegeneration ist mit relativ früh eintretenden körperlichen Verschleißsymptomen zu rechnen, da auch in dieser Generation überdurchschnittlich häufig körperlich schwere oder gesundheitsschädigende Tätigkeiten zum beruflichen Alltag gehören. Bei Frauen kommen psychische Belastungen durch die Überforderung mit Haushalt, Kindern, Job und der Versorgung der Eltern hinzu.
4. Ein erster Schritt zur Verbesserung dieser Situation ist die Bereitschaft, ältere Migranten als Teil unserer Gesellschaft zu betrachten, die ebenso wie alle anderen ein Recht auf adäquate Versorgung haben. Dazu gehören eine individuelle und an die Biographie der Menschen angepasste Versorgung sowie die Einbeziehung der Migration als *life-event*, ohne dieses spezielle Lebensereignis überzubewerten. Außerdem sollte nicht davon ausgegangen werden, dass die „Gastarbeitergeneration“ kollektiv durch Rückkehrabsichten geprägt ist. Keiner der Befragten hatte die Absicht für immer in die Türkei zurückzukehren. Die Möglichkeit zu Pendeln sollte jedoch so lange es der Gesundheitszustand und die finanziellen Mittel einer Person zulassen, unterstützt werden, da diese Lebensart maßgeblich die Lebenszufriedenheit beeinflusst und die psychische wie physische Integrität der Betroffenen stärkt. Diese Besonderheit sollte als Ressource für ein gesundes und selbständiges Altern verstanden werden, was nicht zuletzt auch die Pflege- und Krankenkassen entlastet.
5. Als weitere Ressource ist die enge Verbindung der Eltern- und Kindergeneration zu sehen. Aufgrund dieser Forschung kann festgestellt werden, dass dies nicht nur für die Einwanderergeneration und ihre Kinder, sondern auch für die dritte Generation gilt. Dies sollte dazu genutzt werden, Probleme gemeinsam zu lösen. Beispielsweise können sprachliche Defizite der älteren Generation durch Dolmetscherdienste der

jüngeren kompensiert werden. Außerdem besteht bei den jüngeren Generationen ein ausgesprochenes Pflichtbewusstsein gegenüber den älteren. Die Integration der Nachkommen in den Hilfskatalog - vom Beratungsgespräch bis hin zur Mitarbeit im Pflegeprozess - entlastet die Pflegedienste und hilft allen Beteiligten zu einem kultursensiblen Umgang miteinander. Kulturelle Sensibilität bedeutet, einander mit Respekt gegenüberzutreten und Mechanismen der Aus- und Abgrenzung zu erkennen und zu thematisieren.

6. Das Einbeziehen der Kinder in die Versorgungsmaßnahmen sollte nicht den Blick darauf verstellen, dass diese nicht immer und nicht zwangsläufig die Bedürfnislage ihrer Eltern kennen. Neben gemeinsamen Gesprächen sollten in Einzelgesprächen, unter Zuhilfenahme eines unabhängigen, muttersprachlichen Dolmetschers, die Zuversorgenden unabhängig befragt und informiert werden.
7. Sehr wünschenswert wäre eine zugehende quartiersbezogene Altenhilfe. Der Wunsch aller älteren Befragten, im gewohnten Umfeld zu bleiben, könnte über muttersprachliche Nachbarn unterstützt werden. Viele Gesprächspartner, auch ältere Personen, boten ihre Hilfe an, Bedürftige bei der Bewältigung des Alltags zu unterstützen. Auch über Vereine oder sonstige Vereinigungen könnten Hilfsangebote gemacht werden. Sie sollten außerdem als Multiplikatoren für den Informationstransfer genutzt werden. Muttersprachliche Informationsveranstaltungen im Quartier können ebenfalls hilfreich sein, um dem bestehenden Informationsdefizit entgegenzuwirken. Eigene Erfahrungen haben jedoch gezeigt, dass Veranstaltungen, die ohne organisatorische Hilfe der Zielgruppe durchgeführt werden, kaum angenommen werden. Bessere Erfolge sind über Informationsveranstaltungen zu verzeichnen, die gemeinsam mit Vereinen oder anderen Gruppen durchgeführt werden. Nur durch diese persönlichen Verbindungen können die bestehenden hohen Schwellenängste überwunden werden.
8. Eine positive Bewertung der Angebote durch die eigene Gruppe ist wichtig, denn diese spielt eine bedeutende Rolle als soziale Kontrollinstanz für das Kollektiv. Da die zweite Generation an traditionellen Versorgungsmustern festhält, ohne die Umsetzung tatsächlich leisten zu können, muss eine Bewusstseinsänderung herbeigeführt werden. Dies kann nur über einen Wertewandel innerhalb der sozialen Gruppe erreicht werden. Dabei können *gate-keeper* eine zentrale Rolle spielen, da sie einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf Teilgruppen haben. Ihre persönlichen Kontakte und die informellen Kommunikationskanäle sollten dazu genutzt werden, den

gruppeninternen Diskurs zu fördern.

9. Dieser Diskurs kann von außen unterstützt werden, indem Vertreter der Altenhilfe, der Ämter und Behörden und der Migrationssozialdienste signalisieren, dass sie die Bedürfnislage der Betroffenen ernst nehmen und grundsätzlich zu einem gemeinsamen Dialog bereit sind, auch in Zeiten knapper Kassen. Neben der Vertrauensbildung sollte dieser Dialog auch dazu genutzt werden, das soziale Potential dieser Klientel einzubinden. Bedingt durch ihre spezifische Lebenssituation in der Migration haben sie besondere Fähigkeiten und Kompetenzen entwickelt, z.B. die Kunst, in allen Lebenslagen zu improvisieren, immer wieder Lösungsstrategien für neue Lebenssituationen zu finden, die Fähigkeit zur Veränderung der persönlichen Selbstverortung und ein hohes Maß an Bereitschaft zur Kooperation und zur gegenseitigen Unterstützung. Diese Eigenschaften sollten als Ressourcen verstanden und zur Etablierung einer flexiblen, individuellen und doch zielgruppenorientierten Altenhilfe genutzt werden.

Der Pool an Ressourcen der Untersuchungsgruppe lässt sich durch ihre Empathiefähigkeit mit marginalisierten Gesellschaftsgruppen aufgrund eigener Ausgrenzungserfahrungen ergänzen. Aus dieser Fähigkeit resultiert ein hohes Maß an Verantwortungsbewusstsein in Bezug auf die Fürsorge bedürftiger Menschen. Die traditionell verankerte Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfe und Unterstützung ist trotz zunehmender Individualisierung bis heute ein wichtiges Element im Wertesystem der Gruppe. Von einem sozialen Netzwerk kann in Freiburg zwar nicht die Rede sein, doch weite Teile der Gruppe sind zumindest durch ein loses Kommunikations- und Hilfsnetz miteinander verbunden. Allerdings sollten die gruppeninternen Hilfsmechanismen nicht überstrapaziert werden. Wie ich immer wieder feststellen konnte, ist diese Hilfsbereitschaft verbunden mit der Unfähigkeit „nein“ sagen zu können. Das heißt, dass immer alle Hilfe zugesichert wird, auch wenn diese dann nicht erbracht werden kann. Dieses Verhalten kann zu falschen Erwartungshaltungen, Fehlplanungen und zu Irritationen in den persönlichen Beziehungen führen.

3.4. Quantitative Befragung der Altenhilfe und Pflegedienste

Im Juli 2001 führte ich in Zusammenarbeit mit dem Seniorenbüro der Stadt Freiburg eine quantitative Erhebung bei den Einrichtungen der Altenhilfe und Pflegedienste durch. Durch diese Erhebung sollte ermittelt werden, wie häufig die betreffenden Dienste von Migranten in der Zeit von September bis Dezember 2000 frequentiert worden sind und welche Dienste in Anspruch genommen wurden.²⁵⁵

Von den 80 verschickten Fragebogen kamen 36 zurück. Trotz dieser hohen Rücklaufquote von ca. 45% brachte diese Befragung kaum Aufschluss über die Fragestellung, denn die Fragebogen waren zu 80% gar nicht oder nur teilweise ausgefüllt. Auf dieser Grundlage konnten keine repräsentativen Zahlen errechnet werden. Es lässt sich daraus jedoch ableiten, dass die angeschriebenen Einrichtungen wenig Interesse an der Fragestellung hatten.

Obwohl die Zahlen für die Umfrage nicht repräsentativ sind, sollen hier einige Ergebnisse kurz vorgestellt werden:

1. Im Befragungszeitraum lag die Zahl der über 50-jährigen Migranten in Freiburg bei ca. 4145 Personen. Davon waren 1587 Arbeitsmigranten und davon 358 Personen türkischer Herkunft.²⁵⁶ Auf dieser Berechnungsgrundlage ergab die Erhebung eine Frequentierung der befragten Einrichtungen durch Arbeitsmigranten von 0%-5%. In Anbetracht der vergleichsweise hohen Morbiditätsrate der untersuchten Bevölkerungsgruppe ist diese Zahl unverhältnismäßig niedrig.
2. Insgesamt wurden die befragten Einrichtungen von 118 Migranten in Anspruch genommen, wobei die größte Gruppe die Spätaussiedler (32 Personen) bildeten. Lediglich zwei Personen türkischer Herkunft und vier weitere Personen aus den klassischen Anwerbeländern waren betreut worden. Welcher Art die Betreuung war, wurde nicht angegeben.
3. Auf die Frage nach den möglichen Problemen bei einer Zunahme der Frequentierung der Einrichtungen, gaben die Befragten an, dass sie Probleme im sprachlichen Be-

²⁵⁵ Fragebogen siehe Anhang S. 262.

²⁵⁶ Vgl. Kapitel 3.1.2. Ausländische Wohnbevölkerung im Rentenalter. S. 107-108.

reich (16), aufgrund religiöser Unterschiede (7) oder aufgrund kultureller Spezifika (5) erwarten.

4. Zu einem Gespräch erklärten sich acht Stellen bereit, sechs gaben „nein“ an, 22 machten dazu keine Angaben. Von den acht Personen, die Gesprächsbereitschaft signalisiert hatten, waren schließlich nur zwei zu einem Interview bereit. Eine dieser beiden Gesprächspersonen wollte aber nicht, dass das Interview auf Band aufgenommen wird.

3.5. Experteninterviews

3.5.1. Zugang zu den Experten

Keine der Personen, die ich um ein Interview bat, bezeichnete sich als „Experte“ für das Untersuchungsthema. Während die Vertreter der Altenhilfe insgesamt betonten, bisher kaum Erfahrungen mit Migranten gemacht zu haben, gaben die Mitarbeiter der Migrationssozialdienste an, dass im Bereich Altenhilfe bei ihnen noch kein Bedarf angemeldet wurde. Dementsprechend negativ war die Resonanz bei meinen Anfragen. Nur die Privatanbieter unter den Pflegediensten zeigten sich sehr interessiert an dem Thema, weil sie sich dadurch die Öffnung einer neuen Zielgruppe erhofften. Erstaunlich und überraschend war für mich die Abwehrhaltung bei Einrichtungen der Altenhilfe, die sich in der folgenden Aussage eines Gesprächspartners widerspiegelt: „Man soll keine Bedarfe wecken, wo keine sind.“ So deutlich war die Abwehrhaltung gegenüber der Thematik allerdings nur in diesem einen Fall. Meist wurde angegeben, keine Zeit oder andere Arbeitsschwerpunkte und Zielgruppen zu haben. Dementsprechend war der Prozess der Experten-Akquise mühsam und langwierig. Schließlich verlief auch hier der Zugang zum Forschungsfeld in ähnlicher Weise wie bei der türkischen Untersuchungsgruppe: Nachdem erste Gesprächspartner gefunden waren, konnten über diese weitere Kontakte hergestellt werden.

3.5.2. Die Gesprächspartner

Entsprechend dem Zugang zum Feld war die Auswahl der Gesprächspartner eher zufällig und geprägt von der persönlichen Bereitschaft einer Person zum Interview.

Im Zeitraum von Juli bis November 2001 konnten schließlich 12 Experten befragt werden.²⁵⁷

Davon waren fünf Interviewpartner der Altenhilfe zuzurechnen, zwei leiteten private, ambulante Pflegedienste, und fünf Gespräche führte ich mit Mitarbeitern von verbandlichen, kommunalen und privaten Einrichtungen im Bereich der Migrationssozialarbeit. Die Gesprächsdauer der Interviews lag zwischen 60 und 120 Minuten.

²⁵⁷ Da mehrere Interviewpartner nicht öffentlich genannt werden wollten, habe ich auf die Auflistung der Experten verzichtet.

3.5.3. Gesprächsverläufe

Da alle Interviewpartner sich bisher noch nicht mit der Forschungsfrage befasst hatten, waren die Gespräche geprägt von einer relativ langen Einführungsphase. In dieser Phase war es notwendig, die Gesprächspartner in die Thematik „eintauchen“ zu lassen. Alle Interviewpartner hatten zu Beginn des Gesprächs große Vorbehalte gegenüber der Notwendigkeit einer Altenhilfe für Menschen mit Migrationshintergrund. Sie begründeten diese Haltung mit stereotypen und klischeehaften Vorstellungen von der Existenz funktionierender Großfamilien und „ethnischer Enklaven“. Konfrontiert mit den statistischen Daten zur ausländischen Wohnbevölkerung und den Ergebnissen der Feldforschung änderte sich die Haltung der meisten Interviewpartner. Die Experteninterviews entwickelten sich zu Gesprächen, in denen der Schwerpunkt auf der Diskussion des „real Machbaren“ lag, d.h. auf der Entwicklung von Ideen, deren Verwirklichung die Experten Chancen einräumten.

3.5.4. Gesprächsthemen

Inhaltlich zeigten die Gespräche ihre Qualität in Bezug auf das gemeinsame Erarbeiten des Kontextwissens, d.h. auf die Erschließung von Eigenschaften und Strukturen der Einrichtung, die für die Handlungssituation der türkischen Untersuchungsgruppe relevant sind.²⁵⁸ Da keiner der Experten auf Erfahrungswerte und Betriebswissen zum Untersuchungsthema zurückgreifen konnte, war die Bestimmung des weiteren Kontextes für meine Gesprächspartner die erste Annäherung an das Thema. Deshalb wurde in den jeweiligen Interviews der Interviewleitfaden auf die Themenbereiche reduziert, zu denen die Interviewpartner Aussagen machen konnten. D.h., die Gespräche verliefen ähnlich wie bei der türkischen Untersuchungsgruppe: Die Gesprächspartner legten selbst einen Schwerpunkt für das Interview fest, orientiert an ihrem eigenen Arbeits- und Erfahrungsbereich. Beispielsweise war für die Mitarbeiterin einer Migrationssozialberatungsstelle das Thema „Beraten und Informieren von Migrantengruppen“ ein Erfahrungsbereich. Sie beleuchtete Strukturen und Gründe für das hohe Informationsdefizit bei Migranten aus der Perspektive der Sozialberatung. Für den Leiter eines ambulanten Pflegedienstes war das Thema „kultursensible Pflege“ im Rahmen des Arbeitsalltags in der Praxis von besonderem Interesse.

²⁵⁸ Zur Methodik siehe Kapitel 2.5. Experteninterviews S. 103-104.

3.5.5. Untersuchungsergebnisse

In Bezug auf das Forschungsthema konnten aus den Interviews thematische Einheiten abgeleitet werden, die im Folgenden vorgestellt werden. Da die Experteninterviews nicht Gegenstand der Hauptuntersuchung waren, und die befragten Experten erst im Interview-Setting eine Position zum Untersuchungsthema entwickelten, wurden die Untersuchungsergebnisse auf ihre wesentlichen Inhalte zusammengefasst.

3.5.5.1. Ist-Situation der Einrichtungen

Zwei Einrichtungen der Altenhilfe waren in der Vergangenheit bereits mit der Versorgung älterer Migranten aus der ehemaligen Sowjetunion konfrontiert worden und sahen insbesondere in der Gruppe der Spätaussiedler eine wachsende Zielgruppe für ihren Arbeitsbereich. Alle anderen Befragten hatten noch keine Erfahrungen mit älteren Migranten gemacht. Auf die Frage, wie sie sich die fehlende Frequentierung dieser Bevölkerungsgruppe erklären, wurden folgende Ansichten und Vermutungen geäußert:

- Freiburg ist eine Stadt mit geringem Ausländeranteil.
- Ältere Migranten kehren nach der Berentung in ihr Heimatland zurück.
- Die wenigen Migranten, die hier bleiben, werden in den Großfamilien versorgt.
- Insbesondere türkische Migranten leben in „ethnischen Enklaven“ und lehnen Hilfe von außen aufgrund ihrer kulturellen und religiösen Unterschiede ab.
- Sie haben ein soziales „ethnisches Netzwerk“ aufgebaut, in dem Probleme aufgefangen werden.
- Türkische Migranten sind aufgrund ihrer kulturellen und religiösen Unterschiede nur schwer in bestehende Angebote zu integrieren.
- Wo kein Bedarf besteht, wird auch keiner angemeldet.

3.5.5.2. Ethnisierung und Problematisierung der Untersuchungsgruppe

Von allen Befragten wurde die Untersuchungsgruppe als problematisch in Bezug auf ihr Festhalten an religiösen und kulturellen Traditionen eingestuft. Die Experten vertraten dabei die Auffassung, dass die kulturellen und religiösen Besonderheiten der türkischen Muslime nicht mit den bestehenden Strukturen und Arbeitsabläufen der Einrichtungen zu vereinbaren sind. Als besondere Problempunkte wurden geschlechtsspezifische Segregation, spezielle

Anforderungen an Pflege und Versorgung (Essgewohnheiten, Verhaltensregeln, religiösen Praktiken, Kleidervorschriften) sowie kultur- bzw. religionsspezifische Vorstellungen von Körperpflege, Hygiene und Sauberkeit betrachtet. Weitere Probleme wurden im sprachlichen Bereich erwartet. Außerdem wurde befürchtet, dass mit der Versorgung einer älteren Person, der ganze „Familienverband“ zu integrieren sei, was im „Pflegeablauf als Störfaktor gilt“.²⁵⁹ Neben dieser pauschalisierenden und kulturell bestimmten Sichtweise wurde von Anbietern stationärer oder teilstationärer Versorgungsleistungen die Befürchtung ausgesprochen, dass die bisher ausschließlich deutsche Klientel mit der Anwesenheit von Ausländern überfordert sein könnte und rassistische Ressentiments entstehen, die den Betriebsfrieden stören.

3.5.5.3. Altersbilder

Nach Einschätzung der Befragten gehören ältere Migranten zu einer doppelt marginalisierten Bevölkerungsgruppe. Dies liegt ihrer Auffassung nach an den kulturellen Unterschieden, aber auch am negativen Altersbild unserer Gesellschaft. Dieses Altersbild ist nach Aussagen der Experten von der Vorstellung geprägt, dass ältere Menschen eine Belastung in Bezug auf die Finanzierung von Renten und Versorgungsleistungen sind. Aufgrund dieser materialistischen Sichtweise wird der Mensch in die Kategorien „produktiv“ und „unproduktiv“ eingeteilt. Dies führt zu einem Altersbild, das den körperlichen und geistigen Verfall, Krankheit und Siechtum in den Vordergrund stellt. Ressourcen älterer Menschen wie Lebenserfahrung, spezifisches Wissen und Routine bei der Lösung bestimmter Probleme werden kaum beachtet.

Alle Experten betonten, dass Alter und Altern sehr differenziert betrachtet werden sollte, denn die Alterszeit verläuft bei Menschen sehr unterschiedlich und kann mehrere Jahrzehnte umfassen. Alter wird in unserer Gesellschaft jedoch als eine klar abgrenzbare unilineare Lebensphase definiert. Diese Abkopplung der Alterszeit von anderen Lebenszeiten steht nach Meinung der Experten ebenfalls im Zusammenhang mit der Bewertung nach dem Gesichtspunkt der „Produktivität“. Nicht der Mensch als Individuum, als Persönlichkeit aufgrund seiner Biographie ist Gegenstand des Altersbildes, sondern das Mitglied einer Gruppe, welcher bestimmte Merkmale zugeordnet werden.

²⁵⁹ Vgl. hierzu Borde (1998, S. 102), die in einer qualitativen Untersuchung bei Experten im Gesundheitswesen zur Versorgung von Migranten zu vergleichbaren Ergebnissen gekommen ist. Einer ihrer Gesprächspartner benutzte den Begriff „Morbus türkikus“, um damit deutlich zu machen, dass Patienten türkischer Herkunft in Bezug auf die Anamnese besonders problematisch sind.

Die ökonomische Betrachtung dieser Altersgruppe schlägt sich auch im Selbstbild älterer Menschen nieder. Nach Aussagen der Experten bewerten ältere Menschen mit gutem finan-
ziellem Hintergrund das Alter positiv, sofern die materielle Sicherheit mit relativer Gesundheit
einhergeht. In dieser Beziehung unterscheiden sich Deutsche nicht von Migranten. Je
schwieriger die finanzielle Lage ist, umso negativer wird das eigene Altern betrachtet und
umso geringer sind Selbstwertgefühl und Lebenszufriedenheit der Betroffenen. Dies hat zur
Folge, dass sich ältere Menschen aus sozial schwachen Schichten unterdurchschnittlich
häufig an Beratungsstellen wenden. Die Scham hindert viele daran, finanzielle Unterstützung
zu beantragen oder sich zu informieren, welche Hilfsmöglichkeiten angeboten werden. Das
Informationsdefizit ist nach Aussagen der Experten umso größer, je geringer die finanziellen
Mittel der Betroffenen sind.

Daraus lässt sich ableiten, dass ehemaligen „Gastarbeiter“, die in der Regel zu den sozial
schwachen Gruppen gehören, in Bezug auf ihr Informationsdefizit und ihre Hemmschwelle,
Hilfe von außen anzunehmen, eher unter dem Aspekt der sozialen Schichtzugehörigkeit be-
trachtet werden sollten als unter kulturellen Gesichtspunkten.

Im Umgang mit dem Alter(n) lassen sich weitere Parallelen zwischen Deutschen und Migran-
ten ziehen. Nach Aussagen der Experten findet auch bei Deutschen eine Auseinanderset-
zung mit der eigenen Altersversorgung oder der von Angehörigen erst dann statt, wenn es
unumgänglich wird. So kommen laut den Sozialberatern der Altenhilfe die Betroffenen häufig
erst dann zur Beratung, wenn die Versorgung bereits nicht mehr von der Familie alleine ge-
währleistet werden kann. Insbesondere Frauen, die auch in der deutschen Gesellschaft für
die Versorgung und Pflege ihrer Eltern oder anderer Verwandten zuständig sind, kommen oft
erst dann, wenn sie die Belastung nicht mehr alleine tragen können. Auch hier, wie bei den
türkischen Frauen, sind zwei Hauptursachen zu benennen: Die immer noch bestehende tra-
ditionelle Zuweisung des familiären Bereichs an die Frauen sowie die Pflicht zur Versorgung
aufgrund des kulturell festgelegten Generationenvertrags.²⁶⁰

Mit diesen Aussagen relativierten die Experten ihre eigene Ansicht, dass türkische Migran-
ten, im Gegensatz zu Deutschen, deshalb am Generationenvertrag festhalten, weil sie in
ihren Traditionen verhaftet geblieben sind und sich daraus ihre mangelnde Integrationsfähig-
keit ergibt.

²⁶⁰ Vgl. hierzu Dallinger 1994.

3.5.5.4. Angebote, Ziele, Visionen

Trotz der problemorientierten Sichtweise der Expertengruppe zeigten sich die Befragten, bis auf wenige Ausnahmen, aufgeschlossen gegenüber der Integration dieser „neuen Klientel“ in den bestehenden Versorgungskatalog der jeweiligen Einrichtung oder Institution. Von den ambulanten Pflegediensten wurde angeboten, bei ausreichendem Bedarf, eine muttersprachliche Pflegekraft einzustellen. Außerdem boten sie an, kostenlose Kurse für pflegende Angehörige durchzuführen, wenn die Untersuchungsgruppe einen Dolmetscher stellt. Von Vertretern der Altenhilfe wurde „angedacht“, interkulturelle Gruppen in den Begegnungsstätten zu organisieren und diese Gruppenmitglieder dann als Schlüsselinformanten und Multiplikatoren für den Informationstransfer in die jeweiligen muttersprachlichen Gruppen zu nutzen. Dadurch sollten erste Anknüpfungspunkte geschaffen werden, um das Informationsdefizit zu vermindern. Auf dieser persönlichen Basis sollten erste Vernetzungsstrukturen geschaffen und eine Vertrauensbasis aufgebaut werden.

Einige Experten boten auch an, Hausbesuche bei den Betroffenen im Rahmen eines „Pilotprojekts“ zu machen. Damit wollten sie sich vor Ort ein Bild über die jeweilige Lebenssituation verschaffen und im gemeinsamen Gespräch diskutieren, welche Maßnahmen für die Betroffenen geeignet sind und von der Einrichtung auch geleistet werden können.

Ein Vertreter der Altenhilfe wagte die „kühne Vision“, eine Wohngruppe für fünf bis sechs türkische Migranten, mit eigener Küche, Gebetsraum und Gruppenraum einzurichten. Durch gezielte „interkulturelle Angebote“ wie Kochkurse, Kulturveranstaltungen zu speziellen Themen, religiöse Feste oder traditionelle Feiern sollten die türkischen Bewohner in die Einrichtung eingebunden werden.

Alle Ideen und Vorschläge, die in den Gesprächen diskutiert wurden, können als ein erstes Brainstorming gewertet werden. In weiteren Diskussionen mit allen Beteiligten sollten gemeinsam Inhalte, Organisations- und Finanzierungsmöglichkeiten besprochen und ermittelt werden. Es war jedoch auch nicht das Ziel dieser ersten Gespräche, konkrete Maßnahmen einzuleiten. Es ging vielmehr darum, Bereitschaft zum Dialog und zur Zusammenarbeit zu wecken. Dieses Ziel war mit den Experteninterviews erreicht worden und damit der erste Schritt zur Sensibilisierung und zur interkulturellen Öffnung der Regeldienste getan.

3.5.6. Zusammenfassung

Im Forschungsverlauf zeigte sich eine fatale Situation in Bezug auf den Zusammenhang von Angebot und Nachfrage an Versorgungsleistungen für ältere Migranten. Die Träger der Altenhilfe und Pflegedienste gingen davon aus, dass aufgrund fehlender Nachfrage kein Bedarf besteht. Die Migranten wiederum meldeten keinen Bedarf an, weil sie nicht wussten, an welcher Stelle sie welchen Bedarf anmelden können. Grundsätzlich muss aber festgestellt werden, dass für Versorgungsleistungen, die allen Bevölkerungsgruppen gesetzlich zustehen, nicht von einzelnen Teilgruppen verlangt werden kann, dass diese ihren Bedarf erst anmelden oder gar den Nachweis für einen Bedarf erbringen müssen. Die Aussage eines Experten, dass die Untersuchungsgruppe erst eine gruppeninterne Erhebung durchführen soll, um dann ihren Bedarf durch Zahlen zu belegen, zeigt die Haltung vieler Träger und Einrichtungen: Neue Zielgruppen sind unerwünscht, weil befürchtet wird, dass der ohnehin knappe finanzielle und personelle Rahmen durch neue Anforderungen gesprengt wird. Aufgrund der gesetzlichen Vorgaben und der steigenden Zahl an älter werdenden Migranten können die Träger jedoch nicht länger die Augen vor den bestehenden Aufgaben verschließen. Trotzdem muss bei der Forderung nach der interkulturellen Öffnung der institutionellen Regeldienste die Situation aller Betroffenen beachtet werden. Das heißt, dass auch die Träger mit ihren Befürchtungen ernst genommen werden müssen, denn nur durch den gemeinsamen Dialog kann der Teufelskreis von Angebot und Nachfrage durchbrochen werden.

Die Sensibilisierung für die Thematik muss auf beiden Seiten weitergeführt werden, um gemeinsam Modelle und Methoden zu entwickeln, die für alle Beteiligten zufrieden stellend sind. Dass Bereitschaft zur gegenseitigen Annäherung besteht, wurde von beiden Seiten signalisiert. Die wichtigste Aufgabe wird für beide Seiten sein, klischeehafte, kulturelle Stereotypen und Vorurteile zu überwinden, sich a persona näher zu kommen und dadurch eine Vertrauensebene zu schaffen, auf der dann Sachfragen diskutiert werden können.

Viele Experten äußerten darüber hinaus den Wunsch nach Mediation und Schulung im Bereich der interkulturellen Kompetenz. Ihrer Ansicht nach sollte diese Aufgabe von einer unabhängigen und neutralen Stelle geleistet werden. Außerdem sollte diese Stelle eine strukturelle Vernetzung zwischen den Bereichen Altenhilfe, Migrationsarbeit und Sozialarbeit herstellen. Viele Experten sahen darüber hinaus eine Notwendigkeit in der Entwicklung neuer Curricula für die Aus- und Weiterbildung der Fachkräfte in allen betroffenen Fachbereichen. Dabei forderten sie eine enge Zusammenarbeit zwischen Praxisstellen und Fach- bzw. Hochschulen, um theoretische und praktische Ausbildungsinhalte miteinander zu verbinden.

4. Schlussbetrachtung

Älter werden in einer neuen, anderen, zweiten Heimat – wie in der Einführung bereits festgestellt – ein interessantes Thema in fachlicher Hinsicht, ein existenzielles für die Betroffenen. Ein Thema, das vielschichtig und komplex ist. Die Annäherung erfordert dementsprechend eine Betrachtung aus verschiedenen Perspektiven. Zielsetzung dieser Arbeit war es, den interdisziplinären Wissenschaftsdiskurs aus ethnologischer Sicht auszuwerten, darauf aufbauend neue Fragestellungen zu entwickeln und diese mit einem praktisch angelegten zielgruppenorientierten Forschungsprojekt zu untersuchen. Damit sollten zwei Lücken gefüllt werden: Die Zusammenführung und Gesamtbetrachtung der bisher vorliegenden wissenschaftlichen Erkenntnisse sowie eine Überprüfung bestehender Annahmen und Hypothesen auf der Basis neuer Daten und Informationen. Ein weiterer Schwerpunkt lag auf der Gewinnung neuer Erkenntnisse aus ethnologischer Perspektive. Schließlich sollte auch das Selbstverständnis und die wissenschaftliche Verortung der praktischen, außeruniversitären Ethnologie thematisiert werden.

Ausgangspunkt des Forschungsprojekts war eine Bestandsaufnahme und Analyse der bestehenden Literatur in den Fachbereichen Soziale Gerontologie, Migrationsforschung, Soziologie, Pflegewissenschaften und Ethnologie. Die vorliegende Studie setzt an den Annahmen und Hypothesen über die Beziehung zwischen Alter(n) und Ethnizität und am defizitorientierten Ansatz der Sozial- und Pflegewissenschaften an und stellt diesem Ansatz einen dynamischen Ethnizitätsbegriff gegenüber, der Wechselwirkungsprozesse von individuellen und kollektiven Identitäten in den Vordergrund stellt. Mit der Betrachtung von Ethnizität als Prozess und der Entwicklung kultureller Identitäten im Kontext sozialer Prozesse ist es ein Anliegen dieser Arbeit, einen Kontrapunkt zu einseitig kollektivistischen und kulturalisierenden Darstellungen zum Thema „Alter und Migration“ zu setzen.

Methodisch orientierte sich die durchgeführte Feldforschung an den Ansätzen und Modellen der angewandten Ethnologie. Mit einem Methodenmix aus ethnologischer Feldforschung und weiteren qualitativen und quantitativen Erhebungsinstrumenten, kombiniert mit reflexiven und selbstreflexiven Analysemethoden, lag der Fokus auf der Untersuchung individueller, biographischer und situativer Persönlichkeitsbilder gegenüber kollektiven, gruppenspezifischen Identitätsmustern. Eine solche Analyse sollte es möglich machen, individuelle Selbstverortungen und Hybridisierungen ebenso wie kollektive Haltungen und Hybridisierungsmuster

kollektiver Identitäten zu erkennen und aus beiden Perspektiven das Erleben und den Umgang mit dem Alter(n) im interkulturellen Kontext zu beschreiben.

Von verschiedenen Wissenschaftlern, auch von Ethnologen, wurde darauf hingewiesen, dass bei Untersuchungen zur Heterogenität von Gruppen die Gefahr der Beliebigkeit der Untersuchungsergebnisse besteht. Bei meiner Feldforschung hat sich gezeigt, dass die Möglichkeiten der Verortung und Identitätsbildung bei aller Vielfältigkeit nicht unendlich groß sind. Sie *bewegen* sich in einem *Feld* von Möglichkeiten, das durch bestimmte Pole *eingegrenzt* ist. Wesentlich ist dabei die Erkenntnis, dass diese Verortungen ständig in Bewegung sind, immer wieder neu vollzogen werden oder sinnbildlich gesprochen, in diesem Feld oszillieren. Diese Erkenntnis ist für die praktische Umsetzung der Untersuchungsergebnisse von zentraler Bedeutung, denn wie diese Neuverortungen und Identitätsbildungen stattfinden, hängt auch von äußeren Umständen ab. Das heißt, es besteht die Möglichkeit, diese Umstände zu beeinflussen und Bedingungen zu schaffen, welche eine positive Veränderung für die Betroffenen bewirken. Was „positiv“ für die Untersuchungsgruppe heißt, kann nur gemeinsam mit allen Betroffenen erarbeitet werden. Einfluss nehmen zu wollen, bedeutet auch, ein hohes Maß an Verantwortung zu übernehmen und ethische Fragen zu berücksichtigen.

Die Untersuchung hat gezeigt, dass für die Ausprägung individueller wie auch kollektiver Identitäten die subjektiv erlebte Einbettung in die verschiedenen sozialen Bezugssysteme ausschlaggebend ist. Als Bezugssysteme kristallisierten sich verschiedene Teilgesellschaften heraus, die von der Kernfamilie der Untersuchungspersonen und der Wir-Gruppe in der Diaspora über das lokale Umfeld bis hin zur Herkunftsgesellschaft reichen. Alle diese Bezugssysteme nehmen Einfluss auf die persönlichen und kollektiven Identitätsbildungen und stehen in einem ständigen Wechselwirkungsprozess zueinander. Die Akteure sind dabei keineswegs nur passive „Opfer“ außen gesteuerter Prozesse oder sozialer Automatismen. Sie sind auch aktiv Handelnde, die ihre Identitäten erarbeiten, sich selbst definieren und sich ständig „neu erfinden“. Dies gilt sowohl für den Einzelnen wie für das Kollektiv.

Individuelle Selbstverortungen und kollektive Identitäten werden in der Interaktion mit der direkten Umwelt und der Vorstellung davon, beispielsweise in Bezug auf die transnationale Lebenswelt, entwickelt. Dabei sind subjektiv erlebte Ein- bzw. Ausgrenzungen ebenso wie objektiv fassbare In- und Exklusionen ausschlaggebend für die Selbstverortung. Sie beeinflussen maßgeblich die Lebensqualität der Betroffenen in allen Lebensbereichen und Lebenszeiten und prägen damit auch das Alternserleben. Aus der Sicht der Betroffenen wird eine positiv erlebte Selbstverortung und „gutes Altern“ als subjektives Gefühl beschrieben, in einem sozialen Umfeld als Persönlichkeit und als Mitglied bestimmter Teilgruppen (z.B.

Gruppe der Migranten, der Türken, der Muslime o. ä.) angenommen und aufgehoben zu sein. Genauso wichtig ist dabei das objektive Wissen, an einem übergeordneten Gesellschaftsgebilde teilzuhaben, in dem die persönliche Freiheit, Integrität und Würde gesetzlich gewahrt und geschützt sind.

In Bezug auf die Einwanderergeneration hat die Feldforschung gezeigt, dass das Älterwerden, genauso wie jede andere Phase im Lebenslauf, von vielen Komponenten und Einflüssen bestimmt wird. Ob und wann sich jemand alt fühlt, ob ein Mensch sein Älterwerden positiv bewertet und welche Zukunftswünsche in Bezug auf Pflege und Versorgung im Alter bestehen, sind Fragen, die so individuell sind, wie die Menschen, die sich dazu äußern. Generell lassen sich nur wenige allgemein gültige Feststellungen dazu machen. Gesundheit und materielle Unabhängigkeit sind Kernpunkte guten Alterns. Auch das ständige Pendeln zwischen Herkunfts- und Einwanderungsland wird als Merkmal für gutes Altern verstanden, denn das Wandern zwischen den „*Heimaten*“ stellt die eigentliche Kontinuität im Leben der Einwanderergeneration dar. Sie erleben deshalb ihr Altern umso positiver, je freier sie in der Wahl ihres Aufenthaltsortes sind. Aufgrund dieser speziellen Lebenssituation ist zu erklären, dass sie sich in Bezug auf die Versorgung und Pflege im Alter wenig „traditionell“ zeigen. Sie versprechen sich ein hohes Maß an Freiheit für ein selbstbestimmtes Leben durch die Inanspruchnahme von Versorgungsmaßnahmen, die sie unabhängig von örtlichen, zeitlichen und emotionalen Bindungen machen. Im Idealfall bedeutet dies, ein Leben im eigenen Zuhause, mit Unterstützung der Familie und ambulanten oder zeitweiligen Versorgungsmöglichkeiten wie ambulante Pflegedienste, Essen auf Rädern, zugehende Altenhilfe, Quartierssozialarbeit oder Kurzeitaufenthalte in Pflegeeinrichtungen.

Neben diesen Gemeinsamkeiten hat sich die Einwanderergeneration keineswegs als homogene Gruppe gezeigt, die kollektiv rückkehrorientiert, hilflos, passiv oder traditionalistisch ist. Sie zeigt ebenso wie die Folgegenerationen deutliche Formen von hybriden Identitäten mit unterschiedlichsten Lebensentwürfen und Lebensbilanzen. Während die einen durch das Leben in der Diaspora gestärkt und selbstbewusst ihre eigene Lebensform entwickeln konnten, sind andere durch die psychischen und physischen Belastungen gezeichnet. Die Versorgung dieser Klientel sollte sich deshalb an den individuellen Bedürfnissen und Ressourcen und nicht an kollektivistischen, kulturdeterministischen Klischees und Stereotypen orientieren.

Für Personen der Nachfolgenerationen zeigt sich eine andere Situation. Sie sind in verschiedenen kulturellen Systemen sozialisiert und enkulturiert worden. Ihre persönlichen Selbstverortungen sind deshalb stärker durch hybride Identitätsbilder gekennzeichnet, als die

ihrer Eltern. Diese Hybridisierungen erleben sie teils als Vorteil und Ressource, teils als innere Zerrissenheit zwischen den möglichen Verortungspolen. Die Interaktionen mit den sozialen Gruppen, an denen sie teilhaben, führen häufig zu weiteren Verunsicherungen, gleichgültig ob es sich um die eigene Wir-Gruppe oder andere Gruppen handelt. Für diesen Personenkreis wird ein positives Altern stark davon abhängen, inwieweit und in welcher Form die Integration in ihre Heimat – den Ort, an dem sie geboren und aufgewachsen sind - als gesamtgesellschaftliche Aufgabe wahrgenommen und umgesetzt wird.

Die Lebenssituation der zweiten Generation beeinflusst auch die Versorgung der Einwanderergeneration, denn die Kinder übertragen das Gefühl, nicht vollständig integriert zu sein, auf die Lebenssituation ihrer Eltern. Aus dem Gefühl der Verunsicherung heraus zeigen Vertreter der zweiten Generation insgesamt mehr oder weniger Vorbehalte gegenüber der institutionalisierten Altenhilfe. Diese Vorbehalte begründen sie selbst mit der Annahme, dass die Elterngeneration kollektiv an der traditionellen Familienversorgung festhält und die Versorgungsanbieter mit diesen Traditionalismen nicht umzugehen verstehen. Die Angst, ihre Eltern einer unangemessenen Versorgung auszuliefern, führt selbst bei Personen, die sich als „verdeutsch“ definieren, zum Festhalten an traditionellen Versorgungsmustern.

Neben der Untersuchung der Lebenssituation älterer Migranten war auch die Rezeption dieser Thematik bei den Vertretern der institutionalisierten Altenhilfe und -pflege sowie der Migrationssozialdienste Gegenstand dieser Studie. Hierbei war festzustellen, dass ältere Migranten bisher kaum als Klientel wahrgenommen wurden. Allerdings zeigten alle Experten im Gespräch Offenheit und Bereitschaft, sich mit der Thematik zu beschäftigen und auch einen öffentlichen Diskurs zu unterstützen.

Damit war bereits in der Erhebungsphase eine Basis für die praktische Umsetzung der Forschungsergebnisse gelegt worden. Verschiedene Personen aus der türkischen Untersuchungsgruppe und aus der Gruppe der befragten Experten hatten sich bereit erklärt, jetzt aktiv zu werden und die gemeinsam erarbeiteten Erkenntnisse (und Selbsterkenntnisse) praktisch umzusetzen. Damit wurde das Forschungsprojekt zur Initialzündung für ein langfristig angelegtes praktisches Projekt. Während des Forschungsverlaufs war deutlich geworden, dass die vordringlichen Aufgaben bei der praktischen Umsetzung der Forschungsergebnisse in vertrauensbildenden Maßnahmen liegen werden. Die Forschungsarbeit hat dafür bereits eine Basis gelegt: Sie ermöglichte den Eintritt in den Dialog und hat damit zur Sensibilisierung aller Betroffenen für dieses Thema und zur Förderung des Empowerments der Untersuchungsgruppe beigetragen. Mit Sensibilisierung ist dabei nicht die Betrachtung und Anerkennung kultureller Differenz gemeint, sondern die Wahrnehmung und das Bewusstsein der sozialen Prozesse, die durch Selbst- und Fremdzuschreibungen Grenzen zwischen Individuen und Gruppen konstruieren und festlegen. Deshalb ist es die Aufgabe beider

Seiten, an der Verbesserung der Situation älterer Migranten zu arbeiten. Neben der Entwicklung von lebenspraktischen Maßnahmen gehört zur Sensibilisierung auch eine klare politische Stellungnahme, welche die rechtliche Gleichstellung und Möglichkeiten der bürgerschaftlichen Partizipation am Gemeinwesen von Menschen mit Migrationshintergrund verfolgt. Das politische Engagement sollte auf die Änderung des Zuwanderungsgesetzes hinsichtlich der unzureichenden Integrationsmaßnahmen, auf die Ausweitung des kommunalen Wahlrechts auf Nicht-EU-Bürger und auf die Einführung der doppelten Staatsbürgerschaft hinarbeiten.

Besonders positiv zu bewerten sind die Veränderungen im Feld in Bezug auf das Empowerment der Untersuchungsgruppe. Durch das Forschungsprojekt wurden verschiedene Personen und Untergruppen zusammengeführt, die erstmals gemeinsam an der Verbesserung ihrer Lebenssituation arbeiteten. Die Frauengruppe, die während des Forschungsprojekts entstanden war, umfasste anfangs nur einige Frauen aus einem islamischen Verein. Dieser Gruppe schlossen sich jedoch immer mehr Frauen aus anderen Teilgruppen an. Die anfänglichen Vorbehalte und Vorurteile unter den Frauen wurden durch viele gemeinsame Gespräche und Aktionen ausgeräumt. Es entstand eine Gruppe, die durch gemeinsame Ziele miteinander verbunden war. Auf dieser Arbeitsebene entwickelten sich dann auch persönliche Beziehungen. Obwohl die muslimischen Frauen noch heute den aktivsten Teil dieser Frauengruppe bilden, ist ein Netzwerk entstanden, an dem sich zunehmend auch Personen anderer Herkunft und Nationalität beteiligen. Deshalb bedeutet Empowerment bei diesem Projekt nicht nur, sich der eigenen Stärken und Fähigkeiten bewusst zu werden, eigene Ziele zu formulieren und durch bürgerschaftliches Engagement umzusetzen. Empowerment bedeutet auch, sich von der eigenen kulturellen „Zwangsjacke“ zu befreien, sich als Teil der Gesamtgesellschaft zu entdecken und sich gleichzeitig als Menschen zu erkennen, der eine „Stimme“ hat, die er in verschiedenen „Chören“, zum „Singen vieler Lieder“ einbringen kann.

Als Fazit für die praktisch angewandte Ethnologie hat das Projekt gezeigt, dass durch die Synthese von Theorie und Praxis ein Feld an neuen Arbeitsmöglichkeiten und Berufsbildern für Ethnologen entsteht. Für die Entwicklung und den Ausbau dieser Arbeitsfelder ist die enge Verbindung von Theorie und Praxis, Forschung und Anwendung sowie von Ethnologen innerhalb und außerhalb der universitären Arbeitswelt unumgänglich. Neben diesen beruflichen Perspektiven wird mit dem Zugang von Ethnologen zu diesen neuen Arbeitsfeldern die wissenschaftliche und praktische Bedeutung der Ethnologie einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht, was als „PR in eigener Sache“ positiv gewertet werden darf.

5. Anhang

Erläuterungen zum türkischen Alphabet und zur Aussprache

Die moderne türkische Schriftsprache, das *Türkeitürkisch* oder *Neutürkisch*, wird seit 1928 in lateinischer Schrift geschrieben. Bis auf wenige Ausnahmen werden die türkischen Buchstaben wie im Deutschen ausgesprochen. In der unten stehenden Tabelle sind diejenigen Buchstaben, die im Deutschen nicht existieren oder anders ausgesprochen werden, mit Hinweisen zur Aussprache angegeben.

Grundlage des im Text verwendeten türkischen Vokabulars ist das Türkisch-Deutsche Wörterbuch von Karl Steuerwald: „Türkçe-Almanca Sözlük“. Wiesbaden. 1974.

Türkischer Buchstabe	Aussprache
c	dsch, stimmhaft wie in „Dschungel“
ç	dsch, stimmlos wie in „Tscheche“
ğ	yumuşak g, längt den Vokal
j	sch, stimmhaft wie in „Journal“, ist selten und kommt nur in Fremdwörtern vor
k	in hellvokalisierten Wörtern wie in „Kind“, bei dunkelvokalisierten Wörtern weiter hinten, tiefer in der Kehle gesprochen wie in „Qual“
l	bei hellvokalisierten Wörtern wie in „Luft“, bei dunkelvokalisierten Wörtern weiter hinten, tiefer in der Kehle gesprochen wie engl. l in „hall“
s	s, stimmlos wie in „Kasse“
ş	sch, stimmlos wie in „Schiff“
ı, i	dumpfes, getrübtes i wie in „bin“
r	gerolltes Zungenspitzen-r
v	w wie in „Vase“
y	j wie in „Jagd“
z	s, stimmhaft wie in „Sonne“

Transkription der arabischen Sprache

Für die Transkription von arabischen Wörtern und Namen ins Deutsche wurde auf dem 19. Orientalistenkongress (1953) ein Transliterationssystem entwickelt, das bis heute in der Islamwissenschaft gebräuchlich ist. In der unten stehenden Tabelle sind diese Zeichen mit Hinweisen zur Aussprache aufgelistet.

Arabische Termini, die in den deutschen Sprachgebrauch aufgenommen worden sind, werden gemäß der Schreibweise im Duden verwendet (z.B. Koran, Schiiten, Sunniten, Moschee, Hadith etc.).

Arabischer Buchstabe	Transliterationszeichen	Aussprache
ا	' oder ā	' als Konsonant Kehlkopfverschlusslaut wie am Wortanfang in „'und“, als Vokal langes a wie in „Aal“
ب	b	b
ت	t	t
ث	t̤	th, wie engl. th in „think“
ج	ǧ	dsch, wie engl. „Jim“
ح	ħ	h, stark zischend
خ	ħ	ch, wie in „Dach“
د	d	d
ذ	d̤	th, wie engl. th in „this“
ر	r	r, gerollt
ز	z	s, stimmhaft wie in „Sonne“
س	s	s, stimmlos
ش	š	sch, stimmlos
ص	ṣ	s, velar
ض	ḍ	d, velar
ط	t̤	t, velar
ظ	ẓ	englisches th, velar
ع	ʿ	Schlundlaut wie in 'aber, sehr hart gesprochen
غ	ǧ	Rachen-r, wie in franz. „rire“
ف	f	f
ق	q	k, mit Knacklaut im Hals gesprochen
ك	k	k
ل	l	l
م	m	m
ن	n	n
ه	h	h wie in „Ehe“
و	w oder ū	w, wie engl. „what“ oder langes u
ي	y oder ī	wie deutsches y oder langes i

Fragebogen für Altenhilfe und Pflegedienste

Name und Anschrift der Einrichtung:

1. Von wie vielen Ausländern/innen wurde Ihre Einrichtung/wurden Ihre Dienste am Stichtag 31.12.2000 in Anspruch genommen?

Anzahl der Männer:

- Italiener
- Jugoslawen
- Franzosen
- Kroaten
- Ukrainer
- Türken
- Andere

Anzahl der Frauen:

- Italienerinnen
- Jugoslawinnen
- Französinnen
- Kroatinnen
- Ukrainerinnen
- Türkinnen
- Andere

2. Welche Leistungen wurden beansprucht?

3. Falls mehr ausländische Senioren/innen Ihre Dienste in Anspruch nehmen möchten, mit welchen Problemen rechnen Sie?

Mit Schwierigkeiten aufgrund

- der fremden Sprache (Verständigungsprobleme)
- der fremden Mentalität (z.B. andere Vorstellungen von Hygiene)
- der anderen Religion (z.B. bestimmte Regeln beim Waschen bei Muslimen)

4. Wären Sie oder eine andere Person in Ihrer Einrichtung bereit, uns in einem persönlichen Gespräch Ihre Erfahrungen und Meinungen genauer zu schildern?

- ja nein

Wenn ja, bitte Name und Telefonnummer der Ansprechperson angeben:

Interviewleitfaden für Einrichtungen der Altenhilfe

Name, Adresse, Ausbildung, Stellenbeschreibung, wie lange schon tätig?

1. Allgemeine Angaben:

- Welche Zielgruppen werden von Ihrer Einrichtung angesprochen?
- Haben Migranten bereits Ihre Dienste in Anspruch genommen?
- Welche Erfahrungen haben Sie dabei gemacht?
- Arbeiten bei Ihnen ausländische Mitarbeiter, wenn ja in welchen Bereichen?
- Wie würden Sie das Altersbild in unserer Gesellschaft beschreiben (positiv – aktive Senioren, negativ – Disengagementtheorie, Defizittheorie)?

2. Interkulturelle Öffnung sozialer Dienste

In größeren Städten wird verstärkt über das Thema „Interkulturelle Öffnung von Sozialdiensten“ diskutiert. Von Seiten der Politik hört man Forderungen nach der Greencard für ausländische Altenpfleger. Wie beurteilen Sie die Situation in Freiburg und warum ist das so?

Welche Hilfen würden Sie sich wünschen, um für ihre Einrichtung diese interkulturelle Öffnung zu realisieren? Welche Probleme sehen Sie dabei?

Was denken Sie über das Thema „Interkulturelle Pflege“?

3. Unser Projekt - Ihre Mitwirkung:

Von einigen Seiten aus Praxis und Wissenschaft wird die Entwicklung einer Ethno gerontologie gefordert. Es gibt mittlerweile eine Fülle von Literatur zum Thema „Alt werden in der Migration“, aber nur wenig praktisch Verwertbares. Wir fragen alle Beteiligten, was könnte, sollte getan werden und was können wir tatsächlich tun. Der Anfang ist gemacht: Ich arbeite gemeinsam mit türkischen Frauen und dem Seniorenbüro den bestehenden Angebotskatalog durch, um ihn auf die Bedürfnisse türkischer Migranten hin zu untersuchen.

Wo sehen Sie insbesondere Hilfsmöglichkeiten, die ihre Einrichtung Migranten anbieten könnte?

Wären Sie interessiert an einer Zusammenarbeit mit unserem Projekt?

6. Literaturliste

Abkürzungen für Zeitschriften / Herausgeber

- AiD - Ausländer in Deutschland
- ARA - Annual Review of Anthropology
- DZA - Deutsches Zentrum für Altersfragen
- IZA - Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit
- KDA - Kuratorium der deutschen Altenhilfe
- ZfE - Zeitschrift für Ethnologie

Abu-Lughod, Lila

- 1991 Writing against Culture. In: Fox, Richard G. (ed.): Recapturing Anthropology - Working in the Present. Santa Fe. S. 137-162.

Adolph, Holger

- 2001 a Die Situation älterer Migranten in Deutschland im Spiegel des 3. Altenberichts der Bundesregierung. In: <http://www.dza.de/download/caritasges.pdf>.

Adolph, Holger

- 2001 b Ältere Migranten in Deutschland – Darstellungen im 3. Altenbericht der Bundesregierung. In: Informationsdienst Altersfragen. Heft 9/10 (2001). S. 1-3.

Ahmed, Akbar S. / Shore, Cris N. (eds.): The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World. London, Atlantic Highlands, N. J.

Ahmed, Akbar S. / Shore, Cris N.

- 1995 b Introduction: Is Anthropology Relevant to the Contemporary World? In: Ahmed, Akbar S. / Shore, Cris N. (eds.): a.a.O. 1995 a. S. 12-45.

Akçam, Taner

- 1999 Der türkische Nationalisierungsprozess und der Laizismus. In: Jonker, Gerdien (Hg.): a.a.O. 1999 a. S. 115-128.

Akgün, Lale

- 1996 Der Ehrbegriff in der Türkei. In: Zentrum für Türkeistudien (Hg.): a.a.O. S. 91-110.

Akkaya, Çiğdem / Özbek, Yasemin / Şen, Faruk

- 1998 Länderbericht Türkei. Darmstadt.

Amborn, Hermann

- 1993 a Die Rückkehr der Ethik in die deutsche Ethnologie. In: Amborn, Hermann (Hg.): Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie. Berlin. 1993. S. 13-24.

Amborn, Hermann

- 1993 b Handlungsfähiger Diskurs: Reflexionen zur Aktionsethnologie. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich / Stagl, Justin (Hg.): a.a.O. 1993. S. 129-150.

- Ammann, Ludwig
2004 Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance. Freiburg, Basel, Wien.
- Amt für Multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main (Hg.)
1998 Begegnen – Verstehen – Handeln. Handbuch für interkulturelles Kommunikationstraining. Frankfurt a. Main.
- Amt für Statistik und Einwohnerwesen der Stadt Freiburg i. Br. (Hg.)
2000 Ältere Menschen in Freiburg – Demographische Aspekte. Freiburg i.Br.
- Antes, Peter
1987 Tod und Trauer im Islam. In: Becker, Hansjakob / Einig, Bernhard / Ullrich, Peter-Otto (Hg.): Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium. St. Ottilien. S. 155-162.
- Antweiler, Christoph
1986 Ethnologie als Praxis. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie als praxisorientierter Forschung für ethnische Gruppen. In: ZfE 111 (1986). S. 157-191.
- Antweiler, Christoph
1994 Eigenbilder, Fremdbilder, Naturbilder. Anthropologischer Überblick und Auswahlbibliographie zur kognitiven Dimension interkulturellen Umganges. In: Anthropos 89. S. 137-168.
- Antweiler, Christoph
1998 Ethnologie als gesellschaftlich relevante Humanwissenschaft. Eine Systematisierung praxisorientierter Richtungen und eine Position. In: ZfE 123 (1998). S. 215-255.
- Appadurai, Arjun
1996 Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, London.
- Appadurai, Arjun
1998 Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In: Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a. Main. S. 11-40.
- Asad, Talal
1993 Übersetzen zwischen Kulturen. Ein Konzept der britischen Sozialanthropologie. In: Berg, Eberhard / Fuchs, Martin (Hg.): a.a.O. S. 300-334.
- Assmann, Aleida / Friese, Heidrun (Hg.)
1998 Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität. Frankfurt a. Main.
- Augé, Marc
1995 Krise der Identität oder Krise des Andersseins? Die Beziehung zum Anderen in Europa. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): a.a.O. S. 64-84.
- Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin in Zusammenarbeit mit dem Paritätischen Bildungswerk e.V. (Hg.)
1997 Die Ehre in der türkischen Kultur – ein Wertsystem im Wandel. Berlin.
- Bachmann-Medick, Doris (Hg.)
1996 Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen. Berlin.
- Backes, Gertrud M. (Hg.)
2000 Soziologie und Alter(n). Neue Konzepte für Forschung und Theorieentwicklung. Opladen.
- Bade, Klaus J. (Hg.)
1996 Migration – Ethnizität – Konflikt: Systemfragen und Fallstudien. Osnabrück.

- Bade, Klaus J. / Bommers, Michael
1996 Migration – Ethnizität – Konflikt. Erkenntnisprobleme und Beschreibungsnotstände: Eine Einführung. In: Bade, Klaus J. (Hg.): a.a.O. S. 11-42.
- Bade, Klaus J. / Bommers, Michael
2004 Migration – Integration – Bildung. Grundfragen und Problembereiche. Einleitung. IMIS-Beiträge, Heft 23/2004. S.7-20
- Baklan, Melek
1988 „Wer sich Allah nähert, wird frei von Frei-Zeit“. Sichtweisen und Probleme alternder Türken in der Bundesrepublik. In: Göckenjan, Gerd / Kondratowitz, Hans-Joachim von (Hg.): a.a.O. S. 386-407.
- Baltes, Margret M. / Kohli, Martin / Sames, Karl (Hg.)
1989 Erfolgreiches Altern. Bedingungen und Variationen. Bern, Stuttgart, Toronto.
- Baltes, Paul B. / Baltes, Margret M.
1992 Gerontologie: Begriff, Herausforderung und Brennpunkte. In: Baltes, Paul B. / Mittelstraß, Jürgen: a.a.O. S. 1-34.
- Baltes, Paul B. / Mittelstraß, Jürgen
1992 Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung. Berlin, New York.
- Baltes, Paul B. / Mittelstraß, Jürgen / Staudinger, Ursula (Hg.)
1994 Alter und Altern. Ein interdisziplinärer Studententext zur Gerontologie. Berlin, New York.
- Bargatzky, Thomas
1985 Einführung in die Ethnologie. Hamburg.
- Barresi, Charles
1997 Current Issues of Ethnogerontology. In: Ferraro, Kenneth F. (ed.): Gerontology. New York. S. 267-284.
- Barth, Fredrik (ed.)
1969 Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference. Bergen.
- Barth, Fredrik
1993 Balines Worlds. Chicago.
- Baumann, Gerd
1998 Ethnische Identitäten als duale diskursive Konstruktion. In: Assmann, Aleida / Friese, Heidrun (Hg.): a.a.O. S. 288-313.
- Baumann, Gerd
2002 Fünf Verflechtungen im Zeitalter der »Globalisierung«: Migranten und Ethnologen in nationalen und transnationalen Kräftefeldern. In: Hauser-Schäublin, Brigitta / Braukämper, Ulrich (Hg.): a.a.O. S. 111-123.
- Baykurt, Faki
1981 Mutter Irazca und ihre Kinder. Stuttgart.
- Beck, Ulrich / Vossenkuhl, Wilhelm / Ziegler, Ulf Erdmann
1995 Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. München.
- Beck, Ulrich / Sopp, Peter (Hg.)
1997 Individualisierung und Integration: Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus? Opladen
- Beer, Bettina (Hg.)
2003 a Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin.

- Beer, Bettina
2003 b Feldforschungsmethoden. In: Beer, Bettina (Hg.): a.a.O. 2003 a. S. 9-31.
- Beer, Bettina
2003 c Ethnos, Ethnie und Kultur. In: Beer, Bettina / Fischer, Hans (Hg.): a.a.O. 2003. S. 53-72.
- Beer, Bettina / Fischer, Hans
2000 Wissenschaftliche Arbeitstechniken in der Ethnologie. Berlin.
- Beer, Bettina / Fischer, Hans (Hg.)
2003 Ethnologie. Einführung und Überblick. Neufassung. Berlin.
- Bengtson, Vern L.
1979 Ethnicity and Aging: Problems and Issues in Current Social Science Inquiry. In: Gelfand, Donald E. / Kutzik, Alfred J. (eds.): a.a.O. 1979 a. S. 9-31.
- Bennett, John W.
1996 Applied and Action Anthropology. Ideological and Conceptual Aspects. In: Current Anthropology 36, Supplement, February, 1996. S. 23-53.
- Berg, Eberhard / Fuchs, Martin (Hg.)
1993 Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise in der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a. Main.
- Bernard, Harvey Russell
1995 Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches. Second Edition. Walnut Creek.
- Berry, Brewton
1958 Race and Ethnic Relations. Boston.
- Bhabha, Homi K.
1985 Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817. In: Critical Inquiry 12 (1985). S. 144-165.
- Bhabha, Homi K.
1994 DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation. In: Bhabha, Homi K. (ed.): Nation and Narration. New York, London. S. 291-322.
- Bielefeld, Ulrich (Hg.)
1998 Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt? Hamburg.
- Bilal, Hulusi
1993 Seniorenarbeit mit Migranten in Berlin-Spandau. In IZA 3 - 1993. S. 58.
- Blach, Thorsten
1996 Nach Mekka gewandt. Zum Umgang türkischer Muslime mit ihren Verstorbenen in der Türkei und in Deutschland. Kassel.
- Blakemore, Ken / Boneham, Margaret
1994 Age, Race and Ethnicity. A Comparative Approach. Buckingham.
- Bohnsack, Ralf
2000 Gruppendiskussion. In: Flick, Uwe et al. (Hg.): a.a.O. S. 369-384.
- Bolzmann, Claudio / Fibbi, Rosita / Vial, Marie
1996 La population âgée immigrée face à la retraite: problème social et problématiques de recherche. In: Wicker, Hans-Rudolf et al. (Hg.): a.a.O. S. 123-142.
- Bommes, Michael
1996 Migration, Nationalstaat und Wohlfahrtsstaat – kommunale Probleme in föderalen Systemen. In: Bade, Klaus J. (Hg.): a.a.O. S. 213-250.

- Boos-Nünning, Ursula
1985 Die Verwendung qualitativer Erhebungsmethoden bei Untersuchungen ausländischer Jugendlicher – dargestellt am Beispiel der Berufsorientierung. In: Sievering, Ulrich O. (Hg.): Arbeitsmigrantenforschung in der Bundesrepublik Deutschland. Methodenprobleme der Datenerhebung. Frankfurt a. Main. S. 157-191.
- Borde, Theda
1998 Die Versorgung von Immigranten/innen aus der Perspektive von Fachkräften der Gesundheitsversorgung. In: David, Matthias (Hg.): a.a.O. S. 95-114.
- Bortz, Jürgen / Döring, Nicola
1995 Forschungsmethoden und Evaluation. Berlin, Heidelberg.
- Bourdieu, Pierre
1996 Die Praxis der reflexiven Anthropologie. In: Bourdieu, Pierre / Wacquant, Loïc J. D.: Reflexive Anthropologie. Frankfurt a. Main. S. 251-294.
- Brandenburg, Hermann
1994 Altern in fremden Umwelten. In: Zeitschrift für Gerontologie 27/1994. S. 419-428.
- Brandenburg, Hermann
1996 Gesundheitliche Versorgung älterer Migranten. In: Deutsches Rotes Kreuz (Hg.): a.a.O. S. 48-55.
- Breidenbach, Joana / Zukrigl, Ina
1995 Ethnologische Perspektiven auf die Beziehungen zwischen globaler und lokaler Ebene. In: ZfE 120 (1995). S. 15-29.
- Breidenbach, Joana / Zukrigl, Ina
2000 Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt. Hamburg.
- Bronfen, Elisabeth / Marius, Benjamin / Steffen, Therese (Hg.)
1997 Hybride Kulturen. Beiträge zur anlgo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen.
- Brucks, Ursula / Salisch, Erdmann von / Wahl, Wulf-Bodo
1985 „Wir sind seelisch krank, automatisch – und körperlich auch.“ Zum Krankheitsverständnis türkischer Arbeiter. In: Collatz, Jürgen et al. (Hg.): a.a.O. S. 338-350.
- Brüsemeister, Thomas
2000 Qualitative Sozialforschung. Ein Überblick. Wiesbaden.
- Bukow, Wolf-Dietrich / Llaryora, Roberto
1998 Mitbürger aus der Fremde: Soziogenese ethnischer Minoritäten. Opladen.
- Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege
1995 Alte Migranten in Deutschland. Wachsende Herausforderungen an Migrationssozialarbeit und Altenhilfe. Heft 58 der KDA Reihe "vorgestellt".
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.)
2000 Familien ausländischer Herkunft: Leistungen, Belastungen, Herausforderungen. Berlin.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.)
2001 Die zweite Lebenshälfte – Psychologische Perspektiven. Ergebnisse des Alters-Survey. Schriftenreihe Band 195. Stuttgart, Berlin, Köln.

- Busche-Baumann, Maria / Mane, Gudrun / Tan, Dursun
1999 Zum internationalen Jahr der Senioren (V). Altern in der zweiten Heimat – Handlungsansätze und Interventionen. In: Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit 1, Nr. 6/99. S. 210-214.
- Çağlar, Aişe
1993 The Prison House of Culture. Sozialanthropologisches Arbeitspapier Nr. 31. (das arabische buch).
- Çağlar, Gazi
2003 Kultur und Migration. Zum Stellenwert von Kultur in Migrations- und Integrationsprozessen. In: IZA 3/4 - 2003. S. 106-108.
- Canatan, Kadir
1999 Einheit und Vielfalt. Ein muslimisches Modell für multikulturelle Gesellschaften. In: Seufert, Günter / Waardenburg, Jacques (Hg.): a.a.O. S. 47-65.
- Carls, Christian
1996 Das „neue Altersbild“. Interpretationen zur Inszenierung: 'Wissenschaftliche Aufgeklärtheit in vorurteilsunmühteter Gesellschaft'. Münster.
- Carrier, Manfred
1999 Am Ende einer Wanderung. Über die ambulante pflegerische Versorgung alt gewordener Arbeitsmigranten in Deutschland. In: Pflegezeitschrift 2/99. S. 2-11.
- Casmir, Fred L.
1998 Interkulturelle Kommunikation als Prozess. In: Jonach, Ingrid (Hg.): a.a.O. S. 15-26.
- Clifford, James
1986 Introduction: Partial Truths. In: Clifford, James / Marcus, George (eds.): a.a.O. S. 1-26.
- Clifford, James
1994 Diasporas. In: Cultural Anthropology 9. S. 302-338.
- Clifford, James / Marcus, George (eds.)
1986 Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley.
- Cohen, Lawrence
1994 Old Age: Cultural and Critical Perspectives. In: ARA 23. S. 137-158.
- Cohen, Robin
1997 Global Diasporas. An Introduction. London.
- Cohen, Ronald
1978 Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. In: ARA 7. S. 379-403.
- Collatz, Jürgen / Kürşat-Ahlers, Elçin / Korporal, Johannes (Hg.)
1985 Gesundheit für alle. Die medizinische Versorgung türkischer Familien in der Bundesrepublik. Hamburg.
- Cowgill, Donald O. / Holmes, Lowell Don (eds.)
1972 Aging and Modernization. New York.
- Dallinger, Ursula
1994 Die Pflege alter Eltern – Balanceakt zwischen Normerfüllung und Individualisierungschancen im weiblichen Lebenslauf. In: Kondratowitz, Hans-Joachim von (Hg.): Die gesellschaftliche Gestaltbarkeit von Altersverläufen. Berlin. S. 145-159.

- David, Matthias (Hg.)
1998 Migration und Gesundheit: Zustandsbeschreibung und Zukunftsmodelle. Frankfurt a. Main.
- Davies, Charlotte, Aull
1999 Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others. London.
- Deligöz, Ekin
1999 Ausländer zwischen Integration und Segregation am Beispiel der türkischen Bevölkerung in Konstanz. Konstanz.
- Dettmar, Erika
1990 Interkulturelle Begegnung. Voraussetzungen und Wege für Ethnologen. In: ZfE 115 (1990), 139-157.
- Deutsches Rotes Kreuz (Hg.)
1996 Alter Baum in fremder Erde – Migranten altern in der Fremde. Berlin.
- Deutsches Rotes Kreuz (Hg.)
1997 a Alt in der Fremde, fremd im Alter? Konzepte in der Betreuung und Pflege älterer Migranten. Fachtagung am 6./7.11.1997 in Bonn mit dem DRK-Generalsekretariat u. d. Bundesstadt Bonn.
- Deutsches Rotes Kreuz (Hg.)
1997 b Alt in der Fremde – Heimat im Alter? Ältere Migrantinnen und Migranten – eine Herausforderung für die Altenhilfe. In: Rotes Kreuz: Das Thema 4/1997.
- Deutsches Rotes Kreuz (Hg.)
1998 „Du, oh beruhigte Seele...“ Zum Umgang mit Tod und Trauer bei Muslimen in Krankenhäusern. Berlin.
- DeVita, Philip R.
2000 Stumbling Towards Truth. Anthropologists at Work. Prospect Heights.
- Diakonisches Werk der Evang. Kirche in Deutschland (Hg.)
1994 Alte Migranten. ... einst angeworben, jetzt alt geworden. Stuttgart.
- Dietzel-Papakyriakou, Maria
1988 Eine Gerontologie der Migration? Informationen zur Ausländerarbeit 2. S. 42-45.
- Dietzel-Papakyriakou, Maria
1990 Das Alter der Arbeitsmigranten: ethnische Ressource und doppelte Benachteiligung. In: Zeitschrift für Gerontologie 23 (1990). S. 345-353.
- Dietzel-Papakyriakou, Maria
1991 Expertise zum Thema: „Ältere ausländische Menschen in der Bundesrepublik Deutschland“. Essen.
- Dietzel-Papakyriakou, Maria
1992 Prämissen einer sozialgerontologischen Arbeit mit alten Migranten/innen. In: Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Württemberg e.V. (Hg.): Alt werden in Deutschland – Sozialpolitik für Nicht-Deutsche. S. 4-21.
- Dietzel-Papakyriakou, Maria
1993 Altern in der Migration. Die Arbeitsmigranten vor dem Dilemma: zurückkehren oder bleiben? Stuttgart.
- Dietzel-Papakyriakou, Maria / Olbermann, Elke
1996 Soziale Netzwerke älterer Migranten: Zur Relevanz familiärer und innerethnischer Unterstützung. In: Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie; 29 (1996); 5. S. 34-41.

- Dittmann-Kohli, Freya
2001 Selbst- und Lebensvorstellungen in der zweiten Lebenshälfte: Ergebnisse aus dem Alters-Survey. In: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.): a.a.O. S. 549-584.
- Domenig, Dagmar
1999 Die Vermittlung der transkulturellen Pflege im klinischen Kontext: Eine Gratwanderung. In: Pflege, 1999; 12. S. 362-366.
- Domenig, Dagmar (Hg.)
2001 Professionelle transkulturelle Pflege. Bern, Göttingen, Toronto, Seattle.
- Dracklé, Dorle / Kokot, Waltraud
1996 Neue Feldforschungen in Europa: Grenzen, Konflikte, Identitäten. In: Kokot, Waltraud / Dracklé, Dorle (Hg.): a.a.O. S. 3-20.
- Dracklé, Dorle (Hg.)
1998 a Alt und zahm? Alter und Älterwerden in unterschiedlichen Kulturen. Berlin, Hamburg.
- Dracklé, Dorle
1998 b Das gezähmte Alter. Einleitung. In: Dracklé, Dorle (Hg.): a.a.O. 1998 a. S.1-12.
- Dreßler, Markus
2002 Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmung. Würzburg.
- Dürr, Eveline
2002 Feldforschung in der Stadt. Erfahrungen und Methoden. In: Fischer, Hans (Hg.): a.a.O. S. 227-251.
- Duymaz, Sema:
2000 Türkei 2000. Basın-Yayın Genel Müdürlüğü: Türkiye 2000. Istanbul.
- Eddy, Elizabeth M. / Partridge, William L. (ed.)
1978 Applied Anthropology in America. New York.
- Elwert, Georg
1989 Nationalismus, Ethnizität und Nativismus. Über die Bildung von Wir-Gruppen. In: Waldmann, Peter / Elwert, Georg (Hg.): a.a.O. S. 21-60.
- Elwert, Georg / Kohli, Martin / Müller, Harald K. (Hg.)
1990 Im Lauf der Zeit. Ethnographische Studie zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern. Saarbrücken, Ford Lauderdale.
- Elwert, Georg
1992 Alter im interkulturellen Vergleich. In: Baltés, Paul B. / Mittelstraß, Jürgen: a.a.O. S. 260-282.
- Elwert, Georg
1996 Kulturbegriffe und Entwicklungspolitik – über „soziokulturelle Bedingungen der Entwicklung. In: Elwert, Georg (Hg.): Kulturen und Innovationen. Berlin. S. 51-87.
- Enderwitz, Susanne
1981 Die türkisch-muslimische Familie. In: Brandt, Hans-Jürgen / Haase, Claus-Peter (Hg.): Begegnungen mit Türken. Begegnung mit dem Islam. Ein Arbeitsbuch. Hamburg. S. 1-27.
- Ertl, Angelika
2001 Altwerden in der Fremde. In: Hegemann, Thomas (Hg.): Transkulturelle Psychiatrie. Konzepte für die Arbeit mit Menschen aus anderen Kulturen. Bonn. S. 277-288.

- Ervin, Alexander MacKay
2000 Applied Anthropology. Tools and Perspectives for Contemporary Practice. Boston, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore.
- Esser, Hartmut / Friedrichs, Jürgen (Hg.)
1990 Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie. Opladen.
- Ete, Etem
1995 Ethnomedizinische Aspekte der Interaktion mit türkischen Patienten. In: Koch, Eckhardt / Özek, Metin / Pfeiffer, Wolfgang M. (Hg.): Psychologie und Pathologie der Migration. Deutsch-türkische Perspektiven. Freiburg i. Br. S. 209-216.
- Fabian, Johannes
1983 Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. New York.
- Fabian, Johannes
1993 Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In: Berg, Eberhard / Fuchs, Martin (Hg.): a.a.O. S. 335-364.
- Fabian, Thomas / Straka, Gerald A.
1991 Ältere türkische Migranten und Migrantinnen in der Spätphase des Erwerbslebens und im Ruhestand. Darmstadt.
- Fabian, Thomas / Straka, Gerald A.
1993 Lebenszufriedenheit älterer türkischer Migranten. In: Zeitschrift für Gerontologie 26 (1993). S. 404-409.
- Fetterman, David M.
1989 Ethnography: Step by Step. Newbury Park.
- Ferchl, Dieter (Hg.)
1991 Şahîḥ al-Buḥārî. Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muḥammad. Stuttgart.
- Fibbi, Rosita / Bolzman, Claudio / Vial, Maria
1999 Alter und Migration. Europäische Projekte mit älteren Migranten und Migrantinnen. In: Pro Senectute Schweiz: Fachpublikation Nr. 4 (1999).
- Fischer, Hans
1983 Ethnologie. Eine Einführung. Berlin.
- Fischer, Hans (Hg.)
1985 Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden. Berlin.
- Fischer, Hans
1988 Ethnologie. Einführung und Überblick. Berlin.
- Fischer, Hans (Hg.)
2002 Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung. Berlin. Neufassung.
- Flick, Uwe
1992 Entzauberung der Intuition. Systematische Perspektiven-Triangulation als Strategie der Geltungsbegründung qualitativer Daten und Interpretationen. In: Hoffmeyer-Zlotnik, Jürgen H.P. (Hg.): a.a.O. S. 11-55.
- Flick, Uwe
2000 Triangulation in der qualitativen Forschung. In: Flick, Uwe et al. (Hg.): a.a.O. S. 309-318.
- Flick, Uwe / Kardorff, Ernst von / Steinke, Ines (Hg.)
2000 Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg.

- Fluehr-Lobban, Carolyn (ed.)
1991 Ethics and the Profession of Anthropology: Dialogue for a New Era. Philadelphia.
- Friebe, Jens
1996 Globalisierungsprozesse fordern eine interkulturelle Gerontologie. In: Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie 29 (1996); 5. S. 372-374.
- Friebertshäuser, Barbara
1997 a Feldforschung und teilnehmende Beobachtung. In: Friebertshäuser, Barbara / Prengel, Annedore (Hg.): a.a.O. 1997. S. 503-534.
- Friebertshäuser, Barbara
1997 b Interviewtechniken – Ein Überblick. In: Friebertshäuser, Barbara / Prengel, Annedore (Hg.): a.a.O. 1997. S. 371-395.
- Friebertshäuser, Barbara
2000 Ethnographische Methoden und ihre Bedeutung für die Lebensweltorientierung in der Sozialpädagogik. In: Lindner, Werner: Ethnographische Methoden in der Jugendarbeit. Opladen. S. 33-54.
- Friebertshäuser, Barbara / Prengel, Annedore (Hg.)
1997 Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim, München.
- Friedrich, Ingrid
1995 Altersbilder der Gesellschaft. In: Jansen, Birgit / Friedrich, Ingrid (Hg.): Soziale Gerontologie – ein Herstellungsprozess. Kassler Gerontologische Schriften. 1995, Bd. 17. S. 17-48.
- Friedrichs, Jürgen
1980 Methoden empirischer Sozialforschung. Opladen.
- Fuchs, Martin
1998 Erkenntnispraxis und die Repräsentation von Differenz. In: Assmann, Aleida / Friese, Heidrun (Hg.): a.a.O. S. 105-137.
- Fuchs, Martin / Berg, Eberhard
1993 Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Berg, Eberhard / Fuchs, Martin (Hg.): a.a.O. S. 11-108.
- Gaedke, Jürgen
1992 Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts. Köln, Berlin, Bonn, München.
- Gaitanides, Stefan
1995 Interkulturelle Öffnung der sozialen Dienste. In: Barwig, Klaus / Hinz-Rommel, Wolfgang (Hg.): Interkulturelle Öffnung sozialer Dienste. Freiburg i. Br. S. 65-81.
- Ganzer, Bruno
1990 Zur Bestimmung des Begriffs der ethnischen Gruppe. In: Sociologus 40 (1). S. 3-18.
- Garz, Detlef / Kraimer, Klaus
1991 Qualitativ-empirische Sozialforschung im Aufbruch. In: Garz, Detlef / Kraimer, Klaus (Hg.): Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte, Methoden, Analysen. Opladen. S. 1-33.
- Geertz, Clifford (ed.)
1973 The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York.

- Geertz, Clifford
1983 Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Geertz, Clifford (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. Main. S. 7-43.
- Geiger, Ingrid
1998 Altern in der Fremde – zukunftsweisende Herausforderungen für Forschung und Versorgung. In: David, Matthias (Hg.): a.a.O. 167-179.
- Geiger, Ingrid / Brandenburg, Hermann
2000 Seniorinnen und Senioren ausländischer Herkunft. In: Wahl, Hans-Werner / Tesch-Römer, Clemens (Hg.): a.a.O. 2000 a. S. 281-289.
- Gelfand, Donald E. / Kutzik, Alfred J. (eds.)
1979 a Ethnicity and Aging. Theory, Research and Policy. New York.
- Gelfand, Donald E. / Kutzik, Alfred J.
1979 b Conclusion: The Continuing Significance of Ethnicity. In: Gelfand, Donald E. / Kutzik, Alfred J. (eds.): a.a.O. 1979 a. S. 357-361.
- Gelfand, Donald E. / Barresi, Charles M.
1987 Current Perspectives in Ethnicity and Aging. In: Gelfand, Donald E. / Baressi, Charles M. (eds.): Ethnic Dimensions of Aging. New York. S. 5-17.
- Giddens, Anthony
1995 Konsequenzen der Moderne. Frankfurt a. Main.
- Giordano, Christian
1985 Die Rolle von Missverständnissen bei Prozessen der interkulturellen Kommunikation. In: Rehbein, Jochen (Hg.): Interkulturelle Kommunikation. Tübingen. S. 31-42.
- Giordano, Christian (Hg.)
1998 Interkulturelle Kommunikation im Nationalstaat. Fribourg.
- Girtler, Roland
2001 Methoden der Feldforschung. Wien, Köln, Weimar.
- Glazer, Nathan / Moynihan, Daniel P. (eds.)
1975 Ethnicity. Theory and Experience. Cambridge, Massachusetts, London.
- Goldziher, Ignaz
1970 Bismillah. In: Desomogyi, Joseph: Ignaz Goldziher. Gesammelte Werke. Hildesheim. 1970, 5. S. 168-169.
- Göckenjan, Gerd / Kondratowitz, Hans-Joachim von (Hg.)
1988 Alter und Alltag. Frankfurt a. Main.
- Grütter, Irene
1953 Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischer Zeit. In: Der Islam, Bd. 31/1. 1953. S. 11-173.
- Grütter, Irene
1957 a Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischer Zeit. Erste Fortsetzung. In: Der Islam, Bd. 32/3. 1957. S. 79-104.
- Grütter, Irene
1957 b Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischer Zeit. Schluss. In: Der Islam, Bd. 32/3. 1957. S.168-194.
- Gumperz, John
1992 Contextualization Revisited. In: Auer, Peter (ed.): The Contextualization of Language. Amsterdam. S. 38-53.

- Guttmann, David
1979 Use of Informal and Formal Supports by White Ethnic Aged. In: Gelfand, Donald E. / Kutzik, Alfred J. (eds.): a.a. O. 1979 a. S. 246-262.
- Ha, Kien Nghi
1999 Ethnizität und Migration. Münster.
- Habermann, Monika
1998 Pflegebedürftig in der Fremde? Zur Theorie und Praxis der interkulturellen Pflege. In: David, Matthias (Hg.): a.a.O. S. 153-165.
- Habermann, Monika
1999 Vom Fremden zum Eigenen: Zum Diskurs der Interkulturellen Pflege und seinen Impulsen für die Pflegewissenschaften. In: Pflege, 1999; 12. S. 278-282.
- Hagemann, Ludwig
1985 Eschatologie im Islam. In: Khoury, Adel Theodor / Hünemann, Peter: Weiterleben nach dem Tod. Die Antwort der Weltreligionen. Freiburg i. Br. S. 103-120.
- Hall, Stuart
1994 Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg.
- Hannerz, Ulf
1992 Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. NewYork.
- Hannerz, Ulf
1995 „Kultur“ in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffs. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): a.a.O. S. 64-84.
- Hauser-Schäublin, Brigitta
1997 Blick zurück im Zorn: Ethnologie als Kulturkritik: In: ZfE 122 (1997). S. 3-17.
- Hauser-Schäublin, Brigitta
2003 Teilnehmende Beobachtung. In: Beer, Bettina (Hg.): a.a.O. 2003 a. S. 33-54.
- Hauser-Schäublin, Brigitta / Braukämper, Ulrich (Hg.)
2002 Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin.
- Hazan, Haim
1994 Old Age: Constructions and Deconstructions. Cambridge.
- Hazan, Haim
1995 Lost Horizons Regained: Old Age and the Anthropology of Contemporary Society. In: Ahmed, Akbar / Shore, Cris (eds.): a.a.O. 1995 a. S. 203-227.
- Heckmann, Friedrich
1992 Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart.
- Heckmann, Friedrich
1998 Ethnos, Demos und Nation. In: Bielefeld, Ulrich (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt? Hamburg. S. 51-96.
- Hegemann, Thomas
2001 Transkulturelle Kommunikation und Beratung. Die Kompetenz, über kulturelle Grenzen hinweg zu kommunizieren. In: Hegemann, Thomas (Hg.): Transkulturelle Psychiatrie. Konzepte für die Arbeit mit Menschen aus anderen Kulturen. Bonn. S. 110-129.
- Heine, Peter
1996 Der Ehre-Schande-Komplex aus islamwissenschaftlicher Sicht. In: Zentrum für Türkeistudien (Hg.): a.a.O. S. 37-41.

- Heine, Peter
1997 Halbmond über deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land. München.
- Heine, Peter / Johansen, Baber / Steppat, Fritz
2001 Der Islam und die Muslime. Geschichte und religiöse Traditionen. Berlin.
- Heitmeyer, Wilhelm / Anhut, Reimund (Hg.)
2000 Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen. Weinheim, München.
- Herbert, Ulrich
2003 Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Bonn
- Hettlage, Robert
1987 Der Fremde: Kulturvermittler, Kulturbringer, Herausforderer von Kultur. In: Lipp, Wolfgang (Hg.): Kulturtypen, Kulturcharaktere. Träger, Mittler und Stifter von Kultur. Berlin. S. 25-44.
- Hielen, Manfred
1998 a Altenhilfe für Einwanderer. Anforderungen an eine ethnisch-orientierte Altenhilfe. Abschlussbericht des DRK-Pilotprojektes Ethnischer Schwerpunkt Altenhilfe (ESA). Duisburg.
- Hielen, Manfred
1998 b Ethnischer Schwerpunkt Altenhilfe. In: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.): Ältere Ausländer und Ausländerinnen in Deutschland. Schriftenreihe Bd. 175.2. Stuttgart. 1998. S. 98-111.
- Hinz-Rommel, Wolfgang
1994 Interkulturelle Kompetenz. Ein neues Anforderungsprofil für die soziale Arbeit. Münster, New York.
- Hobsbawm, Eric J. / Ranger, Terence
1983 The Invention of Tradition. Cambridge.
- Höpp, Gerhard / Jonker, Gerdien
1996 In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland. Berlin.
- Hoffmeyer-Zlotnik, Jürgen H. P. (Hg.)
1992 Analyse verbaler Daten. Über den Umgang mit qualitativen Daten. Opladen.
- Hohloch, Friederike
1990 Situation älter gewordener, nicht mehr im Arbeitsprozess stehender ausländischer Mitbürger. Reutlingen.
- Institut für Entwicklungsforschung, Wirtschafts- und Sozialplanung (isoplan) (Hg.)
1995 Eine Aufgabe der Altenhilfe. Projekte für ausländische Senioren in Deutschland. In: AiD, 4/1995. S. 4-6.
- Jackson, Jacquelyne J.
1967 Social Gerontology and the Negro: A Review. In: The Gerontologist 7. S. 168-178.
- Jackson, Jacquelyne J.
1985 Race, National Origin, Ethnicity and Aging. In: Binstock, Robert H. / Shanas, Ethel (eds.): Handbook of Aging and the Social Sciences. New York. S. 264-303.

- Jackson, James S. / Antonucci, Toni C. / Gibson, Rose C.
1990 Cultural, Racial and Ethnic Minority Influences on Aging. In: Birren, James E. / Schaie, Klaus Warner (eds.): Handbook of the Psychology of Aging. San Diego. S. 103-123.
- Jäggi, Christian J.
1996 Von der multikulturellen Gesellschaft zur interkulturellen Gesellschaft. Überlegungen aus kommunikationstheoretischer Sicht. In: Wicker, Hans-Rudolf et al. (Hg.): a.a.O. S. 427-438.
- Jansen, Birgit / Friedrich, Ingrid (Hg.)
1995 Soziale Gerontologie – ein Herstellungsprozess. Kassler Gerontologische Schriften. 1995, Bd. 17.
- Jendral, Holger
1993 Ethik und Ethnologie: eine kommentierte Bibliographie. In: Amborn, Hermann (Hg.): Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie. Berlin. S. 125-141.
- Jensen, Jürgen
1995 Der Gegenstand der Ethnologie und die Befassung mit komplexen Gesellschaften. Eine notwendige Klärung und ihre wissenschaftsgeschichtlichen Vorgaben. In: ZfE 120 (1995). S.1-14.
- Jonach, Ingrid (Hg.)
1998 Interkulturelle Kommunikation. München, Basel.
- Jonker, Gerdien (Hg.)
1999 a Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland. Berlin.
- Jonker, Gerdien
1999 b Von der Mehrheit zur Minderheit. Die Verortung der islamischen Gemeinden im deutschen Umfeld. In: Jonker, Gerdien (Hg.): a.a.O. 1999 a. S. 131-146.
- Kahn, Joel S.
1989 Culture: Demise or Resurrection? In: Critique of Anthropology 9/2. S. 5-25.
- Kandil, Fuad
1993 Angst vor dem Islam? Islamischer Fundamentalismus und Entwicklungsperspektiven im Weltsystem. In: Robertson-Wensauer, Caroline Y. (Hg.): a.a.O. S. 100-117.
- Karl, Fred
1994 Soziale Gerontologie als Wissenschaft, Studium, Beruf und Praxisforschung. In: Karl, Fred / Schmitz-Scherzer, Reinhard (Hg.): a.a.O. S. 9-28.
- Karl, Fred
2000 Zugehende stadtteilbezogene Altenarbeit. In: Wahl, Hans-Werner / Tesch-Römer, Clemens (Hg.): a.a.O. 2000 a. S. 249-254.
- Karl, Fred / Schmitz-Scherzer, Reinhard (Hg.)
1994 Soziale Gerontologie – Wissenschaft und Praxis. Kassel.
- Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie. Berlin.
1995
- Kauth-Kokshoorn, Erich M. / Schneiderheinze, Klaus G. / Aydin, Hayrettin
1998 Älter werden in der Fremde. Wohn- und Lebenssituation älterer ausländischer Hamburgerinnen und Hamburger. Hamburg.

- Kehl, Krisztina
1997 Familie und Verwandtschaft – Grundlagen dörflicher sozialer Organisation. In: Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin in Zusammenarbeit mit dem Paritätischen Bildungswerk e.V. (Hg.): a.a.O. S. 13-15.
- Kehl, Krisztina / Pfluger, Ingrid
1997 Das Wertgefüge im türkischen Dorf. In: Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin in Zusammenarbeit mit dem Paritätischen Bildungswerk e.V. (Hg.): a.a.O. S. 16-25.
- Kertzner, David / Keith, Jennie (eds.)
1984 Age and Anthropological Theory. London, New York.
- Keupp, Heiner / Ahbe, Thomas / Gmür, Wolfgang / Höfer, Renate/ Mitzscherlich, Beate /
1999 Kraus, Wolfgang / Straus, Florian: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Hamburg.
- Khoury, Adel Theodor
1978 Einführung in die Grundlagen des Islam. Graz, Wien, Köln.
- Kıray, Mübecce B.
1964 Ereğli, ağır sanayiden önce bir sahil kasabası. Ankara.
- King, Sharon
2000 Ethnicity. In: Contemporary Gerontology. Vol. 6, 4. S. 141-143.
- Kleff, Hans-Günter
1984 Vom Bauern zum Industriearbeiter. Zur kollektiven Lebensgeschichte der Arbeitsmigranten aus der Türkei. Ingelheim, Mainz.
- Kleinert, Claudia
1996 Der deutsche Ehrbegriff – gibt es den überhaupt? In: Zentrum für Türkeistudien (Hg.): a.a.O. S. 15-22.
- Kneer, Georg
1997 Nationalstaat, Migration und Minderheiten. Ein Beitrag zur Soziogenese von ethnischen Minderheiten. In: Nassehi, Armin (Hg.): Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte. Köln, Weimar, Wien. S. 82-102.
- Koch, Eckhard
1995 Hintergründe „gescheiterter“ Migration. In: Koch, Eckhardt / Özek, Metin / Pfeiffer, Wolfgang M. (Hg.): Psychologie und Pathologie der Migration. Deutsch-türkische Perspektiven. Freiburg i. Br. S.101-110.
- Koch-Straube, Ursula
1999 Fremde(s) in der Altenpflege. In: Pflege, 1999, 12. S. 289-294.
- Köpping, Klaus-Peter
1993 Ethik in ethnographischer Praxis: Zwischen Universalismus und pluralistischer Autonomie. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich / Stagl, Justin (Hg.): a.a.O. S. 107-128.
- Kohl, Karl-Heinz
1993 Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. München.
- Kohl, Karl-Heinz
1998 Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht. In: Assmann, Aleida / Friese, Heidrun (Hg.): a.a.O. S. 269-287.

- Kohli, Martin
1985 Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1985, 37. S. 1-29.
- Kohli, Martin
1990 Lebenslauf und Lebensalter als gesellschaftliche Konstruktionen: Elemente zu einem interkulturellen Vergleich. In: Elwert, Georg et al. (Hg.): a.a.O. S. 11-32.
- Kokot, Waltraud
2000 Diaspora, Lokalität und Stadt. Zur ethnologischen Forschung in räumlich nicht begrenzten Gruppen. In: Kokot, Waltraud / Hengartner, Thomas / Wildner, Kathrin (Hg.): Kulturwissenschaftliche Stadtforschung. Berlin. S. 191-203.
- Kokot, Waltraud
2002 a Diaspora – Ethnologische Forschungsansätze. In: Moosmüller, Alois (Hg.): a.a.O. 2000. S. 29-39.
- Kokot, Waltraud
2002 b Diaspora und transnationale Verflechtungen. In: Hauser-Schäublin, Brigitta / Braukämper, Ulrich (Hg.): a.a.O. 2002. S. 95-110.
- Kokot, Waltraud / Dracklé, Dorle (Hg.)
1996 Ethnologie Europas. Grenzen, Konflikte, Identitäten. Berlin.
- Kokot, Waltraud / Dracklé, Dorle (Hg.)
1999 Wozu Ethnologie? Festschrift für Hans Fischer. Berlin.
- Kondratowitz, Hans-Joachim von
1994 Die zukünftige Dominanz prekärer „Normalitäten“. Zur gesellschaftlichen Gestaltbarkeit von Lebensläufen. In: Kondratowitz, Hans-Joachim von (Hg.): Die gesellschaftliche Gestaltbarkeit von Altersverläufen. Berlin. S. 1-15.
- Kondratowitz, Hans-Joachim von
1999 a Sozialanthropologie. In: Jansen, Birgit / Karl, Fred / Radebold, Hartmut / Schmitz-Scherzer, Reinhard: Soziale Gerontologie. Ein Handbuch für Lehre und Praxis. Weinheim, Basel. 1999. S. 106-125.
- Kondratowitz, Hans-Joachim von
1999 b Cultural Gerontology. In: Informationsdienst Altersfragen. Heft 9/10 (1999). S. 3-5.
- Krawietz, Birgit
1991 Die Hurma. Schariatsrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts. Berlin.
- Kromrey, Helmut
2000 Empirische Sozialforschung. Opladen.
- Krüger, Dorothea
1995 Pflege im Alter: Pflegeerwartungen und Pflegeerfahrungen älterer türkischer Migrantinnen – Ergebnisse einer Pilotstudie. In: Zeitschrift für Frauenforschung 13 (1995), Heft 3. S. 71-86.
- Krüger, Dorothea / Potts, Lydia
1995 Aspekte generativen Wandels in der Migration: Bildung, Beruf und Familie aus der Sicht türkischer Migrantinnen der ersten Generation. In: Zeitschrift für Frauenforschung 13 (1995), Heft 1+2. S. 159-172.
- Kürşat-Ahlers, Elçin
1985 Die Welt der türkischen Frauen und Mädchen. In: Collatz, Jürgen et al. (Hg.): a.a.O. S. 89-102.

- Kürşat-Ahlers, Elçin / Ahlers, Ingolf
1985 Kulturelle, soziale und familiäre Lebensbedingungen in der Türkei und Ursachen der Emigration türkischer Familien. In: Collatz, Jürgen et al. (Hg.): a.a.O. S.11-39.
- Lamnek, Siegfried
1993 Qualitative Sozialforschung. Band 2. Methoden und Techniken. Weinheim.
- Landtag von Baden-Württemberg
2004 Situation von Senioren mit Migrationshintergrund und von ausländischen Senioren. Stellungnahme des Sozialministeriums. Drucksache 13/3412 (20.07.2004).
- Laut, Jens Peter
1996 Vielfalt türkischer Religionen. In: Spirita (Zeitschrift für Religionswissenschaften). Heft 1/96.
- Laut, Jens Peter
2003 Chronologie wichtiger Ereignisse im Verlauf der türkischen Sprachreform: Von den Anfängen bis 1983. Göttingen.
- Lemmen, Thomas
1996 Islamische Bestattungen in Deutschland. Eine Handreichung. Altenberge.
- Lentz, Carola
1998 Die Konstruktion von Ethnizität. Köln.
- Leser, Markus
1995 Ältere ungarische und türkische MigrantInnen. Eine Untersuchung ihrer Lebensbedingungen im Raum Basel.
In: <http://www.age-migration.ch/fachthemen/f21.html>.
- Lubig, Evelin
1990 Wohin mit den Alten? Individualisierung des Alterns – Beobachtungen in einem türkischen Dorf. In: Elwert, Georg et al. (Hg.): a.a.O. S. 124-139.
- Lubig, Evelin
1997 Ehre im Wandel – Erfahrungen mit dem Ehrbegriff in einem türkischen Dorf. In: Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin in Zusammenarbeit mit dem Paritätischen Bildungswerk e.V. (Hg.): a.a.O. S. 26-43.
- Maalouf, Amin
1998 Les identités meurtrières. Paris.
- Maalouf, Amin
2002 L'examen d'identité. In: terra cognita. Schweizer Zeitschrift zu Integration und Migration 1/2002. S. 18-20.
- Malinowski, Bronislaw
1970 Practical Anthropology. In: Africa. Vol. 2. S. 23-38.
- Marcus, George E.
1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: ARA 24. S. 95-117.
- Markides, Kyriakos S.
1983 Ethnicity, Aging and Society: Theoretical Lessons from the United States Experience. In: Archives of Gerontology and Geriatrics 2. S. 221-228.
- Marzi, Hiltrud
1990 Alter und Status. Ein ethnologischer Beitrag zur modernen sozialwissenschaftlichen Altersforschung. Göttingen.

- Marzi, Hiltrud
1998 Ethnologische Altersforschung im Wandel. In: Dracklé, Dorle (Hg.): a.a.O. S. 13-32.
- Mayring, Philipp
1993/2002 Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zum qualitativen Denken. Weinheim.
- Mayring, Philipp
2003 Qualitative Inhaltsanalyse. Weinheim.
- Mead, Margaret
1978 The Evolving Ethics of Applied Anthropology. In: Eddy, Elizabeth M. / Partridge, William L. (eds.): a.a.O. S. 425-437.
- Meillassoux, Claude
1980 Gegen eine Ethnologie der Arbeitsimmigration in Westeuropa. In: Blaschke, Jochen / Greussing, Kurt (Hg.): „Dritte Welt“ in Europa. Probleme der Arbeitsmigranten. Frankfurt a. Main. S. 53-59.
- Meuser, Michael / Nagel, Ulrike
1991 ExpertInneninterviews - vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion. In: Garz, Detlef / Kraimer, Klaus (Hg.): a.a.O. S. 441-471.
- Meuser, Michael / Nagel, Ulrike
1997 Das ExpertInneninterview - Wissenssoziologische Voraussetzungen und methodische Durchführung. In: Friebertshäuser, Barbara / Prengel, Annedore (Hg.): a.a.O. S. 481-491.
- Moosmüller, Alois (Hg.)
2000 Die Schwierigkeit mit dem Kulturbegriff in der Interkulturellen Kommunikation. In: Alesheimer, Rainer (Hg.): Lokale Kulturen in einer globalen Welt. Perspektiven auf interkulturelle Spannungsfelder. Münster, New York, München, Berlin. S. 15-31.
- Moosmüller, Alois (Hg.)
2002 Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora. Die kulturelle Gestaltung von Lebens- und Arbeitswelten in der Fremde. Münster, New York, München, Berlin.
- Mui, Ada C. / Choi, Namkee G. / Monk, Abraham
1998 Long-Term Care and Ethnicity. Westport.
- Munck, Victor C. de / Sobo, Elisa Janine (eds.)
1998 Using Methods in the Field. A Practical Introduction and Casebook. Walnut Creek.
- Nadig, Maya
1997 Über die Schwierigkeit in der ethnologischen Forschung Grenzen zu ziehen. Überlegungen zur Ethnologie in der Spätmoderne. In: ZfE 122 (1997). S. 73-99.
- Nagel, Tilman
1978 Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht. In: Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.): Tod und Jenseits im Glauben der Völker. S. 130-144.
- Nederveen Pieterse, Jan
1998 Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural. In: Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a. Main. S. 87-124.

- Nökel, Sigrid
1999 Das Projekt der Neuen Islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung. In: Jonker, Gerdien (Hg.): a.a.O. 1999 a. 187-206.
- Oberndörfer, Dieter
2001 Integration der Ausländer in den demokratischen Verfassungsstaat: Ziele und Aufgaben. In: Bade, Klaus J.: Integration und Illegalität in Deutschland. Osnabrück. S. 11-29.
- Özakin, Sedef
1993 Ausländische Arbeitnehmer vor dem Rentenalter am Beispiel türkischer Arbeitnehmer in der Bundesrepublik Deutschland. Konstanz.
- Özcan, Hayrullah
1994 Die Bestattung im Islam. In: Das Bestattungsgewerbe 46 (1994). S. 219.
- Ogan, Eugene
1992 Ethnicity in Theory and Practice. In: Reviews in Anthropology. Vol. 21 (2). S. 127-135.
- Olbermann, Elke / Dietzel-Papakyriakou, Maria
1995 Entwicklung von Konzepten und Handlungsstrategien für die Versorgung älter werdender und älterer Ausländer. In: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung (Hg.): Forschungsbericht 253. Dortmund.
- Olbermann, Elke / Dietzel-Papakyriakou, Maria
1998 Entwicklung von Konzepten und Handlungsstrategien für die Versorgung älter werdender und älterer Ausländer. In: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.): Ältere Ausländer und Ausländerinnen in Deutschland. Schriftenreihe Band 175.2. Stuttgart. 1998. S. 73-85.
- Orywal, Erwin / Hackstein, Katharina
1993 Ethnizität: Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten. In: Schweizer, Thomas et al. (Hg.): a.a.O. S. 593-609.
- Paret, Rudi
1989 Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart, Berlin, Köln.
- Paret, Rudi
1993 Der Koran. Übersetzung. Stuttgart, Berlin, Köln.
- Pratt, Mary Louise
1992 Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London, New York.
- Qādī, °Abd ar-Raḥīm b. Aḥmad al-
1993 Das Totenbuch des Islam. Die Lehren des Propheten über das Leben nach dem Tod. Freiburg i. Br.
- Radtke, Frank-Olaf
1991 Migration und Ethnizität. In: Flick, Uwe (Hg.): Handbuch Qualitative Sozialforschung. München. S. 391-394.
- Radtke, Frank-Olaf
1996 Fremde und Allzufremde. Zur Ausbreitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft. In: Wicker, Hans-Rudolf et al. (Hg.): a.a.O. S. 333-352.
- Reimann, Horst / Reimann, Helga (Hg.)
1994 Das Alter. Einführung in die Gerontologie. Stuttgart.
- Reinprecht, Christoph
1999 Ältere Migranten in Wien. Empirische Studien zur Lebensplanung, sozialer Integration, Altersplanung und Betreuungssituation. Wien.

- Robertson-Wensauer, Caroline Y. (Hg.)
1993 Multikulturalität – Interkulturalität? Probleme und Perspektiven der multikulturellen Gesellschaft. Baden-Baden.
- Rogoff, Barbara
1990 Apprenticeship in Thinking. Cognitive Development in Social Context. New York.
- Rosenmayr, Leopold
1992 Die Schnüre vom Himmel. Forschung und Theorie zum kulturellen Wandel. Wien, Köln, Weimar.
- Rosenmayr, Leopold
1996 Altern im Lebenslauf. Soziale Position, Konflikt und Liebe in den späten Jahren. Göttingen, Zürich.
- Rosenmayr, Leopold / Kolland, Franz
1988 Arbeit – Freizeit – Lebenszeit. Grundlagenforschung zu Übergängen im Lebenszyklus. Opladen.
- Roth, Klaus (Hg.)
1996 Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation. Münster, München, New York.
- Rothe, Achim
1992 Altern in der Fremde – Neue Herausforderungen an die soziale Arbeit. Kassel.
- Rushdie, Salman
1991 Imaginery Homelands. New York.
- Saake, Irmhild
1997 Alternde Migranten – Eine neue Zielgruppe der Altenhilfe? In: Nassehi, Armin (Hg.): Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte. Köln, Weimar, Wien. S. 133-152.
- Sagner, Andreas
1997 Wurzeln, Gegenstandsbereiche und Entwicklungslinien der ethnologischen Altersforschung. In: ZfE 122 (1997). S. 143-168.
- Said, Edward E.
1979 Orientalism. New York.
- Sandıkçioğlu, İsmail
1991 Old Age and Aging in Turkey. In: Zentrum für Türkeistudien (Hg.): Zeitschrift für Türkeistudien. 1991/2. S. 187-194.
- Saurwein, Karl-Heinz
1999 Einleitung. Die Konstruktion kollektiver Identitäten und die Realität der Konstruktion. In: Gephart, Werner / Saurwein, Karl-Heinz (Hg.): Gebrochene Identitäten. Zur Kontroverse um kollektive Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Europa und im Identitätskampf der Kulturen. Opladen. S. 9-27.
- Scharlipp, Wolfgang-Ekkehard
1978 Untersuchungen zur Morphologie und Substitution türkeitürkischer Neologismen. Hamburg.
- Schiffauer, Werner
1987 Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf. Stuttgart.

- Schiffauer, Werner
1988 Das Eigene und das Fremde. Bemerkungen zum Wandel von Fremd- und Selbstverständnis im Prozess der Arbeitsmigration. In: Greverus, Ina-Maria (Hg.): Kulturkontakt, Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden. Teil 1. Frankfurt a. Main. S. 255-262.
- Schiffauer, Werner
1989 Personalität, Individualität, Subjektivität. Zum Wandel des Selbstverständnisses bei Arbeitsmigranten. In: Giordano, Christian (Hg.): Kultur anthropologisch. Frankfurt a. Main. S. 29-55.
- Schiffauer, Werner
1991 Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland. Eine Ethnographie. Stuttgart.
- Schiffauer, Werner
1997 Zu dieser Broschüre. In: Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin in Zusammenarbeit mit dem Paritätischen Bildungswerk e.V. (Hg.): a.a.O. S. 5-9.
- Schimmel, Annemarie
1990 Der Islam. Eine Einführung. Stuttgart.
- Schirilla, Nausikaa
2003 Autonom modern oder traditionell unterdrückt. Selbstentwürfe von muslimischen Migrantinnen. In: IZA 3/4 - 2003. S. 109-113.
- Schlehe, Judith
2002 Diaspora in Maßen: Von der Vielfalt transnationaler Lebensformen. In: Moosmüller, Alois (Hg.): a.a.O. S. 261-275.
- Schlehe, Judith
2003 Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Beer, Bettina (Hg.): a.a.O. 2003 a. S. 71-93.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich / Stagl, Justin (Hg.)
1993 Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. Berlin.
- Schmidt, Christiane
1997 "Am Material": Auswertungstechniken für Leitfadeninterviews. In: Friebertshäuser, Barbara / Prengel, Annedore (Hg.): a.a.O. S. 544-568.
- Schmidt, Christiane
2000 Analyse von Leitfadeninterviews. In: Flick, Uwe et al. (Hg.): a.a.O. S. 447-456.
- Schmidt, Sabine / Gencer, Haydar
1989 Die erste Generation der Arbeitsemigranten aus der Türkei als Rentner in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zur sozialen Situation türkischer Arbeitnehmer im Rentenalter. Hannover.
- Schmitz, Lilo
1993 Ethnologie und Sozialarbeit/Sozialpädagogik. In: Schweizer, Thomas et al. (Hg.): a.a.O. S. 613-621.
- Schöning-Kalender, Claudia
2000 Textile Grenzziehungen. Symbolische Diskurse zum Kopftuch als Symbol. In: Schlehe, Judith (Hg.): Zwischen den Kulturen – Zwischen den Geschlechtern. Kulturkontakte und Genderkonstrukte. Münster, New York, München, Berlin. S. 187-197.

- Schroeter, Klaus R.
2000 Altersstrukturwandel als „ungeplanter Prozess“. In Backes, Gertrud M. (Hg.): Soziologie und Alter(n). Neue Konzepte für Forschung und Theorieentwicklung. Opladen. S. 79-108.
- Schulte, Axel
1995 Zur Lebenssituation und Integration von älteren Migranten in der Bundesrepublik Deutschland. Wie Migranten leben. In: Seifert, Wolfgang: Lebensbedingungen und soziale Lage der ausländischen Bevölkerung in der Bundesrepublik. Berlin. S. 61-73.
- Schulz-Nieswandt, Frank
1997 Altern in der Türkei. Modernisierungstheoretische Perspektiven zum Kontextwandel des Alterns in Übergangsgesellschaften. Diskussionspapiere / DZA; Nr. 11.
- Schweizer, Thomas / Schweizer, Margarete / Kokot, Waltraud (Hg.)
1993 Handbuch der Ethnologie. Berlin.
- Seeberger, Bernd / Leser, Markus
1994 Migration aus gerontologischer Sicht. In: Karl, Fred / Schmitz-Scherzer, Reinhard (Hg.): a.a.O. S. 297-327.
- Seeberger, Bernd
1998 Altern in der Migration – Gastarbeiterleben ohne Rückkehr. Köln.
- Seithel, Friderike
1986 Action Anthropology. Eine Darstellung ihrer Entwicklung und Grundzüge anhand nordamerikanischer Projekte. Mainz.
- Seithel, Friderike
2000 Von der Kolonialethnologie zur Advocacy Anthropology. Zur Entwicklung einer kooperativen Forschung und Praxis von EthnologInnen und indigenen Völkern. Hamburg.
- Şen, Faruk / Goldberg, Andreas
1994 Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen. München.
- Şen, Faruk, Aydın, Hayrettin
2002 Islam in Deutschland. München
- Seufert, Günter
1999 a Die „Türkisch-Islamische Union“ (DITIB) der türkischen Religionsbehörde: Zwischen Integration und Isolation. In: Seufert, Günter / Waardenburg, Jacques (eds.): a.a.O. 1999. S. 261-293.
- Seufert, Günter
1999 b Die Millî-Görüş-Bewegung(AMGT/IGMG): Zwischen Integration und Isolation. In: Seufert, Günter / Waardenburg, Jacques (eds.): a.a.O. 1999. S. 295-321.
- Seufert, Günter / Waardenburg, Jacques (Hg.)
1999 Turkish Islam in Europe. Stuttgart.
- Simoneit, Gerhard
1990 Ethnizität und Altern. Eine Bibliographie zur sozialen Gerontologie in der Migrationsforschung. Berlin.
- Slembek, Edith
1997 Mündliche Kommunikation – interkulturell. St. Ingbert.
- Slembek, Edith
1998 Grundlagen der interkulturellen Kommunikation. In: Jonach, Ingrid (Hg.): a.a.O. S. 27-36.

- Spittler, Gerd
2001 Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. In: ZfE 126 (2001). S. 1-25.
- Spradley, James, P.
1979 The Ethnographic Interview. New York.
- Spradley, James, P.
1980 Participant Observation. New York.
- Spuler-Stegemann, Ursula
1998 Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander? Freiburg, Basel, Wien.
- Stagl, Justin
1993 Szientistische, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich / Stagl, Justin (Hg.): a.a.O. S. 15-50.
- Staudinger, Ursula M. / Dittmann-Kohli, Freya
1992 Lebenserfahrung und Lebenssinn. In: Baltes, Paul B. / Mittelstraß, Jürgen: a.a.O. S. 408-436.
- Stellrecht, Irmtraud
1993 Interpretative Ethnologie. Eine Orientierung. In: Schweizer, Thomas et al. (Hg.): a.a.O. S. 29-78.
- Steuerwald, Karl
1974 Türkisch-Deutsches Wörterbuch. Wiesbaden, Istanbul.
- Steuerwald, Nardi / Timmer, Erika
2001 Das subjektive Alterserleben. In: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.): a.a.O. S. 451-484.
- Straube, Hanna
1987 Türkisches Leben in der Bundesrepublik. Frankfurt a. Main, New York.
- Streck, Bernhard
1987 Angewandte Ethnologie. In: Streck, Bernhard (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie. Köln. S. 21-24.
- Streck, Bernhard
1992 Stiftung von Gruppenidentität als ethnologisches Problem. In: Sociologus, Nr. 42 (2). S. 97-112.
- Szalay, Miklós
1976 Die Krise der Feldforschung: Gegenwärtige Trends in der Ethnologie. In: Schweizerische ethnologische Gesellschaft (Hg.): Probleme der Feldforschung aus der Sicht junger Ethnologen. Genf. S. 157-169.
- Tan, Dursun
1998 Das fremde Sterben. Sterben, Tod und Trauer unter Migrationsbedingungen.
- Tan, Dursun
1999 Aleviten in Deutschland. Zwischen Selbstethnisierung und Emanzipation. In: Jonker, Gerdien (Hg.): a.a.O. 1999 a. S. 65-88.
- Tax, Sol
1975 Action Anthropology. In: Current Anthropology. Vol. 16 (4). S. 514-517.
- Tibi, Bassam
2002 Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration. Stuttgart, München
- Titscher, Stefan / Wodak, Ruth / Meyer, Michael / Vetter, Eva
1998 Methoden der Textanalyse. Leitfaden und Überblick. Opladen.

- Tokarski, Walter
1994 Gerontologie und Soziale Gerontologie als Wissenschaft. In: Karl, Fred / Schmitz-Scherzer, Reinhard (Hg.): a. a. O. S. 31-57.
- Tomanbay, Ilhan
1990 Wie sozial ist die Türkei? Die Stellung der Sozialarbeit in der Sozialpolitik der Türkei. Berlin.
- Torres, Sandra
2000 A Postmodern Ethnogerontology... Why Not? ... What For? In: Contemporary Gerontology. Vol. 6 (2000); 4. S. 114-117.
- Tressel, Rainer
1995 Ausländerinnen und Ausländer im Seniorenalter in Freiburg i. Br. Freiburg i. Br.
- Tschernokoshewa, Elka
2001 Beobachtung von Differenz und Hybridität. In: Schlehe, Judith (Hg.): Interkulturelle Geschlechterforschung. Identitäten – Imaginationen - Repräsentationen. Frankfurt, New York. S. 52-69.
- Türkei-Programm der Körber-Stiftung (Hg.)
1997 Was ist ein Deutscher? Was ist ein Türke? = Alman olmak nedir? Türk olmak nedir? Deutsch-Türkisches Symposium 1997. Hamburg.
- Tyrnauer, Gabrielle
1984 Handeln und Ethik in der angewandten Ethnologie. In: Müller, Ernst Wilhelm / König, René / Koepping, Klaus-Peter / Drechsel, Paul (Hg.): Ethnologie als Sozialwissenschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 26/1984. S. 113-123.
- Ulrich, Rolf E.
1998 Grau oder bunt? Zuwanderungen und Deutschlands Bevölkerung im Jahr 2030. In: David, Matthias (Hg.): a.a.O. S. 17-32.
- Wagner, Hans-Josef / Oevermann, Ulrich
2001 Objektive Hermeneutik und Bildung des Subjekts. Weilerswist.
- Wahl, Hans-Werner / Tesch-Römer, Clemens (Hg.)
2000 a Angewandte Gerontologie in Schlüsselbegriffen. Stuttgart.
- Wahl, Hans-Werner / Tesch-Römer, Clemens
2000 b Einführende Überlegungen zu einer Angewandten Gerontologie. In: Wahl, Hans-Werner / Tesch-Römer, Clemens (Hg.): a.a.O. 2000 a. S. 3-11.
- Waldmann, Peter / Elwert, Georg (Hg.)
1989 Ethnizität im Wandel. Saarbrücken, Fort Lauderdale.
- Weber-Kellermann, Ingeborg / Bimmer, Andreas C.
1985 Einführung in die Volkskunde / Europäische Ethnologie. Stuttgart.
- Wedell, Marion
1993 Nur Allah weiß, was aus mir wird... Alter, Familie und außerfamiliäre Unterstützung aus der Sicht älterer Türkinnen und Türken. Frankfurt a. Main.
- Wedell, Marion
1999 Angeworben - eingewandert - altgeworden. Sichtweisen älterer türkischer ArbeitsmigrantInnen. In: Dominik, Katja / Jünemann, Marc / Motte, Jan / Reinecke, Astrid (Hg.): Angeworben - eingewandert - abgeschoben. Ein anderer Blick in die Einwanderergesellschaft Bundesrepublik Deutschland. Münster. S. 131-149.

- Wehr, Hans
1977 Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Beirut, London.
- Welz, Gisela
1996 Inszenierungen kultureller Vielfalt. Frankfurt a. Main, New York.
- Welz, Gisela
1998 Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschrift für Volkskunde 94 (1998). S. 177-194.
- Wicker, Hans-Rudolf
1996 Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität. In: Wicker, Hans-Rudolf et al. (Hg.): a.a.O. S. 373-392.
- Wicker, Hans-Rudolf
2002 Migration, Kultur und nationale Bindungen. Zum Wandel des Begriffs „Kultur“. In: terra cognita. Schweizer Zeitschrift zu Integration und Migration. 1/2002. S. 28-33.
- Wicker, Hans-Rudolf / Alber, Jean-Luc / Bolzman, Claudio / Fibbi, Rosita / Imhof, Kurt / Wimmer, Andreas (Hg.)
1996 Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat. Zürich. S. 28-33.
- Wiedemann, Peter
1986 Erzählte Wirklichkeit. Zur Theorie und Auswertung narrativer Interviews. Weinheim, München.
- Willigen, John van
1993 Applied Anthropology. An Introduction. Westport.
- Witzel, Andreas
1982 Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen. Frankfurt a. Main.
- Witzel, Andreas
1985 Das problemzentrierte Interview. In: Jüttemann, Gerd (Hg.): Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder. Weimar, Basel. S. 227-255.
- Wölk, Suna
1997 Luftwurzeln in der zweiten Heimat. Frankfurt a. Main.
- Wykle, May L. / Ford, Amasa B.
1999 Serving Minority Elders in the 21st Century. New York.
- Yonan, Gabriele
1996 Psychologie des Alterns in der Migration. In: Deutsches Rotes Kreuz (Hg.): a.a.O. S. 21-25.
- Zentrum für Türkeistudien (Hg.)
1993 Zur Lebenssituation und spezifischen Problemlage älterer ausländischer Einwohner in der Bundesrepublik Deutschland. Forschungsbericht im Auftrag des Bundesministers für Arbeit und Sozialordnung. Bonn.
- Zentrum für Türkeistudien (Hg.)
1994 Türkei – Sozialkunde. Opladen.
- Zentrum für Türkeistudien (Hg.)
1996 Ehre. Veraltetes Konzept oder Schlüsselbegriff der multikulturellen Gesellschaft? Köln.

Zentrum für Türkeistudien (Hg.)

1998 Das ethnische und religiöse Mosaik der Türkei und seine Reflexionen auf
Deutschland. Münster.

Zoll, Ralf (Hg.)

1997 Die soziale Lage älterer MigrantInnen in Deutschland. Münster.