



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

(Nicht-)Zugehörigkeit

„Österreich-TürkInnen“ zwischen Selbstbild und ethnischen
Zuschreibungen

Eine kultursoziologische Untersuchung

Verfasserin

Maria Goldberger, Bakk.phil.

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 905

Studienrichtung lt. Studienblatt: Soziologie

Betreuer: Prof. Dr. Friedhelm Kröll

Für meinen Pfirsich

Einleitung	1
-------------------------	----------

I. Teil: Theoretischer Bezugsrahmen

1. Einwanderungsland Österreich.....	6
1.1. Einwanderung in Österreich seit 1945	6
1.2. Zuwanderung heute.....	7
1.3. Migrationspolitik in Österreich.....	9
2. Integration	12
2.1. Versuch einer Definition.....	12
2.2. Integration nach Hartmut Esser	13
2.2.1. Dimensionen der Sozialintegration.....	14
2.2.2. Typen der Sozialintegration.....	17
2.2.3. Bedingungen der Sozialintegration	18
2.2.4. Zwischenfazit	19
2.3. Assimilation türkischer MigrantInnen	20
2.3.1. Kulturelle Assimilation	20
2.3.2. Strukturelle Assimilation	21
2.3.3. Soziale Assimilation	24
2.3.4. Identifikative Assimilation	25
3. Ethnizität.....	27
3.1. Was bedeutet Ethnizität?	27
3.2. Ethnien – natürlich entstanden oder sozial konstruiert?	28
3.2.1. Primordial-essentialistischer Ansatz.....	28
3.2.2. Konstruktivistischer Ansatz	29
3.3. Ethnische Gruppen und ihre Grenzziehung.....	31
3.4. Ethnizität als Identitätskategorie	33
3.5. Ethnizität und soziale Ungleichheit	34

4. Identität	36
4.1. Definition	36
4.2. Identität als gesellschaftliches Phänomen	36
4.2.1. Wie entwickelt sich Identität?.....	37
4.2.2. Die zwei Seiten des Ich	38
4.3. Das Ethnische in der Identität	39
4.3.1. Ethnische Identität nach Devereux	40
4.3.2. Ethnische Zuschreibungen und Identität.....	42
4.3.3. Ethnisches Volksverständnis	43
5. Umgang der Mehrheit mit ethnischen Minderheiten.....	46
5.1. Integrationsklima.....	46
5.2. Prozesse und Funktionen der Ethnisierung	47
5.2.1. Gesellschaftliche Konstruktion ethnischer Minderheiten	48
5.2.2. Institutionalisierte Ethnisierung	49
5.2.3. Ethnisierung und Zuschreibung kultureller Differenzen	50
5.2.4. Mechanismen der Selbst- und Fremdethnisierung	51

II. Teil: Empirische Untersuchung

6. Methodisches Vorgehen.....	54
6.1. Erhebung der Daten.....	54
6.1.1. Das problemzentrierte Interview	54
6.1.2. Qualitatives Sampling und Feldzugang	55
6.1.3. Ablauf der Interviews	57
6.1.4. Aufbereitung des Interviewmaterials.....	57
6.2. Analyse der Daten.....	57
7. Darstellung der Ergebnisse	61
7.1. Beschreibung der Stichprobe	61
7.2. Bedeutung der Herkunftsethnizität	61
7.2.1. Selbstbild der „Österreich-TürkInnen“	63
7.2.2. Ethnische Herkunftskultur.....	65
7.2.3. Doing Ethnicity – situative Darstellung ethnischer Zugehörigkeit	69

7.3. Zugehörigkeit zu Österreich.....	72
7.3.1. Positives und Negatives an ÖsterreicherInnen und ihrer Kultur	73
7.3.2. Übernahme und Ablehnung der Mehrheitskultur	74
7.3.3. Österreich als Heimat.....	76
7.3.4. Rückkehr in die Türkei.....	77
7.4. Nicht-Zugehörigkeit und ethnische Zuschreibungen	79
7.4.1. Fremdheitsgefühle.....	80
7.4.2. Erfahrungen mit den Einheimischen.....	81
7.4.3. Das Kopftuch als Reizobjekt	89
7.4.4. Reaktionen auf Fremdethnisierung	90
7.4.5. Einflüsse auf ethnische Zuschreibungen.....	93
7.4.6. Wechselwirkung zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung.....	95
7.4.7. Wert der türkischen Kultur in Österreich.....	96
Resümee	98
Ausblick.....	101
Literaturverzeichnis.....	102
Anhang	107
Erklärung zum selbstständigen Verfassen der Arbeit	107
Abstract	108
Lebenslauf	109

Abbildungen

Abb. 1: AusländerInnenanteil in Österreich seit 1961	7
Abb. 2: Bevölkerung nach ausländischer Herkunft.....	8
Abb. 3: Eingebürgerte Personen seit 2000.....	9
Abb. 4: Bewertung der österreichischen Integrationspolitik.....	11
Abb. 5: System- und Sozialintegration	14
Abb. 6: Typen der Sozialintegration	18
Abb. 7: Bildungsstand der österreichischen Bevölkerung	22
Abb. 8: Das impulsive Ich („I“) und das reflektierte Ich („me“)	39
Abb. 9: Ablaufmodell induktiver Kategorienbildung	58

Integration wird als ein Prozess verstanden, dessen Gelingen bzw. Misslingen hauptsächlich von den Zugewanderten abhängig ist. Dass die Mehrheitsgesellschaft einen wesentlichen Beitrag – im positiven, wie im negativen Sinne – auf die Integration ausübt, wird kaum thematisiert. Zahlreiche Studien untersuchen, inwieweit sich MigrantInnen bereits an die einheimische Bevölkerung angepasst haben, aber nur wenige haben die Beziehung *zwischen* ihnen im Blick. Deshalb steht in dieser Arbeit der Einfluss, den die autochthone Gesellschaft auf die Zugehörigkeitsprozesse und somit auf die Identität des Einzelnen ausüben kann, im Mittelpunkt. Es stellt sich die Frage, in welchem Kontext ethnische Zuschreibungen, die meist negativ konnotiert sind, erfolgen und inwieweit diese das individuelle Selbstbild der Zugewanderten beeinflussen. Im Zentrum stehen die Erfahrungen und Sichtweisen der vermeintlich „Anderen“ zu den Kategorisierungen der Mehrheitsgesellschaft.

Jeder Mensch entwickelt im Laufe des Lebens ein Selbstbild, das ständigen Veränderungen unterliegt. Dabei ist es individuell verschieden, inwieweit das persönliche Selbstkonzept vom gesellschaftlichen Bild geprägt ist und ob Selbst- und Fremdwahrnehmung übereinstimmen oder gar gegensätzlich sind (Borchert 2005:9).

Von ethnischen Zuschreibungen ist dann die Rede, wenn einer Person Eigenschaften unterstellt werden, die als typisch für eine bestimmte Kultur gelten. Dabei werden mit dem äußeren Erscheinungsbild automatisch eine nationale Zugehörigkeit, sowie spezifische Verhaltensweisen und Weltanschauungen assoziiert. Einen Menschen lediglich auf die ethnische Identität zu reduzieren bedeutet aber, dessen Individualität zu ignorieren und ihn nur mehr als kulturelle/n StellvertreterIn einer Gemeinschaft wahrzunehmen. So ist man nur Türke oder Türkin, die vollständige Identität wird zumeist nicht gesehen (Borchert 2005: 17ff). Diese ethnischen Zuschreibungen können das individuelle Selbstbild allerdings erheblich beeinflussen. Wird etwa jemand als „AusländerIn“ bezeichnet und so als nicht-zugehörig markiert, bleibt dieser Person eine Identität als vollständiges Gesellschaftsmitglied verwehrt, was zu einer verstärkten herkunftsethnischen Identifikation führen kann.

Eine Divergenz zwischen Selbst- und Fremdbild resultiert in vielen Fällen aus ethnischen Zuschreibungen, Vorurteilen und Formen rassistischen Handelns und Denkens (Borchert 2005:3).

In der vorliegenden Arbeit, bilden Personen mit türkischer Herkunft, die entweder in Österreich geboren oder zum Großteil hier aufgewachsen sind, die Zielgruppe der empirischen Untersuchung. Gerade diese Gruppe fühlt sich häufig weder der Aufnahmegesellschaft, noch der Herkunftsgruppe wirklich zugehörig. In Österreich werden sie meist als „AusländerInnen“ gesehen, aber auch im Herkunftsland ihrer Eltern sind sie auf gewisse Weise Fremde.

Weiters erfolgt eine Einschränkung auf Personen mit hohem Bildungsniveau (Matura oder akademischer Abschluss). Gerade diese Gruppe hat laut Esser (2001) aufgrund ihrer hohen kognitiven und strukturellen Eingliederung die besten Chancen auf eine identifikative Assimilation, weshalb sie bei der Thematisierung von Ethnizität nur selten in den Blick gerät. Laut Theorie ist es eher unwahrscheinlich, dass dieser Personenkreis ethnische Kriterien zur Selbstbeschreibung und im Alltagsleben verwendet (Pott 2002: 53). Allerdings muss Integration und sozialer Aufstieg nicht im Widerspruch zu einer ethnisch definierten Identität stehen (Groenemeyer 2003: 22).

Ziel dieser Arbeit ist es, einerseits die kulturelle Selbstverortung türkischstämmiger Personen herauszuarbeiten und festzustellen, welche Rolle dabei die Herkunftsethnizität einnimmt. Andererseits sollen Erkenntnisse darüber gewonnen werden, in welchem Zusammenhang ethnische Zuschreibungen erfolgen und inwiefern diese einen Einfluss auf das Selbstbild ausüben können.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich folgende Forschungsfragen:

1. Welche Bedeutung hat Ethnizität im Selbstbild und in der Alltagsgestaltung türkischer MigrantInnen? Besteht eine herkunftsethnische Identifikation? In welchem Kontext wird auf die ethnische Zugehörigkeit zurückgegriffen?
2. Besteht bei türkischstämmigen Personen des oberen Bildungsmilieus ein Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich? Kann von einer identifikativen Assimilation gesprochen werden?

3. Werden ethnische Zuschreibungen von „Einheimischen“ an Personen mit türkischer Herkunft herangetragen und in welchem Kontext geschieht dies? Welche Merkmale werden für die ethnische Grenzziehung verwendet?
4. Welche Auswirkungen haben ethnische Fremdzuschreibungen? Besteht eine Divergenz zwischen Selbst und Fremdbild?

Die vorliegende Arbeit ist in einen theoretischen und einen empirischen Teil gegliedert. Zu Beginn werden die Einwanderungsgeschichte und die Migrationspolitik Österreichs, sowie die aktuelle Zuwanderungssituation kurz erläutert.

Im darauffolgenden Kapitel wird das Integrationsmodell von Esser dargestellt und diskutiert, welchen Stellenwert die Identifikation darin einnimmt. Anschließend folgt ein Überblick über die gegenwärtige Assimilation türkischer MigrantInnen in Österreich. Dabei wird der Frage nachgegangen, ob Unterschiede zwischen Einheimischen und Zugewanderten in den verschiedensten Bereichen, wie etwa der Bildung oder den Wohnungs- und Arbeitsmarkt, bestehen, oder ob hier bereits eine Angleichung stattgefunden hat.

Daran anschließend wird das Konzept der Ethnizität beschrieben, worauf eine Erläuterung der unterschiedlichen Erklärungsansätze zur Entstehung ethnischer Gruppen folgt. Dass die ethnische Herkunft nicht von vornherein als wichtigstes Merkmal der Identität eines Menschen angenommen werden darf, ist hierbei von besonderer Bedeutung. Weiters wird auf die Mechanismen der ethnischen Grenzziehung eingegangen und gefragt, inwiefern Ethnizität ein System der sozialen Ungleichheit mitbegründet.

Im vierten Kapitel steht die Identität im Zentrum der Betrachtung. Neben der Identitätstheorie von Mead wird auch die Theorie der ethnischen Identität nach Devereux dargestellt. Wesentlich für diese Arbeit ist der gesellschaftliche Einfluss auf die Identität des Einzelnen. So wird den Fragen nachgegangen, wie ethnische Zuschreibungen auf das individuelle Selbstkonzept einwirken und ob nicht die Gesellschaft als Ganzes dem Integrationsprozess von Zugewanderten entgegensteht.

Im letzten Kapitel des Theorieteils wird zunächst ein Überblick darüber gegeben, wie die Einheimischen den Integrationsprozess und das Zusammenleben mit MigrantInnen beurteilen, und inwiefern eine fremdenfeindliche Einstellung vorherrscht. Daran anschließend wird die gesellschaftliche Konstruktion von Minderheiten erläutert, sowie ihre Funktionen und Folgen dargestellt.

Der zweite Teil dieser Arbeit stellt die empirische Untersuchung dar. Zunächst erfolgt eine Beschreibung der methodischen Vorgehensweise, der anschließend eine Analyse der geführten Interviews folgt. Dabei wird die Bedeutung der Herkunftsethnizität im Leben der Befragten näher erläutert und dargestellt, inwiefern „österreichische“ Traditionen, Denk- und Verhaltensweisen bereits im Alltag integriert wurden. Anschließend wird gezeigt, welche kulturelle Selbstverortung von den befragten Personen vorgenommen wurde. Weiters folgt eine ausführliche Beschreibung der Praktiken ethnischer Grenzziehung, sowie der Auswirkungen ethnischer Zuschreibungen auf die Befragten. Abschließend werden die wesentlichen Ergebnisse dieser Untersuchung kurz zusammengefasst und ein knapper Ausblick auf mögliche weitere Forschungen zu dem Thema gegeben.

I. Teil

Theoretischer Bezugsrahmen

1. Einwanderungsland Österreich

Obwohl sich Österreich nach wie vor nicht als Einwanderungsland sieht, ist es de facto seit den 60er Jahren ein solches. In diesem Kapitel wird ein kurzer Rückblick auf die österreichische Einwanderungsgeschichte gegeben und anschließend auf die heutige Situation der Zugewanderten näher eingegangen. Am Umgang mit Zuwanderern in rechtlicher und politischer Hinsicht offenbart sich, inwieweit ein Selbstverständnis als Einwanderungsland bereits vorhanden ist, weshalb auch die österreichische Migrationspolitik kurz betrachtet wird.

1.1. Einwanderung in Österreich seit 1945

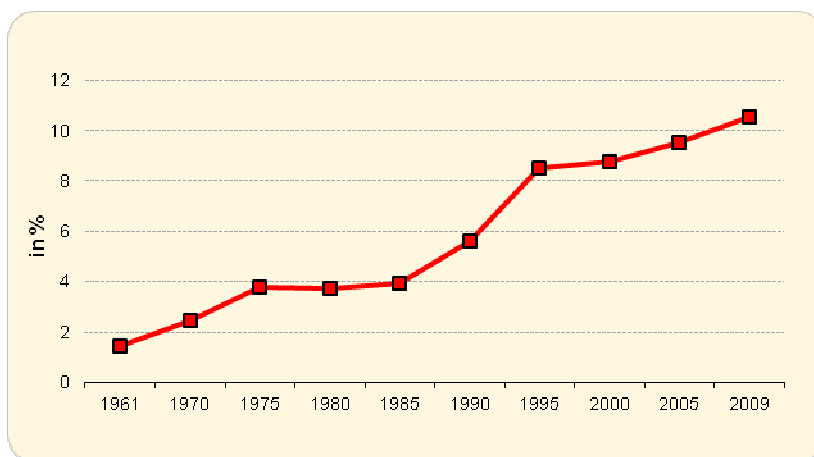
Nach dem zweiten Weltkrieg entwickelte sich Österreich immer mehr zu einem Einwanderungsland. Ende der 1950er Jahre war Österreich mit einem Arbeitskräftemangel konfrontiert, weshalb eine gezielte Anwerbung von „GastarbeiterInnen“ beschlossen wurde („Raab-Olah-Abkommen“ 1961). Daraufhin wurde ein Anwerbeabkommen mit Spanien (1962), Türkei (1964) und Jugoslawien (1966) abgeschlossen. Sowohl ein jährlicher Austausch der ArbeitsmigrantInnen, als auch die teilweise bis heute geltenden Ausschlüsse von bestimmten politischen (z.B. kein kommunales Wahlrecht) und sozialen Rechten (z.B. fehlende Gleichstellung bei Wohnbeihilfe, Notstands- und Sozialhilfe) sollten eine dauerhafte Niederlassung in Österreich verhindern. Zunächst stieg die Zahl der ausländischen Arbeitskräfte nur langsam, weshalb vom Prinzip einer jährlichen Rotation und einer direkten Anwerbung abgegangen wurde. Die Folge war eine rasche Zunahme ausländischer ArbeitsmigrantInnen, was 1973 wiederum zu einem Anwerbestopp führte. Die Politik verfolgte nun das Ziel, durch restriktivere Ausländerbeschäftigungsgesetze möglichst viele MigrantInnen zu einer Rückkehr in ihr Herkunftsland zu bewegen. Zwar sank von 1973 bis 1984 die Zahl der ausländischen Arbeitskräfte um rund 40%, gleichzeitig aber blieb der Anteil der ausländischen Wohnbevölkerung wegen des Nachzugs von Familienmitgliedern konstant. Der Prozess einer dauerhaften Niederlassung von „GastarbeiterInnen“ war zu dieser Zeit längst im Gange, integrationspolitische Maßnahmen wurden jedoch nicht gesetzt. Bis heute konnten die Probleme bezüglich der Integration nicht zufriedenstellend gelöst werden und sind nach wie vor eine gesellschaftspolitische Herausforderung. In

den folgenden Jahren wurde versucht, die Migration stärker zu regulieren und durch restriktivere Gesetze den Neuzuzug nach Österreich zu beschränken (Münz et al. 2003: 20ff; Fassmann/Münz 1995: 41ff).

Abbildung 1 zeigt die Entwicklung des AusländerInnenanteils in Österreich von 1961 bis 2009. Im Jahr 1961 betrug der Anteil der ausländischen Bevölkerung lediglich 1,4%, dieser stieg aber durch die Anwerbung von „GastarbeiterInnen“ rasch an und erreichte 1975 die Vier-Prozent-Marke. Der Anwerbestopp 1974 führte dazu, dass in den nächsten zehn Jahren der Anteil der ausländischen Bevölkerung nahezu gleich blieb. Erst Anfang der 90er Jahre stieg der AusländerInnenanteil neuerlich stark an und erreichte 1995 einen vorläufigen Höchststand von 8,5%.

Aufgrund stärkerer Regulierung der Ausländerbeschäftigungs- und Aufenthaltsgesetze stagnierte die Zuwanderung Ende der 90er Jahre. Seit der Jahrtausendwende steigt der AusländerInnenanteil erneut kontinuierlich an, was auf die vermehrte Zuwanderung aus den Staaten der erweiterten Europäischen Union zurückzuführen ist (Balaszti et al. 2010: 22).

Abb. 1: AusländerInnenanteil in Österreich seit 1961



Quelle: Statistik Austria 2010a, 2010b (Eigene Darstellung)

1.2. Zuwanderung heute

Derzeit leben rund 1,5 Millionen Personen mit Migrationshintergrund in Österreich, was einem Anteil von 17,8% an der Gesamtbevölkerung entspricht. Diese Personengruppe umfasst jene, deren Eltern im Ausland geboren sind, egal welche Staatsangehörigkeit sie selbst besitzen. Der Anteil an „AusländerInnen“, d.h. jener Personen ohne

österreichischer Staatsbürgerschaft, beträgt allerdings nur 10,7% an der Gesamtbevölkerung (Baldaszi et al. 2010: 20f).

Herkunftsland

Abbildung 2 zeigt, aus welchen Nationen die hier lebenden ausländischen Personen stammen, wobei nicht alle Herkunftsländer angeführt werden konnten. Mehr als die Hälfte der Nicht-ÖsterreicherInnen stammt aus vier Regionen, und zwar am häufigsten aus Deutschland (15,4%), gefolgt von Serbien, Montenegro und dem Kosovo (15%), der Türkei (12,5 %) und Bosnien und Herzegowina (9,4%). Die fünftgrößte Gruppe bilden die Kroaten mit 6,3%, aber auch Personen aus Polen (4,2%) und Rumänien (4%) sind noch relativ zahlreich in Österreich vertreten. Die restlichen Personen mit ausländischer Staatsbürgerschaft kommen größtenteils aus Asien und osteuropäischen Ländern, sowie zu einem geringen Teil aus Amerika und Afrika.

Abb. 2: Bevölkerung nach ausländischer Herkunft

	Absolut	in %
Deutschland	138.225	15,4
Serbien, Montenegro, Kosovo	134.159	15,0
Türkei	112.150	12,5
Bosnien und Herzegowina	84.291	9,4
Kroatien	56.302	6,3
Polen	37.377	4,2
Rumänien	35.962	4,0
Ungarn	23.540	2,6
Russische Föderation	22.320	2,5
Slowakei	19.262	2,2
Mazedonien	17.274	1,9
Italien	15.056	1,7
Bulgarien	9.927	1,1

Quelle: Statistik Austria 2010 (Eigene Darstellung)

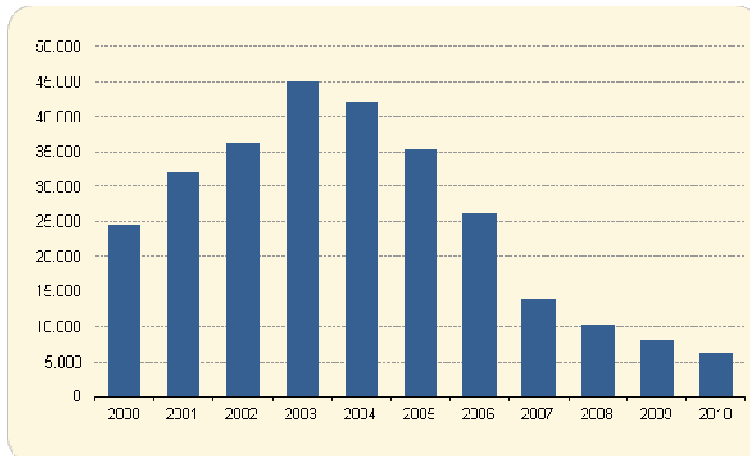
Staatsbürgerschaft und Einbürgerung

Während in Deutschland bereits im Jahr 2000 ein neues Staatsangehörigkeitsgesetz eingeführt wurde, nach welchem alle Personen durch Geburt auf deutschem Boden zu deutschen StaatsbürgerInnen werden (Territorialprinzip), ist die Vergabe der österreichischen Staatsbürgerschaft nach wie vor vom Abstammungsprinzip geprägt (Gosewinkel 2007: 112; Currle 2004: 248).

Als Voraussetzung für die Einbürgerung in Österreich sind ein Nachweis der Sprachkenntnis und die Absolvierung eines Staatsbürgerschaftstests erforderlich, sowie eine Aufenthaltsdauer in Österreich von mindestens 10 Jahren. In Ausnahmefällen kann die österreichische Staatsbürgerschaft auch schon nach 6-jährigem Aufenthalt verliehen werden (Ehe mit österreichischem Staatsangehörigen, besondere Verdienste in Sport, Kultur, Wissenschaft usw.) (Baldaszi et al. 2010: 80). Die österreichische Staatsbürgerschaft wird nicht verliehen, wenn eine Freiheitsstrafe von mehr als drei Monaten vorliegt, bei anhängigem Strafverfahren oder wenn kein gesicherter Lebensunterhalt vorweisbar ist (Curre 2004: 248).

Abbildung 3 stellt die jährliche Zahl der Einbürgerungen zwischen 2000 und 2010 in Österreich dar. In diesem Zeitraum wurde an knapp 300.000 Personen die österreichische Staatsbürgerschaft verliehen. Im Jahr 2003 war die Zahl der eingebürgerten Personen (45.000) am höchsten, seither sinkt die Einbürgerungszahl kontinuierlich und hat 2010 mit lediglich 6.190 Einbürgerungen ihren Tiefstand erreicht.

Abb. 3: Eingebürgerte Personen seit 2000



Quelle: Statistik Austria 2011c (Eigene Darstellung)

1.3. Migrationspolitik in Österreich

Das Selbstverständnis Österreichs ist nach wie vor noch stark davon geprägt, kein Einwanderungsland zu sein. So sind migrationspolitische Maßnahmen oft sehr arbeitsmarktorientiert. Als erstes Land in Europa hat Österreich ein Zuwanderungsgesetz verabschiedet, das 1993 in Kraft trat. Seitdem werden Jahr für Jahr Zuwanderungsquoten für verschiedene Migrantengruppen von der Bundesregierung festge-

setzt. Damit sollte eine kontrollierte Zuwanderung ermöglicht werden (Currle 2004: 239ff). Im Jahr 2012 wird die starre Quote durch ein kriteriengeleitetes System, der sogenannten Rot-Weiß-Rot-Card, ersetzt. Fixe Platzzahlen werden dann der Vergangenheit angehören, denn künftig wird die Zuwanderung von Nicht-EU-BürgerInnen durch ein Punktesystem geregelt. Kriterien für die Punktevergabe sind u.a. die berufliche Qualifikation, Bildung, Sprachkenntnisse und das Alter, wobei jüngere Zuwanderer bevorzugt werden. Um die Rot-Weiß-Rot-Card können sich drei Personengruppen bewerben: hoch qualifizierte MigrantInnen (z.B. Manager, Forscher), qualifizierte MigrantInnen in Mangelberufen (z.B. Schweißer, Fräser) und sonstige Schlüsselkräfte in jenen Bereichen, die nicht durch inländische Arbeitskräfte abgedeckt werden können (Der Standard 2010).

Seit dem 1. Jänner 2006 müssen Drittstaatsangehörige, die sich dauerhaft in Österreich aufhalten wollen, eine Integrationsvereinbarung (IV) erfüllen, die sie zur Teilnahme an Deutschkursen verpflichtet. Werden Grundkenntnisse der deutschen Sprache (A2-Niveau) innerhalb von fünf Jahren nachgewiesen, gilt die Integrationsvereinbarung als erfüllt und die Verlängerung des Aufenthaltstitels wird bewilligt (Österreichischer Integrationsfonds 2008). Bei Nichteinhaltung der Integrationsvereinbarung folgen Sanktionen, die von Verwaltungsstrafen bis zu aufenthaltsbeendenden Maßnahmen reichen können (Currle 2004: 246).

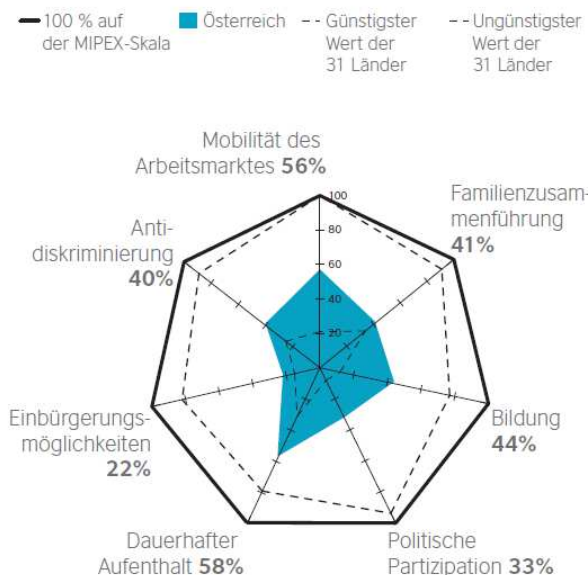
Migrant Integration Policy Index (MIPEX)

Der MIPEX misst und vergleicht die Integrationspolitik von 31 verschiedenen Ländern in Europa und Nordamerika. Herausgegeben wird der Index – mittlerweile zum dritten Mal – vom British Council und der Migrant Policy Group. Anhand von 148 Indikatoren wird eine Gesamtpunktzahl berechnet, nach welcher die Länder entsprechend gerangiert werden. Angeführt wird dieses Ranking (Stand 2010) von Schweden, Portugal und Kanada, während Österreich nur auf dem 24. Platz landet. Allerdings dürfen die Ergebnisse nicht als der Integrationsbarometer schlechthin gewertet werden, da lediglich die formalen Integrationspolitiken untersucht wurden, aber nicht deren Wirkung (Krings 2011). Trotzdem liefert der Index aufschlussreiche Erkenntnisse über die rechtlichen Rahmenbedingungen, die Zugewanderte in Österreich vorfinden.

In der folgenden Grafik sind die Punkte, die Österreich in den verschiedensten Bereichen der Integrationspolitik erreicht hat, übersichtlich dargestellt. Die besten Werte erzielt Österreich beim dauerhaften Aufenthalt, liegt aber auch in diesem Bereich gerade im europäischen Durchschnitt. Die Mobilität am Arbeitsmarkt hat sich im Vergleich zum MIPEX II (2007) deutlich verbessert, da jetzt gezielte Arbeitsmarktmaßnahmen durchgeführt werden, die früher völlig fehlten. Im europäischen Vergleich ist die Bildungspolitik in Österreich eher schwach und auch was die politische Partizipation betrifft, haben MigrantInnen in den meisten anderen europäischen Ländern bessere Möglichkeiten, am demokratischen Leben teilzuhaben. Die restriktivsten Bestimmungen bestehen im Bereich Familienzusammenführung und Einbürgerung. Die österreichische Staatsbürgerschaft zu erwerben bedeutet, hohe Risiken in Kauf zu nehmen, da der Weg zur Einbürgerung lang, beschwerlich und vor allem kostenintensiv ist. EU-weit sind die höchsten Gebühren an den Staat zu entrichten. Auch was Diskriminierung betrifft, müssen alle EinwohnerInnen, unabhängig ihrer Herkunft, mit mehr Benachteiligungen leben als in fast allen anderen europäischen Ländern. Grund dafür ist der schwierige Zugang zu Rechtsmitteln in Österreich (Huddleston et al. 2011: 128ff).

Abb. 4: Bewertung der österreichischen Integrationspolitik

PUNKTWERTUNGEN IM ÜBERBLICK



Quelle: Huddleston et al. 2011: 128

2. Integration

Zu Beginn des Kapitels erfolgt eine Begriffsdefinition, im Anschluss wird das Integrationskonzept von Hartmut Esser dargestellt. Dieses zählt im deutschsprachigen Raum zu den bekanntesten und hat wesentlich zur Definition von Integration beigetragen. Abschließend wird der Assimilationsgrad türkischer MigrantInnen in Österreich analysiert.

2.1. Versuch einer Definition

Integration ist ein vielschichtiger und nicht einfach zu definierender Begriff, der unterschiedlich verstanden und gebraucht wird. Folgendes Zitat von Heinz Fassmann beschreibt diese Problematik treffend:

„Integration ist leider ein Kaugummiwort, jeder versteht etwas anderes darunter: die Grünen, die Blauen, die Schwarzen und die Roten. (...) wir verständigen uns sofort und sagen: ‚Integration ist notwendig‘, aber im nächsten Satz wird vollkommen klar (...), dass jeder eigentlich etwas anderes darunter meint“ (Radiobeitrag, Fassmann 2009).

Das Wort Integration kommt vom lateinischen Ausdruck *integratio* und bedeutet „Wiederherstellung eines Ganzen“ (Hillmann 2007: 383). In Hillmanns Wörterbuch der Soziologie wird Integration als „Prozesse der verhaltens- und bewusstseinsmäßigen Eingliederung in bzw. Angleichung an Wertstrukturen und Verhaltensmuster (...)“ (ebd.) einer Gesellschaft definiert.

Im österreichischen Migrations- und Integrationsbericht bezeichnet Integration allgemein das „Zusammenführen“ der Zugewanderten mit der Mehrheitsgesellschaft und beschreibt den Prozess der gesellschaftlichen Eingliederung und Partizipation der zugewanderten Bevölkerung (Fassmann et al. 2003: 12f). Integration wird hier als alleinige Aufgabe der Eingewanderten gesehen, ohne zu bedenken, dass die autochthone Gesellschaft einen wesentlichen Einfluss auf ihr Gelingen hat und in jede Definition mit einbezogen werden muss. Auch Pott (2002: 31) konstatiert, dass in weiten Teilen der Migrationsforschung die Eingliederung von MigrantInnen als ein Prozess der Angleichung an die Gesellschaft und Kultur des Aufnahmelandes aufgefasst wird. Diese ein-

seitige Perspektive lässt sich durch die Tatsache erklären, dass sich die Aufnahmegesellschaft als eine gegebene Einheit begreift, an der sich Zugewanderte anzupassen haben (Hoffmann 1996: 241). Umgekehrt wird jedoch von der autochthonen Gesellschaft und ihren Institutionen keine Integrationsleistung gefordert (Römhild 2007: 163).

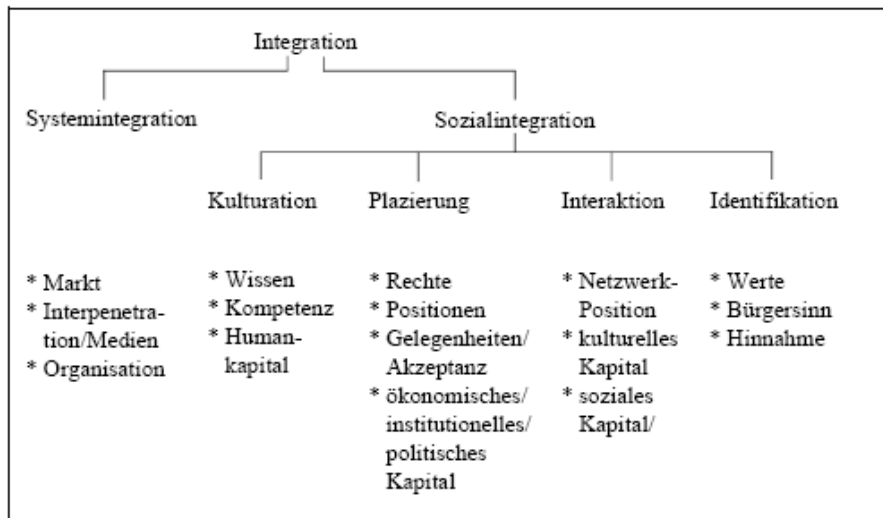
Abgrenzung der Begriffe Assimilation und Integration

Den Begriffen Integration und Assimilation liegt die Unterscheidung zweier Dimensionen sozialer Realität zugrunde, und zwar „Gesellschaft“ einerseits und „Kultur“ andererseits. Unter Integration ist die Partizipation an der Gesellschaft, d.h. die Einnahme von zentralen Positionen, zu verstehen, während Assimilation auf die Partizipation an der Kultur in der Aufnahmegesellschaft abzielt (Pott 2002: 31).

2.2. Integration nach Hartmut Esser

Esser definiert Integration zunächst sehr allgemein als „*Zusammenhalt* von Teilen in einem ‚systemischen‘ Ganzen (...)“ (Esser 2001: 1). Zentral in seinem Konzept ist die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Integration, der System- und der Sozialintegration. Während sich die Systemintegration auf den Zusammenhalt eines sozialen Systems als Ganzes bezieht, bezeichnet Sozialintegration die Inklusion der Akteure bzw. Gruppen in ein bestehendes soziales System. Im ersten Fall steht das System der Gesellschaft im Mittelpunkt der Betrachtung, im zweiten Fall sind es die individuellen Akteure. Die Systemintegration ist über die drei Mechanismen Märkte, Organisationen und Medien möglich. Bei der Sozialintegration lassen sich die vier Dimensionen Kulturation, Platzierung, Interaktion und Identifikation unterscheiden (Esser 2001: 1ff). In Abbildung 5 sind diese Zusammenhänge übersichtlich dargestellt.

Abb. 5: System- und Sozialintegration



Quelle: Esser 2001: 16

Die Systemintegration erfolgt über drei Mechanismen (Esser 2001: 6f):

1. *Markt*: ungeplante bzw. horizontale Integration, die über das freie Spiel von Angebot und Nachfrage entsteht und von den einzelnen Akteuren nicht intendiert wird
2. *Organisation*: geplante bzw. vertikale Integration durch institutionelle Regeln (z.B. Gesetzgebung)
3. *Medien*: ungeplante bzw. horizontale Integration über Medien, wie z.B. Geld, welche als „Vermittler“ zwischen gesellschaftlichen Gruppen und Akteuren fungieren, die ohne diese Medien nicht in Kontakt treten würden

Wenn von Integration der MigrantInnen gesprochen wird, ist damit in der Regel die *Sozialintegration* gemeint, da es um den Einbezug der Individuen in das gesellschaftliche Leben geht (ebd.: 8). Esser führt vier Dimensionen der Sozialintegration an, wobei in dieser Arbeit vor allem auf jene der Identifikation näher eingegangen wird.

2.2.1. Dimensionen der Sozialintegration

Kulturation

Mit Kulturation ist der Erwerb von Wissen und Kompetenzen gemeint, um in der autochthonen Gesellschaft interagieren zu können. Vor allem die Beherrschung von kulturellen Fertigkeiten, insbesondere der Sprache, ist von zentraler Bedeutung. Diese kann sogar als Schlüssel zur Sozialintegration in das Aufnahmeland angesehen wer-

den. Die sprachliche Kulturation ist allerdings von bestimmten Gelegenheitsstrukturen abhängig. Sie gelingt nur dann, wenn regelmäßige und frühzeitige Gelegenheiten (oder Zwänge) zur Auseinandersetzung mit der sprachlichen Umwelt gegeben sind (z.B. in der Schule, Nachbarschaft, Arbeit usw.) (Esser 2001: 8f).

Platzierung

Unter Platzierung ist die Übernahme von bestimmten gesellschaftlichen Positionen durch MigrantInnen zu verstehen. Die Eingliederung in das bestehende soziale System erfolgt einerseits über die Verleihung von bestimmten Rechten, wie beispielsweise dem Staatsbürgerschaftsrecht oder dem Wahlrecht, andererseits durch Übernahme von zentralen beruflichen und gesellschaftliche Positionen (ebd.: 9).

Zwischen Kulturation und Platzierung herrscht ein enger Zusammenhang, da die Platzierung auf die Kulturation wirkt und umgekehrt. So ist es für die Kulturation von Bedeutung, ob man etwa in einer einkommensstärkeren Familie aufwächst, da hier eine bessere Bildung ermöglicht werden kann, als dies in einer Arbeiterfamilie der Fall ist. Umgekehrt können beispielsweise sprachliche Fertigkeiten den Bildungserfolg und somit die Platzierung der MigrantInnen bestimmen (ebd.: 10).

Interaktion

Darunter versteht Esser die Aufnahme von interethnischen sozialen Beziehungen in alltäglichen, nicht-formellen Bereichen der Gesellschaft (z.B. Freundschaften, Kontakt zur Nachbarschaft, Heirat). Allerdings hängt die Entstehung von sozialintegrativen Interaktionen auch wesentlich von der Bereitschaft der Einheimischen ab, Kontakte mit MigrantInnen einzugehen. Zu den strukturellen Bedingungen, die die Aufnahme von Interaktionen beeinflussen, zählen vor allem die Gelegenheiten des Zusammentreffens und die Beherrschung der Sprache. In Wohnvierteln oder Schulklassen mit hohem AusländerInnenanteil sind die Chancen für interethnische Kontakte eher klein. Esser sieht eine erfolgreiche Kulturation und die Platzierung auf zentrale Positionen als Voraussetzung für die Aufnahme von interethnischen Beziehungen (ebd.: 10f).

Identifikation

Unter sozialer Integration durch Identifikation ist die emotionale Zuwendung des Individuums zum sozialen System des Aufnahmelandes zu verstehen. Man nimmt sich

und das soziale Gebilde als eine Einheit war und wird mit ihm „identisch“. „Es ist eine gedankliche und emotionale Beziehung zwischen dem einzelnen Akteur und dem sozialen System als ‚Ganzheit‘ (...)“ (Esser 2001: 12). Diese Identifikation kann sich als Nationalstolz oder Wir-Gefühle zu den anderen Mitgliedern der Gesellschaft ausdrücken (ebd.).

Esser (2001: 12ff) unterscheidet zwischen drei Formen der Identifikation:

1. *Wertintegration*: emotional erlebte kollektive Identifikation mit dem System der Aufnahmegesellschaft (Gefühle der Solidarität, Wertunterstützung). Allerdings liegt das Problem der Einbindung von Individuen über kollektive Werte im Wesen von modernen Gesellschaften begründet, da deren innere Komplexität sich nicht mit fest definierten Werten verträgt
2. *Bürgersinn*: Identifikation als „abstrakte Verpflichtung auf gewisse Grundregeln der Freiheit und der Individualität“ (Esser 2001: 17).
3. *Hinnahme*: Hier werden zwei Arten der Sozialintegration unterschieden:
 - a. Verkettungsintegration: Hierunter wird die Hinnahme des „Systems“ auf Grund innerer Konflikte in der Identität der Individuen, die durch Überkreuzung von sozialen Kreisen entstehen, verstanden.
 - b. Deferenzintegration: ist die schwächste Form der sozialen Integration und entsteht meist in den unteren sozialen Schichten. Die Gesellschaft wird wegen zunehmender Aussichtslosigkeit auf Veränderung einfach hingenommen.

Als Bedingung für eine erfolgreiche identifikative oder zumindest hinnehmende Unterstützung des Systems, sieht Esser eine zufriedenstellende Platzierung und interethnische soziale Beziehungen, was wiederum an eine entsprechende Kulturation gebunden ist (ebd.: 14).

„Eine (kollektive) Identifikation mit der jeweiligen Gesellschaft ist nur dann zu erwarten, wenn die Zugehörigkeit dazu auch als ertragreich erlebt wird, insbesondere auch im Vergleich zu möglichen Alternativen“ (Esser 2001: 17).

Zusammenfassend lässt sich zu Essers Modell sagen, dass alle vier Dimensionen der Sozialintegration voneinander abhängig sind. Erst durch die Beherrschung von be-

stimmten kulturellen Fertigkeiten, wie z.B. die Sprache, ist eine zufriedenstellende Platzierung in der Gesellschaft möglich, was wiederum als Voraussetzung für interethnische Kontakte und für die Identifikation mit dem Aufnahmeland gesehen wird.

2.2.2. Typen der Sozialintegration

MigrantInnen können sich auf mindestens drei verschiedene gesellschaftliche „Systeme“ beziehen, und zwar auf das Herkunftsland, das Aufnahmeland und die ethnische Community im Aufnahmeland. Daraus ergeben sich vier Typen der Integration von Zugewanderten (vgl. Abbildung 5) (Esser 2001: 19ff):

1. *Mehrfachintegration*: gleichzeitige soziale Integration in mehrere, kulturell unterschiedliche Gesellschaften. Eine Mehrfachintegration drückt sich durch Mehrsprachigkeit, interethnische soziale Netzwerke und eine multiple Identität aus. Nach Esser kommt diese Art der Integration empirisch nur sehr selten vor, da ein hohes Maß an Lern- und Interaktionsaktivitäten notwendig ist und auch Gelegenheiten dafür gegeben sein müssen. Laut Esser schaffen allenfalls Kinder von DiplomatInnen oder AkademikerInnen eine Mehrfachintegration.
2. *Segmentation*: soziale Integration in die ethnische Gemeinde, jedoch nicht in die Aufnahmegesellschaft. Für die erste Generation stellt die ethnische Community eine Auffangstation dar, in der die kulturell vertraute Umgebung eine enorme Entlastung bietet. Für nachkommende Generationen bietet die ethnische Gemeinde allerdings eine Alternative der Lebensgestaltung, was zu einer dauerhaften Segmentation führen kann. Diese Form der Sozialintegration wird unter den MigrantInnen häufig beobachtet.
3. *Assimilation*: Angleichung an die Aufnahmegesellschaft in bestimmten Eigenschaften, wie etwa im Sprachverhalten oder der Übernahme von beruflichen Positionen. Esser betont dabei, dass unter Assimilation lediglich die Auflösung von Unterschieden in der Verteilung von bestimmten Ressourcen und Merkmalen zwischen einzelnen Gruppen zu verstehen ist, und diese keine kulturelle oder ökonomische Gleichheit der Individuen bedeutet.
4. *Marginalität*: eine *nicht-vollzogene* soziale Integration in irgendwelche gesellschaftliche Zusammenhänge. Marginalität tritt nach Esser vor allem in der ersten Generation auf, wenn die alte Heimat verlassen wurde und es (noch) keine neue gibt.

Abb. 6: Typen der Sozialintegration

	Sozialintegration in Aufnahmegesellschaft	
	ja	nein
Sozialintegration in Herkunftsgesellschaft/ethnische Gemeinde	ja	Mehrfachintegration Segmentation
	nein	Assimilation Marginalität

Quelle: Esser 2001: 19

Esser sieht die Assimilation als einzige Möglichkeit einer sozialen Integration der MigrantInnen in die Aufnahmegesellschaft, da die Mehrfachintegration ein oft gewünschter, aber nur wenig realistischer Fall ist und Marginalität bzw. Segmentation nicht zu einer Sozialintegration in die Aufnahmegesellschaft führen (Esser 2001: 20f).

2.2.3. Bedingungen der Sozialintegration

Welche Bedingungen sind notwendig, damit eine Sozialintegration stattfinden kann? Esser (2001: 24f) sieht diese unter drei Umständen gegeben:

1. Wenn das Individuum die Sozialintegration in das Aufnahmeland intendiert,
2. wenn die im Aufnahmeland vorgefundenen Umstände dies auch zulassen und
3. wenn es keine für das Individuum attraktivere „ethnische“ Alternative gibt, wie z.B. Rückkehr in das Herkunftsland oder Sozialintegration in die ethnische Community.

Welche Bedingungen im Aufnahmeland von Zugewanderten vorgefunden werden – insbesondere was den Arbeits- und Wohnungsmarkt sowie den Bildungsbereich betrifft – hat einen wesentlichen Einfluss auf die soziale Integration. Weiters führt Esser auch die Bedeutung der „Offenheit“ einer Aufnahmegesellschaft an. In diesem Zusammenhang sind vor allem ein gewisses Maß an Toleranz und die Abwesenheit von sozialer Distanz in den Bereichen, in denen sich die „strukturelle“ Integration vollzieht, bedeutend. Auch die *kulturelle Distanz* zwischen Einheimischen und MigrantInnen spielt nach Esser eine wichtige Rolle für die Sozialintegration. Insbesondere dann, wenn sich die kulturellen Unterschiede auf mehrere Dimensionen gleichzeitig bezie-

hen, wie etwa auf die Religion, Sprachfamilie oder Ess- und Kleidungsgewohnheiten, ist diese von großer Bedeutung (ebd.: 25).

Für MigrantInnen stellen das Herkunftsland sowie die ethnische Community in der „neuen“ Heimat immer Alternativen dar, mit denen die Möglichkeiten, die das Aufnahmeland bietet, verglichen werden. Nach Esser steigt die Attraktivität der ethnischen Community mit ihrer Größe und institutionellen Vollständigkeit. Ist die Abwicklung aller Alltagsgeschäfte möglich und ein sozialer Aufstieg in ihr erlaubt, stellt die ethnische Gemeinde auch für nachfolgende Generationen eine echte Alternative dar, vor allem deshalb, da das kulturelle Kapital (Sprache, Religion, Familienform) hier seinen Wert nicht verliert und eine Platzierung relativ leicht möglich ist. Das Herkunftsland bleibt stets als möglicher Ausweg im Hinterkopf, auch wenn eine Rückkehr nicht wirklich beabsichtigt wird (Esser 2001: 25f).

Von Seiten des Individuums erleichtert das mitgebrachte bzw. erworbene Humankapital (Bildung) die Sozialintegration in das Aufnahmeland. Hierbei ist besonders die Sprache als Schlüssel zu allen weiteren Prozessen der sozialen Integration anzusehen (ebd.: 26).

2.2.4. Zwischenfazit

In Bezug auf meine Forschungsfragen möchte ich im folgenden Abschnitt das Integrationsmodell von Esser kurz diskutieren und zeigen, welchen Stellenwert die Identifikation der Zugewanderten darin einnimmt.

Die Rolle der Aufnahmegesellschaft im Integrationsprozess hat bei Esser nur eine zweitrangige Bedeutung. Er weist zwar darauf hin, dass eine gewisse Offenheit und geringe soziale Distanz seitens der einheimischen Bevölkerung die Sozialintegration der MigrantInnen fördern, allerdings sieht er andere Gründe, die einer zufriedenstellenden Assimilation zuwiderlaufen, für bedeutsamer an. Vor allem die ethnischen Gemeinden seien es, die eine erfolgreiche Sozialintegration behindern, da sie eine echte Alternative zur Integration in die Aufnahmegesellschaft darstellen würden. Gerade den türkischen MigrantInnen konstatiert Esser nur eine geringe soziale Integration, was er auf die gut ausgebauten ethnischen Gemeinden zurückführt. Auch der kulturellen Distanz zur Aufnahmegesellschaft spricht er eine nicht unbedeutende Rolle zu, die bei Türcinnen und Türcen schon alleine wegen deren Religion eine größere ist. Esser

sieht Integration hauptsächlich als Aufgabe der MigrantInnen, die Bedeutung der Aufnahmegesellschaft kommt dabei zu kurz.

Die Identifikation steht immer am Ende des Integrationsprozesses und Esser misst ihr im Vergleich zur Kulturation, die Einfluss auf alle weiteren Dimensionen ausübt, keine starke Bedeutung zu. Identifikation ist nach Esser zwar wünschenswert, aber keine Bedingung für Integration. Meiner Ansicht nach wird diese Dimension der Sozialintegration zu stark vernachlässigt. Für den Erwerb der Sprache oder die Erlangung einer guten beruflichen Position ist eine Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft nicht zwingend notwendig. Allerdings würde ein Gefühl der Zugehörigkeit zum Aufnahme-land den MigrantInnen ihren Weg zur Integration wesentlich erleichtern, sodass diese keinen Zwang darstellt, sondern freiwillig geschieht.

2.3. Assimilation türkischer MigrantInnen

Nach Esser (2001: 22) ist eine soziale Integration in die Aufnahmegesellschaft ohne irgendeine Form der Angleichung nicht möglich, weshalb er es auch bevorzugt von Assimilation und nicht von Integration zu sprechen. Dabei lassen sich in Anlehnung an die vier Dimensionen der Sozialintegration auch vier Ebenen der Assimilation unterscheiden: kulturelle, strukturelle, soziale und identifikative Assimilation.

Es stellt sich nun die Frage, wie assimiliert die Menschen mit türkischem Migrationshintergrund in Österreich überhaupt sind. Hierauf wird im folgenden Abschnitt näher eingegangen, wobei die einzelnen Stufen der Assimilation nach dem Modell von Esser betrachtet werden und zugleich ein Überblick zur Lebenssituation von türkischstämmigen Personen in Österreich gegeben wird.

2.3.1. Kulturelle Assimilation

Unter kultureller Assimilation ist die Angleichung von Wissen und Fertigkeiten, vor allem aber die Beherrschung der Sprache des Aufnahmelandes zu verstehen. Das Erlernen der Sprache gilt als Schlüssel zur sozialen Integration, ist allerdings stark von Gelegenheiten abhängig und typischerweise ein Nebeneffekt interethnischer Kontakte, der auch durch Sprachkurse nicht ersetzt werden kann. Deshalb sind möglichst früh-

zeitige, zwanglose interethnische Beziehungen im Kindergarten und in der Schule für den Spracherwerb äußerst bedeutsam (Esser 2001: 22 u. 26).

Die Sprache hat aber auch eine starke symbolische Funktion. Unterhalten sich Personen in der Öffentlichkeit in einer anderen Sprache als jener der einheimischen Bevölkerung, fallen sie schon alleine deshalb auf, was soziale Distanz hervorrufen kann (Treibel 2003: 142).

Eine Sprachstandfeststellung des BIFIE (Bundesinstitut für Bildungsforschung, Innovation und Entwicklung des österreichischen Schulwesens) im Frühjahr 2008¹ hat gezeigt, dass Kinder mit türkischer Muttersprache, die keinen Kindergarten besucht haben, zu 93% zusätzliche Fördermaßnahmen benötigen um ein altersadäquates Sprachniveau zu erreichen. Der Besuch eines Kindergartens verringert den Förderbedarf nur in geringem Ausmaß, da hier trotzdem 82% der türkischstämmigen Kinder Sprachdefizite aufweisen. Im Vergleich dazu besitzen 90% der deutschsprachigen Kinder ein altersgemäßes Sprachniveau und nur ein Zehntel benötigt zusätzliche Fördermaßnahmen (Baldaszi et al. 2010: 40).

2.3.2. Strukturelle Assimilation

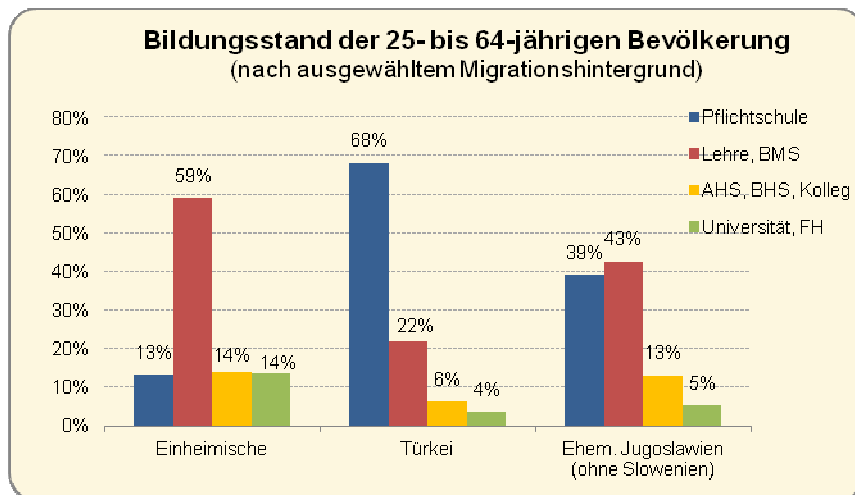
Hierbei geht es um die Frage, inwiefern sich Zugewanderte in verschiedene Funktionssysteme der Aufnahmegesellschaft, wie etwa am Arbeitsmarkt oder im Bildungsbereich, eingliedern können (Esser 2001: 22).

Bildung

Generell ist der Anteil nichtdeutschsprachiger Schülerinnen und Schüler in Sonderschulen besonders hoch. Wegen mangelnder Deutschkenntnisse sind Schulkinder aus Migrantenfamilien oft gezwungen, ihre Ausbildung an einer Sonderschule statt in einer Volksschule zu beginnen (Baldaszi et al. 2010: 42).

¹ Diese Erhebung wurde bei 4½- bis 5½-jährigen in Österreich lebenden Kindern durchgeführt.

Abb. 7: Bildungsstand der österreichischen Bevölkerung



Quelle: Baldaszi et al. 2010: 47 (Eigene Darstellung)

Im Vergleich zu den Einheimischen weisen Menschen mit Migrationshintergrund ein deutlich anderes Bildungsprofil auf. Rund zwei Drittel (68%) der türkischen MigrantInnen haben lediglich einen Pflichtschulabschluss, was nur auf 13% der Einheimischen zutrifft. Betrachtet man Personen aus dem ehemaligen Jugoslawien (ohne Slowenien), so fällt auf, dass hier zwar auch knapp 40% nur eine Pflichtschule absolviert, allerdings auch 43% eine Lehre abgeschlossen bzw. eine BMS besucht haben. Hier scheint im Vergleich zu den Einheimischen ein viel geringerer Bildungsrückstand zu bestehen, als bei Menschen mit türkischen Wurzeln. Nur 10% der türkischen MigrantInnen verfügen über Matura oder einem akademischen Abschluss, was aber auf rund ein Viertel (28%) der Einheimischen zutrifft. Insgesamt geht deutlich hervor, dass das Bildungsniveau der Türcinnen und Türken viel niedriger als jenes der Einheimischen ist.

Arbeitsmarkt

Türkische Frauen weisen eine besonders geringe Erwerbsbeteiligung (39%) im Vergleich zu den Österreicherinnen (69%) oder auch zu Frauen aus dem ehemaligen Jugoslawien (61%) auf (Baldaszi et al. 2010: 50f). Ein Grund dafür könnte die in türkischen Familien vorherrschende Rollenverteilung sein, bei der die Frauen überwiegend für Kindererziehung und Hausarbeit zuständig sind und deshalb keiner Erwerbstätigkeit nachgehen.

Knapp zwei Drittel der unselbstständig erwerbstätigen türkischen MigrantInnen sind als ArbeiterInnen beschäftigt, der Rest steht in einem Angestelltenverhältnis. Nur 6% der Menschen mit türkischem Migrationshintergrund sind selbstständig (ebd.: 52f). Die niedrige berufliche Stellung türkischer MigrantInnen ist unter anderem auf ihren geringen Bildungsstand zurückzuführen.

Im Jahr 2009 betrug die Gesamtarbeitslosenquote (laut nationaler Definition²) in Österreich 7,2%, wobei die Arbeitslosigkeit unter der ausländischen Bevölkerung mit 10,2% deutlich höher ausfiel, als bei österreichischen Staatsbürgern (6,7%). Die Arbeitslosenquote der türkischen MigrantInnen betrug 14%, was eine doppelt so hohe Arbeitslosigkeit im Vergleich zu ÖsterreicherInnen bedeutet. Allerdings waren Personen aus der Türkei seltener von Langzeitarbeitslosigkeit betroffen als Einheimische (1,4% gegenüber 2,9%). Besonders häufig waren Türiinnen und Türken mit Pflichtschulabschluss arbeitslos, mit steigender Bildung verringert sich die Arbeitslosenquote allerdings beträchtlich und ist im Vergleich zu den ÖsterreicherInnen sogar niedriger (6% zu 7% mit Lehre/BMS) (ebd.: 54ff).

Wohnungsmarkt

Was die Wohnsituation betrifft, lebt die türkische Bevölkerung mit 20m² pro Kopf weitaus beengter als die Einheimischen, denen 46m² pro Person zur Verfügung stehen (Baldaszi et al. 2010: 72). Im Zusammenhang mit der strukturellen Assimilation ist vor allem die Segregation, d.h. die Konzentration von ethnischen Gruppen auf bestimmte Stadtteile oder Regionen (Esser 2001: 39), von Bedeutung. Manche sprechen der räumlichen Konzentration eine negative Wirkung auf die Eingliederung zu, andere wiederum sehen darin keinen bedeutenden Einfluss auf die Integration. Nach Esser (2001: 41) verhindern ethnische Gemeinden eine Sozialintegration, da der Verbleib darin einen zwar nicht besonders hohen, aber sicheren „Gewinn“ verspricht, während andererseits das Verlassen der Community mit hohen subjektiven Risiken und ungewissem Ausgang verbunden wird. Für Treibel (2003: 149) sagt das Wohnen in einer ethnischen Gemeinde nichts über den Verlauf der Integration aus. Bei Heckmann (1992: 111ff) überwiegen die positiven Funktionen ethnischer Kolonien gegenüber ihren möglichen Dysfunktionen.

² Die nationale Berechnung der Arbeitslosenquote setzt den Bestand an arbeitslosen Personen in das Verhältnis zum Arbeitskräftepotential (=Summe von arbeitslosen und unselbstständig beschäftigte Personen) (AMS 2011).

Ethnische Kolonien reduzieren den Kulturschock der Neuankömmlinge, tragen zur Stabilisierung der Persönlichkeit bei, dienen als Selbsthilfe – vor allem wenn sozial- und wohlfahrtsstaatliche Unterstützung fehlen –, ermöglichen eine kulturspezifische Sozialisation der nachfolgenden Generationen und dienen als Interessensvertretung für die ethnische Minderheit. Allerdings konstatiert Heckmann auch die Gefahr einer ethnischen Selbstgenügsamkeit, die außerethnische Kontakte verhindert und dadurch das bestehende System der ethnischen Schichtung reproduziert wird.

Die türkische Bevölkerung ist in Österreich mit einem Segregationsindex³ von 45% relativ stark auf bestimmte Gebiete konzentriert. Beinahe die Hälfte der türkischen MigrantInnen müsste ihren Wohnort wechseln, damit eine gleichmäßige Verteilung in allen Gemeinden vorhanden wäre (Baldaszi et al. 2010: 74). Durch die bloße Anwesenheit von MigrantInnen wird ein Raum, vor allem im öffentlichen Diskurs, oft zum „Problemviertel“ erklärt. Allerdings stehen nicht die Folgen für die BewohnerInnen wie z.B. schlechte Infrastruktur oder sanierungsbedürftige Wohnungen im Vordergrund solcher Diskussionen, sondern eher die Befürchtungen seitens der Mehrheitsgesellschaft vor der Bildung von „Parallelgesellschaften“ (Römhild 2007: 160f).

2.3.3. Soziale Assimilation

Unter sozialer Assimilation ist u.a. die Angleichung in den Beziehungsmustern, wie etwa im Heiratsverhalten oder auch die Häufigkeit der interethnischen Kontakte zu verstehen (Esser 2001: 22; Treibel 2003: 150). Das soziale Netzwerk gilt neben der strukturellen Platzierung in Bildung und Beruf als zentraler Aspekt im Integrationsprozess. So haben 61% der türkischstämmigen Jugendlichen (2. Generation) keine Freundschaften mit ÖsterreicherInnen, während sich die Alltagskontakte größtenteils interethnisch gestalten (Weiss/Strodl 2007: 97ff).

Was das Heiratsverhalten anbelangt sind zwischen der einheimischen Bevölkerung und den türkischen MigrantInnen große Unterschiede festzustellen. Während österreichische Männer im Durchschnitt mit 32 Jahren und österreichische Frauen mit 30 Jahren heiraten, beträgt das Erstheiratsalter bei Türkinnen 22 Jahre und bei Türken 25 Jahre, was einen Unterschied von rund sieben Jahren ergibt (Baldaszi et al. 2010: 78).

³ Durch den Segregationsindex kann die räumliche Konzentration von ethnischen Gruppen gemessen werden. Der Index zeigt den Anteil jener Personen, die umziehen müssten, damit der Anteil der jeweiligen Gruppe in allen Gemeinden gleich hoch wäre (Baldaszi et al. 2010: 74).

2.3.4. Identifikative Assimilation

Hierunter ist eine gefühlsmäßige Abkehr vom Herkunftsland, aber auch von einer im Aufnahmeland entwickelten ethnischen Identität zu verstehen. Die identifikative Assimilation ist mit einer Transformation des Wir-Gefühls verbunden. Diese gedachte Endstufe der Assimilation hat der Großteil der MigrantInnen in Österreich, aber auch in anderen westeuropäischen Ländern, nicht erreicht. Vielmehr wollen Zugewanderte die Brücken zur Heimat bewusst nicht abbrechen (Treibel 2003: 150f). Auch Esser (2001: 27) sieht die emotionale Hinwendung zum Aufnahmeland als letzten Schritt der sozialen Integration an. Identifikationen können seiner Ansicht nach nur als Folge von „Belohnungs“-Erlebnissen entstehen und sind bei Diskriminierungserfahrungen und Benachteiligung *nicht* zu erwarten.

In einer Erhebung des Marktforschungsinstituts GfK Austria wurde die zugewanderte Bevölkerung gefragt: „Fühlen Sie sich in Österreich heimisch bzw. zu Hause?“ Die Mehrheit der Personen mit türkischem Migrationshintergrund fühlt sich in Österreich völlig oder eher heimisch (72%), nur 16% fühlen sich weniger und 13% überhaupt nicht heimisch. Allerdings fühlen sich nur 31% zu Österreich zugehörig, während 69% sich noch stärker mit dem Herkunftskontext verbunden fühlen. Hier bestehen auch erhebliche Unterschiede zu anderen ethnischen Gruppen. Mehr als doppelt so viele Personen aus dem ehemaligen Jugoslawien fühlen sich in Österreich zugehörig (63%) und Menschen aus Polen und Rumänien sind zu 72% ebenfalls dieser Ansicht (Balaszti et al. 2010: 86f).

Auch Weiss (2007: 191ff) untersuchte in einer Studie u.a. die ethnische Zugehörigkeit von Kindern aus Migrantenfamilien. Dabei stellte sich heraus, dass knapp drei Viertel der türkischstämmigen Jugendlichen zweiter Generation ihre Zukunft in Österreich planen. Allerdings zeigten sich bei 42% starke Marginalitätsgefühle, d.h. sie fühlen sich nirgendwo richtig zugehörig, und fast die Hälfte (45%) fühlt sich in Österreich sogar manchmal fremd. Nur rund ein Viertel der aus der Türkei stammenden Jugendlichen empfand ein starkes Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich, während das beispielsweise auf 45% der Jugendlichen aus Ex-Jugoslawien zutraf. Was die Bindung zum Herkunftsland betrifft, fühlten sich 64% der türkischstämmigen Jugendlichen sehr mit der Türkei verbunden, aber auch zu Österreich bestand für 72% eine starke Verbindung. Nur die Hälfte der türkischen Jugendlichen fühlte sich mit Europa stark ver-

bunden. Interessant ist, dass die emotionale Beziehung der einheimischen Jugendlichen zu Österreich nicht viel stärker ausgeprägt war (79% fühlten sich stark verbunden), als die der türkischen Jugendlichen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Fast jedes Kind mit türkischer Muttersprache weist vor dem Schulantritt sprachliche Defizite auf, wobei ein Kindergartenbesuch, entgegen den Erwartungen, kaum positive Auswirkungen auf den Spracherwerb hat. Aufgrund der geringen Deutschkenntnisse sind türkischstämmige Kinder gezwungen eine Sonderschule zu besuchen, was erheblich schlechtere Bedingungen für den nachfolgenden Bildungsweg bedeutet. Nach Esser (2001: 76) können gerade im frühen Alter verpasste Chancen später auch durch spezielle Maßnahmen kaum mehr ausgeglichen werden.

Generell lässt sich ein extrem niedriges Bildungsniveau unter Personen mit türkischem Migrationshintergrund in Österreich feststellen. Welche Gründe dafür ausschlaggebend sind, kann in dieser Arbeit nicht näher analysiert werden, allerdings sind die Zahlen alarmierend. Dass rund zwei Drittel der türkischen Männer und sogar drei Viertel der türkischen Frauen lediglich einen Pflichtschulabschluss besitzen, darf auf keinen Fall als kulturelle Eigenart abgetan werden. Der niedrige Bildungsstand schlägt sich natürlich in der beruflichen Stellung nieder, so sind rund zwei Drittel der unselbständig Erwerbstätigen mit türkischem Migrationshintergrund als ArbeiterInnen beschäftigt. Türkische MigrantInnen sind auch doppelt so häufig arbeitslos wie Einheimische, allerdings verringert sich die Arbeitslosenquote mit höherer Bildung und entspricht dabei jener der einheimischen Bevölkerung.

Vor allem die Ergebnisse zur identifikativen Assimilation sind für diese Arbeit von Bedeutung. Sie zeigen, wie ambivalent Zugehörigkeitsgefühle sein können. Einerseits wird Österreich zwar vom Großteil der türkischen MigrantInnen als Heimat gesehen, andererseits fühlen sie sich hier aber nicht zugehörig, sondern sind emotional noch immer stark mit dem Herkunftsland verbunden.

Wird Assimilation nach Esser (2003: 73f) als „das Verschwinden der systematischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen“ verstanden, dann muss gesagt werden, dass sich Menschen türkischer Herkunft in Österreich nicht assimiliert haben. Sie sind in allen Bereichen, egal ob Bildung, berufliche Stellung oder am Wohnungsmarkt, im Vergleich zu den Einheimischen schlechter gestellt.

Lange Zeit gingen Gesellschaftstheoretiker von einem Bedeutungsverlust ethnischer, religiöser, nationaler und kultureller Zugehörigkeiten aus, da mit zunehmender Modernisierung auch eine fortschreitende Säkularisierung, Rationalisierung und funktionale Differenzierung angenommen wurde. Aber statt einer Nivellierung kultureller Unterschiede und dem Verschwinden ethnischer Grenzen, spielt Ethnizität eine immer größere Rolle und kann sogar als zentraler Aspekt in der Strukturierung von modernen Gesellschaften angesehen werden (Groenemeyer 2003: 11; Ornig 2006: 31f). In Europa wurde erst in den 80er Jahren – als Reaktion auf gesellschaftliche Probleme, die sich durch die Migration ergaben – begonnen, über Ethnizität zu diskutieren (Groenemeyer 2003: 18).

3.1. Was bedeutet Ethnizität?

Ethnizität ist zwar zu einem Grundbegriff sozialwissenschaftlicher Analysen geworden, allerdings ist das Konzept selbst – trotz umfangreicher Literatur zu diesem Thema – relativ umstritten und vage geblieben. Im Mittelpunkt der Diskussion steht die Frage, ob und inwieweit Ethnizität eine primordiale Grundlage zugeschrieben werden muss oder ob sie das Produkt sozialer Konstruktion ist. Weiters ist strittig, welchen Stellenwert der Ethnizität bei der Identitätsbildung beigemessen werden soll (Groenemeyer 2003: 12).

Ethnizität leitet sich vom griechischen Wort *ethnos* ab, was „Volk“ oder „Volksstamm“ bedeutet und bezeichnet allgemein „das oft emotional stark aufgeladene Bewusstsein von Menschen, einer bestimmten Ethnie anzugehören“ (Hillmann 2007: 201). Etwas präziser ist die Definition von Heckmann (1992: 46), der unter Ethnizität

„die für individuelles und kollektives Handeln bedeutsame Tatsache, daß [!] eine relativ große Gruppe von Menschen durch den Glauben an eine gemeinsame Herkunft, durch Gemeinsamkeiten von Kultur, Geschichte und aktuellen Erfahrungen verbunden ist und ein bestimmtes Identitäts- und Zusammengehörigkeitsbewußtsein [!] besitzt“

versteht.

Im Alltag wird die ethnische Zugehörigkeit häufig am Aussehen (Kleidung, Hautfarbe, Körperbau usw.) festgemacht, und auf Grund dessen erfolgen weitere Assoziationen über Eigenschaften und Verhaltensweisen der Person (Groenemeyer 2003: 16). Ethnizität dient so zur Klassifikation von Menschen in bestimmte Typen von Akteuren, denen sich das einzelne Individuum kaum zu widersetzen vermag. Demnach ist Ethnizität auch ein askriptives Merkmal der Gruppendifferenzierung, das weder einfach erworben, noch ohne weiteres abgelegt werden kann, selbst wenn das vom Individuum dringend gewünscht wird (Esser 1996: 66f). Ethnizität ist nicht nur eine Form der Gemeinschaftsbildung und der Konstruktion von kollektiver Identität, sondern muss auch als eine universelle soziale Kategorie, vergleichbar mit Alter, Geschlecht oder Klasse, verstanden werden (Groenemeyer 2003: 12).

Andere Autoren bestreiten den askriptiven Charakter von Ethnizität. So meinen etwa Hormel/Scherr (2003: 60), dass kulturelle Zuordnungen prinzipiell abgestritten und zurückgewiesen werden können und daran eine Gleichsetzung von Klasse, Geschlecht und Ethnizität als Strukturierungsmerkmal von Gesellschaften scheitert.

3.2. Ethnien – natürlich entstanden oder sozial konstruiert?

In den Sozialwissenschaften stehen sich zwei Erklärungsansätze zur Konzeption von Ethnizität gegenüber, die im Nachfolgenden näher erläutert werden.

3.2.1. Primordial-essentialistischer Ansatz

Ethnische Gruppen werden hier als „natürlich“ entstandene Gruppen angesehen, die es schon immer gegeben hat, weil sie eine gemeinsame biologische Herkunft besitzen. Ethnische Differenzierung ist nach diesem Verständnis Teil der Naturordnung. Dieser Ansatz geht davon aus, dass sich die Evolution des Homo sapiens über regional weit verstreute, sehr kleine Gruppen vollzogen hat, weshalb für bestimmte Gruppen tatsächlich ein gemeinsamer Gen-Pool existiert (Heckmann 1997: 48; Esser 1996: 71). Ethnien werden als „quasi-natürliche Formen menschlicher sozialer Existenz [begriffen; d. Verf.], denen ‚Kultur‘ als eine Essenz innewohnt, die über Abstammung, Sprache usw. definiert wird“ (Dittrich/Lentz 1995: 27).

3.2.2. Konstruktivistischer Ansatz

Ethnische Gruppen entstehen diesem Ansatz nach durch soziale Konstruktion des subjektiven Glaubens an eine gemeinsame Abstammung (Esser 1996: 71). Diese Auffassung stammt ursprünglich von Max Weber, der ethnische Gruppen folgendermaßen definiert:

„Wir wollen solche Menschengruppen, welche auf Grund von Aehnlichkeiten [!] des äußeren Habitus oder der Sitten oder beider oder von Erinnerungen an Kolonisation und Wanderung einen subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinschaft hegen, derart, daß [!] dieser für die Propagierung von Vergemeinschaftungen wichtig wird, dann, wenn sie nicht ‚Sippen‘ darstellen, ‚ethnische‘ Gruppen nennen, ganz einerlei, ob eine Blutsgemeinschaft objektiv vorliegt oder nicht“ (Weber 1972: 237).

Demnach existieren ethnische Gruppen nicht von sich aus, sondern werden durch bestimmte Zuschreibungs- und Definitionsprozesse, die die Gruppe selbst vornimmt, konstituiert. Der Glaube an eine gemeinsame Basis, was Abstammung, Tradition und Kultur betrifft, hält die Gruppe zusammen und macht sie erst zu einer ethnischen Gruppe (Pott 2002: 22f; Treibel 2003: 187).

Nach Dittrich und Lentz (1995: 24) kann ein soziologischer Ethnizitätsbegriff nur konstruktivistisch bestimmt sein. Werden ethnische Gruppen als ursprünglich gegebene kulturelle, soziale Einheit begriffen, können weder die ethnischen Differenzierungsprozesse, noch die Bedeutung von Ethnizität für soziale Ungleichheit angemessen erklärt werden. Ethnizität muss als ein umfassendes soziales Phänomen gedacht werden, „als Resultat sozialer Klassifikationsprozesse, sozial konstituiert in und durch Diskurse und Praxen der symbolischen und sozialen Ausschließung“ (ebd.).

Ethnien werden im Prozess sozialen Handelns begründet und unterliegen einem ständigen Wandel. Kulturelle Unterschiede stellen Ressourcen dar, die unter bestimmten Bedingungen von den einzelnen Akteuren als signifikant erachtet und zur Grenzziehung herangezogen werden (ebd.: 29).

Dieser Konzeption zufolge sind ethnische Gruppen nicht durch eine stabile, eindeutig identifizier- und abgrenzbare Kultur gekennzeichnet, vielmehr dient Ethnizität als Ressource der Abgrenzung, die in bestimmten Situationen aktiviert und strategisch eingesetzt wird (Groenemayer 2003: 23). „Kultur ist nicht die Quelle von Ethnizität, sondern deren Konsequenz“ (ebd.).

Demnach dürfen kulturelle Unterschiede nicht als gegeben vorausgesetzt werden, sondern sind als soziale Konstruktion zu betrachten, die in jenen Prozessen der Grenzziehung hergestellt werden, „in denen sich ethnische Gruppen konstituieren und spezielle Merkmale als Markierungen dieser Grenzen nutzen“ (Dittrich/Lentz 1995: 30).

Auch Berger und Luckmann (1977) haben mit ihren Thesen gezeigt, dass die soziale Wirklichkeit nicht einfach objektiv gegeben ist, sondern durch menschliche Bedeutungszuweisung und menschliches Handeln geformt und konstruiert wird. Wenn die soziale Wirklichkeit derart aufgefasst wird, dann kann eine ethnische Vergemeinschaftung nicht aus „objektiven“ Unterschieden abgeleitet werden, sondern sind wahrgenommene Differenzen als soziale Konstruktion zu begreifen (Dittrich/Lentz 1995: 30).

Heckmann (1997: 50f) kritisiert am konstruktivistischen Ansatz, dass ethnische Gruppen nicht einfach „fabriziert“ (Dittrich/Lentz 1994) werden können, sondern sich als äußerst langlebig und zäh erweisen. Ethnizität ist immer mit bestimmten kulturellen Gemeinsamkeiten einer Gruppe verbunden, die nicht willkürlich herstellbar oder rasch zu verändern sind. Insbesondere emotional besetzte Symbole und Identitätsmarkierer haben eine lange Lebensdauer und können nicht einfach ausgewechselt werden. Für Heckmann ist es schlicht nicht haltbar, „ethnische Gruppen nur als imaginiert zu betrachten, als ideologische Phänomene, die je nach Interessenslage instrumentiert werden können“ (Heckmann 1997: 51).

Deshalb schlägt Heckmann ein genealogisch definiertes Ethnizitätskonzept vor, das im Vergleich zur rein konstruktivistischen Position von relativ stabilen Definitionen der Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit ausgeht, die sich zwar einer instrumentellen Manipulation nicht gänzlich entziehen können, allerdings ein bestimmtes Beharrungsvermögen aufweisen (ebd.: 52).

Dieser Arbeit liegt ein relationales, nicht-substantielles Verständnis von Ethnizität zugrunde, da so die Beziehungen zwischen den ethnisch differenzierten Gruppen in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken und damit auch die Dimension der sozialen Ungleichheit (Dittrich/Lentz 1995: 29).

3.3. Ethnische Gruppen und ihre Grenzziehung

Ethnische Gruppen sind „Teilbevölkerungen von staatlich verfaßten [!] Gesamtgesellschaften“ (Heckmann 1992: 57), die sich aufgrund ihrer Herkunft, Kultur, Geschichte oder Religion selbst als eine Einheit auffassen oder von anderen als solche definiert werden (Groenemeyer 2003: 15). Ihnen wird häufig ein Minderheitenstatus zugesprochen, wobei mit Minderheit nicht die Größe der Gruppe gemeint ist, sondern man sich auf den politisch, sozial und kulturell nicht dominanten Status innerhalb einer Gesellschaft bezieht (ebd.: 17). Als ethnische Minderheiten können nach Heckmann (1992: 57) sozial benachteiligte, unterdrückte, diskriminierte und stigmatisierte ethnische Gruppen verstanden werden.

Ethnische Gruppen beruhen auf einer ganz bestimmten Grenzziehung, die stabile Zuschreibungen und soziale Identitäten erst ermöglicht. Dabei werden die Unterschiede zu anderen Gruppen hervorgehoben und die Einmaligkeit der eigenen Gruppe betont (Esser 1996: 67). Auch Bozay (2005: 123f) konstatiert die Bedeutsamkeit der Differenzierung in eine Eigen- und Fremdgruppe. So werden Mitglieder der Eigengruppe positiver bewertet, als jene der Fremdgruppe. Während negatives Verhalten innerhalb der eigenen Gruppe als „zufällig“ gewertet wird, gilt jenes der Fremdgruppen als „wesenseigen“. Gegenüber den „Anderen“ werden negative Erwartungen aufgebaut und bei dessen Bestätigung schreibt sich das negative Bild der Fremdgruppe fest. Wenn sich allerdings Mitglieder der fremden Gruppe anders verhalten als erwartet, wird dies als untypisch oder zufällig abgetan.

Als abgrenzendes Kriterium kann grundsätzlich jedes beliebige äußere Merkmal wie etwa Kleidung, Frisur, Hautfarbe oder Sprache dienen. Einfach identifizierbare äußere Merkmale eignen sich allerdings besonders gut für die Bildung ethnischer Gruppen, weil dadurch die Identifikation der „eigenen“ und der „fremden“ Gruppe im Alltag erleichtert wird. Solche Markierungen werden oft erst nachträglich eingeführt oder deutlicher hervorgehoben (Esser 1996: 67).

Politische Diskurse und Kampagnen sowie die Medien tragen wesentlich zu einer Fixierung der Grenzen zwischen dem „Eigenen“ und dem „Fremden“ bei. Wenn durch die Medien einzelnen ethnischen Bevölkerungsgruppen bestimmte Merkmale zuge-

schrieben werden, verankert sich dies in den Köpfen der Menschen, was zu negativen Fremdbildern führt, die im Alltag wahrnehmungs- bzw. handlungsleitend werden können (Bozay 2005: 124ff). Ethnische Klassifikationsschemata, die Einteilung in „Wir“ und die „Anderen“, ist immer mit Macht verbunden und in den sozialen Strukturen der Gesellschaft begründet. Die Menschen haben nicht nur die ethnischen Klassifikationsschemata internalisiert, sie sind auch gemäß ihrer ethnischen Zugehörigkeit auf bestimmte Positionen platziert (Dittrich/Lentz 1995: 37).

Die Vergemeinschaftung von ethnischen Gruppen zeichnet sich nach Esser überdies durch vier Merkmale aus, die als *Ressourcen* für die alltägliche Lebensführung und zur Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen dienen (Esser 1996: 68).

Das *moralische Kapital* (moralische Gemeinschaft) zeichnet sich durch solidarische und wertende Gefühle aus: „Moralische Verpflichtung, Hochwertung und Vertrauen nach innen, abwertende Distanz, sogar bewußte [!] ‚Amoralität‘ und Mißtrauen [!] nach außen“ (ebd.: 68). Das moralische Kapital entsteht und reproduziert sich ausschließlich in der Lebenswelt dieser Gruppe, in den alltäglichen sozialen Beziehungen und Handlungen.

Das *kulturelle Kapital* umfasst die jeweils spezifischen Besonderheiten der alltäglichen Lebensführung einer Gruppe, dazu zählen vor allem die Sprache, der Habitus und das Alltagswissen. Sie werden im Laufe des Lebens erlernt und können deshalb nicht ohne weiteres abgelegt oder ausgetauscht werden. Zudem erlauben sie eine einfache und zweifelsfreie Typisierung der Akteure. Über das moralische Kapital, die Abgrenzung einer ethnischen Gruppe über Wir-Gefühle und Werte von innen heraus gegenüber ihrem Umfeld, werden die subjektiven Grenzen der Gruppe selbst gezogen. Das kulturelle Kapital allerdings erzeugt, ohne Wissen und Absicht der Gruppe, klare objektive Grenzen. Da es seinen Wert nur innerhalb der Gruppe besitzt und außerhalb nutzlos ist, kann es sogar zur ausgrenzenden Markierung werden (ebd.: 68f).

Unter *sozialem Kapital* kann allgemein jede mobilisierbare und nutzbare soziale Beziehung einer Person begriffen werden. Dieses soziale Netzwerk aus familiären und verwandtschaftlichen Beziehungen erleichtert den Zugang zu besonderen Ressourcen und schafft die Basis für eine innere Solidarität und äußere Amoralität der ethnischen Gruppe. Soziales und moralisches Kapital stützen sich gegenseitig.

Als letzte Ressource ist das *politische Kapital* zu nennen. Darunter sind spezielle Organisationen einer Gruppe, etwa in Form von Interessensverbänden oder politischen Parteien, zu verstehen (ebd.: 69).

Ethnische Gruppen weisen nicht immer alle vier dieser Kapitalien auf, allerdings sind sie eng miteinander verbunden, stützen sich gegenseitig und können bei Bedarf auch rasch mobilisiert werden. Für die Mitglieder einer ethnischen Gruppe dienen sie zudem als Grundlage zur Lösung von Alltagsproblemen und geben Handlungssicherheit. Esser betont, dass es sich bei diesen vier Ressourcenarten immer um „spezifisches“ Kapital handelt, d.h. sie sind außerhalb der Gruppe nicht uneingeschränkt nutzbar oder auf andere soziale Räume transferierbar (Esser 1996: 70). Dies macht sie anfällig für Veränderungen von Umweltbedingungen und zudem besteht die Gefahr eines Werteverlustes. Deshalb bedeutet Integration auch häufig den Verlust von Ressourcen, da diese im neuen sozialen Kontext möglicherweise keinen Wert mehr besitzen (Groenemeyer 2003: 24).

3.4. Ethnizität als Identitätskategorie

In den Sozialwissenschaften und vor allem in der Migrationsforschung wird Ethnizität überwiegend als eine Identitätskategorie behandelt. Nicht selten wird Ethnizität von vornherein als ein wichtiger, wenn nicht sogar als *der* zentrale Bestandteil der Identität von MigrantInnen konzipiert (Pott 2002: 22). Ansätze, die a priori von einer Relevanz von Ethnizität ausgehen, übersehen aber, dass Ethnizität für die Identitätskonstruktion nicht zwingend von Bedeutung sein muss, sondern je nach Situation und Kontext variiert und sich im Zeitverlauf auch wandeln kann. Einerseits kann Ethnizität als Ressource verwendet werden, die aus verschiedenen Gründen und für bestimmte Zwecke mobilisiert wird, andererseits kann sie auch zu einer Belastung werden, die zur Verleugnung der eigenen Herkunft führt. Schließlich kann ihr auch gar keine Bedeutung beigemessen werden (Heckmann 1997: 53f; Pott 2002: 24).

Allerdings ist zu beachten, dass eine ethnische Identifikation meistens erst in Minderheiten-, Konkurrenz- und Konfliktsituationen aktualisiert wird, die wiederum je nach Situation unterschiedlich ausfallen kann (Groenemeyer 2003: 15).

Ethnizität darf nicht vorweg als eine „kulturelle Basisidentität“ gesehen werden, die alle anderen Identitäten überlagert, denn in diesem Fall wird Ethnizität wieder nur auf die Aspekte „Kultur“ und „Identität“ reduziert und Angehörige ethnischer Minderheiten erscheinen lediglich als Objekte, die den Zwängen ihrer kulturellen Herkunft unterworfen sind (Dittrich/Lentz 1995: 29).

„Die ethnische Zugehörigkeit, wie andere Zugehörigkeiten auch, stellt zunächst eine mögliche Ressource für die Selbstbeschreibung und Handlungsorientierung des Individuums dar“ (Dittrich/Lentz 1995: 33).

Das bedeutet, dass Ethnizität handlungsleitend sein kann, aber nicht notwendigerweise sein muss. Sie kann auch allen anderen Zugehörigkeiten übergeordnet sein, allerdings darf nicht von vornherein davon ausgegangen werden. Welche Bedeutung der Ethnizität von den einzelnen Akteuren beigemessen wird, hängt laut Dittrich und Lentz von den jeweiligen Existenzbedingungen ab (ebd.: 33f).

3.5. Ethnizität und soziale Ungleichheit

„Ethnizität bezeichnet soziale Kategorien, die die Basis für Statuszuschreibungen abgeben und soziale Beziehungen strukturieren“ (Groenemeyer 2003: 35). Demnach verweist Ethnizität nicht nur auf kulturelle Unterschiede, sondern begründet auch ein System sozialer Ungleichheit mit. Somit konstituiert Ethnizität nicht nur ein System horizontaler Ungleichheit über kulturelle Differenzen, sondern kann auch als gesellschaftliches Strukturierungsmerkmal gesehen werden, das eine vertikale Ungleichheit mit bedingt (ebd.: 35f).

Ethnizität ist in ein System ethnischer Schichtung eingeschrieben (Groenemeyer 2003: 37). Unter ethnische Schichtung kann zunächst einmal die Existenz eines Ungleichheitsverhältnisses zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen verstanden werden. Positions- und Statuszuweisungen von Personen, sowie die Verteilung gesellschaftlicher Ressourcen und Lebenschancen erfolgen auf Basis von unterschiedlich bewerteter ethnischer Zugehörigkeit (Heckmann 1992: 91).

Die Reproduktion ethnischer Schichtung erfolgt im Wesentlichen über vier Mechanismen (Groenemeyer 2003: 37f):

1. über direkte körperliche Gewalt
2. über rechtliche und politische Exklusion, die als soziale Schließung fungiert
3. durch Diskriminierung auf verschiedenen Märkten, insbesondere auf Arbeits- und Wohnungsmarkt
4. über negative Kategorisierungen, die individuelle Handlungsressourcen (Selbstwert, Handlungsmotivation) beeinflussen

Die Betrachtung sozialer Ungleichheit soll allerdings nicht nur Differenzen der materiellen Lebensbedingungen umfassen, sondern auch die ungleichen Chancen der Selbstbestimmung mit einbeziehen (Hormel/Scherr 2003: 63). Jeder Mensch hat das Recht auf Individualität, so meint auch Bauman (1999: 63), dass „das Recht, die eigene Identität zu wählen, als die einzige universelle Gemeinsamkeit aller Bürger/Menschen“ zu sehen ist.

4.1. Definition

Identität ist ein Begriff, der sich in der Alltagssprache sowie im wissenschaftlichen Diskurs großer Beliebtheit erfreut, dabei ist er so unbestimmt und wackig geblieben, wie kaum ein anderer. Mit Identität werden zahlreiche Phänomene verbunden. Der Begriff tritt meist in einem negativen Zusammenhang auf, der etwas mit Bedrohung oder Verlust, aber auch mit Stolz zu tun hat (Heinz 1993: 15).

Identität stammt vom spätlateinischen *identitas* ab und bedeutet „(Wesens-)Einheit“. Allgemein ist darunter „die Übereinstimmung einer Person (...) mit sich selbst („Selbigkeit“)“ (Hillmann 2007: 355) zu verstehen. In der Soziologie bezeichnet Identität zunächst einmal das Bewusstsein, ein einmaliges Individuum mit unverwechselbarer Lebensgeschichte zu sein, im Handeln eine bestimmte Konsequenz zu zeigen und im Umgang mit anderen eine Balance zwischen eigenen Ansprüchen und sozialen Erwartungen zu finden (Abels 2004: 347).

Einen der bedeutendsten Beiträge zum besseren Verständnis von Identität hat zweifelsohne George Herbert Mead geliefert. Im nachfolgenden Abschnitt werden die zentralen Thesen seiner Theorie dargestellt und ein Einblick in sein Identitätskonzept gegeben.

4.2. Identität als gesellschaftliches Phänomen

Für Mead (1995: 17) wird Identität aus der Kommunikation gewonnen und muss ausschließlich als ein gesellschaftliches Phänomen gedacht werden. „Nicht nur unser Verhalten ist ‚gesellschaftlich organisiert‘, sondern auch unser Bewusstsein von uns selbst“ (Abels 2004: 359). Identität ist nicht a priori gegeben, sondern entsteht erst im Laufe der Sozialisation durch Interaktionen mit anderen und dem Erlernen von sozialen Rollen (Hillmann 2007: 355).

4.2.1. Wie entwickelt sich Identität?

Mead leitet Identität aus der Vergesellschaftung her, wobei das Konzept der Rollenübernahme zentral ist: „Das Individuum versetzt sich in die Rolle ‚des anderen‘ und betrachtet sich selbst aus dieser heraus“ (Heckmann 1992: 196). Das Gegenüber dient als Spiegel, durch welchen man sich betrachten kann und dadurch ein Bild seiner selbst erfährt (ebd.). Die Fähigkeit, sich selbst zum Objekt der Wahrnehmung zu machen, ist die Voraussetzung für die Entwicklung von Identität. Sie ist nur durch den Umweg über den Anderen zu gewinnen (Abels 2004: 361f), denn „die Erfahrung einer Identität ausschließlich aus sich selbst heraus wäre nicht möglich (Mead 1995: 239).

„Der Einzelne hat eine Identität nur im Bezug zu den Identitäten anderer Mitglieder seiner gesellschaftlichen Gruppe. Die Struktur seiner Identität drückt die allgemeinen Verhaltensmuster seiner gesellschaftlichen Gruppe aus, genauso wie sie die Struktur der Identität jedes anderen Mitgliedes dieser gesellschaftlichen Gruppe ausdrückt“ (Mead 1995: 206).

Das Kind entwickelt die Fähigkeit der Rollenübernahme in zwei unterschiedlichen Phasen und wird sich dabei seiner Identität immer mehr bewusst. Diese Phasen nennt Mead *play* (Spiel) und *game* (Wettkampf). Im Spiel schlüpft das Kind in die Rolle einer Bezugsperson wie z.B. jener der Mutter oder des Lehrers, sogenannter *signifikant Anderer*, und handelt vom jeweiligen Standpunkt aus. Dabei tut das Kind nicht nur so, *als ob* es der Andere wäre, sondern *ist* in diesem Augenblick der Andere. Im Wettkampf sind hingegen mehrere Handelnde gleichzeitig beteiligt und es existieren bestimmte Regeln, an die sich jeder halten muss. Das Kind muss sich nun in die Perspektiven und Handlungen vieler anderer gleichzeitig hineinversetzen, es muss „die Haltung aller anderen Beteiligten in sich haben“ (Mead 1995: 196). Die Gesamtheit aller Perspektiven in bestimmten Handlungszusammenhängen bezeichnet Mead als den *generalisierten Anderen*. Letztlich können darunter die Normen und Werte einer Gesellschaft, die in bestimmten Situationen relevant sind, verstanden werden. (Abels 2004: 90ff).

„The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called ‚the generalized other‘. The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community“ (Mead 1934: 154).

4.2.2. Die zwei Seiten des Ich

Die Identität eines Menschen besteht aus zwei Komponenten: der sozialen Identität („me“), die nach Mead die erlernten sozialen Rollen, Erwartungen und Reaktionen zum Ausdruck bringt, und der personalen bzw. persönlich-individuellen Identität („I“), die sich in der Sozialisation entfaltet und gemäß Mead das aktive Selbst beinhaltet (Hillmann 2007: 355).

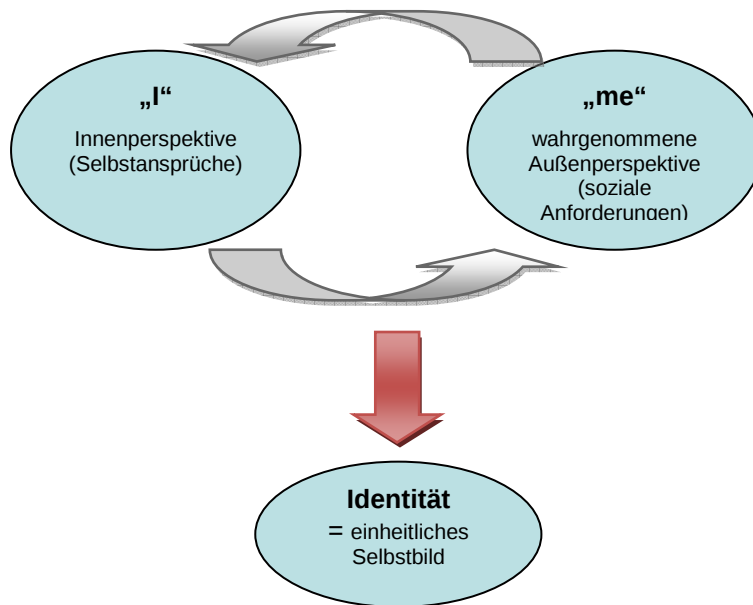
Abels (2004: 363ff) spricht in diesem Zusammenhang von einem „reflektierten Ich“ und einem „impulsiven Ich“⁴. Das reflektierte Ich („me“) kann als zugewiesene Identität verstanden werden, als internalisierte Vorstellung von dem Bild, das andere von jemanden haben. Es enthält die im Laufe der Sozialisation erworbenen Werthaltungen und repräsentiert somit die gesellschaftliche Dimension der Identität. Das impulsive Ich („I“) setzt sich gegen fremdbestimmte Handlungserwartungen zur Wehr und interpretiert sich auf eigene Weise, was zu einem individuellen Selbstbild führt. Es ist vorsozial, unbewusst und nie vollständig sozialisierbar. Im impulsiven Ich kommen spontane körperliche und sinnliche Bedürfnisse zum Ausdruck.

Im Laufe des Lebens werden die reflektierten Ichs immer zahlreicher und widersprechen sich sogar. Die Eltern sehen einen anders als Freunde, in der Arbeit erwartet die Chefin etwas anderes von einem als der Ehemann zu Hause. „Es gibt die verschiedensten Identitäten, die den verschiedensten gesellschaftlichen Reaktionen entsprechen“ (Mead 1995: 184f). Die reflektierten Ichs sind nicht festgefügt oder gar homogen, sondern ständig in Bewegung. Während das spontane Ich auf die reflektierten Ichs widerständig und verändernd wirkt, stellen die reflektierten Ichs eine permanente soziale Kontrolle des spontanen Ichs dar (Abels 2004: 366).

Nun ist Identität ein ständiger Dialog zwischen dem impulsiven Ich und dem reflektierten Ich. „Von einer gelungenen Identität sprechen wir, wenn beide Seiten des Ich in einer gleichgewichtigen Spannung zueinander stehen“ (Abels 2004: 367). Nach Mead (1995: 185) ist eine mehrschichtige Persönlichkeit bis zu einem bestimmten Grad der Normalfall. Die Identität organisiert sich in Hinblick auf die Gemeinschaft, der sie angehört, und auf die jeweilige umgebende Situation.

⁴ Abels übersetzt „me“ als reflektiertes Ich und „I“ als impulsives Ich.

Abb. 8: Das impulsive Ich („I“) und das reflektierte Ich („me“)



Quelle: Eigene Darstellung

Mead spricht in seinem Identitätskonzept viele Punkte an, die in der späteren Forschung immer wieder eine bedeutende Rolle spielen. Er hat klar herausgearbeitet, dass Identität ein gesellschaftlicher und kein rein individueller Prozess ist, was impliziert, dass Identität nicht statisch ist, sondern sich entwickelt und immer wieder verändert werden kann. Weiters betont Mead in seinem Konzept, dass Identität vielschichtig und situativ ist (Heinz 1993: 19f). Er liefert schlüssige Definitionen des „generalisierten Anderen“, bleibt aber die Erklärung schuldig, über welche Mechanismen das „I“ eigentlich seine Kraft bezieht, aus fremdbestimmten Erwartungen auszubrechen und sich gegen herrschende Haltungen und Normen zu wenden (Papcke/Oesterdiekhoff 2001: 329).

4.3. Das Ethnische in der Identität

In diesem Abschnitt wird das Konzept zur ethnischen Identität nach Georges Devereux dargestellt und sein Nutzen kurz diskutiert. Anschließend wird den Fragen nachgegangen, welchen Einfluss ethnische Zuschreibungen auf die Identität haben und warum ein ethnisches Volksverständnis die Zugehörigkeit von eingewanderten Menschen nicht zulässt, und so bestehende Benachteiligungen legitimiert werden.

4.3.1. Ethnische Identität nach Devereux

Georges Devereux, Ethnologe und Psychoanalytiker, begründete zeitgleich mit Fredrik Barth einen neuen Zweig innerhalb der ethnologischen Identitätsforschung. Ethnische Identität ist nun kein Krisenbegriff mehr, sondern gedeiht zu einem Konzept, das ethnische Beziehungen im Allgemeinen zu erklären versucht (Heinz 1993: 121f). Im Nachfolgenden wird die Theorie der ethnischen Identität nach Devereux dargestellt.

Nach Devereux (1984: 131) hat Identität im Allgemeinen eine zweifache Bedeutung. Einerseits ist darunter die *absolute Einmaligkeit* eines Individuums, d.h. seine *Nicht-Identität* mit jedem anderen beliebigen Individuum zu verstehen. Andererseits ist diese absolute Einmaligkeit „durch eine unwiederholbare Häufung ungenauer Bestimmungen“ (ebd.: 132) definiert. Die Einmaligkeit eines Individuums geht demnach aus seiner Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen hervor, in denen das Individuum allerdings nicht einmalig ist. Es reichen oft einige wenige Zuordnungen von Eigenschaften und Gruppenzugehörigkeiten aus, um eindeutig identifizierbar zu sein. Mit anderen Worten bezeichnet Identität zum einen die Individualität des Einzelnen, d.h. die Fähigkeit sich von anderen Menschen zu unterscheiden, zum anderen die Zuordnung zu einer Gemeinschaft, in der sich das Individuum in bestimmten Dingen eben nicht von anderen unterscheidet (Schneider 2001:2).

Devereux unterscheidet anschließend zwischen *ethnischer Persönlichkeit* und *ethnischer Identität*, die sich in der Praxis zwar in vielerlei Hinsicht überschneiden, aber nur durch eine klare Definition der beiden Begriffe kann die ethnische Identität angemessen analysiert werden (Devereux 1984: 135).

Ethnische Persönlichkeit

Devereux versteht hierunter eine von unmittelbar beobachtbaren Verhalten ausgehende induktive Verallgemeinerung. Gewisse Handlungs- und Verhaltensweisen werden, wenn sie häufig auftreten, von außen als charakteristisch für eine bestimmte Gruppe angesehen (Devereux 1984: 135). Allerdings zeigen Mitglieder einer Gruppe ihre ethnische Persönlichkeit auf verschiedene Weise und in unterschiedlichen Graden (ebd. 138).

Devereux betont, dass die ethnische Persönlichkeit immer als eine „natürliche“ Äußerung zu verstehen ist. Kommt sie bewusst zur Anwendung, kann sie bereits als Ausdruck eines ethnischen Identitätsmodells verstanden werden. Die unbewusste Aktuali-

sierung eines Aspektes der ethnischen Persönlichkeit ist oft weniger leicht als solche erkennbar, als wenn diese absichtlich zur Schau gestellt wird. Betrachtet man beispielsweise zwei Gruppen von Photographien: In der ersten Gruppe sind Gesichter zu sehen, die extremen Kummer, Schmerz oder Freude empfinden, die zweite Gruppe zeigt Gesichter von Schauspielern, die diese Empfindungen nur mimen. Psychologen haben festgestellt, dass Versuchspersonen die echten (authentischen) Gefühle oft nicht als solche identifizieren konnten, während die gespielten Gesichtsausdrücke immer richtig erkannt wurden (Devereux 1984: 138f).

Ethnische Identität

Zunächst unterscheidet Devereux noch zwischen einem „reinen“ und einem „unreinen“ Modell ethnischer Identität.

Der Begriff der „reinen“ ethnischen Identität dient lediglich analytischen Zwecken und ist für die Forschungspraxis nicht brauchbar. Seine Definition ist dennoch wichtig um zu verstehen, auf welcher Art die ethnische Persönlichkeit mit der ethnischen Identität verschmilzt und wie letztere eigentlich funktioniert (Devereux 1984: 139f).

Die „reine“ ethnische Identität ist für Devereux ein Sortier- oder Etikettiermittel und hat im Prinzip nichts mit beobachtbaren Verhaltensweisen zu tun. Die ethnische Identität ist demnach nur ein Etikett, das von anderen zugesprochen bzw. vorenthalten oder selbst beansprucht wird. Allerdings können keine Handlungs- oder Verhaltensweisen durch die „reine“ ethnische Identität ausgesagt werden (ebd.: 140ff).

Hierin besteht der Grund, warum die „reine“ ethnische Identität nur theoretisch, aber nicht in der Forschungspraxis von Bedeutung ist, da mit einer ethnischen Etikettierung auch immer Erwartungen an ein bestimmtes Verhalten geknüpft sind (Heinz 1993: 124). Deshalb geht Devereux auf das „unreine“ Modell ethnischer Identität über, das sich weitgehend mit der ethnischen Persönlichkeit deckt.

Devereuxs Theorie der ethnischen Identität blieb weniger populär und einflussreich als andere Konzepte dieser Zeit, was zwei Gründe haben mag: Erstens ist sein Ansatz sehr kompakt, es können keine Teile davon übernommen werden, sondern nur sein Modell als Ganzes. Zweitens hat seine Theorie den logischen Haken, zwar analytisch zwischen ethnischer Persönlichkeit und ethnischer Identität zu unterscheiden, aber in der Forschungspraxis ist dies kaum möglich und im Grunde auch nicht relevant (Heinz 1993: 121ff). Dennoch ist die Unterscheidung zwischen einer ethnischen Persönlich-

keit als natürlicher Ausdruck, und einer ethnischen Identität als bewusste Anwendung ethnisch konnotierter Verhaltensweisen für diese Arbeit nicht unwesentlich. Auch wenn bestimmte Handlungen des Individuums als natürlicher Ausdruck der Persönlichkeit gesehen werden, kann dieses Verhalten von außen als ethnisch definiert und mit einer positiven oder negativen Wertung versehen werden.

4.3.2. Ethnische Zuschreibungen und Identität

In der heutigen Zeit ist Identität nicht mehr automatisch über die Zugehörigkeit zu einem Stand gegeben. Vielmehr muss sie individuell hergestellt und aktiv konstruiert werden (Groenemeyer 2003: 30).

In Interaktionen zeigen Individuen bewusst oder unbewusst sowohl Aspekte der personalen sowie der sozialen Identität, die Zugehörigkeiten zu spezifischen Gruppen signalisieren. Dieser Ausdruck der eigenen Persönlichkeit bietet wiederum Anlass für externe Kategorisierungen. Nun kann es zu einer Validierung der Identität kommen, wenn die Selbstdefinition mit den Fremdzuschreibungen übereinstimmt, oder aber zu einer Dissonanz, wenn beide als voneinander abweichend empfunden werden. Entscheidend dabei ist, ob und wie soziale Kategorisierungen in der Interaktion relevant werden. Die Wahrnehmung von (ethnischen) Unterschieden kann je nach Situation und Kontext auch ignoriert, oder in unterschiedliche Handlungsweisen übersetzt werden (siehe auch Kapitel 3.4.) (Groenemeyer 2003: 28). Vor allem bei dem Konzept des „*doing ethnicity*“ wird der situative Kontext von Interaktionen in den Vordergrund gestellt. Dabei wird auf Mechanismen verwiesen, mit denen Personen ethnische Zugehörigkeit aktiv in Interaktionen gestalten. „*Doing ethnicity*“ passiert einerseits über direkte Thematisierung von Ethnizität (verbale und nonverbale Marker ethnischer Zugehörigkeit) und drückt sich andererseits auch über institutionalisierte Formen der Grenzziehung aus, die Fremdheit bzw. Nicht-Zugehörigkeit markieren (z.B. über informelle Selektionsregelungen bei Positionszuweisungen) (ebd.: 32f).

Ethnische Zugehörigkeit kann auch als Mittel zur Selbstbehauptung dienen, vor allem bei der Bewältigung von Unsicherheiten oder bei einer als feindlich wahrgenommen Umwelt. Ethnizität wird so zu einem stabilen Identitätsanker umfunktioniert (Groenemeyer 2003: 30f).

4.3.3. Ethnisches Volksverständnis

Hoffmann (1996) geht in seinem Aufsatz der Frage nach, ob die Ursache für die zunehmende Islamisierung der türkischen Bevölkerung in Deutschland nicht weniger bei den Zugewanderten, sondern vielmehr in der deutschen Gesellschaft zu suchen ist. Nur einzelnen Personen, Organisationen oder politischen Parteien wird vorgeworfen, abwehrend gegenüber MigrantInnen zu reagieren, vielmehr sollte aber gefragt werden, ob nicht die Aufnahmegesellschaft als Ganzes der Eingliederung von Zugewanderten entgegensteht (Hoffmann 1996: 241).

MigrantInnen müssen „deutsch“ werden, wenn sie als zugehörig gelten möchten. Selbst Eingebürgerte werden als „AusländerInnen“ gesehen und als solche behandelt, solange noch Reste ihrer nicht-deutschen Herkunft erkennbar sind. „Ein ernst gemeintes Identitätsangebot kann die Vorstellung, die Eingewanderten müssten sich der herkömmlichen deutschen Identität assimilieren, kaum sein“ (Hoffmann 1996: 247). Diese Forderung besteht seitens der Einheimischen gegenüber den Zugewanderten, ohne gleichzeitig auch Wege und Prozesse aufzuzeigen, die zu einer solchen Identität führen könnten. Bestenfalls wird darauf vertraut, dass sich ein nationales Selbstverständnis bei den MigrantInnen im Laufe der Zeit wie von selbst durchsetzt (ebd.).

Solange Zugewanderte keine deutsche Identität aufweisen, sei es nicht notwendig, sie als zugehörig anzuerkennen, so die weitläufige Ansicht. Bestehende Benachteiligungen gegenüber ethnischen Minderheiten finden so scheinbar ihre Berechtigung (ebd.: 248). MigrantInnen befinden sich in folgendem Dilemma:

„Einerseits können sie nicht ungebrochen ihre frühere Identität fortschreiben, weil sie nicht mehr in dem Lande leben, in dem diese Identität die fraglos geltende Voraussetzung gesellschaftlicher Zugehörigkeit ist. Andererseits ist ihnen der Zugang zur Identität der Aufnahmegesellschaft praktisch verschlossen, weil das Zusammengehörigkeitsbewußtsein [!] der BRD weniger Anstalten trifft, sie zu integrieren, als sich in Abgrenzung von ihnen seiner Kontinuität zu vergewissern“ (Hoffmann 1996: 248).

Hoffmann (1996: 250) findet es unerheblich zu fragen, ob die Integration am mangelnden Willen der Deutschen oder der Zugewanderten scheitert. Die Ursache muss seiner Ansicht nach vielmehr in der tradierten deutschen Identität gesucht werden, die sich als etwas zutiefst Naturwüchsiges begreift. Es gibt keine rational nachvollziehbaren Entscheidungsprozesse aus denen die „deutsche Identität“ hervorgegangen sein

könnte, weshalb es auch keine Vorstellungen darüber gibt, wie Eingewanderte Zugang zu ihr finden könnten.

Das Volk als Ethnos und Demos

Es gibt einen ethnischen (*ethnos*) und einen demotischen (*demos*) Volksbegriff. Der demotische Volksbegriff umfasst all jene, die über den Status eines Bürgers verfügen, also die Staatsbürgerschaft besitzen. Dagegen wird unter dem ethnischen Volksbegriff eine Einheit verstanden, die sich auf geglaubte Gemeinsamkeiten wie Kultur, Sprache, Religion, Herkunft oder Geschichte stützt (Hoffmann 1996: 252).

Die Grenzen des *demos* können grundsätzlich durch den Erwerb der Staatsbürgerschaft überschritten werden. Die Zugehörigkeit zu einem ethnisch verstandenen Volk wird allerdings von einer „Vorstellungswelt geregelt, die sich allen Versuchen verweigert, sie in allgemein gültige rational beschreibbare Kriterien zu übersetzen“ (Hoffmann 1996: 253). *Ethnos* bzw. die ethnische Zugehörigkeit beruht auf einem gemeinsamen Empfinden, andere als fremd und bedrohlich wahrzunehmen. „Als zugehörig erkennt das *ethnos* nur diejenigen an, die dieses Empfinden einerseits teilen und andererseits von ihm nicht als fremd und bedrohlich definiert werden“ (ebd.: 253).

Nach Hoffmann muss sich die BRD von ihrem völkischen Selbstverständnis lösen und die Rangordnung von *demos* und *ethnos* umkehren. Ansätze dafür sieht er in den Identitätsentwürfen der Einwanderer der zweiten Generation. Aber auch in den politischen Forderungen wie z.B. der Erleichterung von Einbürgerungen, der Hinnahme von Mehrstaatlichkeit und der Anerkennung der BRD als Einwanderungsland. Eine Berichtigung des Zusammengehörigkeitsbewusstseins würde „ein für alle Mitglieder geltender Status der Zugehörigkeit definieren, der die ethnische Dimension relativiert“ (Hoffmann 1996: 256). An einen solchen Status könnten sich die MigrantInnen assimilieren, ohne einem Germanisierungsdruck ausgesetzt zu sein (ebd.).

Dieser Weg ist allerdings langwierig und mühsam und vor allem weniger von den Zugewanderten als von den Deutschen abhängig. Da der Zugang zu einer Identität, die alle Gebietsbewohner der BRD umfasst, fehlt, werden Zugewanderte dazu veranlasst, auf Traditionen ihrer Herkunftsländer zurückzugreifen. Sie können aber nicht deren Selbstverständlichkeiten fortschreiben, sondern müssen vielmehr Elemente aus die-

sen Traditionen herauslösen, sie im neuen Kontext rekonstruieren und ihnen eine symbolische Bedeutung für die neue Identität zuweisen. Wenn sich allerdings MigrantInnen auf ihre ethnische Identität besinnen, unterstützen sie ungewollt das völkische Denken. Sie bestätigen einerseits durch ihr Verhalten die Unterstellung, dass es sich um ein allgemeingültiges Ordnungsmodell handelt, andererseits liefern sie dem völkischen Denken Argumente, um „Fremde“ weiterhin ausgrenzen und sich von ihnen abgrenzen zu können (Hoffmann 1996: 256ff).

Hoffmann ist der Ansicht, dass eine bewusste Entfaltung einer islamischen Identität weder als ein Festklammern an ihr Herkunftsland, noch als eine geistige Remigration in das Herkunftsland verstanden werden kann. Die islamische Identität ist vielmehr „eine Reaktionsbildung auf die mit fortschreitender Integration zunehmende Bewußtwerdung [!] der Widersprüche zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit (...)“ (Hoffmann 1996: 259).

5. Umgang der Mehrheit mit ethnischen Minderheiten

„Die Situation einer Minorität ist immer die *Antwort* auf eine Majorität (...)“
(Bukow/Llaryora 1988: 46).

Lange Zeit wurde gehofft, dass sich Einwanderer mit der Zeit ganz von selbst integrieren oder assimilieren, sich von Traditionen und Bindungen zum Herkunftsland lösen und damit zu unauffälligen, der dominanten Kultur angepassten Gesellschaftsmitgliedern verwandeln würden. Auf die meisten MigrantInnen trifft das nicht zu, sondern im Gegenteil, sie treten als Minderheit in Erscheinung, beanspruchen kulturelle Eigenständigkeit für sich oder bekommen von außen eine eigenständige Kultur zugeschrieben und entwickeln ethnische Nischenökonomien. Dies ist gewiss keine unmittelbare Folge kultureller Differenzen zwischen Einheimischen und Zugewanderten. Vielmehr wird die Herausbildung ethnischer Minderheiten erst unter Berücksichtigung der jeweiligen vorgefundenen Bedingungen im Aufnahmeland verständlich und ist als Reaktion auf diskriminierende Erfahrungen in ökonomischer, politischer und rechtlicher Hinsicht zu begreifen (Hormel/Scherr 2003: 59).

Wie beurteilen die Einheimischen den Integrationsprozess und wie denken sie über das Zusammenleben mit Zugewanderten? Wie fremdenfeindlich sind die Österreicherinnen und Österreicher eingestellt? Mit Antworten auf diese Fragen soll ein erster Eindruck über die Stimmung zwischen Einheimische und Zugewanderte in Österreich gegeben werden. Anschließend wird auf die Praxis der Ethnisierung, ihre Folgen und Funktionen näher eingegangen.

5.1. Integrationsklima

Anfang März 2010 führte die GfK Austria eine Studie zur subjektiven Sichtweise des Integrationsklimas durch. Insgesamt wurden 1.000 Personen innerhalb der Gesamtbevölkerung befragt, die Stichprobe wurde durch eine geschichtete Zufallsauswahl gewonnen (Baldaszi et al. 2010: 84).

Auf die Frage, wie gut die Integration von MigrantInnen in Österreich funktioniere, konnte anhand einer vierstufigen Skala geantwortet werden. Allerdings wurde der Begriff Integration nicht näher definiert, sondern ein allgemeines Verständnis davon

vorausgesetzt. Da die Vorstellungen zum Begriff Integration jedoch recht unterschiedlich sind, ist das Ergebnis schwierig zu interpretieren. Rund zwei Drittel der Befragten waren der Meinung, dass die Integration in Österreich eher bzw. sehr schlecht funktioniert. Diese Tendenz ist in allen Bevölkerungsgruppen vorhanden, überwiegt allerdings bei den Älteren (60+) sowie bei den unter 20-Jährigen, bei jenen mit niedrigem Einkommen, bei gering Qualifizierten und in den Bundesländern Wien und Oberösterreich (Baldaszi et al. 2010: 84).

Weiters wurde gefragt, ob sich das Zusammenleben mit den Zugewanderten in den vergangenen Jahren verändert habe. Rund 44% der Einheimischen sehen eine Verschlechterung im Zusammenleben mit den MigrantInnen und nur 12% eine Verbesserung (ebd.: 88).

Es stellt sich nun die Frage, wie fremdenfeindlich die österreichische Bevölkerung überhaupt eingestellt ist. Im Jahr 2001 waren 28% der erwachsenen Bevölkerung in Österreich tendenziell fremdenfeindlich⁵ eingestellt und 45% hatten ambivalente Ansichten gegenüber AusländerInnen. Rund 27% der einheimischen Bevölkerung vertraten keine fremdenfeindliche Position. Mit höherer Bildung und steigendem Haushaltseinkommen nimmt Fremdenfeindlichkeit deutlich ab. So waren Personen mit Matura (11%) oder einem akademischen Abschluss (5%) wesentlich weniger negativ gegenüber AusländerInnen eingestellt, als jene mit Pflichtschulabschluss (45%). Auch mit der politischen Orientierung ist ein Zusammenhang erkennbar. Befragte, die etwa mit den Grünen (7%) sympathisieren, waren weniger fremdenfeindlich eingestellt als Personen, die den Sozialdemokraten (28%) oder der Volkspartei (27%) nahe stehen. SympathisantInnen der Freiheitlichen Partei (46%) wiesen überdurchschnittlich häufig fremdenfeindliche Tendenzen auf (Lebhart/Münz 2003: 353ff).

5.2. Prozesse und Funktionen der Ethnisierung

Ganz allgemein wird unter Ethnisierung die Zuweisung von ethnischen Charakteristika an eine Person, die von außen und ohne Rücksicht auf deren Selbstdefinition erfolgt, verstanden (Ornig 2006: 56). Mit anderen Worten zielt Ethnisierung „auf die Einord-

⁵ Siebenstufige Werteskala, die in drei Kategorien eingeteilt wurde, wobei die ersten beiden Stufen als „fremdenfeindlich“ definiert wurden

nung und Festschreibung von Menschen und ihrem Handeln nach Kategorien einer kollektiven ‚Herkunft‘“ (Römhild 2007: 158) ab.

Auch wenn sich MigrantInnen von ihrer ethnischen Herkunft lösen und sich stärker mit der Aufnahmegesellschaft identifizieren wollen, werden sie durch ihre Umgebung dennoch immer wieder an ihre Herkunft erinnert und so zu „AusländerInnen“ gemacht. Nicht nur Zugehörigkeitsgefühle oder das Festhalten an kulturelle, sprachliche oder religiöse Gewohnheiten machen eine ethnische Gruppe aus, sondern auch durch Zuschreibungen der Einheimischen wird die ethnische Identifikation mit konstituiert (Treibel 2003: 199).

5.2.1. Gesellschaftliche Konstruktion ethnischer Minderheiten

Die Kölner Soziologen Wolf-Dietrich Bukow und Roberto Llaryora (1988) richten in ihrer Migrationsforschung den Fokus auf die Zuschreibungsprozesse der Mehrheitsgesellschaft. Bukow und Llaryora verstehen unter Ethnisierung,

„wie ein Wanderer seiner für selbstverständlich gehaltenen Gesellschaftlichkeit entzogen und in eine Minorität eingeordnet wird, und dabei in eine Dynamik des Ein- und Ausgrenzens sowie der ethnischen Fremd- und Selbstidentifikation gerät“ (Bukow und Llaryora 1988:51).

Wenn den Zugewanderten nur geringe Akzeptanz seitens der Aufnahmegesellschaft entgegengebracht wird und ihnen eine Identität als vollwertiges Gesellschaftsmitglied verwehrt bleibt, „was liegt dann näher, als sich der individuellen Vergangenheit zuzuwenden, die lebensgeschichtlichen Bezüge überprägnant zu reaktivieren“ (Bukow/Llaryora 1988: 52). Dadurch tritt die Vergangenheit in den Vordergrund, und die Familie, Landsleute und Herkunftsgesellschaft werden erheblich aufgewertet, was zu einer ethnischen Re-Definition führt (ebd.).

Bukow und Llaryora zeigen auf, dass eine Person nicht durch bestimmte Handlungen (z.B. Kopftuch tragen) zum/r „AusländerIn“ gemacht wird, sondern durch (negative) Zuschreibungen der umgebenden Gesellschaft. „Die Einheimischen etikettieren die Zugewanderten aufgrund bestimmter Wahrnehmungen als nicht-dazugehörig, als ausländisch“ (Treibel 2003.: 202). Ethnisierung ist auch deshalb so erfolgreich, weil das aus der reaktiven Selbstzuschreibung resultierende Verhalten der MigrantInnen oft den Klischees entspricht (Ornig 2006: 57).

Es können drei Stufen der Ethnisierung unterschieden werden (Treibel 2003: 202):

1. Der Wanderer verliert seine Gesellschaftlichkeit,
2. er sieht sich mit Verhaltensweisen konfrontiert, die für ihn als Ausgegrenzten konstruiert wurden, und
3. er wird in die Rolle, einer ethnischen Minderheit anzugehören, gedrängt.

Es bleibt festzuhalten: Die ethnische Identifikation wird durch Zuschreibungsprozesse der Einheimischen verstärkt. Diese Zuschreibungen überlagern die ethnische Identifikation, denn nicht wegen der kulturellen Unterschiede an sich greifen MigrantInnen auf bestimmte Verhaltensweisen zurück, sondern um ihre Identität zu sichern. Den Einheimischen dienen ethnische Kriterien zur Ausgrenzung der Zugewanderten und zur Zuweisung an untere Statuspositionen (Treibel 2003: 220).

5.2.2. Institutionalisierte Ethnisierung

Nicht nur in der Politik oder in den Medien werden MigrantInnen oft als „Fremde“ bezeichnet und somit aus der privilegierten Gruppe der „Normalbürger“ mit nationaler Herkunft ausgeschlossen. Auch in den Institutionen der Gesellschaft, wie Bildung, Justiz und Verwaltung, werden ethnische Differenzen festgeschrieben und soziale Ungleichheit reproduziert (Römhild 2007: 161).

Vor allem in der Schule, die implizit von einer „Normalbiografie“ seiner Schüler ausgeht, die sich am Ideal der einheimischen Kinder orientiert, findet eine Klassifikation entlang ethnischer Kriterien statt. All jene, die von der „Normalbiografie“ abweichen, werden im schulischen Alltag oft als Problemfälle wahrgenommen und als Fremde klassifiziert, die nur unter großen Mühen in das Normalsystem der Schule eingepasst werden können. Auch im Kontakt mit Behörden oder der Polizei werden MigrantInnen in der Regel als gesonderte „Problemfälle“ behandelt und diskriminiert (Römhild 2007: 161f).

Nicht zuletzt muss sich auch die wissenschaftliche Forschung an der Nase nehmen, denn auch hier hält sich der ethniserte Blick hartnäckig. Orientieren sich beispielsweise Forschungsfelder unreflektiert an den vermeintlichen Grenzen einer ethnischen Gemeinde, führt dies unweigerlich zu ethnisierenden Ergebnissen. Aber auch Untersuchungen, die Konflikte lediglich auf kulturelle Unterschiede zurückführen und „Fremdheit“ unhinterfragt voraussetzen oder grob verallgemeinernde Aussagen über

eine bestimmte „Kultur“ treffen, tragen zur Konstruktion von ethnischen Minderheiten bei (Römhild 2007: 161f).

Die in den Institutionen eingeschriebenen kulturellen Selbstverständlichkeiten werden weder hinterfragt, noch stehen sie zur Diskussion. Integration bleibt das Problem der Anderen, die sich den unhinterfragbaren Regeln der Gesellschaft zu unterwerfen haben (ebd.: 162).

5.2.3. Ethnisierung und Zuschreibung kultureller Differenzen

Ethnizität stellt eine Kategorie dar, die ihren Ursprung in der Wahrnehmung von Fremdheit hat. Fremde Sitten und Gebräuche, Lebens- und Verhaltensweisen, die nicht als die eigenen gedeutet werden, rufen Unsicherheit und Ängste bei der einheimischen Bevölkerung hervor (Groenemeyer 2003: 17). Diese wahrgenommenen kulturellen Unterschiede müssen immer wieder als Begründung für Integrationsprobleme jeglicher Art herhalten. Es bestehen stark vereinheitlichte Bilder von den „Türken“, den „Jugos“ oder den „Muslimen“ in den Köpfen der Menschen, mit Hilfe derer die Probleme der MigrantInnen und der Einwanderungsgesellschaft insgesamt als „Kampf der Kulturen“ interpretiert werden. Werden Konflikte zwischen Gruppen aber lediglich auf deren kulturelle Differenzen bezogen, führt dies zur Verschleierung einer gesellschaftlich produzierten sozialen Ungleichheit (Römhild 2007: 163). So sind Bukow/Llaryora etwa der Ansicht, dass es kulturelle Unterschiede per se nicht gibt, sondern diese lediglich zur Exklusion von bestimmten ethnischen Gruppen dienen. So würden gerade türkische Familien mit dem Argument, diese gehören einem anderen „Kulturkreis“ an, ausgegrenzt (Treibel 2003: 200).

Die subjektive Wahrnehmung von kulturellen Unterschieden seitens der Einheimischen ist aber nicht bedeutungslos, ganz im Gegenteil, sie ist eine wichtige Determinante sozialer Distanzen und kann die Einstellungs- und Verhaltensmuster gegenüber Zugewanderten erheblich beeinflussen. Allerdings lassen sich diese nicht direkt aus „objektiven“ kulturellen Eigenheiten verschiedener Gruppen ableiten, sondern es muss der Frage nachgegangen werden, welche Mechanismen zu dieser subjektiven Wahrnehmung der Einheimischen gegenüber bestimmten ethnischen Minderheiten geführt haben (Ganter 2003: 31).

5.2.4. Mechanismen der Selbst- und Fremdethnisierung

Unterscheidungen und Klassifikationen aufgrund von Herkunft und Zugehörigkeit sind im Alltag einer Einwanderungsgesellschaft allgegenwärtig (Römhild 2007: 165). Aber warum greifen MigrantInnen auf eine ethnische Selbstbeschreibung zurück und welche Funktionen haben eigentlich die ethnischen Fremdzuschreibungen der Einheimischen?

Prozesse der Selbst- und Fremdethnisierung sind eng miteinander verbunden und bedingen sich gegenseitig. Fremdethnisierung ist eine Strategie der Interessensdurchsetzung, die den Einheimischen vor allem dazu dient, Privilegien gegenüber den Zugewanderten zu verteidigen. Für MigrantInnen dient Selbstethnisierung vorwiegend als Schutz vor Diskriminierung und Ausgrenzung oder als Mittel zur Selbstorganisation im Kampf um kollektive Güter (Bozay 2005: 125f). Weiters kann eine ethnische Selbstbeschreibung auch als Reaktion auf ethnische Zuschreibungen von außen verstanden werden (Pott 2002: 23). Allerdings darf eine ethnische Selbstbehauptung nicht nur als Folge von politischer, rechtlicher und ökonomischer Ungleichbehandlung gedeutet werden, sondern auch als mögliche Form des bewussten Widerstands gegen die Zumutungen der Moderne bzw. des globalisierten Kapitalismus (Hormel/Scherr 2003: 53).

Aus der Studie von Bozay (2005: 127) geht hervor, dass gerade türkischsprachige Jugendliche, die negative Erfahrungen in der Schule, im Beruf usw. machen, sich in ihre eigenen ethnischen Nischen zurückziehen. Die Ausgrenzung seitens der Einheimischen wird durch verstärkte Rückbesinnung auf die Traditionen, Symbole und Werte der Herkunftsgesellschaft kompensiert. Die Tendenz, sich verstärkt dem Herkunftskontext zuzuwenden, wird von der Mehrheitsgesellschaft als mangelnde Integrationsbereitschaft interpretiert, was den Ethnisierungsdruck wiederum verschärft.

Für Römhild greifen diese Erklärungen, warum Menschen sich ethnisch definieren, zu kurz:

„Sich selbst oder andere hier als türkisch, deutsch oder russisch zu bezeichnen, geschieht vielmehr vor dem Hintergrund des eigenen Wissens über die Bedeutungen und Wirkungen ethnischer Kategorien in der Gesellschaft“ (Römhild 2007: 166).

Durch unmittelbare Erfahrungen in verschiedenen Situationen lernt das Individuum, was es heißt als „AusländerIn“, „Türke“ bzw. „Türkin“ usw. bezeichnet und eingeordnet zu werden. Deshalb sind MigrantInnen zwangsläufig ExpertInnen für das ethnische Klassifizierungssystem und für seine „banale“ Erscheinungsform im Alltag (ebd. 166; Terkessidis 2004: 118ff). Erst durch diese Erfahrungen und dieses Wissen werden Menschen zu MigrantInnen, denn es ist „ein Lernprozess, die Kategorien, in denen man gedacht wird, kennen zu lernen und ihre Bedeutungen für das eigene Leben zu verstehen“ (Römhild 2007: 166).

II. Teil

Empirische Untersuchung

6. Methodisches Vorgehen

Nach Diekmann (2004: 18) ist es in den Sozialwissenschaften wichtig, dass nicht die Methode das Problem, sondern umgekehrt, das Problem die Auswahl der Methode bestimmt. Deshalb wurde für diese Arbeit eine qualitative Forschungsstrategie gewählt, da die subjektiven Sinnstrukturen der Befragten nachvollzogen und tiefere Einsichten über bestimmte Zusammenhänge gegeben werden sollen. Im Rahmen der qualitativen Forschung ist es wichtig, „die soziale Welt ‚mit den Augen der Handelnden selbst‘ zu sehen“ (Terhart 1997: 29). Die Intention dieser Arbeit liegt darin, von den Betroffenen selbst zu erfahren, wie sie mit der gesellschaftlichen Praxis der Ethnisierung umgehen, welchen Einfluss diese auf ihr Selbstbild, ihre Positionierung in der Gesellschaft und auf ihre Zugehörigkeitsgefühle zu Österreich hat. Außerdem wurde ein möglichst offener Zugang zum Gegenstandsbereich angestrebt.

6.1. Erhebung der Daten

In Bezug auf das Forschungsvorhaben wurde als Erhebungsform das problemzentrierte Interview gewählt. Diese Form des Interviews bietet sich vor allem für theoriegeleitete Forschung mit spezifischen Fragestellungen an, was bei dieser Arbeit der Fall ist. Da es keinen rein explorativen Charakter hat, sondern auf eine bestimmte Problemstellung fokussiert werden kann, ist diese Interviewform besonders für jene Forschungsgegenstände gut geeignet, wo bereits einige Erkenntnisse vorliegen (Mayring 2002: 70f).

6.1.1. Das problemzentrierte Interview

Diese Interviewform wurde insbesondere von Witzel (1985) geprägt und findet vor allem in der Psychologie Anwendung. Die Befragten kommen dabei möglichst frei zu Wort, gleichzeitig ist das Interview aber auf eine bestimmte Problemstellung fokussiert (Mayring 2002: 67). Folgende drei Kriterien kennzeichnen das problemzentrierte Interview (Flick 1996: 105f):

1. *Problemzentrierung*: Orientierung an einer relevanten gesellschaftlichen Problemstellung

2. *Gegenstandsorientierung*: die Methode soll gegenstandsorientiert entwickelt und modifiziert werden
3. *Prozessorientierung*: Forschungsablauf und Gegenstandsverständnis sind prozessorientiert

Am Beginn dieser Methode steht eine möglichst exakte Formulierung und Analyse des Problems, woraus sich die zentralen Aspekte des Interviewleitfadens ableiten. Zu diesem Zweck wurde vor der Erstellung des Leitfadens ein Experteninterview mit Mag. Dr. Nuran Dönmez-Calis geführt, die u.a. am Institut für Soziologie der Universität Wien unterrichtet und als türkischstämmige Soziologin mit der Thematik dieser Arbeit bestens vertraut ist.

Das problemzentrierte Interview besteht im Wesentlichen aus drei Teilen (Mayring 2002: 69f):

1. Sondierungsfragen: allgemein gehaltende Einstiegsfragen, mit denen ermittelt werden soll, welche Bedeutung die Befragten dem Thema beimessen
2. Leitfragen: wesentlichste Fragestellungen, die im Leitfaden festgehalten sind
3. Ad-hoc-Fragen: werden formuliert, wenn Themen angesprochen werden, die im Leitfaden nicht erfasst sind

Welche Fragen des Leitfadens in welcher Formulierung gestellt werden, ist der jeweiligen Interviewsituation anzupassen. Das Gespräch soll offen, d.h. mit einem möglichst geringen Strukturierungsgrad, gestaltet sein. Das problemzentrierte Interview kann außerdem durch einen quantitativen Kurzfragebogen zur Erhebung soziodemografischer Daten ergänzt werden. Diese Interviewform lässt sich generell gut mit anderen Methoden (z.B. Inhaltsanalyse, Gruppendiskussion usw.) kombinieren (Diekmann 2004: 451).

6.1.2. Qualitatives Sampling und Feldzugang

Während in der quantitativen Sozialforschung Zufallsstichproben gezogen werden um repräsentative Aussagen über die Grundgesamtheit treffen zu können, wäre diese Vorgehensweise in der qualitativen Forschung kontraproduktiv und würde zu erheblichen Verzerrungen führen. „Stattdessen müssen hier Verfahren einer *bewussten* (d.h. nicht zufälligen!), *kriteriengesteuerten Fallauswahl* und *Fallkontrastierung* eingesetzt

werden“ (Kelle/Kluge 2010: 43). Da es sich in dieser Arbeit um ein gut erforschtes Feld handelt und fundierte theoretische Vorkenntnisse vorhanden sind, fiel die Entscheidung auf einen qualitativen Stichprobenplan (selektives Sampling). Diese Strategie der Fallauswahl wird in der Forschungspraxis häufig angewendet. Dabei müssen bereits vor der Datenerhebung folgenden Festlegungen getroffen werden (Kelle/Kluge 2010: 50):

- relevante Merkmale für die Fallauswahl (z.B. soziodemographische Merkmale)
- Merkmalsausprägungen
- Stichprobengröße

Da die Zielgruppe bereits sehr eng gefasst ist, wurden als zusätzliche Kriterien für die Fallauswahl das Geschlecht, das Alter, die österreichische Staatsbürgerschaft und das Tragen eines Kopftuches herangezogen. In der Stichprobe sollten demnach etwa gleich viele Frauen wie Männer berücksichtigt werden und da der Fokus dieser Arbeit auf junge Erwachsene gelegt wird, sollten die Befragten zwischen 20 und 35 Jahre alt sein. Weiters wird auch ein Einfluss der österreichischen Staatsbürgerschaft auf Zugehörigkeitsgefühle angenommen, weshalb dieses Merkmal bei der Fallauswahl berücksichtigt wurde. Ob ein Kopftuch getragen wird oder nicht ist ebenfalls ein wichtiges Kriterium für die Untersuchung, da Frauen mit Kopftuch eher mit Fremdzuschreibungen konfrontiert sind und andere Erfahrungen machen, als Türkinnen, die kein Kopftuch tragen.

Die Stichprobe sollte VertreterInnen aller Merkmalskombinationen enthalten. Ziel eines selektiven Samplings ist nicht die Repräsentativität im statistischen Sinne, sondern die Abbildung der Heterogenität im Untersuchungsfeld (Kelle/Kluge 2010: 52). Es wird angestrebt, „eine bestimmte Bandbreite von (...) Einflüssen zu erfassen, indem theoretische relevante Merkmale in ausreichendem Umfang durch Einzelfälle vertreten sind“ (ebd.: 55).

Als Stichprobengröße wurden 10 Fälle angestrebt, insgesamt konnten 9 Interviews geführt werden. Der Feldzugang erwies sich als relativ schwierig. Einerseits wurde versucht, über Bekannte Kontakte zu knüpfen, andererseits wurden zahlreiche Vereine und Organisationen angeschrieben, worauf nur wenige reagierten. Die Einschränkung auf Personen mit höherer Bildung erschwerte die Suche nach Interviewpartnern zusätzlich. Schließlich wurden mit fünf Männern und vier Frauen Gespräche geführt, die

zwischen 20 und 90 Minuten dauerten. Die Interviews wurden im Zeitraum zwischen Oktober 2010 und März 2011 geführt.

6.1.3. Ablauf der Interviews

Die Kontaktaufnahme fand telefonisch oder über E-Mail statt. Die InterviewpartnerInnen wurden gebeten, einen für sie passenden Ort auszuwählen, um eine angenehme Gesprächsatmosphäre zu schaffen. Die Interviews wurden in Kaffehäusern, in Räumlichkeiten von Vereinen, im Büro oder Besprechungszimmer am Arbeitsplatz und in Privatwohnungen der Befragten geführt. Vor dem Interview wurde das Erkenntnisinteresse kurz dargestellt und absolute Anonymität zugesichert. Alle befragten Personen waren mit der Aufzeichnung des Gesprächs einverstanden.

Die problemzentrierten Interviews wurden mittels Leitfaden geführt und durch einen Kurzfragebogen am Ende des Gesprächs ergänzt. Unmittelbar nach dem Interview wurde ein „Postskriptum“ verfasst, in dem alle relevanten Informationen zur Interviewsituation und zum Vor- und Nachgespräch festgehalten wurden.

6.1.4. Aufbereitung des Interviewmaterials

Alle Interviews wurden auf Tonband aufgenommen und wortwörtlich transkribiert, wobei auch sprachliche Besonderheiten wie die Dialektfärbung bewahrt wurden. Weiters wurden Pausen und besondere Betonungen notiert, sowie sämtliche Personennamen durch Pseudonyme ersetzt. Die Gesprächsprotokolle wurden durchgängig mit einer Zeilennummerierung versehen und Zitate aus den Interviews sind in der vorliegenden Arbeit auf folgende Weise gekennzeichnet: Nummer des Interviews, Pseudonym der befragten Person und Zeilennummer (Ornig 2006: 196), z.B. „5 Bahar 426-428“. Im Sinne einer besseren Lesbarkeit wurde in den Zitaten der Dialekt weitgehend bereinigt und der Sprachstil leicht geglättet.

6.2. Analyse der Daten

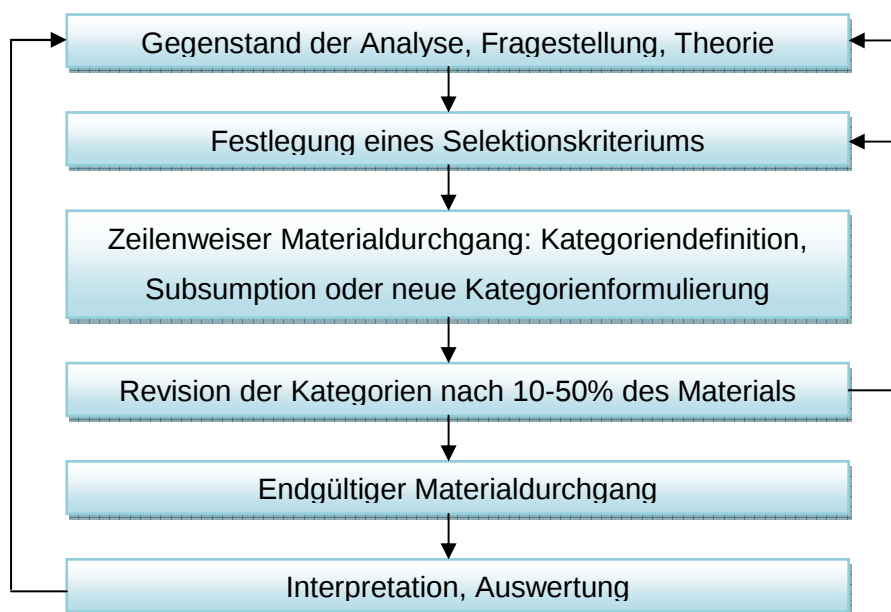
Die Auswertung der Daten erfolgte durch die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring (2003). Ihre Stärke liegt vor allem in der schrittweisen und streng methodisch kontrollierten Analyse des Materials. Das Interviewmaterial wird in Einheiten zerlegt und nacheinander bearbeitet. „Im Zentrum steht dabei ein theoriegeleitet am Material entwickeltes Kategoriensystem“ (Mayring 2002: 114). Es sind folgende drei Grundformen

der qualitativen Inhaltsanalyse differenzierbar: Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung. In dieser Arbeit wurde das Verfahren der induktiven Kategorienbildung angewendet, das als selektive Zusammenfassung verstanden werden kann (ebd.: 114f).

Die Analyse der Daten wird in dieser Arbeit als „Austausch“ zwischen erhobenem Material und theoretischen Vorüberlegungen verstanden. Allerdings wurden die Kategorien nicht vor der Auswertung festgelegt, sondern am Material gebildet, womit auch dem Anspruch der Offenheit von qualitativer Forschung entsprochen wird. Anstatt dem Material vorgefertigte Auswertungskategorien von außen überzustülpen ist es wichtig, die Formulierungen der interviewten Personen aufzugreifen und deren Sinngehalt zu verstehen. Nur so können neue, unvorhergesehene Aspekte entdeckt werden (Schmidt 1997: 545ff).

Der Ablauf induktiver Kategorienbildung nach Mayring ist in Abbildung 9 zusammenfassend dargestellt. Im Vergleich zum „offenen Kodieren“ in der Grounded Theory nach Glaser und Strauss (1967) ist hierbei die Kategorienbildung systematischer angelegt. Vorab müssen die Kategorisierungsdimension und das Abstraktionsniveau definiert werden. Mit dieser Festlegung im Hinterkopf wird anschließend das Material Zeile für Zeile durchgearbeitet (Mayring 2002: 115f).

Abb. 9: Ablaufmodell induktiver Kategorienbildung



Quelle: Mayring 2002: 116 (Eigene Darstellung)

Entspricht eine Textstelle der festgelegten Kategoriendefinition, wird dafür eine passende Kategorie konstruiert. Als Bezeichnung kann ein Begriff oder Satz dienen. Im weiteren Analyseverlauf werden geeignete Textstellen entweder den bereits gebildeten Kategorien zugeordnet (Subsumption) oder neue Kategorien induktiv aus dem spezifischen Material heraus formuliert. Nach einem Materialdurchgang von etwa 10 bis 50 Prozent, wenn kaum mehr neue Kategorien gebildet werden können, wird das gesamte Kategoriensystem überarbeitet. Es wird geprüft, ob keine Überlappungen vorhanden sind und der Abstraktionsgrad zur Fragestellung passt. Bei Veränderungen des Kategoriensystems wird das Material nochmals von Beginn an durchgegangen. Ziel der Analyse ist ein Set von Kategorien zu einer gewissen Thematik, dem bestimmte Textstellen zugeordnet sind (Mayring 2002: 116f).

Festlegung der Selektionskriterien

Im Sinne der qualitativen Inhaltsanalyse erfolgte eine theoriegeleitete Bestimmung der Selektionskriterien. In Anlehnung an die Fragestellungen wurde das Material anhand folgender Fragen untersucht:

Ethnizität

- Erfolgt eine ethnische Selbstbeschreibung und besteht eine herkunftsethnische Identifikation?
- Welche Bedeutung hat die Herkunftskultur der Eltern im gegenwärtigen Leben?
- Welche Situationen können identifiziert werden, in denen auf die ethnische Zugehörigkeit zurückgegriffen wird?

Zugehörigkeit zu Österreich

- Wie stark ist die Mehrheitskultur in Denk- und Verhaltensweisen verankert? Gibt es Aspekte aus der österreichischen Kultur, die übernommen oder abgelehnt werden?
- Bestehen Zugehörigkeitsgefühle zu Österreich? Wird Österreich als Heimat gesehen und hier die Zukunft geplant oder bestehen Rückkehrabsichten?
- Welchen Einfluss hat die österreichische Staatsbürgerschaft auf Zugehörigkeitsgefühle?

Fremdethnisierung und Nicht-Zugehörigkeit

- Gibt es Situationen in denen ein Gefühl der Fremdheit aufkommt?
- Welche positiven und negativen Erfahrungen wurden bis jetzt mit Einheimischen in Bezug auf die ethnische Herkunft gemacht?
- In welchem Kontext findet Fremdethnisierung statt und wie wird darauf reagiert?
- Welche Auswirkungen haben ethnische Zuschreibungen?

Das Abstraktionsniveau wurde relativ niedrig angesetzt um möglichst nahe an den Formulierungen der Befragten zu bleiben. Die identifizierten Kategorien stellen vorwiegend Alltagskonzepte dar, die anschließend in Bezug auf die Fragestellungen der Untersuchung und der dahinter liegenden Theorie interpretiert wurden.

7. Darstellung der Ergebnisse

Zu Beginn dieses Kapitels wird die Stichprobe kurz beschrieben, anschließend folgt die Darstellung der zentralen Ergebnisse dieser Arbeit. Dabei werden Antworten auf die einleitend gestellten Forschungsfragen gegeben. Der Ergebnisteil gliedert sich in drei Themenkomplexe. Im ersten Teil wird die Bedeutung der Herkunftsethnicität für die befragten Personen behandelt, darauf folgt eine Analyse, die zeigt, inwieweit eine Zugehörigkeit zu Österreich gegeben ist und ob bereits „typisch österreichische“ Denk- und Verhaltensweisen in den Alltag integriert wurden. Schließlich werden ethnische Fremdzuschreibungen, die sich in Alltagsrassismus, Diskriminierung und Beschimpfungen äußern, und deren Auswirkungen näher erläutert.

7.1. Beschreibung der Stichprobe

Das Alter der Befragten liegt zwischen 20 und 34 Jahren, wobei vier weibliche und fünf männliche Personen interviewt wurden. Zum Zeitpunkt der Befragung lebte eine Person in Partnerschaft, drei waren verheiratet und fünf ledig. In der Stichprobe haben fünf Personen die Matura und drei einen akademischen Abschluss. Die Bildung der Eltern geht nicht über einen Pflichtschulabschluss hinaus, somit stammt keine/r der Befragten aus einer Familie mit höherem Bildungsniveau. Nur zwei befragte Personen gaben an, dass ihre Eltern die türkische Staatsbürgerschaft besitzen, während die übrigen Eltern österreichische Staatsbürger sind. In Österreich wurden sieben Personen geboren, zwei Befragte sind mit 6 bzw. 2 Jahren mit den Eltern eingewandert. Die Eltern der Befragten sind überwiegend sehr bzw. eher religiös eingestellt, wobei hier zwischen den Müttern und Vätern kaum ein Unterschied besteht. Nur zwei Elternteile wurden als gar nicht religiös eingestuft.

7.2. Bedeutung der Herkunftsethnicität

Oft wird in Studien implizit von einer geringeren Bedeutung der Ethnicität für MigrantInnen des oberen Bildungsmilieus ausgegangen, da eine hohe sprachliche, strukturelle und soziale Integration besteht. Die Ergebnisse dieser Untersuchung zeigen allerdings, dass die Herkunftsethnicität der Eltern nach wie vor eine Rolle im Leben der

Befragten spielt, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß. Weiters wurde in den Interviews deutlich, dass Identität kein starrer Zustand ist, sondern sich immer wieder verändern kann. So hatten einige der Befragten in der Jugendzeit ein stärkeres Selbstverständnis als Österreicher bzw. Österreicherin, als dies heute der Fall ist. Verschiedene Ursachen (siehe Kapitel 7.2.1.) haben dazu geführt, die türkische Herkunft stärker zu betonen.

Der Großteil der befragten Personen besitzt eine bikulturelle Identität, da sowohl Bezüge zum Herkunftsland der Eltern, als auch zur Aufnahmegesellschaft bestehen. Sich nur als Österreicher oder Österreicherin zu bezeichnen, kommt zum Zeitpunkt des Interviews für niemanden in Frage, da dies die Verleugnung der Herkunft bedeuten würde. Nur bei wenigen Befragten besteht eine vorwiegend herkunftsethnische Identifikation. Marginalitätsgefühle konnten bei einer Person festgestellt werden, die meinte, sich nirgendwo richtig zugehörig zu fühlen.

Im Alltag spielt die Herkunftsethnicität für alle Befragten nach wie vor eine Rolle, obwohl oft nur bestimmte Elemente daraus beibehalten werden. Auch wenn manche Befragte türkische Traditionen und die Religion nicht mehr pflegen, besteht dennoch eine emotionale Beziehung zur Türkei. Diese gefühlsmäßige Bindung ist vor allem durch den Kontakt zu den in der Türkei lebenden Verwandten gegeben. Besonders die türkische Sprache gewährleistet einen starken Bezug zur Herkunftskultur der Eltern. Deshalb besteht bei allen Befragten die Intention, ihre Muttersprache zu pflegen. Allerdings wird auch auf die Wichtigkeit von Deutschkenntnissen hingewiesen, vor allem in Situationen, in denen man benachteiligt wird und seine Interessen durchsetzen will.

In dieser Arbeit wurde der Ethnicität nicht von vornherein eine Bedeutung für die Identitätskonstruktion beigemessen, sondern der Frage nachgegangen in welchem Kontext sie überhaupt relevant wird. Zunächst muss zwischen einer fremd- und selbstintendierten Betonung der ethnischen Zugehörigkeit unterschieden werden. Die türkische Herkunft der Befragten wird vom sozialen Umfeld vor allem im Beruf oder auf der Universität hervorgehoben, aber es findet auch eine Betonung der österreichischen Zugehörigkeit statt. Von außen als Österreicher oder Österreicherin bezeichnet zu werden, wird von den Befragten als falsch angesehen und löst wiederum eine Unterstreichung der türkischen Wurzeln aus. Die Herkunftsethnicität wird aber auch in verschie-

denen Zusammenhängen von den Befragten selbst aktualisiert, wie etwa beim Sport bzw. bei Wettkämpfen, bei sprachlicher Ausdrucksschwäche oder bei Vorstellungsrunden auf der Universität. Einige Befragte streben jedoch keine selbstintendierte Betonung der Ethnizität an, sondern wollen als Individuen wahrgenommen werden. Keine Person in der Stichprobe verleugnet zum jetzigen Zeitpunkt ihre türkische Herkunft, allerdings gab es bei manchen in der Pubertät bzw. in der Schulzeit Phasen, in denen versucht wurde, das „Türkisch-sein“ im Hintergrund zu halten.

7.2.1. Selbstbild der „Österreich-TürkInnen“

a) Ethnische Selbstbeschreibung

Auf die Frage, wie man sich selbst beschreiben würde, verwendete die Hälfte der befragten Personen in ihren Antworten ethnische Kategorien. Sie bezeichneten sich als „Mensch zweiter Generation“, „Sohn einer Gastarbeiterfamilie“, „Türkische Migrantin“ oder es wurde betont, türkische Wurzeln zu haben. Die türkische Herkunft ist bei einigen Befragten stark im Selbstbild verankert, was ferner zeigt, dass eine höhere Bildung nicht im Widerspruch zu einer herkunftsethnischen Identität stehen muss.

b) Die Millionenfrage: Wo fühlst du dich mehr zugehörig?

Die Frage nach der Zugehörigkeit empfanden einige der Befragten als schwierig. Dazu meint die Soziologin Dönmez-Calis:

„Diese Frage vergleiche ich immer mit der Frage: ‚Magst du deine Mutter oder deinen Vater mehr?‘ (...) manchmal sagt man schon, dass man die Mutter mehr mag, aber trotzdem kann man beide lieben“ (Expertengespräch Dönmez-Calis 2010).

Dieses Gefühl, sich für eine Zugehörigkeit entscheiden zu müssen, kennen auch einige der befragten Personen. Vor allem in der Jugendzeit besteht oft der Eindruck, keiner Gruppe richtig anzugehören.

Ich sehe mich als Österreicherin mit türkischen Wurzeln, ich hab beides in mir (Rana)

Die meisten Befragten haben eine bikulturelle Identität und sehen sich zwar eher als Österreicher oder Österreicherin, wollen aber nicht, dass ihre türkische Abstammung in Vergessenheit gerät. So fühlt sich Rana sowohl mit Österreich als auch mit der Tür-

kei verbunden. Auch Hamit sieht sich nicht als einen „typischen Österreicher“, da er ansonsten seine kulturelle Identität und seine Vergangenheit verleugnen müsste. Er ist der Ansicht, dass man einfach akzeptieren muss zwischen beiden Kulturen zu leben, wobei jede ihre Vor- und Nachteile hat.

Bei Acun lassen sich Situationen unterscheiden, in denen seine österreichische Mentalität dominiert und andere, in denen sich seine türkische Herkunft zeigt. Bei sportlichen Wettbewerben – vor allem im Fußball – fühlt Acun sich als Türke, während er sich ansonsten, was die Lebensweise und seine Charaktereigenschaften (nicht sehr temperamentvoll, eher leise) betrifft, als Österreicher bezeichnen würde. Wenn seine türkische Mentalität hervortritt, scheint er regelrecht überrascht zu sein: *„Es ist unglaublich, das ist sogar in mir drin. Ich weiß nicht wieso“* (8 Acun 26).

Ich bin ein Türke und kein Österreicher, obwohl ich hier geboren bin (Ogan)

Wenige der befragten Personen sehen sich als Türke bzw. Türkin. Ogan führt das in seinem Fall auf die Erziehung seiner Eltern zurück. Bei Bahar, die sich früher als Österreicherin gesehen hat, führte ein Schlüsselerlebnis im Studium dazu, sich nun als Türkin zu bezeichnen. In einer Lehrveranstaltung wurde gewünscht, sich entsprechend der Herkunft in Gruppen aufzuteilen. Sie selbst teilte sich den Österreichern zu, worauf die Professorin meinte, da sie in der Türkei geboren ist, habe sie einen Migrationshintergrund, weshalb sie zur Gruppe der „MigrantInnen“ gehört. *„Das war so, okay, ich bin jetzt Migrantin“* (5 Bahar 62). Seit diesem Zeitpunkt sieht sie sich selbst als Türkin. Dieses Beispiel zeigt wie das Selbstbild mit der Fremdwahrnehmung divergieren kann (siehe dazu Kapitel 7.4.6.) und welche Auswirkungen ethnische Zuschreibungen auf das individuelle Selbstverständnis haben können.

Als Kind von einem Migranten zweiter Generation bist eigentlich gar nichts (Fatih)

Fatih sieht das Gefühl, nirgendwo richtig dazuzugehören und sich weder als Österreicher noch als Türke zu fühlen, als ein allgemeines Problem der zweiten Generation an. In der Türkei wird er genauso als Fremder betrachtet wie in Österreich, obwohl er meint: *„Hier merken es die wenigsten, dass ich ein Ausländer bin, außer sie fragen, wie ich heiße oder irgendjemand läuft bei mir vorbei und grüßt mich auf Türkisch“* (3 Fatih 43-45). Er ist der Ansicht, dass sich dieses Zugehörigkeitsproblem mit den nachfolgenden Generationen ändern wird.

c) Wandel der Identität

Da Identität ein gesellschaftlicher Prozess ist, kann sie sich im Laufe der Zeit immer wieder verändern. Selbst die ethnische Herkunft kann in bestimmten Lebensabschnitten relevant sein und dann wieder belanglos werden. Acun etwa hatte eine sehr „türkische Kindheit“ und wurde erst in der Volksschule mit der österreichischen Kultur und der deutschen Sprache konfrontiert. Während seiner Schulzeit hat er Freundschaften mit Türken bewusst gemieden, da er sich auf die Schule und das „Österreicher-sein“ konzentrieren wollte. Heute bereut er diese Entscheidung und versucht, wieder mehr in die „türkische Richtung“ zu gehen. Auch Hamit ist der Ansicht, sich in der Schulzeit zu sehr an die „ÖsterreicherInnen“ angepasst zu haben, was er ebenfalls im Nachhinein bereut. Für ihn stellte ein Auslandsemester in Istanbul den Wendepunkt dar. Dort lernte er die intellektuelle Seite der Türkinnen kennen und konnte das Leben in Österreich reflektiv betrachten. Seitdem hat er ein neues Selbstverständnis und einen anderen Bezug zu seiner Herkunft, was zu einer stärkeren Betonung seiner türkischen Wurzeln führte.

Aber auch wie das Beispiel von Bahar zeigt, kann ein Schlüsselerlebnis dazu führen, die ursprüngliche Identität in Frage zu stellen und eine neue Identität anzunehmen. Vor allem Fremdzuschreibungen können das individuelle Selbstbild wackeln lassen.

7.2.2. Ethnische Herkunftskultur

Generell ist zu sagen, dass die Eltern einen großen Einfluss darauf ausüben, wie stark die Herkunftskultur im Bewusstsein und im Alltag verankert ist. So ist es beispielsweise den Eltern von Ecem wichtig, dass sie den Kontakt zu ihren Verwandten nicht verliert und ihren kulturellen Hintergrund nicht vergisst, auch wenn sie in Österreich lebt. Im Gegensatz dazu haben die Eltern von Rana ihrer Tochter bereits von klein auf die österreichische Kultur näher gebracht und auch bestimmte Elemente daraus übernommen.

a) Verbindung zur Türkei

VERWANDTE UND TÜRKEIAUFENTHALT

Vor allem die Verwandtschaft in der Türkei trägt dazu bei, dass nach wie vor eine enge emotionale Bindung gegeben ist. Erst die Menschen dort ermöglichen eine Verbin-

dung zu diesem Land. So nahm etwa Dalims emotionale Bindung zur Türkei ab, nachdem seine Großeltern verstorben waren.

Auch regelmäßige Türkeiaufenthalte tragen dazu bei, den Kontakt nicht zu verlieren. Der Großteil der Befragten fährt regelmäßig (1-2 Mal im Jahr) in die Türkei, um die Familie zu besuchen oder weil berufliche Kontakte dorthin bestehen. In der Kindheit verbrachten die Befragten jeden Urlaub mit den Eltern in der Türkei. Für Acun hatte das als Kind immer auch etwas mit Zwang zu tun, weil er lieber bei seinen Freunden in Wien bleiben wollte, *„aber jetzt ist das etwas wo ich nur positive Erinnerungen dran hab“* (8 Acun 62-63).

SPRACHE

Insbesondere durch die türkische Sprache bleibt die Verbindung zum Herkunftsland der Eltern aufrecht. Auch wenn Türkisch einen großen Stellenwert im Leben der Befragten hat, werden Deutschkenntnisse ebenfalls als sehr wichtig erachtet, um sich in der österreichischen Gesellschaft behaupten zu können.

Ist mir sehr wichtig, dass ich Türkisch auch sehr gut spreche (Ogan)

Dem Großteil der Befragten ist es wichtig, dass sie Türkisch gut beherrschen und ihnen die Muttersprache nicht verloren geht. Besonders im Elternhaus wird Türkisch gesprochen, wodurch die Herkunftsethnizität im Alltag der Befragten präsent bleibt. Nur im Fall von Narin haben die Eltern nicht versucht, die türkische Sprache zu bewahren. Vor allem ihr Vater achtete sehr darauf, dass die Kinder schnell Deutsch lernen: *„Er hat immer gesagt: ‚Redet Deutsch miteinander, unter den Geschwistern (...) damit ihr es schneller lernt‘“* (1 Narin 137-138).

Das ist bei mir immer wichtig gewesen, die deutsche Sprache (Fatih)

Die meisten der befragten Personen kamen erst im Kindergarten oder in der Volksschule mit der deutschen Sprache in Kontakt, was von einigen als problematisch gesehen wird. So ist Dalim der Meinung, dass Kinder, die beim Schuleinstieg noch kein Deutsch sprechen, immer im Rückstand sein werden. Von einigen Befragten wurde betont, dass die deutsche Sprache vor allem in Situationen, in denen man sich behaupten muss, wichtig ist, *„weil ohne Sprache kommst du halt nicht weit, wirst niedergemacht“* (3 Fatih 116-117). Deshalb hat Fatih auch kein Verständnis dafür, dass manche türkischstämmige Personen nicht Deutsch lernen.

b) Rolle der türkischen Herkunft in der Alltagsgestaltung

PFLEGE VON TRADITIONEN

Ich bin kein traditioneller Mensch (Rana)

Die Mehrheit in der Stichprobe pflegt im Alltag kaum noch türkische Traditionen. Die Gründe dafür können zum einen im Auszug aus dem Elternhaus liegen, da man dadurch weniger mit Traditionen konfrontiert ist. Andererseits kann der geringe Kontakt zu TürkInnen im Allgemeinen dafür verantwortlich sein. Acun etwa pflegt für sich selbst keine Traditionen, aber aus Respekt und Höflichkeit seiner Mutter gegenüber besucht er an Feiertagen die Großeltern. Bahar lehnt auch manche türkische Traditionen ab, da ihr diese zu unsinnig und extrem erscheinen.

Ich kann nicht sagen: „Das ist Tradition oder das ist Religion“. Das ist Pflicht, wenn ich sage ich bin ein Moslem (Dalim)

Für Dalim ist die Frage nach der Pflege von türkischen Traditionen paradox, weil es seiner Ansicht nach keine Entscheidungsmöglichkeit gibt. Wenn man von sich behauptet, ein Moslem zu sein, müssen gewisse Pflichten eingehalten werden, die sich aus der Religion ergeben. Auch Ogan bezeichnet sich selbst als Moslem und pflegt demnach türkische Traditionen, wie z.B. religiöse Feste feiern. Tradition und Religion stehen in einem engen Zusammenhang, deshalb wird im Folgenden näher auf die Bedeutung der Religion für die Befragten eingegangen.

BEDEUTUNG DER RELIGION

Ich bin auch kein religiöser Mensch (Rana); Ich hab meine eigene Religion (Fathi)

Für einige der befragten Personen hat Religion keine besondere Bedeutung. So besitzt Acun generell eine kritische Einstellung gegenüber Religionen, da er der Meinung ist, dass diese oft Auslöser für Streitigkeiten sind. Fathi hat für sich seine „eigene Religion“ gefunden. Er hält sich nicht an die Regeln des Islam, obwohl er den Sinn dahinter für sich erkennt und grundsätzlich nicht schlecht findet.

Ich schaue, dass ich die Religion sehr wohl auch ausübe (Ogan)

Ogan hat für sich einen Mittelweg gefunden. Er erfüllt zwar nicht alle Bedingungen eines Moslems, beispielsweise betet er nicht fünfmal am Tag und findet nur selten Zeit zum Freitagsgebet zu gehen, allerdings fastet er im Monat Ramadan. Auch Ecem hält

sich nicht an alle Regeln des Islam, aber sie findet es wichtig, viel über ihre Religion zu wissen und aktuelle Geschehnisse zu verfolgen.

Als Moslem sind das selbstverständliche Pflichten (Dalim)

Dalim ist sehr religiös und richtet auch seinen Alltag nach der Religion aus. Er betet fünfmal täglich, gibt Almosen und fastet im Ramadan. Bahar ist religiös erzogen worden und orientiert sich ebenfalls am Islam und meint: *„Ich bin in erster Linie Muslimin“* (5 Bahar 483-484). Ihr Vater hat in ihrer Kindheit versucht, den Kontakt zur österreichischen Bevölkerung so gering wie möglich zu halten, aus Angst, sie könnte ansonsten ihre Religion oder ihr „türkisch-sein“ vergessen.

KONSUM TÜRKISCHER MEDIEN

Während fast alle der befragten Personen regelmäßig türkische Nachrichten über das Internet verfolgen, wird türkisches Fernsehen nur von wenigen konsumiert. Im Fall von Fathi dienen türkische Zeitungen einerseits als Mittel zum Spracherhalt und andererseits als Alternative zu österreichischen Zeitungen, in denen oft sehr polarisierend über türkischstämmige Personen berichtet wird.

c) Gefühle gegenüber der Türkei

Mit der Türkei werden in erster Linie positive Emotionen, wie Freude, Heimatland oder Sommergefühle verbunden, denn es ist das Land der Vorfahren. Fathi beschreibt diese Gefühle folgendermaßen:

„Du stammst von den Leuten (...) auch wirklich ab, also die Zugehörigkeit kommt wieder hoch. (...) Obwohl ich eigentlich nicht dort aufgewachsen bin, spür ich trotzdem, das ist eigentlich das Zuhause für mich“ (3 Fathi 468-479).

Rana verbindet emotionale Gefühle mit den Menschen die sie in der Türkei kennt, aber nicht mit dem Staat an sich. Auch für Dalim ist die Bindung zur Türkei nach wie vor gegeben, allerdings findet er es schwierig, wenn ein Teil der österreichischen Gesellschaft von der türkischen Community erwartet zu sagen: *„ich schließ jetzt mit der Türkei ab, jetzt leb ich in Österreich“* (4 Dalim 175-176). Mit dieser Forderung wird seiner Ansicht nach mehr verlangt als möglich ist. Er kann und will seine Identität und seine Vergangenheit nicht leugnen oder vergessen.

7.2.3. Doing Ethnicity – situative Darstellung ethnischer Zugehörigkeit

a) Betonung der ethnischen Zugehörigkeit

In diesem Zusammenhang lassen sich drei Typen unterscheiden. Im ersten Fall handelt es sich um Personen, die als Individuen wahrgenommen werden wollen und keine selbstintendierte Betonung der Herkunft vornehmen. Beim zweiten Typus, erfolgt ebenfalls keine eigenständige Betonung der ethnischen Zugehörigkeit, sondern vielmehr wird diese vom gesellschaftlichen Umfeld hervorgehoben. Der letzte Typus nimmt eine selbstintendierte Betonung der Herkunft vor.

Grundsätzlich bin ich nicht jemand, der betont, ja ich bin Türke, ich bin Österreicher (Dalim)

Dalim will als Individuum wahrgenommen werden und hält nichts davon, seine ethnische Zugehörigkeit zu unterstreichen. Auch Ogan betont seine ethnische Zugehörigkeit nicht. Er bezeichnet sich selbst als Türke und dementsprechend agiert er auch. Es gibt keine Situationen, in denen er bewusst nach seiner türkischen Herkunft handelt, „es ist einfach so aus der Natur“ (6 Ogan 119). Österreichisch zu Handeln würde für ihn bedeuten, sich zu verstellen, was er ablehnt.

Nicht ich betone (Rana); Du bist in meinen Augen kein Türke, sondern Österreicher (Hamit)

Bei manchen Befragten wird die ethnische Zugehörigkeit seitens der Umwelt betont, wobei Zuschreibungen nicht nur als Türke bzw. Türkin sondern auch als ÖsterreicherIn erfolgen. Im Fall von Rana wird im Berufsalltag ihre türkische Herkunft oft betont: „Aha, da haben wir eine türkischsprachige Anwältin“ (9 Rana 116-117). Auch bei Narin erfolgt keine selbstintendierte Betonung der türkischen Herkunft. In ihrem Beruf als Krankenschwester wird sie von PatientInnen oft nach ihrer Herkunft gefragt bzw. ob sie Deutsche oder Österreicherin ist. Aber nicht nur im beruflichen Umfeld wird die Herkunft von außen betont, sondern auch auf der Universität spielt sie eine Rolle. Da relativ wenige türkischstämmige Personen in Österreich studieren, wird etwa Acun immer wieder auf seine Herkunft hingewiesen: „Man ist halt so ein bissl der Quoten-türke, (...) man wird dann trotzdem immer darauf hingewiesen“ (8 Acun 172-173). Er selbst hat mit dieser fremdintendierten Betonung jedoch kein Problem.

Hamit wird von seinen Freunden oft als Österreicher bezeichnet, was er als falsch empfindet, da er beide Identitäten in sich trägt. Sich nur als Österreicher zu bezeichnen, würde für ihn bedeuten seine türkischen Wurzeln zu verleugnen. Bei Ecem führt die Zuschreibung als Österreicherin dazu, ihren türkischen Hintergrund mehr hervorzuheben. Wenn sie gefragt wird, ob sie Österreicherin ist *„dann sag ich schon, ja, ich hab türkische Wurzeln und einen Hintergrund, das beton ich dann schon (...), weil ich fühl mich ja auch nicht total als Österreicherin“* (7 Ecem 99-101).

Ist ein Skirennen, bin ich ein Österreicher, spielt man Fußball, bin ich ein Türke (Fatih)
Dieser Typus betont seine ethnische Herkunft von sich aus, auch ohne Fremdeinwirkung. Dabei können einige verschiedene Situationen ausgemacht werden, in denen die ethnische Herkunft relevant wird.

Fatih fühlt sich zwar keiner Nation richtig zugehörig, allerdings macht er bei sportlichen Wettbewerben eine Ausnahme und nimmt sich jene Zugehörigkeit, *„die mehr Sinn macht grad und das bin ich dann auch“* (3 Fatih 412-413).

Bei Acun lässt sich eine gefühlsmäßige Betonung der ethnischen Zugehörigkeit feststellen, da diese von seiner Laune abhängig ist: *„Fühl‘ ich mich grad als Österreicher oder (...) streb‘ ich an, dass ich türkisch bin und so weiter, das unterscheidet sich“* (8 Acun 124-125). Folglich gibt es einerseits Momente, in denen er sich als Österreicher fühlt und diese Zugehörigkeit stärker betont und andererseits Momente, in denen er seine türkische Herkunft mehr in den Vordergrund stellt. Acun verwendet seine türkische Abstammung auch als Ausrede bei sprachlichen Fehlern oder bei Ausdrucksschwäche. Er ist sich zwar bewusst, dass er mit seinem Verhalten dazu beiträgt, ein schlechtes Bild von den Türklinnen zu verbreiten, aber in manchen Situationen passiert ihm das automatisch.

„Wenn man ein bissl dusselig war oder irgendwie nicht direkt eben Wörter findet und einen grammatikalischen Fehler macht, kann man sich immer ausreden darauf: ‚Hey du weißt eh ich bin Türke‘“ (8 Acun 118-120).

Auf der anderen Seite möchte er mit seiner türkischen Herkunft ein Vorbild für andere sein. Es gefällt ihm die Vorstellung, dass Menschen ihn sehen und sagen *„schau den an, der ist Türke und hat das geschafft“* (8 Acun 310).

Bahar betont ihre Herkunft indem sie sich auf der Universität als „türkischstämmige Migrantin“ vorstellt. Auch in Situationen, in denen sie nur von TürklInnen umgeben ist, tritt ihr „türkisch-sein“ mehr in den Vordergrund.

b) Verleugnung der türkischen Herkunft

Das hat keinen Sinn, wenn ich jetzt sage, ja ich bin Italiener und kein Türke (Dalim)

Die überwiegende Mehrheit der Befragten verleugnet ihre ethnische Herkunftskultur nicht, sondern – ganz im Gegenteil – werden die türkischen Wurzeln als kulturelle Bereicherung gesehen. Etwa wenn bei Rana Freunde zu Besuch sind, wird türkisches Essen serviert und türkische Musik gehört.

Von 14 bis 18 hab ich das sehr gern versucht zu vertuschen (Acun)

Acun hat in der Pubertät versucht seine türkische Herkunft zu verbergen, „weil mir das irgendwie unangenehm war, weil ich irgendwie raus aus dem wollte. Ich wollte anders sein und nicht wie jeder im Park herum gammeln“ (8 Acun132-133). Aber seit der Matura will er seine Herkunft nicht mehr verleugnen: „Ich steh dazu, ich bin stolz darauf, ich bin froh darüber, dass ich so eine zweite Wurzel hab“ (8 Acun 135-136). Er ist auch der Meinung, dass er seine türkische Herkunft aufgrund seines Aussehens ohnehin nicht verbergen kann: „Aber verleugnen kann man’s ja nicht, wenn man mich anschaut“ (8 Acun 141-142). Auch Hamit hat in der Schulzeit versucht, seine Muttersprache und seine türkische Herkunft im Hintergrund zu halten. Im Nachhinein gesehen findet er, dass er sich damals zu stark an die ÖsterreicherInnen angepasst hat und bereut dieses Verhalten heute.

Ich bin schon Türke, aber nicht so einer wie der (Fatih)

Fathi verleugnet zwar seine türkische Herkunft nicht, aber „es gibt Momente (...), wo man sich einfach schämt, weil es einfach Idioten gibt, die dann den Ruf aller Türken in den Dreck ziehen“ (3 Fatih 456-457). In solchen Situationen reagiert er entweder aggressiv und möchte seinem Gegenüber die Meinung sagen, oder er distanziert sich von dieser Person.

7.3. Zugehörigkeit zu Österreich

Nach Esser (2001) ist eine Identifikation mit der Mehrheitsgesellschaft erst nach einer sprachlichen, strukturellen und sozialen Integration zu erwarten. In der Stichprobe erfüllen alle Befragten die Voraussetzungen für die gedachte „Endstufe“ im Integrationsprozess und einige sehen sich auch als Österreicher oder Österreicherin, allerdings immer mit Betonung auf ihre türkischen Wurzeln. Die Brücke zum Heimatland der Eltern wird bewusst nicht abgebrochen. Wenn nun unter identifikativer Assimilation die gefühlsmäßige Abkehr vom Herkunftsland verstanden wird, hat niemand der befragten Personen diese erreicht. Werden darunter allerdings Nationalstolz oder Wir-Gefühle zur Mehrheitsgesellschaft begriffen, kann manchen Befragten durchaus eine Identifikation mit Österreich attestiert werden. Exemplarisch dafür ist die Aussage von Dalim: *„Ich behaupte auch, dass ich mehr Patriot bin als einige Österreicher“ (4 Dalim 308).*

Generell stellt sich die Frage, wie sinnhaft es überhaupt ist, von der türkischstämmigen Bevölkerung zu erwarten, sich von ihrer Herkunftskultur abzuwenden. Die Untersuchung hat gezeigt, dass ein Selbstverständnis als Österreicherin oder Österreicher nicht im Widerspruch zu ethnokulturellen Praktiken oder der Betonung türkischer Wurzeln stehen muss.

In diesem Kapitel soll analysiert werden, ob „typisch österreichische“ Gewohnheiten, Traditionen, Denk- und Verhaltensweisen bereits in den Alltag integriert wurden und ob Österreich als Heimat gesehen wird oder Rückkehrabsichten bestehen.

Was als österreichische Kultur gesehen wird, ist subjektiv und von Fall zu Fall unterschiedlich. Dennoch hat jeder ein Bild des „typischen“ Österreichers im Kopf, das sich aus individuellen Erfahrungen, Stereotype und Klischees zusammensetzt. Die Übernahme von Denk- und Verhaltensweisen, die von den Befragten als „typisch“ österreichisch angesehen werden, lassen Rückschlüsse darauf zu, wie stark die Mehrheitskultur bereits im Leben türkischstämmiger Personen integriert ist. Elemente daraus werden sowohl bewusst als auch unbewusst übernommen. Allgemein ist bei den Befragten eine große Offenheit gegenüber österreichischen Gepflogenheiten gegeben.

Heimat ist ein Begriff, mit dem ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Land, zu Menschen und zu einer Kultur verbunden wird. Großteils sehen die Befragten Österreich als ihre Heimat an, wenn auch nicht als alleinige Heimat. Die Bedeutung der österrei-

chischen Staatsbürgerschaft auf die Zugehörigkeitsgefühle für Österreich können in dieser Stichprobe als gering eingestuft werden. Die Entscheidung für oder gegen die österreichische Staatsbürgerschaft wurde vorwiegend von den Eltern und nicht von den Befragten selbst getroffen.

Zum Großteil sind bei den befragten Personen keine Rückkehrabsichten in die Türkei vorhanden. Obwohl einige bereits öfters über Remigration nachdachten, bestehen nur für wenige konkrete Rückkehrpläne. Als Gründe dafür sind Diskriminierungserfahrungen oder eine starke emotionale Verbundenheit zur Türkei zu nennen.

7.3.1. Positives und Negatives an ÖsterreicherInnen und ihrer Kultur

Ich liebe wirklich an Österreichern diese österreichische Kultur (Bahar); Wie soll ich sagen, alles, es ist einfach schön hier (Ogan)

Es wurden viele verschiedene Aspekte aufgezählt, die am Land Österreich und seinen BewohnerInnen gefallen. An ÖsterreicherInnen werden die Arbeitsmoral, die Disziplin und das Umweltbewusstsein geschätzt. Mit ihnen sind laut den Befragten offenere Gespräche möglich und es besteht eine größere Toleranz was die Kleidung und das Styling betrifft. Auch das höhere Bildungsniveau der ÖsterreicherInnen im Vergleich zu Personen aus der Türkei wird als positiv empfunden. Das Traditionsbewusstsein in Österreich wird einerseits zwar positiv gesehen, andererseits leidet darunter aber auch die Offenheit gegenüber anderen Kulturen. Am Land Österreich gefallen u.a. das Sozialsystem, die Sauberkeit sowie seine kulturelle Vergangenheit.

Teilweise dieses Kalte zu Menschen, die man nicht kennt, dieses nicht Hilfsbereite, das gefällt mir nicht so (Ecem)

Einige der Befragten gaben an, dass sie an ÖsterreicherInnen die Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft, vor allem Fremden gegenüber, vermissen. Rana meint dazu:

„Ich mein ich kenn von der Türkei, dass man gastfreundlich ist und jemand der fremd ist, der wird freundlicher behandelt als jemand Einheimischer, weil er eben fremd ist und das ist in Österreich nicht so“ (9 Rana 267-269).

Auch ablehnende Einstellungen und Vorurteile mancher Einheimischer gegenüber „AusländerInnen“ werden negativ gesehen.

„Was mich manchmal stört sind einfach die Vorurteile, die manche Leute generell gegenüber Ausländer haben (...). Dass sie einfach alle über'n gleichen Kamm scheren und sagen, so wie der Sarrazin jetzt mit: ‚Ihr macht's unsere Gene kaputt‘, ‚Ihr seid's Trottn‘ und sowas. (...) Sowas regt mich dann schon auf“ (3 Fatih 549-553).

7.3.2. Übernahme und Ablehnung der Mehrheitskultur

Der Großteil der Befragten lehnt nichts an der Mehrheitskultur ab, wenn überhaupt wird das geringere Zusammengehörigkeitsgefühl bei österreichischen Familien negativ wahrgenommen oder generell mehr Offenheit gegenüber andere Kulturen gewünscht.

Im Gegensatz dazu werden viele österreichische Gewohnheiten, Denk- und Verhaltensweisen in den Alltag integriert, wobei manche der Befragten Schwierigkeiten hatten zu bestimmen, welche Elemente aus der Mehrheitskultur übernommen wurden. Da sie in Österreich aufgewachsen sind und von klein auf die österreichische Kultur kennengelernt haben, wurden Teile daraus auch unbewusst übernommen. So meint Rana: *„Ich bin damit aufgewachsen (...) mir ist das alles nicht fremd und deshalb gehört das auch zu mir“* (9 Rana 280-281). Ähnlich beschreibt das auch Ogan: *„Ich kann nicht sagen das hab ich jetzt übernommen, das hat sich einfach mit der Zeit so entwickelt“* (6 Ogan 338-339). Demgegenüber werden bestimmte Elemente der Mehrheitskultur bewusst ausgewählt und mit der türkischen Kultur vermischt. Exemplarisch dafür ist die Aussage von Narin: *„Ich lebe beide Kulturen irgendwie in einem, von dort ein bissl, von da ein bissl, was mir halt gefällt“* (1 Narin 192-193). Im Folgenden werden jene kulturellen Aspekte, die von den Befragten übernommen wurden, näher dargestellt.

Bräuche und Traditionen

Von einigen Befragten wurden selbst religiöse Bräuche übernommen. So bemalt etwa Narin mit ihren Neffen und Nichten zu Ostern Eier oder sie beschenken sich gegenseitig zu Weihnachten. Auch Rana hat vorweihnachtliche Bräuche übernommen und zelebriert diese in der Arbeit. Obwohl ihr Kanzleipartner Österreicher ist, ist sie diejenige, die dafür sorgt, dass ein Adventskranz aufgestellt und ein Adventskalender im Büro aufgehängt wird. Weiters wurden von den Befragten das „Engel-Bengel-Spiel“ in der Weihnachtszeit und der Sonntag als Ruhetag übernommen.

Zwar besucht der Sohn von Bahar einen islamischen Kindergarten, gleichzeitig möchte sie aber, dass er auch österreichische Feste und Bräuche kennenlernt. Sie findet es

schade, dass im islamischen Kindergarten kein Fasching gefeiert wird und ihr Sohn noch keinen Weihnachtsmann oder Krampus kennt. *„Das ist zwar etwas religiöses, aber es ist auch etwas österreichisches“* (5 Bahar 632-633), deshalb möchte Bahar diese Bräuche ihrem Sohn näher bringen.

Mentalität

Was die österreichischen Denk- und Verhaltensmuster betrifft wurde manches unbewusst und mit der Zeit übernommen. Acun meint etwa: *„dieses forsche Wienerische hab ich auch manchmal; das sudern und so weiter“* (8 Acun 278-279). Acun fühlt sich auch nicht lange in der Türkei wohl, *„dann brauch ich wieder mein Österreichisches geh weg von mir, ich brauch meinen Platz da“* (8 Acun 70-71). Hamit sind im Auslandssemester in Istanbul österreichisch-kulturelle Eigenheiten aufgefallen, die ihm vorher nicht bewusst waren. Er verhielt sich im Vergleich zu den Türkinnen in Istanbul etwas kühler und weniger temperamentvoll. Auch Pünktlichkeit wird als typisch österreichische gesehen und wurde von einigen Befragten übernommen.

Fathi hat bereits sein Heiratsverhalten an österreichische Gewohnheiten angepasst und lehnt den türkischen Brauch, früh zu heiraten und eine Familie zu gründen, ab. Er ist mit 30 Jahren noch ledig, was in der türkischen Kultur absolut untypisch ist. Er wohnt auch nicht mehr im Elternhaus, obwohl es ebenfalls Brauch ist, bis zur Heirat mit dem Auszug zu warten.

Bahar kann manche türkische Verständnisweisen nicht mehr nachvollziehen. Vor allem als Türkin eine Schwiegertochter zu sein, ist für sie eine große Herausforderung, weil *„ich schon ein bisschen zu österreichisch bin, dass ich da mit der türkischen Gesellschaft, mit diesen Mentalitäten nicht mehr zurechtkomme“* (5 Bahar 180-182). Ihre Schwiegermutter lebt in der Türkei und kennt die österreichische Lebensweise gar nicht. Von ihrer anderen türkischen Schwiegertochter bekommt sie jeden Wunsch erfüllt. Diese kocht für die Schwiegermutter, putzt ihre Wohnung und fragt um Erlaubnis, wenn sie das Haus verlassen will. Bahar versteht derartige türkische Verhaltensweisen nicht und lehnt diese auch ab. Sie hat diesbezüglich eine „österreichische Einstellung“ und erwartet von ihren Kindern später kein solches Verhalten.

Mit der strikten Rollenverteilung in der Türkei – die Frau ist für Kochen, Putzen und Erziehung zuständig, der Mann verdient das Geld – ist Bahar ebenfalls nicht einver-

standen. Auch in dieser Hinsicht hat sie eher ein österreichisches Verständnis von Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau.

Aktivitäten und Feste

Für Dalim ist es ganz selbstverständlich, an der Weihnachtsfeier seiner Fußballmannschaft teilzunehmen, obwohl er sehr religiös ist und kein Weihnachten feiert. Beliebte Sportarten in Österreich, wie z.B. Ski fahren, werden von einigen befragten Personen ebenfalls gerne betrieben. Manche gaben auch an, gerne fremde Länder zu bereisen, was in der Türkei eher untypisch ist.

Kleidung und Essensgewohnheiten

Rana erzählt, dass sie von ihrer Mutter bereits mit vier Jahren ein Dirndl angezogen bekam und auch Hamit wurde von seinen österreichischen Freunden überredet, sich eine Lederhose zu kaufen. *„Das hab ich nie geglaubt, dass ich eine Lederhose anziehen werde (...) und ja, es war nicht so schlimm, ganz im Gegenteil (...) kann mich mit dem gut anfreunden“* (2 Hamit 390-393).

Einige Gerichte wurden ebenfalls aus der österreichischen Küche übernommen. Angefangen vom Schnitzel – nur nicht vom Schwein –, über Käsespätzle bis hin zu verschiedensten Süßspeisen.

7.3.3. Österreich als Heimat

Da ist Österreich mehr meine Heimat (Hamit)

Einige der Befragten sehen Österreich als ihr Heimatland an, da sie die Türkei nur von ein paar Wochen Urlaub im Jahr kennen. Andere meinen, dass Österreich nur bis zu einem gewissen Grad ihre Heimat ist. Da die meisten Befragten eine bikulturelle Identität besitzen, haben sie gefühlsmäßig auch zwei Heimatländer. Ein Gefühl der Zugehörigkeit zu Österreich schließt nicht aus, auch die Türkei als Heimatland zu betrachten.

Ogan unterscheidet zwischen einer ersten und einer zweiten Heimat. Gefühlsmäßig ist die Türkei seine erste Heimat: *„Bin stolzer Türke“* (6 Ogan 365) und Österreich die zweite Heimat: *„Ich bin hier geboren, hier aufgewachsen und das ist meine Heimat, meine zweite Heimat“* (6 Ogan 362-363). Für Fathi sind Österreich und die Türkei glei-

chermaßen die Heimat: „Wenn ich in der Türkei bin ist genauso für mich eine Heimat wie wenn ich da bin“ (3 Fatih 601). Hamit sieht sich hingegen als Weltmensch, er besitzt keine lokalen Zugehörigkeitsgefühle: „Ich sehe mich mehr als Europäer als ein klassischer Österreicher“ (2 Hamit 470).

Generell ist zu sagen, dass die österreichische Staatsbürgerschaft für die emotionale Zugehörigkeit nur eine untergeordnete Rolle spielt. Exemplarisch ist dafür die Aussage von Acun: „Prinzipiell ist mir das egal was in meinem Pass steht, weil ich fühl mich sowohl als Türke als auch als Österreicher“ (8 Acun 44-45). Auch als österreichischer Staatsbürger bleiben Gefühle zum Herkunftsland der Eltern aufrecht. Die Entscheidung für eine Einbürgerung hat eher praktische als emotionale Gründe. Somit muss der Erwerb der Staatsbürgerschaft keine stärkere Identifikation mit dem Aufnahmeland bedeuten.

Die befragten Personen sind überwiegend österreichische Staatsbürger, allerdings nicht aufgrund einer eigenen Entscheidung, sondern weil diese von den Eltern gleichzeitig für die ganze Familie beantragt wurde. Niemand in der Stichprobe bereut die Entscheidung der Eltern, da mit der Staatsbürgerschaft auch viele Vorteile verbunden werden.

Ogan hat die türkische Staatsbürgerschaft und ist stolz darauf, allerdings schließt er nicht aus, dass sich das in Zukunft ändern kann. Zurzeit sieht er in einem Staatsbürgerschaftswechsel jedoch keine Vorteile für sich und findet den damit verbundenen behördlichen Aufwand zu mühsam. Auch Ecem hat die österreichische Staatsbürgerschaft nicht, weil ihr Vater diese nicht beantragen will. Er hat vor, irgendwann in die Türkei zurückzukehren, weshalb die ganze Familie die türkische Staatsbürgerschaft besitzt. Dieses Beispiel verdeutlicht den großen Einfluss der Eltern auf die Staatsbürgerschaft ihrer Kinder.

7.3.4. Rückkehr in die Türkei

Der Großteil der Befragten hat keine Rückkehrabsichten, obwohl sich einige schon vorstellen können, für eine bestimmte Zeit in der Türkei zu leben. So hätte Rana eigentliche gute Berufschancen in der Türkei, aber da sie sich in Wien sehr wohl fühlt, hegt sie keine Rückkehrgedanken, weshalb ihr Bekanntenkreis meint: „Du bist eh eine Österreicherin“ (9 Rana 364). Für Dalim steht eine Rückkehr ebenso außer Frage, da sein ganzes familiäres Umfeld in Österreich lebt. Acun hat immer wieder Rückkehrge-

danken, aber er ist sich auch dessen bewusst, dass er langfristig nicht in der Türkei bleiben könnte, weil er an das Leben in Österreich schon zu sehr gewöhnt ist.

Für einige der Befragten ist eine Rückkehr in die Türkei hingegen durchaus vorstellbar. Die Gründe dafür sind vielfältig. Einerseits ist eine gewisse Verbundenheit zur Türkei vorhanden und andererseits können auch Benachteiligungen, diskriminierende Aussagen oder *„diese alltäglichen Sachen“* (5 Bahar 118) dazu führen, dass an Remigration gedacht wird. Bahar zieht deshalb eine Rückkehr in Betracht, weil sie nicht will, dass *„meine Kinder damit konfrontiert werden, diese Ausgrenzungen erleben“* (5 Bahar 123-124).

Ich bin eine Person, die mittlerweile sogar an Remigration denkt (Bahar)

Bahar und ihr Ehemann haben sich in der Türkei bereits eine Wohnung gekauft, *„so dass wir wirklich ein bisschen eher daran denken zu remigrieren“* (5 Bahar 131). Für sie wird die Rückkehrabsicht immer konkreter, weshalb sie sich auch mit den Problemen, die mit der Remigration verbunden wären, beschäftigt. So hat sie Bedenken wegen des türkischen Sozialsystems, das schlechter aufgebaut ist als jenes in Österreich. Auch ihr privates Umfeld befindet sich in Österreich, zudem fällt es ihr schwer Freundschaften mit TürkInnen zu knüpfen, da diese ein anderes kulturelles Verständnis haben. Die Wohnung in Ankara bietet ihr die Möglichkeit, das Leben in der Türkei auszuprobieren.

Ecem hat ebenfalls vor, während des Studiums ein Praktikum in der Türkei zu machen, um zu erfahren, wie ihr das Leben dort gefällt. Je nachdem wie gut das funktioniert, möchte sie nach dem Studium ein paar Jahre in Österreich arbeiten und dann möglicherweise in die Türkei zurückkehren.

Ähnliche Pläne verfolgt auch Ogan, der sich *„in der zweiten Heimat erfüllen und in die erste Heimat zurück kehren“* (6 Ogan 385-386) möchte. Er hat vor in Österreich eine Familie zu gründen und beruflich Karriere zu machen und will erst nach der Pension in die Türkei zurückgehen. Fathi hat zwar noch keine konkreten Rückkehrpläne, aber er weiß, dass er *„früher oder später wieder in die Türkei ziehen“* (3 Fatih 56-57) wird.

7.4. Nicht-Zugehörigkeit und ethnische Zuschreibungen

Gefühle der Fremdheit sind immer mit einem Gefühl der Nicht-Zugehörigkeit, des Andersseins, verbunden. Wenn Handlungen von Einheimischen einem zeigen, nicht dazu zu gehören oder man mit Situationen und Verhaltensweisen konfrontiert ist, die einem nicht vertraut sind, kann schnell ein Gefühl der Fremdheit entstehen. Fremdheitsgefühle kommen sowohl gegenüber der österreichischen als auch der türkischen Gesellschaft vor. Da die Befragten bereits an österreichische Bräuche und Lebensweisen gewöhnt sind, können jene, die in der Türkei vorherrschen, ein Gefühl der Befremdung auslösen. Vor allem aber sind ablehnendes Verhalten der Einheimischen und Diskriminierungserfahrungen als Auslöser von Fremdheitsgefühlen zu sehen.

Die Mehrheitsgesellschaft klassifiziert Mitglieder einer ethnischen Gruppe aufgrund bestimmter Wahrnehmungen als ausländisch, als nicht zugehörig. Diese ethnische Grenzziehung von Seiten der einheimischen Bevölkerung basiert auf negativen Fremdbildern, die in diskriminierende Handlungen münden können. Oft ist man sich einem benachteiligenden Verhalten nicht einmal bewusst, sondern hat dieses bereits internalisiert, was sich in Alltagsrassismus äußert.

Die überwiegende Mehrheit der befragten Personen hat schon des Öfteren Erfahrungen mit Diskriminierung, Alltagsrassismus und Beschimpfungen gemacht. In der Schulzeit, im Studium und auf Ämtern sind Diskriminierungen keine Seltenheit, aber auch beim Fortgehen sind vor allem die Männer mit „Türstehergeschichten“ konfrontiert. Der Großteil der Befragten wurde bereits als Ausländer bzw. Ausländerin beschimpft. In dieser Stichprobe war eine Türkin mit Kopftuch am stärksten von Diskriminierungen und Beschimpfungen betroffen. Das Kopftuch ruft offenbar besonders negative Bilder bei der einheimischen Bevölkerung hervor. Von den Befragten werden verschiedenste Handlungsstrategien angewendet, um mit Benachteiligungen und verletzende Aussagen umzugehen. Die Bandbreite reicht von Akzeptanz negativer Einstellungen mancher ÖsterreicherInnen bis dahin, gegen diese Diskriminierungen anzukämpfen oder in die Türkei zu remigrieren.

Natürlich sind die Befragten nicht nur mit negativen Erlebnissen konfrontiert, sondern berichten auch von positiven Reaktionen aufgrund ihrer Herkunft. Vor allem im beruflichen Umfeld wird Multikulturalität und Mehrsprachigkeit häufig als eine Bereicherung

angesehen. Im Gegensatz zu den meisten anderen Lebensbereichen steht die ethnische Herkunft bei Freundschaften im Hintergrund. Etwa die Hälfte der Befragten hat einen überwiegend österreichischen Freundeskreis.

Weiters wird im folgenden Kapitel die Praxis der ethnischen Grenzziehung näher betrachtet. Im Zentrum steht dabei die Frage nach den Merkmalen ethnischer Kategorisierungen, die laut Erfahrung der Befragten verwendet werden. Sie sind zwangsläufig ExpertInnen auf diesem Gebiet, da sie in ihrem Alltag nicht selten mit ethnischen Zuschreibungen konfrontiert sind. Weiters soll analysiert werden, ob überhaupt eine Divergenz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung besteht und welche Auswirkungen ethnische Zuschreibungen haben.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass bei einigen Befragten das Selbstbild vom wahrgenommenen Fremdbild stark abweicht. Sich selbst sehen sie als Österreicher oder Österreicherin mit gleichzeitiger Betonung der türkischen Wurzeln, wobei die österreichische Identität mehr im Vordergrund steht. Das gesellschaftliche Umfeld weißt ihnen aber immer wieder einen Ausländerstatus zu, indem die türkische Herkunft in verschiedensten Situationen thematisiert und relevant für Handlungen wird. Auch wenn damit keine benachteiligenden Behandlungen einhergehen, bleibt dennoch der ständige Hinweis bestehen, dieser Gesellschaft nicht vollständig anzugehören. Die Kategorisierung als „AusländerIn“, unabhängig vom tatsächlichen Integrationsgrad, kann folglich auch ein Gefühl der Machtlosigkeit auslösen, wenn die Einstellung des Umfelds durch eigene Handlungsweisen nicht beeinflusst und bestehende Vorurteile nicht abgebaut werden können.

7.4.1. Fremdheitsgefühle

Aber warum sollte ich mich fremd fühlen (Ogan)

Ogan kann sich an keine Situation erinnern, in der er sich in irgendeiner Weise fremd gefühlt hätte, er sieht auch keinen Grund dafür. Acun teilt diese Meinung, allerdings würde er sich von der einheimischen Bevölkerung mehr Offenheit gegenüber andere Kulturen wünschen. Fatih hat sich bis jetzt ebenfalls noch nie fremd gefühlt, weil „*bei mir merkt's ja keiner und dadurch spür ich's auch nicht*“ (3 Fathi 499). Da er nicht als „Ausländer“ wahrgenommen wird, empfindet er keine Ablehnung und deshalb kein Fremdheitsgefühl.

Weil die Leute eben ganz anders sind und da kommt man sich dann schon ein bisschen fremd vor (Ecem)

Der Großteil der befragten Personen kann sich an Gefühle der Fremdheit erinnern, wobei diese sowohl in Österreich als auch in der Türkei vorkommen. So meint etwa Bahar, dass sie sich eher in der Türkei bei der Familie ihres Mannes fremd und ausgeschlossen fühlt als in Österreich. Sie begründet dies mit den in der Türkei vorherrschenden Traditionen und Rollenvorstellungen, die ihr wenig vertraut sind und zudem ablehnt. Die letzte Situation, in der sie in Österreich Fremdheitsgefühle hatte, war im Chemiestudium, das sie nach kurzer Zeit abgebrochen hat. In diesem Studiengang *„waren wirklich fast nur Österreicher und da hab ich mich damals fremd gefühlt“* (5 Bahar 500-501).

Ecem hat nach einem Monat Türkeiurlaub immer ein Gefühl der Entfremdung wenn sie zurück nach Österreich kommt, da das Verhalten der Menschen sehr unterschiedlich ist. In der Türkei fehlen ihr allerdings auch bestimmte, selbstverständlich gewordene Dinge: *„Also es ist dann immer so teilweise Entfremdung sozusagen“* (7 Ecem 176-177). In Bezug auf die Mentalität fühlt sie sich ebenfalls manchmal fremd, *„dass man das nicht versteht, warum manche Menschen sich so verhalten“* (7 Ecem 178-179). Hin und wieder fällt es ihr schwer, das Verhalten der ÖsterreicherInnen nachzuvollziehen.

Diskriminierungserfahrungen können ebenso Auslöser für Fremdheitsgefühle sein, etwa durch die Wahlwerbung der FPÖ (Freiheitliche Partei Österreich). Dalim beschreibt seine Gefühle in Bezug auf die „Daham statt Islam“-Plakate der FPÖ folgendermaßen:

„Ich bin hier geboren, ich bin hier aufgewachsen, ich habe die österreichische Staatsbürgerschaft, ich hab meine Bundeswehr in Österreich vollbracht und ich behaupte auch, dass ich mehr Patriot bin als einige Österreicher. Ja, nur, wenn ich das lese (...), ist das ein Beitrag damit ich mich noch mehr zu Österreich hingezogen fühle, noch mehr als Wiener fühle oder ist das eine Tat dafür, dass ich mich noch mehr fremd ansehen muss, noch mehr mit dem Gedanken herumgehen muss: du bist anders, egal was du machst“ (4 Dalim 307-312).

7.4.2. Erfahrungen mit den Einheimischen

Allgemein wurden von den Befragten mehr negative als positive Erfahrungen mit ÖsterreicherInnen gemacht. Etwa die Hälfte der interviewten Personen hat einen über-

wiegend österreichischen Freundeskreis und eher wenig Kontakt zu TürkInnen. Natürlich werden mit Freundschaften nur positive Erfahrungen verbunden, die Herkunft bleibt nebensächlich. Wenn überhaupt, werden türkische Wurzeln nur dann bedeutsam, wenn Fragen rund um den Islam oder die Türkei aufkommen. Die Befragten fungieren dann als Auskunftspersonen.

Aber auch in der Arbeit wurden häufig positive Erfahrungen gemacht. Ogan beschreibt die ÖsterreicherInnen, mit denen er im Berufsalltag zu tun hat, als *„alle sehr herzige Kunden (...) mit positivem Eindruck über die Türkei“* (6 Ogan 178-179). Auch Fatih kann sich an keine negativen Erlebnisse in Bezug auf seine türkische Herkunft erinnern: *„Also rein von dem Gesichtspunkt aus, dass ich jetzt Ausländer bin, nein wüsste ich nicht“* (3 Fatih 507). Im Beruf werden Multikulturalität und Mehrsprachigkeit oft positiv bewertet und die türkische Herkunft wird zum Vorteil. So verdankt etwa Rana ihren türkischen Wurzeln die beruflichen Kontakte.

In der Schule wurden von manchen Befragten ebenfalls positive Erfahrungen gesammelt. Narin erinnert sich an eine Hauptschullehrerin, von der sie oft gelobt wurde, weil sie in Deutsch in der zweiten Leistungsgruppe war. *„Diese Lehrerin hat dann immer so positiv geredet (...), ich bin sehr stolz auf dich und immer solche Sachen. Also das hat mich irgendwie motiviert immer“* (1 Narin 94-97).

In den Erzählungen der Befragten überwiegen allerdings die negativen Erfahrungen mit den Einheimischen, auf die im Folgenden näher eingegangen wird.

Nur wenige der InterviewpartnerInnen gaben an, noch keine Diskriminierungserfahrungen gemacht zu haben. Die Mehrheit kann über verschiedenste Situationen berichten, in denen sie aufgrund ihrer türkischen Herkunft benachteiligt wurde. Rana meint sogar: *„Ich glaub nicht, dass es irgendjemand unter den Interviewpartnern gibt, der sagt, nein wurde er nicht, das kann ich mir nicht vorstellen“* (9 Rana 234-236). Diese Aussage zeigt, dass Benachteiligungen nichts Ungewöhnliches im Alltag von türkischstämmigen Personen sind. Folgende Kontexte können unterschieden werden, in denen die Befragten mit Alltagsrassismus, Diskriminierung und Beschimpfungen konfrontiert waren.

a) Alltagsrassismus

Unter Alltagsrassismus sind alltägliche Äußerungsformen von Rassismus der Mehrheitsgesellschaft zu verstehen. Der Begriff weist auf „alltägliche und banale, aber folgenreiche Konstruktion von ‚Wir‘ versus ‚Sie‘“ (Leiprecht 2001: 2) hin. Alltagsrassismus tritt oft subtil und unauffällig auf, häufig handelt es sich dabei um unbewusste und ungewollte Prozesse, die allerdings weit verbreitet sind. Angehörige der Mehrheitsgesellschaft identifizieren diese Art von Rassismus nicht als solche. Rassistische Aussagen oder Handlungen erscheinen den AkteurInnen als selbstverständlich und bleiben unhinterfragt (ebd.).

Hierunter fallen all jene Situationen, die oft als „Kleinigkeiten“ abgetan werden und den Befragten häufig im Alltag begegnen. Es sind Situationen, in denen sie regelmäßig das Gefühl bekommen, nicht wirklich dieser Gesellschaft anzugehören. Unausgesprochene Vorurteile bestimmen oft das Handeln der einheimischen Bevölkerung. Beispielsweise wenn Dalim im Supermarkt einkauft und an der Kassa der Österreicher vor ihm von der Kassiererin nett begrüßt wird, aber er als nächster Kunde nicht. *„Zu mir sagt sie nicht ‚Grüß Gott‘ oder ‚Guten Tag‘. Ich bin auch Billa-Kunde (...), nur bin ich dann ein schlechterer Kunde? Das sind halt diese Kleinigkeiten wo man sich denkt: ok, warum?“* (4 Dalim 340-343).

Ecem hat nur wenige Erfahrungen mit Benachteiligungen aufgrund ihrer Herkunft gemacht. Nur in Situationen, in denen sie gefragt wird: *„He, warum trägst du eigentlich kein Kopftuch?“* (7 Ecem 139), wundert sie sich über das Bild, das Einheimische von Türkinnen, die in Österreich leben, haben. Ihr fallen auch manchmal herablassende Blicke in der Öffentlichkeit auf, die sie als diskriminierend wahrnimmt. Auch Rana hat diese Erfahrung in öffentlichen Verkehrsmitteln gemacht, wenn sie mit jemandem auf Türkisch spricht. Sie denkt sich dann: *„Mein Gott (...), wenn ich Englisch sprechen würde wäre es allen egal“* (9 Rana 229). Diese Aussage weist auch auf den niedrigen Stellenwert, den die türkische Kultur in Österreich hat, hin.

b) Diskriminierung

Aus den Interviews wurde ersichtlich, dass zwischen einer direkten und einer indirekten Diskriminierung zu unterscheiden ist. Unter einer direkten Diskriminierung kann

z.B. die Beschimpfung als AusländerIn verstanden werden, während als indirekte Diskriminierung z.B. lange Wartezeiten im Spital zu betrachten sind. In diesem Fall können die Individuen nur Vermutungen anstellen, aufgrund ihrer ethnischen Herkunft benachteiligt zu werden. Wie Ogan auf die Frage, ob er wegen seiner türkischen Abstammung schon einmal benachteiligend behandelt wurde, meint: *„Bestätigen kann ich es nicht“* (6 Ogan 212).

Unter Diskriminierung fallen jene Situationen, in denen die Befragten ungerechtfertigt benachteiligt wurden. Behörden und Ämter sind laut deren Aussage häufig Orte der Diskriminierung. Von den Befragten wird auf die Machtunterschiede zwischen ihnen und den BeamtInnen hingewiesen. Vor allem die Sprachkenntnisse haben Einfluss auf Diskriminierung. So meint etwa Narin: *„Wenn du denen das Gefühl gibst, du kannst nicht Deutsch, dann sind sie ur oasch zu dir“* (1 Narin 29-30). Sprachliche Barrieren werden von Angestellten auf Ämtern oft ausgenutzt. Diese Beobachtung teilt auch Hamit, der selbst allerdings noch nie mit Benachteiligungen auf Behörden konfrontiert war. Da alle der befragten Personen eine höhere Schulbildung haben und sehr gut Deutsch sprechen, wissen sie um ihre Rechte und bestehen auch darauf.

Rana erzählt von diskriminierenden Erfahrungen bei der Arbeitssuche. Als sie sich für eine offene Stelle beworben hat, war der Arbeitgeber am Telefon sehr begeistert von ihren Qualifikationen und hat sie zum Vorstellungsgespräch eingeladen. Dort hat er in ihren Bewerbungsunterlagen den ausländischen Namen gelesen und sofort gefragt woher sie kommt. *„Dann hab ich gesagt aus der Türkei und dann war's auf einmal: Gut, haben Sie noch Fragen? Und das war das Vorstellungsgespräch, (...) und das war ganz klar, dass das damit im Zusammenhang war“* (9 Rana 246-249). Sie hat ganz offensichtlich den Job wegen ihrer türkischen Herkunft nicht bekommen. Solche Situationen gab es schon öfters in ihrem Leben, aber sie versucht bei Benachteiligungen ihre Rechte durchzusetzen, was sie auch Großteils schafft.

In der Schulzeit oder während des Studiums waren bzw. sind die Befragten ebenfalls mit Diskriminierung konfrontiert. Manchmal wird diese nicht als solche wahrgenommen, wie es etwa bei Ogan der Fall ist. Er hatte in der Volksschule sehr gute Noten und seine Eltern wollten ihn auf ein Gymnasium schicken, aber die Klassenlehrerin hat seine Eltern dazu überredet, ihn eine Hauptschule besuchen zu lassen. Er selbst er-

wähnte im Interview nicht, das als Benachteiligung erlebt zu haben. Allerdings tragen solche Handlungen von LehrerInnen auch zum erheblichen Bildungsrückstand türkischstämmiger Personen bei. Dadurch werden ethnische Unterschiede festgeschrieben und Ungleichheit reproduziert.

Rana hat auch Diskriminierungserfahrungen in ihrer Studienzeit erlebt. Sie ist davon überzeugt, bei einem Professor nur wegen ihrer türkischen Herkunft eine Prüfung nicht geschafft zu haben. Sie führt das deshalb auf die Ethnizität zurück, weil sie diese Prüfung dann bei einem anderen Professor problemlos bestanden hat.

Gerade beim Fortgehen sind viele der Befragten mit Benachteiligungen aufgrund ihres „ausländischen“ Aussehens konfrontiert. In dieser Stichprobe waren nur die männlichen Befragten von „Türsthergeschichten“ betroffen. Vor allem Hamit berichtet über schlechte Erfahrungen mit Türstehern. Auch wenn er nur mit ÖsterreicherInnen ausgeht, nur bei ihm wird eine Ausweiskontrolle durchgeführt und der Eintritt in das Lokal verwehrt. In dieser Situation hat er sich das letzte Mal vor einem Jahr befunden:

„Da hat mich auch ein Türsteher eben angesprochen, wollte meinen Ausweis sehen und dann hat er gemeint nur mit Clubkarte und so weiter (kurzer Lacher). Ja, also ich hab eh schon gleich verstanden um was es da geht und dann haben die anderen, also meine Freunde, Druck gemacht und dann bin ich eh reingekommen, aber ich war dann so verärgert darüber“ (2 Hamit 248-251).

Da ihm diese „Türsthergeschichten“ schon öfters passiert sind, hat er immer ein mulmiges Gefühl, wenn er vor einem Lokal steht, weil er nicht weiß ob er hineingelassen wird oder nicht. *„Man fühlt sich halt als ein Mensch zweiter Klasse“ (2 Hamit 243-244).*

Türsteher selektieren nach dem äußeren Erscheinungsbild, weshalb Fatih noch nie in solche Situationen geraten ist, da er kein „typisch türkisches“ Aussehen hat. Ecem erzählt von einem türkischen Freund, der mit der Begründung: *„Nein, du schaust mir zu gefährlich aus“ (7 Ecem 153)* nicht in ein Lokal gelassen wurde. In den Köpfen mancher Menschen scheint der Code „ausländisches Aussehen = gefährlich“ verankert zu sein.

Eine interessante Sichtweise zu solchen Erlebnissen mit Türstehern hat Ogan. Er zeigt Verständnis dafür, wegen seines fremdländischen Aussehens nicht in jedes Lo-

kal gelassen zu werden: *„Ist auch verständlich, wenn ich jetzt mit fünf Typen, die süd-ländisch ausschauen (...), nicht rein gelassen werde“* (6 Ogan 264-266). Seine Begründung, warum diese Vorgehensweise von Türstehern durchaus legitim ist, lautet:

„Ich denk‘ mal, dass nicht nur Türken, sondern Ausländer die Auslöser von Streitigkeiten, von irgendwelchen Diskussionen sind (...). Kann ein Vorurteil sein, es ist aber auch so. Als Türke kann ich das schon sagen“ (6 Ogan 270-282).

Er kann die Handlungsweise von Türstehern nachvollziehen, ausländisch aussehenden Personen den Zutritt zu verwehren um Streitereien zu vermeiden, da sogar er selbst sein Verhalten, eifersüchtig und temperamentvoll zu sein, auf die türkische Mentalität zurückführt. Ogan ist der Meinung, dass man diese Benachteiligung zu akzeptieren hat, da er seine türkische Mentalität nicht ändern kann und will. Er räumt aber ein, dass es manchmal gut wäre, sich an österreichische Verhaltensweisen zu orientieren: *„Man sollte (...) ein breiteres Blickfeld haben und schauen, wie das die Österreicher sehen. Vielleicht. Wenn man's schafft“* (6 Ogan 294-295).

Es können aber auch Diskriminierungserfahrungen über Dritte relevant sein. Zwar widerfährt einem selbst keine Benachteiligung, aber über Erzählungen anderer erfährt man, was einem in Österreich alles passieren kann. Vor allem Rana ist in ihrem Beruf als Anwältin oft mit Diskriminierungserlebnissen Anderer konfrontiert, was ihr Sorgen für die Zukunft bereitet:

„Das ist etwas, was mich schon oft schockiert, dass ich mir manchmal auch denke, (...) ich muss mir überlegen, ob ich Kinder in die Welt setzen möchte, in einem Land wo sie dann – auch wenn sie jetzt dritte Generation in Österreich sind – behandelt werden, als wären sie Menschen zweiter Klasse. Das möchte ich meinen Kindern nicht zumuten“ (9 Rana 160-164).

c) Beschimpfungen

Die Beschimpfung als Ausländer bzw. Ausländerin ist wohl die direkteste Art, jemanden als nicht-zugehörig zu markieren. Die Mehrheit in der Stichprobe kann von solchen Erlebnissen berichten.

Bei mir merkt keiner, dass ich ein Ausländer bin (Fatih)

Wenige der befragten Personen gaben an, noch nie als AusländerIn beschimpft worden zu sein. Acun hat schon öfter auf der Straße „Scheiß Türk“ gehört, „*aber direkt auf mich bezogen war's nicht, was nicht heißen soll, dass es dann ok war, also es ist dann trotzdem verletzend*“ (8 Acun 187 -188). Acun kann sich die Tatsache, bis jetzt noch nicht Opfer von Beschimpfungen geworden zu sein, folgendermaßen erklären: „*Ich denk mal, dass ich nicht als Ausländer ausschaue*“ (6 Ogan 247).

Abgesehen vom Aussehen spielt in dieser Hinsicht auch das individuelle Verhalten eine Rolle. So meint etwa Fathi, würde er sich als „türkischer Prolet“ verhalten, wäre die Reaktion auf ihn sicher: „*Scheiß Ausländer, verpiss dich!*“ (3 Fatih 152). Ogan sieht das ähnlich, weshalb er versucht, durch sein Handeln keine Beschimpfungen oder Streitigkeiten auszulösen.

Ja, ja, ja, also Ausländer, Kanak, Tschusch alles Mögliche (Bahar)

Der Großteil der Befragten war bereits mehrmals mit Beschimpfungen konfrontiert. So meint etwa Rana: „*Jaaa (lacht), ja oft genug*“ (9 Rana 206). Folgende Situationen können dabei unterschieden werden:

Schulzeit/Studium

Dalim hat sein erstes negatives Erlebnis mit ÖsterreicherInnen in der Volksschule gemacht. Er wurde zwar in Österreich geboren, ging aber bis zu seinem 10. Lebensjahr in der Türkei zur Schule. Ab der 4. Klasse besuchte er die Schule in Österreich und sprach kein Wort Deutsch. „*Ich kann mich genau erinnern, als ich in die Klasse gekommen bin (...) haben die österreichischen Kinder einen Kreis um meinen Tisch gemacht und haben Sachen gesagt (...). Das war schlimm damals*“ (4 Dalim 205-214). Er hat kein Wort verstanden und konnte sich nicht wehren. Auch Rana hat während ihrer Schulzeit schlechte Erfahrungen mit ÖsterreicherInnen gemacht und Menschen kennen gelernt, die dachten, „*dass sie höherwertiger sind nur weil sie Österreicher sind*“ (9 Rana 153-154).

Beruf

Narin wurde als Einzige in der Stichprobe im Beruf als Krankenschwester von einer Patientin, „*das war so a typische Wienerin*“ (1 Narin 68), als Ausländerin beschimpft.

Sie hat den Fall an ihren Oberarzt weitergeleitet, woraufhin sich die Patientin bei ihr entschuldigt hat und meinte, sie komme selbst aus Ungarn.

Freizeit

Dalim wird jede Woche am Fußballplatz aufgrund seiner Identität beleidigt: *„Da sagt keiner: He du Österreicher! Da wird gleich geschimpft: Ja scheiß Türke, scheiß Kanake!“* (4 Dalim 271). Seine Person wird immer auf einen Ausländerstatus reduziert. Diese Beschimpfungen gibt es seiner Ansicht nach überall *„und das nimmt wie ich das jetzt merke immer mehr zu“* (4 Dalim 275). Auch mit seinem Sohn wurde er am Spielplatz bereits als Türke beschimpft, und das von 10-jährigen Kindern. Sie kamen auf ihn zu und sagten: *„Türke! Türke! Türke! Türke!“* und liefen davon. Er sieht darin eine große Gefahr, wenn sich schon bei kleinen Kindern Vorurteile manifestieren.

Hamit meint, dass Beschimpfungen vor allem beim Fortgehen am Land öfters vorkommen und meist unabhängig von der eigentlichen Herkunft der MigrantInnen erfolgen. *„Aussagen wie ‚Scheiß Türk‘ oder ‚Scheiß Jugo‘, im Endeffekt wird eh alles in die gleiche Kategorie geben“* (2 Hamit 360-361). Solche abwertenden Aussagen sind zwar nicht oft vorgekommen, *„aber man merkt sich halt diese Sachen dann schon“* (2 Hamit 362).

Bahar ist ebenfalls öfters mit Beschimpfungen konfrontiert, da sie ein Kopftuch trägt und ihre Herkunft deshalb leicht für andere erkennbar ist. Letztes Jahr im Sommer war sie auf der Wiener Donauinsel joggen, *„da hat mich jemand angespuckt und hat gesagt: ‚Scheiß Ausländer‘“* (5 Bahar 602-603).

Gemeindebau

Bahar hat einige Zeit mit ihrer Familie in einem Gemeindebau gelebt, wo Streitigkeiten und Beschimpfungen an der Tagesordnung standen. Ein Nachbar hat, wenn er betrunken war, zu den türkischstämmigen BewohnerInnen oft gesagt, *„dass er Hitler ist und dass jetzt die Moslems dran kommen werden, vor allem die Türken“* (5 Bahar 573). Abgesehen vom Hausbesorger hat ihnen in solchen Situationen niemand geholfen. *„Der Hausbesorger, der war ein Österreicher, aber er hat immer zu uns geholfen (...), aber die anderen haben nichts dagegen unternommen“* (5 Bahar 575-578). Diese Aussage zeigt, dass die Gruppe der Einheimischen durch ihre Tatenlosigkeit diesen Beleidigungen indirekt beigestimmt haben. Bahar hätte sich einen größeren Zusam-

menhalt aller BewohnerInnen im Gemeindebau gewünscht. Diesen gab es aber nur entweder unter den Nicht-ÖsterreicherInnen oder unter den Einheimischen.

7.4.3. Das Kopftuch als Reizobjekt

In dieser Stichprobe wurde nur von einer Frau ein Kopftuch getragen, während sich der Rest entschieden dagegen ausspricht. So meint etwa Rana, für die Religion keine besondere Bedeutung hat: *„Das ist etwas wo ich weiß, dass ich das nicht tun werde“* (9 Rana 314).

Bahar hingegen trägt seit der vierten Klasse Volksschule ein Kopftuch und hat sich selbst dafür entschieden. *„Mir hat das Tuch gefallen, das bunte und so, deswegen wollte ich es unbedingt aufsetzen“* (5 Bahar 335). In der Schule wurde sie deswegen anfangs gehänselt, woraufhin die Klassenlehrerin mit ihr gesprochen hat und wissen wollte, ob sie das Kopftuch auf Druck ihres Vaters tragen müsste. Als Bahar erklärte, dass sie sich freiwillig dazu entschieden hat, sagte die Lehrerin zur Klasse: *„Bahar wird das jetzt aufsetzen, sie hat keine Läuse, sie hat keine Krankheit und gar nichts und sie ist noch immer die gleiche“* (5 Bahar 352-353). Bahar fand das damals total ermutigend und hat das Kopftuch seitdem nicht mehr abgelegt. *„Bereut habe ich es noch nicht, dass ich es noch immer trage. Ich weiß, dass es auch eine Herausforderung ist (...), aber dennoch bin ich stolz, dass es aufgesetzt ist“* (5 Bahar 366-368).

Ein Kopftuch zu tragen bedeutet tatsächlich eine große Herausforderung im Alltag. Hier sind besonders negative Bilder in den Köpfen der ÖsterreicherInnen verankert. Fatih meint dazu: *„Dann gibt's halt immer ein paar Idioten die glauben, nur weil eine Frau ein Kopftuch an hat ist sie einfach dumm“* (3 Fatih 161-162). Frauen mit Kopftuch würden von den Männern unterdrückt und sprächen kein Deutsch, so die gängigen Vorurteile. Diese negativen Einstellungen beeinflussen das Handeln der Einheimischen. So machte Bahar die erste Diskriminierungserfahrung wegen ihres Kopftuches bereits im Volksschulalter. Damals besuchte sie mit ihrer Klasse regelmäßig ein Pensionistenheim und fast jedes Kind hatte dort eine „Oma“ bzw. einen „Opa“, also eine bestimmte Person, der sie immer Gesellschaft leisteten. Ihre „Oma“ hat sie oft sehr großzügig beschenkt, aber als sie das Kopftuch sah, *„wollte sie nicht mehr meine Oma sein“* (5 Bahar 405).

Bahar ist immer wieder mit diskriminierenden Erfahrungen konfrontiert und meint:

„Im Allgemeinen, ich werde schon ab und zu geschimpft, weil ich ein Kopftuch trage (...), aber eher nicht von den Akademikern oder von den Leuten die ich kenne (...), beim shoppen oder so, dass da dann gesagt wird ‚geh weg‘ oder so“ (5 Bahar 375-381).

Für sie macht es durchaus einen Unterschied, von wem sie ausgegrenzt wird. So kann sie bei älteren Personen Verständnis zeigen: *„Die haben den zweiten Weltkrieg hinter sich“ (5 Bahar 420).* Nach diskriminierenden Erfahrungen denkt sie öfters an Remigration: *„Ich halte es echt nicht mehr aus, ich will jetzt weg! Ich hasse diese Diskriminierung, diese Aussagen von den Menschen“ (5 Bahar 390-391).* Diese Rückkehrabsichten werden nur durch ihren österreichischen Freundeskreis abgeschwächt, der ihr zeigt, *„dass da auch eine andere Kultur sein kann, auch eine andere Religion“ (5 Bahar 395-396).*

Fatih erzählt von Diskriminierungen gegenüber seiner Schwester, die seit ihrer Heirat ein Kopftuch trägt. Sie ist Angestellte einer Bank und bevor sie anfang ein Kopftuch zu tragen, hat sie dort am Schalter gearbeitet und vor allem die türkischstämmigen KundInnen betreut. Als sie mit dem Kopftuch in die Arbeit kam, hat sich eine Kundin beschwert: *„Was ist das für eine Schweinerei, hier mit Kopftuch arbeiten!“ (3 Fatih 174).* Daraufhin wurde sie in eine andere Abteilung versetzt und hat seitdem keinen Kundenkontakt mehr. Dem Arbeitgeber war es wichtiger, dem Wunsch einer einzelnen Kundin zu entsprechen, als türkischen Kunden eine gute Betreuung zu ermöglichen. Das Kopftuch, in Verbindung mit fremdländischem Aussehen, löst oft negative Reaktionen bei den Einheimischen aus.

7.4.4. Reaktionen auf Fremdethnisierung

Da denk ich mir: ‚Jetzt muss ich meine Sachen packen und wegfahren‘ (Bahar); Aber sowas nehm ich dann nicht ernst, das geht ma da rein und da raus (Narin)

Die Befragten reagieren auf Beschimpfungen als AusländerIn sehr unterschiedlich. Von ignorieren bis hin zu dem Gedanken, einfach wegzulaufen, kommt alles vor. Die meisten der befragten Personen zeigen sich von den Beleidigungen betroffen. Hamit etwa meint:

„Wieso sagt er das, er kennt mich nicht und gibt eben diese pauschale Aussage ‚scheiß Türke‘ und das ärgert dich schon sicherlich innerlich, aber nur bin ich halt nicht der Typ, der dann gleich drauf irgendwie reagiert“ (2 Hamit 367-369).

Auch Rana haben Beschimpfungen in der Schulzeit belastet: *„Wenn man immer das Tschuschenkind ist, ist das nicht unbedingt besonders nett von den Klassenkollegen“ (9 Rana 190-191).*

Auch wenn es nur einmal im Leben vorkommt, dass man wegen seiner Herkunft diskriminiert wird, das tut weh (Bahar)

Die befragten Personen haben unterschiedliche Strategien, mit Diskriminierung und Alltagsrassismus umzugehen, die sich auch mit der Zeit verändern können. Früher hat Rana diskriminierende Aussagen und Handlungen als sehr belastend empfunden, aber heute nimmt sie so etwas relativ gelassen, was auch daran liegen mag, dass solche Situationen seltener vorkommen. *„Dadurch, dass ich doch einen gewissen Status habe, passiert mir vieles einfach nicht“ (9 Rana 156-157).*

Für Bahar hat sich die Wahrnehmung von Diskriminierung im Laufe der Zeit ebenfalls verändert. Früher nahm sie immer die Rolle des Opfers ein, *„dass ich gesagt hab‘, ja ich werde angeschimpft aufgrund meines Kopftuches“ (5 Bahar 464).* Sie hat jede Benachteiligung auf ihr Kopftuch zurückgeführt, was sie heute zu vermeiden versucht. Wenn jetzt etwa BeamtInnen unfreundlich zu ihr sind, führt sie das auf deren schlechte Laune und nicht mehr auf ihr Kopftuch zurück.

Folgende Handlungsstrategien, mit Beschimpfungen, Diskriminierung und Alltagsrassismus umzugehen, können unterschieden werden:

Akzeptanz

Manche Befragte akzeptieren die negativen Einstellungen der ÖsterreicherInnen gegenüber der ausländischen Bevölkerung. So meint etwa Acun, dass es immer Leute geben wird, die eine vorgefestigte Meinung zu MigrantInnen haben, was er auch als legitim erachtet. Ogan ist nicht erfreut, wenn jemand schlecht über die Türkei redet, aber er toleriert solche Einstellungen. *„Natürlich gefällt es mir nicht, wenn gewisse Österreicher so negativ eingestellt sind (...), aber daran kann man halt nichts ändern“ (6 Ogan 317-319).*

Sich zur Wehr setzen

Ogan hat sich früher bei Benachteiligungen immer zurückgezogen und sich gedacht, so etwas müsse man einfach hinnehmen. Er hat aber von seinen österreichischen Kunden in der Bank gelernt, dass es oft besser ist, sich zu beschweren und nicht alles auf sich sitzen zu lassen. *„Vielleicht ist es nicht schön, aber wenn man sich benachteiligt fühlt, dann sollte man das machen“* (6 Ogan 232-233). Er fühlt sich mit dieser Handlungsweise zwar nicht sehr wohl, hat allerdings gemerkt, dass manches besser funktioniert, wenn man sich beschwert.

Überzeugung

Eine weitere Möglichkeit, mit negativen Einstellungen und Benachteiligungen umzugehen, ist, den Einheimischen gegenüber trotzdem positiv aufzutreten. So versucht etwa Acun, seinem Gegenüber zu zeigen, dass *„ich ein guter Mensch bin“* (8 Acun 164). Auch Fatih versucht, Vorurteile, die gegenüber Türken vorhanden sind, durch sein Verhalten zu widerlegen: *„Dann haben die gleich einmal gemerkt: ‚ok, der Fatih ist da anders‘ (...), ich bin immer überall integriert gewesen“* (3 Fatih 134-135).

Spiegelbild

Wenn Fathi beleidigt wird, imitiert er manchmal das schlechte Verhalten seines Gegenübers um diesem dadurch zu zeigen, wie man sich dabei fühlt.

„Manche Leute merken es einfach nicht, dass sie deppert drauf sind. Denen musst du es sagen und darum reagiere ich genau gleich, wie er auf mich reagiert und dann dämmert es auf einmal (...), dann geht es nicht mehr lang und dann ändert er sich“ (3 Fatih 142-145).

Zivilcourage

Beim Bundesheer nahm Dalim einen Kollegen, der nicht gut Deutsch sprechen konnte, vor den Beschimpfungen österreichischer Rekruten in Schutz. Er meint, wenn Gleichgesinnte zusammenkommen und sich ein Opfer suchen, kann dem nur mit Zusammenhalt begegnet werden. Auch Fatih zeigte Zivilcourage und kam einer Frau mit Kopftuch zu Hilfe, als sie von einem fremden Mann in der U-Bahn grundlos beschimpft wurde.

Motivation

Rana hat sich von Diskriminierung und Alltagsrassismus nicht einschüchtern lassen, sondern diese Erlebnisse als Motivation genommen. *„Ich hab die Erfahrung gemacht, dass was einen nicht umbringt, das macht einen hart“* (9 Rana 191-192).

7.4.5. Einflüsse auf ethnische Zuschreibungen

a) Medien und Politik

Hamit sieht die Zunahme von Alltagsrassismus, Diskriminierung und Beschimpfungen vor allem in der Politik und in den Medien begründet. Die Medien würden ständig negativ über ethnische Minderheiten berichten und es werde immer eine Darstellungsweise vorgenommen, die der einheimischen Bevölkerung vor allem bei negativen Berichten sofort zeigt: *„Ahaaa ok, das war ein Ausländer“* (4 Dalim 282).

In den Medien dominiert eine starke ethnische Klassifizierung. Hamit stört vor allem diese Doppelmoral, dass ein und derselbe Sachverhalt oft mit zweierlei Maß gemessen wird. So meint er, wenn beispielsweise ein Österreicher seine Exfrau umbringt, stehe in der Zeitung am Titelblatt *„Familiendrama“*, wenn aber ein Türke dasselbe Verbrechen begeht, sei das *„Ehrenmord“*. Es handle sich um die gleiche Tat, allerdings fühle man sich beim Ersteren betroffen und leide mit, aber beim Zweiteren *„da fühlt man: ah diese, die sind ja so, diese Religion, diese Kultur“* (4 Dalim 407-408). Die Wahrnehmung wird durch die Art der Berichterstattung negativ beeinflusst, wodurch Vorurteile noch verstärkt werden können. Aber nicht nur die Medien, sondern auch eine Rechtspartei wie die FPÖ schürt negative Einstellungen gegenüber bestimmten ethnischen Minderheiten.

Dalim will nicht abstreiten, dass es Probleme zwischen Zuwanderern und der einheimischen Bevölkerung gibt, aber nur auf bestimmte Gruppen loszugehen löse diese nicht. *„Als Politiker (...) wenn jemand seine Heimat liebt, wenn jemand sein Land liebt, dann macht er nicht so eine Politik“* (4 Dalim 293-294). Dalim sieht durch fremdenfeindliche Aussagen und Wahlwerbungen das gesellschaftliche Zusammenleben stark gefährdet. *„Fakt ist, dass die Medien und diese Parteien durch ihre Politik Menschen gegeneinander aufhetzen“* (4 Dalim 325-326).

b) Merkmale ethnischer Grenzziehung

Merkmale, die eine Person als „ausländisch“ erkennen lassen, wie etwa der Name, das Aussehen oder sprachliche Ausdrucksschwächen, können zu Benachteiligungen führen.

Wie bereits erwähnt kann ein ausländischer Name ein Hindernis bei der Arbeitssuche darstellen. Aber vor allem das äußere Erscheinungsbild ist ein wichtiger Faktor in Bezug auf Diskriminierung. Rana meint etwa: *„Dadurch, dass mich niemand als Türkin erkennt, kann ich keine schlechten Erfahrungen sammeln“* (9 Rana 198-199). Ebenso verhält es sich bei Fatih. Nur in wenigen Situationen kommt sein „Ausländersein“ zum Vorschein, und dann reagieren andere immer sehr überrascht mit: *„Was, du bist ein Türke?!“* (3 Fatih 46). Da er durch sein Verhalten und sein Aussehen völlig „österreichisch“ wirkt, wird er von der Mehrheitsgesellschaft auch als solcher wahrgenommen. Bahar hingegen trägt als einzige der Befragten ein Kopftuch und ist somit schon von weitem als „Ausländerin“ identifizierbar, dementsprechend oft ist sie auch mit Beschimpfungen und Diskriminierung konfrontiert.

c) Erziehung der Eltern

Dalim sieht Diskriminierung auch in der Erziehung begründet. Wenn österreichische Eltern ihren Kindern schon im Volksschulalter zu Menschen aus anderen Kulturen erklären *„die sind so und so, die sind schlecht, rede nicht mit denen und solche Sachen. Also das beeinflusst das Kind negativ“* (4 Dalim 556-557).

d) Bildung

MigrantInnen mit höherer Bildung werden von den Einheimischen offenbar positiver wahrgenommen und sind deshalb seltener mit Benachteiligungen konfrontiert. Wie am Beispiel von Rana bereits beschrieben wurde, bleiben ihr manche negative Erlebnisse erspart, da sie aufgrund ihres Berufes als Anwältin einen gewissen Status erreicht hat, der ihr vieles im Leben erleichtert. Mit einer höheren Bildung habe man ein Plus bei den Einheimischen, meint auch Hamit. Bildung hat somit einen wesentlichen Einfluss darauf, wie man von der Mehrheitsgesellschaft behandelt und gesehen wird.

7.4.6. Wechselwirkung zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung

Durch Reaktionen der Mehrheitsgesellschaft wird der türkischstämmigen Bevölkerung immer wieder bewusst gemacht, dass sie als nicht-zugehörig gesehen wird, auch wenn sie sich selbst als zugehörig definiert. Diese Fremdzuschreibungen können negative Auswirkungen auf die individuelle Einstellung und das Zusammenleben zwischen Zuwanderern und Aufnahmegesellschaft haben.

„Wenn du fühlst, dass du nicht akzeptiert wirst, dann ändert sich auch deine Einstellung (...): ‚Ich werde eh nicht akzeptiert, es ist egal was ich mache, ich bin und bleibe dann Ausländer‘“ (4 Dalim 329-332).

Dalim sieht sich selbst als Wiener, aber von außen bekommt er immer wieder einen Ausländerstatus zugeschrieben, was bei ihm ein Gefühl der Machtlosigkeit auslöst. Er weiß nicht, was er noch anders machen soll, damit er als Österreicher akzeptiert wird.

„Ich kann Wiener Dialekt, ich bin ihr geboren, ich bin hier aufgewachsen, nur sind das die schwarzen Haare, ich weiß es nicht, also, warum kann ich nicht sagen: ‚Ich bin ein Wiener‘“ (4 Dalim 332-334).

„Ich bin auch Wiener (...), nur wie gesagt, ich werde nicht akzeptiert. Es ist egal, also ich kann Kopfstand machen, nur da frag‘ ich mich schon, also muss ich zum Heurigen gehen, ist es das, was man will, damit ich wirklich sehr gut integriert bin, oder wo fängt Integration an“ (4 Dalim 357-360).

Dalim fühlt sich als Österreicher, aber *„was die anderen darüber denken oder jetzt die Reaktion der Gesellschaft, das ist eine andere Geschichte“* (4 Dalim 20-21). In diesem Fall divergieren Selbst- und Fremdwahrnehmung stark voneinander.

Auch bei Rana stimmen Selbst- und Fremdbild oft nicht überein. Sie wird in einigen Situationen als Türkin wahrgenommen, obwohl sie sich selbst mehr als Österreicherin definiert. Bewusst wird ihr diese Tatsache beispielsweise auf Behörden, wenn zu ihr gesagt wird: *„Sie sind die türkische Anwältin“; wo ich mir auch denke, ich bin eigentlich eine österreichische Anwältin und nicht türkische Anwältin“* (9 Rana 207-209).

Hamit wird vom Aussehen her, als Nicht-Österreicher wahrgenommen, es erfolgt eine Fremdzuschreibung als „Ausländer“. Allerdings meint er: *„Wenn man dann mit mir zu reden anfängt, ist das meistens schnell weg“* (2 Hamit 342). Das bedeutet, im Ge-

sprach wandelt sich die Wahrnehmung der Menschen und er wird dann auch als Österreicher gesehen. Hamit kann anderen gegenüber sein Selbstbild als Österreicher mit türkischen Wurzeln vermitteln, was zeigt, dass auch Fremdzuschreibungen wandelbar sind.

Bahar erzählt davon, dass sie im Gemeindebau häufig Streit mit ihren Nachbarinnen hatte. Wegen Unordnung in der Waschküche oder weil ein Kinderwagen vor ihrer Wohnungstür stand, bekam sie immer zu hören: *„Das kannst zu Hause bei dir machen, aber nicht bei uns in Österreich“* (5 Bahar 122). Die Heimat von Bahar ist nach Sicht der Einheimischen ganz klar die Türkei und nicht Österreich. Türkischstämmige Personen werden von vielen Einheimischen nach wie vor als Gäste, und nicht als Mitglieder der österreichischen Gesellschaft betrachtet.

Die Befragten werden auf unterschiedlichste Weise auf ihr „Ausländersein“ hingewiesen. So meint etwa Bahar:

„Auch wenn man jetzt lobt und sagt: ‚Pauh bei dir fällt es gar nicht auf, dass du jetzt türkischstämmig bist, weilst so gut Deutsch redest‘, das ist trotzdem diese Stigmatisierung“ (5 Bahar 67-68).

Selbst wenn diese Aussage von den Einheimischen als Lob gedacht ist, ist darin dennoch der Hinweis auf die Nicht-Zugehörigkeit impliziert. Unter Integration wird von manchen ÖsterreicherInnen eben die vollständige Angleichung an die Aufnahmegesellschaft verstanden.

7.4.7. Wert der türkischen Kultur in Österreich

In den Interviews kamen von den Befragten mehrmals Aussagen wie: *„Ich weiß nicht, ob du die Lage in der Türkei kennst“* (5 Bahar 126-127) oder *„Ich weiß nicht inwieweit du dich mit dem Islam auseinandergesetzt hast, wahrscheinlich eher wenig“* (2 Hamit 128-129). Dies weist darauf hin, dass das Wissen der Einheimischen über den Islam, die Kultur oder über das Geschehen in der Türkei als gering eingestuft wird.

In der Gesellschaft hat sich ein Markt der Kulturen entwickelt, in dem gerade die türkische Kultur, einschließlich ihrer Kontroversen um den Islam, einen denkbar niedrigen Kurswert hat (Römhild 2007: 172). Auch in Österreich hat die türkische Kultur einen

niedrigen Stellenwert, weil damit von den Einheimischen meist viel Negatives assoziiert wird.

Bahar weiß, dass der Islam keinen guten Ruf hat, was ihrer Meinung nach vor allem auf die negative Berichterstattung zurückzuführen ist. Dass eine falsche Vorstellung vom Islam besteht, sieht auch Narin so: *„Das ist eine urschöne Religion“* (1 Narin 284). Der schlechte Eindruck vom Islam führt dazu, dass die Menschen auch negative Bilder über Muslime und türkische MigrantInnen im Allgemeinen haben.

Wenn TürkinInnen nicht diesem Bild entsprechen, wird schnell auf eine andere, besser bewertete Kultur, getippt. So meint etwa Acun: *„Wenn mal jemand irgendwie gescheiter rüberkommt (...), dann heißt es ja gleich, dass er Grieche ist oder Franzose, also, man tippt da nie auf einen Türken“* (8 Acun 147-148). Mit einem Türken werden im Allgemeinen nur wenige positive Eigenschaften verbunden. So tippen auch Patienten von Narin bei ihr zuerst immer auf ein anderes Herkunftsland: *„Meistens fragen sie: ‚Brasilien? Persien?‘ Sag ich gleich: ‚Nein (...) ich bin aus der Türkei‘“* (1 Narin 40). Interessant ist auch der Aspekt, dass Einheimische überrascht reagieren, wenn jemand nicht ihrem Bild von einer Türkin oder einem Türken entspricht. So erzählt etwa Ecem: *„Viele sagen auch, also die mich kennen lernen, (...): ja, ich hätt mir nicht gedacht, dass du türkischer Herkunft bist“* (7 Ecem 160-161).

Ethnische Identifikation und Zugehörigkeit zu Österreich

Zugehörigkeitsgefühle sind oft diffus und schwer nachvollziehbar, zudem können sich Identitäten im Laufe der Zeit wandeln. Diese Untersuchung hat gezeigt, dass man sich sowohl zu Österreich zugehörig fühlen und gleichzeitig eine emotionale Verbundenheit zur Herkunftskultur der Eltern bestehen kann. Es sind sehr wohl beide Zugehörigkeiten möglich und bei türkischstämmigen Personen des oberen Bildungsmilieus auch eher wahrscheinlich. Eine Selbstverortung als Türke bzw. Türkin schließt eine solche als Österreicher bzw. Österreicherin nicht aus. Der Großteil in der Stichprobe besitzt eine bikulturelle Identität und will die Verbindung zur Türkei bewusst nicht abbrechen. Die Befragten integrieren Elemente aus beiden Kulturen in den Alltag. „Die Realität ist eben nicht *zwischen*, sondern *innerhalb* beider Kulturen“ (Borchert :2005: 22).

Die Bezeichnung als Österreicher bzw. Österreicherin, ohne Betonung auf die türkische Abstammung, wird als falsch empfunden und käme einer Verleugnung der Vergangenheit der Eltern gleich. Somit kommt eine ausschließlich österreichische Identität für niemanden in der Stichprobe in Frage.

Zugehörigkeitsgefühle türkischstämmiger Personen werden wesentlich von den positiven, als auch negativen Erfahrungen mit Einheimischen beeinflusst. Wenn Diskriminierungserlebnisse dominieren, wirkt sich dies negativ auf das Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich aus, während bei positiven Erfahrungen mit Einheimischen, wie etwa ein vorwiegend österreichischer Freundeskreis, eher ein Wir-Gefühl mit der Mehrheitsgesellschaft zu erwarten ist. Benachteiligungen oder Beschimpfungen aufgrund der ethnischen Herkunft bewirken, eher an eine Rückkehr in die Türkei zu denken. Aber auch wenn keine Diskriminierungserfahrungen gemacht wurden, bedeutet das nicht automatisch ein größeres Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich. Wie stark die Herkunftsethnicität noch im Alltag und im Bewusstsein verankert ist, hängt auch wesentlich von den Eltern ab. Besteht bei ihnen noch ein starker Bezug zum Herkunftsland oder zur Religion, ist eine herkunftsethnische Identifikation ihrer Kinder eher wahrscheinlich.

Ethnische Kategorisierung und Pauschalisierung

Die Einteilung in nationale Zugehörigkeiten wie etwa „österreichisch“, „türkisch“, „serbisch“ usw. ist erst mit der Bildung von Nationalstaaten im 18. und 19. Jahrhundert entstanden und ist historisch gesehen noch relativ jung (Treibel 2003: 33). Das Denken in ethnischen Kategorien scheint in der heutigen Gesellschaft allgegenwärtig zu sein. Nicht selten wird die ethnische Herkunft zum Wesensmerkmal eines Menschen hochstilisiert und vor allem vom gesellschaftlichen Umfeld immer wieder betont. Die ethnische Zugehörigkeit dient der einheimischen Bevölkerung als Anhaltspunkt für weitere Typisierungen, nach denen die Handlungen ausgerichtet werden.

Die Ergebnisse dieser Studie machen deutlich, dass ethnische Gruppen ein gesellschaftliches Produkt sind und nicht, wie der primordial-essentialistische Ansatz behauptet, eine natürlich gegebene Differenz zwischen den Kulturen besteht. Nicht die kulturellen Unterschiede an sich führen zu Konflikten, sondern wie diese wahrgenommen bzw. bewertet werden und den daraus resultierenden Handlungen. In unseren Köpfen bestehen zu verschiedenen Kulturen unterschiedliche Bilder, die positiv oder negativ konnotiert sind. Besitzt eine fremde Kultur einen hohen Stellenwert, dann sind dessen Angehörige wesentlich weniger von Stigmatisierung betroffen. In Österreich ist das Bild eines Türken bzw. einer Türkin oft mit Vorurteilen behaftet, womit auch die Zuschreibung von negativen Eigenschaften einher geht. Diese Typisierungen und Pauschalisierungen gehören zum Alltag der befragten Personen. Wie gezeigt werden konnte, sind türkischstämmige Personen nicht selten von Alltagsrassismus, Beschimpfungen und Diskriminierung betroffen, die auf deren ethnische Herkunft gründen.

Ein wesentlicher Mechanismus, der zur Vorurteilsbildung beiträgt, ist der öffentliche Diskurs. Vor allem manche Medien und politische Parteien schüren Ressentiments gegenüber ethnische Minderheiten. Österreich versteht sich nach wie vor nicht als Einwanderungsgesellschaft und nimmt „fremde“ Kulturen im eigenen Land eher als Bedrohung und weniger als Bereicherung wahr. Die Herausforderungen, die sich mit der Migration ergeben, können aber nicht mit Abschottung und Ausgrenzung bewältigt werden.

Selbst- und Fremdwahrnehmung

In Bezug auf das Selbstbild und die individuellen Handlungsmöglichkeiten einer Person, macht es einen Unterschied, ob und auf welche Weise diese als Mitglied einer ethnischen Minderheit gesehen und behandelt wird oder ob sie sich selbst als ein solches präsentiert (Groenemeyer 2003: 16).

Auch wenn man von klein auf in Österreich lebt, die Staatsbürgerschaft besitzt und sich selbst als ÖsterreicherIn definiert, werden Personen türkischer Abstammung oft nicht als solche wahrgenommen und anerkannt, solange ein Rest ihrer „ausländischen“ Herkunft im Erscheinungsbild sichtbar ist. Offensichtlich hat die österreichische Identität keinen Platz für Menschen mit einer fremdethnischen Herkunft. Nicht als Mitglied der österreichischen Gesellschaft anerkannt zu werden, kann ein Gefühl der Machtlosigkeit auslösen und dazu führen, das eigene Selbstverständnis in Frage zu stellen.

Auch in Bildungseinrichtungen und auf Behörden werden häufig ethnische Zuschreibungen vorgenommen und Personen mit türkischer Herkunft anders behandelt als Einheimische und so als „Fremde“ klassifiziert. Solche Fremdzuschreibungen können unterschiedlich auf das individuelle Selbstbild einwirken und auch zu einem Wandel der Identität, sowie einem schwächeren Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich führen. Diese gängige Praxis der ethnischen Markierung scheint nicht einmal zur Debatte zu stehen, sowie auch generell keine Integrationsleistungen von der Mehrheitsgesellschaft verlangt werden. Integration wird implizit als alleinige Aufgabe der Zugewanderten verstanden, wobei die Rolle der einheimischen Bevölkerung völlig übersehen wird. Menschen mit türkischer Herkunft können sich noch so sehr anpassen, wirklich dazu gehören werden sie nie, solange die Aufnahmegesellschaft sie nicht als Österreicher oder Österreicherin akzeptiert.

Die Ergebnisse dieser Arbeit zeigen, dass Divergenzen zwischen dem Selbstkonzept türkischstämmiger Personen und dem Fremdbild, das von der Gesellschaft vermittelt wird, bestehen und welche Auswirkungen diese Fremdwahrnehmungen haben. Allerdings könnte eine vertiefende Untersuchung dahingehend angeschlossen werden. Wie genau wirken sich Identitätsbestimmungen durch die Aufnahmegesellschaft auf das „Ich“ eines Menschen aus?

Identität ist kein Zustand, sondern ein lebenslanger Prozess. Gerade Zugehörigkeitsgefühle zur Mehrheitsgesellschaft entwickeln sich über mehrere Generationen hinweg, deshalb wäre ein weiterer möglicher Anknüpfungspunkt an diese Arbeit, nach den Zugehörigkeiten nachfolgender Generationen türkischer MigrantInnen zu fragen. Welche Unterschiede zur zweiten bzw. dritten Generation lassen sich feststellen?

Eine weitere Möglichkeit für nachgelagerte Forschung zu diesem Thema ist eine genauere Betrachtung der institutionalisierten Ethnisierung. Da die Ergebnisse dieser Arbeit zeigen, dass ethnische Klassifizierungen in Bildungseinrichtungen oder auf Behörden häufig zum Alltag türkischstämmiger Personen gehören, wäre es sinnvoll diese Praktiken näher zu untersuchen.

- Abels, Heinz, 2004: Einführung in die Soziologie. Band 2: Die Individuen in ihrer Gesellschaft. 2. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- AMS, 2001: Fachbegriffe. http://www.ams.at/ueber_ams/14200.html# Arbeitslosenquoten, 12.1.2011.
- Baldaszi, Erika; Fassmann, Heinz; Kytir, Josef; Marik-Lebeck, Stephan; Wisbauer, Alexander, 2010: Migration & Integration. Zahlen. Daten. Indikatoren 2010. Wien.
- Bauman, Zygmunt, 1999: Unbehagen in der Postmoderne. Hamburg: Hamburger Edition.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas, 1977: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 5. Auflage, Frankfurt am Main: Fischer.
- Borchert, Nicole, 2005: Die Identität der ‚Anderen‘ – Zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, kultureller Differenz und konstruierter Fremdheit. Ort: GRIN Verlag.
- Bozay, Kemal, 2005: „... ich bin stolz, Türke zu sein!“ Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte im Zeichen der Globalisierung. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.
- Bukow, Wolf-Dietrich; Llaryora Roberto, 1988: Mitbürger aus der Fremde. Soziogene ethnischer Minoritäten. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Currle, Edda, 2004: Migration in Europa. Daten und Hintergründe. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Der Standard, 2010: Zuwandererquote. Alles bleibt beim Alten im Jahr 2011. <http://derstandard.at/1291455054748/Zuwandererquote-Alles-bleibt-beim-Alten-im-Jahr-2011>, 21.2.2011.
- Devereux, Georges, 1984: Ethnopschoanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Diekmann, Andreas, 2004: Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Dittrich, Eckard; Lentz, Astrid, 1995: Die Fabrikation von Ethnizität. In: Kößler, Reinhart; Schiel Tilman (Hrsg.), Nationalstaat und Ethnizität. Frankfurt am Main: IKO-Verlag, 23-44.

- Esser, Hartmut, 2001: Integration und ethnische Schichtung. Arbeitspapiere - Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, Nr. 40. <http://www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp-40.pdf>, 5.8.2010.
- Esser, Hartmut, 1996: Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.), Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 64-99.
- Fassmann, Heinz, 2009: No Place Like Home. FM4, Wien, 7.2.2009.
- Fassmann, Heinz; Stacher, Irene; Strasser, Elisabeth, 2003: Einleitung: Zweck des Berichts, zentrale Begriffe und inhaltliche Gliederung. In: Fassmann, Heinz; Stacher, Irene (Hrsg.), Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Demographische Entwicklungen – sozioökonomische Strukturen – rechtliche Rahmenbedingungen. Klagenfurt/Celovec: Drava Verlag, 9-18.
- Fassmann, Heinz; Münz, Rainer, 1995: Einwanderungsland Österreich? Historische Migrationsmuster, aktuelle Trends und politische Maßnahmen. Wien: Jugend & Volk.
- Flick, Uwe, 1996: Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Gans, Herbert J., 1979: Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. In: Ethnic and Racial Studies, 2, 2-20.
- Ganter, Stephan, 2003: Soziale Netzwerke und interethnische Distanz. Theoretische und empirische Analysen zum Verhältnis von Deutschen und Ausländern. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L., 1967: The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Gosewinkel, Dieter, 2007: Wie wird man Deutscher? Staatsangehörigkeit als Zugehörigkeit während des 19. Und 20. Jahrhunderts. In: Thadden von, Rudolf; Kaudelka, Steffen; Serrier, Thomas (Hrsg.), Europa der Zugehörigkeiten. Integrationswege zwischen Ein- und Auswanderung. Göttingen: Wallenstein Verlag, 93-112.
- Groenemeyer, Axel, 2003: Kulturelle Differenz, ethnische Identität und die Ethnisierung von Alltagskonflikten. Ein Überblick sozialwissenschaftlicher Thematisierung. In: Groenemeyer, Axel; Mansel, Jürgen (Hrsg.), Die Ethnisierung von Alltagskonflikten. Opladen: Leske + Budrich.

- Heckmann, Friedrich, 1997: Ethnos – eine imaginierte oder reale Gruppe? Über Ethnizität als soziologische Kategorie. In: Hettlage, Robert; Deger, Petra; Wagner, Susanne (Hrsg.), Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa. Opladen: Westdeutscher Verlag, 46-55.
- Heckmann, Friedrich, 1992: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart: Enke Verlag.
- Heinz, Marco, 1993: Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte. Bonn: Holos Verlag.
- Hillmann, Karl-Heinz, 2007: Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Hoffmann, Lutz, 1996: Der Einfluß völkischer Integrationsvorstellungen auf die Identitätsentwürfe von Zuwanderern. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.), Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 241-260.
- Hormel, Ulrike; Scherr Albert, 2003: Was heißt „Ethnien“ und „ethnische Konflikte“ in der modernen Gesellschaft? In: Groenemeyer, Axel; Mansel, Jürgen (Hrsg.), Die Ethnisierung von Alltagskonflikten. Opladen: Leske + Budrich, 47-66.
- Huddleston, Thomas; Niessen, Jan; Ni Chaoimh, Eadaoin; White, Emilie, 2011: Index Integration und Migration III. Brüssel: British Council und Migration Policy Group.
- Kelle, Udo; Kluge, Susann, 2010: Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung. 2. Auflage, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Krings, Torben, 2011: Anspruch und Wirklichkeit in der Integrationsdebatte. <http://derstandard.at/1297819438809/Migrant-Integration-Policy-Index-Anspruch-und-Wirklichkeit-in-der-Integrationsdebatte>, 10.3.2011.
- Lebhart, Gustav; Münz, Rainer, 2003: Migration und Fremdenfeindlichkeit in Österreich – Perzeption und Perspektiven. In: Fassmann, Heinz; Stacher, Irene (Hrsg.), Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Demographische Entwicklungen – sozioökonomische Strukturen – rechtliche Rahmenbedingungen. Klagenfurt/Celovec: Drava Verlag, 343-355.
- Leiprecht, Rudolf, 2001: Alltagsrassismus. Eine Untersuchung bei Jugendlichen in Deutschland und den Niederlanden. Münster: Waxmann.
- Mayring, Philipp, 2003: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 8. Auflage. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.

- Mayring, Philipp, 2002: Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken. Weinheim: Beltz Verlag.
- Mead, George H., 1995: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, hg. und eingeleitet von Charles W. Morris. 10. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mead, George H., 1934: Mind, self & society. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Münz, Rainer; Zuser, Peter; Kytir Josef, 2003: Grenzüberschreitende Wanderungen und ausländische Wohnbevölkerung: Struktur und Entwicklung. In: Fassmann, Heinz; Stacher, Irene (Hrsg.), Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Demographische Entwicklungen – sozioökonomische Strukturen – rechtliche Rahmenbedingungen. Klagenfurt/Celovec: Drava Verlag, 20-61.
- Ornig, Nikola, 2006: Die Zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien. Graz: Grazer Univ.-Verlag.
- Österreichischer Integrationsfonds, 2008: Die Integrationsvereinbarung (IV). Der Österreichische Integrationsfonds (ÖIF) sorgt für die erfolgreiche Umsetzung. http://www.integrationsfonds.at/fileadmin/Integrationsfond/3_integrationsvereinbarung/downloads/20081217_IVFolder_final.pdf, 15.3.2011.
- Papcke, Sven; Oesterdiekhoff, Georg W. (Hrsg.), 2001: Schlüsselwerke der Soziologie. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Pott, Andreas, 2002: Ethnizität und Raum im Aufstiegsprozeß. Eine Untersuchung zum Bildungsaufstieg in der zweiten türkischen Migrantengeneration. Opladen: Leske + Budrich.
- Römhild, Regina, 2007: Fremdzuschreibungen – Selbstpositionierung. Die Praxis der Ethnisierung im Alltag der Einwanderungsgesellschaft. In: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hrsg.), Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin: Reimer Verlag, 157-177.
- Schmidt, Christiane, 1997: „Am Material“: Auswertungstechniken für Leitfadeninterviews. In: Friebertshäuser, Barbara (Hrsg.), Handbuch qualitativer Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim: Juventa Verlag, 544-568.
- Schneider, Jens, 2001: Was ist fremd? Die gesellschaftliche Funktion der Anderen. http://www.werkstatt3.de/doku/dialog/downloads/was_ist_fremd.rtf, 12.9.2010.

- Statistik Austria, 2011a: Jahresdurchschnittsbevölkerung seit 1961 nach Bundesland. http://www.statistik.at/web_de/static/jahresdurchschnittsbevoelkerung_seit_1961_nach_bundesland_022312.pdf; 25.6.2011.
- Statistik Austria, 2011b: Jahresdurchschnittsbevölkerung seit 1961 nach Bundesland - Ausländer. http://www.statistik.at/web_de/static/jahresdurchschnittsbevoelkerung_seit_1961_nach_bundesland_-_auslaender_022314.pdf, 25.6.2011.
- Statistik Austria, 2011c: Eingebürgerte Personen seit 2000 nach bisheriger Staatsangehörigkeit. http://www.statistik.at/web_de/static/eingebuergerte_personen_seit_2000_nach_bisheriger_staatsangehoerigkeit_024912.pdf, 15.4.2011.
- Statistik Austria, 2010: Bevölkerung am 1.1.2010 nach detaillierter Staatsangehörigkeit und Bundesland. http://www.statistik.at/web_de/static/bevoelkerung_am_1.1.2010_nach_detaillierter_staatsangehoerigkeit_und_bunde_045367.pdf, 19.11.2010
- Terhart, Ewald, 1997: Entwicklung und Situation des qualitativen Forschungsansatzes in der Erziehungswissenschaft. In: Friebertshäuser, Barbara; Prengel, Annedore (Hrsg.), Handbuch. Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim/München: Juventa Verlag, 27-42.
- Terkessidis, Mark, 2004: Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript Verlag.
- Treibel, Annette, 2003: Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht. 3. Auflage, Weinheim/München: Juventa Verlag.
- Weber, Max, 1972: Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen. In: ders., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr, 234-240.
- Weiss, Hilde, 2007: Die Identifikation mit dem Einwanderungsland – das Ende des Integrationsweges? In: Weiss, Hilde (Hrsg.), Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 189-216.
- Weiss, Hilde; Strodl, Robert, 2007: Soziale Kontakte und Milieus – ethnische Abschottung oder Öffnung? Zur Sozialintegration der zweiten Generation. In: Weiss, Hilde (Hrsg.), Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 97-130.
- Witzel, Andreas, 1985: Das problemzentrierte Interview. In: Jüttemann, Gerd (Hrsg.): Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder. Weinheim: Beltz, 227-255.

Erklärung zum selbstständigen Verfassen der Arbeit

Wien, am 17.10.2011

Ich versichere, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst habe. Ich habe keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt. Ich habe die Arbeit bzw. Teile davon weder im In- noch im Ausland einer Beurteilerin bzw. einem Beurteiler zur Begutachtung als Prüfungsarbeit vorgelegt.

Unterschrift

Abstract

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit einem Teilbereich der sozialen Integration: der Identifikation. Die Identität eines Menschen befindet sich in einem stetigen Prozess und durchläuft im Laufe des Lebens immer wieder Veränderungen. Sie wird nicht nur vom Individuum selbst, sondern auch von dessen gesellschaftlichem Umfeld geformt. Gerade ethnische Zuschreibungen, d.h. die Unterstellung von Eigenschaften, die als typisch für eine bestimmte Kultur gelten, können wesentlich auf das Selbstbild eines Menschen einwirken.

Die Zielgruppe der empirischen Untersuchung besteht aus türkischstämmigen Personen mit höherer Bildung. Es stellt sich die Frage, wo sie sich selbst zugehörig fühlen und ob bzw. in welchen Situationen ethnische Zuschreibungen von Einheimischen erfolgen. Daran schließt die Frage an, welche Auswirkungen ethnische Fremdzuschreibungen auf das individuelle Selbstbild haben können. Zur Beantwortung dieser Fragen wurde eine qualitative Forschungsstrategie gewählt und anhand problemzentrierter Interviews umgesetzt. Die Analyse der Daten erfolgte mittels der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring.

Die Ergebnisse zeigen, dass eine Selbstverortung als Türke bzw. Türkin nicht im Gegensatz zu einer Selbstwahrnehmung als Österreicher bzw. Österreicherin stehen muss. Der Großteil der Befragten besitzt eine bikulturelle Identität und hat nicht das Gefühl, sich für eine der beiden Kulturen entscheiden zu müssen. Das Bild eines Türken bzw. einer Türkin ist in Österreich mit vielen negativen Vorurteilen behaftet, womit auch ethnische Zuschreibungen einher gehen. Türkischstämmige Personen sind häufig mit Alltagsrassismus, Beschimpfungen und Diskriminierung in Bezug auf ihre Herkunft konfrontiert. Sie werden meist nicht als vollständige Mitglieder der österreichischen Gesellschaft anerkannt, solange ein Rest ihrer „ausländischen“ Herkunft im Erscheinungsbild oder Verhalten sichtbar ist. Ethnische Fremdzuschreibungen wirken unterschiedlich auf das individuelle Selbstkonzept ein, und können auch zu einem Wandel der Identität oder zu einem schwächeren Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich führen.

Lebenslauf

Maria Goldberger

Geboren am	02.10.1984 in Grieskirchen (OÖ)
Familienstand	Partnerschaft
Staatsbürgerschaft	Österreich
Kontakt	mariagoldberger@gmx.at

Ausbildung

Seit 2008	Masterstudium Soziologie, Universität Wien/
2004-2008	Bakkalaureatsstudium Soziologie, Universität Wien (Geistes- und Kulturwissenschaftlicher Studienzweig)
1999-2004	Handelsakademie Schärading
1995-1999	Hauptschule Kopfing
1991-1995	Volksschule Mitterndorf (OÖ)

Berufserfahrung

Seit 2008	Erste Bank der österreichischen Sparkassen AG, Wien
2007	Praktikum bei Telemark Markt- und Meinungsforschung, Wien
2006	Ferialpraktikum bei Loher GmbH, Ruhstorf/Rott (D)
2005	Ferialpraktikum bei EV Group GmbH, Schärading