



Oliver Tewes-Schünzel

**Milieus und Lebensstile
in der postmigrantischen
Gesellschaft**

BELTZ JUVENTA

Oliver Tewes-Schünzel

Milieus und Lebensstile in der postmigrantischen Gesellschaft

Oliver Tewes-Schünzel

Milieus und Lebensstile in der postmigrantischen Gesellschaft

BELTZ JUVENTA

Der Autor

Oliver Tewes-Schünzel, Jg. 1986, M.A., ist Kulturosoziologie am Institut für Kulturelle Teilhabeforschung (Berlin). Seine Arbeitsschwerpunkte sind Migrations-, Lebensstil- und Milieuforschung.

Diese Publikation wurde aus dem Open-Access-Publikationsfonds der Technischen Universität Berlin unterstützt. Zugl.: Berlin, Technische Universität, Diss., 2022

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz **Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0)** veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de> legalcode. Verwertung, die den Rahmen der **CC BY 4.0 Lizenz** überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Dieses Buch ist erhältlich als:
ISBN 978-3-7799-7734-6 Print
ISBN 978-3-7799-7735-3 E-Book (PDF)
DOI: 10.3262/978-3-7799-7734-6

1. Auflage 2023

© 2023 Beltz Juventa
in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel
Werderstraße 10, 69469 Weinheim
Einige Rechte vorbehalten

Herstellung: Jenny Pötzsch
Satz: xerif, le-tex
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-100)
Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

Ich widme diese Arbeit meinem Sohn Lennart, Mama, Papa und Ciocia Basia

„Die Migrationsforschung entmigrantisieren und die Gesellschaftsforschung migrantisieren.“

Manuela Bojadžijev und Regina Römhild (2014, S. 11)

Inhalt

Danksagung	9
Abbildungsverzeichnis	10
Tabellenverzeichnis	11
1 Das Problem der Herkunftsfixierung in der Migrationsforschung	12
2 Die Theorien der Assimilation und des sozialen Milieus	20
2.1 Der Assimilationsansatz als kultursoziologische Sozialstrukturanalyse	20
2.2 Sein und haben, sehen und gesehen werden – Milieus und Lebensstile	26
2.3 Migrantische Milieus in der Milieu- und Lebensstilforschung	47
3 Forschungsstrategie und Zuschnitt der Untersuchung	59
3.1 Biografische Perspektiven auf den Lebensstil	59
3.2 Methodisches Vorgehen	61
4 Die Geschichte der türkischen Arbeitsmigration in der BRD	68
4.1 Die Geschichte der deutsch-türkischen Arbeitsmigration	68
4.2 Die erste Generation der türkeistämmigen Arbeiter_innen als Herkunftsmilieu	77
5 Die Milieudifferenzierung türkeistämmiger Aufsteiger	85
5.1 Die Positionierung gegenüber dem Elternhaus	87
5.2 Stile der Religionsausübung	99
5.3 Ehe- und Beziehungsstile	114
5.4 Der Sinn für das Ästhetische	126
5.5 Studium und Karriere	135
5.6 Disktinktionen und Beziehungswahlen	138

5.7 Zusammenfassung und fundamentale Semantik	155
6 Die ‚Migrantisierung‘ der Milieuforschung	161
6.1 Vergleich mit autochthonen Lebensstilanalysen	162
6.2 Autochthone Dorfmilieus als soziale Herkunft	173
7 Auf dem Weg zu einer postmigrantischen Milieusoziologie	192
7.1 Entwurf eines postmigrantischen Modells akademischer Milieus	192
7.2 Schlussbetrachtungen	196
Literaturverzeichnis	203
Anhang	217

Danksagung

Dank gebührt all den großartigen Personen und Institutionen, die diese Arbeit überhaupt erst möglich gemacht haben.

Zuallererst gilt dieser meinen Interviewpartner_innen. Ohne ihre Bereitschaft zum intensiven Gespräch, ihrem Vertrauen und ihrer Offenheit hätte diese Arbeit niemals entstehen können.

Nina Baur, Naika Foroutan und Manuela Boatcă möchte ich danken für ihre umfassende Förderung, für ihre Expertise und ihre Ideen, und nicht zuletzt für das Maß an inhaltlicher Freiheit und Unabhängigkeit, zu dem sie mich stets ermutigt haben.

Ich möchte Dir, Anja, danken, für die intensiven Auswertungsrunden und die inhaltlichen Diskussionen, für Deine Ermutigungen und Deine Geduld mit mir. Dich während der Forschungsarbeit kennengelernt zu haben, ist das größte Geschenk.

Ein großer Dank gilt Allen, die mir mit ihren Diskussionen, Ratschlägen, Feedback und Korrekturen zur Seite standen.

Nicht zuletzt wurde diese Arbeit durch eine materielle Förderung durch das Land Berlin ermöglicht, dem auch Dank gebührt, wie auch dem Open-Access-Publikationsfonds der Technischen Universität, der die freie Verfügbarkeit dieser Arbeit finanziell unterstützt hat.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1:	Der soziale Raum Frankreichs: vereinfachte und auf einige Lebensstilmerkmale gekürzte Darstellung (Getränke, Sport, Musikinstrumente, Gesellschaftsspiele) (Bourdieu 2006, S. 357)	29
Abbildung 2:	Lebensstile in der fundamentalen Semantik (Schulze) und dem sozialen Raum (Bourdieu), eigene Darstellung auf der Grundlage von Blasius/Winkler 1989, S. 83 und Schulze 1992, S. 676.	44
Abbildung 3:	„Das Gesamtmodell des Migrantenmilieu-Survey 2018“ (Hallenberg 2018, S. 56)	50
Abbildung 4:	„Soziale Milieus mit Migrationshintergrund“ (Geiling et al. 2001, S. 47)	53
Abbildung 5:	„Position der fünf Praxisformen im Koordinatensystem mit beiden Achsen Zentralität von Religion und Offenheit für Wandel“ (Aslan/Kolb/Yildiz 2017, S. 61).	113
Abbildung 6:	Sinus Jugendmilieus (14–17 Jahre) (Calmbach et al. 2018, S. 33)	168
Abbildung 7:	Entwurf des postmigrantischen Modells akademischer Milieus (eigene Darstellung)	194

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Sinus Migrantenmilieubesreibungen 2018 nach Hallenberg 2018, S. 57.	51
Tabelle 2: Die Interviewpartner und ihre Milieuposition	67
Tabelle 3: Äquivalenztypen der Stile des Muslimischseins	113
Tabelle 4: Positionen und Lebensstile türkeistämmiger Aufsteiger	158
Tabelle 5: Vergleich von christlicher/jüdischer Religiosität und Spiritualität (Knoblauch 2012, S. 255, auf der Grundlage von Barker 2004)	165

1 Das Problem der Herkunftsfixierung in der Migrationsforschung

In der folgenden Untersuchung werden die sozialen Milieus¹ und Lebensstile türkeistämmiger Aufsteiger der zweiten Generation rekonstruiert und mit autochthon geprägten Milieus verglichen. Grundlage für die Untersuchung stellen qualitative Fallanalysen und sekundäre Literaturanalysen dar. Das Ziel der Untersuchung ist, die Milieusozioologie für den Einbezug von Personen mit Migrationshintergrund zu erweitern. Damit soll ihr bisheriges Defizit überwunden werden, sich dem Thema migrationsbezogener Differenz weitgehend verweigert zu haben, und eine Brücke zu postmigrantischen Ansätzen geschlagen werden.

Eine Milieusozioologie, die sowohl Personen mit als auch ohne Migrationshintergrund erfasst, birgt großes Potential für Analyse postmigrantischer Gesellschaften in sich. Sie vermag einige der zentralen konzeptuellen Schwachstellen bisheriger Ansätze zu überwinden. Betrachten wir das Feld der sozialstrukturell orientierten Migrationsforschung, lassen sich in erster Näherung zwei Forschungsperspektiven unterscheiden, die sich der Situation nach erfolgter Migration widmen: Assimilationsansätze und rassismuskritische Ansätze. Assimilationsansätze gehen – kurz gesagt – davon aus, dass sich Einwanderer_innen erst an die Aufnahmegesellschaft anpassen müssten, bevor sie nicht mehr als solche behandelt würden. Die analytische Aufmerksamkeit gilt daher insbesondere den Migrant_innen, ihrem Verhalten und ihrer sozioökonomischen Stellung, sowie ihrer Beziehung zur Mehrheitsbevölkerung, die den zentralen (statistischen) Vergleichsmaßstab für sie darstellt. Gegen eine solche Betrachtungsweise wenden sich rassismuskritische Ansätze der Migrationsforschung: Sie richten ihren Fokus auf die Mehrheitsgesellschaft und die strukturellen Machtbeziehungen, mittels derer der gesellschaftliche Gleichheitsanspruch migrantischen Minderheiten systematisch versagt wird. Obwohl sie inhaltlich kaum verschiedener sein könnten, stimmen die Forschungsansätze dahingehend überein, dass sie ihre Produktivität aus einer Gegenüberstellung von markierter Minderheit und unmarkierter Mehrheit ziehen, deren Beziehung sie zum zentralen Gegenstand ihrer Analysen machen (vgl. Römhild 2014).

Obwohl sich in der Forschungspraxis beide Herangehensweisen ohne Zweifel als produktiv bewährt haben, folgen aus der Fokussierung auf Mehrheits-Minder-

1 Wenn in dieser Arbeit von „sozialen Milieus“ die Rede ist, so beziehe ich mich auf das was Vester et al. als „Makromilieus“ bezeichnet, also soziale Großgruppen, die in der Tradition der Sozialstrukturanalyse stehen und abzugrenzen sind von mikrosoziologischen Milieukonzepten (vgl. Zifonun 2016, Isenböck/Nell/Renn 2014).

heiten-Beziehungen jedoch auch eine ganze Reihe konzeptueller Probleme. Dass beim Assimilationsansatz migrantische Differenz etwa die soziale Distanz und ethnische Ungleichheit erklärt, kann (ungewollt?) als normative Botschaft verstanden werden, dass von Migrant_innen und ihren Nachfahren eine Bringschuld der Anpassung verlangt werden könne, die von hierzulande Geborenen qua Abstammung bereits erbracht sei. Auch gehen sogar aktuelle Assimilationsansätze explizit davon aus, dass es eine Gruppe eines „gesellschaftlichen Mainstreams“ gebe, an den sich Migrant_innen anpassen könnten (Alba/Nee 2003). Dass ein solches Gruppenkonstrukt in Hinblick auf die vielfältigen Milieus, Werte und Lebensstile innerhalb einer Gesellschaft soziologisch kaum gehaltvoll sein kann, entgeht den Assimilationsansätzen möglicherweise auch deswegen, da sie der autochthonen Bevölkerung nicht dieselbe Aufmerksamkeit widmen wie der migrantischen Population. Da der ethnisch unmarkierte Mainstream bei diesen Ansätzen vor allem in Form eines statistisch gemittelten Vergleichswertes in Erscheinung tritt, kann mit einigem Recht argumentiert werden, dass dadurch der Illusion einer vermeintlich homogenen nationalen (Leit-)Kultur – ob gewollt oder ungewollt – Vorschub geleistet wird (vgl. analog Römhild/Bojadžijev 2014). Sowohl das Problem der „Bringschuld“ als auch das Problem der kontrafaktischen Konstruktion einer homogenen Aufnahmekultur können als unmittelbare Folgen des „ethnischen“ Zuschnitts der Assimilationsforschung bewertet werden. Da sie in die Grundannahmen des Assimilationsansatzes eingeschrieben sind, dürften sie innerhalb des Ansatzes kaum befriedigend zu lösen sein.

Gleichzeitig wäre es jedoch höchst unbefriedigend, auf der Grundlage dieser berechtigten Kritik Migrationsforschung nur noch als Rassismusforschung zu betreiben, da damit migrantische Populationen auf die Rolle als Opfer von Rassismus und Marginalisierung reduziert und damit *wiederum* auf ihre Herkunftsrolle verwiesen werden würden. Die Strukturen postmigrantischer Gesellschaften lassen sich nicht hinreichend durch Rassismustheorien beschreiben, auch wenn sie einen entscheidenden Beitrag zu ihrem Verständnis leisten.

In jüngster Zeit hat sich im deutschsprachigen Raum der neue Ansatz der postmigrantischen Gesellschaftsanalyse (PMG) entwickelt, der sich zum Ziel genommen hat, die oben dargestellten Schwächen insbesondere des Assimilationsansatzes zu überwinden. Grundsätzlich stammt der Begriff des Postmigrantischen aus der Kulturszene und wurde von der Berliner Theatermacherin Shermin Langhoff geprägt:

[Langhoffs] Ziel war es, ein Bewusstsein dafür zu erzeugen, dass eine zunehmende Pluralisierung der Gesellschaft und Auseinandersetzungen mit Geschichten der Migration neue Narrative darüber hervorbringen, was im kollektiven Verständnis *Deutsches* bzw. deutsche Kultur bedeutet. Der Terminus *postmigrantisch* ist somit ein subversiver Verweis auf die Fluidität von Kultur und die Transformation kollektiver Identität, wenn Neues hinzukommt und Altes bestehen bleibt, beides nebeneinander.

der steht, sich zusammenfügt, ausschließt oder ganz neu sortiert. Postmigrantisch verweist auf eine stetige Hybridisierung und Pluralisierung von Gesellschaften. (Foroutan 2018, S. 269, Herv. i. O.)

Im Anschluss daran wurde er seit den frühen 2010er Jahren im deutschsprachigen Raum „als neue, explorative akteurs- und gesellschaftsanalytische Perspektive verwendet“ (Foroutan 2016, S. 230). Der Ansatz, an dem bisher viele Autor_innen unterschiedlicher sozialwissenschaftlicher Disziplinen mitwirkten, zeichnet sich bisher noch durch seine Unabgeschlossenheit und Offenheit aus. Einer der vereinenden Grundzüge postmigrantischer Ansätze ist dabei, dass Migrationsforschung nicht mehr als ‚Migrantologie‘, sondern als Gesellschaftsforschung betrieben werden muss (Römhild / Bojadžijev 2014). Gefordert wird dabei die Abkehr von der institutionellen Trennung von Gesellschaftsforschung und Migrationsforschung, denn Migration wirke sich „strukturegebend sowie kultur- und institutionentransformierend auf die Gesellschaft aus“ (Foroutan 2016, S. 231). Postmigrantische Gesellschaften können demnach also ohne die Berücksichtigung der Folgen von Migration nicht mehr hinreichend beschrieben oder analysiert werden.

Neben stärker mikroorientierten Analysen innerhalb der PMG hat bisher vor allem Naika Foroutan einen Vorschlag einer strukturellen Analyse gemacht, wie die Dezentrierung der Migrationsforschung vorangetrieben werden kann. Postmigrantische Gesellschaften sind ihr zufolge dadurch gekennzeichnet, dass sie „diskursiv stark von Migrationskonflikten bestimmt werden“ (Foroutan 2018, S. 292). Darauf aufbauend rückt sie den politischen Konflikt um die Akzeptanz oder Abwehr von Pluralität ins Zentrum der Analyse – politische Auseinandersetzungen also, die nicht entlang der Trennlinie von Herkunft verlaufen, sondern bei denen heterogene postmigrantische Allianzen, etwa aus Flüchtlingshelfer_innen und Flüchtlingen, mit antagonistischen Kräften in Konflikt stehen, die die plurale Demokratie ablehnen (ebd.). Nicht Ethnizität oder Herkunft, sondern die politische Haltung bestimmen die Zugehörigkeit zu den postmigrantischen Allianzen oder ihren antagonistischen Kräften.

Eine solche Dezentrierung der Migrationsforschung, wie Foroutan sie für die politische Sphäre überzeugend vorgeschlagen hat, steht für den Bereich der Kulturosoziologie aber auch der Sozialstrukturanalyse in vielerlei Hinsicht noch aus, was sich auch darin zeigt, dass sogar hochaktuelle (assimilations-)kritische Ansätze wie Superdiversität (Vertovec 2007), Intersektionalität (Crenshaw 1991; Winker/Degele 2009) und letztlich auch Hybridität² (Ha 2005; Foroutan

2 „Hybride Identität bedeutet, dass ein Mensch sich zwei oder mehreren kulturellen Räumen gleichermaßen zugehörig fühlt.“ (Foroutan/Schäfer 2009, S. 11) Dieser Definition von hybrider Identität folgend, beschreibt sie also eine primär migrationstypische Eigenschaft, die einer alt-eingesessenen Population fremd sein dürfte.

/Schäfer 2009) dem apriorisch bestimmten, kategorialen Gruppendenken der Migrationsforschung letztlich verhaftet bleiben.

Ein Ansatzpunkt zur Dezentrierung in diesem Bereich liegt nun darin, Forschungsansätze und Theorien, die der Migrationsforschung bis dato fremd waren, für *normals* migrationssoziologische Fragestellungen fruchtbar zu machen – in anderen Worten: Menschen mit Migrationshintergrund der Migrationssoziologie als Sujet abspenstig zu machen und sie in gesamtgesellschaftlich angelegten Analysen zu berücksichtigen. An die Stelle der migrationssoziologischen Assimilationstheorie und ethnischer Identitäten, so möchte ich in dieser Arbeit vorschlagen, sollte eine gesamtgesellschaftlich orientierte Milieuanalyse treten, in der sowohl Personen mit als auch ohne Migrationshintergrund gleichzeitig Eingang finden. Die Adaption der dazugehörigen sozialstrukturellen Lebensstil- und Milieutheorie für die Analyse der postmigrantischen Gesellschaft soll in dieser Arbeit vorangetrieben werden.

Die Milieu- und Lebensstilforschung hat sich seit den 1980er Jahren als eigenständiger Zweig der Sozialstrukturanalyse in Deutschland etabliert. In Anlehnung an (oder Abgrenzung zu) Bourdieus Werk *Die feinen Unterschiede* (1982) war dabei eines ihrer Hauptanliegen die Analyse der kulturellen Differenz in Form von Werten und Lebensstilen, sowie den daraus folgenden sozialen Beziehungen innerhalb der autochthonen Bevölkerung³. Die Milieuanalyse betrachtet damit graduell verlaufende Differenzlinien jenseits von ethnischer oder kategorialer Zugehörigkeit, die in den meisten Assimilationsansätzen defacto unterschlagen werden. Den meisten Milieuuntersuchungen zufolge lassen sich die Lebensstile der autochthonen Bevölkerung entlang zweier Dimensionen beschreiben: Zunächst durch eine vertikale Differenzierungsdimension, die Bildungs- oder Klassenunterschiede erfasst, sowie durch eine zweite, horizontale Dimension, die zumeist als Modernitätsdimension bezeichnet wird (Otte 2004). Weitgehend unberücksichtigt blieben dabei bisher jedoch Migrant_innen und ihre Nachfahren in Deutschland, denen theoretisch wie empirisch bisher nur wenig Beachtung geschenkt und nur wenige explorative Milieuuntersuchungen gewidmet wurden (vgl. Schulze 1992, S. 31; Vester et al. 2001, S. 182 f.; Geiling et al. 2011).

Eine gesamtgesellschaftliche Milieuanalyse würde gleich mehrere Probleme des Assimilationsansatzes in eleganter Weise umgehen. An die Stelle der (ethnischen) Zugehörigkeit zu einer Minderheit oder Mehrheit würde die Verortung zu sozialen Milieus treten. Eine Erkenntnis der Milieuforschung liegt eben darin, dass die meisten Personen gewissermaßen in der „Parallelgesellschaft“ ihres eigenen Milieus beheimatet sind. In diesem Sinne kann die Milieuzoologie frei von der den Assimilationsansätzen inhärenten Normativität an die Lebensstile der unterschiedlichen Milieus herantreten, da sie keinen „mehrheitsgesellschaft-

3 Als autochthon soll in dieser Untersuchung in Ermangelung besserer Begriffe die im Migrationsdiskurs unmarkierte Mehrheitsgruppe bezeichnet werden.

lichen Kern“ behauptet und zudem die Gesamtpopulation und nicht nur die Migrant_innen eingehend untersucht. Dies ermöglicht den Blick dafür frei zu machen, welche Aspekte des Lebensstils oder der Lebenssituation der Migrant_innen und ihrer Kinder tatsächlich ‚einen Migrationshintergrund aufweisen‘ – oder ob sich hinter diesem Label nicht vielmehr Klassen- oder Modernitätssphänomene verstecken, die nur bedingt – oder womöglich gar nicht – spezifisch mit der Herkunftskultur assoziiert sind. Daraus folgt einer der entscheidenden ontologischen Vorteile der Sozialraum- bzw. Milieuanalyse: Ihre Unabhängigkeit von identitären (etwa ethnischen) Gruppenbezeichnungen – sie läuft also weniger Gefahr die „Gruppe“ mit ihrer Kategorie zu verwechseln.

Die Kategorien von Mehrheits- und Minderheitenposition konstruieren als Klassifikationen im Alltag selbst Realität und Ausschlüsse und sind damit selbst weder unproblematisch noch unpolitisch – gleichzeitig kann deshalb auf sie auch in milieusozilogischen Analysen nicht verzichtet werden. In dieser Arbeit soll die Unterscheidung zwischen türkeistämmigen und autochthonen, also ‚eingeborenen‘, Personen herangezogen werden, um die historische soziale Herkunft der Interviewpartner zu benennen. Im Verlauf der Arbeit wird darüber hinaus von ‚autochthon geprägten‘ und ‚türkeistämmig geprägten‘ Milieus gesprochen werden, was sich daraus erklärt, dass Ethnizität, Herkunft oder Sprache in vielen Milieus relevante Kategorien darstellen, die je nach Zuschreibung positiv oder auch negativ besetzt sein können. Aufgrund ihrer Wirkmächtigkeit müssen diese Kategorien bei der Rekonstruktion der Milieustruktur berücksichtigt werden. Sie dürfen jedoch nicht den Blick für Prozesse verstellen, die jenseits des Kontinuums „migrantisch-mehrheitsgesellschaftlich“ verortet sind.

Migrant_innen und ihre Nachfahren sind selbstverständlicher Teil der Sozialstruktur Deutschlands und sollten auch in sozialwissenschaftlichen Analysen als ein solcher anerkannt werden. Sie in eine gesamtgesellschaftliche Milieuanalyse einzubeziehen muss in der postmigrantischen Gesellschaft auch in normativer Hinsicht selbstverständlich sein. Gleichzeitig jedoch bedarf der Milieuanalyse selbst einer Überarbeitung für eine solche Aufgabe. Untersucht die Assimilationstheorie vor allem individuelle Mobilitäts- und gesellschaftliche Transformationsprozesse im Zuge von Migration, zeichnen sich bisherige Milieu- und Lebensstilanalysen durch ihren eher statischen Charakter aus: Während statistische Milieuanalysen zumeist als explorative Querschnittsdesigns konzipiert werden, um die Gruppenstruktur einer Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt zu bestimmen, fokussieren qualitative Milieuanalysen häufig auf die intergenerationale Reproduktion habituellem Prägungen und sozialer Ungleichheit innerhalb von Familien. Die Prozessebene sozialer Milieus im Kontext von Mobilitätsprozessen wurde jedoch erstaunlicher Weise eher selten untersucht – also jener Ausschnitt, der im Fokus der Assimilationstheorien steht, da sich die Lebensstile und die Milieugehörigkeit als offene Fragen insbesondere für die Folgegenerationen stellen.

Da eine theoretische wie empirische Synthese von milieu- und migrationssoziologischen Arbeiten, die in einer Formulierung eines vollständigen postmigrantischen Milieumodells kulminieren würde, die Möglichkeiten einer einzelnen Forschungsarbeit übersteigt, nimmt diese Untersuchung jene Fälle als Ausgangspunkt, die aus der Perspektive der Milieuforschung den größten Erkenntnisgewinn versprechen: soziale Aufsteiger_innen mit Migrationshintergrund. Konkret widme ich mich den türkeistämmigen Aufsteigern der zweiten Generation. Sie stellen nicht nur die größte migrantische Gruppe in Deutschland dar, sondern stehen insbesondere mit ihrem Lebensstil (ihrer 'Kultur') auch bei populären und oftmals populistischen Diskursen über 'Integration' und 'Parallelgesellschaft' im Fokus (vgl. etwa Sarrazin 2010; Buschkowsky 2012).

Für nahezu alle Kinder türkeistämmiger Arbeitsmigrant_innen waren höhergestellte Milieus nur durch sozialen Aufstieg zu erreichen. Unter Akademiker_innen sind jedoch sogar autochthone Aufgestiegene deutlich unterrepräsentiert (Becker 2010). Sofern Bourdieus soziale Reproduktionsthese also auch auf Menschen mit Migrationshintergrund zutrifft, müssten nahezu alle türkeistämmigen Vertreter_innen der zweiten (und häufig auch dritten) Generation in höhergestellten Milieus einen doppelten Nachteil beim sozialen Aufstieg ausgeglichen haben: Sie mussten zuerst eine kulturelle Integrationsleistung vollbringen, die eine Grundbedingung für die erfolgreiche Teilnahme in der deutschen Bildungslandschaft darstellt (dies gilt für alle Einwanderer_innen ungeachtet ihrer sozialen Position in der Herkunftsgesellschaft). Zusätzlich mussten sie einen (klassenspezifischen) kulturellen wie sozioökonomischen Aufstiegsprozess leisten, wie ihn auch autochthone Arbeiterkinder beim Aufstieg in höhere Milieus durchlaufen müssen. Darüber, welchen Einfluss diese doppelte Leistung der migrantischen Aufsteiger_innen auf die Lebensstile und die Positionierung in sozialen Milieus nimmt, weiß man heute – trotz der extrem umfangreichen migrationssoziologischen Literatur – erstaunlich wenig (vgl. Ceylan 2017, S. 82).⁴

Eine Untersuchung von türkeistämmigen Aufsteigern aus Sicht der Milieuforschung eröffnet damit die Möglichkeit, bisherige Leerstellen in Bezug auf Mobilitätsprozesse anzugehen, die nicht nur Migrant_innen betreffen. Das Wissen, das am Beispiel von Migrant_innen gewonnen werden konnte, soll daher wieder an eine „allgemeine“ Soziologie zurückgegeben werden: Nicht nur wird damit einer „migrantologischen“ Ausrichtung vorgebeugt; unerkannte Gemeinsamkeiten und Parallelen zwischen Menschen mit und ohne Migrationshintergrund aufzuklären, ist auch einer der Wege, die so dringende „Migrantisierung der Gesellschaftsforschung“ (Bojadžijev/Römhild 2014) voranzutreiben.

4 Die Untersuchung fokussiert sich aus Gründen der Komplexität des Vorhabens und zu erwartender Probleme in Bezug auf Machtverhältnisse und Positionalität in der Interviewsituation auf Lebensstile mit Männern, auch wenn teilweise auf Forschungsliteratur zurückgegriffen wird, die auch Frauen einschließt (vgl. auch Abschnitt 3.2).

Die Argumentationslinie dieser Arbeit entwickelt sich wie folgt. In Kapitel 2 wird zunächst das theoretische Fundament der Arbeit gelegt. Dabei werden zuerst die Grundlagen assimilationstheoretischer Ansätze diskutiert, da sie die am weitesten verbreiteten Ansätze darstellen, die die Transformation von Lebensstilen und sozialen Netzwerken von Migrant_innen in den Mittelpunkt stellen. An ihre Stelle soll der postmigrantische Milieuansatz rücken, wie er in dieser Untersuchung entwickelt wird – dessen theoretische wie empirische Leistungsfähigkeit sich folglich an Assimilationsansätzen messen lassen muss. Im Anschluss daran werden in Abschnitt 2.2 die theoretischen Grundlagen des Milieuansatzes in Form der Sozialraumtheorie Pierre Bourdieus sowie der Milieuthorie Gerhard Schulzes erarbeitet. Ich argumentiere, dass sie sich als Lebensstilansätze aufgrund ihrer Ähnlichkeit fruchtbar kombinieren lassen, und damit sowohl soziale Beziehungen („soziale Integration“) als auch soziale Ungleichheit („strukturelle Integration“) gesamtgesellschaftlich fassen können. In Abschnitt 2.3 werden bisherige Milieuuntersuchungen diskutiert, die sich migrantischen Populationen gewidmet haben.

In Kapitel 3 werden das Forschungsdesign und die Wahl der Methoden dargestellt und reflektiert.

Weder milieu- noch migrationssoziologische Arbeiten kommen ohne eine Betrachtung der historischen Ausbildung ihrer Gegenstände aus. In Kapitel 4 wird daher die Geschichte der deutschen-türkischen Arbeitsmigration im Kontext des Anwerbeabkommen zwischen 1961 und 1973 dargestellt und die Entstehung des türkeistämmigen Arbeitermilieus als Herkunftsmilieu der Interviewpartner nachgezeichnet.

Mit Kapitel 5 beginnt der empirische Teil der Arbeit. Zunächst werden die milieuspezifischen Lebensstile der türkeistämmigen Aufsteiger im Spiegel ihrer Biografien rekonstruiert und drei Idealtypen („Milieupositionen“) entwickelt: Eine konservative Position, eine liberale Position und eine postmodernistische Position. Als distinktive Lebensstilmerkmale stellten sich dabei die Positionierung gegenüber dem Elternhaus (5.1), die Stile der Religionsausübung (5.2), Ehe- und Beziehungsstile (5.3) sowie der Sinn für das Ästhetische (5.4) heraus. Zusätzlich diskutiert wird die Wahl des Studiums und der Karriere (5.5). Im Anschluss werden positionsspezifische Vergesellschaftungsprozesse im Kontext des sozialen Aufstiegs exploriert (5.6). Die zentralen latenten semantischen Strukturen, die die unterschiedlichen Lebensstilmerkmale verknüpfen, werden in Abschnitt 5.7 diskutiert.

Kapitel 6 widmet sich dem Vergleich der Lebensstile der türkeistämmigen Aufsteiger mit jenen autochthon geprägter Milieus (6.1), die um die milieuspezifischen Haltungen zu Migration und gesellschaftlicher Offenheit gegenüber Migrant_innen ergänzt werden. Danach, in Abschnitt 6.2, wird die Prozessebene der Milieumobilität einer komparativen Analyse unterzogen, indem autochthone Bildungsaufsteiger aus dörflichen Milieus zum Vergleich hinzugezogen werden –

ein Herkunftskontext, der in einigen Merkmalen dem türkeistämmig geprägten Herkunftsmilieu ähnelt.

Im Abschnitt 6.3 wird der Entwurf des postmigrantischen Modells akademischer Milieus vorgestellt, in dem Menschen mit und ohne Migrationshintergrund verortet sind und eine dritte Differenzierungsachse mit Migrationsbezug eingeführt wird.

In Kapitel 7 schließt die Untersuchung mit einer kurzen Zusammenfassung der Ergebnisse. Die Ergebnisse der Untersuchung werden hier nochmals aus der Perspektive des Assimilationsansatzes gedeutet, um den Mehrwert des Milieuansatzes im Licht der empirisch gewonnen Erkenntnisse herauszuarbeiten. Offene Fragen werden zusammengefasst und ein Ausblick für weitere Forschungen gegeben.

2 Die Theorien der Assimilation und des sozialen Milieus

Eine der zentralen Ideen des Milieuansatzes ist, dass die soziale Position – das soziale Milieu – mit spezifischen alltäglichen Routinen, aber auch mit subjektiven Präferenzen (Geschmack) und Werten verknüpft ist. In der Migrationsforschung gibt es mit den Assimilationstheorien derweil bereits seit langer Zeit Ansätze, die die sozialstrukturelle Positionierung von Migrant_innen mit Werten und Lebensstilen in Bezug setzen. Bevor uns der Milieutheorie zuwenden, gilt es daher zunächst, die Grundlagen des Assimilationsansatzes zu diskutieren.

2.1 Der Assimilationsansatz als kultursoziologische Sozialstrukturanalyse

Bis heute kommt die ungleichheitsorientierte Migrationsforschung ohne einen Verweis auf die Assimilationstheorie kaum aus – auch wenn seitens einiger Forscher_innen der Begriff der Assimilation selbst mittlerweile als problematisch angesehen wird. Anders als im englischsprachigen werden im deutschsprachigen Raum Assimilationstheorien deswegen häufiger auch als Integrationstheorien bezeichnet, da der Begriff „Assimilation“ als zu negativ aufgeladen betrachtet wird (vgl. Heckmann 2015, S. 78). Da die politische Kommunikation von Assimilationstheorien jedoch nicht Aufgabe dieser Arbeit ist, werden sie im Folgenden weiterhin als solche bezeichnet.

Die heutigen Assimilationstheorien finden ihren Ursprung vor allem in den Vereinigten Staaten der 1930er Jahre durch das Werk von Robert E. Park (Park 1928; 1950). Der Assimilationsansatz hat sich forschungshistorisch über lange Zeit als fruchtbar erwiesen und wurde in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder erweitert und umformuliert.

Ihre ursprüngliche Fassung, die auch als „straight-line assimilation“ bezeichnet wird, entwickelte Robert E. Park auf der Grundlage von qualitativen Untersuchungen an europäischen Einwanderer_innen in den Vereinigten Staaten zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts (vgl. Park 1928; Zhou 1997). Der Ansatz beschreibt die Eingliederung der Einwanderer_innen in die amerikanische Gesellschaft wie folgt: Nach ihrer Ankunft befinden sie sich zunächst in einem Zustand gesellschaftlicher Marginalität, da es ihnen an notwendigen Fertigkeiten mangelt, wie etwa Sprachkenntnissen oder landesspezifischem Wissen, um sich bruchlos in die Aufnahmegesellschaft einzufügen. Gleichzeitig erscheinen

sie der eingeborenen Bevölkerung durch ihre fremde Sprache und ihre fremd anmutende Lebensweise als Fremdlinge, sodass sie zunächst vor allem Kontakte und Netzwerke zu anderen Migrant_innen aus demselben Herkunftsland knüpfen. Die dauerhafte Präsenz im Zielland führt jedoch langsam aber sicher zu ihrer sog. Akkulturation: Sie lernen die Sprache des Ziellandes, sie legen allmählich jene Bräuche und Werte ab, die sie aus ihrem Heimatland mitbrachten, die ihrer neuen Heimat aber fremd (geblieben) sind; sie finden sozialen Anschluss an die eingeborene Bevölkerung, die Schulen und den Arbeitsmarkt. Nach einigen Generationen verbleiben zwischen ihnen und der eingeborenen Bevölkerung keine bedeutsamen Unterschiede mehr: Die vormaligen Einwanderer_innen sind nun Teil der Mehrheitsbevölkerung, des einheimischen ‚Mainstreams‘ geworden: Sie haben sich bzw. die Aufnahmegesellschaft hat sie *assimiliert*. Je ähnlicher sich das Ziel und das Aufnahmeland kulturell stehen, desto schneller vollzieht sich im Modell diese Assimilation. Etwaige ‚Defizite‘ seitens der Migrant_innen werden daher nicht als ein Ausbleiben oder gar Scheitern von Assimilation interpretiert, sondern erscheinen nur als Verzögerung des quasi-gesetzmäßigen Prozesses, der über kurz oder lang – zumindest in der Theorie – alle ethnischen Minderheiten in der Mehrheitsgesellschaft aufgehen lässt (vgl. Park/Burgess 1921; Park 1928; 1950; Zhou 1997; Alba 2005).

Dieses noch sehr schematische Modell der *straight line assimilation* bildet den Ausgangspunkt für die Weiterentwicklung der Assimilationstheorie bis heute (Zhou 1997; Hans 2016). Obwohl die heutigen Assimilationstheorien deutlich verfeinerte Varianten der Ursprungsversion darstellen, bauen sie fast alle noch immer auf der zentralen Grundannahme Parks auf, dass gesellschaftliche sowie individuelle Transformationsprozesse nach Migrationen durch die Perspektive ethnischer Differenz zu untersuchen sind. Das bedeutet, dass sowohl die ethnisch markierten Migrant_innen wie auch der „Mainstream einer Gesellschaft“ als soziologisch gehaltvolle Gruppen verstanden werden und ihrer Beziehung zueinander das Augenmerk der Analyse gilt.

Spätere Entwicklungen der Assimilationstheorie zielten einerseits darauf ab, unterschiedliche Teilbereiche der Assimilation stärker zu spezifizieren und in kausale Modelle zu überführen (Gordon 1964; Esser 1980), andererseits jedoch auch die Dynamik und Komplexität interethnischer Beziehungen und Assimilationsverläufe besser zu beschreiben (Portes 1997; Alba 2005). Da sie die Bezugspunkte für aktuelle Forschungsbemühungen darstellen, sollen die Besonderheiten einiger Ansätze hier kurz dargestellt werden.

Die im deutschsprachigen Raum am stärksten verbreitete Assimilationstheorie wurde von Hartmut Esser vorgelegt (Esser 1980; 2001). Esser konzipierte seine Theorie auf der Grundlage des Rational-Choice-Ansatzes. Demnach ist die Eingliederung in eine Gesellschaft primär durch assimilative Handlungsentscheidungen seitens der Migrant_innen bestimmt: Kurz gesagt, bestimmen die Migrant_innen durch individuelle Entscheidung, ob sie in der Mehrheits-

gesellschaft aufgehen möchten oder in ethnisch geprägten Randbereichen der Gesellschaft verharren wollen (vgl. Esser 2001, S. 41). Abweichend von der Assimilationstheorie Parks fasst Esser Assimilation dabei enger als einen von vier Typen sozialer Integration. In Anlehnung an den Psychologen John W. Berry schematisiert er vier Möglichkeiten der Integration von Migrant_innen in eine Aufnahmegesellschaft: Zunächst die Segmentation (1) als dauerhafte Etablierung einer ethnischen Gruppe und ethnischen Gemeinde mit Beibehaltung systematischer Unterschiede zur Mehrheitsgesellschaft, weiter (2) die Assimilation in die Mehrheitsgesellschaft, d. h. die Aufgabe einer ethnischen Identität und eines ethnischen Lebensstils sowie der Herkunftssprache, verbunden mit der Integration in Netzwerke der autochthonen Bevölkerung; (3) die Mehrfachintegration in beide Sphären, die jedoch besonderer Anstrengung und vieler Ressourcen bedürfe und zuletzt (4) die Marginalität als Zustand individueller Isolation (Esser 2001, S. 8–15).

Esser zufolge kann die strukturelle Ungleichheit zwischen eingewanderter Gruppe und Mehrheitsgesellschaft praktisch nur durch die Assimilation überwunden werden, also wenn die Eingewanderten ihre mitgebrachten Werte und Lebensweisen ablegen würden.⁵ Eine multikulturelle Gesellschaft als ein Zusammenleben unterschiedlicher ethnischer Gruppen ist ihm zufolge nicht in der Lage, soziale Ungleichheit zwischen ethnischen Gruppen zu überwinden. Aus dieser Perspektive erscheint die Assimilation von Migrant_innen an die ‚Mehrheitsgesellschaft‘ als normativ erstrebenswert – auch da Esser davon ausgeht, dass eine soziale Mehrfachintegration aufgrund der damit verbunden hohen Anforderungen für die meisten Migrant_innen keine realistische Option darstellt (vgl. Esser 2001, S. 40; Hans 2010, S. 54).

Betrachten wir als Nächstes den in der internationalen Forschung breiter rezipierten Ansatz des Neoassimilationismus nach Alba und Nee (Alba/Nee 1997; 2003; Alba 2005). Sie gründen ihren Ansatz auf der Annahme, dass die Beziehungen zwischen einem gesellschaftlichen „Mainstream“ (Alba/Nee 1997, S. 827) und ethnischen Minderheiten sowohl auf dem kollektiven als auch auf dem individuellen Niveau analysiert werden müssen, woraus sich unterschiedliche Typen von Assimilationsprozessen ableiten lassen. Die Unterscheidung zwischen der ethnischen Migrantengruppe und dem ‚nicht-ethnischen‘ Mainstream wird bei ihnen als das Ergebnis sozialer Prozesse von symbolischer Grenzziehung verstanden. Grenzziehungsprozesse sind hier als Aushandlungen zu verstehen, was oder wer zur Mehrheitsgesellschaft als zugehörig gezählt wird (vgl. Alba/Nee 2003, S. 59).

Drei zu unterscheidende Prozesse der Assimilation werden von Alba und Nee postuliert: So können einzelne Mitglieder aus der ethnischen Minderheitenposition zur Mehrheitsgesellschaft übertreten, indem sie sich an den gesellschaftli-

5 Dies umfasst auch die emotionale Identifikation mit der nationalen Aufnahmegesellschaft (Esser 2001, S. 27).

chen Mainstream anpassen: Sie überschreiten damit die ethnische Grenze (ethnic boundary), ohne jedoch deren Verlauf zu verändern. Diesen Prozessen bezeichnen Alba und Nee als *boundary crossing* (vgl. Alba 2005, S. 61). Ein solcher Übertritt findet demnach auf der individuellen (Mikro-)Ebene des Sozialen statt: „[Boundary crossers] are exemplified by the members of racial and immigrant minorities who pass as members of the majority by changing their names and taking on its habits of speech, dress, and behavior.” (ebd.) Anders gelagert sind jene zwei Typen der Assimilation, die auf der kollektiven Makroebene stattfinden. Bei ihnen wird der „Grenzverlauf“ zwischen Mehrheit und Minderheit Gegenstand gesellschaftlichen Wandels; der Mainstream selbst verändert sich in diesen Fällen. Zunächst ist hier der Fall des *boundary shifting* zu nennen. Bei ihm werden Personen mit Merkmalen, die zuvor als Zeichen der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Minderheit galten, nun als Teils des Mainstreams wahrgenommen. Ein historisches Beispiel hierfür ist die katholische Konfessionszugehörigkeit bei irischen oder italienischen Einwanderer_innen in den Vereinigten Staaten. Ihr Minderheitenstatus verblasste in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, da der Katholizismus nun im Mainstream angekommen war. Der zweite auf der Makroebene angesiedelte Assimilationsprozess wird als *boundary blurring* bezeichnet (ebd., S. 60). Er zielt auf ethnisch markierte Merkmale selbst ab. Im Verlauf der assimilativen Transformation würden demnach Eigenschaften, die zuvor die ausschließliche Mitgliedschaft zu einer ethnischen Gruppe markierten, ihre Trennschärfe verlieren. Folglich verschwimmt die zuvor eindeutige Grenze zwischen Mehrheitsgesellschaft und ethnischer Minderheit. Mehrfachzugehörigkeiten werden dadurch möglich. Als Beispiel nennen Alba und Nee hier das Merkmal der Mehrsprachigkeit in Familie im südlichen Teil der Vereinigten Staaten (ebd., S. 59 ff.).

Die drei Prozesse des *boundary crossing*, *shifting* und *blurring* beschreiben den Prozess der Veränderung einer Gesellschaft durch Migration. Anders als bei Essers Ansatz wird bei ihnen der Prozess der Assimilation (zumindest potentiell) nicht nur als einseitige Anpassungsleistung der Migrant_innen gedacht, er beinhaltet vielmehr auch die Möglichkeit der Veränderung des gesellschaftlichen Mainstreams. Verdienstvoll wie dieser differenziertere Blick der Assimilationsperspektive erscheint, löst sich der Ansatz jedoch nicht von der undifferenzierten Vorstellung eines „nicht-ethnischen“, unmarkierten Mainstreams, der sich durch einen Kanon von „Mainstream-Werten“ oder „Mainstream-Lebensstilen“ (usw.) auszeichnet. Zwar verweisen Alba und Nee einerseits darauf, dass eine Minimaldefinition des Kerns der Gesellschaft nur beinhalten sollte, dass die ethnische Zugehörigkeit bzw. Herkunft keinen Einfluss mehr auf die Lebenschancen haben sollte (Alba/Nee 2003, S. 12), bei der Formulierung der unterschiedlichen Formen der Assimilation wird jedoch deutlich, dass der Mainstream sich dennoch auch durch ein Set unterschiedlicher kultureller Praktiken auszeichnet und de-facto ex negativo bestimmt wird: Der Mainstream (oder Kern) beinhaltet all

jene Personen, die keiner Minderheit angehören, und alle Praktiken, die eine Person nicht als Minderheit ausweisen.

Eine Assimilationstheorie, die der Heterogenität der amerikanischen Gesellschaft demgegenüber stärker explizit Rechnung trägt, wurde von Portes, Zhou und Rumbaut vorgeschlagen. Dieser Ansatz wird als Segmentierte Assimilation bezeichnet (Portes/Zhou 1993; Zhou 1997; Portes/Rumbaut 2001). Er greift auf, dass im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Entwicklung vieler migrantische Populationen in den Vereinigten Staaten nicht mehr befriedigend mit dem klassischen Modell der straight line assimilation zu erklären war. Aus der Perspektive der sozialen Mobilität, so das klassische Argument der Assimilationstheorie, führte für den sozialen Aufstieg in höhere gesellschaftliche Positionen über kurz oder lang kein Weg an der Assimilation an den Mainstream vorbei, mit dem implizit (und teils auch explizit) die weiße, protestantische Mittelschicht gemeint war. Die Lebenssituation insbesondere der neuen Migrant_innen aus Lateinamerika und Südostasien unterschied sich jedoch von jener früherer europäischer Einwanderer_innen, anhand derer das Modell der straight line assimilation entworfen wurde. Der wirtschaftliche Strukturwandel und die Bildungsexpansion führten für sie zu einer Abwertung manueller Arbeit, sodass der neuen ersten Generation ein eigener Aufstieg im späteren Lebensweg versagt blieb. Sie mussten daher häufiger mit innerstädtischen Wohnlagen vorliebnehmen. Der zur Assimilation notwendige Kontakt zur autochthonen Mittelschicht war dort auch für ihre Nachkommen jedoch nicht möglich, da die Schüler_innenschaft der innenstädtischen Schulen vor allem aus der deprivierten schwarzen Unterschicht zusammengesetzt war. Drei unterschiedliche Pfade der Inkorporation standen daher der zweiten Migrant_innengeneration offen: Würden sie sich an ihre unmittelbare Umgebung anpassen, so würden sie die Werte und Lebensweise der autochthonen Unterschicht annehmen. Sie würden einer Aufwärtsmobilität im Weg stehen, denn die Werte dieser Klasse seien durch eine fatalistische Gegenkultur gekennzeichnet, aus deren Sicht Schulerfolg keinen Einfluss auf das persönliche Fortkommen habe. Es bestünde für sie also die Gefahr einer Assimilation „nach unten“ (downward assimilation), bei der ihre Kinder gewissermaßen von marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen assimiliert werden (vgl. Zhou 1997, S. 986 ff.).

Für die eingewanderten Eltern, die die Aufstiegschancen ihrer Kinder bewahren wollten, erscheint es daher als eine sinnvolle Strategie, den Kontakt der Kinder zu ihrer nichtmigrantischen Umwelt zu minimieren, indem der migrantisch markierte Lebensstil mitsamt seiner ethnischen Grenzziehung und ethnischen Solidarität selbst beibehalten und von ihren Kindern eingefordert würde. Ihr Aufstiegswillen führt daher nicht zu verstärkten Assimilationsbestrebungen, sondern zu Abgrenzungsbestrebungen, jedoch bei gleichzeitiger Beibehaltung eines starken Bildungsauftrages, etwa indem sie den Spracherwerb der Kinder fördern. In ihren ethnischen Netzwerken können sie dabei durch soziale Kontrolle und sozia-

les Kapital ihre Kinder vor (für den Aufstieg) schädlichen Einflüssen schützen. In den Daten von Portes und Zhou waren demnach jene Migrantengruppen in Bezug auf Bildung besonders erfolgreich, die sich gerade nicht durch ein hohes Maß an sozialer Assimilation auszeichneten (Portes/Zhou 1993, S. 96).

Neben der für einige Migrant_innen weiterhin offenstehenden klassischen Assimilation an die weiße Mittelschicht existiert demnach ein weiterer Pfad der erfolgreichen Inkorporation von Migrant_innen in die amerikanische Gesellschaft.

Im Vergleich zum Neoassimilationismus von Alba und Nee gehen die Vertreter_innen der segmentierten Assimilation also von einer stärkeren kulturellen Differenzierung innerhalb der Gesellschaft aus. In ihren Schriften beschränken sich die Vertreter_innen des Ansatzes jedoch noch immer auf ethnische Differenzen zwischen unterschiedlichen Minderheiten und einem gehobenen und bildungsorientierten (weißen) Mainstream.

Obwohl die Ansätze des Neoassimilationismus und der Segmentierten Assimilation eine Absage an eine lineare Vorstellung von einseitiger Anpassung von Migrant_innen an einen gesellschaftlichen Kern erteilen, halten sie letztlich an einer idealisierten Vorstellung eines gesellschaftlichen Mainstreams in dem Maße fest, wie sie ihre Aufgabe in der Untersuchung *ethnischer* Gruppenbeziehungen sehen.

Diese Kritik gilt in noch stärkerem Maße für den Rational-Choice-Ansatz von Esser. Zwar ist für ihn die Assimilation ethnischer Gruppen bereits dann erfüllt, wenn „es keine systematischen Unterschiede in der Verteilung gewisser Eigenschaften und Ressourcen über die verschiedenen Gruppen einer Gesellschaft gibt“ (Esser 2001, S. 21), auch da die einheimische Bevölkerung nicht homogen ist (ebd.). Doch mag eine solche Perspektive in Hinblick auf die sozialstrukturelle Positionierung sinnvoll sein, erscheint sie indes zweifelhaft in Hinblick auf die Dimension der Kulturation. Denn implizit muss Essers Ansatz in Hinblick auf individuelle Übernahmen von „Normen und Bräuchen“ letztlich dennoch auf einen wie auch immer gearteten Typ von Mainstream verweisen – der jedoch von ihm nicht problematisiert, geschweige denn untersucht wird (vgl. auch die Kritik von Hans 2010, S. 53 f.).

Der Bezugspunkt der Makroebene aller vorgestellter Theoriestränge besteht dabei in der sichtbaren Ethnizität bzw. migrantischen Differenz, die sie vom Mainstream unterscheidet und Einfluss auf ihre Lebenschancen nimmt. Abgesehen von dieser apriorischen Setzung ähneln insbesondere die neueren Ansätze des Neuassimilationismus und der Segmentierten Assimilation in einigen Teilen bereits der Milieutheorie, wie sie in dieser Arbeit Anwendung finden soll. Deutlich wird dies, wenn wir die Gruppenkategorie „Ethnie“ durch das Konzept des sozialen Milieus ersetzen: Wie auch die Assimilationsansätze untersucht die Milieutheorie den Zusammenhang zwischen Lebensstilen, sozialen Beziehungen und sozialer Ungleichheit. Analog zum Neoassimilationismus werden die

Grenzen zwischen sozialen Großgruppen interaktiv ausgehandelt, verschoben und hervorgebracht, auch wenn nun Milieus und nicht mehr ethnische Gruppen adressiert werden (vgl. Abschnitt 2.2). Die Einsicht der segmentierten Assimilationstheorie, dass eine Gesellschaft heterogen strukturiert ist, erscheint jedoch aus Sicht der Milieuansatzes noch zu wenig konsequent ausgeführt, basiert ihre Vorstellung der Heterogenität noch immer auf ethnischen Kategorien, auch da das Konzept eines (weißen) (Mittelschichts-)Mainstreams beibehalten wird. Dies soll für diese Arbeit den Anlass geben, nach der gesamtgesellschaftlichen Milieustruktur der postmigrantischen Gesellschaft zu fragen, in der sowohl Migrant_innen als auch Autochthone in sozialen Milieus verortet werden können.

Gleichzeitig jedoch, so wird im Folgenden noch deutlich werden, unterscheiden sich Milieu- und Assimilationsansatz dahingehend, dass Assimilationsansätze seit jeher ihr Augenmerk auf individuelle Mobilitätsprozessen richten, bisherige Milieuansätze jedoch primär die Reproduktion der Sozialstruktur untersuchten. Es gilt also, Assimilationstheorien nicht nur zu kritisieren, sondern auch von ihren Erkenntnissen in Bezug auf Mobilitäts- und Transformationsprozesse zu lernen. An einigen Stellen dieser Untersuchung sollen daher nochmals Rückbezüge zur Assimilationstheorie erfolgen (vgl. Abschnitte 2.4.1; 5.4; 7).

2.2 Sein und haben, sehen und gesehen werden – Milieus und Lebensstile

Nachdem wir uns den zentralen Argumenten der Assimilationstheorie gewidmet haben, sollen nun die Grundlagen der Milieu- und Lebensstilanalyse erarbeitet werden. Zentrale Bezugspunkte stellen dabei die relationale Sozialraumtheorie Pierre Bourdieus (1982) sowie die Milieutheorie Gerhard Schulzes (1992) dar. Anders als die Assimilationstheorien wurden ihre Ansätze nicht für die Analyse der gesellschaftlichen Integration migrantischer Bevölkerungsgruppen entworfen. Vielmehr widmen sie sich der ‚Binnenstruktur‘ jener Bevölkerungsanteile, die in den Assimilationsansätzen en passant zur Gruppe des nicht-ethnischen Mainstreams subsumiert werden (vgl. Alba/Nee 2003, S. 12). Ethnische Gemeinschaften, interethnische Beziehungen und migrantische Lebensstile – die Steckpferde der Assimilationstheorie – wurden daher von den Milieutheorien bisher weitgehend thematisch ausgespart. Offensichtlich steht es zu vermuten, dass diese für den Einbezug von Personen mit Migrationshintergrund in ein gesamtgesellschaftliches Milieumodell einen zentralen Faktor darstellen. Das für diese Untersuchung gewählte Vorgehen konnte daher nicht darin liegen, Milieutheorie mitsamt ihren etablierten empirischen Instrumente im Ganzen vorauszusetzen und lediglich zur Anwendung zu bringen. Stattdessen wurde die Herangehensweise gewählt, die Sozialraum- und Milieutheorie als sensibilisie-

rende Konzepte heranzuziehen, die offen für empirische Irritation sein sollten (Strauss/Corbin 1996). Ein wichtiger Arbeitsschritt lag daher in der Verdichtung der Ansätze von Bourdieu und Schulze auf ihre zentralen Grundannahmen. Aus ihren sehr umfangreichen Werken mussten jene Theoreme ausgewählt werden, die als Vorannahmen einen induktiven Zugriff auf den Gegenstand des sozialen Milieus erlauben. Zwar erfolgte die Auswahl dieser Vorannahmen einerseits im Sinne der Offenheit und Gegenstandsangemessenheit möglichst sparsam, dennoch sollten sie theoretisch gehaltvoll aufeinander bezogen sein, um als eine Art minimales, aber vollständiges Analyseframework zu taugen. Wie auf die Theorien von Bourdieu und Schulze Bezug genommen wird, soll in daher diesem Kapitel expliziert werden.

2.2.1 Bourdieus Theorie des sozialen Raumes

Beginnen wir zunächst mit der Sozialraumtheorie, wie Bourdieu sie in den 1970er Jahren in *Die feinen Unterschiede* (1982) für die französische Gesellschaft entwarf. Bourdieu ging in seinem Werk der Frage nach, wie sich die soziale Ungleichheit der französischen Klassengesellschaft durch symbolisch vermittelte Prozesse reproduziert und stabilisiert. Für ihn beschränkt sich die gesellschaftliche (Klassen-)Hierarchie nicht nur auf die ökonomische Ungleichheit und die Stellung im Produktionsprozess; vielmehr ist die symbolische Sphäre zentral für die sozialen Beziehungen zwischen den sozialen Klassen. Ausdruck findet sie in klassenspezifischen Lebensstilen. Sie sichern die gesellschaftliche Legitimation der herrschenden Klassen in besonderer Weise, da diese Klassen in der privilegierten Position sind, ihre Andersartigkeit *distinktiv* in symbolische Überlegenheit umzuwandeln: Der Geschmack der herrschenden Klassen(-fraktionen) erscheint als fein und raffiniert, ihr Auftreten als stilsicher und ihr sprachlicher Ausdruck als gesellschaftlicher Maßstab, während der Geschmack der unteren Klasse als ‚prollig‘ oder unbeholfen, ihr Auftreten als ungepflegt und ungehobelt und ihre sprachliches Ausdrucksvermögen als einfach und fehlerbehaftet gilt. Bourdieus Anliegen war es dabei zu zeigen, dass diese Unterschiede nicht naturgegeben oder zufällig verteilt sind, sondern sie vielmehr das Produkt klassenspezifischer Konditionierungsprozesse sind, die jene klassenspezifische Umwelt der frühen Kindheit und Jugend zu klassenspezifischen Geschmäckern (dem Habitus) gerinnen lassen (ebd., S. 378). Folge davon ist eine intergenerationale Reproduktion sozialer Ungleichheit. Sie wird dadurch sichergestellt, dass der gehobene Geschmack nur Abkömmlingen aus höhergestellten Kreisen vererbt wird. Das ‚stilsichere Auftreten‘ der herrschenden Klassen wird als kulturelles Kapital in Ausbildung und Lebenslauf honoriert, die Lebenschancen deutlich erhöht und höhere Laufbahnen deutlich vereinfacht. Demgegenüber werden der Habitus und Lebensstil der niederen Volksklassen als Mangel angesehen und so zum Nachteil bei der sozialstrukturel-

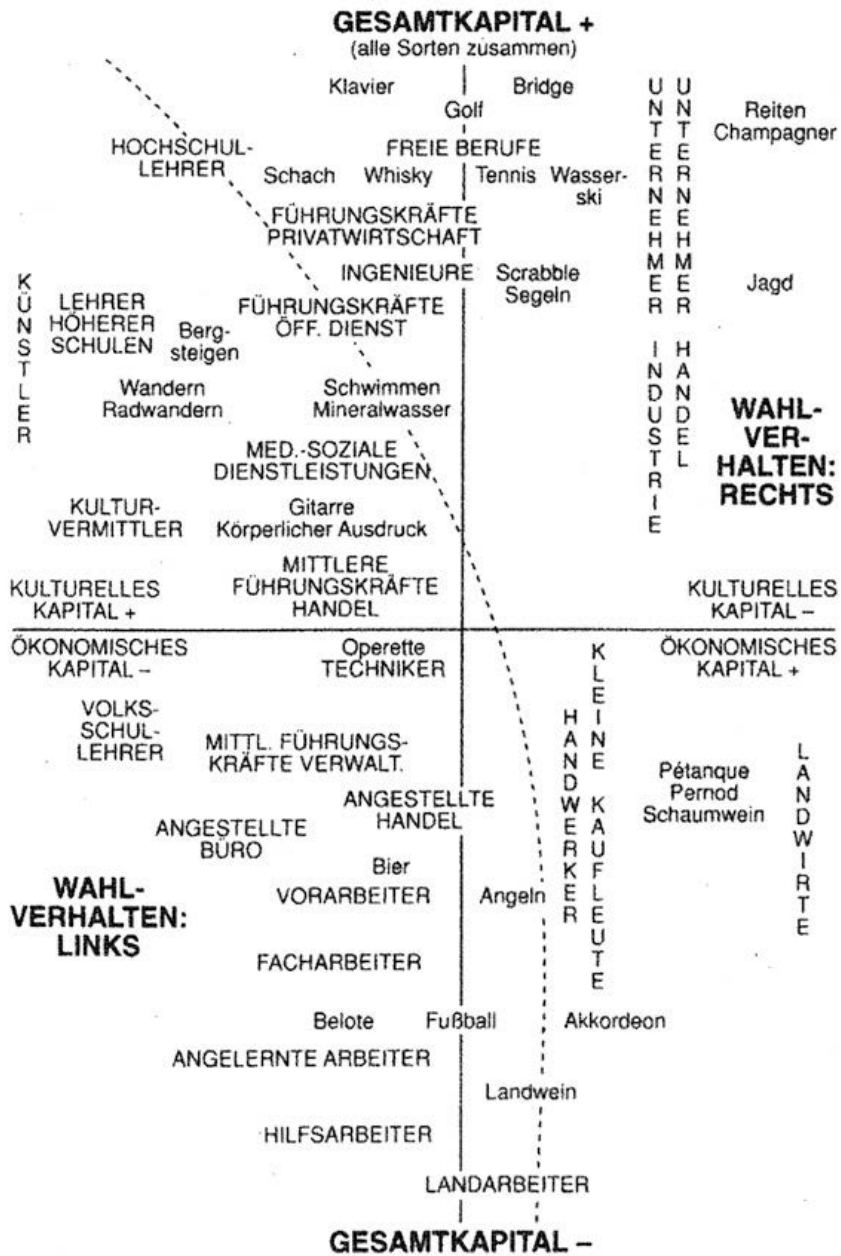
len Platzierung (ebd., S. 204). Abkömmlinge aus höheren Klassen steigen in Folge selten ab, während Aufstiege aus den unteren Klassen nur selten gelingen (vgl. auch Bourdieu/Passeron 1971).

Für die Analyse dieser symbolischen Ungleichheitsstruktur hat Bourdieu das Konzept des sozialen Raumes entwickelt. Er stellt eine statistisch konstruierte geometrische Projektion dar, in der Berufspositionen, soziale Herkunft und Lebensstilmerkmale in Bezug auf ihr gemeinsames Auftreten verortet werden.⁶ Der soziale Raum entspricht gewissermaßen einer sozialen Landkarte (siehe Abbildung 1): Stehen sich Merkmale nahe, treten sie überdurchschnittlich häufig gemeinsam auf; liegen sie auf gegenüberliegenden Seiten des Raumes, treten sie deutlich unterdurchschnittlich häufig gemeinsam auf. Die Häufigkeitsverteilungen werden damit einer interpretativen Deutung zugänglich. Gedeutet wird das über- bzw. unterdurchschnittliche gemeinsame Auftreten als soziale oder symbolische Nähe (bzw. Distanz). Die (Lebensstil-)Merkmale können so auf ihre *soziale* Verortung hin untersucht werden. Die unterschiedlichen Positionen innerhalb des sozialen Raumes werden von Bourdieu als Klassen (bzw. Klassenfraktionen) gedeutet. Anders etwa als in der herkömmlichen Klassenanalyse oder Schichtungsforschung gehen somit Lebensstilmerkmale – neben sozialstrukturellen Merkmalen wie Bildung und Berufsposition – unmittelbar in ihre empirische Konstruktion mit ein (ebd., S. 215).

Bourdieu bezeichnet seine Klassen- und Lebensstilanalyse als relational, d. h. sie stellt die Struktur der Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen und (Lebensstil-)Merkmalen ins Zentrum. Nicht die Eigenschaften *einer* Klasse sind demnach entscheidend für die Analyse, sondern ihre systematische Differenz in Bezug zu den anderen Klassen, die Ausdruck in ihrer gesellschaftlichen Position findet (ebd., S. 182 ff.). Damit nimmt er direkten Bezug auf den französischen Strukturalismus, wie er durch Saussure in der Linguistik und Levi-Strauss in der Ethnologie geprägt wurde (Moebius/Peter 2014). Grundannahme ist dabei, dass Zeichen ihren Sinn nicht bereits in sich tragen, sondern erst im Geflecht mit anderen Zeichen und insbesondere in Differenz und Abgrenzung zu anderen Zeichen erzeugen (Bourdieu 1982, S. 21): Dass es gute Schulabschluss gibt, hängt in entscheidendem Maße davon ab, dass es weniger gute Abschlüsse gibt; damit es eine „feine Küche“ geben kann, muss es eine „einfache Küche“ geben, etc. Für die sozialräumliche Analyse bedeutet dies, dass nicht primär die Zuordnung von Le-

6 Bourdieu konstruierte den sozialen Raum dabei durch das induktive statistische Verfahren der Korrespondenzanalyse (vgl. auch Blasius/Winkler 1989; Blasius 2010). Das Verfahren berechnet aus Kontingenztabellen einen auf wenige Dimensionen reduzierten geometrischen Raum, in dem einzelnen Merkmalsausprägungen eine Position zugeordnet wird. Besonders ist dabei die Offenheit des Verfahrens, berechnet es nach Vorgabe des Datensatzes sowohl die resultierenden Dimensionen (oder Achsen) als auch die Positionen der Merkmalsausprägungen nach der Maßgabe, dass möglichst viel Varianz durch die resultierenden Dimensionen erfasst wird.

Abbildung 1: Der soziale Raum Frankreichs: vereinfachte und auf einige Lebensstilmerkmale gekürzte Darstellung (Getränke, Sport, Musikinstrumente, Gesellschaftsspiele) (Bourdieu 2006, S. 357)



bensstilmerkmalen und Berufsgruppen im Vordergrund steht, wie es oberflächlich den Anschein hat („Geschäftsleute tragen Anzüge“), sondern dass die übergeordnete symbolische (Klassen-)Struktur im Zentrum steht, die in wesentlichem Maße durch die systematische Differenz geprägt wird. So wird das hohe gesellschaftliche Prestige des Golfens ihm nicht durch ihm inhärente Eigenschaften zuteil, sondern *gleichermaßen* einerseits durch seine Nähe zu den gehobenen Klassen (und den dazugehörigen Lebensstilen) und andererseits durch seine Distanz zu den Arbeiterklassen (siehe Abbildung 1). Golfspielen taugt damit als ein lebensstilistischer Ausweis der *Distinktion*, als eine Markierung der überlegenen Differenz der herrschenden Klassen.

Von besonderem Interesse für die Analyse ist, welche latenten Merkmale prägend für die Verteilungsstruktur von sozialen Positionen und Lebensstilen im sozialen Raum sind. Bourdieus Analysen zeigen, dass unterschiedliche Formen der Ungleichheit eine soziologische Relevanz besitzen. Sie erfasste er theoretisch mittels einer Kapitaltheorie. Bourdieu zufolge gibt es vier gesellschaftlich ausdifferenzierte Formen von Kapital: Das kulturelle Kapital, das ökonomische Kapital, das soziale Kapital und das symbolische Kapital.⁷ Insbesondere das ökonomische und das kulturelle Kapital haben zentrale Bedeutung für den sozialen Raum: Während das ökonomische Kapital Vermögenswerte und Einkommen erfasst, tritt das kulturelle Kapital in drei verschiedenen Formen auf: (1) Als objektiviertes kulturelles Kapital, das in Form von Objekten wie Büchern, Gemälden oder ähnlichem besessen werden kann, (2) als institutionalisiertes kulturelles Kapital, das in schulisch erworbenen Bildungstiteln Ausdruck findet, und (3) als inkorporiertes kulturelles Kapital, das in langwierigen Lernprozessen erworben werden muss und als Können, Wissen und Geschmack seinen Ausdruck findet – im Habitus (Bourdieu 1983, S. 185 ff.).

Das ökonomische und das kulturelle Kapital treten dabei je nach Berufsgruppe in unterschiedlichen Kombinationen auf (siehe Abbildung 1). Die vertikale Achse des sozialen Raumes beschreibt die Klassenhierarchie, die durch das Gesamtvolumen beider Kapitalsorten geprägt wird: Die herrschenden Klassenfraktionen verfügen gleichermaßen über kulturelles wie ökonomisches Kapital, während es den unteren Klassenfraktionen an beidem mangelt, wie eingangs verdeutlicht wurde. Die horizontale Achse trägt demgegenüber den lebensstilistischen Unterschieden zwischen vertikal ähnlich gelagerten Gruppen Rechnung (Bourdieu 1982, S. 196). So können die Lebensstile einer Klassenfraktion vorrangig durch kulturelles Kapital geprägt sein, wie dies etwa im Fall von Professor_innen oder Künstler_innen der Fall ist, oder durch ökonomisches Kapital, wie dies im Fall von wohlhabenden Landwirt_innen oder Unternehmerfamilien gegeben sein kann. Folglich ist diese

7 Für eine Beschreibung des sozialen und des symbolischen Kapitals verweise ich auf Bourdieu 1983 und 2015, da sie an dieser Stelle nicht von drängender Relevanz sind.

Achse durch das relative Verhältnis von ökonomischem und kulturellem Kapital geprägt.

Ein zentrales theoretisches Konzept der Bourdieuschen Sozialraumanalyse ist der klassenspezifische Habitus. Der Habitus ist dabei ohne Zweifel eines der meistdiskutierten und schillerndsten Elemente der Bourdieuschen Praxistheorie (vgl. etwa Schäfer 2015; Krais/Gebauer 2017; Lenger/Schneickert/Schumacher 2013), verknüpft er die strukturellen Positionen des sozialen Raumes mit den Alltagsroutinen und Präferenzen von Akteur_innen. In erster Näherung beschreibt er dauerhafte „Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata“ (Bourdieu 1993, S. 101) und beinhaltet damit sowohl die Geschmackpräferenzen für gewisse Konsumgüter und Lebensstile, aber auch für die klassenspezifische Fähigkeit zur ihrer gelingenden Aneignung.⁸ Damit bezieht sich der Habitus nicht nur auf den Geschmack, sondern auf die gesamte (beobachtbare) Art, wie eine Person nach Außen erscheint, denn

„wie einer spricht, tanzt, lacht, liest, was er liest, was er mag, welche Bekannte und Freunde er hat usw. – all das ist eng miteinander verknüpft.“ (Bourdieu 2015a, S. 32)

Die klassenspezifische Ausprägung des Lebensstils wird von Bourdieu daher durch habituelle Präferenzen erklärt – und nicht etwa durch das zu Verfügung stehende Einkommen oder Vermögen. Die frühkindliche Anpassung des Habitus an die Existenzbedingungen führt dazu, dass die Klassen die ihnen zur Verfügung stehenden Güter tatsächlich auch präferieren, d. h. die Arbeiterklassen also tatsächlich einfache Hausmannsküche selbst dann feinerer Kost vorziehen, selbst wenn sie sich diese leisten könnten. Dies erklärt sich für Bourdieu dadurch, dass der in der Kindheit ausgeprägte Habitus einer Person nur mit einer hohen Trägheit ausgestattet ist und er sich nur schwerfällig an neue Existenzbedingungen anpasst. Diesen Effekt bezeichnet er als „Hysteresis“ (Bourdieu 1982, S. 238). Sichtbar wird dieser Effekt besonders bei einer Nichtpassung von Habitus und Klassenposition, wie sie bei sozialen Aufsteiger_innen auftritt. Ihnen wird die vollständige Anerkennung ihrer erlangten Position häufig versagt, da sie mangels Passung symbolisch nie vollständig zur herrschenden Klasse aufschließen können. Im Gegensatz zu den weltgewandten Kindern aus noblem Hause fallen sie beim Konsum kultureller Güter, folgen wir Bourdieus Darstellung, tendenziell eher durch ihre unlockere, pedantische Art auf (ebd., S. 126). Daher kann der Habitus auch als System von Grenzen beschrieben werden, da er zum Ausdruck

8 Die Präferenz für ein Kulturgut und die Fähigkeit zu seiner gelingenden Aneignung können zumindest in den Augen anderer dabei durchaus auseinanderfallen: Beispiele dafür wären Personen, die die herrschenden Verhaltensregeln in der Oper nicht kennen. Wäre der Besuch der Oper für jene, der die anlassbezogenen Kleidungsstile der Oberklasse kennen, ein distinktiver Ausweis ihrer Kultiviertheit, würde dies für (unbeabsichtigt) unangemessen Gekleidete nicht gelten.

bringt, was einer Person möglich oder eben unmöglich ist – etwa bei sozialen Anlässen stilsicher, sympathisch, souverän und locker zu erscheinen (vgl. Bourdieu 2015, S. 33).

Dem Habitus kommt in der Sozialraumtheorie dabei noch eine weitere Funktion zu, beinhaltet er nicht nur die Geschmackspräferenzen, sondern auch die Bewertungsschemata, mit denen sich Menschen gegenseitig bewerten und kategorisieren. Bourdieu folgend klassifizieren Personen einander vor allem nach den Maßstäben von „Verträglichkeit und Unverträglichkeit“, die den Distanzen im sozialen Raum weitgehend entsprechen (Bourdieu 1982, S. 374). Somit spiegeln sich die Klassen und Positionen des sozialen Raumes nicht nur in Verteilungsstatistiken wider, sondern auch in den intuitiven alltäglichen Klassifikationen der Menschen (ebd., S. 408). Aus dem Zusammenspiel von Klasse und Klassifikation stabilisiert sich der soziale Raum, da die soziale Herkunft einer Person in zentraler Weise über ihren Geschmack, Auftreten und Lebensstil bestimmt, mit Hilfe derer sie ihrer Position in der Gesellschaft zugewiesen werden kann (Bourdieu 2006). Da die soziale Herkunft maßgeblich den Habitus determiniert, reproduziert sich die soziale Ungleichheit über die Generationen hinweg.

In Hinblick auf diesen Reproduktionskreislauf wird dabei deutlich, was das Konzept des Lebensstils in der Theorie leisten muss: Lebensstile müssen manifeste Gruppen von Zeichen darstellen, die zur Klassifikation von gesellschaftlichen Positionen (bzw. Klassen) taugen. Welche Merkmale bzw. Variablen dafür besonders taugen, ist jedoch grundsätzlich offen und empirisch zu rekonstruieren. Für die Konstruktion des sozialen Raumes verwendete Bourdieu eine vielfältige Auswahl von Variablen, u. a. präferierte Nahrungsmittel und Getränke, Pkw-Marken, Möbelausstattung, präferierte Musik-Genres und Kunstgattungen, Kenntnis klassischer Komponisten und Werke, Sportarten, Gesellschaftsspiele, Urlaubspräferenzen oder Medienkonsum (ebd., S. 213 f.).

Bourdieu spricht in seiner Sozialraumtheorie stringent von Klassen und nur vereinzelt von Milieus. Dennoch finden sich in seinem Werk eine Vielzahl von Textstellen, die darauf hindeuten, dass soziale Klassen nicht nur als praxisökonomische Positionen von Ungleichheit gedeutet werden können, sondern dass die Positionen im sozialen Raum auch habituell vermittelte Beziehungswahlen anleiten. So sorgt der klassenspezifische Habitus dafür, dass sich Personen innerhalb Klasse deutlich näher stehen als anderen Klassen gegenüber, da sie nicht nur in ihren Geschmacksurteilen übereinstimmen, sondern auch an einander eher Gefallen finden, wie Bourdieu am Beispiel der Liebe verdeutlicht:

Menschen, die unserem Geschmack entsprechen, folgen in ihrem Handeln demselben Geschmack, mit dem wir ihr Handeln aufnehmen. Zwei Menschen können einander die Affinität ihres Geschmacks nicht besser beweisen als durch den Gefallen, den sie aneinander finden. (ebd., S. 377)

Daher werden Freundschaften und Beziehungen vor allem zwischen Personen geknüpft, die sich im sozialen Raum besonders nahe stehen. Ihre habituelle Nähe sorgt damit für ein vermeintlich unabgestimmt wirkende Abstimmung zwischen Personen, die als Sympathie oder Passung wahrgenommen wird und die Grundlage für gegenseitiges Vertrauen bildet. Der Geschmack einer Person fungiert dabei als sozialer Filter, da die Struktur des Freundeskreises und der Freizeitbeschäftigungen dafür sorgen, dass sich vor allem Personen ähnlichen Geschmacks miteinander in Beziehung treten und sich dabei ihrer Weltsicht gegenseitig bestätigen:

Durch die systematische ‚Auswahl‘, die er zwischen Orten, Ereignissen, Personen des Umgangs trifft, schützt sich der Habitus vor Krisen und kritischer Befragung, indem er sich ein Milieu schafft, an das er so weit wie möglich vorangepasst ist, also eine relativ konstante Welt von Situationen, die geeignet sind, seine Dispositionen dadurch zu verstärken, dass sie seinen Erzeugnissen den aufnahmebereitesten Markt bieten. (Bourdieu 1987, S. 114, Herv. i. O.)

Tatsächlich ist dies einer der wenigen Passagen, in denen Bourdieu den Begriff des Milieus verwendet, welcher hier offenbar das individuelle, aktiv hervorgebrachte soziale Umfeld einer Person beschreibt. Tatsächlich wird der Begriff von Bourdieu nur selten und unsystematisch verwendet. Dies steht dabei in großen Kontrast insbesondere zur Verwendung des Milieubegriffs in der deutschsprachigen Rezeption Bourdieus. Untersuchungen im deutschsprachigen Raum, die in Anlehnung an das Sozialraumkonzept entstanden, tauschten den Klassenbegriff oftmals mit jenem des sozialen Milieus (so etwa Vester et al. 2001 oder Koppetsch / Burkhart 1999) oder des Bildungsmilieus (Grundmann et al. 2003).

2.2.2 Soziale Milieus in der Erlebnisgesellschaft (Gerhard Schulze)

Die wissenssoziologische Milieutheorie, wie sie Gerhard Schulze in der *Erlebnisgesellschaft* (1992) vorgelegt hat, stellt den zweiten theoretischen Bezugspunkt dieser Untersuchung dar. Dies mag den geneigten Leser überraschen, stellt Schulzes Werk explizit eine gesellschaftsdiagnostische Gegenthese zu Bourdieus Werk dar (vgl. Schulze 2005, S. XIX). Ausdruck findet dies in einer Verschiebung des Erkenntnisinteresses: Statt sich wie Bourdieu primär dem Verhältnis von sozialer Ungleichheit und symbolischer Herrschaft zu widmen, nimmt sich Schulze dem Problem der Vergesellschaftung unter den Bedingungen spätmoderner Optionsvielfalt an. Wie bilden sich gesellschaftliche Großgruppen in einer Gesellschaft, in der niemand mehr von existenziellen Nöten heimgesucht wird? Sozialhistorischer Hintergrund dieser Fragestellung sind dabei die prosperierenden 1980er Jahre in Westdeutschland und die soziologischen Debatten im Anschluss an die

Individualisierungstheorie von Ulrich Beck (1983;1986). Demnach wären typische Spezifika der Spätmoderne die Herauslösung des Individuums aus den Institutionen der klassischen Moderne, wie der Familie oder der Normalbiografie, sowie der attestierte Bedeutungsverlust von Klasse oder Stand – was u. a. die Distanz zur Klassenanalyse Bourdieu'scher Prägung erklärt. Die damalige Gesellschaftsdiagnose sah eine weitaus größere biografische Gestaltungsmöglichkeit als diese vor, aber auch einen größeren Gestaltungszwang für das Individuum von nun an als gegeben an (Beck 1983).

Die Kernthesen der Individualisierungsdebatte werden von Schulze zu zentralen Ausgangspunkten und Vorannahmen seiner Theorie ausgebaut: Demnach sehen sich Individuen in der Spätmoderne neuen Möglichkeiten ausgesetzt; sie sind mobiler als zuvor und stehen durch vereinfachte Telekommunikation nun auch mit weitentfernten Menschen potentiell in engem Kontakt. Auch wenn materielle Ungleichheiten weiterhin existieren, so bestimmen sie nicht mehr in fundamentaler Weise die Lebensführung, da auch für die am schlechtesten ausgestatteten Menschen noch genug Wahlfreiheit besteht, um ihr Leben (im Rahmen ihrer Möglichkeiten) nach ihren Wünschen zu gestalten. Für Schulze verschiebt sich daher das Motiv für das Handeln der Menschen: Statt zweckrational nach der Maximierung des Einkommens zu handeln und sich damit nach den objektiven Bedingungen zu richten, würde nun die Frage nach „dem guten Leben“ gesellschaftlich an Bedeutung gewinnen. Als existentielles Problem stellt sich nun nicht mehr das Überleben und der gesellschaftliche Rang, sondern die Frage, wie ein „schönes Leben“ überhaupt geführt wird (Schulze 1992, S. 58 ff.).

Die Frage des Geschmacks stellt sich für Schulze daher grundsätzlicher noch als für Bourdieu, da er ihn nicht nur als generatives Prinzip symbolischer Ungleichheit hin untersucht, sondern ihn umfassender zum gestalterischen Motiv von Existenzformen in der Spätmoderne erklärt (vgl. ebd.) – sowie zum (neuen) zentralen Strukturprinzip von gesellschaftlichen Großgruppen. Die Individualisierung und Freisetzung des spätmodernen Subjekts führen demnach zu neuen gesellschaftlichen Großgruppen, den sozialen Milieus. Statt wie die Familie, das Dorf oder die soziale Klasse (vormals) als gegeben wahrgenommen zu werden, ist es nun die Aufgabe einer jeden, sich passende Beziehungspartner_innen auf einem Partner- bzw. Freundschaftsmarkt zu suchen (ebd., S. 176 ff., S. 396 ff.).

Was verbirgt sich hinter Schulzes Konzept des sozialen Milieus? In erster Näherung bezeichnen sie gesellschaftliche Großgruppen, die sich durch einen geteilten Lebensstil und eine erhöhte Binnenkommunikation auszeichnen: Ihre Mitglieder treten untereinander wahrscheinlicher in Kontakt als mit denen anderer Milieus (ebd., S. 174, S. 746). Sie stellen dabei keine scharf abgrenzbaren Einheiten dar, sondern erfassen vielmehr die unscharfe Grobstruktur einer Gesellschaft. In der Milieustruktur einer Gesellschaft finden daher jene kulturellen Gegensätze Ausdruck, die für Beziehungswahlen ausschlaggebend sind (vgl. ebd., S. 382 ff.).

Das Milieumodell Schulzes kann dabei als Erweiterung bzw. Umarbeitung des sozialen Raumes Bourdieus betrachtet werden. Der zentrale Unterschied zwischen beiden Ansätzen ist vor allem darin zu sehen, dass soziale Klassen primär die Dimension der Ungleichheit in den Fokus nehmen, während soziale Milieus vor allem auf die Ebene der persönlichen Beziehungswahl abzielen. Es steht dabei jedoch zu vermuten, dass sich die Grobstrukturen sozialer Klassen und sozialer Milieus zu einem gegebenen Zeitpunkt stark ähneln (vgl. ebd., 1992, S. 389–406).

Schulzes Milieumodell⁹ beschreibt fünf soziale Milieus entlang der Dimensionen Bildung und Alter. Betrachten wir zunächst die älteren Milieus (40+) in ihren unterschiedlichen Bildungsgraden.

Hochgebildete ältere Personen finden sich im *Niveaumilieu* wieder. Es repräsentiert das klassische Bildungsbürgertum. Das Niveaumilieu hat eine starke Präferenz für Hochkultur (Opern, Romane der Weltliteratur usw.) oder auch Sportarten wie Golf oder Tennis. Typische Berufe sind etwa Professor oder Rechtsanwalt. Ihr Weltbild ist durch das Streben nach Rang in einer gesellschaftlichen Hierarchie gekennzeichnet (ebd., S. 278 ff.).

Niedriggebildete ältere Personen bilden das *Harmoniemilieu*. Sie sind der Gegenpol zum Niveaumilieu und repräsentieren vor allem ältere Arbeiter_innenmilieus. Das Harmoniemilieu bevorzugt Trivialkultur, wie sie in Volksmusik, Heimatfilmen, Kaffeefahrten oder Illustrierten zum Ausdruck kommt. Wichtiges Motiv in diesem Milieu ist die (Realitäts-)Flucht vor einer als potentiell bedrohlich wahrgenommenen Welt ins Einfache, Bekannte und Gemütliche (ebd., S. 283 ff.).

Mittelgebildete ältere Personen bilden das *Integrationsmilieu*. Das Integrationsmilieu steht kulturell „in einer gediegenen Mittellage“ zwischen den beiden oben vorgestellten Milieus (ebd., S. 301). Es zeichnet sich durch seine Konventionalität und Konformitätsstreben aus und steht Ausflügen in die Hochkultur wie auch in die Trivialkultur offen gegenüber. Vertreten wird es durch untere und mittlere Beamte und Angestellte (ebd., S. 292 ff.).

Gemein ist diesem älteren Abschnitt der Milieustruktur ein erhöhtes Bedürfnis nach Ordnung, der die soziale Ordnung oder Konvention einem spontanen (auch körperlichen) Ausleben vorzieht. Dies wird im Kontrast mit den beiden jüngeren Milieus deutlich:

Hochgebildete jüngere Personen bilden das *Selbstverwirklichungsmilieu*. Sie fallen durch ausgefallene Moden, teils auch durch eine überdurchschnittliche Nähe zu politischen Bewegungen auf und konsumieren sowohl Hoch- als auch Popkultur. Ihr übergeordnetes Motiv liegt im Ausagieren und der biografischen Entwicklung ihres „inneren Kernes“. Dieses Milieu ist dabei innerlich sehr stark fragmen-

9 Schulze untersuchte die Milieus auf der Grundlage einer repräsentativen Erhebung der Stadt Nürnberg im Jahr 1985. Von einer bundesweiten Erhebung sah er ab, da er den lokalen Kontext in seine Untersuchung miteinbeziehen wollte (vgl. Schulze 1992, S. 470, S. 592, S. 616).

tiert, beherbergt es etwa ebenso Yuppies wie auch Aussteiger_innen. Idealtypisch wird es durch Studierende verkörpert (ebd., S. 312 ff.).

Niedriggebildete jüngere Personen formen das *Unterhaltungsmilieu*. Im Vergleich zum Selbstverwirklichungsmilieu stellt sich dieses Milieu als ambitionsloser auf der Suche nach Erlebnisangeboten dar. Ihr Ziel liegt dabei primär in der schnellen Stimulation, nicht in ihrer persönlichen Entwicklung. Ihre Präferenzen liegen daher im Bereich von getunten Autos, Fußball- oder Computerspielen. Hochkultur und Trivialkultur werden von ihnen weitgehend gemieden. Typische Berufe sind Arbeiter_innen, Mechaniker_innen oder Verkäufer_innen (ebd., S. 322 ff.).

Die Dimensionen Alter und Bildung für das Modell erklären sich mit ihrem prägenden Einfluss auf die Präferenzen und das Weltbild einer Person:

Bildung ist der zentrale Schlüssel zum Genuss von Komplexität. Erst die Einübung der Interpretation komplexer Werke lässt ihren Konsum zum Genuss werden (ebd., S. 191 f.). Die Dimension der Bildung prägt das Maß an kognitiver Differenziertheit und ist daher durch das Gegensatzpaar von Komplexität und Einfachheit gekennzeichnet (ebd., S. 349). Dies erklärt, warum der hochkulturelle Geschmack vor allem den gebildeteren Milieus mit ihrer Präferenz für komplexe Werke vorbehalten ist, während die weniger gebildeten Milieu einfachere Formen der Stimulation bevorzugen.

Das Alter prägt Personen demgegenüber in zweierlei Weise, nämlich in Form eines Kohorteneffekts und eines Alterseffekts. Der Kohorteneffekt führt dazu, dass sich Personen ähnlichen Jahrgangs ähnlich sind, da sie vergleichbare gesellschaftliche Bedingungen beim Aufwachsen teilten, während der Alterseffekt lebenszyklusspezifische Veränderungen beschreibt. Demnach würden ältere Personen in fortgeschrittenem Alter grundsätzlich zu biografischer Schließung neigen, teils weil biografische Stellweichen nicht mehr revidiert werden können, teils aber auch, weil im Alter ein gesteigertes Bedürfnis nach „Bedürfnis nach Ordnung, Ruhe, Harmonie und Tradition“ sowie körperliche Gebrechen einsetzen (ebd., S. 189 f.). Die jüngeren Generationen und Milieus unterscheiden sich demgegenüber dadurch, dass sie einen anderen „Ich-Welt-Bezug“ (ebd., S. 234) aufweisen. Damit bezeichnet Schulze die grundsätzliche Vorstellung, was als gegeben und was als veränderlich wahrgenommen wird. Die jüngeren Milieus sehen ihre eigenen Wesenszüge als gegeben an und neigen dazu, die (eigene) Welt dementsprechend einzurichten, sie also tendenziell als veränderbar wahrzunehmen. Demgegenüber nehmen die älteren Generationen die alltagspragmatische Ordnung der Welt als gegeben an, und sehen bei sich die Pflicht, sich in diese einzupassen (ebd., S. 234 f.). Die Altersdimension erklärt daher Differenzen in Bezug auf die Reguliertheit im Handlungsstil. Ausdruck findet sie im Gegensatzpaar von Spontanität und Ordnung (ebd., S. 349).

Auf der Suche nach Gleichgesinnten wirken dabei Bildung und Alter als einfache Indikatoren für Ähnlichkeit, als sog. „milieuindizierende Zeichen“ (ebd.,

S. 177). Sie erlauben als einfache Indikatoren bereits Rückschlüsse auf die ungefähren Vorlieben und den Lebensstil einer Person zu. Damit dienen sie neben dem Stil als Orientierungshilfe bei der Beziehungswahl und stabilisieren die Milieustruktur. Die Subjekte verfügen demnach über ein ungefähres (und teils auch grob verzerrtes) Wissen über die Milieustruktur (die „subjektiven Wirklichkeitsmodelle“, ebd., S. 238), das – analog zu Bourdieus Paar von Klasse und Klassifikation – soziale Strukturen dynamisch und situativ hervorzubringen vermag, denn es beeinflusst die Beziehungswahlen, die zur objektiven Milieustruktur gerinnen.

Doch woher bezieht das Subjekt sein eigenes Wissen über die Milieustruktur? Für Schulze entstehen Vorstellungen über andere Milieus aus Empfindungen des Unterschiedlichseins, weshalb das Wissen über andere Milieus mangels gemeinsamer Kontakt Räume nur grob gerastert ist. Im Alltag begegnen sich Milieus nach Schulze nur aus Distanz und mit gegenseitigem Unverständnis. Als primäre Quellen für das subjektive Wirklichkeitsmodell stehen daher lediglich alltägliche, flüchtige (Kontakt-)Erfahrungen sowie mediale Repräsentationen und Diskurse zur Verfügung (ebd., S. 414).¹⁰ Schulze dabei davon aus, dass zumindest die grobe Klassifikation nach Alter und Bildung milieuübergreifend geteiltes Wissen darstellt, auch wenn dieses in verstärktem Maße unbewusstes Wissen darstellt und nicht zu einem starken Kollektivbewusstsein führt (ebd., S. 409 ff.).

(Lebens-)Stile nehmen in Schulzes Ansatz eine zentrale Funktion ein, dienen sie nicht nur (neben Alter und Bildung) als dritter milieuindizierender Indikator, sondern fungieren auch *das* zentrale Kriterium für Sympathie und Ähnlichkeit bei Beziehungswahlen. Damit sind sie der ausschlaggebende ‚Motor‘ hinter Milieubildungsprozessen. Ihnen muss daher an dieser Stelle nochmals Aufmerksamkeit gewidmet werden. Stimmt Schulzes Milieumodell in der bisherigen Darstellung noch in vielerlei Hinsicht mit Bourdieus strukturalistischer Vorstellung des sozialen Raumes überein, erweitert er mit seinem Lebensstilkonzept das Modell nun entscheidend. Für Bourdieu sind Lebensstile lediglich der indirekte Schlüssel zur Rekonstruktion klassenspezifischer Habitüs. Sie werden daher von ihm nur als distinktive (Konsum-)Praktiken untersucht, als Ausweis gesellschaftlicher Legitimation. Dieser Anlage gegenüber wertet Schulze das Lebensstilkonzept auf. Lebensstile werden von ihm nicht mehr nur in Hinblick auf ihre Distinktion, sondern auch auf ihren umfassenderen Sinngehalt hermeneutisch untersucht. Sein Ansatz der Lebensstilanalyse kann als „semantisches Paradigma“ bezeichnet werden (ebd., S. 96). Als eine der Kernkategorien seines Ansatzes verknüpft der (Lebens-)Stil die pragmatische Ebene der Handlungen und Zeichen (etwa Konsumgüter) mit der semantischen Ebene ihrer Bedeutung. Sie werden in Stilen übersituativ (also relativ dauerhaft) miteinander verknüpft (ebd.).

10 Obwohl dieser Aspekt für die Theorie höchst relevant sein sollte, wird er jedoch von Schulze kaum ausgearbeitet.

Zu den zentralen Bedeutungsebenen, die einer hermeneutischen Analyse offen stehen, zählt Schulze den Genuss, die Distinktion und die Lebensphilosophie (ebd., S. 94 ff.):

Genuss beschreibt jene Geschmacksdimension, in dem „körperliche Reaktion und kognitive Repräsentation“ zu einer Einheit verschmelzen. In ihm spiegeln sich die Erfahrungen zwischen „Vergnügen und Mißvergnügen, Faszination und Langeweile, Anziehung und Angewidertsein“ oder auch dem „Schöne[n] oder Abstoßende[n]“ (ebd., S. 105).

Die *Distinktion* ist jene Sinnkomponente des Stils, die Subjekte, Milieus oder Klassen „als soziale Erkennungsmarke“ voneinander abhebt und abgrenzt (ebd. 108 ff.). Sie verdichtet sich etwa in Statussymbolen. Distinktion hat vor allem eine negative Bedeutung, da sie klären soll, was man nicht sei (ebd., S. 111). Ausdruck findet dies etwa in „der Verachtung des Gewöhnlichen, Brutalen, Materiel- len, Unsauberen, Unbeherrschten“ (ebd.). Während es früher (und bei Bourdieu) das Privileg gehobener Klassen und Schichten gewesen sei, sich von den niederen Klassen abzugrenzen, geht Schulze in seiner Gesellschaftsdiagnose der Erlebnisgesellschaft davon aus, dass sich (auch innerhalb von Milieus) Abgrenzungen vielfältig haben und größtenteils reziprok geworden sind (ebd., S. 110).

Die *Lebensphilosophie* ist die dritte Dimension des Stils. Sie birgt gewissermaßen seinen Wesenskern in sich und bezieht sich dabei jene Bedeutungsebene, „auf der grundlegende Wertvorstellungen, zentrale Problemdefinitionen, handlungsleitende Wissensmuster über Natur und Jenseits, Mensch und Gesellschaft angesiedelt sind“ (ebd., S. 112). Der tägliche Einkauf im Biomarkt, der Kauf eines PS-starken Geländewagens, der obligatorische Geigenunterricht für die eigenen Kinder oder das Tragen eines Kopftuches sind nicht nur als Botschaft zu lesen, von wem man sich abgrenzt, sondern auch, welchen Überzeugungen man anhängt.

Die Verknüpfung von Zeichen und Bedeutung in Schulzes Lebensstilkonzeption hat dabei den Vorteil, dass die objekthaften Zeichen (wie etwa Moden) sich relativ schnell wandeln können, während die dahinter liegenden Bedeutungen historisch deutlich stabiler sind. Mag beispielsweise die Popmusik von vor 10 Jahren deutlich anders klingen als heutige Titel, hat sich der Bedeutungsgehalt von Popmusik seit den ausgehenden 1960er Jahren nur wenig verändert (vgl. ebd., S. 115). Der analytische Fokus auf die zeitlich stabilere Bedeutungsebene erlaubt es, die Lebensstilanalyse gegenüber Irritationen durch kurzfristige Trends abzusichern.

Die Vielzahl gesellschaftlich verbreiteter Stilsyndrome verdichtet Schulze in seinen empirischen Analysen zu drei übergeordneten Stilkomplexen, den sog. alltagsästhetischen Schemata (vgl. ebd., S. 163 ff.):

Zum *Hochkulturschema* zählen vorrangig Kulturgüter wie klassische Musik, Museumsbesuche oder die Lektüre von Weltliteratur. *Genossen* werden sie in stiller und fokussierter „Kontemplation“ durch Kenner_innen, die ihre Freude an der Dekodierung der den Werken inhärenten Komplexität finden. Der Stil *distinguiert* sich „antibarbarisch“ von allem was als grob oder platt empfunden

wird, auch da er seine *Lebensphilosophie* in der Perfektion findet: Die großen Meister_innen und die Virtuosität werden hier hochgeschätzt. Das Hochkulturschema wird von den gebildeten Milieus aller Altersklassen konsumiert (Niveaumilieu, Selbstverwirklichungsmilieu).

Das *Trivialschema* umfasst die ‚Volkskultur‘ von Schlager, Artzroman und Volksfesten. *Genossen* werden hier die Gemütlichkeit und der einfache Frohsinn. Werke dieses Stils *distinguieren* sich durch eine Feier der Anpasstheit antiexzentrisch von allem was aus der Reihe tanzt. Positiv gedeutet liegt der *lebensphilosophische Gehalt* dieses Stils in der Harmonie. Das Trivialschema wird von den älteren und weniger gebildeten Milieus konsumiert (Harmoniemilieu, Integrationsmilieu).

Das *Spannungsschema* erfasst im weitesten Sinne die Popkultur. Dazugehören u. a. Rockmusik, Kinofilme oder Discobesuche. *Genossen* wird in diesem Stil Action, sowohl im Sinne heftiger und lauter Sinnesreize als auch in Bezug auf körperliches Ausagieren. Der Stil *distinguiert* sich von allem, was als konventionell („spießig“) wahrgenommen wird. Der *lebensphilosophische Gehalt* dieses Stils liegt (so Schulze) im selbstbezüglichen Narzissmus begründet. Das Spannungsschema erfreut sich in den jüngeren Milieus aller Bildungsklassen großer Beliebtheit (Selbstverwirklichungsmilieu, Unterhaltungsmilieu).

Diese intersubjektiv geteilten Lebensstil-Schemata entstanden durch historische Prozesse (vgl. ebd., S. 158; Müller-Schneider 1994). So ging das Hochkulturschema auf die Aneignung der gehobenen Kultur durch die bürgerliche Schicht seit dem 18. Jahrhundert zurück, während sich das Trivialschema als ihr traditioneller Gegenpol entwickelt hat – als Kultur des Kleinbürgertums, die sich im ausgehenden 19. Jahrhundert verbreitet habe und teils als Imitation der Hochkultur daherkam – um freilich in Distinktionskämpfen abgewertet zu werden (Schulze 1992, S. 161). Beide Schemata bildeten damit das klassische Gegensatzpaar von Kunst und Kitsch, wie es Bourdieu paradigmatisch in *Die feinen Unterschiede* (1982) ausarbeitete. Das dritte Schema, das sog. Spannungsschema, ist dagegen jüngeren Datums. Es verbreitete sich spätestens seit den frühen 1960er Jahren sukzessive in Westdeutschland und formte sich dabei vor allem als kultureller Import der angloamerikanisch geprägten Pop- und Jugendkultur, die zunächst häufig explizit als Gegenkultur angelegt war, auch wenn es diesen Anspruch im Laufe der Zeit durch verstärkte Kommerzialisierung zumeist einbüßte.

2.2.3 Eine kurze Diskussion beider Ansätze

Obwohl sich Schulze in seinem Werk explizit von Bourdieu abgrenzt, ähneln sich die Werke so stark, dass bei Schulzes *Erlebnisgesellschaft* von einer wissenssoziologischen Umarbeitung der Sozialraumtheorie gesprochen werden kann. Betrachten wir die Gemeinsamkeiten beider Theorien: In beiden Ansätzen

werden Klassen- und Milieus als ‚Gruppen‘ gefasst, die sich über Geschmack(-sdispositionen) voneinander abgrenzen. ‚Gruppen‘ werden dabei als unscharfe Positionen in einer übergeordneten Differenzstruktur gefasst, dem sozialen Raum (Bourdieu) bzw. dem Milieumodell (Schulze). Lebensstile werden in beiden Ansätzen von Individuen herangezogen, um Urteile über Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit zu fällen. Die soziale Struktur wird in beiden Ansätzen dynamisch über alltägliche Klassifikationen zwischen den Menschen hervorgebracht. Da sogar die Rekonstruktion der Großgruppen (Milieus/Klassen) über *dasselbe* statistische Verfahren (Korrespondenzanalyse) mit ähnlichen Variablen erfolgt, und Bourdieu – wie oben dargestellt – klasseninterne Beziehungswahlen als den wahrscheinlichen Fall ansieht, erscheinen die Konzepte der sozialen Klasse und des sozialen Milieus als transponierbar, wenn nicht sogar in ihrer empirischen Gestalt als deckungsgleich.¹¹ Denn obwohl Schulze einerseits explizit negiert, dass von vertikaler sozialer Ungleichheit noch eine prägende Wirkung auf die Großgruppenstruktur der Gesellschaft ausgeht (vgl. Schulze 1992, S. 191; Schulze 2005, S. XIX), nimmt Bildung – und damit ein vertikal strukturierendes Merkmal – eine zentrale Stellung in seinem Ansatz ein. Insofern ist es mehr als bedauernswert, dass Schulze seine offensichtliche theoretische Affinität zu Teilen des Bourdieuschen Werkes (und zu anderen vor allem wissenssoziologischen Autor_innen) vorsätzlich nicht durch Zitationen kenntlich macht (vgl. Schulze 1992, S. 78 f.) und stattdessen einen teilweise unnötig idiosynkratischen Begriffsapparat wählt, der zu einem guten Teil aus Wortneuschöpfungen besteht.

Die zentrale Differenz in Bezug auf die Großgruppenstruktur zwischen Bourdieu und Schulze besteht letztlich darin, dass Schulze die soziale Herkunft aus seiner Untersuchung ausklammert: Ob sich eine vertikale Milieuhierarchie reproduziert, wie Bourdieu nachzeichnet, untersucht Schulze schlicht nicht, da er Lebenschancen oder soziale Mobilität in seiner Untersuchung nicht berücksichtigt. Insofern liegt hier auch keine theoretische Unvereinbarkeit zwischen der Bourdieuschen und der Schulz'schen Anlage vor. Eine produktive Lesart der *Erlebnisgesellschaft* kann daher sein, sie als gehaltvolle (handlungstheoretische) Ausformulierung jener Passagen der *feinen Unterschiede* zu deuten, die sich auf die Momente der Beziehungswahl beziehen, ohne jedoch ihrer von Schulze verordneten Ungleichheitsblindheit (vgl. Schulze 1992, S. 396 ff.) strikt folgen zu müssen.

Ironischer Weise erscheint Schulzes analytisches Desinteresse an Ungleichheit ihm einen offeneren Blick für die Lebensstile der unteren Klassen ermöglicht zu haben. Anders als Bourdieu, der den Arbeiterklassen einen Geschmack der

11 Nun mag manch eine_r einwenden, dass Klassen bei Bourdieu durch Kapitalumfang und -konfiguration bestimmt werden. Dies muss jedoch nicht grundsätzlich der Fall sein. Es ist die übergeordnete symbolische Struktur des sozialen Raumes, die den Vorrang auch vor den Kapitalarten hat. Diese kann auch durch andere Faktoren bestimmt werden, also auch das Alter (vgl. Bourdieu 1982, S. 182).

Notwendigkeit attestiert und dabei eher wenig differenziert vorging (Bourdieu 1982, S. 786), analysiert Schulze den Lebensstil auch des (unterklassigen) Harmoniemilieus und attestiert dem Trivialschema (wie allen anderen Schemata auch) eine eigene Form der Distinktion – eine Fähigkeit, die Bourdieu in seiner ungleichheitsorientierten Analyse nur den herrschenden Klassen zugedacht hatte. Während für Bourdieu Distinktion immer von oben nach unten stattfindet, entfaltet sie sich für Schulze reziprok zwischen den Milieus – was jedoch nicht minder wichtig für die Reproduktion der Klassenstruktur sein dürfte (vgl. Müller 1992).

Ein weiterer Unterschied zwischen Bourdieu und Schulze liegt darin begründet, dass Schulze das Konzept des Habitus weit weniger in den Mittelpunkt stellt und stattdessen die für Bourdieu vor allem deskriptive Kategorie des Lebensstils analytisch aufwertet. Zwar wird die übergeordnete Milieustruktur bei Schulze ebenfalls durch milieudifferente Dispositionen erklärt, ihnen kommt jedoch nicht mehr das analytische Gewicht wie bei Bourdieu zu, als umfassender, komplexer und dauerhafter „modus operandi“ Praxis (und damit auch die Lebensstile) hervorzubringen. Vielmehr sind sie bei Schulze nur noch verantwortlich für die Wahl des Lebensstils.

Hier zeigen sich die augenscheinlich größten grundsatztheoretischen Unterschiede der beiden Ansätze, die sich im Spannungsverhältnis von französischem Strukturalismus und „deutscher“ Wissenssoziologie ergeben: Ist Bourdieu mit seinem Ansatz dem relationalen Strukturalismus und der Praxistheorie zuzurechnen, die die weberianische Trennung von Verhalten und Handeln für ihre Analysen letztlich aufgeben (vgl. Weber 1921/1984), erscheint Schulzes Theorie als handlungstheoretisch-wissenssoziologischer Ansatz. Milieus und Lebensstile sind für Schulze demnach das Produkt reflexiver und intentionaler Entscheidungen, während aus praxistheoretischer Sicht soziale Klassen und Lebensstile nicht notwendiger Weise mit *subjektivem* Sinn verbunden sein müssen, sondern lediglich klassifizierbar. Für die Milieuanalyse birgt die Schulze'sche Anlage damit Bourdieu gegenüber den Vorteil in sich, dass mit der wissenssoziologischen Basis das vollständige Inventar sinnverstehender (qualitativer) Methoden zur Verfügung steht, während diese mit den praxeologisch-strukturalistischen Vorannahmen Bourdieus in einem klaren Spannungsverhältnis stehen. Anschaulich wird dies in Hinblick auf biografische Interviews: Lebensstile als Verknüpfung von Zeichen mit ihrer Bedeutung wie auch biografische Beziehungswahlen lassen sich unproblematisch durch qualitative Interviews rekonstruieren. Problematisch erscheinen solche Interviews jedoch als Datengrundlage für eine praxeologische Klassenanalyse: Wie eine Person in biografisch relevanten Situationen ‚performt‘, was also durch ihren Habitus klassifizierbar hervorgebracht wird, sich ihrem Bewusstsein aber möglicherweise entzieht, kann eigentlich nur durch Beobachtung erschlossen werden, kaum durch (biografische) Interviews (vgl. Bourdieu 1998; dazu auch Hildenbrand 2012) – was jedoch einer prozessori-

entierten Analyse von Milieumobilität anhand biografischer Interviews, wie sie hier durchgeführt wurde, entgegenstehen würde.

Methodologisch erlaubt ein handlungstheoretischer Ansatz zudem, die Biografien der Akteur_innen besser in den Blick zu nehmen. Wie sich die soziale Herkunft in typischen, durchschnittlichen „Laufbahnklassen“ niederschlägt, mag zwar gut durch die Habitus­theorie erklärt werden (vgl. Bourdieu 1982, S. 187 ff.). Doch gerade bei den „Ausreißergruppen“ der sozialen Aufsteiger_innen, so zeigt sich in der folgenden Analyse, gibt es durchaus sehr unterschiedliche Wege sozialen Aufstiegs. Diese sind teils das Ergebnis von Ereignissen, die jenseits des Herkunftsmilieus liegen, wie etwa Schulwechseln und daraus resultierenden neuen Freundeskreisen, die zur Aneignung neuer Lebensstile führen. Der Varianz unterschiedlicher Mobilitätsmuster bei Personen von vergleichbarer sozialer Herkunft, wurde bei Studien, die habituelle Transformationen im Mobilitätsprozess untersuchten, bisher eher wenig Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. bspw. etwa El-Mafaalani 2012).

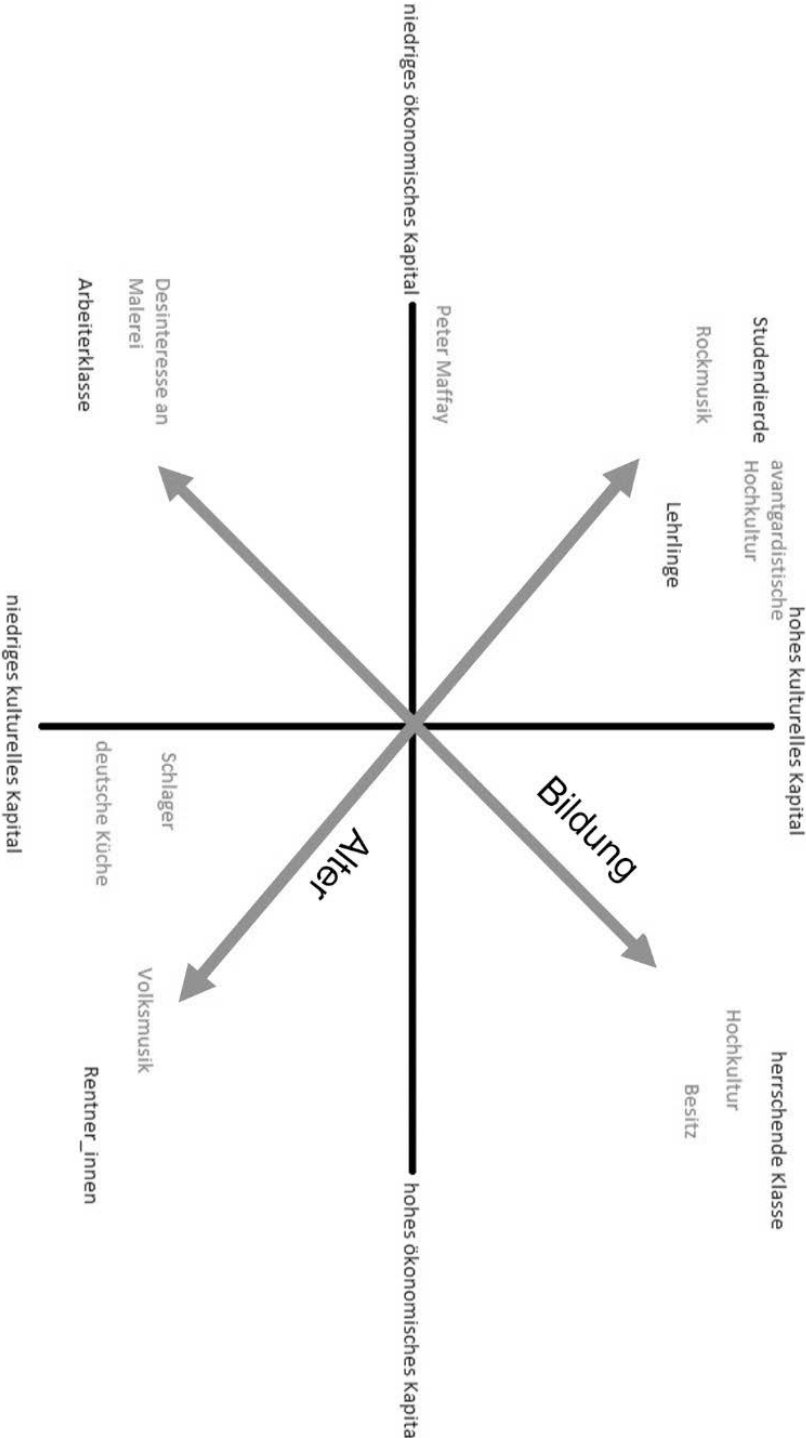
Der Vorteil einer handlungstheoretischen Perspektive auf die Entstehung sozialer Milieus wird indes mit dem Nachteil erkauf­te, dass eine zentrale Eigenschaft der Distinktion (und damit der Reproduktion der Milieustruktur), nämlich der Aspekt des körperlich vermittelten „Könnens“, also beispielsweise der Fähigkeit für bestimmte Milieus sympathisch zu wirken, „Eindruck zu machen“ oder Authentizität zu vermitteln, kaum Beachtung findet. Was hinter dem Rücken der Akteur_innen an Klassifikations- und Exklusionsprozessen abläuft – und für die Ungleichheitsanalyse äußerst relevant ist – wird bei Schulze weit weniger stark problematisiert, auch, da sich Schulze in der *Erlebnisgesellschaft* vor allem auf die Analyse von Konsumpräferenzen beschränkt und seinen Milieuansatz dadurch weniger breit als die Praxeologie Bourdieus ausformuliert. Zwar wird bei Schulze die Bildungsdimension – analog zum inkorporierten kulturellen Kapital – über (langfristige) schulische Lernprozesse begründet –, doch diese bezieht sich primär auf die individuelle Genussfähigkeit. Soziale Situationen der Beziehungswahl werden von Schulze zwar theoretisiert, nicht jedoch in Hinblick auf soziale Exklusion problematisiert (vgl. Schulze 1992, S. 169 ff., S. 459 ff.). In seinem Ansatz erscheint das soziale Milieu daher vor allem durch persönliche Präferenzen und weniger durch externe Restriktionen wie die soziale Herkunft bestimmt. Die Analyse von Machtbeziehungen bleibt Schulze (leider) fremd – was durch eine theoretische Triangulation mit dem Bourdieuschen Werk jedoch nachträglich zumindest in Teilen behoben werden kann (Flick 2011, S. 28 ff.). Der Einbezug von Bourdieu ermöglicht es, jene gesellschaftlichen Machtbeziehungen systematisch mitzudenken, die Schulze, aber auch den Assimilationsansätzen fremd sind (vgl. Abschnitt 5.1.5).

2.2.4 Empirische Befunde für Deutschland und die Unschärfe der horizontalen Dimension

Insbesondere in den 1980er und 1990er Jahren kam es zu verstärkten Bemühungen im deutschsprachigen Raum, Lebensstil- bzw. Milieutypologien zu erarbeiten (vgl. u. a. Blasius/Winkler 1989; Vester et al. 2001; Müller-Schneider 1994; Spellerberg 1996; Georg 1998; Hartmann 1999; Otte 2004; Rehbein et al. 2015). Zentraler Streitpunkt war dabei, ob die Klassen- oder Schichtzugehörigkeit noch immer die bestimmende Rolle für die Verteilung der Lebensstile einnimmt oder ob der gestiegene Lebensstandard in der Spätmoderne zu einer tiefgreifenden Individualisierung und damit einer Entkoppelung von der Klassenlage geführt hat. Eine Metaanalyse der einschlägigen Untersuchungen kam für Deutschland dabei zum Schluss, dass sich die Alters- und Bildungsdimensionen, wie sie Schulze rekonstruierte, empirisch durchaus bewährt haben. So beinhalten die meisten Lebensstil- und Milieutypologien weiterhin eine vertikale Dimension, etwa in Form von Bildung, Ausstattungsniveau oder Klasse, die zusätzlich um eine zweite, horizontale Dimension ergänzt wird, die als biografische Perspektive oder Modernitätsdimension bezeichnet wird und stark mit dem Alter korreliert (Otte 2004). Dies entspricht – wenn auch grob – Bourdieus Interpretation des sozialen Raumes, den er wie oben dargestellt kapitaltheoretisch vertikal als Gesamtsumme des Kapitals und horizontal als Verhältnis von kulturellem zu ökonomischem Kapital deutete. So argumentierten Vester und Kolleg_innen, dass ein „kulturkapitallastiger“ Habitus mit jenen „modernen“ Einstellungen korrespondiert, die vor allem im jüngeren Milieu angetroffen werden können. Sie argumentieren, dass dieser Zusammenhang von Alter, kulturellem Kapital und Modernität der Bildungsexpansion und dem gesellschaftlichen Strukturwandel von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft geschuldet sei, durch welche die jüngeren, individualisierten Jahrgänge über durchschnittlich höhere Bildungsabschlüsse verfügen (Vester et al. 2001, S. 79 ff.)¹². Gleichzeitig, so kann ergänzend argumentiert werden, wächst das ökonomische Kapital insbesondere mittlerer und höherer Klassen im Zuge des Älterwerdens deutlich an. Viele von ihnen profitieren beim verfügbaren Einkommen durch das Senioritätsprinzip und den Auszug ihrer Kinder und bei ihrem Vermögen durch ihre länger andauernde Kapitalakkumulation (Rücklagen, erworbene Eigenheime) wie auch durch Erbschaften, die erst im späteren biografischen Verlauf eintreten (Krause / Schäfer 2005). Der Besitz von Luxusgegenständen, wie Booten, sollte für viele Bürger der oberen Mittelklasse (potentiell) erst in der zweiten Lebensphase erschwinglich werden.

12 Ein ähnliches Argument findet sich tatsächlich bereits in *Die feinen Unterschiede* (Bourdieu 1982, S. 199 f.)

Abbildung 2: Lebensstile in der fundamentalen Semantik (Schulze) und dem sozialen Raum (Bourdieu), eigene Darstellung auf der Grundlage von Blasius /Winkler 1989, S. 83 und Schulze 1992, S. 676.



Es gibt jedoch auch eine weitere potentielle Ursache für die Altersdimension: In den einschlägigen Milieuuntersuchungen, die eine Altersdimension aufweisen, werden alle (erwachsenen) Alters- und Statusgruppen der Bevölkerung für die statistischen Analysen herangezogen. Bei Schulze umfasst das Sample etwa die Bevölkerung Nürnbergs zwischen 18 und 70 Jahren (Schulze 1992, S. 592), die Analyse von Blasius und Winkler beinhaltet als Statusgruppen Schüler_innen, Studierende und Rentner_innen (Blasius/Winkler 1989). Dies unterscheidet sich von der Grundgesamtheit in Bourdieus Analysen, die sich auf unterschiedliche Berufsgruppen und damit ausschließlich auf die werktätige Bevölkerung bezieht (Bourdieu 1982, S. 788). Die horizontale Dimension wird daher anders als Bourdieu, der diesen Unterschieden Berufsgruppen zuordnete, durch die Polarität von Renter_innen und Studierenden (bzw. Auszubildenden) erzeugt. Dieser Unterschied zu Bourdieus Herangehensweise wird in den Publikationen überraschender Weise jedoch nicht diskutiert, obwohl er potentiell zu einer stärkeren Ausprägung der Altersdimension – über die altersspezifische ökonomische Kapitalakkumulation hinaus – führen sollte. Jugendliche Fans volkstümlicher Musik sind trivialerweise ebenso rar gesät wie Renter_innen auf studentischen Technoparties. Dies führt zu einer analytischen Dominanz der symbolischen Opposition von Jugend- und Popkultur (dem Spannungsschema) und Trivialschema, die als Altersdimension Ausdruck findet – welche aber parallel (wenn nicht in Konkurrenz) zur einer kapitalorientierten Deutung der horizontalen Altersdimension steht.

Was durch diesen Einbezug nichterwerbstätiger Statusgruppen analytisch in der dimensionalen Analyse jedoch ‚überfahren‘ wird, sind Differenzen zwischen realistischen potentiellen Beziehungspartner_innen in mittlerer Distanz. Betrachten wir die Literatur zu Beziehungswahlen, so sind die Orte der Beziehungswahl nicht nur durch stilistische Zugehörigkeiten, etwa in Szenen, vorstrukturiert, sondern vor allem auch als institutionelle Kontexte. Gerade in der Schule und der Universität werden dabei durch sozialstrukturelle Vorselektion bildungs- und altershomogene Gruppen gebildet, aus denen häufig später die Freundeskreise und Beziehungspartner_innen hervorgehen. Schon mit Peter Blaus Struktursoziologie der 1960er Jahre gab es einen Erklärungsansatz für Homophilie, der gänzlich ohne Lebensstile auskam und sich voll und ganz der institutionellen Konstitution sozialer Kontexte widmete (Stauder 2015). Es ist daher durchaus anzunehmen, dass Lebensstile als Zeichen von Ähnlichkeit vor allem auch innerhalb institutioneller Kontexte an Bedeutung gewinnen, d. h. in Universitäten und Schulen zwischen Personen vergleichbaren Alters.

Für solche kleinere Bezugsräume erscheint die Einfachstruktur des Milieumodell von Schulze in Bezug auf die Alterskomponente jedoch als zu grob gerastert. So erscheinen junge, gebildete Menschen im gesamtgesellschaftlichen Kontrast immer als modern und an Selbstverwirklichung orientiert. Schulze fasst im Selbstverwirklichungsmilieu etwa das „technokratisch-liberale Milieu“, „das hedonistische Milieu“ und das „alternative linke Milieu“ des ersten Sinus-Milieu-

Modells zusammen (vgl. Schulze 1992, S. 393) – Milieus also, die vermutlich eher wenig geteilte Binnenkommunikation aufweisen. Plausibel ist eher, dass Links-alternative und Technokratisch-Liberale auch in den 1980er Jahren einander eher in gegenseitiger Distanz begegneten. Erst in der Gegenüberstellung mit älteren Milieus jedoch ähneln sie sich *relativ* in ihrer Lebensphilosophie – was empirisch zu ihrer Subsumtion zum Selbstverwirklichungsmilieu führt.

Tatsächlich gibt es auch Lebensstil- bzw. Milieuanalysen, die sich auf Altersgruppen beschränken, insbesondere für jüngere Kohorten (vgl. exemplarisch Calmstadt et al. 2016; Lange-Vester 2016). Bemerkenswert ist dabei, dass sie ebenfalls eine Struktur rekonstruieren, die sich durch Ausstattungsniveau und den Modernitätsgrad des Lebensstils auszeichnet. Der Modernitätsgrad ist in solchen Untersuchungen offensichtlich *nicht* mit Alter und altersbezogenen Stilen (etwa dem Harmonieschema) verbunden. Lange-Vester etwa beschreiben die horizontale Dimension ihrer „Habitushermeneutik“ bei Studierenden der Sozialwissenschaften geprägt durch das Gegensatzpaar „selbstbestimmt“ und „hierarchiegebunden“ (Lange-Vester 2016, S. 145 f.).

Eine ebenfalls sehr aufschlussreiche Untersuchung wurde von Gapski, Köhler und Lähnemann zur Milieustruktur der Studierendenschaft Westdeutschlands in den 1980er und 1990er Jahren vorgelegt. Sie vergleichen dabei auf der Grundlage der Sinus-Milieus die Besetzung der (gesamtgesellschaftlichen) Sinusmilieus unter den Studierenden. Dabei kommen sie für die 1980er Jahre zum Schluss, dass etwa zwei Drittel der Studierenden den drei Oberschichtsmilieus zugeordnet werden können – und das konservative Milieu (das eigentlich älteste) dabei an den Universitäten tatsächlich am stärksten besetzt ist. Dieser Eindruck schwächt sich ihnen zufolge zwar in den 1990er Jahren etwas ab – nun gewinnen vor allem die Mittelschichtmilieus an Besetzungsstärke – doch auch hier ist unter den Studierenden das konservativ-technokratische Milieu immer noch fast genauso stark besetzt wie in der Gesamtbevölkerung (Gapski/Köhler/Lähnemann 2000, S. 21 f.). Die Autoren empfehlen daher, die Studierendenmilieus für ein tieferes Verständnis untereinander zu vergleichen: „Will man also nicht bloß die Unterschiede zwischen Jung und Alt dokumentieren, muß man die Studierenden wiederum mit der Gruppe der gleichaltrigen Studierenden konfrontieren.“ (ebd., S. 23).

Junge Konservative werden in Untersuchungen mit einer horizontalen Altersdimension folglich analytisch verdrängt und den älteren Milieus zugeschlagen. Ob sie tatsächlich die Lebensstile älterer Milieus entwickeln, oder ihnen nur „näher stehen“, bleibt letztlich unklar. Das Zustandekommen ihres Lebensstils kann jedoch durch Alters- und Kohorteneffekte nicht befriedigend erklärt werden. Für die horizontale Milieudifferenzierung innerhalb einer Altersgruppe bleibt daher lediglich der Kapitalansatz Bourdieus als plausibles Deutungsangebot übrig.

Ein weiterer Aspekt, der bisher relativ wenig Beachtung fand, ist die Zentralität der erhobenen/ausgewählten Variablen für die Konstruktion des sozialen Rau-

mes. Ihre Auswahl bestimmt bei statistischen Untersuchungen in zentralem Maße, welche Dimensionen resultieren. So liegt es nahe, dass der Einbezug volkstümlicher Musik und jugendkultureller Popkultur Altersdifferenzen hervorhebt, während etwa ein Einbezug alltäglicher häuslicher Praktiken, wie Gartenarbeit oder Putzen, Stadt-Land- und Geschlechterdifferenzen hervorhebt und „Heimzentrierte“ und „Aktive“ differenziert (vgl. Spellerberg 1996; Koppetsch/Burkhart 1999). Für die Differenzierung unterschiedlicher Klassenfraktionen wären demnach solche Lebensstilvariablen einzubeziehen, die als besonders kapitalintensiv gelten, wie Luxus- oder Hochkultur Güter (vgl. Otte 2004, S. 25). Bereits für die autochthone Bevölkerung ist es daher kritisch und auch strittig, welche Variablen für die notwendiger Weise sparsame Konstruktion eines gesamtgesellschaftlichen Milieumodells herangezogen werden sollten. Den für eine Lebensstilanalyse herangezogenen Variablen kommt jedoch ebenso wie der zugrundeliegenden Grundgesamtheit eine entscheidende Bedeutung bei.

Dies gilt umso mehr, wenn ein Milieumodell konstruiert werden soll, in dem gleichermaßen Personengruppen mit und ohne Migrationshintergrund Eingang angemessen finden sollen, ist es schließlich zu erwarten, dass zusätzliche Lebensstilmerkmale, etwa wie religiöse Glaubensstile mitsamt unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten, eine entscheidende Rolle spielen sollten (vgl. Weiss/Ateş/Schnell 2016). Eine der zentralen Aufgaben dieser Untersuchung ist es daher, die lebensstilistischen und milieubezogenen Relevanzen der Interviewpartner offen zu explorieren: In welchen Lebensbereichen suchen sie Ähnlichkeit bei ihren Partner_innen und Freund_innen? Welche Lebensstile lehnen sie ab? Und bei welchen Gelegenheiten haben sie sie kennengelernt?

2.3 Migrantische Milieus in der Milieu- und Lebensstilforschung

Sowohl in den stärker theoretisch angelegten grundlegenden Werken der Lebensstilforschung als auch in den soeben erwähnten Folgeuntersuchungen spielen Migrant_innen keine Rolle. Diese Leerstelle wird dabei in den Werken tatsächlich nur selten benannt. Für Bourdieu stellt „ethnische Zugehörigkeit“ (wie auch Geschlecht) nur eines von vielen Merkmalen dar, das Klassen im sozialen Raum konstituiert, um ihm anschließend jedoch keine analytische Aufmerksamkeit mehr zu schenken (Bourdieu 1982, S. 177, S. 182). Schulze räumt im Vorwort der *Erlebnisgesellschaft* ein, dass das „Ausländer in Deutschland“ das wichtigste von jenen Themen sei, das er nicht bearbeiten konnte (Schulze 1992, S. 30f.).

Dass Migration in den umfassenden Milieuanalysen bisher nicht systematisch berücksichtigt wurde, verwundert auf der einen Seite sehr: In vielerlei Hinsicht liefert der Lebensstilansatz nämlich sehr gute Werkzeuge, um migrantische Positionen zu erfassen, postulieren die ja gerade orthodoxen Assimilationsansätze, da sich viele Einwanderer_innen und ihre Nachkommen systematisch in Bezug

auf Lebensstile („Bräuche“), soziale Position und Netzwerk von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden (vgl. Abschnitt 2.1), zumindest einige Migrant_innen folglich eigene Klassen oder Milieus bilden sollten und es damit eine eigene „migrantische“ Dimension des sozialen Raumes geben müsste. Weiter böten Untersuchungen von Klassifikationsprozessen zwischen Migrant_innen und Autochthonen eine Brücke zur Rassismusforschung. Warum also finden sich in den vermeintlich gesamtgesellschaftlich angelegten Milieuuntersuchungen keine ethnischen Klassen, Milieus oder Lebensstile „mit Migrationshintergrund“ wieder?

Eine Reihe möglicher Komplikationen – so steht zu vermuten – standen einem solchen Einbezug im Weg: So bildet die Populationsgruppe von Personen mit Migrationshintergrund *keinesfalls* ein „migrantisches Milieu“ aus, sondern stellt schon in Bezug auf Herkunftsland, Migrationsgeschichte, gesellschaftlicher Positionierung und nicht zuletzt Lebensstil eine sehr heterogene Gruppe dar (vgl. Fuhse 2014, S. 196 ff.), aus der nicht zuletzt auch viele Personen in autochthon geprägten Milieus beheimatet sind.

Die Besetzungstärke einzelner, potentiell empirisch identifizierbarer migrantisch geprägter Milieus fällt daher weit geringer aus als bei jedem autochthonen Milieutypus. So weisen die zehn Sinus Migrantenmilieus, die weiter unten noch vorgestellt werden, eine Besetzungstärke zwischen 0,9 und 2,0 Millionen Personen auf (Hallenberg 2018, S. 17), während die herkömmlichen Sinus-Milieus (ebenfalls zehn) von 2017 jeweils zwischen ca. fünf und zehn Millionen Personen repräsentieren (Sinus 2017, S. 13). Mit den gängigen quantitativen Verfahren der Milieuanalyse (Cluster- und Korrespondenzanalyse) dürften sie daher eher schwieriger zu erfassen sein, da sie – sofern sie überhaupt im Datensatz vorhanden sind¹³ – möglicherweise schon durch ihre relativ geringe Fallzahl weder als migrantische Milieus, noch als sozialräumliche Dimension erkannt werden. Auf theoretischer Seite steht diese technisch-empirische Problematik der Herausforderung gegenüber, Themen wie Ethnizität bzw. Integration systematisch mit den Milieutheorien verknüpfen zu müssen, um eine statistisch eher kleine Subgruppe der Bevölkerung besser zu erfassen.

Nicht zuletzt dürfte das Desinteresse der Lebensstilsoziologie am Thema der Migration auch an der institutionalisierten Arbeitsteilung von Sozialstrukturanalyse bzw. Kultursoziologie sowie der Migrationssoziologie geschuldet sein, wie auch dem Umstand, dass das Forschungsinteresse an Lebensstilanalysen in den frühen 2000er Jahren bereits den Höhepunkte überschritten hatte, als die Migrationssoziologie an Relevanz gewann (Otte 2005).

13 Im Wohlfahrtssurvey 1993, eine der wichtigen Datengrundlage für die Lebensstilforschung der 1990er Jahre, wurden so auch nur deutsche Staatsangehörige über 18 Jahren befragt (Zapf/Habich/Noll 1993).

Erst seit etwa zehn Jahren wurde vereinzelt begonnen, die Forschungslücke migrantischer Milieus in Deutschland zu schließen. Hervorzuheben sind dabei die Untersuchung vom Sinus Sociovision Institut sowie die Untersuchungen von Geiling und Kolleg_innen.

2.3.1 Die Sinus-Migrantenmilieu-Studien

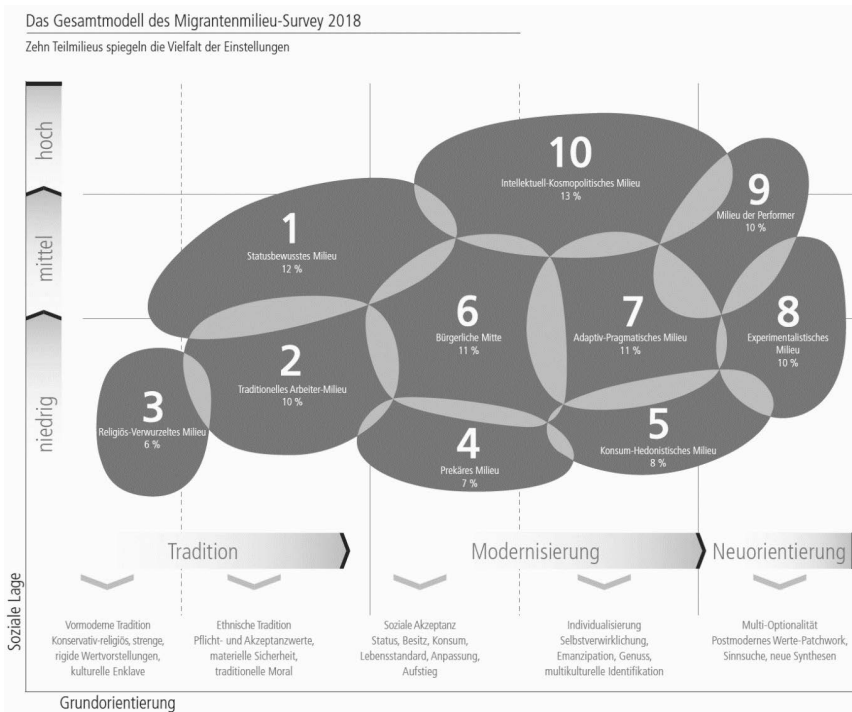
Das Sinus Institut erstellte bereits zweimal, 2008 und 2018, Milieumodelle für die Bevölkerung mit Migrationshintergrund in Deutschland (Wippermann/ Flaig 2009; Flaig/Schleer 2018; Hallenberg 2018; 2019). Eingang fanden bei den Untersuchungen alle in Deutschland lebenden Personen mit Migrationshintergrund über 15 Jahre. Das aktualisierte Modell beinhaltet damit gleichermaßen „Migranten, die schon vor 2009 in Deutschland lebten, Zugewanderte von 2009 und 2014 und Geflüchtete ab 2014 (Hallenberg 2018, S. 10 f.). Grundlage des Modells ist dabei eine qualitative Erhebung, die anschließend durch eine statistische Erhebung ergänzt wurde. Zentrales Ergebnis der Sinus-Studien ist dabei, dass sich die Bevölkerung mit Migrationshintergrund in ähnliche Milieus gruppieren lässt, wie die autochthone Bevölkerung. Die Milieumodelle gleichen sich also in Hinblick auf die sozialräumlichen Dimensionen Modernität und Lage. Ein gradueller Unterschied ist jedoch darin zu sehen, dass die horizontale Dimension der „Sinus-Kartoffelgrafik“ (Sinus 2017, S. 17) in Richtung des traditionellen Pols erweitert wurde: Verortet sich in autochthonen Milieumodell nur noch das „traditionelle Milieu“ schwerpunktmäßig im mit „Tradition“ beschrifteten Achsenabschnitt, gilt dies im migrantischen Modell für immerhin drei der zehn Milieus (Abbildung 3). Zusätzlich wurde dort die horizontale Dimension um den Teilabschnitt „Vormoderne Tradition“ erweitert, der im deutschen Modell fehlt (vgl. Sinus 2017, S. 14). Dennoch deutet Sinus seine Analysen dahingehend, dass sich soziale Milieus in Deutschland nicht entlang ethnischer Grenzen bilden, da alle ethnischen Gruppen in allen Sinus-Milieus vertreten sind:

Die Milieuzugehörigkeit ist erheblich aussagekräftiger als einzelne Merkmale wie ethnischer Hintergrund, Bildung, Einkommen oder Religionszugehörigkeit. Mit anderen Worten: Die Menschen mit Migrationshintergrund verbindet mehr mit den Angehörigen ihres jeweiligen Milieus als mit Bürgern gleicher Herkunft, Religion oder Bildung, aber anderer Grundorientierung. Ein Rückschluss von der Herkunftskultur auf das Milieu ist somit nicht möglich – und umgekehrt. In allen größeren ethnischen oder religiösen Gruppen findet sich die Gesamtheit der Lebenswelten wieder. (Hallenberg 2018, S. 14)

In Bezug auf ihre gesellschaftliche Integration lassen sich die zehn Milieus in fünf Gruppen einteilen: das modern-kreative, das bürgerliche, das traditionelle sowie

das prekäre Segment, sowie das davon nochmals zu unterscheidende „statusbewusste Milieu“ (ebd., S. 15). Grundsätzlich kann dabei die Aussage getroffen werden, dass die moderneren Milieus (Modern-Kreative und Bürgerliche) eine „post-integrative“ Perspektive auszeichnet, sie sich folglich als „selbstverständlicher Teil der hiesigen Gesellschaft“ betrachten (ebd. S. 15), während insbesondere die traditionellen und prekären Milieus wie etwa das religiös verwurzelte Milieu „starke Isolations- und Rückzugstendenzen“ aufweisen. Darüber findet sich mit dem „statusbewussten Milieu“ auch ein konservatives Milieu wieder, das eine strukturelle Integration und den sozialen Aufstieg aktiv anstrebt, sich aber gleichzeitig selbstbewusst von der „deutschen Kultur“ abgrenzt und ethnische Traditionen pflegt (ebd., S. 15 f.).

Abbildung 3: „Das Gesamtmodell des Migrantenmilieu-Survey 2018“ (Hallenberg 2018, S. 56)



Die wenig detaillierten themenbezogenen Analysen lassen sich wie folgt zusammenfassen: Religion hat in ihrer Bedeutung seit der Welle von 2008 insgesamt abgenommen. Sie ist nur für die drei traditionellen Milieus noch von besonderer alltäglicher Wichtigkeit. Ihre Bedeutung nimmt mit dem Modernitätsgrad

Tabelle 1: Sinus Migrantenmilieubeschreibungen 2018 nach Hallenberg 2018, S. 57.

Sinus Migrantenmilieu	Beschreibung
1 Statusbewusstes Milieu	Aufstiegsorientiertes Milieu mit traditionellen Wurzeln, das durch Leistung und Zielstrebigkeit materiellen Wohlstand und soziale Anerkennung erreichen will, ohne seine Bezüge zur Herkunftskultur aufzugeben
2 Traditionelles Arbeiter-Milieu	Das etablierte traditionelle Milieu der Arbeitsmigranten und Spätaussiedler, das nach materieller Sicherheit und Anerkennung strebt, das sich angepasst hat ohne anzuecken
3 Religiös-Verwurzeltes Milieu	Das archaische, patriarchalisch geprägte, sozial und kulturell isolierte Milieu, verhaftet in den vormodernen Mustern und religiösen Traditionen der Herkunftsregion, mit deutlichen Rückzugs- und Abschottungstendenzen, pflegt die (Familien-)Traditionen des Herkunftslandes
4 Prekäres Milieu	Die um Orientierung, Heimat/Identität und Teilhabe bemühte Unterschicht mit starken Zukunftsängsten, Ressentiments und einer oft fatalistischen Lebenseinstellung, die sich ausgeschlossen und benachteiligt fühlt
5 Konsum-Hedonistisches Milieu	Das junge freizeitorientierte Unterschichtmilieu mit defizitärer Identität und Underdog-Bewusstsein, auf der Suche nach Spaß, Unterhaltung und Konsum, das sich Leistungs- und Anpassungserwartungen der Mehrheitsgesellschaft verweigert
6 Bürgerliche Mitte	Die leistungs- und anpassungsbereite Mitte der Migrantenpopulation, die sich mit den Verhältnissen im Aufnahmeland identifiziert, nach sozialer Akzeptanz und Zugehörigkeit strebt und harmonisch und abgesichert leben möchte
7 Adaptiv-Pragmatisches Milieu	Der optimistische, leistungs- und familienorientierte junge Mainstream mit Freude am technischen Fortschritt, pragmatisch-realistischen Zieldefinitionen und hoher Anpassungsbereitschaft
8 Experimentalistisches Milieu	Das individualistische Milieu der spaß- und szeneorientierten Nonkonformisten mit ausgeprägter Experimentierfreude, Distanz zum Mainstream und Fokus auf dem Leben im Hier und Jetzt
9 Milieu der Performer	Die zielstrebigsten multioptionalen, global denkenden Zukunftsoptimisten mit hoher Technik- und IT-Affinität, großem Selbstbewusstsein und gehobenen Stil- und Konsumansprüchen
10 Intellektuell-Kosmopolitisches Milieu	Die erfolgreiche, aufgeklärte Bildungselite mit liberaler und post-materieller Grundhaltung, einem multikulturellen Selbstverständnis und vielfältigen intellektuellen Interessen

ab. Prekäre Milieus geben zwar an, dass ihnen Religion wichtig sei, praktizierten sie aber nur unterdurchschnittlich häufig (ebd., S. 40 ff.).

Alle migrantischen Milieus sind grundsätzlich stärker familienorientiert als autochthonen Verwandten; je traditionaler desto stärker ist dabei die Familienbindung (ebd., S. 36). Moderne (und jüngere) migrantische Milieus hinterfragen Geschlechterrollen stärker als die traditionellen (und älteren) Milieus (ebd., S. 37f.).

Lebensstile und Konsummuster werden von der Sinusstudie nur durch milieutypische Fotografien der Wohnzimmereinrichtung adressiert, in der Analyse jedoch nicht weiter aufgegriffen (ebd., S. 55). Auch ein expliziter Vergleich der migrantischen Milieus mit ihren autochthonen ‚Cousins‘ wird von der Studie nicht in Angriff genommen.

Die aus wissenschaftlicher Sicht unbefriedigende Detailarmut der Studie erklärt sich durch ihren Charakter: Untersuchungen des Sinus Institutes stellen quasi-wissenschaftliche Auftragsstudien dar, was mit Abstrichen in Bezug auf ihre wissenschaftliche Verwendbarkeit erkauft wird. Dies betrifft neben der Darstellung der Studienergebnisse vor allem auch ihre unklare theoretische Anlage und ihre problematische Replizierbarkeit (vgl. Diaz-Bone 2004).

Aufgrund der mangelnden (oder intransparenten) theoretischen Grundlage ist die Studie eher als Replikation der klassischen Milieumodells mit einer migrantischen Grundgesamtheit zu betrachten, die um einige migrationspezifische Themen ergänzt wurde. Wie auch andere Sinus-Milieustudien muss das vorgelegte Migrantenumilieu daher eher als Zielgruppenanalyse denn als vollständige Milieustudie bewertet werden, was sich in ihrem primär deskriptiven Anspruch zeigt (vgl. Sinus Sociovision 2008). Eine detaillierte Analyse jener Strukturierungsprozesse, die hinter der Milieustruktur stehen, liefert die Studie nicht.

So argumentierten Halm und Sauer beziehungsweise auf das erste Migrantenumilieu von 2008, dass Individualisierungsprozesse – das zentrale Theorem hinter den Sinus-Milieus – zumindest für die türkeistämmige Bevölkerung keine überzeugende Erklärung für eine migrantische Milieudifferenzierung darstellt. Ihnen zufolge können Assimilationstheorien kulturelle Differenzen innerhalb der türkeistämmigen Population besser erklären als Milieuansätze (Halm/Sauer 2011). Es kann vermutet werden, dass diese Kritik zu einer stärkeren Thematisierung der Integrationsthematik in der zweiten Welle zur Folge hatte.

Problematisch ist letztlich auch zu bewerten, dass für viele der Deutungen die Datengrundlage letztlich im Unklaren bleibt. So fehlen detaillierte statistische Angaben in Hinblick auf die Zusammensetzung der Migrantenumilieus in Hinblick auf Alter, Bildung, Einkommen, Herkunftsland, Religions- und Konfessionszugehörigkeit, Einwanderergeneration etc.

2.3.2 „Migration – Teilhabe – Milieus“

Die zweite, umfassendere Milieustudie mit Migrationsbezug wurde von Geiling und Kolleg_innen vorlegt (Geiling et al. 2011). Ihre Studie basiert auf qualitativen Interviews mit türkei- und russlandstämmigen Einwohner_innen in den niedersächsischen Städten Cloppenburg, Hannover und Braunschweig. Die qualitative Auswertungsmethode besteht in Anlehnung an Bourdieu aus der zweidimensionalen Bewertung der Interviews nach Kapitalsumme (vertikale Dimension) und

Kapitalkonfiguration (horizontale Dimension) sowie der relationalen Verortung aller Interviewpartner zueinander. Personen mit einer ähnlichen Kapitalkonfiguration und ähnlichem Habitussyndrom wurden anschließend zu Milieus gruppiert (ebd., S. 39). Für die qualitative Erhebung wurde der Leitfaden von Vester et al. (2001) verwendet; auf exmanente Nachfragen nach etwaigen Themengebieten mit ethnischem oder religiösem Bezug wurde damit bewusst verzichtet (Geiling et al. 2011, S. 23). Ausgewertet wurden die Interviews vor allem in Bezug auf Einstellungen zu Bildung, Arbeit und Arbeitsmarkt, Familie und politischer Partizipation. Es wurden auch Freizeitverhalten und die Beschaffenheit der sozialen Netzwerke erfragt; diese wurden jedoch offenbar nicht systematisch ausgewertet.

Die Resultate ihrer Untersuchung decken sich recht gut mit jenen des Sinus-Institutes: Den Autor_innen zufolge konnten Migrant_innen weitgehend problemlos in das ursprünglich für Autochthone entwickelte, zweidimensional strukturierte Klassenmilieumodell von Vester et al. (2001) eingeordnet werden. Ihr theoretisches Grundmodell selbst musste den Autor_innen zufolge damit keiner Anpassung unterzogen werden (ebd., S. 23, S. 43). Ergebnis der Studie ist folglich eine zweidimensionale Typologie mit einer Macht- und einer Modernitätsdimension, die aus sechs „sozialen Milieus mit Migrationshintergrund“ (ebd., S. 43) besteht: „Bildungsorientierte“ (viel Macht, modern), „Erfolgsorientierte“ (viel Macht, weniger modern), „Teilmodernisierte“ (weniger Macht, modern), „Traditionsorientierte“ (weniger Macht, weniger modern) sowie am oberen bzw. unteren Ende „Prekäre“ sowie „Elite“ (ohne Modernitätsdimension) (ebd., S. 43 ff.) (Abbildung 4).

Abbildung 4: „Soziale Milieus mit Migrationshintergrund“ (Geiling et al. 2001, S. 47)



2.3.3 Diskussion

Die soeben vorgestellten ‚Migrantenmilieustudien‘ legen überzeugend dar, dass die bisherigen Sozialraumdimensionen auch für die migrantische Bevölkerung Geltung beanspruchen dürften. Doch mit ihrem pragmatischen Vorgehen, etablierte Milieutypologien mit einem migrantischen Sample zu replizieren, reduzieren sie die Komplexität des Sachverhalts in durchaus problematischer Weise. Zunächst stellt die Behauptung von ‚Migrantenmilieutypologien‘ eine zutiefst unbefriedigende Lösung des Problems des Einbezugs von Migrant_innen in die Milieusoziologie dar. Denn entweder implizieren getrennte Typologien, dass die migrantische Bevölkerung einen *eigenen*, von der autochthonen Bevölkerung getrennten Sozialraum bevölkern – was die Autor_innen beider Studien vehement bestreiten (Geiling et al. 2011, 39 f.; Wippermann und Flaig 2009, S. 6, S. 10) – oder aber, dass sich die Lebensstile und Milieus von Personen mit und ohne Migrationshintergrund bei gleicher Kapitalkonfiguration und gleichem Kapitalumfang *nicht* unterscheiden – was die bisherigen Studien jedoch nicht eingehend prüfen. Beide verzichten auf einen systematischen Vergleich der migrantischen Milieus mit autochthonen Milieus. Mangels einer autochthonen Vergleichsgruppe werden die migrationspezifischen Besonderheiten daher nicht methodisch kontrolliert herausgearbeitet, sondern die Ähnlichkeit autochthoner und migrantischer Milieus letztlich vor allem behauptet. Die Autor_innen geben zwar an, dass sie ihre Interviews auch mit den Milieubeschreibungen von Vester und Kolleg_innen verglichen haben, eine Darstellung dieser Analyse bleiben sie aber schuldig (Geiling et al. 2011, S. 37; Vester et al. 2001). Lediglich das milieuspezifische Ausmaß an Integration wird in der aktuellen Sinus-Migrantenmilieustudie diskutiert – was zwar ein entscheidender Fortschritt zu den bisherigen Studien ist, jedoch nur einen kleinen Schritt auf dem Weg zu einer integrierten sozialräumlichen Analyse darstellt.

Dieses auf Replikation bestehender Modelle abzielende Vorgehen ersparte den Autor_innen gleich mehrere Arbeitsschritte. So konnten sie auf bewährte Untersuchungsinstrumente und Auswertungsmethoden zurückgreifen, was jedoch zu einer Engführung sowohl bei der Erhebung als auch der Auswertung führte. Auch wurden in der ausführlicheren Untersuchung von Geiling und Kolleg_innen viele (migrations-)relevante Themen explizit nicht einbezogen (vgl. Geiling et al. 2011, S. 16) – und nur spärlich Bezug auf die umfangreich vorhandene Migrationsliteratur genommen. Diese pragmatische Forschungsstrategie, so steht zumindest zu vermuten, schützte die Autor_innen bei ihren Analysen möglicherweise auch vor „empirischen Irritationen“, die eine arbeitsaufwendigere Revision der Milieutheorie als notwendig angezeigt hätte.

Passend dazu erscheint auch die Entscheidung von Sinus, unterschiedlichste Migrantengruppen in Bezug auf Herkunft, Ethnizität, Generation und Migrationsgeschichte in einem Migrantenmilieumodell zusammenzufassen. Dass in al-

len Milieutypen alle Herkunftsgruppen angetroffen werden können, bewerten die Autoren Wippermann und Flaig als Zeichen dafür, die die Ethnizität „nicht milieukonstitutiv“ sei (Wippermann/Flaig 2009, S. 7). Dies steht jedoch im eindeutigen Widerspruch zum Forschungsstand der Migrationsforschung, wonach *ethnische* Gemeinden insbesondere in der ersten Generation sehr wohl häufig milieuhafte Gestalt annehmen (vgl. Esser 2001; Fuhse 2014). Es steht daher zu befürchten, dass es sich bei der gemischt-ethnischen Milieukomposition – zumindest für die jeweiligen ersten Generationen – um ein methodisches Artefakt handeln könnte, dass aus einer zu schablonenhaften Anwendung des Milieuinstrumentes folgte. Vergleicht man die obigen Milieustudien mit Studien aus der Assimilationsforschung, so stellt sich heraus, dass erstere im Gegensatz zu den migrationssoziologischen Arbeiten den Aspekt der Zusammensetzung des sozialen Netzwerkes selbst gar nicht empirisch untersuchten, sondern eine erhöhte Beziehungsauffähigkeit oder Kommunikationshäufigkeit von Personen gleichen Lebensstils vor allem unterstellen (vgl. auch Otte/Rössel 2012, S. 15 f.).

2.3.4 Milieumobilität als Forschungsdesiderat

Die Arbeiten der Migrationsforschung zeigen jedoch noch eine weitere Leerstelle in den bisherigen Migrantenmilieustudien auf, die schon in Bourdieus Werk eine zentrale Rolle einnahm: den Zusammenhang von Lebensstilen und sozialer Mobilität. Für die meisten Kinder der türkischen Arbeitsmigrant_innen sind höhere Milieus nur durch sozialen Aufstieg zu erreichen (Bendel und Hildebrandt 2006a, S. 16). Nach den Daten der Repräsentativstudie „Ausgewählte Migrantengruppen in Deutschland“ (RAM) verfügten so etwa 60 Prozent der türkeistämmigen Väter (die erste Generation) nur über einen niederen oder keinen Schulabschluss. Nur 13 Prozent verfügten über einen „hohen Abschluss“ (Schührer 2018, S. 29). Zur Verdeutlichung der Unterschiede geben Fürtjes und Arsan an, dass nur siebeneinhalb Prozent der Studierenden mit Migrationshintergrund „vom herkunftsbedingten Privileg gehobener familiärer Verhältnisse profitieren würden“, während dem gegenüber nur sechs Prozent der autochthonen Studierenden „aus sozial benachteiligten Familien entstammten“ (Fürtjes/Arslan 2016, S. 183). Insbesondere in den bisherigen Migrantenmilieustudien jedoch finden jedoch soziale Mobilitäts- und Transformationsprozesse, die von zentraler theoretischer Bedeutung für die Entstehung der Milieustruktur sein dürften, kaum Erwähnung.

An dieser Stelle lohnt sich deshalb nochmals ein Blick auf die Assimilationstheorien. Sie ähneln Milieuanätzen in mancherlei Hinsicht stärker als vermutet werden könnte. In beiden Theorietraditionen werden teils *identische* Themenbereiche untersucht und systematisch zueinander in Beziehung gesetzt: Assimilationstheorien adressieren Lebensstile als herkunftslandspezifische „Bräuche“ (*customs*), Großgruppenstrukturen (soziale Milieus) werden in Form

ethnischer Gemeinden untersucht (*ethnic communities*) und soziale Ungleichheit – wie auch bei Bourdieu – wird damit systematisch in Beziehung gesetzt: Insbesondere die konstruktivistischen Spielarten des Assimilationsansatzes weisen also durchaus Ähnlichkeiten sowohl zur Sozialraum- als auch zur Milieutheorie auf.

Ein zentraler Unterschied zwischen bisherigen Milieu- und Assimilationsansätzen zeigt sich jedoch in Bezug auf (soziale) Mobilitätsprozesse und der individuellen Anpassungsfähigkeit. Das große Thema der Assimilationstheorie liegt in der *Veränderung* von Kompetenzen, Vorlieben und Lebensstilen im Kontext von Migrationsprozessen – selbst wenn für diese mehrere Generationen notwendig sind. Als Normalfall gilt eine intergenerationale Anpassung von Migrant_innen an die Sitten und den Lebensstandard des Aufnahmelandes, was mit sozialem Aufstieg assoziiert wird. Im Regelfall transformiert die Migration Individuen, Familien und Milieus also grundlegend – während ein Ausbleiben von Veränderungen (bzw. der Assimilation) als erklärungsbedürftig erscheint. Dies steht im krassen Gegensatz zur Klassensoziologie Bourdieus, dessen Habituskonzept sich ja gerade durch seine Trägheit gegenüber Veränderungen auszeichnet. Bei ihm stellen soziale Mobilität und (starke) Transformationen des Habitus den unwahrscheinlichen Fall dar und die Reproduktion sozialer und kultureller Differenz den Regelfall. Schulzes Milieutheorie wiederum erscheint diesbezüglich wenig ausgearbeitet. Möchten wir also die Milieutheorie für den Einbezug von Menschen mit Migrationshintergrund adaptieren, muss der beständig replizierte Befund der Assimilationstheorien, dass inner- und intergenerationale Mobilitäts- und Transformationsprozesse *mit Milieubezug* nach der Migration stattfinden, offenbar stärkeren Eingang als bisher finden.

Der kulturelle und soziale Aspekt der Sozialstruktur wird in der Migrationsforschung bisher jedoch nicht zuerst als Lebensstil, sondern vor allem als Kapital verstanden, das für die erfolgreiche strukturelle Integration und den sozialen Aufstieg notwendige Bedingung ist (Esser 2001, S. 8). In dieser Form der Analyse liegen für die migrantische Bevölkerung Deutschlands durchaus zahlreiche empirische Arbeiten vor: So wurde beispielsweise die intergenerationale Übertragung von hochkulturellen Lebensstilen (kulturellem Kapital) (Jacob/Kalter 2012; Hans 2015) oder die Rolle von sozialem Kapital in Form von familiären und außerfamiliären Netzwerken für den Bildungserfolg (Nauck/Lotterer 2014) vergleichend von Personen mit und ohne Migrationshintergrund untersucht. Gemein ist diesen quantitativen Arbeiten, dass sie keinen Bezug mehr auf die Sozialraum- oder Milieutheorie nehmen. Eine sozialräumlich orientierte Lebensstil- oder Milieuanalyse wird von dieser Art der Kapitalanalyse damit nicht geleistet.

Abseits der kapitalorientierten Ansätze wurde das Thema der migrantischen Aufwärtsmobilität vor allem in zahlreichen biografischen Studien behandelt (bspw. El-Mafaalani 2012, Farrokhzad 2007, Tepecik 2010). Diese untersuchen hauptsächlich die Erfahrungen sowie die gesellschaftlichen Rahmenbedingun-

gen des sozialen Aufstiegs. Obwohl sich auch diese Studien nicht systematisch dem Thema sozialer Milieus bzw. der Beschaffenheit des sozialen Raumes widmen, liefern sie Anhaltspunkte für migrationsspezifische Merkmale im Aufstiegsprozess. So verglich El-Mafaalani die Aufstiegsprozesse türkeistämmiger MigrantInnen und Autochthoner in Bezug auf ihre Habitustransformation (2012). Eines seiner zentralen Ergebnisse ist, dass autochthone Aufsteiger_innen die Differenz zwischen ihrer sozialen Herkunft und ihrer jetzigen sozialen Position als vertikale Milieudifferenz ('oben vs. unten') wahrnehmen, während sich dies für Migrant_innen vielmehr als Sphärendifferenz im Sinne einer Innen-Außen-Differenz bemerkbar macht, die direkt auf die ethnische Differenz Bezug nimmt. Als soziale Herkunft wird damit nicht in erster Linie die Schichtzugehörigkeit wahrgenommen, sondern die ethnische Gemeinde und das familiäre (Wohn-)Umfeld ('Innen'), das sich von den Institutionen und der Mehrheitsgesellschaft ('Außen') abhebt (ebd., S. 125 ff., analog Bohnsack/Nohl 2001). Mit ihrem Aufstieg überwinden Migrant_innen daher nicht nur eine vertikale, sondern gleichzeitig auch eine horizontale Distanz (El-Mafaalani 2012, S. 285). In welchen Milieus sich die Befragten heute positionierten, wurde von El-Mafaalani nicht eingehend untersucht. Die Studie deutet jedoch auf die mögliche Bedeutung der Herkunftsfamilie und des Herkunftsmilieus für den das Zielmilieu und den realisierten Lebensstil hin.

Gleichzeitig weisen Fürtjes und Arslan auf der Grundlage statistischer Untersuchungen an Studierenden darauf hin, dass zwischen solchen mit und ohne Migrationshintergrund kaum noch messbare lebensstilistische Differenzen bestehen. Studierende Migrant_innen erscheinen hier sogar als besonders belesen und hochkulturell orientiert (2016, S. 187). Die Autoren führen dies auf die starken Selektionseffekte des deutschen Bildungssystems zurück, das vor allem bildungsbeflissene und gut adaptierte Schüler_innen mit Migrationshintergrund fördert (ebd., S. 190).

Differenzierte Milieumodelle, die eine lebensstilistische Differenzierung von Migrant_innen nachzeichnen ließen, werden in den oben dargelegten Aufstiegsstudien jedoch nicht entworfen oder herangezogen. Prozesse von Milieumobilität im Kontext sozialer Mobilität, analog dem ‚boundary crossing‘ (Alba 2005), stellen damit bisher in der Milieuzoologie noch ein Forschungsdesiderat dar. Soziale Aufsteiger_innen mit Migrationshintergrund stellen damit einen kritischen Fall für die Milieutheorie dar, dem bisher kaum Beachtung geschenkt wurde. Ist das übergeordnete Ziel zur Theorie einer gesamtgesellschaftlichen Milieutheorie beizutragen, ist die Betrachtung der Milieumobilität, wie sie im Rahmen von Migration wie auch sozialer Mobilität zwangsläufig in größerem Umfang entsteht, ein sinnvoller Ausgangspunkt.

Statt also ein weiteres ‚Migrantenumilieumodell‘ vorzulegen, war es das Vorgehen dieser Untersuchung, sich zunächst auf die Gruppe türkeistämmiger Aufsteiger zu fokussieren und die Bandbreite ihrer Lebensstile und der Gestaltung

ihrer persönlichen Netzwerke zu explorieren. Anschließend wurde das so gewonnene „türkeistämmige Aufsteigermilieumodell“ mit autochthonen Vergleichsfällen und -studien verglichen, um die (stark oder schwach ausgeprägte) Migrationsspezifität der Typologie zu erarbeiten und einen hypothetischen Entwurf eines postmigrantischen Modells akademischer Milieus zu formulieren.

3 Forschungsstrategie und Zuschnitt der Untersuchung

Haben wir uns bisher der theoretischen Grundlage und dem Forschungsstand gewidmet, soll im Folgenden das Forschungsdesign dieser Untersuchung erörtert werden.

3.1 Biografische Perspektiven auf den Lebensstil

Wie soeben argumentiert, erscheint es als lohnenswertes Unterfangen, Mobilität und Transformationsprozesse als Ausgangspunkt für die postmigrantische Adaption der Milieutheorie zu nehmen. Ein naheliegender empirischer Zugang hierfür könnte durch biografische Interviews erfolgen. Doch wie lässt sich dies mit einer Lebensstilanalyse verknüpfen? Dafür müssen wir nochmal einen Blick in die Milieutheorie werfen. Für Schulze stellt die empirische Rekonstruktion von Stilen den Schlüssel zur Herausarbeitung milieuspezifischer Dispositionen (in Bourdieus Worten: des Habitus) dar. Ihre hermeneutisch herausarbeitenden Bedeutungsebenen (Genuss, Distinktion und Lebensphilosophie) können demnach „als Hinweis auf noch allgemeinere kognitive Dispositionen gelesen“ (Schulze 1992, S. 273) werden. Zusammen dienen die Stile wie auch die Dispositionen der Stilträger als Grundlage für dichte Milieubeschreibungen sowie das dimensionale Milieumodell (ebd.).

Es stellt sich daher die Frage, welche Merkmale der Lebensführung überhaupt als Lebensstil zu betrachten sind. Grundsätzlich können dazu alle alltäglichen Handlungen oder Entscheidungen gezählt werden, bei denen ein Subjekt Gestaltungsspielräume besitzt und sich „erlebnisrational“ verhält, die also von der Suche nach als ‚schön‘ empfundenen Erlebnissen oder dem ‚schönen Leben‘ motiviert sind (ebd., S. 39 ff.). Dazu können etwa „Kleidung, Essen, Gartenarbeiten, Partnerschaft, Kinder haben, Instandhaltung der Wohnung, Beruf, Bildung, Transport und anderes“ gezählt werden (ebd., S. 37). Bei seiner Analyse der Stiltypen beschränkt sich Schulze (vermutlich aus pragmatischen Gründen) weitestgehend auf die Bereiche der Freizeit und der Kulturgüter, während er andere Lebensbereiche, wie Berufspositionen, in seinen Milieubeschreibungen nur cursorisch streift oder sie wie im Fall der Partnerschaft defacto ausspart (vgl. ebd., S. 142–156).¹⁴ Für die Ausarbeitung eines postmigrantischen Milieumodells

14 Dies führte seitens anderer Autor_innen zum Vorwurf, in Schulzes Ansatz würde die Lebensstilsoziologie zur Freizeitsoziologie degradiert werden (vgl. etwa Eckert/Jacob 1994).

erscheint eine solche Engführung der Lebensstilsoziologie als problematisch, da anzunehmen ist, dass auch andere Merkmale, wie Karriereorientierung, Familienmodelle oder Religiosität, von hoher Relevanz sein würden. Doch was bedeutet es, solche Merkmale als *Lebensstilmerkmale* zu analysieren?

Beginnen wir mit der Erwerbsarbeit: Zunächst einmal unterscheidet sie sich dadurch, dass sie anders als der Medienkonsum nicht das Ergebnis alltäglich neu zu treffender Entscheidungen ist. Während tagtäglich von jeder Person von Neuem entschieden werden kann, ob oder welche Zeitungen sie liest und die Kosten für einen Zeitungswechsel überschaubar sind, gilt dies für die Erwerbsarbeit zumeist nur eingeschränkt: So sind für das Ergreifen begehrter Berufspositionen in der Regel langjährige Ausbildungen und Karrierebemühungen notwendig; sie stehen nur einer kleinen ausgewählten Gruppe offen, deren Zusammensetzung nicht zuletzt das Ergebnis ungleich verteilter Chancen auf Arbeits- und Bildungsmärkten ist. Gleichwohl kann der Beruf dennoch auch aus der Perspektive des Lebensstils gedeutet werden, da das ‚berufliche Glück‘ für viele einen unverzichtbaren Bestandteil eines schönen Lebens darstellt. Für eine Schulabgänger_in wie auch für eine Studienabsovent_in stellt sich ungeachtet aller strukturellen Einschränkungen die Frage danach, welches Beschäftigungsfeld ins Auge genommen werden soll. Die Frage nach dem angestrebten Berufsfeld und einer passenden Karrierestrategie sind in zentraler Weise bestimmt durch die persönlichen Präferenzen: In welchen Tätigkeiten findet man Erfüllung und mit wem (welchem Milieu?) möchte man gerne zusammenarbeiten? Um irgendwann eine bestimmte Berufsposition bekleiden zu können, sind langfristige biografische Entscheidungen bedeutsam, etwa für eine Ausbildung oder einen Studiengang, später aber auch in Bezug auf angestrebte Positionen oder das gewünschte Arbeitsumfeld oder -klima. Daneben ist die berufliche Tätigkeit mit allen anderen Lebensbereichen verknüpft, da sie bestimmt, wie viel Freizeit und Einkommen zur Disposition stehen.

Ähnliche Überlegungen können für die Lebensform und das Familienleben angestellt werden. Hier stellt sich die empirische Frage, was für Lebensformen milieuspezifisch als erstrebenswert angesehen und mit welchem Sinn sie gefüllt werden. Wie auch der Bereich der Arbeit sind realisierte soziale Beziehungsmodelle nicht das Ergebnis tagtäglicher Entscheidungsprozesse, sondern vielmehr das Produkt teils langjähriger Aushandlungsprozesse und langfristiger Entscheidungen. So führen Eheschließungen oder der Entschluss, eine Familie zu gründen, zu teils lebenslangen biografischen Pfadabhängigkeiten. Wie auch bei der Erwerbsarbeit dürfen hier die strukturellen Ausgangsbedingungen bei der Analyse nicht unterschlagen werden: Eine (Ehe-)Partner_in zu finden, setzt voraus, dass man auf dem Partner_innenmarkt erfolgreich ist – was nicht vorausgesetzt werden kann. Auch zeigen die Analysen dieser Arbeit, dass auch hier das Herkunftsmilieu von großer Bedeutung ist: Es hat starken Einfluss auf die Normalitätserwartungen und kann darüber hinaus sowohl als ermöglichender

oder auch hinderlicher Faktor wirken. Und dennoch ist die Frage, wie man sein Familienleben gestalten möchte, für die meisten Bewohner_innen Deutschlands zentral für ihr Projekt des schönen Lebens (Allmendinger/Haarbrücker 2013, S. 17 f.).

In beiden Beispielen wird deutlich, dass eine Verbreiterung des Lebensstilbegriffs auf Lebensbereiche jenseits von Konsummustern eine andere Analysestrategie als die klassischen Lebensstilanalysen erfordern.¹⁵ Soll der Lebensstil alle milieuspezifischen alltäglichen Handlungen (bzw. Handlungsroutinen) erfassen, liegt es nahe, den Lebensstil als ein durch und durch biografisches Produkt zu betrachten. Eine sinnverstehende Rekonstruktion eines solch breiten Lebensstilverständnisses kann idealerweise durch narrative Interviews erfolgen. Aus ihnen können die biografischen Orientierungen, die zur heutigen Verknüpfung von Zeichen und Bedeutung geführt haben, angemessen rekonstruiert werden.

Im Gegensatz zu Schulze, dessen Analyse die Ebene der Stile und der Milieus zu trennen vermag – Stile verknüpfen Zeichen und Bedeutung; Milieus sind Stilgemeinschaften mit erhöhter Binnenkommunikation – kann dies hier analytisch nicht geleistet werden, auch weil nur der akademisch gebildete Ausschnitt des sozialen Raumes untersucht wird. Vielmehr deutet sich vor allem beim konservativen Typus an, dass die Lebensstile ihres Netzwerkes und ihr persönlicher Lebensstil teils auseinanderfallen. Sie sind mitunter die einzigen Akademiker_innen in ihrem Freundeskreis. Deswegen – und wegen des explorativen Charakters der Analyse – soll hier nicht mehr von Milieus, sondern vielmehr von Positionen die Rede sein, die als Lebensstil Ausdruck finden und Milieubildungsprozesse anleiten können.

3.2 Methodisches Vorgehen

Für die Datenerhebung wurde die Methode des narrativen Interviews gewählt, die mit einem Leitfaden ergänzt wurde (Küstners 2009).¹⁶ Der Ablauf der Interviews gestaltete sich folgendermaßen: Nachdem der Interviewpartner in seine Rechte und den Ablauf des Interview eingewiesen wurde, wurde er zum Aufwär-

15 Sowohl Bourdieu als auch Schulze verwendeten für ihre Analysen eine Kombination aus qualitativen und quantitativen Methoden. Insbesondere für die empirische Bestimmung der Struktur des sozialen Raumes (Bourdieu) bzw. des Milieumodells (Schulze) griffen sie auf statistische Verfahren zurück, um Lebensstile sozialstrukturell zu verorten und ihre qualitativen Analysen zu ergänzen (vgl. Schulze 1992, S. 577 ff.; Blasius/Winkler 1989). Als qualitative Verfahren kamen in beiden Werken Ethnographien und qualitative Interviews zum Einsatz. Wie sie genau eingesetzt wurden, ist in den Werken leider kaum dokumentiert. Es steht zumindest zu vermuten, dass sie vor allem für die Variablenauswahl der statistischen Untersuchungen sowie die dichte Beschreibung von Lebensstilen und Milieus herangezogen wurden.

16 Der vollständige Leitfaden befindet sich im Anhang der Arbeit.

men aufgefordert, detailliert zu schildern, wie sie ihren letzten PKW oder, falls nicht vorhanden, ihr letztes Fahrrad erworben hat und welche Faktoren dabei eine Rolle spielten. Anschließend wurde die Person gebeten, ihre Bildungs- und Berufskarriere möglichst ausführlich zu erzählen. Aus der daraus generierten Eingangserzählung wurden anschließend insbesondere die Themen der beruflichen Orientierung, der institutionellen und biografischen Übergänge (Schulwechsel, Studienbeginn, Auszug, Heirat), Freundeskreiswechsel und Familienbeziehungen weitergehend exploriert. Im Anschluss daran wurden mit Hilfe des Leitfadens alltägliche Abläufe und Alltagsorganisation (Hausarbeit), Freizeitgestaltung und Konsumpräferenzen exmanent erfragt. Im dritten Teil des Interviews wurde gemeinsam eine Netzwerkzeichnung mit dem Interviewpartner erstellt (Hollstein 2019, S. 1305). Die Interviewpartner sollten dabei sich selbst in die Mitte des Papiers positionieren und alle Freunde notieren, mit denen sie im Alltag viel Kontakt haben. Wichtige Personen sollten sie dabei relativ näher bei sich positionieren, weniger wichtige weiter entfernt. Sie wurden von mir gebeten, den Vornamen, das Alter, die höchste erreichte Ausbildung sowie den aktuellen Beruf zu notieren. Anschließend sollten sie Person für Person erzählen, wie sie sie kennengelernt haben und was sie mit ihnen typischerweise unternehmen. Ab dem dritten Interview wurde zum Ende des Interviews das sich empirisch abzeichnende Milieumodell mit den Interviewpartnern diskutiert, um weiteres Milieuwissen einfließen zu lassen, sowie die Einverständniserklärung für die Verwendung ihres Interviews vorgelegt. Die Interviewsitzungen dauerten zwischen zwei und dreieinhalb Stunden.

Für die Auswertung wurde das Verfahren der biografischen Analyse nach Gabriele Rosenthal gewählt (Rosenthal 2014). Die Analyse von Lebensgeschichten ist ein geeigneter Zugang für die Erforschung von Milieus und der Milieumobilität, da davon ausgegangen werden kann, dass biographische Selbstdeutungen Orientierungspunkte für Handlungs- und Lebensentwürfe darstellen (ebd., S. 510). Narrative Interviews erlauben damit einen idealen Zugriff auf die Sinnesebene des Lebensstils, die in Schulzes semantischen Stilparadigma Vorrang vor dem materiell realisierten Aspekt genießt (vgl. Abschnitt 2.2.2). Ein Vorteil der biographischen Analysetechnik gegenüber anderen qualitativen Analysemethoden, etwa dem Kodieren oder der qualitativen Inhaltsanalyse, liegt darin begründet, dass sie besonders dichte Fallanalysen produziert. Interviewpassagen werden bei ihr vor dem Hintergrund des Falles gedeutet und nicht vorschnell ihrem Kontext entrissen. Eine vollständige Anwendung des Verfahrens nach Rosenthal war jedoch nicht möglich, da soziale Milieus offensichtlich keine „Biografiegemeinschaften“ im engen Sinne darstellen. Daher musste das Verfahren der biografischen Analyse adaptiert werden.

Ein besonderes Merkmal der biografischen Analyse nach Rosenthal liegt darin, die *erzählte* und die *erlebte* Lebensgeschichte analytisch voneinander trennen zu können und (De-)Thematisierungsstrategien seitens der Interviewpartner sys-

tematisch in die Analyse miteinzubeziehen. Dies gelingt ihr u. a. dadurch, indem sie quellenkritisch an das Interviewmaterial herantritt und gegebenenfalls weitere Datenquellen, etwa Archivmaterial oder Interviews mit weiteren Familienmitgliedern, zur Interpretation der erlebten Biografie heranzieht. Ein solches Vorgehen konnte in dieser Arbeit jedoch nicht realisiert werden, da Interviews mit den Eltern aufgrund der sprachlichen Situation nicht möglich waren und Archivdaten nicht vorlagen. Auch stellt ein solches Vorgehen meines Erachtens eine potentielle Grenzüberschreitung gegenüber der Interviewpartner_in dar, da er/sie kaum in der Lage wäre zu kontrollieren, welches Material er/sie mir als Forscher überlassen möchte. Dies ist besonders im Hinblick auf die Forschung über marginalisierte Gruppen machtkritisch zu hinterfragen.

Um zumindest offensichtliche Dethematisierungsstrategien dennoch interpretativ fassen zu können, habe ich in den Interviewsituationen relativ hartnäckig auf die Erzählung scheinbar problembehafteter Themen bestanden. Zusätzlich wurde migrationssoziologische Literatur konsultiert, sowie türkeistämmige Studierende zu Interpretationsgruppen hinzugezogen, um milieuspezifische Wissensbestände in die Interpretation fraglicher Passagen einfließen zu lassen. Die Rekonstruktion der erlebten Biographien, wie sie von Rosenthal angestrebt wird, wird damit nicht vollständig eingeholt – dies ist im Anbetracht der Fragestellung aber auch nicht notwendig. Gerade auch durch den starken, milieuspezifischen Kontrast reicht die Rekonstruktion der erzählten Biographie meines Erachtens für die hier angestrebte Analyse milieuspezifischer Deutungsmuster aus.

Ganz ohne die Annahme, dass die dargebotenen Biographien (bzw. unser kritisches Interpretationsergebnis) Bezüge zur objektiven Welt haben, kämen wir bei der qualitativen Exploration der Milieumobilität jedoch nicht aus. Eine solche radikalkonstruktivistische Position würde die qualitative Exploration sozialstruktureller und materiell-verankerter Lebensstile als unmöglich erscheinen lassen (vgl. Schulze 1992, S. 80 f.). Insofern muss also eine vorsichtige Mittelposition eingenommen werden. So deuten einige Interviewpassagen darauf hin, dass zumindest einige praktizierende Muslim_innen Betriebsfeiern meiden, um ihren alkoholisierten Kolleg_innen zu entgehen (vgl. Abschnitt 5.2.1). Ob dies in den einzelnen Interviews tatsächlich der Fall ist, konnte ich natürlich nicht überprüfen – als ein plausibler Baustein der Milieusegmentierung türkeistämmig bzw. muslimisch geprägter Milieus, kann diese Aussage jedoch herangezogen werden, ebenso wie analoge Aussagen aus anderen qualitativen Studien. Daher muss gewissermaßen eine doppelte Perspektivität gegenüber den Interviews eingenommen werden: Sie besteht aus der Deutungsebene der biografischen Selbstdarstellung auf der einen Seite und der berichteten, objektiv-materiellen Ebene – die freilich mit Vorsicht genossen werden muss – auf der anderen.¹⁷

17 Hier sei darauf hingewiesen, dass auch vermeintlich ‚objektiverer‘ quantifizierende Analysen nur mit verbalisierten, berichteten Daten operieren.

Konkret lag der erste biografische Auswertungsschritt in der sequentiellen Analyse der biografischen Daten. Er wird zur Distanzierung von der präsentierten Lebensgeschichte und zur interpretativen Öffnung durchgeführt (Rosenthal 2014, S. 514 f.). Nach der ersten Auswertungsphase wurden vor allem thematische Feldanalysen durchgeführt (ebd., S. 517). Was sich dabei als besonders fruchtbar erwiesen hat, waren themenbezogene Sequenzanalysen des Materials. Die Themen, die analytisch so aufbereitet wurden, ergaben sich teils aus der theoretischen Anlage der Milieuforschung und waren auch im Leitfaden angelegt; sie ergaben sich aber auch teils aus der fallvergleichenden Analyse, wie etwa die Bedeutung der Herkunftsfamilie. Bei den thematischen Analysen wurde vergleichend herausgearbeitet, wie die Sinndimensionen der Lebensphilosophie, der Distinktion und des Genusses auf das fokussierte Lebensstilerkmal Anwendung finden konnten. Insbesondere die distinktive Beschreibung eines Merkmals konnte dabei genutzt werden, seine Positionsspezifität zu explorieren. Zusätzlich wurden auch Erzählungen von gefühlter Fremdheit einbezogen (vgl. Nowicka 2015, S. 101 f.).

Im Verlauf der Analysen stellte sich dabei heraus, dass es von entscheidender Bedeutung war, wie lang die Passagen waren, die in Gruppendiskussionen eingebracht wurden. Es zeigte sich, dass die Interpretation von Textpassagen von ein bis drei Seiten in Gruppendiskussionen zwar in der Lage war, den Blick für unterschiedliche Lesarten *diese* Textpassage weiter zu öffnen, eine darüber hinausreichende Diskussion über ihre biographische Bedeutung mangels Kontextualisierung jedoch selten gelang. Produktiver gestalteten sich die Auswertungsrunden, in denen längere, thematisch ausgewählte Interviewpassagen von Band abgespielt wurden, und damit der Auswertungsgruppe mehr Material dargeboten werden konnte. Dabei bewährte es sich, der Auswertungsgruppe die Passagen zunächst nicht schriftlich vorzulegen, sondern zuerst auf Nachfrage Passagen nochmals abzuspielen und erst auf Verlangen das Transkript vorzulegen, um gezielt und sparsam Feinanalysen vorzunehmen. Inspiration für diese Art der textlosen Analyse war das Vorgehen von Rosenthal beim biographischen Workshop auf den Berliner Methodentagen 2016, wo das Interviewmaterial bei der Auswertung zunächst nicht schriftlich vorgelegt, sondern vorgelesen wurde. Ich habe der Tonaufnahme den Vorzug über das Vorlesen gegeben, da damit ein problematischer „Interpretationsschritt“ (der des Vorlesens) gewissermaßen technisch neutralisiert wird: Die Betonungen und Aussprache werden dadurch weniger verzerrt dargelegt.

Für die Durchführung der empirischen Analyse wurde der induktive Forschungsstil der Grounded Theory und des Theoretical Samplings angewendet (Strübing 2014). Hermeneutische Analysen und die gezielte Auswahl weiterer Interviewpartner auf der Basis des gewonnenen Wissens lösten sich dabei ab. Für die Auswahl der Interviewpartner fand eine Mischung aus Quotensampling und theoretischem Sampling Anwendung (Akremi 2019). Die Untersuchung

fokussierte sich in Bezug auf die türkeistämmigen Interviewpartner auf Männer zwischen etwa 30 und Mitte 40 der zweiten Migrationsgeneration¹⁸, die als Bildungsaufsteiger mindestens einen Fachhochschulabschluss erworben haben, einer ausbildungsadäquaten Beschäftigung nachgehen und in Berlin ansässig sind. Der Fokus auf diese Altersgruppe erklärt sich damit, dass in diesem Lebensabschnitt der Lebensstil einerseits bereits eine gewisse Reife und Stabilität erreicht haben sollte und andererseits für Akademiker ein Ausstattungsniveau zu Verfügung steht, das eine materielle Realisierung der lebensstilistischen Präferenzen auch erlaubt.

Dass nur Männer als Interviewpartner Eingang in die Untersuchung fanden, hat vor allem zwei Gründe. Einerseits ist aus der Forschungsliteratur bekannt, dass Männer und Frauen unterschiedliche Lebensstile führen – je konservativer das Milieu, desto differenter und komplementärer sind die Geschlechterrollen und Lebensstile in Partnerschaften angelegt (vgl. Koppetsch/Burkhardt 1999; Keddi 2003; Baur/Akremiti 2012). Eine Ausarbeitung dieses Aspektes, der beim Einbezug von Frauen notwendig gewesen wäre, hätte die Ressourcen dieser Arbeit schlicht überfordert, da davon ausgegangen werden muss, dass die meisten der ausgearbeiteten Lebensstilmerkmale geschlechtsspezifisch ausgeprägt sind, etwa in Bezug auf die Positionierung gegenüber dem Elternhaus oder den Sinn für das Ästhetische. Frauen systematisch in die Analyse mit einzubeziehen, hätte die Anzahl der zu führenden Interviews also möglicherweise verdoppelt. Die Ausarbeitung dieses Aspektes muss daher leider auf zukünftige Arbeiten verschoben werden.

Als zweiter Grund kann meine Positionalität als weißer, männlicher und nicht-muslimischer Interviewer angeführt werden. Sie ist bereits für die männlichen Interviewpartner teilweise problematisch, da sie untrennbar mit hegemonialen Positionen assoziiert ist und Machtdifferentiale in Bezug auf Rassismus und gesellschaftlichen Migrationsdiskurs in sich birgt. Dies machte sich insbesondere bei den Interviews mit den konservativen Interviewpartnern bemerkbar, was in den folgenden Analysen teils auch thematisiert wird. Bei Frauen und insbesondere bei diskursiv besonders marginalisierten konservativen Musliminnen wäre das Ausmaß an vermachteter Differenz nochmals höher, was zwar für einige Fragestellungen möglicherweise produktiv sein mag, sicherlich nicht jedoch in Bezug auf die Thematisierung intimer Lebensbereiche, wie der weiblichen Rolle in konservativen Stilen der Religionsausübung, Partnerschaft, Elternhaus oder Familie (vgl. El-Menouar 2019; Broom/Hand/Tovey 2006).

Die ersten drei türkeistämmigen Interviewpartner wurden dabei nach Berufsgruppen ausgewählt, deren Kapitalkonfiguration sich möglichst stark voneinander unterschied: Betriebswirt (ökonomisches Kapital), Architekt (aus-

18 Zur zweiten Generation zähle ich Kinder von Einwanderer_innen, die zur Zeit ihrer Einschulung bereits dauerhaft in Deutschland gelebt haben.

gegliche Kapalkonfiguration), Designer (kulturelles Kapital) (vgl. Bourdieu 1982, S. 498; Otte 2004, S. 214). Der Architekt wurde über das Telefonbuch ausfindig gemacht und kontaktiert. Der Betriebswirt wurde über ein Buchhaltungsbüro im einem Berliner Kiez angesprochen. Die Akquirierung des Designers musste über persönliche Netzwerke erfolgen, da eine Suche über das Berliner Branchen-telefonbuch erfolglos war. Im Anschluss wurden ausgewählte Interviewpartner gesucht, um das Modell weiter zu verfeinern. Zunächst wurden Interviews mit zwei Ingenieuren geführt, die miteinander befreundet waren, von denen jedoch im Vorfeld bekannt war, dass sie sehr unterschiedliche Lebensstile pflegen, was einen theoretisch interessanten Fall darstellte. Beide lernte ich in einem türkischen Bildungsverein kennen, zu dem ich Kontakt aufgebaut hatte. Da sich zu dieser Zeit bereits die Hypothese abzeichnete, dass der Modernitätsgrad mit der Positionierung gegenüber dem Elternhaus zusammenhing, war ich auf der Suche nach einem sehr modern gelagerten Fall, der jedoch ein sehr gutes Verhältnis zu seiner Herkunftsfamilie hatte. Durch eigene akademische Netzwerke gelang es mir, wiederum einen Designer für ein Interview zu gewinnen, der dieses Kriterium erfüllte. Als letzter türkeistämmiger Interviewpartner wurde ein Mitglied einer christlichen deutschen Partei ausgewählt, um die Beziehungen zwischen autochthonen und türkeistämmigen Personen im konservativen Spektrum nochmals genauer zu untersuchen. Da bei diesem Interview jedoch recht wenig neues Wissen generiert wurde, wurden hier nur ausgewählte Passagen transkribiert.

Parallel dazu wurden auch Interviews mit zwei deutschen Bildungsaufsteigern geführt und ausgewertet, um als Vergleichsmaßstab zu dienen. Interviewt wurde dafür zunächst ein Steuerberater. Als im späteren Verlauf der Untersuchung Herkunftsmilieueffekte an Bedeutung gewannen, wurde dieses Interview um einen Bildungsaufsteiger aus einem konservativ-katholischen Dorf ergänzt (Jörg), der ebenfalls in Berlin wohnte, ein Studium der Sozialwissenschaft abgeschlossen hatte und zum Zeitpunkt des Interviews ein Informatikstudium absolvierte. Während der erste Fall vor allem als Vergleichsmaßstab für die Analyse der türkeistämmigen Fälle herangezogen wurde und in den folgenden Analysen nicht aufgegriffen wird, wird der Fall von Jörg im Abschnitt 6.2 ausführlicher dargestellt.

Die in Tabelle 2 bereits angegebene Milieuposition war das Ergebnis der noch folgenden induktiven Analysen. Ihre Angabe an dieser Stelle soll für den Leser vor allem eine Orientierungshilfe in den thematischen Lebensstilanalysen darstellen.

Die Interviews wurden nach Regeln der GAT-Transkriptionskonventionen (Basistranskript) transkribiert (Selting et al. 1998) und anonymisiert bzw. pseudonymisiert.

Das Ergebnis der hermeneutischen Fallanalysen war ein Tableau, deren Spalten idealtypische (Milieu-)Positionen darstellten und deren Zeilen jeweils auch als „kleine Typologien“ distinktiver Lebensstilmerkmale interpretiert werden konnten (vgl. Abschnitt 5.7, Tabelle 4). Um die Verallgemeinerbarkeit der rekonstru-

Tabelle 2: Die Interviewpartner und ihre Milieuposition

Herkunft	Interview-partner (Pseudonyme)	Alter	Beruf	Milieuposition	Interviewort	Interviewdauer
türkeistämmig	Eymen	45	Ingenieur	konservativ	türkischer Bildungsverein	2:15
	Yusuf	35	Steuerberater	konservativ	Büro	1:55
	Mehmet	30	Politikwissenschaftler	liberal-konservativ	in seiner Wohnung	1:47
	Berat	45	Ingenieur	liberal-konservativ	türkischer Bildungsverein	Zwei Interviews: 2:39 und 2:25
	Mustafa	37	Architekt	liberal	Universitätsbüro	2:35
	Ahmet	30	Designer	postmodernistisch	In seiner Wohnung	3:10
	Ömer	30	Designer	postmodernistisch	In meiner Wohnung	3:45
autochthon	Jörg	30	Abschluss in Sozialwissenschaft, zurzeit Studium der Informatik	(postmodernistisch)	In meiner Wohnung	2:41
	Alexander	43	Steuerberater	(liberal)	Büro	3:00

ierten Differenzen zu erhöhen, wurden nun weitere merkmallspezifische Typologien aus der migrationssoziologischen Literatur hinzugezogen, um zu überprüfen, inwieweit typische Ausprägungen etwa der Religionsausübung angetroffen wurden. Für viele der Lebensstilmerkmale konnten so weitere Quellen aus der migrationssoziologischen Literatur zur Validierung und zur Überprüfung der Verallgemeinerbarkeit herangezogen werden. Anschließend wurden die unterschiedlichen Lebensstilmerkmale gemeinsam im Sinne der fundamentalen Semantik integrierend gedeutet. Auch für die anschließenden Vergleiche mit autochthon geprägten Milieus (Abschnitte 6.1; 6.2.1; 6.2.2) wurde neben den eigenen Interviews auf vorhandene Forschungsliteratur zurückgegriffen.

4 Die Geschichte der türkischen Arbeitsmigration in der BRD

Sowohl Schulze als auch Bourdieu sehen die Milieu- bzw. Klassenstruktur einer Gesellschaft als historische Produkte. Folgen wir Bourdieu, nimmt die Struktur der Klassengesellschaft Frankreichs ihren Ausgangspunkt in der ständischen Industriegesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts, deren ungleichheitsreproduzierende Transformation er zu Beginn der Bildungsexpansion Frankreichs analysierte.¹⁹ Für Schulze sind die sozialen Milieus der 1980er Jahre das historische Produkt der industriellen Klassengesellschaft, die insbesondere in den älteren Milieus noch fortwirkt. Daneben sind für ihn aber auch die Lebensstile selbst historischen Ursprungs und können in ihrer Genese rekonstruiert werden. Für die Analyse der postmigrantischen Gesellschaft mit ihren sozialen Milieus und Lebensstilen gilt es demgegenüber, verstärkt auch ihre Migrations- und Milieugeschichte als Ausgangspunkt zu nehmen (vgl. auch Schmitz/Witte/Schneickert 2018a; 2018b; Sayad 2007).

4.1 Die Geschichte der deutsch-türkischen Arbeitsmigration

Die Migrationsgeschichte der türkeistämmigen Aufsteiger der zweiten Generation, die in dieser Untersuchung zunächst im Fokus stehen, beginnt bei ihren Eltern. Für sie waren sie Erzieher_innen, erste Quelle jeder Form von Kapital und sie prägten wie niemand anderes ihr Herkunftsmilieu. Eine bloße Beschreibung der in der ersten Generation verbreiteten Einstellungen, Mentalitäten oder Habitusformen würde jedoch der historischen Genese des türkeistämmigen Arbeitermilieus nicht gerecht werden. Vielmehr gilt es an dieser Stelle die historischen sowie politischen Faktoren gleichermaßen zu berücksichtigen. Bei der folgenden Darstellung stütze ich mich im Wesentlichen auf die sehr gelungene historische Übersichtsarbeit zur deutsch-türkischen Arbeitsmigration von Karin Hunn (2005).

Ausgangspunkt für die deutsch-türkische Arbeitsmigration war das sog. Anwerbeabkommen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Türkei, das

19 Vergleiche zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft auch Bourdieu (2004). Bemühungen, die *Longue durée* des klassenspezifischen Habitus nachzuzeichnen, lassen sich auch bei Vester et al. (2001) und Lange-Vester (2006) finden.

1961 geschlossen wurde.²⁰ Vorrangiges Ziel des Anwerbeabkommens war es, den akuten Mangel an Arbeitskräften, der sich im Zuge des industriellen Aufschwungs nach dem Zweiten Weltkrieg ergab, durch den Einsatz ausländischer Arbeiter_innen zu mildern. Dies wurde dadurch möglich, dass es in vielen Ländern einen Überschuss an Arbeitskräften gab: So lagen der Bundesrepublik durchaus viele Angebote für Anwerbeabkommen von Ländern mit hohen Arbeitslosenquoten vor (Hunn 2005, S. 33). Für die Bundesrepublik Deutschland boten die Anwerbeabkommen die Möglichkeit, günstige Arbeitskräfte zu importieren und die Lohnkosten für einfache, aber noch immer benötigte Tätigkeiten vor allem in der Industrie gering zu halten. Im Rahmen des hohen Wirtschaftswachstums dieser Zeit, das nicht zuletzt auch durch die sog. ‚Gastarbeiter_innen‘ ermöglicht wurde, bot sich für viele deutschstämmige Arbeiter_innen die Möglichkeit, in höhere gesellschaftliche Positionen vorzudringen. So berechnete Heckmann, dass 2,3 Millionen deutsche Arbeiter_innen im Zeitraum von 1960 bis 1970 aus Arbeiter_innenpositionen in Angestelltenpositionen aufrücken konnten, während ihre zumeist schweren und schlecht bezahlten Tätigkeiten von Migrant_innen übernommen wurden (Heckmann 1992) – ein Prozess den Hoffmann-Nowotny als Unterschichtung bezeichnete (1976).

Das Anwerbeabkommen sah ursprünglich keine dauerhafte Niederlassung der Migrant_innen vor. Vielmehr sollten die Migrant_innen nach wenigen Jahren in ihre Heimatländer zurückkehren, wovon letztlich auch die Entsendeländer profitieren sollten. Mit ihnen sollten nicht nur ausländische Devisen zur Stärkung der Wirtschaft heimgebracht werden, sondern auch die noch agrarisch geprägten Volkswirtschaften mit der industriellen Ausbildung der Heimkehrer_innen in ihrem Strukturwandel unterstützt werden (Hunn 2005, S. 33, S. 73, S. 325 ff.). Zunächst sollte ein Rotationsprinzip für die ersten Angeworbenen gelten, nach dem sie nach zwei Jahren des Aufenthaltes zurückkehren und durch neue Arbeiter_innen ersetzt werden sollten. Diese Regelung wurde jedoch auf Druck der deutschen Wirtschaftsverbände aufgegeben. Hintergrund war, dass sie aus Kostengründen nicht auf das eingearbeitete Personal verzichten und ständig neue Arbeiter_innen anlernen wollten (ebd., S. 59 f.).

Einer dauerhaften Niederlassung der Arbeitsmigrant_innen in Deutschland wurde seitens der Politik dennoch mit mannigfaltigen Maßnahmen versucht entgegenzuwirken, etwa durch die Beschränkung der Aufenthaltsdauer (ebd., S. 33; S. 59) oder die Entscheidung nur „lediggehende“ Arbeiter_innen anzuwerben, um einen hohen „Rückkehrdruck“ aufrechtzuerhalten.²¹ Zusätzlich galt für die Neu-

20 Zwischen 1955 und 1968 schloss die BRD mit insgesamt neun Staaten Anwerbeabkommen: Italien (1955), Spanien (1960), Griechenland (1960), Türkei (1961), Marokko (1963), Südkorea (1963), Portugal (1964), Tunesien (1965), Jugoslawien (1968).

21 Eine Ehepartner_in aus der Türkei nachzuholen stellte zumindest bis Mitte der 1960er Jahre ein durchaus schwieriges Unterfangen dar. Über mehrere Umwege gelang es bis Ende 1962 im-

besetzung von Stellen das sog. „Inländerprimat“, nach dem Arbeitgeber_innen seitens der Arbeitsämter angehalten werden konnten, deutschen Arbeitskräften den Vorzug bei Neubesetzungen zu geben (ebd., S. 354).

Die Zahl der in Deutschland lebenden Türkeistämmigen erhöhte sich im Zuge des Abkommens in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre deutlich. 73 Prozent der insgesamt angeworbenen Arbeiter_innen wanderten zwischen 1968 und 1973 ein. Nicht nur erhöhte sich die Aufenthaltsdauer der Angeworbenen über das seitens der westdeutschen Innenpolitik angestrebte Maß hinaus, auch die Zahl der nicht-erwerbstätigen Einwanderer_innen erhöhte sich in diesem Zeitraum deutlich (ebd., S. 208, S. 304). Ab 1971 bildete die türkeistämmige Bevölkerung mit dem Erreichen von über einer Million Einwohner_innen in Deutschland die größte Ausländer_innengruppe (ebd., S. 276). Um den weiteren Anstieg des Ausländer_innenanteils an der deutschen Bevölkerung zu verhindern, beendete die sozialdemokratische Bundesregierung unter Willy Brandt im Herbst 1973 das Anwerbeabkommen mit der Türkei mit dem sog. Anwerbestopp (ebd., S. 328).²² Doch auch nach dem Anwerbestopp nahm die Zahl der türkeistämmigen Personen in Deutschland weiter zu. Die Erwartung der Politiker, dass der Anteil der türkeistämmigen Bevölkerung von nun an abnehmen sollte, wurden nicht erfüllt. Zwar verließen 1974 bis 1976 mehr türkische Staatsbürger_innen die Bundesrepublik als einwanderten, doch die folgenden Jahre zeichneten sich durch einen verstärkten Nachzug von Familienangehörigen aus der Türkei aus, sodass ihre Zahl in Deutschland im Zeitraum von 1973–1979 insgesamt um circa 360.000 Personen zunahm (ebd., S. 408). In diesem Zuge erhöhte sich der Anteil der nichterwerbstätigen türkeistämmigen Bevölkerung durch Nachzug von Ehepartner_innen und Kindern (ebd., S. 208).

Gleichzeitig stellte der Erwerb eines längerfristigen Aufenthaltstitels in diesem Kontext sogar für langjährig in der BRD lebende türkeistämmige Arbeiter_innen im Verlauf der 1970er und 1980er Jahre ein massives Problem dar. Neben einer Vielzahl von Abschiebegründen, wie etwa einer zu kleinen Wohnung oder auch nur kurzzeitiger Arbeitslosigkeit, wurde auch teils berechtigten Personen unrechtmäßig eine dauerhafte Aufenthaltsberechtigung seitens der Ausländerbehörde verweigert. In der Folge besaß noch 1982 nur etwa ein Fünftel der Arbeitsmigrant_innen einen Aufenthaltstitel von mindestens fünf Jahren (ebd., S. 284 f., S. 463 ff.).

merhin „schätzungsweise 10 bis 15 Prozent aller ‚Gastarbeiter‘ ihre Familien“ nachzuholen (ebd., S. 65).

22 Von offizieller Stelle wurde zwar die Ölkrise als Grund für den Anwerbestopp gegenüber der Türkei angegeben. Doch bereits seit 1972 versuchte die Bundesrepublik die Anzahl der Ausländer_innen zu verringern, was als Ursache ausschlaggebender gewesen sein dürfte als die Energiekrise (ebd., S. 328).

Ausschlaggebend für die sich verstetigende Niederlassung der türkeistämmigen Arbeiter_innen waren dabei häufig keine intrinsischen Niederlassungswünsche, sondern eine Reihe externer Faktoren: So bot die türkische Wirtschaft zu keinem Zeitpunkt eine ausreichende Anzahl freier Stellen für die Rückkehrer_innen. Zudem hatten viele der Arbeiter_innen ihr Ziel noch nicht erreicht, genügend Rücklagen angespart zu haben, um sich in der Türkei selbständig zu machen oder Land zu kaufen – was teils auch an den gestiegenen Lebenshaltungskosten für jene lag, die ihre Familie nachgeholt hatten (ebd., S. 335, S. 341, S. 387, S. 416, S. 475). Zusätzlich existierte nach dem Anwerbestopp die Furcht seitens einiger Arbeiter_innen, dass sie erworbene Sozialleistungsansprüche bei einer Ausreise verlieren würden oder sie danach nicht mehr in die BRD hätten zurückkehren können (ebd., S. 331). Nicht zuletzt löste eine Beschränkung des Kindergeldes für nicht in Deutschland gemeldete Kinder 1975 einen zusätzlichen Anreiz aus, die Familienangehörigen nachzuholen (ebd., S. 374). Spätestens seit 1980 kam dazu eine innenpolitische Krise der Türkei, wegen der zusätzlich auch viele Asylsuchende aus der Türkei nach Deutschland kamen (ebd., S. 475). In vielen Fällen führte diese prekäre Situation jedoch nicht dazu, dass eine dauerhafte Niederlassung in Deutschland auch seitens der Migrant_innen angestrebt wurde. Für viele führte sie zu einer Verlängerung ihres noch immer temporär angelegten Aufenthaltes, der sich erst im Laufe der Jahre als dauerhaft herausstellen sollte (ebd., S. 416). Letztlich sollten auch die verstärkten Versuche der konservativen Regierung Kohl scheitern, ab dem November 1983 die Anzahl der türkischen Staatsangehörigen in Deutschland dauerhaft und signifikant mit dem sog. „Rückkehrhilfegesetz“ zu senken.²³

Insgesamt wurden 867.000 türkeistämmige Arbeiter_innen zwischen 1961 und 1973 angeworben, von denen eine halbe Million in die Türkei zurückkehrte. 2014 leben durch politisches Asyl, Familiennachzüge und Nachgeborene etwa 3 Millionen Menschen mit türkischem Migrationshintergrund in der BRD (Luft 2014).

Doch wer migrierte im Zuge des Anwerbeabkommens überhaupt nach Deutschland und mit welchen Motiven? Betrachten wir die Migrationsmotive der angeworbenen Arbeiter_innen, so zeigt sich, wie bereits kurz erwähnt, dass die staatlichen Ziele des Anwerbeabkommens mit den Migrationsmotiven –

23 Das Gesetz bot Ausländer_innen aus Nicht-EG-Staaten, die zwischen dem 30. Oktober 1983 und dem 30. Juni 1984 infolge der Stilllegung des Betriebes arbeitslos geworden sind, eine Prämie von 10.500 DM (zuzüglich 1.500 DM je Kind) an, wenn sie die BRD dauerhaft verlassen würden. Es muss dabei im Kontext der 2. Ölkrise und der damit einhergehenden Rezession ab 1982 gesehen werden. Da es sich dabei nur um eine Rückkehrprämie für einen sehr beschränkten Personenkreis handelte, waren die Wanderungseffekte tatsächlich nur von geringem Umfang. Sie diente nicht zuletzt wohl der Demonstration der politischen Handlungsfähigkeit der Regierung im Kontext der sich deutlich verschärfenden und auch mit rassistischen Argumenten geführten Debatte um die „Türkenfrage“ (ebd., S. 468, S. 475 f.).

zumindest in den ersten Jahren – durchaus in Einklang standen. So war es für viele das vorrangige Motiv, für einen begrenzten Zeitraum nach Deutschland zu gehen, um sich mit den dort angehäuften Ersparnissen eine Zukunft in der Türkei aufzubauen (Hunn 2005, S. 73).

Betrachten wir die sozialstrukturellen Merkmale der türkeistämmigen Migrant_innen, so fällt auf, dass unter den angeworbenen Arbeiter_innen in den frühen Jahren Männer deutlich überrepräsentiert waren und sich das Verhältnis von Männern und Frauen erst im Rahmen des Familiennachzugs ab Mitte der 1960er Jahre und insbesondere nach dem Anwerbestopp anglich (Hunn 2005, S. 208 f.). Dies kann damit begründet werden, dass insbesondere für unverheiratete Frauen in der türkischen Gesellschaft eine Anwerbung mit einem moralischen Malus versehen war (Hunn 2005, S. 77).

Das durchschnittliche Bildungsniveau der nach Deutschland im Zuge der angeworbenen Arbeiter_innen muss als relativ niedrig bewertet werden. Nach Zahlen des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge gaben drei Viertel aller türkeistämmigen Personen der zweiten Generationen an, dass ihr Vater über keinen oder nur über einen niederen Abschluss verfügte. Zwölf Prozent ihrer Väter verfügte über keinen Schulabschluss. Von den Müttern hätten gar nur 50 Prozent überhaupt eine allgemeinbildende Schule besucht (Schührer 2018, S. 29). Obwohl diese Zahlen auch türkeistämmige Migrant_innen einbezieht, die nicht über das Anwerbeabkommen nach Deutschland einwanderten, decken sich die Befunde mit diesbezüglichen zeitgenössischen Statistiken: So gaben 1963 bei einer repräsentativen Befragung der Angeworbenen nur 15 Prozent der Arbeiter_innen einen Berufsabschluss und nur drei Prozent das Abitur als höchsten Abschluss an, während 50 Prozent höchstens über einen fünfjährigen Grundschulabschluss verfügten (Hunn 2005, S. 71 f.).

Die angeworbenen Arbeiter_innen waren in den 1960er und 1970er Jahren im „jungen, erwerbsfähigen Alter“ zwischen 20 und 40 Jahren (Pflaumer 1990, S. 8). Personen über 60 Jahren befanden sich unter den unmittelbar angeworbenen Arbeiter_innen ebenso wenig wie Kinder, die erst im Laufe der 1970er Jahre verstärkt durch Geburt oder Nachzug aus der Türkei den Weg nach Deutschland fanden (ebd.).

Wie bereits angemerkt, beschränkte sich die Einwanderung im Rahmen des Anwerbeabkommens nicht nur auf die angeworbenen Arbeitskräfte selbst. Ein entscheidender Teil der eingewanderten Personen kam im Zuge von Familiennachzügen nach Deutschland, die trotz der politischen Bedenken einer damit verbundenen dauerhaften Niederlassung aus wirtschaftlichen oder rechtlichen Gründen geduldet wurden. Waren ab 1964 dabei zunächst nur die Ehepartner_innen und Kinder bis 21 Jahre berechtigt, wurde die Migration in den Folgejahren faktisch auch für Geschwister und Ehegatten ermöglicht. Neben der Möglichkeit, sich bis 1973 über das offizielle Anwerbeverfahren anwerben zu lassen, gab es mit Hilfe von Angehörigen vor Ort noch weitere Möglichkeiten, ein deutsches

Arbeitsvisum zu erhalten. Dieses konnte etwa durch eine direkt vermittelte Arbeitsstelle in Deutschland erworben werden, für deren Vermittlung Bekannte oder Verwandte benötigt wurden (sog. „zweiter Weg“, vgl. Hunn 2005, S. 209, Heckmann 1992, S. 101). Daneben gab es, wie bereits erwähnt, auch nach dem Ende des Anwerbestopps 1973, die Möglichkeit des Nachzuges für Kinder oder Ehepartner_innen.

Als Indiz für die Lebensstile der Einwanderer_innen der ersten Generation können (wenn auch mit einiger Unschärfe) die türkischen Herkunftsorte und -regionen bewertet werden: Ländliche Regionen könnten auf traditional-dörflichen Lebensstile hindeuten, städtische Regionen möglicherweise ein Hinweis für modernere Lebensstile sein (vgl. Schiffauer 1991)²⁴. Zu Beginn der Anwerbephase stammten etwa die Hälfte der Angeworbenen aus den Großstädten Istanbul, Ankara und Izmir und nur etwa jeder Fünfte aus Dörfern mit weniger als 2000 Einwohnern (Hunn 2005, S. 71). Im Laufe des seit den späten 1960er Jahren einsetzenden und sich nach 1973 beschleunigenden Familiennachzugs verstärkte sich jedoch die Tendenz, dass vermehrt auch ländlich geprägte Landesteile im Osten der Türkei zum Zuge kamen: So boten vor allem die größeren Familien, wie sie in den ländlich geprägten Landesteilen verbreitet waren, nicht nur ein größeres innerfamiliäres Potential für den Nachzug, auch waren dies häufiger Familien, die Ehen mit Partner_innen aus den türkischen Heimatdörfern bzw. -nachbarschaften zu arrangieren trachteten (ebd., S. 410).

Die soziale Situation in Deutschland war für die meisten türkeistämmigen Migrant_innen grundsätzlich schlechter als für ihre deutschstämmigen (Klassen-)Kollegen.

Zunächst galt dies für die Situation am Arbeitsplatz: So wurden die Migrant_innen vorrangig in solche Beschäftigungen angeworben, für die kaum noch deutschstämmige Arbeitskräfte gefunden werden konnten, weil sie zu hart, monoton oder schlecht bezahlt waren und für die nur ungelernete oder angelernte Arbeiter_innen benötigt wurden. Sie konzentrierten sich dabei auf nur wenige Branchen vorrangig in der schweren sowie verarbeitenden Industrie, wie dem Bergbau und der Metallindustrie (Hunn 2005, S. 214; Heckmann 1992). Diese Situation verschärfte sich nochmals mit dem Anwerbestopp 1973 und der sich verschlechternden wirtschaftlichen Lage der BRD. Nicht nur konnten die Arbeitsämter die Arbeitgeber_innen mit dem „Inländerprimat“ dazu drängen, türkeistämmige Arbeiter_innen zu entlassen, um an deren Stelle deutschstämmige Personen einzustellen. Auch gelang nur wenigen türkeistämmigen Arbeiter_innen ein innerbetrieblicher Aufstieg, etwa zur Vorarbeiter_in, weil die gewerkschaftlich besser organisierten autochthonen Arbeiter_innen im Sinne

24 Die Literaturlage bezüglich eines solchen Zusammenhanges muss jedoch als widersprüchlich gelten. Hämmig etwa gelingt es etwa nicht, ihn inferenzstatistisch in seinen Daten zu erhärten (Hämmig 2000, S. 259).

der vermeintlichen Wahrung eines „Betriebsfriedens“ bevorzugt wurden (Hunn 2005, 216 f.). In der Folge der sich verschlechternden wirtschaftlichen Lage in der BRD und des fortschreitenden Strukturwandels durch Automatisierung und Auslagerung von Arbeitsplätzen ins Ausland war die türkeistämmige Bevölkerung besonders stark betroffen, sodass sie sehr viel häufiger mit Arbeitslosigkeit konfrontiert war als autochthone Arbeitnehmer_innen (ebd., S. 455)²⁵.

Auch ihre Wohnsituation ließ deutlich zu wünschen übrig. So lebten viele der Angeworbenen in Gastarbeiter_innen-Wohnheimen auf engem Raum in Mehrbettzimmern (ebd., S. 223). Aufgrund der Wohnungsnot nach dem zweiten Weltkrieg in Deutschland war dies für sie dabei häufig die einzige Möglichkeit, ihre Wohnkosten so niedrig zu halten, dass noch ein ausreichender Teil ihres Lohnes angespart werden konnte. Diese Form der Unterbringung erlaubte es ihnen jedoch weder, längerfristige Kontakte zur autochthonen Bevölkerung aufzubauen, die etwa für den Spracherwerb notwendig gewesen wären, noch, ihre Familie aus der Türkei nachzuholen, wofür ausreichender Wohnraum behördlich nachgewiesen werden musste (ebd., S. 183). So suchten sich viele der länger in Deutschland beschäftigten Arbeiter_innen eigenen Wohnraum, was die räumliche Segregation zur autochthonen Bevölkerung jedoch nicht zu überwinden vermochte: Aufgrund ihres niedrigen Lohnes und der Ablehnung durch viele Vermieter_innen und Nachbar_innen blieben ihnen zumeist nur in die schlechtesten Wohnhäuser und -lagen, die häufig innerstädtisch gelegen waren. In West-Berlin etwa führte dies zu einer hohen räumlichen Konzentration der türkeistämmigen Bevölkerung in den Stadtbezirken Kreuzberg, Wedding und Tiergarten, deren Ausländeranteil 1975 zwischen 15 und 23 Prozent lag (ebd., S. 372). Dort wohnten sie häufig in unsanierten Altbauten unter unhygienischen Bedingungen und auf engem Raum (ebd., S. 297). In vielen Fällen wurden von ihnen dafür überdurchschnittlich hohe Mieten verlangt (ebd., S. 234; Der Spiegel 1973). Politischen Maßnahmen zur Verbesserung der Wohnqualität stand dabei im Wege, dass seitens der Parteien befürchtet wurde, dass „Sonderbauprogramme“ für Ausländer_innen auf wenig Akzeptanz in der autochthonen Bevölkerung stoßen würden (Hunn 2005, S. 295).

Für die Migrant_innen bot die räumliche Konzentration auf wenige Viertel und teils auch Straßenzüge jedoch auch Vorteile. So ermöglichte sie die Etablierung einer dichten migrantischen Infrastruktur, die auf die Bedürfnisse der türkeistämmigen Arbeiter_innenfamilien zugeschnitten war. Ihren Ausdruck fand sie in ethnischen Kultur-, Bildungs- oder Sportvereinen, türkischen Lebensmittelgeschäften und Cafés sowie kleiner Moscheegemeinden, wie sie etwa bereits Anfang der 1970er Jahre um das Kottbusser Tor in Berlin angetroffen werden konnten (Hunn 2005, S. 373, S. 415 ff.; Der Spiegel 1973).

25 So lag die Arbeitslosenquote unter türkischen Staatsangehörigen 1983 bei 16,7 Prozent, während sie für deutsche Staatsangehörige bei 8,6 Prozent lag (ebd., S. 455).

Der räumlichen Segregation wurde seitens der Politik im Anschluss in eher wenig nützlicher Weise Rechnung getragen. Ab 1975 wurden Städte und Kommunen mit einem Ausländer_innenanteil von über zwölf Prozent als „überlastete Siedlungsgebiete“ ausgewiesen, in die keine weiteren Ausländer_innen mehr zu ziehen durften. Effektiv war dies kaum, betraf diese Regelung lediglich Binnenwanderungen innerhalb der BRD und nicht den Familiennachzug (Hunn 2005, S. 374).

Diese schwache soziale Position innerhalb der BRD korrespondierte, wie oben bereits in einigen Stellen deutlich wurde, mit einer hohen sozialen Distanz zur und vor allem auch *seitens* der autochthonen Bevölkerung, die Ausdruck in ausländerfeindlichen Einstellungen und Diskursen fand. Wurden türkische Gastarbeiter_innen in den ersten Jahren des Anwerbeabkommen seitens der Arbeitgeber_innen und Behörden durchaus positiv als diszipliniert und einordnungsfähig stereotypisiert (ebd., S. 102 ff.), wurden sie seitens vieler deutsche Arbeiter_innen zunächst vor allem als Konkurrenz wahrgenommen. Dies hatte auch damit zu tun, dass unter türkeistämmigen Arbeiter_innen Akkord- bzw. Leistungslohne verbreiteter waren und sie durch ihren dadurch hervorgerufenen „Arbeitseifer“ die erwarteten Arbeitsnormen auch für die autochthone Belegschaft steigerten (Luft 2011). In den frühen 1970er Jahren wandelte sich der öffentliche Diskurs zusätzlich durch ihr verstärktes Sichtbarwerden im Straßenbild und den einsetzenden Familiennachzug. Ausdruck fand dies in Titelgeschichten wie „Die Türken kommen – rette sich wer kann“ (Der Spiegel 1973), in denen beschrieben wird, wie städtische Ballungszentren „von Ausländern überlaufen [...] die Invasion kaum noch bewältigen.“ (ebd., S. 24). Mit der sich verschlechternden wirtschaftlichen Lage in der BRD und der besonders unter Türkeistämmigen steigenden Arbeitslosigkeit, wurden sie in der BRD in der Wahrnehmung nun zum „Türkenproblem“, das vermeintlich zu Überfremdung, steigender Kriminalität und Verwahrlosung der Städte führte und seine Ursache in der vermeintlichen Mentalität und Kultur der Migrant_innen fand und nicht in einer verfehlten Migrations- und fehlenden Integrationspolitik. Dazu passend waren laut einer Befragung des Instituts für Demoskopie im Frühjahr 1982 immerhin etwa zwei Drittel der autochthonen Bevölkerung der Auffassung, dass die Türken „ein ganz anderes Verhalten“ als die Deutschen zeigen würden (ebd., S. 493), während bei im Folgejahr durchgeführten Umfrage 83 Prozent der türkeistämmigen Migrant_innen in Berlin angaben, schon einmal „mit ausländerfeindlichen Äußerungen und Verhaltensweisen“ konfrontiert worden zu sein (ebd., S. 492).

Die äußerst schwierige soziale Lage der ersten Migrationsgeneration und der politische Unwille der BRD, sich auf die sich abzeichnende dauerhafte Niederlassung der „Gastarbeiter_innen“ einzustellen, hatte massive Konsequenzen für die nun in Deutschland aufwachsende zweite Generation. Zunächst betraf dies ihre schulische Bildung. Die Schulen und Lehrkräfte in Deutschland waren grundsätzlich nur mangelhaft darauf vorbereitet, Kinder von Arbeiter_innen ohne Deutsch-

kenntnisse adäquat zu beschulen. Dies betraf umso stärker jene Schulen, die sich in Stadtteilen und Kommunen mit einem hohen Anteil von Arbeitsmigrant_innen befanden. Weder war der Unterricht auf ihre besonderen Bedürfnisse abgestellt, noch gab es einen klaren Lehrauftrag seitens der Politik. Letztlich scheiterte die politische Gestaltung auch am Zielkonflikt, ob von nun die Integration der Schüler_innen in das deutsche Schulsystem Vorrang haben sollte oder ihre „Rückkehrfähigkeit“ in die Türkei. Gerüstet waren die deutschen Schulen für keine dieser beiden Aufgaben: So fehlten ebenfalls qualifizierte türkischsprechende Lehrer_innen, um einen adäquaten Unterricht in türkischer Sprache flächendeckend anbieten zu können – ungeachtet der politischen Frage, ob dies für die türkeistämmigen Kinder überhaupt eine legitime und sinnvolle Zielvorgabe sein konnte; schließlich war es unklar, ob sie tatsächlich wieder in die Türkei zurückkehren würden (ebd., S. 293 f.). Daraus resultierte ein Flickenteppich aus schulspezifischen Regelungen. Zwar wurde in der Kultusministerkonferenz 1971 verabschiedet, dass ausländische Kinder „in allen Fragen der Beschulung“ formal gleichgestellt sein sollten (Puskeppelit/Krüger-Popartz 1999, S. 41 ff. nach Karakayali/zur Nieden 2013, S. 65), jedoch wurde zusätzlich festgelegt, dass ihr Anteil 20 Prozent einer Schulklasse nicht übersteigen sollte. In Berlin etwa galt so seit Beginn der 1970er Jahre die Regelung, dass ab einer Überschreitung von 30 Prozent von nicht-deutschstämmigen Kindern segregierte Klassen in einer Schule eingerichtet werden sollten, die als sog. ‚Ausländerregelklassen‘ bezeichnet wurden. Dies führte in jenen Stadtteilen mit einer hohen türkeistämmigen Bevölkerungsteil zur Bildung türkischsprachiger Klassen.²⁶ Diese segregierte Beschulung wurde erst 1995 auf Druck migrantischer Vereine abgeschafft, mit dem Argument, dass sie nachteilige Konsequenzen für ihre deutschen Sprachkenntnisse und Bildungschancen zur Folge hätten (Karakayali/zur Nieden 2013; Engin 2003).

In Anbetracht dieser schwierigen Ausgangssituation waren die Bildungschancen der zweiten türkeistämmigen Generation stark eingeschränkt. Zwar übertrafen sie häufig die Schulabschlüsse ihrer Eltern, das durchschnittliche Bildungsniveau autochthoner Kinder erreichten die Gruppe der zweiten Generation jedoch nicht. Türkeistämmige Jungen der zweiten Generation blieben in der Sekundarstufe mehr als doppelt so häufig sitzen wie autochthone Jungen (42 Prozent im Vergleich zu 19 Prozent, Sürig/Wilmes 2015, S. 46). Auch akademische Abschlüsse erlangen nur wenige. Während in Berlin etwa nur dreieinhalb Prozent der türkeistämmigen Kinder der zweiten Generation einen Fachhochschul- oder Universitätsabschluss erlangten, gelang dies 20 Prozent der autochthonen Kinder vergleichbarer Jahrgänge (ebd., S. 57).

26 So hing es auch für die Interviewpartner dieser Studie von ihrem Wohnort innerhalb Berlins ab, ob sie in der Grundschule in einer sog. „Ausländerregelklasse“ auf Türkisch beschult wurden (im Fall von Yusuf) oder, ob sie auf eine Schule gingen, wo sie und ihre Geschwister die einzigen türkeistämmigen Kinder waren (im Fall von Mustafa).

4.2 Die erste Generation der türkeistämmigen Arbeiter_innen als Herkunftsmilieu

Dass sich türkeistämmig geprägte Milieus in der BRD ab den 1960er Jahre ausbildeten, erscheint bei der Durchsicht der Literatur als wenig gewagte Annahme. Ob es sich um ein türkeistämmiges „Kernmilieu“ von Arbeiter_innen (im Sinne einer ethnischen Gemeinde) oder um mehrere, differenzierte Milieus handelte, kann in dieser Arbeit nicht endgültig beantwortet werden. Als differenzierende Achse wäre etwa der Modernitätsgrad denkbar (Schiffauer 1991, S. 256). Gegen eine starke Differenzierung der ersten Generation nach Modernitätsgrad spricht jedoch ihre relative Homogenität in Bezug auf Herkunft, Sprache, Alter, Bildung, ökonomisches und kulturelles Kapital wie auch die sozialen Schließungstendenzen zwischen autochthonen und türkeistämmigen Positionen. Da sich auch die Erzählungen der Interviewpartner stark gleichen, soll im Folgenden von Herkunftsmilieu im Singular gesprochen werden.

Wie zuvor beschrieben, fügten sich die „Gastarbeiter_innen“ und ihre nachgezogenen Familien nicht bruchlos in die autochthon geprägten Arbeitermilieus der BRD ein. Neben den (zunächst) häufig fehlenden Sprachkenntnissen der türkischen Arbeiter_innen, wurden dabei Merkmale wichtig, wie sie sonst Distanz zwischen Milieus zu erklären vermögen: So wird in den Quellen und der Literatur auf kulturelle Merkmale wie Werte, Mentalität oder auch Lebensstile verwiesen, wenn die Eigenarten der türkeistämmigen Familien vor einer deutschen Normalitätsfolie beschrieben werden. Ästhetisch fiel aus Sicht autochthoner Deutscher „ihre Fremdartigkeit“ insbesondere durch ihre Vorliebe zu Schnauzbärten und Anzügen bei Männern bzw. Kopftüchern bei Frauen auf, aber auch durch ihre landesspezifische Küche und ihre Vorliebe für Teehäuser oder „orientalische Musik“ (Der Spiegel 1973, 24; Hunn 2005, S. 373). Durch ihre räumliche Konzentration in den Innenstädten gelang es ihnen, eine eigene kulturelle Infrastruktur aufzubauen. Als zentrale Orte können dabei türkische Cafés und Teestuben, Moschee- und Bildungsvereine, aber auch Lebensmittel- oder Bekleidungsgeschäfte (etwa für Kopftücher) angesehen werden, in denen ein „türkischer Stil“ in Bezug auf Kleidung, Lebensmittel etc. aufrechterhalten wurde (vgl. Hunn 2005, S. 419).

In Bezug auf die Einstellungen dieser türkeistämmigen Arbeiter_innen der ersten Generation zeichnet sich ein Bild, das bis heute eine mäßig bis stark konservative Prägung nahelegt (vgl. Schiffauer 1991; Spohn 2002; Hunn 2005; Toprak 2012; El-Mafaalani 2012; de Valk / Schans 2008; Uslucan 2008; Idema / Phalet 2007). Häufig wurde eine große soziale Kontrolle auf die Familienmitglieder ausgeübt, da die Familien teilweise noch immer auf die Geltung der Familienehre oder religiöser Lebensweisen pochten, wie sie in ländlichen Regionen der Türkei verbreitet waren (bzw. sind). Doch auch für weniger konservative türkeistämmige Arbeiterfamilien in Deutschland führten die konservativen Einstellungen

in Stadtvierteln mit hohem türkeistämmigen Bevölkerungsanteil zu einem Anpassungsdruck, etwa in Bezug auf den Kleidungsstil. So wird etwa von Hunn geschildert, wie in den 1970er Jahren ein „westlicher“ Kleidungsstil, etwa ein Minirock bei Frauen oder eine kurze Hose bei Männern, bereits Anlass für die Anschuldigung sein konnte, dass man „Verrat am eigenen Volk“ begangen hätte (Hunn 2005, S. 411 f.).

Jedoch handelte es sich bei diesen konservativen Werten sowie dem Anpassungsdruck nicht um eine unreflektierte Übernahme bzw. Reproduktion traditional-dörflicher Lebensstile, wie Schiffauer nachzeichnet (1991): So sei es gerade die Migrationssituation gewesen, in der die eigenen Selbstverständlichkeiten und gesellschaftlichen Institutionen zum Thema von offenen Aushandlungen wurden, da sie zum einen durch den interkulturellen Kontakt ihrer vermeintlich natürlichen, unproblematischen Verfasstheit beraubt waren, zum anderen aber auch nicht mehr davon ausgegangen werden konnte, dass die anderen Gesellschaftsmitglieder die Werte und die notwendigen Wissensvorräte teilten. Dies hatte dabei zur Folge, dass insbesondere die Kindererziehung in Deutschland häufig strenger und mit einem höheren Maß an sozialer Kontrolle gehandhabt wurde, als dies etwa auf dem türkischen Dorf der Fall gewesen wäre. Eltern hätten demnach in einer türkischen Dorfumgebung noch davon ausgehen können, dass die Kindererziehung wenig problematisch verläuft. Allein bereits das Aufwachsen in der vertrauten Umgebung hätte ihre Kinder mit dem notwendigen Wissen versorgt, um ein funktionierendes Mitglied der dörflichen Gesellschaft zu werden, auch, da alle Mitglieder der Nachbarschaft an der (türkischen) Erziehung der Kinder teilhaben konnten (Hunn 2005, S. 417 f., Schiffauer 1991, S. 246 ff.). Dies konnten die Migrierten in der für sie noch fremden Umgebung in Deutschland nicht erwarten. Vielmehr gingen sie häufig ja noch davon aus, dass sie mit ihren Kindern in die Türkei zurückkehren würden und ihre Kinder für das Leben in der türkischen Gesellschaft vorbereitet werden mussten. Erziehung in der Migrationssituation wurde somit für die Migrant_innen zum nunmehr handlungstheoretischen Problem. Um ihre Kinder vor schädlichen (bzw. fremden) Einflüssen zu bewahren, wurden viele von ihnen mit einer verhältnismäßig starken sozialen Kontrolle konfrontiert, wenn bspw. die älteren Brüder auf ihre Schwestern aufpassen sollten oder nichttürkische Partner_innen der Kinder von den Eltern abgelehnt wurden (Schiffauer 1991, S. 241 ff., Toprak 2012, S. 38 f.). Die Erziehungsideale der ersten Generation waren auch deshalb eher an Gehorsam als an Eigenständigkeit ausgerichtet (Citlak et al. 2008). Insbesondere innerhalb der Familie wurden von jüngeren Mitgliedern Gehorsam und Respekt, aber auch Höflichkeit und Loyalität gegenüber älteren Familienmitgliedern eingefordert und in der Erziehung als Norm durchgesetzt. In konservativen Familien sollten Kinder etwa ihren Eltern oder älteren Verwandten nicht widersprechen (Toprak 2012, S. 138 f.). Toprak zufolge ist „Ziel dieser Erziehung [...], die familiären Bindung zu festigen und eine auf das Funk-

tionieren der Familie gerichtete Orientierung für das gesellschaftliche Leben zu entwickeln“ (ebd., S. 139). Die starke Betonung des familiären Kollektivs vor den individuellen Interessen der Familienmitglieder kann dabei als familialistisch bezeichnet werden (Apitzsch 1990; Boos-Nünning 2006, S. 8 ff.). Auch wenn die Lebensstile der türkeistämmigen Migrant_innen durch die Migration selbst zum Gegenstand von Aushandlungen innerhalb der ersten Generation wurden, führte dies häufig daher nicht zwangsläufig zu einer Öffnung oder Modernisierung des türkeistämmigen Arbeiter_innenmilieus, sondern trug auch maßgeblich zu seiner Schließung bei.²⁷

Diese Erkenntnisse stehen dabei in Einklang mit den Beschreibungen der Eltern der Interviewpartner. Basierend auf den Erzählungen ihrer Kinder können sie wie folgt charakterisiert werden: Sie kamen alle im Rahmen des Anwerbeabkommens nach Deutschland, entweder indem sie selbst als Arbeiter_innen angeworben wurden, oder aber ihre Eltern im Jugendalter durch ihre Großeltern nach Deutschland gebracht wurden. Keiner von ihnen hat in Deutschland eine Schule besucht. Ihr Bildungsniveau ist sehr gering: Haben die Väter in der Türkei höchstens einen Grundschulabschluss erworben, waren bzw. sind einige der Mütter Analphabetinnen, wie etwa im Fall von Yusuf.

Die Berufe der Eltern beinhalten Hilfsarbeiter_innen in Krankenhauskantinen (Berat), Angestellte/r bei der Stadtreinigung oder Fabrikarbeit (Mehmet). In zwei Fällen ist es einem Vater und einer Mutter dabei gelungen, zur Vorarbeiterin (Eymen) bzw. zum Schichtleiter in ihren Betrieben aufzusteigen (Mehmet).

Zwischen den Eltern und Kindern wird in allen Fällen zuhause türkisch miteinander gesprochen, während die Kinder untereinander teilweise auch in familiären Kontexten deutsch reden. Einige der Eltern sind bei Arzt- und Behörden-gängen auf die Hilfe der Kinder angewiesen (Yusuf), andere haben sich die deutsche Sprache so gut selbst beigebracht, dass sie darauf nicht angewiesen sind (Eymen).

Alle Interviewpartner haben mehrere Geschwister, die teils älter und teils jünger als sie waren. Einige von ihnen sind deutlich älter und hatten – anders als sie selbst – ihren Lebensmittelpunkt immer in der Türkei, auch wenn ihre Eltern dauerhaft in Deutschland lebten (Berat).

Zumindest in den von mir geführten Gesprächen wurde dabei zumeist eine Figur in den Vordergrund der Erzählungen gebracht, die für den Zusammenhalt

27 Dass es sich dabei gewissermaßen also um den bloßen Import traditioneller Muster des Lebens aus der ländlichen Türkei handelt, die in einer „inneren Sphäre“ aus Familie, türkischen Peers und der ethnischen Community Geltung haben, wie El-Mafaalani im Rückgriff auf Nohl und Bohnsack beschreibt, kann daher durchaus in Zweifel gezogen werden (El-Mafaalani 2012, S. 147 ff.; Nohl 2001; Bohnsack/Nohl 2001) – nicht aber, dass es starke Loyalitätserwartungen seitens der Eltern gibt, wie noch ausgeführt wird, und dass es eine empfundene Differenz zwischen türkischen Herkunftsmilieus und autochthon geprägten Milieus existiert, wie von den Autoren rekonstruiert wurde.

der Familie wichtig war. Dies waren entweder die Mütter oder die Väter der Befragten, selten jedoch beide gleichzeitig. Man könnte dabei annehmen, dass es einen Zusammenhang zwischen Konservativität und der Rolle der Zentralität der Männer in den Herkunftsfamilien gibt (vgl. etwa Toprak 2012). In den Daten spiegelt sich dies jedoch nicht wieder. So konnten in den konservativen Fällen einmal der Vater und ein weiteres Mal die Mutter als zentrale Figur in der Reproduktion der familialen Ordnung ausgemacht werden. Gleiches gilt auch für die anderen Typen.²⁸

Ein zentrales Thema bei allen Interviewpartnern war – in Übereinstimmung mit der Forschungsliteratur – der intervenierende Einfluss ihrer Eltern auf ihren Lebensstil über die Kindheit und Adoleszenz hinaus (vgl. etwa King 2009, S. 37 ff.; King et al. 2009; El-Mafaalani 2012, S. 147 ff., de Valk/Schans 2012; Toprak 2012; Nohl 2001; Baykara-Krumme/Klaus/Steinbach 2011; Nauck 2004). Übereinstimmend und typübergreifend wurde die Erwartungshaltung der Eltern thematisiert, dass der Auszug aus dem elterlichen Haushalt erst mit der Heirat erwünscht war (vgl. analog Hanhörster/Barwick 2013). In vier der sieben Interviews, in denen ein Interviewpartner auszog, fand dieser gegen den Wunsch der Eltern statt und wurde in zwei Fällen vor allem auch durch die Hilfe ihrer Brüder erst ermöglicht, die bereits ausgezogen waren (Mustafa, Berat).

Für die soziale Kontrolle ist der Verbleib im elterlichen Haushalt auch deswegen relevant, weil er einerseits einen entscheidenden Faktor zur symbolischen Sicherung der elterlichen Autorität darstellt und andererseits die soziale Kontrolle teilweise erst ermöglicht. Dabei gilt, wie Berat beschreibt, die Regel, dass auch für ein erwachsenes Kind, das zuhause wohnt, die Regeln der Eltern zu akzeptieren seien. Als explizites Beispiel wird von ihm die Essenszeit angesprochen, zu der sich die ganze Familie zuhause einzufinden habe. Dies impliziert die von den Eltern erwartete Unterordnung unter die familiären zeitlichen Abläufe. Nicht zum Abendessen zu erscheinen, hätte einen Bruch dieser Regel zur Folge gehabt – mit dem die Eltern wohl nicht einverstanden gewesen wären, denn aus dem Kontext wird deutlich, dass Berat diese Regel durchaus als Einschränkung seiner Freiheit empfindet.

In den Interviews deutet sich an verschiedenen Stellen an, dass das Maß an sozialer Kontrolle seitens der Eltern nicht so sehr in der Kindheit oder in der frühen Jugend als hoch wahrgenommen wird, sondern vor allem in der frühen Adoleszenz beginnt. Die zentrale Problematik sind dabei die Themenfelder von Partnerschaft und Sexualität. Außereheliche Liebesbeziehungen sind seitens der Eltern

28 Eine tiefergehende Analyse dieser Konstellation würde dabei auch Interviews mit den Eltern erfordern. Daher soll hier davon Abstand genommen werden. Dass die Migrationssituation und die Erwerbstätigkeit der türkeistämmigen Migrant_innen in der ersten Generation zu einer Machtverschiebung zugunsten der Mütter in einigen Familien geführt hat, zeigte bereits Nauck (1985).

unerwünscht, wobei insbesondere bei traditionell eingestellten Familien davon ausgegangen werden kann, dass dies aufgrund der Familienehre ungleich stärker für Frauen als für Männer gilt (Toprak 2012, S. 23 ff.).

Zudem spielen auch ethnische bzw. religiöse Grenzen eine Rolle: Insbesondere Partnerschaften mit nicht-türkeistämmigen bzw. muslimischen Partner_innen sind von den Eltern unerwünscht (Eymen). Toprak folgend, kann davon ausgegangen werden, dass bei religiösen Familien religiöse Vorgaben stärker sind, während bei „konservativ-autoritären Familien“ ethno-nationale Kategorien maßgeblicher sind (Toprak 2012, S. 15 f.).

Ein Interviewpartner, Eymen, berichtete darüber hinausgehend, dass auch die türkische Herkunft für manche Eltern nicht ausreichend gewesen sei, sondern dass teils auch regionale Differenzen eine große Rolle spielten. Bisweilen sei auch eine Ehe zwischen einer Frau aus einer Istanbuler Familie und einem Mann aus einer anatolischen Familie aus kulturellen Gründen eher unerwünscht (Eymen). Solche Positionen wären laut dem Interviewpartner Berat früher durchaus noch häufiger anzutreffen gewesen. In den Hintergrundgesprächen mit türkeistämmigen Studentinnen (ebenfalls Aufsteigerinnen) der dritten Generation wurde zusätzlich angemerkt, dass das Ausmaß an sozialer Kontrolle ihrer Erfahrung nach mit der Herkunftsregion in der Türkei korrespondiert: Ihrem Eindruck nach seien Eltern, die aus dem westlichen Teil der Türkei kämen, häufig weniger religiös und daher offener für nichtmuslimische Partner_innen, während dies für Familien aus dem Osten der Türkei häufig ein absolutes Tabuthema darstellen würde.

Eine gewisse Lockung ergab sich diesbezüglich in einigen Fällen dadurch, dass bei ihnen die größeren Brüder gegen den Willen ihrer Eltern eine nichttürkische Partner_in mitbrachten und damit gewissermaßen ein „Lerneffekt“ bei den Eltern einsetzte, wie sie sich mit solchen Situationen arrangieren konnten, von dem die Interviewpartner profitieren konnten (Mustafa, Berat).

Da die Eltern teils aus unterschiedlichen Gründen in das Beziehungsleben eingreifen wollen, ergeben sich unterschiedliche Konsequenzen: So gibt es im Fall von Berat keinerlei Restriktionen von seinen Eltern bezüglich nicht-türkeistämmiger und nicht-muslimischer Freundinnen, solange er nicht im heiratsfähigen Alter war bzw. die Beziehung nicht als nicht zu ernst wahrgenommen wurde. Erst als er zwei Jahre lang mit seiner polnischen Freundin zusammen war und diese als potentielle und unerwünschte Heiratskandidatin wahrgenommen wurde, versuchten seine Eltern zu intervenieren. Ironischerweise verboten sich für Berat in seiner Jugend jedoch Beziehungen mit türkeistämmigen Frauen, weil dies für ihn „sofort auf Heirat hinausgelaufen wäre“. Dadurch dass seine Eltern nur flüchtige Beziehungen akzeptabel fanden, konnte Berat jedoch nie mit seinen Freundinnen zusammenziehen oder mit ihnen verreisen, was er bedauerte. Im Kontrast dazu berichten andere Interviewpartner, dass keinerlei Beziehung außerhalb der Ehe für ihre Eltern tolerierbar gewesen wäre, beziehungsweise

Partnerschaften in der Jugend grundsätzlich ein Tabuthema gewesen wären (vgl. Abschnitt 5.2.2).

Schwächer ausgeprägte Aspekte der elterlichen Einmischung beziehen sich sporadisch auf den Freundeskreis, bei denen der Kontakt zu weniger religiösen oder weniger auf schulische Leistung bedachten Freunden reglementiert werden sollte (vgl. auch Citlak 2018).

Neben diesen freundschafts- und beziehungsorientierten Interventionen versuchten die Eltern häufig Einfluss auf die Bildungsentscheidungen der Kinder zu nehmen – vor allem in Form eines Aufstiegsauftrags, auf wenn dies zumeist mit nur wenig kulturellem Kapital und eigenem Wissen unterstützt werden konnte (vgl. auch El-Mafaalani 2012, S. 136). Umgekehrt finden sich in den Daten jedoch auch Passagen, aus denen hervorgeht, wie die Eltern keinen bzw. einen anderen Bildungsaufstieg für ihre Kinder vorsahen und der eingeschlagene Weg in die weiterführende Schule und die Hochschule nur durch die intervenierende Mithilfe der Brüder erfolgte (Mustafa; Berat). Die Eltern wurden dabei teils als hilflos dargestellt, insbesondere von jenen Interviewpartnern in den kreativen Berufen (Ahmet; Ömer). So beschwert sich Ahmet über den kontraproduktiven Versuch der Einflussnahme seiner Eltern. Der Traum seiner Mutter sei es gewesen, dass er in einer Bank arbeite, was sie an ihn auch als Anweisung an ihn formuliert habe. Für seinen an Ästhetik orientierten Werdegang hat er dagegen kaum Verständnis von seinen Eltern erhalten: „Meine Mama hat nicht verstanden, dass ich viel mehr erreichen kann, wenn ich einfach davonfliege und mein Ding mach, so. Und, bis vor kurzem war ihr das nicht klar, was ich mach.“

Grundsätzlich stellt sich die Frage, wie die Loyalitätserwartungen gegenüber den Kindern geltend gemacht werden. Zunächst ist dabei die gute soziale und kommunikative Vernetzung der Eltern in ihren städtischen Kiezen zu nennen, sodass es für die Interviewpartner nicht allzu leicht war, sich dem (erweiterten) Blick der Eltern zu entziehen, falls sie gegen milieuspezifische Erwartungen verstießen, da sie von den Bekannten der Eltern bei einer unerwünschten Handlung „ertappt“ werden konnten (vgl. Citlak 2018; Toprak 2012, S. 38 f.). Dies könnte dabei ein Indiz dafür sein, dass die Erwartungshaltungen der Eltern stark mit jenen ihres sozialen Milieus korrespondierten, da nur dies sicherstellen würde, dass den Beobachtern überhaupt bekannt wäre, was unerwünscht ist.²⁹

Als weiterer wichtiger Bestandteil der Ausübung sozialer Kontrolle können sogenannte „Guilt-Trips“ gelten, d. h. die Eltern reden ihren Kindern Schuldgefühle bei nicht erwünschtem Verhalten ein (vgl. King 2009, S. 37 ff.; Baldassar 2015; Baumeister/Stillwell/Heatherton 1994). Mehrfach wurde in den Interviews

29 Allein dieser Aspekt der stadtteilbezogenen sozialen Kontrolle durch örtliche Netzwerke wäre ein Forschungsgegenstand für sich. Da dieser Aspekt jedoch kaum auf der Grundlage von Interviewdaten ausgearbeitet werden kann, muss hier auf feinere Ausarbeitung leider verzichtet werden.

erzählt, wie Fehlverhalten oder auch Versagen der Kinder Leid bei ihren Eltern verursacht hätte. Dieses Leid kommt dabei als Enttäuschung zum Ausdruck, aber auch und vor allem als körperliches Leiden. Insbesondere die älter werdenden Eltern benutzten dieses Argument offenbar, um ihre Kinder in ihrem Handeln bzw. in ihren Vorhaben zu beeinflussen. Es wird damit an das Mitleid der Kinder appelliert und dies häufig auch erfolgreich hervorgerufen. Beispiele dafür sind in den Interviews zahlreich vorhanden: So wird eine nichtbestandene Abschlussprüfung an der Universität des Bruders in der Familie mit „Hysterie“ begegnet, denn „Vater schafft das nicht. Man leidet ja mit, ja?“ (Yusuf). In einem anderen Fall nutzt die Mutter den Verweis auf ihr Alter, um Reisepläne der Familie ihres Sohnes zu verhindern. Sie setzt sich erfolgreich durch, was zuerst mit dem Respekt vor Älteren begründet wird, den „man“ habe. Anschließend spezifiziert der Interviewpartner:

[...] ich würde ich jetzt nichts gegen den Willen meiner Mutter was unternehmen. Weil, in zunehmendem Alter sind die sehr zerbrechlich, man merkt das auch. Sie sind sehr empfindlich, wenn man da den Nerv trifft, dann (7) sind die Konsequenzen einfach auch nicht so (.) dann werden die meistens kränklich und dann (.) hat auch man irgendwie ein schlechtes Gefühl. (Eymen).

Wenn seine Mutter etwas entscheidet, dann würde sie das auch bei ihm durchsetzen – im Zweifelsfall auch gegen den Willen seiner Frau, die er dann trösten muss.

Der Guilt-Trip der Eltern korrespondiert mit einer internalisierten Bringschuld ihrer Kinder. Sie fühlen sich im Konfliktfall auch dann schuldig, wenn sie davon überzeugt sind, dass die Erwartungen ihrer Eltern nicht mehr zeitgemäß oder übertrieben sind. Die Erzählungen, wie etwa oben bei Eymen, lassen darauf schließen, dass sie das Verhalten ihrer Eltern dabei nicht als strategisches Mittel zur Durchsetzung in Konfliktsituationen deuten, sondern als authentische Reaktion geradezu körperlich empfundener Enttäuschung, die es in jedem Fall zu vermeiden gilt. Dies erscheint auch deswegen wichtig, da damit aus dem Konflikt mit den Eltern ein innerer Konflikt bei den Kindern wird, wenn unerwünschte – aber als legitim erachtete – Handlungen, etwa eine unerwünschte Beziehung, aufrechterhalten werden sollen. Die Kinder plagt dann ein schlechtes Gewissen, obwohl sie sich vor sich selbst nichts anderes vorzuwerfen haben, als ihre Eltern zu enttäuschen.

Auch ermöglicht es diese Struktur der Bringschuld gegenüber den Eltern, dass die Erwartungen teils noch nicht einmal von den Eltern explizit gemacht werden müssen: Sobald ein implizites Verständnis bei den Kindern existiert, was von ihren Eltern als Zumutung wahrgenommen würde, versuchen sie dies aus Liebe ihren Eltern gegenüber zu berücksichtigen: So spricht etwa Eymen von Tabus, die man aus Respekt vor den Älteren nicht brechen würde, die man respektieren und

würdigen sollte. Der darauffolgende Gesprächsverlauf legt nahe, dass es sich dabei vor allem um Fragen von interethnischen Partnerschaften handelt, aber auch um die familiäre Rangfolge.

5 Die Milieudifferenzierung türkeistämmiger Aufsteiger

Nachdem wir die Theorie der sozialen Milieus und die historischen, sozialstrukturellen und familiären Ausgangsbedingungen für die Kinder türkeistämmigen Arbeiter_innen in Deutschland erörtert haben, sollen sie selbst, ihre Lebensstile und Milieus nun in den Fokus genommen werden.

Blicken wir ins Material, zeigt sich, dass jene Vorstellungen von einem guten Leben, die ausschlaggebend für das soziale Milieu sind, nicht ohne den biografischen Kontext des Herkunftsmilieus gedacht werden können. Vielmehr ist der Umgang mit dem sozialen Herkunftsmilieu zentral für die Milieupositionierung der Aufsteiger. Es prägte die Aufsteiger mit kulturellen Codes, Normalitätsvorstellungen und Erwartungshaltungen sowie einer Erstposition im sozialen Raum. Doch im Verlauf des Bildungsaufstieges werden für die türkeistämmigen Aufsteiger auch neue Lebensstile durch den unmittelbaren Kontakt mit (zumeist) höhergestellten und häufig autochthon geprägten sozialen Milieus erfahren und teils auch angeeignet. Die zentrale symbolische Differenzierungsdimension zwischen den sozialen Aufsteigern ist also dadurch geprägt, (1) wie sie sich gegenüber dem Dagewesenen (dem Herkunftsmilieu) positionieren und (2) welche Vorstellungen eines (eigenen, zukünftigen und selbstgewählten) guten Lebens sie besitzen.

Betrachten wir die Milieutheorie und die Assimilationstheorie als konkurrierende Ansätze, erscheint es offen, ob die Dimensionen des „autochthonen“ Milieumodells oder aber das Maß an Assimilation die Differenzierung der türkeistämmigen Bevölkerung am besten erklärt.

Nach der Assimilationstheorie wären zwei Typen wahrscheinlich: (1) Ein assimilierter Typus, der sich an einen „gesellschaftlichen Mainstream“ angepasst hat, und dessen persönliche und berufliche Netzwerke primär in der Mehrheitsgesellschaft angesiedelt wären; (2) ein „ethnischer Aufsteigertypus“, dessen ethnisches Netzwerk und ethnischer Lebensstil sich vom „Mainstream“ unterscheidet. Er hätte sich entgegen der Vorhersagen der klassischen Assimilationstheorie im Bildungssystem durchgesetzt – oder aber in Einklang mit der Segmentierten Assimilationstheorie eine „Abwärtsassimilation“ an die autochthon geprägten urbanen Unterschichten vermieden.

Nach der Milieutheorie wäre eine Differenzierungsachse nach Modernitätsgrad oder Umfang und Verteilung von ökonomischem und kulturellen Kapital zu erwarten – und damit eine Differenzierung nach Studien- bzw. Berufsfeld (vgl. Abschnitt 2.2.4). Kulturkapitalgeprägte Lebensstile, die nach Selbstverwirklichung streben sollten hier in Opposition zu konservativen Lebensstilen stehen, die stärker auf gesellschaftlichen Rang, Luxus oder Tradition gerichtet sind.

Für die türkeistämmigen Aufsteiger, die im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen, so soll im Folgenden gezeigt werden, scheinen beide Theorien nicht in einem wesentlichen Widerspruch zueinander zu stehen. Zuerst zeigt sich in den Analysen, dass sich die horizontale Differenzierung der sozialen Milieus der türkeistämmigen Aufsteiger sich entlang der Dimension Modernitätsgrad beschreiben lässt. Drei Positionen konnten rekonstruiert werden, die sich analog zu den „herkömmlichen“ Lebensstilansätzen verorten lassen:

(1) Eine **konservative Position**, die viel Wert auf familiären Zusammenhalt legt, religiösen Pflichten wahrnimmt und eine Vorliebe für luxuriös-prunkvolle Ästhetik hat (Schmuck, PS-starke Fahrzeuge). Die Berufsfelder korrespondieren mit einem relativen Überhang an ökonomischem Kapital.

(2) In symbolischer Opposition zur konservativen Position steht eine **postmodernistische Position**. Sie distanziert sich räumlich wie symbolisch von ihrer Herkunftsfamilie und steht religiösen Pflichten ablehnend gegenüber. Stattdessen betont sie die Zentralität ihrer persönlichen Entwicklung. Sie bevorzugt eine individualistische Ästhetik (kulturelle Avantgarde, „Hipster“). Die Berufsfelder korrespondieren mit einem relativen Überhang an kulturellem Kapital.

(3) In einer mittleren Lage befindet sich die **liberale Position**. Sie steht ihrer Herkunftsfamilie näher als die postmodernistische Position, tritt jedoch stärker für ihre eigenen Bedürfnisse ein als die konservative. Sie trachtet nach einem pragmatischen Ausgleich zwischen Verantwortung und einem als erfüllend wahrgenommenen Alltag. Ästhetisch sticht sie durch ihre Mittelposition eher wenig hervor. Die Berufsfelder entsprechen in etwa einem ausgeglichenen Verhältnis der Kapitalsorten.

Gleichzeitig – darauf deuten die explorativen Analysen hin – korrespondiert diese Struktur mit der Positionierung gegenüber dem türkeistämmig geprägten Herkunftsmilieu und den autochthon geprägten Milieus. Konservative Aufsteiger stehen in *relativer* Kontinuität zu ihrer türkeistämmigen Herkunftsfamilie und dem Freundeskreis ihrer Jugend und Kindheit. Ihre sozialen Kreise bleiben durch den Bildungsverlauf primär türkeistämmig geprägt, während sie auf Distanz zu den autochthon geprägten Studierendenmilieus bleiben – selbst wenn diese konservativ geprägt sein könnten. Postmodernistische Aufsteiger orientieren sich demgegenüber sozial um. Sie suchen sich ihre Partner_innen und Freund_innen im postmodernistischen, autochthon geprägten Studien- und Berufsmilieu, aus dessen stilistischem und lebensphilosophischem Inventar sie sich bedienen. Die liberale Position übernimmt wieder eine Mittellage: Sie distanziert sich von den konservativen Lebensstilen und der niedrigen Bildung des türkeistämmigen Arbeitermilieus, fühlt sich jedoch häufig gleichzeitig in autochthon geprägten akademischen Milieus unwohl – obwohl sie ihnen lebensstilistisch gleichen. In

der Folge sind die Freundeskreise der liberalen Interviewpartner durch ebenfalls modern positionierte türkeistämmige Migrant_innen geprägt.³⁰

Die Verknüpfung all dieser Merkmale zu einem Typus darf dabei nicht als deterministisch betrachtet werden: Die Interviewpartner die für die Rekonstruktion einer Position bzw. Milieus herangezogen wurden, unterscheiden sich teils beträchtlich. Als konservativ würden in diesem Sinne etwa sowohl eine sehr religiöse Familie gelten, als auch eine wenig religiöse Familie, für die die Familienehre jedoch noch immer Geltung hat. Auch präferieren *natürlich* nicht alle Personen, die der konservativen Position nahestehen, eine Ästhetik, die an materialistischen Statussymbolen orientiert ist. Dennoch stellen diese Stile – so steht auf der Grundlage der Daten zu vermuten – innerhalb des jeweiligen Milieus eine Normalität dar. Im türkeistämmig geprägten Arbeitermilieu ist es normal, erst mit der Heirat auszuziehen – in postmodernistischen Studierendenmilieus ist es normal, mit Studienbeginn das Elternhaus zu verlassen und voreheliche Beziehungspraxis zu sammeln. Das Auftreten eines Merkmals an einer „falschen Stelle“ hingegen irritiert und muss daher vor Anderen entweder legitimiert werden – oder verheimlicht. Anerkennung wird man dafür hingegen eher selten erhalten. Im Kontrast der Milieu(-Positionen) wird dies nochmals deutlicher: Dass die postmodernistischen Interviewpartner anders als viele ihrer Freund_innen eben doch an Gott glauben, verheimlichen sie teils vor ihnen (vgl. Abschnitt 5.2.2). Dass konservative Interviewpartner mit teurer Uhr und großem Geländewagen zur Uni fahren, wird für die linke autochthone Studierendenschaft zum Skandalon (vgl. Abschnitt 5.4.2). Die Studienfachwahl eines künstlerisch-kreativen Faches, der frühe Auszug aus dem Elternhaus (vgl. Abschnitt 5.1.2) oder auch der legere Auftritt von linken Studierenden (Abschnitt 5.2.2) führen zum Unverständnis seitens des konservativen türkeistämmigen Milieus.

5.1 Die Positionierung gegenüber dem Elternhaus

Wenden wir uns jedoch noch einmal der biografischen Herstellung des Lebensstils und der Milieumobilität zu und blicken wir zurück auf die oben dargestellten Loyalitätserwartungen der Eltern (Abschnitt 4.2). Sowohl in der einschlägigen Literatur als auch seitens der Interviewpartner kommt zum Ausdruck, dass die Loyalitätserwartungen in nahezu allen Fällen zumindest manchmal als lästig, von einigen aber auch grundsätzlich als unzumutbar empfunden werden – selbst

30 Die zusammenfassende Deutung der Lebensstile und Positionen soll nach den thematischen Analysen in Abschnitt 5.7 nochmals in Angriff genommen werden.

wenn sich die Kinder gleichzeitig auch schützend vor ihre Eltern stellen. Eine ambivalente Haltung³¹, wie etwa Tepecik beschreibt:

Diese Ambivalenz zeigt sich in der biografischen Selbstpräsentation der MigrantInnen in der Form, dass sie zwischen implizit kritischer Abgrenzung oder vorwurfsvollen Haltung und einer legitimierenden, schützenden Haltung gegenüber den Vätern hin und her pendeln (Tepecik 2010, S. 289).

Was jedoch bisher jedoch wenig systematisch ausgearbeitet wurde, ist, dass mit dieser Ambivalenz sehr unterschiedliche Wege des Umgangs gefunden werden können. Dabei zeigt sich in den Daten, dass die unterschiedliche Positionierung gegenüber den elterlichen Loyalitätserwartungen ein zentrales Merkmal der Differenzierung der Lebensstile der Kinder darstellt.

5.1.1 Konservative Position: Unterordnung/Ausweichen

Die konservativen Interviewpartner positionieren sich gegenüber ihren Eltern in einer Weise, die als Mischung aus Unterordnung und Ausweichen gedeutet werden kann. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass ihre Vertreter die Erwartungshaltung der Eltern und ihre Autorität grundsätzlich für legitim erachten. Insbesondere die elterlichen Erwartungen, dass sie bis zum Abschluss ihrer Ausbildung (d. h. des Studiums) im elterlichen Haus wohnen bleiben, dort die Regeln ihrer Eltern befolgen und nach ihrem Ausbildungsabschluss eine von den Eltern als legitim erachtete Frau heiraten, werden nicht in Frage gestellt, sondern als für sie geltende Normalität erachtet.

Die Eltern werden in den Erzählungen dieses Typus zwar als formal wenig gebildet dargestellt, im gleichen Atemzug aber dafür als erfahren und altersweise, sodass ihre Vorgaben und Wünsche – selbst wenn sie teils gegen den eigenen Wunsch getroffen und als streng empfunden werden – entweder als legitim gerechtfertigt werden oder aus Respekt vor den Eltern nicht in Frage gestellt werden. Stärker als bei den moderneren Positionen wird in den Interviews die starke emotionale Bindung zu den Eltern hervorgehoben. Die Erfüllung jener Ziele, die ihre Eltern für sie auserkoren haben, erscheint als eine Bringschuld, und die Kinder versuchen sie nicht zu enttäuschen.

31 Diese ambivalente Haltung könnte auch der Grund sein, warum in quantitativen Untersuchungen eher geringe Unterschiede zwischen autochthonen und türkeistämmigen Familien in Bezug auf die intergenerationale Beziehungsintensität und -qualität festgestellt wurden (vgl. Baykara-Krumme/Klaus/Steinbach 2011; Baykara-Krumme 2015). Es steht zu vermuten, dass bisher verwendeten skalenbasierten Items das komplizierte Generationenverhältnis in migrantischen Familien nicht adäquat abbilden und letztlich das Ausmaß an Konflikthaftigkeit unterschätzen.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie die Regeln ihrer Eltern nicht als zu einschränkend empfinden können und sich nicht pragmatisch über diese Regeln hinwegsetzen würden oder Wege finden, um ihre persönliche Freiheit auszuleben. Dies wird jedoch auf eine Weise getan, die die elterliche Autorität und den familialistischen Zusammenhalt der Familie nicht untergräbt. Die Autonomiebestrebungen dieses Typus beziehen sich auf alltägliche Aspekte des Lebens, wie die Möglichkeit abends und nachts auszugehen, über ein eigenes Geldbudget zu verfügen, oder den Alltag selbständig zu gestalten.³² Die Wege, sich persönliche Freiheiten zu verschaffen, sind daher auch von solcher Natur, dass sie keine dauerhaften Lebensentscheidungen betreffen, sondern als temporäre Suspendierungen der erwünschten Biografie erscheinen, sei in Form von beruflich begründeten zeitweisen Auszügen aus dem Elternhaus oder dem Aufschub elterlicher Studienwünsche. Der biografische Interessenkonflikt mit den Eltern wird dabei jedoch im Laufe der Zeit zu einem inneren Konflikt, da die andauernde Nichterfüllung der (als legitim erachteten) Erwartungshaltung der Eltern die konservativen Interviewpartner mit Schuld erfüllt. Der Typus tendiert daher letztlich zur Erfüllung der elterlichen Erwartungen, etwa durch die Akzeptanz einer familiär arrangierten Eheschließung, durch die ihre Phase der Adoleszenz abgeschlossen wird.

Betrachten wir für diese Form der Positionierung gegenüber dem Elternhaus den Fall von Yusuf: Der zentrale Konflikt zwischen Yusuf und seinen Eltern liegt darin begründet, dass seine Eltern hohe Bildungsziele für ihn haben, die er jedoch in seiner Jugend nicht teilt. Während seine Eltern von ihm den Besuch der gymnasialen Oberstufe vorsehen, beabsichtigt er, nach dem mittleren Schulabschluss abzugehen und eine Ausbildung zum Physiotherapeuten zu absolvieren. Seine Eltern lehnen seinen Wunsch jedoch barsch ab und erwidern, dass er erst dann selbst entscheiden könne, wenn er sein Abitur gemacht hätte – eine Entscheidung, für deren Weitblick er seine Eltern lobt. Nach dem Abitur jedoch, das er mit einer mittleren Note abschließt, fordern seine Eltern nun, dass er (wie sein älterer Bruder) studieren gehen soll. Er möchte dies eigentlich nicht. Bei der Studienwahl entscheidet er sich dafür, Psychologie in Berlin studieren zu wollen, eine Wahl, bei der ihm klar war, dass er bei seiner Abschlussnote viele Wartesemester sammeln müsste, bevor er das Studium beginnen kann. Ein anderes Studienfach kommt für ihn jedoch nicht in Frage. Zu dieser Zeit wohnt er noch bei seinen Eltern. Das er dort noch wohnen bleiben würde, stellt dabei für ihn im türkischen Kreis eine Normalität dar. Während er mehrere Jahre lang auf seinen Studienplatz wartet, beginnt er als Taxifahrer zu arbeiten. Er fährt vor allem nachts. Nicht nur profitiert dabei er vom Nachtaufschlag, er muss sich nun auch nicht mehr Zuhau-

32 Ein anderer Aspekt, der jedoch scheinbar nur eine untergeordnete Rolle bei den Interviewpartnern spielte – oder aufgrund sozialer Erwünschtheit nicht thematisiert wurde –, ist von den Eltern unerwünschte Beziehungen – etwa zu Frauen – zu führen.

se bei seinen Eltern an- und abmelden. Wenn er das Haus verlässt, reicht nun der Verweis auf seine Arbeit. Sein Leben bietet ihm nun viele Freiheiten, er hat nun eigenes Geld, kann neue Autos fahren, seinen Job findet er entspannt. Nach einigen Jahren, in denen er noch immer nicht zugelassen wurde, versuchen ihn seine Eltern wiederholt zu einem anderen Studium zu drängen.

Dann hab halt von zuhause so die (.) ehm, na, keine Drohung, aber die haben gesagt, willst du nicht mal was anderes studieren, ja? (Yusuf)

Er bemerkt nun, dass seine Zeit als Taxifahrer beschränkt ist, denn wie soll er nächtlich Taxifahren, wenn er irgendwann eine Frau und Kinder haben sollte? Zudem stellen sich ihm Zweifel, ob er weiter auf die Zulassung zum Fach Psychologie warten sollte, denn als Psychologe müsste er sich dann mit psychisch kranken Menschen befassen – worauf er tatsächlich gar keine Lust hat. Er kommt für sich nach vier Jahren des Wartens und Taxifahrens zum Schluss, dass er „das“ nun lange genug herausgezögert hätte. Er schreibt sich für ein Wirtschaftsstudium ein.

In der Erzählung von Yusuf wird deutlich, wie er seine persönlichen Vorstellungen von einem guten Leben nach dem Abitur durch die temporäre Suspendierung der elterlichen Ziele für mehrere Jahre durchsetzen kann. Die Wahl des Psychologiestudiums erfolgt dabei einerseits gut informiert – er wusste von den hohen Zugangsvoraussetzungen, die vor den Eltern den „erzwungenen“ Aufschub seines Studienbeginns legitimieren. Andererseits beschäftigt er sich in dieser Zeit nicht mit den Inhalten oder Zielen eines Psychologiestudiums. Das mehrjährige Beharren auf den Warteplatz für Psychologie vor den Eltern kann damit als strategisch gedeutet werden: Sie erlaubt ihm in Kombination mit dem Taxifahren für mehrere Jahre ein entspanntes Leben zu genießen, bevor er sich dem Ernst des Lebens zuwenden muss und die biografischen Vorstellungen seiner Eltern wieder stärker zu realisieren trachtet.

Im oben dargestellten Beispiel versuchen die Eltern, Einfluss auf die Bildungs- und Karriereaspirationen zu nehmen. Die Strategie Unterordnung/ Ausweichen kann aber auch direkt in Bezug auf die Erwartungen bezüglich des familialistischen Zusammenhaltes angewandt werden. Schauen wir uns etwa den Fall von Eymen an. Seine biografische Erzählung unterscheidet sich von den anderen Fällen deutlich. In seiner Eingangserzählung fokussiert er noch sehr viel stärker als alle anderen Interviewpartner ausschließlich auf seine Bildungsgeschichte und seinen beruflichen Werdegang. Es ist die Geschichte seiner persönlichen beruflichen Selbstverwirklichung, wie aus einem technikbegeisterten Kind und Jugendlichen ein erfolgreicher Ingenieur wird, der internationale Berufserfahrungen macht. Er verbringt dabei mehrere Jahre in unterschiedlichen europäischen Ländern. Nur in Nebensätzen erwähnt er, dass er bereits verheiratet war und er seine Frau und Kinder, die bei seinen Eltern in Berlin wohnen, während der Auslandsaufenthalte gelegentlich an den Wochenenden „zu sich

holt“. Auch seine Eltern spielen anders als bei den anderen Interviewpartner in seiner Erzählung zunächst keine Rolle. Im Gegenzug beschreibt er ausführlich, welche schönen und spannenden Erfahrungen und Freizeitmöglichkeiten die Arbeit im Ausland ermöglichte, wie etwa das Skifahren. Seine Eingangserzählung beendet er mit der Feststellung, dass es nach vier Kindern auch an der Zeit war, sich in Berlin um eine Stelle zu bemühen und zurück zu seiner Familie zu ziehen.

Erst durch gezielte Nachfragen zeichnet er ein klareres Bild seiner Familie und seines Heimatmilieus: Das elterliche Milieu beschreibt er dabei als „Dorf“, dem 20 oder 30 Familien angehört hätten. Und tatsächlich stammen die Familien auch einem Dorf in der nordöstlichen Türkei. Die Interviewpassagen, in denen er über seine Familie spricht, sind deutlich zurückhaltend im Ton. Sie legen nahe, dass es sich bei seiner Ehe um eine familiär arrangierte Ehe handelt, ohne dass er dies offen ausspricht (vgl. Abschnitt 5.3.1).

Die zentrale Figur seiner Familie ist dabei seine Mutter, die er als die dominante Person in der Familie beschreibt, auch weil sie die Tochter des Dorfvorstehers war. Ähnlich wie Yusuf beschreibt er seine Mutter vor allem als weise und erfahrene Person. Ihrer alters- und erfahrungsbedingten Autorität haben sich die Familienmitglieder unterzuordnen. Für Eymen ist sie jene Person, die die Familien zusammenhält. So lebt Eymen auch heute noch in einer Wohnung mit seiner Frau, seinen Kindern und seinen Eltern zusammen. Häufiger ergeben sich Konflikte zwischen seiner Mutter und seiner Frau, etwa in Bezug auf ihre Urlaubsplanung. In diesen Fällen zieht er sich zumeist mit seiner Frau zurück und lässt sie „sich ausheulen“. Denn als Autorität im Haus behält seine Mutter das letzte Wort in der Hand. Auf die Frage, wie Eymen dazu stehen würde, entgegnet er, dass seine Mutter in zunehmendem Alter sehr zerbrechlich sei und sehr empfindlich.

Auch der Fall von Eymen kann als Beispiel für die Positionierung der Unterordnung/Ausweichen gegenüber den Eltern gedeutet werden: Einerseits verwirklicht sich Eymen beruflich wie privat selbst, indem er während der ersten Karrierejahre das Elternhaus verlässt. Dort kann er abseits seiner elterlichen Familie jene Freiheiten genießen, die er unter einem Dach mit seinen Eltern nicht hat. Gleichzeitig lässt er die elterlichen Loyalitätserwartungen intakt: Er heiratet eine Frau und lässt sie im Haushalt mit seinen Eltern wohnen – was sicherstellt, dass seine räumliche Distanz zum Elternhaus nicht zu einer emotionalen oder sozialen Distanz gerinnt und den Eltern signalisieren müsste, dass er beabsichtigt über kurz oder lang wieder nach Berlin zu kommen. Die intergenerationale Reproduktion des familialistischen Zusammenhaltes seiner Herkunftsfamilie wurde trotz seiner beruflichen Selbstverwirklichung und einer Phase individueller Freiheit und räumlicher Distanz sichergestellt.

5.1.2 Postmodernistische Position: Distanzierung

Die Positionierung gegenüber den Eltern und ihren Loyalitätserwartungen kann jedoch auch gänzlich anders erfolgen, wie am Beispiel der postmodernistischen Interviewpartner verdeutlicht werden kann. Anders als sich wie die konservative Position weisen sie die moralischen Erwartungshaltungen der Eltern relativ früh zurück zurückgewiesen.

Als Beispiel kann der Fall von Ahmet herangezogen werden. Das übergeordnete Thema seiner Eingangsnarration ist dabei, wie er zum Künstler und Designer wurde. Sein Weg ist davon gekennzeichnet, dass er sich von seinem früheren türkischen Umfeld distanzieren musste. Wiederkehrendes Motiv seiner Geschichte ist, wie er immer wieder seinem Instinkt folgend neue soziale Kreise für sich erschließt und dabei sich von einer destruktiven zu einer kreativen und erfolgreichen Person verwandelt. Seine Eltern erwähnt er bei seiner Erzählung kaum. Jedoch beschreibt er mit Bewunderung die Eltern seiner neuen, deutschen Freunde, die er mit Anfang 20 kennenlernt: Sie hätten ihn mit Büchern in Kontakt gebracht, hätten familiäre Wärme ausgestrahlt, seien entspannt und hätten sie seine Freunde durch ihre Erziehung „mit Rückenwind“ für ihr Leben versehen – während er bei seinen Eltern vor allem Gegenwind erfahren hätte und wenig behütet aufgewachsen sei. Seine Eltern benennt er dabei nicht direkt, aber er adressiert ihr Milieu: Im türkischen Arbeitermilieu fehlte ihm das Intellektuelle, Kinder würden dort viel Gewalt erfahren. Über seine Eltern möchte er nur auf Nachfrage und auch nur kurz sprechen. Dabei kommen vor allem zwei Themen, die für ihn negativ besetzt sind, zum Ausdruck:

Zuerst ärgert ihn, dass ihn seine Mutter nicht sinnvoll in seinem Künstlerdasein bestärken konnte, sondern andere Vorstellungen für sein Leben hatte: Für sie und ihr Umfeld wäre es das Größte gewesen, wenn er eine „Bankangestelltenlehre“ gemacht hätte – was, so wird aus seinem Ausdruck deutlich, für ihn nie in Frage gekommen wäre. Seine Eltern wären nie auf ihn und seine Bedürfnisse und Neigungen eingegangen. Schuld dafür gibt er dabei ihrem veralteten Wissen über die Möglichkeiten, die es überhaupt gebe.

Das zweite und für Ahmet deutlich belastetere Thema ist, dass in seinem Fall ein heftiger familiärer Konflikt existiert, die er nur kurz zusammengefasst darstellen mag. Grob stellt sich die Situation aus seiner Sicht wie folgt dar: Die Ehe seiner Eltern ist eine arrangierte Ehe gewesen, die von seiner Großmutter väterlicherseits eingefädelt wurde. Seine Großmutter lebte bereits in Deutschland und holte seinen Vater in seiner Jugend nach Deutschland nach. Seine Mutter migrierte erst im Zuge der Heirat nach Deutschland. Die Ehe wird von zwei Problemen überschattet: Zum einen hatten sein Vater und seine Großmutter die Erwartungshaltung, dass seine Mutter seine Großmutter pflegen würde. Dass seine eigene Mutter dies rundweg ablehnt, führte während der gesamten Dauer der Ehe zu heftigen Streits. Zum anderen wird sein Vater aus Sicht von Ahmet seiner Rol-

le als Vaterfigur und EhePartner_innen nie gerecht. Er beschreibt ihn als unreife und instinktgetriebene Figur. So bleibt Ahmet lebhaft in Erinnerung, dass sein Vater von seiner Mutter sechs Mark Taschengeld pro Tag bekommen musste, da er nicht mit Geld umgehen konnte. Auch wäre sein Vater häufig bei Konflikten mit seiner Mutter von Zuhause weggerannt und hätte tagelang bei der Großmutter übernachtet. Ahmet bricht den Kontakt zu seinem Vater ab, nachdem sich dieser von seiner Mutter trennt.

Zu seiner Mutter hat er im Gegensatz zu seinem Vater auch heute noch häufigen Kontakt, auch wenn er sie als das genaue Gegenteil von sich beschreibt: Sie kommt aus dem tiefsten anatolischen Dorf, ist wenig ästhetisch eingestellt, würde wenig aus ihrem Leben machen. Ahmet bedauert, dass sie nicht alleine reisen mag, obwohl sie heute die Möglichkeit dazu hätte.

Auf sein heutiges Leben hat seine Mutter keinen Einfluss mehr, obwohl sie sich „ein Leben lang“ darüber beschwert hat, wie er sich kleidet. Deutlich wird auch ihre Enttäuschung über seinen Auszug mit Anfang 20 und den Wegzug aus seiner norddeutschen Heimatstadt: Genervt erzählt er, dass sie ihn noch fünf Jahre lang jeden Tag angerufen hätte, um zu erfahren, wann er wieder zuhause einziehen würde. Sie würde einfach nicht verstehen, dass sich in Deutschland Kinder von ihren Eltern ablösen würden. Doch seinen alltäglichen Lebensstil vermittelt er seiner Mutter nicht mehr: Zwar wünsche sie sich schon eine „türkische Muslimin“ als Frau für ihn, doch dazu wird es wohl nicht kommen. Er würde als Künstler kaum in das Raster jener Frauen fallen, die seine Mutter für ihn gerne hätte, und fände diese auch nicht attraktiv. Die Möglichkeit einer arrangierten Ehe indes scheint in seiner Familie nach den Erfahrungen seiner Mutter kein Thema mehr zu sein.

Auch das zweite Fallbeispiel, Ömer, distanziert sich im Verlauf seiner Biographie von seinen Eltern. Ebenso wie im Fall von Ahmet thematisiert er sie in seiner Eingangserzählung kaum. Auch er erzählt seine Bildungs- und Erwerbsbiografie als seine persönliche und ungebrochene Erfolgsgeschichte, wie er über Umwege zum erfolgreichen Designer wurde. Dies tut er – anders als alle anderen Interviewpartner – auf eine Art und Weise, die seinen Migrationshintergrund vollständig dethematisiert. Erst auf Nachfrage erzählt er, wie sein Vater ihn als Kind durch das tägliche ihn als Kind durch das tägliche frühmorgendliche Hinlegen von Stift und Papier zum Zeichnen gebracht hat. In seiner Erzählung schwingen dabei Dankbarkeit und auch Bewunderung mit. Anschließend beginnt er von seinem Vater zu erzählen, wie er in den 1980er Jahren im Kontext politischer Spannung zwischen religiösen und linken Kräften in der Türkei von seinem Opa, der als Arbeitsmigrant zuvor bereits in Deutschland lebte, dorthin nachgeholt wurde. Erst bei Nachfragen wird klar, dass sein Vater der konservativ-religiösen Seite des Konfliktes nahestand. Wenn Ömer von seinen Eltern berichtet, so präsentiert er zunächst vor allem Positives und lässt ihm unangenehme Aspekte der Geschichte im Unklaren. Über Nachfragen verschiebt sich jedoch in der Interviewsituation nach und nach das Bild. Insbesondere als er im späteren Gesprächsverlauf über

seine Geschwister erzählt, wird sehr deutlich, dass er sich von seinen Eltern gelöst hat. Seine Jugend beschreibt er schließlich in Art eines Doppellebens zwischen seiner Jugendclique, mit der er Graffitis sprayen geht, und seinen konservativ-religiösen Eltern.³³ Schließlich löst er die Situation für sich dadurch auf, dass in eine andere Großstadt zieht, um „neuen Input“ zu bekommen und sich von diesem inneren wie äußeren Konflikt zu befreien.

Die sozialräumliche Distanz, die er mittlerweile zu seiner Herkunftsfamilie hat, wird im Vergleich zu seinen jüngeren Geschwistern deutlich: Anders als er, der die Heimatstadt verlassen hat, stehen sie noch stärker unter dem Einfluss ihrer Eltern. Seine sozialräumliche Distanz wird insbesondere in Bezug auf seine jüngere Schwester deutlich: Sie ist noch nicht volljährig, hat die Schule jedoch bereits verlassen, ohne eine Ausbildung zu beginnen. Stattdessen ist sie stark in das Haus seiner Eltern und einen türkischen Bildungsverein einbezogen, den seine Eltern gegründet hätten. Deren Perspektive sei, dass sie „dann jemanden heiratet und dann Kinder macht.“ Ömer stellt sich dabei vor seine Familie, indem er sagt, dass „das [...] auch wieder damit nichts zu tun [hat], dass es keine Gleichberechtigung ist oder so. Sondern das ist einfach ein anderer Weg.“ Gleichzeitig beendet er das Thema damit, dass er lakonisch äußert, dass sie jedenfalls keine Ausbildung begonnen habe und man so viel darüber sagen könne. Ihr Leben, so wird im Vergleich deutlich, hat mit seinem nur noch wenig zu tun.

Die räumliche Distanz zu seiner Familie löste für ihn zwei Probleme: Zuerst konnte er sich seinem schlechten Gewissen, weiter aber auch einem offenen Konflikt mit seinen Eltern aus dem Weg gehen, da er sich nicht mehr an ihre lebensstilistischen Vorgaben halten wollte. Gleichzeitig verstehen sich die Eltern und ihr Sohn aus der räumlichen Distanz offenbar wieder recht gut, was auch Ausdruck in der wohlwollenden Beschreibung ihrer Andersartigkeit findet.

5.1.3 Liberale Position: Neuaushandlung

Zwischen der Positionierung *Unterordnung/Ausweichen* und der Positionierung der *Distanzierung* findet sich eine Mischform wieder, die als *Neuaushandlung* bezeichnet werden kann und typisch für die liberale Position ist. Sie zeichnet sich durch eine Zurückweisung der elterlichen Ansprüche aus, die jedoch nicht zu einer Distanzierung von den Eltern führt. Bereits in der Jugend konfrontieren die Interviewpartner ihre Eltern mit ihren eigenen Vorstellungen des Lebens, etwa dadurch, dass sie ihnen eine nichterwünschte Freundin vorstellen. Die daraus entstehenden Konfrontationen erscheinen dabei als ergebnisoffen, da sich die Kinder nicht immer durchsetzen können, auch aus Respekt vor ihren Eltern. Ihre

33 Eine ausführlichere Darstellung dieses Konfliktes findet sich auch in Abschnitt 5.2.2.

Wahrnehmung der Eltern ist stärker noch als bei den anderen Positionierungen reflexiv angelegt. Die Interviewpartner bemühen sich in geradezu soziologischer Manier, das Verhalten und die Einstellungen ihrer Eltern zu verstehen: Ihre Eltern seien in anderen Bedingungen aufgewachsen und wüssten daher nicht, wie es sei, in Deutschland aufzuwachsen und hier Teil der Gesellschaft zu sein. In dieser Einsicht zeigt sich auch der Wille der Kinder, ihre Eltern verstehen zu wollen und sie an ihrem Leben teilhaben zu lassen. Sie erkennen dabei an, dass sich ihre Eltern bereits verändert haben und von ihnen bereits einiges gelernt hätten.

In Vergleich zur distanzierten Haltung der postmodernistischen Position bringen die Liberalen ein stärkeres Verantwortungsgefühl gegenüber ihren Eltern zum Ausdruck. Sie befinden sich damit in einem Zwiespalt, wenn sie sich mit ihren Eltern im Streit befinden: Wenn etwa ihre Eltern ihnen in der Jugend oder dem frühen Erwachsenenalter Vorschriften machten, setzten sie sich teils darüber hinweg und setzten ihren Kopf durch, auch wenn dies zu Maßregelungen oder Diskussionen führte. Andererseits berichten sie jedoch auch, dass sie die Autorität und die Regeln des Hauses ihrer Eltern in vielen Fällen respektierten, so etwa wurde in einem Fall der Wunsch der Eltern respektiert, nicht bei der Freundin übernachten zu dürfen, was anschließend zu Spannungen in der Beziehung führte.

Für die Interviewpartner dieses Typus spielten ihre älteren Brüder eine hervorgehobene Rolle. So berichten die jüngeren Geschwister, dass sie von den Auseinandersetzungen ihrer älteren Geschwister profitierten, da diese als Tabubrecher eine erste Verschiebung der Normalitätsvorstellungen bei den Eltern hervorgerufen hätten. Im vorliegenden Material waren die älteren Brüder dabei die ersten sozialen Aufsteiger in der Familie. Es gelang ihnen offenbar durch ihren Bildungserfolg ihren Status innerhalb der Familie vom „schwarzen Schaf“ zum „Freigeist“ zu verändern, sodass die üblichen Regeln für sie weniger Geltung besaßen. Zwar führte dies nicht dazu, dass die jüngeren Brüder keine eigenen Kämpfe um dieselben Freiheiten führen mussten, doch berichten sie, dass diese weniger heftig waren als bei ihren Brüdern, zumal ihnen ihre Brüder auch als parteiische Vermittler bei Konflikten mit den Eltern zu Seite standen.

Gleichzeitig gab es in denselben Familien auch (insbesondere ältere) Geschwister, die ihr Leben nach den elterlichen Vorstellungen ausgerichtet haben, und etwa eine arrangierte Ehe eingegangen sind – und damit vermutlich dem konservativen Typus zuzuordnen wären. Ihnen und ihrem Verhältnis zu den Eltern wird in den Interviews mit Distanz begegnet. Auch wird teils angedeutet, dass sie bei den vergangenen Konflikten mit den Eltern aufseiten der Eltern Partei genommen haben. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass der für diese Typologie so zentrale Generationenkonflikt zwischen den Eltern und den Kindern auch *zwischen* den (Familien-)Mitgliedern der zweiten Generation ausgetragen werden kann.

Konfliktbehaftete Themen waren dabei vor allem Beziehung, der Auszug aus dem Elternhaus, Feiern, aber in einem Fall (Berat) auch die Entscheidung auf eine weiterführende Schule zu gehen und anschließend zu studieren – was nicht im Sinne der Eltern war.

Anders als die beiden anderen Typen, die im Fall der Distanzierung entweder die Heimatstadt verließen oder im Fall der Unterordnung/des Ausweichens bis zur Hochzeit im Elternhaus lebten, verblieben die Interviewpartner dieses Typus in der Heimatstadt, zogen jedoch zur Zeit ihres Studiums in eine eigene Wohnung.

Betrachten wir das Fallbeispiel von Mustafa genauer. Wie auch die postmodernen Interviewpartner erwähnt Mustafa seine Eltern während seiner Eingangsnarration nicht. Die Rolle des familiären Bezugspunktes übernimmt stattdessen sein einige Jahre älterer Bruder, dem als erster in der Familie der Bildungsaufstieg und der Weg ins Studium gelang. Mit ihm bildet er eine Art solidarischen Gespann: Er dient ihm als Vorbild, hilft ihm bei Bildungsentscheidungen und bietet ihm berufliche Orientierung. Seine Eltern erwähnt er erst auf Nachfrage. Die Art seiner Darstellung nimmt dabei die Züge einer alltagssoziologischen Reflexion an. Er erzählt zunächst in allgemeinen Kategorien ihre Geschichte, wie und warum sie als türkische Bäuer_innen nach Deutschland gekommen sind, um zu arbeiten. Er nimmt dabei nicht persönlich auf sie Bezug, sondern erzählt, wie sie durch historische Strukturen und Zwänge geprägt wurden. Er unterscheidet dabei zwischen der ersten und der zweiten Generation, wobei er sich in der Darstellung der zweiten Generation zurechnet und sich damit zumindest implizit von seinen Eltern abgrenzt. Dies unterscheidet seine Position von den konservativen Interviewpartnern, die eher von einem familialen „wir“ bzw. „bei uns“ aus Bezug auf die Eltern nehmen.

Mustafa drückt gleichermaßen Bewunderung für seine Eltern aus, etwa wenn er betont, wie tüchtig sie gewesen seien oder wie mutig nach Deutschland auszuwandern, aber auch Distanz, da das Wissen seiner Eltern veraltet sei und keine Gültigkeit mehr für die zweite Generation habe. Seine Eltern hätten aber auch von ihm und seinem Bruder gelernt sich zu öffnen. Heute versteht er sich mit ihnen gut. Häufig geht er zu ihnen, um bei ihnen an seinem Laptop zu arbeiten. Seine Mutter bringt ihm dann Tee, und er freut sich über die Zeit, die sie so zusätzlich gemeinsam verbringen können. Auch die Wochenenden verbringt er heute gerne mit ihnen. Doch wenn er und sein Bruder hören, über welche Themen seine älteren Schwestern – für die früh Ehen arrangiert wurden – mit seinen Eltern diskutieren, so verdrehen die beiden nur ihre Augen.

Im späteren Gesprächsverlauf wird klar, dass er sich selbst doch stärker von seinem Herkunftsmilieu abgrenzt: So führt er lange aus, dass er aus der deutschen und türkischen Kultur für sich und seine Familie nur die besten Aspekte zusammenführen möchte und die schlechten Aspekte aufgeben möchte. Auch argumentiert er emphatisch für eine Kindererziehung, bei der die Kinder früh selbst-

ständig werden, damit sie sich selbst im Leben entfalten könnten. Das Thema der Familie ist für ihn ein Reizthema in Hinblick auf das türkeistämmige Arbeitermilieu, bei dem er sich sehr von jenen abgrenzt, die sich nicht von ihren Eltern lösen würden, etwa indem sie arrangierte Ehe aus Respekt oder Rücksichtnahme gegenüber ihrer Familie eingehen würden:

viele hatten diese SICHT nicht gehabt. „oah, das ist mein leben“, sondern dieses . FREMDbestimmte. von den ELTERN bestimmte LEBEN. KULTURbestimmte leben. was sagen denn die ANDEREN? und DAS ist ganz verbreitet gewesen. klar, das ist bei vielen immer noch so. bin ich immer noch so fassungslos, wenn ich das höre. aber ehm, viele sind schon sehr weit. also sind wirklich viel viel weiter, haben sich entwickelt. endlich, mit DIESEN LEUTEN KOMMT MAN AUCH KLAR. die sehen es auch nicht so eng, die sehen es anders. die reden auch ganz anders mit kindern. [...] machen andere ABER NICHT. [...] gibt's auch solche leute, und dann reg ich mich VOLL AUF [...].

Der Typus der Neuaushandlung zeichnet sich dadurch aus, dass es lebensstilistisch eine deutliche inhaltliche Absetzbewegung von den Eltern gibt, die jedoch nicht von einer starken räumlichen oder emotionalen Distanzierung begleitet wird. Vielmehr werden die Eltern stärker mit dem neuen Lebensstil ihrer Kinder konfrontiert, was zu einer Neuaushandlung ihres Verhältnisses führt. Teils verstehen ihre Eltern heute besser, dass sie ein anderes Leben als sie selbst führen, doch teils diskutieren sie noch immer.

5.1.4 Analoger Befund bei Hummrich

Eine weitere qualitative Untersuchung über türkeistämmige Aufsteiger_innen rekonstruierte eine analoge Typologie. So rekonstruiert Hummrich eine Typologie türkeistämmiger Aufsteigerinnen, die sich entlang der Positionierung gegenüber der Herkunftsfamilie differenziert: Ihr Typus der „aktiven Transformation“, der sich durch „eine allmähliche Freisetzung im Sozialisationsverlauf“ auszeichnet, entspricht in etwa sowohl den Positionierungen des liberalen als auch des postmodernistischen Lebensstils (Hummrich 2009, S. 274):

„Die Besonderung dieser Individuierung liegt in dem hohen Bewusstsein um die Gebundenheit und die Konfliktpotenziale, die sich aus der Diskrepanz der eigenen Lebensführung und der Lebensführung der Herkunftsfamilie ergibt. [...] Die Sozialisation und Herauslösung aus dem Elternhaus (aber auch die Rückkehr in das Elternhaus) werden als Transformationsprozess geschildert, in dem eine schrittweise Annäherung an ein Modell reflexiver Lebenspraxis erfolgte. Die Besonderung der Bindungen und sozialen Bezüge sowie der eigenen Herkunft wird positiv gewertet, aber

es erfolgt keine Unterordnung darunter. Vielmehr werden diese Besonderungen als Bedingung einer spannungsreichen Ablösung geschildert, die schrittweise zu Individualisierung führt und ein hohes Maß an Kreativität von den Handelnden erfordert.“ (Hummrich 2009, S. 275)

Zusätzlich rekonstruiert sie den Typen der „reproduktiven Transformation“, der stärker dem konservativen Typus ähnelt:

„Die **Familie** besitzt für diesen Typus einen zentralen Stellenwert, nicht zuletzt deshalb, weil Beziehungen außerhalb der Familie kaum geduldet werden oder geknüpft werden können. [...] In [ihrer Familie] wird den Migrantinnen vermittelt, sie sollten eine gesellschaftlich angesehene Ausbildung machen und sich zugleich nicht vom Herkunftskontext entfremden [...].“ (Hummrich 2009, S. 282, Herv. i. O.)

Dass Hummrich einen Typus der „ambivalenten Transformation“ rekonstruiert, der in dieser Studie nicht angetroffen werden konnte, liegt möglicherweise daran, dass sie Frauen interviewte, von denen vermutlich häufiger ein nochmals höheres Maß an familiärer Loyalität abverlangt wird (vgl. Apitzsch 1990). Die ambivalente Transformation zeichnet sich dadurch aus, dass ihn gleichzeitig „ein hohes Maß an Offenheit sowohl in Bezug auf Transformation als auch in Bezug auf Reproduktion aus[zeichnet]“ (Hummrich 2009, S. 292), um sich ein höchstmögliches Maß an Flexibilität gegenüber unterschiedlichen Handlungskontexten zu bewahren – was jedoch zu einer marginalen Position in beiden „Handlungssystemen“ (Bildung- und Familie) führt (ebd.). Möglicherweise wird dieser Typus bei den männlichen Interviewpartnern dieser Studie nicht deutlich, da sie entweder stärker auf ihrer Position beharren und innerfamiliären Konflikten anders begegnen, weniger widersprüchliche Erwartungen an sie herangetragen werden oder aber diese in den Interviews aufgrund geschlechtsspezifischer sozialer Erwünschtheit erfolgreich kaschiert werden. Eine „Verletzungsdisposition“, wie sie bei Hummrich von diesem Typus „abgeleitet wird“ (Hummrich 2009, S. 293), konnte ich auf der Grundlage meiner Daten nicht rekonstruieren.

Ursache für den Positionierungsdruck gegenüber den Eltern kann dabei Konflikte sein, die zwischen den elterlichen Loyalitätserwartungen und ihrem konservativen Lebensstil einerseits und andererseits den Erwartungen jugendlicher Bezugsgruppen und Freundeskreise entstehen, die diese Werte nicht mehr teilen (Kecskes 2003). Wie auch in folgendem Abschnitt zur Religiosität deutlich wird, betrifft dieser Konflikt vor allem die postmodernistische Position, die sich in der Jugend und im jungen Erwachsenenalter Freundeskreisen gegenüber öffnete, die den elterlichen Erwartungen zuwiderliefen.

5.2 Stile der Religionsausübung

In den letzten Jahrzehnten verschoben sich in der deutschsprachigen Migrationsforschung die dominanten Forschungskategorien, in deren Hinblick die migran-tische Bevölkerung untersucht wurde. Waren es in den 1980er Jahren türkeistä-mige Arbeiter_innen, die in Hinblick auf ihre soziale Randposition und die bei ihr verbreitete Familienehre untersucht wurde, richtete sich der Fokus spätestens seit Beginn der 2000er Jahre³⁴ verstärkt auf ihre muslimische Religiosität bzw. Reli-gionszugehörigkeit. Sie wurde vor allem aus der Perspektive eines sozialen Pro-blems betrachtet (Ceylan 2017; Amir-Moazami 2017; vgl. auch die Entwicklung bei Schiffauer 1983; 1991; 2004; 2010). Aus der muslimischen Religionszugehörigkeit wird in vielen Untersuchungen dabei in problematischer Weise implizit eine „rea-le“ Gruppenzugehörigkeit abgeleitet (vgl. Brubaker 2004). In solchen Studien tritt die muslimische Religion an jene Stelle, der vormalig der Ethnizität zugeordnet war, indem ihr implizit oder explizit gewissermaßen eine ‚kulturelle Qualität‘ un-terstellt wird (vgl. etwa Wensierski / Lübcke 2012 oder Koopmans 2016). Problema-tisch an dieser Herangehensweise ist (neben vielem anderen) die problematische Bestimmung dessen, welche Praktiken, Milieus oder Typiken sinnvollerweise als „muslimisch“ bezeichnet werden können. Denn in vielen Untersuchungen finden sich häufig „säkularisierte“ Typen, für die der Islam keine besondere lebenswelt-liche Relevanz hat und die nur qua ethno-religiöser „Zugehörigkeit“ Eingang in die Typologie finden konnten (vgl. etwa Wensierski / Lübcke 2012, S. 141; kritisch: Amir-Moazami 2017).³⁵

Demgegenüber nimmt die Milieuanalyse eine andere Perspektive ein: Musli-mische Religiosität (bzw. Religiosität generell) soll als ein Lebensstilmerkmal un-ter vielen gedeutet werden und zwar als eines, das (wie viele andere Merkmale auch) milieuspezifisch ausgeprägt ist. Diese Perspektive steht in Einklang mit dem sog. methodologischen Agnostizismus, wie er in der wissenssoziologischen Religionssoziologie Anwendung findet (Knoblauch 1999, S. 14 f.; vgl. auch Ceylan 2017, S. 78): Nur die „eigene Zugehörigkeitsbestimmung“ einer Person erlaubt es

34 Häufig wird dabei der 11. September und die nachfolgenden Kriege als Ausgangspunkt dieser Entwicklung betrachtet (Amir-Moazami 2017). Dennoch sei auch schon darauf verwiesen, dass Heitmeyer, Müller und Schröder bereits 1997 mit ihrem Werk *Verlockender Fundamentalismus* eine vielbeachtete und kontrovers diskutierte Studie über die Radikalisierung junger Muslim_innen veröffentlichten (Heitmeyer / Müller / Schröder 1997).

35 Deutlich wird diese problematische Tendenz zur Konstruktion einer „muslimischen Kultur“ auch, wenn von „muslimischen Milieus“ (Weiss / Ateş / Schnell 2016), „muslimischen Jugendkul-turen“ (Müller / Nordbruch 2010), „islamischen Jugendkulturen“ (Ottersbach 2016), oder von „All-tagskulturen junger Muslime“ (Wensierski / Lübcke 2012), etc. die Rede ist, in denen die musli-mische Religiosität jedoch meist nur einen von vielen Untersuchungsgegenständen darstellt. Zur Verdeutlichung der Absurdität: Aus der Warte dieser Studien wäre es angezeigt, eine her-kömmliche Lebensstilanalyse als „Christliche Milieus in Deutschland“ zu bezeichnen und ana-lytisch „laizistische“ von „kirchlichen Milieus“ zu differenzieren.

demnach, sie als zu einer Religion zugehörig zu betrachten.³⁶ Gleiches gilt für die Frage, welche Aspekte des Lebens als religiös gelten können: Was als religiös gilt, hängt demnach nur vom Alltagswissen der Gläubigen ab, nicht von anderweitigen autoritativen Quellen wie etwa religiösen Schriften. Daher soll hier auf eine Darstellung islamwissenschaftlicher Diskurse ebenso verzichtet werden, wie auch keine Vollständigkeit bei der Darstellung religiöser Praktiken behauptet werden. Wie eine „richtige Interpretation“ des Islams aussieht, obliegt aus der hier vertretenen Perspektive ausschließlich den Interviewpartnern.

In den Mittelpunkt der Fragestellung rückt so zunächst die Frage, welche unterschiedlichen milieuspezifischen Stile der Religionsausübung bzw. des Muslimischseins existieren und welchen Einfluss diese Vorstellungen auf Milieubildungsprozesse nehmen. Dabei können die Analysedimensionen des Lebensstils sehr fruchtbar auf Religion angewendet werden: Sie hat einen *lebensphilosophischen* Kern, religiöse Erfahrungen können *genossen* werden, nicht zuletzt kann sie einen *distinktiven* Charakter aufweisen (vgl. Abschnitt 2.2.2).

Auch wenn – oder gerade auch weil – selbstverständlich weder alle türkeistämmigen Arbeiter_innenfamilien religiös noch muslimisch sind bzw. waren, handelt es sich bei der muslimischen Religiosität um symbolisch höchst relevantes Merkmal: Der Gruppe der muslimischen Türkeistämmigen in Deutschland wird ein stärkeres Maß an Religiosität zugeschrieben als dem Rest der deutschen Bevölkerung. Es ist damit ein Merkmal, das in damit verhältnismäßig vielen türkeistämmigen Familien eine große Relevanz hat, sei es als alltäglich praktizierte Religion oder als distinktives Merkmal (Mirbach 2013). Zudem gehen Çopur und Uslucan davon aus, dass „Religiosität [...] für die [...] türkische Gruppe eine deutlich stärkere soziale Distinktions- und Differenzierungsfunktion zu haben [scheint]“ (2013, S. 458) als für die nicht-muslimische, autochthone Population. Dies beziehen sie dabei auf innerethnische Differenzierungsprozesse (ebd.). Gleichzeitig handelt es sich bei der muslimischen Religion um eine sog. „bright boundary“, das eine relativ klare Grenze zwischen der (türkeistämmigen) Minderheitenposition und dem gesellschaftlichen Mainstream markiert und Mehrfachzugehörigkeiten erschwert (Alba 2005).

Aus dem Interviewmaterial dieser Untersuchung lassen sich drei unterschiedliche Interpretationen des „Muslimischseins“ rekonstruieren, die den Positionen zugeordnet werden können: (1) Der *ritualistische Stil* im Kontext der konservativen Position, (2) der *spiritualistische Stil* in der postmodernistischen Position und (3) der *desinteressierte Stil*, der vermutlich in allen Zielmilieus angetroffen werden

36 Dabei muss berücksichtigt werden, dass die Selbstidentifikation als „Muslim“ weit stärker verbreitet ist, als die faktische Ausübung der Glaubenspraxis und sie damit zuweilen auch als „kulturelle Identität“ verstanden wird (Ceylan 2017, S. 78; Çopur/Uslucan 2013, S. 452 f.). An dieser Stelle fokussiere ich aus Gründen der begrifflichen Präzision auf den Aspekt der Religiosität.

kann.³⁷ Die muslimische Religiosität ist dabei neben der Positionierung gegenüber den Eltern eines der Lebensstilmerkmale, dass viele türkeistämmige Arbeiterkinder qua Herkunft „geerbt“ haben. In den Daten können wir daher zunächst analysieren, welche Rolle sie in der Biografie einnimmt und wie sie dabei gedeutet wird. Weiter soll aber gerade auch für den ritualistischen Stil die alltägliche Bedeutung religiöser Praktiken, Gebote und Verbote diskutiert werden, denn vor allem für ihn spielt die Religiosität auch im Alltag eine wichtige Rolle.

5.2.1 Konservative: Der ritualistische Stil des Muslimischseins

Der ritualistische Stil der muslimischen Religionsausübung zeichnet sich gegenüber den anderen Stilen dadurch aus, dass er die Religion im alltäglich praktiziert und sich an religiösen Ge- und Verboten orientiert. Beginnen wir die Darstellung des ritualistischen Stils mit dem Fallbeispiel von Yusuf, um anschließend relevante Aspekte einer ritualistischen Ausübung des Islams zu diskutieren.

In der Biographie von Yusuf spielt der muslimische Glaube eine zentrale Rolle, weit wichtiger als bei den übrigen Interviewpartnern. Deutlich wird dies bereits in seiner Eingangsnarration, in der er ausführlich auf seinen schulischen Werdegang eingeht. Als einer von nur zwei Schülern aus seiner Ausländerregelklasse schafft er den Sprung auf eine weiterführende Schule. Obwohl sie nur zwei Kilometer vom Wohnhaus seiner Eltern entfernt liegt, sei sie für ihn eine völlig neue Welt gewesen, denn dort gab es nicht nur türkische, sondern auch polnische, deutsche, aber auch arabische Schüler_innen. Freundschaftliche Kontakte knüpft er vor allem im Türkischkurs, den er an seiner Schule hat wählen können. Doch seinen neuen türkischen Mitschüler_innen unterscheiden sich von seinen alten Freund_innen aus seinen elterlichen Kiez. Zum einen sind sie bereits besser situiert, ihre Familien hätten es bereits „zu etwas gebracht“ und hätten seinen ärmeren Kiez bereits verlassen. Aber mehr noch irritiert ihn, dass sie nicht mehr jene religiösen Werte vertreten, von denen er zuvor annahm, dass sie für alle Muslim_innen selbstverständlich seien. Es wird im klar, dass er sich zuvor nur in Kreisen bewegt hat, in denen alle Leute „gleich gedacht“ hätten und in denen Religion dementsprechend für alle gleichermaßen wichtig war. Im Kontrast dazu haben seine neuen Mitschüler_innen eine „Ausprägung der Religion“, die für seine Eltern und ihre Bekannten nicht akzeptabel gewesen wäre. Zuvor kamen sie für ihn, als er noch auf seine alte Schule ging, nicht als Umgang in Frage, „weil das Leben wurde dann irgendwie durch die Eltern gelenkt, ja? Und das was von den Eltern gelenkt worden ist, das hat man dann mitgenommen.“ Woran sich seine Eltern möglicherweise gestoßen hätten, erklärt er in dieser Passage leider nicht.

37 Die Typenbezeichnungen des spiritualistischen und des ritualistischen Stils orientieren sich an den Typenbezeichnungen von Karakaşoğlu-Aydın (2000).

An anderer Stelle deutet sich jedoch an, dass es sich möglicherweise um das Verhältnis zu seinen Mitschülerinnen geht:

„wir haben [von Zuhause] einen ganz anderen Kodex mitbekommen [...]. Mit Frauen oder mit Mädchen hatte nicht diese Freundschaft im islamischen ähm türkischen Kreis, ja? Das ist dann so, wenn sie kleiner sind als du, musst du auf sie aufpassen, wenn sie älter sind, dann sind sie halt unnahbar, ja?“³⁸

Die Erzählung seiner Jugend zeugt durchaus von einer distanzierten und reflexiven Haltung gegenüber religiösen Regeln, was auch darin Ausdruck findet, dass Yusuf zwar den neuen Einflüssen in der Oberschule zunächst irritiert gegenübersteht, gleichzeitig jedoch auch eine gewisse Neugierde ihnen gegenüber mitbringt: Je mehr er sich „angenähert hat, umso interessanter wurde das alles erst“.

Auf der Grundlage dieser Entwicklung in seiner Jugend könnte nun gemutmaßt werden, dass er sich von den Erwartungen seiner Eltern und dem Lebensstil seines Herkunftsmilieus allmählich emanzipierte. Tatsächlich portraitiert er seine Jugend nur als eine vorübergehende Phase der Adoleszenz, die spätestens mit dem Beginn seines Studiums abgeschlossen ist. Wieder betritt er im Zuge seines Bildungsaufstieges einen neuen sozialen Kreis, der nun jedoch vor allem durch Studierende geprägt ist, die keine Muslime sind. Im Gegensatz zu seiner Schulzeit bleibt er Distanz zu ihnen, was er vor allem auch durch muslimische Gebote begründet, die ihn davon abgehalten hätten, in das Sozialleben der Universität einzutauchen:

Ich bin nicht so, dass ich versucht habe mich komplett rauszuhalten aus dem Ganzen, aber ich bin Moslem, ja? Da kannst du zum Beispiel kein Alkohol trinken. Da kannst du (.) nicht alles essen. Ja, du musst halt aufpassen. Obs erlaubt ist oder ob es nicht erlaubt ist. Du musst gucken, mit wem du dich bewegst, ja? Sind das Frauen? Sind das Männer? Was machen die? [...] Ich hab dann einen Sinneswandel gehabt, wir haben eine klassische islamische Erziehung gehabt, auch genossen, aber dann ufert man natürlich aus, lernt man ein bisschen das Leben kennen, und Pubertät, dann

38 Diese Textstelle zeigt dabei auch auf, wie schwierig teils eine Trennung von als muslimisch-religiös gedeuteten Werten und solchen, die als „familiärer Ehrenkodex“ bezeichnet werden, der in mediterranen Ländern (wie der Türkei) noch immer anzutreffen ist (Toprak 2012, S. 18 ff.). Sowohl in muslimisch-konservativen Familien als auch in (nicht-religiösen) konservativ-autoritären Familien, die sich noch der Wahrung der Familienehre richten, werden voreheliche Beziehungen insbesondere von Frauen als unerwünscht betrachtet (vgl. dazu Toprak 2012). Die Grenzen zwischen beiden Wertsystemen sind dabei fließend und teils auch den Migrant_innen selbst nicht immer klar (vgl. Schiffauer 1991). Das von Yusuf beschriebene Verhältnis zwischen jugendlichen Mädchen und Jungen stellt dabei einen sozialen Schutzmechanismus vor familiär unerwünschten vorehelichen Beziehungen dar. Yusufs Familie ist jedoch stark religiös geprägt, was für eine religiöse Deutung dieser Werte von seiner Seite spricht.

kommen die ersten Frauen und Frauengeschichten und dann sagt man so, entweder, man verfolgt diesen Weg weiter. Und ist glücklich? Oder man sagt so, nee, halt stopp, guck mal, ob du dich irgendwo anders auch noch wohl fühlst (.) und natürlich, Frauen haben auch ihre Reize und hat auch Spaß gemacht, aber es war halt nicht die Erfüllung für mich, ja? Und dadurch, dass ich jetzt halt so in den jüngeren Jahren den Samen eingepflanzt bekommen habe von der Religion, habe ich gesagt, okay, das ist der Weg, den ich eigentlich eher gehen möchte, das erfüllt mich ein bisschen mehr.

Nachdem während seines Studiums sein Vater stirbt, überkommt ihn eine Sinnkrise, denn er hat das Studium auch ihm zuliebe aufgenommen. Er hört auf, zu den Kursen zu gehen. Stattdessen beginnt er, alleine zu reisen und unternimmt auch die Hadsch, die Pilgerfahrt nach Mekka. Er beginnt sich nun auch stärker intellektuell mit dem Islam auseinanderzusetzen. Heute praktiziert er den Islam auch im Alltag.

Welche praktischen Aspekte des Muslim-Seins sind dabei zentral für den ritualistischen Stil?

Der Bereich der **Ehe und Partnerschaft** ist für konservative Muslime von großer Bedeutung. Zunächst gilt dies In Bezug auf die Ablehnung von außerehelichen Beziehungen und Sexualkontakten. Weiter gilt dies aber auch für die Wahl des Ehepartners selbst. Diese Maßstäbe können sich biografisch dabei durchaus verschieben: Zwar werden im Fall von Yusuf „Frauengeschichten“ in seiner Jugend angedeutet, diese werden jedoch biografisch von ihm als unreif und pubertär gedeutet. Bereits zu Zeiten seines Studiums mied er religiös motiviert engeren Kontakt mit Frauen. Die einzige Beziehung, die einen größeren Raum in seiner biografischen Erzählung einnimmt, ist seine heutige Ehefrau, die er erst einige Jahre später kennenlernt. Als sie sich kennenlernen, erschien sie ihm als zu „freizügig“ und locker – sie trägt zum Zeitpunkt ihres Kennenlernens kein Kopftuch. Aus seiner Sicht sei sie damals von der Religion abgekommen. Vor der Eheschließung macht er ihr zur Bedingung, dass sie nach der Ehe das Kopftuch trägt. Es ist ihm sehr wichtig, und er hält es seiner Frau sehr zugute, dass auch sie auch von sich aus wieder stärker der Religion zugewandt hat. Ausführlicher wird diese Episode im Kapitel zu Ehe- und Beziehungsvorstellungen diskutiert (Abschnitt 5.3.2).

Im ritualistischen Stil ist die muslimische Religiosität der Ehepartnerin ein zentraler Faktor bei der Partner_innenwahl. Ein wichtiges Indiz hierfür ist das Tragen eines Hijab, also das Tragen von aus konservativer Sicht religiös vorbildlicher Kleidung, welche große Teile des weiblichen Körpers verschleiert. Dies beinhaltet dabei vor allem das Tragen eines Kopftuches, aber auch das Bedecken von Armen und Beinen (Kanitz/Tewes 2018).³⁹ Andererseits, so merkt der Interview-

39 Besonders konservative Stilvarianten versuchen durch das Tragen besonders weiter Kleidung und besonderer Kopftücher auch die gesamte Körpersilhouette zu verschleiern, etwa die Schultern – was jedoch für viele „moderate“ Anhänger einer ritualistischen Auslegung des Islam ver-

partner Berat an, gebe es ebenso Frauen, die ein Hijab trügen, jedoch eben keine starke religiöse Einstellung hätten, da diese eben nicht durch das alleinige Tragen des Kopftuches hervorgerufen würde.

Weiter existieren eine Reihe von relevanten **Alkohol- und Essensvorschriften**: Zunächst ist dabei der religiös motivierte Verzicht auf alkoholische Getränke und Speisen zu nennen. Dies ist insofern von sozialer Relevanz, da der Konsum von Alkohol in den meisten anderen Milieus in Deutschland bei sozialen Anlässen weit verbreitet ist. Der Verzicht auf Alkohol ist dabei in vielen sozialen Kontexten für die ritualistischen Interviewpartner folgenreich: In Feierkontexten markiert der Genuss von Alkohol die Grenze zwischen praktizierenden Muslim_innen und den meisten anderen Personen (insbesondere Nichtmuslim_innen sowie nicht praktizierenden Muslime). Vergleichen wir die Interviews der ritualistischen Muslime mit jenen der autochthonen Interviewpartner, so wird deutlich, welchen Einfluss dies auf die Bildung von Beziehungsnetzwerken hat. Die Grenzziehung zwischen Alkohol trinkenden und aus religiösen Gründen abstinenten Personen konstituiert zunächst potentiell einen Konflikt zwischen religiösen Eltern und möglicherweise weniger religiösen bzw. nicht-muslimischen (und vermutlich in der Regel an Alkoholkonsum interessierten) Jugendlichen. Eine solche Konstellation kann etwa dazu führen, dass die Eltern ihren jugendlichen Kindern das Ausgehen mit feiernden Freunden mit Verweis auf religiöse Gebote untersagen. Für jene Interviewpartner, die selber aus religiösen Gründen auf den Konsum von Alkohol verzichten, stellen sich all jene Gelegenheiten, bei denen üblicherweise Alkohol konsumiert wird, als zumeist unangenehme Situationen dar: Zeichnen sich allzu alkoholisierte Zeitgenossen grundsätzlich schon durch ihre gelegentliche Distanzlosigkeit aus, verschärft sich die Situation für die Ritualisten durch ihre Minderheitenposition nochmals, da sie ihre Abstinenz als praktizierende Muslime markiert und in alkoholisiertem Zustand die Hemmungen zu unangemessenen Fragen und offenen Rassismen – zumindest in manchen Kreisen – nochmals ablehnen:

UND [besoffene] LEUTE REDEN dann GANZ ANDERS. ich hab das auch bemerkt, da ich selber nicht trinke, ich krieg dieses gefühl nicht. die sind besoffen und fühlen sich GANZ ANDERS [lacht] und teilweise das gespräch entwickelt sich dann ganz anders. dann ist man plötzlich AUSLÄNDER oder auch man ist der typische TÜRKE und dann fangen sie dann irgendwelche FRAGEN an, ob ich meine frau unterdrücke und was weiß ich. das sind so klischeesachen, JA? (Berat)

Anlässe bei denen Alkohol getrunken werden auch daher eher gemieden. Dies ist durchaus implikationsreich, verschließen sich damit informelle Gelegenhei-

mutlich nicht präferiert wird, gibt es doch eine ganze Bandbreite an Hijabstilen (Kanitz/Tewes 2018).

ten für den Erwerb von sozialem Kapital, etwa beim Auslassen der „Kontaktbörse“ Erstsemester-Party zu Studienbeginn oder bei der Knüpfung beruflicher Netzwerke bei einem Feierabendbier. Deutlich wird dies im Vergleich zu den autochthonen Interviewpartnern: Alexander und Jörg beschreiben die erste Phase ihres Studiums, in der sie viele ihrer Kontakte knüpften, als durch ausgiebiges Feiern und Ausgehen geprägt. Eine solche Phase wird von den praktizierenden Muslimen demgegenüber nicht nur nicht erwähnt, sondern stattdessen reflektieren Yusuf und Eymen die sozialen Grenzen, die aus dem Muslimischsein erwachsen.

Neben der weitgehenden Distanzierung von alkoholtrinkenden Personen bzw. der Vermeidung von Situationen, in den andere Personen Alkohol trinken, gibt es auch weichere Formen. So verzichtet auch Berat mittlerweile selbst aus religiösen Gründen den Genuss von Alkohol, er hat jedoch keine Probleme damit, seine Freizeit mit Freunden zu verbringen, die dabei ein wenig trinken.

Gegenüber dem Verzicht auf Alkohol erscheint der Verzicht auf den Genuss von Schweinefleisch als weniger implikationsreich. Er findet in den Interviews nur am Rande Erwähnung. Zwar berichtet Schiffauer, dass in den frühen 90er Jahren Kindergärten nicht garantieren konnten, kein Schweinefleisch zu servieren und daraufhin manche Eltern offenbar vom Besuch ihrer Kinder absahen (Schiffauer 1991, S. 241). In Anbetracht der wachsenden Akzeptanz gegenüber vegetarischer und veganer Ernährungsweisen dürfte dieser Aspekt mittlerweile etwas an Bedeutung verloren haben. Auch dass nur Fleisch von Tieren gegessen werden kann, dass nach muslimischen Standards geschlachtet wurden, fand keine Erwähnung, ist in Anbetracht der Fülle türkischer Fleischereigeschäfte in Berlin, die dies garantieren können, aber möglicherweise als unproblematisch anzusehen.

Zuletzt muss noch die muslimische Fastenmonat (Ramadan) Erwähnung finden, während dessen gesunde und erwachsene Ritualisten tagsüber auf den Konsum von Speisen und Getränken verzichten (Aslan/Kolb/Yildiz 2017, S. 144 ff.). Dies kann im Laufe des Tages zu einer leichten Dehydratation und Unterzuckerung führen. Zwei der Interviews (Eymen, Berat) wurden während des Ramadan durchgeführt. Von etwaigen (Konzentrations-)Problemen und damit einhergehenden Konflikten auf dem Arbeitsplatz während des Ramadan wurde indes nicht berichtet – wobei in den Interviews auch nicht im Speziellen danach gefragt wurde. Dass das Einhalten des Ramadans insbesondere in einer nichtmuslimisch geprägten Gesellschaft durchaus eine Herausforderung sein kann, zeigt indes etwa die Studie von Alsan, Kolb und Yildiz, insbesondere bei schwerer körperlicher Arbeit oder wenn die nichtmuslimischen Kolleg_innen auf dem Arbeitsplatz Mittagspause machen. Von arbeitsbezogenen Konflikten mit nichtfastenden Kolleg_innen wird auch in dieser Studie nicht berichtet (2017, S. 147).

Das täglich fünfmalige Gebet ist für einige der konservativen Interviewpartner ein fester Teil ihres Tagesablaufes. Jedoch kann auf Grundlage der Interviews

gedeutet werden, dass dies nicht so selbstverständlich oder unproblematisch ist, wie angenommen werden könnte. Die Gebetspraxis beinhaltet dabei ein sehr frühes Aufstehen, da das erste Gebet vor Sonnenaufgang erfolgt. Insbesondere in Nordeuropa muss dieses noch früher erfolgen als in Mekka, da durch die geografische Lage der Sonnenaufgang früher einsetzt. So geben die Interviewpartner an, sich zumindest im Sommer nach dem Beten nochmals schlafen zulegen. Eine weitere Herausforderung stellen die Gebetsanlässe am Tag dar, die mit den Arbeitszeiten in Konflikt stehen können. Auch in Arbeitsstellen im türkeistämmigen Großstadtmilieu ist es offenbar nicht selbstverständlich, dass während der Arbeitszeit die Gebetspflicht vollzogen werden kann. So freut sich Yusuf über die Haltung seines Chefs und Stiefvaters, der türkeistämmiger Migrant der ersten Generation ist:

Gottseidank, mein Stiefvater [und Arbeitgeber] ist da entspannt in der Hinsicht. Wir beten halt, dann gehen wir halt zum Mittagsgebet, zum Nachmittagsgebet, zum Abendgebet – während der Arbeitszeiten. (Yusuf, 1421–1424)

Ist das Beten während der Arbeitszeit nicht möglich, so besteht jedoch die Möglichkeit, nach der Arbeitszeit „nachzubeten“ (Aslan/Kolb/Yildiz 2017, S. 140).

Die **religiöse Bildung** stellt ebenfalls ein wichtiges milieurelevantes Merkmal dar: Anders als es ein konservativer Lebensstil impliziert, gibt es in den Daten Hinweise darauf, dass sich der Bezug auf den Islam in den Biographien gegenüber den Eltern verändert hat. Eine unkritische Übernahme des Glaubens, wie er in den Herkunftsmilieus in den Familien und Moscheevereinen reproduziert wird, scheint den ritualistischen Interviewpartner dieser Studie zumindest als wenig erstrebenswert. Demgegenüber beschreiben sie ihren Bezug zum Islam als durch aktive und eigenständige Bildungsanstrengungen im Erwachsenenalter geprägt. In zwei Fällen wurde dies durch eine aktive Beteiligung an einem Bildungsverein verfolgt. Im Verein treffen sich die männlichen Mitglieder an einem Tag in der Woche, um den Koran auf Türkisch zu lesen und danach gemeinsam die Textstellen zu diskutieren. Der Vereinsvorsitzende studierte islamische Theologie in der Türkei und leitet im Verein den Lese- und Diskussionskreis.

Für beide Interviewten, die in diesem Verein aktiv sind (Eymen, Berat), bietet er die Möglichkeit, sich selbst kritisch mit dem Islam auseinanderzusetzen und für sich persönlich auszulegen. So berichtet Eymen, dass sie nicht Teil einer Moscheegemeinde sein möchten, da sie nicht „sich nicht nur wie Schafe anbinden“ lassen möchten. Deswegen sei es wichtig für ihn, den Koran auf Türkisch und nicht Arabisch zu lesen, denn er möchte verstehen und interpretieren, was im Koran stehe. Auf Arabisch sei ihm dies mit den Sprachkenntnissen, die in der Koranschule vermittelt wurden, nicht möglich. Damit grenzt er sich sowohl von fundamentalistischen und autoritäreren Strömungen im Islam ab, aber auch von der pädagogischen Praxis in Koranschulen in Deutschland, in denen der Koran

auf Arabisch von ausländischem Lehrpersonal gelehrt wird, bei denen vor allem Wert auf Reproduktion und nicht auch selbständige interpretative Aneignung gelegt wird (vgl. auch Nökel 2002, S. 57 f.). Er verweist darauf, dass im Verein zu drei Vierteln Akademiker aktiv sind, und diese eben Fragen hätten. Diese Darstellung kann dabei sowohl als horizontale Distinktion gegenüber noch konservativeren Positionen gedeutet werden, die von einer Selbstevidenz des Korans (also der Nichtauslegbarkeit bzw. Eindeutigkeit) ausgehen, als auch als vertikale Distinktion gegenüber weniger gebildeten Muslim_innen, denen sich aus seiner Perspektive offenbar weniger Fragen in Bezug auf den Glauben haben als die Akademiker_innen.

Eine ähnliche Haltung wird im Interview mit Berat deutlich. Er stört sich daran, dass in seiner religiösen muslimischen Erziehung kulturelle und religiöse Aspekte vermischt wurden, so dass für ihn nicht mehr klar war, was dem religiösen Kern des Islam zuzurechnen sei und was in seiner religiösen Erziehung lediglich „kulturell“ bzw. „traditionell“ bedingt war. Aus seiner Sicht seien ihm dabei auch „falsche Sachen“ vermittelt worden. Ebenfalls grenzt sich Berat gegenüber traditionalistischen Positionen ab, die für ihn nicht durch den religiösen Kern des Islam legitimiert seien.

Sowohl im Fall von Berat als auch im Fall von Eymen wird der Wunsch nach individueller religiöser Mündigkeit offen zum Ausdruck gebracht, die nur durch eine individuelle Auseinandersetzung mit dem Islam erlangt werden kann.

Zusätzlich gibt es eine Reihe von islamischen Geboten, die in den Interviews keine Erwähnung fanden und die daher keine Fallanalyse zulassen, andererseits aber auch Gebote, bei denen der Lebensstil- oder Milieubezug unklar ist. In den Interviews finden sich etwa keine Passagen über die männliche Beschneidung (Şen/Aydın 2002, S. 37; Toprak 2012, S. 87), die religiöse Pflicht zur Almosengabe (Zakāt) oder das Freitagsgebet in einer Moschee (Mirbach 2013). Nur kursorisch wird von der Hadsch, der Pilgerfahrt nach Mekka, erzählt, sodass ihre Bedeutung für den Lebensstil und die Milieukonstitution im Unklaren bleibt.

5.2.2 Postmodernisten: Der spiritualistische Stil des Muslimischseins

Der spiritualistische Stil lehnt eine an festen Regeln orientierte Praxis der Religionsausübung in expliziter Abgrenzung zum ritualistischen Stil ab, steht einer muslimisch-universalisierten Spiritualität jedoch offen gegenüber. Als Beispiel kann der Fall von Ömer herangezogen werden. Auch in seiner Biografie spielt der muslimische Glauben eine große Rolle, doch setzt sich seine Interpretation des Muslimischseins stark von jener des ritualistischen Stil ab.

Anders als etwa die Ritualisten thematisiert Ömer das Muslimischsein in seiner Eingangserzählung nicht. Das Thema der Religion kommt bei ihm zuerst zur Sprache, als er von Widersprüchen zwischen seinen Freundeskreisen in der

Jugend und seiner Herkunftsfamilie berichtet. In seiner Jugend ist Ömer in der lokalen Hip-Hop- und Sprayerszene aktiv. Die Werte seines freundschaftlichen Umfeldes und jene seines familiären Umfeldes empfindet er jedoch als widersprüchlich. In seinem freundschaftlichen Umfeld ist es normal, dass seine Freunde und Bekannten Freundinnen hatten und Alkohol trinken. Für Jugendliche mit Migrationshintergrund sei dies jedoch schwieriger gewesen, so führt er aus, da ihre „Familien sich meistens auf den Glauben stützen würden. [...] Du musst erst heiraten und das gehört sich so nicht“. Weil sie ihre Eltern nicht enttäuschen wollten, würden migrantische Jugendliche zuweilen ihre Leben vor ihren Eltern verheimlichen und dann ein „komisches Doppelleben“ führen.

Es ist jedoch nicht nur der Konflikt zwischen den Erwartungshaltungen der Eltern und der nicht-religiösen Lebensrealität der Jugendlichen, sondern auch der innere Konflikt mit seiner eigenen Religiosität, der ihn beschäftigt. Der Lebensstil seines Freundeskreises, der nicht religiös geprägt war, steht auch in Konflikt zu seinen eigenen Glaubensauffassungen. In seiner Jugend traute er sich deswegen auch nicht, mit ihnen über das Thema zu sprechen. Vielmehr verspürte er den Druck, sich ihnen anzupassen.

Ömer erlebt einerseits einen Handlungskonflikt zwischen den Erwartungen seiner Eltern und seines Freundeskreises, andererseits aber auch einen Gewissenskonflikt, da er seine Eltern nicht enttäuschen und seinem Glauben gerecht werden möchte, aber auch seinen jugendlichen Bedürfnissen und seinem Freundeskreis gerecht werden möchte. Aus dieser Gemengelage entsteht bei ihm der Wunsch umzuziehen: „Irgendwann hatte ich auch genug davon, ich wollte dann halt mal raus aus diesem Kreis und neuen Input bekommen. Genau, weil ich mich auch selber weiterentwickeln wollte so.“

Im Laufe der folgenden Jahre entwickelt er eine Haltung, die als *spiritualistischer Stil* bezeichnet werden kann. Biografischer Ausgangspunkt ist für ihn dabei der Wegzug aus seinem Elternhaus und seiner Heimatstadt. Durch das Verlassen seines muslimischen Kreises stand er nun vor der Frage, was Religion generell und das Muslimischsein für ihn eigentlich bedeutet. Er grenzt sich dabei von der ritualistischen Religiosität seiner Eltern ab, die für ihn vor allem als ein restriktives Set von Regeln darstellt, deren Sinn sich für ihn nicht mehr erschließt. Obwohl Ömer sich weiterhin als gläubigen Muslim bezeichnet, befolgt er die religiösen Ge- und Verbote daher nicht mehr. Doch statt in der räumlichen Distanz zu seinen Eltern auch in Distanz zu seinem Glauben zu gehen, sucht er sich während seines künstlerischen Designstudiums einen neuen, individuellen Bezug zum Islam. Vor allem in der zweiten Hälfte seines Studiums beginnt er verstärkt, sich auch inhaltlich mit seinen familiären und religiösen Wurzeln zu beschäftigen. Seine Abschlussarbeit widmet er seiner Familiengeschichte und seinem verstorbenen Großvater. Für seine Recherchen im Umfeld seiner familiären Herkunft in der Türkei verbringt er ein Auslandssemester an einer türkischen Hochschule. Bei Gesprächen mit alten Bekannten seiner Familie stellt sich dabei für ihn heraus,

dass die heutige Religiosität seiner Familie in Deutschland keine einfache Fortschreibung einer islamischen Tradition war, sondern dass es vor allem sein Großvater war, der die Religion in seiner Familie „so gepusht“ habe. Seine übrigen Verwandten in der Türkei seien im Vergleich zu ihm gar nicht so religiös gewesen.

Doch zu seiner Überraschung wird ihm während seiner Nachforschungen klar, dass sich die Religiosität seines Opas viel stärker aus einer Spiritualität speiste als bei seiner übrigen Familie. Sein Großvater nahm vor seiner Ausreise nach Deutschland in der Türkei auch an Sufizirkeln⁴⁰ teil. Bewundernd schildert Ömer nun, wie Sufis versuchen würden, in einem Atemzug Gott zu gedenken, was einem Mantra gleichkäme. Durch Wiederholungen und durch Atemübungen kämen sie in ekstatische Trancezustände. Dies findet er „ziemlich geil“ und spannend.

War für Ömer die Religiosität seiner Eltern vor allem durch die Befolgung von Regeln gekennzeichnet, hebt er bei der Religiosität seines Großvaters vor allem das spirituelle Erlebnis hervor. Im Kontrast mit den sinnlosen und „aufgedrückten“ Regeln der Religiosität seiner Eltern, wird seine für ihn sinnstiftende Qualität deutlich. Zwar ist davon auszugehen, dass sein Großvater nach jenen religiösen Vorschriften des Islam in der Türkei gelebt hat⁴¹, die Ömer für sich persönlich ablehnt. In seiner Gegenüberstellung, die er explizit vornimmt, spielt dieser Widerspruch aber keine Rolle. Wichtiger ist ihm, dass sein Großvater für ihn ein Beispiel dafür ist, dass Religiosität individuell gestaltbar ist und sich vor allem aus einer Spiritualität speisen muss. Das bloße Befolgen kollektiver Regeln, wie er es ihn seiner Familie gelernt hat, reicht ihm weder, um sich die spirituelle Qualität des Islams zu erschließen, noch erscheinen sie ihm für das Ziel der spirituellen Erfahrung sinnvoll.

Heute findet es Ömer „cool, wenn man sich aus verschiedenen Religionen [seine eigene Religion] zusammenstellen kann“. Je mehr er gelesen hätte, desto mehr hätte er dabei auch gemerkt, dass die unterschiedlichen Religionen unterschiedliche Interpretationen derselben Quellen seien. Für Ömer haben religiöse Ge- und Verbote damit lediglich den Charakter von Deutungsangeboten, die von jedem individuell darauf geprüft werden müssten, ob sie als sinnvoll erscheinen. In seiner eigenen Auslegung macht eine rituelle Praxis für ihn keinen Sinn, sie sei „zu beschränkt“. Vielmehr versteht er seinen Alltag und seine Lebensphilosophie als spirituell durchdrungen, denn Arbeit und Gebet könne er wie auch die Sufis nicht trennen:

40 Beim Sufismus handelt es sich um eine heterodoxe, mystisch-spiritualistische Strömung des Islam: „Der Sufi versteht bis heute sein Leben als Weg, alles zu überwinden, was ihn von Gott trennt, um schließlich über Gebet, Meditation und asketische Übungen in mystischer Selbstäußerung Gottes unmittelbare und persönliche Nähe zu erleben [...]“ (Wunn 2007, S. 75).

41 Seiner Ansicht nach ist schließlich sein Großvater für ritualistische Praxis seiner Familie verantwortlich.

und das habe ich für mich herausgefunden und seitdem bin ich, mit dem gedanken, weil für die sufis ist auch jeder moment ist auch GEBET, also was kannst du den TRENNEN? so? von leben und religion? kannst du nicht sagen, so eine stunde am tag widme ich mich meiner religion. ich finde das ist zu beschränkt, also so. ich finde, dass wenn das ganze leben definiert, und die sagen auch so mit den augen des herzens sehen, das ist so eine ganz bestimmte BETRACHTUNG, der schöpfung so, also das ist (.) SEHR SCHÖN.

Die Spiritualität Ömers bezieht sich dabei – darauf deuten auch weitere Passagen hin – auf eine teils auch ästhetisch wahrgenommene Intensität seines Lebens und seiner Erfahrungen. Dieser individualisierte Bezug erfolgt dabei außerhalb von religiösen Organisationen. Keine der dem ritualistischen Stil zugeordneten islamischen Ge- und Verbote werden von Ömer alltäglich praktiziert. Die Ausführungen von Ömer können als distinktiv gegenüber einem ritualistischen Stil gedeutet werden. Gleichzeitig können sie aber auch als biografische Bewältigung und Legitimation eines Lebensstils gedeutet werden, der seitens seiner Eltern als illegitim wahrgenommen werden dürfte und der sich von ihren Erziehungsidealen und seiner primären Sozialisationserfahrung entfernt hat. In seiner Jugendphase deutet er dies als Identitätskonflikt. Die biografische Integration gelingt ihm dabei erst, als er die Familiengeschichte seines Großvaters sinnhaft mit seinem eigenen religiösen Stil in Bezug setzen kann.

Betrachten wir den zweiten Fall der postmodernistischen Position, Ahmet, so zeigen sich deutliche Ähnlichkeiten zu Ömer. Auch sein Zugang zur Religion ist durch eine Zurückweisung orthodoxen religiösen Wissens gekennzeichnet. Zur Zeit des Interviews beschäftigt er sich mit dem ideengeschichtlichen Übergang von der Religion zur Philosophie. Für ihn ergab sich dabei ein Widerspruch zwischen seinem rationalen und historischen Weltbild und den Religionen als solchen. Angesprochen auf seinen eigenen Zugang zur Religion, erwidert er:

ähm, also das wurde mir ja eingehämmert. deswegen ist das halt irgendwie in mir. ich denke halt eher an ALLAH, wenn ich halt spirituell bin [...] ABER . nach einer zeit wird mir meine logik schon sagen, ja, da ist NICHTS. ja, wenn da was ist, dann ist da wahrscheinlich eher buddha. aber weil der mir halt ästhetisch halt eher zusagt so. aber . jetzt weiß nicht so, da ist auch noch nicht das letzte wort gesprochen, aber irgendwie für mich öffnet sich ein neuer horizont so.

Wie auch bei Ömer, deutet Ahmet den Islam damit als eine historische Religion unter vielen, aus denen ein eigener Zugang zur Spiritualität gefunden werden muss. Auch für Ahmet spielen islamische Ge- oder Verbote im Alltag keine Rolle. In beiden Fälle wird dabei explizite und positive Bezug auf Spiritualität betont und diese mit einer Offenheit gegenüber neuen Einflüssen verknüpft. Dennoch beschreiben sich die Interviewpartner dieses Typus als gläubige Muslime, auch

wenn sie nicht im konventionellen Sinne praktizieren oder an die Autorität muslimischer Gelehrter oder Schriften glauben würden. Auf die Sinnkrise ihres religiös „naiven“ Kindheitsglaubens antworten sie mit der Konstruktion einer religiösen „Bricolage“ (Luckmann 1979). Religion beschränkt sich für sie auf eine allgemeine, eher (lebens-)philosophische Qualität, da dieser Stiltypus keine (konfessionell) geregelte religiöse Praxis anleitet (vgl. Klinkhammer 2003, S. 269).

5.2.3 Offene Zuordnung: Der desinteressierte Stil

Zuletzt und nur kurz muss der *desinteressierte Stil* Erwähnung finden. Er zeichnet sich durch das faktische Nichtpraktizieren von Religion aus, obwohl sich die Interviewpartner als Muslime zu erkennen geben – vermutlich in ähnlicher Weise, wie sich viele wenig religiöse Christ_innen in Deutschland als ebensolche ausweisen.⁴² Als Beispiel kann hierfür der Fall von Mustafa gelten. Anders als jene Interviewpartner, die dem ritualistischen Stil oder dem spiritualistischen Stil nahestehen, thematisiert er Religion oder Spiritualität in Interviews von sich aus gar nicht. Auf Nachfrage schildert er, wie sein Vater ihn immer wieder versuchen würde zu überreden, ihn in die Moschee zu begleiten. Erfolg hat sein Vater damit jedoch nicht. Mustafa redet sich dann mit auch noch ausstehender Arbeit heraus. Zwar würde sein Vater ihn immer wieder fragen, doch als Druck empfindet er dies nicht, denn sein Vater lacht über seine Ausrede meist und geht dann alleine zur Moschee.

5.2.4 Diskussion und analoge Befunde

Deuten wir die drei rekonstruierten Stile der Ritualisten, der Spiritualisten und der Desinteressierten als Positionen in einem „Raum der religiösen Stile“, so lässt sich dieser durch zwei latente Dimensionen beschreiben: Zunächst markiert der symbolische Gegensatz von ritualistischem und spiritualistischem Stil eine semantische Differenzstruktur in Bezug auf Ordnungsvorstellungen ab. Für die Ritualisten ist ihr muslimischer Gottesglaube stärker eine gegebene, unhinterfragbare und mit symbolischer Autorität ausgestattete Institution, die durch klare Regeln und Gebote auch eine Orientierungsfunktion im Leben erfüllen kann. Ihre Vorstellung des Muslimischseins prägt dabei auch ihren alltäglichen Lebensstil in entscheidender Weise und hat Einfluss auf biografische Entscheidungen, etwa bei der Partnerfindung (vgl. auch Uslucan 2016, S. 210 f.). Auch den Spiritualisten ist ihr Glauben wichtig. Doch sie lehnen die Pflicht des Praktizierens religiöser

42 Für eine Diskussion der problematischen Kategorie des „Moslems“ verweise ich auf Ceylan (2017).

Ge- und Verbote für sich ab. Sie nähern sich ihrer Religiosität stärker in reflexiver Weise, denn der Islam ist für sie eher eine historische Interpretation ‚universeller Weisheiten‘ und damit ein spirituelles Deutungsangebot unter anderen, auf deren Grundlage sie ihre eigene Lebensphilosophie konstruieren. Beide Stile charakterisieren daher den Gegensatz von Ordnung und Spontanität.

Anschaulich wird dies auch im Konzept des Ich-Welt-Verhältnisses, das Schulze diesem Gegensatzpaar zuordnet (vgl. Abschnitt 2.2.2). Für den Pol der Ordnung (die Ritualisten) wird dabei die Welt (der muslimische Glaube und religiöse Ge- und Verbote) als gegeben wahrgenommen, in die man sich ggf. einzupassen hat, während am Pol der Spontanität (also für die Spiritualisten) das Ich als gegeben wahrgenommen wird und die Welt, und mit ihr die Religion, dementsprechend angepasst werden muss. Dies korrespondiert mit einer Abkehr von der rituellen Religiosität der Herkunftsfamilien sowie dem individualisierten Zugang zur Spiritualität, der weniger Vorgaben für die Gestaltung des Alltags und des Lebens akzeptiert.

Die zweite latente Dimension beschreibt die empfundene Intensität der Religiosität (hoch/niedrig). Sie wird vor allem durch den Kontrast der stärker religiösen Stile der Ritualisten und der Spiritualisten auf der einen Seite und dem desinteressierten Stil auf der anderen Seite aufgespannt.

Nahezu identisch rekonstruierten auch Aslan und Kolleg_innen auf der Grundlage quantitativer wie auch qualitativer Analysen einen ähnlichen Raum mit den Dimensionen „Bewahrung vs. Offenheit“ sowie „Zentralität von Religiosität (niedrig vs. hoch)“ (2017, S. 61) in ihrer Studie zu religiösen Alltagspraktiken türkeistämmiger Muslim_innen in Österreich (vgl. Abbildung 5).

Der ritualistische Stil entspricht der „bewahrenden Religiosität“, der spirituelle Stil der „offenen Religiosität“, der desinteressierte Stil der „ungebundenen Restreligiosität“ bei Aslan, Kolb und Yildiz (vgl. Abb. 5).

Viele Typen, die in weiteren Untersuchungen beschrieben werden, können als Mischtypen oder Zwischenpositionen in diesem Stilraum verortet werden, etwa „pragmatische Ritualisten“ (Karakasoğlu 2003, S. 274), die religiöse Vorschriften mal mehr, mal weniger stark folgen, oder ein „universalistischer Typ“ (Klinkhammer 2003, S. 265), der zwar verhältnismäßig stark religiös ist, aber die religiösen Vorschriften für weniger wichtig hält als den universellen moralischen und spirituellen Gehalt ihres Glaubens und damit ebenfalls Ähnlichkeiten mit dem spirituellen Stil aufweist.

Andere Typen in der Literatur deuten auch auf weitere Differenzierung einzelner Positionen hin. So kann der ritualistische Stil vermutlich in stärker traditionalistische und stärker religiöse Subtypen differenziert werden (vgl. Toprak 2012; Klinkhammer 2003).

Die Studien von Karakasoğlu (2000; 2003) und Klinkhammer (2000; 2003) untersuchten die Religiosität gebildeter muslimischer Frauen. Dass sie zu dieser Untersuchung sehr ähnliche Typen rekonstruieren, könnte dabei als ein Hinweis

Abbildung 5: „Position der fünf Praxisformen im Koordinatensystem mit beiden Achsen Zentralität von Religion und Offenheit für Wandel“ (Aslan/Kolb/Yildiz 2017, S. 61).

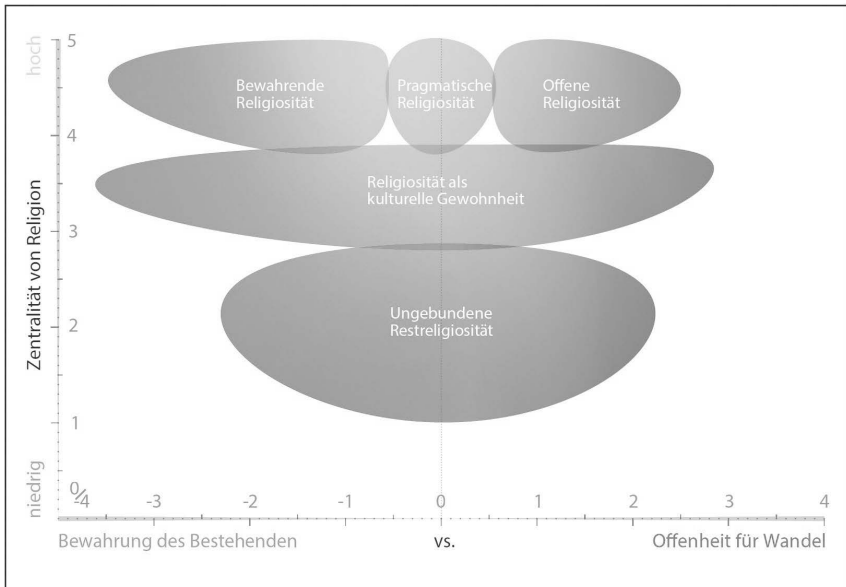


Tabelle 3: Äquivalenztypen der Stile des Muslimischseins

Tewes-Schünzel	Aslan/Kolb/Yildiz (2017)	Toprak (2012)	Karakaşoğlu (2000; 2003)	Klinkhammer (2000; 2003)
ritualistischer Stil	bewahrende Religiosität	religiöse Familien/(konservativ-autoritäre Familien)	idealistische Ritualistinnen	exklusivistische Lebensführung/traditionalisierende Lebensführung
Mischtypus	pragmatische Religiosität		pragmatische Ritualistinnen	universalisierende Lebensführung
spiritueller Stil	offene Religiosität	(moderne Familien)	Spiritualistinnen	
Mischtypus	Religiosität als kulturelle Gewohnheit			
desinteressierter Stil	ungebundene Restreligiosität	leistungsorientierte Familien/(moderne Familien)/(konservativ-autoritäre Familien)	Laizistinnen/Atheistinnen	

gedeutet werden, dass sich die semantischen Milieustrukturen von türkeistämmigen Männern und Frauen ähneln.

Bezüglich der Verteilung der religiösen Stile für Deutschland kann am ehesten auf den Bertelsmann Religionsmonitor verwiesen werden. Mittels des Indikators „Wie stark leben Sie in Ihrem Alltag nach religiösen Geboten?“ kann dabei zumindest grob auf die Stile geschlossen werden: Desinteressierte und Spiritualisten sollten hier niedrige Werte angeben, Ritualisten hohe. Das Bild, dass sich abzeichnet spricht für eine weite Verbreitung des ritualistischen Stils unter in Deutschland lebenden Muslimen⁴³, wenn auch in unterschiedlichen Intensitätsgraden: Immerhin 36 Prozent der befragten Muslime orientieren sich in ihrem Alltag sehr oder ziemlich stark an religiösen Vorschriften, während weitere 35 Prozent eine mittlere Stärke angeben und wohl zu den „pragmatischen Mischtypen“ gezählt werden können. Lediglich für 28 Prozent spielen religiöse Gebote keine oder eine nur schwache Rolle (Mirbach 2013, S. 42). Ähnliche Zahlen legen Diehl und Koenig für die türkeistämmige Bevölkerung in Deutschland vor: Sie beziffern den Anteil hochreligiöser Muslime unter ihnen auf 27 Prozent in der ersten und 21 Prozent in zweiten Migrationsgeneration (Diehl/Koenig 2011, S. 201 f.).

Auch die Untersuchung von Aslan und Kollegen weist Besetzungstärken für ihre Typen aus. Sie müssen jedoch mit Vorsicht genossen werden, da sie einerseits für Österreich gelten und andererseits die Datengrundlage mittels einer Quotenstichprobe und nicht mittels einer Zufallsauswahl gezogen wurde (Aslan/Kolb/Yildiz 2017, S. 56): Bewahrende Religiosität 14,1 Prozent, Pragmatische Religiosität 29,6 Prozent, Offene Religiosität 14,8 Prozent, Religiosität als kulturelle Gewohnheit 26,6 Prozent, Ungebundene Restreligiosität 15,0 Prozent (Aslan/Kolb/Yildiz 2017, S. 62). Gehen wir davon aus, dass sich insbesondere die Typen der offenen Religiosität und der ungebundenen Restreligiosität durch eine geringe Bedeutung alltäglicher religiöser Gebote auszeichnen, passen die Verteilungen jedoch gut zu den Ergebnissen des deutschen Religionsmonitors.

5.3 Ehe- und Beziehungsstile

Die obigen Abschnitte diskutierten Stile bzw. Positionierungen, die sich daraus ergeben, dass sich die Aufsteiger weder ihre Eltern, ihr Herkunftsmilieu oder ihre ursprüngliche Religionszugehörigkeit „auswählen“ konnten. Die im Folgenden dargestellten Stile nehmen nun Bezug auf ihre eigenen Vorstellungen des (zukünftig) guten Lebens. Dies bezieht sich zunächst auf Vorstellungen von Ehe und Beziehung (Abschnitt 5.3), Sinn für das Ästhetische (Abschnitt 5.4), aber auch auf Studium und Karriere (Abschnitt 5.5).

43 Getrennte Verteilung für die türkeistämmige Bevölkerung wurden im Bericht leider nicht ausgewiesen.

Beginnen wir mit den Vorstellungen von Ehe und Beziehung. Wie bereits im Abschnitt zur Positionierung gegenüber den Eltern angedeutet wurde (vgl. Abschnitt 5.1), variieren auch die Vorstellungen einer gelungenen Partnerschaft bzw. Ehe entlang der Modernitätsdimension.⁴⁴ Drei Themenbereiche können dabei unterschieden werden: (1) Die Partner_innenwahl, (2) das angestrebte Beziehungsideal, (3) die biografischen Normalitätsvorstellungen.

In Bezug auf die Partner_innenwahl (1) stellen sich dabei die Fragen, welche Partner_innen überhaupt als attraktiv erscheinen und was sie als geeignete Partnerin erscheinen lässt (vgl. Bourdieu 1982, S. 377), aber auch, welchen Einfluss die Familie oder andere Personen auf die Partner_innenwahl oder das Kennenlernen haben. Bezüglich des angestrebten Beziehungsideals (2) stellt sich insbesondere die Frage des bevorzugten und realisierten Geschlechterarrangements, aber auch wie gemeinsame (Frei-)Zeit verbracht wird. Die biografischen Normalitätsvorstellungen (3) beziehen sich auf den erwünschten biografischen Ablauf: Werden in der Jugend romantische/sexuelle Beziehungen als wünschenswert bzw. als Normalität wahrgenommen oder solche Beziehungen vor der Ehe abgelehnt (vgl. Boos-Nünning 2006, S. 17)? Wird der Status der Ehe oder eine Familiengründung als erstrebenswert angesehen und wenn ja, ab welchem Alter?

Für die Milieuperspektive ist dabei nicht nur besonders interessant, welche Ausprägungen bei einer Person vorhanden sind, sondern auch, welche Ausprägung im eigenen Umfeld als normal angesehen werden, da die alltäglich erfahrene milieuspezifische Beziehungsnormalität zumeist auch als normativ wahrgenommen wird: Ein 40-jähriger Single dürfte in einem konservativen Milieu, in dem eine frühe Heirat die Norm ist, anders wahrgenommen als im postmodernistischen Milieu der Großstadt.

Insbesondere der Aspekt der Ehe wurde dabei bereits extensiv in der Migrationsforschung untersucht, besonders auch in Bezug auf türkeistämmige Migrant_innen und Muslim_innen. Hintergrund ist dabei zumeist die Annahme der Assimilationstheorie, wonach der Anteil ethnisch gemischter Ehen einen besonders guten Indikator für die Assimilation einer ethnischen Gruppe darstellt (Alba 2005; Esser 2001). Andere migrationssoziologische Aspekte, die besonders in Bezug auf türkeistämmige Migrant_innen in der Vergangenheit thematisiert wurden, bezogen sich auf familiär arrangierte Ehen (Abdul-Rida 2016; Straßburger 2006) oder die Familienehre und den damit einhergehenden Konflikten (Schiffauer 1983, 1991, 2011; Boos-Nünning / Karakaşoğlu 2004; Toprak 2012).

44 Im Rahmen dieser Studie beschränke ich mich aus Gründen des Umfangs auf heterosexuelle Zweierbeziehungen.

5.3.1 Ein konservativ-familialistischer Ehe- und Beziehungsstil

Beginnen wir die Darstellung des ersten konservativen Ehe- und Beziehungsstils, der als familialistisch bezeichnet werden kann, am Beispiel von Eymen.⁴⁵ In seiner Jugend hat Eymen noch keine romantischen Erfahrungen gemacht. Er beschreibt sich als schüchtern, weiß aber auch, dass seine Eltern keine außerehehlichen Beziehungen zu Mädchen gutgeheißen hätten. In seiner Lehre, die er vor dem Studium absolviert, freundet er sich mit einem ebenfalls türkeistämmigen Gesellen an, der ihm Ratschläge für seinen Weg gibt:

also ich hatte auch (.) ein gesellen, der war auch ein türke und der hat (.) der hat mir sehr viel geholfen, der hat mir sehr viel beigebracht und gezeigt, was ich tun und lassen sollte und (.) dass ich dann auch wirklich mein ding durchziehen soll und studieren soll. er war auch ein mensch, der mich dahin begleitet hat. weil er selber wollte das, und konnte das nie irgendwie, familiär. er ist dann früh verheiratet worden. (3) ja..

Eymen konzentriert er sich in den folgenden Jahren auf seine schulische und später universitäre Ausbildung als Ingenieur. Kurz nach seinem Fachhochschuldiplom beginnt er bei einem mittelständischen Unternehmen als Techniker zu arbeiten. Die folgenden Jahre zieht es ihn berufsbedingt über viele Monate im Jahr ins europäische Ausland. Ausführlich erzählt er dabei auch von seinen positiven persönlichen Erfahrungen abseits des Berufsalltags, etwa von den Freuden des Skifahrens. In seiner Erzählung erwähnt er dabei nur beiläufig, wie er kurz nach dem Studium heiratet, und seine Frau während seiner Auslandszeit bei seinen Eltern lebt. In dieser Zeit sehen sich die Ehepartner_innen nur am Wochenende, manchmal aber auch noch seltener. Nachdem sie während dieser Zeit gemeinsam vier Kinder bekommen, entschließt er sich, seine berufliche Karriere wieder in Berlin fortzusetzen. Anders als bei den anderen Interviewpartnern, erscheint es bei Eymen so, dass er das Thema der eigenen Familiengründung in seiner Erzählung entweder aussparen möchte oder ihm das Thema einfach nicht so erwähnenswert erscheint.⁴⁶ Erst auf Nachfragen beginnt er ausführlicher zu erzählen, wie er seine Frau kennengelernt hat. Eymen ist es offensichtlich unangenehm, von mir zu diesen Bereichen befragt zu werden, was auch daran zu erkennen ist, dass er seine Worte in diesen Passagen besonders bedacht und offenbar mit Vorsicht wählt. Seine Ehe wurde – so steht auf der Grundlage des Interviewmaterials und

45 Aus Gründen der Vermeidung von Redundanz sei an dieser Stelle zusätzlich auf die Darstellung der Positionierung gegenüber den Eltern „Unterordnung/Ausweichen“ verwiesen (Abschnitt 5.1.1).

46 Auf der Grundlage der hermeneutischen Auswertungen und dem Vergleich mit anderen Interviewpartnern erscheint es jedoch als plausibel, dass bei ihm eine starke intentionale Überformung dieser ehebezogenen Passagen vorliegt.

der einschlägigen Literatur zu vermuten – durch seine Familie arrangiert, auch wenn er dies im Interview nicht offen ausspricht (vgl. Straßburger 2003; 2006).

Nach seiner Darstellung wurde er mit seiner Ehefrau durch seinen Schwager bekanntgemacht, der ihre Familie bereits kannte, denn sie stammt aus demselben Dorf wie die Familie von Eymen. Sie wohnt damals noch bei ihren Eltern in einer westdeutschen Kleinstadt, die mehrere hundert Kilometer von Berlin entfernt liegt. Aufgrund der langen Anfahrt übernachteten sie dann gemeinsam bei der Familie. Morgens beim Frühstück begegnet er ihr zum ersten Mal:

ja, da wurden wir geweckt und dann kam ein schönes frühstück mit so einem schönen jungen mädchen. und dann stand sie vor mir, HA! habe ich gesagt, okay. wäre ja mal was. das war wirklich nur ein sehr sehr kurzer blick und dann war (4) war schon die entscheidung da.

In den folgenden Wochen schreiben sie sich viele Briefe. Nach zwei Monaten verlobten sie sich. Nach der Heirat bricht seine Frau ihre Lehre ab und zieht zu ihm und seinen Eltern nach Berlin. Eymens Frau ist auch in Deutschland geboren. Sie ist sieben Jahre jünger als er und hat zum Zeitpunkt der Eheschließung gerade erst ihren Realschulabschluss erworben. Sie beginnt in Berlin eine Lehre als Schneiderin, doch als sie im zweiten Lehrjahr schwanger wird, bricht sie ihre Lehre ab. Sie kümmert sich von nun an gemeinsam mit Eymens Mutter um den Haushalt. Dass sie gut zusammenpassen, erklärt sich für Eymen auch dadurch, dass sie in relativ jungem Alter in seine Familie kam und sie daher auch „zusammen mit [ihnen] „aufgewachsen“ sei. Deshalb habe da auch die Chemie gestimmt. Im Haushalt sind die Rollen damals wie heute klar verteilt. Er geht der Lohnarbeit nach, während sie sich vorrangig um den Haushalt und die Erziehung kümmert.

Ob sich Eymen bei der Partner_innenwahl nach den Wünschen seiner Familie richtet oder ob er das Arrangement von sich aus offen befürwortet, kann auf der Grundlage der Daten nicht eindeutig entschieden werden. Vor dem Hintergrund, dass er sich als schüchternen Menschen beschreibt und seine Eltern bei unerwünschten Partner_innen durchaus zur Intervention neigen (vgl. Abschnitt 5.1.1), aber auch in Hinblick darauf, dass der autochthone Partner_innen- bzw. Heiratsmarkt sich gegenüber vielen türkeistämmigen Migrant_innen als sozial geschlossen darstellt (vgl. Abdul-Rida 2017; Straßburger 2003), löst das familiäre Ehearrangement jedoch das biografische Problem der Partner_innenfindung und Familiengründung für ihn.

Das familialistische Ehestil zeichnet sich im Fall von Eymen durch mehrere Merkmale aus: Zunächst sind die Normalität (freiwilliger) familiärer Ehearrangements und stark geschlechtsspezifischen Rollenvorstellungen zu nennen, bei der Frauen für den Haushalt und die Familie zuständig sind und die Männer für die Erwerbsarbeit. Weiter wurde im Fall von Eymen mit der Eheschließung die Herkunftsfamilie nicht verlassen, um eine eigene Familie zu gründen, sondern viel-

mehr die Ehepartnerin mithilfe der Familie ausgesucht und in diese als neues Familienmitglied eingebracht. Das Beziehungsideal ist vor allem an familiärer Harmonie und Passung orientiert, partnerschaftliche Symmetrie oder Beziehungsinintensität werden im Gegensatz zu den anderen Typen nicht hervorgehoben. Nicht nur aufgrund der anzunehmenden starken intentionalen Überformung des Interviews muss allerdings offen bleiben, wie sich die tatsächliche Beziehungsdynamik zwischen den Eheleuten darstellt – auch da in der Familie von Eymen die Mutter (und damit ein Frau) die tonangebende Figur ist – anders als bei den Beschreibungen der traditional-autoritären Familien von Toprak, die patriarchalisch von Männern dominiert werden (Toprak 2012, S. 18 ff.).

5.3.2 Ein Ehe- und Beziehungsstil zwischen religiösem Konservatismus und Modernisierung (Yusuf)

Das zweite rekonstruierte konservative Muster ist deutlich weniger stark familial geprägt. Es entspricht stärker dem auch unter Autochthonen noch häufig anzutreffenden „Ernährer-Hausfrau-Modell“ (vgl. Baur 2007; Grunow/Schulz/Blossfeld 2007), das mit einer religiösen Orientierung fundiert wird.

Als Fallbeispiel kann Yusuf herangezogen werden. Im Kontrast zum zuvor vorgestellten Eymen stellt er sich als weniger schüchterner Charakter im Interview dar. In seiner Pubertät, so deutet er an, wäre es auch schon zu den ersten „Frauengeschichten“ gekommen – mehr jedoch erfahren wir über seine Beziehungsbio-graphie bis zum Kennenlernen seiner heutigen Ehefrau nicht. Auch er berichtet, dass seine Eltern voreheliche Beziehungen als unerwünscht angesehen hätten. Nach seiner Jugendphase, so schildert er, nimmt für ihn die Religion wieder einen höheren Stellenwert in seinem Leben ein und damit auch seine eigene Tugendhaftigkeit. Zu Kommilitoninnen hält er in der Universität daher Abstand ein.

Seine Ehefrau, die ein Jahr jünger als er ist, lernt er mit Ende 20 auf einer Geburtstagsparty kennen, wo sie einander durch Freunde bekanntgemacht werden. Er fiel ihr dabei offenbar positiv auf. In der Folge beginnt sie, ihn aktiv zu umwerben. Sie treffen sich in Cafés und gehen Essen. Für ihn jedoch kommt sie dabei als potentielle Ehepartnerin zunächst nicht in Frage. Zwar ist sie wie er auch türkeistämmig und muslimischen Glaubens, doch ihr Kleidungsstil ist ihm, der mittlerweile versucht stärker tugendhaft zu leben, zu freizügig und sie ihm grundsätzlich zu wenig religiös. Zum Zeitpunkt ihres Kennenlernens trägt sie, so impliziert seine Erzählung, kein Kopftuch. Doch die Beiden lernen sich in der Folge besser kennen und zu lieben. Nach etwa einem halben Jahr hält er „ganz klassisch“ nach „türkischer Zeremonie“ mitsamt seiner Familie um ihre Hand an. Sie verloben sich. Vor der Hochzeit jedoch stellt er ihr die Bedingung, dass sie das Kopftuch tragen soll, wenn sie ihn heiraten möchte. Obwohl es zunächst zum Streit kommt, und mehrere Tage lang unklar ist, ob die Ehe noch zustande kommt, ent-

schließt sie sich schlussendlich doch zu einem Wechsel ihrer Haltung und ihres Kleidungsstils. Sie legen den Streit bei und heiraten. Heute hält er es ihr sehr zu Gute, wie sie sich ihrer muslimischen Religiosität wieder zuwendet, nachdem sie zeitweise „ihre Bindung ein wenig verloren“ hatte.

Doch anders als im Fall von Eymen setzt Yusuf's Frau stärker auch eigene Akzente in der Ehe. Zum Zeitpunkt ihrer Hochzeit hat sie bereits einen Studienabschluss in Ökonomie, während Yusuf sein Wirtschaftsstudium zu diesem Zeitpunkt aus Motivationslosigkeit unterbrochen hatte. Sie schreibt ihn – ohne sein Wissen – nach wenigen Monaten der Ehe wieder in der Fachhochschule ein und kümmert sich darum, dass seine Leistungsnachweise aus dem abgebrochenen Studium angerechnet werden. Er lässt sich auf das Studium ein und macht zwei Jahre später seinen Abschluss. Währenddessen beginnt er in der Buchhaltungsfirma seines Schwiegervaters zu arbeiten. Eines Tages sollen er und seine Frau das Geschäft übernehmen.

Yusuf wünscht sich eine „klassische Rollenverteilung“, bei der sich seine Frau um die häusliche Sphäre die Kinder kümmert und er vor allem der Lohnarbeit nachgeht. Doch in seinen Ausführungen offenbart sich, dass seine Frau im Vergleich zum ihm einen modernen Lebensstil präferiert, denn diese Rollenaufteilung hat nach ihrer Heirat und dem Zusammenzug wiederholt zu Diskussionen geführt. Yusuf verweist darauf, dass er sich zwar stärker noch als seine Brüder oder sein Vater am Haushalt beteiligt, doch „alles nur in Maßen“, denn er „macht nicht alles“. Seinen eigenen Anteil an der Hausarbeit schätzt er dabei auf 20 bis 30 Prozent. So würde er das Kind etwa nehmen, wenn seine Frau kocht. Doch schon hier merkt er an, dass das Kind ein ganz anderes Verhältnis zu seiner Mutter als zu ihm hat. Zu seiner Frau würde es dann gehen, wenn es Probleme hätte, während es bei ihm eher quengelt. Das ist schwierig für ihn, „ein Kampf, den ich meistern muss“, aber die Erfahrung Vater zu sein findet er auch wunderschön.

Sein heutiger Anteil am Haushalt erscheint als das Ergebnis von Aushandlungen mit seiner Frau. Denn so wie er mit seinen Freunden jede Woche zum Sport geht und seine Frau währenddessen zuhause auf das Kind aufpasst, fordert sie das gleiche Recht, mit ihren Freundinnen alleine auszugehen, auch für sich ein. Nachdem er als jemand, der von Seiten der Eltern konservativ erzogen war, dem Anliegen zunächst ablehnend gegenüber steht, fügt er sich offenbar dem Wunsch seiner Frau:

und natürlich hat sie damit zu kämpfen gehabt ihrer Mutterrolle gerecht zu werden, genauso wie ich. ich hab gedacht, so, umpf, in unserem Elternhaus war das halt so, die Frauen haben sich darum gekümmert und die Männer sind halt arbeiten gegangen, klassische Rollenverteilung, JA. und dann kommst du so nach Hause und sagst sie so, pass mal auf das Kind auf. ich sagte WIE? PASS MAL AUF DAS KIND AUF? was willst DU DENN MACHEN? (ungläubig) [Sie sagte zu mir:] JA, ich will auch mal was

anderes machen. Ich sag so, pff, kannst du (.) von (.) [unverständlich]. [lakonisch:] JA und dann (.) passt man sich halt der ganzen Sache an.

In der Diskussionskultur zeigt sich auch den Unterschied zur familiären Konfliktkultur im zuvor beschriebenen familialen Ehe- und Beziehungsstil von Eymen. Ihre Beziehungspraxis und Arbeitsteilung erscheinen deutlich stärker als Gegenstand offener Aushandlungen in einer stärker symmetrisch geprägten Zweierbeziehung. Ihre Eltern spielen ab dem Zeitpunkt ihrer Eheschließung dabei keine hervorgehobene Rolle mehr; von Interventionen wird ab diesem Zeitpunkt, anders als bei Eymen, nicht mehr berichtet. Das Ehemodell von Yusuf erscheint stärker auf sie als Paar fokussiert zu sein. Darüber hinaus lernte Yusuf seine Frau über freundschaftliche Netzwerke kennen: *Sie* umwarb ihn. Zumindest auf der Grundlage des Interviews erscheint ihre Ehe nicht als familiär arrangiert. Romantik spielte bei ihnen eine wichtige Rolle im Kennenlernprozess. Nicht zuletzt liegen sie in Bezug auf Alter und Bildung näher beisammen im Fall von Eymen.

Gleichzeitig können die Ehevorstellungen von Yusuf als durchaus konservativ bezeichnet werden. Er würde eine klare geschlechtliche Rollenverteilung in der Ehe bevorzugen, in der er für die Lohnarbeit und seine Frau für den Haushalt und die Kinder zuständig ist. Auch ist es ihm wichtig, dass seine Ehepartnerin nicht nur für Außenstehende als religiös vorbildlich auftretende Muslimin auftritt, sondern sich auch eigenständig mit dem Islam befasst und identifiziert. Doch wo er sich in Frage von ritueller Religiosität durchsetzt, muss er auch Kompromisse in Bezug auf die häusliche Arbeitsteilung hinnehmen.

5.3.3 Liberale Position: Doppelorientierung von Familie und Karriere (Mustafa)

Der Ehe- und Beziehungsstil von Mustafa ist der lebensstilistisch modernste Stil der verheirateten Familienväter in der Stichprobe. Bereits in seiner Jugend hatte Mustafa, anders als die zuvor dargestellten konservativen Fälle, romantische Beziehungen mit nichttürkeistämmigen Mitschülerinnen. In seiner Jugend kommen für ihn türkeistämmige Frauen als Partnerinnen eigentlich nicht in Frage. Eine Beziehung mit ihnen stellt er sich damals anstrengend vor, denn sie „zicken viel“ und würden sehr klischeehaft über Geschlechterrollen denken, was sie zu tun und zu lassen hätten. Ganz anders jedoch seine heutige Frau, die er mit Anfang 20 kennenlernt. Zu seiner Überraschung ist auch sie türkeistämmig, doch sie unterscheidet sich von den anderen: „Wir stehen nicht auf irgendwelche Sachen, die unsere Eltern irgendwann gemacht haben oder was in unserer Kultur eigentlich richtig sein müsste.“ Diese geteilte Haltung ist Mustafa und seine Frau die Grundlage für ihre Partnerschaft.

Doch daneben spielten auch andere Faktoren eine Rolle. Anders seine nicht-türkeistämmigen Jugendfreundinnen versteht ihn seine heutige Ehefrau besser in Hinblick auf seine Eltern. Während er sich vor seiner polnischen Jugendliebe immerzu rechtfertigen musste, dass sie nicht beieinander übernachten konnten, da er noch bei seinen Eltern wohnte, sei dies zu Beginn seiner Beziehung zu seiner heutigen Ehefrau kein Thema gewesen:

KLAR, irgendwann hab ich alleine gelebt, das war natürlich eine GANZ andere sache. aber zu der zeit [als ich noch bei meinen Eltern wohnte]? war das doch schon schwierig. weil du musst IMMER JEDEM IRGENDWIE RECHENSCHAFT abgeben. WEIL DU ANDERS bist. und die wollen das unbedingt verstehen. und du musst denen das so erklären, dass sie es verstehen. und wenn die es nicht verstehen, dann wollen die, dass du das so machst, wie DIE es sagen. das war so [lacht gestresst]. so eine . JA, das war jetzt mit IHR [seiner heutigen Ehefrau] wars halt wirklich offen und zu der zeit wollte ich auch keine beziehung eigentlich. aber es hat GEPASST. das hat wirklich gepasst.

Die geteilte Herkunft und Erfahrung ist in ihrem Fall die Grundlage für eine besondere Passung und Nähe. Seine heutige Ehefrau konnte die konflikt- und kompromissbehafteten Neuaushandlungen mit seinen Eltern besser verstehen, für die er seitens seiner damaligen nichttürkischen Freundinnen nur Unverständnis erntete. Bei ihr, so wird deutlich, fühlt er sich verstanden, ohne sich erklären oder rechtfertigen zu müssen. Doch er glaubt, dass es hätte auch anders kommen können: Denn in seinem Freundeskreis gäbe es mittlerweile schon zwei gemischte Ehepaare.

Mit seiner Ehefrau verbinden ihn dabei nicht nur ihre biografischen Erfahrungen, sondern auch ihr Geschmack. Weil sie im Alltag nur wenig Zeit haben, verbringen sie vor allem am späten Abend, nachdem ihre Tochter im Bett ist, gemeinsam noch Zeit als Paar. Häufig schauen sie abends noch Dokus oder Fernsehserien wie *Game of Thrones*.

Seine Frau lernt sie in der frühen Phase seines Studiums über ihre Schwester kennen, die er noch aus der Abiturzeit kannte. Wie er studiert seine Frau, die nur zwei Jahre jünger als er ist, Architektur. Nach einer turbulenten Anfangsphase werden sie zu einem Paar. Heiraten werden sie, anders als die oben dargestellten konservativeren Fälle, jedoch erst sieben Jahre später.

Ihr Ehe- und Beziehungsstil kann als doppelorientiert bezeichnet werden. Doppelorientierung bezeichnet dabei das Leitbild eines „doppelten Lebensentwurfes“, bei dem Familie und Beruf gleichrangig verfolgt werden. Dieses Konzept, das ursprünglich in der Familiensoziologie für die Beschreibung biografischer Orientierungen autochthoner Frauen entwickelt wurde (Keddi 2003), kann dabei auf den Ehestil von Mustafa übertragen werden. Anders als bei den konservativen Stilen, übernimmt er biografisch dabei eine tragende Funkti-

on bei der Haushaltsführung und Kindererziehung, während seine Frau ihm gleichrangig der Lohnarbeit nachgeht. Er und seine Frau teilen die biografische Orientierung⁴⁷ der Doppelorientierung als „beziehungsorientierte Wir-Perspektive“ (Keddi 2003, S. 188 ff.): „Beiden ist der Beruf inhaltlich sehr wichtig, der Qualitätsanspruch an die Partnerschaft ist hoch und eine Familie gehört dazu“ (ebd., S. 189):

Kurz nach ihrer Hochzeit wird Mustafas Frau schwanger, sie erwarten ein Mädchen. Zu diesem Zeitpunkt arbeiten beide als Angestellte in der städtischen Verwaltung. Anders als seine Frau ist er jedoch mit seiner beruflichen Tätigkeit unzufrieden. Daher entscheidet er sich, keinen neuen Arbeitsvertrag zu unterschreiben, sondern direkt nach der Geburt für den längeren Teil der Elternzeit Zuhause zu bleiben, während seine Frau schnell wieder in ihre Vollzeitstelle zurückkehrt. Er übernimmt nun vollständig jene häuslichen Tätigkeiten und Pflichten, die in den konservativen Stilen – aber auch im Gros der autochthon geprägten Milieus – nach der Geburt von den Müttern verrichtet werden⁴⁸ und betont in überschwänglichem Ton seine Freude am Hausmann- und Vatersein: Liebevoll schildert er das Privileg, nach der Geburt seinen Tag seiner Tochter zu widmen und für sie zu gestalten. Aber auch heute, nachdem er sich beruflich weiterentwickelt hat und in einem Ingenieurbüro arbeitet, bringt er seine Tochter in die Kita und holt sie auch wieder ab, er kümmert sich um die Einkäufe und meistens auch um das Essen. Erst vor kurzem hat er daher bei einem familiären Anlass bemerkt, dass seine Frau eine fantastische Köchin sei. Zuvor kochte sie offensichtlich kaum. Sie teilen sie die Aufgaben nach persönlichen Vorlieben. Seine Frau kümmert sich etwa um die Wäsche. Er schätzt seinen Anteil an der Hausarbeit als ausgeglichen an.⁴⁹

Der Kontrast zu den geschlechtsbezogenen Rollenvorstellungen der zuvor dargestellten konservativen Modelle wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass Mustafa als die primäre Bezugsperson seiner heute vierdreijährigen Tochter erscheint. Kindererziehung ist für ihn nicht Sache der Ehefrau. Vielmehr verbringen er und seine Tochter viel Zeit zu zweit. Nach der Kita gehen sie, wenn das Wetter gut ist, noch auf den Spielplatz und essen auch mal ein Eis. Er bringt ihr das Fahrradfahren bei und bringt seine Tochter zu Bett. Er spricht im

47 Keddi bezeichnet diese biografischen Orientierungen, Projekte und Sinnzusammenhänge in Anschluss an Geulen als „Lebensthemen“ (Keddi 2003, S. 78).

48 Erwerbsunterbrechungen im Kontext von Geburten sind bei Frauen deutlich häufiger und länger als bei den Vätern. Während etwa 50 Prozent der Männer jeglichen Anspruch von Elternzeit für sich ablehnt oder maximal zwei Monate beabsichtigt zuhause zu bleiben, beabsichtigen dies zusammen nur etwa sieben Prozent der Frauen zu tun. Ein, zwei oder drei Jahre Elternzeit beabsichtigen hingegen 82 Prozent der Frauen (Männer 15 Prozent) (Allmendinger / Haarbrücker 2013, S. 29 f.; S. 62; vgl. auch Altintas / Sullivan 2016).

49 Wobei diese Schätzung natürlich mit Vorsicht zu betrachten sind, da Männer ihren Anteil an der Hausarbeit häufig überschätzen (Klein / Kühhirt 2010).

Interview lange über Erziehung, wobei er insbesondere auch die gesellschaftliche Position türkeistämmiger Migrant_innen thematisiert. Erziehung ist für ihn dabei der Schlüssel dafür, dass den Kindern später ein gutes Leben gelingt. Mustafa betont, wie wichtig es sei, Kinder zu Eigenständigkeit, Vernunft und mit Liebe zu erziehen. Sie müssten dabei ihren eigenen Weg gehen und dürften auch nicht zu sehr materiell verwöhnt werden. Dabei grenzt er sich unaufgefordert ausdrücklich von konservativen türkeistämmigen Milieus ab, wo diese Maßstäbe ihm zufolge häufig nicht gelten würden.

5.3.4 Die (noch) unverheirateten und kinderlosen Postmodernisten

Bei der Suche nach geeigneten Gesprächspartnern für diese Studie haben sich leider keine im künstlerischen bzw. kreativen Feld tätigen Väter finden lassen, die zu einem Interview bereit gewesen. Zudem sind die postmodernistischen Interviewpartner mit circa 30 Jahren etwas jünger als die jüngsten Interviewteilnehmer der anderen Stile. Insofern sind es nicht gelungen, für die postmodernistische Position eine vollständig vergleichbare Analyse des Ehe- und Beziehungsstils vorzunehmen. Dennoch sollen auch ihre Partnerschaftspräferenzen hier dargestellt werden, da sie zwar vermutlich eher in Nähe des doppelorientierten Beziehungsstils anzusiedeln wären, sich in den Daten auch davon abweichende Vorstellungen abzeichnen.

Aus den gleichen Gründen wie der liberal positionierte Mustafa stehen sie Frauen aus dem konservativen türkeistämmigen Milieu als Partnerinnen distanziert gegenüber. Sowohl Ahmet als auch Ömer sind zum Zeitpunkt des Interviews mit nichttürkeistämmigen Frauen zusammen. Ihre Partnerinnen arbeiten wie auch sie selbst im kreativ-künstlerischen Feld. Erklärt werden kann dies damit, dass sie ihre Partnerinnen in ihrem beruflichen Feld kennenlernten. Das gemeinsame berufliche Feld sorgt jedoch zusätzlich auch für ein hohes Maß an habitueller Abstimmung zwischen den Partner_innen und gemeinsamen Themen. So können sich die Partner_innen über ihre aktuellen Arbeiten austauschen und ihre intensiven ästhetischen Eindrücke aus einer professionellen Warte heraus tatsächlich teilen.

Darüber hinaus, so muss an dieser Stelle jedoch ebenfalls Erwähnung finden, wird von den kreativ Tätigen stärker noch als von den anderen Interviewpartner die körperliche-ästhetische Anmutung und Schönheit potentieller Partnerinnen als wichtiges Kriterium bei der Partner_innenwahl hervorgehoben. Möglicherweise zeigen sie dabei weniger scheu bei diesem Bekenntnis, da sie sich von Berufs wegen als zuständig für Ästhetik als solcher empfinden – möglicherweise könnte dies aber auch damit zusammenhängen, dass sie in Bezug auf Partnerschaft eher auf kurzfristige Beziehungen orientiert sind als die verheirateten Interviewpartner. Denkbar ist daher, dass in anderen postmodernistischen Milieus,

etwa linkspolitischen Milieus, körperliche Attraktivität möglicherweise weniger stark als Kriterium der Partner_innenwahl hervorgehoben würde.

Die sie zum Zeitpunkt des Interviews noch keinen gemeinsamen Haushalt mit ihrer aktuellen Partnerin gegründet hatten, können über ihre geschlechtsbezogenen Rollenvorstellungen leider noch keine weitreichenden Aussagen getroffen werden. Auch sie streben – wenn auch erst später im Lebenslauf – Familiengründungen an, um dann „gesetleter“ zu werden und „eine Basis, ein Zuhause“ für sich aufzubauen, wie es etwa Ömer formuliert. Wenn sie Partnerinnen aus ihrem kreativen Milieu wählen, dann werden die Beziehungen – so steht zu vermuten – wahrscheinlicher durch lebensstilistisch modernere Ideale geprägt sein als durch konservativ-religiöse oder traditionalistische Ehe- bzw. Beziehungsstile. Ob sie hier jedoch wie Mustafa langfristig eine partnerschaftliche Doppelorientierung aus Beruf oder Familie anstreben, oder aber ihrer Karriere den Vorrang auf Kosten einer stärkeren Familienorientierung oder überhaupt einer Familiengründung geben, muss an dieser Stelle offen bleiben.

5.3.5 Diskussion und analoge Befunde

Sowohl der familialistische als auch der religiös-konservative Ehestil sind in der Milieustruktur der konservativen Position zuzuordnen. Sie stellen unterschiedliche Varianten von Beziehungsstilen dar, die durchaus migrationspezifische Eigenheiten aufweisen. Dass es zwei unterschiedliche konservative Varianten gibt, kann damit erklärt werden, dass nicht alle konservativen Herkunftsfamilien religiös sind und die einzuhaltenden Ideale sich teils unterscheiden, insbesondere in Bezug auf die Rolle der Frau und der Eltern (Toprak 2012). Demgegenüber kann die Doppelorientierung von Beruf und Karriere den moderneren Positionen zugeordnet werden.

Mit zunehmenden Grad an Modernität nimmt die grundsätzliche Affinität zu Partnerinnen ab, die lebensstilistisch dem eigenen Herkunftsmilieu nahestehen. In den Stilen der konservativen Position werden Partnerinnen bevorzugt, die durch ihre Herkunft oder Religiosität eine Nähe zum Lebensstil des Herkunftsmilieus aufweisen. Diese Partnerinnen können konfliktfrei in die Herkunftsfamilien einbezogen werden, da sie nicht nur ebenfalls von den Herkunftsfamilien bevorzugt (oder gar mit ausgesucht wurden), sondern sie auch wahrscheinlicher eine lebensstilistische Passung aufweisen.

Die Absetzbewegung der moderneren Positionen vom Lebensstil ihres Elternhauses (vgl. Abschnitt 5.1.2; 5.1.3) lässt eine Passung der Partnerinnen zur Herkunftsfamilie demgegenüber nicht mehr als relevantes Merkmal erscheinen. Sie assoziieren türkeistämmige Frauen mit jenen konservativ-familialistischen Einstellungen, von denen sie sich emanzipierten. Die meisten türkeistämmigen Frauen erscheinen für sie daher als wenig attraktive oder relevante potentielle

Beziehungspartnerinnen, es sei denn, sie distanzieren sich ebenfalls von konservativen Vorstellungen und positionieren sich damit in ihrer Nähe. Grundsätzlich ist den moderneren Typen zu eigen, dass die Bewahrung einer herkunfts- oder religionspezifischen Differenz für sie bei der Partner_innenwahl keinen hohen Eigenwert besitzt. Passung und Attraktivität sind hier die einzigen ausschlaggebenden Faktoren. Ironischerweise führt dies jedoch im Fall des liberalen Mustafa dazu, dass er trotz seiner Distanzierung vom türkeistämmig geprägten Arbeitsmilieu eine ebenfalls türkeistämmige Frau heiratet. Doch ihre besondere Nähe und ihr tiefes gegenseitiges Verständnis gründen auch in ihrer geteilten biografischen Erfahrung, sich als türkeistämmige Arbeiterkinder vom Lebensstil ihrer Eltern emanzipiert zu haben.

Suchen wir in der Literatur nach analogen Paarbeziehungstypologien für die türkeistämmige Bevölkerung, so ist der Stand der Forschung im Vergleich zu den Stilen der Religiosität relativ überschaubar ausgeprägt. Zunächst bietet sich die eingangs ausführlicher dargestellte Milieuuntersuchung von Geiling und Kolleginnen an. Für die besser situierten migrantischen Milieus rekonstruieren die Autor_innen frappierend ähnliche Beziehungsstile: Das gehobene konservative migrantische Milieu („Erfolgsorientierte Technokraten“)

richte[t] Familie und Freizeit so ein, dass sie ihr berufliches Vorankommen unterstützen. Da ihre Karriereorientierung ihnen sehr viel Zeit und Mühe abverlangt, übernehmen sie im Familienleben meist die konventionellen und hierarchischen Praktiken ihrer Eltern und ersparen sich Auseinandersetzungen um eine Modernisierung der privaten Lebensformen. Arbeit und Privates werden so weit wie möglich voneinander getrennt, um die traditionellen häuslichen Rollenbilder nicht der Bewertung durch autochthone Kollegen und Vorgesetzte auszusetzen. (Geiling et al. 2011, S. 175)

Durchaus vergleichbar stellt sich der Sachverhalt auch für den oben dargestellten familialistischen Stil dar – gleichzeitig jedoch muss die Deutung, dass ihr Familien- und Eheleben „funktionalistisch“ (ebd.) im Sinne ihres Aufstiegs gestaltet wird, etwas in Zweifel gezogen werden. Dagegen spricht einerseits, dass die Vertreter des konservativen Lebensstils den Ort ihrer Niederlassung letztlich in der Nähe ihrer Herkunftsfamilie anstreben und weniger von beruflichen Faktoren bestimmen lassen und andererseits, dass die Weichenstellung für die Modernität des Lebensstils – darauf deuten die Fallvergleich hin – durch Aushandlungen in der Herkunftsfamilie beginnen, die bereits in der Jugend einsetzen – bevor damit also ein berufliches Vorankommen in Bezug gesetzt wird.

Implikationsreich ist, dass Geiling und Kolleg_innen für das konservative Milieu eine starke Trennung von Arbeitswelt und der häuslich-familiären Sphäre angezeigt sehen, wie dies in dieser Untersuchung in Bezug auf Religiosität und Alkoholkonsum thematisiert wurde (vgl. Abschnitt 5.2.1). Dies kann als Hinweis auf ei-

ne starke Distinktion zwischen konservativen türkeistämmigen und autochthon geprägten Milieus bewertet werden.

Auch die Beschreibung des doppelorientierten Ehestils findet in der Untersuchung von Geiling eine gute Entsprechung, insbesondere in Hinblick auf die stark modernisierte Milieufraktion der „Neuen Avantgarde“, die egalitäre Erwartungen an ihre Partnerschaft stellen, auch wenn ihnen dies in Bezug auf die Hausarbeit nicht immer gelingen mag (Geiling et al. 2011, S. 149 ff.).

5.4 Der Sinn für das Ästhetische

Die klassische Lebensstilanalyse fokussierte sich bisher vor allem auf Konsumpraktiken und Freizeitgestaltung. Obwohl in dieser Untersuchung bisher vor allem die Relevanz familiensoziologischer Merkmale des Lebensstils hervorgehoben wurde, spielt bei den türkeistämmigen Arbeiterkindern auch Konsumvorlieben und der Sinn für das Ästhetische eine zentrale Rolle bei der Milieubildung.

5.4.1 Freizeitgestaltung in der „biografischen Rush-Hour“

Betrachten wir die türkeistämmigen Aufsteiger insbesondere mittleren Alters, so können wir feststellen, dass in Schulzes Milieumodell die Altersdimension noch zu grob gefasst war. Zur Erinnerung: Schulze sieht zur Lebensmitte (40 Jahre) einen graduellen Übergang hin zu einer biografischen Schließung und weg von körperlichen Aktivitäten. Altersdifferenzen erklären damit altersspezifische „Dispositionsgemeinschaften“ (vgl. Abschnitt 2.2.2). Was Schulze dabei jedoch vernachlässigt, ist jedoch die Frage nach altersspezifisch verteilten Zeit- und Geldressourcen (Otte 2004, S. 116 f.; de Haan/Uunk 2001). In den Interviews präsentieren sich insbesondere der Eintritt in das Berufsleben und die Geburt der eigenen Kinder als einschneidende Veränderungen des Lebensstils für den eigenen Freundeskreis: In der Jugend- und Studienzeit waren die Interviewpartner noch weit weniger eingebunden. Sie konnten ihrer Freizeitgestaltung und ihren Freundschaften relativ viel Raum zugestehen. Es wundert daher auch nicht, dass insbesondere in der „juvenilen Phase“⁵⁰ vor der Familiengründung die meisten heutigen Freundschaften entstehen. Im Zuge des Berufseinstiegs, der Heirat und schließlich der Familiengründung verringert sich jedoch der zeitliche Spielraum für Freizeit und außerfamiliäre Geselligkeit. Das Interesse daran, neue Kontakte zu knüpfen, nimmt bisweilen ab, auch da die alten Freundschaften mit der knap-

50 Zum Begriff des Juvenilen, der eine Verlängerung vormals der Adoleszenz zugerechneter Praktiken ins Erwachsenenalter fasst, verweise ich auf Hitzler/Niederbacher (2010) und Kowol (2017).

pen Zeit gepflegt werden wollen. Doch in den Interviews wird stellenweise auch von einer abnehmenden Kontaktdichte in gewachsenen Freundschaften berichtet, da sich weniger Gelegenheiten für die Kontaktpflege bieten. Daneben stellt sich nach Abschluss des Studiums auch immer die Gefahr, dass ehemalige Studienfreund_innen im Zuge ihres Berufseinstiegs oder aus beziehungsbezogenen Gründen wegziehen und somit vormals gemeinsame Aktivitäten erschwert werden, die eine physische Anwesenheit erfordern. Freundschaften müssen dann etwa über Telefonate, Onlinekommunikation und -spiele oder seltene, urlaubsartige Besuche aufrechterhalten werden, was jedoch nicht immer gelingt. Manche Freundschaften enden hier, andere verlieren an Intensität. In Kombination mit der Familiengründung führt dies etwa im Fall von Mustafa zu einer deutlichen Verkleinerung seines aktuell in Berlin präsenten Freundeskreises.

In der Konsequenz führt dies für jene Interviewpartner mit kleinen Kindern – gleich ihres Modernitätsgrades – zu einer oberflächlichen Angleichung des Freizeitverhaltens und Konsums, weil die zeitlichen und ökonomischen Ressourcen in der frühen Elternschaft pragmatisch auf die eigene Familie gebündelt werden. Freizeit wird nun vor allem mit der Ehepartner_in und dem Kind verbracht; Freunde gerne dann aufgesucht, wenn die eigene Familie daran teilnehmen kann, was die Freiheiten der Freizeitgestaltung jedoch massiv einschränkt. Um sich die Nächte in Bars um die Ohren zu schlagen, fehlt den Vätern auch schlicht die Kraft – wie auch ihren Freund_innen.

für meinen freundeskreis, keiner geht mehr weg. das ist jetzt nicht so (.) sind alle UNGEFÄHR in meinem lebensalter. familienväter und das einzige highlight für die ist dann auch, wenn man zusammen ins café geht, ein bisschen raucht, fußball guckt, das wars dann. dass man ein wenig dumm und dämlich durch die weltgeschichte erzählt, aber das war es dann auch schon. so, das KOMISCHERweise, keiner geht mehr weg. alle sind (.) sesshaft geworden, ja.

Solange die Kinder klein sind, brauchen sie einen Babysitter, wenn sie mit ihrer Partnerin oder Ehefrau abends ausgehen wollen. Wollen die Ehemänner mit ihren (zumeist männlichen) Freunden in die Kneipe oder auch nur zum Sportverein, so müssen sie dies mit ihren Ehefrauen abklären, denn in dieser Zeit muss sie auf die Kinder aufpassen. Solche Aushandlungen sind sowohl vom liberalen Mustafa als auch vom konservativen Yusuf geschildert worden. So versucht Mustafa in seiner knappen Freizeit mindestens einmal in der Woche Sport zu machen. Meist geht er dann mit seiner Fußballgruppe in die Sporthalle, wo sie zumeist in kleinen Mannschaften gegeneinander spielen. Früher hatte er auch in der Uni-Liga gespielt, denn „da war ich nicht gebunden“. Doch als das nicht mehr der Fall war, waren ihm regelmäßige Spiele am Sonntagmorgen zu viel. Seine Freizeitgestaltung pointiert er wie folgt:

JA. ALLES WAS SPASS MACHT. wo man auch die familie mit einbringen kann. aber wie gesagt, ab und zu vielleicht einmal im monat muss auch sein, hey, gehen wir runter zur bar, die ist bei mir unten, und trinken ein cocktail. (3) aber sonst versuche ich natürlich viel mit meiner familie zu machen. ist jetzt nicht so, dass ich sage, ich geh jetzt raus und hab mit euch nichts zu tun, sondern, AN ERSTER STELLE DIE, und wenn man dann noch luft hat, na klar, sport SPORT, IMMER DEFINITIV, DAS MUSS, das ist wie das amen in der kirche, weißt du? mittwochs ist SPORT, jeder weiß es, meine GANZE FAMILIE weiß es schon. «verstellt die Stimme>ja, am Mittwoch ist er nicht da, da hat er sport» (lacht). (Mustafa, 1778–1790)

Dass es für ihn erwähnenswert ist, dass „seine ganze Familie“ mittlerweile weiß, dass er am Mittwoch beim Sport ist, deutet darauf hin, die Festlegung auf einen Tag auch die Voraussetzung dafür darstellt, dass sich die anderen darauf einstellen und er tatsächlich auch gehen kann.

Doch welchen Einfluss hat diese Verschiebung der Freizeit ins Familiäre auf die klassischen Lebensstilmerkmale, die ja im Bereich des Konsums angesiedelt sind? Vergleichen wir jedoch jene Interviewpartner im Sample, die bereits eine Familie gegründet haben, so fällt auf, dass sie sich in Bezug auf ihre Konsumpräferenzen nicht allzu sehr unterscheiden: Sie teilen einen Pragmatismus, der sie ebenso in Discountern wie in Bioläden einkaufen lässt, sie unauffällige familien-taugliche Autos fahren lässt und zum Tragen von Jeans und Hemden animiert – kurz: Über die Struktur ihrer Konsumpräferenzen der Familienväter wird man die Differenzen zumindest der moderneren (hier samplebedingt: liberalen) und den konservativen Interviewpartnern kaum rekonstruieren können.

Dass freizeit- und konsumbezogene Distinktion auch bei Autochthonen in mancher Hinsicht eine Sache „der Jüngeren“ ist, argumentiert so auch Konietzka:

Typisch für diese Gruppen [die jüngeren nichtfamilialen Lebensformen] sind demnach eine Außenorientierung sowie eine Erlebnis- und Freizeitorientierung des Lebensstils. Diese Lebensstilmerkmale geben sich deutlich als Ausdruck von hedonistischen Werten und Selbstverwirklichungsansprüchen zu erkennen [...]. Insbesondere kommen bei den Jüngeren explizit Distinktionsabsichten gegenüber 'anderen' sowie im Motiv, 'neue Zeitströmungen eher als andere' aufzugreifen, die Neigung zur Stilisierung des Alltagslebens zum Ausdruck [...] (Konietzka 1995, S. 232 f.)

Für die Analyse von ästhetischen Programmen eignen sich daher vor allem die jüngeren Interviewpartner, die noch keine Familie gegründet haben oder bei denen die Familiengründung noch nicht lange zurückliegt. Zwar blieben dafür nur wenige Interviews als Datengrundlage übrig, im Kontrast des postmodernistischen und des konservativen Lebensstils zeichnete sich dafür jedoch ein klares Bild ab – auch wenn die Analyse von Grautönen und Zwischenstufen hier mangels Datengrundlage ausfallen muss.

5.4.2 Konservative: Der juvenil-materialistische Luxusstil

Der juvenil-materialistische Luxusstil baut auf einer Ästhetik auf, wie sie von vielen Jugendlichen aus dem türkeistämmigen Arbeiter_innenmilieu geschätzt wird und Ausdruck in materiellen Statussymbolen findet. Betrachten wir dafür den Stil von Mehmet näher⁵¹. Zu Beginn seines Studiums beschreibt er sich als sehr eitel. Damals trug er vor allem „Markensachen“ und geht ins Solarium – auch Bräunungscreme nutzt er von Zeit zu Zeit. Bereits mit 19 kauft er sich von seinem Ersparnen eine Uhr der Marke Hugo Boss. Bei Frauen schätzte er zu Beginn ein sehr weibliches Auftreten, mit Make-up und Handtasche.

Als er noch Schüler war, dachte er immer, dass Studierende auch in ihrem Auftreten „cool“ seien, doch als er sein Studium beginnt, wird er von seinen neuen Mitstudierenden der Politikwissenschaft herb enttäuscht: Nicht nur erscheinen sie ihm ungepflegt, sie ziehen auch jeden Tag dieselbe fragwürdige Kleidung an. Sie redeten auch „komplett strange“. Völlig anders sind sie als er, der braungebrannt eine enge G-Star-Hose mit einem V-Schnitt T-Shirt und seiner Boss Uhr kombiniert. Auch fährt er mit seinem damaligen Auto, einem großen BMW Geländewagen für die anderen Studierenden sichtbar zur Universität. Sein Stil sorgt zu Beginn unter den anderen Studierenden für Unverständnis. So wird er von ihnen – ihre moralische Überlegenheit distinktiv zum Ausdruck bringend – darauf hingewiesen, dass Hugo Boss ja auch in der Nazizeit die SS-Uniformen designt hätte und sogar darauf angesprochen, ob er sich für das richtige Studium entschieden hätte. Es fällt ihm zu Beginn schwer, Anschluss zu finden. Erst später soll ihm dies gelingen, als die anderen Studierenden ihn besser kennenlernen.

Für Mehmet erklärt sich die Distanz gegenüber den anderen politikwissenschaftlichen Studierenden nicht durch seine Studienwahl, die ja durchaus auch zur Erklärung der Unterschiede hätte herangezogen werden können, denn nicht nur auf Grundlage von Bourdieus Kapitaltheorie steht es zu vermuten, dass eine Akzeptanz für materialistische Statussymbole eher in betriebswirtschaftlichen und juristischen Studiengängen anzutreffen sein sollte. Sie werden von Mehmet als vielmehr ethnische Differenz gedeutet. Die Konsequenz aus seiner mangelnden Passung ist, dass er zu Beginn seines Studiums auf Distanz zu den meisten Studierenden bleibt und zunächst den Kontakt zu zwei türkeistämmigen Kommilitoninnen sucht, sowie einer Autochthonen, die ihm anders als die anderen jedoch offen gegenüber steht.

51 Für die Rekonstruktion dieses Stils greife ich dabei auf Interviewmaterial zurück, auf in dieser Studie bisher noch nicht aufgegriffen wurde, da das Interview mit Mehmet im fortgeschrittenen Auswertungsprozess geführt wurde und der Fall gut als Mischtyp aus liberalem und konservativen Lebensstil beschrieben werden konnte – die theoretische Sättigung also bereits einsetzte. Der Erkenntnisgewinn beschränkte sich bei diesem Interview primär auf die Ästhetik und den Konsumstil.

Mit der Zeit jedoch veränderte sich der Stil von Mehmet. Zwar distanziert er sich heute von seinem Stil in der Jugend und in der frühen Studierendenphase, doch auch heute ist ihm Status und Eloquenz in seiner Präsentation wichtig. Als Mehmet später bezahlte Auslandspraktika über die türkische Auslandsvertretung einer großen deutschen Firma macht, findet er auch großen Gefallen daran, sich bereits mit Anfang 20 in guten Anzügen und Koffern auf Reisen zu präsentieren, was von seinen türkischen Geschäftspartner_innen auch geschätzt wird.

In den Passagen deuten sich sowohl die Gestalt des juvenil-materialistischen Luxusstils als auch seine Distanz zu (linken) autochthon geprägten Studierendenmilieus an. Der Stil zeichnet sich durch die Übernahme und Aneignung von materialistischen Statussymbolen im frühen Erwachsenenalter aus. Exemplarisch lässt sich dies an einer Vorliebe für große und schnelle Autos deutscher Luxusmarken (die etwa auch in den Interviews von Yusuf oder Berat geäußert wird, vgl. auch Frey 2015) oder einer Vorliebe für Schmuck und teure Uhren verdeutlichen. Dieser Stil übernimmt jedoch nicht den stärker zurückhaltenden und distinguierten Stil der etablierten Oberschichtmilieus, also der eigentlichen Käuferschichten der Statussymbole (Förster 2009, S. 178), sondern ähnelt eher der stilistischen Sprache der Dominanz und des Angebens mit Luxusgütern in Teilen des Hip-Hops (Morgado 2007, Weller 2003) – auch wenn aus den Autos teils auch türkische Popmusik oder Arabesk zu hören ist (Wurm 2006).

Offen bleibt, wie diese extrem teuren Güter von jungen Männern überhaupt finanziert werden können. Eine durchaus überzeugende Hypothese bietet Ömer an: Solange die jungen Männer noch bei ihren Familien wohnen würden, könnten viele von ihnen einen großen Teil ihres Einkommens als Taschengeld ausgeben. Dadurch können sie sich die extrem teuren Fahrzeuge etwa über Leasingangebote oder Autoverleih verfügbar machen. Sie etablieren damit die Fahrzeuge als Statussymbole in ihrem türkeistämmigen Milieu, der dort auch von anderen jungen Männern angestrebt wird. Mit der Familiengründung und Gründung eines eigenen Haushaltes würde diese Möglichkeiten für die meisten jedoch verloren gehen, da ihr „Taschengeld“ nun für den Lebensunterhalt herangezogen werden muss.

In Bezug auf das Ausgehverhalten zieht es diese Stilgemeinschaft eher in migrantisch geprägte Shishakneipen oder auch Wettstuben (Bröskamp 1993). Dabei nimmt das Rauchen der Shisha-Pfeife die soziale Funktion des Alkohols ein, dessen Konsum dort eher selten anzutreffen ist (vgl. Abschnitt 5.2.1).

5.4.3 Postmodernisten: Die Stilisierung kultureller Avantgarde

Betrachten wir als nächstes die ästhetischen Präferenzen des Künstlers und Grafikdesigners Ahmet, der als Avantgardestil bezeichnet werden kann, da er in stilistisch hegemonialen Großstadtmilieus vorherrscht. Der Stil von Ahmet kann

als Hinweis auf die Stilisierung in einem autochthon geprägten Umfeld gedeutet werden, das stark durch Kunsthochschulen und durch kulturelles Kapital geprägt wurde. In seinem Umfeld kommt es stark darauf an, seine eigene Handschrift und seine „eigene Persönlichkeit“ zu vermarkten (Eikhof/Haunschild 2006). Doch wie stellen sich sein persönlicher Stil und seine ästhetischen Präferenzen abseits des Professionellen dar?

Ein anschauliches Beispiel für die Stilisierung dieses Typen ist sein Fahrrad. Bei seinem Kauf stellt Ahmet zunächst pragmatische Gründe in den Vordergrund. Er brauchte ein Fortbewegungsmittel, da er damals kein Auto, Motorrad oder Roller besessen habe. Daher war er auf der Suche nach einem Fahrrad. Bei seiner Auswahl spielten dabei auch finanzielle Gründe eine Rolle, denn er wollte nicht viel Geld dafür ausgeben. Erst danach, so sagt er, wären für ihn ästhetische Gründe bei der Auswahl seines Fahrrades ausschlaggebend gewesen.

Obwohl diese Reihenfolge auf den ersten Blick gegen eine stark ausgeprägte Ästhetisierung zu sprechen scheint, wird anschließend bei Nachfragen deutlich, wie das Fahrrad ästhetisch in seinen persönlichen Stil eingebettet ist. Obwohl es nur wenige hundert Euro gekostet hat (was vermutlich der Grund dafür war, dass er den Preis als Kriterium hervorhebt), passt es optisch gut zu ihm: „Ästhetik spielt eigentlich bei allen Gegenständen, die ich aussuche eine große Rolle“. Das Fahrrad ist komplett schwarz und funktional wie ästhetisch auffällig minimalistisch gehalten. Besonders bemerkenswert ist in funktionaler Hinsicht der Verzicht auf eine Gangschaltung, wie sie sonst sogar bei günstigen Einstiegrädern Standard ist. Darauf zu verzichten ist ein Merkmal, das mittlerweile vor allem höherpreisigen Fahrrädern für urbane Kontexte vorbehalten ist. So beschreibt es auch der Publizist Georg Diez in Vorwegnahme der hier folgenden Analyse:

„Die neuen Statussymbole dieser postindustriellen Hipster sind denn eben auch nicht Oldtimer oder schnelle Sportwagen, es sind die abstrakt schönen schlichten Fahrräder, mit denen sie durch die Städte sausen, Fixies vor allem, ohne Gangschaltung, ohne Schnickschnack, in der Reduktion wird hier ein Überschuss an Stil gewonnen, der eher von Kennerschaft, Improvisationsgabe und auch Bescheidenheit handelt als von Einfamilienhaus und Leasing-Vertrag – wobei ein Fahrrad schon mal so teuer sein kann wie ein Gebrauchtwagen.“ (Diez 2014, S. 103f.)

Offenbar findet Ahmet für sein Fahrrad auch Anerkennung von anderen Personen aus seinem Milieu, wie in seiner Erzählung deutlich wird. Seinem Fahrrad hat er nämlich den Namen Orestes verliehen, was er geradezu als Methode nutzt, um neue Leute kennenzulernen und Kontakte zu knüpfen:

ehm, ich treffe eine person . die person sagt, dein fahrrad ist ziemlich cool. sage ich, das ist kein fahrrad, sondern dass das halt mein ROSS sei. und dass das sogar ein namen hätte. und dann fragen die, was für ein name und dann sage ich, Orestes und dann fragen die, wie ich darauf kam und dann erzähle ich so ein bisschen darüber.

und dann überlegen die halt, wie ihr fahrrad heißen könnte. und dann suchen wir einen namen für deren fahrrad. so. so läuft so eine interaktion ab.

Dabei nutzt er das Fahrrad als ein Zeichen, um von seinesgleichen erkannt zu werden. Nicht nur kämen solche Interaktionen "sehr häufig vor", was für die Auffälligkeit des Fahrrades spricht, sondern es adressiert offenbar recht zielsicher Milieuisider: Auf die Frage, ob es vielen Leute auffallen würde, relativiert er und grenzt den Kreis der Leute, denen das Fahrrad auf- und gefällt, auf jene ein, "mit denen er in Interaktion" sei. Für Insider, so steht zu vermuten, ist ein solches Fahrrad ein evidentes wie signifikantes Milieuzichen im Kontext des Lebensstils.

In die persönlichen Stils von Ahmet fügt sich das Fahrrad darüber hinaus bruchlos ein. Denn seine stilistische Philosophie, die er bereits beim Fahrrad anwendet, die als markante Schlichtheit bezeichnet werden könnte, setzt er bei seiner Kleidung fort. Das zentrale Kriterium beim Einkauf seiner Kleidung ist, das sie schwarz ist – ein Kriterium, dass Ahmet auch explizit früh und mehrfach bei der Auswahl seines Fahrrades betont. Nun ist Ahmet nicht, wie man denken könnte, Heavy Metal Fan oder Angehöriger der Gothic Szene, sondern er hat ein visuell-ästhetisches Konzept für sich entwickelt, dass er versucht, möglichst ohne tägliche Variation beizubehalten. Den Pullover, den er zum Zeitpunkt des Interviews trug, kaufte er so gleich mehrere Male, sodass er seinen Kleidungsstil Tag für Tag beibehalten kann. Sein schwarzer Pullover ist auffallend asymmetrisch geschnitten, sodass auch hier wieder die Kombination auf Auffälligkeit und Minimalismus, wie schon beim Fahrrad, stilisiert nach außen getragen wird.

In Bezug auf seine Szenezugehörigkeit geht Ahmet ein paar Mal im Jahr in den angesagten Technoclubs Berlins feiern, gerne auch mit seinen engsten Freund_innen. Am Tag des Interviews etwa legte einer seiner besten Freunde in einem großen Club in Berlin-Mitte auf. Wenn er mit seinen Freund_innen ausgeht, mag er es gern exzessiv. Das „endet das halt immer böse so“: Beim Ausgehen in Clubs trinkt er gerne und viel und konsumiert auch darüber hinausgehende Substanzen. Deshalb würde er gerade weniger häufig ausgehen, weil er sich zurzeit auf seine Arbeit fokussieren will.

Auch wenn der konkrete persönliche Stil von Ahmet durchaus stark idiosynkratische Züge besitzt, symbolisiert er dadurch seine Persönlichkeit als künstlerisch Tätiger und verknüpft seinen eigenen Stil mit einem für das kreative Milieu typischen Sinngehalt: Seine Konsumententscheidungen werden vor allem von konzeptuell-ästhetischen Gründen motiviert. Der Stil ist dabei explizit distinktiv angelegt und folgt einer individualistischen Lebensphilosophie: Er soll zwischen „Normalos“ auffallen. Implizite oder explizite migrantische Sinnbezüge ließen sich im Fall von Ahmet nicht rekonstruieren.

5.4.4 Diskussion

Vergleichbare Arbeiten aus der Migrationsforschung über die Konsumstile türkeistämmiger Personen mit Migrationshintergrund liegen meines Wissens noch nicht vor. Daher muss daher in dieser Stelle ein Rückgriff auf die klassischen Werke der Lebensstilforschung erfolgen.

Im Sinne Schulzes würden unbefriedigender Weise sowohl der juvenil-materialistische Stil als auch der kulturelle Avantgardestil dem Spannungsschema subsumiert werden, bei dem jedoch so unterschiedliche Lebensstiltypen wie ‚Yuppies‘ und ‚Alternative‘ zusammenfasst wurden (Schulze 1992, S. 489; vgl. auch Abschnitt 2.2.4). Beide würden damit gleichermaßen dem modernen Pol zugeschlagen werden – was im Widerspruch zu den Befunden dieser Untersuchung steht. Eine bessere Passung mit Schulzes Werk kann auf der Milieuebene hergestellt werden. So kann der kulturelle Avantgardestil der stilistischen Bandbreite des Selbstverwirklichungsmilieus entnommen sein, was zu ihrer stilistischen Nähe zu Studierendenmilieus passt, während der juvenil-materialistische Luxusstil eher den Beschreibungen des Unterhaltungsmilieus zugeordnet werden könnte, mit ihrem geteilten Drang nach Stimulation und der gemeinsamen Präferenz für getunte Autos. Dass Schulzes Unterhaltungsmilieu ein niedriges Bildungsniveau aufweist, würde gut zur stilistischen Nähe zum (türkeistämmig geprägten) Herkunftsmilieu des Luxusstils passen.

Eine noch treffendere Deutung für die innere Logik der Stile lässt sich jedoch mit Bourdieus Sozialraumtheorie vornehmen, denn sowohl der juvenil-materialistische Stil als auch die Avantgardestil folgen ihrer eigenen Kapitallogik.

In offen zur Schau gestellter Weise bedient sich der juvenil-materialistische Stil einer symbolischen Logik ökonomischen Kapitals: Begehrenswert ist das, was für die meisten unerschwinglich ist. Symbolische Überlegenheit wird insbesondere auch dadurch zum Ausdruck gebracht, indem Statussymbole zur Schau getragen werden, die für die Träger_in eigentlich außer Reichweite erscheinen müssten: Wie viele 19-jährige können sich etwa eine teure Uhr oder einen Sportwagen leisten, zumal solche, die aus migrantischen Arbeiter_innenmilieus stammen? Die Antwort dieses Stils lautet: offensichtlich nur solche, die es sich leisten können, weil sie es zu etwas gebracht haben. Dass diese offene Zurschaustellung von Luxus für einige (insbesondere autochthon autochthon) Milieus als Protz oder als Provokation wirkt, verstärkt die distinktive Wirkung dieses Stils vermutlich sogar. In gewisser Hinsicht imaginiert der juvenil-materialistische Stil einen sozialen Aufstieg bereits vor seiner Realisierung, was auch darin zum Ausdruck kommt, dass nicht der distinguierte Stil der Oberschichtmilieus Vorbild ist, sondern ein Luxus und Materialismus, wie er sonst höchstens in Musikvideos bekannter Rapper_innen zelebriert wird.

Der Avantgardestil orientiert sich demgegenüber stärker an kulturellem Kapital, auch da er dem Lebensstil dazu assoziierter kreativer Berufsgruppen entlehnt

ist. Wichtig ist hier die selbstbewusst vorgetragene und stilsichere Individualität, nicht deren Preis. Ein besonders ästhetisches Fahrrad kann hier jedes Auto „schlagen“ und ein skurriler Youngtimer jeden Supersportwagen. Exklusivität wird hier darüber hergestellt, dass stilistische Individualität einerseits auf Andersartigkeit fußt, andererseits aber auch milieuspezifischen Wiedererkennungswert besitzen muss: Man muss sich von anderen abheben, gleichzeitig aber antizipieren, wofür man im postmodernistischen (kreativen) Milieu Anerkennung findet. Das setzt eine intensive Beschäftigung mit aktuellen Trends voraus und gelingt auch nicht jedem: Sich zu stark an den Stilen anderer zu orientieren und wie ein unoriginelles „Hipster-Abziehbild“ zu wirken, führt zu Ansehensverlusten. Als Vorreiter, als *Avantgarde*, müssen die Vertreter_innen dieses Stils antizipieren, was andere noch nicht gut finden, aber bald womöglich gut finden werden. Mit klassischen Indikatoren von kulturellem Kapital, der vornehmlich mit dem Konsum von Hochkultur assoziiert sind, hat diese Form jedoch eher wenig gemein, da sie eher an popkulturellem Wissen und (Studierenden-)milieuspezifischen Spezialwissen verbunden ist, etwa in Bezug auf angesagte Fahrräder oder Kleidungsstilen.⁵²

Der Sinn für das Ästhetische kann zumindest nach der Jugend mit der Studienwahl (bzw. Kapitalkonfiguration) sowie mit der Positionierung in den Zielmilieus erklärt werden. So haben sich die Interviewpartner der postmodernistischen Position stark in Richtung der universitär geprägten Milieus orientiert. Ihr ästhetisches Gespür gewinnen sie einerseits im Umgang mit postmodernistischen Milieus und andererseits in kreativen Studienfächern, wo die Interviewpartner dieser Studie zu Profis in diesem Gebiet wurden. Diese Milieus sind stark durch kulturelles Kapital dominiert; sie sind gewissermaßen die kulturelle *Avantgarde* des autochthonen Sozialraumes. Demgegenüber stehen die konservativen Befragten stärker ihrem Herkunftsmilieu nah, das sich durch ein geringeres Maß an kulturellem Kapital auszeichnet – Luxus, nicht avantgardistischer Geschmack, wird hier zum Distinktionsmerkmal.

52 Es gibt eine Reihe quantitativer Untersuchungen über die Hochkulturpartizipation von türkeistämmigen Personen im allgemeinen und Aufsteiger_innen im Speziellen, die dahingehend zusammenzufassen sind, dass ein türkischer Migrationshintergrund entweder einen nachrangigen oder gar leicht positiven Einfluss auf die Hochkulturpartizipation ausübt. Differenzen zwischen Autochthonen und Türkeistämmigen sind demnach primär auf das erreichte Bildungsniveau und jenes der Eltern zurückzuführen (vgl. Hans 2015; Jacob/Kalter 2012). Da auch auf Nachfrage der Konsum klassischer Hochkultur in den Interviews kaum eine Rolle spielte und damit zumindest für die Milieus der Interviewpartner von nachrangiger Bedeutung erscheint, wurde dieser Aspekt von mir nicht weiter ausgearbeitet.

5.5 Studium und Karriere

Auch die berufliche Orientierung ist Teil des Lebensstils, wie bereits Baur und Akremi (2012) argumentiert haben. Zunächst gilt dies für das ausgewählte Studienfach, im weiteren Lebenslauf aber auch für die berufliche Karriere.

Von den sechs türkeistämmigen Interviewpartnern, die für die Detailanalysen herangezogen wurden, waren mit einer Ausnahme alle beruflich ausbildungsadäquat beschäftigt.⁵³ Im Sinne der Assimilationstheorie waren sie als soziale Aufsteiger strukturell sehr gut integriert. Bereits auf den ersten Blick lässt sich – auch bei der kleinen Fallzahl – tatsächlich ein starker Zusammenhang zwischen Lebensstil und beruflichem Feld im Datenmaterial entdecken, zumal die Kontrastierung unterschiedlicher Berufsfelder bereits im Sampling angelegt war (vgl. Abschnitt 3.1.2). Einen postmodernistischen Lebensstil pflegten jene Interviewpartner, die beruflich im kreativen bzw. künstlerischen Feld etabliert sind. Der liberale Lebensstil ist mit einem Architekten und einem Ingenieur vertreten, der konservative Lebensstil mit einem Ingenieur und einem Betriebswirt. Eine solche eindeutige Korrespondenz deutet zunächst auf die klassische Kapitalhypothese Bourdieus hin, die ja bekanntlich für die Homologie seines Raumes der (beruflichen) sozialen Positionen und des Raumes der Lebensstile erklärt: Bei den Postmodernisten mit ihren kreativen Karrieren würde das inkorporierte kulturelle Kapital durch ihren Bildungsaufstieg zugenommen haben, während in den technischen und wirtschaftswissenschaftlichen Zweigen stärker das ökonomische Kapital zugenommen hätte. Der Architekt zeichnet sich in seiner Mittellage demgegenüber geradezu idealtypisch durch seine ausgeglichene Kapitalkonfiguration aus.

Dabei bleiben jedoch eine Reihe von Fragen offen. Denn anders als Bourdieu, der in der Reproduktionslogik annimmt, dass das geerbte kulturelle wie ökonomische Kapital primär die Laufbahn – und damit die Position im sozialen Raum mitsamt Lebensstil – determiniert, kann dies die Modernitätsunterschiede zwischen den Lebensstilen und Laufbahnen für die Interviewpartner nicht erklären, da die Eltern über gleichermaßen wenig ökonomisches wie kulturelles Kapital verfügten.

In den Interviews wird die Studienfachwahl in allen Positionen zumeist mit persönlichen Präferenzen („hat mich schon immer interessiert“) begründet.⁵⁴ Als soziologische Erklärung wäre am ehesten noch der Einfluss der Familie, hier insbesondere älterer Geschwister zu nennen, die beratend, fordernd oder mahnend in den Studienfachwahl eingriffen. In Bezug auf die Studienfachwahl sahen sich dabei insbesondere die postmodernistischen Kreativen vor ihrem beruflichen Er-

53 Ein Interviewpartner (Berat) war zum Zeitpunkt des Interviews nach einer Zeit längerer gesundheitlicher Probleme auf dem Weg zurück in sein berufliches Feld.

54 Eine Ausnahme stellt Yusuf dar, der sich eher aus Verlegenheit und aufgrund von Druck seiner Eltern für ein wirtschaftswissenschaftliches Studium entscheidet (vgl. Abschnitt 5.1.1).

folg mit Fragen nach der Nützlichkeit ihres Studium konfrontiert, woraus gefolgert werden kann, dass die Herkunftsfamilie wohl zielmilieuübergreifend Studienrichtungen mit sicheren Karrieren, konkreten Berufsbildern und hohem Prestige bei ihren Kindern bevorzugt hätten. Zur Frage, warum sich die Postmodernisten im Gegensatz zu den anderen Interviewpartnern für kreative Studiengänge mit hohem biografischen Risiko entschieden haben, leistet diese Einsicht – die vermutlich auch für viele autochthone Familien gilt – jedoch wenig.

Am ehesten kann die Hinwendung zu einem künstlerisch-kreativen Studienfach durch die Freundeskreise in der Jugend erklärt werden. Beide postmodernistischen Interviewpartner waren vor der Wahl ihres Studienfaches bereits in sozialen Kreisen, in denen sie einerseits bereits kreative Hobbies ein- bzw. ausübten (Graffiti bzw. Tanzen) und damit gewissermaßen auch (unwissentlich) für das Kunst- bzw. Designstudium mitsamt Aufnahmeprüfungen vorbereitet wurden, sie gleichzeitig aber auch neue biografische Möglichkeitsräume für sich erkannten: Dort konnten sie stilistische wie biografische Vorbilder für ihren späteren Bildungsentscheidungen kennenlernen, die teils vermutlich auch aus anderen Herkunftsmilieus stammten (Näheres im noch folgenden Abschnitt 5.6.3). Die Differenzierung der Modernisierungsachse begann vermutlich also schon vor dem Studienbeginn.

Betrachten wir die Studienfachwahl jedoch als biografische Wahl eines Ortes der Sekundärsozialisation, so erscheinen der heutige Lebensstil und das Zielmilieu auch als Resultat der universitären Prägung. So ist es nicht von der Hand zu weisen, dass der „Künstlerhabitus“ der Postmodernisten nicht vollständig im Elternhaus, sondern maßgeblich in der Studienphase erworben wurde – wie dies auch bei Autochthonen aus akademischen Elternhäusern der Fall ist: So zeichnet Pelizäus-Hoffmeister nach, wie sich unterschiedliche Künstlertypen durch den differenten Umgang mit biografischer Prekarität zwischen Normalbiografie und individualisiertem Künstlerbild („Genie“) ausbilden (2006, S. 188 f.). Eine solche Lagerung wird für die meisten später künstlerisch bzw. kreativ Berufstätigen kaum bereits im Herkunftsmilieu zutreffen. Vielmehr tritt die prekär-autonome Lagerung biografisch das erste Mal in der Studienphase auf. Auch die Selbststilisierung als Künstler dürfte auch und vor allem in der Studienphase beginnen, da sie erst dort biografisch wie auch institutionell durch die erfolgreiche Aufnahmeprüfung vollständig legitimiert ist.

Nicht zuletzt wird erst in dieser Phase jenes professionell-akademische Umfeld betreten, das die (künftigen) Postmodernisten mit dem notwendigen Wissen für ihre erfolgreiche Selbststilisierung versorgt (vgl. Merkel 2008, S. 81; Manske 2016). Für die kreativschaffenden Postmodernisten stellte die Studienphase damit einen weiteren Schritt in Richtung habitueller Transformation dar, bei dem sie sich dem autochthon (oder transnational) geprägten Studienmilieu zuwandten. Für die Kreativschaffenden verschmelzen sich ihre beruflichen und ihre privaten Netzwerke in ähnlicher Weise wie Arbeitszeit und Freizeit ineinander

übergehen. Ihre Freund_innen sind zumindest potentiell auch ihre Kolleg_innen oder auch Auftraggeber_innen. Sie sind damit auch ökonomisch davon abhängig, in ihrem Milieu gut vernetzt zu sein, da sie dadurch bei Aufträgen berücksichtigt werden und beruflich relevantes symbolisches/soziales Kapital akkumulieren können. Dieses berufliche Milieu von solventen Auftraggeber_innen und professionellen Kreativschaffenden ist für beide postmodernistischen Interviewpartner teils transnational, teils autochthon geprägt, nicht jedoch türkeistämmig. In diesen Kreisen – in denen prekäre Arbeitsbedingungen eher die Regel als die Ausnahme darstellen – haben sich beide Interviewpartner in den letzten Jahren erfolgreich beruflich etabliert. Dass von ihnen keine diskriminierenden Episoden in ihrem professionellen Umfeld erzählt werden, impliziert möglicherweise, dass sie ihren Habitus und Lebensstil sehr erfolgreich im Zuge ihrer Milieumobilität transformiert haben und ihr sozialer Aufstieg nicht sichtbar oder irrelevant ist – und das postmodernistische Milieu möglicherweise offener gegenüber sozialen (türkeistämmigen) Aufsteiger_innen ist als konservativere autochthon geprägte Milieus.

Demgegenüber berichten die konservativen Interviewpartner, dass sie die autochthonen Mitstudierenden oder Kolleginnen entweder auf Distanz hielten oder aber von ihnen auf Distanz gehalten worden sind, etwa in Bezug auf den Islam oder in Bezug auf das Familienleben (vgl. auch Abschnitt 5.2.1; 5.3.5). Zumindest wenn sie in autochthon geprägten Firmen arbeiten, trennen sie, um beruflich nicht diskriminiert zu werden, die berufliche und die private Sphäre strikt voneinander, was möglicherweise – so steht aus theoretischer Sicht zu vermuten – jedoch mit Einbußen in Hinblick auf ihr soziales Kapital erkaufte werden muss. Für diese Gruppe deckt sich der Befund, dass die gehobenen konservativen Interviewpartner häufiger von Exklusion berichten als die modernen, mit jenen von Geiling und Kolleg_innen. Er kann daher als recht gesichert gelten (vgl. 2011, S. 51 ff.).

Ein anderer Weg des Umgangs eröffnet sich für einige der freien Berufsgruppen, in denen Dienstleistungen auch für die türkeistämmige Gemeinde erbracht werden, etwa im Fall von Ärzt_innen, Rechtsanwält_innen, oder wie im Fall dieser Studie, bei Architekt_innen und Steuerberater_innen. Im Falle ihrer Selbständigkeit können sie das Betriebsklima selbst bestimmen, weshalb in diesen Fällen zumindest betriebsintern die Gefahr einer rassistischen Exklusion wegfällt. Anders sieht hier die Situation auf dem Angebotsmarkt aus, wo sie zuweilen primär für ihre eigene ethnische Gemeinde Dienstleistungen auch deswegen anbieten, weil sie es (so steht zumindest zu vermuten) schwerer haben, autochthone Kunden zu gewinnen. Mustafa etwa ärgert sich darüber, dass er als Architekt zunächst vor allem den Ausbau von Imbissen „seiner türkischen Landsleute“ planen durfte. Später erst im Laufe der Zeit habe sich ihre Kundschaft verändert. Später sei seine Kundschaft auch „Multikulti“ gewesen, heute hat er auch deutsche Auftraggeber_innen.

5.6 Disktinktionen und Beziehungswahlen

Nachdem wir Lebensstile betrachtet haben, soll an dieser Stelle ihre gegenseitige Bezüglichkeit durch die distinktive Bedeutungsebene des Stils diskutiert werden. Die Distinktion übernimmt in der Sozialraumtheorie Bourdieus und der Milieutheorie Schulzes die Funktion, die Milieustruktur zu stabilisieren, da sie gewisse Formen lebensstilistischer Differenz praktisch und situativ in soziale Distanz übersetzt. Im Anschluss soll durch eine explorative Analyse der Freundschaftswahlen nachgezeichnet werden, ob bzw. wie sie sich im Aufstiegsprozess auswirkten.

5.6.1 Distinktionslinien der türkeistämmigen Aufsteigerpositionen

Tragen wir zunächst aus den Stilanalysen der vorherigen Kapitel die Distinktionslinien zusammen. Sowohl bei der **Positionierung gegenüber dem Elternhaus** wie bei den damit korrespondierenden **Ehe- und Beziehungsstilen** können wir starke Abgrenzungen insbesondere der moderneren Positionen gegenüber jenen türkeistämmigen Personen beobachten, die die Loyalitätsforderungen ihrer Eltern umstandslos affirmieren. Ihnen werfen sie mangelnde Durchsetzungskraft und Eigenständigkeit vor, etwa wenn für sie eine Ehe arrangiert wurde, die sie selbst nicht eingehen wollten. Eine beispielhafte Passage liefert etwa der liberale Mustafa:

und die immer sagen «verstellt die Stimme» ich muss immer so früh heiraten.> ich so, nö, selbst schuld. hat/haben die dich BEDROHT? HABEN SIE DIR EIN MESSER AN DIE KEHLE GEHALTEN? WIE bedroht? «verstellt die Stimme» JA, ich kann doch nicht meinen eltern sagen> DOCH. (lacht) alter, das ist dein LEBEN. SAG DOCH.

Auch bei den anderen moderneren Interviewpartnern lassen sich ähnliche distinktive Aussagen wiederfinden, etwa wenn Ahmet seinen damaligen türkeistämmigen Freunden in seiner Heimatstadt attestiert, dass sie „vorgegebenen Strukturen“ gefolgt wären und „unter sich“ geblieben seien und ihre Lebensumstände nicht geändert hätten, um mehr aus sich zu machen. Deutlich wird bei diesen Distinktionen, dass sie vor dem Hintergrund der eigenen Biographie zu lesen sind, bei der das Verhältnis zu den Eltern neu bestimmt wurde und ein eigener Weg eingeschlagen wurde. Die moderneren Positionen können sich so positiv als mutig und fähig darstellen und ihren Lebensstil jenem des Herkunftsmilieus letztlich als überlegen, weil freier und selbstbestimmter. Ihre eigene Biographie führen sie dabei als Ausweis der Machbarkeit an.

Betrachten wir im Vergleich dazu die konservative Positionierung gegenüber den Eltern, so fällt die Distinktion gegenüber den moderneren Positionen schwä-

cher aus, etwa wenn der Schwiegervater dafür bedauert wird, dass seine beiden Kinder nach ihrem Bildungsaufstieg die Stadt verließen: „und der Vater steht hier alleine. Mein Schwiegervater steht hier alleine. Und beide Kinder weg.“ (Yusuf). In einem anderen Fall ärgert sich Berat über seine moderneren Geschwister, weil sie sich nicht um die aufwändige Pflege ihrer Mutter kümmern möchten. Sie kamen jenen Loyalitätsverpflichtungen nicht nach, denen er sich noch verpflichtet fühlt. In beiden Fällen richten sich die Vorwürfe an türkeistämmige Bildungsaufsteiger_innen, was auf die Vereinbarkeitsproblematik von individueller Karriereorientierung und den Loyalitätsverpflichtungen gegenüber den Eltern hindeutet. Jenen Nachkommen, die sich bei ihrem individuellen Karriereweg für eine stärkere Abwendung vom Elternhaus entschieden, wird hier implizit oder auch explizit egoistisches Handeln zum Vorwurf gemacht.

Auch wenn wir die mit den Beziehungsstilen verknüpften **Erziehungsstile** des konservativen Yusuf und des liberalen Mustafa vergleichen, können distinktive Sinnbezüge rekonstruiert werden. Dass sich der konservative Yusuf sich als Ernährer nicht um den Haushalt und die Kindererziehung kümmern möchte, ist verknüpft mit der Vorstellung einer traditionellen geschlechtlichen Rollenteilung, bei der es der berufliche Erfolg des Mannes legitimiert, alleiniger Ernährer seiner Familie zu sein und häusliche Tätigkeiten wie Putzen oder Kindererziehung der Ehefrau zu überlassen – auch wenn seine Frau diese Vorstellungen nicht teilt (vgl. Abschnitt 5.3.2). Der liberale Mustafa distinguiert sich demgegenüber durch sein modernes Verständnis seiner Vaterrolle, indem er einerseits darstellt, dass er die primäre Bezugsperson für seine Tochter ist und er sich gleichrangig an der Hausarbeit beteiligt, und sich andererseits explizit von türkeistämmigen Familien abgrenzt, die ihre Kinder nicht liebevoll zur Mäßigung und Eigenverantwortlichkeit erziehen, sondern sie häufig verwöhnten und in denen Männer nicht „normal mit Kindern reden“ könnten (vgl. Abschnitt 5.3.3). Die moderne Forderung des liberalen Lebensstils nach Gleichberechtigung könnte auch hier als stärker distinktiv gedeutet werden als die eher defensiv vorgetragene Einforderung der traditionellen Arbeitsteilung vom konservativen Yusuf – andererseits könnte sie jedoch ebenfalls der sozialen Erwünschtheit geschuldet sein.

Gehen wir über zu den **Religionsstilen**, so wurde die symbolische Opposition von spiritualistischem und ritualistischem Stil bereits in Abschnitt 5.2 dargestellt. Der spiritualistische Stil unterstellt zumindest rigiden Spielarten des ritualistischen Stils einen Mangel an Reflexivität und religiös-spirituelle Satisfaktionsfähigkeit und einen Überschuss an Regelgebundenheit, der die persönliche Freiheit zu sehr einschränkt. Demgegenüber schränken Ritualisten teils aufgrund schlechter Erfahrungen, teils aufgrund religiöser Prämissen teilweise ihren Umgang mit unterschiedlichen Personengruppen ein: Aus religiösen Gründen etwa meidet Yusuf den engen Kontakt mit Frauen während seiner vorehelichen Studienphase, während Berat Betriebsfeiern mit Nichtmuslimen aufgrund alkoholierter Personen ungern besucht oder meidet.

In Bezug auf potentielle Ehepartnerinnen wird im ritualistischen Stil ein sittsames Auftreten (Hijab) und Religiosität vorausgesetzt, während eben dies für die moderneren Positionen Distanz markiert. Das Hijab stellt somit ein distinktives Merkmal dar (vgl. auch Kanitz/Tewes 2018). Für Yusuf wird eine Muslimin mit Kopftuch als sittsam, moralisch vorbildlich und zu seinem ritualistischen Lebensstil als passend wahrgenommen. Nur Frauen mit diesem Kleidungsstück kommen für ihn als passende Ehefrauen in Betracht – ebenso wie die Abwesenheit des Kopftuchs bei den Partnerinnen im postmodernistischen Stil geradezu vorausgesetzt wird, symbolisiert das Kopftuch einen Lebensstil, von den sie sich distinktiv absetzen.

In Bezug auf die Religionsstile anderer muslimischer Männer werden in allen Positionen indes keine wertenden Urteile abgegeben. Dies kann vermutlich damit erklärt werden, dass sich alle Interviewpartner (mehr oder weniger stark) mit ihrer muslimischen Religionszugehörigkeit identifizieren und sich möglicherweise auch in Anbetracht antimuslimisch-rassistischer Diskurse nicht auf die Seite rigoroser Religionskritiker schlagen möchten – obwohl solche islamkritischen oder -feindlichen Positionen sicher auch bei türkeistämmigen Personen angetroffen werden können. Zusätzlich zeigt sich in den Daten die Möglichkeit zwischen Personen sehr unterschiedlicher Glaubensrichtungen und -stile befreundet zu sein, sofern die individuelle Religiosität respektiert wird – auch wenn ein ritualistischer Stil für ihre Vertreter_innen als eines von vielen Milieuzeichen Passung und Nähe indizieren kann. Da der praktische Stellenwert des Islams für den desinteressierten Stil, aber auch für die spiritualistischen Stil weit weniger von Bedeutung ist, stellt er für sie offenbar kein positiv besetztes Zeichen bei der Beziehungswahl dar. Religiosität oder Religion ist in ihren Freundschaften und Beziehungen offenbar kein allzu zentrales Thema, auch da für sie religiöse Ge- oder Verbote keine Rolle spielen. Sie berichten auch nicht von Exklusionserfahrungen mit direktem Islambezug.

In Bezug auf den **Sinn für das Ästhetische** sollte der materialistische Luxusstil aus Sicht modernerer gebildeter Milieus tendenziell als unvernünftig, anstößig, protzig und geschmacklos erscheinen, während der kulturelle Avantgardestil umgekehrt als snobistisch und hochnäsiger gelten dürfte – und mancher Studierender der Sozialwissenschaften aus Perspektive des Luxusstils schlicht als ungepflegt abqualifiziert wird (vgl. Abschnitt 5.4).

Die soeben zusammengetragenen Distinktionslinien zeigen zunächst, dass die Lebensstile sich symbolisch aufeinander beziehen lassen. Modernere Positionen grenzen sich von konservativen Positionen ab, konservative Positionen von modernen, wenn auch zuweilen weniger deutlich.

Zusätzlich zu diesen Distinktionen, die direkten Bezug auf die thematisierten Lebensstilmerkmale nehmen, finden sich bei den moderneren Positionen auch einige weitere Distinktionen insbesondere gegenüber manchen türkeistämmigen Männern und ihren harten **Umgangsformen**. In den Interviews von Mustafa und

Ahmet finden sich Textstellen, die einen despektierlichen und hitzköpfigen Umgang jüngerer türkeistämmiger Männer kritisieren. So spielt Mustafa ungerne in oder mit türkeistämmig besetzten Fußballmannschaften, da er schlechte Erfahrungen mit ihnen gemacht hat:

schreien die so <verstellt Stimme, schreit> EY ALTER, DU VOLLIDIOT> und das temperament ist da, VOLL (.) daneben, also wirklich voll daneben, passt gar nicht zum fußball. haben wir zwar ein paar mal PROBIERT. [...] ES IST NICHT SO entspannt. es geht gar nicht um fußball da. DOCH schon, aber/ ES hat mir nicht gepasst. keinen spaß gemacht, deswegen wollte ich mit denen in diesem sinne nicht zu tun haben.

Auch im Fall von Ahmet beziehen sie ähnliche Aussagen auf seine jugendlichen türkeistämmigen Freundeskreise, die er als sehr gewaltvoll erlebt hat. Häufig musste er bei Prügeleien dabei einstecken, weil er unter den jüngeren der Gruppe war. Er verbindet dies auch mit ihrer gesellschaftlichen Position, mit der er einerseits versucht ihr Verhalten versucht zu erklären, er sich aber auch von ihr abgrenzt:

na, das sind ja alles problemkinder. das waren halt (.) so familien die- nicht integriert waren. also keines der eltern war WIRKLICH integriert. und auch nicht sehr gebildet, das waren alles ARBEITERKINDER.

Ihre Abgrenzung gegenüber solchen Umgangsformen, mit der sie in ihrem (heutigen) Umfeld sonst nicht mehr begegnen, kann als eine Distinktion gegenüber konservativen, aber auch gegenüber weniger gebildeten türkeistämmigen Männern gedeutet werden. Für die moderneren Interviewpartner scheint der rüde Umgangston dabei mit mangelnder Bildung verknüpft zu sein, denn auch bei Mustafa finden sich Passagen, in denen der harte Umgangston mit mangelnder Bildung assoziiert wird.

Dass solche Umgangsformen zumindest in einigen unterprivilegierten türkischen jugendlichen Männercliquen durchaus verbreitet sind, stimmt mit den Erkenntnissen anderer migrationssoziologischen Untersuchungen durchaus überein. So etwa rekonstruiert Wiebke ein unterprivilegiertes türkeistämmiges jugendliches Hauptschulumlieu, dass sie als „Machos“ bezeichnet. In dieser Gruppe müssten Männer „Stärke, Risikobereitschaft und wahrscheinlich auch physischen Mut und die Bereitschaft zu körperlichen Einsatz zeigen [...], um ernst genommen zu werden.“ (Wiebke 2014, S. 385)

Bei den konservativen Interviewpartnern fanden sich weder solche umgangsbezogenen Distinktionen noch reziproke Distinktionen, etwa gegenüber „verweichlichten Männern“ oder ähnlichem. Zwar ließen sich bei ihnen ebenfalls vertikale Distinktionsprozesse rekonstruieren, etwa in Bezug auf ihre religiöse Bildung, wenn Eymen als Akademiker Fragen in Bezug auf die Auslegung des Koran hat, während andere sich nur „irgendwie wie Schafe nur anbinden“ würden.

Gleichzeitig halten sie ihr Milieu offenbar auch offener für weniger gebildete Personen, wie von Berat geschildert wird:

dafür habe ich selber auch was GEMACHT, dass die kontakte bleiben können. und ich konnte mir nicht aussuchen, nur akademische freunde zu haben, akademiker zu haben, weil es gab nicht SO VIELE akademiker in meinem kreis (lacht). ich kann eben nichts dafür eben. ich bin aber – die leute, die ich da kennengelernt habe an der uni, zu vielen habe ich noch KONTAKT, aber wenn wir was unternehmen, eine feierlichkeit oder irgendwas, (.) ist es mir nicht SO (.) also ich leg da nicht so viel wert drauf, dass da jetzt nur akademiker nur sind. ich habe so eine familie nicht.

Zusammenfassend fügen sich die Lebensstile der türkeistämmigen Aufsteiger also zu einer symbolischen Struktur mit modernen und konservativen Positionen, in der sie sich gegenseitig voneinander abgrenzen und innerhalb der sie sich positionieren können. Es lassen sich mehrere übergeordnete Tendenzen beobachten: Zunächst sind viele der Distinktionen an die in dieser Untersuchung diskutierten Lebensstilmerkmale gebunden. Die postmodernistische Position und der modernere der beiden liberalen Interviewpartner positionieren in Abgrenzung zu konservativen Lebensstilen, während die konservativen Interviewpartner sich stärker von zu stark modernisierten Lebensstilen abgrenzen, denen sie eine Vernachlässigung ihrer Pflichten und Loyalitäten unterstellen. Während die moderneren Positionen jedoch sich aus biografischer Erfahrung von konservativen Erwartungen und Lebensstilen abgrenzen, erscheint die konservative Kritik am Modernen stärker aus der Distanz formuliert und möglicherweise auch deshalb weniger vehement als teilweise bei den moderneren Positionen. Dies zeigt an, dass die Distinktionen häufig nicht direkt gegenüber den einzelnen Aufsteigerpositionen geäußert werden, sondern stark über die Positionierung gegenüber dem türkeistämmigen Herkunftsmilieu vermittelt sind.

5.6.2 Beziehungswahlen und Milieumobilität

Nachdem wir in den vorangegangenen Kapiteln die distinguierenden Lebensstilmerkmale der drei unterschiedlichen Milieupositionen rekonstruiert haben und dabei bereits an verschiedenen Stellen auf soziale Einbettungs- oder Ablösungsprozesse gestoßen sind – etwa in Bezug auf das Elternhaus – soll im Folgenden nochmals ausführlicher auf Milieumobilität eingegangen werden. Wie veränderte sich im Verlauf der Zeit jener Kreis von Menschen, mit dem sich die türkeistämmigen Aufsteiger umgeben? Wie wirken die Lebensstile konkret in ihrer Orientierungsfunktion?

Werfen wir nochmal einen Blick in die Theorie von Schulze und Bourdieu, fällt auf, dass insbesondere die Frage nach Wahlverwandtschaft zwischen Perso-

nen, also ihre Ähnlichkeit in Hinblick auf ihre Vorlieben, als zentraler Motor der Beziehungswahl angesehen wird. Wie Beziehungswahlen konkret ablaufen, stellt innerhalb der (Makro-)Milieutheorie jedoch eine theoretische Leerstelle dar. Blicken wir jedoch über den Tellerrand der Milieutheorie, so rückt weitere strukturelle Faktoren in den Blick, die in die Milieutheorie bisher keinen Eingang fanden: Zu nennen wären hier vor allem die strukturellen Gelegenheiten des Kennenlernens (vgl. Stauder 2014), aber auch Restriktionen, die aus der sozialen Einbettung in Familie und freundschaftlichem Netzwerk und der dort vorherrschenden Präferenzen entstehen (Knecht/Schobin 2016, S. 122).

Beide Aspekte müssen dabei in Bezug zum Lebenslauf gesehen werden. In der Kindheit etwa spielen die Eltern eine wichtige Rolle für die Konstitution des eigenen Freundeskreises, sowohl in migrantischen als auch autochthonen Familien. Das Reservoir aus dem Freunde gewonnen werden können, besteht dabei primär vor allem aus der eigenen Schulklasse. Kinder- und Jugendfreundschaften werden zumeist in der Schule geknüpft (Reinders 2004, S. 140; Preuss-Lausitz 1999). Gerade für Jugendliche sind Freundschaftscliquen dabei besonders wichtig, weil sie den Ablösungsprozess von den Eltern unterstützen. In ihren Freundeskreisen eignen sich Jugendliche kulturelle Orientierungen und Kompetenzen an – also Lebensstile (Alleweldt 2016, S. 113).

Im Vergleich zu jugendlichen Freundschaften, ist der Forschungsstand über Freundschaften unter Erwachsenen (mit Ausnahme von Sozialkapitalstudien) erstaunlich übersichtlich ausgeprägt (Knecht/Schobin 2016, S. 121). Gewisse Ähnlichkeiten zu den jugendlichen Freundschaften können für Studierende angenommen werden. Auch sie lernen ihre Freunde häufig in ihrem Studium kennen. Gut empirisch belegt ist etwa, dass sich unter Akademiker_innen zukünftige Ehepartner_innen häufig in der Universität kennenlernen (Blossfeld/Timm 2003a). Sowohl Schulen als auch Universitäten sind dabei in ihrer sozialen Zusammensetzung in Bezug auf Bildung, Herkunft und Alter stark vorstrukturiert (Alleweldt 2016, S. 110). Nach der Universität schränken zentrale Lebensereignisse wie Eintritt in den Arbeitsmarkt, Heirat oder Geburt Bedeutung von Freundschaft zugunsten der Familie ein (ebd., S. 113).

Die empirisch zu klärende Frage liegt im Folgenden darin, ob im Zuge des sozialen Aufstiegs neue Freund_innen gemacht wurden und wenn ja, bei welchen Gelegenheiten dies geschah. Insbesondere die Situationen von institutionellen Übergängen im Aufstiegsprozess sind dabei von besonderem Interesse, da sie gewissermaßen die Orientierungsfunktion der Lebensstile und des Milieuwissens auf die Probe stellen. Wenn eine Schulklasse neu zusammenkommt, sollten in der Folge verstärkt Kennenlernprozesse angeregt werden, da die meisten Schüler_innen in der neuen (Schul-)Umgebung gute Freund_innen suchen sollten. Ein ähnliches Phänomen findet in den Universitäten statt, wenn die neuen Erstsemester ihr Studium beginnen und erste Freundschaften bei sog. „Erstsemesterparties“ schließen. Das bisherige Milieuwissen sollte der Theorie zufolge dann als alltags-

soziologische Heuristik dafür genutzt werden, um die vielversprechendsten Kandidat_innen für neue Freundschaften ausfindig zu machen und in Gesprächen herauszufinden, ob tatsächlich eine gemeinsame Chemie und geteilte Interessen vorliegen. Zentral aus der Perspektive der Milieuforschung ist dann, welche Kriterien für eine solche Kategorisierung herangezogen werden und durch (annähernd) reziproke Klassifizierungen strukturbildend wirken.

Nun stellt die empirische Untersuchung von Freundschaft ein enorm komplexes Unterfangen dar, denn die Frage, weshalb sich zwei Menschen angefreundet haben, betrifft nicht nur zwei Personen mit ihren individuellen Präferenzen und biografischen Bedürfnissen, sondern wird auch durch die sozial vorstrukturierten Gelegenheiten des Kennenlernens, den Einfluss des bestehenden Umfeldes oder etwaige Eigendynamiken des Kennenlernens beeinflusst. Zusätzlich bestehen Freundschaften und Anfreundungsprozesse häufig eher aus einer langen Kette vieler scheinbar alltäglicher Interaktionen, die nach Jahren der Freundschaft in Anbetracht ihrer zumeist krisenarmen Gewöhnlichkeit kaum mehr detailliert erinnert werden.

Da diese Untersuchung auf der Grundlage qualitativer Interviews durchgeführt wurde, können diese Prozesse natürlich nicht in ihrer vollen Komplexität rekonstruiert werden. Jedoch kann im Fallvergleich mit Rückgriff auf die Theorie und die bisherigen Erkenntnisse ein explorativer Blick auf die unterschiedlichen biografischen Verläufe von Gesellungsprozessen genommen werden. Als Datengrundlage bieten sich dabei zunächst die biografischen Erzählungen der Interviewpartner an. Zusätzlich wurden sie gebeten, alle aktuell für sie wichtigen Personen auf einem Blatt zu skizzieren und Person für Person zu erzählen, wie sie sie kennengelernt haben und was sie mit ihnen unternehmen. Mit diesem Vorgehen sollte verhindert werden, dass sie nur allgemeine, unspezifische Aussagen über ihr soziales Umfeld machten (vgl. auch Abschnitt 3.1.2).

Die Daten liefern zugegebenermaßen nur ein unvollständiges Bild ab: Da mit ihrem Freundkreis (mit einer Ausnahme, Eymen und Berat sind befreundet) keine Interviews geführt wurden, musste deren Milieuverortung auf der Grundlage der (sparsam) vorhandenen Erzählung und von erfragten sozialstrukturellen Daten (Alter, Bildung, Beruf und Herkunft) erfolgen. Zusätzlich hat die Methode, vom aktuellen sozialen Umfeld auszugehen, den blinden Fleck, dass verblichene Freundschaften, sofern sie nicht vom Interviewpartner von selbst erwähnt werden, keinen Eingang in die Auswertung finden. Neben ihren Einschränkungen hat die gewählte Herangehensweise jedoch auch einige Vorteile (neben ihrer praktischen Durchführbarkeit): Sie ist sehr gut geeignet, um die Verknüpfung von Lebensstil und Milieu zu untersuchen und erlaubt, Veränderungen oder Kontinuitäten im sozialen Umfeld bei der Erhebung direkt zu thematisieren und für eine rekonstruktive Analyse zugänglich zu machen.

5.6.3 Freundschaftswahlen der konservativen Interviewpartner

Yusuf ist in einem Berliner Stadtteil mit einem hohen Anteil türkeistämmiger Einwohner_innen aufgewachsen. Dort nimmt er in seiner Kindheit war, wie eindeutig eine Trennung von autochthonen und türkeistämmigen Freundeskreisen vorherrscht. Während seiner Grundschulzeit geht er in eine türkische Ausländerregelklasse, wo er gemeinsam mit anderen Arbeiter_innenkindern das erste Mal bewusst in Kontakt mit der deutschen Sprache kommt. Heute geht er davon aus, dass er die einzige Schüler_in seiner war, der sich auf einer weiterführenden Schule durchsetzen konnte und das Abitur gemacht hat.

In seiner biografischen Erzählung beschreibt er wiederholt, wie er während seiner Zeit auf der weiterführenden Schule zwei Bezugsgruppen hatte: Eine in seiner Gymnasialklasse und eine in seiner Nachbarschaft – von der niemand auf seine Schule geht. Die beiden Gruppen mischten sich jedoch offenbar kaum. Zwar hätte er manchmal Bekannte aus der Schule in seinen Kiez mitgenommen, doch dies sei die Ausnahme gewesen. In seiner Schule besteht sein Freundeskreis vor allem aus anderen türkeistämmigen Schülern, die er im Türkischunterricht kennenlernt. Später lernt er auch neue Freunde durch den Fußballverein und als Kollegen beim Taxifahren kennen – Orte, die ebenfalls durch türkeistämmige Personen geprägt sind.

Als er später an einer Berliner Fachhochschule studiert, bleibt er auf Distanz zu den autochthonen Studierenden. Er nennt dabei vor allem religiöse Gründe, etwa dass er keinen Alkohol trinken könnte. Da er jedoch erst mit Mitte 20 anfangt zu studieren, kann jedoch auch angenommen werden, dass er älter als die meisten seiner Mitstudierenden war und zudem bereits seinen Kreis von Freunden besaß, auch wenn er dies nicht explizit erwähnt. In der Fachhochschule bleibt er daher ein Einzelgänger.

Der Freundeskreis von Yusuf besteht größtenteils aus Männern, mit denen er bereits in der Kindheit und Jugend Kontakt hatte. Seinen besten Freund kennt er dabei schon seit Kindertagen, da sie als Nachbarskinder aufgewachsen sind. Er sieht sie dabei als eine Art Mittler, der Freunde miteinander bekannt macht und zusammenbringt. Sie versuchen sich dabei mindestens einmal die Woche zum Rauchen und Fußballschauen in Shisha-Bars zu treffen. Insgesamt ist das Bildungsniveau seines Freundeskreises deutlich niedriger als sein eigenes. Sein Freundeskreis besteht ausnahmslos aus türkeistämmigen Personen.

Der Freundeskreis von Yusuf zeichnet sich im Vergleich zu den anderen Typen durch seine hohe Kontinuität aus. Er kann schwerpunktmäßig der türkeistämmig geprägten Arbeiter_innenklasse zugerechnet werden. Eine Neuorientierung durch den Bildungsaufstieg fand für ihn offenbar nur temporär statt, da er heute keine Freund_innen in seinem Bekanntenkreis ausweist, die er in der weiterführenden Schule oder der Fachhochschule kennengelernt hat. Die Kontexte, in de-

nen er seine Freunde kennenlernte, werden von ihm als türkeistämmig geprägt beschrieben.

Betrachten wir den Fall von **Eymen**, dem anderen Interviewpartner mit konservativen Lebensstil, kann das Bild nochmals ergänzt werden. Auch er wuchs in einer migrantisch geprägten Nachbarschaft in Berlin auf und auch sein Freundeskreis bestand in der Kindheit und Jugend aus migrantischen, vor allem türkischen Arbeiter_innenkindern. Wie auch Yusuf hält Eymen im Zuge seines Bildungsaufstieges eine Distanz zu anderen autochthonen Mitschüler_innen und Studierenden ein, denn mit ihnen zu feiern kommt für ihn als praktizierenden, ritualistischen Muslim nicht in Frage (vgl. Abschnitt 5.2.1). Zu Beginn seines Studiums fühlte er sich anfangs „irgendwie allein“, da er wenig Kontakt mit Deutschen hat. Doch anders als Yusuf findet er zum Ende seines Grundstudiums sozialen Anschluss, denn er lernt eine Clique von vier oder fünf Auslandsstudierenden aus der Türkei kennen. In dieser Gruppe findet Eymen Zusammenhalt. Sie lernen gemeinsam und unterstützen sich, machen in ihrer Freizeit auch gemeinsam Sport. Während des Studiums fängt er auch an, mit einem seiner Studienfreunde in einer Amateurfußballmannschaft zu spielen, in der ebenfalls „hauptsächlich nur Migrantenkinder“ spielten. Auch nach dem Studium hält der Kontakt zu vielen aus dieser Gruppe: Ihr „Männertreff“ fuhr auch nach dem Studium mehrere Mal für ein verlängertes Wochenende gemeinsam in den Urlaub. Obwohl sich heute viele von ihnen nach der Geburt ihrer Kinder etwas in die Familie zurückgezogen hätten, versucht der Kreis noch immer ein- bis zweimal im Monat gemeinsam essen zu gehen. Dieser Freundeskreis besteht zum großen Teil ebenfalls aus Ingenieuren, doch kommen dazu auch zwei oder drei Freunde, die nicht studiert haben.

Ein weiterer sozialer Bezugspunkt, der für Eymen heute wichtig ist, besteht aus einem muslimischen Bildungsverein, den er durch seinen besten Freund kennengelernt hat und in dem er sich heute aktiv engagiert (Berat). Der Verein besteht nach seiner Aussage zu drei Vierteln aus türkeistämmigen Akademiker_innen.

Anders als Yusuf hat Eymen auch einen autochthonen Freund, den er auf der Arbeit kennengelernt hat. Mit ihm war er beruflich gemeinsam eine Zeit lang im Ausland. Gelegentlich treffen sie sich. Das Verhältnis zwischen beiden ist offensichtlich vertrauensvoll, denn er holt Ratschläge bei ihm ein, etwa in Bezug auf behördliche Probleme, aber auch in Bezug auf sein Umfeld, bei Dingen, „die man nicht so auf Anhieb regeln kann“. Gleichzeitig hilft Eymen ihm, wenn er mal wieder gesundheitliche Probleme hat. Die Orte ihrer Treffen beschreibt er wie folgt:

wir treffen uns auch ab und zu in der freizeit, er hat auch so ein boot, wir fahren auch mit dem boot raus. oder ich bin bei ihm. [räuspert sich] oder wenn wir irgendwie im ausland unterwegs waren, dann waren wir auch viel unterwegs.

Die Treffpunkte und Orte, die er nennt, liegen außerhalb der familiären Sphäre – anders als etwa beim Bildungsverein, bei dem auch seine Frau und seine Kinder engagiert sind. Auch ist dieser Freund nicht Teil seiner türkeistämmigen Ingenieursfreundschaftsgruppe. Möglicherweise könnte dies als Hinweis darauf gedeutet werden, dass er autochthone Freundschaften auch räumlich von seiner Familie und türkeistämmigen Freunden trennt, damit es nicht zu Irritationen kommt. Vielleicht suchen sie für ihre vertrauensvollen Gespräche aber auch eine privatere Atmosphäre, die Eymen in seiner Wohnung mit seinen vier Kindern und Eltern nicht bieten kann.⁵⁵

Ansonsten trennt er Arbeit und Privates und behält auf der Arbeit vieles für sich: „WIE ich FÜHLE und wie ich mich VERHALTE sind glaube ich zwei andere, verschiedene sachen.“ Auf seiner Arbeit, wo die meisten seiner Kolleg_innen autochthon sind, hält sich aus Gesprächen über Persönliches oder Politisches raus – was darauf hinweisen könnte, wie das politische Klima in Bezug auf Diversität und Integration auf seiner Arbeitsstelle beschaffen ist. Zu seinen anderen autochthonen Kolleg_innen hält er offenbar Distanz.

Vergleichen wir die Fälle von Yusuf und Eymen gibt es Ähnlichkeiten, aber auch Differenzen. In beiden Fällen sind ihre Freundeskreise sowohl in der Jugend als auch in Erwachsenenalter größtenteils türkeistämmig geprägt. Autochthon geprägten Milieus treten sie im Aufstiegsprozess eher distanziert gegenüber, entweder aus religiösen Gründen, weil sie Ressentiments ausweichen wollen oder sie sich dort nicht heimisch fühlen. Die Fälle unterscheiden sich vor allem dahingehend, inwieweit sie durch eine personale Kontinuität geprägt sind. Viele der Freunde von Yusuf kennt er bereits vor seinem Bildungsaufstieg, nur relativ wenige seiner Freunde haben ein ähnlich hohes Ausbildungsniveau erreicht wie er. Im Gegensatz dazu zeichnet sich der Freundeskreis von Eymen durch weniger Kontinuität aus. Seine Freunde lernt er vor allem in der Hochschule und in einem akademisch geprägten türkischen muslimischen Bildungsverein kennen. Letztlich zeichnen sich im Vergleich zu den anderen Typen die Freundeskreise dennoch durch ein relativ hohes Maß an bildungsbezogener Diversität aus, befinden sich in beiden Freundeskreisen sowohl studierte als auch nichtstudierte Personen. Insbesondere im Fall von Yusuf ist das das Maß an bildungsbezogener Homophilie offenbar schwach ausgeprägt. Beide Interviewpartner nennen ausschließlich männliche Personen als ihre Freunde.

55 Aufgrund der fortgeschrittenen Dauer des Gesprächs als der Freund das erste Mal erwähnt wurde und der einsetzenden Ermüdung des Interviewpartners, liegen für eine Prüfung solcher Hypothesen leider keine geeigneten Textpassagen vor.

5.6.4 Freundschaftswahlen der postmodernistischen Interviewpartner

Doch nicht bei allen Interviewpartnern, die in türkeistämmig geprägten Freundeskreisen aufgewachsen sind, herrscht eine relative Kontinuität in Bezug auf ihr Milieu vor. Der Lebensweg von Ahmet, einem postmodernistischen Interviewpartner, kann als Beispiel für eine Milieumobilität angesehen werden, in denen ein türkeistämmig geprägter Freundkreis in der Jugend verlassen wird. Der Weg aus dem türkeistämmigen Jugendumfeld in ein autochthon und universitär geprägtes Milieu kann bei Ahmet nachvollzogen werden.

Ahmet wächst in einer norddeutschen Großstadt auf. Das zentrale Thema seiner Eingangserzählung setzt er bereits mit seinem ersten Satz:

das war eher so, dass ich halt ein instinkt hatte, der mir sagte, dass ich nicht DA sein MUSS. WO ICH BIN. oder nicht dableiben muss, wo ich bin und auch nicht mit den leuten sein muss, mit denen ich bin. und DAS, WAS ICH WAR, war am anfang (.) halt schon eher eine welt, die nicht sehr intellektuell war, [ich würde] sie halt eher als (4) ARBEITER bezeichnen, also viele ausländisch- also oder TÜRK- also viele arbeiter türkischer herkunft. die halt auch den türkischen (5) IDEEN nachgingen und halt auch (3) die . vorgegebene strukturen stark verfolgt haben.

Seine Geschichte erzählt, wie er aus seiner von ihm als durchweg negativ beschriebenen Umgebung auszog, um durch innere und äußere Kämpfe zu der Person zu werden, die er heute ist, und wie er mittlerweile seine Zeit mit Leuten verbringt, die so sind, wie er ist (oder gerne wäre): ästhetisch und künstlerisch interessiert, von ausgeglichenem Gemüt und mit Selbstbewusstsein ausgestattet ihr eigenes Leben in die Hand nehmend.

Für den Freundeskreis seiner Jugend, das er selbst als türkisches Arbeitermilieu bezeichnet, hegt er nur wenig schmeichelhafte Erinnerungen und distanziert sich von ihnen. Sie seien nicht nur ästhetisch desinteressiert gewesen; er litt auch oft unter ihren und ihrer Gewalttätigkeit. Oft prügeln sie sich. Als jüngerer Kind in der Gruppe ist er in den Prügeleien dabei häufig unterlegen. Er bezeichnet sie als „gescheiterte Existenzen“, denn auch heute hätten sie es nicht zu viel gebracht. Im besten Fall hätten sie einfache Jobs im Gastronomiebereich oder bei der Post. Sie hätten sich zudem jenen vorgegebenen Strukturen des Bildungssystem und der Familien unterworfen und sich nicht von deren Erwartungen emanzipiert. Aus seiner Sicht haben sie nicht viel aus sich gemacht.

Seine weitere Erzählung zeichnet seinen Werdegang zum Designer nach. Zentral sind dabei Momente, die gewissermaßen als Initiationen auf dem Weg zu seinem heutigen Selbst darstellen. Deutlich wird dabei, dass sie zumeist drei Elemente beinhalten: Zunächst seine Eigeninitiative, Kontakt mit neuen Leuten zu herzustellen und neue Dinge auszuprobieren, weiter seine Verwunderung, dass die neuen Menschen ihm mit Interesse und Geduld begegnen, drittens die Pro-

duktivität, die aus diesen Begegnungen entsteht, sei es in Form von erfolgreichen Projekten oder anhaltenden Freundschaften.

Den Anfang seines Ablösungsprozesses von seinem alten Freundeskreis markiert für ihn ein Erlebnis auf einem Straßenfest. Dort sieht er zum ersten Mal in seinem Leben Jazztänzer performen und ist auf Anhieb begeistert. Aus einem Impuls heraus entscheidet er sich spontan, auch eine Tanzgruppe zu gründen – obwohl er keinerlei Erfahrung im Tanzen hat – und fragt den professionellen Vortänzer der Gruppe, ob er mit ihm eine Gruppe gründet. Zu seiner völligen Überraschung willigt dieser ein. Über Kontakte zu einer Freundin finden sie noch weitere Mitstreiterinnen. In dieser Gruppe findet Ahmet Anschluss an einen neuen Freundeskreis, indem er kreativ wirken kann und dafür nun auch Anerkennung und Respekt erhält.

Ein weiterer Wendepunkt seiner Laufbahn liegt im Kennenlernen seines heute besten Freundes. Ihn lernt er in einem Fitnessstudio kennen. Auch seinen Freund beschreibt Ahmet im starken Kontrast zu seinem eigenen (damaligen) Wesen und Umfeld: Als Kind deutscher Eltern sei dieser in behüteten Verhältnissen aufgewachsen. Ihn kennenzulernen bezeichnet Ahmet als eines „Schlüsselereignis in [m]einem Leben“. Viel hat er von ihm gelernt. Deutlich wird dies in folgender Episode: Als sein Freund das erste Mal bei ihm Zuhause ist, bietet er ihm jenes Essen an, dass er von Zuhause kannte: Fladenbrot mit Sucukwurst aus der Mikrowelle. Zu diesem Zeitpunkt wusste er noch nicht, dass sein Freund viel Wert auf eine bewusste und methodische Ernährung legt. Das von Ahmet angebotene Essen sei jedoch das Gegenteil dessen gewesen, was sein Freund eigentlich essen würde. Doch dessen Reaktion verblüfte ihn:

und das dann danach noch, und dass man danach noch ZUSAMMENgeblieben ist, so, als Freunde so, ah hat gezeigt, dass das auf jeden Fall super richtig ist. oder super krass ist. und das ist halt das magische an unserer Freundschaft. wir sind halt so komplett verschieden und sind aber trotzdem beste Freunde so. und das- ich glaube, dass das auf jeden Fall ein Schlüsselereignis ist, wieso ich (4) zu einem sozial fähigen Menschen geworden bin.

Dass ihm ein respektvoller Umgang mit Irritationen und Andersartigkeit damals derartig fremd war, lässt einen Rückschluss darauf zu, wie rau die Sitten in Freundeskreisen seiner Jugend gewesen sein müssen, in denen ihm in vergleichbaren Situationen wohl mit Häme oder Gewalt begegnet worden wäre, nicht jedoch mit Verständnis. Für Ahmet ist diese Episode der Ausgangspunkt für die Transformation seiner eigenen Persönlichkeit. Zu dieser Zeit beschreibt er sich geprägt durch die damalige Situation als impulsiv, aggressiv, labil und destruktiv – Eigenschaften, die er heute versucht produktiv zu nutzen. Doch er rechnet seinen damaligen Freund_innen hoch an, dass sie seinem schwierigen Charakter mit Geduld begegneten und ihm halfen, „eine gesündere Grundhaltung“ einzunehmen.

Offensichtlich wird der Kontrast, den Ahmet zwischen seinem alten Freundeskreis und seinem aktuellen Freundeskreis macht: Seine alten Freunde aus dem türkischen Gastarbeitermilieu werden als aggressiv, unausgeglichen, ungebildet und uneigenständig beschrieben, seine neuen Freunde als geduldig, ausgeglichen, kreativ/ästhetisch und eigenständig/produktiv. Mit Anfang 20 bricht er den Kontakt zu seinem alten Freundeskreis vollständig ab.

Sein heutiger Freundeskreis besteht aus den oben genannten Freund_innen, die er vor seinem Studium kennengelernt hat und aus Freund_innen, die er an Berliner Hochschulen und im der Berliner Kreativszene gemacht hat. Sie haben ausnahmslos die Universität absolviert.

Im Fall von Ahmet wird dabei deutlich, wie stark Prozesse der Milieumobilität bei zeitgleicher Aneignung neuer Lebensstile mit Gefühlen von Unsicherheit und Verletzlichkeit einhergehen. Der Prozess wird dabei nicht notwendigerweise aus einem rationalen Kalkül begonnen, sondern aus einer „Intuition“ heraus und dem Gefühl der Nichtpassung mit dem Herkunftsmilieu, denn eine klare Vorstellung vom Zielmilieu liegt im Fall von Ahmet zu Beginn der Geschichte ebenso wenig vor, wie milieuspezifisches Stilwissen, dass er sich erst im Laufe der Zeit durch seine neuen Freunde und an der Hochschule aneignet.

Für den anderen postmodernistischen Interviewpartner, **Ömer**, bedurfte es indes weniger Brüche mit seinen jugendlichen Freundeskreisen. Obwohl seine Eltern durchaus als konservativ und religiös beschrieben werden können, findet er früh Anschluss an autochthon geprägte Freundeskreise, die der lokalen Graffiti-szene angehören. Zwischen den Werten und dem Lebensstil seines Freundeskreises und seiner Eltern empfindet er eine große Diskrepanz in seiner Jugend, insbesondere in Bezug auf voreheliche romantische Liebesbeziehungen und Alkoholkonsum. Auch deswegen verlässt er seine Heimatstadt in Richtung einer norddeutschen Großstadt, einerseits um diesen Widersprüchen zu entkommen (dazu genauer in Abschnitt 5.2.2), andererseits jedoch auch, da er durch einen guten Freund, der ursprünglich auch aus der Sprayerszene seiner Heimatstadt kommt, auf die Idee gebracht wird, wie er auch Illustration zu studieren. Sein Freund wohnt bereits in der Großstadt und Ömer kann bei ihm einziehen. Anders als in den zuvor geschilderten Fällen wird in der Erzählung von Ömer an keiner Stelle Distanz oder Ähnliches zu den autochthonen geprägten Studierendenmilieus angedeutet, möglicherweise auch deswegen, weil er früh in seiner Jugend einen autochthon geprägten kreativen Freundeskreis besaß.

5.6.5 Freundschaftswahlen eines liberalen Interviewpartners

Mustafa wächst in einer autochthon geprägten Nachbarschaft in Berlin auf. In seiner Grundschulklasse sind er und seine Geschwister die einzigen türkischen Kinder:

ich dachte erstmal, ich kann eine geheimsprache in der grundschule, jetzt WIRKLICH, das ist KEIN WITZ. «flüstert<ey, ich kann die geheimsprache, das versteht keiner> SUPER. türkisch. weil ich hatte keine türken in der klasse gehabt, nur meine zwillingsschwestern.

Sein Freundeskreis in der Kindheit und Jugend besteht daher vor allem aus autochthonen Kindern. Sie lernt er vor allem in der Schule und beim Basketball kennen. Doch nach seiner Schulzeit verlaufen sich diese Kontakte. Im Einzelfall kann er sich nicht erklären (oder erinnern), weshalb seine damaligen Freundschaften keinen Bestand hatten. Insgesamt hatte er damals den Eindruck, dass seine autochthonen Freunde untereinander einfach mehr miteinander zu besprechen hatten und „andere Themen“ als er gehabt hätten – ohne dies jedoch genauer konkretisieren zu können.

Seinen heutigen Freundeskreis lernt er kurz nach Beginn seines Studiums kennen. Drei seiner engsten Freunde begegnet er in einem Callcenter, bei einem Studierendenjob, für den explizit türkischsprechende Studierende gesucht werden. Auch seine heutige Ehefrau ist eine türkeistämmige Migrantin der zweiten Generation – obwohl er das früher niemals gedacht hätte, denn türkische Frauen, so dachte er, seien sehr häufig „zickig“. Doch seine Frau ist anders, entspannt (vgl. Abschnitt 5.3.3).

Mustafa distanziert sich im Interview explizit und wiederholt von konservativen Türkeistämmigen und legt Wert darauf, dass seine Freund_innen und seine Frau sich von ihnen unterscheiden würden. Gleichzeitig fühlt er sich jedoch seitens autochthoner Deutscher häufig Verdachtsmomenten ausgesetzt: Er ärgert sich, wenn sie ihn für sein gutes Deutsch loben oder ihn fragen, woher er denn komme. An Stereotypen möchte er sich nicht abarbeiten, auch wenn er dies im Kontakt mit autochthonen Deutschen immer wieder muss. Mustafa ist der Ansicht, dass er zwar anders als andere Türkeistämmige gelernt habe, mit solchen Situationen spielerisch umzugehen und seine Gesprächspartner_innen rhetorisch zu entwaffnen. Doch in der Kita seiner Tochter bemerkt er, dass es ihm besser gelingt mit anderen türkeistämmigen Eltern Kontakt aufzubauen. So ist das Verhältnis von autochthonen und türkeistämmigen Eltern in der Kita ist durch eine gewisse Distanz geprägt. Zwar seien die türkeistämmigen Eltern von sich aus gastfreundlicher als die deutschen, doch wenn ihre Einladungen durch die kulturell reservierteren Deutschen nicht sofort angenommen würden, reagierten sie auch empfindlicher als diese. Missverständnisse, Alltagsrassismus und Fettnäpfchen prägen offenbar ihre alltäglichen Begegnungen:

oder die [Deutschstämmigen] wissen nicht, was die einem reden ./oder ganz oft kommt es anders an. «verstellt Stimme» bei euch ist doch?> was meinst du denn mit bei euch? (lacht) mmhh, bei uns ZUHAUSE? ich sag mal, dieses im hinterkopf BEI EUCH, BEI EUCH TÜRKEN, das kriegst du irgendwie nicht raus, ich glaub, das war

auch der grund warum man sich/also man hängt hier mit leuten ab, mit denen man sich . HEIMISCHER fühlt, also dass DIESE FRAGE nicht kommt. oder dass diese DISTANZ nicht da ist. [...]

ich hab dir am anfang auch ja auch gesagt, es ist nicht wichtig, ob ich türke bin oder deutscher bin, das ist ÜBERHAUPT NICHT WICHTIG. (.) das ist halt nur leider traurig, dass die leute das so SEHEN. die WOLLEN, die WOLLEN es SO sehen. die wollen die UNTERSchiede. die wollen IMMER wissen, woher kommst du? [...] DIE WOLLTEN ES WISSEN, WEIL die wissen wollten, wie ich dann TICKE. Wie KRASS eigentlich. ne? die wollen wissen, wie ich ticke. indem die wissen wollen, wo ich herkomme. ÜBERHAUPT KEIN SCHUBLADENDENKEN.

Mit seinen türkeistämmigen Freund_innen hat er solche Probleme nicht. Bei ihnen kann er sich entspannen. Doch nach ihrem Studium seien viele von ihnen aus beruflichen Gründen aus Berlin weggezogen. Zwar wollten sie alle irgendwann wieder nach Berlin ziehen, doch er hat zurzeit als berufstätiger Vater kaum Gelegenheiten, abseits seiner Zirkel neue Bekanntschaften zu machen. So telefoniert er teils noch mit seinen Freunden und spielt über das Internet per Headset mit ihnen Computerspiele, um die Freundschaften zu pflegen. Doch selbst das fällt ihm zunehmend schwer, wenn die Kinder ins Bett gebracht werden müssen und er morgens wieder zur Arbeit muss.

Neben seinen engen Freundschaften pflegt Mustafa noch einen erweiterten Bekanntenkreis über eine Hobbyfußballmannschaft, die sich zu Universitätszeiten zusammengefunden hat. Sie setzt sich vor allem aus dem engeren Freundeskreis seines Bruders zusammen. In ihr spielen sowohl türkeistämmigen als auch autochthone Spieler zusammen, allesamt Akademiker. Mit anderen türkeistämmigen Mannschaften hätten sie indes in der Vergangenheit ihre Probleme gehabt. Sie seien unkontrollierter, ruppiger und schrien sich häufiger an. Mustafa kann damit wenig anfangen.

Die für Mustafa wichtigen Freunde sind alle türkeistämmig, auch wenn einige seiner ehemaligen Partnerinnen autochthon oder in einem Fall polnischer Herkunft waren. Mit einer Ausnahme haben alle seine Freund_innen akademische Abschlüsse. Aus den Interviewpassagen lässt sich darauf schließen, dass auch sie in Distanz zum türkeistämmigen Arbeiter_innenmilieu verortet werden können.

Da der Verlauf der Milieumobilität des anderen liberalen Interviewpartners, **Berat**, stark jenem des konservativen Interviewpartners Eymen ähnelt, verzichte ich an dieser Stelle auf dessen Darstellung.

5.6.6 Diskussion

Vergleichen wir die Milieumobilität der postmodernistischen und konservativen Interviewpartner in Bezug auf ihre Verortung gegenüber autochthon geprägten

Milieus, erscheint die Sache eindeutig: Die postmodernistischen Interviewpartner gehen in ihren autochthon und akademisch geprägten postmodernistischen „Kreativenmilieus“ voll auf, während die konservativen Aufsteiger ihren türkeistämmigen (konservativen) Herkunftsmilieu näherstehen. Insbesondere zwischen den konservativen und den postmodernistischen Aufsteigern kann eine hohe soziale Distanz angenommen werden. Sie begegnen einander im Alltag offenbar kaum.

Betrachten wir die Diversität in Bezug auf die Herkunft („Ethnizität“), so erscheinen die Freundeskreise der konservativeren Interviewpartner (Yusuf, Eymen, Berat) als recht homogen türkeistämmig geprägt, während insbesondere die postmodernistischen Interviewpartner tendenziell in ethnisch heterogeneren Netzwerken operieren, die jedoch autochthon geprägt sind. Neben vielen autochthonen Bekannten und Freund_innen, sind teilweise gerade auch in ihren auch andere europäische Nationalitäten vertreten – und sie haben noch immer regelmäßigen Kontakt zu ihren Familien. In Bezug auf den Bildungsgrad verschiebt sich jedoch das Bild. Hier sind es eher die konservativeren Interviewpartner (Yusuf, Eymen, Berat), die ein höheres Maß an bildungsbezogener Heterogenität in ihrem Freundeskreis aufweisen. Sie besitzen sie auch viele gute Freunde, die keinen Studienabschluss besitzen – im Gegensatz zu den moderneren Interviewpartnern (Mustafa, Ahmet, Ömer), deren Kreise diesbezüglich ein hohes Maß an Homogenität aufweisen. Dies kann damit erklärt werden, dass die moderneren Interviewpartner ihren heutigen Freundeskreis erst im Zuge ihres Bildungsaufstieges kennenlernten, während die konservativeren Interviewpartner eine größere Nähe zu ihrem Herkunftsmilieu aufweisen.

Eine durchaus vergleichbare, wenn auf gröbere Typologie wurde dabei von King (2009) vorgeschlagen. Sie kontrastierte auf der Grundlage qualitativer Fallanalysen eine Konstellation, bei der türkeistämmige Aufsteiger elterliche Bildungsaspirationen für sich annehmen und Nähe zu ihren „gescheiterten“ Freunden beibehalten, mit einer solchen, bei der der Bildungsaufstieg mit der Suche „nach einem eigenen Weg“ im Bildungsprozess verbunden wird (ebd., S. 39). Der erste Typ entspricht dabei grob der konservativen Position, der zweite Typ insbesondere der postmodernistischen Position.

Zentral für das Bildungsniveau des heutigen Freundeskreises erscheint, ob ältere Freundschaften mit Nichtaufsteiger_innen fortgeführt werden oder eher ob neue Freundschaften insbesondere in der Universität geschlossen werden. Die heutigen Freundeskreise erscheinen einerseits als das Produkt der Bemühungen der Interviewpartner auf der Suche nach Gleichgesinnten, ganz gleich ob es sich dabei um Mittänzer (Ahmet), Sprayer (Ömer) oder einen muslimischen Bildungsverein (Eymen, Berat) handelt. An diesen Stellen zeigt sich, wie die Interviewpartner durch Beziehungswahlen aktiv lebensstilistische Passung mit ihrem Freundeskreis herstellten, was als Ausweis für die Relevanz des Lebensstils bewertet

werden kann und gleichzeitig deutlich macht, dass für die Beziehungsebene sozialer Milieus kein Herkunftsdeterminismus angenommen werden kann.

Andererseits jedoch wird insbesondere im Fall des liberalen Mustafa das Moment der starken Fremdbestimmung deutlich, wenn er den Eindruck hat, dass er von autochthonen Personen vor allem als „Türke“ wahrgenommen wird. Die daraus entstehenden unangenehmen Situationen erzeugen eine soziale Distanz, die auch er sich durch nur schlecht erklären kann, denn im Gegensatz zu konservativen Türkeistämmigen gleicht sein Lebensstil jenen autochthon geprägter moderner Milieus bereits, wie in Abschnitt 6.1 noch zu zeigen sein wird.

Was grundsätzlich jedoch in Bezug auf die Stärke der Distinktionen und Abgrenzungen gesagt werden muss – und was bisher meines Wissens kaum im Kontext sozialer Grenzziehungen oder sozialer Milieus diskutiert wurde⁵⁶ –, ist, dass Distinktionen im Kontext lebensstilistischer Modernisierungsprozesse widersprüchliche Ergebnisse erzeugen: Denn es nicht gesagt, dass die vermeintlich offeneren, moderneren Positionen tatsächlich auch offener gegenüber lebensstilistischer Differenz sind, vor allem in Bezug auf konservative Beziehungspartner_innen – ebenso wie es offene und geschlossener Bereiche konservativer Milieus gibt. Wichtig ist hier das Kriterium, inwieweit von potentiellen Interaktionspartner_innen eine umfassende Ähnlichkeit in lebensstilistischen und weltanschaulichen Belangen vorausgesetzt wird mit einer Vielzahl von „No-Gos“, die womöglich nur Insidern bekannt sein können. Solche Milieus (oder auch Einzelpersonen) könnte man als (relativ) geschlossen bezeichnen, da sie sehr distinguierend auftreten und damit der Homogenität ihrer Milieus starken Vorschub leisten – selbst wenn die als selbstverständlich vorausgesetzte politische Ideologie im Fall moderner Milieus zumeist Gegenteiliges beabsichtigt. Offene Lebensstile wären demgegenüber etwa durch ein höheres Maß an Toleranz gegenüber Irritationen („Fettnäpfchen“) in alltäglichen Begegnungen gekennzeichnet. Im Sinne Schulze würden solche Milieus mit ihren Szenen als soziale „Erlebnisangebote“ von niedrigschwelliger Qualität sein. Sie würden die distinktive Sinndimension ihres Lebensstils deutlich schwächer betonen. Ein Beispiel hierfür wären etwa Personen, die zwar einen konservativen Lebensstil für sich präferieren, dieses jedoch nicht als „politisches Programm“ als Maßstab an andere Personen herantragen würden, auch da sie an Brücken in andere Milieus interessiert sind.

Der Vorteil qualitativer Interviews liegt in Bezug auf die Distinktionsdimension darin begründet, dass sie einen Zugriff auf die Deutungsebene von Stilen erlauben (Lamont / Swidler 2014). Jedoch bilden sie die subtilen Handlungskonse-

56 Eine Ausnahme stellen hier Schmitz, Witte und Schneickert dar, die in Anlehnung an Loïc Wacquant auf die potentiell distinktive Funktion kosmopolitischer Einstellungen privilegierter Klassenfraktionen gegenüber den Mittel- und Unterklassen hinweisen (Schmitz/Witte/Schneickert 2018b).

quenzen alltäglicher Klassifikationspraktiken nur unzureichend ab. Indifferenz oder Toleranz gegenüber anderen Personen und Lebensstilen dürften in Interviews häufig kaum zum Ausdruck kommen, da sie von einer toleranten oder indifferenten Person ja eben nicht als relevant wahrgenommen werden. Eine distinktive Schließung moderner Milieus könnte erklären, warum sich gerade die Freundeskreise der liberalen und postmodernistischen Position durch große Homogenität in Bezug auf den Bildung auszeichnen, während möglicherweise bei einigen gerade ein bewahrender Konservatismus im Alltag eine höhere Toleranz gegenüber lebensstilistischer Differenz bewahren mag. So heiratete etwa der konservative Yusuf eine deutlich moderne Frau als er und die Freundeskreise der konservativen Interviewpartner zeichnen sich grundsätzlich durch deutlich größere bildungsbezogene Heterogenität aus. Das Merkmal milieuspezifischer Offen- oder Geschlossenheit ist meines Wissens bislang kaum eingehend beforscht worden und bietet noch viel Anlass für weitere Untersuchungen.

5.7 Zusammenfassung und fundamentale Semantik

Ein entscheidender Schritt bei der wissenssoziologischen Lebensstilanalyse liegt darin, die übergeordnete symbolische Struktur herauszuarbeiten, die die unterschieden Lebensstilmerkmale miteinander verknüpft. Fassen wir die in den vorherigen Kapiteln rekonstruierten Lebensstilmerkmale der einzelnen Positionen daher nochmals zusammen:

Die **konservative Position** zeichnet sich dadurch aus, den Eltern gegenüber loyal zu sein und ihre Autorität zu akzeptieren. Die beinhaltet beispielsweise, erst nach dem Studium das Elternhaus zu verlassen, keine vorehelichen Beziehungen zu führen, ethnisch bzw. religiös endogam zu heiraten und grundsätzlich auch in alltäglichen Situationen auf ihre Wünsche einzugehen. Arrangierte Ehen stellen durchaus eine Option dar. Dabei ist es durchaus akzeptabel, wenn die Ehepartnerin ein niedrigeres Ausbildungsniveau hat und deutlich jünger sind. In der Ehe wird eine geschlechtliche Arbeitsteilung nach Vorbild des „Ernährer-Hausfrau-Modell“ oder der familialistischen Großfamilie bevorzugt. Die muslimische Religion wird ritualistisch praktiziert, d. h. religiöse Vorgaben und Gebote werden im Alltag nach Möglichkeit umgesetzt. Jedoch kann in dieser Jugend und dem frühen Erwachsenenalter den Erwartungshaltungen der Eltern ausgewichen werden und sowie religiöse Praxis an Bedeutung verlieren, um anschließend mit fortgeschrittenem Alter wieder angenommen zu werden und zu einem familiäreren Lebensstil zurückzukehren. Die Studienwahl orientiert sich an klaren Berufsbildern und sozialem Status. In der Jugend und dem jungen Erwachsenenalter passt zur konservativen Position ein juvenil-materialistischer Luxusstil.

Die konservative Position zeichnet sich lebensstilistisch im Zuge ihrer Milieumobilität durch eine bewahrende Haltung aus. Dennoch kann sie nicht als

traditional oder traditionalistisch bezeichnet werden, was mehrere Gründe hat: Zunächst ist auch ihr Lebensstil das Produkt eines reflexiven Umgangs mit widersprüchlichen biografischen Anforderungen. Im Zuge ihres Bildungsaufstieges kommen sie wiederholt mit den Lebensstilen anderer Milieus in Kontakt – und wählen einen Weg, der sie nah am Lebensstil ihrer Herkunftsfamilie hält. Sie sehen ethnisch-religiöse Grenzziehungen dabei zumeist als gegeben an oder zuweilen sogar als etwas Positives, erlauben sie einen Schutzraum für ihren realisierten Lebensstil, etwa in Bezug auf Ehearrangements oder ihre religiös-ritualistische Praxis. Mit einer traditionellen, unwidersprochenen Lebensweise auf dem anatolischen Dorf (Schiffauer 1991) hat dies nicht nur aufgrund der Migrationssituation wenig zu tun, es zeigen sich auch deutliche Modernisierungsbestrebungen in diesem Typ, die im Gegensatz zu den anderen Positionen jedoch in Einklang mit dem Herkunftsmilieu stehen. Zu nennen sind hier einerseits die Bestrebungen der Interviewpartner, sich individuell mit religiösem Wissen auszustatten, da eine Übernahme der tradierten Religiosität der Eltern als unbefriedigend wahrgenommen wird, die jugendlichen Ausweichbewegungen gegenüber den Eltern oder die Offenheit gegenüber moderneren Freund_innen oder Ehepartnerinnen.

Die **postmodernistische Position** lehnt demgegenüber alles Konservative ab: Die biografischen Loyalitätserwartungen der Eltern werden ebenso wie der muslimische Ritualismus zurückgewiesen, denn beide werden für die eigenen Bedürfnisse als zu einengend und beschränkend empfunden. Erster Knackpunkt in der Biographie kann dafür etwa der Wunsch nach einer eigenen Freundin sein, oder der Wunsch, mit nichtmuslimischen Jugendlichen „normal“ feiern gehen zu können – also Alkohol zu trinken. Der Zugang zur muslimischen Religion geht jedoch nicht vollständig verloren, sondern findet bei den Interviewpartnern dieser Position durch ein hohes Interesse an individueller Spiritualität Ausdruck. Der Konflikt mit den Loyalitätserwartungen mit den Eltern wird seitens der Interviewpartner durch den Auszug aus dem Elternhaus und den Umzug in eine andere Stadt befriedet. Aus mittlerer Distanz verstehen sich Eltern und Kinder besser, auch weil die Eltern keinen direkten Einblick mehr in das Leben ihrer Kinder haben und sie damit keinen Einfluss mehr darauf nehmen können. Türkeistämmige oder ritualistisch-religiöse Beziehungspartnerinnen nach Geschmack ihrer Eltern kommen für sie nicht in Frage – ebenso wie eine frühe Heirat. Stilistisch wird in dieser Position ein individualisiertes ästhetisches Programm entwickelt, das als kultureller Avantgardestil beschrieben werden kann und zu ihrer professionellen Orientierung als Kreativschaffende passt – für die sie von ihren Herkunftsmilieus erst zögerlich Anerkennung finden, nachdem sie erfolgreich in ihrem Beruf Fuß fassen konnten.

Die Postmodernisten zeichnen sich durch eine lebensstilistische Abwendung von Herkunftsmilieu und einer anschließenden Neuorientierung in Richtung kulturkapitalorientierter Milieus aus. Als *postmodernistisch* kann sie bezeichnet

werden, nicht nur, weil sie die modernste Position darstellt, sondern weil sie dies auch sichtbar für andere avantgardistisch stilisiert. Die Herauslösung aus dem institutionalisierten Lebenslauf und der Herkunftsfamilie, wie sie für die Spätmoderne postuliert wird (Beck 1983), wird von den Interviewpartnern geradezu idealtypisch eingelöst. Die postmodernistische Position zelebriert die damit verbundenen Prozesse der Ausbettung und Individualisierung auch lebensphilosophisch mit geradezu ideologischer Qualität.⁵⁷ Sie stehen damit in symbolischer Opposition zur konservativen Position, betonen sie in allen Lebensbereichen den Vorrang ihrer eigenen Bedürfnisse und ihrer individuellen Entwicklung und Entfaltung. Die Aufrechterhaltung ethno-religiöser Differenzen in Bezug auf Lebensstil und Milieu kommt für sie damit nicht mehr in Frage.

Zwischen den beiden zuvor beschriebenen Positionen kann eine **liberale Position** rekonstruiert werden. Auch sie weist die rigiden Vorgaben aus seinem Elternhaus zurück, doch anders als die Postmodernisten distanziert sie sich nicht räumlich von ihren Eltern, sondern handelt ihre Freiräume beständig neu aus. Gerade in der Jugend, aber auch im Umgang mit den alternden Eltern, kann dies jedoch auch bedeuten, durchaus schmerzhaft Kompromisse einzugehen. In Bezug auf Ehe- und Beziehungsstile sind die Partnerschaften am Ideal der egalitär ausgerichteten Doppelorientierung an Karriere und Familie orientiert. Eine gemeinsame ethnische Zugehörigkeit hat für diesen Typus keinen Eigenwert, kann aber die Passung durch geteilte biografische Erfahrungen erleichtern. Wichtig ist jedoch auch, dass die Partner_in ebenso gebildet und modern ist. In Bezug auf Religion oder in Bezug für den Sinn für das Ästhetische zeigten sich die Interviewpartner pragmatisch oder desinteressiert.

Auch die liberale Position legt viel Wert auf ihre persönlichen Freiheiten gegenüber ihren Eltern, ohne sich jedoch weitgehend von ihnen zu distanzieren. Im Gegensatz zu den Postmodernisten, die sich auch räumlich von ihrer Herkunftsfamilie entfernten, fühlen sie sich ihren Eltern gegenüber stärker verantwortlich. Eine widersprüchliche Position nehmen sie in Bezug auf die Existenz ethnischer Grenzziehungen ein: Einerseits lehnen sie ethnische Grenzziehungen ab und unterscheiden sich – wie noch gezeigt wird – lebensstilistisch nicht nennenswert von autochthon geprägten Milieus, andererseits begegnen die liberalen Interviewpartner bei ihren Kontakten mit Autochthonen häufig Vorurteilen und

57 In der Lebensführungstypologie von Otte, deren Bezeichnungen für die liberale und die konservative Position entliehen wurden („konservative Gehobene“, „liberale Gehobene“, Otte 2004, S. 137), wird dieses Milieu als „Reflexive“ bezeichnet. Da sich jedoch alle Position gleichermaßen durch ein hohes Maß an Reflexivität auszeichnen, erschien diese Bezeichnung nicht als passend. Dass ich die Position als *postmodernistisch* und nicht als *postmodern* bezeichne, soll dabei zum Ausdruck bringen, dass nicht nur sie im Zeitalter der Postmoderne „angekommen ist“, während die anderen noch der klassischen Moderne zuzurechnen wären. Vielmehr sind alle Milieupositionen und Lebensstile als Antwort auf Individualisierung und Ausbettungsprozesse zu deuten (vgl. auch Zifonun 2015).

Unsicherheit, die ein unproblematisches Aufgehen in diesen Milieus – anders als bei den Postmodernisten – verhindert.

Tabelle 4: Positionen und Lebensstile türkeistämmiger Aufsteiger

Position (Milieu)	konservativ	liberal	postmodernistisch
Studium/Beruf	Ingenieur/Buchhalter	Architekt/Ingenieur	Designer (2)
Positionierung gegenüber den Eltern	Unterordnung	Neuaushandlung	Distanzierung
Stil des Muslimischseins	Ritualismus	Desinteresse/Pragmatismus	Spiritualismus
Beziehungsvorstellungen	<ol style="list-style-type: none"> 1. familialistisch 2. „Ernährer-Hausfrau-Modell“ <ul style="list-style-type: none"> • religiöse und ethnische Endogamie • arrangierte Ehen nicht unüblich • schwächere Bildungs- und Altershomogamie 	<ul style="list-style-type: none"> • Doppelorientierung „Karriere und Familie“ bei beiden Partner_innen • Bildungshomogamie • ethnische Partner_innenwahl bei habitueller Passung, auch interethnische Beziehungen 	<ul style="list-style-type: none"> • verlängerte Phase postadoleszenter Ungebundenheit • Bildungshomogamie • Ablehnung ethnischer Partner_innenwahl
Sinn für das Ästhetische	juvenil-materialistischer Luxusstil, als migrantische Markierung erkennbar		kulturelle Avantgarde: Übernahme von Stilen nicht-migrantischer Jugendkulturen
Semantik der Ordnung	<- Ordnung/Sicherheit vs. Spontaneität/Ich-Bestimmtheit ->		
Semantik der Ästhetik	<- ökonomisches Kapital vs. kulturelles Kapital ->		

Stellen wir die unterschiedlichen Milieubeschreibungen der drei Positionen nebeneinander, so wird deutlich, dass sie sich größtenteils durch die fundamentale Semantik mit Ordnungsbezug erklären lässt (vgl. Tabelle 4): Bei der konservativen Position steht das Bewahren bei allen Veränderungen durch den Aufstieg im Vordergrund, während sich die postmodernistische Position durch das Ausagieren ihres inneren Kerns definiert. Die liberale Position gestaltet ihr Leben ausartierend zwischen diesen beiden Polen. Das Konzept des Ich-Welt-Bezugs von Schulze (vgl. Abschnitt 2.2.2) ist gut geeignet, um diese Differenz nochmals auf den Punkt zu bringen: Für die Postmodernisten stellt sich ihr innerer Kern als gegeben dar und sie müssen die sie umgebende Welt an ihre Bedürfnisse anpassen. Für Ahmet bedeutete dies etwa, den un kreativen türkeistämmigen Freundeskreis seiner Jugend zu verlassen und neue soziale Kontexte aufzusuchen, um dort sein kreatives Wesen ausleben zu können. Er passte sein Milieu an seine Bedürfnisse an und ging dafür auch Risiken ein, indem er unbekanntes Terrain betrat. Für die konservative Position ist die sie umgebende Welt stärker gegeben. Die Wichtigkeit der Familie und der Religion wird von ihnen nicht zur Disposition gestellt,

weshalb sie ihre Lebenspläne und Bedürfnisse innerhalb dieser Gegebenheiten gestalten. Die Affirmation der gegebenen Welt erfüllt für sie gleich mehrere Funktionen: Die Herkunftsfamilie und der ritualistische Religionsstil dienen als Orientierung und biografische Legitimation und wirken damit entlastend (vgl. auch Tietze 2004, S. 229 ff.). Weiter stiftet der enge Bezug zum Herkunftsmilieu zusätzliche biografische Sicherheit, etwa wenn sie sich (manche von ihnen) weniger Gedanken um den Heiratsmarkt machen müssen, weil sie zur Not auf die Institution der familiär arrangierten Ehe zurückgreifen können. Zuletzt eröffnet ihnen der starke Bezug zur Herkunftsfamilie in manchen Situationen zusätzliche Freiheitsgrade, etwa wenn die jungen Männer mehr Geld im frühen Erwachsenenalter zur freien Verfügung haben, da sie noch bei ihren Eltern wohnen.

Für die Frage nach der Positionierung gegenüber den Eltern, den Stilen des Muslimischseins und den Ehe- bzw. Beziehungsvorstellungen liegt die zugrundeliegende Deutung auf der Hand: Sie entsprechen der Dimension des Modernitätsgrades, die Ausdruck in den Gegensatzpaaren Spontaneität vs. Ordnung sowie Ich-Bestimmtheit vs. Sicherheit findet (vgl. Schulze 1992, S. 349).

Für die Integration mit dem Schulze'schen Milieumodell ergibt dies jedoch das Problem, dass für Schulze die Modernitätsdimension mit Altersunterschieden zusammenhängen, welche die Aufsteigertypologie jedoch nicht erklären können. Zwar sind die postmodernistischen Interviewpartner mit jeweils 30 Jahren etwas jünger als die Interviewpartner der anderen Positionen. Doch es erscheint es wenig plausibel, dass sie ihren Lebensstil jenem der anderen Positionen in den nächsten Jahren anpassen sollten. Ebenso kann ausgeschlossen werden, dass die älteren Interviewpartner den Postmodernisten in jüngeren Jahren ähnelten, denn die entscheidenden Schritte der Milieumobilität (oder Immobilität) waren bei allen Interviewpartnern mit Ende 20 bereits seit einiger Zeit weitgehend abgeschlossen. Ein Ansatzpunkt, wie das Phänomen der „jungen“ Konservativen erklärt werden kann, liegt möglicherweise darin begründet, dass sie sich in relativer Nähe zu ihren (älteren und konservativen) Eltern und deren Werten positionieren.

Weniger direkt lassen sich damit die Differenzen im Sinn für das Ästhetische erklären, die besser im Sinne Bourdieus mit der Kapitalkonfiguration erklärt werden können (vgl. Abschnitt 5.4.4). Doch auch sie können sekundär mit dem Modernitätsgrad gekoppelt werden. Die Internalisierung kulturellen Kapitals, wie sie für die erfolgreiche Stilisierung des postmodernistischen Avantgardestils notwendig ist, setzt eine tiefgreifende habituelle Transformation der Aufsteiger voraus, die erst durch den Wechsel des sozialen Bezugssystems, des sozialen Milieus, ermöglicht wird, der bei den Konservativen schwächer ausfällt. Die (latente) habituelle Kontinuität gegenüber ihren Eltern könnte sogar in ihrem statusorientierten Materialismus deutlich werden. Zwar mag sich der (konservative) juvenilmaterialistische Luxusstil vom ästhetischen Erscheinungsbild der Elterngeneration unterscheiden. Doch der Wille, den eigenen Status und das materielle Wohl-

befinden zu verbessern, motivierte auch ihre Eltern zur Arbeitsmigration nach Deutschland (vgl. Abschnitt 4.1). Eine Zurschaustellung des materiell Erreichten, wie er im Luxusstil zelebriert wird, liegt ihren Dispositionen vermutlich näher, als die distinktive Stilisierung von (avantgardistischem) Individualismus.

6 Die ‚Migrantisierung‘ der Milieuforschung

Betrachten wir die bisherigen Befunde dieser Untersuchung, sind vor allem die Rekonstruktion dreier Aufsteigerpositionen zu nennen, die in Bezug auf ihren Lebensstil und Netzwerk entweder ihrem Herkunftsmilieu oder autochthonen akademischen Milieus näher stehen – obgleich alle ökonomisch erfolgreich integriert sind. Würden wir dies assimilationstheoretisch interpretieren, würde folgende Deutung naheliegen: Die postmodernistischen Aufsteiger hätten den klassischen Weg der Assimilation (zügig) beschritten, da sie sozial, kulturell und strukturell vollständig assimiliert wären, die liberalen Aufsteiger dieser Studie wären nur strukturell und kulturell assimiliert, da bei ihnen die Netzwerke noch immer türkeistämmig geprägt sind. Die konservativen Aufsteiger wären eine Art Sonderfall, wie er von der segmentierten Assimilationstheorie beschrieben wird, da bei ihnen der ökonomische Erfolg einsetzte, obwohl sie viele lebensstilistische Differenzen aufrechterhalten und sozial kaum assimiliert wären. Eine andere assimilationstheoretische Lesart bestünde darin, die Postmodernisten als Vorreiter und die Konservativen als Nachzügler der Assimilation zu begreifen und insbesondere einen ritualistischen Religionsstil als Assimilationshemmnis zu deuten (vgl. Kooopmans 2016).

Dabei würde jedoch unterschlagen werden, wie bereits mehrfach argumentiert, dass auch die autochthone Bevölkerung in unterschiedliche Lebensstile und Milieus segmentiert ist. Im vorherigen Abschnitt deutete sich bereits an, dass die latente semantische Struktur der migrantischen Aufsteigerpositionen (der Modernitätsgrad) jener des autochthonen Milieumodells Schulzes ähnelt. Möglicherweise handelt es sich bei den rekonstruierten Lebensstilen und Milieumobilitäten der türkeistämmigen Aufsteiger also nicht um Migrationsspezifika; sie könnten möglicherweise auch in autochthonen Milieus oder bei bestimmten Bevölkerungsgruppen wie sozialen Aufsteiger_innen angetroffen werden.

Ziel des folgenden Abschnittes ist nicht nur, die türkeistämmigen Aufsteigerpositionen mit gängigen autochthonen Milieuanalysen abzugleichen, sondern das an ihnen gewonnene Wissen über Milieuprozesse zurück in die Milieusozio-logie einzuspeisen, die Milieusozio-logie mit den Worten von Bojadžijev und Römhild gewissermaßen also ein Stück weit zu „migrantisieren“ (2014, S. 11). Damit soll gleichzeitig kritisch Frage gestellt werden, inwieweit die bisherigen Ergebnisse dieser Untersuchung als migrationsspezifisch zu bewerten sind, oder ob dieses Label allgemeinere soziale Prozesse eher verschleiert.

Im Folgenden werden zunächst merkmalspezifische Lebensstilanalysen autochthoner Bevölkerungsgruppen herangezogen und mit den türkeistämmigen Aufsteigerpositionen verglichen. Da das Gros der Lebensstilanalysen jedoch den

Aspekt der Milieumobilität und der Beziehungswahl empirisch unangetastet lässt, sollen im Anschluss daran als neuer Vergleichshorizont soziale Aufsteiger aus einem autochthonen Herkunftsmilieu beleuchtet werden, das ebenfalls mit konservativ-familialistischen Lebensstilen assoziiert wird und ebenfalls unter Modernisierungsdruck steht: dem dörflichen Milieu. Anschließend präsentiere auf der Grundlage der so gewonnen Erkenntnisse den Entwurf eines postmigrantisches Modells akademischer Milieus, das sowohl türkeistämmige Aufsteiger als auch die autochthonen akademischen Milieus beinhaltet.

6.1 Vergleich mit autochthonen Lebensstilanalysen

Im folgenden Abschnitt werden die Lebensstile der türkeistämmigen Aufsteigern mit jenen autochthon geprägter Milieus verglichen, die der verfügbaren Literatur entnommen wurden, um Unterschiede und Gemeinsamkeiten auch merkmalspezifisch herauszuarbeiten.

6.1.1 Die Positionierung gegenüber dem Elternhaus

Erinnern wir uns an das Verhältnis der türkeistämmigen Aufsteiger zu ihren Eltern (vgl. Abschnitt 4.2 und 5.1). Ihre Eltern waren bzw. sind sehr konservativ eingestellt und durch die Erwartungshaltung geprägt, dass ihre Kinder das Elternhaus nicht vor der Beendigung der Ausbildung, also dem Studienabschluss, und der Heirat zu verlassen sollten. Vor der Heirat sollten die Kinder ihrer Vorstellung nach gar keine Liebesbeziehungen führen und sich als Ehepartnerinnen idealerweise türkeistämmige, muslimische Frauen suchen. Die Lebensstile unterschiedlichen Modernitätsgrades formen sich als differenter Umgang mit diesen elterlichen Erwartungen aus. Dass der jeweilige Umgang damit (Akzeptanz/Ausweichen, Neuaushandlung oder Distanzierung) stark mit den später realisierten Lebensstilen korrespondiert, deutet auf eine stark strukturierende Wirkung der starken elterlichen Erwartungshaltung hin. Sie „zwingt“ die Akteure womöglich zu einer stärkeren Positionierung, als dies bei weniger stark intervenierenden, liberaleren Eltern der Fall sein könnte.

Wie also stellt sich dieser Sachverhalt in autochthonen Milieus dar? Der jeweilige Anteil türkeistämmiger und autochthoner Erwachsener, die im Haushalt ihrer Eltern wohnen – ein Indiz für das Auszugsalter – liegt in einer ähnlichen Größenordnung. Bei Türkeistämmigen beträgt der Anteil etwa ein Viertel, in der autochthonen Population etwa ein Fünftel (Baykara-Krumme/Klaus/Steinbach 2011, S. 45). Auch verlassen nur ein Drittel der autochthonen Abiturient_innen bei Studienbeginn das Elternhaus. Auch nach Studienbeginn im Elternhaus zu Verbleiben stellt in autochthonen Milieus eher den Regelfall dar. Andererseits er-

scheinen die mit dem Verbleib im Elternhaus verknüpften Loyalitätserwartungen in autochthon geprägten Milieus weniger verbreitet zu sein. Junge autochthone Erwachsene, die noch immer bei ihren Eltern wohnen, müssen sich in der Regel weit weniger einschränken und pflegen zumeist einen modernen, hedonistischen Lebensstil (vgl. Otte 2004, S. 207).

Auch die Analysen von Nohl (2001) und El-Mafaalani (2012) können dahingehend gedeutet werden, dass die starken Loyalitätserwartungen der Eltern ein Migrationsspezifikum darstellen. Autochthone soziale Aufsteiger_innen nehmen in ihren Bildungsbiografien vor allem eine Milieudifferenz zwischen Herkunfts- und Zielmilieu war, während für türkeistämmige Aufsteiger_innen eine familienbezogene Sphärendifferenz prägend ist, die stärker in der Grenzziehung zwischen einem ethnisch-familiären Innen- und einem gesellschaftlichen Außenbereich Ausdruck findet. Die Herkunftsfamilie und ihre spezifischen Anforderungen spielen bei türkeistämmigen Aufsteiger_innen folglich eine größere Rolle als bei autochthonen. Doch der Unterschied zwischen autochthonen und migrantischen Aufsteiger_innen erklärt sich auch durch die scharfe Sinnngrenze zwischen einem ethnischen Migrantenmilieu und seiner Außenwelt, während es für autochthone Aufsteiger_innen vor allem graduelle Milieudistanzen sind, die im Aufstiegsprozess zwischen Ziel- und Herkunftsmilieu wahrgenommen werden (vgl. auch Fuhse 2014, S. 198). Diese scharfe Sinnngrenze ist dabei jedoch nicht nur Ausdruck von lebensstilistischen Unterschieden zwischen der Aufnahme- und der Herkunftsgesellschaft, sondern auch von Sprachbarrieren, Migrationsdiskursen, ethnischer Fremdzuschreibung und Selbstidentifikation sowie transnationalen Beziehungen (vgl. ebd.) – Merkmalen also, die für autochthone Aufsteiger_innen keine *kategoriale* Differenz zu höheren Milieus konstituieren.

Gleichzeitig werden in der bisherigen Literatur die Beziehung von Lebensstil und Positionierungen gegenüber dem Eltern nicht systematisch ausgearbeitet, sodass die Frage, ob es nicht auch autochthone Milieus gibt, in denen starke Loyalitätserwartungen seitens der Eltern vielleicht doch zu einem ähnlichen Positionierungsdruck seitens der Kinder führen, noch nicht endgültig geklärt ist. Denn erstaunlicherweise lassen sich kaum vergleichbare Studien für die autochthone Bevölkerung finden, etwa in Hinblick auf elterliche Einstellungen zum Liebesleben adoleszenter Kinder. So verweisen etwa Weller und Bathke (2017) im Zusammenhang der Sexualbeziehung auf Studien aus den 1970er und 1990er Jahren, um den restriktiven Einfluss von Religiosität und konservativen Werten nachzuzeichnen. Ein Vergleich mit autochthonen dörflichen Herkunftsmilieus soll daher in Abschnitt 6.2 ausführlicher diskutiert werden.

6.1.2 Stile der Religionsausübung

Besser vergleichbare Analysen als bei den Positionierungen gegenüber dem Elternhaus liegen in Bezug auf die Stile der Religionsausübung vor. Während der Anteil hochreligiöser, also ritualistischer Muslime auf grob ein Viertel bei Personen mit türkeistämmigen Migrationshintergrund taxiert werden kann (vgl. Abschnitt 5.2.4), liegt der Anteil hochreligiöser Christ_innen unter Personen ohne Migrationshintergrund weitaus niedriger. Diehl und Koenig schätzen ihn für 2006 auf lediglich sechs Prozent (Diehl/Koenig 2011, S. 201 f.). Ein weiterer Unterschied liegt zudem darin, dass sich die Gruppe hochreligiöser Christ_innen vor allem aus älteren Personen besteht (Ebertz 2018, S. 212), während die Verbreitung muslimischer Religiosität entgegen der Erwartung der klassischen Assimilationstheorie in der Folgegeneration bei den Männern sogar etwas zunimmt (Diehl/Koenig 2011, S. 201; Mirbach 2013).

Weiter kann ebenfalls die Differenzstruktur zwischen den christlichen und muslimischen Stilen verglichen werden. Dafür können wir Studien heranziehen, die die unterschiedlichen Bezüge zur katholischen Kirche im Milieuvvergleich rekonstruieren.⁵⁸ In Bezug auf die Gesamtstruktur zeichnet sich ein nahezu identisches Bild: Konservative Milieus (und dort insbesondere die älteren Jahrgänge) stellen das Kernmilieu der katholischen Kirche dar (Ebertz 2018, S. 212). Modernere Milieus sehen die Kirche entweder negativ als zu reglementierend und lustfeindlich an (Bremer/Teiwes-Kügler 2006, S. 2377), oder aber – positiv gewendet – als „virtuelle Basisstation“ oder „als Zugang für exotische Grenz- und Sinnerfahrung“ (Wippermann/de Magalhaes 2006, S. 16). Dabei zeichnen sich die Milieus der Bildungseliten durch ein Interesse an individueller Sinnsuche aus, die teils auch in einem gesteigerten Interesse an fernöstlicher Religiosität mündet, insbesondere bei ihren modernsten Vertreter_innen (Ebertz 2018, 213). Ihre stärker metaphysische Sinnsuche grenzt sich dabei distinktiv von der naiven Glaubenspraxis und dem Engelglauben der Unterschichtsmilieus ab (vgl. Bremer/Teiwes-Kügler 2006, S. 2377 ff.; Ebertz 2018, S. 215). Leider geht aus diesen Studien nicht hervor, inwieweit sich die unterschiedlichen Milieus an die lebensstilistischen Vorgaben der Kirche halten, etwa in Bezug auf den Verzicht auf Fleischkonsum am Freitag oder auf Verhütungsmethoden. Berichtet wird lediglich die Ablehnung dieser kirchlichen Forderungen in den modernen Milieus (vgl. etwa auch Wippermann/de Magalhaes 2006, S. 248).

Es zeichnet sich also ein ähnliches Bild wie bei den türkeistämmigen Aufsteigern: Konservative Milieus zeichnen sich durch die größte Kirchnähe aus – postmodernistische Milieus durch ihren individuellen Synkretismus (Ebertz

58 Die hier zitierten Studien beschränken sich auf die katholische Kirche in Deutschland. Ähnlich umfassende Milieuanalysen für die evangelische Konfession liegen meines Wissens zurzeit nicht vor.

2018, S. 217) und durch die Ablehnung lebensstilistischer Einschränkungen. In beiden Fällen verläuft die Differenzierung entlang der Gegensatzpaare von Ordnung vs. Spontanität, bzw. Bewahrung vs. Offenheit. Stile wie der moderne Spiritualismus, der konservative Ritualismus oder auch ein religiöser Pragmatismus oder Desinteresse sind offensichtlich nicht an den Islam gebunden, sondern können in analoger Weise auch im Christentum angetroffen werden.

Dass es sich dabei nicht um ein methodisches Artefakt der Milieuforschung handelt, kann auch an Arbeiten aus der Religionssoziologie nachvollzogen werden. Sie kontrastieren institutionell verfasste Religiosität mit neureligiöser Spiritualität und rekonstruieren analoge semantische Differenzen zu den Milieustudien (vgl. Tabelle 5; Barker 2004; Knoblauch 2012).

Tabelle 5: Vergleich von christlicher/jüdischer Religiosität und Spiritualität (Knoblauch 2012, S. 255, auf der Grundlage von Barker 2004)

	Religiosität	Spiritualität
Gottesvorstellung	Transzendent und partikular	Immanent und kosmisch
Quelle	Schrift und Offenbarung	Erfahrung und Mystik
Ursprung	Schöpfung	Schaffen
Theodizee	Das Böse, die Sünde, Satan	Mangel an Harmonie, Balance oder Bewusstheit
Leben nach dem Tod	Erlösung, Auferstehung, Verdammnis	Reinkarnation, Transmigration
Zeit	Zeitlich-historisch	Ewig, unhistorisch
Wandel	Linear: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft	Zyklisch: Damals, heute, dann
Perspektive	Analytisch	Ganzheitlich
Anthropologie	Mensch ist Gottes Abbild	Mensch ist Teil der Natur
Unterscheidung	Dichotom: Sie und wir	Komplementär: Wir
Geschlecht	Männlich (weiblich)	Weiblich (männlich)
Beziehungen	Kontrolle	Teilen
Soziale Identität	Gruppe (Mitglied in Tradition)	Das innere, wahre Selbst
Kontrolle	Externe Kontrolle	Interne Verantwortung
Organisationseinheit	Virtuelle Hierarchie	Horizontales Netzwerk
Ort der Verehrung	Kirche, Synagoge	Informelle Gebäude, Tempel, Schreine
Kommunikation	Virtuelle Hierarchie	Horizontales Netzwerk

Bei aller Ähnlichkeit der stilistischen Differenzstruktur muss jedoch auch hervorgehoben werden, dass sich die religiösen Vorschriften, an die sich ritualistische Christ_innen und Muslim_innen halten, sehr wohl unterscheiden. Mögen

strenge Katholik_innen auf außerehelichen Geschlechtsverkehr und den Fleischkonsum am Freitag verzichten, jeden Sonntag in die Kirche gehen und Wert auf eine katholische Ehepartner_in legen (Wolf 1995) – soziale Ausschlüsse haben sie vermutlich in weit weniger starkem Maße zu erdulden als ritualistische Muslime. Schließlich leben ritualistische Muslime in Deutschland in einer nichtmuslimisch geprägten Dominanzkultur (Rommelspacher 1998), sodass sie ihre alltäglichen Glaubenspraktiken – gewollt oder ungewollt – als Muslim_innen sichtbar machen, etwa beim Anlegen des Kopftuches oder beim Verzicht auf Alkohol oder Schweinefleisch. Solche Situationen bietet damit gewissermaßen Material für soziale Ausschlüsse, gerade in Zeiten florierenden antimuslimischen Rassismus (vgl. Foroutan et al. 2015). Für konservative Christ_innen stellt sich diese Problematik in Deutschland so nicht, es sei denn, sie werden von moderneren Milieus belächelt.

Demgegenüber erscheinen die stark individualisierten Synkretismen des spiritualistischen Stils ganz gleich ob muslimischer oder christlicher Couleur weit weniger grenzziehend oder von Ausschlüssen bedroht, gerade auch weil sie religiösen Ritualen und Vorschriften eine Absage erteilen. Nicht nur „markiert“ sie dies im Zweifelsfall weniger stark, denn ihre Religiosität setzt ihnen im Alltag weniger Grenzen. Auch können sie antimuslimischen Vorurteilen, der Islam sei eine mit „westlichen Lebensweise“ unvereinbare Religion, selbstbewusster mit ihrer eigenen Modernität entgegentreten.

6.1.3 Ehe- und Beziehungsstile

Vergleichen wir die Ehe- und Beziehungsstile der türkeistämmigen Aufsteiger mit qualitativen Analysen autochthoner Beziehungen, kann zunächst festgehalten werden, dass sie derselben fundamentalen Semantik entlang des Modernitätsgrades folgen: Die horizontale Differenzierung der Geschlechterpraktiken verläuft in beiden Fällen entlang des Gegensatzpaares Komplementarität vs. Egalität. Demnach können auch in (autochthonen) westdeutschen traditionellen Oberschichtsmilieus das Ernährer-Hausfrau-Modell und eine starke Sphären-trennung angetroffen werden. Erfolgreiche konservative Männer können sich dadurch voll und ganz auf ihre Karriere konzentrieren und haben eine „schöne, kluge Frau, die sich um Haushalt und Familie kümmert“ (Baur/Akremit 2012, S. 283 f.). Mit steigendem Modernitätsgrad beteiligt sich der Ehemann in distinktiver Abgrenzung zu diesem Modell stärker an der Hausarbeit. Die Aufgaben sollten dabei idealerweise in der Beziehung gleich verteilt werden, sowohl beruflich, als auch im Haushalt – auch wenn es bei der Umsetzung oft hapert (Baur/Akremit 2012; Keddi 2003; Koppetsch/Burkart 1999).

Insbesondere in Bezug auf den konservative Ehe- und Beziehungsstil sind jedoch auch Unterschiede zu verzeichnen. Autochthone Akademiker_innen lernen

etwa zukünftige Ehepartner_innen ungeachtet des Modernitätsgrades häufig in der Universität kennen und weisen milieuübergreifend ein hohes Maß an Bildungshomogamie auf (Blossfeld/Timm 2003a; Baur/Akremiti 2012). Insbesondere der konservativ-familialistische Ehestil von Eymen (vgl. Abschnitt 5.3.1), dem der dauerhafte Verbleib im elterlichen Haushalt sowie eine arrangierte Ehe und ein niedrigerer Bildungsgrad seiner Ehefrau nichts ausmachten, weicht von der Norm auch des konservativsten Akademiker_innenmilieus ab. Andererseits zeichnet der jüngere der beiden konservativen Interviewpartner (Yusuf) ein Bild seiner Ehe, das weit weniger davon abweicht (vgl. Abschnitt 5.3.2). Um den konservativ-familialistischen Ehestil einzubeziehen, müsste die Modernitätsdimension in Richtung Komplementarität (Konservativität) verlängert werden. Quantitative Analysen zur Verbreitung der unterschiedlichen Ehe- und Beziehungsstile liegen meines Wissens weder für die türkeistämmige noch für die autochthone Population vor.

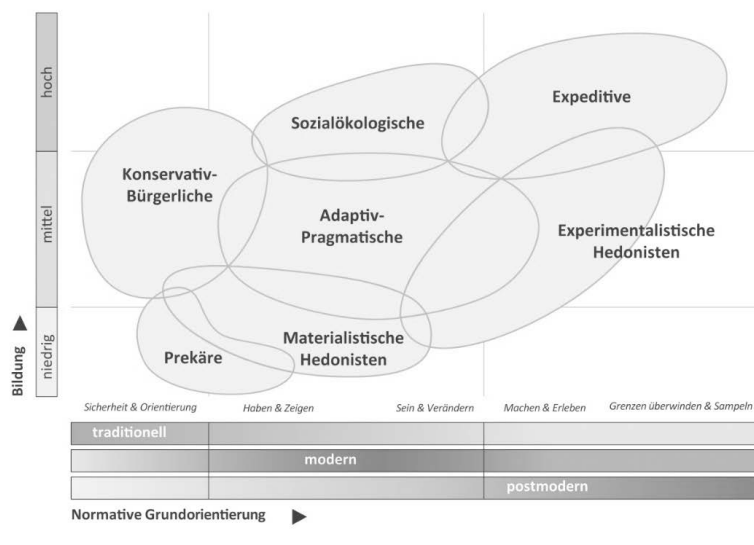
6.1.4 Der Sinn für das Ästhetische

Bourdieu's Soziologie bietet mit dem Kapitaltheorem also ein Deutungsansatz für die Lebensstile. In Bezug auf die Milieusoziologie von Schulze indes zeigt sich, dass seine alltagsästhetischen Schemata zu grob aufgelöst sind. Zwar bildet er in seinem Modell kulturelles Kapital in Form von Bildung ab – doch dieses ist primär mit dem Konsum von Hochkultur assoziiert, welche in den oben rekonstruierten Stilen keine hervorgehobene Rolle spielt. Sowohl der Avantgardestil also auch der juvenil-materialistische Stil würden als vermutlich undifferenziert dem Spannungsschema zugeschlagen werden – was in Hinblick auf die Altersdimension zwar Sinn macht, ihren semantischen Gehalt jedoch unterschlägt.

Wie auch bei den anderen Lebensstilmerkmalen zeichnen sich starke Ähnlichkeiten bezüglich des lebensstilistischen Gehaltes und der strukturellen Verteilung zu autochthonen Vergleichsgruppen ab. Als brauchbare Annäherung, um die stilistischen Unterschiede zwischen jüngeren Personen zu erhellen, kann die Sinus-Jugendstudie dienen, eine Lebensstilanalyse für autochthon geprägte jugendliche Milieus von 14–17 Jahren. Vergleichen wir die Beschreibungen, finden wir tatsächlich vergleichbare Lebensstiltypen (vgl. Abb. 6):

Abbildung 6: Sinus Jugendmilieus (14–17 Jahre) (Calmbach et al. 2018, S. 33)

SINUS-Modell für die Lebenswelten der 14- bis 17-Jährigen



Der juvenil-materialistische Luxusstil entspricht dabei sehr stark den „Materialistischen Hedonisten“, die sozialräumlich mit niedriger Bildung und moderatem Modernitätsgrad ausgestattet sind. Die Typus zeichnet sich dadurch aus, dass er

großen Wert auf die Repräsentation von (angestrebtem) Status legt [...]. Bescheidenheit liegt ihnen fern. Kurzfristige Konsumziele haben einen hohen Stellenwert – neue, modische Kleidung und Schuhe sowie Modeschmuck sind ihnen äußerst wichtig. Mit Äußerlichkeiten Eindruck zu hinterlassen, bezeichnen sie als eigene Stärke. (Calmbach 2018, S. 72).

Andererseits unterscheidet sich dieser Typus vom Lebensstil der Konservativen in dieser Studie dahingehend, dass die materialistischen Hedonisten Kontroll- und Autoritätswerte ablehnen und sich vor allem am popkulturellen Mainstream orientieren (ebd., S. 73). In der fotografischen Collage „Wohnwelten“ finden sich hier ein großer Fernseher nebst Konsole, Pokerchips und Boxsack wieder.

Der Avantgarde-Stil hingegen entspricht in der Sinus-Studie dem Typus der „Exponentiven“. Er stellt das modernste und am besten gebildete Jugendmilieu dar:

Sie sehen sich selbst als urbane, kosmopolitische Elite unter den Jugendlichen. Man bezeichnet sich als interessant, einzigartig, eloquent und stilsicher. Wichtig ist ih-

nen, sich von der „grauen Masse abzuheben“. Sie haben bereits ein ausgeprägtes Marken- und Trendbewusstsein. Typisch ist, sich auf der Suche nach vielfältigen Erfahrungsräumen zu befinden, z. B. modernes Theater, Kunst und Malerei.

Zu unserer Fallstudie passend findet sich auf der fotografischen Collage zu diesem Milieu ein 80er Jahre-Rennrad wieder (vgl. Abschnitt 5.4.3), aber auch Rücksäcke der unter alternativen Studierenden populären Marke „Fjällräven“ oder Skateboards.

Avantgardestil und juveniler materialistischer Luxusstil bilden also auch bei Sinus ein doppeltes Gegensatzpaar sowohl in Bezug auf Bildung und Modernität aus. Der materialistische Luxusstil zeichnet sich hier also durch eine niedrige Lagerung aus – was zur stärker beibehaltenen Nähe der konservativen Aufsteiger zu ihrem jugendlichen Herkunftsmilieu passt. Der Avantgardestil hingegen distinktiert sich demgegenüber doppelt gegenüber seiner Herkunft: Einerseits in Bezug auf die Modernitätsgrad, andererseits aber auch in Bezug auf kulturelles Kapital.

6.1.5 Milieuvorstellungen und Distinktionen

Vergleichen wir die Distinktionen der hier rekonstruierten Aufsteigerpositionen – also modernitätsbezogene und kapitalbezogene Abgrenzungen sowohl horizontaler als auch vertikaler Art, zeigt sich, dass sie gut mit jenen bisheriger Sozialraum- bzw. Milieumodelle übereinstimmen. Die modernitätsbezogenen Distinktionen finden sich dabei insbesondere in Schulzes Modell zusammengefasst, in dem sich das jüngere, gebildete und das ältere, weniger gebildete Milieu gegenseitig als „Spießer“ bzw. „Ruhestörer“ wahrnehmen (Schulze 1992, S. 367).

Die horizontalen semantischen Differenzen mit Kapitalbezug zwischen dem kulturellen Avantgardestil und dem materialistischen Luxusstil gleichen demgegenüber stärker den Distinktionslinien, wie sie in Bourdieus Werk ausgearbeitet wurden und auch für autochthon geprägte Milieus Geltung beanspruchen sollten (Bourdieu 1982; Vester et al. 2001).

Bisher liegen über Distinktionen (bzw. symbolische Grenzziehungen) trotz ihrer theoretischen Bedeutsamkeit für Milieu- und Klassenanalysen jedoch nur wenige empirische Befunde für den deutschsprachigen Raum vor, da sie zumeist von Lebensstilansätzen vorausgesetzt werden, selten jedoch direkt untersucht wurden. Eine Ausnahme bildet die Untersuchung von Sachweh, der schichtspezifische Formen der Distinktion herausgearbeitet hat (2013). Demnach distinktuieren sich die obere Schicht vor allem über kulturelle und sozioökonomische Belange: Häufiger als den anderen Schichten ist ihnen ein gehobener Lebensstandard, Macht und Einfluss wichtig. Bei ihren Freund_innen schätzen sie häufiger als in den anderen Schichten Intelligenz und Kreativität. Demgegenüber distinktuieren

sich Angehörige der Unterschicht stärker über moralische Belange: Überdurchschnittlich legen sie Wert auf Solidarität mit Benachteiligten oder die Hilfsbereitschaft bei den eigenen Freund_innen. Distinktionen mit Modernitätsbezug wurden von Sachweh leider nicht untersucht, da er sich auf schichtspezifische Grenzbeziehungen beschränkte (Sachweh 2013, S. 10).

Was bisher kaum Berücksichtigung fand, sind die Einstellungen und Distinktionen der autochthon geprägten Milieus gegenüber Menschen mit Migrationshintergrund. Sie müssen jedoch als ein zentraler Bestandteil in einem postmigrantischen Milieumodell Berücksichtigung finden.

Haben wir zuvor bei den türkeistämmigen Aufsteigern die Distinktionen als eine Art Milieupositionierung verstanden, etwa wenn der liberale Mustafa sich gleichermaßen von konservativen türkeistämmig geprägten Milieus distanziert, wie auch gegenüber autochthonen Milieus (vgl. Abschnitt 5.6.5), so muss darauf hingewiesen werden, dass solche Positionierungen das Ergebnis sozialer Verhandlungen und vorheriger Erfahrungen sind, und damit (in aller Regel) keine einseitige Selbstexklusion darstellen. Die sozialen Ausschlüsse sind deshalb nicht nur das Ergebnis distinktiver Lebensstile. Sie können auch Ergebnis von Unsicherheit im Umgang mit oder unausgesprochenen Vorbehalten gegenüber Menschen mit sichtbarem Migrationshintergrund sein, aber auch durch offenen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit seitens autochthon geprägter Milieus entstehen.

Die Studienlage zeigt dabei eindeutig, wie weit Ressentiments gegenüber Migrant_innen oder auch dem Islam auch in der Mitte der Gesellschaft verbreitet sind. 45 Prozent der deutschen Bevölkerung ohne Migrationshintergrund befürwortet, so eine Studie der Mercator Stiftung, eine „Rückeroberung“ des öffentlichen Raumes gegenüber Migrant_innen (Zick/Preuß 2016, S. 10).⁵⁹ Unter den Befürworter_innen befanden dabei überdurchschnittlich häufig ältere Personen, während Personen mit hohem Bildungsabschluss etwas unterdurchschnittlich in dieser Gruppe vertreten waren. Den Autoren zufolge, verlangten „Deutsche ohne Migrationshintergrund/biografie ihre Dominanz gegenüber Migrant*innen zurück“ (Zick/Preuß 2016, S. 9). Zu ähnlichen, wenn auch etwas niedrigeren Werten kommt die Studie von Foroutan und Kolleg_innen in Bezug auf ausgrenzende Haltung gegenüber Muslim_innen. Demnach stimmt immerhin etwas mehr als ein Viertel der Bevölkerung der Aussage zu, „Muslime sind aggressiver als wir“ (Foroutan et al. 2015, S. 30). Ihre Studie weist dabei ein hohes Maß an Polarisie-

59 Die Skala „Rückeroberung“ setzt sich aus den fünf folgenden Items zusammen: „Ich fände es gut, wenn unsere Traditionen zunehmend wiederbelebt würden“, „Es ist wichtig, dass wir unsere Identität, Werte und Eigenschaften wieder stärker in den Mittelpunkt rücken“, „Wir sollten in der Öffentlichkeit wieder sehr viel selbstbewusster gegenüber Migrant*innen auftreten.“, „Wir sollten vor allem jüngere Migranten häufiger in ihre Schranken weisen.“, „Wir sollten stärker darauf achten, nicht von den Migrant*innen überrannt zu werden.“ (ebd.)

rung in der deutschen Bevölkerung nach, was sich etwa darin äußert, dass ein Viertel der Befragten die Aussage ablehnt, dass Muslim_innen mehr Anerkennung entgegengebracht werden sollte, sie jedoch gleichzeitig von immerhin zwei Dritteln befürwortet wird (ebd.). Auch andere Studien weisen auf die starke Polarisierung der Gesellschaft in Bezug auf das Migrationsthema hin, wenn etwa trotz der weit verbreiteten Ressentiments überraschenderweise 55 Prozent der deutschen Gesamtbevölkerung angeben, sich ehrenamtlich für Flüchtlinge betätigt haben (BMFSFJ 2017, S. 11).

Milieu soziologische Studien zu migrations- oder diversitätsbezogener Offenheit sind bisher jedoch eher eine Rarität. Eine Ausnahme stellt eine Untersuchung vom Sinus Institut aus dem Jahre 2008 für die Antidiskriminierungsstelle des Bundes dar (Flaig 2008). Sowohl in Bezug auf die Modernitätsdimension als auch in Bezug auf die Bildungsachse lassen sich demnach diesbezügliche Unterschiede feststellen:

Insbesondere in den traditionellen und in den unterschichtigen Milieus ist blanker Hass gegenüber den Menschen anderer ethnischer Herkunft oder Hautfarbe zu spüren („Die werden immer mehr und immer frecher“, „Uns Deutsche behandeln sie wie Scheiße“) [...] (ebd. S. 57).

Auch viele der gehobenen gesellschaftlichen Milieus haben Vorbehalte gegenüber der migrantischen Bevölkerung, grenzen sich im Vergleich zu den niedriger gelagerten und traditionellen Milieus jedoch subtiler ab. Die konservativeren gehobenen Milieus lehnen demnach insbesondere Diskriminierungsverbote und eine vermeintlich künstliche „political correctness“ ab, und befürworten gleichzeitig überdurchschnittlich häufig einen Assimilationszwang für Migrant_innen⁶⁰ und die Aussage, dass sich viele in Deutschland lebende Ausländer_innen sich durch ihr Verhalten selbst ausgrenzen (ebd., S. 60).

Letztlich sind es vor allem die gebildeten und stark modernen Milieus⁶¹, die sich überdurchschnittlich häufig für eine stärkere Unterstützung von Ausländer_innen und „Menschen mit fremdländischen Aussehen“ aussprechen (ebd., S. 51). Diese gebildet-modernen Milieus sind es auch, die sich überdurchschnittlich häufig positiv über „Ausländer_innen“ äußern, etwa dass Deutschland „ohne Ausländer [...] ein langweiliges Land“ (ebd.) wäre.

Aktuelle Untersuchungen in Bezug auf rechtspopulistische Einstellungen deuten in eine ähnliche Richtung. Die von der Gesellschaftsdiagnose der postmigrantischen Gesellschaft postulierten moralischen Distinktionen mit Migrations- und Diversitätsbezug korrespondieren demnach sowohl mit der sozialen Klasse

60 Das zu bewertende Statement lautet: „Wer sich in Deutschland nicht anpassen kann, sollte das Land wieder verlassen.“ (Flaig 2008, S. 60)

61 Dies beinhaltet in der Sinusterminologie die „Modernen Performer“, „Postmateriellen“ und „Experimentalisten“.

als auch mit dem Modernitätsgrad, auch wenn die Stärke des Zusammenhangs umstritten ist (vgl. Koppetsch 2018a; Koppetsch 2018b, Dörre et al. 2018; Rippl/Seipl 2018).

Bei den Interviewpartnern dieser Untersuchung finden sich im Übrigen keine vergleichbaren Ressentiments in Richtung autochthoner Personen.⁶²

6.1.6 Diskussion

Fassen wir die Erkenntnisse zusammen, die aus den obigen Vergleichen der türkeistämmigen Aufsteiger und autochthonen Milieu- und Lebensstiltypologie an dieser Stelle kurz zusammen: Die Differenzierungsachse des Modernitätsgrades ähnelt zumindest in Bezug auf die Stile der Religiosität, den Ehe- und Beziehungsstilen und dem Sinn für das Ästhetische stark. Stilistische Differenzen werden jeweils vor allem am konservativen Pol sichtbar, wo insbesondere die religiösen Stile durch unterschiedliche konfessionsbezogene Ge- und Verbote differieren oder familialistische Ehestile und arrangierte Ehen in den Beschreibungen autochthoner konservativer Milieus keine Erwähnung finden. Dass die „Sinus-Migrantenmilieus“ im Vergleich zum regulären Milieumodell bei der Modernitätsdimension in Richtung „vormoderner Tradition“ verlängert wurden, erscheint auf dieser Grundlage zunächst also gerechtfertigt (vgl. Abschnitt 2.3.1). Am modernen Pol indes sich lassen indes keine relevanten Unterschiede zwischen den Lebensstilen autochthoner und türkeistämmiger Menschen feststellen.

Es ergeben sich jedoch mehrere Probleme in Bezug auf die Vergleichbarkeit der Milieu- bzw. Lebensstiltypologien, insbesondere in Bezug auf die inkonsistente Verknüpfung der Modernitätsdimension mit Altersunterschieden in den unterschiedlichen Studien. Wird das Maß an Modernität in der Sinus-Studien zur (katholischen) Religiosität die Modernität primär mit dem Alter in Verbindung gebracht, kann dieses die Modernitätsachse der Jugendmilieus offensichtlich nicht erklären. Dass eine horizontale Modernitätsachse auch bei Konstanzhaltung des Alters rekonstruiert werden kann, zeigen auch ähnlich angelegte Untersuchungen zu Studierendenmilieus (vgl. Abschnitt 2.2.2). Was in diesen Untersuchungen bisher jedoch kaum thematisiert wurde, ist die Inkonsistenz, die dies mit sich bringt, denn erscheint völlig unklar, ob sich „junge Konservative“ und „ältere Konservative“ ähneln – oder aber junge Konservative moderneren älteren Milieus ähneln – oder aber, was eher zu vermuten ist, dass sie eben nicht in denselben Milieukategorien beschrieben werden können: Auch

62 Dass auch nationalistische und autoritäre Positionen innerhalb der türkeistämmigen Bevölkerung in Deutschland verbreitet sind, ist bereits lange bekannt (Schiffauer 2010). Es steht zu vermuten, dass sie am konservativen (besser: reaktionären) Pol verortet werden müssten, analog wie in der autochthonen Bevölkerung.

wenn sich ihre am bewahren orientierten Einstellungen nicht so sehr unterscheiden mögen, erscheint es wenig plausibel, dass junge ritualistische Muslim_innen älteren konservativen christlichen Rentner_innen in einem konservativen Milieu aufgehen. Schließlich konnte bei konservativen Türkeistämmigen weder eine Präferenz für das Trivialschema angetroffen werden – also für volkstümliche Musik, Groschenromane und Bierzelte – noch erscheinen sie „herkunftsdeutsch“ in Bezug auf ihren Phänotyp und wirken damit für nicht wenige Mitglieder des Harmoniemilieus als bedrohlich. Vielversprechender wäre daher ein kohorteninterner Vergleich unter jungen Menschen, für die jedoch kaum Lebensstilanalysen mit den hier als relevant rekonstruierten Merkmalen vorliegen.

Ein weiterer Bereich über den nur wenige vergleichbare Untersuchungen vorliegen, bezieht sich auf den Prozesscharakter sozialer Milieu(trans)formation und Milieumobilität. Die oben herangezogenen Arbeiten betrachten Lebensstile und Milieus im Querschnitt, weshalb sie die Prozessebene der Milieuformation unterschlagen – was der Lebensstilanalyse auch den Vorwurf einbrachte, vor allem deskriptiv und theoriearm ausgerichtet zu sein (Otte 2005). Richten wir unser Augenmerk also bei der folgenden komparativen Analyse nochmals auf die Prozessebene sozialer Milieus.

6.2 Autochthone Dorf milieus als soziale Herkunft

Im vorherigen Abschnitt haben wir festgestellt, dass sich die Lebensstile türkeistämmiger Aufsteiger in vielerlei Hinsicht entlang derselben fundamentalen Semantik ausdifferenzieren wie jene der autochthonen Bevölkerung. Zwei Aspekte waren bei den komparativen Analysen jedoch noch unbefriedigend gelöst: Als Erstes stellte sich die Unschärfe der horizontalen Dimension als unbefriedigende Lösung dar, da sie in bisherigen Untersuchungen gleichermaßen Kapitalstruktur und Altersdimension erfasst und sie daher für die Milieudifferenzierung innerhalb von Kohorten zu grob gerastert ist. Zweitens gibt es einen akuten Mangel an milieuvergleichenden Studien in Hinblick auf Gesellungsprozesse, wie sie Ausdruck in der Positionierung gegenüber dem Elternhaus oder der Milieumobilität finden. Beide Schwachstellen sollen im Folgenden angegangen werden, indem das am Beispiel der türkeistämmigen Aufsteiger gewonnene Wissen über die Prozessebene sozialer Milieus zurück in die Milieuforschung eingespeist wird. Richten wir im Folgenden den Blick auf Aufsteiger_innen aus autochthon geprägten dörflichen Milieus.

Bisher argumentierte ich in der Untersuchung, dass die türkeistämmigen Herkunftsfamilien konservativ eingestellt sind und ein recht hohes Maß an sozialer Kontrolle mit klaren biografischen Loyalitätserwartungen seitens der Eltern vorherrschte (vgl. Abschnitt 3.2). Diese Konstellation wurde von ihren Kindern positionsspezifisch bearbeitet, entweder durch Unterordnung und Ausweichen

(konservative Position), Neuaushandlung (liberale Position) oder Distanzierung (postmodernistische Position) (vgl. Abschnitt 4.1). Es ist (bisher) unklar, ob es sich bei einer solchen Struktur um ein exklusives Spezifikum ‚migrantischer‘ oder ‚ethnischer‘ Minderheiten im Zuge der intergenerationalen Assimilation handelt – oder, ob sich ähnliche Strukturen nicht auch bei Aufsteiger_innen aus konservativen autochthon geprägten Herkunftsmilieus ausbilden. In diesem Fall wäre zu vermuten, dass es sich stärker um eine Typologie differenter intergenerationaler Modernisierungsprozesse handelt, die nicht migrations- oder herkunftskulturspezifisch wäre.

Aus Lebensstilanalysen ist bekannt, dass die Modernitätsdimension mit dem Wohnort korreliert. Konservative Milieus sind überdurchschnittlich häufig in kleinen Dörfern vertreten (Otte/Baur 2008). Gerade in weniger stadtnahen Dörfern kann der Anpassungsdruck besonders stark ausgeprägt sein. Besonders in alteingesessenen Familien sind dort häufig noch sehr traditionalistische Vorstellungen anzutreffen (Henkel 2012, S. 135 ff., S. 144 ff.). Möglicherweise ähneln sich also die Lebensstile von türkeistämmigen Arbeiter_innenfamilien und autochthonen Familien in dörflichen Milieus.

Ein Vergleich zwischen diesen Gruppen ist auch deswegen interessant, da eines der zentralen Themen der (mitteleuropäischen) Dorfsoziologie die Transformation des „traditionalen“ Dorfes unter den Bedingungen der Moderne ist. Der Vergleich kann damit den Blick für milieubezogene Modernisierungsprozesse schärfen und erhellen, ob diese als alternative Deutung zur migrations-spezifischen Assimilation taugt.

Darüber hinaus ist der Bezug auf die Dorfsoziologie auch deswegen interessant, da die bäuerliche Existenzform auch für viele der türkeistämmigen Herkunftsfamilien vor der Arbeitsmigration in der Türkei Geltung hatte. Sowohl für mitteleuropäische Familien im landwirtschaftlich-dörflichen als auch im türkischen Fall wird dabei argumentiert, dass viele der traditionellen bäuerlichen Werte ihren Ursprung darin fanden, dass sie bis ins 20. Jahrhundert in weitgehender Abwesenheit (wohlfahrts-)staatlicher Institutionen für das gemeinschaftliche oder familiäre Überleben notwendig waren (Ilien/Jeggle 1978; Schiffauer 1987; Bourdieu 1979).

In mitteleuropäischen Dörfern wurde etwa die Altersversorgung der Älteren durch die Kinder gesichert und die Ausbildung der Kinder zu Bauern durch die Älteren (Ilien/Jeggle 1978, S. 42; Mak 2007, S. 49 f.). Die Schule war für die Reproduktion der bäuerlichen Arbeitskraft wenig förderlich, denn sie hielt die Kinder von der Arbeit ab. Auf den Höfen lebten zumeist drei Generationen als Großfamilie unter einem Dach (ebd., S. 43). Es galten patriarchale Normen. Insbesondere ältere Männer hatten den höchsten öffentlichen wie auch innerfamiliären Status inne (ebd., S. 44, S. 47). Die sozialen Normen solcher Dörfer regulierten das Leben bis ins Private hinein und wurden durch eine rigide soziale Kontrolle unter Nachbarn durchgesetzt. Ziel dieser „Politik“ war es, den Besitzstand an Grund

und Boden und „die öffentliche Moral“ innerhalb der Dorfgemeinschaft „zu wahren“ (ebd., S. 46). Die Partner_innenwahl erfolgte daher vor allem zwischen Eheleuten aus dem gleichen Dorf und des gleichen Standes, um den Verlust der Lebensgrundlage zu verhindern (ebd., S. 42).

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert geriet das bäuerlich-dörfliche Wertesystem in Mitteleuropa unter starken Modernisierungsdruck. Auslöser waren hier der Strukturwandel durch die Mechanisierung der Landarbeit, welcher zum Niedergang insbesondere der kleineren Bauernhöfe und zur einsetzenden Tertiärisierung der ländlichen Wirtschaft führte (Henkel 2012, S. 137), sowie die Bildungsexpansion ab den 1970er Jahren, die durchaus erfolgreich auf die bis dahin als besonders benachteiligt geltende „katholische Arbeitertochter vom Lande“ zielte (Geißler 2013). Die bäuerliche Lebensweise begann in Mitteleuropa damit ihren mentalitäts- und gemeinschaftsprägenden traditionellen Charakter zu verlieren, da sich die materiellen Abhängigkeiten innerhalb der Dorf- und Familiengemeinschaften mit dem Bedeutungsverlust der an Familie, Hof und Boden gebundenen Landwirtschaft deutlich abschwächten. Die gesellschaftliche Individualisierung machte auch vor dem bäuerlich-dörflichen Milieu nicht halt.

Andererseits reproduzierten sich (auch) konservative Werte im Dorf, doch der Strukturwandel hatte zur Folge, dass sich die Werte der konservativen dörflichen Milieus selbst wandelten: Sie entsprachen weniger den von der Dorfgemeinschaft und den Familienoberhäuptern auferlegten „Notwendigkeitswerten“, die das materielle Überleben auf dem Dorf sichern sollten und vor allem von der älteren Generation noch vertreten wurden, sondern betonten stärker die als positiv empfundene enge Dorf- und Familiengemeinschaft in der freien Natur und die ästhetische Qualität des Dorfes, die als Gegenpol zur als entfremdet wahrgenommenen städtischen Anonymität wahrgenommen wird. Die traditionelle, in materiellen Abhängigkeiten gründende Angewiesenheit auf Dorf- und Familiengemeinschaft ist einer stärker konservativen, emotional begründeten Dorf- und Familienorientierung gewichen (Mak 2007, S. 28 ff.).

Blicken wir an dieser Stelle noch einmal zurück auf die Geschichte des türkeistämmigen Arbeiter_innenmilieus, werden einige Parallelen deutlich: Viele der türkeistämmigen Familien stammen ebenfalls aus Dörfern, in denen zum Zeitpunkt der Migration ebenfalls traditional-bäuerliche Werte vorherrschten.⁶³ Diese Werte wurden unter den Migrationsbedingungen ebenfalls gewissermaßen durch eine Art Strukturwandel transformiert, der die institutionelle und materielle Abhängigkeit von der Familie schwächte, da die bäuerliche Existenzweise aufgegeben wurde. Staatliche und marktförmige Institutionen traten an

63 Schiffauer argumentierte etwa, dass die rigide soziale Kontrolle der Einwohner_innen des Dorfes durch das System der Familienehre vor allem darauf abzielte, die öffentliche Ordnung des Dorfes außerhalb des staatlichen Einflussbereiches aufrechtzuerhalten (Schiffauer 1983, S. 65 ff.).

die Stelle der Familie und des familiären Besitzes. An die Stelle der bäuerlich-traditionellen Werte traten jedoch eine starke emotionale Bindung und Loyalitätserwartung an die Nachkommen seitens der migrierten Eltern, die in dieser Untersuchung als konservative Familienorientierung interpretiert wurde (vgl. Abschnitt 4).

In Anbetracht dieser strukturellen Ähnlichkeiten ließe sich also vermuten, dass Jugendliche aus dörflichen Milieus einer vergleichbaren sozialen Kontrolle und Erwartungshaltung seitens ihrer Eltern unterliegen. Lassen sich bei autochthonen Aufsteiger_innen aus dörflichen Regionen ähnliche Prozesse feststellen, wie bei den türkeistämmigen Migrant_innen?

Im Folgenden sollen zwei qualitative Fallanalysen vorgestellt werden, um dieser Frage auf den Grund zu gehen. Die Darstellung einer konservativen dörflichen Familie basiert dabei auf den detaillierten Fallstudien von Suin de Boutemard (2006) und Krah und Kunze (2003), die drei Generationen der Familie Bietz interviewten. Für einen moderneren Verlauf stelle ich den Fall von Jörg vor, mit dem ich selbst ein Interview führte.

6.2.1 Fallstudie Familie Bietz: Eine Familie im Dorfmilieu

Die Autorinnen Suin de Boutemard (2006) sowie Krah und Kunze (2003) arbeiteten in ihren Studien Lebensstil, Generationenbeziehungen und habituelle Kontinuitäten derselben kleinbäuerlichen Familie im landwirtschaftlichen Nebenerwerb aus: Familie Bietz. Aufgrund des hohen Detailgrades der Studien können sie als anschauliches Beispiel für eine konservative Familie in einem Dorfmilieu von alteingesessenen Bewohner_innen herangezogen werden.

Drei Generationen der Familie Bietz wohnten zur Zeit der Untersuchung im selben Dorf. Im Generationenverlauf vollzog die Familie einen langsamen, aber stetigen Bildungsaufstieg. Der Großvater der Familie (78 Jahre) war neben der Landwirtschaft als angelernter Arbeiter in einem nahe gelegenen Steinbruch tätig, während die Großmutter (69) für den Hof und den Haushalt zuständig war. Ihrem Sohn (48) gelang der Aufstieg zum ausgebildeten Finanzbuchhalter. Desse Frau (47) arbeitet als Großhandelskauffrau. Ihrer älteren Tochter (23), die als eine von zwei Töchtern die dritte Generation vertritt, erlangte als erste in der Familie das Abitur und arbeitet heute als Bauzeichnerin. Ihre jüngere Schwester (14) besuchte zum Zeitpunkt der Untersuchung noch das Gymnasium.⁶⁴

64 Zu Zwecken der Vergleichbarkeit wäre es natürlich ideal gewesen, wenn die jüngste Generation der Familie (auch) durch Männer vertreten gewesen wäre. Eine besser geeignete Fallstudie über dörflich-integrierten Milieus liegt jedoch meines Wissens nicht vor. Dass die jüngste Generation weiblich besetzt ist, könnte freilich durchaus Einfluss auf die spezifischen Sorgen der Eltern gegenüber ihren Töchtern gehabt haben. Zwei Gründe können angeführt werden, die dennoch

Früher war ihr Dorf durch Nebenerwerbshöfe und Armut geprägt. In den letzten Jahrzehnten erlebte es jedoch einen starken Strukturwandel. So wurden Nutzflächen als Bauplätze ausgewiesen, sodass immer mehr Auswärtige ins Dorf zogen (ebd., S. 203), eine typische Entwicklung vieler Dörfer ab den 1960er Jahren (vgl. Henkel 2012, S. 138). In ihrem Dorf bleibt ein Großteil der Jugend auch nach dem Schulabschluss wohnen, auch wenn sie häufig zu ihren Arbeitsstellen pendeln müssen, wofür viele von ihnen längere Anfahrtswege in Kauf nehmen. Darin zeige sich, so folgert Suin de Boutemard, die starke Anbindung der Jugend an ihr Heimatdorf (Suin de Boutemard 2006, S. 203).

In der Familie Bietz wird den Eltern eine große Autorität zugesprochen, auch wenn diese im Laufe der Generationen abnimmt. So übernahm schon der Großvater auf Anweisung seines Vaters die Arbeit auf dem Hof, obwohl er kein eigenes Interesse an der Landwirtschaft hegte. Diese Entscheidung wurde vom Urgroßvater „unter pragmatischen Gesichtspunkten“ getroffen, denn ohne die Hilfe des Großvaters wäre seine Frau auf dem Hof „verkommen“ (ebd., S. 202). Der Großvater versucht bis heute jene autoritative Rolle in der Generationenfolge einzunehmen, die der Urgroßvater inne hatte. So ist er der Ansicht: „Die Älteren müssen vorangehen“ (ebd. S. 213). Das Denken der ältesten Generation ist „stark von einer hierarchisch geordneten Lebenswelt geprägt, es gilt der ‚one way‘ des Befehlens und Gehorchens“ (Suin de Boutemard 2006: S. 213). Auch Vater Bietz beschreibt das, was ihm seine Eltern mitgeben wollten dazu passend: „Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit und dass man seinen Weg findet, der natürlich am liebsten der Weg ist, den die Eltern für einen vorgesehen haben.“ (ebd.) Die Vorstellungen der Großeltern sind dabei an der Reproduktion ihrer eigenen Lebensweise orientiert. Aufstiegsbemühungen oder ähnliches sind mit ihr daher nicht verknüpft: „Diese Weitergabepaxis ist nicht mit dem Wunsch verbunden, dass es die Kinder anders machen sollen oder können“ (ebd.).

Im Fall der Familie Bietz führt diese Erwartungshaltung zu Spannungen zwischen der Großeltern- und der Elterngeneration, da jede Veränderung der Lebensweise von der älteren Generation abgelehnt wird. Der Großvater, der zeit seines Lebens gewohnt war, körperlich hart im Steinbruch und auf dem Hof zu arbeiten, erkennt die gleichfalls ermattende Büroarbeit seines Sohnes nicht als eigentliche Arbeit an, da sie im Sitzen ausgeführt wird. Deshalb treibt er seinen Sohn dazu, ihm nach dessen Arbeitstag im Büro auf dem Hof zur Hand zu gehen. Vater Bietz ist sich nach seinem Arbeitstag im Büro jedoch müde und fordert für sich Freizeit ein, ein Wunsch, der vom Großvater nicht respektiert wird (ebd., S. 213 f.).

für eine Vergleichbarkeit sprechen: Erstens werden, wie im Folgenden noch ausgeführt wird, Loyalitätserwartungen auch von Großvater an Vater Bietz artikuliert. Zweitens gründen, wie die Autorinnen der Studien überzeugend ausarbeiten, die Loyalitätserwartungen der mittleren Elterngeneration in Entfremdungsängsten, die ungeachtet des Geschlechts auftreten sollten.

Die mittlere Elterngeneration ist zwar weiterhin fest im Dorf verwurzelt, doch sie fühlt sich nicht mehr an die bäuerliche Existenzweise gebunden, da sie diese vor allem als Belastung ansieht. Dennoch wird der Hof erst aufgegeben, als der Großvater in Rente geht (ebd.). Offensichtlich verschoben sich mit dieser Statuspassage die Machtverhältnisse innerhalb der Familie, denn die Arbeit auf dem Hof war schon lange zuvor in der mittleren Generation verhasst (vgl. ebd.). Die damit einhergehenden Konflikte nehmen erst ab, als Vater und Mutter Bietz ihr eigenes Haus in 100 Meter Entfernung beziehen und sie den Hof verlassen, in dem nunmehr nur noch die Großelterngeneration wohnt. Trotzdem betonen die Mitglieder der Familie, dass der Familienzusammenhalt durch den Konflikt nie gefährdet war. Noch immer werden viele Angelegenheiten und Aufgaben als „Familiensache“ betrachtet (vgl. ebd., S. 215).

An dieser Stelle könnte vermutet werden, dass es sich um eine Geschichte intergenerationaler Modernisierung handelt, wie sie analog bei den liberalen türkeistämmigen Aufsteigern rekonstruiert wurde. Auch sie verhandeln ihr Verhältnis zu ihren Eltern im Zuge eines Bildungsaufstieges neu, da sie die elterliche Lebensweise und Loyalitätsanforderungen nicht (vollständig) übernehmen wollen; auch sie ziehen aus dem elterlichen Haushalt früher aus, als von den Eltern gewünscht, verbleiben jedoch in der Nähe. Nicht zuletzt ist auch ihnen der familiäre Zusammenhalt wichtig und sie halten den alltäglichen Kontakt zu ihren Eltern aufrecht. Betrachten wir jedoch das Verhältnis zwischen der mittleren Generation auf dem Dorf und ihren Kindern, relativiert sich dieses Bild jedoch ein wenig. Denn die mittlere Elterngeneration der Familie Bietz hat ihrerseits relativ stark ausgeprägte Vorstellungen, welches Leben für ihre Kinder in Frage kommt, die sie bis in Erwachsenenalter versuchen zu realisieren. In Bezug auf die Bildungs- und Berufskarriere hegen sie etwa die Vorstellung, dass die Kinder einen beruflichen Weg einschlagen sollten, der ihnen Sicherheit bringt, der sie aber auch nicht von der dörflichen Welt und ihrer Familie entfremden könnte (vgl. Suin de Boutemard 2006, S. 203). So geht die ältere der beiden Töchter, Jasmin, zunächst auf die Realschule, um dort ihren Abschluss zu machen. Ihre Noten sind so gut, dass sie im Anschluss das Gymnasium besucht und dort auch das Abitur macht. Doch der Besuch des Gymnasiums und das Abitur ist für Familie Bietz nur eine Zwischenlösung bis Jasmin einen „richtigen Beruf“ gefunden hat. Sie strebt in der Folge deswegen kein Studium an, sondern entscheidet sich für eine betriebliche Ausbildung (ebd., S. 208).

In der Studie finden sich viele Hinweise, die auf subtile, aber starke Loyalitätserwartungen der Eltern hindeuten. Nicht nur in Bezug auf die Ausbildung wird von ihnen Einfluss genommen, sondern auch auf andere langfristige biografische Entscheidungen, wie etwa die Wahl des Wohnortes. Mehrere argumentative Strategien werden dabei von den Eltern und Großeltern vorgebracht, um einen den Familienzusammenhalt vor Ort gefährdenden Wegzug der Kinder zu verhindern. So wird etwa die (Groß-)Stadt von den Eltern als ein gefährlicher, überfordern-

der, unschöner und moralisch bedenklicher Ort dargestellt, in der ein Bekannter nach dem Umzug dem Drogenkonsum anheimgefallen und dort „versumpft“ sei (S. 206). Doch auch Umzüge an weniger bedrohlich wirkende Orte sind offensichtlich nicht erwünscht: So schildern die Kinder, wie es ebenfalls auf Unverständnis und Sorge stoßen würde, wenn sie das Dorf verließen, selbst wenn dies aus beruflichen Gründen geschähe. Sie hoffen daher, dass für einen solchen Fall ihre Eltern und Großeltern dann wüssten, dass sie so etwas nur überlegt und nicht aus einer Laune raus machen würden (Suin de Boutemard 2006, S. 208).

Daneben finden seitens der Eltern auch praktische Strategien Anwendung, damit die Kinder im Dorf wohnen bleiben. So möchte ihre erwachsene Tochter etwa nach dem Ende ihrer Lehre gemeinsam mit ihrem Freund in eine Wohnung ziehen, die näher an ihrer Arbeitsstelle liegt. Bis dahin musste sie 40 Kilometer zu ihrer Arbeit pendeln. Ausziehen möchte sie aber vor allem, weil sie nun „auf eigenen Beinen stehen“ will (ebd., S. 207). Sie würde damit als erste aus der Familie aus der direkten Umgebung des Dorfes ziehen, da ihre gesamte Familie im Umkreis von 5 Kilometern wohnt. In diesem Moment bieten ihr ihre Eltern an, für sie und ihren Freund das Dachgeschoss ihres Hauses auszubauen, damit sie dort mietfrei wohnen können. Durch das Angebot der Eltern, auf das Jasmin und ihr Partner eingehen, wurde der familiäre Zusammenhalt im Dorf gesichert und der Entfremdung der Tochter effektiv entgegengewirkt.

Auch die jüngere Tochter erzählt, dass sie machen kann, was sie will, solange sie „nicht randaliert“ oder „verrückte Ideen“ habe, wie etwa über den Sommer „Reiseführerin im Ausland zu werden“ (Suin de Boutemard 2006, S. 210). Auch sie übernimmt in großen Teilen den Anspruch der Eltern und Großeltern, „so zu leben, wie von ihr erwartet wird“ (ebd., S. 212).

Doch auch auf weniger langfristige Entscheidungen bzw. sogar alltägliche Routinen bezieht sich der Einfluss der Eltern. Wie bereits erwähnt, pendelt die ältere Tochter Jasmin jeden Tag 40 Kilometer zu ihrer Arbeitsstelle. Ihre Eltern und Großeltern empfinden dies als sehr weit. Doch auch wenn „Vater Bietz meint erkannt zu haben, dass er seine Kinder auch allein gehenlassen müsse“ (ebd., S. 207), beunruhigt es ihn, wenn seine erwachsene Tochter nicht pünktlich zuhause erscheint. Er sorgt sich dann, dass sie außerhalb des Dorfes einen Autounfall gehabt haben könnte. Suin de Boutemard deutet dies als Zeichen, dass die Umgebung des Dorfes habituell als Bedrohung angesehen wird (ebd. S. 207). Darüber hinaus kann die Erwartungshaltung des Vaters auch als eine Form (beabsichtigter oder unbeabsichtigter) sozialer Kontrolle gedeutet werden. Da das übliche Zeitfenster für ihre Heimkehr für ihn nur eine viertel Stunde beträgt, muss schon eine kurze Planungsänderung, um etwa einzukaufen, zu tanken oder spontan noch etwas mit Freund_innen zu unternehmen, die außerhalb des Dorfes wohnen, im Vorfeld an den Vater mitgeteilt werden, da er sich sonst sorgt. Verbunden mit der elterlichen Vorstellung von der Stadt als bedrohlichem Ort,

deutet sich ein Weltbild an, in dem soziale Einbettung mit sozialer Kontrolle und Konformität einhergeht.

Die Modernisierungsschübe, die im Generationenverlauf in der Familie Bietz einsetzen, führen in der jeweiligen Elterngeneration zu Verunsicherungen, etwa wenn Vater Bietz die Landwirtschaft zugunsten eines Bürojobs aufgibt oder Tochter Bietz zu ihrer Arbeitsstelle in der nächstgelegenen Stadt pendelt. Diese Schritte werden als Bedrohung für den dörflich-integrierten Familienverband angesehen. Trotz der Modernisierungsschübe wird in der Familie Bietz ein starkes Maß an räumlicher wie sozialer Kontinuität deutlich. So orientieren sich die Kinder noch immer im starken Maße in Richtung des Dorfes, schließlich nimmt die Tochter das Angebot der Eltern an, in die Dachetage einzuziehen und erwog nicht, ein Studium in einer anderen Stadt zu beginnen (ebd., S. 201).

Vergleichen wir die konservativ-dörfliche Familie Bietz mit den konservativen türkeistämmigen Aufsteigern und ihren Familien, so ergeben sich einige Parallelen: Nicht nur finden sich auch in bäuerlich geprägten autochthonen Familien patriarchale Vorstellungen, starke Loyalitätserwartungen an die Kinder, räumliche Nähe und ein hohes alltägliches Maß an sozialer Kontrolle wieder, die Anlass für Generationskonflikte bieten. Auch versuchen die Kinder diesen Wünschen bei gleichzeitig moderater Modernisierung ihres Lebensstils noch immer gerecht zu werden. Ob die Arbeitsaufnahme der Tochter in der nächstgelegenen Stadt als Ausweichbewegung gedeutet werden kann, wie im Fall des Taxifahrens bei Yusuf oder den beruflichen Auslandseinsätzen von Eymen, kann jedoch auf der Grundlage der Studien nicht abschließend beurteilt werden.

Doch auch abseits der Generationenbeziehungen stellt sich die Frage nach den Lebensstilen und den Gesellungsformen auf dem Dorf. Obwohl ländliche Regionen häufig vor allem mit heimzentrierten Lebensstilen in Verbindung gebracht werden (Otte/Baur 2008; Spellerberg 2007, S. 200), finden sich in der Fallstudie zur Familie Bietz viele Hinweise darauf, dass dies für die sozial gut integrierten Dorfbewohner_innen nicht unbedingt zutrifft. Die zentrale Anlaufstelle für außerhäusliche Freizeitaktivitäten im Dorf stellt dabei das örtliche Vereinswesen dar. Im Fall der Familie Bietz ist hier insbesondere die örtliche freiwillige Feuerwehr zu nennen, in der nahezu die gesamte Familie engagiert ist. Vorrangiges Motiv, etwa für Vater Helmuth Bietz, der Feuerwehr in seiner Jugend beizutreten, war dabei, „die Gemeinschaft und de[r] Kontakt zu anderen Leuten aus dem Dorf“ (ebd., S. 217). Die Vereine im Dorf sind so angelegt, dass sie für die ganze, mehrgenerationale Familie als Orte gemeinsamer Aktivität fungieren können. Von der Familie Bietz werden Freizeitaktivitäten angestrebt, welche die Familienmitglieder gemeinsam ausüben können und ihnen generationsübergreifende Kontakte mit den anderen Dorfbewohner_innen ermöglichen (ebd.).

Eine Besonderheit kleiner Dörfer besteht darin, dass sich die gut im Dorf integrierten Bewohner_innen persönlich kennen. Familie Bietz pflegt diese Bekanntschaften nicht nur durch die Vereinsaktivitäten, sondern auch durch regelmäßi-

ge Spaziergänge der Familie durch das Dorf, die bei gutem Wetter das Ziel haben, sich auf der Straße mit anderen Bewohner_innen des Dorfes kurz über Alltäglichkeiten auszutauschen. Eine ähnliche Funktion haben dabei auch die dörflichen Einzelhandelsgeschäfte (ebd., S. 218 ff.).

Die enge Verknüpfung der Familien über Vereine und Nachbarschaft in räumlicher Nähe und mit hoher Interaktionsdichte führt dabei für die Dorfbewohner_innen zu einem besonderen Lebensgefühl, das Ausdruck etwa in einer Dorffidentität oder einem Gefühl von Geborgenheit findet. Dies kann dabei sowohl positiv bewertet werden, wie etwa im Fall der Familie Bietz, wo diese Eigenschaften den Gegenpol zur negativ bewerteten „städtischen Anonymität“ bilden. Gleichfalls führt dies jedoch auch zur Möglichkeit eines hohen Konformitätsdrucks (Krah/Kunze 2003, S. 246; vgl. Mak 2007, S. 28–32): Die Möglichkeiten sozialer Kontrolle sind durch räumliche und kommunikative Dichte sowie eingeschränkter Wahlmöglichkeiten im Vergleich zur Stadt erhöht, zumindest dann, wenn man im dörflichen Milieu und seinen Institutionen integriert sein möchte.

6.2.2 Milieus im dörflichen Kontext

Die obige Darstellung lässt die Frage aufkommen, ob alle Dorfbewohner_innen einem einzigen dörflichen Milieu zuzurechnen sind. Einige Merkmale in der Darstellung sprechen auf den ersten Blick gegen eine klare Differenzierung nach sozialen Milieus. Eine Milieusegmentierung nach Alter erscheint den Fallstudien folgend etwa als wenig plausibel, da intergenerationale Beziehungen offensichtlich stärker in Familie und in Vereinen ausgeprägt sind als etwa in Städten. Zwar deuten ältere dorfsociologische Studien auf eine vertikale Milieudifferenzierung hin, die sich an der Größe des Hofes orientierte und in Bezug auf Partner_innenwahlen von Relevanz war: Oben standen jene Familien mit relativ großem Landbesitz, darunter Bauern mit weniger Land und zuletzt Tagelöhner ohne Landbesitz (vgl. Jeggel/Ilien 1978, S. 140 ff.). Die Landwirtschaft verlor jedoch in Folge des wirtschaftlichen Strukturwandels, bei dem viele Höfe aufgegeben werden mussten, den Status als dominante ökonomische Grundlage des Dorfes. Damit verblasste auch die mit ihr verknüpfte ständische Segmentierung, zudem fanden neue Migrationsströme nach Ende des zweiten Weltkriegs den Weg in die Dörfer (Henkel 2012, S. 137). Folge davon war jedoch nicht die Genese eines integrierten umfassenden Dorfmilieus, sondern vielmehr der Bedeutungsgewinn neuer innerdörflicher Spannungslinien.

Zuallererst sei dabei die geradezu klassische Konfliktlinie zwischen Stadt und Land genannt. Im Dorf selbst manifestiert sich diese im Konflikt zwischen den alteingesessenen Dorfbewohner_innen, die bereits seit Generationen vor Ort leben, und zugezogenen Pendler_innen, die auf dem Land ein Haus gebaut haben und tagsüber in die Stadt pendeln. Letztere sind dabei in das Dorf gezogen, weil

sie dort die Möglichkeit hatten, Bauland zu erwerben und im Grünen zu wohnen.⁶⁵ Am sozialen Leben des Dorfes nehmen viele der Pender_innen jedoch selten teil, da sie beruflich, sozial und lebensstilistisch eher in Richtung der angrenzenden Stadt orientiert sind (vgl. Vogelsang et al. 2016, S. 37). Dörfliche bzw. bäuerliche Traditionen oder Lebensweisen sind ihnen zumeist fremd, ebenso wie die ortsbezogene identitäre Zugehörigkeit zum eigenen Dorf. Anders als die alteingesessenen Dorfbewohner_innen sind sie nicht Teil von mehrgenerationalen Familien mit eigener Dorfgeschichte (Henkel 2012, S. 135). Zwischen den Gruppen der Alteingesessenen und den zugezogenen Pendler_innen existieren reale Konflikte: So fühlen sich die Zugezogenen nicht emotional an die „Dorfgemeinschaft“ und deren Erhalt gebunden. Da sich nur wenige von ihnen in die dorfeigenen Vereine einbringen, tragen sie wenig zum Erhalt der dörflichen Kultur und Gemeinschaft bei, und bleiben in den Augen der Etablierten auch langfristige Ortsfremde.

Eine Ausnahme stellen dabei jene Zugezogenen dar, die selber aus dörflichen Kontexten stammen, und die dörfliche Lebensweise teilen (vgl. Henkel 2012, S. 135). Zwischen den Älteren, die schon lange im Dorf leben und den städtisch orientierten Zugezogenen, steht eine Gruppe von im Dorf Aufgewachsenen, die es einst verlassen haben, um zu einem späteren Lebensabschnitt wieder zurückzukehren. Wie Geert Mak in seiner ethnografischen Studie über das niederländische Dorf Jorwerd beschreibt, stehen sie allerdings lebensstilistisch nicht zwischen den beiden Gruppen der Alteingesessenen und den Pendlern, sondern sie positionieren sich deutlich auf Seiten der alteingesessenen Familien – und gerieren teils dabei noch distinktiver als die älteren Alteingesessenen gegenüber den Pendler_innen: Sie haben sich gerade wegen des Gefühls der Geborgenheit und der „Dorfgemeinschaft“ für eine dörflich integrierte Lebensweise entschieden. War das Dorf für die älteren Etablierten demnach vor allem auch eine ökonomische Gemeinschaft, ist sie für die jüngeren stärker noch eine ideologische (vgl. Mak 2007, S. 38 ff.).

Je nach Zusammensetzung der Dorfbewohner_innen können Dörfer so eher ländlich oder städtisch geprägt sein, wie Henkel beschreibt:

Die alteingesessenen Dorfbewohner, d. h. sowohl die Ortsgebürtigen als auch die Zugezogenen aus anderen ländlichen Regionen, weisen übereinstimmende traditionelle Verhaltensmerkmale z. B. bei der Eheschließung, Familienstruktur, Kinderzahl und religiösen Bindung oder im Freizeitverhalten auf. Dagegen zeigen die aus Städten Zugezogenen oft ein stärkeres Maß an urbaner Lebensart. Vom Zahlen- und Kräfteverhältnis dieser beiden Gruppen hängt es ab, ob die Bevölkerung eines Dorfes eher ländlich oder eher städtisch geprägt ist. (Henkel 2012, S. 135)

65 In die hier herangezogenen Fallstudien befinden sich die Dörfer nur zwischen fünf und 20 km entfernt von der nächsten Mittel- bzw. Großstadt.

Dies legt den Schluss nah, dass die Dorfstruktur grob in ein städtisch orientiertes Pendler_innenmilieu und ein dörfliches Milieu aufgegliedert werden kann, wobei anzunehmen ist, dass die Pendler_innen moderne Lebensstile präferieren und das dörflich integrierte Milieu traditionale bzw. konservative Lebensstile bevorzugt.

Ist diese Struktur jedoch auch auf andere und vor allem größere Dörfer übertragbar? Das Fallbeispiel der Familie Bietz bezieht sich dabei auf einen recht spezifischen Zuschnitt des Dorfes: Es ist das dörfliche Milieu eines recht kleinen Dorfes, in dem es offensichtlich wenige, „tonangebende“ Vereine gibt und das bis in die 1990er Jahre hinein durch Nebenerwerbshöfe, Armut und niedriges Bildungsniveau geprägt war (Suin de Boutemard 2006, S. 200). Doch es finden sich auch in Studien über größere Ortschaften ohne landwirtschaftliche Prägung Hinweise auf ähnliche Milieustrukturen. Liebl und Nicolai etwa untersuchten den ostfriesischen Ort Hesel (2008). Obwohl dieser Ort anders als das Dorf von Familie Bietz über eine ausprägt diverse Vereinslandschaft verfügt (immerhin 63 Vereine), finden sich auch hier Personen, die mit dem Vereinswesen, insbesondere dem Schützenverein, nichts zu tun haben wollen und auch nicht im örtlichen Lebensmittelgeschäft einkaufen möchten, denn sie schätzen die Anonymität des Supermarktes (ebd., S. 261 ff.). Es finden sich also auch in größeren Dörfern Anhaltspunkte für die symbolische Grenzziehung zwischen dörflich integrierten und städtisch orientierten Milieus.

6.2.3 Fallstudie Jörg: Der aus dem Dorf kam und die Stadt ging

Mit der Familie Bietz haben wir einen konservativen Aufstiegsverlauf nachgezeichnet und bereits einige Strukturähnlichkeiten zu den konservativen türkeistämmigen Aufsteigern festgestellt. Lassen sich in anderen Fällen auch Parallelen zu den moderneren Positionen entdecken? Widmen wir uns im Folgenden dem Fallbeispiel von Jörg (30). Er wächst in einem bayrischen Dorf mit etwa 500 Einwohner_innen auf, das ca. 20 Kilometer von der nächsten Stadt entfernt liegt. Jörg ist der Sohn eines Busfahrers und einer Kaufhausverkäuferin und der erste, der in seiner Familie ein Studium beginnt. In seiner Kindheit nimmt er am dörflichen Leben teil, er ist Ministrant in der katholischen Kirche und spielt im örtlichen Verein Fußball. Auch seine Eltern und seine Großeltern sind im dörflich integrierten Milieu engagiert.

Als er auf das Gymnasium wechselt, muss er für den Schulweg mit dem Bus in die nächste Kreisstadt pendeln. Mit etwa 14 Jahren beginnt sich nun sein Freundeskreis zu verändern. Während er früher mit Freund_innen aus dem Fußballverein und den Nachbardsdörfern seine Nachmittage verbringt, beginnt er sich nun sozial stärker in Richtung der Stadt zu orientieren. Von nun an findet er auch außerhalb der Schule neue Freund_innen in der Stadt. Gemeinsam teilen sie die Lie-

be für das Skateboardfahren. Seine neuen Freund_innen sind teilweise auch älter als er, einige sogar bis zu vier Jahren. Dies führt dazu, dass er bereits früh beginnt, am Wochenende per Anhalter in die Stadt zu fahren, um dort im Jugendzentrum feiern zu können. Auf dem Dorf ist es ihm mittlerweile zu langweilig. Seine alten Freund_innen aus den anderen Dörfern folgen ihm jedoch nicht in die Stadt, sodass der Kontakt zu ihnen schwächer wird. Auch verliert er die Lust am Fußballspielen und verlässt die Mannschaft, obwohl er dort als Hoffnungsträger gilt. Durch seinen neuen Freund_innen beginnt er Skateboard zu fahren und kommt nun auch in Kontakt mit weichen Drogen.

Auf dem Dorf geht nun das Gerücht um, dass er und seine neuen Freund_innen aus der Stadt eine „Kiffertruppe“ seien. Auch heute ist er sich nicht sicher, was seine Eltern von seinen jugendlichen „Eskapaden“ mitbekamen, denn sie sprachen ihn nie darauf an. Er geht aber davon aus, dass ihnen die Gerüchte bekannt gewesen sein müssten, denn sie sind im Dorf gut vernetzt und in Vereinen und Dorffestivitäten aktiv eingebunden. Doch anders als im konservativen Fallbeispiel der Familie Bietz oder auch in den türkeistämmigen Herkunftsfamilien genießt Jörg in seinem Elternhaus viele Freiheiten:

als 13-jähriger habe ich halt schon SACHEN gemacht, HALT, das durfte noch kein 17-jähriger oder so halt, keine ahnung, bis nachts um drei WEG gehen. also ich war so in meiner jugend halt so von meinen eltern ziemlich unabhängig.

Angesprochen auf das Umfeld und die Gerüchte im Dorf, erzählt er dann eine Anekdote: Ein Kumpel von ihm feierte im dörflichen Sportheim seinen Geburtstag. Dabei seien Freund_innen von ihm erschienen, die aus der Stadt kamen, und hätten anschließend betrunken im Dorf randaliert. Dies sei im Dorf als Skandal aufgefasst worden und weil er mit den Täter_innen befreundet war, sei auch er damit assoziiert worden. Doch er erzählt auch, dass er solche Gerüchte auch damals nie als Belastung empfunden hätte, denn er habe sich damals bereits „woanders hin orientiert“.

So wie ihm seine Eltern bereits in seiner Jugend kaum Vorgaben in Bezug auf seinen Lebensstil machten, hielten sie sich ebenfalls in Bezug auf seinen beruflichen Werdegang zurück. Auch da sie nie studierten, wurde von ihnen kein Bildungsauftrag formuliert, ob (oder was) er studieren soll. Für ihn ist jedoch früh nach dem Abitur selbstverständlich, dass er studieren gehen möchte. Er erklärt sich dies durch den Einfluss seines älteren städtischen Freundeskreises. Denn sie studierten bereits, bevor er die Schule beendete.

Nach dem Abitur bewirbt er sich an Universitäten in Großstädten im ganzen Bundesgebiet im Fach Geschichte. Letztlich entscheidet er sich für Leipzig als Studienort. Von dort erhält er die erste Zusage und die Stadt gefällt ihm bei einem Besuch auf Anhieb. Er zieht dort in eine Studierendenwohngemeinschaft ein und beginnt das Studium.

Im seiner Eingangserzählung geht er recht ausführlich auf die Phase des Studienbeginns ein, was genug Material für eine Rekonstruktion seiner impliziten Erwartungshaltung und Normalitätsvorstellungen seines Studierendenlebens erlaubt. Er lebt sich sehr schnell ein und findet bereits in den ersten Wochen seines Studiums seinen neuen Freundes- und Bekanntenkreis. Anders als aufgrund seiner sozialen Herkunft aus klassentheoretischer Perspektive angenommen werden konnte, integriert er sich offenbar recht mühelos in einen Freundeskreis, in dem sich auch Studierende mit akademischem Hintergrund befinden. Implizit wie explizit wird dabei deutlich, dass die frühe Studienphase für ihn zum guten Teil aus Feiern und Ausgehen besteht – was keinen deutlichen Bruch zu seiner Jugendphase darstellt, sondern lediglich eine Steigerung, denn in der Studienphase geht er nun auch innerhalb der Woche häufiger aus.

Als Scharnier für das schnelle Kennenlernen fungieren dabei Bekanntschaften, die er auf Erstsemesterparties und Einführungsveranstaltungen macht. Schnell wird er dort Teil einer sich neu formierenden Clique: Eine Freundin, die er in der ersten Woche kennenlernt, macht ihn in den nächsten Wochen mit ihren anderen Freund_innen bekannt. Dieser Kreis bildet von nun an eine Clique, die bis heute für ihn zentrale Bedeutung hat, die teils sogar über jene seiner Eltern hinausgeht. Sie sind seine erste Anlaufstelle für persönliche Probleme – weit eher als seine Eltern.

Auch in anderen Kontexten wird die Bedeutung seiner Studienclique deutlich. So muss er mangels Alternativen für sein Masterstudium in eine andere Großstadt ziehen, in der er noch niemanden kennt. Neben anderen Problemen gelingt es ihm nicht, dort sozial Fuß zu fassen – am Ende des ersten Semesters hat er noch keine Freund_innen in der Stadt und ist sozial isoliert. Nachdem ihm klar wird, dass er die sozial isolierte Situation und das Masterstudium nicht mehr fortführen möchte, beschließt er in jene Stadt zu gehen, in der die meisten seiner alten Freunde mittlerweile leben: Berlin. Noch ohne einen konkreten Plan zu haben, zieht er bei einem alten Freund ein, den er noch aus seiner Heimatstadt kannte. Wieder ausgestattet mit einem funktionierenden sozialen Umfeld, beginnt er nun eine neue Studiumsperspektive für sich zu entwickeln.

Obwohl er in seiner frühen Jugend auf dem Dorf katholischer Ministrant bis zur Firmung „das volle Programm“ mitgemacht hat und auch regelmäßig in die Kirche ging, verliert sich sein Interesse in seiner Jugend schnell. Mit dem ersten Semester tritt er aus der Kirche aus und hat seitdem keine Berührungspunkte mehr mit ihr. Konflikte mit seinen Eltern ergaben sich daraus nicht.

Das Verhältnis zu seinen Eltern heute beschreibt er als gut, wenn auch oberflächlich. Wie bereits angedeutet, bespricht er mit ihnen keine persönlichen Angelegenheiten. Bis in seine späten 20er Jahre unterstützen ihn seine Eltern finanziell, da sie über den Einkommensgrenzen für Bafög liegen. Doch auch nachdem er die Regelstudienzeit (und damit den Bafög-Förderzeitraum) wiederholt überschreitet, finanzieren sie ihn bedingungslos weiter. Zwar nehmen sie seinen Stu-

dienabbruch und Umzug nach Berlin mit Sorge auf, fördern ihn jedoch weiterhin, ohne Einfluss auf seine Entscheidung nehmen zu wollen. In dieser Situation zu seinen Eltern zu ziehen, kommt dabei für Jörg nicht in Frage. Zwar fährt er gerne für ein paar Tage oder auch Wochen nach Hause, um in der Natur des Dorfes entspannen zu können. Doch auf dem Dorf zu leben, kann er sich zumindest zurzeit noch nicht vorstellen, was vor allem daran liegt, dass dort „nichts los ist“. Außer seinen Eltern hat er kaum noch Kontakt zu anderen Leuten im Dorf. In Berlin hingegen hat er sein soziales Umfeld, die Möglichkeiten auszugehen, aber auch ein interessantes Kulturleben zu führen, also in Theater oder Museen zu gehen – etwas, was er mit seinen Eltern zuvor nicht gemacht hat und sich auch durch seine Freund_innen angeeignet hat:

das ist halt so klassisch, mit meinem vater unterhält man sich halt über FUSSBALL, das ist irgendwie ganz cool, und . ODER . meine MUTTER ist da ein bisschen anders, aber auch nur LEICHT. oder jetzt halt jetzt auch nicht so groß über politik oder KULTURinteressiert, also man hat das als kind irgendwie NIE . halt in DIE RICHTUNG . das habe ich mir dann später alles selbst angeeignet . irgendwie so. dass man ins theater mal geht oder ins museum . oder . LAUTER solche sachen. das . haben wir jetzt halt NICHT gemacht, irgend solche . also ich meine, wenn man jetzt irgendwelche freunde hat, die das halt schon so mit 13 gemacht haben, mit ihren eltern gemacht haben. und so. ABER DAS IST JETZT AUCH NICHT SO . nicht halt irgendwie so . VORWURFSMÄSSIG [lacht] gemeint oder so.

In Ergänzung zu Bourdieus Theorem, nach dem das geerbte kulturelle Kapital in entscheidendem Maße über den Hochkulturkonsum entscheidet, erwerben sowohl Jörg als auch die türkeistämmigen Postmodernisten ihren Zugang zu Hochkultur erst zu einem späteren biografischen Zeitpunkt. Zentrale Einflüsse sind hier neben der Schule Freund_innen, die offenbar bereits einen Zugang zu jugend- oder hochkulturellen Gütern durch ihre Eltern gelegt bekommen haben.

Insgesamt ist die versuchte elterliche Einflussnahme Jörgs Meinung nach seit seiner Jugend sehr gering gewesen. Anders ist dies bei seinem Großvater. Bei ihm zeigen sich tatsächlich jene dörflich-konservativen Denkmuster, wie sie auch im Fall der Familie Bietz hervortraten. Sein Großvater versucht ihn etwa davon zu überzeugen, wieder in das Heimatdorf zurückzukehren und wieder bei den Eltern einzuziehen. Viele Aspekte von Jörgs Lebensstil sind für seinen Opa offenbar unvorstellbar: So etwa, dass er nach dem Abitur für mehrere Monate alleine nach Südostasien reist, aber auch, dass er bis Ende Zwanzig noch kein eigenes Einkommen hat. So beschämt sein Opa ihn einmal damit, dass er der Ansicht sei, dass Jörg deswegen noch nicht verheiratet sei, weil er noch kein eigenes Geld verdiene. Aus der Perspektive seines Großvaters ist wegzuziehen vor allem „beschwerlich und kostet Geld“. Auch seine Schwester, die nur wenige Kilometer weiter zu ihrem Freund gezogen ist, muss sich von ihrem Opa die Frage gefallen lassen, war-

um sie nicht lieber näher an ihrem Heimatort wohnen würde. Auch wenn ihn die Kommentare seines Großvaters ärgern, ignoriert er sie mittlerweile, auch da er nicht glaubt, ihn von seiner Lebensweise überzeugen zu können.

In Jörgs Fall entwickeln weder seine Herkunftsfamilie noch das Dorfmilieu starke Bindekräfte im Zuge seines Bildungsaufstiegs. Ähnlich wie die postmodernen Aufsteiger beginnt seine Umbettung ins spätere akademische Studierendenumfeld bereits in der Jugendphase, als er sich auf dem Gymnasium in Richtung städtisch-jugendkultureller Freundeskreise orientiert.

Versuchen wir den Fall der Familie Bietz mit dem Fall von Jörg zu vergleichen, so können trotz des unterschiedlichen empirischen Zugangs Gemeinsamkeiten und Unterschiede ausgemacht werden. In beiden Fallstudien wird von einem dörflich-integrierten Milieu berichtet, welches sich (auch) über das örtliche Vereinswesen konstituiert. Während jedoch im Fall der Familie Bietz die Eltern aktiv versuchen, eine Entfremdung ihrer Kinder entgegenzuwirken, indem sie ihre Tochter durch den Ausbau ihrer Wohnung im Dorf zu halten versuchen und die Stadt als etwa bedrohliches angesehen wird, trifft dieses im Fall Jörg nur noch auf seinen Großvater zu, dessen Kommentare er als ärgerlich empfindet, dem gegenüber er jedoch keine Bringschuld empfindet. Die Eltern von Jörg indes üben, zumindest nach Jörgs Darstellung, keinen Druck auf ihn aus, weder in Bezug auf seine „jugendlichen Eskapaden“ noch in Bezug auf seinen Wohnort. Vielmehr unterstützen sie ihn finanziell und ermöglichen ihm damit ein studentisch-hedonistisches Leben in der Großstadt. An seinem Fallbeispiel wird dabei auch deutlich, dass die unterschiedlichen Positionierungen gegenüber dem Elternhaus bei den türkeistämmigen Aufsteigern tatsächlich als Folge der Loyalitätserwartungen zu deuten sind. Entsteht kein (starker) Konflikt aus den Erwartungshaltungen der Eltern und den Lebenszielen ihrer Kinder, wie im Fall von Jörg, so entstehen auch kein Positionierungs- oder Rechtfertigungsdruck seitens der Kinder: Dass er das Dorf verlässt, hat mit seinen Lebensplänen zu tun, nicht aber mit einer Distanzierung von seinem Elternhaus, wie sie die türkeistämmigen Postmodernisten vollzogen haben.

6.2.4 Diskussion

Welche Schlüsse lassen sich aus dem Vergleich zwischen den Aufsteiger_innen aus den dörflichen Milieus und den türkeistämmigen Aufsteigern ziehen?

Die Familie Bietz und das Fallbeispiel von Jörg ähneln in einigen Punkten durchaus den türkeistämmigen Aufsteigerpositionen: Während die älteren Generationen der Familie Bietz in mancher Hinsicht den türkeistämmigen Herkunftsfamilien ähneln, sind ihre jüngeren Nachkommen durchaus mit der konservativen Position zu vergleichen: Zu nennen sind hier der dörflich fundierte Familialismus und das intergenerational geteilte Motiv des Bewahrens. Die älte-

ren Generationen besitzen auch hier eine starke Autorität und versuchen Einfluss auf die Lebensplanung der jüngeren (erwachsenen) Nachkommen zu nehmen. Großvater Bietz versuchte (erfolglos) die bäuerliche Existenzweise durch den Erhalt des familiären Hofes zu bewahren, während Vater und Mutter Bietz mit mehr Erfolg versuchen, ihre Kinder im Dorf zu halten und ihnen die familienorientierte Lebensweise zu vermitteln. Deren Entfremdung vom familialistisch-dörflichen Lebensstil, wie er etwa durch einen Universitätsbesuch oder ein Leben in der Stadt einsetzen könnte, gilt es für sie zu vermeiden. Daher artikulieren sie starke Vorbehalte gegenüber dem Leben in der Stadt und geben ihren Kindern zu verstehen, dass sie ein Ausscheren (etwa durch Wegzug) nicht gutheißen würden. Wichtig ist der ganzen Familie der familiäre Zusammenhalt und Kontinuität, auch unter sich verändernden Bedingungen. Generationenübergreifend verbringen Großeltern, Eltern und Kinder auch heute noch viel Freizeit gemeinsam und bringen sich in die Öffentlichkeit der „Dorfgemeinschaft“ aktiv ein. Bis heute lebt die älteste Tochter im Dorf, auch da dies von ihren Eltern durch die Bereitstellung von Wohnraum aktiv unterstützt wurde.

Lassen wir die Fallanalyse von Jörg nochmals Revue passieren, drängen sich Parallelen zu den Fällen der postmodernistischen Position auf mit ihrer stärker ausgeprägten Milieumobilität. Während er in seiner Kindheit ebenfalls im dörflichen Milieu integriert war, im Fußballverein spielt und als katholischer Ministrant dient, orientiert er sich in seiner frühen Jugend sozial weg vom Dorf. Er gibt das Fußballspielen auf und die Kirche spielt von nun an keine Rolle mehr in seinem Leben. Durch das Gymnasium kommt er in Kontakt mit einem neuen städtischen Freundeskreis: Er verbringt von nun an seine Freizeit lieber im Jugendzentrum der nächstgelegenen Stadt und fährt dort Skateboard. Durch seine neuen Freunde leidet auch sein Ruf im Dorf, da sie als „Kiffertruppe“ verschrien sind. Ihn belastet das nicht, da er sich einerseits bereits neues soziales Bezugssystem gesucht hat, das außerhalb des dörflichen Milieus angesiedelt ist. Außerdem setzen seine Eltern ihm keine Grenzen oder formulieren Erwartungen an ihn. Nach seinem Abitur verlässt er das Dorf. Er zieht in die Großstadt, in der er seine neuen akademischen Freundeskreise kennenlernt. Traditionelle Erwartungshaltungen in Bezug auf Lebensweg und Wohnort artikuliert nur noch sein Großvater, dessen wiederholten Aufforderungen ins Dorf zurückzukehren er jedoch genervt zurückweist.

In dieser Zusammenfassung von Jörgs Fall werden jedoch auch einige Differenzen zu den türkeistämmigen Postmodernisten deutlich. Anders als bei ihnen formulieren Jörgs Eltern kaum Erwartungen an ihn. Jörgs Auszug in die Großstadt ist auch weniger dadurch motiviert, dass er das dörfliche Umfeld oder seine Herkunftsfamilie als zu einengend empfindet, wie etwa im Fall von Ömer, sondern dadurch, dass er sich nach dem kulturellen studentischen Leben der Großstadt sehnt und ihn das Dorfleben langweilt. Ein Konflikt mit seinen Eltern, der über die Kontrollmöglichkeiten eines dörflichen Milieus seinen jugendlichen Le-

bensstil einschränkte – wie im Fall der postmodernistischen Türkeistämmigen und ihren eng im türkeistämmigen Milieu vernetzten Eltern – lag bei ihm nicht vor. Sein Umzug kann ebenso wenig wie seine Positionierung gegenüber den Eltern sinnvoll als Distanzierung oder auch Neuaushandlung beschrieben werden.

Konflikte in Bezug auf Partnerschaft oder Partner_innenwahl, Alkoholkonsum oder Religion werden in dörflichen Milieus nicht artikuliert – obwohl etwa der Konfessionszugehörigkeit bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts eine prägende Wirkung in Bezug auf Sexualmoral, Partner_innenwahl und sozialen Status im dörflichen Milieu zukam (vgl. Jeggle/Ilien 1978; Henkel 2012, S. 135). Doch auch das dörfliche Milieu weist in den letzten Jahrzehnten deutliche Modernisierungstendenzen auf, auch wenn es häufig hinter dem Modernisierungsgrad städtischer Regionen zurückblieb. Im Fall der Familie Bietz wurden in beiden Folgegenerationen kleinere Modernisierungsschritte vollzogen. Im Fall von Jörg wurde ein entscheidender Modernisierungsschritt offenbar bereits von seinen Eltern getätigt, der in ihrer liberalen Haltung Ausdruck findet. In beiden Fallbeispielen wurde der bäuerlich-dörfliche Traditionalismus und Patriarchalismus vor allem noch von der Großelterngeneration vertreten.

Vor dem Hintergrund der Migrationsgeschichte und der Milieugeneese des türkeistämmigen Arbeitermilieus, die in einem relativ stark konservativen Milieu mündete, erscheint es als eine plausible Hypothese, dass sich die intergenerationalen Modernisierungsprozesse auf dem Dorf weniger abrupt vollzogen als bei den Familien der türkeistämmigen Aufsteiger. Die soziale Distanz der Kinder gegenüber ihren Eltern erscheint bei den türkeistämmigen Interviewpartnern deutlicher ausgeprägt.

Zusätzlich muss daran erinnert werden, dass sie sich die Bedingungen der Erziehung für die türkeistämmigen Familien und für die bäuerlichen Familien massiv unterschieden. Für die türkeistämmigen Migrant_innen war Deutschland Neuland. Sie kamen ohne (Land-)Besitz und ohne ihre Herkunftsfamilien – während autochthone Familien im dörflichen Kontext zumeist über eben diese verfügten. Anders als sie mussten auch nicht wenige türkeistämmige Familien noch in den 1980er Jahren davon ausgehen, mitsamt ihrer Kinder wieder in die Türkei zurückkehren zu müssen. Nicht zuletzt stellten sich viele der Viertel, in denen sie mit ihren Kindern leben mussten, als nicht ungefährliche Orte am Rande der Gesellschaft dar (vgl. Abschnitt 4.1), was Grundlage für die These der segmentierten Assimilationstheorie bildete: Eine restriktive Erziehung, die nicht auf Assimilation setzt und ethnische Differenzen betont, kann unter diesen Bedingungen als Strategie gedeutet werden, um ihre Kinder vor Schaden zu bewahren und Aufstiegschancen zu bewahren (Citlak et al. 2008; Portes/Zhou 1993) – eine Strategie, die für autochthone Bauernfamilien in dörflichen Milieus kaum Plausibilität entfaltet. Dass die dörflich integrierte Familie Bietz den türkeistämmigen Herkunftsfamilien dennoch ähnelt, deutet jedoch daraufhin, dass es sich bei den Loyalitätserwartungen der Eltern nicht um eine Aufstiegsstrategie handelt, son-

dern dass sie die Folge elterlicher Entfremdungs- oder Statusverlustängste sind, die durch die gesellschaftliche Individualisierung bzw. den Assimilationsprozess hervorgerufen werden.⁶⁶ Die Loyalitätserwartungen der Eltern führen bei sozialem Aufstieg dann zu den rekonstruierten Generationskonflikten und dem verstärkten Positionierungsdruck seitens Kinder sowohl in konservativ-dörflichen als auch türkeistämmigen Familien.

Dass der Übergang in höhere Bildungslaufbahnen und die Umorientierung zu neuen Freundeskreisen auch bei autochthonen Aufsteiger_innen eine große Rolle spielt, kann im Fall von Jörg gut nachvollzogen werden.⁶⁷ In seinem Fall folgte auf den Wechsel zum städtischen Gymnasium der Kontakt zur Skateboardszene und eine Abkehr vom dörflichen Jugendmilieu. Für die türkeistämmigen Arbeiter_innenkinder stellt sich diese räumliche Umorientierung ähnlich dar: Obwohl sie in Berlin wohnten, wo die räumliche Distanz zur weiterführenden Schule und den kulturellen Angeboten geringer ist, markiert auch hier der Eintritt in die neue Schulform die potentielle Öffnung zu einem neuem sozialen Bezugssystem, da sie teils die einzigen Schüler aus ihrem Kiez und ihren Grundschulklassen waren, die es auf die weiterführende Schule schafften. Freilich muss dies nicht zu einem Austausch der Freundeskreise führen, da auch das Aufrechterhalten getrennter Freundeskreise durchaus möglich ist, wie im Fall von Yusuf deutlich wird (vgl. Abschnitt 5.2.1 und 5.6).

Ein Merkmal, in dem sich das dörfliche Herkunftsmilieu und das türkeistämmig geprägte Herkunftsmilieu Berlins jedoch unterscheiden, ist die Verortung von letzterem in einer Großstadt, die sowohl mehrere Universitäten als auch ein breites Angebot an Milieus und Lebensstilen beheimatet.⁶⁸ Zwar zeichnen sich die Dörfer der Dorfstudien zumeist nicht durch eine große räumliche Distanz zu einer Stadt aus. So liegen die Heimatdörfer der Familie Bietz und von Jörg, aber auch das von Mak porträtierte Dorf Jorwert (Mak 2007) jeweils nur etwa zehn Kilometer von kleineren Großstädten entfernt – eine physische Distanz, die auch innerhalb der Stadtgrenzen Berlins für innerstädtische Pendler nicht unüblich ist.⁶⁹ Eine der zentralen Besonderheiten in einer Großstadt aufzuwachsen ist jedoch,

66 Um die Motive der Eltern präziser fassen zu können, bedürfte es jedoch Interviews mit den Eltern. Aus Gründen des Umfangs konnte dies in dieser Untersuchung nicht berücksichtigt werden.

67 In den Arbeiten zur Familie Bietz von Suin de Boutemard (2006) und Krah/Kunze (2003) werden Freundeskreise leider nicht ausführlich behandelt.

68 Mit Ausnahme der Interviewpartner Ömer und Ahmet wuchsen alle Interviewpartner in Berlin auf. Ahmets wuchs jedoch in einer norddeutschen Großstadt mit vergleichbarem Angebot an Universitäten und Milieus auf. Anders gelagert ist die Situation bei Ömer. In seiner Heimatstadt, einer norddeutschen Mittelstadt von 50.000 Einwohnern, existierte keine Hochschule.

69 So beträgt die Distanz zwischen dem Hermannplatz im sowohl migrantisch als auch studentisch geprägten Viertel Nord-Neukölln und der Freien Universität Berlin über 12 Kilometer – eine Strecke, für die Pendler_innen fast eine Stunde einplanen müssen, sofern sie nicht direkt an der U-Bahn wohnen.

dass für eine weiterführende universitäre Ausbildung der Wohnort selbst nicht unbedingt gewechselt werden muss. Im Fall der hier dargestellten Dorfbewohner_innen ist dies jedoch nicht der Fall: Für Familie Bietz ist ein Studium ihrer Kinder auch deswegen unerwünscht, weil sie dafür das Dorf verlassen müssten – weshalb sie die Stadt als gefährlichen Ort darstellen. Im Fall von Jörg ist eine Fachhochschule zwar in der angrenzenden Mittelstadt vorhanden. Doch sie bietet die von ihm präferierten geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächer nicht an. Er bewirbt sich jedoch auch aus lebensstilistischen Gründen in Großstädten ungeachtet ihrer Distanz zu seinem Heimatdorf.

Dieser Unterschied markiert dabei auch, welche Bedeutung „Berlin“ (bzw. die Großstadt) für die unterschiedlichen Positionen hat: Für die konservativen türkeistämmigen Aufsteiger ist Berlin die Heimat ihrer Familie und ihres Herkunftsmilieus, so wie es das Dorf für die Familie Bietz und Jörg ist, während es für die konservativen Herkunftsfamilien aus dem dörflichen Raum ein angstbesetzter, fremder Ort ist, der für sie als Wohnort nicht in Frage kommt. Konträr dazu ist Berlin für die zugezogenen türkeistämmigen Postmodernisten und auch Jörg ihre neue Wahlheimat, die sie nicht nur aufsuchen, um Ihresgleichen zu treffen, sondern auch die kulturellen Angebote wahrzunehmen. Während für die modernen Zugezogenen Berlin also zuweilen den Sehnsuchtsort ihres biografischen „Aufbruchs“ markierte, bedeutet er für die Konservativen die Sicherstellung ihres familiären Zusammenhaltes.

Beim Vergleich von dörflichem und türkeistämmig geprägtem Herkunftsmilieu kann noch ein weiteres Merkmal Erwähnung finden, bei dem sich eine Parallele aufzeigen lässt: Die Sprache. Ländliche Soziolekte wie auch städtisch-migrantischen Soziolekte stellen ohne Zweifel habituelle Differenzmarker dar, auch wenn sie im größeren Raster der Lebensstilsoziologie kaum thematisiert werden. Dörfliche Familien, in denen plattdeutsch gesprochen wird, wären dabei mit türkeistämmigen Familien zu vergleichen, in denen das Türkische gepflegt wird. Wichtiger jedoch erscheint noch die Aussprache des Hochdeutschen, die einen Rückschluss auf die bildungsbezogene und regionale Herkunft der Sprecher_in zulässt. Nichtstandarddeutsche Varietäten werden oftmals als Ausdruck von Rückständigkeit oder mangelnder Bildung im Sinne eines milieuindizierenden Zeichens gedeutet (vgl. etwa Bourdieu 1974; 1991; Barden/Großkopf 1998, Canoğlu 2012, Wiese 2012, Maitz/Elspaß 2011a; 2011b; für einen Überblick Maitz/Elspaß 2013).⁷⁰

70 Eine sprachhabituelle Analyse konnte jedoch aus Gründen des Umfanges in dieser Untersuchung nicht realisiert werden und stellt eine Aufgabe für zukünftige Arbeiten dar.

7 Auf dem Weg zu einer postmigrantischen Milieusoziologie

7.1 Entwurf eines postmigrantischen Modells akademischer Milieus

Nachdem wir in den letzten Abschnitten die türkeistämmigen Milieupositionen mit bisherigen Milieu- und Lebensstilanalysen und der Dorfsoziologie verglichen haben, soll auf der Grundlage dieser Explorationen ein strukturelles Milieumodell entworfen werden, in dem gleichzeitig die türkeistämmigen Aufsteigerpositionen als auch die autochthon geprägten Milieus in Hinblick auf soziale Nähe und Distanz verortet werden.

Fassen wir die zentralen Ergebnisse der Analyse also nochmals zusammen: Sowohl in autochthonen Akademiker_innenmilieus als auch bei den türkeistämmigen Aufsteigern wird die horizontale Differenzierungsachse durch den Modernitätsgrad beschrieben. Konservative Milieus sind durch Ordnungsvorstellungen geprägt, die sich durch eine Orientierung an gegebenen Strukturen auszeichnen, während mit steigendem Modernitätsgrad die individuelle Entfaltung und die Befriedigung persönlicher Bedürfnisse stärker in den Vordergrund rückt – ganz gleich ob es sich dabei um Personen mit oder ohne Migrationshintergrund, Aufsteiger_innen oder Etablierte handelt.

Offen ist dabei jedoch noch, wie migrantische und autochthone Positionen zueinander positioniert sind. In anderen Worten, reicht die bisherige, zweidimensionale Dimensionierung des Milieumodells aus oder bedarf es einer weiteren migrantischen Dimension? Unterscheiden sich die Freundeskreise und Lebensstile von Aufsteigern mit Migrationshintergrund von jenen in autochthon geprägten akademischen Milieus in relevanter Weise?

Betrachten wir zunächst die postmodernistische Position, wie sie durch die Kreativtätigen in dieser Studie vertreten wird. Der aktuelle Lebensstil der türkeistämmigen Aufsteiger und ihr Freundeskreis kann gut in Deckung gebracht werden mit den akademischen urbanen Milieus ihrer Studienfächer. Zu türkeistämmigen Personen haben sie nur noch Kontakt über ihre Familie. Etwaige Differenzen zu ihren aktuellen Freunden, die durch ihre Migrations- oder Aufstiegserfahrung entstanden sind, spielen für sie in Bezug auf ihren Freundeskreis und ihre Beziehungspartner_innen offenbar kaum noch eine Rolle. Dass sie weniger als etwa die liberale Position mit Vorurteilen zu kämpfen haben, kann vermutlich damit einerseits erklärt werden, dass sie in Milieus verkehren, die noch stärker kosmopolitische Werte vertreten, und andererseits, dass sie Zugehörigkeit zum postmodernistischen Milieu durch ihren avantgardistischen Stil unmissverständlich

signalisieren. Eine migrationsbezogene Milieudifferenzierung konnte bei ihnen nicht angetroffen werden. Die postmodernistische türkeistämmige Aufsteigerposition fällt mit dem postmodernistischen Milieu in eins. Ihr Alltag ist dabei durch die räumliche wie soziale Distanz zu ihrer Herkunftsfamilie gekennzeichnet und ihre Freundeskreise durch ein sehr hohes Maß an Homogenität in Bezug auf Bildung und Alter.

In der konservativen Position stellt sich die Sache jedoch anders dar: Zwar gibt es auch hier frappierende Ähnlichkeiten im Lebensstil, etwa eine Präferenz für das Ernährer-Hausfrauen-Modell, eine stärkere Orientierung an religiösen Geboten oder eine starke Statusorientierung, doch im Konkreten unterscheiden sich die Lebensstile der autochthonen und türkeistämmig geprägten Positionen bzw. Milieus durchaus. Wie sich bereits in den Migrantenmilieustudien andeutete, muss die Modernitätsachse für die türkeistämmigen Aufsteiger in konservativer Richtung im Vergleich zu den autochthonen Milieus verlängert werden. Zwar können sich einige der Merkmale, wie jenes der starken mehrgenerationalen Familienorientierung, möglicherweise auch in Nischen der autochthonen Sozialstruktur wiederfinden, wie am Beispiel des dörflichen Milieus gezeigt werden konnte, doch würden etwa familiär arrangierte Ehen in autochthon geprägten konservativen Milieus heutzutage vermutlich ein Skandalon darstellen.

Bei anderen lebensstilistischen Merkmalen führte die bewahrende Orientierung des Konservatismus zusätzlich zur Aufrechterhaltung von ethno-religiösen Grenzziehungen. Wem eine ritualistische Religiosität bei der Partner_innenwahl wichtig ist, wird bei der religiösen Denomination vermutlich keine Abstriche machen. Auch unterscheiden sich die konkreten Praktiken: Für konservative Christen_innen spielen muslimische Essvorschriften offensichtlich keine Rolle, selbst wenn man als Katholik aus Gottesehrfurcht am Freitag auf den Fleischkonsum verzichten mag. Für die ritualistisch eingestellten Aufsteiger wurden nichtmuslimische Feiern, bei denen Alkohol getrunken wurde, damit zu Orten von Exklusion.

Einem Verschmelzen der konservativen Milieus steht zusätzlich im Weg, dass autochthon geprägte konservative Milieus die stärksten Ressentiments gegenüber türkeistämmigen Migrant_innen und Muslim_innen formulieren (vgl. Abschnitt 6.1.5). Sie neigen damit (vermutlich) am stärksten ihnen gegenüber zur Schließung, auch da gerade sie am Bewahren ihres Lebensstils und ihres Status als Alteingesessene orientiert sind.

Nicht zuletzt muss an dieser Stelle angeführt werden, dass autochthone Konservative durchschnittlich weit höheren Alters sind, als die türkeistämmigen konservativen Aufsteiger und sich jüngere konservative Milieus, wie sich in der Dorfsoziologie angedeutet hat, bereits stärker lebensstilistisch modernisiert haben. Dies zeigt sich etwa in Bezug auf das partnerschaftliche Zusammenleben vor der Ehe und religiöse Vorschriften im Alltag.

Die Freundeskreise der türkeistämmigen Konservativen sind daher primär türkeistämmig strukturiert. Wie im autochthon geprägten dörflichen Milieu wird auch hier viel Wert auf soziale Kontakte mit der mehrgenerationalen Familie gelegt. Sozial sind die Aufsteiger trotz ihres Bildungsaufstiegs noch im türkeistämmigen Herkunftsmilieu integriert, was dazu führt, dass die Freundes- und Bekanntenkreise der konservativen Interviewpartner tendenziell eine stärkere bildungsbezogene Heterogenität aufweisen.

Die liberale Position der türkeistämmigen Aufsteiger stellt eine Zwischenstufe zwischen postmodernistischer und konservativer Position dar. Ihr Lebensstil entspricht in Bezug auf die untersuchten Merkmale bereits ihrem autochthonen liberalen Counterpart. Gleichzeitig wurde in ihren Interviews eine soziale Distanz gegenüber autochthonen Milieus deutlich, die mit einem gefühlten Rechtfertigungsdruck in Bezug auf ihre soziale Herkunft verknüpft ist. Bei ihnen ist es daher vermutlich weniger der Lebensstil, sondern eher Vorurteile seitens autochthoner Milieus, die diese soziale Distanz erklären. In der Folge artikuliert die liberale Position sowohl eine Distanz zu autochthonen Milieus als auch zum konservativen Herkunftsmilieu. Dennoch erscheint die Nähe zu den autochthonen Milieus größer ausgeprägt, sodass die Wahrscheinlichkeit von Freundschaften oder Beziehungen zu autochthonen Personen größer erscheint als bei den konservativen Interviewpartnern. Vermutlich gerade auch weil diese Beziehungen aus ihnen eigentlich unverständlichen Gründen unterbleiben, wird die Frustration über diesen Zustand in den Interviews deutlich artikuliert (vgl. Abschnitt 5.6.5).

Abbildung 7: Entwurf des postmigrantischen Modells akademischer Milieus (eigene Darstellung)

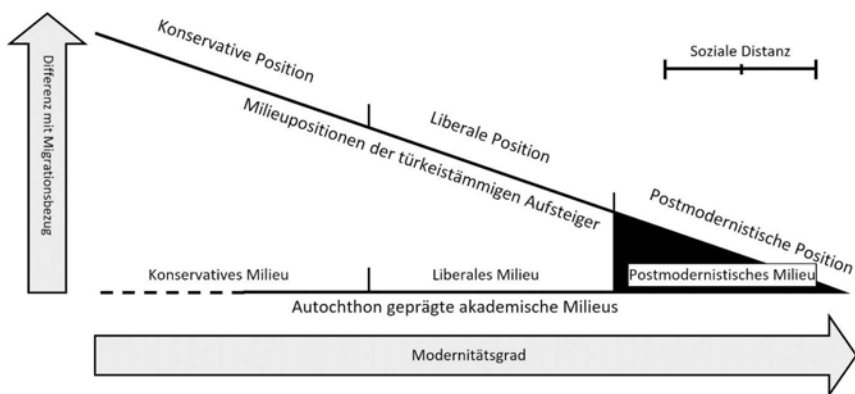


Abbildung 7 stellt ein dimensionales postmigrantisches Einfachmodell akademischer Milieus dar, in dem die Milieupositionen der türkeistämmigen Auf-

steiger in Relation zu den autochthon geprägten Milieus verortet werden. Anders als bei schichtübergreifenden Milieumodellen, bei denen die vertikale Dimension Unterschiede in Bildung oder Ausstattungsniveau anzeigt, beschränkt sich dieses Modell auf gehobene bzw. akademische Milieus. Das postmigrantische Modell akademischer Milieus lässt sich durch zwei Achsen beschreiben: (1) durch den Modernitätsgrad und (2) durch das Ausmaß an migrationsbezogener Differenz. Einerseits handelt es sich bei beiden Dimensionen also um „horizontale Achsen“, da sie sich nicht unmittelbar auf eine Ungleichheitsstruktur beziehen. Andererseits muss jedoch hervorgehoben werden, dass das „horizontale Merkmal“ der (sichtbaren) Differenz mit Migrationsbezug aufgrund der damit verknüpften rassistischen Ausschlüsse ebenfalls eine starke vertikale Komponente beinhaltet.

Die Distanzen innerhalb der Darstellung können dabei analog zum sozialen Raum Bourdieus als soziale Nähe bzw. Distanz gedeutet werden. Dies lässt sich ebenfalls auf die dargestellten Längen der Dimensionen übertragen: Auf der Grundlage der vergleichenden Analysen erscheint es plausibel, dass bei den Aufsteigern die lebensstilistischen Differenzen in Bezug auf den Modernitätsgrad größer ausfallen, als die migrationsbezogene Differenz. Türkeistämmige Konservative und autochthone Konservative sind sich ähnlicher als Konservative und Postmodernisten gleich welcher Herkunft. In der Folge ist die Modernitätsachse bewusst länger dimensioniert als jene mit Migrationsbezug.

Da der konservative Pol der autochthonen Milieus – so steht allein schon aufgrund der Altersstruktur der Modernitätsachse zu vermuten – in einer vergleichbaren Altersgruppe zu türkeistämmigen Aufsteigern eher schwach besetzt ist, wurde dieser Achsenabschnitt nur gestrichelt ausgeführt.

In der Abbildung wird dabei deutlich, wie die migrationsbezogene Differenz mit wachsendem Modernitätsgrad abnimmt, bis im postmodernistischen Achsenabschnitt keine bedeutsame soziale Distanz mehr vorliegt: Die Milieuposition der türkeistämmigen Aufsteiger verschmilzt hier mit dem kosmopolitisch eingestellten postmodernistischen Milieu, symbolisiert durch die durchgehende Verbindung.

Innerhalb dieses zweidimensionalen Milieumodells gibt es zwei unbesetzte Positionen: (1) Türkeistämmige, die in konservativen autochthon geprägten Milieus verortet sind, und (2) postmodernistische Türkeistämmige, die türkeistämmig geprägten Milieus zuzuordnen sind. Für diese hypothetischen Positionen konnte ich keine Interviewpartner im Feld ausfindig machen und auch in der einschlägigen Literatur werden meines Wissens solche Aufsteigertypen nicht thematisiert – was natürlich kein Beleg für ihre Nichtexistenz ist. Die hier vorgeschlagene Typologie der Aufsteigerpositionen legt jedoch nahe, dass zumindest die Positionierung konservativer türkeistämmiger Personen in konservativen autochthon geprägten Milieus schlecht mit einer habituellen Präferenz für das Bewahren zusammenpassen sollte. Solche Personen würden vermutlich eher in Richtung des liberalen Spektrums tendieren, da sie hier mit weniger Widersprü-

chen konfrontiert wären, etwa in Fragen der Religionsausübung oder der Rolle der Herkunftsfamilie.

7.2 Schlussbetrachtungen

Welche neuen Erkenntnisse hat uns die Untersuchung nun gebracht?

Widmen wir uns zunächst dem Erkenntnisgewinn in Bezug auf „Migrantenmilieus“. Die Hauptbefunde der bisherigen Migrantenmilieustudien, dass sich (1) auch die Lebensstile von Menschen mit Migrationshintergrund entlang der Differenzlinien von Modernitätsgrad und Klasse/Bildung beschreiben lassen und (2), dass die moderneren migrantischen Milieus den autochthonen Milieus näher stehen als konservativere, gelten auch für die türkeistämmigen Aufsteiger, die im Zentrum dieser Untersuchung standen. Insofern können sie als relativ gesichert angesehen werden. Diesbezüglich liegt der Erkenntnisgewinn dieser Studie vor allem in zwei Punkten: Erstens wurden jene lebensstilistischen Merkmale spezifiziert, die einen besonders hohen distinktiven Wert aufweisen (vgl. für eine Zusammenfassung Abschnitt 7.1). Damit konnte einerseits eine Brücke zu migrationssoziologischen Wissensbeständen geschlagen werden, welche die bisherigen Migrantenmilieustudien kaum rezipierten, andererseits können sie die Grundlage für zukünftige quantifizierende Analysen bilden. Zweitens wurde zum ersten Mal ein expliziter Vergleich mit autochthon geprägten Milieus auf der Grundlage der vorhandenen Forschungsliteratur durchgeführt. Durch diese explorativen Analysen wurde ein postmigrantisches Modell akademischer Milieus formuliert, das Menschen mit und ohne Migrationshintergrund integriert (vgl. Abschnitt 7.1). Die Schwäche der bisherigen „Migrantenmilieumodelle“, eine theoretisch inkonsequente Parallelstruktur zu herkömmlichen Milieumodellen zu formulieren, konnte somit zumindest für den akademischen Ausschnitt der Gesellschaft überwunden werden.

Der zweite und grundsätzlichere Fortschritt gegenüber bisherigen Milieuforschungen liegt darin, die theoretisch äußerst relevante Prozessebene sozialer Milieus bei sozialem Aufstieg auch abseits der habituellen Reproduktionslogik beleuchtet zu haben. So konnte gezeigt werden, dass die drei Positionen unterschiedlichen Modernitätsgrades sich in zentralem Maße durch ihre Positionierung gegenüber dem konservativen türkeistämmigen Herkunftsmilieu und den jeweiligen Zielmilieus auszeichnen. Während konservative Aufsteiger dazu neigen, die am Familialismus orientierten Erwartungshaltungen ihrer Eltern langfristig zu akzeptieren und Liberale dazu tendieren, ihre Freiräume beständig neu auszuhandeln, distanziert sich der postmodernistische Typus spätestens im Zuge des Studienbeginns von seinem Herkunftsmilieu (vgl. Abschnitt 5.1). In Bezug auf die Zielmilieus verbleibt die konservative Position auf Distanz zu autochthonen akademischen Milieus, teils aufgrund elterlicher Loyalitätserwartungen und ih-

res konservativ-distinktiven Lebensstils, teils aber auch aufgrund erlebter Exklusionserfahrungen. Die postmodernistische Position kam hingegen im Verlauf ihrer Jugend in Kontakt mit autochthon geprägten, moderneren Freundeskreisen, die für sie vorbildhaften Charakter annahmen. Ihr Übergang in autochthon geprägte universitäre Kreise erfolgte auch deswegen eher undramatisch. Ihre Herkunft spielte für ihr Zielmilieu offenbar kaum noch eine Rolle, da es sich einerseits durch eine hohe Offenheit für Gleichgesinnte auszeichnet und die Aufsteiger erfolgreich erlernten, ihre Zugehörigkeit zu diesem Milieu stilistisch distinktiv zum Ausdruck zu bringen. Dies gelingt einem liberalen Interviewpartner der Studie jedoch nicht, der, obwohl er einem stark modernisierten Lebensstil folgt, von vielen Autochthonen häufig auf seine türkische Herkunft reduziert wird und dessen Freundeskreis heute vor allem aus anderen liberalen Türkeistämmigen besteht, während viele seiner Freundschaften zu Autochthonen mit der Zeit verkümmerten.

In einer vergleichenden Analyse konnte gezeigt werden, dass der für die türkeistämmigen Aufsteiger so prägende Generationenkonflikt und die starken Loyalitätserwartungen der Eltern auch im autochthon geprägten konservativ-dörflichen Milieu angetroffen werden können. Sie stellen somit keine exklusiven Migrationsspezifika dar, sondern können als Modernisierungskonflikte in konservativ-familialistischen Herkunftsmilieus gedeutet werden. Zwei wesentliche Unterschiede zwischen dörflichen und türkeistämmig geprägten Herkunftsmilieus können jedoch ausgemacht werden: Erstens unterscheiden sich die zu bewahrenden Lebensstilmerkmale: Obwohl elterliche Loyalitätserwartungen zumindest im dörflich-konservativen Fallbeispiel in durchaus vergleichbarer Weise zu den türkeistämmigen Fällen artikuliert wurden (vgl. Abschnitt 6.2.1), spielte bei ihnen religiöse Praxis oder voreheliche Enthaltensamkeit – anders als in den türkeistämmigen Familien – keine bedeutsame Rolle. Der zweite wesentliche Unterschied liegt darin begründet, dass der Prozess der Modernisierung in dörflichen Milieus etwa eine Generation früher einsetzte, also auch bereits modernisierte Herkunftsfamilien im dörflichen Milieu angetroffen werden, in denen höchstens noch von den Großeltern Loyalitätserwartungen artikuliert werden, wie das zweite Fallbeispiel zeigt (vgl. Abschnitt 6.2.3).

Eingangs argumentierte ich, dass ein postmigrantischer Milieuansatz das Potential hat, jene Probleme zu überwinden, die aus der Herkunftsfixierung der aktuell am breitesten rezipierten migrationssoziologischen Ansätze resultieren. Dabei fokussierte ich mich insbesondere auf den Assimilationsansatz, da er in mancher Hinsicht durchaus mit der Milieusoziologie vergleichbar ist (vgl. Abschnitt 2.1, 2.2). Wie stellen sich also diese neuen Erkenntnisse im Spiegel der Assimilationstheorien dar?

Einige der Untersuchungsergebnisse sind tatsächlich durchaus kompatibel: Alba argumentiert etwa, dass insbesondere die muslimische Religion eine „bright boundary“ im deutschen Kontext darstellt, die als deutlich sichtbare Grenzzie-

hung eine soziale Distanz zwischen der türkischen Minderheitenposition und dem autochthon geprägten „gesellschaftlichen Mainstream“ zur Folge hat. Es sei daher zu erwarten, dass sich Assimilationsakte vor allem individuell vollziehen würden (Alba 2005, S. 40). In diesem Sinne blieben die religiösen konservativen Interviewpartner mit ihrem ritualistischen Stil des Muslimischseins in der „ethnischen Minderheitenposition“, während die Postmodernisten die „ethnische Grenze“ überschritten, sich individuell assimiliert hätten und in den gesellschaftlichen Mainstream vorgestoßen wären. Dass die liberale Position trotz ihres „mainstreamigen“ Lebensstils eine Distanz zu autochthonen Milieus artikuliert, wäre Alba weiter folgend durch rassistische Grenzziehungsprozesse seitens der Mehrheitsgesellschaft zu erklären, die sich entlang von Phänotyp oder Namen vollziehen, nicht aber entlang von realen Lebensstilen (vgl. ebd., S. 37 ff.).

Deuten wir unsere drei unterschiedlichen Milieupositionen nun aus der Perspektive des Assimilationsansatzes, wird deutlich, dass nur die postmodernistische Position den orthodoxen Assimilationsverlauf beschreibt. Nur sie erfüllt gleichermaßen die Kriterien für soziale und strukturelle Assimilation, also einen autochthon geprägten Freundeskreis mitsamt sozialem Aufstieg (bzw. beruflicher Integration). Nun argumentierte bereits die Theorie segmentierter Assimilation, dass die soziale Assimilation und ein sozialer Aufstieg nicht zusammenfallen müssen, sondern die ethnische Schließung und eine starke familiäre soziale Kontrolle als intentionale Strategie der Eltern gedeutet werden können, um dem Aufstieg abträgliche soziale Einflüsse in der Wohnumgebung von ihren Kindern fernzuhalten (vgl. Abschnitt 2.1). Das Thema der sozialen Kontrolle durch die Eltern wurde tatsächlich in allen Interviews der türkeistämmigen Aufsteiger deutlich. Selbst wenn in dieser Untersuchung keine Interviews mit Eltern geführt wurden, darf jedoch bezweifelt werden, dass es sich dabei um eine Strategie zur Sicherstellung der Aufstiegschancen handelt. Denn erstens zeigt die Geschichte der deutsch-türkischen Arbeitsmigration, dass die meisten Migrant_innen nicht mit dem Motiv nach Deutschland kamen, dort den nachfolgenden Generationen eine bessere Zukunft zu ermöglichen – vielmehr wussten viele der Familien noch zum Zeitpunkt der Einschulung ihrer Kinder nicht, ob sie bleiben würden (bzw. *dürften*) (vgl. Abschnitt 4). Zweitens zeigte sich im Interviewmaterial, dass die Loyalitätsanforderungen der Eltern nicht mit dem Hochschulabschluss ihrer Kinder endeten, sondern häufig auch darüber hinaus Bestand hatten, etwa in Bezug auf die Partner_innenwahl oder die elterliche Autorität. Die Sicherstellung des sozialen Aufstiegs scheidet zu diesem Zeitpunkt als Motiv offensichtlich aus. Wahrscheinlicher sind hier ähnliche Gründe wie in autochthonen dörflich-konservativen Milieus anzunehmen, also die Angst vor der Entfremdung der Kinder und Statusverlustängste als „Familienoberhaupt“ unter den Bedingungen der Individualisierung und des sozialen Aufstiegs der Nachkommen. Der erwartete Verbleib im Elternhaus bis zur Ehe und die daraus resultierende Immobilität dürften etwa bei der Studienplatz- oder Stellensuche potentiell zum Hindernis

werden – auch wenn Strategien des Umgangs damit rekonstruiert werden könnten (vgl. Abschnitt 5.1). Wie sich die Eltern konkret bei auftretenden Dilemmata in Bezug auf Wohnort und sozialem Aufstieg ihrer Kinder verhielten, bedarf jedoch sicherlich weiterer Untersuchungen. Gehen wir jedoch davon aus, dass eine segmentierte Assimilation im Fall der liberalen und konservativen Position unwahrscheinlich erscheint, bieten die etablierten Assimilationstheorien keine befriedigende Erklärung für diese Typen an.

Diese Kritik muss jedoch unter dem Vorbehalt formuliert werden, dass noch unbekannt ist, wie hoch der Anteil der jeweiligen Positionen unter den Aufsteigern ist. Die klassische Assimilationstheorie sagt voraus, dass es ungeachtet des beruflichen Feldes vor allem sozial und kulturell assimilierte Aufsteiger_innen geben sollte, da sie durch ihre soziale Assimilation unabkömmliche Fähigkeiten für den Aufstieg erlernen. Demgegenüber steht die milieusoziologische Hypothese dieser Untersuchung, nach der der sozial assimilierte Typus, also die postmodernistische Position, eher in kreativen oder kulturell orientierten Studienfächern anzutreffen sein sollte – und weit weniger in ingenieurs- oder wirtschaftswissenschaftlich orientierten Fächern. Da sich die Fächerwahl der Studierenden mit und ohne Migrationshintergrund nicht dramatisch unterscheidet (Middendorff et al. 2013, S. 533), wäre nun mit einer quantifizierenden Analyse zu zeigen, ob die milieusoziologische These des Zusammenhangs von Studienfach, Lebensstil, Kapitalkonfiguration und Zielmilieu („sozialer Assimilation“) erhärtet werden kann oder doch modifiziert oder gar verworfen werden muss.

Weiten wir die Perspektive nochmals, so wird deutlich, was dem Assimilationsansatz durch seinen migrationssoziologischen Zuschnitt auf ethnische Gruppen entgeht. So kann die Assimilationstheorie Differenzen zwischen ihren Vergleichsgruppen nur als migrationsbezogene Differenz deuten. Im Sinne des hier ausgearbeiteten Milieumodells erkennt sie lediglich die Dimension mit Migrationsbezug – dass diese jedoch mit dem lebensstilistischen Modernitätsgrad in mehrfacher Weise verknüpft ist, übersieht sie, da sie die gesellschaftliche Differenzierung in soziale Milieus nicht berücksichtigt. Dies ist aus mehreren Gründen durchaus folgenschwer.

So offenbart die Milieuperspektive und der Vergleich mit den dörflichen Aufsteiger_innen etwa eine Reihe von Erkenntnissen, die von der Assimilationsperspektive unterschlagen worden wären. Erstens beschreibt die in der Arbeit entwickelte Typologie unterschiedlich verlaufende lebensstilistische Modernisierungsprozesse, die ähnlich, wenn auch nicht identisch in autochthonen Milieus anzutreffen sind und damit keinen ausschließlichen Migrations- oder Ethnizitätsbezug besitzen. Die Art der Transformation von sozialem Aufstieg und lebensstilistischer Modernisierung hängen nämlich vom Ziel- und Herkunftsmilieu ab. Das Herkunftsmilieu des türkeistämmigen Arbeitermilieus unterscheidet sich durch seine Migrationsgeschichte von autochthon geprägten Milieus, von einigen jedoch mehr als von anderen. Insbesondere ländliche, konservative Herkunftsmi-

lieus mit geringer Kapitalausstattung ähneln diesem durchaus, was zu ähnlichen Generationenkonflikten und habituellen Reproduktionslogiken führt. Die Assimilationstheorie beschreibt für die zweite Generation damit einen Spezialfall der Milieumobilität, der allgemeiner ähnlich auch bei autochthonen Aufsteiger_innen aus konservativen Milieus angetroffen werden kann.

Weiter versäumt die Assimilationstheorie die Möglichkeit, die Zielkontexte der Milieumobilität hinreichend genau zu spezifizieren. Mit dem Modernitätsgrad (bzw. der Kapitalkonfiguration) differieren auch die potentiellen Aufnahmemilieus. Sie sind im moderneren Achsenabschnitt tendenziell offener als im konservativen. Zusätzlich dürften modernere Milieus bei den jüngeren Altersgruppen in urbanen Räumen weitaus stärker besetzt sein. Dass postmodernistische Studierendenmilieus sich grundsätzlich besonders offen gegenüber Migrant_innen zeigen, mag für ebenso positionierte Aufsteiger_innen mit Migrationshintergrund ein Segen sein, doch für konservativ-religiöse Aufsteiger bleiben diese Milieus lebensstilistisch uninteressant. Dass es auch autochthone konservative Studierendenmilieus geben mag, die ihrem Lebensstil möglicherweise näher stehen, hilft ihnen jedoch ebenso wenig weiter, wenn dort auf sie in Bezug auf Alkoholkonsum etc. keine Rücksicht genommen wird und stärkere Vorbehalte gegenüber Muslim_innen vorherrschen.

Da die Assimilationstheorie blind für die *gesamtgesellschaftlich* ausgeprägte Modernitätsdimension ist und das türkeistämmige Arbeitermilieu aus migrationshistorischen Gründen vor allem konservativ besetzt wurde, übersieht sie nicht nur die Ähnlichkeiten zwischen türkeistämmig und autochthon geprägten Milieus gleichen Modernitätsgrades, sondern auch die gesamtgesellschaftliche Zentralität lebensstilistischer Modernisierungsprozesse und -konflikte.

Welchen Beitrag kann die Milieutheorie also zur postmigrantischen Gesellschaftsanalyse leisten? Sie kann als ein Versuch der Dezentrierung der Migrationssoziologie verstanden werden, der Migrant_innen unterschiedlicher Lebensstile und Milieus in ihrer historisch spezifischen Positionierung in der Gesellschaft ernst nimmt – gleichzeitig jedoch der soziologischen „Versuchung der Migrantologie“ widersteht, indem er die Milieustruktur der postmigrantischen Gesellschaft ins Zentrum der Analyse stellt.

Neben ihren Beiträgen zur postmigrantischen Gesellschaftsanalyse und Milieumobilität liefert die Untersuchung daneben auch neue Impulse für die Lebensstil- und Milieuforschung. Neben den bereits diskutierten Aspekten liegt dieser vor allem in der stärkeren Ausleuchtung der lebensstilistischen Modernitätsdimension. Die empirischen Befunde dieser Untersuchung sprechen dafür, dass neben altersspezifischen auch altersunabhängige Lebensstilmerkmale existieren, die in den bisherigen Milieustudien undifferenziert einer einzigen Modernitätsdimension zugeschlagen wurden: Ehestile oder Stile der Religionsausübung dürften individuell im Alter weniger Veränderungen unterworfen sein als Konsumstile oder Freizeitgestaltung. Schließlich rekonstruieren auch kohor-

teninterne Lebensstiluntersuchungen eine Modernitätsdimension, für die die Lebensstilforschung jedoch bis auf die Kapitalkonfiguration keinen kohärenten Erklärungsansatz liefert. Junge Konservative oder ältere Postmodernist_innen werden in den altersübergreifenden Milieumodellen bisher nicht ausreichend berücksichtigt. Die Ergebnisse dieser Untersuchung könnten dabei einen ersten Ansatzpunkt liefern, wie sich kohorteninterne Modernitätsdifferenzen erklären lassen. Das komplexe Verhältnis von Alter, Modernitätsgrad, sozialem Milieu und Lebensstil bedarf jedoch noch weiterer Forschungsbemühungen.

In den bisherigen Ausführungen wurde bereits an einigen Stellen auf mögliche zukünftige Forschungsfragen hingewiesen. Der dringendste Forschungsbedarf liegt jedoch zunächst im Einbezug von Frauen in das postmigrantische Milieumodell. Zwar steht auf der Grundlage der Milieutheorie und der einschlägigen Forschungsliteratur zu vermuten, dass auch beim Einbezug von Frauen die Milieustrukturen entlang derselben Dimensionen verlaufen (vgl. Koppetsch/Burkhardt 1999; Karakaşoğlu 2003; Klinkhammer 2003). Auf der Ebene der Lebensstile hingegen sollten geschlechtsspezifische Lebensstile und Distinktionsformen anzutreffen sein. Insbesondere in familialistischen Herkunftsfamilien und konservativen Ehepaaren sollten geschlechtsspezifische Lebensstile vorherrschen, da dort komplementäre Geschlechterrollen die Regel sind. Unterschiede müssten auch bei der Analyse des Freizeitverhaltens oder des Sinnes für das Ästhetische hervortreten, etwa in Bezug auf Kleidung oder Schmuck.

Eine weitere ungelöste Aufgabe liegt darin zu erklären, welche Faktoren die biografische Wahl des jeweiligen Zielmilieus beeinflussen. Warum sich jemand für einen konservativen, liberalen oder postmodernistischen Lebensstil entscheidet, bleibt auf der Grundlage des Milieumodells noch recht unklar. Zwar kann die Reproduktionshypothese Bourdieus die konservativen Fälle gut erklären, jedoch bietet sie keinen Erklärungsansatz für die stärkeren Modernisierungstendenzen der liberalen und postmodernistischen Position an. Auf der Grundlage der Analysen erscheinen die Kindheit und Jugend als bedeutsame Lebensphasen. In ihnen wirken soziale Kontexte einerseits prägend, können aber auch aktiv aufgesucht werden. Möglicherweise werden in dieser Lebensphase bereits die lebensstilistischen Präferenzen angelegt, die während des Universitätsbesuchs nur noch verstärkt werden. Erfolgsversprechend wäre es daher vermutlich, die Rolle des sozialen Umfeldes in der Jugend in zukünftigen Untersuchungen stärker in den Blick zu nehmen.

Ein zentraler nächster Schritt zur Konstruktion eines gesamtgesellschaftlich-postmigrantischen Milieumodells liegt offensichtlich Weise in quantifizierenden Analysen. Während in dieser qualitativen explorativen Untersuchung primär die semantische Ebene der Lebensstile rekonstruiert wurde und die Verteilungslogik nur zum Teil durch sekundäre Forschungsliteratur nachgezeichnet werden konnte, ließen sich durch quantitative Analysen nicht nur die milieuspezifische Verteilung der unterschiedlichen Lebensstilmerkmale überprüfen, sondern dar-

über hinaus auch die hier rekonstruierten (semantischen) Milieupositionen tatsächlich als sozialstrukturelle Milieus ausweisen. Auf der Grundlage dieser Untersuchung ist es unwahrscheinlich, dass alle Milieupositionen der Aufsteiger tatsächlich als genuine Milieus bezeichnet werden können. Vor allem bei der konservativen Position wäre es denkbar, dass sich der Bildungsgrad der Aufsteiger von jenem ihres Umfeldes bisweilen drastisch unterscheidet und damit die konservative (Aufsteiger-)Position weiter dem türkeistämmig geprägten Herkunftsmilieu zugerechnet werden müsste. In diesem Fall hätte sich also das Herkunftsmilieu in Bezug auf den Bildungsgrad durch sie heterogenisiert. Andererseits wäre es auch denkbar, dass sich daneben auch ein homogenes konservatives Akademiker_innenmilieu ausgebildet hat, dass sich in Bezug auf Lebensstil und Binnenkommunikation vom türkeistämmigen Herkunftsmilieu abhebt. Geprüft werden könnte dies durch quantitative egozentrierte Netzwerkanalysen und Lebensstilinstrumente wie Korrespondenz- oder Clusteranalysen.

Überhaupt wäre zu prüfen, auf welche anderen Fälle sich das hier skizzierte Modell übertragen lässt. Gilt es analog auch für andere Einwanderer_innengruppen? Anzunehmen wäre hier, dass es sich auf konservativ eingestellte Einwanderer_innengruppen mit geringer Kapitalausstattung übertragen lassen könnte – während bei anders gelagerten Fällen möglicherweise noch unbekannte Prozesse durch die Milieuperspektive sichtbar gemacht werden könnten. Der postmigrantische Milieuansatz steht noch am Anfang.

Literaturverzeichnis

- Abdul-Rida, Chadi (2016): Familiärer Einfluss auf die Partner_innenwahl von türkischstämmigen Personen in Deutschland. In: *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 68, H. 1, S. 139–162.
- Akremit, Leila (2019): Stichprobenziehung in der qualitativen Sozialforschung. In: Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hrsg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS. S. 313–331.
- Alba, Richard (2005): Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States. In: *Ethnic and Racial Studies* 28, H. 1, S. 20–49.
- Alba, Richard/Nee, Victor (2003): *Remaking the American mainstream. Assimilation and contemporary immigration*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Alba, Richard D./Nee, Victor (1997): Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration. In: *International Migration Review* 31, H. 4, S. 826–874.
- Alleweldt, Erika (2016): Sozialstrukturierung von Freundschaft und soziale Ungleichheit. In: Schobin, Janosch/Leuschner, Vincenz/Flick, Sabine/Alleweldt, Erika/Heuser, Eric Anton/Brandt, Agnes (Hrsg.): *Freundschaft heute. Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie*. Bielefeld: transcript Verlag. S. 107–116.
- Allmendinger, Jutta/Haarbrücker, Julia (2013): *Lebensentwürfe heute. Wie junge Frauen und Männer in Deutschland leben wollen. Kommentierte Ergebnisse der Befragung 2012*. Discussion Paper. Berlin.
- Altintas, Evrim/Sullivan, Oriel (2016): Fifty years of change updated: Cross-national gender convergence in housework. In: *Demographic Research* 35, S. 455–470.
- Amir-Moazami, Schirin (Hrsg.) (2017): *Der inspierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Bielefeld: Transcript.
- Apitzsch, Ursula (1990): Besser integriert und doch nicht gleich. Bildungsbiographien jugendlicher Migrantinnen als Dokumente widersprüchlicher Modernisierungsprozesse. In: Rabe-Kleberg, Ursula (Hrsg.): *Besser gebildet und doch nicht gleich! Frauen und Bildung in der Arbeitsgesellschaft*. Bielefeld: Kleine Verlag. S. 197–217.
- Aslan, Ednan/Kolb, Jonas/Yildiz, Erol (Hrsg.) (2017): *Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Baldassar, Loretta (2015): Guilty feelings and the guilt trip. Emotions and motivation in migration and transnational caregiving. In: *Emotion, Space and Society* 16, S. 81–89.
- Barden, Birgit/Grosskopf, Beate (1998): *Sprachliche Akkommodation und sozial Integration. Sächsische Übersiedler und Übersiedlerinnen im rhein-/moselfränkischen und alemannischen Sprachraum*. Tübingen: Niemeyer.
- Barker, Eileen (2004): The Church Without and the God Within. Religiosity and/or Spirituality? In: Marinović, Dinka/Zrinščak, Siniša/Borowik, Irena (Hrsg.): *Religion and Patterns of Social Transformation*. Zagreb: Institute for Social Research. S. 23–48.
- Barth, Bertram/Flaig, Berthold Bodo/Schäuble, Norbert/Tautscher, Manfred (Hrsg.) (2018): *Praxis der Sinus-Milieus. Gegenwart und Zukunft eines modernen Gesellschafts- und Zielgruppenmodells*. Wiesbaden: Springer VS.
- Baumeister, Roy. F./Stillwell, Arlene. M./Heatherton, Todd. F. (1994): Guilt. An interpersonal approach. In: *Psychological bulletin* 115, H. 2, S. 243–267.
- Baur, Nina (2007): Der perfekte Vater. Männer im Konflikt zwischen eigenen Vorstellungen und institutionellem Rahmen. In: *Freiburger Geschlechterstudien* 13, H. 21, S. 80–113.

- Baur, Nina/Akremiti, Leila (2012): Lebensstile und Geschlecht. In: Rössel, Jörg/Otte, Gunnar (Hrsg.): *Lebensstilforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 268–294.
- Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hrsg.) (2014): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hrsg.) (2019): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Baykara-Krumme, Helen (2015): Migrantenfamilien. In: Hill, Paul B./Kopp, Johannes (Hrsg.): *Handbuch Familiensoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. S. 709–737.
- Baykara-Krumme, Helen/Klaus, Daniela/Steinbach, Anja (2011): Eltern-Kind-Beziehungen in Einwandererfamilien. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, H. 43, S. 42–49.
- Beck, Ulrich (1983): Jenseits von Klasse und Stand? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten. In: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz. S. 35–74.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Becker, Rolf (2011): Warum bildungsferne Gruppen von der Universität fernbleiben und wie man sie für das Studium an der Universität gewinnen könnte. In: Krüger, Heinz-Hermann/Rabekleberg, Ursula/Kramer, Rolf-Torsten/Budde, Jürgen (Hrsg.): *Bildungsungleichheit revisited*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 223–235.
- Bendel, Petra/Hildebrandt, Mathias (2006a): Integration von Muslimen. In: Bendel, Petra/Hildebrandt, Mathias (Hrsg.): *Integration von Muslimen*. München: Allitera. S. 7–53.
- Bendel, Petra/Hildebrandt, Mathias (Hrsg.) (2006b): *Integration von Muslimen*. München: Allitera.
- Berger, Peter A./Kahlert, Heike (Hrsg.) (2013): *Institutionalisierte Ungleichheiten. Wie das Bildungswesen Chancen blockiert*. Weinheim: Beltz-Juventa.
- Blasius, Jörg (2010): Korrespondenzanalyse. In: Wolf, Christof/Best, Henning (Hrsg.): *Handbuch der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 367–389.
- Blasius, Jörg/Friedrichs, Jürgen/Klöckner, Jennifer (2008): Doppelt benachteiligt? Leben in einem deutsch-türkischen Stadtteil. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Blasius, Jörg/Winkler, Joachim (1989): Gibt es die ›feinen Unterschiede‹? Eine empirische Überprüfung der Bourdieuschen Theorie. In: *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, H. 1, S. 72–94.
- Blossfeld, Hans-Peter/Timm, Andreas (2003a): Who marries whom in West Germany? In: Blossfeld, Hans-Peter/Timm, Andreas (Hrsg.): *Who Marries Whom?* Dordrecht: Springer Netherlands. S. 19–37.
- Blossfeld, Hans-Peter/Timm, Andreas (Hrsg.) (2003b): *Who Marries Whom?* Dordrecht: Springer Netherlands.
- Bohnsack, Ralf/Nohl, Arnd-Michael (2001): Ethnisierung und Differenzverfahren. Fremdheit als alltägliches und als methodisches Problem. In: *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, H. 1, S. 15–26.
- Boos-Nünning, Ursula (2006): Viele Welten leben. In: Friedrich Ebert Stiftung (Hrsg.): *Dokumentation zur Konferenz "Frauen – Migration – Lebenswelten"*. Hannover. S. 5–22.
- Bourdieu, Pierre (1974): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabbalistischen Gesellschaft*. Frankfurt, M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1983): *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*. In: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz. S. 183–198.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre (1991): Language and symbolic power. The economy of linguistic exchanges. Cambridge: Polity in association with Basil Blackwell.
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998): Die biografische Illusion. In: Bourdieu, Pierre (Hrsg.): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 75–83.
- Bourdieu, Pierre (Hrsg.) (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2004): Schwierige Interdisziplinarität. Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Bourdieu, Pierre (2006): Sozialer Raum, symbolischer Raum (1989). In: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hrsg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 354–368.
- Bourdieu, Pierre (2015a): Die feinen Unterschiede. In: Steinrück, Margareta (Hrsg.): Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg: VSA Verlag Hamburg. S. 31–48.
- Bourdieu, Pierre (2015b): Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg: VSA Verlag Hamburg.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude/Hartig, Irmgard (1971): Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs. Stuttgart: Klett.
- Bremer, Helmut/Lange-Vester, Anna (Hrsg.) (2014): Soziale Milieus und Wandel der Sozialstruktur. Die gesellschaftlichen Herausforderungen und Strategien der sozialen Gruppen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bremer, Helmut/Teiwes-Kügler, Christel (2006): Soziale Milieus, Religion und Kirche. Beziehungen und Konflikte im religiösen Feld. In: Rehberg, Karl-Siebert (Hrsg.): Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004. Frankfurt: Campus. S. 2370–2382.
- Brinkmann, Heinz Ulrich/Sauer, Martina (Hrsg.) (2016): Einwanderungsgesellschaft Deutschland. Entwicklung und Stand der Integration. Wiesbaden: Springer VS.
- Broom, Alex/Hand, Kelly/Tovey, Philip (2009): The role of gender, environment and Individual biography in shaping qualitative interview data. In: International Journal of Social Research Methodology 12, H. 1, S. 51–65.
- Bröskamp, Bernd (1993): Ethnische Grenzen des Geschmacks: Perspektiven einer praxeologischen Migrationsforschung. In: Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hrsg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 174–207.
- Brubaker, Rogers (2004): Ethnicity without groups. Cambridge: Harvard University Press.
- Büchner, Peter/Brake, Anna (Hrsg.) (2006): Bildungsort Familie. Transmission von Bildung und Kultur im Alltag von Mehrgenerationenfamilien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. „Engagement in der Flüchtlingshilfe. Ergebnisbericht einer Untersuchung des Instituts für Demoskopie Allensbach“. <https://www.bmfsfj.de/blob/122010/d35ec9bf4a940ea49283485db4625aaf/engagement-in-der-fluechtlingshilfe-data.pdf#page=11>.
- Buschkowsky, Heinz (2012): Neukölln ist überall. Berlin: Ullstein.
- Calmbach, Marc (2018): Alles schön bunt hier. Das SINUS-Modell für jugendliche Lebenswelten in Deutschland. In: Barth, Bertram/Flaig, Berthold Bodo/Schäuble, Norbert/Tautscher, Manfred (Hrsg.): Praxis der Sinus-Milieus. Gegenwart und Zukunft eines modernen Gesellschafts- und Zielgruppenmodells. Wiesbaden: Springer VS. S. 67–80.
- Calmbach, Marc/Borgstedt, Silke/Borchard, Inga/Thomas, Peter Martin/Flaig, Berthold Bodo (2016): Wie ticken Jugendliche 2016? Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Canoğlu, Hatice Deniz (2012): Kanak Sprak versus Kiezdeutsch. Sprachverfall oder sprachlicher Spezialfall? ; eine ethnolinguistische Untersuchung. Berlin: Frank & Timme.

- Ceylan, Rauf (2017): Islam und Muslime in Deutschland. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 1, H. 1, S. 75–88.
- Citlak, Banu (2018): Soziales Kapital und elterliche Strategien in benachteiligten Stadtteilen. In: *Tewes, Oliver/Gül, Garabet (Hrsg.): Der soziale Raum der postmigrantischen Gesellschaft*. Weinheim: Beltz Juventa. S. 80–101.
- Citlak, Banu/Leyendecker, Birgit/Schölmerich, Axel/Driessen, Ricarda/Harwood, Robin L. (2008): Socialization goals among first- and second-generation migrant Turkish and German mothers. In: *International Journal of Behavioral Development* 32, H. 1, S. 56–65.
- Çopur, Burak/Uslucan, Haci-Halil (2013): Wertewandel oder doch Stagnation? Transnationale Entwicklungen am Beispiel türkeistämmiger Muslime. In: *Leifse, Olaf (Hrsg.): Die Türkei im Wandel. Innen- und außenpolitische Dynamiken*. Baden-Baden: Nomos. S. 449–468.
- Crenshaw, Kimberle (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. In: *Stanford Law Review* 43, H. 6, S. 1241.
- Dangschat, Jens S. (Hrsg.) (2007): *Lebensstile, soziale Lagen und Siedlungsstrukturen*. Hannover: Verlag der ARL.
- Der Spiegel (1973): "Die Türken kommen – rette sich, wer kann". In: *Der Spiegel*, S. 24–34 (auch online unter <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/41955159>).
- Diaz-Bone, Rainer (2004): *Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil. Eine diskurstheoretische Erweiterung der Bourdieuschen Distinktionstheorie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Diehl, Claudia/Koenig, Matthias (2011): Religiosität und Geschlechtergleichheit. Ein Vergleich türkischer Immigranten mit der deutschen Mehrheitsbevölkerung. In: *Meyer, Hendrik (Hrsg.): Politik und Islam*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden. S. 191–218.
- Diez, Georg (2014): Auto Ego. In: *Spiegel Wissen*, H. 4, S. 98–105.
- Dörre, Klaus/Bose, Sophie/Lütten, John/Köster, Jakob (2018): Arbeiterbewegung von rechts? Motive und Grenzen einer imaginären Revolte. In: *Berliner Journal für Soziologie* 28, 1–2, S. 55–89.
- Ebertz, Michael N. (2018): Sinus-Milieus, Kirchenmarketing und Pastoral. In: *Barth, Bertram/Flaig, Berthold Bodo/Schäuble, Norbert/Tautscher, Manfred (Hrsg.): Praxis der Sinus-Milieus. Gegenwart und Zukunft eines modernen Gesellschafts- und Zielgruppenmodells*. Wiesbaden: Springer VS. S. 209–225.
- Eckert, Roland/Jacob, Rüdiger (1994): Kultur- oder Freizeitsoziologie? Fragen an Gerhard Schulze. In: *Soziologische Revue* 17, H. 2.
- Eikhof, Doris Ruth/Haunschild, Axel (2006): Lifestyle Meets Market: Bohemian Entrepreneurs in Creative Industries. In: *Creativity and Innovation Management* 15, H. 3, S. 234–241.
- El-Mafaalani, Aladin (2012): *BildungsaufsteigerInnen aus benachteiligten Milieus. Habitustransformation und soziale Mobilität bei Einheimischen und Türkeistämmigen*. Wiesbaden: Springer VS.
- El-Menouar, Yasemin (2019): Befragung von Migranten. In: *Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hrsg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS. S. 943–955.
- Engin, Havva (2003): „Kein institutioneller Wandel von Schule?“. *Bildungspolitische Reaktionen auf Migration in das Land Berlin zwischen 1990 und 2000 im Spiegel amtlicher und administrativer Erlasse*. Frankfurt [am Main]: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Esser, Hartmut (1980): *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. eine handlungstheoretische Analyse*. Darmstadt: Luchterhand.
- Esser, Hartmut (2001): *Integration und ethnische Schichtung*. Mannheim.
- Farrokhzad, Schahrzad (2007): "Ich versuche immer, das Beste daraus zu machen." *Akademikerinnen mit Migrationshintergrund*. Berlin: irena regener verlag.
- Flaig, Berthold Bodo (2008): *Forschungsprojekt Diskriminierung im Alltag. Wahrnehmung von Diskriminierung und Antidiskriminierungspolitik in unserer Gesellschaft ; Abschlussbericht ; ei-*

- ne sozialwissenschaftliche Untersuchung = Research project discrimination in everyday life. Stand: März 2009. Baden-Baden: Nomos.
- Flaig, Berthold Bodo/Schleer, Christoph (2018): Migrantische Lebenswelten in Deutschland. Update des Modells der Sinus-Migrantenmilieu. In: Barth, Bertram/Flaig, Berthold Bodo/Schäuble, Norbert/Tautscher, Manfred (Hrsg.): Praxis der Sinus-Milieus. Gegenwart und Zukunft eines modernen Gesellschafts- und Zielgruppenmodells. Wiesbaden: Springer VS. S. 113–124.
- Flick, Uwe (2011): Triangulation. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Foroutan, Naika (2010): Neue Deutsche, Postmigranten und Bindungs-Identitäten. Wer gehört zum neuen Deutschland? In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 46–47, S. 9–15.
- Foroutan, Naika (2016): Postmigrantische Gesellschaften. In: Brinkmann, Heinz Ulrich/Sauer, Martina (Hrsg.): Einwanderungsgesellschaft Deutschland. Entwicklung und Stand der Integration. 2016. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH; Springer VS. S. 227–254.
- Foroutan, Naika (2018): Was will eine postmigrantische Gesellschaftsanalyse? Von migrationszentrierten Diskursen hin zum Erkennen von Gleichheitskonflikten in pluralen Demokratien. In: Foroutan, Naika/Karakayali, Juliane/Spielhaus, Riem (Hrsg.): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Frankfurt, New York: Campus Verlag. S. 269–300.
- Foroutan, Naika/Canan, Coşkun/Arnold, Sina/Scharze, Benjamin/Beigang, Steffen/Kalkum, Dorina (2015): Deutschland postmigrantisch. Erste Ergebnisse. Berlin: Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung der Humboldt-Universität zu Berlin.
- Foroutan, Naika/Schäfer, Isabel (2009): Hybride Identitäten muslimischer Migranten. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 26, H. 5, S. 11–18.
- Förster, Alexander (2009): Lebensstile als Instrument zur Segmentierung von Markt und Marken. Ein Fallbeispiel in einem deutsch-französischen Unternehmen der Automobilbranche. Dissertationsschrift. Technische Universität Kaiserslautern.
- Frey, Pia (2015): Warum fahren junge Türken gerne teure Autos? In: Welt (auch online unter <https://www.welt.de/motor/article136568529/Warum-fahren-junge-Tuerken-gerne-teure-Autos.html>).
- Friedrich Ebert Stiftung (2006): Dokumentation zur Konferenz "Frauen – Migration – Lebenswelten". Hannover.
- Fuhse, Jan (2014): Parallelgesellschaften, ethnische Gemeinschaften oder migrantische Milieus? In: Isenböck, Peter/Nell, Linda/Renn, Joachim (Hrsg.): Die Form des Milieus. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Differenzierung und Formen der Vergemeinschaftung. Weinheim: Beltz Juventa. S. 189–204.
- Gapski, Jörg/Köhler, Thomas/Lähmann, Martin (2000): Alltagsbewußtsein und Milieustruktur der westdeutschen Studierenden in den 80er und 90er Jahren : Studierende im Spiegel der Milieulandschaft Deutschlands. In: HIS , H. 1, S. 1–35.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hrsg.) (1993): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geiling, Heiko/Gardemin, Daniel/Meise, Stephan/König, Andrea (2011): Migration – Teilhabe – Milieus. Spätaussiedler und türkeistämmige Deutsche im sozialen Raum. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Geißler, Rainer (2013): Die Metamorphose der Arbeitertochter zum Migrantensohn. Zum Wandel der Chancenstruktur im Bildungssystem nach Schicht, Geschlecht, Ethnie und deren Verknüpfungen. In: Berger, Peter A./Kahlert, Heike (Hrsg.): Institutionalisierte Ungleichheiten. Wie das Bildungswesen Chancen blockiert. Weinheim: Beltz-Juventa. S. 71–100.
- Georg, Werner (1998): Soziale Lage und Lebensstil. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Göle, Nilüfer/Ammann, Ludwig (Hrsg.) (2004): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: Transcript.
- Gordon, Milton Myron (1964): Assimilation in American life. The role of race, religion, and national origins. New York: Oxford University Press.

- Grundmann, Matthias/Groh-Samberg, Olaf/Bittlingmayer, Uwe H./Bauer, Ullrich (2003): Milieuspezifische Bildungsstrategien in Familie und Gleichaltrigengruppe. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 6, H. 1, S. 25–45.
- Grunow, Daniela/Schulz, Florian/Blossfeld, Hans-Peter (2007): Was erklärt die Traditionalisierungsprozesse häuslicher Arbeitsteilung im Eheverlauf: soziale Normen oder ökonomische Ressourcen? In: Zeitschrift für Soziologie 36, H. 3, S. 162–181.
- Ha, Kien Nghi (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld: transcript Verlag.
- Haan, Jos de/Uunk, Wilfried (2001): Kulturelle Ähnlichkeiten zwischen Ehepaaren. Der Einfluss von Partner_innenwahl, Restriktionen und gegenseitige Beeinflussung. In: Klein, Thomas (Hrsg.): Partner_innenwahl und Heiratsmuster. Sozialstrukturelle Voraussetzungen der Liebe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 77–98.
- Hallenberg, Bernd (2018): Migranten, Meinungen, Milieus. vhw-Migrantenmilieu-Survey 2018. Berlin: vhw – Bundesverband für Wohnen und Stadtentwicklung.
- Hallenberg, Bernd (2019): Menschen mit Zuwanderungsgeschichte in Deutschland. vhw-Migrantenmilieu-Survey 2018. Bonn: vhw – Verlag Dienstleistung.
- Halm, Dirk/Meyer, Hendrik (Hrsg.) (2013): Islam und die deutsche Gesellschaft. Wiesbaden: Springer VS.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina (2011): Die türkische Gemeinde in Deutschland und das Konzept der sozialen Milieus. In: Leviathan 39, H. 1, S. 73–97.
- Hämmig, Oliver (2000): Zwischen zwei Kulturen. Spannungen Konflikte und ihre Bewältigung bei der zweiten Ausländergeneration. Wiesbaden, s.l.: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hanhörster, Heike/Barwick, Christine (2013): Soziale Brücken und Grenzziehungen in der Stadt. Türkeistämmiger Mittelstand in Migrantenvierteln. In: Raumforschung und Raumordnung 71, H. 3, S. 207–219.
- Hans, Silke (2010): Assimilation oder Segregation? Anpassungsprozesse von Einwanderern in Deutschland. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden.
- Hans, Silke (2015): Fack you Mozart, fack you Göhte? Hochkulturelle Lebensstile bei Jugendlichen und die Bedeutung des Migrationshintergrunds. In: Rössel, Jörg/Roose, Jochen (Hrsg.): Empirische Kulturosoziologie. Festschrift für Jürgen Gerhards zum 60. Geburtstag. Wiesbaden: Springer VS. S. 129–161.
- Hans, Silke (2016): Theorien der Integration von Migranten. Stand und Entwicklung. In: Brinkmann, Heinz Ulrich/Sauer, Martina (Hrsg.): Einwanderungsgesellschaft Deutschland. Entwicklung und Stand der Integration. 2016. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH; Springer VS. S. 23–50.
- Hartmann, Dominik/Kaiser, Micha (2012): Statistischer Überblick der türkischen Migration in Baden-Württemberg und Deutschland. Hohenheim.
- Hartmann, Peter H. (1999): Lebensstilforschung. Darstellung, Kritik und Weiterentwicklung. Opladen: Leske + Budrich.
- Heckmann, Friedrich (1992): Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart: Enke.
- Heckmann, Friedrich (2015): Integration von Migranten. Einwanderung und neue Nationenbildung. Wiesbaden: Springer VS.
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henkel, Gerhard (2012): Das Dorf. Landleben in Deutschland – gestern und heute. Stuttgart: Theiss.
- Hildenbrand, Bruno (2012): Objektive Daten im Gespräch. Die biographische Illusion: Der Gang der Argumentation bei Pierre Bourdieu. In: Sozialer Sinn 13, H. 1, S. 57–78.
- Hill, Paul B./Kopp, Johannes (Hrsg.) (2015): Handbuch Familiensoziologie. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

- Hitzler, Ronald/Niederbacher, Arne (2010): *Leben in Szenen. Formen juveniler Vergemeinschaftung heute*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (1976): *Gastarbeiterwanderung und soziale Spannungen*. In: Reimann, Helga/Reimann, Horst (Hrsg.): *Gastarbeiter*. München: Goldmann. S. 43–62.
- Hollstein, Betina (2019): *Qualitative Netzwerkdaten*. In: Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hrsg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. S. 1301–1311.
- Horvath, Kenneth (2017). *Migrationshintergrund. Überlegungen zu Vergangenheit und Zukunft einer Differenzkategorie zwischen Statistik, Politik und Pädagogik*. In: Miethe, Ingrid/Tervooren, Anja/Ricken, Norbert (Hrsg.): *Bildung und Teilhabe. Zwischen Inklusionsförderung und Exklusionsdrohung*. Wiesbaden: Springer VS. 197–216.
- Hummrich, Merle (2009): *Bildungserfolg und Migration. Biografien junger Frauen in der Einwanderungsgesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hunn, Karin (2005): "Nächstes Jahr kehren wir zurück ...". *Die Geschichte der türkischen "Gastarbeiter" in der Bundesrepublik*. Göttingen: Wallstein.
- Idema, Hanna/Phalet, Karen (2007): *Transmission of gender-role values in Turkish-German migrant families. The role of gender, intergenerational and intercultural relations*. In: *Zeitschrift für Familienforschung* 19, H. 1, S. 71–105.
- Ilien, Albert/Jeggle, Utz (1978): *Leben auf dem Dorf. Zur Sozialgeschichte des Dorfes und zur Sozialpsychologie seiner Bewohner*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Jacob, Konstanze/Kalter, Frank (2012): *Die intergenerationale Transmission von hochkulturellen Lebensstilen unter Migrationsbedingungen*. In: Rössel, Jörg/Otte, Gunnar (Hrsg.): *Lebensstilforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 223–246.
- Jeggle, Urs/Ilien, Albert (1978): *Die Dorfgemeinschaft als Not- und Terrorzusammenhang*. In: Wehling, Hans-Georg (Hrsg.): *Dorfpolitik. Fachwissenschaftliche Analysen und didaktische Hilfen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 38–53.
- Kanitz, Juliane/Tewes, Oliver (2018): *Der Raum der Kopftuchstile*. In: Tewes, Oliver/Gül, Garabet (Hrsg.): *Der soziale Raum der postmigrantischen Gesellschaft*. Weinheim: Beltz Juventa. S. 168–193.
- Karakaşoğlu, Yasemin (2003): *Islam und Moderne, Bildung und Integration. Einstellungen türkisch-muslimischer Studentinnen erziehungswissenschaftlicher Fächer*. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild M. (Hrsg.): *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript. S. 272–289.
- Karakayali, Juliane/Zur Nieden, Birgit (2013): *Rassismus und Klassen-Raum. Segregation nach Herkunft an Berliner Grundschulen*. In: *sub|urban. zeitschrift für kritische stadtforschung*, H. 2, S. 61–78.
- Keckes, Robert (2003): *Ethnische Homogenität in sozialen Netzwerken türkischer Jugendlicher*. In: *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation* 23, H. 1, S. 68–84.
- Keddi, Barbara (2003): *Projekt Liebe. Lebensthemen und biografisches Handeln junger Frauen in Paarbeziehungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- King, Vera (2009): *Ungleiche Karrieren. Bildungsaufstieg und Adoleszenzverläufe bei jungen Männern und Frauen aus Migrantenfamilien*. In: King, Vera/Koller, Hans-Christoph (Hrsg.): *Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 27–46.
- King, Vera/Koller, Hans-Christoph (Hrsg.) (2009): *Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Klein, Markus/Kühhirt, Michael (2010): *Sozial erwünschtes Antwortverhalten bezüglich der Teilung häuslicher Arbeit*. In: *Methoden – Daten – Analysen* 4, H. 2, S. 79–104.
- Klein, Thomas (Hrsg.) (2001): *Partner_innenwahl und Heiratsmuster. Sozialstrukturelle Voraussetzungen der Liebe*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Klinkhammer, Gritt (2003): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland*. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild M. (Hrsg.): *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript. S. 257–272.
- Klinkhammer, Gritt Maria (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Knecht, Andrea/Schobin, Janosch (2016): *Die Homogenität der Freundschaft*. In: Schobin, Janosch/Leuschner, Vincenz/Flick, Sabine/Alleweldt, Erika/Heuser, Eric Anton/Brandt, Agnes (Hrsg.): *Freundschaft heute. Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie*. Bielefeld: transcript Verlag. S. 117–130.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie*. Berlin: De Gruyter.
- Koopmans, Ruud (2016): *Does assimilation work? Sociocultural determinants of labour market participation of European Muslims*. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42, H. 2, S. 197–216.
- Koppetsch, Cornelia (2018): *Kosmopolitische Heimat. Räumliche Selbstvergewisserung im Brennglas transnationaler Ungleichheitskonflikte*. In: Schöneck, Nadine M./Ritter, Sabine (Hrsg.): *Die Mitte als Kampfzone. Wertorientierungen und Abgrenzungspraktiken der Mittelschichten*. Bielefeld: Transcript Verlag. S. 179–196.
- Koppetsch, Cornelia (2019): *Rechtspopulismus als Klassenkampf? Soziale Deklassierung und politische Mobilisierung*. In: *WSI-Mitteilungen*, H. 5, S. 382–391.
- Koppetsch, Cornelia/Burkart, Günter (1999): *Die Illusion der Emanzipation. Zur Wirksamkeit later-ter Geschlechtnormen im Milieuvvergleich*. Konstanz: UVK.
- Kowol, Uli (2017): *Grundlagen juveniler Vergemeinschaftung*. In: Toprak, Ahmet/Weitzel, Gerrit (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. S. 29–46.
- Krah, Karin/Kunze, Johanna (2003): *Muster der Raumaneignung in familienbiographischer Perspektive. Über die Transmission von Mustern der Raumaneignung und Raumnutzung im Mehrgenerationenzusammenhang am Beispiel zweier Familien*. In: *BIOS* 16, H. 2, S. 236–255.
- Krais, Beate/Gebauer, Gunter (2017): *Habitus*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Krause, Peter/Schäfer, Andrea (2005): *Verteilung von Vermögen und Einkommen in Deutschland. große Unterschiede nach Geschlecht und Alter*. In: *DIW Wochenbericht* 11, H. 72, S. 199–207 (auch online unter <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/151367/1/05-11-2.pdf>).
- Kreckel, Reinhard (Hrsg.) (1983): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz.
- Küsters, Yvonne. 2009. *Narrative Interviews: Grundlagen und Anwendungen*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Lamont, Michèle/Swidler, Ann (2014): *Methodological Pluralism and the Possibilities and Limits of Interviewing*. In: *Qualitative Sociology* 37, H. 2, S. 153–171.
- Lange-Vester, Andrea (2006): *Habitus der Volksklassen. Kontinuität und Wandel seit dem 18. Jahrhundert in einer thüringischen Familie*. Münster: LIT.
- Lange-Vester, Andrea (2016): *Soziale Milieus und BildungsaufsteigerInnen im Hochschulstudium*. In: Lange-Vester, Andrea/Sander, Tobias (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten, Milieus und Habitus im Hochschulstudium*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa. S. 143–163.
- Lange-Vester, Andrea/Sander, Tobias (Hrsg.) (2016): *Soziale Ungleichheiten, Milieus und Habitus im Hochschulstudium*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Lange-Vester, Andrea/Teiwes-Kügler, Christel (2013): *Das Konzept der Habitushermeneutik in der Milieuforschung*. In: Lenger, Alexander/Schneickert, Christian/Schumacher, Florian (Hrsg.): *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*. Wiesbaden: Springer VS. S. 149–174.
- Lee, Jennifer/Zhou, Min (2015): *The Asian American Achievement Paradox*. New York City.
- Lenger, Alexander/Schneickert, Christian/Schumacher, Florian (Hrsg.) (2013): *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*. Wiesbaden: Springer VS.

- Luckmann, Thomas (1979): The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 6, 1/2, S. 121–137 (auch online unter <http://www.jstor.org/stable/30233194>).
- Luft, Stefan (2011). „Skandal und Konflikt: Deutsch-türkische Themen“. <http://www.bpb.de/ge-schichte/deutsche-geschichte/anwerbeabkommen/43223/skandal-und-konflikt?p=all>. (Abfrage 26.06.2019).
- Luft, Stefan (2014). „Die Anwerbung türkischer Arbeitnehmer und ihre Folgen“. <http://www.bpb.de/internationales/europa/tuerkei/184981/gastarbeit> (Abfrage 28.09.2018).
- Maitz, Péter/Elspaß, Stephan (2011a): „Dialektfreies Sprechen–leicht gemacht!“. Sprachliche Diskriminierung von deutschen Muttersprachlern in Deutschland. In: *Der Deutschunterricht* 63, H. 6, S. 7–17.
- Maitz, Péter/Elspaß, Stephan (2011b): Zur sozialen und sprachpolitischen Verantwortung der Variationslinguistik. In: Glaser, Elvira/Schmidt, Jürgen Erich/Frey, Natascha (Hrsg.): *Dynamik des Dialekts. Wandel und Variation. Akten des 3. Kongresses der Internationalen Gesellschaft für Dialektologie des Deutschen (IGDD)*. Stuttgart: Steiner. S. 221–240.
- Maitz, Péter/Elspaß, Stephan (2013): Zur Ideologie des ‚Gesprochenen Standarddeutsch‘. In: Hagemann, Jörg/Klein, Wolf/Staffeldt, Peter (Hrsg.): *Pragmatischer Standard*. Tübingen: Stauffenburg. S. 35–48.
- Mak, Geert (2007): *Wie Gott verschwand aus Jorwerd. Der Untergang des Dorfes in Europa*. München: btb.
- Manske, Alexandra (2016): *Kapitalistische Geister in der Kultur- und Kreativwirtschaft. Kreative zwischen wirtschaftlichem Zwang und künstlerischem Drang*. Bielefeld: Transcript.
- Mattes, Monika (2008): Migration und Geschlecht in der Bundesrepublik Deutschland. Ein historischer Rückblick auf die "Gastarbeiterinnen" der 1960er/70er Jahre. In: *FEMININA POLITICA – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 17, H. 1, S. 19–28.
- Merkel, Janet (2008): *Kreativquartiere. Urbane Milieus zwischen Inspiration und Prekarität*. Berlin: Ed. Sigma.
- Meyer, Hendrik (Hrsg.) (2011): *Politik und Islam*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Middendorff, Elke/Apolinarski, Beate/Poskowsky, Jonas/Kandulla, Maren/Netz, Nicolai: *Die wirtschaftliche und soziale Lage der Studierenden in Deutschland 2012. 20. Sozialerhebung des Deutschen Studentenwerks durchgeführt durch das HIS-Institut für Hochschulforschung*. Hannover: HIS-Institut für Hochschulforschung.
- Miethe, Ingrid/Tervooren, Anja/Ricken, Norbert (Hrsg.) (2017): *Bildung und Teilhabe. Zwischen Inklusionsförderung und Exklusionsdrohung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Mirbach, Ferdinand (2013): *Das religiöse Leben von Muslimen in Deutschland. Ergebnisse des Religionsmonitors*. In: Halm, Dirk/Meyer, Hendrik (Hrsg.): *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS. S. 21–48.
- Moebius, Stephan/Peter, Lothar (2014): *Strukturalismus. Intellektueller Diskurs und gesellschaftlicher Kontext*. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hrsg.): *Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler. S. 20–28.
- Morgado, Marcia A. (2007): *The Semiotics of Extraordinary Dress*. In: *Clothing and Textiles Research Journal* 25, H. 2, S. 131–155 (Abfrage 1.2.2018).
- Müller, Hans-Peter (1992): *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Müller, Jochen/Nordbruch, Götz (2010): *Muslime in Deutschland. Lebenswelten und Jugendkulturen. Sonderheft der Zeitschrift für die Praxis der politischen Bildung*. Villingen-Schwenningen: Neckar-Verlag.
- Müller-Schneider, Thomas (1994): *Schichten und Erlebnismilieus. Der Wandel der Milieustruktur in der Bundesrepublik Deutschland*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Murphy, Mark/Costa, Cristina (Hrsg.) (2015): *Bourdieu, Habitus and Social Research. The art of application*. Houndmills, Basingstoke Hampshire, New York, NY: Palgrave Macmillan.

- Nauck, Bernhard (1985): "Heimliches Matriarchat" in Familien türkischer Arbeitsmigranten? Empirische Ergebnisse zu Veränderungen der Entscheidungsmacht und Aufgabenallokation. In: *Zeitschrift für Soziologie* 14, H. 6, S. 450–465.
- Nauck, Bernhard (2004): Familienbeziehungen und Sozialintegration von Migranten. In: Bade, Klaus J./Bommes, Michael (Hrsg.): *Migration – Integration – Bildung. Grundfragen und Problemereiche*. Osnabrück: Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien. S. 83–104.
- Nauck, Bernhard/Lotter, Vivian (op. 2014): Bildungsspezifisches Sozialkapital in einheimischen, türkischen und vietnamesischen Familien in Deutschland. In: Steinbach, Anja/Hennig, Marina/Arránz Becker, Oliver (Hrsg.): *Familie im Fokus der Wissenschaft*. Wiesbaden: Springer VS. S. 225–253.
- Nieswand, Boris/Drotbohm, Heike (Hrsg.) (2014): *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Nohl, Arnd-Michael (2001): *Migration und Differenzerfahrung. Junge Einheimische und Migranten im rekonstruktiven Milieuvvergleich*. Opladen: Leske + Budrich.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken: eine Fallstudie*. Bielefeld: Transcript.
- Nowicka, Magdalena (2015): *Habitus: Its Transformation and Transfer through Cultural Encounters in Migration*. In: Murphy, Mark/Costa, Cristina (Hrsg.): *Bourdieu, Habitus and Social Research. The art of application*. Houndmills, Basingstoke Hampshire, New York, NY: Palgrave Macmillan. S. 93–110.
- Otte, Gunnar (2004): *Sozialstrukturanalysen mit Lebensstilen. Eine Studie zur theoretischen und methodischen Neuorientierung der Lebensstilforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Otte, Gunnar (2005): Hat die Lebensstilforschung eine Zukunft? Eine Auseinandersetzung mit aktuellen Bilanzierungsversuchen. In: *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 57, H. 1, S. 1–31.
- Otte, Gunnar/Baur, Nina (2008): *Urbanism as a Way of Life? Räumliche Variationen der Lebensführung in Deutschland*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 37, H. 2, S. 93–116.
- Otte, Gunnar/Rössel, Jörg (2012): *Lebensstile in der Soziologie*. In: Rössel, Jörg/Otte, Gunnar (Hrsg.): *Lebensstilforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 7–35.
- Ottersbach, Markus (2016): *Muslimische Jugendkulturen in Deutschland*. In: Antes, Peter/Ceylan, Rauf (Hrsg.): *Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. [Place of publication not identified]: Springer Science and Business Media; Springer VS. S. 279–292.
- Park, Robert E. (1928): *Human Migration and the Marginal Man*. In: *American Journal of Sociology* 33, H. 6, S. 881–893.
- Park, Robert E. (1950): *Race and Culture*. Glencoe III: Free Press.
- Park, Robert E./Burgess, William (1921): *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pelizäus-Hoffmeister, Helga (2006): *Biographische Sicherheit im Wandel?* Wiesbaden: DUV.
- Pflaumer, Peter (1990): *Gastarbeiterwanderungen. Statistische und demografische Analysen*.
- Portes, Alejandro (1997): *Immigration Theory for a New Century. Some Problems and Opportunities*. In: *International Migration Review* 31, H. 4, S. 799–825.
- Portes, Alejandro/Rumbaut, Rubén G. (2001): *Immigrant America. A Portrait*. Fourth edition, revised, updated, and expanded. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Portes, Alejandro/Zhou, Min (1993): *The New Second Generation. Segmented Assimilation and Its Variants*. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, H. 530, S. 74–96 (Abfrage 16.5.2017).

- Preuss-Lausitz, Ulf (1999): Schule als Schnittstelle moderner Kinderfreundschaften. Jungen und Mädchen im Austausch von Distanz und Nähe. In: *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie* 19, H. 2, S. 163–187.
- Rehbein, Boike et al. (Hrsg.) (2015): *Reproduktion sozialer Ungleichheit in Deutschland*. Konstanz, München: UVK.
- Reimann, Helga/Reimann, Horst (Hrsg.) (1976): *Gastarbeiter*. München: Goldmann.
- Reinders, Heinz (2004): Entstehungskontexte interethnischer Freundschaften in der Adoleszenz. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 7, H. 1, S. 121–145.
- Rippl, Susanne/Seipel, Christian (2018): Modernisierungsverlierer, Cultural Backlash, Postdemokratie. In: *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 70, H. 2, S. 237–254.
- Römhild, Regina (2014): Diversität?! Postethnische Perspektiven für eine reflexive Migrationsforschung. In: Nieswand, Boris/Drotbohm, Heike (Hrsg.): *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer VS. S. 255–271.
- Römhild, Regina/Bojadžijev, Manuela (2014): Was kommt nach dem »transnational turn«? Perspektiven für eine kritische Migrationsforschung. In: *Labor Migration* (Hrsg.): *Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung*. Berlin: Panama-Verlag. S. 10–24.
- Rommelspacher, Birgit (1998): *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Rosenthal, Gabriele (2014): Biographieforschung. In: Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hrsg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS. S. 509–520.
- Rössel, Jörg/Otte, Gunnar (Hrsg.) (2012): *Lebensstilforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rössel, Jörg/Roose, Jochen (Hrsg.) (2015): *Empirische Kultursoziologie. Festschrift für Jürgen Gerhards zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Springer VS.
- Sachweh, Patrick (2013): Symbolische Grenzziehungen und subjektorientierte Sozialstrukturanalyse. In: *Zeitschrift für Soziologie* 42, H. 1, S. 7–27.
- Sarrazin, Thilo (2010): *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Sayad, Abdelmalek (2007): *The Suffering of the Immigrant*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm (2015): *HabitusAnalysis 1*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Schiffauer, Werner (1983): *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner (1987): *Die Bauern von Subay. Leben im türkischen Dorf*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiffauer, Werner (1991): *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiffauer, Werner (2004): Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa. In: *Soziale Welt* 55, H. 4, S. 347–368.
- Schiffauer, Werner (2010): *Nach dem Islamismus. Die islamische Gemeinschaft Milli Görüş : eine Ethnographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner (2011): *Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*. Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Schmitz, Andreas/Witte, Daniel/Schneickert, Christian (2018a): Im Westen nichts Neues. Zum Verhältnis von postmigrantischer Gesellschaft und Sozialraumtheorie. In: Tewes, Oliver/Gül, Garabet (Hrsg.): *Der soziale Raum der postmigrantischen Gesellschaft*. Weinheim: Beltz Juventa. S. 16–31.
- Schmitz, Andreas/Witte, Daniel/Schneickert, Christian (2018b): Zur Kritik der postmigrantischen Vernunft. In: Tewes, Oliver/Gül, Garabet (Hrsg.): *Der soziale Raum der postmigrantischen Gesellschaft*. Weinheim: Beltz Juventa. S. 46–59.
- Schobin, Janosch/Leuschner, Vincenz/Flick, Sabine/Alleweldt, Erika/Heuser, Eric Anton/Brandt, Agnes (Hrsg.) (2016): *Freundschaft heute. Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie*. Bielefeld: transcript Verlag.

- Schöneck, Nadine M./Ritter, Sabine (Hrsg.) (2018): Die Mitte als Kampfzone. Wertorientierungen und Abgrenzungspraktiken der Mittelschichten. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Schührer, Susanne (2018): Türkeistämmige Personen in Deutschland. Erkenntnisse aus der Repräsentativuntersuchung "Ausgewählte Migrantengruppen in Deutschland 2015" (RAM). Nürnberg.
- Schulze, Gerhard (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main, New York, N.Y.: Campus Verlag.
- Schulze, Gerhard (2005): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Um den Anhang gekürzte und mit einem neuen Vorwort versehene 2. Auflage. Frankfurt am Main, New York, N.Y.: Campus Verlag.
- Selting, Margret/Auer, Peter/Barden, Birgit/Bergmann, Jörg/Couper-Kuhlen, Elizaibeth/Günther, Susanne/Meier, Christoph/Quasthoff, Uta/Schlobinski, Peter/Uhmann, Susanne (1998): Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem (GAT). In: Linguistische Berichte, H. 173, S. 91–122.
- Şen, Faruk/Aydın, Hayrettin (2002): Islam in Deutschland. Orig.-Ausg. München: Beck.
- Sinus. „Informationen zu den Sinus-Milieus® 2017“. https://www.sinus-institut.de/fi-leadadmin/user_data/sinus-institut/Dokumente/downloadcenter/Sinus_Milieus/2017-01-01_Informationen_zu_den_Sinus-Milieus.pdf.
- Spellerberg, Annette (1996): Soziale Differenzierung durch Lebensstile. Eine empirische Untersuchung zur Lebensqualität in West- und Ostdeutschland. Zugl.: Berlin, Univ., Diss., 1995 u.d.T.: Spellerberg, Annette: Lebensstile und Lebensqualität. Berlin: Ed. Sigma.
- Spellerberg, Annette (2007): Lebensstile im sozialräumlichen Kontext: Wohnlagen und Wunschlagen. In: Dangschat, Jens S. (Hrsg.): Lebensstile, soziale Lagen und Siedlungsstrukturen. Hannover: Verlag der ARL. S. 182–204.
- Spohn, Margret (2002): Türkische Männer in Deutschland. Familie und Identität. Migranten der ersten Generation erzählen ihre Geschichte. Bielefeld: transcript-Verlag.
- Stauder, Johannes (2014): Friendship networks and the social structure of opportunities for contact and interaction. In: Social science research 48, S. 234–250.
- Stauder, Johannes (2015): Durchdringende Sozialstruktur? Der Einfluss makrostruktureller Rahmenbedingungen auf den Partnermarkt. In: KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 67, H. 3, S. 401–432.
- Steinbach, Anja/Hennig, Marina/Arránz Becker, Oliver (Hrsg.) (op. 2014): Familie im Fokus der Wissenschaft. Wiesbaden: Springer VS.
- Storz, Henning/Wilmes, Bernhard. „Die Reform des Staatsangehörigkeitsrechts und das neue Einbürgerungsrecht“. <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration-ALT/56483/einbuengerung?p=all> (Abfrage 03.05.2019).
- Strassburger, Gaby (2003): Heiratsverhalten und Partner_innenwahl im Einwanderungskontext. Eheschließungen der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft. Würzburg: Ergon.
- Straßburger, Gaby (2006): Heirat – Ein Prüfstein für Integration? In: Friedrich Ebert Stiftung (Hrsg.): Dokumentation zur Konferenz "Frauen – Migration – Lebenswelten". Hannover. S. 23–40.
- Strauss, Anselm L./Corbin, Juliet M. (1996): Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz.
- Suin de Boutemard, Dorothee (2006): Wissen, wo's Brot herkommt. Bäuerliche Familientraditionen als Hemmschuh oder Sprungbrett. In: Büchner, Peter/Brake, Anna (Hrsg.): Bildungsort Familie. Transmission von Bildung und Kultur im Alltag von Mehrgenerationenfamilien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 179–224.
- Sürig, Inken/Wilmes, Maren (2015): The Integration of the Second Generation in Germany. Results of the TIES Survey on the Descendants of Turkish and Yugoslavian Immigrants. [s.l.]: Amsterdam University Press.

- Tepecik, Ebru (2010): *Bildungserfolge mit Migrationshintergrund*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Tewes, Oliver/Gül, Garabet (Hrsg.) (2018): *Der soziale Raum der postmigrantischen Gesellschaft*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Tietze, Nikola (2004): *Formen der Religiosität junger männlicher Muslime*. In: Göle, Nilüfer/Ammann, Ludwig (Hrsg.): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: Transcript. S. 239–264.
- Toprak, Ahmet (2012): *„Unsere Ehre ist uns heilig“. Muslimische Familien in Deutschland*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Uslucan, Hacı-Halil (2008): *Religiöse Werteerziehung in islamischen Familien*. Berlin.
- Uslucan, Hacı-Halil (2016): *Die Lebenswelten von (türkeistämmigen) Zuwanderern. Von sinnvollen und negativen Kontakten zu Einheimischen*. In: *Der Bürger im Staat – Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg* 66, 2/3, S. 158–166.
- Valk, Helga A. G./Schans, J. M. Djamilia (2008): *‘They ought to do this for their parents’. Perceptions of filial obligations among immigrant and Dutch older people*. In: *Ageing and Society* 28, H. 01, S. 49–66.
- Vertovec, Steven (2007): *Super-diversity and its implications*. In: *Ethnic and Racial Studies* 30, H. 6, S. 1024–1054.
- Vester, Michael/Oertzen, Peter von/Geiling, Heiko/Herrmann, Thomas/Müller, Dagmar (2001): *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vogelsang, Waldemar/Jacob, Rüdiger/Kopp, Johannes/Hahn, Johannes (2016): *Urbane Dörfer. Städtische Lebensformen im dörflichen Kontext*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66, 46–47, S. 35–40.
- Weber, Max (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1984): *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr.
- Weiss, Hilde/Ateş, Gülay/Schnell, Philipp (2016): *Muslimische Milieus im Wandel? Religion, Werte und Lebenslagen im Generationenvergleich*. Wiesbaden: Springer VS.
- Weller, Konrad/Bathke, Gustav-Wilhelm (2018): *Familiäre Herkunftsbedingungen und die sexuelle Entwicklung von Kindern und Jugendlichen. Ein empirischer Überblick*. In: *Zeitschrift für Sexualforschung* 30, H. 04, S. 309–331.
- Weller, Wivian (2003): *HipHop in São Paulo und Berlin. Ästhetische Praxis und Ausgrenzungserfahrungen junger Schwarzer und Migranten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (2012): *„Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“*. Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Wiebke, Gisela (2014): *Ähnlichkeit oder Differenz – was bestimmt heute das Zusammenleben von türkischen und deutschen Jugendlichen?* In: Bremer, Helmut/Lange-Vester, Anna (Hrsg.): *Soziale Milieus und Wandel der Sozialstruktur. Die gesellschaftlichen Herausforderungen und Strategien der sozialen Gruppen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 364–388.
- Wiese, Heike (2011): *Führt Mehrsprachigkeit zum Sprachverfall? Populäre Mythen vom ‚gebrochenen Deutsch‘ bis zur ‚doppelten Halbsprachigkeit‘ türkischstämmiger Jugendlicher in Deutschland*. In: Ozil, Şeyda/Hofmann, Michael/Dayioğlu-Yücel, Yasemin (Hrsg.): *Türkisch-deutscher Kulturkontakt und Kulturtransfer. Kontroversen und Lernprozesse*. Göttingen: V & R unipress. S. 73–84.
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Wippermann, Carsten/Flaig, Berthold Bodo (2009): *Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, H. 5, S. 3–11.

- Wippermann, Carsten/Magalhaes, Isabel de (2006): MDG-Milieuhandbuch. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005. München: MDG Medien-Dienstleistungs GmbH.
- Wolf, Christof (1995): Religiöse Sozialisation, konfessionelle Milieus und Generation. In: Zeitschrift für Soziologie 24, H. 5, S. 293.
- Wolf, Christof/Best, Henning (Hrsg.) (2010): Handbuch der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wunn, Ina (2013): Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wurm, Maria (2006): Musik in der Migration. Bielefeld: transcript-Verlag.
- Zapf, Wolfgang/Habich, Roland/Noll, Heinz-Herbert: Wohlfahrtssurvey 1993. Mannheim: GESIS Data Archive.
- Zhou, Min (1997): Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation. In: International Migration Review 31, H. 4, S. 975–1008.
- Zick, Andreas/Preuß, Madlen (2016): Kurzbericht zum Projekt Zugleich – Zugehörigkeit und Gleichwertigkeit. Bielefeld, Essen.
- Zifonun, Dariuš (2015): Posttraditional Migrants. A Modern Type of Community. In: Journal of Contemporary Ethnography 44, H. 5, S. 617–635 (Abfrage 24.2.2017).

Anhang

Leitfaden

Ich würde gerne das Interview damit beginnen, dass Sie mir möglichst ausführlich Ihre Ausbildung und ihren beruflichen Werdegang erzählen. Beginnen Sie mit der Erzählung ab dem Zeitpunkt, an dem Sie sich das erste Mal Gedanken über ihre berufliche Zukunft gemacht haben (etwa in der Jugend oder in der Kindheit) und wie sich das dann bei Ihnen weiterentwickelt hat.

Biografie und Strategie	Einfluss Eltern/ Partner/ Milieu	Berufswunsch /Wunschberuf? Wie klar war die Berufswahl? Ergebnisorientierung?	
Strategie und Alltag	Umgang mit Leistungsdruck/ Arbeitszeit und Einsatz	Aufstiegsmöglichkeiten und Aspirationen	Stellenwert der Arbeit/ Kompromisse für die Arbeit
	Stellung im Betrieb	aktives Netzwerken?	betriebliche Konflikte und Umgang
	Arbeitsbedingungen/ Belastung	Arbeitsplatzsicherheit (Prekarität)	
Interaktion/ KollegInnen	Kontakt mit KollegInnen (privat und im Betrieb?)	Kontakt zu Anderen (Kunden)	

2. Teil: Freizeit und Konsum:

Wie sieht ein typischer Wochentag in ihrem Leben aus? Fangen Sie mit dem Aufstehen an gehen sie dann die Stunden des Tages durch und was sie typischerweise machen.

Wird gekocht? Was wird gegessen?	Zeit am Feierabend	Konsum (was? Wie?)	Zeitliche Einschränkungen
----------------------------------	--------------------	--------------------	---------------------------

Wie sieht ein typisches Wochenende aus, also konkret Freitag, Samstag, Sonntag? Bitte beschreiben Sie die Tagesabläufe ausführlich.

Hobbies (Lesen? Fernsehen? Kochen? Was?)	Seltene Freizeitaktivitäten	Kirche/ Moschee	Kulturveranstaltungen/ Kneipe/ Disko -> Szene
--	-----------------------------	-----------------	---

Können Sie mir von ihrem letzten Urlaub berichten?

Wohin? Wie lang? Wie edel?	Luxus/Kultur/Strand? (Erlebnisorientierung)	Mit wem?	
----------------------------	---	----------	--

Wie würden sie ihren Umgang mit Geld beschreiben?

Worauf achten Sie beim alltäglichen Einkauf?

Worauf achten Sie beim Kleidungseinkauf?

Planen Sie größere Investitionen in nächster Zeit?

Möbel, Auto, Kleidung, Essen, Lektüre	Wie werden Einkaufsentscheidungen getroffen (Impuls, Planung, Differenzkonsum?)	Konsum vs. Investitionsgüter	Wo wird Essen eingekauft
---------------------------------------	---	------------------------------	--------------------------

3. Teil: Milieu und Freundeskreis

Könnten Sie mir bitte eine Skizze machen, in der sie alle Menschen eintragen, die in ihrem Leben wichtig sind. Schreiben Sie sich selbst in die Mitte und gehen sie dann so vor, dass Sie Menschen, die ihnen wichtig sind, nah bei ihnen eintragen und jene die weniger wichtig sind, weiter nach außen. Notieren sie mir bitte den Vornamen und in welchem Verhältnis Sie stehen, also etwa Vater oder Partnerin.

3.1 Ich würde Sie nun bitten, mir zu jeder Person zu erzählen, wie sie sie kennengelernt haben und wie viel Zeit sie mit ihr verbringen und was sie in dieser Zeit machen.

3.2 Haben Sie etwa bei einem Umzug schon einmal ihren Freundeskreis gewechselt?

Kontakt zu alten Freunden	Entwicklung des Freundeskreises	Vereine/Parteien/Szene	
---------------------------	---------------------------------	------------------------	--

3.3 Wie würden sie vor einem Fremden ihren Freundeskreis beschreiben?

3.4. Falls zutreffend: Partnerschaft

Können Sie mir erzählen, wie sie ihren Partner kennengelernt haben?

Was ist an Partnerschaft wichtig?	Was ist an Partner wichtig?	Zukunftspläne?	
Kinder?	Sprache?	Wo kennengelernt?	