

## ‚Bikulturelle‘ Partnerschaften und das Konzept der kulturellen Hybridität

### *1. Einleitung*

‚Bikulturelle‘ Paare kommen aus unterschiedlichen Kulturen. Das scheint – zumindest nach unserem Alltagsverständnis – auf der Hand zu liegen. Denn im Alltag hat sich ein Begriff von Kultur festgesetzt, der zur Unterscheidung verschiedener Gruppen von Menschen genutzt wird: Eine andere Herkunft wird gleichgesetzt mit einer anderen Kultur.

Die Vorstellung, die sich dahinter verbirgt, ist die einer statischen, fest umgrenzten Einheit, die durch die Sozialisation erlernt werde, und deren ‚wasserfesten Stempel‘ jeder trage, ohne ihn ‚abwaschen‘ zu können. Treffen zwei Kulturen aufeinander, so kommt es dieser Auffassung zufolge zwangsläufig zu Problemen, die daraus resultieren, dass jedeR aus ihrer/seiner Kultur heraus handelt und sich nur so verhalten kann, wie es ihr/ihm die eigene Kultur vorschreibt.

Auch vielen Studien über ‚bikulturelle‘ Partnerschaften liegt ein solches Verständnis von Kultur zugrunde. Kultur wird essentialistisch gedacht, als streng umgrenzte Kategorie: hier die eine, dort die andere Kultur. Dadurch zeichnen Studien, die ich im Rahmen meiner Masterarbeit untersucht habe, ein Bild, das – so meine These – weniger die Lebenserfahrungen ‚bikultureller‘ Paare widerspiegelt, als vielmehr die herrschenden Diskurse der Zeit, in der die empirischen und theoretischen Arbeiten entstanden sind.

In meinem Vortrag möchte ich ausgehend von dieser These der Frage nachgehen, inwiefern postkoloniale Kategorien, und hier werde ich mich auf Bhabhas Konzept der kulturellen Hybridität beschränken, diesen ontologisierenden Tendenzen entgegenwirken können. Es soll darum gehen, inwiefern Hybridität die engen Grenzen von Kultur überwinden und dazu beitragen kann, den Lebenserfahrungen ‚bikultureller‘ Paare gerechter zu werden. Dabei wird sich die Frage stellen, ob ein theoretisches Modell wie das der kulturellen Hybridität überhaupt in die Empirie zu übertragen ist oder ob auch hier Ausgrenzungsmechanismen zutage treten, die den Versuch, den „Subalternen“ (Spivak 1999) Gehör zu verschaffen, letztendlich zum Scheitern verurteilen.

## 2. ‚Bikulturelle‘ Partnerschaften in der bisherigen Forschung

Im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten, Frankreich oder Großbritannien haben Studien über ‚bikulturelle‘ Partnerschaften in Deutschland keine Tradition. Die ersten entstanden Anfang der 1980er Jahre, waren Abschluss- oder Examensarbeiten und beruhten meist auf der eigenen Betroffenheit und/oder der Beratungstätigkeit in Selbsthilfeorganisationen oder anderen Institutionen (Müller-Dincu 1981; Shams 1983; Pandey 1988; Hecht-El Minshawi 1990). Die meisten dieser Arbeiten wurden von Frauen geschrieben und thematisieren fast ausschließlich die Kombination ‚deutsche Frau – ausländischer Mann‘. In den 1990er Jahren folgen dann weitere Examensarbeiten sowie einige Aufsätze und Dissertationen, die auch die Kombination ‚ausländische Frau – deutscher Mann‘ integrieren (Scheibler 1992; Gómez Tutor 1995; Beer 1996; Geller 1999; Thode-Arora 1999). Habilitationen oder größere Forschungsarbeiten bzw. -projekte gibt es in Deutschland nicht zu diesem Thema. Dies ist insofern verwunderlich, als inzwischen jede sechste bis siebte Ehe, die in einem Jahr geschlossen wird, laut amtlicher Statistik ‚binational‘ ist (eigene Berechnung T.S., vgl. Statistisches Bundesamt 2004: 45).

Als ‚binational‘ gilt laut Statistischem Bundesamt jede Ehe, die zwischen einer/einem PartnerIn mit und einer/einem PartnerIn ohne deutsche Staatsbürgerschaft auf einem deutschen Standesamt geschlossen wird. Heiraten eine Frau und ein Mann ohne deutsche Staatsbürgerschaft, aber aus unterschiedlichen Ländern in Deutschland, wird deren Ehe in der Statistik nicht unter ‚binational‘, sondern unter der Rubrik ‚beide Ehepartner ausländisch‘ erfasst. Anders herum gilt ein Paar auch dann als ‚binational‘, wenn z.B. die Partner ursprünglich aus dem gleichen Dorf fort gegangen sind, zum Zeitpunkt der Eheschließung aber nur einer der beiden die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen hat.

In Abgrenzung zum Statistischen Bundesamt und auch zu den meisten Studien spreche ich nicht von binationalen Ehen, sondern von ‚bikulturellen‘ Partnerschaften. Ich beziehe also – zumindest symbolisch – auch unverheiratete und gleichgeschlechtliche Paare in meine Bezeichnung ein. In den von mir analysierten Studien, die zwischen 1981 und 2001 in der Bundesrepublik entstanden sind, wurden jedoch ausschließlich verheiratete, heterosexuelle Paare untersucht. Von ‚bikulturellen‘ Paaren spreche ich, um nicht – wie das Statistische Bundesamt – mit der Bezeichnung ‚binational‘ die Staatsbürgerschaft zum unterscheidenden Faktor zu machen. ‚Bikulturell‘ setze ich jedoch in Anführungszeichen, da diese Bezeichnung zum einen deskriptive Faktoren vortäuscht, die so einfach nicht bestimmt werden können; und zum

anderen die Vorstellung zweier verschiedener, strikt voneinander getrennter Kulturen impliziert, die so nicht länger haltbar ist.

### 3. Das Konzept der kulturellen Hybridität

#### 3.1 Postcolonial Studies

Bei der Forschungsrichtung Postcolonial Studies handelt es sich um einen Zweig der Cultural Studies, wobei ‚postkolonial‘ – wie man durch das Präfix ‚post‘ vermuten könnte – nicht auf eine tatsächlich stattgefundene Überwindung des Kolonialismus verweist, und es auch nicht darum geht, den Kolonialismus als vergangene historische Erfahrung zu analysieren (vgl. Kossek 2003: 108f). Vielmehr soll die anhaltende Präsenz kolonialer Strukturen und die daran angeknüpfte Hegemonie des Westens<sup>1</sup> in der wissenschaftlichen Theorie kritisiert werden (vgl. Dietrich 2000: 50). Insofern ist das Präfix ‚post‘ als intern differenziertes, offenes und instabiles Zeichen zu verstehen, „das durch die uneinheitlichen Prozesse der Kolonialisierung und ihre Nachwirkungen global veränderte Bedingungen bezeichnet“ (Kossek 2003: 109).

Die Postcolonial Studies können als interdisziplinäres, kritisches Forschungsunternehmen betrachtet werden, das sozio-kulturelle Formationen und Interaktionen vor dem Hintergrund jener Länder untersucht, die wesentlich von der Erfahrung des Kolonialismus geprägt wurden und – trotz mittlerweile gewonnener politischer Unabhängigkeit – immer noch sind (vgl. Küster 1998: 179). Dabei beinhaltet die Forschungsrichtung jedoch keine regionale ‚Dritte-Welt‘-Beschränkung, denn die postkolonialen Theorien haben zwar ihren Ursprung in der ‚Kolonial‘-Erfahrung, sind aber als umfassendes Theorieprojekt zu verstehen, in dem Herrschaftsstrukturen, Ausschlussmechanismen, Rassismus, Identität und Widerstand gerade auch in Bezug auf den Westen diskutiert werden. Insofern knüpfen die Postcolonial Studies an die Kritik am Kolonialismus der 40er/50er Jahre, die marxistische Imperialismuskritik, die post-strukturalistischen Auseinandersetzungen der 70er/80er Jahre sowie an die Debatten im internationalen Feminismus der 80er und 90er Jahre an (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003: 24, 19).

In den Postcolonial Studies wird – im Gegensatz zur bisherigen Forschung zu ‚bikulturellen‘ Partnerschaften – berücksichtigt, dass Kulturen wesentlich komplexer sind, als oftmals angenommen. Der traditionelle Kulturbegriff, der von abgegrenzten, authentischen und einheitli-

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnung ‚Westen‘ steht in diesem Zusammenhang nicht für eine reale Ortsangabe, sondern funktioniert eher als Ensemble von Bildern bzw. Vergleichssystem, das Differenzen des so genannten Rests vor Augen führen soll. Dabei ist der ‚Westen‘ „nicht nur Ausdruck einer Art zu denken, sondern auch organisierender Faktor weltweiter Machtbeziehungen“ (Kossek 2003: 93). Historisch entstand der ‚Westen‘ während des 16. Jahrhunderts in Westeuropa. Als Idee ist er jedoch weder nur in Europa zu finden, noch ist ganz Europa der ‚Westen‘ (ebd.; vgl. Hall 1994: 137-179).

chen Kulturen ausgeht, wird infrage gestellt. Vor allem *Homi K. Bhabha* lehrt mit seinem Konzept der kulturellen Hybridität, den Status von Grenzgängern und zugewanderten Bevölkerungsgruppen als produktive Provokation gegen den Begriff einer reinen nationalen Kultur zu verstehen.

### 3.2 Herkunft des Hybriditätskonzepts

Die historischen Wurzeln der kulturellen Hybridität sieht *Bhabha* in den Erfahrungen des Kolonialismus und der Entkolonialisierung (vgl. Bhabha 2000: 58). Hybridität bezeichnet einen Prozess, in dem die koloniale Autorität versucht, die Identität des Anderen zu übersetzen, jedoch versagt und etwas Anderes, Neues produziert (Bhabha 1985: 154). So berichtet *Bhabha* beispielsweise von ‚Eingeborenen‘ im 19. Jahrhundert, die christliche Glaubensüberzeugungen und Rituale scheinbar von den Missionaren übernehmen, in Wirklichkeit aber nur ihre Konversion zum Christentum simulieren und dabei den autoritär und dominant auftretenden christlichen Eifer parodieren (ebd.).

*Bhabha* interessiert sich für jenes Moment, in dem Kulturen interagieren oder sich auf widersprüchliche Weise überschneiden (vgl. z.B. Interview mit Bhabha, Höller 1998: 35f). Er bezeichnet diese Sphäre der Hybridität als ‚dritten Raum‘ (‚third space‘). Dabei handelt es sich „um eine Erwidern, die etwas anderes produziert als das, was nach der Konstruktion des Anderen seitens des kolonialen Diskurses hätte folgen sollen“ (Tate 2003: 173f). Der ‚dritte Raum‘ stellt eine Art von Macht durchdrungenem ‚Zwischenraum‘ dar, in dem die alten Binarismen von Unterdrückern und Unterdrückten außer Kraft gesetzt sind (vgl. Interview mit Bhabha, Höller 1998: 35).

### 3.3 Hybridität als zwischenräumliche Zukunft

*Bhabhas* Idee beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Situation von Kolonisatoren und (ehemals) Kolonisierten. Es geht ihm vielmehr um die Beantwortung der Frage, wie mit dem Problem der Autorität umgegangen werden kann; besonders dann, wenn Ungleichheit und Differenz die Brennpunkte sozialer Machtausübung darstellen (vgl. ebd.: 36). Insofern lässt sich sein Konzept ganz allgemein auf Minderheiten in den westlichen Metropolen übertragen, deren Situation durch ‚unübersetzbare‘ Widersprüche gekennzeichnet ist: einerseits die Bindung an die Herkunftskultur bzw. das, was in der Diaspora-Situation als Herkunftskultur konstruiert wird, andererseits die Assimilierung an die Dominanzkultur, die ihrerseits wiederum von den verschiedenen Einflüssen der Eingewanderten modifiziert wird.

#### 4. Kulturelle Hybridität in Studien zu ‚bikulturellen‘ Partnerschaften

*Bhabhas* Konzept der kulturellen Hybridität müsste sich dem entsprechend also auch auf die Situation von ‚bikulturellen‘ Paaren übertragen lassen, denn auch hier dürfte die Situation von zumindest einer/m PartnerIn durch ‚unübersetzbare‘ Widersprüche gekennzeichnet sein. In bisherigen Studien und theoretischen Arbeiten zu diesem Thema spielt Hybridität jedoch (noch) keine Rolle. Stattdessen tauchen Begriffe wie „Kulturschock“ bzw. „Kulturkonflikt“ auf, oder es wird ganz allgemein davon gesprochen, dass die Paare sich zwischen den verschiedenen Kulturen zerrieben fühlen. Von dem kreativen Potential, das in solchen Beziehungen entstehen müsste, ist in der bisherigen Forschung recht wenig zu spüren.

Dies könnte sich durch das Einbeziehen von *Bhabhas* Konzept der kulturellen Hybridität ändern, denn dadurch würden sich neue Möglichkeiten der Subjektverortung ergeben. ‚Bikulturelle‘ Paare müssten nicht länger in binäre Schemata gezwungen werden.

Allerdings stellt sich hier die Frage, ob postkoloniale Theoriekonzepte überhaupt auf die Situation von ‚bikulturellen‘ Paaren, also auf die Empirie, übertragen werden können. Denn die theoretischen Konzepte bergen die Gefahr, dass zwar „Pioniere neuer Verortungsperspektiven“ (Gutiérrez Rodríguez 1999), die sich außerhalb eines nationalen Diskurses bewegen, gehört, andere jedoch weiterhin überhört werden. Diese Kritik wird u.a. auch in den Postcolonial und Cultural Studies geäußert, wo das Konzept der kulturellen Hybridität kontrovers diskutiert wird.

##### 4.1 Kritik am Hybriditätskonzept

Allein die Verwendung des Begriffes ‚Hybridität‘ stößt vielerorts auf Empörung, da dieser aus kolonialen Praktiken stamme und eine Grundkategorie rassistisch-eugenischer Biopolitik sei. Vor allem *Robert Young*, der die Herkunft des Begriffes ‚Hybridität‘ in der Diskussion um ‚Rassenmischung‘ im 19. Jahrhundert ausführlich untersuchte, warnt vor der Gefahr, durch die Verwendung des gleichen Vokabulars rassentheoretische Subtexte zu wiederholen (vgl. Terkessidis 1999: 240).

Daneben wird kritisiert, dass das Konzept der kulturellen Hybridität einem essentialistischen Kulturbegriff verhaftet bleibe. Denn die Behauptung, dass durch das Vermischen zweier Kulturen etwas Neues entstehe, setze die Annahme voraus, dass vor diesem Prozess zwei verschiedene Kulturen ausgemacht werden können (vgl. Penitsch 2003: 29).

Andere TheoretikerInnen (z.B. *Iain Chambers*) sehen im Hybriditätskonzept eine Idealisierung der Zwischen-Existenz und des Zwischen-Raums, durch die reale Differenzen zwischen den erzwungenen Wanderungsbewegungen und Exilsituationen von Individuen und Völkern

verharmlost und verwischt werden (vgl. Rademacher 1999: 267). Aus marxistischer Perspektive weist beispielsweise *Aijaz Ahmad* darauf hin, dass Klassenunterschiede zwischen MigrantInnen völlig ignoriert und stattdessen die privilegierte Position und die Produktionsbedingungen postkolonialer Intellektueller verallgemeinert würden (vgl. Grimm 1997: 56).

*Slavoj Žižek* zufolge resultiert dies daraus, dass im Hybriditätskonzept zwei ganz verschiedene sozio-politische Ebenen miteinander vermischt werden: Auf der einen Ebene habe man den kosmopolitischen Akademiker aus der Oberschicht oder der gehobenen Mittelklasse, der stets mit dem richtigen Visum ohne Probleme die Grenzen überquert und sich der ‚Differenzen‘ erfreut. Auf der anderen Ebene habe man den armen Arbeits(im)migranten, den Armut oder Gewalt aus seiner Heimat vertrieben haben. Für ihn bezeichne „die gelobte ‚Hybridität‘ die sehr spürbare, traumatische Erfahrung [...], sich nie richtig niederlassen und seinen Status legalisieren zu können“ (Žižek 1998: 55). So sei es für dieses zweite Subjekt ein traumatischer Schock, seiner traditionellen Lebensweise entwurzelt zu sein; ihm zu sagen, er solle sich an seiner ‚Hybridität‘ erfreuen und daran, dass sein tägliches Leben der fest gefügten Identität ermangelt, [...] ist natürlich Zynismus auf höchstem Niveau“ (ebd.).

Tatsächlich scheinen die meisten MigrantInnen hierzulande „dem Imago der Hybridsubjekte nicht so recht zu entsprechen“ (Terkessidis 1999: 239; vgl. auch Dietrich 2000: 77). Aus diesem Grund – so der Kulturwissenschaftler *Mark Terkessidis* – würden die deutschen „Hybriditäts-Apologeten“ lieber den postkolonialen Schriftsteller oder Intellektuellen begehren, den sie sich als „glitzernden Wanderer und bereichernden Kulturvermittler“ vorstellen (Terkessidis 1999: 239).

#### 4.2 Kulturelle Hybridität in den Medien und in anderen Studien

Beispiele aus den Medien scheinen diesen letzten Kritikpunkt zu bestätigen. Einzelne, die hier ihre Hybridität betonen und sich in einem Raum Dazwischen verorten, gehören zum einen der zweiten Generation an, zum anderen verfügen sie über einen hohen Grad an Bildung. So erklärt beispielsweise der Grünen-Politiker *Cem Özdemir* in einem Gespräch mit SPIEGELreporter, dass er sich selbst als „anatolischen Schwaben“ bezeichnet, um „Zuordnungen lächerlich zu machen“ (SPIEGELreporter Nr. 2/2000, <http://www.spiegel.de/reporter/0,1518,60304,00.html>, 18.08.2004). Und der Schriftsteller *Feridun Zaimoglu* hat genug von den „Dauerzugehörigkeitsspielchen“ (Beck-Gernsheim 2004: 89). Er selbst nennt sich „herkunftsfremder Deutscher“, als Provokation oder – wie er in einem Spiegel-Gespräch sagt – als „Rollenspiel“ (Der Spiegel, Nr. 47/2000, S. 70).

Allerdings beschreibt auch *Fatih Akin* in seinem Film „Gegen die Wand“, der in diesem Jahr den goldenen Bären gewann, sehr selbstbewusste MigrantInnen. Diese gehören zwar auch der so genannten zweiten Generation an, verfügen aber nicht unbedingt über einen hohen Grad an Bildung. Trotzdem nehmen sie ihr Leben eigenständig in die Hand, ohne ‚zwischen den Kulturen zerrieben‘ zu werden. *Akin* betont zwar, dass seine Figuren nicht repräsentativ seien, „aber ich kann mich hinstellen und es so oft sagen, wie ich will: Offenbar stehen sie doch für etwas.“ (Fatih Akin im Interview mit Daniel Bax, taz vom 11. März 2004, S. 3)

Auch die Ergebnisse neuer Studien, die – zwar nicht bezogen auf ‚bikulturelle‘ Partnerschaften, aber bezogen auf MigrantInnen der zweiten Generation – bereits auf der Basis postkolonialer Theorien entstanden sind, zeigen bisher kein eindeutiges Bild. *Helma Lutz* beispielsweise betont, dass sich das Konzept der kulturellen Hybridität nicht auf ihre Forschungsergebnisse übertragen lasse, da sich die Töchter von surinamischen Einwanderinnen im herrschenden Diskurs verorteten, in dem ein alternatives Konzept des ‚wir sind beides‘ (noch) nicht existiere (Lutz 2001). *Nora Rätzhel* hingegen hat gerade bei Jugendlichen aus unteren Klassen, die der zweiten Generation angehören, festgestellt, dass diese neue, vermischte Lebensformen entwickelten. Dies fange beim gemischten Sprechen<sup>2</sup> an, gehe über die Zusammenstellung der Kleidung nach unterschiedlichen Stilen und setze sich in der Bildung gemischt-nationaler Jugendgruppen fort. Ein wichtiger Unterschied zwischen hybriden Intellektuellen und den hybriden Jugendlichen bestehe jedoch darin, „dass die Produkte der einen (inzwischen zunehmend) gepriesen werden und Anerkennung finden, während die Produkte der anderen als unzulänglich zurückgewiesen werden“ (Rätzhel 1999: 213). So werde den Jugendlichen beispielsweise vorgeworfen, dass sie nicht richtig deutsch bzw. türkisch sprächen, sondern „doppelte Halbsprachler“ seien (ebd.).

### 4.3 Fazit

Das Konzept der kulturellen Hybridität ist also – wie sich gezeigt hat – keinesfalls unangefochten. Doch solange im offiziellen politischen Diskurs immer noch zwischen ‚Deutschen‘ und ‚Ausländern‘ unterschieden und damit Differenz zementiert wird, kann die Existenz hybrider Positionen nicht oft genug wiederholt werden. Damit besteht aber die Gefahr, in dem Rahmen zu verharren, den man eigentlich überwinden wollte (vgl. Rätzhel 1999: 211). In diesem Sinne ist das Hybriditätskonzept als „heilsame Provokation für ein verkrustetes Selbst(miss)verständnis im Umgang mit Andersheit und Fremdheit“ zu verstehen (Rademacher 1999: 266).

Dem entsprechend wäre es m. E. durchaus spannend, neue Studien auf der Basis postkolonialer Theorien zu ‚bikulturellen‘ Partnerschaften durchzuführen. Dies hätte vor allen Dingen den Vorteil, dass die eingebrachten Konstruktionen dekonstruiert, d.h. Begriffe und Wissens-einheiten wie z.B. Kultur hinsichtlich ihres Produziert-Seins bzw. ihrer Entstehung hinterfragt würden. Dadurch kann vermieden werden, dass die Studien – wie dies bisher der Fall ist – in erster Linie die herrschenden Diskurse der Zeit widerspiegeln, in denen sie entstanden sind.

Will man sich jedoch darüber hinaus tatsächlich den Lebenserfahrungen ‚bikultureller‘ Paare nähern, so wäre es m. E. wichtig, die theoretischen Konzepte möglichst offen zu halten. Kulturelle Hybridität beispielsweise müsste so gefasst sein, dass hierunter nicht nur die Lebenskonzepte von ‚intellektuellen Wanderern‘ fallen, sondern auch die Lebenskonzepte, die von der Mehrheitsgesellschaft als ‚defizitär‘ bezeichnet werden (vgl. Rätzkel 1999).

Dabei sollte jedoch nicht vergessen werden, dass auch die Verwendung postkolonialer Konzepte nicht alle widersprüchlichen Erfahrungen migrierter Menschen sichtbar machen können. So wäre es durchaus vorstellbar, dass z.B. der Zeitpunkt der Einwanderung tatsächlich einen Einfluss darauf hat, inwiefern die/der Einzelne sich in einem dritten Raum verortet bzw. Essentialismen zum Zweck der Identitätsbildung strategisch einsetzen kann. MigrantInnen, die sich wie die Töchter der surinamischen Einwanderinnen in den Niederlanden im herrschenden Diskurs verorten, in dem es kein ‚dazwischen‘ gibt (vgl. Lutz 2001), werden nicht mit dem Konzept der kulturellen Hybridität erfasst werden können.

Allerdings sollte hier auch bedacht werden, worauf *Encarnación Gutiérrez Rodríguez* in ihrem Aufsatz „Fallstricke des Feminismus“ (2000) verweist, nämlich dass die ‚Subalternen‘ natürlich über ein Wissen von sich selber verfügen. Doch dieses Wissen beziehen sie nicht aus sich selbst heraus, sondern aus dem Umfeld, in dem es produziert wird. Authentisch bedeutet also nicht unbedingt kritisch, weshalb eine radikale dekonstruktive Darstellung auch nicht bedeutet, die ‚authentische Stimme‘ sprechen zu lassen: „Vielmehr geht es um das Aufspüren von Brüchen im hegemonialen Text, die erst die Heterogenität, Widersprüchlichkeit und Komplexität aufscheinen lassen, in der die Darstellung des Tuns und Redens [...] sich ereignet.“ (Gutiérrez Rodríguez 2000)

---

<sup>2</sup> Hierbei werden verschiedene Sprachen in der Alltagskommunikation vermischt, vgl. Rätzkel 1999: 213.



## *Literatur*

- Beck-Gernsheim, Elisabeth (2004), *Wir und die Anderen*, Frankfurt a. M.
- Beer, Bettina (1996), *Deutsch-philippinische Ehen. Interethnische Heiraten und Migration von Frauen*, Hamburg.
- Bhabha, Homi K. (1985), *Signs taken for wonders. Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817*, in: *Critical Inquiry* 12, S. 144-165.
- Bhabha, Homi K. (2000), *Die Verortung der Kultur*, Tübingen.
- Dietrich, Anette (2000), *Differenz und Identität im Kontext postkolonialer Theorien. Eine feministische Betrachtung*, Berlin.
- Geller, Helmut (1999), *Liebe zwischen Ehre und Engagement. Zur Konfrontation zweier Orientierungssysteme in binationalen Ehen zwischen deutschen Frauen und Einwanderern der ersten Generation aus mediterranen Ländern*, Opladen.
- Gómez Tutor, Claudia (1995), *Bikulturelle Ehen in Deutschland. Pädagogische Perspektiven und Maßnahmen*, Frankfurt a. M.
- Grimm, Sabine (1997), *Postkoloniale Kritik*, in: *Die Beute* Nr. 14, Heft 2, S. 48-61.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999), *Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung*, Opladen.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2000), *Fallstricke des Feminismus*, in: *polylog* 2/2000, <http://them.polylog.org/2/age-de.htm>, 07.09.2004.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2003), *Repräsentation, Subalternität und Postkoloniale Kritik*, in: Hito Steyerl/dies. (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster, S. 17-37.
- Hall Stuart (1994), *Ausgewählte Schriften 2. Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg.
- Hecht-El Minshawi, Béatrice (1990), *„Wir suchen, wovon wir träumen“*. Studie über deutsch-ausländische Paare, Frankfurt a. M.
- Höller, Christian (1998), *Dazwischen, daneben, danach. Interview mit Homi K. Bhabha*, in: *Springerin*, Band IV, Heft 1, S. 35-37.
- Kossek, Brigitte (2003), *Post/koloniale Diskurse und die De/Kolonialisierung von Identitäten*, in: Werner Zips (Hg.), *Afrikanische Diaspora. Out of Africa – into new worlds*, Münster [u.a.], S. 91-112.
- Küster, Sybille (1998), *Wessen Postmoderne? Facetten postkolonialer Kritik*, in: Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), *Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne*. Frankfurt a. M., S. 178-215.

- Lutz, Helma (2001), Postkoloniale Perspektiven: Migration, Hybridität und Kulturveränderung im Leben von surinamischen Frauen in den Niederlanden, in: Judith Schlehe (Hg.), *Interkulturelle Geschlechterforschung, Identitäten – Imaginationen – Repräsentationen*, Frankfurt a. M. [u.a.], S. 251-273.
- Müller-Dincu, Barbara (1981), *Gemischt-nationale Ehen zwischen deutschen Frauen und Ausländern in der Bundesrepublik*, Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung 22.
- Pandey, Heidemarie (1988), *Zwei Kulturen – eine Familie. Das Beispiel deutsch-indischer Eltern und ihrer Kinder*, Frankfurt a. M.
- Penitsch, Regine (2003), *Migration und Identität. Eine Mikrostudie unter marokkanischen Studenten und Studentinnen in Berlin*, Berlin.
- Rademacher, Claudia (1999), Ein „Liebeslied für Bastarde“? Anmerkungen zum Hybridisierungskonzept im Globalisierungsdiskurs, in: dies./Markus Schroer/Peter Wiechens (Hg.), *Spiel ohne Grenzen? Ambivalenzen der Globalisierung*, Opladen, S. 255-269.
- Räthzel, Nora (1999), Hybridität ist die Antwort, aber was war noch mal die Frage? In: Brigitte Kossek (Hg.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen – Interaktionen – Interventionen*, Argument Sonderband Neue Folge 265, Hamburg, S. 204-219.
- Scheibler, Petra M. (1992), *Binationale Ehen*, Weinheim.
- Shams, Renate (1983), *Bi-nationale Ehen zwischen deutschen Frauen und Ausländern aus der Dritten Welt. Zur spezifischen Situation dieser Ehen in der Bundesrepublik. Möglichkeiten und Grenzen psychosozialer Hilfen*, Frankfurt a. M.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), Can the Subaltern Speak? In: Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (eds.), *The Postcolonial Studies Reader*, London [u. a.], S. 24-28.
- Statistisches Bundesamt (2004), *Datenreport 2004. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland*, Bonn.
- Tate, Shirley (2003), Widerstand und Shade – Körperpolitiken des Schwarzseins und die Risse der Hybridität, in: Hito Steyerl/Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster, S. 166-185.
- Terkessidis, Mark (1999), Globale Kultur in Deutschland – oder: Wie unterdrückte Frauen und Kriminelle die Hybridität retten, in: Andreas Hepp/Rainer Winter (Hg.), *Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse*, Opladen, S. 237-252.
- Thode-Arora, Hilke (1999), *Interethnische Ehen. Theoretische und Methodische Grundlagen ihrer Erforschung*, Berlin/Hamburg.
- Žižek, Slavoj (1998), Das Unbehagen im Multikulturalismus, in: *Das Argument* 224, S. 51-63.