

6. Selbstkonstruktionen und Selbstpraktiken aus der Perspektive von Migration

Die Formulierung des Titels soll Migrant*innen als Akteur*innen bzw. ihr aktives Engagement im Prozess der Subjektbildung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken (Mecheril 2014, 12). Migration greift in den Prozess der Subjektbildung ein, weil durch sie bisherige Kontexte der Subjektbildung aufgegeben, unterbrochen, abgebrochen, relativiert, erweitert werden. Doch gilt sowohl für die bisherigen als auch für die neuen subjektbildenden Kontexte: »Self-definition does not occur in a vacuum, but in a world already defined« (Friedman 1994, 117). Für Migrant*innen, die ihr Selbst in unterschiedlich definierten Kontexten hervorbringen, bedeutet das, dass sie jeweils mit unterschiedlichen normativen Vorgaben konfrontiert sind. Mit der Hervorbringung des Selbst unter sich ändernden Konditionen beschäftigt sich dieses Kapitel. Es fragt nach der Bedeutung früherer Kontexte sowie nach der Bedeutung des Verhältnisses früherer und aktueller Kontexte für das Jetzt der Subjektbildung, nach Praktiken der Selbstkonstruktion und nach der Rolle der Anderen in diesem Prozess.

Subjektivitäten konstituieren sich laut Mecheril entlang wirkmächtiger, hierarchisch strukturierter Differenzordnungen (a.a.O., 16). Im wissenschaftlichen Migrationsdiskurs wird die Subjektivation von Migrant*innen häufig entlang einer Differenzordnung thematisiert, die auf der Dualität von Herkunfts- und Migrationsland beruht und die das jeweilige Verhältnis von Migrant*innen zu den beiden Ländern als Kriterium für die Konstruktion von Subjekttypen nimmt.

Verena Vordermeyer unterscheidet z.B. zwischen dem »fremden Einheimischen« (Vordermeyer 2012, 49), der sich die Assimilation an das Migrationsland zum »Grundsatz seiner Lebensweise« (ebd.) macht, dem »Nostalgiker« (a.a.O., 55), den ein »sehnsüchtiges Verlangen nach der vergangenen Zeit« (ebd.) kennzeichnet und dem Aufnahmeland eher ablehnend gegen-

übersteht sowie dem »Grenzgänger« (a.a.O., 62), der sich des »Angebots beider Länder und Kulturen« (a.a.O., 63) bedient und eine eindeutige Zuordnung ausschlägt.

Das Risiko einer Typenbildung, die sich allein am Kriterium der national-kulturellen Zuordnung bzw. Abgrenzung festmacht, besteht darin, dass das im alltäglichen Diskurs vorherrschende dualistische Denken in der Forschung reproduziert wird. Das soll nicht heißen, dass das jeweilige Verhältnis zu Herkunfts- und Migrationsland keinen starken Einfluss auf die Selbstkonstruktionen und Selbstpraktiken von Migrant*innen ausüben würde, aber es ist nicht der einzige Bestimmungsfaktor. Migrantische Subjektivitäten sind komplexer und vielfältiger.

Um das Risiko einer Verkürzung migrantischer Selbstkonstruktionen zu reduzieren, werde ich keine Typenbildung vornehmen, sondern nach den subjektbildenden Momenten im Denken, Fühlen, Handeln suchen, wie sie in den Interviews von Migrant*innen geäußert wurden, und diese unter Bezug auf existierende Denkangebote theoretisch einordnen.

6.1 Strukturierende Strukturen

Menschen, die migrieren, transportieren Erfahrungen, Geschehnisse, geeignete Kompetenzen und Vorlieben; sie haben das Leben vor der Migration in sich. Sogar bei Migrant*innen der 2. und 3. Generation ist dieses Früher, das sie vielleicht nur vermittelt durch ihre Eltern kennen, als kollektives Gedächtnis präsent: »Das algerische Dasein wird immer in mir sein«, erklärt die 38-jährige Anina, die Algerien im Alter von 15 Jahren verlassen hat.

Wie sich mit dem von Pierre Bourdieu entwickelten Habituskonzept begründen lässt, ist dieses Früher bedeutsam für aktuelle Subjektkonstruktionen. Ich werde ausgehend von diesem Konzept die Wirkkraft des sozialen und kulturellen Früher auf aktuelle Selbstversuche untersuchen und dabei insbes. darauf achten, wie das Früher und das Heute zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Habitusformen (s. auch 3.3) erzeugen Bourdieu zufolge »Systeme dauerhafter und übertragbarer Dispositionen [...], die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d.h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen [...]« (Bourdieu 1987, 98). Bourdieu verweist damit auf die aktive Präsenz früherer Erfahrungen in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk-, Handlungsschemata. Er geht davon

aus, dass das Früher nicht einfach abgeschüttelt werden kann, auch wenn er keine deterministische Beziehung zwischen dem Früher und aktuellen Handlungspraktiken annimmt. Dem Habitus eigne vielmehr die Fähigkeit, »in völliger (kontrollierter) Freiheit Hervorbringungen zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen [...]« (a.a.O., 103). Dem Habitus verschiedener Individuen können, selbst wenn sie sich in vergleichbaren Lebenssituationen befinden, unterschiedliche Erlebnis- und Handlungsformen entspringen, wie Bourdieu allgemein formuliert. Mit Blick auf die vorliegende Empirie soll im Folgenden eine Konkretisierung des Erlebens und Handelns und ihrer subjektbildenden Funktionen erfolgen.

6.1.1 Das frühere Leben in mir

Ressource und/oder Hindernis

Das bisherige Leben schließt nicht nur die eigene Geschichte, sondern auch die Familiengeschichte ein. Diese Geschichten erscheinen den Migrant*innen teilweise als Ressource, teilweise als Hindernis; überwiegend werden die biografischen und familialen Erfahrungen als Ressource beschrieben.

Anisa beispielsweise erzählt von den französischen, indischen, angolischen, kreolischen Wurzeln einschließlich der auf diese Wurzeln bezogenen Sprachen, die sich in ihrer mauretanischen Familie mischen, woraus sie schließt, dass einem die Welt offenstehen müsse. Schon immer sei sie Teil eines »Schmelztiegels« gewesen, dem sie durch ihre Migration ins europäische Ausland eine weitere territorial-kulturelle Facette hinzugefügt hat. Ist es bei Anisa die Familiengeschichte, aus der sie für ihre Selbstkonstruktion schöpft, so bezieht sich Erdar, der aus dem Iran geflüchtet ist, auf die iranische Poesie, die seine Emotionen und Vorstellungen inspiriere: »Mein Hang zur Poesie«, erklärt er, »das ist auf jeden Fall etwas, das aus meiner Heimat kommt [...]. Das bringt mein Herz in Schwingung«. Wenn diese Äußerungen an anderer Stelle ergänzt werden durch die Bemerkung »ich mag diese Feinheit (in der Sprache, d.A.) und wenn er diese Feinheit dem rauen Umgangston gegenüberstellt, den er zuweilen im Migrationsland hört, dann entwirft er sich als emotional sensibler Mensch, dem der kommunikative Umgang miteinander viel bedeutet. Der von Erdar der Poesie zugeschriebene emotionale Gehalt dürfte auch deshalb so prägend für seine Persönlichkeit sein, weil, wie Langer schreibt, »die Projektion von Gefühlen in Gegenstände der äußeren Welt die erste Weise des Symbolisierens (ist) und somit des

Begreifens von Gefühlen« (Langer 1965, 127). Zu diesen Gegenständen der äußeren Welt kann auch die Sprache gezählt werden; die heutige Lektüre von Gedichten lässt die tief in Arifs Ich eingelagerten Gefühle neu aufleben.

Luca wurde durch Erfahrungen, die er als Kind während seiner Aufenthalte bei der serbischen Großmutter gemacht hat, zu seinem heutigen Leben als Drehbuchautor und Künstler inspiriert. Die Großmutter, die im Wald gelebt habe, habe ihm viele Geschichten erzählt und wenn sie alleine war, habe sie »Audiotagebücher« geführt, die er heute noch alle besitze. Das Leben der Großmutter, das für ihn für Freiheit, Anarchie, Fantasie stehe, wurde für Luca zum Modell: »Wenn ich groß bin, ich will wie meine Oma sein«, habe er sich als Kind gedacht.

Ähnlich früh datiert Rogers die Entstehung seines Habitus. Aber es hat ganz anders angefangen als bei Luca. Rogers ist nicht in einer Familie aufgewachsen, sondern in den Straßen Kampalas; »street rat« sei er genannt worden. Er habe ab dem 8. Lebensjahr, nachdem seine Eltern gestorben waren, auf der Straße gelebt. Dort habe er Kinder gesehen, die mit dem Bus in die Schule fahren und Rogers beschloss, das Leben auf der Straße zu beenden. Er bemühte sich um die Aufnahme in eine Schule und es gelang ihm. Als Jugendlerner gründete er mit zwei Unterstützern aus westlichen Ländern ein Waisenhaus und wurde schließlich mit 18 Jahren dessen Leiter. Durchsetzungskraft, Entschlossenheit, Entscheidungskompetenz, Ausdauer formten seinen Habitus, der auch im Migrationsland weiterwirkt, aber in Widerspruch zu seiner aktuellen Lebenssituation gerät, wie seine Worte erkennen lassen: »Rogers, machst Du das? Rogers, das ist falsch. Rogers, das ist richtig. Rogers, wo bist Du? Rogers, was machst Du? Ich habe alles alleine gemacht, wie ich will. Dann war ich hier. Ich habe kein Geld. Ich habe keinen Job, ich habe nichts. Wenn ich was kaufen will, ich muss meine Freundin fragen«. Rogers Habitus ist brüchig geworden, weil die Autonomie, die er sich in Uganda als Voraussetzung für diesen Habitus erarbeitet hat, im Migrationsland fehlt. Wenn Bourdieus These stimmt, dass neue Habitusformen stets innerhalb der Grenzen eines existierenden Habitus bleiben, dann ist zu erwarten, dass Rogers alles daran setzen wird, seine Autonomie zurückzugewinnen. In seiner Visualisierung deutet sich das an.

Rogers positioniert sich etwas erhöht zwischen Uganda und Deutschland und formuliert als sein Ziel: »Wenn ich in Deutschland bin, ich habe Deutschland unter Kontrolle und Uganda auch«. Kontrolle bedeutet für ihn, ein selbstbestimmtes Leben zu führen.

Abb. 12: Im Sinne seines Habitus (Rogers, 28 Jahre)



Wie Rogers Beispiel zeigt, kann der biografisch erworbene Habitus als Ressource in Frage gestellt werden, wenn die ihm entspringenden Denk- und Handlungsschemata nicht realisiert werden können oder wenn sie auf Widerspruch stoßen. Letzteres erlebt Daria, die in Rumänien aufgewachsen ist und die die »rumänische Seele« in enger Verbindung mit Schafen sieht. Das Schaf und sein Wesen ist für Daria Vorlage für einen Habitus, von dem auch sie sich geprägt sieht. Doch dieser Habitus kontrastiert zu einem Habitus, der in der IT-Branche vorherrscht, wo sie arbeitet. Dort sei der »Löwe« gefragt. »Entweder ist man Löwe oder man ist Schaf«, erklärt Daria und markiert damit das Dilemma, in dem sie steckt; denn ihre Sympathien gelten dem vom Schaf inspirierten Selbstkonzept.

Im Fall transnationaler Mobilität ist das Risiko groß, dass der einstmalig erworbene Habitus unbrauchbar oder dysfunktional erscheint, was aber nicht heißt, dass er bedeutungslos wird. Wäre er das, würde Daria nicht in das Dilemma geraten, das sie beschreibt und Rogers würde nicht mit einer Situation hadern, in der er sich nicht als selbstbestimmtes Subjekt realisieren kann.

Im Habitus, den Migrant*innen in ihrem Leben vor der Migration erworben haben, sind Orientierungen, Kompetenzen, Handlungsmuster, Selbstentwürfe eingewoben, die als Ressourcen genutzt werden können, wenn es im neuen Lebenskontext Anker gibt, an denen sich diese Schemata festmachen lassen. Sind dagegen die Voraussetzungen für die Realisierung dieser Vorlagen weggebrochen oder stoßen sie auf Ablehnung, erzeugt dies eine Konfliktsituation. Wahrscheinlicher dürfte es ein, dass der Habitus sowohl Elemente aufweist, die weiterentwickelt werden können als auch solche, die als unbrauchbar oder nicht realisierbar erscheinen, was zu einer Neuformulierung auffordert.

Verlust/Verbundenheit versus Abgrenzung/Loslösung

»Ich vermisse dieses Land so viel. Uganda vermisse ich so viel – von Freundlichkeit der Menschen [...] Essen, Wetter, alles. So viel. Vermisse wirklich!«, erklärt der 43-jährige Brian, der vor 9 Jahren Uganda verlassen hat und aus politischen Gründen seither nicht zurückkehren konnte, auch nicht für einen Besuch. Die Verlusterfahrung von Migrant*innen bildet den einen Pol eines Spannungsfeldes, dem Abgrenzungsversuche als der andere Pol gegenüber stehen. Diesen Polen korrespondiert häufig das Gegensatzpaar Verbundenheit versus Loslösung. Seine Verbundenheit mit Mosambik drückt Hamzo so aus: »Ich möchte, dass Mosambik nicht weit weg ist«. Ähnlich äußert sich Samira, wenn sie sagt: »Für mich muss immer die Sonne sein«. Es ist die marokkanische Sonne, die sie sich herbeiwünscht. Die Sonne wird von Migrant*innen aus südlichen Ländern häufig als Symbol für das Verlorengegangene genannt. Für Lila ist der Trockenfisch Tilapia Symbol und Bindeglied zu ihrem Herkunftsland Uganda. Dieses Bindeglied ist ihr so wichtig, dass sie ihrer in Uganda lebenden Schwester, die sie besuchen will, droht: »Wenn Du keinen Fisch mitbringst, dann kommst Du nicht, dann hole ich Dich nicht ab vom Flughafen« (s. 3.3). Wie lange die Verlusterfahrung anhält, ist offen. Lila lebt seit zehn Jahren im Migrationsland. Elena, die vor drei Jahren aus Belarus migriert ist, deutet an, dass sie Belarus immer vermissen wird, wenn sie sagt: »Ich werde nie von mir sagen können, dass ich eine Deutsche bin. Weil ich bin einfach in einer anderen Kultur aufgewachsen, ich hab' einen kulturellen Hintergrund, den ich vermisse«. Dieses Zitat verknüpft das Vermissen des Herkunftslandes mit Elenas Selbstkonstruktion. Der Verweis auf den kulturellen Hintergrund kann als Verweis auf einen Habitus gelesen wer-

den, der sich in Interaktion mit diesem Hintergrund gebildet hat und der nun als Pendant einer subjektbildenden Interaktion fehlt.

Es finden sich aber auch Äußerungen, die von Verlust und Loslassen oder von Abgrenzung und Loslassen handeln. Eine Verbindung von Verlust und Loslassen zeigt sich in diesem Zitat, das von dem 30-jährigen Arib stammt, der seit fünf Jahren in Deutschland lebt: »Ich bin noch dort (Marokko) in den Strukturen (.) und hier (Deutschland) bin ich sehr eingegliedert und er betont nochmals: »Ich bin hier in München sehr, sehr eingegliedert«. Nach 30 Jahren Leben im Migrationsland beginnt auch Erdar sich zu lösen, in seinen Worten: »Ich merke, dass ich jetzt langsam meinen eigenen Weg gehe, versuche mich zu lösen von meiner Vergangenheit«. Er ist natürlich auch schon mit 14 Jahren, als er den Iran verließ, seinen eigenen Weg gegangen, aber mental macht er sich erst jetzt auf den Weg.

Bei Anina dagegen, die mit 15, also im vergleichbaren Alter wie Erdar migrierte, war es von Anfang an ein Abgrenzen, das ihr Verhältnis zu Algerien, genauer ihr Verhältnis zu der dort von Islamisten eingeführten Kopftuch-Fatwa prägte. Ihre Flucht war ein Akt der Rebellion gegen die islamistische Norm, den weiblichen Körper durch Verschleierung verschwinden und damit ihr Schicksal allein von einer genormten Geschlechtlichkeit bestimmen zu lassen (s. 4.2.3). Doch sie sagt auch: »Das algerische Dasein wird immer in mir sein«. Sie dürfte damit das Dasein meinen, gegen das sie rebelliert, aber auch das Dasein in ihrer »feministischen« Familie, das sie mit den Kompetenzen der Rebellion ausstattete.

Auch die Migration von Mateusz stand im Zeichen einer ungewünschten Entwicklung in seinem Herkunftsland Polen. Nicht er, sondern seine Eltern trafen die Entscheidung, Polen zu verlassen als das Kriegsrecht in Polen 1981 verhängt wurde. Heute ist seine Distanzierung zum Herkunftsland in der Ablehnung politischer Positionen begründet, die er dort bei Besuchen antreffe. Er reise schon mit »einem geladenen Gefühl« an und wenn er auf solche Positionen treffe, giesse er »dann noch ein bisschen Öl ins Feuer«. Dies evoziert eine bestimmte Selbstkonstruktion; der Öl ins Feuer gießende Mateusz wird von diesem als »Ich, der Provokateur« getitelt. Diese Selbstkonstruktion jedoch verändere sich, nach zwei Wochen sei er versöhnlicher, um am Ende wieder froh zu sein, ins Migrationsland zurückkehren zu können.

Ob die von den Migrant*innen geschilderten Beziehungen zum Herkunftsland eher im Zeichen des Verlusts und Verbundenheit oder im Zeichen von Abgrenzung und Loslösung stehen, hängt von der dort erlebten Geschichte, von den Gründen und Umständen der Migration und von dem

im Migrationsland erlangten Status ab. Wer sich zur Migration gezwungen sah, scheint eher den Verlust zu betonen, wer sich selbst zur Migration entschlossen hat, scheint stärker der Abgrenzung zuzuneigen. Vor allem aber sind es bewegliche Beziehungen, in denen sich Verbundenheit und Loslösen im Hinblick auf unterschiedliche Lebensaspekte mischen und immer wieder neu durchmischt werden. Aber unabhängig davon, welche Mischung das aktuelle Denken und Fühlen bestimmt, das gelebte oder auch erzählte Leben im Herkunftsland bleibt präsent und mit ihm die dort gebildeten Habitusformen, selbst dann, wenn man sich von ihnen abgrenzt.

6.1.2 Transterritoriale Verortungen

Habe ich im vorangegangenen Abschnitt auf die Wahrnehmung des Herkunftslandes durch Migrant*innen fokussiert, so soll nun das Verhältnis zwischen Herkunfts- und Migrationsland aus der Sicht von Migrant*innen genauer beleuchtet werden. In den Interviews wird dieses Verhältnis immer wieder thematisiert und auffallend oft fällt in diesem Zusammenhang das Wort »dazwischen«. Dieses Dazwischen habe ich bereits als metaphorisches Schema eingeführt (s. 4.2.2); nun soll noch stärker die subjektbildende Kraft dieser Metaphorik ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden.

»Ich bin irgendwo definitiv zwischen diesen Polen, natürlich mit mehr Stärke hierhin (ins Migrationsland, d.A.), aber ich werde niemals ganz hier sein und ich werde dort wahrscheinlich mit der Zeit immer weniger sein, aber ich werde immer bleiben, alleine durch die Sprache, durch die Poesie, durch das Gefühl [...]«, sagt Erdar, der, wie erwähnt, seit 30 Jahren im Migrationsland lebt. Erdar tariert sein Verhältnis zu den beiden Ländern aus. Er vermutet, wird eindeutig, korrigiert sich wieder. Das einzig Gewisse ist die Position zwischen den Ländern. Ähnliches drückt Brian in seiner Visualisierung aus.

Brians Arme greifen nach beiden Ländern, seine Beine sind gegrätscht, scheinbar bereit, überall aufzusetzen. Aber das passiert nicht. Es sind nur noch die Zehen, die Uganda berühren, während kein Fuß Deutschland erreicht. Aus der Person sprechen Zweifel, wohin sie gehört; sie ist »nicht mehr ganz« in Uganda und »noch nicht« in Deutschland oder »vielleicht« gehört sie doch zu beiden Ländern, wie Brian begleitend mündlich und schriftlich kommentiert.

Was bedeutet dieses Dazwischen? Wie wird es gelebt und empfunden? Die Migrant*innen berichten von einem gedanklich-emotionalen und einem physischen Pendeln sowie von Vermischungen. Vara drückt ihr gedanklich-

Abb. 13: Zwischenposition (Brian, 43 Jahre)



emotionales Pendeln in diesen Worten aus: »(.) man ist irgendwie in Gedanken, im Geist, in der Seele, in Gefühlen, in alles woanders auch«. Das Woanders ist Syrien; das Wort »auch« sagt, dass ihre Gedanken dort sind, aber nicht nur dort, sondern auch noch woanders. Nala beschreibt ihr physisches Pendeln zwischen Uganda und Österreich: »Wenn ich dort bin und ich bin einer von dort. Ich spreche die Sprache, ich kann dort das Essen essen, kochen. Ich bin in diesem Moment dort. Und wenn ich jetzt hier bin – mein Alltag ist Österreich«. Nala scheint in ein jeweils anderes Kostüm zu schlüpfen, wenn sie sich in dem einen oder anderen Land aufhält. Dieses Kostüm, das für ihre Subjektivität steht, orientiert sich an den Alltagen da und dort, die sie voneinander trennt.

Das Dazwischen kann aber auch als Vermischung gelebt werden, wie Elena schildert. Sie bezieht sich zunächst auf ihr Herkunftsland Belarus und dann auf das Migrationsland Deutschland: »Wenn man damit aufgewachsen ist, dann wird das schon ein Teil von dir. Und das Deutsche ist halt das, was noch oben drauf kommt [...], aber wahrscheinlich ist das dann nicht so tief in mir«. Das Deutsche erscheint in diesem Zitat wie das Sahnehäubchen auf einem Stück Kuchen, ohne in die Substanz des Kuchens einzudringen. Dass es vielleicht doch tiefer gehen könnte, fällt ihr anhand ihrer Visualisierung auf bzw. an der Diskrepanz zwischen dem Bild und ihrer realen Erscheinung. Sie sagt: »Also, mein Bild von mir selbst ist doch von der russischen Kultur

geprägt, weil, obwohl ich jetzt mit Jeans hier dasitze, habe ich mich selbst in einem Kleidchen gemalt«. An einer früheren Stelle im Interview hat sie erzählt, dass es in Belarus üblich sei, dass Frauen Kleider tragen. Das Selbstbild in Elenas Kopf stimmt nicht mehr mit ihrem aktuellen Outfit überein. Sie scheint das nicht akzeptieren zu wollen, denn sie erklärt: »Okay, das (die Jeans tragende Elena, d.A.) hat jetzt keine Bedeutung«. Chiara und Hamzo dagegen messen der wahrgenommenen Vermischung subjektbildender Elemente aus verschiedenen national-kulturellen Kontexten explizit Bedeutung zu. Sie habe im Migrationsland gelernt insbes. größere Pünktlichkeit, stellt Chiara fest und registriert das als Gewinn. Hamzo findet, er sei »deutscher« geworden. Besonders, wenn er sich in Mosambik aufhalte, »ertappe« er sich dabei, »dass etwas deutsch in mir steckt«. Er scheint unsicher zu sein, wie er diese deutschen Einlagerungen bewerten soll, denn was er da aus seiner Sicht eingelagert hat, ist »Ruhe haben wollen« und das »Meckern« über zu laute Musik der Nachbarn. Mit solchen Einlagerungen geht er auf Distanz zu den Menschen in seinem Herkunftsland, wo laute Musik normal sei.

Weder das Pendeln zwischen Herkunfts- und Migrationsland noch das Vermischen unterschiedlicher Denk- und Handlungsschemata verläuft ohne Gefühle, die implizit und explizit geäußert werden. Anina, die ihre Subjektivität ebenfalls als eine Mischung unterschiedlicher kultureller Einflüsse schildert, erklärt ausdrücklich, dass sie diesen »Mischmasch« liebe. Sie bringt ihre Gefühle mit dem im Herkunftsland erfahrenen Zwang zur Eindeutigkeit in Zusammenhang, den sie so formuliert: »Man kommt zur Welt als Algerierin, man stirbt als Algerierin. Man kommt zur Welt als Muslimin, man stirbt als Muslimin«. Ganz im Sinne des metaphorischen Schemas »Kämpferin«, dem ich ihre Geschichte zugeordnet habe, bekennt sie sich auch emotional zu ihrem Ausscheren aus vorgegebenen Habitusformen, denn, wie sie erklärt, sie liebt den Mischmasch.

An dieser Stelle möchte ich auf das bereits in Kapitel 2.2.1 vorgestellte Konzept Transmigration zurückkommen, mit dem die physische Mobilität zwischen Herkunfts- und Migrationsland kategorisiert wird. Es besagt, dass Transmigrant*innen ihren Bezugsrahmen in mehr als einem Ort haben, dass sie sich nicht vom Migrationsland abgrenzen, meistens mehrere Sprachen sprechen und sich zwischen mehreren Orten bewegen (Kühn 2012, 47). Der Begriff Transmigration lässt sich auch auf die mentale Mobilität anwenden. Transmigrant*innen erweitern ihr soziokulturelles Kapital, sie bilden häufig transnationale Netzwerke und bekommen die Chance, ihr Selbst als Mischform, die sich aus verschiedenen kulturellen Quellen speist, zu konstruieren.

Transmigration wird aber nicht nur als bereichernd erlebt, sondern oft als ein mühevoller Prozess, durchsetzt von Verunsicherungen, Zweifeln und fortwährenden Herausforderungen.

Exkurs: Heimat

Dem Thema Heimat will ich den folgenden Exkurs widmen. Es wurde häufig in Zusammenhang mit der Positionierung zu Herkunfts- und Migrationsland angesprochen und wenn nicht, habe ich gefragt: »Haben Sie eine Heimat? Wenn ja, wo ist sie?« oder »Welche Bedeutung hat Heimat für Sie?«. Ich wollte dieses Thema, das im öffentlichen Diskurs über Migration eine brisante Rolle spielt, aus der Sicht derer beleuchten, die von diesem Diskurs betroffen sind.

Niemand aus dem Kreis der interviewten Migrant*innen hat Heimat eindeutig bestimmt, auch wenn es zunächst so schien. »Heimat ist hier« (im Migrationsland, d.A.), erklärt Erdar und relativiert im Folgenden. »Ich glaube schon. Das ist meine Heimat und trotzdem nicht hundertprozentig«. Lila setzt umgekehrt an: »Meine Heimat ist, wenn du mich fragst, das Erste, was kommt, sag' ich Uganda« und dann relativiert auch sie »aber dann muss ich sagen, nein, meine Heimat ist, wo ich lebe, wo ich jetzt bin« und sie relativiert abermals: »Mein Kern ist Uganda«. Der Begriff »Kern« lässt an den tradierten Habitus denken, dem Denk- und Handlungsformen entspringen, die weiterwirken, ohne dass das erlauben würde, Uganda eindeutig als Heimat zu bestimmen.

In den Interviews zeichnet sich die Tendenz ab, von mehreren Heimaten zu sprechen, wobei das, was als Heimat verstanden wird, an verschiedenen Kriterien festgemacht wird z.B. an dem formalen Kriterium Geburtsort, an sozialen Kriterien wie Familie und Freunde oder am Kriterium des Wohlfühlens. Die einzelnen Heimaten können von Migrant*innen auf unterschiedliche Kriterien bezogen sein. Am wenigsten wird die Staatsangehörigkeit als Kriterium für Heimat genannt. Dies bestätigt die Annahme von Brooks/Simpson, die schreiben: »»Home« [...] can be seen to have multiple dimensions and is not about nationality and territory as such, but focuses on the Self« (Brooks/Simpson 2013, 19).

Ausgangs- und Bezugspunkt für die Bestimmung von Heimat ist auch in dieser Studie das Selbst, das als Heimat bezeichnet, wo seine Existenz begann, wo es sich im Verbund mit anderen Menschen weiß, wo es seinen Alltag gestaltet, wo seine emotionalen Bedürfnisse einen Widerhall finden, wo es sein »Hier und Jetzt gut leben« kann. Dieses Heimatverständnis verknüpft

Selbst und Raum; imaginiert wird kein administrativ bestimmter sondern ein gelebter Raum (Waldenfels 1985, 195f.).

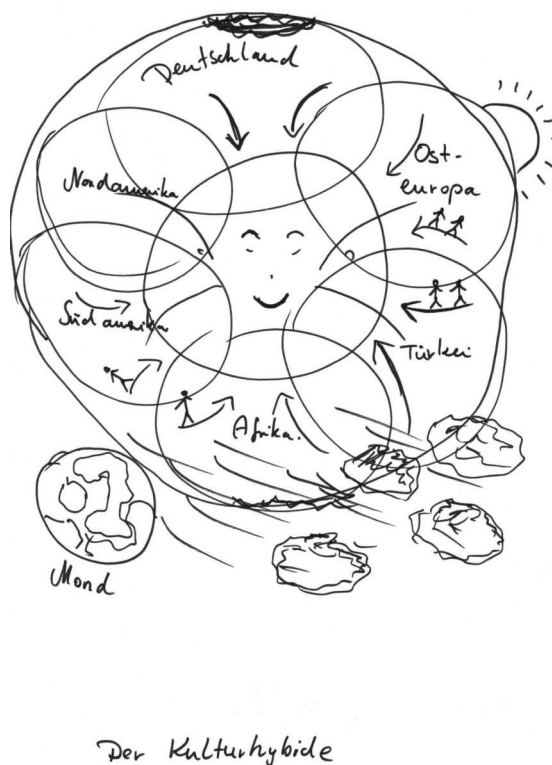
Es gibt aber auch Stimmen, die Heimat als konfliktbeladenes Thema ansprechen. Eine dieser Stimmen gehört der 44-jährigen Lara, die seit 21 Jahren im Migrationsland lebt und arbeitet, aber ihre sozialen Bedürfnisse dort nicht erfüllt sieht und sich zugleich innerlich von ihrem Herkunftsland entfernt hat. Sie stellt fest: »Ich gehöre zu keinem Land und das ist das Problem«. Das mache sie traurig. Auch bei dem 40-jährigen Jaro, der seit 28 Jahren im Migrationsland lebt, weckt das Thema Heimat starke Emotionen. Er kommt im Interview selbst auf dieses Thema zu sprechen; es scheint, dass er bereits das Thema als Angriff auf sich erlebt. Es sei eine »diskreditierende Frage, überhaupt mich fragen zu müssen ›was ist Deine Heimat?‹«, erklärt er. Dieser Frage liege der Zwang zugrunde, sich identifizieren zu müssen. Aber womit soll er sich identifizieren? Jaro lebte bis zum 12. Lebensjahr in Serbien und fühlte sich als Jugoslawe, aber dann zerfiel dieses Jugoslawien im Zuge der kriegesischen Konflikte in den Jahren 1991–1999¹. und er war plötzlich aus externer Sicht nur noch Serbe. Jaro kommentiert: »Ich bin doch Jugoslawe, ach, jetzt bin ich Serbe«. Diese Worte klingen nicht so, als ob er diese Neubestimmung adaptieren würde. Jugoslawien als Heimat aber gibt es nicht mehr und das Migrationsland ist für ihn möglicherweise auch nicht zur Heimat geworden, worauf die Bemerkung schließen lässt, dass er dort zwar »Partizipant« sei, aber auch Außenstehender. Der vorhin erwähnte Zusammenhang von Selbst und Raum existiert für Jaro nicht mehr und so erscheint es folgerichtig, wenn er gegen eine tatsächliche oder vermeintliche Erwartung an eine Positionierung seines Selbst im Raum rebelliert.

Heimat ist ein schillernder, emotional stark besetzter, von verschiedenen, oft gleichzeitig geltenden Definitionen durchzogener Begriff, der im Verlauf einer Biografie Veränderungen erfahren kann. Mateusz erzählt, er habe sich als Schüler geweigert, die deutsche Nationalhymne aufzuschreiben, weil er das als Verrat an seiner polnischen Herkunft empfunden hätte. Er hatte Polen mit seinen Eltern verlassen als er drei Jahre alt war. Es ist zu vermuten, dass Polen als Heimat in der Familie sehr präsent war. Heute, als 40-Jähriger sagt er: »Ich passe in keine Schublade«. Es ergeht ihm ähnlich wie Jaro; auch er kann und will sein Selbst nicht an einen fixen Ort binden, wie ihn eine

1 Die Konflikte umfassen den Krieg in Slowenien 1991, den Kroatienkrieg 1991–1994, den Bosnienkrieg 1992–1995, den kroatisch-bosnischen Krieg 1992–1994, den Kosovokrieg 1998–1999.

Schublade verkörpert. Er formuliert in seiner Visualisierung ein Alternativmodell, das ihn im Zentrum verschiedener Kulturkreise zeigt. Er bezeichnet sich als Kulturhybride, dessen Selbst sich aus den Schnittflächen verschiedener Kulturkreise und Territorien speist, eine transterritoriale und transkulturelle Verortung, die ihm gut tue, »deswegen habe ich ein lächelndes Gesicht«, sagt er. Die paar Wolken, die ab und zu auftauchten, »ziehen auch wieder vorbei, dann ist wieder alles gut«, meint Mateusz.

Abb. 14: Das Selbst als Ergebnis kulturell-territorialer Schnittflächen (Mateusz, 40 Jahre)



6.2 Praktiken der Selbstkonstruktion

Migrant*innen treten als Akteur*innen auf. Ihr Handeln generiert sich auf der Basis eines Habitus, der ein biografisches Früher enthält, aber auch die Möglichkeit zu Neuem und der stets im Dienste von Subjektkonstruktionen steht. Foucault hat solches Handeln als »Technologie des Selbst« (Foucault 1993, 26ff.) bezeichnet. Ich werde ausgehend von dieser Terminologie und ihrer Implikationen den Begriff »Praktiken der Selbstkonstruktion« verwenden, um das Selbst als Konstruktion und die Rolle von Migrant*innen als Konstrukteur*innen noch stärker zu betonen. Ich sehe diese Betonung in Übereinstimmung mit Foucault, denn nicht anders als die »Technologien des Selbst« sind die Praktiken der Selbstkonstruktion darauf gerichtet, dem Einzelnen zu ermöglichen, »aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen [...]« (a.a.O., 26). Diese Praktiken sind eingebettet in eine »Kultur der Sorge« (a.a.O., 37), die einen reflektierenden Blick auf das Selbst evozieren. Dieser Blick ist im Fall von Migration in besonderer Weise gefordert, denn Migration bedeutet eine Zäsur im bisherigen Selbst und in den Praktiken, die dieses Selbst herstellen. Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit der Frage, wie sich Migrant*innen dieser Zäsur stellen, welche Praktiken aktualisiert oder neu entwickelt werden, um am Ende ein Subjektmodell vorzustellen, das Rosi Braidotti ins Gespräch gebracht hat: das nomadische Subjekt (Braidotti 1994).

6.2.1 Unterwerfung und Autonomie

Praktiken der Selbstkonstruktion changieren zwischen Autonomie und Unterwerfung, die nach Andreas Reckwitz »zwei Seiten des gleichen Prozesses« (Reckwitz 2006, 10) darstellen. Reckwitz meint damit, dass der Einzelne erst dadurch zu einem autonomen Subjekt avanciert, wenn er sich bestimmten Regeln der Rationalität, des Kapitalismus, der Moralität unterwirft (a.a.O., 9). Diese Doppelbedeutung sei bereits in dem Begriff Subjekt enthalten, der zugleich »das in die Höhe Erhobene und das Unterworfen« (ebd.) bezeichne. Im Sinne dieses Subjektmodells unterscheidet Käte Meyer-Drawe zwischen Praktiken der Unterwerfung und Praktiken der Befreiung, mit deren Hilfe sich das Individuum als Subjekt konstituiert (Meyer-Drawe 1990, 156). Es könnte sein, dass sie mit dem Begriff Befreiung den Spielraum des Subjekts noch etwas weiter absteckt als Reckwitz und wenn das stimmt, kommt

sie Butlers Argumentation nahe, die die Reflexion als Bedingung einer erweiterten Subjektformung beschreibt. Das Subjekt bringe sich zwar, so Butler im Anschluss an Foucault, unter Bezug auf Codes, Vorschriften, Normen hervor, aber dieses Hervorbringen sei kein bloßer Effekt der Norm, es setze vielmehr die Reflexion in Gang, durch die sich Spielräume eröffneten (Butler 2003, 28). Unter Bezug auf Foucault würde ich sagen, nicht nur die Norm, sondern auch die Sorge um sich selbst, stimuliert reflexive Akte.

Ein Subjekt, das sich selbst hervorbringt, ist in Bewegung. Wie Joachim Renn und Jürgen Straub es formulieren, ist diesem Subjekt eine »transitorische Identität« (Renn/Straub 2002, 13) eigen, die sich nicht als »vorgezeichnete, substantiell bestimmte und zeitlebens stabile Einheit« (ebd.) beschreiben lässt.

Was Migrant*innen angeht, deren Sozialisation in verschiedenen Ländern und Kontinenten stattgefunden hat, kann ich zwar nicht sagen, wie sehr ihre Sozialisation und die damit verbundene Subjektformung im Zeichen der Doppelbedeutung von Autonomie und Unterwerfung stand. Aber seit sie im Migrationsland angekommen sind, sind sie mit diesem Modell der Subjektformung konfrontiert. Sie sollen sich im Hinblick auf die im neuen Umfeld gültigen Normen als autonome Subjekte hervorbringen, doch zunächst sind ihnen weder die Normen vertraut, noch wissen sie, welche Praktiken erforderlich sind, um sich unter den Bedingungen dieser Normen selbst hervorzubringen. Reflexivität ist unverzichtbar; dies erklärt die große Bedeutung, die Praktiken der Selbstvergewisserung in den Interviews bekommen.

6.2.2 Praktiken der Selbstvergewisserung

Im Spektrum der von den Migrant*innen genannten Praktiken der Selbstvergewisserung dominieren Praktiken, die auf Stärken verweisen wie positiv konnotierte Orientierungen, Strategien, Fähigkeiten, Leistungen sowie auf positiv gewertete Selbstbilder, die durch diese Praktiken forciert werden.

»Ich bin zielorientiert; wenn ich etwas erreichen will, erreiche ich es«, erklärt Malika in Übereinstimmung mit der ihr zugeordneten Schlüsselmetaphorik »Entwicklung« (s. 4.2.1). Neben kognitiven Orientierungen wie Ziel- und Leistungsorientierung, Ehrgeiz werden emotional gefärbte Orientierungen genannt wie Selbstvertrauen oder auch die Liebe zum Schönen wie Dani formuliert: »I have love for beautiful things or ideas of beauty«. Amar nennt seinen Kampf für Gerechtigkeit als positiv konnotierte moralische Orientierung, für Luca ist es ganz allgemein die Orientierung am Positiven, in seinen

Worten »tief in meinem Innern überwiegt immer das Positive«, mit der er sich seiner selbst zu vergewissern sucht. Als strategische Stärken werden von den Migrant*innen das Ergreifen von Chancen, das Nicht-Aufgeben, Widerstand, Zähigkeit genannt. Wenn die 40-jährige Lara erklärt, »ich versuche immer das Beste herauszuholen«, dann ist sie dem 21-jährigen Fatih ähnlich, der von sich sagt: »Wenn ich eine Chance habe, dann mache ich bis Ende«. Praktiken des Nicht-Aufgebens und der Widerständigkeit zeigen sich auffallend oft bei Migrantinnen aus afrikanischen Ländern. Lila hat sich diese Strategie zu eigen gemacht, wie sie erzählt: »Ich gebe nicht auf einfach«. Nabou erklärt: »Ich lasse nicht los, lass' auch niemand mich runterkriegen«.

Die genannten Orientierungen und Strategien speisen sich aus dem Sich-Besinnen auf die eigenen Fähigkeiten. z. B. auf die Lernfähigkeit, die Alina bei sich feststellt, wenn sie sagt: »Mein Kopf kann richtig gut lernen« oder auf die Fähigkeit, unterschiedliche Situationen zu händeln, in Costas Worten: »I can manage between different situations. I think that's a good thing«. Auch Sprachkompetenz, Wahrnehmungs- und Entwicklungskompetenz werden als Ergebnis der Selbstreflexion erwähnt. Nabou hält fest: »Ich hab' mich viel entwickelt, viel anpassen«. In dieser Äußerung steckt die von Reckwitz benannte Dialektik, die Selbstkonstruktion in den Kontext von Anpassung stellt. Anpassung bedeutet für Nabou nicht, sich selbst aufzugeben, erklärt sie doch an anderer Stelle, wie kurz vorher zitiert, dass sie sich nicht »runterkriegen« lässt.

Die Praktiken der Selbstvergewisserung enthalten schließlich auch den Verweis auf Leistungserfolge, die in Worten zum Ausdruck kommen wie »ich kann es noch nicht glauben, dass ich so viel geschafft habe«, »ich habe sehr gute Ergebnisse bei der Deutschsprachprüfung« oder »sie können mich als führenden Kopf bezeichnen«.

Den ins Bewusstsein gerufenen Orientierungen, Strategien, Fähigkeiten, Leistungserfolgen entsprechen Selbstbilder, die sich nach beruflicher, politischer, privater Betonung unterscheiden lassen. Beruflich geprägte Selbstbilder stehen im Vordergrund, was sich dadurch erklärt, dass Arbeit und Beruf im Zentrum der Wünsche von Migrant*innen steht. »Ich bin eine Teamarbeiterin«, findet Alina, die sich damit als qualifiziert für ihre Tätigkeit in einer Arztpraxis mit mehreren Mitarbeiter*innen erklärt. Malika sieht sich bereits durch ihren Namen, der Hilfe und Spende bedeute (diese Bedeutung bezieht sich auf ihren tatsächlichen Namen, nicht auf das hier verwendete Synonym) für den von ihr angestrebten Beruf als Pflegepädagogin bestimmt. Ihre Selbstvergewisserung verweist auf eine Genese ihres Selbstbildes, die im

Leben vor der Migration begann ebenso wie bei Luca, der sich als Autor und Künstler, der gerne Geschichten erzählt, charakterisiert, ein Selbstentwurf, der am Vorbild seiner serbischen Künstlerfamilie anknüpft.

Politisch orientiert sind Selbstbilder, die Anina und Nabou für sich reklamieren und die sich wesentlich durch Kampfbereitschaft auszeichnen, zu der die beiden aus Algerien und Senegal stammenden Frauen durch erfahrene Demütigung und Diskriminierung herausgefordert wurden. Für Anina begannen solche Erfahrungen bereits im Herkunftsland Algerien, wo sie gezwungen werden sollte, sich zu verschleiern. Dem setzte sie Widerstand entgegen. »Ich bin eine kleine Rebellin; ich bin nicht jemand, der zu allem Ja und Amen sagt«, erklärt sie. Nabous Kampfbereitschaft bildete sich dagegen erst im Migrationsland angesichts von Demütigungen und Gewalt in der dort geschlossenen Ehe. Emotionale Säule dieser politischen Selbstbilder ist häufig der Stolz, den afrikanische Frauen äußern, wie Nabou, die sagt: »Ich bin eine schwarze Frau, bin ich sehr stolz auf mich« oder Lila, die erklärt: »Ich bin Lila, Afrikanerin, stolz, Kämpferin«.

Eine privat-familiäre Orientierung spricht aus Selbstbildern, mit denen sich Migrant*innen als »zufriedene Person«, als »gute Mutter« oder als »Gefühlsmensch« schildern. Als »Gefühlsmensch« sieht sich Mateusz, den er vom Image eines Ingenieurs abgrenzt, dem er die Merkmale »kühl, blass, gefühllos, nüchtern, im Detail grübeln, das Eigentliche vergessen« zuschreibt – das Erstaunliche, Mateusz ist Ingenieur. Der »Gefühlsmensch«, so könnte man interpretieren, ist sein Ideal, das er in sich fühlt, das er aber nicht leben kann, weil der berufliche Alltag ihm Anderes abverlangt. Der Gefühlsmensch hat transitorische Züge, die auf ein Subjekt im Aufbruch, im Übergang verweisen.

Wenngleich die Praktiken der Selbstvergewisserung vornehmlich positiv akzentuiert werden, werden auch empfundene Schwächen benannt, die dem Positiven in die Quere kommen. Rogers fühlt sich manchmal wie eine »dumme Kuh«, wenn er seine Freundin um Geld bitten muss, was er als Autonomieverlust registriert. »Ich bin leider so leise«, findet Alina, womit sie ausdrückt, dass sie ihrer Stimme nicht genug Gewicht gibt. Vara erlebt sich durch das Leben in der Fremde und durch die Ungewissheit, wann sie nach Syrien zurückkehren kann, energielos. Sie sei alt geworden, erklärt die 34-Jährige. Ihr Thema ist das Ringen um Balance, wie in dem von ihr zugeordneten metaphorischen Schema beschrieben. Arif identifiziert sich mit einem Vogel, der nicht mehr fliegen kann, und doch mit festen Beinen auf seinem Balkon steht. Nicht nur in dieser, sondern auch in den anderen Selbstbeschreibungen, un-

abhängig davon, ob sie auf Stärken oder Schwächen abstellen, zeigen sich Ambivalenzen. Die im Zuge der Selbstvergewisserung stimulierte Reflexivität ruft neben den Schwächen auch hoffnungsvolle, in die Zukunft gerichtete Momente auf, die meist stärker erscheinen als der Blick auf das Ungenügende oder Fehlende. Beispiele für zukunftsbezogenen Praktiken der Selbstvergewisserung ist die Äußerung von Samira, sie wolle selbstbewusst ihren Weg gehen oder der Selbstentwurf von Malika als Engel, dessen Freiheit Malika betont und in Anspruch nehmen will oder die Visualisierung von Anina, die sich als ein Mädchen mit lockigem Haar zeichnet und dies als ihr Markenzeichen definiert, das für ihre Entschlossenheit steht, ihr Frausein nicht zu verbergen, wie es aus ihrer Sicht die islamistische Tradition von ihr verlangt.

Die skizzierten Praktiken der Selbstvergewisserung bestätigen den Habitusansatz insofern, als in ihnen sowohl das Früher aufblitzt als auch Chancen für Neuanfänge Konturen erhalten. Die genannten Stärken werden nicht so reflektiert, als hätte man sie ausschließlich in und durch Migrationserfahrungen gewonnen. Wahrscheinlich ist, dass sie durch diese Erfahrungen mobilisiert wurden, weil sie den Migrant*innen vielversprechend erscheinen und infolgedessen ein größeres Gewicht in ihrem Verhaltensrepertoire bekommen, weiterentwickelt, verfeinert und mit neuen Akzenten versetzt werden genauso wie das Nachdenken über Schwächen zu deren Bearbeitung und Modifizierung führen kann.

Wie werden die Praktiken der Selbstvergewisserung, die zugleich Praktiken der Selbstkonstruktion sind, zu Unterwerfung und Autonomie positioniert? Leistungs- und Zielorientierung, Lernbereitschaft, Selbstbehauptung stellen gesellschaftliche Normen in westlichen, kapitalistisch strukturierten Ländern dar. Sie werden, wie im Vorangegangenen beschrieben, auch von Migrant*innen adaptiert und wenn ich Reckwitz folge, dann sind darin Akte der Unterwerfung zu sehen, die zugleich das Individuum zu einem Subjekt machen. Folgt man dagegen Meyer-Drawe, Butler und Foucault, dann darf man fragen, ob sich in den Akten der Selbstvergewisserung nur Unterwerfung widerspiegelt oder ob diese Praktiken nicht auch Elemente enthalten, die nicht in der Unterwerfung aufgehen, sondern neues Territorium betreten lassen.

Ist nicht das Mädchen mit lockigem Haar, die stolze Afrikanerin, die sich nicht unterkriegen lassen will oder der Engel, der freier als Menschen ist, eine Kampfansage an gesellschaftliche Normen, die in diesen Fällen Frauen in ein bestimmtes Geschlechterverhältnis zwingen, das sie von ihrem Subjektsein abschneidet und damit ein Austritt aus dem Zwang gesellschaftlicher Regeln?

Es geht um eine Normativität, der Frauen im Herkunfts- und im Migrationsland begegnen. Gerade diese doppelte Erfahrung geschlechtsspezifischer Ungleichheiten hier und dort, könnte, wie Butler schreibt, »einen Schauplatz der Unterbrechung im Horizont der Normativität eröffnen und implizit nach der Einsetzung neuer Normen verlangen [...]« (Butler 2003, 34).

6.2.3 Praktiken der Hybridisierung

Zeitgenössische Theoretiker*innen thematisieren die Praktiken der Selbstkonstruktion mit Blick auf die Erosion kultureller Grenzen und damit einhergehender kultureller Vielfalt. Die Dynamik der Modern sei, wie Wolfgang Welsch festhält, von einer Pluralisierung gekennzeichnet, die sich nicht nur im »Nahraum der Gesellschaft (vollziehe), sondern bis in den Binnenraum der Individuen vor(dringe)« (Welsch 1990, 179). Unter den Bedingungen gesellschaftlicher Pluralisierung müsse das Leben des modernen Subjekts zu einem »Leben im Plural« (Welsch 1991, 352) werden, »sowohl im Sinne eines Lebens inmitten unterschiedlicher sozialer und kultureller Kontexte als auch im Sinne eines Lebens, das in sich mehrere solcher Entwürfe durchläuft, konstelliert, verbindet« (ebd.). Je mehr die auf Subjektbildung gerichteten theoretischen Perspektiven über nationale Grenzen hinausgehen, desto mehr schiebt sich das Konzept Hybridität als Erklärungsmodell für Subjektformen der Gegenwartsgesellschaft ins Blickfeld. Unter Hybridität versteht Reckwitz die »Koppelung und Kombination unterschiedlicher Codes verschiedener kultureller Herkunft in einer Ordnung des Subjekts« (Reckwitz 2006, 19). Hybridität ist laut Nederveen tief in der Menschheitsgeschichte verwurzelt, aber angesichts moderner Verkehrs- und Kommunikationstechnologien sowie von Migrationsbewegungen nehme die Geschwindigkeit der Hybridisierung und deren Intensität zu (Nederveen 2005, 399). Hybridität sei ein Merkmal unserer Zeit, da Grenzüberschreitungen jeglicher Art ein Merkmal unserer Zeit seien (a.a.O., 424).

Während ich in Kapitel 2.1.3 Hybridität bzw. Hybridisierung als weltweit beobachtbares Makrophänomen beschrieben habe, will ich nun der Frage nachgehen, wie sich die Implikationen dieses Phänomens in den Praktiken der Selbstkonstruktion von Migrant*innen widerspiegeln.

Praktiken des Arrangierens/hybride Arrangements

Anina, die erklärt, dass das Reden über Identität ein »Identitätsblabla« sei, wehrt sich einerseits gegen die Festlegung auf eine Identität, die ihre ur-

sprüngliche Herkunft leugnet und andererseits gegen jegliche identitätsbezogene Eindeutigkeit. Man habe sie und ihre Familie in Algerien gezwungen, »uns als Araber und Muslime zu definieren obwohl wir ursprünglich Imazighen² sind«. Im Westen seien Imazighen als Berber bekannt, doch diese Bezeichnung nutze sie nicht, weil sie von dem Wort Barbaren abgeleitet sei. Imazighen dagegen bedeute der »freie Mensch«, eine Subjektform, die ihren Erfahrungen und ihren Intentionen sehr viel näher kommt. Ein freier Mensch kennt keine Begrenzung; Anina sieht sich von verschiedenen Kulturen beeinflusst: »Von den Türken haben wir Architektur und Essen bekommen [...]. Ich habe etwas von Tunesien genommen, von den Franzosen habe ich etwas genommen. Heute nehme ich halt sehr, sehr viel auch von den Deutschen«. Anina wechselt bei der Beschreibung verschiedener Einflüsse von »bekommen« zu »nehmen«, womit sie ihren aktiven Part betont. Sie schafft ein hybrides Arrangement als Potential ihrer Subjektivität, das sie als »sehr schöne Mischung« bezeichnet. Bei solchen Arrangements geht es nicht – an dieser Stelle sei an das Zitat von Tschernokoshewa erinnert – »um eine absolute Differenz zwischen Eigenem und Fremdem, sondern um die Durchlässigkeit von Grenzen, um die teilweise Präsenz des Einen im Anderen, um Austausch, Zusammenführung, Verbindung [...]« (Tschernokoshewa 2015, 81). Wenn Hamzo erklärt »Ich bin ein afrikanischer Mosambikaner, lebend in Deutschland, also integrierter Mosambikaner«, dann drückt sich in diesen Worten die teilweise Präsenz des Einen im Anderen aus; es mischen sich in Hamzo afrikanische, mosambikanische und deutsche Elemente. Das Moment der Zusammenführung spricht Dia an, wenn er sagt: »Ich kenne jetzt fünf Sprachen. Ich bin fünf Personen zusammen«. »Man sucht sich zusammen«, so konstruiert auch Erdar seine hybride Existenz. Diese letzte Bemerkung verweist darauf, dass die Entwicklung einer hybriden Persönlichkeit kein bloßes Vermischen ist, sondern ein selektiver Prozess, bei dem ausgewählt wird, was zusammenpasst und was nicht (Babka/Posselt 2012, 13). Ron konkretisiert das Zusammenführen und Zusammenpassen verschiedener kultureller Orientierungen und Haltungen in folgender Passage, die so beginnt: »Ich bin von kamerunischer Kultur und habe ich auch die deutsche Kultur in mir. Und die beiden gehen eigentlich, passen eigentlich gut zusammen«. Die Zusammenführung verschiedener kultureller Elemente gelingt nicht deshalb, weil diese Elemente

2 Imazighen ist eine Sammelbezeichnung für bestimmte indigene Ethnien der nordafrikanischen Länder Marokko, Algerien, Tunesien, Libyen und Mauretanien.

einander ähnlich oder identisch sind, sondern weil sie sich ergänzen. Als Kameruner möchte er mit Menschen reden, erzählt Ron und als Deutscher sei er ehrgeizig, zielorientiert, genau, fleißig. Während Ron mit dieser Bemerkung noch eine Differenzierung zwischen angeeigneten Neigungen, Eigenschaften, Fähigkeiten in den zwei Territorien vornimmt, schildert er wenig später im Interview eine hybride Konstellation, seine Worte: »Nehme ich ein bisschen von jeder Kultur und dann setz' ich das einfach in die Welt«. Es ist nicht ein Nebeneinander von Verschiedenem was er da in die Welt setzt, sondern ein zusammengefasstes Ganzes, in dem das Verschiedene füreinander durchlässig wird.

Praktiken der Hybridisierung im Modus des Arrangierens gehen einher mit einem Transzendieren binärer Kategorien (Nederveen 2005, 424), ein Vorgang, der in neue Selbstkonstruktionen mündet, wie ein Zitat von Hamzo illustriert: »Ich bin nicht der Hamzo, der gegangen ist, sondern ich bin der Hamzo, der kommt«.

Offenheit

Offenheit ist ein weiteres subjektbildendes Merkmal, das Praktiken der Hybridisierung charakterisiert und in den Interviews in verschiedenen Facetten auftaucht. »Ich lebe mit einem Deutschen, einem Japaner oder Südkoreaner als ob es ein Kameruner wäre«, bemerkt Ron. Der Kontext, in dem diese Äußerung steht, macht klar, dass Ron nicht sagen will, er würde alle wie Kameruner behandeln oder nur insofern, als Kameruner in erster Linie für ihn Menschen sind, so wie dies auch Angehörige anderer Ethnien für ihn sind und wie er sich auch selbst definiert. Er identifiziert sich weder als Schwarzafrikaner noch als Kameruner, sagt er: »Ich identifiziere mich als Mensch«. Dieses Selbstverständnis begründet seine Offenheit für verschiedene ethnische und kulturelle Einflüsse und mache ihn zum »Weltbürger«, wie er an anderer Stelle erklärt. Offenheit ist auch für Anisa ein Thema, mit dem sie sich im Interview beschäftigt. Sie sieht darin eine ihr eigene Wesenseigenschaft, möglicherweise entstanden durch die hybride Konstellation ihrer mauretani-schen Familie: »Ich bin offen auch von meiner Seele her«, lauten ihre Worte.

Wenn Offenheit betont wird, dann heißt das auch, was man nicht ist, oder sein möchte, nämlich verschlossen, ab- oder ausgrenzend. Dia argumentiert mit seinem Bekenntnis zur Offenheit explizit gegen eine Haltung, die für ihn das Gegenteil von Offenheit wäre: »Ich bin nicht Rassist. Ich bin offen. Ich

bin okay, ich bin Moslem. Ich bin Sunnit. Ich mag meine Religion, aber ich respektiere alle Religionen«.

Die von den zitierten Migrant*innen für sich in Anspruch genommene Offenheit bezieht sich auf andere Menschen, Ethnien, Kulturen, Religionen, auf das Neue allgemein. Offenheit sei, so Anisa, ein Türöffner »zu anderen Kulturen, zu anderen Geschichten, zu anderen Leuten«. Deshalb sind laut Anisa auch Sprachen als Türöffner so wichtig. Sie selbst spricht zehn Sprachen. Mehrsprachigkeit ist für Migrant*innen durchwegs eine Selbstverständlichkeit.

Offen sein für Diversität ist eine der Voraussetzungen für den Wandel von Selbstkonstruktionen. Anisa bringt Offenheit und Wandel ausdrücklich in einen Zusammenhang, denn sie plädiert sowohl für die Bejahung verschiedener kultureller Einflüsse, wie im vorangegangenen Abschnitt dargelegt als auch für einen Wandel des Selbst, wenn sie sagt: »Identität ist etwas, was sich ständig verändert und man muss halt für diese Entwicklung offen sein«.

Renn/Straub unterstützen die Annahme eines Zusammenhangs von Offenheit und Wandel mit einem theoretischen Argument, wonach Identität eine Synthese nicht nur von Differentem, sondern von Heterogenem ist, das nicht als »stabiler Zustand oder Status quo vorzustellen« (Renn/Straub 2002, 19) ist. In diesem Sinne argumentiert auch Nederveen, der zugleich die Richtung des Wandels angibt, wenn er schreibt: »Identity becomes more fluid and multicircuit« (Nederveen 2008, 9).

Offenheit im Interesse sich wandelnder Subjektkonstruktionen ist ein Erfordernis der Gegenwartsgesellschaft, in der Menschen wechselnden Lebensverhältnissen ausgesetzt sind. Das gilt auch und in besonderem Maße für Migrant*innen, ist doch die Konfrontation mit Differenzen und Widersprüchen je nach Herkunft für sie noch komplexer, noch existentieller. Das Scheitern existiert für Migrant*innen angesichts dieser Herausforderungen als ständiges Risiko, sei es, dass sie sich dem Neuen verschließen oder dass sie die Balance zwischen Autonomie und Unterwerfung auf Kosten ihrer Autonomie nicht aufrechterhalten können.

Flexibilität

Sowohl die Herstellung hybrider Arrangements als auch praktizierte Offenheit erfordern Flexibilität z.B. in Form eines Pendelns zwischen diversen Orientierungen, Lebensstilen, Kommunikations- und Beziehungsformen. Chiara, deren Leben sich aus verschiedenen territorial-kulturellen Quellen speist,

sagt es so: »Flexibel sein, ja, okay, flexibel sein. Muss man sehr flexibel sein«. Die erforderliche Flexibilität wird von den Migrant*innen auf verschiedene Bereiche bezogen, manchmal ganz generell auf das Leben, wie Chiara es in diesem Zitat tut, oder auf die ästhetische Inszenierung der eigenen Person, wie Lila, die zu ihrer Art sich zu kleiden sagt: »Wenn ich das Gefühl habe, okay, jetzt was Afrikanisches, dann trag' ich was Afrikanisches, aber nicht immer«. Amar schildert sein flexibles Kommunikationsverhalten: »Manchmal spricht der Deutsche, manchmal der Franzose, manchmal der Senegalese [...] und das alles zusammen, nicht getrennt. Die sind eine Einheit, meine Persönlichkeiten. Das ist alles das – ist meine Persönlichkeit«. Amar verwendet zunächst den Plural »Persönlichkeiten«, um dann in den Singular zu wechseln, was vermutlich als Korrektur gedacht ist, denn es geht ihm ja um eine Person, die Verschiedenes in sich vereint. Diese kleine sprachliche Korrektur verweist auf die große Frage, wie Flexibilität in Verbindung mit Hybridität Subjektivitäten formt, ob es zu einem Nebeneinander verschiedener Selbst kommt oder zu einem Selbst mit verschiedenen Facetten oder ob das Selbst mit einem neuen Programm antritt (Zima 2017, 366). In diesen Überlegungen steckt die nächste Frage, nämlich die nach Kohärenz im Zuge der Flexibilisierung, Offenheit und Hybridisierung. In westlichen Kulturen gibt es die Erwartung an kohärente Selbstkonstruktionen. Wer diese Erwartung nicht erfüllt, gilt als unzuverlässig, suspekt wenig glaubwürdig. Zima spricht sich gegen Kohärenz um jeden Preis aus (a.a.O., 367).

Dennoch bleibt die Frage, wie sich Menschen unter den Bedingungen von Hybridität zusammenhalten, ob sie sich als eine oder mehrere Persönlichkeiten erleben, ob sie dem Risiko der Persönlichkeitsspaltung ausgesetzt sind. Reckwitz prognostiziert eine Instabilität hybrider Subjektformen (Reckwitz 2006, 19). Hybride kulturelle Muster produzieren nach Reckwitz »Bruchlinien«, die die davon betroffene Subjektform instabil mache (ebd.).

Welsch' Überlegungen weisen in eine andere Richtung. Es gehe nicht darum, Differentes zu bewältigen im Sinne des Negierens von Differenzen, sondern um das Vermögen, Übergänge zwischen dem Differenten herzustellen (Welsch 1991, 360), es gehe, wie auch Helga Bilden ausführt, um die Kommunikation zwischen disparaten Elementen (Bilden 2012, 203f.), es gehe um das Vermögen der Transversalität oder Querschwingung, das einen neuen Typus von Selbst ankündigt (Welsch 1991, 361).

Exkurs: Das nomadische Subjekt

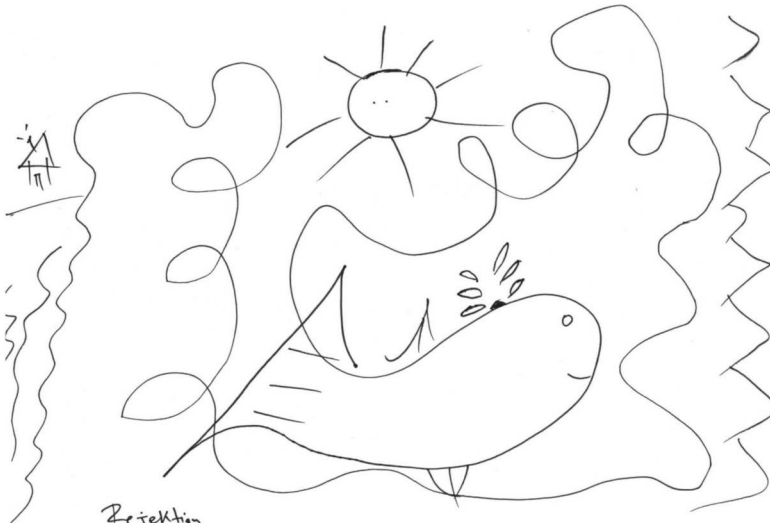
Rosi Braidotti hat dieses, mit dem Vermögen der Transversalität ausgestattete Subjekt konkretisiert und ihm einen Namen gegeben: das nomadische Subjekt (Braidotti 1994). Sie entwickelte ihre Überlegungen hierzu anhand ihrer eigenen Biografie, die sie durch verschiedene Länder führte, wodurch sie einen breiten Wissens- und Erfahrungshorizont entwickeln konnte. Eine solche Biografie enthalte die Chance, über vorgegebene Kategorien hinauszudenken, ohne dass man die Erfahrung machen muss, dass alles zusammenbricht (a.a.O., 4) sowie als weitere Chance, verschiedene Erfahrungen zusammen zu weben, also Praktiken des Arrangierens ins Spiel zu bringen. »The nomadic subject as a performative image«, schreibt Braidotti »allows me to weave together different levels of my experience [...]« (a.a.O., 7).

Bewegung und Mobilität sind die entscheidenden Merkmale des Nomadischen, die eine mentale und/oder geografische Qualität haben können. Das Nomadische in Form dieser beiden Merkmale taucht auch in den Interviews dieser Studie auf. Wenn sie ein Tier wäre, wäre sie ein Wal, kommentiert Alexandra ihre Visualisierung. Was ihr an Walen gefalle, sei »dass die immer im Meer sind und dass sie überall reisen können«.

Alexandra spricht bezogen auf ihre Visualisierung von einem geografischen Reisen, aber ihr Aufbruch ins Migrationsland war auch ein Aufbruch zu neuen Bildungschancen. Sie dürfte ein Reisen im ursprünglichen und metaphorischen Sinn meinen. Andere Migrant*innen, die sich als »Wanderer«, »Weltbürger«, »Weltenbummler« bezeichnen, sprechen ebenfalls zunächst das geografische Reisen an, lassen aber keinen Zweifel daran, dass dieses Reisen auch eine mentale Seite hat, dass es z.B., wie Anisa bemerkt, als innere Bereicherung erlebt wird.

Manche Migrant*innen fragen sich, was das Nomadische aus ihnen macht. Diese Frage spricht aus folgender Passage: »Ich bin eigentlich eine kurdische Frau. Es ist meine Identität. Ich halte meine Kultur, ich halte meine Sprache, meine Familie [...], meine Religion. Aber auf der anderen Seite, ich lerne Kultur in Österreich, ich war auch in der Kirche [...]. Ist interessant für mich. Eigentlich ich schaue alles, lerne alles [...]«. Noch verankert die seit drei Jahren im Migrationsland lebende Jasmin ihr Selbstverständnis im Herkunftsland. Zugleich rückt sie diese Verankerung sprachlich in unmittelbare Nähe zu ihrem Interesse an der Kultur des Migrationslandes, was dafür spricht, dass sie zumindest implizit davon ausgeht, dieses Interesse könnte Einfluss auf ihr Selbstverständnis nehmen. Nabou dagegen sieht sich

Abb. 15: »Wenn ich ein Wal wäre [...]« (Alexandra, 28 Jahre)



schon auf dem Weg zu einem neuen Selbst. Sie sagt: »Ich bin noch nicht angekommen, wo ich möchte. Aber ich bin auch nicht, wo ich war«. Nabous Selbstverständnis, so kann man ihre Äußerung interpretieren, verändert sich auf diesem Weg. Wer wandert, lässt sich treiben oder hat ein Ziel. Die interviewten Migrant*innen haben durchwegs bestimmte Ziele. Nabou hat ein Ziel, aber das verrät sie der Forscherin nicht. Jasmin möchte als Lehrerin arbeiten, was sie schon im Iran gemacht hat. Es würde sie sehr glücklich machen, wenn sie anderen Migrant*innen Deutsch- und Farsiunterricht geben könnte. Daria möchte selbstbewusster im Arbeitsleben auftreten, was ihr aufgrund der wahrgenommenen Diskrepanz zwischen ihrer Sozialisation in Rumänien und der am aktuellen Arbeitsplatz in der IT-Branche gefragten »Löwenmentalität« nicht leicht fällt.

Das Wandern im physischen und mentalen Sinn begann nicht erst mit dem Aufbruch ins Migrationsland; vielleicht wäre es zu diesem Aufbruch gar nicht gekommen, wenn es nicht eine vorausgehende Disposition dazu gegeben hätte. Den Interviewpartner*innen war es wichtig, auf diese Disposition hinzuweisen. »Ich bin eine, die muss immer was machen. Ich kann nicht in

Ruhe sitzen«, erzählt Alina oder Samira, die von sich sagt: »Ich habe immer was gemacht und studiert, gearbeitet«. Auch Ron konstatiert eine Kontinuität des Nomadischen in seinem Leben: »Ich war immer in Bewegung. Und so ist es einfach geblieben. Also, ich bleibe selten ruhig«. Für Arif und seine Freunde im Libanon gab es schon als Kinder einen Traum: »Unser Traum war immer Amerika oder England«. Für Arif ist es dann Deutschland geworden.

Zygmunt Baumann stellt das Nomadische in einen gesellschaftlichen Kontext. Er sieht es im Widerspruch zum Sesshaften, das in der »solid-stabilen Phase der Moderne« (Baumann 2003, 20) dominiert habe. Die Gegenwartsgesellschaft lasse sich durch die Metaphern »Flüchtigkeit« und »Flüssigkeit« beschreiben, die das Lösen von Bremsen, die Beseitigung von Hemmnissen und Deregulierung implizierten (a.a.O., 8ff.). Tradierte Orientierungsmuster stünden im Zuge dieser Entwicklung nicht mehr als Gerüst zur Verfügung, an dem sich Lebenspläne festmachen ließen (a.a.O., 22).

Sein Ansatz ist auf aktuelle Lebenswelten allgemein bezogen, die auch migrantische Lebenswelten einschließen, die noch intensiver vom Nomadischen geprägt sind, zumal diese immer auch physische Mobilität bedeutet die mit dem Leben im Migrationsland nicht endet, sondern in Form physischen Pendelns zwischen Herkunfts- und Migrationsland oder auch in Form ausgeprägter Kommunikationsbeziehungen zum Herkunftsland fortgesetzt wird. Dass das migrantische Pendeln mit dem Risiko der Verflüssigung von Bindungen und Traditionen einhergeht, soll nicht in Abrede gestellt werden. Braidotti stellt diesem Risiko eine Perspektive gegenüber, die dieses nicht nur relativiert, sondern das Nomadische als neue Lebensform präsentiert. »[...] nomadism consists not so much in being homeless, as in being capable of recreating your home everywhere. The nomad carries her/his essential belongings with her/him wherever s/he goes and can recreate a home base anywhere« (Braidotti 1994, 16).

Es fällt auf, dass in der Studie »Transnational leben« die weiblichen Interviewpartner*innen mehr und differenzierter über das Nomadische sprechen als männliche Interviewpartner. Das muss nicht heißen, dass Männer weniger nomadische Erfahrungen machen, sie sprechen nur nicht so viel darüber. Eine Erklärung dafür könnte sein, dass Aufbruch und sich auf den Weg machen zum männlichen Selbstverständnis gehören, weshalb es nicht ausdrücklich thematisiert wird. Weibliche Migranten dagegen, haben das weibliche, auf Sorge und Familienarbeit ausgerichtete Rollenmodell, das auf Sesshaftigkeit verpflichtet, häufig bewusst aufgebrochen. In der auf Migration bezogenen Genderforschung wurde der ausdrückliche Wunsch von Frauen,

durch Migration der tradierten Genderordnung zu entkommen, als typisches Motiv festgestellt wie u.a. Brooks/Simpson als Ergebnis ihrer Studie über polnische Migrant*innen festhalten: »Women seek to escape the constraints of a traditional gender order and find new freedom in their host domain« (Brooks/Simpson 2013, 161).

Ein Handeln, das sich gegen Erwartungen stellt, stimuliert verstärkte Reflexion, führt dieses Handeln doch an Grenzen, die überschritten und/oder neu verhandelt werden (a.a.O., 159), das geplant und begründet wird, was notwendig mit einer verbalen Symbolisierung einhergeht.

6.3 Die Anderen

Stand bislang das einzelne migrantische Subjekt als Konstrukteur seiner selbst im Mittelpunkt, so soll nun die Rolle der Anderen im Prozess der Selbstkonstruktion genauer beleuchtet werden. Subjektivität entsteht nicht in der Separierung des Einzelnen von der Welt, sondern – so Hartmut Rosa – in der Bezogenheit des Einzelnen auf die Welt, eine Bezogenheit, die leiblich, reflexiv, kognitiv und/oder emotional geprägt sein kann (Rosa 2016, 187). Die menschliche Existenz sei geradezu Bezogenheit (a.a.O., 235) oder wie Altmeyer/Thomä es ausdrücken »Subjektivität ist durch Intersubjektivität vermittelt (Altmeyer/Thomä 2006, 26).

6.3.1 Die dialogische Existenz

Charles Tylor geht ebenso wie Altmeyer und Rosa von einer dialogischen Existenz des Menschen aus (Taylor 1993, 21), eine Annahme, die Rosa in Anlehnung an Martin Buber (1994) in folgende Worte fasst: »Subjekt und Welt (nehmen) erst aus der Beziehung heraus Gestalt an (Rosa 2016, 440).

Angewiesenheit

Ich und Du, Ich und die Anderen, Ich und die Welt, so lassen sich die unverzichtbaren Pole einer dialogischen Existenz beschreiben. Die Welt ist alles, was uns begegnet (a.a.O., 20), wozu nach Meyer-Drawe, die die Ichentwicklung als »Spiegelspiel von Subjekt, Mitsubjekt und Dingwelt« (Meyer-Drawe 1990, 20) betrachtet, auch die materielle Welt zählt, die an dieser Stelle nicht thematisiert wird (s. dazu 3.3).

Woraus resultiert die Angewiesenheit auf ein soziales Gegenüber? Für Altmeyer/Thomä hat sie aus psychoanalytischer Sicht ihren Ursprung in der Trennung, die Menschen durch ihre Geburt erfahren. Diese Erfahrung konstituiert eine Entwicklungsaufgabe des Menschen, die in die Gegenrichtung weist und fordert, mit anderen Menschen in Verbindung zu kommen (Altmeyer/Thomä 2006, 7). Menschen entwickelten sich, so Benjamin ebenfalls aus psychoanalytischer Sicht, nicht jenseits, sondern »in und durch Beziehungen« (Benjamin 1990, 22).

Meyer-Drawe argumentiert aus phänomenologischer Perspektive: »Für sich selbst ist der Mensch (.) ein Niemand, ein outis, der erst in der Begegnung mit dem Anderen zu einem Jemand [...] wird« (Meyer-Drawe 1990, 115). Was diese Begegnung so unentbehrlich mache, sei der Blick des Anderen, der an das heranreiche, »was ich selbst nicht sehen kann, es sei denn durch die Resonanz seines Blicks« (a.a.O., 117). Menschen gehörten dem Reich des Sichtbaren an, könnten sich selbst aber nur fragmentarisch sehen, was einen Fleck in ihrer Autonomie bedeute und zugleich eine Öffnung für den Anderen (a.a.O., 116).

Die subjektkonstituierenden Begegnungen mit den Anderen leben aus einer Vielzahl von Sprachen, nicht nur aus Worten, auch aus Gesten, Berührungen, Blicken, aus Klängen und Bildern (Taylor 1993, 21). »Wenn mir die Voraussetzungen der Anrede abhanden gekommen sind, habe ich kein ›Dux‹, an das ich mich wenden kann, und dann habe ich ›mich selbst‹ verloren« (Butler 2003, 43), beschreibt Butler die Konsequenzen fehlender Kommunikationsmöglichkeiten. Dieses Butler-Zitat gibt der Äußerung einer Migrantin Gewicht, die erklärt: »Ohne Sprache würde ich wirklich sterben; sie empfindet, was mit Butler theoretisch angesprochen wurde, wenn sie sagt: »[...] Sprache hat etwas mit Identität zu tun [...]. Ich kann mit Leuten kommunizieren. Ich kann meine Gefühle ausdrücken«. Die dialogische Existenz des Menschen wird von den interviewten Migrant*innen auf unterschiedliche Weise und auf unterschiedlichen Ebenen zum Ausdruck gebracht. Nala bettet ihr Selbst entsprechend ihres metaphorischen Konzepts »Vernetzung« in das Ganze des Universums ein, denn sie sagt: »Ich bin ein Teil von dem Ganzen (.) mein Körper, mein Geist, ich bin ein Teil, ich bin überall, [...] ein Teil dieser Erde [...]«. Arib dagegen verortet sich lokal, wenn er erklärt: »Ich bin hier in München sehr eingegliedert«, doch er lebt durch Musik eine dialogische Existenz, die weit über die lokalen Grenzen hinausgeht, wie in Kapitel 5.4.2 dargestellt wurde. Arib tritt mit Musiker*innen aus verschiedenen Regionen der Welt in einen Dialog, durch den hybride Klangwelten und neue Musikformen entste-

hen. Für Ron bedeutet die dialogische Existenz im Beruf »mit Leuten sprechen, Lösungen suchen, einarbeiten, [...], zusammen denken und zusammen eine Lösung finden«. Er bevorzuge dafür die leibliche Begegnung; telefoniere selten, sondern suche die Kollegen, Kunden und Lieferanten auf, um ihr Gesicht zu sehen und im Gedächtnis zu behalten. Das Gesicht liefert Blicke und eine Mimik, die Worte relativieren, ergänzen, differenzieren, was die dialogische Komplexität erhöht. Amar beschreibt seine Angewiesenheit auf Andere als ein seine Biografie von jeher bestimmendes Phänomen. »Ich kann nicht isoliert leben, das kann ich nicht«. Er brauche Menschen um sich herum. Er hätte nie in einem Dorf leben können. Er sei ein »Großstadtmensch«, ein Wort, das Raum und Mensch miteinander verbindet. Es veranschaulicht Rosas These, dass Subjekt und Welt erst aus der Beziehung heraus Gestalt annehmen, was in dem zusammengesetzten Substantiv »Großstadtmensch« verbal zum Ausdruck kommt. Auch die in Kapitel 5.1 diskutierte digital gestützte Kommunikation von Migrant*innen liefert zahlreiche Beispiele, die die Angewiesenheit auf ein soziales Gegenüber belegen und illustrieren.

Dialogische Positionierung

Menschen stehen der Welt nicht gegenüber, sie finden sich in einer Welt, sind in sie geworfen (Rosa 2016, 63), aber sie nehmen zu dieser Welt auch Stellung. Ich nenne das dialogische Positionierung, die unterschiedlich konnotiert sein kann.

Emotional-intuitiv positioniert sich Chiara, die erklärt: »Ich hab' Angst, allein zu sein«; nicht das schöne Auto oder die große Wohnung seien das Wichtigste, sondern das gute Leben mit Anderen. Intuition bestimmt Alinas Positionierung gegenüber Anderen. Sie spüre sofort, ob ihr ein anderer Mensch gut tue oder nicht und wisse dann, wen sie kennenlernen möchte und wen nicht. Diese Fähigkeit habe sie schon als Kind besessen, wie ihr ihre Mutter erzählt habe.

Zusätzlich positioniert sich Alina differenzorientiert, wenn sie sagt: »Ich (bin) anders als meine Landsleute«. Sie brauche kein Haus in Bosnien, wie alle ihre Freunde. Ihr Haus sei die Familie und ihre Familie sei überwiegend im Migrationsland. Erdar erinnert sich an seine differenzorientierte Positionierung in der deutschen Schule, die er mit 15 besucht habe. »Ich war durch und durch Iraner. Ich konnte überhaupt nicht ihre Gedanken (die der deutschen Mitschüler, d.A.) verstehen, ich hab' nicht verstanden, warum sie sich mit Sachen beschäftigen, warum sie über Sachen lachen, die ich überhaupt

nicht wichtig fand und was denen wichtig ist, war mir überhaupt nicht wichtig«. Aus dem Nicht-Verstehen, das vermutlich wechselseitig existierte, konnte leicht ein Konflikt werden: »Dann bin ich rot geworden, dann bin ich aggressiv geworden«. Die differenzorientierte Positionierung verwandelte sich in eine konfliktorientierte Positionierung, ein Hinweis darauf, dass sich Positionierungen verändern können oder auch, wie im Fall von Alina, dass es im Hinblick auf verschiedene Bereiche verschiedene Positionierungen nebeneinander geben kann.

Als soziokulturell-territoriale Positionierung bezeichne ich es, wenn sich Migrant*innen in einer Mitte situieren z.B. in der Mitte des Universums, wie Nala es tut, als sie ihre Visualisierung (s. Abb. 11) kommentiert: »Und das bin ich in der Mitte. Und ich brauche alle. Und ich genieße alle«.

Auch die in diesem Kapitel bereits vorgestellte Visualisierung, die Mateusz gezeichnet hat (s. Abb. 14), kann als Illustration einer soziokulturell-territorialen Positionierung betrachtet werden. Mateusz, ich erinnere, positioniert sich im Zentrum des Bildes und vernetzt und verbindet sich davon ausgehend mit vielen verschiedenen Kulturen. Der Wunsch bzw. die Forderung nach einer soziokulturell-territorialen Positionierung, die keine sozialen oder nationalen Grenzen kennt, schwingt auch in dieser Äußerung von Jaro mit: »Es gibt kein Wir hier und kein Ihr dort«. Er stelle sich die Frage nach Zugehörigkeit nur mehr selten. Jaro lehnt nicht die soziale Verbundenheit ab, sondern eine Verbundenheit, die einteilt, trennt und eine verordnete, hierarchisierende Zugehörigkeit herstellt, die Migrant*innen nicht gerade einen Vorzugsplatz einräumt. Die von Jaro wahrgenommene, extern verordnete Zugehörigkeit, bringt er leicht ironisch in folgendem Satz zum Ausdruck: »Ich bin doch Jugoslawe, ach, jetzt bin ich Serbe« (s. Exkurs Heimat 6.1).

Als ressourcenorientierte Positionierung lässt sich die Bemerkung von Hamzo interpretieren, der, wie schon mehrmals erwähnt, erklärt: »Ich bin ein Stück Blume« und zwar »ein Stück Farbe einer Blume«. Dieses Stück Farbe sei seine Unterschiedlichkeit, die er mitbringe und die für das Zusammenleben im Migrationsland wichtig sei. Hamzo markiert seine Besonderheit als Ansatzpunkt für dialogische Verbundenheit und konkretisiert damit eine These von Butler, die schreibt: »Die Einzigartigkeit des Anderen ist mir ausgesetzt, aber meine ist auch ihm ausgesetzt, was nicht heißt, dass wir gleich sind, es heißt, dass wir durch unsere Singularität aneinander gebunden sind« (Butler 2003, 47).

Die Positionierung von Migrant*innen im Rahmen ihrer dialogischen Existenz kann mehrfach gerichtet sein, auf die Welt allgemein, auf das

Herkunftsland, auf das Migrationsland, auf weitere Länder, die im Verlauf der Migration zum vorübergehenden Aufenthaltsort geworden sind. Mehrfache Positionierungen fügen sich nicht notwendig harmonisch ineinander; sie können Migrant*innen auch in Konflikte stürzen z.B. wenn Berufsentscheidungen im Migrationsland von der Familie im Herkunftsland nicht gutgeheißen werden (s.2.3.2) Es kann auch zu Entfremdungen kommen, wenn sich Migrant*innen gegenüber Familie und Freunden im Herkunftsland nicht mehr so positionieren, wie es von ihnen erwartet wird. Auf diese Möglichkeit verweisen Brooks/Simpson mit dieser These: »Migration can be understood as a process of estrangement, a process of becoming estranged from that which was inhabited at home« (Brooks/Simpson 2013, 18). Vara, die sich auf ein Treffen mit ihrer syrischen Familie in einem Nachbarland vorbereitet, scheint dieses Risiko zu spüren, denn sie sagt: »Ich hab' Angst. Ich hab' echt sehr viel Angst. Wer sind die Leute, die ich jetzt treffen werde?«.

6.3.2 Anerkennung/Resonanz, Anrufungen

Wenn sich Menschen in ihrer Bezogenheit auf die Welt positionieren, dann zielen sie auf eine Reaktion. Anerkennung und Resonanz sind die Konzepte, mit denen ich die Relevanz dieser Reaktion allgemein und für Migrant*innen im Besondern bestimmen möchte.

Anerkennung und Resonanz als Beziehungsmodus

Anerkennung ist nach Benjamin »die entscheidende Reaktion, die ständige Begleitmusik der Selbstbehauptung« (Benjamin 1990, 24). Sie ist die Voraussetzung für die Entwicklung von Selbstbewusstsein, das in der Beziehung zu Anderen entsteht und durch sie vermittelt wird. Das Kind, so Benjamin im Anschluss an die psychoanalytische Säuglingsforschung, habe von Geburt an den Wunsch, sich mit der Welt in Beziehung zu setzen [...]« (a.a.O., 21) und Reaktionen beim Gegenüber auszulösen. Dieses Gegenüber solle nicht nur Spiegel sein, sondern der unabhängige Andere, der auf seine eigene Art und Weise auf das Kind reagiert (a.a.O., 27). Auf Ähnliches stellt Rosa mit dem Konzept Resonanz³ ab. Nach Rosa ist Resonanz ein Grundbedürfnis und eine Grundfähigkeit des Menschen; sie äußere sich nicht als Echo, sondern als

3 Auch Rosa thematisiert aus der Resonanzperspektive die Entwicklung des kindlichen Selbst, bezieht das Konzept Resonanz aber darüber hinaus auf die Gesamtheit der Weltbeziehungen des Menschen in der Moderne.

Antwortbeziehung, in der jede Seite eine eigene Stimme habe (Rosa 2016, 296). Rosa illustriert diese Beziehung mit zwei Stimmgabeln, schlägt man eine Stimmgabel an, beginne die zweite, in räumlicher Nähe sich befindende Stimmgabel mitzuschwingen, aber sie schwingt in ihrer eigenen Frequenz (a.a.O., 282). Rosa ist wie Benjamin und Altmeyer/Thomä davon überzeugt, dass Menschen existentiell vom Verlangen nach Resonanz geprägt sind, durch dessen Erfüllung sie zu einem Selbst werden. Resonanzen erfolgen laut Rosa nicht notwendig in Worten, sondern auch durch »Berührungen, durch Stimmen, durch Wechselblicke mit der Mutter oder dem Vater bzw. mit signifikanten Anderen [...]« (a.a.O., 215).

Die Unverzichtbarkeit von Resonanz schließt nicht aus, dass das Verlangen danach unerfüllt bleibt. Schon Kindern kann die Aufmerksamkeit und die Zuwendung versagt bleiben. Nicht-Anerkennung des Anderen kann »schmerzhaft Wunden hinterlassen, sie kann ihren Opfern einen lähmenden Selbsthass aufbürden« (Taylor 1993, 15); sie kann zu einem Werkzeug ihrer Unterdrückung werden (a.a.O., 14).

Migrant*innen sind einerseits wie alle Menschen auf Anerkennung und Resonanz angewiesen, andererseits begründet Migration das mehrfache Risiko der Nicht-Anerkennung oder Verkennung. Ein solches existiert mit Blick auf das Herkunftsland durch die räumliche Entfernung, durch ungenügende Kommunikationsmöglichkeiten, durch ein Auseinanderdriften der jeweiligen Lebensstile und/oder aufgrund mangelnder Akzeptanz der Migration durch die Zurückgebliebenen.

Im Migrationsland kann die Anerkennung durch Vorurteile gegenüber Migrant*innen, durch deren Ablehnung oder Marginalisierung, durch Unverständnis, durch die Entwertung von Bildungs- und Berufsabschlüssen blockiert werden. Solche Reaktionen sind natürlich auch Resonanzen, die aber nicht der Entwicklung von Resonanzachsen dienen, sondern solche Achsen verhindern.

Im Interviewmaterial finden sich eine Reihe von Praktiken, in denen sich das Bemühen um Anerkennung/Resonanz durch Migrant*innen ausdrückt. Das identifizierte starke Interesse am Erlernen der im Migrationsland gesprochenen Sprache, das sich auch in der Suche nach Lernmöglichkeiten außerhalb der offiziellen Sprachkurse vermittelt, belegt die Bedeutung, die dem wechselseitigen Verstehen als Voraussetzung für Resonanz zugemessen wird. Interaktion war für Anina der Schlüssel zur Herstellung von Resonanzbeziehungen in dem kleinen Dorf, in das sie nach ihrer Ankunft im Migrationsland gezogen war. Sie sei aktiv auf die Dorfbewohner*innen zugegangen, was im-

plizit oder explizit von dem Wissen stimuliert war, dass »Interaktion keine Einbahnstraße (ist), sondern eine Straße mit Gegenverkehr« (Benjamin 2010, 67). Sie verbucht es als Erfolg, dass sie kein Weihnachten alleine verbracht habe, sondern als Muslimin in diesem christlichen Dorf immer von den Dorfbewohner*innen eingeladen worden war. Chiara sichert sich Anerkennung und Resonanz durch ihre helfende Beziehung, die sie durch ihr ehrenamtliches Engagement in der Kinder- und Jugendarbeit entwickelt hat. Mateusz versuchte sich durch seine schulischen Leistungen im Gymnasium Anerkennung zu verschaffen. Das bestandene Abitur hat er, so lassen seine Worte erkennen, als eine Art Eintrittskarte in die Gesellschaft des Migrationslandes betrachtet. Er berichtet: »Man hat sich selber einfach gefeiert, in der Klasse, da gab es ein T-Shirt, also mit so einem Augustiner Helles, Münchner Elite, ja«. Über die erhoffte Anerkennung aber fiel ein Schatten, als ein Lehrer angesichts des bestandenen Abiturs zu ihm sagte: »Insbesondere für sie freut es uns ganz besonders«. Diese Bemerkung betont nicht nur sein Anderssein, sondern enthält auch eine Abwertung. Noch heute, nach ca. 25 Jahren beschäftigt Mateusz die Frage, ob ihn dieser Lehrer für »minderbemittelt« hielt, ob die Botschaft dieses Satzes lautet: »Na ja, für Sie, dass sie es geschafft haben, das hätte ja wohl keiner erwartet«. Der Satz des Lehrers ist ein Beispiel dafür, wie das Bemühen um Anerkennung ins Leere laufen kann, wie es an Vorurteilen abprallen kann.

Eine andere Form von Leistung, die Jaro praktiziert, um sich seinen Arbeitskollegen als kompetenter Gesprächspartner zu zeigen, ist das mediale Verfolgen des Weltgeschehens. Er lese im Laufe der Woche acht Tages- und Wochenzeitungen aus verschiedenen europäischen Ländern, um sich auf Diskussionen am Arbeitsplatz vorzubereiten und nicht argumentativ zu unterliegen, sondern Argumente parieren zu können. Mit diesen medialen Praktiken präsentiert sich Jaro als eine Person, deren Interessen sich nicht nur innerhalb nationaler Grenzen bewegen, sondern die als weltoffen anerkannt werden möchte.

Anrufungen

Anerkennung und Resonanz sind, wie erwähnt, kein Echo. Sie enthalten eine bestimmte Erwartung an den Anderen, anders gesagt, sie sprechen ein bestimmtes Selbst an, was als Anrufung bezeichnet wird.

Ich rekurriere als Ausgangspunkt dieses Abschnitts auf folgende, von Nadine Rose gestellte Frage und beziehe sie auf die an Migrant*innen gerichtete

ten Anrufungen. Die Frage lautet: »Als wer und wie wird jemand, mit welchen Effekten angerufen und wie wird (.) mit diesen Anrufungen umgegangen?« (Rose 2014, 58).

Anrufungen basieren laut Rose auf einer bestimmten Differenzordnung z.B. auf einer patriarchalen oder einer rassistischen (a.a.O., 62). Sie legen nahe, dass sich Menschen entsprechend dieser Anrufung entwerfen z.B. als Verantwortlicher, als Führungsfigur, als Abweichender oder Abgewerteter; insofern nehmen sie auf Subjektkonstruktionen Einfluss. Migrant*innen erfahren solche Anrufungen oft beiläufig, beim Ein- und Aussteigen aus dem Bus oder auf der Straße, wie Nabou berichtet. Eines Tages habe ein Mann im Migrationsland im Vorbeigehen zu ihr gesagt: »Neger fort, hau ab, heim«. Anrufungen wie diese, die einer rassistischen Differenzordnung entspringen, tragen den Stempel des Nationalen, der sich als vorrangige Deutungsmacht über das Verhältnis zwischen Nabou und dem Mann auf der Straße stülpte.

Weitere Anrufungen, von denen Migrant*innen in der Studie »Transnational leben« berichten, lassen sich nach ethnisierenden, impliziten und expliziten Anrufungen unterscheiden, die aus dem Migrationsland und aus dem Herkunftsland kommen können. Elena berichtet, dass ihr in ihrem Herkunftsland Belarus gesagt wurde, »dass mein Satzbau und die Wege, Gedanken auszudrücken, dass ich aus dem Deutschen übersetze«. In dieser Rückmeldung steckt eine ethnisierende Anrufung, die Elena zu verstehen gibt, du bist eine Andere geworden. Die Schlüsselmetapher »Dazwischen«, die ich Elena zugeordnet habe, könnte sich aus Anrufungen dieser Art speisen. Lara dagegen erfährt ethnisierende Anrufungen im Migrationsland, in dem sie seit 21 Jahren lebt. Sie sagt: »Hier bin ich und ich werde immer die Ausländerin sein« und sie ergänzt wenig später »Ausländer bleiben Ausländer. Das ist so«. Diese Überzeugung basiert auf Beobachtungen am Arbeitsplatz, auf dem Umgang der Kolleg*innen mit ihr, die sie häufig nicht einladen, wenn sie mittags gemeinsam Essen gehen und auf der gehörten Kritik an einem Kollegen, der ebenfalls Migrant ist.

Anrufungen können explizit oder wie im Fall von Lara implizit durch Handeln erfolgen. Sie können verwirrend, beleidigend, bedrohlich oder auch unterstützend sein. Malika erinnert sich an einen Satz, den ihre »Gastmutter« vor 18 Jahren in Zusammenhang mit einem gemeinsamen Kinobesuch zu ihr gesagt hat: »Ich weiß Malika, dass du ganz romantisch bist und deswegen habe ich diesen Film ausgesucht«. Dieser Satz enthält eine Anrufung, die Malika in ein Licht gerückt hat, in dem sie gerne gesehen werden wollte.

Dia dagegen scheint sich gegen eine implizite Anrufung zu wehren, wenn er sagt: »Ich bin nicht gefährlich. Ich bin ein guter Vater [...], das ist mein Drama«. Er nimmt an, dass er als geschiedener Mann und Migrant, der Besuch vom Jugendamt bekommen hat, als schlechter Vater gelten könnte, dem man das geteilte Sorgerecht für seinen Sohn nicht übertragen will. Implizite Anrufungen erfährt auch Rogers in der U-Bahn, wenn er beobachtet, dass Menschen bei seinem Anblick die Taschen fester an sich drücken. Er lese in der Mimik dieser Menschen: »Schwarzer Mann – könnte mir was nehmen«. Rogers grinst, als er diese Szene schildert.

Anrufungen müssen nicht zwangsläufig übernommen werden. Es gibt mehr oder weniger große Handlungsspielräume, je nachdem, woher die Anrufung kommt, ob sie in einer hierarchischen Konstellation erfolgt, ob sich Migrant*innen in einer emotionalen oder formalen Abhängigkeit zu den Anrufenden befinden. Dia hat weniger Spielraum, wenn ihm das Jugendamt das Sorgerecht nicht erteilt als Rogers, der sich mit Humor über die wahrgenommenen Anrufungen hinwegsetzen kann, weil er den Menschen in der U-Bahn nicht verpflichtet ist. Dennoch: Die empfangenen Blicke gehen ihm nach.

Lila hat im Umgang mit Anrufungen diesen Weg gefunden, den sie der Forscherin erklärt: »Ich bin so ein Mensch, wenn du mich akzeptierst, ich akzeptiere dich; wenn Du mich nicht akzeptierst, das ist dein Problem«. Diese Haltung hat sich Lila in der Konfrontation mit vielen Anrufungen »erarbeitet«, die sie abgewertet und gedemütigt haben, bis sie anfang, dagegen zu halten. Ich erinnere an ihre Entgegnung auf eine Ablehnung im Bewerbungsgespräch, die mit ihrer mangelnden Sprachkompetenz begründet wurde. Sie hatte daraufhin dem Verhandlungsführer, der Dialekt sprach, entgegnet, er würde auch kein gutes Deutsch sprechen und hat letztlich die Stelle bekommen. Im Zuge der Auseinandersetzung mit abwertenden Anrufungen dürfte sich das metaphorische Konzept »kämpferisch« (s. 4.2.3) herausgebildet haben, mit dem Lila den offensiven Umgang mit Anrufungen zu einer Lebensstrategie gemacht hat.

Anrufungen haben zwar keine deterministische Wirkung, sie können Widerspruch, Widerstand, Gegendefinitionen evozieren, doch angesichts der Unverzichtbarkeit von Anerkennung und Resonanz führen Gegenstrategien auf eine Gratwanderung, der erfolgreich gemeistert werden kann und zugleich das Risiko des Scheiterns birgt.

Zusammenfassend: Die Selbstkonstruktionen und Selbstpraktiken von Migrant*innen sind wie für alle Menschen der Gegenwartsgesellschaft eingebettet in grundlegende Bedingungen des Menschseins sowie in die

strukturellen Herausforderungen der Gegenwart, die von einer Erosion tradiertter Wertesysteme, von erhöhter Mobilität, globaler Vernetzung und interkulturellen Begegnungen gekennzeichnet sind. Migrant*innen erfahren dies alles in intensivierter Form. Sie haben sich physisch und mental auf den Weg gemacht, grenzüberschreitende Vernetzung ist ihr tägliches Erfahrungs- und Wirkungsfeld, sie bewegen sich zwischen Wertesystemen, die hier wie dort instabil geworden sind, das Aufeinandertreffen kultureller Differenzen erfahren sie unmittelbar und ständig. Sie können gar nicht anders als ihre bisherigen Selbstkonstruktionen zu überdenken und im Hinblick auf ihre neuen und alten Lebenskontexte zu bearbeiten. Wie diese Studie zeigt, entwickeln Migrant*innen transnationale Tendenzen bezogen auf Beziehungsnetze, Beziehungsgestaltung, Essgewohnheiten, berufliche Orientierungen, Medienhandeln und Mediengestaltung häufig in Verbindung mit einer Hybridisierung, durch die disparate Elemente zusammengefügt und zu Neuem kombiniert werden in Form hybrider Klang- und Bilderwelten, hybrider Verhaltensrepertoires und Selbstentwürfe.

Diesen Tendenzen stehen auf verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen und alltäglichen Lebens national und hierarchisch geprägte Ordnungsmodelle gegenüber, die angesichts der Infragestellung kultureller, sozialer, territorialer Grenzen durch Migrant*innen umso vehementer ins Spiel gebracht werden und die anstehende gesellschaftliche Innovationen zu blockieren versuchen.