

Ingmar Zalewski

SPIEGEL, SPIEL UND GABE

Emotionaler Austausch
in der Migrationsforschung
als reflexiver Beziehungsprozess

[transcript] Kultur und soziale Praxis

Ingmar Zalewski
Spiegel, Spiel und Gabe

Kultur und soziale Praxis

Editorial

Die Reihe **Kultur und soziale Praxis** präsentiert sozial- und kulturwissenschaftliche Studien, die zwischen empirischer Forschung, theoretischer Reflexion/Konzeption und textueller Praxis neue Zugänge zu Kultur und sozialer Praxis entwickeln. Im Rahmen dieses Programms werden soziale Differenzen und identitäre Prozesse auf verschiedenen Ebenen und entlang verschiedener raumzeitlicher Achsen – etwa als (trans-)lokale oder (trans-)nationale Prozesse – untersucht.

Ingmar Zalewski (Dr. phil.), geb. 1988, vertritt die Juniorprofessur Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Interkulturelle Pädagogik an der Technischen Universität Chemnitz und ist Vorstandsmitglied des RN 20 Qualitative Methods der European Sociological Association. Zuvor war er in Forschung und Lehre an der Universität Kassel tätig, Visiting Scholar an der Universität Mailand und Promotionsstipendiat der Hans-Böckler-Stiftung.

Ingmar Zalewski

Spiegel, Spiel und Gabe

Emotionaler Austausch in der Migrationsforschung als reflexiver
Beziehungsprozess

[transcript]

Die vorliegende Publikation wurde zugleich an der Fakultät Humanwissenschaften der Universität Kassel unter dem Titel »Spiegel, Spiel und Gabe: Eine ethnopsychanalytische Studie der Beziehungen zu unbegleiteten Geflüchteten« als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades (Dr. phil.) angenommen.

Tag der Disputation: 26. Februar 2024. 1. Gutachterin: Prof. Dr. Ulrike Tikvah Kissmann, 2. Gutachterin: Dr. Debora Niermann, Promotionskommission: Prof. Dr. Mechthild Bereswill, Prof. Dr. Patrick Meurs

Die Open Access Publikation wurde von der Universitätsbibliothek Kassel gefördert. Gedruckt mit Unterstützung der Hans-Böckler-Stiftung.

**Hans Böckler
Stiftung** 

Mitbestimmung · Forschung · Stipendien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Ingmar Zalewski

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839404393>

Print-ISBN: 978-3-8376-7741-6 | PDF-ISBN: 978-3-8394-0439-3

Buchreihen-ISSN: 2703-0024 | Buchreihen-eISSN: 2703-0032

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Gewidmet Elisabeth Zalewski

Inhalt

Prolog	11
Einleitung	13
(Hilfe-)Beziehungen nach dem »langen Sommer der Migration«	14
Über die Situiertheit des Wissens	16
(K)eine eigene Geschichte der Flucht	20
Aufbau und Struktur der Studie	24

Teil I: Setting the Stage

1 Der Zugang zum Feld als reflexiver Prozess	27
1.1 Theoretisch-konzeptuelle Vorannahmen	27
1.2 Eigene Fremdheit oder: Zum Versuch, Orientierung herzustellen	29
1.3 Wie ich zum »ethnografischen Sensor« wurde	36
1.4 Aus der Krise zum Wechsel der Perspektive: Beziehungen	42
2 Ethnopsychoanalytischer Ansatz und angewandte Methoden	49
2.1 Beziehungsräume des »Dazwischens«	50
2.2 Paradoxien von Nähe und Distanz: Zur beobachtenden Teilnahme	58
2.3 »Entering an interactive analytical space«: Zur Constructivist Grounded Theory ..	62
2.4 Distanzieren und Aufspalten: Strategien der Befremdung im auswertenden Schreiben	64
2.5 Darstellen: Über die Grenzen(losigkeit) von Reflexivität	66
2.6 Ethnopsychoanalyse als »starke Reflexivität«	68

Teil II: Mervan und Ingmar

3	Spiegeln	83
3.1	Auf der Suche nach der Beziehung	84
3.2	Wer besitzt das Wissen? Eine ungleiche Beziehung	89
3.3	Verweigerte Anleitung: Zur (hierarchischen) Beziehung zwischen zwei Männern	93
3.4	Wer spiegelt hier eigentlich wen? Ambivalenzen der Mentorenrolle	100
3.5	(Aus-)Halten oder: Nebeneinander füreinander da sein	114
3.6	Resümee	118
4	Spiele	125
4.1	Gute Karten, schlechte Karten: Spielen zum Zeitvertreib	125
4.2	Asymmetrien kippen: Bruch mit dem alten und Etablierung eines neuen Spiels	127
4.3	Mervan übernimmt die Kontrolle: Wie der Ernst in das Spiel (nicht) eindringen konnte	133
4.4	Common Ground: Zur Egalität des finalen Spiels	142
4.5	Mervans Transformation oder: Meine Kränkung	148
4.6	Resümee	154

Teil III: Musa und Ingmar

5	Geben und Nehmen	161
5.1	Vereinnahmungen: Kennenlernen auf der Couch	162
5.2	Entwertungen: Musas Statusverlust	165
5.3	Erschöpfungen: Meine »komplementäre Rolle«	172
5.4	Bedrohliches: Abhängigkeit und (zu viel) Nähe	176
5.5	Scham und Schuld: Zur (de-)thematisierten Seite der (Forschungs-)Beziehung	181
5.6	Resümee	188
6	Trauern	195
6.1	Schock: Neuland betreten	196
6.2	Musas Auftrag: Über Versorgen, Beschützen und Trauma	201
6.3	Suchen und sich trennen: Was ich betrauerte	207
6.4	Zur Einlösung des Auftrags: Musa, seine Schwester und ich	211
6.5	Adaption: Nähe ist nicht länger bedrohlich	214
6.6	Resümee	219

Epilog	223
Schluss oder: Coming of Age der Beziehungen	227
Begegnungen an Übergängen	228
Mit Haut und Haaren	231
Zum Abschluss der Promotion	235
Ausblick	238
Dank	243
Literatur	247

Prolog

Zu viert, mit einer Waschmaschine für Enis¹ neue Wohnung und wenigen persönlichen Sachen im Kofferraum, fahren wir los. Enis und ich sitzen vorne auf dem Doppelsitz der Beifahrerbank, seine Bezugsbetreuerin auf der Rückbank, ein Sozialarbeiter fährt den kleinen Bus für sein Umzugskommando. Enis ist voller Vorfreude, er meint, nun könne er »endlich zu meinen Freunden ziehen«, was ich nicht unmittelbar verstehe, aber gleichzeitig den Moment dafür verpasse nachzuhaken. Umgehend etabliert sich eine sehr heitere Fahrt. Enis und der Sozialarbeiter wirken sehr vertraut miteinander, spielen sich immer wieder gekonnt gegenseitig die Bälle zu, während die Betreuerin und ich ihnen belustigt zuhören. Enis' Lachen ist ansteckend, wir lachen so viel, dass Enis schließlich meint: »Wir haben so viel gelacht, ich muss mich jetzt auf meine Küche konzentrieren.« Die erste er steht er wenig später auf unserem ersten und einzigen Zwischenhalt in einem Baumarkt im Eingangsbereich seines neuen Wohnorts. Wir verladen die kleine Kompaktküche neben die Waschmaschine in den Kofferraum und fahren weiter. Als wir tiefer in die Stadt hineinkommen, bin ich überrascht, wie schön es hier aussieht. Ich hatte es mir nicht so vorgestellt, zumal mich der Sozialarbeiter vorher mit den Worten vorgewarnt hatte, Enis würde »in den Ghetto block ziehen«. Auf dem letzten Abschnitt unserer Fahrt bemerkt Enis aus seinem Fenster heraus einen Jugendlichen auf dem Bürgersteig und macht uns freudig darauf aufmerksam, dass dieser wie er selbst aus Syrien kommen würde. Der Sozialarbeiter fragt daraufhin belustigt nach, wie er sich da so sicher sein könne, schließlich stehe das dem Jungen ja nicht auf der Stirn geschrieben. Wir lachen. Nein, er kenne ihn aus einem Kurs in der Schule, so Enis. Wir gelangen dann in eine Gegend mit vielen

1 Es handelt sich hier wie bei allen im Folgenden verwendeten Vornamen – bis auf meinen eigenen – um Synonyme, um die Identitäten der realen Personen zu bewahren. Zu diesem Zweck sind außerdem Zeiten und Orte der personenbezogenen Daten leicht abgewandelt. Sämtliche Aufzeichnungen aus Feldtagebuch, Beobachtungs- und Gesprächsprotokollen sind eingerückt.

Plattenbauten – wie ich finde, jedoch nicht Version komplett düster und grau – und halten vor einer besonders massiven hellgrauen Platte an. Mein erster Blick fällt auf einen groß aufgeschichteten Sperrmüllberg direkt vor dem Eingang. Zu tragen gibt es nicht viel. Enis und ich nehmen zu zweit die Waschmaschine und werden vom Sozialarbeiter angehalten, mit ihr im Fahrstuhl gleich hoch in seine neue Wohnung zu fahren. Sie würden die Küche und die restlichen Sachen ins Treppenhaus räumen und dann nachkommen. Wir halten im 6. Stock, Enis hat schon die Schlüssel parat. Kaum haben wir die Waschmaschine im Inneren abgestellt, klopft es an der Tür. Sedat, ein syrischer Junge, der auch vor Kurzem aus der Einrichtung hierhergezogen ist, steht in der Tür. Er wohnt unmittelbar schräg gegenüber. (März 2017)

Einleitung

Im Frühjahr 2017 betrat ich zum ersten Mal die »massive hellgraue Platte« im Randbezirk einer mittelgroßen ostdeutschen Stadt. Ich war zu der Zeit wissenschaftlicher Mitarbeiter in einem Forschungsprojekt zur Situation von unbegleiteten minderjährigen Geflüchteten in der stationären Kinder- und Jugendhilfe und hospitierte in einer Einrichtung zum Aufbau von Feldkontakten für das Projekt (Thomas, Sauer & Zalewski 2018). Enis lebte in dieser Einrichtung zusammen mit seinem jüngeren Cousin Mervan, seit sie gemeinsam im »langen Sommer der Migration« (Hess et al. 2016) aus Syrien nach Deutschland geflüchtet waren. Meine Teilnahme an seinem Auszug war an diesem Tag spontan vor Ort zustande gekommen.

Meine anfängliche Irritation auf Enis' Umzugsfahrt eröffnet uns eine erste Annäherung an das Feld, das diese Studie aufspannt: Über Enis' Ausspruch, er würde nun »endlich zu meinen Freunden ziehen«, war ich zunächst verwundet. Im Laufe des Tages bekam ich aber eine Ahnung davon, was er hiermit wahrscheinlich gemeint hatte. In der Öffentlichkeit der Stadt, die im Begriff war, sein neues Zuhause zu werden, erkannte Enis umgehend einen anderen jungen Mann aus Syrien wieder. Im Inneren des Plattenbaus wurde außerdem sein ehemaliger Mitbewohner Sedat wie selbstverständlich auch sein neuer Nachbar. Der Umzug seines jüngeren Cousins Mervan hierher folgte nur wenige Wochen später. Es stellte sich mir heraus, dass die hellgraue Platte ein informeller regionaler Treffpunkt für eine Community von jungen (männlichen) Geflüchteten war, von denen viele wie Enis, Mervan und Sedat zuvor als unbegleitete Minderjährige in betreuten Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe im ländlichen Umland gelebt hatten. Mit ihrer Volljährigkeit fanden sie hier Seite an Seite ihre ersten eigenen Wohnungen in Deutschland. Fast genau ein Jahr nach Enis' Umzug und dem Ende des Forschungsprojektes, in dem ich angestellt war, kam ich hierher zurück, um vor Ort eine eigenständige ethnografische Feldforschung zum Zwecke meiner Promotion zu etablieren. Dabei

entwickelte ich zu zwei der jungen Männer besonders enge persönliche Beziehungen. Diese Studie ist der Aufarbeitung dieser beiden Beziehungen gewidmet.

(Hilfe-)Beziehungen nach dem »langen Sommer der Migration«

Beziehungen wie diejenigen, die ich in dieser Studie analysiere, waren im Nachgang des »langen Sommers der Migration« (Hess et al. 2016) vielerorts in Deutschland entstanden. Nachdem sich in den Jahren zuvor vornehmlich vereinzelte Gruppen, Initiativen und Einzelpersonen aus dem aktivistischen Umfeld den Belangen geflüchteter Menschen angenommen hatten (Schäfer 2022), nahmen zivilgesellschaftliche Akteur:innen in einer zuvor nicht dagewesenen Breite Kontakt mit Menschen wie Enis auf, um ihnen das »Ankommen« in Deutschland zu erleichtern (Kleist 2017; Vey 2019). Sogar von einer »deutschen Willkommenskultur« war in diesem Zusammenhang die Rede (Hamann & Karakayali 2016; Fleischmann & Steinhilper 2017; Dinkelaker, Huke & Tietje 2021; Sutter 2019). Auch ich war von den Ereignissen bewegt und wollte mit einer Promotionsforschung die neuen Lebensrealitäten junger geflüchteter Menschen in Deutschland besser verstehen und so einen eigenen Beitrag zu einer möglichen Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Teilhabe leisten.

Das hinter den zivilgesellschaftlichen Bestrebungen stehende Hilfeimperativ ist in der Folge breit und ambivalent in der Literatur diskutiert worden (Vey 2019; Tietje 2020; Kox & Staring 2022; Vandenvoort & Verschraegen 2019). Humanitäre Geflüchtetenhilfe, so eine prominente Kritik, könne ohne eine strukturelle Bearbeitung des zugrunde liegenden Missstands auch zu einer Stütze von Staatsversagen werden (van Dyk & Misbach 2016). Im Anschluss an Autor:innen wie Foucault (1991), Fassin (2012) und Ticktin (2011) sähe sich der Staat, indem er sich auf seine zivilgesellschaftlichen Helfer:innen verlasse, kaum herausgefordert, restriktive Politiken gegenüber geflüchteten Personen fallen zu lassen. Es sei vielmehr zu prüfen, ob Formen von Hilfe, die primär angetrieben waren durch eine Moral, »Gutes« zu tun (Nieswand 2021), zur Aufrechterhaltung einer Viktimisierung Geflüchteter führe, anstatt progressive Problemlösungen bereitzuhalten (Karakayali 2017; D'Agostino 2017). Parallel zur Hilfe kam es außerdem zu Ablehnungen geflüchteter Menschen aus der deutschen Gesellschaft und einer Vielzahl rechtsmotivierter Übergriffe und Proteste gegen Geflüchtetenunterkünfte. In den Jahren nach dem langen

Sommer der Migration ereigneten sich der rassistische Anschlag von Hanau und der Mord an Walter Lübke (Fouratan & Hensel 2020) – Ereignisse, die für Kontinuitäten rechten Terrors und behördlichen Versagens in Deutschland stehen (Quent 2016).

In jüngerer Zeit kam es auf dem unlängst polarisierten wie politisierten Feld der zivilgesellschaftlichen Geflüchtetenhilfe in der internationalen Community der Flucht- und Migrationsforschung zu einigen Neubewertungen, die vor allem das subversive Potential der Unterstützung herausstrichen (Artero 2022; Fontanari & Ambrosini 2018; Fleischmann 2020; de Jong and Ataç 2017; Della Porta 2018; Sandri 2017). Unabhängig davon, ob sich die Hilfetätigkeit dezidiert als politisch verstehen lasse oder nicht, sei sie es bereits, indem sie vielfach zu konkreten Verbesserungen der Lebenssituation geflüchteter Menschen auf lokaler Ebene geführt habe (Vandenvoort 2019; Dimitriadis & Ambrosini 2022; Fleischmann 2020). Grenzen zwischen ehrenamtlicher Hilfe und politischem Aktivismus würden dabei durchlässig und zunehmend ineinander verschwimmen (Fleischmann & Steinhilper 2017; Zamponi 2018).

Auffallender Klärungsbedarf besteht in der seit der damaligen »refugee reception crisis« (Rea et al. 2019) anhaltenden Debatte nach wie vor bezüglich des empirischen Charakters der ungleichen Beziehungen, die zwischen eingesessenen Helfer:innen und Geflüchteten entstanden waren. Wie Alisch und Westphahl betonten (2019: 102), lägen »zu der Frage, welche Art von Beziehungen zwischen Engagierten und Zugewanderten sich ergeben, [...] kaum wissenschaftliche Studien vor«. Tietje, Dinkelaker & Huke (2021: 8) zufolge galt es zwar als ausgemacht, dass in »Praktiken bei der Unterstützung im Alltag« eine »alltägliche Nähe zwischen Unterstützer:innen und Geflüchteten« hergestellt werden konnte und »soziale Beziehungen« entstanden, »deren emotionaler Gehalt weit über rechtlich festgelegte Notwendigkeiten hinausreichte«. Allerdings folgten diesem Umstand bisher kaum tiefergehende Analysen des Innenlebens von Beziehungen, vielmehr wurden sie zumeist deskriptiv im Hinblick auf die ihnen eingeschriebenen strukturellen (Macht-)Asymmetrien beschrieben und auf deren Potenziale für politische Veränderungs- und Solidarisierungsprozesse abgestellt (Brandmaier 2019; Tietje, Dinkelaker & Huke 2021).¹

1 Als Ausnahmen könnten wir Gauditz' (2017, 2022) Analysen im Bereich Aktivismus sowie Schmitt (2020) und Wienforth (2019) in ihren Arbeiten über die Beziehungen Geflüchteter mit pädagogischen Fachkräften betrachten.

In dieser Studie interessiere ich mich für den emotionalen Gehalt und die offene empirische Gestalt von Beziehungen an und für sich genommen: Wie wurden sie konkret gelebt? Welche Form nahm der emotionale Austausch an? Welche Rolle spielten persönliche Ressourcen ebenso wie Grenzen und Limits? Wie war es um Augenhöhe, gegenseitige Empathie, Freundschaft und Solidarität bestellt? Wie wurden die vielfältig bestehenden strukturellen Ungleichheiten adressiert und ausgehandelt? In Anbetracht der aufrechterhaltenen und sich immer wieder neu dynamisierenden globalen Notwendigkeiten von Flucht und Migration ist es eine wichtige Aufgabe qualitativer Sozialforschung, einen verstehenden Zugang zu Fragen nach den Beziehungskonstellationen zwischen Geflüchteten und einheimischen Helfer:innen bereitzuhalten. Diese Studie fasst es als eine empirisch zu klärende Frage auf, was solche Beziehungen ausmachen. Mein Ziel ist es, zwei Fallgeschichten von Beziehungen, die im Nachgang des langen Sommers der Migration entstanden sind, von innen heraus zu erschließen. Die Hilfe in diesen Fällen war eine besondere, da beidseitige. Es handelte sich um Forschungsbeziehungen, die ich zum Zwecke meiner Promotion eingegangen war, mir wurde demnach wesentlich vonseiten der Geflüchteten bei der Durchführung meines Projekts geholfen.

Über die Situiertheit des Wissens

Die empirische Grundlage meiner Analyse von Beziehungen ist eine Feldforschung, die ich in den Jahren zwischen 2017 und 2021 vor dem geschilderten Panorama durchgeführt habe. Ich untersuche meine Beziehungen zu Enis' Cousin Mervan (*Teil II*) und zu einem jungen Mann namens Musa (*Teil III*) – beide wie Enis unbegleitet im Zuge des Sommers 2015 aus Syrien nach Deutschland geflüchtet. Um den Innenblick in diese zwei Beziehungen zu erarbeiten, nutzte ich in besonderem Maße die Ethnografie samt ihren Möglichkeiten, eine unmittelbare Nähe zum untersuchten Feld herzustellen (*Teil I*). In meinem Fall näherte sich die ethnografische Perspektive so weit ihrem Untersuchungsgegenstand (eigenen Beziehungen) an, dass beide in eins fielen, was einige Komplikationen nach sich zog. Nur ein starkes Moment der Reflexivität² gewährleistete, dass ich eine angemessene analytische Distanz

2 Im Lateinischen bedeutet *reflectere* so viel wie »zurückwenden«, »rückwärts beziehen«. In Abgrenzung zum Positivismus können wir Reflexivität als »methodologi-

zu den von mir selbst gelebten Beziehungen einnehmen konnte. Die reflexive Fundierung dieser Studie entwickelte ich im Zusammenspiel mit der Ethnopschoanalyse (*Kapitel 2*). Die Ethnopschoanalyse erhebt die gefühlsmäßigen Antworten der Forscherin bezüglich der Menschen in ihrem Feld zu einem produktiven Datum (Devereux 1967). Für mich stellte sie eine gute Möglichkeit dar, den gesteigerten Anforderungen an analytisch-reflexiver Distanz in meinem Projekt gerecht zu werden und gleichzeitig mein affektiv-sinnliches Wahrnehmungsrepertoire zur Durchdringung derselbigen Beziehungen zu nutzen.

Mit diesem Ansatz folgte diese Studie auf seine eigene Weise der »reflexiven Wende« der Migrationsforschung (Nieswand & Drotbohm 2014), so wie diese, Ausgang nehmend von den Kritiken des »methodologischen Nationalismus« (Wimmer & Glick Schiller 2003), neue Räume schafft für Analysen »postmigrantischer Verhältnisse«, in denen »alle zu ›Betroffenen‹ der Migration und zu Gestalter:innen der dadurch konstituierten Verhältnisse erklärt [werden]« (Bojadžijev & Römhild 2014: 18–19).³

Mein Hauptaugenmerk lag in diesem Zusammenhang darauf, über Beziehungen zu forschen. Diese waren gerahmt von einer Realität, die Musa (geboren 1993 in Syrien), Mervan (geboren 1999 in Syrien) und mich (geboren 1988 in Deutschland) ungleich im Gefüge der deutschen Gesellschaft positionierte. Die Frage nach einem deutschen Pass trennte und privilegierte mich als Einheimischer ihnen gegenüber, der nicht von Ungleichheitsideologien wie Rassismus betroffen war. Ich musste mir daher Gedanken über die Perspektive meiner reflexiven Beziehungsanalysen besonders im Hinblick auf deren Ausparungen und Machteinlagerungen machen.

Zunächst versuchte ich, mir bewusst zu halten, dass Ethnograf:innen Geschichten erzählen (van Maanen 1988) und auch ich mit diesem Text eine »starke« Geschichte erzählte – meine Geschichte der Beziehungen. Das Unbehag-

sches Kernkonzept« (Langenohl 2009) wissenschaftlicher Selbstbeobachtung verstehen (Woolgar 1988).

- 3 Mit der »postmigrantischen Gesellschaft« (Yildiz & Hill 2014; Foroutan et al. 2018) – und der »Migrationsgesellschaft« bei Paul Mecheril (2004) – liegen zeitdiagnostische Konzepte vor, die darauf verweisen, dass Migration unlängst kennzeichnend für die deutsche Gesellschaft ist. Der Exzeptionalismus des Migrationsphänomens wird mit ihnen aufgehoben. Mit Janine Dahinden (2016) wird an dieser Stelle vielmehr ein Programm greifbar, das auf eine »De-Migrantisierung« der Migrationsforschung hinarbeitet, um gleichsam die allgemeine sozialwissenschaftliche Perspektive zu »migrantisieren«.

liche machte dabei aus, dass diese nur von meiner Seite aus »erzählt« wird, während die andere Seite nicht im gleichen Umfang repräsentiert ist. Was sagen die beiden anderen Protagonisten Mervan und Musa zu den Beziehungsanalysen, die ich mit diesem Text vorlege? Sie antworteten mir (noch) nicht auf das, was ich im Folgenden über diese Beziehungen vorbringen werde. Ich legte ihnen meine Analysen bisher weder vor, noch verschrieb ich mich einer »partizipativen Methodologie« im engeren Sinne (Bergold & Thomas 2012; von Unger 2014). Einzig verabredete ich mit beiden, dass sie mein späteres »Buch« lesen würden, sofern und sobald dies erscheint. Sehr wohl handelte ich mit ihnen im Feld gemeinsam aus, was für Beziehungen wir führten, was sie über mich und »uns« dachten, was es insbesondere mit ihnen machte, dass ich ein Buch hierüber schrieb und die Beziehungen initial zum Zwecke meiner Promotion eingegangen war. Wie sich zeigte, wollten mich beide bei meinem Vorhaben ausdrücklich unterstützen. Mit der sich hieran anschließenden Frage, welche Formen des »Gebens und Nehmens« sich in diesen Beziehungen (nicht) wiederfinden ließen, habe ich mich an anderer Stelle außerdem bereits auseinandergesetzt (Zalewski 2022b). Doch auch wenn ich mir dies und mehr vor Augen halte – dass ich auf jene offenen zwischenmenschlichen Aushandlungen fokussierte (*Kapitel 5*), zum Ausdruck brachte, wie sich mir ihre starken (Gegen-)Stimmen empirisch teilweise so übermächtig aufdrängten, dass ich nur noch in Form von Rückzug und Kränkung reagieren konnte (*Kapitel 4* und *6*) –, ließ sich eine Unwucht und Unbehaglichkeit bezüglich der möglichen Einseitigkeit meiner Beziehungsanalyse fürs Erste nicht einfach ausräumen.

Das Dilemma musste ich vielmehr auch auf der Ebene der textlichen Darstellung meiner Analysen adressieren (siehe hierzu detailliert *Kapitel 2.5*). Ich wählte die Ich-Form, da sie mir am geeignetsten dafür erschien, altbekannte Probleme ethnografischer Repräsentationsautorität zu hinterfragen (Clifford & Marcus 1986). Ich wollte hiermit dem Umstand Rechnung tragen, dass ethnografische Forschungsbeziehungen in die Geschichte hegemonialer Machtverhältnisse eingebettet sind und mich nicht eines überkommenen Realismus bemächtigen, indem das »Ich« des Ethnografen im Text verschwindet, der ungebrochene ethnografische Autorität verbürgt. Gleichzeitig war die Ich-Erzählstimme dieses Textes sehr stark. Sie vermochte meine Perspektive zwar jederzeit zu markieren und so zu verhindern, dass ich hinter den ethnografischen Realismus zurückfiel, löste aber die Problematik ethnografischer Autorität nicht einfach auf, drohte sie vielmehr über eine Hintertür wieder einzuführen: Mir als starkem Ich-Erzähler die Analyse von Beziehung anzuvertrauen, führte mich zu der Frage, wie ich mit dieser Verantwortung (Macht)

gut – d.h. immer auch im Sinne von »ethisch« – umgehen konnte, und legte mir erneut die Herausforderung vor, nicht in einen tendenziell autoritären Gestus zu verfallen.

Aus den benannten Gründen ist mir daher wichtig, vorab eines festzustellen: Dieser Text spiegelt die Analyse von Beziehung aus der Perspektive wider, so wie ich diese Beziehungen gelebt, erlebt und sie mir analytisch aneignet habe. Ich selbst war ein Teil der Beziehungen, die ich mit diesem Text besser verstehen möchte. Ich kann daher weder für den anderen – oder: die subalterne Position (Spivak 2008) – sprechen, noch mich an den unmarkierten Standpunkt begeben, der kein »Ich« kennt. Im Gegenteil: »Every view is a view from somewhere and every act of speaking a speaking from somewhere.« (Abu-Lughod 1991: 468) Halten wir uns dies vor Augen, so wendet dieser Text gerade nicht jenen »göttlichen Trick« an, von einem unmarkierten universellen Standpunkt aus letztinstanzlich zu klären, was für Beziehungen wir hier vorfinden (Haraway 1995: 84). In diesem Text hat vielmehr das »Universelle [...] dem Kontextbezogenen, Lokalen Platz gemacht« (Mitchell 2008), anstatt mich herauszunehmen, versuche ich mich zu positionieren. Das heißt nicht, dass ich die Perspektive dieses Textes identitär verengen möchte. In Anlehnung an Donna Haraways (1995) Konzept des »situierten Wissens« geht es mir vielmehr um die Betonung der Partialität meiner Perspektive:

»Es gibt keine Möglichkeit, an allen Positionen zugleich oder zur Gänze an einer einzigen, privilegierten (unterdrückten) Position zu ›sein‹, die durch Gender, Rasse, Nation und Klasse strukturiert wird. Die Suche nach einer solchen ›vollständigen‹ und absoluten Position ist die Suche nach dem fetischisierten, vollkommenen Subjekt.« (Haraway 1995: 86)

Demzufolge gibt es keine ambivalenzfreien Positionen, stattdessen können aber positionierte wissenschaftliche Analysen der Eingebundenheit der Forscher:innen in die Welten, die sie untersuchen, Rechnung tragen. In Anlehnung daran möchte ich weniger eine Totalität, sondern Annäherungen an verschiedene Schichten und Dynamiken der portraitierten Beziehungen ermöglichen über den Nachvollzug meiner markierten Perspektive – wohl wissend, dass sich einzelne Aspekte der Beziehungen nicht zwingend in ein widerspruchsfreies abgeschlossenes Ganze fügen werden.

Positionierung »impliziert Verantwortlichkeit für die Praktiken, die uns Macht verleihen« (Haraway 1995: 87). Ich alleine verantworte die Perspektive dieses Textes, was bedeutet, dass ich mich für sie zur Rechenschaft ziehen las-

sen kann – »accountable« im Sinne der von Haraway (1995) vorgeschlagenen Ethik bin. Anspruch auf die Objektivität meiner Geschichte erhebe ich nicht in dem Sinne, dass diese die einzig »richtige« Version darstellt, insofern aus ihr meine Subjektivität getilgt wäre, sondern ich beschreite geradezu den umgekehrten Weg. Über die Anerkennung meiner Subjektivität in dieser Forschung verbürge ich Objektivität, über die »Verortung und Verkörperung von Wissen und gegen verschiedene Formen nicht lokalisierbarer und damit verantwortungsloser Erkenntnisansprüche, wobei verantwortungslos hier heißt, nicht zur Rechenschaft gezogen werden zu können« (Haraway 1995: 83). Die Rekonstruktion der Situiertheit – d.h. mithin der Bedingungen – meines Wissens ist für diese Studie demnach unumgänglich, womit ich den Begriff des situierten Wissens an Bourdieu (1993) anschlussfähig machen möchte, der im Sinne der Reflexivität für die Notwendigkeit eines Verstehens des eigenen wissenschaftlichen Verstehens plädierte.

(K)eine eigene Geschichte der Flucht

Um die Situiertheit des Wissens dieser Studie konkret werden zu lassen, scheint es mir angezeigt, es in seinem grundsätzlichen Verhältnis zum Themenkomplex Flucht und Migration einfürend zu bestimmen. Dabei halte ich es für ein durchaus unwägbares Unterfangen, im Vorhinein vorauszuschicken, von welcher Position aus sich eine Forschung ihrem Gegenstand nähert, wenn dies nur einem einmaligen Bekenntnis gleichkommt und mit ausbleibenden Konsequenzen mithin wieder verpufft (Ahmed 2004). Für effektvoller im Sinne des situierten Wissens halte ich das Vorgehen, eigene Positionalitäten so aufzugreifen, wie die Empirie es vorgibt. Ich möchte in den nachfolgenden Kapiteln aufzeigen, wie sich meine (Nicht-)Betroffenheit als »partiale Perspektive« aus der jeweiligen Beziehungsdynamik heraus zeigt – und dennoch: Folgende (biografische) Aspekte scheinen mir bereits einfürend bedenkenswert, auch weil ich selbst nicht vollumfänglich darüber aufklären kann, inwiefern sie ihre eigene Kraft auf dieses Forschungsprojekt entfalteten.

2014 begann ich mit einer ersten inhaltlichen Auseinandersetzung zu den Themen Flucht und Migration als Student in einer kleinen lokal organisierten und antirassistisch ausgerichteten Gruppe. Mit anderen ebenfalls studentischen Mitstreiter:innen galt unser »Aktivismus« Themen wie der menschengerechten Unterbringung von Menschen nach der Flucht und dem

Stopp von Abschiebungen geflüchteter Menschen in als sog. »sichere Herkunftsländer« deklarierte Länder wie Afghanistan. In diesem Zusammenhang entwickelte ich einen ersten persönlichen Kontakt zu Geflüchteten, die sich unabhängig als Zusammenschluss von Betroffenen in einem Verein organisierten. Sie betrieben ein Internet-Café in einer Gemeinschaftsunterkunft, in dessen Räumlichkeiten ich die Gruppe in den darauffolgenden drei Jahren als ehrenamtlicher Helfer und deutscher Muttersprachler bei einer Hausaufgabenhilfe unterstützte. Im Jahr 2016 entstand in diesem Feld meine Masterarbeit über Exklusionserfahrungen geflüchteter Menschen aus Kamerun (Zalewski 2017; siehe auch Zalewski 2018). Nach meiner Masterarbeit war ich glücklich, eine Anstellung als wissenschaftlicher Mitarbeiter in einem partizipativen Forschungsprojekt zur Unterbringungssituation von unbegleiteten minderjährigen Geflüchteten in der stationären Kinder- und Jugendhilfe zu erhalten und weiter zum Thema arbeiten zu können (Thomas, Sauer & Zalewski 2018; Sauer, Thomas & Zalewski 2018; Mohammed et al. 2019). Aus diesem Forschungskontext stellte ich 2017 den Feldkontakt zu dieser Promotionsstudie her (*Prolog*). Ich habe demnach Perspektiven des Aktivismus, des ehrenamtlichen Helfens und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zum Themenkomplex Flucht und Migration bereits vor der Arbeit an dieser Studie kennengelernt. Dies erscheint mir insofern relevant, da verschiedene Perspektiven (Aktivismus, Ehrenamt, Wissenschaft) die Beziehungsgestaltungen mit geflüchteten Personen auf unterschiedliche Art und Weise prägen können. Es wird im Folgenden wichtig werden, diese auseinanderzuhalten und situativ unterscheiden zu können, wann ich in den Beziehungen primär als forschender Ethnograf, wann als ehrenamtlicher Helfer, wann mitunter auch als jemand, der politische Verhältnisse kritisierte, in Erscheinung trat – und was es darüber hinaus für mich an Rollen und Aspekten in den Beziehungen zu entdecken gab.

Undurchsichtiger und zugleich persönlicher erscheint mir die historische Situiertheit im Konnex von Vertreibung und Flucht, auf die meine Familiengeschichte verweist. Meine Großmutter (geboren 1927 im damaligen Polen) war ein Jahr älter als Mervan, als sie sich mit 17 Jahren ohne Eltern auf der Flucht nach Deutschland befand. Im Nachkriegsdeutschland traf sie meinen Großvater, mit dem sie den Verlust des eigenen Zuhauses teilte. Ich habe eine lange Zeit überlegt, inwiefern dieser Familienhintergrund Einfluss auf meine Haltung in dieser Forschung genommen hat, sodass ich ihn im Rahmen der reflek-

tierten Subjektivität meiner positionierten Analyse aufgreifen sollte.⁴ Je länger ich forschte, desto mehr drängte er sich mir auf. Ich glaube, dass auch er zur positionierten Analyse dieser Studie dazugehört, wenn wir meine Beziehungsgestaltungen im Rahmen dieser Studie entlang folgender Debatte kritisch prüfen.

Mit Blick auf den langen Sommer der Migration wurde sehr lebendig über Vergleichbarkeiten und Grenzen verschiedener historischer Erfahrungen von Flucht, Migration und Vertreibung wie der von 1945 und 2015 diskutiert (Beer 2016; Eisch-Angus 2018; Karakayali 2017; Kossert 2020; Scholz 2020).⁵ Bezogen auf die ehrenamtliche Geflüchtetenhilfe hatte der Migrationsforscher Serhat Karakayali (2017) darauf verwiesen, dass ein »Vertriebenenhintergrund« in der eigenen Familie »vererbt« werden könne und komplexe Motivlagen, Prädispositionen und Sensibilitäten in Bezug auf die Hilfe von Menschen in gegenwärtigen Flucht- und Migrationsbewegungen schaffe – ein Argument, das auf die Annahme einer familialen Weitergabe von Erfahrungen und Traumata über die Generationen hinweg zurückgreift (Demuth 2021; Dekel & Goldbach 2008; Fromm 2012; King 2016, 2018). Über das Thema Flucht und Vertreibung in der eigenen (und kollektiven) deutschen Geschichte wurde allerdings lange Zeit nicht gesprochen, die dazugehörigen Emotionen vielmehr auf Abstand gehalten (Mitscherlich & Mitscherlich 1967).⁶ Laut der Ethnopschoanalytikerin Katharina Eisch-Angus (2018) kam es während des langen Sommers der Migration womöglich zu einer Art gerichteten Aufarbeitung der nachfolgenden Generationen. In ihren Versuchen, zu »verstehen«, ginge es um ein »Bewältigen der eigenen Gegenwart«, im Rahmen dessen »das Ankommen und Sich-Einleben der heutigen Flüchtlinge eine beträchtliche Rolle spielt« (Eisch-Angus 2018: 233). Karakayali (2017: 43) gibt weiter zu bedenken: »Möglicherweise sind nun die syrischen Flüchtlinge ein Medium dieser Aufarbeitung.«

4 Studien beziffern einen Familienhintergrund der Flucht und Vertreibung in der deutschen Nachkriegsgesellschaft auf zwischen 20 und 30 Prozent (Karakayali 2017: 45).

5 In Anlehnung an Michael Rothberg (2009) ist hierzu auch das Konzept der »multidirectional memory« zu beachten. Kritisch hinterfragt werden sollte dabei, inwiefern Vergleiche dazu ermuntern, individuelle Migrationserfahrungen vorschnell einzuebnen (Beer 2016). »Böhmen, Pommern, Syrien« – so suggestiv, wie Kossert (2015) einen Leitartikel in einer großen deutschen Wochenzeitung betitelte, möchte ich es an dieser Stelle nicht verstehen.

6 Hinzu kommt, dass es ein politisch umkämpftes, heikles Thema war und ist (Hahn & Hahn 2010).

Meine Großeltern starben vor meiner Geburt, bevor es eine Möglichkeit gab, mit ihnen zu sprechen, in dritter Generation weiß ich nur sehr wenig über die damaligen Umstände. Wir wissen allerdings bereits, dass ich einen Forschungsfokus wählte auf die emotionale Innenansicht der Beziehungen mit jungen Menschen nach ihrer unbegleiteten Flucht. Im Rahmen des Verstehens meines wissenschaftlichen Verstehens möchte ich nicht darüber hinweggehen, dass ich eigene familiäre Verstrickungen, vielleicht sogar gute Gründe für diese spezifische Perspektivierung mitbrachte. Meine Familiengeschichte könnten wir als einen Auftrag – eine tiefer verinnerlichte Motivation – zu helfen betrachten. Sie war ein Nährboden, auf den die einsetzenden Beziehungsdynamiken mit Mervan und Musa fielen. Auch dieser Eigenanteil könnte mich dazu angetrieben haben, mich besonders gefügig auf mein Gegenüber einzulassen (*Kapitel 5*), ihm emotional bedingungslos zur Verfügung zu stehen (*Kapitel 3*), mein Gegenüber umfassend kennenlernen zu wollen.

»Die Nachkommen der Vertriebenen stellen gewissermaßen eine Synthese zweier Gruppen dar, die in der Vergangenheit einander eher ablehnend gegenüberstanden, einerseits als Flüchtlinge und andererseits als Vertreter der Aufnahmegesellschaft. Die Aufforderung, den Flüchtlingen von heute Empathie entgegenzubringen, baut auf dieser Synthese auf.« (Karakayali 2017: 48)

Meine partiale Perspektive war demzufolge nicht nur in grundlegender Weise die privilegierte Seite der fokussierten Beziehungen als die des (cis-)männlich etablierten *weißen* Akteurs, des Wissenschaftlers »im Werden« der Mehrheitsgesellschaft mit deutschem Pass, sondern auch eine, bei der im Kontakt mit Musa und Mervan Eigenes und unverstanden Gebliebenes berührt wurde. Mit der persönlichen Verstrickung mit meinem Feld nahm ich eine spezifisch situierte Perspektive ein, die mir zu Beginn dieser Forschung nicht in Gänze und insbesondere nicht im Hinblick auf ihre Konsequenzen bewusst war. Erst die eingehende Analyse der Beziehungen mit Musa und Mervan wiesen mich auf eine Art emphatischen Überschuss in meiner Beziehungsgestaltung hin. Ich zog es in Betracht, dass ich einen ureigenen Wunsch in dieses Projekt einbrachte, Mervan und Musa »Empathie entgegenzubringen«. Zu meiner Aufgabe wird es, in den nachfolgenden Kapiteln aufzuzeigen, wie sich dies empirisch darstellte.

Aufbau und Struktur der Studie

Meine Studie habe ich in drei Teile im Umfang von je zwei Kapiteln untergliedert, um wie folgt eine Erschließung meiner Beziehungen zu Mervan und Musa zu versuchen: Im *ersten Teil* bereite ich meine Beziehungsanalysen vor, wobei dieser Part zugleich die starke Prozessualität der Studie dokumentiert. Mit meinem *Zugang zum Feld* zeichne ich zunächst die Entwicklung meiner analytischen Fokussierungsrichtung nach und lege somit reflexiv die Genese dieser Arbeit in ihrem Fokus auf die Beziehungsdimension offen (*Kapitel 1*). Hernach buchstabiere ich die methodologischen Grundlagen meines Forschungsprogramms aus (*Kapitel 2*). Mein zentrales methodologisches Argument verdichte ich im *ethnopschoanalytischen Ansatz* dieser Studie entlang einer Aufhebung der Trennung in Subjekt und Objekt der Forschung. Ich fundiere eine »starke Reflexivität« bezüglich meiner Emotionen im Feld und wende diese gleichsam in situierten Zwischenräumen der Beziehungen an. Außerdem beschreibe ich konkrete methodische Techniken, Verfahren und Strategien, mit denen ich an unterschiedlichen Etappen meines Forschungsprozesses gearbeitet habe.

Der *zweite Teil* meiner Studie umfasst die Analyse meiner Beziehung zu Mervan. Ich beginne damit aufzuzeigen, wie sich unsere Beziehung entlang eines *Spiegelns* in ihren Asymmetrien etablierte und festigte (*Kapitel 3*). Die Beziehungsdynamiken mit Mervan verfolge ich anschließend im gemeinsamen *Spielen* weiter, das für erhebliche Verschiebungen und Transformationen in unserer Beziehung sorgte (*Kapitel 4*).

Die Beziehung zwischen Musa und mir handele ich im *dritten Teil* dieser Studie ab. Zunächst widme ich mich dem Topos des *Gebens und Nehmens*, wobei ich aufzeige, welchen Stellenwert diese Promotionsforschung für die Beziehung besaß (*Kapitel 5*). Ich begeben mich sodann abermals auf einen Weg der starken Veränderung der Beziehung, dies verdichtet in einem Prozess des *Trauerns* (*Kapitel 6*). In meinem *Schluss* denke ich entlang des Motivs des *Coming of Age* über das Ende der Beziehungen und dieser Forschung nach.

Teil I: Setting the Stage

Wir haben am Aufbau dieser Studie sehen können, dass ich auf ein gesondertes Kapitel eines in sich geschlossenen »theoretischen Hintergrunds«, das wir nach dieser *Einleitung* als Nächstes hätten erwarten können, verzichtet habe.¹ Eine klassische Trennung in vorgelagerten Theorieapparat und empirischen Ergebnisteil hielt ich für mein Vorhaben wenig hilfreich – ein gesondertes Theoriekapitel im Zweifelsfall zu allgemein, zu weit weg vom konkreten Fall der Beziehungen, um mir bei der Erschließung derselbigen gut weiterhelfen zu können. Stattdessen wählte ich ein Vorgehen, bei dem sich empirische Analysen mit theoretischen Überlegungen ab Anfang an verzahnten. Strübing et al. (2018) äußerten sich hierzu weiterführend wie folgt:

»Die in der Sozialforschung üblichen dichotomen Begriffspaare Theorie/ Empirie und Theorie/Methode suggerieren die Möglichkeit von empiriefreier Theorie, theoriefreien Methoden und vorthoretischer Empirie. Solche Vorstellungen sind aber weder wissenschaftstheoretisch noch soziologisch haltbar. Sie verführen zu einem instrumentellen Methodengebrauch – mit der Folge einer Entkopplung der Methodendiskurse von ihren sozialtheoretischen Grundlegungen und einer eher technokratischen Methodenanwendung in der Forschung. Qualität qualitativer Sozialforschung heißt daher auch, diese unfruchtbaren Dichotomien in jene Prozesse aufzulösen, die Theorien, Empirie und Methoden miteinander verbinden.« (Strübing et al. 2018: 90–91)

1 Meine Ethnografie ist in diesem Punkt zugleich anschlussfähig an die US-amerikanische Ethnografietradition, so wie diese Debora Niermann (2020, 2021a, 2021b) für den deutschsprachigen Diskurs aufgearbeitet hat.

Vor dem Hintergrund des iterativ-zyklischen Charakters qualitativ-rekonstruktiver Forschungsprozesse fundierte ich in dieser Studie eine umfassende Form von Prozessualität. Dieser *erste Teil* legt hiervon Zeugnis ab. Gleichzeitig soll er meinen Beziehungsanalysen eine Rahmung geben. Ich stelle dar, wie ich, von einer grundlegenden Offenheit für mein Feld ausgehend, sowohl meine Analyseperspektive auf Beziehungen (*Kapitel 1*) als auch meine Methode (*Kapitel 2*) reflexiv entwickelte und dabei stets nach den Verbindungen von Empirie und Theorie im Prozesshaften suchte.

1 Der Zugang zum Feld als reflexiver Prozess

In diesem *ersten Kapitel* möchte ich darin einführen, warum ich diese Studie über meine Beziehungen zu zwei geflüchteten jungen Männern aus Syrien verfasst habe. Dafür werde ich meinen Feldzugang rekonstruieren. Mit Feldzugang beziehe ich mich nicht auf ein singuläres Ereignis, sondern auf eine Gesamtheit der Prozesse, im Rahmen derer sich die empirische Forschungsgelegenheit und der analytische Gegenstand dieser Studie gleichsam konstituieren. Mir geht es um die Darstellung eines mehrschichtigen Reflexionsprozesses: dem Zusammenspiel zwischen theoretischen Vorüberlegungen, der vorgefundenen Empirie, den forschungspraktischen Einblicksmöglichkeiten, die ich mir als Person im Feld erarbeiten konnte, und der Entwicklung der Fragestellung meiner Forschung. In einer möglichst umfassenden Offenlegung dieses Komplexes meine ich, die Prozesshaftigkeit der Gegenstandskonstitution nachvollziehen und damit eine Begründung für eine wissenschaftliche Analyse von Beziehungen liefern zu können.

Vor dem Hintergrund tentativer theoretisch-konzeptueller Vorüberlegungen (*Kapitel 1.1*) werde ich dafür meine ersten Schritte und anfängliche Orientierungssuche im Sozialraum des Plattenbaus rekapitulieren (*Kapitel 1.2*). Daran anschließend gehe ich auf die Intensivierung, mein vorübergehendes Verlieren im und Einlassen auf das Feld ein (*Kapitel 1.3*). Zuletzt lege ich meine Forschungsperspektive auf Beziehungen dar, die sich aus dem Gesamtprozess ergab (*Kapitel 1.4*).

1.1 Theoretisch-konzeptuelle Vorannahmen

Die Transparentmachung meines Feldzugangs verband ich mit dem von Bereswill und Rieker (2008) formulierten Anspruch,

»Prämissen einer Untersuchung offenzulegen und die Beteiligung der Forschenden an der Konstruktion ihres jeweiligen Gegenstands fortlaufend zu reflektieren: Wie betrachten wir unsere Gegenstände, und wie konstituieren wir sie [...]? Das Postulat [...] gilt dabei nicht erst für den Schritt der Auswertung von Daten, sondern von Beginn eines Untersuchungsprozesses an [...]. Offengelegt werden sollen vor allem [...] Vorannahmen, die den Blick der Forschenden und ihre Schritte ins Feld lenken.« (Bereswill & Rieker 2008: 399)

Auf meine Vorannahmen möchte ich in diesem Kapitel daher als Erstes eingehen. Ich lege in diesem Abschnitt die ursprüngliche konzeptuelle Idee offen, mit der ich ins Feld eintrat.

Als sich meine Ideen für eine Promotion im Bereich der Flucht- und Migrationsforschung etwa ein Jahr nach Enis' Umzug (*Prolog*) und dem Ende meiner Zeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter im partizipativen Forschungsprojekt konkretisierten, kam ich zum Plattenbau zurück. Ich plante, an diesem Ort ethnografisch in Form einer längsschnittlichen Dissertationsstudie zum Thema der Entwicklung gesellschaftlicher Teilhabe junger unbegleiteter Geflüchteter zu forschen. Zur Bearbeitung meines Erkenntnisinteresses, wie sich Teilhabeprozesse von unbegleitet geflüchteten jungen Männern aus Syrien in ihrem neuen Lebensalltag in Deutschland langfristig materialisieren, fasste ich den Entschluss, eine realistisch-objektivierende Ethnografie eines migrantischen Milieus und seiner Mitglieder anzugehen (van Maanen 1988). Ich hielt es für zielführend, eine längsschnittliche Bestandsaufnahme einer solchen Gruppe anzufertigen, von der ich annahm, sie in der Platte kennenlernen zu können.

Mein Vorbild für die Ausrichtung dieses Vorhabens waren zu der Zeit die Feldforschungen Jay MacLeods (1987). In seiner klassischen ethnografischen Studie *Ain't No Makin' It* begleitete MacLeod den Werdegang zweier Gruppen Jugendlicher und junger Männer im Kontext von Armut und Rassismus in den USA. Er nutzte dafür eine längsschnittliche Analyseperspektive, setzte auf persönlichen Beziehungsaufbau zu den Mitgliedern der Gruppen, begleitete diese langfristig und kehrte u.a. acht Jahre nach Beginn seines Projekts zu den Gruppen zurück, um die gleichen Personen für seine Forschung erneut zu befragen und herauszufinden, wie sich ihr Weg in die Gesellschaft hinein entwickelt hatte. Genau eine solche prozessuale Perspektive auf den Weg zu gesellschaftlicher Teilhabe interessierte mich auch für mein Projekt. Hinzu kam, dass ich mich zu der Zeit stark mit dem Ansatz von Alfred Schütz (1944) identifizierte und bereits einige theoretische Überlegungen zur Überführung und

Aktualisierung seiner Perspektive in der gegenwärtigen Flucht- und Migrationsforschung angestellt hatte (Zalewski 2022a). Für mein Projekt wollte ich sie dergestalt nutzen, dass ich auf eine Rekonstruktion subjektiver Sinngehalte abzielte.

Aus diesem doppelten konzeptuellen Vorverständnis heraus – längsschnittlich prozessuale Analyseperspektive verbunden mit Fragen nach dem subjektiven Sinn – meldete ich mein Projekt unter dem korrespondierenden Arbeitstitel *Integration und subjektiver Sinn: Eine Ethnografie des Wegs unbegleiteter syrischer Geflüchteter zu gesellschaftlicher Teilhabe* zur Promotion an der Universität Kassel an.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels werde ich mir diese Vorannahmen wieder vorlegen und Bereswill und Rieker (2008: 399) darin beipflichten, dass die »Darlegung der eigenen Vorannahmen wertlos [bleibt], wenn nicht auch die Erkenntnishindernisse thematisiert werden«. Werden diese nicht zum Gegenstand der eigenen Überlegungen gemacht, bestünde die Gefahr, in »Gefilde kategorialer Gewissheiten« abzurutschen, in denen »die Wechselbeziehung zwischen Forschung und Forschungsgegenstand merkwürdig starr und erwartbar ausfällt.« Meine Vorannahmen, so wie ich sie hier einführend formuliert habe, stellten sich am Ende des Prozesses meines Feldzugangs als nicht mehr haltbar heraus (Kapitel 1.4). Im Folgenden schildere ich, wie es zu dieser Entwicklung kam.

1.2 Eigene Fremdheit oder: Zum Versuch, Orientierung herzustellen

Ich gehe dazu über, meine ersten Schritte in dem Sozialraum nachzuvollziehen, in dem ich Mervan und später auch Musa kennenlernte. Hierbei wende ich mich meiner Orientierungslosigkeit und Fremdheit zu, die ich in diesem Unterkapitel versuchen werde als Erkenntnisressource zu vertiefen.

Wie im *Prolog* dokumentiert ist, eilte dem Ort, den ich für meine avisierte ethnografische Studie aufsuchte, der Ruf voraus, ein »Ghettoblock« zu sein – so lauteten zumindest die vorwarnenden Worte von Enis' Sozialarbeiter an mich. Diese schillernde und im Weiteren noch zu problematisierende Begrifflichkeit weckte eine leicht ehrfürchtige Erwartungshaltung in mir, die aber bereits während des Umzugs in sich zusammengefallen war. Es handelte sich schlicht um eine große Plattenbausiedlung im Randbezirk einer ostdeutschen Stadt. Alles kam mir hier aber vielmehr verschlafen und verlassen, anstatt vibrierend »ghettohaft« vor. In erster Linie war der Sozialraum für mich unweg-

sam und nicht einfach zugänglich gewesen. Als ich ihn ein Jahr nach dem begleiteten Umzug im Februar 2018 das erste Mal auf eigene Faust betrat, stellten sich mir etliche Hürden in den Weg, wie wir meinen Aufzeichnungen entnehmen können:

Als ich an der Tramhalte am Kreisverkehr aussteige, den die beiden [Enis und Mervan, I.Z.] mir genannt hatten, überkommt mich umgehend Orientierungslosigkeit. Da ich ja bereits zu Enis' Einzug hier gewesen war, war ich davon ausgegangen, ich würde den Wohnhausblock schnell wiedererkennen, aber nun sieht das Grau der umliegenden Plattenbauten zum Verwechseln ähnlich aus. Zum Kreisverkehr komme ich zwei Mal binnen kurzer Zeit wieder zurück, weil ich falsch abbiege. Als ich schließlich die richtige Straße finde, stellt mich dies vor die nächste Herausforderung: die Hausnummern den riesigen dazugehörigen Blocks zuzuordnen und damit die Logik der Durchnummerierung zu verstehen. Es bleibt mir nichts anderes übrig, als die einzelnen Blöcke weiträumig zu Fuß abzugehen. So dauert es eine gefühlte Ewigkeit, bis ich die richtige Nummer aufspüre. Wo muss ich nun klingeln? Die Durchforstung der 1 x 1 Meter großen Tafel mit zig Klingelschildern dauert einen weiteren langen Moment, bis ich endlich Mervans Name darauf entdecke. Zeitgleich schließt ein Jugendlicher die Haustür auf, woraufhin ich mich spontan dafür entscheide, wortlos mit ihm zusammen hineinzugehen, ohne vorher zu klingeln. Während wir im Inneren gemeinsam auf den Fahrstuhl warten und ich so gut wie alles von der basslastigen Musik mithöre, die über dessen schlechte Kopfhörer nach außen schallt, kickt der Jugendliche arglos einen größeren Stein durch den Flur, bis dieser laut gegen eine der Türen knallt. Ich fahre kurz, aber heftig zusammen. Mit ihm zusammen steige ich in einen klapprigen Fahrstuhl, der extrem eng ist. In meiner Beklemmung schaue ich betreten zu Boden und bin erleichtert, als ich aussteigen kann. Als ich an Mervans Tür ankomme, macht mir niemand auf, ich rufe ihn an und er sagt mir, dass wir uns bei Enis, drei Etagen tiefer, treffen würden. (19.02.2018)

Bis hierher glich mein Hineinkommen in den Sozialraum einer kleinen Odyssee. Immer wieder stellten sich mir kleine oder größere Herausforderungen in den Weg: Ich bog falsch ab und ging im Kreis, kam zum Kreisverkehr »zwei Mal binnen kurzer Zeit wieder zurück«, war demnach kognitiv stark verwirrt, eine »Orientierungslosigkeit« stellte sich bei mir ein. Hinzu kam, dass ich die Wohnhausblöcke »weiträumig zu Fuß« abgehen musste, im Flur des Hauses »heftig« zusammenfuhr und mit klaustrophobischen Gefühlen im Fahrstuhl zu kämpfen hatte (»Beklemmung«). Das Betreten des Feldes war nicht nur ko-

gnitiv, sondern auch physisch und psychisch anstrengend für mich. Die kurze Begegnung mit dem Jugendlichen im Inneren des Hauses konnte ich nicht richtig einordnen und tat daher einfach so, als seien wir gegenseitig gar nicht anwesend, »wortlos« ging ich mit ihm hinein, »betreten« schaute ich »zu Boden«. Insgesamt fühlte ich mich durch die umfassende Desorientierung an diesem Ort fremd, die soziale Landschaft meines Feldes stellte etwas Neues und stark Unvertrautes für mich dar. Ich denke, dass dies nur bedingt in der Natur der Sache meiner später noch weiter ausgeführten ethnografischen Einstellung der Befremdung des Alltäglichen begründet lag (Amann & Hirschauer 1997; *Kapitel 2.4*). Für mich waren die Begebenheiten vor Ort zunächst nicht alltäglich, sodass ich sie strategisch befremden musste, sondern sie waren mir schlicht unbekannt, was wiederum ein Einfallstor für eigene Projektionen eröffnete.

»Wenn man sich einem Feld ohne spezifische Kenntnisse nähert, dann tut man das typischerweise mit sozial stereotypisierten Vorstellungen von diesem Feld. Unverzichtbar ist mithin, diese Stereotypen zu reflektieren und möglichst aufmerksam zu registrieren, wie sich das eigene Verständnis des Forschers beim Einleben in ein Feld typischerweise verändert.« (Hitzler & Eiseewicht 2020: 105)

Ich drohte dem Feld in der Anfangszeit meine Stereotype projektiv besonders in jenen Momenten überzustülpen, in denen ich mich versuchte zu orientieren, mir dies aber nicht richtig gelang. Dies stellte sich zum Beispiel wie folgt dar:

Es fühlt sich für mich wieder so an, als würde ich eine fremde Welt betreten. Ausgestiegen am Hauptbahnhof suche ich sofort nach Orientierung: Ich rufe Mervan an, um zu erfragen, welche Tramlinie ich nochmal nehmen muss, erreiche ihn aber nicht und finde dann doch selbstständig die Linie, die an der Haltestelle hält, an der ich raus muss. In der halbvollen Tram fällt mir wieder auf, dass ich von vielen älteren Menschen umgeben bin. Eine Ausnahme bildet ein Teenager-Mädchen, vielleicht 16 Jahre alt, klein und sehr stark geschminkt. Auf den zweiten Blick bemerke ich, dass sie schwanger ist. Während ich die Menschen beobachte, stechen mir die vielen kleinen Details ins Auge. Viele sind auf die ein oder andere Art gepierct und tätowiert, haben außerdem auffallend mürrische Gesichtsausdrücke. Ja, die Mienen wirken irgendwie lustlos, alle sehen etwas nach »Sprich mich nicht an!« aus. Ich fühle mich wenig motiviert, hier etwas nachzufragen, die patzige Ant-

wort scheint mir vorprogrammiert. Die Tram lässt den Bahnhof rechter Hand liegen und macht Richtung Bahnhofsende eine Linkskurve in die Stadt hinein. Die vielen kleinen Häuser der Altstadt entsprechen dem Gegenteil aller Klischees vom »Plattenbau Ost«, dazu schlängelt sich der Fluss hübsch über kleine Kanäle durch die Stadt. Durch die Scheiben beobachte ich betriebsames Kleinstadtleben. Wir kommen vorbei an vielen Bäckereien und kleinen Geschäften. Nach circa 15–20 Minuten Tramfahrt verlassen wir über mehre Brücken den Altstadt- und Innenstadtkern. Es folgt nun in einem schroffen und unvermittelten Kontrast durchgehendes Plattenbau-Ambiente, Penny- und Nettosupermärkte. Ich bin nun aufmerksamer, weil ich bestimmt gleich aussteigen muss, denke kurz, ich habe die Haltestelle vielleicht schon verpasst, aber dann taucht sogleich der Name der Haltestelle auf. Ausgestiegen sieht es an allen Ecken irgendwie gleich aus. (28.03.2018)

Initial versuchte ich, eine bessere Orientierung über Mervan zu gewinnen: »Ausgestiegen am Hauptbahnhof suche ich sofort nach Orientierung: Ich rufe Mervan an.« Dieser Versuch scheiterte, denn er ging nicht ans Telefon. Fortan fuhr ich sehr wachsam durch die Stadt. Der Sozialraum erschien mir dabei zunächst als lieblich (»viele kleine Häuser«; »betriebsames Kleinstadtleben«; ein Fluss, der sich »über kleine Kanäle durch die Stadt schlängelt«), dann als schroff, grau und eintönig (»durchgehendes Plattenbau-Ambiente, Penny- und Nettosupermärkte«). Diese »unvermittelten Kontraste« nahm ich auffallend stark wahr. Sie halfen mir wohl darin, Ordnung in mir selbst zu schaffen. Diese Ordnungssuche kam auch in meiner Verzückung und Faszination über das vermeintliche Milieu der Menschen, die ich in der Tram antraf, zum Ausdruck: das »sehr stark geschminkte«, schwangere »Teenager-Mädchen«, Menschen, die »gepierct und tätowiert waren«, »ältere Menschen«, »mürrische Gesichtsausdrücke«. Ich verortete die Menschen geschlossen in einer Schicht und grenzte mich sogleich habituell von ihnen ab. Dass meine Beobachtungen an dieser Stelle tendenziös vereindeutigend ausfielen, war meinem Ordnungswunsch geschuldet, den wir in Anlehnung an Edward Saids (1978) Ausführungen zum »Orientalismus« besser verstehen können. Said prägte das Konzept des »otherings« als eine projektive Veränderung des Gegenübers, beruhend auf eigenen Stereotypen zur Stabilisierung der eigenen Identität. Es waren kleine Gesten der Zuschreibungen wie auf meiner Anreise, mit denen ich mich selbst in Abgrenzung zu dem verstand, was mir im Feld begegnete. Kurzum: Ich neigte anfangs dazu, (vor-)schnell Binaritäten, »unvermittelten Kontrast« aufzumachen, und verstand das Feld bisweilen als das, was ich nicht

war. Ich benannte sogar meine dahinterliegenden »Klischees vom Plattenbau Ost«, die in meiner Orientierungssuche aktiviert worden waren, nur dachte ich dies anfangs nicht zwingend zu Ende.

Als Hilfestellung, meine Stereotype nach und nach aufzubrechen, dienten mir u.a. die Herausforderungen, die Loïc Wacquant (2003) eindrücklich schilderte, als dieser als *weißer* Ethnograf im Schwarzen Viertel von Chicago in einen Boxclub eintrat und fortwährend versuchte, »durch Verbindung von Theoriearbeit und fortgesetzter empirischer Beobachtung die ›orientalisierende‹ Sicht des Ghettos und seiner Bewohner wirksam zu hinterfragen« (Wacquant 2003: 273). Über seine eigene anfängliche Orientierungslosigkeit führte er weiter aus:

»Ich war zu der Zeit auf der Suche nach einem Ort, an dem ich, aus nächster Nähe, die Alltagswirklichkeit des amerikanischen Ghettos wahrnehmen und verspüren konnte [...] von dem ich jedoch aufgrund meiner Herkunft aus einer Familie der Mittelklasse in einem kleinen südfranzösischen Dorf nicht die geringste praktische Apperzeption hatte.« (Wacquant 2003: 270–271)

Diesen Gedankengang versuchte ich, auf die Welt, die ich vorfand, in kritischer Hinsicht wie folgt zu übertragen: Die Gegend rund um den ostdeutschen Plattenbaublock war für mich ein sehr weit entfernter Ort, einer, von dem ich mir aus meiner Sozialisation im Eigenheim einer kleinbürgerlichen Familie im ländlichen Nordwestdeutschland und später in urbanen Wohngemeinschaften lebend nur in theoretischen Begriffen ein Bild gemacht hatte. Dieses Bild meiner Vorstellung hatte sich aber noch nicht in meinem lebensweltlichen Erfahrungsschatz sedimentiert, als ich ins Feld eintrat. Aus Mangel an empirisch gesättigter Erfahrung beschrieb ich in meinen Protokollen den Ort, den ich aufsuchte, schlicht als »das Haus«. Im Sozialraum des »Hauses« fühlte ich mich wie ein Fremder. Unter der Voraussetzung, dass ich mir die Gefahr eigener Projektionen kontrollierend bewusst hielt, gewährte mir dies einen eigenen kuriosen Blick auf die Dinge (siehe hierzu noch vertiefend *Kapitel 2.4*).

Aufgrund meiner lebenspraktischen Ahnungslosigkeit konnte ich den Plattenbau als ein extrem großes namenloses Haus wahrnehmen, in dem die Leute kamen und wieder gingen und sich alle umgehend hinter ihre Türen zurückzogen. Wenn ich durch seine langen, menschenleeren Gänge ging, vernahm ich hie und da Musik, vereinzelte Stimmen, manchmal den Geruch von Wasserpfeife. Die Namensschildchen an den Türen waren alle auf die gleiche Art und Weise provisorisch aufgeklebt, was dazu führte, dass ich mir

die Menschen, die hier wohnten, als Nummern vorstellen musste – schnell wieder austauschbar, so wie es die Funktion ihrer Türschildchen suggerierte. Oft fragte ich mich, wie es sein müsste, hier zu wohnen, und war neugierig auf die kleinen Welten, die sich hinter den Türen verbargen. Ich wusste lediglich, dass deren Ausmaße normiert waren: 24 qm – eine Exaktheit, die sich mir seit dem Begleiten des Umzugs stark eingeprägt hatte:

Enis' neue 24 qm bieten einen sonnigen Blick auf die weiteren Platten, hinter denen die gesamte Stadtsilhouette hervorragt. Die Wohnung scheint komplett saniert, mit neuen Böden und Kacheln in der Küche, nur das große Regal ist offenbar noch ein Relikt aus alten Zeiten, das zudem extrem staubig im Inneren ist. (01.03.2017)

Wir lassen uns Sedats Wohnung zeigen, diese sei laut seiner Aussage 24 qm groß. Seine Wohnung sieht schon sehr bewohnt aus, nur ein Bett fehlt. Sedat schläft wohl auf der Couch. (01.03.2017)

Musa führt mich zur letzten Tür am Ende des langen Ganges auf der rechten Seite. Auf den kahlen, kalten Gängen kann man nichts machen, sich nicht aufhalten, alles spielt sich in den Welten hinter den Zimmertüren ab. Diese Welten sind ihr Eigenes, aber doch sind fast alle 24-qm-Wohnungen gleich eingerichtet: ein kleines Bad, das gleich links von der Eingangstür abgeht, direkt dahinter eine kleine Kochnische, bei der unter dem Spülbecken die Waschmaschine verstaut ist. Den Rest des Zimmers bildet eine dreiteilige Sofagarnitur, die zur Mitte des Raumes auf einen Fernseher ausgerichtet ist. Entweder kann sie zum Bett umgeklappt werden oder eine Schlafmatratze liegt wie im Fall von Musa neben der Couch auf dem Boden. (12.09.2018)

Mit Marc Augé (1994) erinnerte mich das Haus an einen sogenannten »Nicht-Ort« (siehe hierzu auch Hirschauer 1999), womit ich bereits an einer anderen Stelle in Übereinstimmung mit Pieper (2008) die Situation in einer Gemeinschaftsunterkunft von Geflüchteten beschrieben hatte (Zalewski 2017: 74–75). Auch im Haus schien mir die für solche Nicht-Orte charakteristische »unausgesprochene Norm eines Sich-wechselseitig-in-Ruhe-Lassens« (Reuter 2002: 118) vorzuherrschen, die mir durch die spartanische Architektur, seine »kahlen, kalten Gänge« gewollt erschien. Auch hier stellte ich mir die Verbindungen der unterschiedlichen Mieter:innen vor als »Beziehung der Beziehungslosigkeit, deren Ordnung vor allem durch Unterlassen, das Vermeiden von Störungen konstituiert wird« (Paris 2001: 711). Zu abgeschottet erschienen mir die

jeweiligen »Welten hinter den Zimmertüren«, als dass ich mir im Gegensatz dazu ein lebendiges gemeinschaftliches Zusammenleben der Mieter:innen an diesem Ort vorstellen konnte. Es gab keine gemeinsame Pflege und Verantwortung für das Haus, das mir geradezu unerschütterlich erschien. Wie bereits festgehalten konnten Jugendliche im Inneren Steine durch den Flur kicken und dem Haus war es egal. Die Menschen »benutzten« es primär, zogen ein und wieder aus, niemand kümmerte sich aber wirklich um diesen Ort, so gewann ich den Eindruck. Im Eingangsbereich befand sich zwar eine kleine Hausmeisterkabine, aber die war chronisch verwaist, als ich vor Ort war. Zum Einzug von Enis fiel mein erster Blick auf einen großen Sperrmüllberg (*Prolog*), der sich tatsächlich auch ein Jahr später – immer noch oder wieder – auftürmte. Ein anderes Mal traf ich mit Musa einen älteren Mann, der Flaschen sammelte, vor dem Eingang an. Er hatte einen kleinen Anhänger mit Leergut dabei, der beißend roch. Wir mussten kurz warten, da er in der Haupteingangstür stand und uns den Weg versperrte. Wir gingen daraufhin durch eine Tür am Seiteneingang. Während Musa dem Ganzen überhaupt keine besondere Aufmerksamkeit schenkte, drängten sich mir solche Begebenheiten als Fremder an diesem Ort in Form der beschriebenen beiläufigen Anonymität auf.

Das Haus war offiziell kein Geflüchtetenwohnheim. Allerdings antwortete mir Mervan (*Teil II*) auf die Frage, warum er dort wohne Folgendes: »Weil sie dort Flüchtlinge akzeptieren. In [Stadtname] nicht überall sie wollen Flüchtlinge. Aber hier sie wollen.« (28.03.2018). Auch Musa (*Teil III*), der vorher in einer Gemeinschaftsunterkunft im ländlichen Umland gewohnt hatte, erzählte mir, dass er viele Wohnungsbewerbungen an verschiedenen Stellen der Stadt geschrieben, aber nur hier eine Zusage erhalten hätte. So war es kein Zufall, dass ich hier, über zwölf Etagen verteilt wohnend, auf Enis, Mervan, Sedat, Aram, Musa, Kenan und Rohat traf – verschiedene junge Männer, die einte, dass sie alle in den letzten Jahren aus Syrien nach Deutschland geflüchtet waren. Orientierung gewann ich, wenn ich mit ihnen zusammen war. Der Ort, an dem sie wohnten, verstand ich als eine erste Anlaufstation, in der sie auf Zeit lebten. In der verselbstständigten Referenz »das Haus« nahm ich eine diese Station ausmachende Anonymität auf, ohne dass dies meine Absicht gewesen wäre. Grundlage dafür war vielmehr meine eigene Fremdheit in diesem Sozialraum.

1.3 Wie ich zum »ethnografischen Sensor« wurde

In diesem Unterkapitel rekapituliere ich meine Immersion in die Gruppe der Nachbarn um Enis und Mervan. Ich rekonstruiere, was passierte, als ich die Kreise der Nachbarn im Haus betrat, und fundiere entlang der analysierten Prozesse die Figur des ethnografischen Sensors. Diese wurde ein integraler Bestandteil für meine Art, Ethnografie zu betreiben.

Ein Austausch über meine konkreten Projektideen fand bei meinem ersten Treffen mit Enis und Mervan im Haus nur bedingt statt. Ich setzte mehrfach dazu an, sie stiegen aber nicht richtig darauf ein. Sie sagten mir lediglich, dass ich weiter hierherkommen solle, eröffneten mir, dass ich dazu forschen könne, wie sie hier lebten, sie mir noch sehr viel mehr von ihrer Stadt zeigen und ich ein Buch darüber schreiben könne. Damit war ein wesentlicher Schritt zur Etablierung meiner Forschung recht schnell geglückt: Ich hatte eine theoretisch-konzeptuelle Idee (*Kapitel 1.1*) und persönliche Kontakte an einem potenziell vielversprechenden Ort als Forschungsgelegenheit aufgetan, die bereit waren, mich bei meiner Feldforschung zu unterstützen. Ab diesem Punkt konnte ich mich der Vertiefung meines Forschungsfeldes zur Konkretisierung meiner Fragestellung widmen. In Anlehnung an den französischen Ethnologen Georges Devereux, der als zentraler Wegbereiter der Ethnopschoanalyse bekannt wurde (siehe hierzu noch ausführlich *Kapitel 2*), stellte ich mir an diesem Punkt die Frage, wie das Feld auf mich als neue Person an diesem Ort reagieren würde. Devereux gibt uns zu bedenken, dass wir in der Anfangsphase von Feldforschungen

»eine Menge über eine Kultur erfahren, indem wir die Störungen analysieren, die durch die Gegenwart und die Tätigkeit eines Anthropologen hervorgerufen werden. Die Reaktion [...] auf die Ankunft des Anthropologen kann folglich entweder als eine wissenschaftlich unfruchtbare Störung betrachtet werden oder aber als ein wissenschaftliches produktives Datum.« (Devereux 1967: 305)

Ich wollte genau darauf achten, wie die Menschen in meinem Feld auf mich reagierten und auf welche spezifische Weise sie sich auf mich einstellten, was es bewirkte, dass ich fortan regelmäßig vor Ort war. Mit Maya Nadig (1986: 41), die mit Devereux' Ansatz eine wegweisende Feldforschung unter Bäuerinnen in Mexiko durchgeführt hat (siehe ebenso noch *Kapitel 2.6*), können wir den Prozess der Immersion in das Forschungsfeld als einen Versuch verstehen, die

»einsozialisierte Abwehrhaltung der intellektuellen Distanz« vorübergehend beiseitezustellen. Ich wollte mir die Zeit nehmen, mich möglichst unvoreingenommen auf das vor mir liegende Feld einzulassen, und fing an, mich in eine forschungsstrategische Position zu manövrieren, von der aus ich annäherungsweise das, was Malinowski (1922) als »native's point of view« bezeichnet hatte, untersuchen konnte. In der einschlägigen Literatur wird dieser Prozess noch verschiedentlich anders verschlagwortet, so etwa als »zweite Sozialisation«. Gemeint ist die

»Teilnahme am Alltagsleben der Erforschten; sie geht mit dem Erwerb einer fremden Sprache, dem Erlernen komplexer lokaler Höflichkeitsregeln, anderer Formen von Nähe und Distanz, der Übernahme fremder Essgewohnheiten und nicht selten auch einer kleidungsmäßigen Mimikry, kurz: der Aneignung eines fremden Habitus (Bourdieu) einher [...] Der existentielle Perspektivenwechsel, der [...] eingeübt wird, sitzt Ethnologen dementsprechend »tiefer in den Knochen« als anderen Sozialwissenschaftlern. Er wird dadurch gewissermaßen zur Intuition, die auch den verfremdenden Blick auf das Eigene erleichtert: Während sich der Soziologe vorstellen muss, wie es wohl sein könnte, ein anderer zu sein, verfügt der Ethnologe – wenn auch nur temporär und partiell – über eine unmittelbare Erfahrung, ein anderer (gewesen) zu sein.« (Bierschenk et al. 2013: 24)

Thomas (2019: 20) umschrieb ähnlich eine »fortschreitende Übernahme des kulturellen Referenzrahmens, der Bedeutungshorizonte und Handlungsweisen des Feldes«. Die Ethnografin müsse sich dabei »stets aufs Neue der Arten und Weisen der untersuchten Welt versichern. Allein schon im Hinblick auf das eigene soziale Überleben im Feld, um akzeptiert, anerkannt und ernstgenommen zu werden, wird die Forscherin darum bemüht sein, die alltagspraktischen Bedeutungen zu erlernen.« Wacquant (2003: 269–270) fasste die dahinterstehende »Beobachtungs- und Analysetechnik« als eine auf, »die mit einer Initiation in den und eventuell sogar einer moralischen und sinnlichen Konversion zum untersuchten Kosmos einhergeht.« Nadig (1986: 43) sprach schließlich an einer weiteren Stelle zugespitzt von einem »sozialen Sterben«. Damit meinte sie jenen »Prozess, in dem die klassen-, kultur- und zum Teil geschlechtsspezifischen Rollenidentifikationen zerfallen«. Dabei würde die »Wende zum Alltag [...] eine sukzessive Annäherung an die Realität und die Menschen der anderen Kultur [erlauben]; für Momente entsteht eine wirkliche »Teilnahme« am Lebensraum der anderen« (Nadig 1986: 44).

Dies alles kam meinen Herausforderungen vor Ort zwar nahe, löste sich allerdings nur bedingt ein. Ich musste insbesondere nicht den Prozess des »Erwerbs einer fremden Sprache« (Bierschenk et al. 2013: 24) durchmachen. Auf Wunsch der jungen Männer, die zum einen bereits sehr gut Deutsch sprachen und zum anderen mit mir ihr Deutsch stetig verbessern wollten, sprach ich durchgehend Deutsch und machte mir nur einzelne geläufige Redewendungen des Arabischen zu eigen. Auch das »akzeptiert, anerkannt und erstgenommen werden« (Thomas 2019: 20) war zu keinem Zeitpunkt eine derartige Herausforderung für mich, wie sie es in anderen Feldforschungen mitunter der Fall sein kann. Ich hatte Enis und Mervan. Sie ermöglichten mir einen immensen Vertrauensvorschuss gegenüber ihren Nachbarn. Beide waren meine »Sponsoren« im Haus (Dellwing & Prus 2012: 92). Enis mit seiner einnehmenden lustigen und extrovertierten Art (*Prolog*) half mir ganz wesentlich dabei, mich mit den anderen zu verbinden, und Mervan als eine von allen geschätzte und angesehene Person stellte sich zunehmend als der »Doc« (Whyte 1943) meiner Feldforschung heraus, der, falls nötig – so konnte ich mir sicher sein –, für mich persönlich bürgen würde. Dies war allerdings zu keinem Zeitpunkt vonnöten. Beide nahmen mich entweder mit zum gemeinschaftlichen Essen, Kartenspielen und Shisha-Rauchen in wechselnde Wohnungen im Haus oder luden ihre Nachbarn zu sich ein, während ich bei ihnen zu Besuch war, sodass meine »Initiation in den untersuchten Kosmos« (Wacquant 2003: 269–270) anfangs gut voranschritt. Nach nur wenigen Wochen hatte ich Sedat, Aram, Musa (*Teil III*), Kenan und Rohat im Haus neu kennengelernt. Mir fiel dabei auf, wie Enis und Mervan mich ihnen auch aus einem gewissen Eigeninteresse heraus vorstellten. Mir kam es so vor, als erfuhren sie eine Aufwertung und Anerkennung von ihren Peers, indem sie sich als mit mir bekannt auswiesen. Nadig (1986: 51) berichtete über ihre Beziehungen mit den mexikanischen Bäuerinnen, »dass die Frauen auch mich ausgesucht [...] haben. Die Beziehung zu einer *weißen*, fremden Frau hatte für sie eine soziale und psychische Bedeutung. [...] Teilweise hat die Beziehung zu mir auch ein ambivalentes Prestige verliehen.« Ich erlebte dies als *weißer* in Deutschland etablierter junger Mann und Wissenschaftler ähnlich in den Momenten, in denen Mervan und Enis den anderen stolz von dem partizipativen Forschungsprojekt erzählten, das wir zusammen durchgeführt hatten. Alle traten mir in der Folge sehr aufgeschlossen und offen gegenüber.

Wie ging ich mit dem Wohlwollen um, der mir vonseiten der jungen Männer entgegengebracht wurde? Ohne meine Studie weiterhin als explizit »partizipativ« oder »kollaborativ« bezeichnen zu wollen, verhielt ich mich in der An-

fangszeit ähnlich, wie es Korjonen-Kuusipuro & Kuuisto (2019) in ihrer ethnografischen Forschung mit unbegleiteten minderjährigen Geflüchteten in Finnland empfehlen:

»When building trust via collaborative ethnography, it seems crucial that the researcher is fully present, available and interested in young people's lives and the issues they wish to discuss. This compassionate approach also helped the youth to recognize issues they themselves considered important to share with the researchers.« (Korjonen-Kuusipuro & Kuuisto 2019: 370)

Es war für mich wichtig, den Menschen im Feld nahbar und offen gegenüberzutreten, auf sie einzugehen und auch nicht davor zurückzuschrecken, Dinge aus meinem eigenen Leben mit ihnen zu teilen. Ich verfolgte einen »compassionate approach«, eine engagierte ethnografische Haltung, die Goffman noch einmal anders pointierte, als er schrieb:

»Die Technik besteht meiner Meinung nach darin, Daten zu erheben, indem man sich selbst, seinen eigenen Körper, seine eigene Persönlichkeit und seine eigene soziale Situation den unvorhersehbaren Einflüssen aussetzt, die sich ergeben, wenn man sich unter eine Reihe von Leuten begibt, ihre Kreise betritt, in denen sie auf ihre soziale Lage, ihre Arbeitssituation, ihre ethnische Stellung oder was auch immer reagieren.« (Goffman 1996: 263)

Nachfolgend beschreibe ich, was im Detail mit mir passierte, als ich die Kreise der Nachbarn im Haus betrat. Im Laufe meines ersten Jahres im Feld fanden einige der jungen Geflüchteten ihren ersten Job in Deutschland. Der erste von ihnen war Kenan. Er musste für den Job in eine andere Stadt ziehen und das Haus verlassen, kam allerdings dort noch regelmäßig zu Besuch. Als er das erste Mal wieder vor Ort war, waren die anderen höchst interessiert daran, was er zu berichten hatte. Stolz führte Kenan bei der gemeinsamen Shisha aus, er würde gerade »jeden Tag acht Stunden« arbeiten. Die anderen beneideten ihn dafür. Im gleichen Atemzug machte er das Jobcenter nieder und stellte es als »Schande« dar. Alle stimmten ihm zu. Sofort kamen eigene Rechtfertigungen in der Gruppe auf. Musa betonte etwa, dass er später natürlich auch arbeiten wolle, aber er erstmal eine Ausbildung machen möchte. Er fuhr fort, indem er sich darüber beklagte, dass die meisten Deutschen denken würden, dass Leute wie sie sich zufriedengeben würden mit dem Jobcenter, weil sie alle faul seien. Das stimme aber gar nicht, sie alle würden arbeiten wollen. Daraufhin scherzte

Kenan: »Aram schuldet mir Geld.« Dieser sei noch beim Jobcenter und würde somit auf den Steuergeldern der arbeitenden Bevölkerung von Menschen wie ihm leben.

In diesem Moment zeigte die Gruppe eine Verinnerlichung der rigide vom Jobcenter diktierten gesellschaftlichen Spielregeln in Deutschland. Einer von ihnen (Kenan) hatte es aus dem Bezug von Unterstützungsleistungen vom Jobcenter »heraus geschafft«. Retrospektiv ging er nun dazu über, den Bezug von Unterstützungsleistungen stark zu entwerten und negativ auf das Subjekt abzuwälzen. Ihm zufolge sei es eine Schande, beim Jobcenter zu sein und nicht zu arbeiten, Aram würde auf den Steuergeldern von Leuten wie ihm leben. Die anderen folgten Kenans Argument, Neid und Rechtfertigungen setzten als folgerichtige Reaktionen auf seine Prämissen hin ein. Als unbegleitete Geflüchtete waren die jungen Männer stark auf sich selbst zurückgeworfen, dieses Moment verstärkte sich hier im Rahmen einer Gesellschaft, die die Losung ausruft, dass jede:r in Deutschland »seines Glückes Schmied« sei. Für die Nachbarn hatte es zur Folge, dass sie ausbleibenden Erfolg bei der Arbeitssuche als persönliches Scheitern ansahen. Arbeitslosigkeit und Abhängigkeit vom Jobcenter erlebten sie als selbst verschuldet, was ein typisches gefühlsmäßiges Reaktionsmuster neoliberaler Vergesellschaftung darstellt (Bröckling 2007; Bourdieu et al. 1997; Reiners 2010).

Als der durch Kenans Scherz bereits stark in die Enge getriebene Aram die Diskussion an einem der darauffolgenden Abende damit fortsetzte, dass er nun auch eine Arbeit gefunden hätte, zweifelten die anderen dies an. Das sei wahrscheinlich »keine richtige Arbeit«, er müsse dem Jobcenter bestimmt noch etwas abgeben. Die Diskussion wirkte auf mich konfus, bis mich Aram direkt involvierte. Unvermittelt zeigte er mir eine aufgerufene E-Mail auf seinem Handy, in der stand, dass er »Anhänge bitte unterschrieben zurückschicken« solle, dann »werden Sie angerufen«. Ohne weiteren Kontext war sie schwer für mich zu verstehen, erst nach eingehender Betrachtung erkannte ich, dass sie nicht von einem direkten Arbeitgeber, sondern von einer Jobvermittlungsagentur stammte. Die Gruppe konnte nicht richtig folgen, als ich versuchte, ihr diesen Unterschied zu erklären. In der Folge drängten statt-dessen alle zusammen darauf, Aram solle seinen neuen Chef einfach direkt anrufen. Ich protestierte dagegen und erklärte Aram die Notwendigkeit, die Anlage auszudrucken und unterschrieben zurückzuschicken. Zu dieser Begebenheit notierte ich mir damals:

Ich helfe ihnen dann doch, obwohl ich erst irgendwie genervt und erschöpft bin. Ich spiele sehr oft eine Sozialerarbeiter-Rolle hier. [Name eines wissenschaftlichen Kollegen] meinte letzstens, da solle ich sehr aufpassen, ich sei schließlich für meine Forschung hier. Aber genau das kann ich doch erfüllen! Sie bräuchten das eigentlich rund um die Uhr: einen Betreuer, der das mit ihnen macht. Es wäre ein Leichtes, ihre Chancen auf das, was sie wollen (Arbeit finden), durch ein wenig Hilfe und Erklärung meinerseits deutlich zu erhöhen. Ich denke, darum mache ich das auch einfach, weil ich sehe, wie viel weniger Arbeit es für mich bedeutet als für sie und wie viel damit allen geholfen ist. [...] Nachdem ich Aram gesagt habe, dass er diese Anhänge auf seinem Smartphone ausdrucken und unterschreiben muss, bedankt er sich gleich mehrmals bei mir, dabei habe ich nicht viel gemacht, aber anscheinend dennoch sehr geholfen. Es kostet teils viel Müße, sich in die konkreten Probleme reinzudenken, wo es jetzt genau hakt und scheitert. Deshalb lasse ich es manchmal auch. Aber insgesamt mache ich schon sehr viel für die Leute. (19.12.2018)

Mein diffuses emotionales Unwohlsein (»irgendwie genervt und erschöpft«) verknüpfte ich hier innerlich mit einer »Sozialarbeiter-Rolle«, von der ich annahm, dass die Gruppe sie an mich herangetragen hatte. Arams Fall war für mich ein Beispiel dafür, wie selbstverständlich ich von den jungen Männern als eine Art Sozialarbeiter zu Rate gezogen und als »wissender Deutscher« angerufen wurde, wenn es um Fragen der Arbeit und der deutschen Bürokratie ging. Die institutionelle Verfasstheit des deutschen (Arbeits-)Lebens war ihnen allesamt sehr unvertraut. Von einer vermittelnden Instanz wie einer Jobbörsenagentur hatten sie keinen Begriff. Auf diesem Feld stellte meine Person eine Ressource dar, die zu Aufklärungen und Entlastungen – im Fall Arams auch der Verteidigung seiner Person vor den anderen – beitrug. Mein Unbehagen führte ich darauf zurück, dass es mich in dieser Rolle »teils viel Müße« kostete, mich »in die konkreten Probleme reinzudenken« und mich auf die unterschiedlichen Hilfebedarfe der Menschen situativ neu einzustellen. Ich konstatierte in diesem Zusammenhang, dass ich »schon insgesamt sehr viel« für die Gruppe machte. Dies verweist darauf, dass ich die Sozialarbeiter-Rolle (das, was an mich herangetragen wurde) als sehr umfassend und erdrückend erlebte, mich daher veranlasst sah, persönliche Grenzsetzungen vorzunehmen. Mich für lebenspraktische Belange der geschilderten Art allerdings als nicht zuständig zu erklären, wie es mir mein wissenschaftlicher Kollege zur damaligen Zeit empfahl, kam für mich nicht infrage. Ein Abwiegen und Rückzug

auf eine Art forschende Neutralität hätte aus meiner Sicht meine Akzeptanz und Legitimität an den Gruppenabenden infrage gestellt.

Mit der Sozialarbeiterrolle schrieb ich mich immer tiefer in die Gruppe ein und meine Immersion schritt voran. Mehr noch: Nicht nur nahm ich die helfend-unterstützende Rolle des wissenden Deutschen an, die für mich von meinen Feldkontakten mit meiner Ankunft im Feld vorgesehen war. Wie Devereux (1967: 305) es vorschlug, sah ich in ihr selbst ein »wissenschaftlich produktives Datum«, das sich mir beim verstärkten Nachdenken über meine gefühlsmäßigen Reaktionen im Feld entschlüsselte (*Kapitel 2.6*). Das Vergegenwärtigen von dem, was ich im Feld verspürte, hatte mir bereits geholfen, ein distanzloses »going native« (Thomas 2019: 20) zu verhindern (siehe meine Grenzsetzungen). Meine Emotionen waren aber auch an sich epistemisch einsichtsvoll gewesen, da sie mich überhaupt erst auf den starken Hilfebedarf der Menschen auf dem Gebiet der Arbeit und des institutionellen Lebens in Deutschland hingewiesen hatten. Ich hatte die Dringlichkeit dieses Bedarfs regelrecht am eigenen Leib gespürt. Dies nahm ich zum Anlass, mich als eine Art »ethnografischer Sensor« zu betrachten: Ich setzte mich dem, was mir im Feld begegnete – wie Goffman (1996: 263) es empfahl –, mit meinem körperlich-affektiv-sinnlichen Sensorium aus, beobachtete genau, was das Feld diesbezüglich in mir auslöste, und versuchte, meine Reaktionen später wiederum im Sinne Devereux' als Aussagen über mein Feld auszulesen. Im 2. *Kapitel* werde ich diese Figur des ethnografischen Sensors in methodologischer Hinsicht im Rahmen der Ethnopsychoanalyse einordnen.

1.4 Aus der Krise zum Wechsel der Perspektive: Beziehungen

Das Postulat der Gegenstandsangemessenheit versuchte ich in dieser Studie sehr ernst zu nehmen. Methodologisch kann ich an dieser Stelle bereits vorwegnehmen, dass ich auch unter Anleitung einer spezifischen Auslegung der Grounded Theory forschte und mich an dem Konzept des theoretischen Samplings orientierte (*Kapitel 2.3*). Theoretisches Sampling meint eine systematische Verzahnung von Datenerhebung und -auswertung (Charmaz 2014: 197). Das Konzept steuerte als eine Art innerer Motor die Etablierung meiner Studie. Es forderte mich dazu auf, mich nicht unumstößlich an apriorischen Weichenstellungen zu klammern (*Kapitel 1.1*), sondern eine Offenheit dafür zu entwickeln, welche Phänomene sich mir aus der Empirie des Feldes heraus aufdrängten. Mit Eintreten in mein Feld ließ ich daher einen Wandlungsprozess

meiner Fokussierungsrichtung zu und verwarf sogar in letzter Konsequenz meine ursprüngliche Idee wieder. In diesem finalen Unterkapitel buchstabiere ich diesen grundlegenden Wandel der Sozialform meines Projekts aus – von der geplanten ethnografischen Milieustudie hin zu einer ethnografischen Analyse von Beziehungen.

Beginnen möchte ich ironischerweise mit einem Beziehungsabbruch. Ich verlor noch im ersten Jahr im Feld Enis aus den Augen. Er hatte bereits im Sommer ein paar Mal nicht auf meine WhatsApp-Nachrichten reagiert und war an den Abenden im Haus nicht mehr aufgetaucht. Dies beschäftigte mich sehr, da ich mir über ihn den Ort ursprünglich erschlossen hatte (*Prolog*). Keinen konnte ich länger und nun drohte gerade dieser Kontakt einfach auszulaufen? Wenn es etwas daran zu betrauern gab, so verdrängte ich es zur damaligen Zeit und traf mich weiterhin mit den anderen. In meinen Ruminationen aus dem Feldtagebuch hielt ich mir noch zum Ende des Jahres fest:

Ich denke, der Kern der Clique, das sind wirklich Mervan, Enis, Musa und Aram, einfach aufgrund der Konstanz vor Ort, sie war aber schon mal dichter beieinander, Kenan und Rohat gehören nach ihrem Auszug nur noch im weiteren Kreis dazu. Ich bin da so als freies Radikal reingesprengt über Enis und Mervan. Wobei Enis irgendwie abgetaucht ist und bei Aram vieles etwas anders gelagert ist als bei Musa und Mervan. (19.12.2018)

Es wird hier deutlich, wie sehr ich damals in der Kategorie der Gruppe – der einer »Clique« – dachte und mich dieser aktiv vergewissern musste, indem ich überhaupt einen solchen Eintrag verfasste. Etwas erschien mir daran wohl bereits bedroht bzw. aus den Händen zu gleiten. Ich benannte den »Kern« dieser Gruppe mit »Mervan, Enis, Musa und Aram«. Gleichzeitig zählte ich Kenan und Rohat »nur noch im weiteren Kreis dazu«. Zu Enis hielt ich mit auffällender Vagheit fest, er sei »irgendwie abgetaucht« – wohl mit der Hoffnung verbunden, er könne jederzeit auch wieder »auftauchen«. Ich denke, dass in dem Feldtagebucheintrag mein Wunsch zum Ausdruck kam, diese Gruppe zusammenzuhalten, indem ich sie mir ganz bildlich vor Augen führte. Ich spürte die potentielle Bedrohung, dass sie am Auseinanderbrechen war (»sie war aber schon mal dichter beieinander«), was ein Problem für mich darstellte, schließlich war die Gruppe essentiell für mich, um mein Konzept der Milieustudie umzusetzen, mit dem ich mich promovieren lassen wollte (*Kapitel 1.1*). Zum Zeitpunkt des Verfassens meines Eintrags hatte ich Enis allerdings bereits seit zwei bis drei Monaten nicht mehr gesehen. Meine Beschreibung von »irgend-

wie abgetaucht« war eher eine Untertreibung, ein Nicht-richtig-hingucken-Wollen meinerseits. Folgende Begegnung im Herbst war die letzte mit ihm im Rahmen dieser Studie:

Als ich die Vorstufen zur Tür nehme, geht die Tür auf und Enis steht vor mir. Er ist offenbar überraschter als ich, dass wir uns hier begegnen. Ich frage ihn, wie es ihm geht und was er in letzter Zeit so macht, auch um mir selbst seine jüngste Abwesenheit besser erklären zu können. Er berichtet mir, dass er gerade auf dem Weg zur Arbeit ist, da er jetzt in einer Firma manuell arbeitet. Heute beginnt seine Schicht um 13 Uhr und geht bis abends um 20 Uhr. Das macht er jetzt die ganze Woche über, daher hat er nur noch am Wochenende Zeit. Er meint, es ist ihm zwar trotzdem wichtig, dass er noch »viel Spaß machen« kann, aber das geht nun nicht mehr so oft. Shisha gibt es für ihn nur noch am Wochenende. Bevor ich mich weiter in die Konversation einhaken kann, muss er los. Wir verabreden uns noch lose, bald mal wieder etwas Zeit miteinander zu verbringen. Dann schließt er ein auf mich nagelneu wirkendes Mountainbike auf und ich gratuliere ihm zu diesem schicken Fahrrad, woraufhin er sich mit einem Lächeln bei mir bedankt, aufsteigt und davonradelt. Ich gucke ihm hinterher, bis er um die nächste Ecke flotten Fahrstils abgebogen ist. (27.09.2018)

Enis und ich stolperten bei unserer letzten Begegnung an der Schwelle des Hauses zufällig ineinander. Enis war darüber »überraschter als ich«, was sich mir wie folgt erschließt: Enis besaß eine gewisse Bedeutung für mich. Ich »brauchte« ihn für meine Studie, machte mir daher Gedanken über ihn, war nicht überrascht, dass ich ihn im Haus antraf, sondern vielmehr erleichtert und erfreut. Andersherum war eine solche Bedeutung nicht gegeben. Er konnte die Gesellschaft mit mir in ihrer Kurzweiligkeit genießen, als wir uns rund um seinen Umzug zum Shisha-Rauchen und Kochen trafen. Mit seinem Job gab es wichtige Neuerungen in seinem Leben und die Begegnung mit mir konnte dazu wieder in den Hintergrund treten und vorübergehend aus dem Gedächtnis fallen, sodass er überrascht war, mich zu sehen. Was genau Enis »manuell« arbeitete, das kann ich aus heutiger Sicht nicht mehr rekonstruieren. Ich hätte mit ihm gerne darüber beim nächsten Treffen gesprochen, für das wir uns in der Situation lose verabredeten, aber dazu kam es wie gesagt nicht mehr. Sein dynamisches Davonradeln »flotten Fahrstils« auf dem neuen Fahrrad blieb mir als Ende unserer Begegnung in Erinnerung.

Ich hatte einen inneren Widerstand, mir in letzter Konsequenz Folgendes einzugestehen: Ich hatte Schwierigkeiten, meine Milieustudie aufrechtzuer-

halten, da zum einen die Gruppe sich aufzulösen drohte (Kenan, Rohat, Enis) und ich zum anderen auf Beziehungsdynamiken zu Mervan und Musa stieß, die immer mehr an Fahrt aufnahmen und mich stark vereinnahmten. Besonders mit Letzterem hatte ich begonnen, mich auch abseits gemeinsamer Gruppenabende zu treffen, und mit Mervan intensivierte sich der ohnehin über die Vorgeschichte des gemeinsamen partizipativen Forschungsprojekts bestehende Kontakt, anders als bei Enis, immer weiter. Über beide notierte ich mir damals:

Mervan und Musa sind eine Art Elite der Clique. Während Mervan für seinen klugen Kopf bewundert wird, wird dies Musa zum Beispiel von Aram für seine elterliche Gelassenheit und Zufriedenheit. Er hat immer einen Rat parat, deshalb klingelt Aram auch so oft bei ihm. (19.12.2018)

Mervan und Musa kamen mir wie die heimlichen Anführer der Gruppe – die »Elite der Clique« – vor. Meine Beziehungen mit ihnen pochten zunehmend auf ihr eigenes Recht und ich stellte fest, dass ich gegen eine Eigenlogik des Feldes anarbeiten würde, wenn ich diesen Umstand nicht genügend berücksichtigte. Mein Projekt geriet in eine Krise, als ich begann, mir sehr grundsätzliche Fragen bezüglich des Passungsverhältnisses meiner theoretisch-konzeptuellen Ausrichtung (*Kapitel 1.1*) und des empirischen Phänomenbereichs meiner Forschung zu stellen: »Ist die eingelebte persönliche Theoriepräferenz einem Gegenstand wirklich angemessen? Trifft eine interessante Fragestellung auch den untersuchten Fall, und umgekehrt: Lässt sich der spannende Fall wirklich gut mit dieser Frage erschließen?« So fordern uns Strübing et al. (2018: 86) zur kritischen Überprüfung des eigenen Forschungsansatzes auf. Mir schien, das Feld hatte mir eigentlich aufgetragen, herauszufinden, was hier geschehen war: Was fand zwischen mir und Musa und Mervan eine so starke Entsprechung, dass ich zu ihnen enge persönliche Beziehungen entwickelte, während andere wie die zu Enis abgebrochen waren?

Lange Zeit hatte ich an einem Exposé über den Gruppenansatz gefeilt, mit dem ich nach mühevoller theoretischer Arbeit erst Ende 2018 zufrieden war. Doch dieses Exposé wurde von besagten Eigendynamiken der Empirie des Feldes überholt. Es reifte in mir die Einsicht, dass das, worauf ich gestoßen war, nicht (mehr) die kollektive Lebenssituation einer Gruppe war, sondern sich aus zwei persönlich bindenden Beziehungen zusammensetzte. Als mir dies klar wurde, stand ein starkes Verlustgefühl meinerseits im Raum. Ich empfand es als ein »Opfer«, die ursprüngliche Idee, in die ich schon viel

investiert hatte, fallen zu lassen. Neben den guten methodologischen Argumenten, die ich im Sinne der Grounded Theory bezüglich der Offenheit für die Unwägbarkeiten der Empirie in der Hand hielt (*Kapitel 2.3*), halfen mir zwei externe Einflüsse, mich an diesem Punkt tatsächlich konsequent neu zu orientieren und einen Kurswechsel zu wagen. Zum einen bemerkte meine wissenschaftliche Betreuerin während meiner Präsentationen erster Analyseergebnisse, wie sehr ich mich immer wieder für die Beziehungsdimension in meinem Material starkmachte. Sie schlug vor, dass ich dem auch konsequenter nachgehen könne. Zum anderen motivierte mich meine in der Tradition der ethnopsychoanalytischen Deutungswerkstatt nach Maya Nadig stehende Supervisionsgruppe, die persönlichen Beziehungen in meiner Ethnografie ernster zu nehmen (siehe hierzu ausführlich *Kapitel 2.6*). Wichtig war es für mich an dieser Stelle, weiter zu denken, als lediglich zu registrieren, dass persönliche Beziehungen sehr wichtig für meine ethnografische Studie wurden. Dies stellt keinesfalls etwas Ungewöhnliches oder Besonderes dar: »[Dass] im Verlauf der Ethnographie aus der Forscher-Beforschten-Beziehung auch eine freundschaftliche Beziehung entstehen kann [...] ist nicht selten. Allerdings wurde die Bedeutung [...] von Freundschaften während der Feldforschung bisher vernachlässigt«, so Christine Keller (2015: 264).

Beziehungsförmigkeit ist konstitutiv für Ethnografie und bereits in den großen Klassikern wie *Street Corner Society* (Whyte 1943) breit ausgeleuchtet worden. Der springende Punkt war für mich, dass die Beziehungsdynamik hier selbst als ein Artefakt des Feldes zu verstehen war: Sie stellte sich im Kontext einer Feldforschung zu Teilhabeprozessen junger unbegleiteter Geflüchteter ein, denen ich mit einer offenen Haltung als nahbare Person begegnete (*Kapitel 1.3*), die von Fragen der Flucht und Hilfe innerlich bewegt war (*Einleitung*). Ich gewann den Eindruck, in den Beziehungsdynamiken mit Mervan und Musa hatte sich etwas stark gegenseitig bedingt und dass es gewinnbringend sein könnte, genau das besser zu verstehen. Ich entschied mich daher für eine Kurskorrektur, fasste den Entschluss, meine Fragestellung zu ändern und die Beziehungen zum primären Analysegegenstand dieser Forschung zu erheben – in der Hoffnung, den Gegenstand meines Feldes angemessener abbilden zu können:

»Gegenstandsangemessenheit [...] besteht in einer kontinuierlichen Herausforderung des Anpassens und Einstellens. Bleiben sie aus, erscheint der Gegenstand unbestimmt, unklar, mangelhaft zugeschnitten. Die erste Aufgabe der Forschung besteht daher in der ständigen Reformulierung und Fokus-

sierung der *Fragestellungen*: ihrer empirischen Anpassung an den Fall, ihrer theoretischen Modifikation aufgrund erster Analysen oder auch im Wechsel der Frage oder des Untersuchungsfeldes, um nicht eine Fragestellung am falschen Fall zu untersuchen.« (Strübing et al. 2018: 86)

Den »Wechsel der Frage« in meinem Projekt können wir mit dem Züricher Ethnopschoanalytiker Fritz Morgenthaler (1984: 16) vorerst wie folgt gut zusammenfassen: »Das Wissenschaftliche« meiner ethnografischen Studie lag nun nicht länger im Abarbeiten eines vorgefertigten Forschungsplans »am Studienobjekt«, sondern »in der Authentizität der Information über den emotionalen Austausch von Vertretern verschiedener Kulturen«. Mein Fokus bewegte sich weg von einer ethnografierenden Beforschung der Anderen hin zu einer ethnografischen Analyse der Beziehung zwischen ihnen und mir selbst. Mit der Begründung dieses Feldzugangs stellte sich bei mir insgesamt ein kongruenteres Gefühl ein, über meinen sorgsam, aber nicht widerstandsfrei gefundenen Gegenstand auch ausreichend Einblick und Kompetenz erworben zu haben, um darüber ergiebig forschen zu können. Im nächsten, *zweiten Kapitel* schildere ich, wie ich dies method(olog)isch anging.

2 Ethnopschoanalytischer Ansatz und angewandte Methoden

Im vorangegangenen *ersten Kapitel* haben wir nachvollziehen können, warum es in dieser Studie nicht – wie klassischerweise in der Ethnografie üblich – um den oder die Anderen geht, sondern um Beziehungen. Als ethnografischer Sensor (*Kapitel 1.3*) hatte ich die Beziehungen zu Mervan und Musa empirisch am eigenen Leibe miterlebt – ich hatte sie *gelebt*. In diesem *zweiten Kapitel* werde ich aufzeigen, wie ich über diese gelebten Beziehungen unter Bezugnahme auf die Ethnopschoanalyse geforscht habe, ich werde die methodologische Anlage dieser Studie herstellen.

Stellen wir uns dafür die Beziehungen zunächst wie einen imaginären Raum vor, der sich *zwischen* mir und Musa und *zwischen* mir und Mervan aufspannte. Dieser Zwischenraum führt uns weg von der strikten Trennung und Fixierung von Forschendem und Beforschten, Subjekt und Objekt der Forschung hin zur Prozesshaftigkeit zwischenmenschlicher Aushandlungen.¹ Das Wissen über die Beziehungen war im Sinne Haraways situiert (*Einleitung*), d.h., es war in konkreten Beziehungszwischenräumen organisiert und lokalisierbar. In diesem Dazwischen habe ich die verschiedenen Themen angesiedelt, denen ich in dieser Studie reflexiv nachgespürt bin: spiegelnde Prozesse wechselseitiger Anerkennung (*Kapitel 3*), gemeinsames Spielerleben

1 Wir könnten an dieser Stelle auch sagen, mir ging es um die Idee von Intersubjektivität. Ich möchte mich allerdings von einer stärker ontologisch-epistemologisch orientierten Ebene, die dieser Begriff impliziert, abgrenzen und verwende ihn daher nicht stringent. In der Wissenssoziologie finden wir dazu viel Einsichtsvolles bei Knoblauch (2017) oder Lindemann (2006), in historischer Perspektive bei Husserl (1977) und Schütz (1993). Mir geht es hier um den (intersubjektiven) Analysefokus »Beziehung« in Zwischenräumen, um eine methodologische Idee, wie ich über Beziehungen, von denen ich selbst ein Teil war, forschen konnte.

(*Kapitel 4*), verbrüderndes Geben und Nehmen (*Kapitel 5*), Trauerprozesse und Trennung (*Kapitel 6*).

Die Idee von Beziehungen als Räume des Dazwischens werde ich zunächst weiter ausformulieren (*Kapitel 2.1*), um das zentrale ethnopsychoanalytisch fundierte Argument dieser Studie vorzubereiten: reflexives Forschen über gelebte Beziehungen mittels des Einsatzes der eigenen Subjektivität. Bevor ich diesen methodologischen Ansatz jedoch final ausbuchstabiere (*Kapitel 2.6*), beschreibe ich die wesentlichen methodischen Verfahren und Strategien, mit denen ich an den verschiedenen Stellen in meinem Forschungsprozess gearbeitet habe. Ich widme mich den Paradoxien von Nähe und Distanz in dem von mir verfolgten Modus einer beobachtenden Teilnahme, mit dem ich versuchte, die gelebten Beziehungen einzufangen (*Kapitel 2.2*). Daran anknüpfend stelle ich den Ansatz der Constructivist Grounded Theory vor, mit dem ich den initialen Schritt in der Auswertung meiner Daten beschritt (*Kapitel 2.3*). Hernach schildere ich, wie ich im auswertenden Schreiben vorgegangen bin. Eine wesentliche methodologische Herausforderung bestand für mich dabei darin, eine angemessene analytische Distanz zu den Beziehungen einzunehmen. Verschiedene »Strategien der Befremdung« haben mir dabei geholfen (*Kapitel 2.4*). Mit der Ich-Perspektive dieses Textes wählte ich letztlich eine Form, meine Beziehungsanalysen darzustellen, die Fragen ethnografischer Autorität und Repräsentation adressierten. Wie ich aufzeigen werde, konnte ich die dahinterliegende Problemstellung nicht einfach auflösen, stieß vielmehr auf die Grenzen und den Überschuss von Reflexivität (*Kapitel 2.5*). Nach der Beschreibung dieser konkreten methodischen Verfahrensweisen kehre ich zu meiner übergeordneten methodologischen Idee zurück. Ich zeige auf, wie ich mit einem ethnopsychoanalytischen Ansatz über die Beziehungen und all das, was ich in den Beziehungsräumen des Dazwischens als ethnografischer Sensor wahrnahm, geforscht habe (*Kapitel 2.6*).

2.1 Beziehungsräume des »Dazwischens«

Für die Hinführung zur Methodologie dieser Studie möchte ich mich einführend unterschiedlichen Autor:innen zuwenden, die keine Ethnopsychoanalytiker:innen im engeren Sinne sind und waren, deren Arbeiten ich aber als sehr einsichtsvoll für eine Methodologie gelebter Beziehungen erachte. Ich versuche mit ihnen, Räume des beziehungsmaßigsten Dazwischens zu fundieren.

Anfangen möchte ich mit einer Analyse der sehr frühen Beziehungssituation im Leben eines Menschen. Der englische Kinderarzt und Psychoanalytiker Donald W. Winnicott² hat hier den sogenannten Übergangsraum vor folgendem Hintergrund fundiert: Winnicott (1974) beschäftigte sich eingehend mit der Fragestellung, wie das Kleinkind zu einer angemessenen Konturierung von Ich und anderem gelangt und eine entsprechende Fähigkeit zur Symbolisierung entwickelt. Zunächst sei eine Stufe »primärer Intersubjektivität« (Trevarthen 1979) anzunehmen, in der sich das Kleinkind in symbiotischer Undifferenziertheit mit der Mutter – respektive dem Vater – befindet. Die Mutter ist dem Kind in diesem Stadium lediglich ein Objekt der eigenen Wahrnehmung, der zentrale Entwicklungsschritt bestehe nun darin, dass das Kind zu der Idee einer von ihm »unabhängigen Existenz des Objekts« (der Mutter) gelange. Winnicott (1974: 104–105) spricht von einer erfolgreichen »Objektverwendung«, wenn das Kind auf eine Weise von der Mutter profitiert, bei der es das Objekt (die Mutter) in seiner Wahrnehmung hinausstellt, d.h. die Mutter »außerhalb des Bereichs seiner eigenen omnipotenten Kontrolle« ansiedelt, sie nicht länger »als etwas Projiziertes«, sondern als »ein Wesen mit eigenem Recht« ansieht. Das Kind müsse dafür das Objekt seiner Projektion der Mutter »zerstören«, um feststellen zu können, dass das reale Objekt der Mutter im Außen »überlebt« hat (Winnicott 1974: 105). In dem Zusammenhang spricht Winnicott (1974: 20) gerade nicht davon, die Mutter müsse perfekt sein, sondern lediglich »good enough«. Wir können die Zerstörung des projizierten Objekts der Mutter aus dem Bereich omnipotenter Kontrolle daher als die notwendige Zerstörung der »fantasy of the perfect mother« (Chodorow & Contratto 1982) verstehen, was wiederum die Arbeiten Luce Irigarays (1985, 1987) eingehend

-
- 2 Winnicott ist eine der wichtigsten Figuren der psychoanalytischen Schule der sogenannten britischen Objektbeziehungstheorie. Die Objektbeziehungstheorie wird neben Winnicott mit Analytiker:innen wie Melanie Klein (1957), Ronald Fairbairn (1952) und Michael Balint (1968) in Verbindung gebracht (Guntrip 1961). Sie bewirkte über eine Fokusverschiebung vom ödipalen Dreieck auf die frühe Mutter-Kind-Beziehung eine Abkehr von der intrapsychisch angelegten Begründung der klassischen Psychoanalyse bei Freud (1900, 1923). So trieb die Objektbeziehungstheorie maßgeblich die »intersubjektive Wende« (Altmeyer & Thomä 2006; Ermann 2014) des Fachs voran. In Amerika schloss Heinz Kohuts (1971) Selbstpsychologie teilweise an sie an. Der relationale Anspruch einer Psychoanalyse als eine Analyse des Selbst in seinen Beziehungen zu anderen wurde bei Stephen A. Mitchell (2003) und der später in diesem Text vorgestellten Jessica Benjamin (1988) eingelöst (siehe als Überblick hierzu Greenberg & Mitchell 1983).

nachvollzogen haben. Mir ihr an dieser Stelle anders ausgedrückt: »Mit der Mutter als Frau sprechen, bedeutet auch, Trauerarbeit zu leisten, den Glauben an eine mütterliche Allmacht aufgeben« (Irigaray 1979: 52). Mit der notwendigen und erfolgreichen Zerstörung des Objekts der eigenen Projektion der Mutter, so Winnicott, könne das Kleinkind die verlässliche Tragfähigkeit dieser Beziehung verinnerlichen.

Eine Zwischenerfahrung, in diesem komplexen Prozess innere und äußere Realität in Einklang miteinander zu bringen, stellt laut Winnicott (1974: 10) das Phänomen des sogenannten Übergangsobjekts dar – affektiv hoch besetzte Bezugsobjekte des Kindes, oft aus seiner unmittelbaren materialen Umwelt wie etwa ein Teddybär, Kissen, Spielzeug oder sein eigener Daumen, die einem »intermediären Bereich« zugeordnet werden können: »Hinsichtlich des Übergangsobjektes herrscht [...] Übereinkunft zwischen uns und dem Kleinkind, daß wir nie die Frage stellen werden: ›Hast Du Dir das ausgedacht, oder ist es von außen an Dich herangebracht worden?‹ [...] Die Frage taucht gar nicht erst auf« (Winnicott 1974: 23). Hiervon Ausgang nehmend gelangen wir zum Übergangsraum:

»Herrscht [...] in einer Beziehung Vertrauen und Verlässlichkeit, so entsteht ein potentieller Raum, ein Raum, der zu einem unbegrenzten Bereich der Trennung werden kann, den das Kleinkind, das Kind, der Jugendliche und Erwachsene kreativ mit Spiel erfüllen kann, aus dem sich später die Freude am kulturellen Erbe entwickelt. Es ist die Besonderheit dieses Ortes, an dem Spiel und Kulturerleben sich ereignen, daß er existentiell von der lebendigen Erfahrung abhängt.« (Winnicott 1974: 126)

An der Grenze zwischen Innen und Außen entsteht bei Winnicott ein »dritter Bereich«, »der weder im Einzelnen noch in der äußeren Welt der erlebbaren Realität liegt« (Winnicott 1974: 127). Unter der Voraussetzung, dass sich das Kind der Kontinuität der Zuwendung seiner Bezugspersonen gewiss sein kann, kann in diesem intermediären Raum ein vorübergehendes Verlorengelangen in der kreativen Zuwendung zum Spiel auf eine ergebnisoffene Weise möglich werden. Das Potenzial dieser Analyse der frühkindlichen Beziehungssituation entfaltet sich Honneth (1994: 169) folgend vor dem Hintergrund, »daß jede starke Gefühlsbindung zwischen Menschen wechselseitig die Chance eröffnet, sich so situationsvergessen und entspannt auf sich selbst zu beziehen, wie es dem Säugling möglich ist, wenn er sich auf die emotionale Zuwendung der Mutter verlassen kann«. Der Übergangsraum wird somit zu

dem intersubjektiv gestifteten Möglichkeitsraum (»potential space«) einer Vertrauensbeziehung, zu dem gelebten Bereich konkreter vitaler Beziehungserfahrungen, für den insbesondere Haraways Postulat des situierten Wissens in Anschlag gebracht werden kann:

»Das wissenschaftstheoretische Postulat, daß jede Erkenntnis durch raumzeitliche Begrenzung und Partialität umschrieben wird, d.h. durch Verortung (positioned) im Sinne einer historisch, sozial, politisch, ökonomisch, geschlechtlich und sexuell spezifischen Wahrnehmung, hat für das Konzept von Winnicott seine besondere Gültigkeit. Sein Übergangsraum und die darin entstehenden Symbolisierungen sind [...] immer »positioned«, d.h. situations- und kontextbezogen und können nur als solche adäquat verstanden werden.« (Nadig 2000a: 93)

Mit Winnicott und seinen Überlegungen zur Überschreitung von innerer und äußerer Realität war es für mich sehr naheliegend, dem Topos des Spiels in der Beziehung zu Mervan Raum zu geben (*Kapitel 4*) und selbigen insgesamt auf seine »Funktion des Haltens« hin zu überprüfen (Winnicott 1965: 317).

In ihren Analysen zur Interkulturalität in der ethnografischen Feldforschung stellte Nadig (2000a: 93) Winnicotts Übergangsraum, »in dem sich Kreativität, Symbole und Differenz, also Kultur und kulturelle Bedeutungen entwickeln«, außerdem in einen direkten Zusammenhang mit dem postkolonialen (Kultur-)Theoretiker Homi K. Bhabha (1994, 2000). Dieser führt uns über ein stark nicht-binäres Denken in Kategorien des »Dazwischens« (»in-between«) und der »Hybridität« zu seiner Vorstellung eines »dritten Raums« (»third space«) zwischen »migrantischer Kultur [...] und ihrem Gegenstück« (Castro Varela & Dhawan 2015: 249).

Bhabha geht dabei von einem Kulturbegriff aus, der keinen disparaten Block darstellt, sondern auf Prozessen von »Hybridisierungen« beruht, die sich ihrerseits nicht weiter vereinnahmen lassen (»incommensurable« sind). Verbunden ist damit eine Kritik des (westlichen) Inter- und Multikulturalismus, die sich auf Vorstellungen »reiner«, statischer Kulturen berufen. Ebenso bezieht Bhabha kritisch Stellung gegenüber simplifizierenden Vorstellungen kultureller Diversität, die vermittels ihrer Verdinglichungstendenz von Kultur selbige fixieren, anstatt sie beweglich zu halten. Anstelle dessen fordert uns Bhabha zu einem Denken in Grenzen von einem Standpunkt einer niemals absoluten »kulturellen Differenz« auf (Castro Varela & Dhawan 2015: 236). Kultur lässt sich ihm zufolge nur von seinen Rändern her adäquat erfassen.

sen. Hybridität und dritter Raum meint in diesem Zusammenhang nicht die Vermischung von zwei Originalen zu etwas Neuem, sondern impliziert einen Platz schaffenden Raum für andere Positionen: »For me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moment from which the third emerges, rather hybridity to me is the ›third space‹ which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it.« (Bhabha 1990: 211) Es ist dies insbesondere ein Ort der Aushandlung. »Es geht hier um die performative Natur differentieller Identitäten: um die Regulierung und Verhandlung jener Räume, die sich beständig, kontingent, ›nach außen öffnen‹, welche die Grenzen neu ziehen.« (Bhabha 2000: 327)

Bhabhas Konzeptualisierungen sind eher abstrakter Natur, was gleichzeitig eine der prominentesten Kritiken an seinem Werk ausmacht (Bonz & Struve 2011: 143). Bachmann-Medick (1998: 25) hatte daher vorgeschlagen, den dritten Raum zu präzisieren und ihn auf seine »unverzichtbare[n] pragmatische[n] Handlungsspielräume hin zu öffnen«. Als »Medium sozialer Interaktion« könnte Bhabhas dritter Raum »seine Bedeutung innerhalb sozialer Handlungssituationen« finden, indem »er nahelegt, eigene und fremde Traditionen nicht aufeinanderprallen zu lassen, sondern sie vielmehr zur Disposition zu stellen und sie gleichsam zu verflüssigen« (Bachmann-Medick 1998: 23–24). So könnte sich letztlich einlösen, was Bhabha vorschwebt, wenn er schreibt: »Indem wir diesen dritten Raum erkunden, können wir die Politik der Polarität entkommen und zu den anderen unserer selbst werden« (Bhabha 2000: 58) Ich sah es als eine Aufforderung an, diese Prämisse im Kontakt zu Mervan und Musa konsequent auszuloten. Fokussieren wir Beziehungen als den vorgeschlagenen »dritte[n] Raum der Übersetzung und des Aushandelns« (Bachmann-Medick 1998: 27), trägt dies insbesondere »der Simultaneität unterschiedlichster, ja ungleicher Lebenssphären und der Erfahrung asymmetrischer Machtverteilung« (Bachmann-Medick 1998: 29) Rechnung, was in den *Kapiteln* 3 und 5 Gegenstand meiner Analysen wurde.

Eine ganz anders gelagerte Art des Dazwischens liegt beim Ethnologen Marcel Mauss vor. Dieser spricht von »melange« – einer Vermischung von Person und Sache in Prozessen des Gabentauschs (siehe hierzu auch Zalewski 2022b). Die »Gabe« ist für Mauss eine beziehungsstiftende Figur. In seinem berühmten Essay (Mauss 1925) entwirft er sie als eine nicht-utilitaristische Praxisform, die nach »korporativer Solidarität« strebt (Moebius 2006b: 89). Der Beziehungsraum des »Dazwischens« wird bei Mauss über die aus der Gabe resultierenden wechselseitigen Erwartungs- und Verpflichtungsdynamiken des Gebens und Nehmens aufgespannt. Da jeder Gabe nicht nur die Aufforderung

eingeschrieben sei, selbige zu erwidern, komme es in jenem Moment zur »melange«, in dem »jemand etwas geben soviel heißt, wie jemand etwas von sich selbst geben« (Mauss 1925: 35). Beziehung wird in der Form des Gebens und Nehmens gewissermaßen ex post »gemacht«:

»Funktion des Gabentausches [ist], eine Beziehung zwischen einander fremden Gesellschaften, Personen und Individuen zu stiften, und das heißt, einen Zwischenraum zu eröffnen. [...] Die Gabe ist [...] inter-subjektive, inter-generative, inter-kulturelle und internationale Praxis.« (Därmann 2010: 24)

Weitere Traditionslinien, die auf ein beziehungsmaßiges Dazwischen fokussieren, führen uns – hier stark verkürzt zusammengefasst – zum Phänomen der Anerkennung (Honneth 1994). Ein solcher (klassischer) Standpunkt ließe sich zurückverfolgen bis auf Hegels (1807: 127) berühmte Dialektik von Herr und Knecht: »Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.« Das Subjekt sucht demnach nach der Bestätigung seiner selbst in einem anderen Objekt, das wiederum selbst Subjekt ist.³ Die Psychoanalytikerin Jessica Benjamin hat in ihrem relationalen Ansatz diesen Strang in grundlegender Weise ausgearbeitet, indem sie Anerkennung beschrieb als »jene Reaktion der anderen, die die Gefühle, Intentionen und Aktionen des Selbst überhaupt erst sinnvoll macht« (Benjamin 1988: 20).

Benjamin (1988: 242) geht von Winnicotts »Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Realität« als »Ergebnis erfolgreicher Destruktion« aus. Diese

3 Eine weitreichende Ausarbeitung dieses Gedankens finden wir auch in der Sozialpsychologie George Herbert Meads (1973). Mead konnte Merkmale menschlicher Kommunikation in Abgrenzung zu tierischen Reiz-Reaktions-Abfolgen bestimmen und aufzeigen, dass der Mensch mittels Kommunikation signifikanter Symbole in der Lage ist, die Reaktion, die er beim Gegenüber auszulösen vermag, auch in sich selbst hervorzurufen. Indem das Subjekt die Reaktionen seines Gegenübers antizipiert, kann es sein eigenes Verhalten auch entlang dieser potentiellen Reaktionen des Anderen synchronisieren. Im Prozess der Sozialisation, so Mead, verdichte sich diese Verinnerlichung anderer Erwartungen im Hinblick auf die Perspektive eines »generalisierten Anderen« immer weiter, sodass sich das Subjekt schließlich selbst als ein legitimer Teil der Gesellschaft anerkannt wissen könne. Mead kam somit wesentlich auf einen Prozess wechselseitiger Anerkennung zu sprechen, der sprachlich vermittelt ist. Seinen Ansatz hat Joas (1989) weiter ausgearbeitet und Habermas (1981) für seine Gesellschaftstheorie genutzt.

sei im Prozess der Anerkennung grundlegend »für die Wahrnehmung der Anderen als einer getrennten Person, die nicht perfekt und auch kein Ideal [ist]«. Im Anschluss an Benjamin können wir insbesondere eine *intersubjektive* von einer *intrapyschischen* Perspektive klar abgrenzen:

»Anders als der intrapsychische Standpunkt fragt die intersubjektive Theorie nach dem, was zwischen dem Selbst und anderen geschieht. Während der intrapsychische Standpunkt das Individuum als abgegrenzte Entität mit einer komplizierten Innenstruktur erfasst, befasst sich die intersubjektive Theorie mit jenen Fähigkeiten des Menschen, die sich in der Interaktion des Selbst mit anderen entwickeln. Wenn die intersubjektive Theorie also das Selbst allein beschreibt, so betrachtet sie dieses Alleinsein nicht als ursprünglichen »Naturzustand« des Individuums, sondern als eine Situation in einem Spektrum von Beziehungen. Mit der intrapsychischen Betrachtungsweise erforschen wird das Gebiet des Unbewussten. Mit der intersubjektiven Theorie untersuchen wir die Repräsentanzen des Selbst und der anderen in ihrer unterschiedlichen und doch aufeinander bezogenen Existenz.« (Benjamin 1988: 30)

In Abgrenzung insbesondere zu Freud (1911, 1915) ist das »Ich« bei Benjamin immer schon »in Beziehung« und keine »Robinsonade«. Weitere feministische Autor:innen haben lange für einen derartigen Standpunkt intersubjektiver Verwiesenheit gerungen, der herkömmliche Gegenüberstellungen von Individuum und Beziehung – oder auch: Freiheit vs. Abhängigkeit – auflöst und als einen falschen Gegensatz begreift, denken wir etwa an Jean Baker Miller (1976), Nancy Chodorow (1980) oder Carol Giligan (1986). Wenn ich in den *Kapiteln* 4 und 6 »Verschiebungen« und »Transformationen« meiner Beziehungen zu Mervan und Musa nachzeichne, meine ich demnach nicht die Freisetzung des Individuums aus einer vorher als absolut zu denkenden Abhängigkeit (= Beziehung), vielmehr ziele ich dann darauf ab, aufzuzeigen, welche Konsequenzen es für die Beziehungen hatte, als ein Part immer handlungsfähiger und selbstständiger wurde.

In methodologischer Hinsicht habe ich in dieser Studie diesen konkreten dritten Zwischenräumen nachgespürt: den vielfältigen Übergängen, Überschneidungen, Differenzen, Aushandlungen, Erwartungen, Verpflichtungen und Verwiesenheiten. Ich überschritt den traditionellen Dualismus von fixem Forschungssubjekt und Forschungsobjekt, wie er in den realistischen und positivistischen Epistemologien fundiert ist. Diese erlauben eine saubere Trennung und trachten nach einer Annäherung an die »objektive Real-

tät«, im Zuge dessen der Einfluss der Subjektivität der forschenden Person methodisch minimiert werden muss. Ich machte hingegen geradezu die entgegengesetzte Stoßrichtung fruchtbar – die Arbeit mit meiner Subjektivität unter Zuwendung ihrer sozialen, kulturellen und historischen Situiertheit. Hiermit möchte ich noch einmal Haraways Konzept des situierten Wissens aufrufen (*Einleitung*). Selbst stark zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen positioniert, hat Haraways (1995: 82) »feministische Objektivität« aus »begrenzter Verortung und situiertem Wissen« einen expliziten Fokus auf den Bereich »zwischen den Subjekten« gelegt: »Das erkennende Selbst ist in all seinen Gestalten partial und niemals abgeschlossen, ganz, einfach da oder ursprünglich, es ist immer [...] unvollständig zusammengeflochten, und deshalb fähig zur Verbindung mit anderen.« Mit ihr fühlte ich mich dazu aufgefordert »nicht die Subjektposition der Identität [zu] suchen, sondern die [...] der partialen Verbindung« (Haraway 1995: 86). Situiertes Wissen bedeutete für mich, Reflexivität in den konkreten Beziehungsräumen des Dazwischens – der »interactive zone of lived experience in which the self is processually, dynamically, and multiply constituted« (Jenkins 2004: 47) – zu lokalisieren und anzuwenden.⁴ In dieser »contact zone« (Pratt 1991) würden sich, so Uwe Wirth (2012: 12), die Subjekte »durch ihre Beziehung zueinander überhaupt erst als kulturell kodierte Subjekte konstituieren«.

Zusammengefasst ging es mir demnach um ein methodologisches Verstehen »within the space between my self and another's self« (Probyn 1993: 126). Ich zielte darauf ab, den gefühlsmäßigen Überschneidungen zwischen mir, Mervan und Musa reflexiv nachzugehen. Diese Art von in den Beziehungszwischenräumen wurzelnder Reflexivität nenne ich im Rahmen meines ethnopsychanalytischen Ansatzes dieser Studie wahlweise auch »starke Reflexivität« (*Kapitel 2.6*).⁵ Bevor ich abschließend vertieft auf sie eingehe, werde ich als Nächstes mein konkretes methodisches Vorgehen an den unterschiedlichen Etappen meines Forschungsprozesses beschreiben.

4 Siehe weiterführend zum spezifischen Verhältnis von Zwischenraum und Körper Irigaray (2006).

5 Ich lehne mich hier an Angela Kühner, Andrea Ploder und Phil C. Langer an, so wie diese an den ursprünglich im Rahmen der feministischen Standpunkttheorie Sandra Hardings (1993) geprägten Begriff der »starken Reflexivität« anschlossen: »Concepts of epistemically strong reflexivity [...] blur the dichotomy between researcher and research participants, subjects and objects of research.« (Kühner et al. 2016: 701)

2.2 Paradoxien von Nähe und Distanz: Zur beobachtenden Teilnahme

Diese Studie habe ich über die ethnografische Methode der teilnehmenden Beobachtung realisiert (Becker 1958, Spradley 1980, Hammersley & Atkinson 2007). Meine spezifische Auslegung der Methode werde ich im Folgenden darstellen.

Teilnehmende Beobachtungen dienten mir zum einen als beobachtend-reflexive Distanznahmen zu meinen Beziehungen über die Erfassung verdeckter Dimensionen sozialer Situationen, der Versprachlichung von Nichtsprachlichem (Dellwing & Prus 2012: 164–166; Pöhlmann & Sökefeld 2021:10; Hirschauer 2001: 429). Zum anderen ebneten sie mir über den Aspekt der Teilnahme meinen Weg zum ethnografischen Sensor (*Kapitel 1.3*). Das Verhältnis zwischen reflexiver Distanz und involvierter Teilnahme war dabei grundsätzlich prekär. Wie dargestellt, kam es zu einer (gewollten) vorübergehenden Einbuße meiner Rolle des distanzierten wissenschaftlichen Beobachters (*Kapitel 1.3*). Es gehörte gerade zum Paradox der teilnehmenden Beobachtung, dass Teilnahme und Beobachtung nicht gleichzeitig zu haben waren (Gobo & Molle 2017), was wir in grundlagentheoretischer Hinsicht bereits mit Alfred Schütz gut nachvollziehen können:

»The actor who lives in his ongoing process of acting has merely the in-order-to-motive of his ongoing action in view, that is, the projected state of affairs to be brought about. Only by turning back to his accomplished act [...] the actor can grasp retrospectively the because-motive that determined him to do what he did or what he projected to do. But then the actor is not acting any more; he is an observer of himself.« (Schütz 1953: 17)

Schütz wies daraufhin, dass die Ethnografin im Feld nicht gleichzeitig teilnehmend handelnde Akteurin und Beobachterin sein kann, sondern auch sie sich in einem Dazwischen bewegt. Sie muss beständig zwischen beiden Einstellungen oszillieren und steht somit vor der paradoxen Aufgabe, »beide Funktionen, die des Engagiertseins und der Distanz, dialektisch [zu] verschmelzen« (Koeping 1987: 28). Wie Thomas (Thomas 2019: 20–21) es ausdrückte, verweist dies auf den »inhärenten Grundwiderspruch der Methode, [...] sowohl Teilnehmerin als auch Beobachterin zu sein«. Ich löste diese Dialektik in Orientierung an den auf Anne Honer (1993) zurückgehenden lebensweltanalytischen Ethnografieansatz auf, wie ihn gegenwärtig Hitzler & Eisewicht (2020) vertreten (siehe auch Pfadenhauer 2005). Sie plädieren für eine leidenschaftlich-engagier-

te »beobachtende Teilnahme«, womit sie eine alltagspraktische Bearbeitung des eigenen Forschungsthemas meinen, die nur dann gelänge, »wenn man bei dem, was die Leute tun, für die man sich interessiert, mitmacht« (Hitzler & Eiseewicht 2020: 43). Die beobachtende Teilnahme war zu gleichen Teilen Ermöglichung wie Einlösung meines Vorhabens, gelebte Beziehungen zu erforschen. Sie war für eine Forschung über Beziehungen wesentlich besser geeignet als Formen teilnehmender Beobachtung, bei denen das Pendel in die andere Richtung einer stärker distanzierten Beobachtung und eines reduzierten Teilnahmemodus ausschlug. Ich hatte das Gefühl, über die beobachtende Teilnahme in methodologischer Hinsicht den Beziehungen am nächsten zu kommen. Sie ging mit einer umfassenden Teilnahme an den Praktiken des Feldes einher. Dazu gehörte zum Beispiel, dass ich, obschon Nichtraucher und Asthmatiker, regelmäßig den Shisha-Rauch mit meinen eigenen Lungen aufsog (siehe Abbildung 1).

Abb. 1: Ich beim Shisha-Rauchen während der Feldforschung



Quelle: Eigene Daten

Mit der beobachtenden Teilnahme erhob ich demnach genau das lokal situierte Wissen, das mir vorschwebte – zum Beispiel beim Shisha-Rauchen in Musas oder Mervans Wohnung. Ich habe außerdem bereits beschrieben, wie mein »über die situative Präsenz hinausgehendes Engagement« (Hitzler & Eiseewicht 2020: 44) beinhaltete, den Menschen mit lebenspraktischen Ratschlägen zu helfen, wenn diese an mich herangetragen wurden (*Kapitel 1.3*). Dass letztendlich der Beziehungsansatz zu meinem Projekt wurde, war allerdings einzig eine begründete forschungsstrategische Entscheidung (*Kapitel 1.4*). Der lebensweltanalytische Ansatz leitet aus der intensiven Teilnahme und hohen Beziehungsförmigkeit seiner Ethnografien gerade nicht die Konsequenz ab, diese Beziehungen auch zum Gegenstand des eigenen Forschungsinteresses zu machen. Er nutzt die beobachtende Teilnahme vielmehr für tiefe Einblicke in die fokussierten Felder – häufig Szenen und Subkulturen. An diesem Punkt wich ich mit meiner Studie vom lebensweltanalytischen Ansatz ab. Nichtsdestotrotz würde ich gerne am Begriff der beobachtenden Teilnahme festhalten, da mir der Teilnahmeaspekt als besonders charakteristisch für die Art meiner Studie erschien.

Die beobachtende Teilnahme ergänzte ich situativ durch Ero-epische Gespräche (Girtler 2001), die sich spontan im Feld ergaben und die mir die Erfassung der Perspektiven des anderen, seiner Selbstpräsentation und Selbstbegründungen erlaubten. Als »ethnografische Gespräche« verstand ich diese als von formalen Interviewsituationen getrennt: Sie »unterscheiden sich [...] auf den ersten Blick nicht von normaler Alltagsunterhaltung, sind jedoch immer bereits mit den mitgebrachten und im Feld angepassten Konzepten und Erkenntnisinteressen der Forscher durchsetzt« (Dellwing & Prus 2012: 117). Insgesamt habe ich aber nur einen kleinen Teil davon transkribiert und in diese Studie miteinbezogen.⁶ Gleiches gilt für das umfangreiche Bildmaterial, das ich erstellt habe. In Anbetracht der Materialfülle aus der beobachtenden Teilnahme war es für mich wichtig, meine Daten handhabbar zu machen und nach Sichtung des Materials zu entscheiden, ob ich mit diesem weiterarbeiten wollte oder nicht. Gespräche und Bilder ergänzten daher meine beobachtende Teilnahme lediglich an Stellen, an denen es mir nötig erschien, Gegebenheiten durch weitere Datenanschnitte und -perspektiven anzureichern, um sie besser zu verstehen.

6 In der Transkription orientierte ich mich an den einfachen Regeln des Transkriptionssystems von Dresing und Pehl (2015: 20).

Die große Menge an Datenmaterial, die ich über die beobachtende Teilnahme produzierte, war für eine ethnografische Studie nichts Ungewöhnliches (Emerson 1981: 361). Ich fertigte Beobachtungsprotokolle von mehreren Hundert Seiten aus mehr als 52 Tagen im Feld zusammen mit Mervan und Musa in den fünf Jahren zwischen 2017 und 2021 an, wobei ich spätere Treffen nicht mehr protokollierte (siehe hierzu *Schluss*). Allein 34 Tage entfielen auf die beiden besonders intensiven Erhebungsjahre 2018 und 2019. Wenn wir uns bei ihnen trafen, achtete ich darauf, spätestens am Abend, manchmal in der Nacht zurückzufahren, und übernachtete nie bei den beiden – ein Umstand, den ich noch eingehend analysieren werde (*Kapitel 5.4*). Auf diese Weise ergaben sich singuläre Beobachtungseinheiten von halben oder ganzen Tagen, die wir gemeinsam erlebten. Nach einem Tag im Feld versuchte ich, mir nach Möglichkeit den ganzen darauffolgenden Tag am Schreibtisch frei zu halten, um dort – die Eindrücke noch unmittelbar präsent haltend – meine flüchtigen Feldnotizen zu zusammenhängenden Beobachtungsprotokollen größeren Umfangs auszuarbeiten.⁷ Gewiss waren auch bereits hier Erinnerungslücken aufgetreten. Durch die holistische Art meiner Forschung war dies schwer zu verhindern. Zu protokollieren, während ich noch bei Musa und Mervan war, hätte unserer Beziehung nicht entsprochen. Da ich für gewöhnlich erst spät, nach 23 Uhr, aus dem Feld nach Hause kam, blieb nur noch Zeit, meine Notizen flüchtig zu ergänzen. Manche Feldnotizen blieben außerdem bis zum Schluss roh. Einträge ins Forschungstagebuch verfasste ich zu großen Teilen in den öffentlichen Verkehrsmitteln auf der An- und Abreise, die jeweils bis zu einer Stunde in Anspruch nahm. Später integrierte ich Feldnotiz- und Tagebuchschreiben während meiner Feldaufenthalte. Ein besonders geeigneter Ort dafür war beispielsweise das Restaurant, in dem Mervan als Kellner arbeitete und in dem ich viel Zeit für mich hatte, während er andere Gäste bediente (*Kapitel 4.3*).

7 Unter Feldnotizen verstehen Emerson, Fretz & Shaw (1995: 13) »written accounts that filter members' experiences and concerns through the person and perspective of the ethnographer; fieldnotes provide the ethnographer's, not the members', accounts of the latter's experiences, meanings, and concerns.«

2.3 »Entering an interactive analytical space«: Zur Constructivist Grounded Theory

»We start with the assumption that social reality is multiple, processual, and constructed, then we must take the researcher's position, privileges, perspective, and interactions into account as an inherent part of the research.«
(Charmaz 2014: 13)

Die Grounded Theory war wichtig, um mich bei der langfristigen Findung meines Feldzugriffs zu unterstützen (*Kapitel 1*). Das theoretische Sampling als systematische Verzahnung von Datenerhebung und -auswertung war eine methodische Kontrolle dessen, welchen Situationen ich mich im Feld warum als Nächstes zuwenden sollte und von welchen Begebenheiten ich keine verstärkte Notiz zu nehmen brauchte (Charmaz 2014: 41). Sie bewahrte mich davor, eine Studie am falschen Fall durchzuführen, und legte mir nahe, mich dem Beziehungsphänomen zuzuwenden. Wie ich im Folgenden beschreiben werde, spielte sie auch in der fokussierten Auswertung meiner mittels beobachtender Teilnahme erhobenen Daten eine wichtige Rolle.⁸

Unter den verschiedenen »Spielarten« der Grounded Theory (Mey & Mruck 2011: 16) orientierte ich mich an der Version einer Constructivist Grounded Theory (kurz: CGT) nach Kathy Charmaz (Charmaz 2014, 2017; Charmaz & Mitchell 2001). Ziel der CGT ist es, unmittelbare Erfahrungen und subjektive Bedeutungen der Subjekte zu verstehen. Die CGT bezieht sich zwar auf den klassischen Text zur Methode (Glaser & Strauss 1967), grenzt sich aber gleichzeitig von der positivistischen Linie in der Grounded Theory bei Glaser (1998, 2013) sowie Strauss & Corbin (1996) ab.⁹ Letztgenannte Spielarten arbeiten mit festgelegten Codes und Kategorien, die für meine Beziehungsanalyse weniger geeignet waren. Besonders anschlussfähig an das Beziehungsmäßige im Sinne des prozesshaft ausgehandelten Dazwischens war Charmaz' Ansatz,

8 Auch wenn die Datenerhebung und -auswertung, wie im Konzept des theoretischen Samplings hinterlegt, grundsätzlich nicht als strikt voneinander isolierte Phasen verstanden werden sollten, gab es ab ca. 2020 eine Art zweite Hälfte des Projekts nach einer intensiven ersten Hälfte im Feld, in der ich die Datenauswertung vom Schreibtisch aus auf einem fokussierteren Level als zuvor vorantrieb. Dies ist hier gemeint.

9 In der Grounded Theory koexistieren eine positivistische und eine postmoderne Linie, zu der neben Charmaz insbesondere Adele Clarke (2005) zu zählen ist (Mey & Mruck 2011: 17).

der auf situiertes Wissen abhebt: »CGT is located in time, space, and circumstance.« (Charmaz 2017: 4) Im Sinne des oben vorangestellten Zitats ging die CGT mit der methodologischen Anerkennung meiner Subjektivität und dem Postulat der Selbstreflexivität einher, sodass mit ihr ein reflexives Einfühlen in die prozesshaften Räume meiner Beziehungen zu jeder Zeit gegeben war. Sie war eine Art erste methodologische Übersetzung meines Spürens als ethnografischer Sensor, indem sie mir folgende konkrete Möglichkeiten eröffnete, besonders die affektiv-emotionalen Dimensionen meines Datenmaterials herauszuarbeiten.¹⁰ Sie führte mich zum »Knacken« meiner Daten im Sinne einer initialen Überführung meiner Felderfahrungen in die Sprache analytischer Begriffe. D.h. sie öffnete die fokussierten Beziehungsräume in methodologischer Hinsicht. Charmaz (2014: 116) nennt diesen Prozess »entering an interactive analytic space«. Für die in diesem Raum vorgesehenen Operationen des Kodierens und Memo-Schreibens nutzte ich die Analysesoftware atlas.ti. Während mir Memos die Möglichkeit boten, spontane analytische Ideen festzuhalten und in atlas.ti zu sortieren, setzte das Kodieren meine Auswertung in Gang. Kodes werden in der CGT als »tentative categories« verstanden, in die ausdrücklich auch »theoretical playfulness« mit einfließt (Charmaz 2014: 115, 137). Als »in vivo codes« werden außerdem »participants special terms« – empirische Felddausdrücke – bezeichnet (Charmaz 2014: 134). Diese zwei Vorschläge beherzigte ich beim Kodieren besonders. Ziel meines Kodiervorgangs war es, das Prozesshafte zu studieren, was Charmaz (2014: 116–120) mit der Anleitung zum »coding for actions« und »coding for gerunds« explizit einfordert und unterstützt. Anders als in der klassischen Grounded Theory umfasste das Kodieren mit der CGT zwei anstatt drei Phasen: Auf ein »initiales Kodieren« folgte eine Phase »fokussierten Kodierens«.¹¹ Das Ziel des initialen Kodierens umreißt Charmaz (2014: 116) mit »exploring theoretical possibilities« – das angesprochene »Knacken«: Das Material wird konzeptuell aufgebrochen, um eine möglichst breite Interpretation des Textmaterials zu ermöglichen. Das fokussierte Kodieren ist sodann eine »selective phase

10 Wobei ich andere Varianten der Grounded Theory diesbezüglich keinesfalls disqualifizieren möchte. Andernorts hat Blumenthal (2014, 2017) vielmehr sehr ergiebig mit der klassischen Grounded Theory zu Emotionen gearbeitet. In der deutschsprachigen Psychologie hat außerdem Franz Breuer das nuancierte Programm einer »reflexiven Grounded Theory« entwickelt (Breuer 2009; Breuer et al. 2019), das ich ebenso wenig unterschlagen möchte.

11 In den klassischen Varianten wird ein »offenes«, »axiales« und »selektives Kodieren« betrieben.

that uses the most significant initial codes to sort, synthesize, integrate, and organize large amounts of data« (Charmaz 2014: 113).

Auch Charmaz als eine der Vertreterinnen der »second generation« der Methode (Morse et al. 2009) legt großen Wert auf das für die Grounded Theory charakteristische ständige Vergleichen und Kontrastieren auf allen Ebenen der analytischen Arbeit: »Compare observations of events at different times and places.« (Charmaz 2014: 132) Unter Anwendung eines solchen Vergleichsmodus entwickelte ich zu den mir am gehaltvollsten erscheinenden fokussierten Kodes längere Auswertungstexte und Ergebnissynopsen, in denen sich Beobachtungen von verschiedenen Zeitpunkten und verschiedenen Orten zu größeren Prozessen der Beziehungsdynamiken verbanden. Als analytische Fäden dieser Studie legt die Kapitelstruktur im *zweiten* und *dritten Teil* dieser Studie davon noch Zeugnis ab. Gleichzeitig hatte ich das Gefühl, dass ich ab einem gewissen Punkt in der Auswertung mein Material nicht weiter mit der CGT heben konnte. Im ursprünglichen Exposé der Milieustudie stellte sie noch *die* exklusive Auswertungsmethode dar (*Kapitel 1.1*). Mit der Weiterentwicklung meiner Studie zu einer Analyse gelebter Beziehungen und mit fortschreitender Durchdringung meines Datenmaterials war dies nicht mehr im gleichen Maße der Fall. Für die Erschließung der Beziehungen habe ich es im Gegenteil als sehr gewinnbringend erlebt, mich nicht auf eine einzige Auswertungsmethode im engeren Sinne zu beschränken, sondern weitere methodische Strategien zur Entfaltung meiner Daten heranzuziehen, die ich nachfolgend beschreibe.

2.4 Distanzieren und Aufspalten: Strategien der Befremdung im auswertenden Schreiben

Das Knacken meiner Daten – die Öffnung eines interaktiven analytischen Raums (*Kapitel 2.3*) – war die erste Voraussetzung dafür, einen ethnografischen Text entlang des Prozesshaften der gelebten Beziehungen verfassen zu können. Hiervon ausgehend ging ich zum auswertenden Schreiben über.

Am Übergang zu meinen ersten Verschriftlichungen für diese Studie fragte ich mich, mit welcher Haltung ich dies gut angehen könne. In Anlehnung an Amann & Hirschauer (1997) nahm ich zur Kenntnis, dass ein ethnografischer Text an dem Punkt gelingt, an dem er es ermöglicht, Alltägliches neu zu perspektivieren. Der »Königsweg« zu dieser Art von Perspektivenwechsel stellt in der Ethnologie nach wie vor »die existentielle Fremderfahrung« dar

(Bierschenk et al. 2013: 18). Diesen Weg hatte ich versucht am Anfang meines Projekts auszuloten: Beim Betreten des Sozialraums meines Feldes stieß ich auf eigene habituelle Fremdheit, die ich als eine solche anzuerkennen und als Erkenntnisressource zu vertiefen versuchte, um aus der Figur des Fremden heraus die Welt, die sich mir auftat, zu beschreiben (*Kapitel 1.2*). Nach der Konstitution des Beziehungsfokus stellte sich dieser Weg nur noch als bedingt gangbar heraus. Wie aufgezeigt fühlte ich mich in den Beziehungen auf eine erstaunliche Weise im Feld orientiert. Meine analytische Haltung des fremden Blicks nicht länger auf ein Milieu, sondern auf meine eigenen Beziehungen zu übertragen, kam daher einer größeren methodologischen Herausforderung im auswertenden Schreiben gleich.

In meinen Beziehungen war ich nicht auf quasi natürliche Art und Weise ein Fremder wie im Sozialraum, den ich vorher noch nie betreten hatte und von dem mich habituell vieles trennte, sondern meine Beziehungen erlebte ich zunächst als mein Eigenes, als ein vertrautes Terrain. Mir fiel somit der von Hirschauer (2010: 211) konstatierte »Mangel an Fremdheit zwischen Beobachter und Gegenstand« auf die Füße: dem »Grundproblem der Gegenstandskonstitution [...] aus einem Phänomen, dem wir als Betrachter immer schon angehören, etwas uns »entgegen Stehendes« zu machen«. Um dieses Problem zu bearbeiten, verweist Hirschauer (2010: 223) auf die zwei methodischen Funktionen des Aufspaltens und des Fixierens. Fixieren steht bei ihm »für den hartnäckigen Versuch einer Wissenschaft, einen Gegenstand herzustellen«. Eine solche Fixierung hatte ich bereits erfolgreich vorgenommen, indem ich mich dem Thema Beziehungen widmete (*Kapitel 1.4*). Um die gelebten Beziehungen in ihrer Prozessualität beschreiben zu können, folgte ich im nächsten Schritt dem methodischen Aufspalten. Ich suchte dafür nach Wegen, wie ich mich sozusagen zu meinen Beziehungen neu in Beziehung setzen konnte. Es ging um jenen kuriosen ethnografischen Blick, der einer aktiven Befremdung und mitunter einer »Exotisierung des Eigenen« (Hirschauer 2010) gleichkam. In Bezug auf die Beziehungen zu Mervan und Musa galt es für mich im auswertenden Schreiben die »künstliche Dummheit«, von der Hitzler (1986) einmal pointiert sprach, herzustellen. Oder, um es mit Alfred Schütz (1953) auszudrücken: Es mussten die Common-Sense-Konstruktionen meiner mir in Fleisch und Blut übergegangenen Beziehungsführungspraktiken beschrieben werden.

Klassische Hilfsstrategien fand ich hierfür zum einen bei Garfinkel (1967) und seinen Analysen von Irritationen der Alltagskommunikation. Auch wenn ich in meinen Beziehungen keinesfalls Variationen Garfinkel'scher Krisenexperimente durchführte und auch nicht im engeren Sinne ethnomethodolo-

gisch auswertete, so borgte ich mir als Zugang zu meinem Forschungsgegenstand doch eine grundsätzliche Haltungsfrage Garfinkels: Mein Blick geriet zu eng, wenn ich nur darauf fokussierte, *was* unsere Beziehungen im Einzelnen ausmachten, und ich versuchte, diese entsprechend vorschnell zu definieren und zu kategorisieren. Empirisch aufspalten im Sinne der Erkundung des Beziehungsraums zwischen uns konnte ich sie vielmehr erst dann, wenn ich genauer darauf achtete, *wie* wir unsere Beziehung anhand konkreter Praktiken führten. Erving Goffman (1969) wiederum betrachtete das Soziale bekanntlich wie ein Theater, das sich auf einer Bühne inszeniert. Über den Umweg dieses dramaturgischen Blicks auf unsere Interaktionen konnte ich die Etablierung des Beziehungsraums zwischen Mervan und mir beschreiben (*Kapitel 3*). Harvey Sacks (1984) schlug außerdem vor, die Dinge so zu betrachten, als würde man sie zum allerersten Mal tun. Ein solches »doing being in relationship« motivierte mich dazu, die Beziehung zu Musa nicht als etwas Fixes, Gegebenes zu betrachten, sondern vielmehr zum Gegenstand zu machen, nach welchen Regelmäßigkeiten sie etabliert und aktiv aufrechterhalten blieb, wie »Beziehung« von uns im Sinne seiner Prozesshaftigkeit »gemacht« und hergestellt wurde (*Kapitel 5*).

2.5 Darstellen: Über die Grenzen(losigkeit) von Reflexivität

Für die Darstellung meines ethnografischen Textes über gelebte Beziehungen wählte ich die narrative Ich-Form, so wie deren Potenziale in jüngerer Vergangenheit von Niermann (2020, 2021a, 2021b) und Ploder (2021) hervorgekehrt und exemplarisch in der aktuellen Debattenreihe »Von uns selbst sprechen wir!« des Journals *FQS: Forum Qualitative Sozialforschung* dokumentiert worden sind (siehe auch Mruck & Breuer 2003; Schindler & Schäfer 2021). Ich hielt die Ich-Form insgesamt am geeignetsten dafür, (altbekannte) Probleme der Repräsentation und Autorität in der Ethnografie zu adressieren. Wie ich in diesem Abschnitt aufzeigen werde, war allerdings auch sie hierfür kein Allheilmittel.

Blicken wir historisch kurz zurück: Einen wichtigen Einschnitt, in dem sich die Ethnografie sich selbst zugewandt und auf sich selbst zurückgeworfen fand, markierten die Writing-Culture-Debatten der 1980er- und 1990er-Jahre (Clifford 1993; Clifford & Marcus 1986; Abu-Lughod 1991; siehe auch *Einleitung*). Der Kern dieses Diskurszusammenhangs war eine tiefeschürfende Auseinandersetzung mit der starken Beziehungsförmigkeit, die ethnografische Feldfor-

sungen kennzeichnet. Im Rahmen der Konstruktion ethnografischer Texte, so wurde eingefordert, müssen verstärkt auch die hegemonialen Machtverhältnisse berücksichtigt werden, die die ethnografische Forschungsbeziehung prägen. Ein ethnografischer Realismus, der sich davon naiv absehend weiterhin auf ungebrochene ethnografische Autorität berief, geriet in die Kritik. Vielmehr war eine »Krise der ethnografischen Repräsentation« (Berg & Fuchs 1993) zu konstatieren. Aus dieser Krise ging eine neue Pluralität ethnografischer Textgenres hervor (Niermann 2021b; van Maanen 1988; Streck, Unterkofler & Reinecke-Terner 2013), die die etablierte Form entpersonalisierter ethnografischer Autorität reflexiv neu interpretierten – am stärksten eingelöst durch Autoethnografie (Ploder 2021; Ellis, Adams & Bochner 2010).

Die Writing-Culture-Debatten als textzentrierter Metadiskurs trugen wesentlich zur Etablierung eines reflexiven Paradigmas von Ethnografie bei, in dem ich auch diese Studie verortete. Mit meiner ethnografischen Analyse der Beziehungen zu Mervan und Musa verband ich den Anspruch, möglichst umfassend die Aspekte einzuholen, die *ich* in diese Beziehungen hineingetragen hatte (*Einleitung*). Ich forschte gerade nicht von einem Ort universeller Gültigkeit aus, sondern war vielmehr »leibhaftig-personale-soziale Forscherperson-in-Interaktion« (Breuer 2003) mit der beschriebenen eingeschränkt-partialen Perspektive, die mit einer spezifischen Positionalität in diesen Beziehungen einherging. Um mit der reflexiven Haltung das situierte Wissen über diese Beziehungen auszuloten, machte ich mein Forschungsprojekt selber zum Gegenstand – die Frage, was es für die konkreten Beziehungen bedeutete, dass ich sie initial zum Zwecke meiner Promotion eingegangen war (siehe hierzu besonders *Kapitel 5*).

Gleichzeitig war die Verortung meines Ichs nicht so klar, wie dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Wenn ich mich als Erzähler dieses Textes analytisch-reflexiv zu meinen als Feldforscher gesammelten Datenmaterialien in Bezug setzte, in die wiederum meine Affekte, die ich im Feld gespürt hatte, Gegenstand waren, fächerte sich ein ganzes Spektrum an Ichs gleichzeitig auf – mindestens: Erzählperson, Feldforscher, Person des Feldes mit Emotionen. Reflexivität war hier insofern endlich, als dass es keinen Ort gab, von dem aus ich auch über die Erzählperson sprechen konnte, ohne gleichzeitig – wie hier in situ – die Erzählstimme zu verwenden. An einem solchen Ort hätte ich schlicht nicht länger erzählt. Es stellte sich hier das Problem, dass die Erzählstimme in dieser Studie zugleich unhintergebar und sehr stark war. Meine Perspektive markierte sie zwar, d.h. ich fiel nicht hinter den ethnografischen Realismus zurück. Die Ich-Form entband mich aber nicht grundsätzlich der

Problematik: Als starker Ich-Erzähler die Analyse von Beziehung anzugehen, bedeutete, dass ich stets mit Fragen von Macht und Verantwortung konfrontiert war. Auf diesen Aspekt bin ich bereits ausführlich in der *Einleitung* eingegangen.

Während ich mancherorts an die Grenzen von Reflexivität stieß, so musste ich anderenorts der Reflexivität notwendigerweise Grenzen setzen. Dafür war für mich eine zentrale Unterscheidung Pierre Bourdieus sehr erhellend. Bourdieu (1993) unterschied bekanntlich zwischen einer »narzisstischen Reflexivität« und einer »wissenschaftlichen Reflexivität«. Wissenschaftliche Reflexivität diene, so Bourdieu, dem Zweck, das eigene wissenschaftliche Verstehen zu verstehen.¹² Narzisstische Reflexivität führe hingegen in die Sackgasse eines »navel gazing« (siehe hierzu auch Kühner et al. 2013). Vor diesem Hintergrund war es mir wichtig, Foki zu setzen. Ich orientierte mich an Dietrich & Nieswand (2020: 150), die daran appellierten, Reflexivität in Bahnen zu lenken und »ihre potentielle Bodenlosigkeit im Auge zu behalten«. Damit Reflexivität »nicht in einen unendlichen Regress« führe, so die Autoren, müsse sie sich »im Hinblick auf die empirischen Gegenstände der Migrationsforschung immer neu ausrichten und sich im Verhältnis zu ihnen bewähren. Nur so kann sie ihr irritierendes, anregendes und auch kritisches Potential in Wissenschaft und Gesellschaft entfalten.« Ich versuchte daher, die angewandte Reflexivität stets darauf zu prüfen, inwiefern sie zu dem Programm dieser Studie, zwei Beziehungen zu erschließen, beitrug oder sie sich als Selbstzweck meinem eigentlichen Anliegen bereits entfremdet hatte.

2.6 Ethnopschoanalyse als »starke Reflexivität«

Nachdem ich die verschiedenen methodischen Verfahren und Strategie vorgestellt habe, die ich an den unterschiedlichen Zeitpunkten meines Forschungsprozesses angewandt habe, kehre ich an den Beginn dieses Kapitels zurück (*Kapitel 2.1*), um die Methodologie dieser Studie final zu beschließen: Ein ethnografischer Sensor zu sein (*Kapitel 1.3*) legte ich dahingehend aus, Reflexivität in den Zwischenräumen der gelebten Beziehungen zu verorten und das,

12 Eine ganz ähnliche Konzeptualisierung von Reflexivität finden wir gegenwärtig bei Hubert Knoblauch (2021: 68): »The very methods of how knowledge is produced and objectified become themselves the subject of objectified reflection.«

was ich am eigenen Leibe spüren konnte, nach methodologisch fundierter Abwägung als Erkenntnisse über die Beziehungen zu betrachten. Der methodologische Ansatz, der dies möglich machte, war die Ethnopsychanalyse, die das beziehungsmaßige Dazwischen zum zentralen Angelpunkt erhebt (Reichmayr 2003, 2016).¹³ Es ließe sich auch sagen: In der Ethnopsychanalyse ist die Beziehung die eigentliche Methode, Feldforschung zu betreiben. Die Ethnopsychanalyse ist ein »reflektierter Beziehungsprozess« (Nadig: 2017: 141). Den ethnopsychanalytischen Ansatz hielt ich daher als geradezu prädestiniert dafür, gelebte Beziehungen zu erforschen. Ich beziehe mich mit ihm auf eine übergreifende ethnografische Idee und Haltung, die ich in dieser Studie wie folgt entwickelte.

Unter dem Schlagwort des gleichnamigen Sammelbandes *Emotions in the Field* (Davies & Spencer 2010) firmiert im angloamerikanischen Raum ein Diskurszusammenhang, der das zuvor erarbeitete Verständnis von Reflexivität in der Ethnografie entscheidend erweitert. In Bezug auf die Writing-Culture-Debatten führen die Autor:innen aus, sie würden ein Thema aufmachen, »that the ›reflexive turn‹ of 1980s and early 1990s anthropology considerably overlooked«. Ihnen gehe es darum, »how certain emotions, reactions, and experiences that are consistently evoked in fieldworkers, when treated with the same intellectual vigour as our empirical work demands, can more assist than impede our understanding« (Davies 2010: 1). Sie schlagen in diesem Zusammenhang vor, die Emotionen der Feldforscher:innen als »countertransferences« methodologisch fruchtbar zu machen (Holmes 2014; Crapanzo 1980, 1994, 2010; Hunt 1989; Luhrmann 1994; Waud & Herdt 1987; Ewing 2006; Stein 2000; Grolnick 1987).

Im deutschsprachigen Raumen finden sich starke Entsprechungen des englischsprachigen Diskursstrangs in den Diskussionen um »Ethnografie und Deutung« (Bonz et al. 2017a). Diese Debatte rezipiert wiederum die Feldforschungen in der Tradition der Züricher Ethnopsychanalyse (Morgen-

13 Wie ich im Folgenden darlegen werde, meine ich hierunter gerade nicht den ethnozentrisch verhaftet gebliebenen Versuch Sigmund Freuds (1912–1913) über die Universalität des Ödipuskomplexes. Auch beziehe ich mich nicht auf den mit der Ethnopsychanalyse verwandten Ansatz der Tiefenhermeneutik nach Alfred Lorenzer (1985), der ebenso psychoanalytische Techniken in den Sozialwissenschaften nutzt (Bereswill et al. 2010). Das Alleinstellungsmerkmal der Ethnopsychanalyse liegt hingegen in ihrem Fokus auf die Beziehungsdimension.

thaler et al. 1984; Nadig 1986, 1991; Parin et al. 1963, 1971; Weiss 1996, 1999).¹⁴ Seit Mitte der 1950er-Jahre unternahm das Ehepaar Paul Parin und Goldy Parin-Matthèy zusammen mit Fritz Morgenthaler Feldforschungen bei den Dogon und Agni in Westafrika, bei denen sie auf damals innovative Weise Ethnologie mit den Mitteln der Psychoanalyse betrieben (Herzog 2016: 179). Florence Weiss, Maya Nadig und Mario Erdheim schlossen an die Zürcher Pionierarbeit eine Generation später an. Auf Grundlage eigener ethnografischer Untersuchungen, von denen Nadigs (1986) Studie über die Bedeutung von Arbeit für das Selbstwertgefühl von Frauen in einer kleinen bäuerlichen Gesellschaft in Mexiko herausragt, entwickelten sie die ethnopsychoanalytische Methode weiter (Erdheim & Nadig 1988). Erdheim (1982: 34) verband mit ihr paradigmatisch eine »Pendelbewegung zwischen der Analyse der eigenen und derjenigen der fremden Kulturen«, Nadig (2009) wiederum gründete in Bremen eine »ethnopsychoanalytische Deutungswerkstatt«, in der sie die Methode praktisch erprobte, was dem Ansatz maßgeblich den Weg öffnete. Gruppen nach Vorbild Nadigs entstanden im deutschsprachigen Raum bis heute u.a. in Tübingen, Graz, Innsbruck, Wien und Berlin, was von einer Reihe methodologisch konzeptualisierender Publikationen begleitet wurde (Becker et al. 2017; Bonz 2019, 2022; Bonz & Eisch-Angus 2017; Krueger 2008, 2017; Mauerhofer 2016). Ebenso erschien 2016 ein von Angela Kühner, Andrea Ploder und Phil C. Langer herausgegebenes Special des Journals *Qualitative Inquiry*, das unter dem programmatischen Titel »European Contributions to Strong Reflexivity« die ethnopsychoanalytische Methode rezipierte (siehe auch Ploder & Stadlbauer 2016, 2017). Aktuell arbeiten die Autor:innen ihren Ansatz der »Strong Reflexivity« weiter aus (Brehm & Langer 2025a; Brehm & Langer 2025b; Ploder, Kühner & Langer 2024).

Einen gemeinsamen Ausgangspunkt dieser Debatten, der gleichsam die ethnopsychoanalytische Vorgehensweise als »komplementaristische Methode« in den Sozialwissenschaften etablierte, bildet der von Marcel Mauss ausgebildete Ethnologe Georges Devereux (1978) (Bazzi 2015). Devereux war bekannt geworden vor allem durch sein Werk *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (1967). An zentraler Stelle finden wir bei ihm die postulierte Verflüssigung von Subjekt und Objekt der Forschung auf der Gefühlsebene wieder. In Anlehnung an Heisenbergs Idee der Unsch rferrelation – den

14 2024 ist der letzte von insgesamt 19 B nden einer von Johannes und Michael Reichmayr herausgegebenen Werkausgabe Paul Parins im Mandelbaum Verlag erschienen, auf die an dieser Stelle weiterführend verwiesen sei.

Umstand, dass die Anwesenheit eines Beobachters das beobachtete Objekt verändert – plädierte Devereux dafür, »die Subjektivität des Beobachters und die Tatsache, dass seine Gegenwart den Verlauf des beobachteten Ereignis so radikal beeinflusst, wie die Messung das Verhalten des Elektrons beeinflusst (>stört<), zu akzeptieren und auszuwerten« (Devereux 1967: 29). Für mich war es sehr instruktiv, dieser »Überschneidung von Objekt und Beobachter« (Devereux 1967: 17) zu folgen.

Wie von Devereux vorgeschlagen ging ich dazu über, meine in meinem Feld – d.h. in den Beziehungen zu Musa und Mervan – auftretenden Emotionen als Gegenübertragungsreaktionen (>countertransferences<) abzuwägen. Im klinischen Setting ist die Gegenübertragung die gefühlsmäßige Reaktion der Analytikerin auf die Person des Analysanden, deren Analyse der Analytikerin einen Zugang zur Psychodynamik ihres Gegenübers eröffnet. Übertragen auf die Beziehung in der ethnografischen Feldforschung kann dies als eine Art emotionale Antwortbereitschaft der Ethnografin bezüglich der Menschen in ihrem Feld übersetzt werden, wobei die Forschungsbeziehung im Gegensatz zur therapeutischen Beziehung weniger »aufgrund eines Leidensdrucks, sondern aufgrund von Neugier [entsteht]« (Nadig 1986: 49).¹⁵ Eine eingehende Analyse dieser emotionalen Antworten liefert im Rahmen ethnografischer Feldforschungen einen »approach to emotions as a tool for knowing« (Lorimer 2010: 109). Synonym zu verwenden – und gleichzeitig näher an Devereux' ursprünglicher Semantik von gefühlsmäßiger »Störung«, die in der Feldforscherin hervorgerufen würde – ist der Begriff der Irritation, den die Feldforscherin im intersubjektiven Beziehungsraum spürt (Bonz et al. 2017b: 11; Nadig 1986). Hieran lehnt sich auch das Diktum der starken Reflexivität an: »As soon as you set out to investigate, be aware of any irritation – anything that resists your control might be a source of insight into the very problem you are interested.« (Kühner 2016: 729)

Überschneidung von Objekt und Beobachter, Gegenübertragung, emotionale Antwortbereitschaft, Irritation – die Figur des ethnografischen Sensors spiegelt die Annahme eines Erkenntniswerts der dergestalt methodologisch aufgearbeiteten Subjektivität der Feldforscherin als »intersubjektives Datum«

15 An einer weiteren Stelle heißt es dazu bei Erdheim & Nadig (1988: 66): »Voraussetzung dafür ist allerdings, dass nicht mehr der Heilungswille, sondern die Verführung, nicht mehr Leidensdruck, sondern die Wissbegier zum Antrieb der wissenschaftlichen Arbeit werden.«

(Bonz 2016) bereits wider: Über das affektiv-emotionale Sensorium der Feldforscherin lässt sich eine Wahrheit über ihr Feld auslesen – eine Art zu forschen, für die gilt: »[It] brings together one's own self-experience with another's self experience at a feeling level.« (Lorimer 2010: 105) Wir erinnern uns: In der beschriebenen Konstellation im Zuge meiner sekundären Sozialisation ins Feld war es der »Umweg« über mein diffuses Unwohlsein und Gefühle der Erdrückung, über die sich mir ein starker Hilfebedarf aufseiten der Gruppe erschloss (*Kapitel 1.3*). Im Sinne der ethnopsychoanalytischen Methode lassen sie sich als meine gefühlsmäßigen Antworten (Gegenübertragungen) auf meine Feldkontakte interpretieren, die ihrerseits auf mich eine Sozialarbeiterrolle übertragen hatten.

Im Laufe der Zeit eignete ich mir diese Art zu verstehen auf eine bescheidene an meinen Gegenstand angepasste Art und Weise immer mehr an. Die Züricher Ethnopsychoanalyse bezog sich klassisch auf Kultur und konsequent auf den anderen: »Wird dieser Weg der Theoriebildung ein Stück weit fortgesetzt, ist der Gewinn, dass man nicht nur zum Verständnis einzelner Personen, sondern zu einem vorläufigen Modell der Struktur, Dynamik, Genese usw. einer Gruppe von Menschen gelangt.« (Parin et al. 1971: 513) Hier nahm ich eine Beschränkung vor: Auf die Kultur des anderen zu schließen, wäre für mich überstiegen gewesen und lag nicht im Rahmen meines primären Erkenntnisinteresses. Für mich ging es einzig darum, »so weit wie möglich zu verstehen, entlang welcher Beziehungsdynamik« sich die Dinge entwickelten, und auf »Deutungen der unbewussten Psychodynamik« im Rahmen eines intrapsychischen Verstehens zu verzichten (Nadig 1986: 52), so wie ich es bereits eingangs mit Verweis auf Jessica Benjamins *intersubjektiven* Standpunkt versucht habe zu etablieren (*Kapitel 2.1*).

Um mit der »starken Reflexivität« der ethnopsychoanalytischen Methode arbeiten zu können, war es nötig, den Blick auf mich selbst zu schärfen. Für mein »reflexives Forschungsvorhaben« ließen sich mit Friederike Faust (2017: 262) etwa folgende relevante »Fragen an die Emotionen der Forscherin stellen: Auf welche (impliziten) Anforderungen, Dispositionen und Dynamiken reagiere ich? Wie beeinflusst meine eigene Positionierung gegenüber dem Feld mein emotionales Erleben [...]? Welche Vorannahmen über das Feld spiegeln sich in meinen emotionalen Reaktionen und Bewertungen?« Es galt für mich stets aufzuklären, was eine Irritation war, die paradigmatisch und aufschlussreich für die Art von Beziehung war, die ich mit Mervan und Musa führte, und was wiederum lediglich einen überschüssigen idiosynkratischen Affekt meinerseits darstellte. Meine Idiosynkrasien durfte ich für

die Analyse von Beziehungen nicht analysieren, sie drohten anfangs aber an vielen Stellen meinen Blick zu verstellen. Es war fortwährend eine besondere Herausforderung für mich, eine entsprechende Unterscheidung zu treffen zwischen eigenen neurotischen Reaktionen und auftretenden Emotionen, die ich als meine »Antworten« auf die konkrete Beziehungsdynamik hin verstehen konnte. Ich hatte mich deshalb eingehend mit mir selbst und meinem Gefühlshaushalt vertraut zu machen. Francine Lorimer (2010), die den Ansatz, mit eigenen Gegenübertragungen ethnografisch zu arbeiten, in *Emotions in the Field* eindrücklich beschrieben hatte, drückte dies wie folgt aus: »I could not afford to ignore my emotional state because I had to be aware of whether a mood was brought on by the person I was speaking with or was more obviously connected with an aspect of my own life.« (Lorimer 2010: 106) Wichtig war diesbezüglich die kontinuierliche und intensive Arbeit an Konturierungen meines Gegenstands.

»Die selbstbeobachtende Begleitung soll Hindernisse, die aus idiosynkratischen, persönlichen Reaktionen [...], die zwischen Forscherin und ihrem Gegenstand aufgebaut werden, bewusstseinsfähig und damit handhabbar machen. Es geht also ausschließlich darum, den Weg zum Forschungsziel einigermaßen frei und offen zu halten, indem die Selbstbeobachtung in den Forschungsprozess integriert wird.« (Nadig 1986: 40)

Durch systematische Selbstbeobachtung versuchte ich, eine möglichst fortgeschrittene Befremdung meiner eigenen Beziehungen zu unterstützen (*Kapitel 2.4*). Nadig (1986: 39) stimmte ich dahingehend zu, dass es »in jeder sozialwissenschaftlichen Forschung von Vorteil [ist], die eigenen subjektiven Reaktionen auf die Forschungsarbeit bewusst zu halten« und dass »eine unreflektierte Gegenübertragung der Forscherin ihrem Material [...] gegenüber, ihre Wahrnehmungsweise von Tatsachen, die Interpretation und Theoriebildung verzerrend beeinflusst« – ein Gedanke, den ich auch im Vorschlag der »reflexiven Anthropologie« wiederfand, den Bourdieu & Wacquant (1996) unterbreitet hatten. Ihnen zufolge konnte Reflexivität aufgefasst werden als ein »Prinzip, das zu einer anderen Konstruktion der wissenschaftlichen Objekte führt. Es trägt dazu bei, Objekte zu produzieren, in die nicht unbewusst die Beziehung

des Wissenschaftlers zu diesem Objekt hineinprojiziert wurde« (Bourdieu & Wacquant 1996: 71).¹⁶

Den Großteil der anspruchsvollen Arbeit mit meinen im Feld auftretenden Emotionen leistete ich im Rahmen von besagter Bremer Feldforschungssupervisionsgruppe in Tradition der ethnopschoanalytischen Deutungswerkstatt nach Nadig. Gilt kollektive Verständigung über entwickelte Interpretationsansätze in der qualitativen Datenauswertung ohnehin als angezeigt (Reichertz 2013), so stellte mir diese »Methode reflexiven Forschens« (Bonz et al. 2017a) komplementär zu den festen Kolloquien meiner Universität ein Auswertungsrepertoire bereit, die Diversität meiner Daten in Bezug auf meine affektiv-emotionalen Zustände, die in meinen Protokollen, Forschungstagebuch und Feldnotizen enthalten waren, zu heben. Einflüsse bezieht die Deutungswerkstatt sowohl aus der Gruppenanalyse (Foulkes 1965), dem Ansatz der Balint-Gruppen (Balint 1966) als auch aus feministischen Impulsen zur reflexiven Gruppenarbeit (Haug 1990), wobei sie sich bereits mit Blick auf den allgemeinen Nutzen des Einsatzes der Supervision in der ethnografischen Forschungsarbeit legitimiert (Herdt & Stoller 1987; Stanek 2007). In der Deutungswerkstatt besteht der spezifische »Umgang mit dem Material nicht in argumentativen, diskursbezogenen und beurteilenden Stellungnahmen«, sondern in Annäherungen »über die Assoziationen und Irritationen, die dieses in den Teilnehmer:innen auslöst« (Bonz & Eisch-Angus 2017: 30). Anders formuliert: »Wissenschaftliche Erkenntnisse entstehen in der Feldforschungssupervision dadurch, dass die Gruppe in einem breiten, assoziativ-sinnlichen Rahmen« arbeitet (Bonz & Eisch-Angus 2017: 46–47). Dies fördert den multiperspektivischen Blick auf das eigene ethnografische Datenmaterial und unterstützt »Ethnograf:innen dabei, (selbst-)reflexive Wissenschaft zu betreiben, die ihre eigenen Erkenntnisinstrumente (also auch ihre Gefühle) [...] in den Blick nimmt« (Sülzle 2017: 135). Die Gruppe stellte nicht nur »eine Möglichkeit [bereit], wissenschaftliche Reflexivität, wie Bourdieu und Wacquant sie einfordern, praktisch umzusetzen«, sondern diente gemäß Almut Sülzle (2017: 132) explizit der »supervisorische[n] Begleitung ethnografisch forschender Personen mit dem Ziel, die Beziehung zwischen Forschenden und Feld zu reflektieren«.

16 Wie Bourdieus Programm einer »Sozioanalyse« auch grundsätzlich eine hohe Affinität zur der hier beschriebenen Sichtweise aufweist, hat Vera King (2022) sehr erkenntnisreich aufgearbeitet.

Nahezu über die gesamte Länge des Projekts – 5 Jahre lang – war ich fester Bestandteil der von Nadig gegründeten und von Jochen Bonz weitergeführten Gruppe. In den monatlichen Gruppensitzungen waren die »Entfaltung des Materials und [die] Selbstreflexion [...] wie die zwei Seiten einer Medaille« miteinander verzahnt (Bonz 2017: 208), was es mir ermöglichte »von dem Selbst, als das [ich] in den Forschungsnotizen [erschien], ein Stück weit wegzurücken« (Bonz 2017: 221). Im Laufe der Zeit verstand ich so immer besser, wie und welche meiner emotionalen Reaktionen im Feld ich als Einsichten in die Beziehungen zu Mervan und Musa auslesen konnte. Dies galt analog in Bezug auf irritierende (im Sinne von sehr auffällige) körperliche Zustände.¹⁷ Exemplarisch dafür möchte ich meine mich regelmäßig geradezu niederdrückende Müdigkeit anführen – eine sich mir stark aufdrängende körperliche Erschöpfung, die mich zu Pausen auf Musas Couch zwang und mir gleichzeitig ein zentrales Einfallstor zur Beziehung mit ihm eröffnete (Kapitel 5.3). Mein Ansatz war diesbezüglich an die Art ganzheitlicher Forschungshaltung anschlussfähig, die Sülzle (2017) vorschwebt, wenn sie schreibt:

»Wenn die Forscher:in sich als Person und mit Körper und Geist als Forschungsinstrument zur Verfügung stellt, sind nicht nur Emotionen, sondern alle Sinneseindrücke und Reaktionen, körperliche und seelische Empfindungen Teil dieser zu untersuchenden Beziehung zwischen Forscher:in und Feld und damit auch Reflexionsgegenstand einer reflexiven Ethnografie.« (Sülzle 2017: 123)

17 Vergegenwärtigen sollten wir uns hierzu bereits Merleau Pontys (1966: 220) frühe Idee einer leiblichen Intersubjektivität, die er »Zwischenleiblichkeit« nannte: »Durch meinen Leib verstehe ich den Anderen, so wie ich auch durch meinen Leib die Dinge wahrnehme.« Die Zwischenleiblichkeit, so Kissmann (2016b: 139–140), sei als eine »primordiale Sozialität« aufzufassen sowohl auf Grundlage des »inkarnierten Sinns« als auch der »Wahrnehmung des Zusammenhangs von eigenem und fremdem Leib«, die »jenseits der Dichotomie von Subjekt und Objekt« liege (siehe auch Kissmann 2014). Ebenso ließe sich an der Stelle Wacquants (2014) Idee einer »Soziologie aus Fleisch und Blut« anführen. Weitere verwandte Ansätze, die sich unter dem Label eines »Sensorial Turns« (Eisewicht et al. 2023) zusammenfassen ließen, arbeiten an der Fundierung einer »Sinnlichkeit des Sozialen« (Göbel & Prinz 2015) als »Sensory Ethnography« (Pink 2009), »Ethnographie der Sinne« (Arantes, Rieger 2014) oder als »Sensible Ethnographies« (Chakkalakal 2015). Von Bose (2023) lotete zudem Möglichkeiten einer »Affektiven Ethnografie« aus.

»Emotionen« wählte ich in Anlehnung an Davies & Spencer (2010) zwar als meinen übergreifenden Stichwortgeber, letztlich machte aber alles, von dem Sülzle hier spricht, meine (Inter-)Subjektivität im Feld aus. Ohne insbesondere die große Bandbreite vielfältiger Historie und Traditionslinien der theoretischen Auseinandersetzung mit »Emotionen«, »Gefühlen« und »Affekten« übersehen zu wollen, bündelte ich die verschiedenen Begriffe doch insofern, als dass ich sie allesamt als die beschriebenen Antworten in meinen Beziehungen in Betracht zog. Ob ich die entsprechende »Irritation« als eine distinkte Emotion erlebte, diese sich mir eher als ein diffuser Affekt aufdrängte oder ich sie primär körperlich spürte, war dann zwar nicht unbedeutend, aber für den Fokus meiner Studie, Beziehungen zu erschließen, letztlich doch zweitrangig.¹⁸ Vielmehr bot mir die ethnopsychoanalytische Methode insgesamt eine »Möglichkeit, mit dem Einsatz der eigenen Subjektivität wissenschaftlich zu arbeiten« (Nadig 1986: 55; siehe weiterführend auch Bereswill 2003). Mit ihr konnte ich meine – im weiten oberen Sinne verstandenen – Emotionen im Feld mittels einer starken Reflexivität aufarbeiten. »Stark« insofern, das möchte ich hier abschließend betonen, als dass ich mein entwickeltes Momentum von Reflexivität von anderen mitunter geläufigeren Formen »schwacher« Reflexivität abgrenzen möchte. Ich folgte hiermit dem Vorschlag, den Kühner et al. (2016: 700) im eingangs zitierten Special Issue unterbreiteten: »Strong reflexivity [...] appreciates the perspective of the researcher and her relationship to the field as a decisive source of data. [...] Fears, emotional, mental, and physical reactions of the researcher are [...] conceived of as [...] highly valuable epistemic

18 Während Affekte (»affects«) mit Stodulka (2014: 182) gefasst werden können als »physiologische Prozesse, welche in denjenigen menschlichen Erfahrungen aktiviert werden, welche gemeinhin als [...] »Launen«, [...] oder »Stimmungen« bezeichnet werden«, wären Gefühle (»feelings«) eher nach innen gerichtete Varianten »of the experience of pain or pleasure« (Damasio 2003: 3). Emotionen (»emotions«) würden sich beiden gegenüber darin abheben, dass diese auch »rein konzeptuell gesprochen das kognitive Moment, welches jene in kulturspezifische Erfahrungsdimensionen übersetzt«, implizieren (Stodulka 2014: 182). Sie umfassen immer auch bereits die körperliche Dimension (Eitler & Scheer 2009). Aufgreifen konnte ich nur solche Regungen, die ich geschafft hatte, an mir selbst wahrzunehmen und zu protokollieren. Im Sinne der »Diversität der Daten« handelte es hierbei um einen »blinden Fleck der sozialwissenschaftlichen Methodologie« (Knoblauch 2008: 229). Es sei wichtig, so Bereswill & Rieker (2008: 428), dass »unsere Wahrnehmungen mit erhoben werden und im Rahmen der Auswertung grundsätzlich hohen Stellenwert haben«. Dies hatte ich bereits zu Zeiten des Milieustudienansatzes verfolgt. Von Anfang an schrieb ich meinen emotional-affektiven Regungen als »selbstreflexive Praktiken« (Katz 1999) einen Erkenntniswert zu.

resource.« An einer weiteren Stelle fassen Ploder & Stadlbauer den entscheidenden Unterschied pointiert zusammen:

»Schwach reflexive Zugänge begreifen die Beziehung der Forschenden zum Feld, ihren Einfluss auf die Datenproduktion sowie die subjektiven Komponenten der Interpretations- und Darstellungsarbeit zwar als unvermeidlich, aber auch als problematisch. Reflexivität dient ihnen vor allem zur Kontrolle des forschenden Subjekts. [...] Im Gegensatz dazu stehen stark reflexive Zugänge, die den Einfluss der Forschenden auf das zu erforschende Feld [...] als konstitutiven und wertvollen Teil der Forschung begreifen. Ihr Ziel ist es nicht, den Einfluss der Forschenden [...] zu minimieren, zu kontrollieren oder zu explizieren. Im Gegenteil – sie nutzen die forschende Person [...] und all ihre Verstrickungen und Reaktionen [...] als zentrales Datum und verstehen Subjektivität als theoretisch begründete Erkenntnisquelle.« (Ploder & Stadlbauer 2017: 423–424)

In den nachfolgenden *Teilen II* und *III* stelle ich die Ergebnisse meiner Arbeit mit dem ethnopschoanalytischen Ansatz und seiner starken Reflexivität dar.

Teil II: Mervan und Ingmar

Ich gehe in die moderne Sporthalle. Herr Meier, ein junger, drahtiger Sportlehrer und gleichzeitig Klassenlehrer, kommt kurze Zeit später. Ich stelle mich und das Forschungsprojekt vor und frage ihn, ob ich heute in seinem Sportunterricht hospitieren könne, dies sei bereits mit der Schulleitung so abgesprochen. Herr Meier weiß schon Bescheid, »Na klar!«, und nimmt mich gleich mit in die Lehrerumkleide. Im hinteren mit einer Trennwand separierten Hallendrittel sind sechs Tischtennisplatten aufgebaut. Die Jungs sollen sich zu zweit zusammenfinden und warmspielen. An den Platten treffe ich Mervan wieder, den ich schon einmal interviewt habe. Er erinnert sich noch genau an mich, auch wenn das halbstündige Interview mittlerweile über ein dreiviertel Jahr zurückliegt. Spontan gehen wir zusammen an eine Platte, spielen ein paar Bälle hin und her und führen die Übungen aus, die Herr Meier der Klasse vorgibt. Das Spielen macht Spaß, wir spielen das sogenannte Königsspiel, bei dem die Personen, die die Partien gewinnen, jeweils eine Platte aufwärts rotieren. Ich gewinne mehrmals hintereinander und trete an der letzten Platte gegen Herrn Meier an. Bei den Jungs klappt das Rotieren nicht immer reibungslos. Herr Meier macht immer wieder Anweisungen und bemüht sich (teils vergeblich), dass alle zusammen wechseln. Nach dem Tischtennis bin ich bereits ziemlich verschwitzt, es soll jetzt noch zusammen mit einer (deutschen) Parallelklasse Fußball gespielt werden. Herr Meier fährt dazu die Trennwand hoch. Ich entscheide mich, mitzuspielen im Team von Enis, den ich vor zwei Tagen bei seinem Umzug begleitet habe. Wir gewinnen deutlich mit 8–0 und klatschen uns bei jedem der Tore ab. Danach beendet Herr Meier die Doppelstunde. Als ich aus der Lehrerumkleide komme, finde ich Enis nicht, kann mich aber an Mervan hängen, der mit den anderen zum Bus zurück zur Einrichtung eilt. Wir müssen laufen. Nach einem ausdauernden Sprint erwischen wir den Bus gerade noch rechtzeitig. (03.03.2017)

Wie ich in der *Einleitung* geschildert habe, lernte ich Mervan (geboren 1999) zusammen mit seinem Cousin Enis im Sommer 2016 im Rahmen eines Interviews im vorausgegangenen Forschungskontext kennen. Als ich im März 2017 die einwöchige Hospitation durchführte und die Willkommensklasse der Jugendlichen in der Schule teilnehmend beobachtete, traf ich Mervan zufällig wieder. Dass Mervan hier unterrichtet wurde, wusste ich vorher nicht. Ich besaß zum damaligen Zeitpunkt demnach keinen besonderen Fokus auf ihn in meinen Beobachtungen, vielmehr war es Enis, den ich in den Tagen zuvor bei seinem Umzug begleitet hatte (*Prolog*), zu dem ich auch einen persönlichen Bezug besaß. So erlebte ich auch das Wiedersehen mit Mervan – beiläufig nahm ich zur Kenntnis: »An den Platten treffe ich Mervan wieder.« Ein wenig Erstaunen kommt sodann bei meiner Feststellung zum Ausdruck: »Er erinnert sich noch genau an mich, auch wenn das halbstündige Interview mittlerweile über ein dreiviertel Jahr zurückliegt.« Ich registrierte, dass Mervan mich nicht vergessen hatte, das einmalige Interview, das seine Fluchtgeschichte behandelte, zur damaligen Zeit eine gewisse Relevanz für ihn besaß. Er wird sich an mich wohl zum einen als eine Autoritätsperson erinnern haben, die ich als Wissenschaftler unweigerlich darstellte. Zum anderen aber auch als jemanden, der etwas über seine Herkunftsgeschichte in Erfahrung bringen wollte und der sich ihm dafür eine halbe Stunde aktiv zugewandt und ihm zugehört hatte. Unsere Begegnungen nahmen wir beim gemeinsamen Tischtennisspielen wieder auf, zu dem ich mir notierte: »Das Spielen macht Spaß.« Außerdem fand ich nach Ende des Sportunterrichts – wenn auch eher zufällig – über Mervan meine Orientierung zurück zum Bus.

In der Eingangssequenz sind zwei zentrale Themen angelegt, die sich in den Monaten und Jahren danach in unserer Beziehung mit Nachdruck entfalten sollten: Zum einen beziehe ich mich auf Mervans Orientierung an mir und meiner aktiven Zuwendung ihm gegenüber. Dieses wechselseitige Motiv war die Grundlage dafür, dass ich zu einer der primären deutschen Bezugspersonen für Mervan wurde. In *Kapitel 3* greife ich diese Beziehungsdynamik als ein *Spiegeln* auf. Ich rekonstruiere insbesondere, wie das Spiegeln eine asymmetrische Beziehung zwischen Mervan und mir etablierte. Verschiedene Facetten unserer ungleichen Beziehung werde ich auch auf ihre starken Machteinlagerungen hin herausarbeiten. Zum anderen ist das gemeinsame Eintauchen in den Modus des *Spielens* oben bereits angesprochen. Tischtennis wurde auch mehr als zwei Jahre nach unserem ersten Match in Mervans Sportunterricht für eine finale Dynamik in unserer Beziehung sehr bedeutend. In *Kapitel 4* zeichne ich entlang verschiedener Spiele Verschiebungen und Trans-

formationen unserer Beziehung nach. Ich werde aufzeigen, wie sich im Spiel die etablierten Positionen in unserer Beziehung verschoben, asymmetrische Beziehungsmuster kippten und aufbrachen. Diese Veränderungen trafen teilweise auf meinen Widerstand. In dem Moment, in dem ich in meiner alten Rolle überflüssig wurde, stand für mich ein Verlust (der Beziehung) und eine Kränkung im Raum. Mervan hingegen wurde, je länger unsere Beziehung andauerte, immer handlungsfähiger.

3 Spiegeln

In diesem *dritten Kapitel* zeichne ich die Etablierung der Beziehung von Mervan und mir in mehreren Etappen nach. Mervan bemühte mir gegenüber oft die Metapher, in Deutschland sei es für ihn so, wie »neu geboren« zu werden und wieder »ein Baby« zu sein. Er müsse sich alles neu aneignen und sukzessive verstehen lernen, wie das Leben in Deutschland funktioniere. Als jemand, der in der deutschen Gesellschaft neu geboren werden musste, konnte er sich dem Verhältnis zur gesellschaftlichen Normativität nicht einfach entziehen, sondern er versuchte, sich kontinuierlich in ein Verhältnis zu ihr zu setzen. Ebenso wenig konnte er in einer Situation, in der er – unbegleitet geflüchtet – stark auf sich selbst zurückgeworfen war, auf bedeutungsvollen zwischenmenschlichen Bezug verzichten. Das in der Literatur vielfach diskutierte Bild des Spiegels (Lacan 1948, Winnicott 1974, Kohut 1971) kann hier eine Brücke zu unserer Beziehung schlagen. Indem primäre Bezugspersonen das Subjekt in seinen Erfahrungen spiegeln, ermöglichen sie dem Subjekt, sich selbst zu erkennen (Mead 1973).¹ Ich werde dokumentieren, wie ich nach und nach zu einem solchen signifikanten Anderen für Mervan wurde.

Zunächst rekonstruiere ich dafür, wie sich Mervan meinen Spiegel etablierte (*Kapitel 3.1*). Im zweiten Schritt stelle ich entlang einer missglückten alltäglichen Präsentation seiner Person in diesem Spiegel die grundlegenden Asymmetrien unserer sich schnell dynamisierenden Beziehung scharf (*Kapitel 3.2*). Weitere Aspekte unserer Beziehungshierarchien treten hinzu, wenn ich auf unsere Aushandlungen von Männlichkeit(en) fokussiere (*Kapitel 3.3*). Was

1 Es ließe sich hier weiter zuspitzen, dass über den »Umweg« signifikanter Anderer und durch deren Augen die Grundlage zur Entwicklung von Identität bereitet wird: »Identität entsteht in einem Spiegelungsprozess, ist ein Interaktionsprodukt« (Soeffner 1983: 22), sie liegt in der »Dialektik zwischen Identifizierung durch Andere und Selbstidentifikation« (Berger & Luckmann 1980: 142).

meine Person betrifft, so spiegelte ich mich auf eine ambivalente Art und Weise selbst in der Beziehung mit Mervan (*Kapitel 3.4*). Als außerdem an einem Tag die Verwerfungen aus Mervans syrischer Heimat ungefiltert in seinen deutschen Alltag einbrachen, kumulierten verschiedene Schichten unserer Beziehung zu einem (Aus-)Halten einer existenziellen Bedrohung (*Kapitel 3.5*). Abschließend diskutiere ich die Facetten des Spiegeln sowohl in Bezug auf Mervans Anerkennungssuche und seiner erfolgreichen Verwendung meiner Person als auch anhand meiner ambivalenten Fürsorgehaltung (*Kapitel 3.6*).

3.1 Auf der Suche nach der Beziehung

Die initiale Dynamik unserer Beziehung bestand in performativen Gesten Mervans, mit denen er von mir gesehen werden wollte. Ich ging bereitwillig auf sie ein und verstärkte sie. Herausstellen werde ich dies, indem ich in diesem Unterkapitel Ambivalenzen in Mervans Bezug zu seiner syrischen Herkunft nachverfolge, die sich in meiner Anwesenheit materialisierten.

Als ich Mervan im Frühjahr 2018 zum ersten Mal im Plattenbaublock besuchte, eröffnete sich mir mit Eintritt in die Wohnung die folgende (akustische) Szenerie:

Es schallt laut folklorische Musik über den überdimensionierten Flachbildfernseher in der Mitte des Zimmers. Ich unterbreche Mervan und Enis mit-tendrin bei der Zubereitung des Essens. Mervan kommt auf mich zu und begrüßt mich, während Enis nur den Kopf querlegt, um mir Hallo zu sagen, und weiter in der Küchennische das Essen zubereitet. Als hätte ich Mervan bei etwas Unanständigem ertappt, meint dieser nun zu mir, er mache jetzt etwas »Richtiges« an. Das sei die Musik von Enis und der habe keinen guten Musikgeschmack. Mervan klickt eine von ihm zusammengestellte YouTube-Liste mit deutschsprachigem Gangsterrap an. Wir setzen uns. Die Musik ist sehr laut eingestellt – zu laut, um sich normal im Raum unterhalten zu können. Während Enis weiter das Essen vorbereitet (für das er auf Nachfrage keine Hilfe von mir akzeptiert), sitzen Mervan und ich eine ganze Weile einfach nur da, während wir gemeinsam die Musikvideos angucken. Ich bin froh, dass wir eine Beschäftigung haben, es fühlt sich für mich ansonsten noch etwas krampfzig mit ihm an. Dann beginnen wir, uns über die Videos zu unterhalten. Mervan kennt sich offenbar im Gangsterrap bestens aus, wie er mir in unserem kleinen »Fachgespräch« vermittelt. Bei dem Gespräch hilft mir, dass mir mehrere zeitgenössische Rapper, die wir sehen und die Mer-

van nennt, ein Begriff sind und ich ihm in der Folge meinerseits einige ihm noch unbekannte samt deren Videos zeigen kann. (19.02.2018)

Das Essen, so meinten die beiden später zu mir, sei ihr Lieblingssessen aus Syrien. Die »folklorische Musik«, die ich als ersten Sinneseindruck wahrnahm, war kurdische Musik. Beides – das Essen und die Musik – waren demnach starke Referenzen an ihre Herkunft. Mervan und Enis überführten etwas, das sie aus Syrien kannten, in das Hier und Jetzt der deutschen Plattenbauwohnung. Sie hatten sich eine kleine vertraute Welt geschaffen, in die ich an diesem Tag eintrat. Meine Anwesenheit in dieser Welt veränderte für Enis nur bedingt etwas – er hatte lediglich einmal den Kopf quergelegt –, für Mervan hingegen umso mehr. Er reagierte sehr stark auf meine Präsenz im Raum, indem er prompt die Musik wechselte und »deutschsprachigen Gangsterrap« anmachte. Er bezeichnete diese Musik als etwas »Richtiges«, distanzierte sich im gleichen Atemzug von der kurdischen Musik, die zuvor lief, markierte sie als Musik von Enis und diskreditierte sie als »keinen guten Musikgeschmack«. Mervan orientierte sich demnach aus einem egologischen Modus des Aufgehens mit sich und seiner Tätigkeit heraus in einen zwischenmenschlichen Modus, mit dem er die Situation fortan auch durch meine Augen betrachtete: Er wollte von mir gesehen werden – und zwar gut gesehen werden. Mervan merkte, wie ich mich ihm aktiv zuwendete, indem ich mich kundig wie interessiert an seiner Rapmusik zeigte. Hiervon offenbar bestärkt, führte er aus, er höre diese Musik andauernd, anstatt die »komische« kurdische von Enis. Mich irritierte, dass Mervan in der Ausgangssituation mit Enis offenbar nichts gegen dessen kurdische Musik einzuwenden gehabt hatte, auch zu diesem Zeitpunkt hätte er bereits die Möglichkeit gehabt, die deutsche Rapmusik anzumachen. Ich deutete dies so, dass Mervan meine Aufmerksamkeit – wohlwissend, dass ich aus Interesse hier war, zu sehen, wie er lebte – aktiv auf einen Aspekt lenkte, mit dem ich ihn in Verbindung bringen sollte: Deutschrap anstatt kurdischen Folk. Mervan begann mit dem Bild, so wie ich ihn sehen sollte und sehen »durfte«, zu experimentieren.

Die situative Abwertung des Kurdischen, die in Mervans Aussagen von »keinen guten Musikgeschmack« und »komischer« kurdischer Musik mit-schwang, erschloss sich mir besser, als ich genauer hinhörte, wie er ansonsten über seinen Alltag berichtete: Als ich ihn neugierig fragte, mit wem er in den letzten Wochen seine Zeit verbracht hätte, führte Mervan aus, dass er eher allein gewesen sei. Einmal die Woche würde er zu einem »Flüchtlingscafé« in der Stadt gehen, wo er mit älteren Geflüchteten, die »wissen, wie es hier läuft«,

sprechen würde, um sich Tipps zu holen. Außerdem mache er im Gegensatz zu Enis freiwillig einen Deutschkurs, darin würden sich seine Sozialkontakte erschöpfen. Wenig später ließ er den bedeutungsschweren Satz fallen: »Wenn man zu viele Freunde hat, kriegt man Probleme, auch in Deutschland. Ist besser, wenn du hast keine.« Ich möchte diese Aussage von ihm dahingehend auslegen, dass Mervan mit »vielen Freunde« syrische und kurdische Freunde meinte. Es ging damit um Mervans Einsicht, im täglichen Umgang mit der eigenen Herkunftsgruppe würde er in Deutschland dauerhaft Probleme bekommen. Wenn Mervan eine gesellschaftlich verursachte Abwertung seiner Herkunftsgruppe bereits damals ins eigene soziale Selbstverständnis übernommen hatte, würde die situative Distanzierung von seiner Herkunft mir gegenüber tatsächlich Sinn machen. Sie wäre dann die Auswirkung seines prekären sozialen Selbstverständnisses. Für diese Deutung sprechen meine Irritationen in meinem Feldtagebuch:

Mervan bleibt mir in gewisser Hinsicht weiter ein kleines Rätsel. Mit ihm kann ich mich nicht wirklich ernsthaft über seine syrische Herkunft unterhalten (ganz im Gegenteil zu Enis, der davon andauernd anfängt). Im Vergleich zu Enis scheint mir Mervan die Verbindung zu seiner Herkunft auffällig zu meiden, mir gegenüber geradezu gezielt herunterzuspielen. Ja, fast scheint es, als würde er sich für sie ein wenig schämen. Er weiß wohl darum, dass sie ihm hier in Deutschland wenig hilft. Vielleicht unternimmt er deshalb den Versuch, sich angestrengt jenseits dessen zu entwerfen. (20.02.2018)

Meinem Erleben nach blieb Mervans Bezug zur eigenen Herkunft mir gegenüber situativ mit einer Ambivalenz verbunden, die ich als »Scham« wahrnahm, sich mir als Deutschen nicht als gleichsam etablierter Teil der Gesellschaft präsentieren zu können. Diese Scham nahm ich bereits in der vorherigen Situation des Musikwechsels in meiner Gegenwart wahr, als sich mir der Eindruck vermittelte, »Mervan bei etwas Unanständigem ertappt« zu haben. Von einer »Ambivalenz« möchte ich an dieser Stelle sprechen, da mir Mervan auf der anderen Seite als stark mit seiner Heimat identifiziert vorkam. Mervan stammte wie Enis aus den selbstverwalteten kurdischen Gebieten im Nordosten von Syrien (*Rojava*).² Im Folgenden möchte ich drei Gesichtspunkte anführen, die

2 Infolge des syrischen Bürgerkriegs 2012 entstandene autonome Administration im Nordosten Syriens, die das Gesellschaftsmodell des »demokratischen Konföderalismus« praktiziert (Flach et al. 2015).

darauf hindeuten, dass Mervan sich nur an der Oberfläche der konkreten Begegnung mit mir anders als Enis präsentierte. *Erstens* hing in Mervans Wohnung auf prominente Weise eine von ihm selbst gemalte kurdische Flagge direkt neben derjenigen der kurdischen Frauenverteidigungseinheit der YPJ³, wie auf dem folgenden Foto dokumentiert ist (siehe Abbildung 2).

Abb. 2: Mervan an der Shisha in seiner Wohnung, im Hintergrund zwei selbst gemalte Flaggen: die kurdische (links) und die der YPJ (rechts)



Quelle: Eigene Daten

Zweitens zeigte sich seine Identifikation mit seiner Heimat sehr deutlich, als die syrische Stadt Afrin nach einer türkischen Militäroffensive im weiteren

3 *Yekîneyên Parastina Gel* (YPG) sind die kurdischen Volksverteidigungseinheiten, ihr Verband *Yekîneyên Parastina Jin* (YPJ) besteht ausschließlich aus Frauen.

Verlauf des März 2018 fiel. Mervan erklärte mir damals, Erdogan⁴ hätte sie erst nach genau 53 Tagen kurdischen Widerstands einnehmen können. Wir hörten dazu den ganzen Abend über in Dauerschleife Lieder über die Stadt, zu denen mir Mervan ausschweifend aus der Geschichte der kurdischen Freiheitsbewegung erzählte. *Drittens* wurde seine vermeintlich ablehnende Haltung der kurdischen Musik gegenüber bereits später am Abend meines ersten Besuchs brüchig. Als der Nachbar Aram zu Besuch kam, setzten wir uns zu dritt im Kreis auf den Boden:

Enis wechselt die Musik auf Youtube. Es läuft nun statt Deutschrapp wieder die kurdische – zunächst ein Partisanenlied über die Notwendigkeit der Revolution mit immer wieder eingeblendeten Konterfeis Abdullah Öcalans⁵ und danach etwas zum bewaffneten Kampf der YPG. Die Stimmung im Raum verändert sich schlagartig. Wir kommen über die derzeitige Situation in Afrin ins Gespräch. Enis, der um den Hals eine rot-weiß-grüne Kette aus den Umrissen Kurdistans trägt, berichtet aufgeregt, wie er anlässlich dessen auf einer Demo war und zeigt mir ein Video auf seinem Handy, in dem er mit kurdischer Flagge in erster Reihe der Demoteilnehmer:innen zu sehen ist. Er redet sich daraufhin regelrecht in Rage, echauffiert sich, nennt Erdogan ein »Arschloch« und macht Witze, wenn er ihn sehen würde, würde er einen Bombenangriff machen und Erdogan in die Luft sprengen. Daraufhin lachen Mervan und Aram herzlich los. (19.02.2018)

In der Gruppensituation hatte Mervan nichts mehr gegen Enis' kurdische Musikauswahl einzuwenden. Mervan war nach eigener Auskunft zwar nicht mit Enis auf der kurdischen Demo, lachte aber laut los über Enis' Anti-Erdogan-Witz. Vor dem Hintergrund, dass der türkische Staatschef die Kurden in seinem Land verfolgen ließ und damals die Militäroffensive gegen Afrin unterhielt, kam in Enis' Witz ein Bekenntnis zur eigenen kurdischen Herkunft sowie eine Widerständigkeit gegen die türkische Aggression zum Ausdruck. Indem Mervan mitlachte, stimmte er dem zu.

Diese drei Momente, in denen mir Mervan als stark identifiziert mit seiner Herkunft erschien, passen nicht recht zusammen mit der Notwendigkeit,

4 Recep Tayyip Erdogan, türkischer Politiker und Vorsitzender der *Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP), zugleich Präsident der Türkei seit 2014.

5 Abdullah Öcalan, Gründungsmitglied der *Partiya Karkerên Kurdistanê* (PKK), zugleich Vordenker der kurdischen Freiheitsbewegung und des demokratischen Konföderalismus.

bei meiner Ankunft die laufende kurdische Musik von Enis zu diskreditieren, um eine deutsche Gangster-Rapmusik aufzulegen. Außerdem stellte sich mit der stark männlich überzeichneten Rapmusik, auf deren Inhalt ich im weiteren Verlauf dieses Kapitels noch gesondert eingehen werde (*Kapitel 3.3*), eine Ambiguität hinsichtlich Mervans Orientierungen am Geschlechterverhältnis ein: Auf der einen Seite die revolutionären Frauen der YPJ, die die Männer des Islamischen Staats (IS)⁶ samt ihrer insbesondere geschlechterbezogenen Ungleichheitsideologien bekämpften, auf der anderen Seite die chauvinistisch performenden Männer aus den Deutschrappvideos. Da ich sah, dass Mervan mit ersteren identifiziert war (die Flagge), erlebte ich seine Bewegung hin zum Deutschrapp in meiner Gegenwart als eine Irritation. Ich hatte das Gefühl, dass Mervan sich hier auf mich einstellen wollte und annahm, dass mir die Deutschrappvideos besser gefallen würden als die kurdische Musik. Womöglich imaginierte er mit ihnen eine Art Common Ground zwischen uns, wofür spricht, dass wir zu diesen Videos unser kleines »Fachgespräch« etablierten konnten. Mit der Deutschrappmusik gelang es Mervan, eine verbindende Sphäre mit mir zu schaffen, während Enis im Hintergrund weiter kochte. Mervan hatte mich an dieser Stelle nur für sich, wir koppelten uns aus der Dreierkonstellation mit Enis aus. Somit komme ich zu dem Schluss, dass Mervan die Rapmusik vermeintlich mir zuliebe angemacht hat. Sein persönlicher Bezug zu seiner kurdisch-syrischen Herkunft war sehr stark, wurde aber in meiner Gegenwart situativ brüchig. Mir präsentierte er sich mit einer temporären Bezugnahme auf die deutsche Rapmusik, mit der er eine Beziehung zu mir suchte. Es gelang ihm, da ich mich ihm zuwendete und interessiert an dem zeigte, was er mir zeigen wollte.

3.2 Wer besitzt das Wissen? Eine ungleiche Beziehung

An der Art und Weise, wie Mervan sich mir vorstellte, lässt sich die Etablierung unserer Beziehung gut nachvollziehen. Wie am Beispiel der Musikauswahl beschrieben war diese Präsentation meistens »erfolgreich«: Ich ging auf sie ein, verstärkte sie sogar noch. In diesem Abschnitt wende ich den Blick dorthin, wo diese Präsentationen nicht in Gänze aufgingen. Auch hier lohnt es sich, den Irritationen weiter nachzuspüren. Garfinkels (1967) ethnomethodologischem

6 Dschihadistische Terrormiliz, die 2014 im syrischen Bürgerkrieg stark an Einfluss gewann.

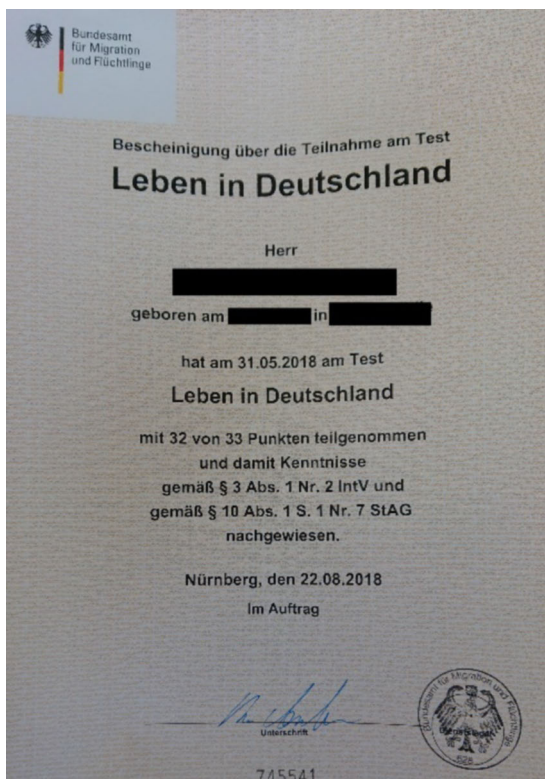
Ansatz zufolge können wir implizites Wissen gerade in den Krisen alltäglicher Kommunikationsvollzüge heben, was Ulrike Tikvah Kissmann (2016a) wie folgt auf den Punkt brachte: »Durch Störungen in der Interaktion kommt es zu einem Bruch mit der Normalität. Sie bewirken, dass die natürliche Einstellung zum Alltag aufgehoben wird und die unhinterfragten Annahmen des Alltags treten zutage« (Kissmann 2016a: 5). Im Folgenden möchte ich tiefer zu einem unhinterfragten Beziehungswissen von Mervan und mir vordringen, indem ich eine Krise seiner Präsentation vor mir scharfstelle. Diese Krise lässt die asymmetrische Ressourcenverteilung in unserer Beziehung offen zutage treten.

In folgender Situation war ich zunächst mit Musa (*Teil II*) alleine im Zimmer, Mervan trat spontan hinzu:

Mervan betritt das Zimmer. Er ist ganz verschwitzt, offensichtlich hat er sich sehr beeilt. Er zeigt mir unvermittelt und ohne weiteren Kommentar eine Urkunde. Die hat er vom BAMF. Es ist eine Bestätigung über die erfolgreiche Absolvierung eines Integrationskurses. Mervan hat – wieder mal vorbildlich – 32 von 33 Punkten geschafft. Er ist sichtlich stolz, mir das zeigen zu können. Wahrscheinlich würde ich als Deutscher selbst nicht so viele Punkte schaffen wie er. Ich frage ihn, was für Fragen dort gestellt wurden. Er erzählt, dass es zum Beispiel darum ging, wann die Berliner Mauer gebaut wurde. Ich frage genauer nach. Als Mervan aufgeregt erzählt, hat er einen Zahlendreher drin, als er behauptet, die Mauer wurde 1939 gebaut. Ich weise ihn darauf hin, aber er lässt sich gar nicht richtig mit Argumenten davon abbringen. (27.09.2018)

Mervans Übermittlung eines offiziellen Bildungszertifikats an mich vollzog sich hier »unvermittelt«. Ohne mich zu begrüßen, drückte er mir kommentarlos die folgende Urkunde in die Hand (siehe Abbildung 3).

Abb. 3: Mervans Urkunde



Quelle: Eigene Daten

Mervans Verzicht auf weitere Worte verdeutlichte, dass diese Urkunde aus seiner Sicht keiner weiteren Kontextualisierung bedurfte, er vielmehr davon ausging (und wollte), dass ich deren Gehalt sofort erfasste. Er wollte, dass die Urkunde für ihn sprach. Zu verstehen am »Sprechen der Urkunde« war für mich die Leistung, die sich in der erreichten Punktzahl von 32 von 33 möglichen Punkten im Test »Leben in Deutschland« dokumentierte (siehe Abbildung 3). Sie entsprach der Schulnote einer glatten 1, würde man sie in Prozente umrechnen rund 97 %. Die Orientierung an Zahlen, an Quantifizier- und Messbarem kam in der sich kurz darauf anschließenden Konversation zwischen uns außerdem im »Zahlendreher« zum Ausdruck, den ich registrierte. Es kam zur angekündigten »Krise« zwischen uns. Mervan vertauschte ganz

offensichtlich die Jahreszahlen zu zwei bedeutenden historischen Ereignissen der deutschen Geschichte, die Gegenstand eines solchen Tests zum Zweck des Ausweises eines Wissens über das »Leben in Deutschland« gewesen sein könnten: der Beginn des zweiten Weltkriegs durch Deutschland (1939) und der Beginn des Baus der Berliner Mauer (1961). Diesbezüglich behauptete Mervan, die Berliner Mauer sei 1939 gebaut worden.

Indem Mervan diesen Zahlendreher mit Vehemenz verteidigte (»er lässt sich gar nicht richtig mit Argumenten davon abbringen«), wird deutlich, wie diese Zahlen derart bei ihm abgespeichert waren, dass sie ein Eigenleben entwickelten, das sich gegenüber meinen rationalen Einwänden von außen weitestgehend immunisierte. Es verweist, so meine ich, auf ein in sich geschlossenes mit Fleiß, Ernsthaftigkeit und Akribie auswendig gelerntes und vor mir zu verteidigendes Wissen. Diese Verteidigung erschließt sich mir auch vor dem Hintergrund, dass Mervan die Urkunde viel bedeutete. Er war »sichtlich stolz«, brannte vielleicht sogar darauf, mir hier erste »messbare« Erfolge auf seinem Weg in Deutschland zeigen und durch meine anerkennende Spiegelung spüren zu können. So ließe sich auch seine Aufregung – Mervan war »ganz verschwitzt«, hatte »aufgeregt erzählt« – in die Deutung der Situation mit hineinnehmen.

Insgesamt materialisierte sich in dieser Situation eine Asymmetrie der Ressourcen zwischen uns sehr deutlich. Mervan war derjenige von uns, dem qua Urkunde ein Wissen bescheinigt wurde, als wir jedoch inhaltlich auf den Gegenstand dieses Wissens einstiegen, zeigte sich – aus Mervans Perspektive gewissermaßen tragischerweise –, dass letztendlich doch ich derjenige war, der das eigentliche Wissen über »Leben in Deutschland« inkorporierte: Ich, dessen Wissen nicht urkundlich bescheinigt war, konnte Mervan, den bravourösen Absolventen des Tests, auf einen Fehler hinweisen, was der Logik der urkundlichen Bescheinigung gewissermaßen zuwiderlief. In Bezug auf den Wissensbereich »Leben in Deutschland« behielt ich trotz Mervans Anstrengungen die Oberhand. Mervan kämpfte dagegen an, er blieb widerständig und rebellierte gegen dieses Gefälle, indem er meine Einwände ignorierte und abwehrte. Wir lösten die Situation an dieser Stelle nicht mehr auf, sondern ließen sie so zwischen uns stehen. Mervan musste sich demnach nicht mir beugen und meinem Einwand zustimmen, sondern er konnte bei seinem eigenen Standpunkt bleiben. Ich beharrte nicht darauf, dass der Sachverhalt abschließend zwischen uns geklärt würde, sondern wollte es Mervan ermöglichen, bravouröser Absolvent bleiben zu können.

Auf der zutage getretenen Asymmetrie zwischen uns – ich gewissermaßen in der natürlichen Einstellung des Wissenden aus der deutschen Mehrheitsgesellschaft und Mervan als neu in die deutsche Gesellschaft hineinkommend und sich Wissen aneignend – handelten wir demnach nicht. Im Sinne der unhinterfragten Annahmen des Alltags wird aber deutlich, dass meine Position in unserer Beziehung mit viel Macht verbunden war und wir eine sehr ungleiche Beziehung führten. Gerade auf dem Gebiet der Bildung besaß ich mit meinem Wissensvorsprung das Potential, eine Art Mentor für ihn zu werden, der ihm wohlwollend eingestellt war. Meine Macht – hier die eines habitualisierten Zugangs und der Verfügung über Wissen – schlug situativ nicht in eine Dominanz um. In dem Fall hätte ich mit meinem Ressourcenüberschuss in unserer Beziehung »regiert« und es nicht bei dem offenen Ende dieser Situation belassen, sondern stärker auf eine Klärung und Korrektur des Sachverhalts zu meinen Gunsten gedrängt.

3.3 Verweigerte Anleitung: Zur (hierarchischen) Beziehung zwischen zwei Männern

In diesem Unterkapitel möchte ich mich aus einem weiteren Blickwinkel dem Thema der Asymmetrie unserer Beziehung zuwenden. Wie ich im Folgenden erarbeiten werde, war im Rahmen unserer gemeinsamen Aushandlungen von Männlichkeit(en) meine Position stark hegemonial. Allerdings wurde ich auf diesem Feld – im Unterschied zum Bereich der Bildung (*Kapitel 3.2* und *3.4*) – gerade nicht zu Mervans Mentor.

Ich habe zuvor argumentiert, dass Mervans Musikauswahl der Suche nach einem Common Ground zwischen uns gedient hatte, indem er mir zuliebe eine deutsche Gangster-Rapmusik laufen ließ (*Kapitel 3.1*). Diesbezüglich gilt es zu beachten, dass ich ein cis-heterosexueller Mann war, unsere Beziehung die zweier cis-heterosexueller Männer war – ein Umstand, der sich vom Material her aufdrängte. In Mervans Musikwahl wurde eine intersubjektive Verhandlung von Männlichkeit(en) virulent, in der er mir im Rahmen einer Mann-Mann-Interaktion hatte imponieren wollen. Zur weiterführenden Klärung blicke ich auf die Machart der Videos, die wir regelmäßig miteinander schauten. Sie prägten sich mir wie folgt ein:

Männer rappen, mal aggressiv, mal melodisch in durch Auto-Tune technisch verzerrter Stimme, posierend vor teuren, glänzenden Autos aus einer Grup-

pe weiterer Männer heraus. Eingefasst ist die Szenerie zumeist in grauem Plattenbau-Ambiente. Gezeigt werden die Männer mit Goldketten, goldenen Uhren und aufgepumpten Muskeln. Es sind außerdem oft Geldscheine zu sehen. Ab und zu schwenkt die Kamera unvermittelt auf die Körper dünner, modellhafter Frauen, die ausnahmslos als schmückendes Beiwerk der Männer in Szene gesetzt sind. Die Protagonisten geben insgesamt einen bizarren Kontrast zum Grau des sozialen Wohnungsbaus ab. (19.02.2018)

Ich nahm in den Videos eine recht plump inszenierte – d.h. eine im wahrsten Sinne des Wortes wie die Muskeln der Rapper »aufgepumpte« – Männlichkeit wahr und damit das, was Eisewicht (2022: 232–233) zufolge als paradigmatisch für einen bestimmten Typus von Rapmusik-Videos charakterisiert werden kann: Männer, die zum Strahlen gebracht wurden durch Luxus (»posierend vor teuren, glänzenden Autos«; »Goldketten«; »goldene Uhren«) und Frauen (»Körper dünner, modellhafter Frauen«; »schmückendes Beiwerk der Männer«) und die als Anführer exklusiver Männergangs vor einer Wohnhausblock-Kulisse posierten (»aus einer Gruppe weiterer Männer heraus«; »graues Plattenbau-Ambiente«) (siehe hierzu weiterführend auch Krohn & Suazo 1995; Weitzer & Kubrin 2009). Ein inszenierter Machismo war demnach ein zentrales Element, das ich an den Videos wahrnahm. Ein weiteres betraf die überzeichnete Personifizierung kapitalistischen Wohlstands und damit die Verhandlung von Milieu und Klasse: Die Videos suggerierten ein Narrativ davon, dass man es von »unten« nach »oben« in der deutschen Gesellschaft schaffen könne. Die Szenerie des Plattenbaus – die Analogie zum »Haus«, in dem Mervan und ich uns trafen, drängt sich an dieser Stelle von alleine auf – las ich als »Unten«. Der Maßstab, an dem das Ankommen im »Oben« gemessen wurde, war Geld – eine auffallende Vereindeutigung von Zugehörigkeit zur Gesellschaft, die prototypisch für die Erzählung des szenetypischen »Struggles« ist:

»Im Rap wird dies in Erzählungen zwischen dem »Struggle«, also den Widrigkeiten eines sozioökonomisch deprivierten Lebens zu widerstehen (oft einhergehend mit Darstellungen homosozialer Männerbünde), und dem »Getting up«, d.h. einem sozioökonomischen Aufstieg, der dann entsprechend gefeiert und demonstriert wird (dann mit einer Vielzahl an Frauen), illustriert.« (Eisewicht 2022: 234)

Die Videos stellten somit Orientierungsmodelle gesellschaftlichen Aufstiegs dar, die darauf geprüft werden konnten, inwiefern sie für Mervans neues Le-

ben in Deutschland Orientierung offerierten – nehmen wir auch insgesamt den Umstand hinzu, dass damalige Größen der deutschen »Szene«, über die Mervan sich mit mir austauschte, wie etwa der Rapper »Capital Bra«, selbst einen Migrationshintergrund besaßen. Ich habe insgesamt allerdings keine Anhaltspunkte dafür gefunden, dass Mervan den Männern in den Videos ernsthaft nacheifern wollte. Vielmehr gehe ich davon aus, dass Mervan als Mann mit den Videos und ihren Inhalten vor mir als Mann performte und mit mir als Mann eine Beziehung suchte. Schauen wir uns hierfür die Funktionsweisen von Männlichkeit(en) mit Blick auf die Binnenverhältnisse, die Männer untereinander eingehen, genauer an.

In einer sehr prominenten Stelle heißt es bei Bourdieu (1997: 203), dass sich der männliche Habitus »konstruiert und vollendet [...] nur in Verbindung mit dem den Männern vorbehaltenen Raum, in dem sich, unter Männern, die ernstesten Spiele des Wettbewerbs abspielen«. Wichtig ist demzufolge eine doppelte theoretische Figur: Der homosoziale männliche Raum stabilisiert sich zum einen durch eine gemeinsame Abwertung nach außen, bezogen auf Frauen alles »Weibliche«. Nach innen verfestigt sich der männliche Raum zum anderen über die kompetitive Binnenstruktur von Männlichkeit. Diese fordere Männer dazu auf, untereinander ihre »ernsten Spiele des Wettbewerbs« (Bourdieu 1997: 203; siehe auch Meuser 2008) durchzuführen, um zu einer Hierarchie von Männlichkeiten zu gelangen, im Rahmen derer ausgehandelt würde, welche Männlichkeit als »hegemonial« gelten könne.⁷ Derart theoretisch informiert ist insbesondere die real-physische Abwesenheit von Frauen in Mervans Umfeld zu beachten. Ich traf während meiner Besuche im Haus ausschließlich junge geflüchtete Männer an. Das homosoziale Umfeld wird Mervan demnach in der Einübung seiner Männlichkeit »geholfen« haben:

7 Das Konzept der »hegemonialen Männlichkeit« meint bei Connell (2015) eine Struktur bürgerlich patriarchaler Herrschaft, wobei »jene Form von Männlichkeit [hegemonial ist], die in einer gegebenen Struktur des Geschlechterverhältnisses die bestimmende Position einnimmt, eine Position allerdings, die jederzeit in Frage gestellt werden kann« (Connell 2015: 130). Ich beziehe mich hier nicht auf eine übergeordnete Struktur von Männlichkeit, sondern verwende »hegemonial«, um nachvollziehen zu können, welche Asymmetrien Mervan und ich untereinander aushandelten und welche Männlichkeiten dabei situativ im Rahmen unserer Beziehung sozial anerkannt wurden. Mit dem Zusatz »hegemonial« beziehe ich mich also auf die unter uns als erstrebenswert ausgehandelte Männlichkeit.

»Von zentraler Bedeutung für die Einübung der kompetitiv strukturierten Männlichkeit ist die peer group der gleichaltrigen männlichen Jugendlichen. Die peer group ist lebensgeschichtlich gewöhnlich der erste homo-sozial geprägte soziale Raum, den sich der heranwachsende Jugendliche erschließt, ein Raum außerhalb der Familie. Hier wird die Strukturlogik des männlichen Habitus gleichsam probend angeeignet. [...] Sie [Männlichkeit, I.Z.] muss, ganz im Sinne der Annahme des doing gender, durch bestimmte Praktiken immer wieder situativ hergestellt werden. [...] Es ist eine Form des doing masculinity. Aber auch wenn die Männlichkeit in der homosozialen Gemeinschaft immer wieder herausgefordert wird, so vermittelt diese Gemeinschaft gleichzeitig eine fundamentale habituelle Sicherheit, indem sie keinen Zweifel lässt, was eine angemessene Performanz einer sozial anerkannten Männlichkeit ist. Die jungen Männer sind einerseits ständig gefordert, ihre Männlichkeit unter Beweis zu stellen – insofern ist ihre Männlichkeit fragil –, sie wissen aber andererseits und werden darin durch die Gruppe bestärkt, was sie tun müssen, um sich als Mann zu beweisen – insofern gibt es eine habituelle Sicherheit.« (Meuser 2008: 5173–5174)

Wenn wir Männlichkeit als eine Praxis, als ein aktives Tun von »doing gender« (West & Zimmermann 1987) ernst nehmen, liegt der Schluss nahe, dass Mervan mit dem Herantragen der als stark männlich überzeichnet herausgearbeiteten Videos an mich meine männliche Perspektive stillschweigend vorwegnahm. Er setzte die Videos demnach auch dafür ein, um mit mir als Mann eine Beziehung zu etablieren. In unserer Beziehung standen sich somit nach Bourdieus doppelter Figur zwei Männer als »Partner-Gegner« (Bourdieu 2005: 83) gegenüber.

Weitere Asymmetrien zwischen uns kamen hinzu. Anders als Mervan befand ich mich nicht länger in der Phase der Adoleszenz, in der das »doing masculinity« besonders »fragil« ist. Für diese Differenz steht u.a. die folgende Szene bei gemeinsamer Shisha, wobei dieses Mal ein amerikanisches Rapvideo über den Fernseher lief:

»Uh back back that ass/Uh back back that ass/Girl you look good when you back that ass/Cum girl I'm tryin to get your pussy wet« – im Video dazu twerkende Frauenpos in Bikini. Wir sehen und hören wieder Mervans Rapmusik auf Youtube, dieses Mal amerikanische. Ich hab ungewollt einen Ohrwurm von den Zeilen des Songs⁸, den Mervan immer wieder anmacht.

8 Es handelte sich um den Song *SWISH* des Rappers »Tyga«.

Im Hintergrund ist er durchgängig mit einer Videoapp zu Gange, am Chat-ten und Lautsprechen in Richtung seines Iphone-Displays. Er wechselt die Videos immer, wenn er gerade die Shisha hat. Unvermittelt hält er mir auf einmal sehr selbstbewusst sein Iphone hin, ich sehe eine junge Frau und Mervan sagt belustigt zu mir: »Komm, sag mal was.« Ich bin genervt und sage ihm, dass ich das nicht möchte, schiebe das Iphone ablehnend zu ihm zurück. Dann wieder bei ihm: Abtauchen in die wahllose Anonymität. »Na, wie geht's, woher kommst du?« Lachen. Shisha. Weiter swipen. »Hallo, wie geht's?« (01.11.2018)

Mir vermittelte sich in dieser Szene – wieder vielmehr subkutan über Musik –, dass Mädchen und Sex für Mervan Themen waren, mit denen er sich beschäftigte. Gerade den Rapsong mit den sexuell-expliziten Lyrics männlicher Verfügung über Frauen bekam ich während meiner Besuche immer wieder von Mervan »vorgesetzt« (siehe Abbildung 4).

Abb. 4: AufWiederholung gestelltes Musikvideo aus meiner Perspektive



Quelle: Eigene Daten

Auf dem Foto sind meine Beine abgelegt auf Mervans Couch in Blickrichtung des Fernsehschirms zu sehen, über den Mervan die Rapvideos abspielte. Gut zu erkennen sind auf dem Bildschirm die oben zitierten »twerkende[n] Frauen« in Bikini« und der männlich-objektivierende Blick, den ich auf dem Bild einnahm. Aus dieser Position heraus involvierte mich Mervan von der rechten Seite (nicht mehr im Bildausschnitt zu sehen) mit seinen Kontaktaufnahmen mit Frauen und Mädchen aus dem Internet, vor denen er sich am liebsten lässig im Shisharauch inszenierte. Insgesamt entstand somit eine Situation, in der sich mir das von Mervan gesetzte Thema männlichen heterosexuellen Begehrens gleich von zwei Seiten her aufdrängte, ich mich ihm gewissermaßen gar nicht entziehen konnte: Links in meinem Blickfeld lief das Video, rechts führte Mervan die Videoroulette mit den Frauen durch. Frauen waren demnach in Mervans Umfeld doch nicht komplett abwesend, sie kamen nur auf eine spezifische Art und Weise vor. Im Videoroulette und in den Videos waren Frauen »Einsätze« (Meuser 2008: 5173), sie dienten im Rahmen unseres homo-sozialen Bündnisses und Mervans »doing masculinity« dazu, ihn als »männlich« zu positionieren.

Wie ich protokolliert habe, nervte mich sein Videochat. Mervans Coolness kam mir zum einen stark aufgesetzt vor, zum anderen war diese Art der Kontaktaufnahme per Videoroulette sehr fremd für mich, vielleicht sogar etwas unheimlich. Ich wollte hier nicht mit reingezogen werden und wies daher Mervans spontanen Involvierungsversuch auffallend harsch zurück, indem ich ihn nicht nur verbal ablehnte, sondern zusätzlich sein iPhone in abwehrender Körperhaltung zu ihm zurückschob. Hinzu kam meine Entwertung von Mervans Praxen, ich etikettierte sein Videoroulette als »wahllose Anonymität«. Mir war nicht klar, inwiefern das Chatroulette tatsächlich ernsthafte Kontaktaufnahmen waren, da manche Gesprächssituationen nur wenige Sekunden andauerten, bis Mervan weiter »swipte«. In seinen adoleszenten Annäherungsversuchen an Frauen und Mädchen vermittelte sich mir nicht nur ein Sich-Ausprobieren, sondern auch ein performatives »So-tun-als-ob« – ein »doing masculinity« – vor meiner Person.

Es ließe sich hier anführen, dass ich selber andere Verständnisse von Maskulinität leben wollte und mit einem fragil-plakativeren »doing masculinity« weniger anfangen konnte, in Mervans Praxen nicht mit hineingezogen werden wollte, weil sie mir aus meiner eigenen Männlichkeitsperformanz heraus nicht geheuer waren. Gleichzeitig konnte ich mir das Ablehnen gewissermaßen auch »erlauben«. In unserer Beziehung verkörperte ich die Männlichkeit, die zwischen uns hegemonial, d.h. sozial anerkannt und erstrebenswert war

und die für Mervan unerreicht blieb: Ich war der etablierte deutsche Mann und Wissenschaftler in Deutschland, der einer Arbeit nachging, in einer heterosexuellen Beziehung lebte, dem im Gegensatz zu Mervan als junger geflüchteter Mann aus Syrien sämtliche öffentlichen Räume – Clubs, Bars, Kneipen – offen standen.⁹ Zwischen uns herrschten ungleiche Zugangsweisen zum soziokulturellen Leben in Deutschland. Mervan war auf ein Chatroulette als eine Möglichkeit, Frauen kennenzulernen, anders angewiesen als ich.

Wie bereits im Fall der Integrationsurkunde (*Kapitel 3.2*) handelte ich nicht unmittelbar aus diesem Ressourcenvorteil heraus. Während ich vorher meine »Macht« nicht dahingehend einsetzen wollte, Mervans Zahlendreher zu korrigieren, wollte ich ihm auf seine Anrufungen hin keine »Tipps« in Bezug auf Frauen geben. Im nachfolgenden Gespräch kam mein diesbezügliches Zögern besonders gut zum Ausdruck:

Mervan erzählt im Nebensatz, dass er jetzt eine Freundin habe. Ich bin überrascht darüber und frage interessiert nach. Das wäre ja eine ziemlich große Sache. Beim näheren Nachfragen wird deutlich, dass es sich um die 16-jährige Tochter seiner Deutschlehrerin handelt, die diese ihm quasi »nahegelegt« hatte. Die Deutschlehrerin würde Mervan so gut kennen, deshalb sei die Annäherung auch an eine Minderjährige legitim. Mervan ist das sehr wichtig zu betonen. Wie sich herausstellt, haben die beiden allerdings noch nichts weiter miteinander unternommen, außer sich einmal auf ein Eis zu treffen, was über die Mutter initiiert wurde. Dann hätte Mervan gefragt, ob das Mädchen nicht mit nach Polen kommen würde. Da fahren Mervan und Musa mit einer Person, die sie »Oma« nennen (eine mittlerweile pensionierte Betreuerin aus Mervans ehemaliger Einrichtung der Kinder- und Jugendhilfe), gelegentlich übers Wochenende hin. Auf diese Einladung habe die »Freundin« nicht reagiert. Und auch Mervan habe sich jetzt einen Monat nicht mehr gemeldet. Er fragt mich, warum nur nichts mehr von ihr kommt, was er nun machen soll. Ich bin überfordert und sage, dass ich das nicht weiß und sie sich bestimmt melden werde, wenn sie Interesse habe. Er könne ja vielleicht niedrigschwellig versuchen herauszufinden, ob sie Lust habe, nochmal was in [Ortsname] zu unternehmen, indem er sie einfach fragt. Mervan scheint nicht ganz überzeugt und meint, es wäre gut, wenn er und das Mädchen zunächst Kumpels werden und dann öfters was unternehmen würden. Alles Weitere würde dann nämlich vielleicht später noch kommen. (27.09.2018)

9 Zu einem späteren Zeitpunkt werde ich auf diese Differenz noch analytisch eingehen (*Kapitel 4.4*).

Diese Geschichte kam mir sehr bizarr vor. Es wirkte auf mich ein wenig so, als ob die Mutter zwischen ihrer Tochter und Mervan vermittelt hatte, um Letzteren besser zu integrieren. Im Laufe des Gesprächs wurde mir allerdings klar, dass sich noch gar nichts zwischen den beiden angebahnt hatte. Entgegen Mervans eingangs getätigter Aussage, er hätte jetzt eine »Freundin«, entbehrte die Frage, ob die Beziehung zu dem Mädchen amourös sein könnte, soweit ich es verstand, ihrer Grundlage und dazu der Perspektive des Mädchens. Mir kam es so vor, als hätte Mervan keine neue Freundin gefunden, sondern als imaginierte er hier vielmehr, wie es sein (und funktionieren) könnte, in Deutschland eine heterosexuelle Beziehung zu führen – und als hätte er den Wunsch, sich mit einer Freundin in Deutschland vor mir präsentieren zu können. Ich fühlte mich demnach weiterhin als derjenige, dem er Zeugnis davon ablegte, dass er im Begriff war, in Deutschland anzukommen und ein »normales Leben« zu führen. Eine feste Freundin zu haben, gehörte für ihn als junger Mann zu diesem normalen Leben dazu.

Mervan suchte meine Hilfestellung bei einem sensiblen Thema, bei dem sich mir seine Verunsicherung über seine starke Unbeholfenheit anzeigte. Seine »Strategie« bestand darin, sich zunächst mit dem Mädchen anzufreunden, »alles Weitere würde dann nämlich vielleicht später noch kommen«. Indem er mich nach wertvollen Tipps fragte, wie man dies bei einer auf diesem Gebiet »erfahreneren« Bezugsperson tun würde, setzte er meine Männlichkeit in unserer Beziehung gleichzeitig als hegemonial voraus und erkannte sie an. »Er fragt mich, warum nur nichts mehr von ihr kommt, was er nun machen soll.« Mervans Auftrag an mich, ihn anzuleiten, kam ich allerdings nicht nach. Ich wehrte ihn – wie bereits seinen Involvierungsversuch ins Chatroulette – ab, war »überfordert und sage, dass ich das nicht weiß«. Ich wollte ihm nur bedingt dabei eine Hilfe sein, wie er in Deutschland eine Freundin finden konnte. Während ich durchaus gewillt war, mich als anleitender Mentor auf dem Gebiet der Bildung zur Verfügung zu stellen, vermied ich es, zu einem vergleichbaren »Anleiter« auf dem Gebiet der heterosexuellen Beziehungssuche zu werden.

3.4 Wer spiegelt hier eigentlich wen? Ambivalenzen der Mentorenrolle

Ich weite den Blick auf die Ambivalenzen meiner Rolle in der ungleichen Beziehung mit Mervan, indem ich in diesem Unterkapitel aus meiner Perspektive

heraus die Spannungen und Konflikte rekonstruiere, mit denen ich zu kämpfen hatte. Ich blicke dafür zurück auf Mervans feierliche Verabschiedung aus der Schule, bei der ich im Sommer 2018 seine Begleitung war. In der Aula von Mervans Schule wurde mir gewahr, wie sehr ich mich selbst in der Beziehung mit Mervan spiegeln konnte. Ich beleuchte in diesem Zusammenhang insbesondere die Funktionen meines Stolzes auf Mervan.

Wie viele andere geflüchtete Jugendliche aus seiner ehemaligen Einrichtung (*Einleitung*) hatte Mervan eine sogenannte »BFS-G-Plus«-Klasse besucht. Dies war eine gesonderte Form der Beschulung, für die der Ausdruck »Willkommensklasse« geläufig war. Mervan erwarb an diesem Tag einen dem deutschen erweiterten Hauptschulabschluss nach der 10. Klasse gleichgestellten Abschluss.¹⁰ Für den Tag der feierlichen Verleihung seines Abschlusszeugnis-

10 In § 1 der damals geltenden Verordnung (2016) war dazu Folgendes geregelt: »Berufsschulpflichtige Schülerinnen und Schüler, die keinen Bildungsgang der Berufsschule besuchen können und über keine ausreichenden Deutschkenntnisse verfügen, erfüllen ihre Berufsschulpflicht im zweijährigen Bildungsgang der Berufsfachschule zum Erwerb beruflicher Grundbildung und von gleichgestellten Abschlüssen der Sekundarstufe I (BFS-G-Plus). [...] Ziel der Bildungsgänge [...] ist es, durch eine Erweiterung der Allgemeinbildung und durch Vermittlung beruflicher Grundkenntnisse und -fertigkeiten sowie Kenntnisse über Formen der Berufsausbildung und Berufsbilder die Voraussetzungen für die Aufnahme einer beruflichen Ausbildung zu verbessern. Die Entwicklung und Erweiterung der Sprachkompetenz in der deutschen Sprache ist integraler Bestandteil des Bildungsganges [...]. Der erfolgreiche Besuch des Bildungsganges [...] führt zu einem der Berufsbildungsreife gleichgestellten Abschluss.« Der Unterricht erfolgte »im Klassenverband oder in Kursen« (§ 3 (2)). Die »Fächer Mathematik und Deutsch« wurden »nach den Inhalten und Anforderungen der Jahrgangsstufe 9 des Rahmenlehrplans [...] unterrichtet« (§ 3 (3)). Mervans Zuweisung zu dieser Klasse erfolgte über das für seine »Wohnung oder den gewöhnlichen Aufenthalt zuständige Oberstufenzentrum« (§ 5). »Die Leistungen der Schülerinnen und Schüler [wurden] durch Noten bewertet« (§ 6 (1)). »Erfolgreich abgeschlossen« war der BFS-G-Plus Bildungsgang, »wenn in allen Fächern [...] ausreichende Leistungen erreicht wurden« (§ 8). In dem Fall wurde ein »der Berufsbildungsreife gleichgestellte[r] Abschluss« verliehen. Weiterhin hieß es in § 8 Absatz 5: »Einen der erweiterten Berufsbildungsreife gleichgestellten Abschluss [...] erwirbt, wer bei Eintritt in den Bildungsgang die Berufsbildungsreife bereits erworben hatte und den Bildungsgang erfolgreich beendet oder den Bildungsgang mit mindestens guten Leistungen in allen Fächern abschließt.« Mervan besaß zum damaligen Zeitpunkt keine berufliche Vorbildung und auch noch keinen anderen schulischen Abschluss. Er konnte aber die Voraussetzung von »mindestens guten Leistungen« übererfüllen und erwarb somit an diesem Tag den »der erweiterten Berufsbildungsreife gleichgestellten Abschluss«.

ses hatte Mervan mich gebeten, ihn zu begleiten. Er hatte mich zum örtlichen Omnibusbahnhof bestellt und meinte, wir könnten von dort aus gemeinsam zur Schule fahren:

Als ich ankomme, steht eine Traube herausgeputzter Jugendlicher am Wen-dehammer bereit. Sie sind regelrecht aufgetakelt, ich nehme viel Gel in glänzenden schwarzen Haaren wahr, dazu werden auffallend viele weiße Hemden getragen. Auch Mervan war frisch beim Friseur, hat die Seiten akkurat kurz rasiert und sein Deckhaar glänzt so stark wie das aller anderen. Dazu trägt er aber eher eine schlicht-legere Garderobe aus blauer Jeans und einem gestreiften Oberteil, womit er optisch etwas aus der Gruppe herausfällt. Im Bus liest er sich einen Spickzettel durch. Er wirkt dabei sehr aufgeregt und erzählt mir, dass er heute noch eine Rede halten werde. Er fragt mich, ob dies richtiges Deutsch sei, und händigt mir den handschriftlichen Zettel auf einmal unaufgefordert aus. Ich lese ihn mir durch, es ist ein sehr kurzes Manuskript seiner Rede mit nur drei kleineren Absätzen. Ein paar kleine Rechtschreibfehler sind drin. Ich sage ihm, dass das alles gut und richtig so sei und er nicht aufgeregt zu sein brauche. Ermutigend meine ich noch zu ihm, er könne das alles bestimmt auch frei erzählen, wenn er wolle. (28.06.2018)

Mervan bereitete sich auf der Anreise im Bus hektisch anhand eines flüchtig geschriebenen Manuskripts auf seine spätere Rede vor. Dabei wirkte er auf mich »sehr aufgeregt«. Seine Aufregung war für mich auch aus seiner Körperhaltung heraus abzulesen (siehe Abbildung 5).

Abb. 5: Mervan bereitet sich im Bus auf seine Rede vor



Quelle: Eigene Daten

Auf dem Foto ist zu sehen, wie Mervan den bereits mehrfach durch Streichung und Ergänzung von Wörtern bearbeiteten Zettel mit beiden Händen fest umklammert hielt. Er verweilte in dieser steifen Position nahezu die ganze Fahrt über, was mir eine starke innerliche Angespanntheit vermittelte. Er hielt sich an seinem Manuskript im wahrsten Sinne des Wortes fest und bat mich darum, selbiges auf noch übrig gebliebene Fehler hin überprüfen, »unaufgefordert« händigte er mir das Schriftstück aus. Er nahm also wie selbstverständlich von meiner Anwesenheit und Expertise als Muttersprachler Gebrauch. Seiner Aufforderung kam ich allerdings nicht nach. Statt ihn auf die

flüchtigen Rechtschreibfehler hinzuweisen, sagte ich ihm, dass »alles gut sei«. Ich verstrickte mich in eine widersprüchliche Handlung, reagierte primär auf Mervans innere Anspannung und versuchte, diese zu lindern, indem ich ihm vor seinem wichtigen Auftritt gut zuredete. Dafür nahm ich mir heraus, ihn nicht auf die restlichen Flüchtigkeitsfehler in seinem Text hinzuweisen, ob schon er mich extra darum gebeten hatte. Ich wollte Mervan vor seinem Auftritt nicht noch weiter stressen oder verunsichern, und für seine mündliche Rede erschien es mir unerheblich, ob ein Wort in seinem »Manuskript« korrekt geschrieben war oder nicht. Ich dachte, das Beste sei, wenn Mervan etwas beruhigter sein und ich ihm womöglich etwas von seiner inneren Anspannung nehmen konnte. Daher vermittelte ich ihm, dass er gut vorbereitet war, ermutigte ihn sogar dazu, den Text frei vorzutragen. Da letztlich »nur« ein bis zwei schmale Gedanken auf dem Zettel festgehalten waren, wusste ich, dass Mervan grundsätzlich in der Lage war, sie in gutem Deutsch verständlich zu vermitteln. Weitere Facetten unserer asymmetrischen Beziehung traten hier hinzu. Es kommt eine ambivalent behütende Haltung meiner Person gegenüber Mervan zum Ausdruck, deren oberste Relevanz es war, ihn zu beruhigen. Unsere Verhandlung von Männlichkeit(en) (*Kapitel 3.3*) erweiterte sich hier um den Aspekt des kümmernden Beschützens. Während der nachfolgend dokumentierten Zeugnisverleihung in der Aula führte mich diese Haltung in starke Rollenkonflikte.

Als wir am Schulzentrum ausstiegen, beschleunigten die Jugendlichen ihre Schritte, sodass ich mich fragte, ob wir zu spät waren:

Die Aula befindet sich links kurz hinter dem Eingang, wir gehen rein. Unangenehm – die Veranstaltung hat bereits begonnen, vorne wird eine Rede gehalten, Köpfe drehen sich nach uns um, wir werden von allen bemerkt. Es sind zwei Blöcke an Stuhlreihen links und rechts aufgestellt, in der Mitte ist ein breiter Gang freigehalten, der beide Seiten voneinander trennt. Wir gehen über diesen Gang zum rechten Block der Stuhlreihen und setzen uns dort im vorderen Teil hin. Hier sitzen auch alle anderen migrantischen Jugendlichen, ich folge Mervan einfach. Als wir uns gesetzt haben, fühle ich mich etwas deplatziert. Die Erwachsenen sitzen alle im linken Stuhlreihenblock, wahrscheinlich viele von ihnen Lehrer:innen, Betreuer:innen und Sozialarbeiter:innen, vielleicht manche Eltern aus Patenfamilien. Hinten in der letzten Reihe in unserem rechten Block sitzen auf zwei Reihen verteilt deutsche Schüler:innen, dazwischen mehrere Stuhlreihen Sicherheitsabstand zu uns. Mir fällt auf, wie gelangweilt diese dreinschauen. (28.06.2018)

Mich beschlich ein »unangenehm[es]« Gefühl, als wir in die bereits laufende Veranstaltung in der Aula hineinplatzten. Dass wir mit der von Mervan ausgesuchten Busverbindung nicht rechtzeitig für die Veranstaltung ankommen würde, hätte Mervan bereits vorher klar gewesen sein müssen. Ich wurde von ihm zu spät zum Bahnhof bestellt, wann die Veranstaltung beginnen würde, hatte er mir nicht mitgeteilt. Situativ war ich nun derjenige, der von Mervan abhängig war, er hatte für uns entschieden, wann wir bei der Veranstaltung ankommen würden. Mir schien außerdem, dass in Mervans zeitlicher Vagheit und Orientierungslosigkeit eine emotional-kognitive Unentschiedenheit lag, was die Bedeutung des gesamten Tages anging. An Mervan nahm ich wahr: zum einen frisch frisiert, zum anderen leger gekleidet. Zum einen aufgeregt und ernst vor der Rede, zum anderen in Kauf nehmend, dass wir zu spät kamen. Ich denke, es war ihm zunächst unklar, was ihn an diesem Tag erwartete. Für seinen ersten feierlichen Schulabschluss – noch dazu in Deutschland und nicht in Syrien – besaß er kein orientierendes Skript, auf das er sich gut hätte beziehen können.

Auf der Veranstaltung versuchten zwar die Lehrer:innen, Mervan und den anderen die Bedeutung dieses »ganz besonderen Tages« vor Augen zu führen. Mir kam es aber so vor, als würden diese in ihren Reden die Erfahrung der BFS-G-Plus-Klassen vor allem für sich selbst reflektieren. Eine der Lehrerinnen blickte etwa wie folgt zurück: Es sei 2016 eine »ganz besondere Herausforderung« für sie [die Lehrerin] gewesen, als die Klasse startete, und doch sei »alles gut gelaufen«. In Erinnerung würden ihr die »vielen kleinen Irritationen« bleiben, wie zum Beispiel das chronische Zuspätkommen der Jugendlichen. In diesem Atemzug machte sie augenzwinkernd eine Bemerkung zur Wiederholung dessen am heutigen Tag, was für kollektive Lacher im linken Erwachsenenstuhlblock sorgte. Nachdem im Anschluss eine Musiklehrerin unkommentiert zwei klassische Klavierstücke vorspielte, blickte eine andere Lehrerin zurück auf das, »was gut gelaufen ist, was manchmal nicht so gut gelaufen ist«, und erzählte von Ausflügen, die sie mit den Jugendlichen unternommen hatte, während im Hintergrund in Dauerschleife eine Diashow mit Bildern der Jugendlichen durchlief. Ihr zufolge sei es »natürlich eine Herausforderung, für euch, genauso wie für uns« gewesen: »Andere Kulturen, nicht nur die deutsche Kultur, sondern eure Kulturen untereinander. Ich glaube, insgesamt haben wir das gut geschafft.« Mir schien, als bestünde insgesamt ein starkes Bedürfnis danach, dass sich alle Schulkollegen an diesem Tag auch auf die eigenen Schulkollegen klopfen konnten, dass die Jugendlichen hier ihren Abschluss erreicht hatten.

Als bloßstellend gegenüber denjenigen, deren Leistungen heute feierlich gewürdigt werden sollten, empfand ich die eingestreute Bemerkung über das Zuspätkommen – eine emotionale Reaktion meinerseits, die mich hellhörig werden ließ und die mich auf meine eigene Rolle und Position an diesem Tag aufmerksam machte. Ich befand mich in der Institution Schule, in der alles eine starke Klarheit und Eindeutigkeit besaß, Ambivalenzen danach strebten, aufgelöst zu werden in Regeln, Noten, Klassen- und Sitzordnungen. In der Aula saßen drei Gruppen – die geflüchteten Absolvent:innen, die deutsche Schüler:innenschaft und die Erwachsenen – zum einen durch einen freigehaltenen Gang und zum anderen durch freigelassene Stuhlreihen säuberlich voneinander getrennt. Wie und wem sollte ich mich in diesem sortierten Raum zuordnen? Ich wusste eigentlich nicht, wo ich sitzen sollte, konnte mich hier aber gewissermaßen nicht positionieren und mich an einem neutralen Platz setzen. Ich musste mich entscheiden und ich hatte mich wie selbstverständlich entschieden, an der Seite von Mervan unter den geflüchteten Absolvent:innen zu sitzen: »Ich folge Mervan einfach. Als wir uns gesetzt haben, fühle ich mich etwas deplatziert.« Ich befand mich unter innerer Anspannung, eigentlich war ich hier fehl am Platz, »deplatziert«. Als Erwachsener hätte ich im linken Stuhlreihenblock der Erwachsenen sitzen sollen. Den »Lehrer:innen«, »Betreuer:innen«, »Sozialarbeiter:innen«, »Eltern aus Patenfamilien«, deren Lacher mich innerlich empörten, fühlte ich mich jedoch nicht zugehörig. Für mich war es letztlich nicht klar aufzulösen, wo ich hingehörte.

Die aus dieser Konfliktlage resultierende Spannung ließ sich auch nicht mit Blick auf die dritte Gruppierung im Raum – die »deutschen Schüler:innen« – auflösen, schließlich wäre es auch eine Variante gewesen, mich nach hinten in den rechten Block zu setzen. Blickte ich auf sie, so fühlte ich mich noch stärker affektiv aufgeladen, was bereits bei Registrieren der »Stuhlreihen Sicherheitsabstand« angefangen hatte. Auch ihnen gegenüber hegte ich eine gewisse Feindseligkeit, die sich am deutlichsten zeigte, als einer von ihnen nach vorne kam, um die folgende Rede zu halten, die die Perspektive der deutschen Schüler:innenschaft auf den heutigen Tag wiedergab:

Ich bin der Klassensprecher der [Klassennummer], wir haben uns dazu bereit erklärt, mit den Flüchtlingen ein paar Projekte durchzuführen. Wir waren unter anderem im Technikmuseum. Sie sollten da Schulaufgaben erfüllen und wir haben ihnen dabei geholfen. Wir hatten u.a. davor auch einen Kennenlernetag, wo wir uns kennenlernen durften. Wir haben zusammen Spiele gespielt und haben uns dann näher kennengelernt. Kontakt wurde auf-

gebaut. Joa. Ich habe eigentlich nicht viel zu sagen. Wir wollen einfach nur Danke sagen, dass wir mit euch zusammenarbeiten durften, dass wir euch kennenlernen durften. Und ich denke, ein Erfolg im Projekt sieht man auch daran, zum Beispiel kommen [Name Schüler] und ich aus derselben Stadt. Wir sehen uns regelmäßig, sagen uns Hallo, fragen uns, wie es geht, und ich denke, auch diese kleinen Dinge zeigen einfach, wie erfolgreich das Projekt war. Und wir wünschen euch viel Glück für eure Zukunft, dass ihr so weit kommen könnt, wie ihr wollt, ja, das ihr einfach hier in Deutschland auch akzeptiert werdet, und wie es Frau [Name der Lehrerin] schon sagte, dass es in euren Heimatländern jetzt auch vorangeht, der Frieden sich ausbreitet. Joa. (einsetzender Applaus). (28.06.2018)

Die Rede löste bei mir einen starken Affekt aus, ich merkte sofort, dass mich etwas an ihr massiv störte. Der für mich charakteristische Satz des deutschen Klassensprechers war: »Ich habe eigentlich nicht viel zu sagen.« Genauso verfiel sich seine Rede bei mir – als hätte er nicht wirklich Substanzielles über einen gemeinsamen Austausch und Schulalltag mit den geflüchteten Jugendlichen zu berichten, als hätte es einen solchen an der Schule nicht gegeben. Dass er das gegenseitige Grüßen eines der geflüchteten Absolvent:innen als Beleg dafür heranzog, »wie erfolgreich das Projekt war«, machte mich traurig und wütend zugleich. Ging dies doch kaum über das hinaus, was die bare Höflichkeitsetikette und soziale Umgangsform ohnehin vorsieht: Man grüßt für gewöhnlich Menschen, die man kennt, kurz, wenn sie einem in der Öffentlichkeit begegnen. Entsprechend harsch und enttäuscht fiel meine Reaktion aus:

Wirklich läppisch, es wirkt so, als wären die Jugendlichen hier komplette Fremdkörper für ihn [den deutschen Schüler, I.Z.]. Eine geradezu selbstverständliche Distanz besteht offenbar zwischen ihnen und den Deutschen. Es scheint, als bestehe keine Möglichkeit und kein Wille, dass diese Distanz überwunden wird und hier etwas zusammenwächst. Man hat wohl gar nicht die Intention, weil man auch nie wirklich daran glaubt. So bleibt die Rede dann das in den Rahmenbedingungen wahrscheinlich Normale. (28.06.2018)

Ich haderte damit, dass der Klassensprecher sich nicht ein wenig mehr Mühe gegeben hatte, was sich in meiner Wahrnehmung von »läppisch« niederschlug. Meine Formulierung »das in den Rahmenbedingungen wahrscheinlich Normale« deutet außerdem darauf hin, dass ich hier einen strukturelleren

Misstand beklagte, die Schule sich mir als ein vermachteter und stark verregelter Raum aufdrängte, der gewisse Dynamiken von vornherein ausschloss. Mit Blick auf die besondernde Beschulung der geflüchteten Jugendlichen im BFGG-Plus-Konzept schien mir, dass diese Besonderung auch auf den Schulalltag übergegangen war. Insgeheim wünschte ich mir für Mervan, dass für ihn eine echte gelebte Teilhabe in der Schule stattgefunden hatte, dass er sich mit den gleichaltrigen deutschen Schüler:innen anfreunden konnte. Ich meinte anhand der Rede schließen zu können, dass dies nicht der Fall gewesen war – und war enttäuscht. Waren mir bereits beim Betreten der Aula die »gelangweilt dreinschauenden« deutschen Schüler:innen mit den zwei Reihen »Sicherheitsabstand« zur Willkommensklasse aufgefallen, so stellte ich mir nach dieser Rede die beiden Gruppen der deutschen und geflüchteten Jugendlichen mehr denn je als zwei säuberlich voneinander separierte Gruppen vor, ganz so, wie es die ordentliche und distanzierte Sitzaufteilung im Raum suggerierte. Der Gedanke, dass sich diese Gruppen im Schulalltag auch situativ durchmischen konnten, wirkte auf mich sehr fern.

Nachdem ich mich bereits gegenüber den Erwachsenen abgegrenzt hatte, nahm ich auch gegenüber den aus meiner Sicht desinteressierten deutschen Schüler:innen eine misstrauische Haltung ein und identifizierte mich stattdessen stark mit Mervans Seite der geflüchteten Jugendlichen. Gegenüber den anderen Parteien im Raum wurde ich zu Mervans Anwalt, seinem Verteidiger. Ich wachte darüber, dass ihm kein Unrecht widerfuhr oder ihm Nachteile erwuchsen. Witterte ich einen solchen, verspürte ich Affekte wie Ärger, Traurigkeit, Enttäuschung. Ich konnte diese Affekte auch gegenüber an diesem Tag abwesende Personen mobilisieren, wie meinen Ruminationen im Feldtagebuch zu entnehmen ist:

Man merkt Mervan an, wie wichtig es ist, dass ich heute dabei bin und das mitansehe. Er hatte mich vorher explizit eingeladen und gesagt, er fände es sehr schön, dass ich komme. Als ich ihm zugesagt habe, hat er sich richtig gefreut. Was bedeutet es nun, dass ich ihn begleite und kein:e andere:r? Es ist wohl schon ein Ausweis dafür, welchen Stellenwert ich in seinem Leben einnehme. Normalerweise sollten hier an meiner Stelle die Eltern stehen, die er in Deutschland nicht hat. Als unbegleiteter Geflüchteter sollten dann beim deutschen Schulabschluss die Betreuer:innen dabei sein. Es ist klar, welche Bedeutung der Tag für ihn besitzt. Ihm bieten sich nicht viele Möglichkeiten, in Deutschland etwas aus eigenen Stücken zu erreichen. Warum ist seine Betreuerin dann heute nicht dabei gewesen? Mervan meint, sie hätte heute ih-

ren ersten Urlaubstag gehabt. Wie man es dreht und wendet, das finde ich sehr enttäuschend. (28.06.2018)

Wiederum artikuliert sich in meinem Feldtagebucheintrag Frustration und Enttäuschung, dieses Mal gegenüber seiner Betreuerin, die es nicht eingerichtet hatte, Mervan zu begleiten. Vielleicht speiste sich mein Frust auch daraus, dass ich meinte, ihre Abwesenheit an diesem Tag alleine auffangen zu müssen. Wo für gewöhnlich die Eltern den Schulabschluss bezeugten, taten dies bei den geflüchteten Jugendlichen ihre Patenfamilien und Sozialarbeiter:innen, einen erwachsenen »Anhang« hatte – soweit ich es überblicken konnte – an diesem Tag so gut wie jede:r. Ich denke, es war sehr wichtig, dass Mervan in meiner Person auch einen hatte. Für ihn eher untypisch, hatte er sich über meine Zusage »richtig gefreut«. Bei der Frage, wer genau ich hier war, stieß ich allerdings auf die große Ambivalenz meiner Rolle, sie war zwischen den Eltern, Lehrer:innen, den Sozialarbeiter:innen, den deutschen Schüler:innen und den Geflüchteten und gleichzeitig löste sie sich nirgendwo in Gänze ein, im Zweifelsfall war meine gewählte Position die an Mervans Seite.

Gegen Ende der Veranstaltung war der Moment gekommen, in der Mervan seine Rede gemeinsam mit einem Mitschüler vortrug. Als es so weit war, zückten die Jugendlichen ihre Smartphones, ich das von Mervan:

Mervan bittet mich, mit seinem I-Phone ein Video zu machen, und zeigt mir kurz, wie das geht. Dann gehen die beiden zusammen nach vorne. Ich merke Mervan seine Nervosität deutlich an. Er liest seinen Part vom Zettel ab und klammert sich an sein schriftlich festgehaltenes Konzept aus dem Bus. Dabei gerät er ins Stottern. Ich habe das Gefühl, dass Mervan es eigentlich etwas überzeugender kann, wenn er freier reden würde. Die Geste einer eigenen Rede aus Reihen der migrantischen Absolvent:innen ist in jedem Fall groß, deren Inhalt hingegen weniger. Was als Botschaft ankommt: Mervan möchte sich bedanken bei den Lehrer:innen, die ihnen so viel beigebracht hätten. Es ist ihm sichtlich ein Anliegen. Sein Kompagnon hält seine Rede hingegen frei, wobei deutlich wird, wie gut auch er Deutsch spricht. Beide gehen nach ihrem Kurzauftritt unter tobendem Applaus der anderen Jugendlichen wieder auf ihre Plätze, Mervan neben mir. (28.06.2018)

Der »tobende Applaus«, den Mervan und »sein Kompagnon« für ihre Rede erhielten, ließ diese Szene aus der zuvor eher vor sich hinwabernden Veranstaltung herausstechen. Ich hatte das Gefühl, sie gab der gesamten Veranstaltung einen Energieschub. Ausschlaggebend dafür war nicht ihr Inhalt, der mich

»weniger« überzeugte, sondern allein die Tatsache, dass die Absolvent:innen nun im Vordergrund standen und selbst das Wort ergriffen. Performativ stellte sich eine Selbstmächtigkeit der Akteure um Mervan her – dies auch bereits im Vorfeld, denn, wie Mervan mir berichtete, war die Rede nicht vorgesehen, sondern erst auf die gemeinsame Initiative mit seinem »Kompagnon« zustande gekommen. Wie ich aus meiner Wahrnehmung heraus rekonstruiert habe, hatten die Lehrer:innen zuvor viel über sich gesprochen. Nun sprachen die Absolvent:innen von und für sich selbst. Verkörpert wurde dieses kollektive Sprechen durch Mervan und sein Mitschüler. Sie waren die Sprachrohre der Absolvent:innen, alle anderen hörten ihnen in diesem Moment zu. Mervan konnte sein Bedürfnis befriedigen, den Lehrer:innen etwas zurückzugeben, indem er sich dafür bedankte, dass diese ihm »so viel beigebracht« hatten. Das kollektive Zücken der Smartphones und Mervans Auftrag an mich, seine Rede festzuhalten, zeigte, dass die Absolvent:innen diesen Moment für sich aus dem fließenden Zeitstrom heraus festhalten wollten. Nehmen wir die Tatsache des ausgelassensten Applaus des Tages aus den Reihen der Absolvent:innen hinzu, komme ich zu dem Schluss, dass die geflüchteten Jugendlichen Stolz dafür empfanden, auf dieser Bühne zu stehen. Insgesamt machte es für mich den Eindruck, dass sie sich ihre Veranstaltung in diesem Moment aneigneten.

Ein weiterhin bestehender Aspekt betraf Mervans Anspannung, die sich mir abermals im Rahmen seiner körperlich-leiblichen Präsenz vermittelte: Ich nahm »Nervosität« als globalen Eindruck von ihm wahr, auf der Bühne klammerte er sich an sein »Konzept« aus dem Bus, zudem geriet er »ins Stottern«. Mervan stand von seinem (sicheren) Platz neben mir auf, ging zu seiner Rede nach vorne auf die Bühne. Hier wurde es kurze Zeit sehr aufregend für ihn. Dann ging er unter dem »tobendem Applaus« wieder zurück auf seinen Platz »neben mir«. Ich blieb die ganze Zeit unverändert an Ort und Stelle sitzen, meine Aufmerksamkeit dabei durchgehend und gebündelt auf Mervan gerichtet. Dass diese gesichert war, dafür hatte Mervan selbst gesorgt, indem er mir sein Handy mit der Anweisung zum Filmen übergeben hatte. Ich denke, dass meine Person durch ihre verlässliche Ko-Präsenz an dieser Stelle ein partielles Auffangen seiner Anspannung bereithielt. Winnicott (1965) hat herausgestellt, dass die spürbare Kontinuität der Zuwendung und Aufmerksamkeit der Eltern im Hintergrund dafür entscheidend ist, dass das Kind für sich die Welt entdecken kann. Ich fühlte mich kurzzeitig für Mervan wie ein Orientierungspunkt im Raum, von dem aus er in die unwegsame Umwelt (vorne auf der Bühne) aufbrechen und zu dem er wieder zurückkehren konnte. Gleichzeitig empfand ich aus unserer asymmetrischen Beziehung heraus jede Menge Stolz auf ihn. Ich

war derjenige, der filmen konnte, wie der Schüler seinen Schulabschluss feierte. Als Mervans Mentor auf dem Gebiet der Bildung wurde dieser Stolz noch gesteigert, indem der Schüler im Rahmen der Veranstaltung einen besonderen Auftritt hatte und aus der Menge der Absolvent:innen herausstach. Indem Mervan unter dem aufbrandenden Applaus wieder auf seinen Platz neben mir zurückkehrte, warf er gleichzeitig auch ein gutes Licht auf mich, mit dem er sich den anderen an diesem Tag offen zeigte – und der ich meinerseits wie aufgezeigt stark mit ihm identifiziert war. Es fühlte sich damit so an, als ob sich ein bisschen von seinem Applaus auch auf mich übertrug.

Des Weiteren versuchte ich, Mervan einen besseren Zugang zu seinem eigenen Stolz zu ermöglichen. Seine beeindruckenden Leistungen, die sich in seinem Zeugnis dokumentierten, gaben allen Anlass dazu. Zur Zeugnisverleihung wurden die Jugendlichen auf die Bühne gebeten. Vom Klassenlehrer, Herrn Meier, den ich von meiner Hospitation in Mervans Sportunterricht vor über einem Jahr kannte (*Teil II*), bekam jeder eine Rose und sein Zeugnis überreicht. Nachdem Mervan mit seinem Zeugnis in der einen und der Rose in der anderen Hand von der Bühne heruntergekommen war, bemerkte ich einen kritischen Gesichtsausdruck bei ihm. Unmittelbar – wie bei der Integrationsurkunde (*Kapitel 3.2*) – händigte er mir sein Zeugnis ohne weiteren Kommentar aus:

Mathematik: 1
 Deutsch: 2
 Wirtschafts- und Sozialkunde: 1
 Sport: 1
 Naturwissenschaft (Wahlpflicht): 1
 Informationsverarbeitung (Wahlpflicht): 2
 Berufliche Orientierung: 1 (28.06.2018)

Nachdem ich es studiert hatte, meinte Mervan zu mir, die beiden Zweien würden ihn ärgern. Er konnte sich nicht richtig freuen, vielleicht kokettierte er in diesem Moment auch ein wenig damit. In jedem Fall ging er umgehend – und gleichzeitig demonstrativ – zu seinem Deutschlehrer, um mit ihm über seine Note zu sprechen. Ich hielt mir als spontanen Eindruck dazu fest:

Er möchte eigentlich alles so gut, wie es nur irgendwie geht, machen. Dabei vergisst er insofern sich selbst, als dass er sich nicht auf die Schulter klopft. Sicherlich ist er in so einem Moment auch stolz auf sich, dass er einen Ab-

schluss geschafft hat, es ist aber nicht der trunkene Stolz, sondern es ist immer noch etwas Sinn für Kritik und für den Weg, der noch kommen muss, dabei. (28.06.2018)

In der Symbolik des Auf-die-Schulter-Klopfens, die sich in meiner spontanen Reaktion wiederfindet, ist die Stolz-Thematik noch einmal bildlich hinterlegt. Umso weniger Mervan sich selbst Anerkennung für das Erreichte zollte (sich nicht auf die Schulter klopfte), desto mehr versuchte ich, ihm diese zu geben und ihm zu vermitteln, wie stolz er auf sich sein könne, ich wäre es zumindest an seiner Stelle.

Das Ende der Feierlichkeiten war aus meiner Sicht profan, die Veranstaltung schlich nach hinten langsam aus. Nach dem obligatorischen Gruppenfoto der Absolvent:innen mit Rose und Zeugnis war das auf Plastiktellern gereichte Büfett, bestehend aus Crackern, Salzstangen, Haribo, No-Name-Cola und No-Name-Fanta, eröffnet. Einzelne Lehrer:innen und Erwachsene unterhielten sich mit den Absolvent:innen. Viele von ihnen machten Selfies und Fotos in den unterschiedlichsten Konstellationen: Absolvent:innen unter sich, zusammen mit Herrn Meier, mit anderen Lehrer:innen, Betreuer:innen und Paten. Ich wurde auch immer wieder für Fotos mit Mervan, Enis und anderen Jugendlichen zitiert, um hie und da in die Kamera zu gucken. Das Fotoschießen verselbstständigte sich ein Stück weit. Dies zeigte mir, dass die Jugendlichen den Tag nach Ende des offiziellen Parts auf einmal genossen, ihn festhielten, ihn für sich auskosteten. Ihnen wurde demnach ein stückweit bewusst, welchen besonderen Einschnitt dieser Tag bedeutete. Für die meisten hieß es, mit diesem Abschluss in eine Ausbildung zu kommen oder jobben zu gehen. Wie mir Mervan erzählte, wollte er als Einziger der Klasse weiter zur Schule gehen, was wiederum meinen Stolz als Mervans Mentor nährte. Für mich als Wissenschaftler war der Wert der Bildung integral und indem Mervan diesen Weg der Bildung für sich entdeckte und stark annahm, konnte ich mich umso besser mit ihm verbinden, unsere Beziehung vertiefte und verfestigte sich dadurch. Während Mervan anfangs die Rapmusik als Common Ground zwischen uns versucht hatte zu etablieren (*Kapitel 3.1*), war die Bildung vielleicht ein solches Verbindungsglied, das ich aus meiner Perspektive imaginierte. Auf diesem Gebiet konnte ich die Beziehung zu Mervan aufrechterhalten und intensivieren. Gleichzeitig war dieser Common Ground stark angeschrägt, mein Wissensvorsprung hier extrem groß (*Kapitel 3.2*). So schrieben sich auf diesem Terrain auch die Asymmetrien unserer Beziehung weiter fort.

Als die Veranstaltung sich bereits zu großen Teilen aufgelöst hatte, sträubte sich Mervan dagegen, den Ort zu verlassen. Enis und seine Betreuerin, die ihm mehrmals vergeblich angeboten hatten, ihn mit dem Auto mitzunehmen, waren letztlich ohne ihn gefahren. Die letzten Personen in der Aula waren Mervan und ich sowie fünf bis sechs Lehrer:innen. Mervan wollte sich von allen noch einmal persönlich verabschieden, ich setzte mich an die Seite, beobachtete ihn und ließ meine Gedanken abschließend schweifen:

Es kommt mir vor, als sei das bereits seine zweite Verabschiedungsrunde. Ich sehe, dass Mervan emotional wird, nehme ein Schimmern in seinen Augen wahr. Er ahnt wohl, dass hier etwas Wichtiges vorbeigeht. Er hat ein feines spontanes Gespür für solche Momente, die später einmal wichtig werden. Da ist Mervan den anderen Jugendlichen voraus, die eher lapidar in den Tag leben und diese Veranstaltung auch lapidar besuchten und schnell wieder verschwanden. Bei Mervan ist das anders. Er sieht die unmittelbare Wichtigkeit und hat auf eine Art immer einen Blick auf seinen Werdegang, das ist für mich schon sehr beeindruckend. (28.06.2018)

Ich nahm hier eine geradezu träumerisch-schwärmerische Perspektive auf Mervan ein, der eine Art Kitsch – ein emotionaler Überschuss – immanent war. Dieser zeigte mir zum einen, wie stolz ich auf ihn war, zum anderen aber auch, wie ich dazu neigte, Dinge in ihn hineinzuprojizieren. In meinen Augen war Mervan jemand Besonderes (»Bei Mervan ist das anders«). Ich erlebte ihn als »den anderen Jugendlichen voraus«, attestierte ihm Dinge wie »ein feines spontanes Gespür«. Die Emotionalität, die ich an ihm wahrnahm, deutete ich dahingehend, dass er sich der Bedeutung des Tages bewusst war. Ich meinte, an ihm eine vorausseilende Melancholie festzumachen – eine selbstreflexive Melancholie, die etwas Gutes und Wichtiges im Hier und Jetzt zu schätzen wusste und anerkennen konnte. So, dachte ich, ließe sich Mervans Widerstand zu gehen – manifestiert im Drehen einer »zweiten Runde«, im Verzicht auf die Mitnahme im Auto – deuten: Seine Vorahnung, dass der Tag Einschnitt, Trennung und Abschied zugleich war und seine weitere Zukunft ungewiss blieb. Gänzlich auflösen, inwiefern ich diese Wahrnehmungen in Mervan hineinlegte und somit nur mich selbst in ihm spiegelte, lässt sich dies mit Blick auf meine nachgezeichneten ambivalenten Identifizierungen mit ihm nicht.

3.5 (Aus-)Halten oder: Nebeneinander füreinander da sein

An dieser Stelle nehme ich einen zeitlichen Sprung vor, um unserer Beziehung eine vorerst letzte Facette hinzuzufügen. Über ein Jahr nach Mervans Schulabschluss, am 9. Oktober 2019, begann ein später als völkerrechtswidrig kritisierter Militärschlag der Türkei auf Rojavas nördliche Grenzprovinzen – die syrische Region, in der Mervan aufgewachsen war und seine Familie lebte. Ich beschreibe, wie sich Mervan in dieser Situation auf die verlässliche Gegenwart meiner Person stützte und wie ich versuchte, starke negative Gefühle, die durch die dramatischen Ereignisse ausgelöst wurden, gemeinsam mit ihm auszuhalten.

Früh an diesem Tag erreichten mich die bestürzenden Nachrichten, die mich besorgt um Mervan machten: Wie schlimm war es für ihn? Wie ging er damit um? Konnte ich ihm vielleicht irgendwie beistehen? Angesichts der Ereignisse dachte ich an diesem Tag viel an Mervan, kam aber zunächst zu dem Schluss, er brauche wahrscheinlich Zeit und Raum für sich. Ich war zwar besorgt um ihn, sträubte mich allerdings dagegen, dieser Sorge weiter nachzugehen. Erst am Abend meldete ich mich per WhatsApp-Nachricht bei Mervan mit einem Bild, auf dem drei Frauen der YPJ abgebildet waren. Ich hatte keine eigenen Worte gefunden, sondern ließ dieses Bild für sich (und mich) sprechen. Es war als Anteilnahme gemeint und erschien mir passend, da ich wusste, dass Mervan die Flagge der YPJ in seinem Zimmer hängen hatte (*Kapitel 3.1*). Für mich strahlten die Kämpferinnen Widerstand, Mut und Hoffnung aus – genau daran wollte ich Mervan in diesem Moment erinnern. Mervan schrieb mir in der WhatsApp-Kommunikation in den nächsten zwei Stunden nichts zu diesem Bild. Da mich in der Zwischenzeit ein lokaler Aufruf für eine Solidaritätsdemonstration am darauffolgenden Tag erreicht hatte, leitete ich ihm – ohne eine Antwort von ihm abzuwarten – auch diesen weiter:

Ingmar (22:54 Uhr): Hallo Mervan. Es gibt morgen um 18 Uhr am [Platz] in [Stadt] eine Solidarität für Rojava Demonstration. Wollen wir zusammen hingehen?

Mervan (23:32 Uhr): Bist du noch wach

Ingmar (23:34 Uhr): Ja

Mervan nahm auch hierauf in der WhatsApp-Kommunikation keinen Bezug. Er antwortete zwar, aber nicht auf das von mir Geschriebene, sondern er fragte mich, ob ich »noch wach« sei. Als ich dies bejahte, endete unsere kurze Chat-

kommunikation, denn Mervan rief mich an. Wir sprachen sehr kurz, er wollte mich sehen. Wir trafen uns zwanzig Minuten später gegen Mitternacht in unserem Stammcafé.¹¹

Als ich ankomme, ist im Café noch reger Betrieb, Mervan ist bereits vor Ort und sitzt im hinteren Raum in der Ecke an einem kleinen Tisch. Als ich ihn sehe, ist er am Telefonieren, unsere Blicke begegnen sich, wir nicken uns zu und ich setze mich kommentarlos neben ihn auf einen kleinen Sessel. Es ist laut im Raum, überall sind um diese Uhrzeit angetrunkene junge Leute unterwegs, die über dieses und jenes reden, sodass eine bizarre Gleichzeitigkeit von Themen im Raum herrscht, die mir als Wahllosigkeit angesichts der schockierenden Nachrichten und Ereignisse rund um Mervan aufstoßen. Als Mervan aufgelegt hat, erzählt er mir, dass er heute zunächst gar nichts von dem Angriff mitbekommen hätte, bis ich ihm geschrieben hatte. Er hätte bis eben gerade durchgehend im Restaurant gearbeitet, sein Handy hätte er während der Arbeit nicht bei sich getragen. Er hatte sich aber schon gewundert, dass heute viele Gäste »über Kurden« im Restaurant geredet hätten. Erst seit dem Gespräch mit mir wisse er, warum. Kurz darauf wird Mervan wieder angerufen und geht ans Telefon. Nach dem Telefonat schreibt er durchgehend SMS, sodass wir in kein richtig flüssiges Sprechen miteinander kommen, er sagt mir nur: »Es ist sehr schlimm, sind viele Kinder gestorben.« Wieder stoppt ihn ein Anruf. Ich beobachte Mervan beim Telefonieren und meine zu bemerken, wie er sich gerade darauf konzentriert, seine Gesichtsfassade zu halten. Nach dem Telefonat fragt er mich, wie es mir geht, was ich heute so gemacht hätte. (09.10.2018)

Das spontan von Mervan anberaumte Treffen wochentags um Mitternacht verwies auf die unmittelbare Dringlichkeit seiner Situation. Im Café wurde er von Anrufen und SMS überrollt, wodurch ich mir der Existenzialität seiner Lage bewusst wurde. Mervan erzählte mir, dass alle Anrufenden wissen wollten, was mit seinen Eltern sei, ob es ihnen gut gehen würde. Auffallend waren außerdem kleine Verdrehungen zwischen uns: Ich hatte die Ereignisse rund um den kriegszerstörten Angriff auf die Region seines Heimatortes initial in unserem WhatsApp-Chat besetzt. Mervan fragte zuerst, wie es mir gehe, und naheliegenderweise nicht ich, wie es ihm gerade ging. Auf der Bedürfnisebene

11 Die Bedeutung dieses Ortes für unsere Beziehung werde ich zu einem späteren Zeitpunkt noch detailliert aufgreifen (*Kapitel 4.4*).

brauchte es eine Weile, bis ein guter Abgleich zwischen uns stattfinden konnte, die Heftigkeit der Ereignisse des Tages hatte hier einiges durcheinandergewirbelt. Erst nach und nach wurde mir klar, dass Hoffnung und Widerstand Themen waren, die ausschließlich ich versucht hatte zu besetzen (Bild mit YPJ-Kämpferinnen, Demo-Angebot). Ich konnte sie nicht in der Beziehung platzieren, da sie nicht den unmittelbaren Bedürfnissen von Mervan entsprachen. Er musste sich darauf »konzentrieren, seine Gesichtsfassade zu halten«, feststellen, dass es »sehr schlimm war« und »viele Kinder gestorben« waren. Er war traurig, verzweifelt, resigniert – es waren starke negative Gefühle, die zwischen uns im Raum standen. Sie brachen weiter hervor, nachdem Mervan für ein nächste Telefonat vor die Tür gegangen war:

Als Mervan wiederkommt, offenbart er mir auf einmal eine tiefe Resignation, er betont, dass er keine Hoffnung mehr sehe, sie seien »verloren«, seine Familie lebe genau an der türkischen Grenze in besagtem Gebiet und sein Bruder sei mit 18 Jahren mittendrin im Gefecht. (09.10.2018)

Nach wiederum einem weiteren Telefonat, als sich das Café bereits geleert hatte:

Ich merke, wie erschöpft und extrem niedergeschlagen Mervan jetzt aussieht. Im Gespräch vertritt er mir gegenüber die starke Meinung, dass man gar nichts machen könne, und es fühlt sich für mich nicht richtig an, gegen diese Meinung anzuargumentieren, obwohl ich das eigentlich in diesem Moment intuitiv möchte. (09.10.2018)

Ich hörte auf, Mervan aufzumuntern und gegen ihn »anzuargumentieren«, sondern erkannte an diesem Punkt an, dass es darum ging, Ohnmacht, Besorgnis und Traurigkeit mit ihm auszuhalten. Ich merkte, wie stark ich gegen diese Gefühle innerlich anarbeiten musste (»es fühlt sich für mich nicht richtig an, gegen diese Meinung anzuargumentieren, obwohl ich das eigentlich in diesem Moment intuitiv möchte«). Mit der Ohnmacht und dem Schrecken, die in den Ereignissen steckten, konnte ich zunächst schwer umgehen, wehrte sie daher ab. Stattdessen konnte sich bei mir, dessen Familie gesichert in Deutschland lebte, ein Empfinden starker Ungerechtigkeit aufdrängen. Indem ich vorschlug, gemeinsam protestieren zu gehen, wollte ich Mervan einen Zugang eröffnen, die Ereignisse auf ähnliche Art und Weise ein Stückweit von sich selbst fernzuhalten, so wie es für mich gut funktionierte. Seine unmittelbare Betrof-

fenheit führte bei ihm jedoch zu stark resignativen Gefühlen, je weiter sein Begreifen der Situation über die Telefonate voranschritt. Er erkannte an, dass er hier in Deutschland machtlos gegenüber dem war, was an diesem Abend in Syrien passierte. Da er nach einem letzten Telefonat nicht zu unserem Platz zurückgekehrt war – er ließ mich sonst nie länger als nötig allein –, ging ich um halb 2 Uhr nachts als letzter Besucher aus dem Café:

Draußen hat Mervan das Telefonat bereits beendet, steht mit dem Rücken an die Wand des Cafés gestützt und blickt geradeaus nach vorne. Wie lange er dort schon so steht, weiß ich nicht. Wir sprechen noch einmal kurz und sagen uns dann etwas unbeholfen auf Wiedersehen. (09.10.2018)

Zum Ende gab es demnach wieder nicht die richtigen Worte für mich, was dazu führte, dass unsere Verabschiedung aus meiner Sicht »unbeholfen« ausfiel. Mein Beistand für Mervan entsprach an diesem Abend unserer Beziehung von zwei sehr ungleichen Männern. Es war eher eine Form eines körperlichen Neben- statt Miteinanders. Es gab demnach starke Grenzen in unserer Beziehung, eine betraf körperliche Nähe. Unsere Körper berührten sich nur selten, standen eher klar abgegrenzt nebeneinander. In einer anders strukturierten Beziehung wäre es nicht nur durchaus denkbar, vielmehr naheliegend gewesen, dass ich Mervan zum Trösten an diesem Abend in den Arm genommen bzw. gefragt hätte, ob er gerade eine Umarmung bräuchte. Dies tat ich nicht und ich denke auch nicht, dass es das war, was Mervan an dieser Stelle als stützend empfunden hätte. Er selbst zeigte mir seinerseits diese Grenzen auch auf, indem er versuchte, seine Emotionen vor mir zu kontrollieren (das Wahren der »Gesichtsfassade«). Wenn ich ihn als sein Mentor aus der Asymmetrie unserer Beziehung heraus umarmt hätte, wäre dies zudem eine tendenziell sehr starke und machtvolle Geste gewesen, womit sich eventuell weitere, heiklere Themen für unsere Beziehung ergeben hätten. Da unsere Beziehung ein stärker affektiv-körperliches ausagiertes Beieinandersein entbehrte und es auch nichts mehr zu sagen gab, war das Unbeholfene naheliegend und banal.

Für Mervan war es sehr wichtig, dass ich in dieser Nacht an seiner Seite war – dass ich für ihn ein weiteres Mal »tatsächlich verlässlich gegenwärtig« war (Winnicott 1965: 38). Dieses Mal handelte es sich für ihn um eine existenzielle Situation. Die Wucht der Ereignisse war zu groß, um sich mir gegenüber weiterhin als strategisch und von der eigenen Herkunft distanziert zu verhalten wie an unserem ersten Treffen (*Kapitel 3.1*), unsere Beziehung hatte sich seitdem vielmehr wesentlich intensiviert. Er hatte in meiner Person jemanden

gefunden hatte, den er werktags um Mitternacht anrufen konnte und der für ihn anderes stehen und liegen ließ. An seiner Seite hatte ich mich in dieser Nacht darin versucht, seine Ohnmacht und Traurigkeit ein Stück weit mit ihm gemeinsam auszuhalten, sie zu »containen« (Bion 1962).¹²

3.6 Resümee

Meinem Erleben nach fand Mervan in unserer Beziehung einen sicheren Raum der Selbstvergewisserung vor, in dem sich sein Weg in Deutschland einem »looking glass« (Cooley 1902) ähnlich abzeichnete. Er zeigte mir ein Gesicht, auf dem ich seinen – vermeintlich erfolgreichen – Weg zu gesellschaftlicher Teilhabe in Deutschland ablesen konnte. Ich bekräftigte ihm zurück, was ich sah, und ließ somit das, was er mir zeigte, für ihn intersubjektiv erfahrbar werden. Mit Benjamin (1988) können wir sagen, ein Prozess der Anerkennung setzte zwischen uns ein:

»Eine Person bekommt das Gefühl: ›Ich bin es, die etwas tut, ich bin die Urheberin meines Tuns‹, wenn sie mit einer anderen Person zusammen ist, die ihre Taten, ihre Gefühle, ihre Intentionen und ihre Existenz, ja, ihre Unabhängigkeit anerkennt. Anerkennung ist die entscheidende Reaktion, die ständige Begleitmusik der Selbstbehauptung. Das Subjekt erklärt: ›Ich bin, ich tue‹, und wartet dann auf die Reaktion: ›Du bist, du hast getan.‹ Anerkennung ist also reflexiv; sie umfasst nicht nur die bestätigende Reaktion des Anderen, sondern auch die Art, wie wir diese Reaktion aufnehmen. Wir erkennen uns selbst im Anderen.« (Benjamin 1988: 24)

In unserer Beziehung wurden Mervans Erfahrungen in Deutschland durch mich gesehen und anerkannt. Das Gespiegelt-Werden funktionierte für Mervan wie eine Echokammer, in der man seine eigene Stimme nach kurzem,

-
- 12 Das von Wilfred Bion (1962) geprägte Konzept des Containings ist bei Meurs et al. (2022: 161–162) im Zusammenhang mit der psychosozialen Begleitung von Geflüchteten weiterführend rezipiert und stark betont worden: »Wie bereits in der Bezeichnung sichtbar, baut die Modellvorstellung des Containing auf dem Bild des Containers auf, der Elemente eines Gegenübers aufnimmt und in sich trägt. [...] Containing basiert [...] auf der Vorstellung im zwischenmenschlichen Kontakt Affekte gemeinsam zu verdauen.«

erwartungsvollem Warten verlässlich und akustisch im Ton verstärkt zurück-erhält. In dieser Anerkennungsbeziehung konnte sich Mervan als strebsam und erfolgreich erleben, als er seinen Schulabschluss erlangte oder einen Integrationskurs abschloss. Dabei legte er mehr als nur im wortwörtlichen Sinne seine Zeugnisse bei mir ab (Integrationsurkunde, Abschlusszeugnis). Er lernte auch, wie er meine beständig-bestätigenden Reaktionen gut aufnehmen und mehr und mehr für sich vorwegnehmen konnte: »Durch die Antizipation des Eindrucks, den der eigene Akt bei jenen anderen, die ihrerseits darauf reagieren werden, hinterlassen wird, sieht man seinen zukünftigen Akt wie in einem komplizierten Spiegel« (Strauss 1974: 34). Zu diesem Komplex notierte ich mir damals in meinem Feldtagebuch:

Zum wiederholten Male fällt mir auf, dass Mervan in Deutschland offenbar einen längerfristigen Plan hat, an dem er sich abarbeitet. »Eine Freundin haben« gehört gewissermaßen auch dazu. Es gibt Momente, in denen er etwas erreicht und geschafft hat, an denen lässt er mich teilhaben, sucht dann sogar aktiv den Kontakt zu mir, wie bei der Integrationsurkunde. Ich denke, diese Momente vergewissern ihn der momentanen Legitimität seines Daseins in Deutschland. In seinen Augen ist er hier noch kein »vollwertiger« Mitbürger. Er muss sich selbst und den anderen gegenüber erst beweisen, dass es okay ist, hier zu sein. Dafür, dass er einmal gar nicht mehr in Deutschland auffällt und er allein durch das, was er darstellt, akzeptiert ist, versucht er verschiedene Strategien aus. Er weiß nur noch nicht, welche Strategien funktionieren. (27.09.2018)

Hinter dem Erreichen eines deutschen Schulabschlusses (*Kapitel 3.4*), dem erfolgreichen Absolvieren eines Integrationskurses (*Kapitel 3.2*) und dem Versuch, eine Freundin finden (*Kapitel 3.3*), stand demnach Mervans Griff danach, sukzessive gesellschaftliche »Legitimität« in Deutschland zu erlangen. Er wollte es einmal in Deutschland »geschafft haben« und uneingeschränkt dazugehören. Dieses Streben nach Anerkennung und Teilhabe mündete bei ihm in eine »Strategie«, die mir als eine Nachahmung eines kleinbürgerlichen (deutschen) Habitus mit dem Fernziel des Aufstiegs durch Bildung vorkam. Bourdieu beschrieb diesen Kleinbürger wie folgt:

»Das Verhältnis des Kleinbürgertums zur Kultur lässt sich [...] aus diesem Abstand zwischen wirklicher Kenntnis und spontaner Anerkennung ableiten. In ihm manifestiert sich Bildungseifer als Prinzip, das je nach Vertrautheit mit der legitimen Kultur, d.h. je nach sozialer Herkunft und entsprechendem

Bildungserwerb, unterschiedliche Formen annimmt. [...] Der Bildungseifer zeigt sich [...] in einer besonderen Häufung von Zeugnissen bedingungsloser kultureller Beflissenheit. [...] Der Kleinbürger ist ganz Ergebenheit gegenüber der Kultur: man erinnere sich an Felix, die Romanfigur von Djuna Barnes, der [...] als Jude und Kleinbürger [...] doppelt um Integration bemüht, allem Möglichen seine Ergebenheit entgegenbringt. [...] Dieser reine, aber leere Eifer weiß nicht, wo oben und unten ist, weil er über keine Orientierungspunkte verfügt, oder sie nicht zu deuten versteht.« (Bourdieu 1987: 503–504)

Sichtbar wurde mir Mervans »blinder« Bildungseifer in den Krisen unserer alltäglichen Beziehungsführung (*Kapitel 3.2*). Als er mir beflissen das Zeugnis seiner bravourösen Leistung im Integrationskurs vorlegte, vertauschte er auf meine Nachfrage hin wesentliche historische Ereignisse der deutschen Geschichte. Ungewollt »entlarvte« ich Mervan. Hier zeigte sich außerdem: Ich besaß in unserer Beziehung unhintergebar einen enormen Wissensvorsprung, meine Position war strukturell mit viel Macht verbunden. Nicht nur besaß ich das Wissen, weitere Dimensionen unserer Ungleichheit drängten sich auf, wenn wir allein daran denken, dass unsere Beziehung über die deutsche Sprache symbolisch vermittelt war. Mervan selbst insistierte darauf, mit mir Deutsch zu sprechen, was im Rahmen seiner beschriebenen »Strategie« des deutschen Bildungsaufstiegs stand. Deutsch war meine Muttersprache, während sie sich Mervan neu aneignete. Mit Fanon (1980: 14) besitzt »ein Mensch, der die Sprache besitzt, [...] auch die Welt, die diese Sprache ausdrückt und impliziert«. Bereits über die deutsche Sprache stellte sich somit eine Facette der vielschichtigen Asymmetrien unserer Beziehung alltäglich her. Weitere traten hinzu: Mervans Ambivalenz zur Herkunft nahm ich anfangs als Scham wahr, sich mir gegenüber nicht als gleichsam etablierter Teil der deutschen Gesellschaft präsentieren zu können (*Kapitel 3.1*). Ich kann mir vorstellen, dass dies bereits ein Teil seiner gefühlsmäßigen Verarbeitung dessen war, wie er unsere Statusungleichheiten erlebte. Ich denke, dass ich für ihn eine unhinterfragte Autorität in Deutschland verkörpert hatte, wenn wir Autorität als einen »fortwährenden Prozess sozialer Zuschreibung [verstehen], der von Gefühlsdynamiken wie Respekt [...] und Scham angetrieben wird« (Landweer & Newmark 2017: 504).

Aufgrund der ungleichen Ressourcenverteilung zwischen uns erlebte ich es außerdem so, als sei ich für Mervan ein Mentor: wohlwollend ihm gegenüber eingestellt und aus einer stark hierarchischen Position ihm gegenüber handelnd. Die Rolle des Mentors war ich als Wissenschaftler bereit, auf dem

Feld der Bildung aufzunehmen. Auf anderen Feldern (Sexuelles) lehnte ich eine vergleichbare Anleitung Mervans hingegen ab (*Kapitel 3.3*). Der Frage, wie er in Deutschland eine Freundin finden könnte, wich ich aus. Dies hatte auch mit einem grundsätzlichen Unbehagen meinerseits in unserer Beziehung von zwei sehr ungleichen Männern zu tun. Wobei ich davon ausgehe, dass wir in einer machtungleichen Beziehung, aber nicht in einer Dominanzbeziehung zueinander standen. Zum einen besaß Mervan seinerseits eine »resisting power« (Sharp et al. 2000: 20), wie am Beispiel der Integrationsurkunde deutlich wurde (*Kapitel 3.2*). Zum anderen ist nicht jede Machtungleichheit in Beziehungen zugleich ein Dominanzverhältnis. Halten wir uns vor Augen, dass Dominanz stärker zum Ausdruck kommt in der »Ausübung von Macht über andere, gegen deren eigene Interessen und zu Zwecken, die einer moralischen Legitimation entbehren« (Kittay 1999: 34; zit.n. Elliot 2019: 204). Vielleicht fürchtete ich, dass dieses dünne Pendel in unserer Beziehung hin zu einer solchen Dominanz über Mervan ausschlug; vielleicht spürte ich, wie mir unsere Beziehung immer heikler wurde, je mehr ich mir ihre Asymmetrien vor Augen hielt. Meine zwischen uns als hegemonial anerkannte Männlichkeit als etablierter Mann und Wissenschaftler in Deutschland war mir diesbezüglich unangenehm. Wenn Mervan sich vor mir als männlich und potent ausprobierte (Rapvideos, Chatroulette), ging ich daher nur bedingt auf ihn ein (*Kapitel 3.3*).

Auch meine Fürsorgehaltung gegenüber Mervan war primär die eines ihm übergeordneten Mannes. Wie im Zusammenhang sogenannter Caring Masculinities¹³ angemerkt (Elliot 2016; Scholz & Heilmann 2019) konnte diese Sor-

13 Die Debatten beschreiben Fürsorge als eine Praxis, die danach strebt, »individuelle« und »soziale Lebenswelt[en]« »beständig wiederherzustellen und dauerhaft zu erhalten« (Heilmann, Korn & Scholz 2019: 15; siehe auch Tronto 1993). Sie kann in ein »Caring for« (Fürsorgearbeit) und »Caring about« (Sich um jemanden sorgen) unterschieden werden. Elliot (2016) hat in Zusammenführung feministischer Care-Theorie und kritischer Männlichkeitsforschung dafür den Begriff von »Caring Masculinities« vorgeschlagen. Darunter versteht sie »männliche Identitäten, die Dominanzverhalten und damit verbundene Eigenschaften zurückweisen und fürsorgliche Werthaltungen wie positive Emotionen, gegenseitiges Angewiesensein und soziale Beziehungen umfassen« (Elliot 2016: 240). Kritisiert wurde, Caring Masculinities würden vor allem die positiven Aspekte von Fürsorge in den Blick nehmen (Laufenberg 2017) und die »dunklen Seiten des Sorgens« (Langersdorf & Meuser 2019: 106) ausblenden. Außerdem müssen sich Sorge und hegemoniale Männlichkeit nicht zwingend gegenseitig ausschließen, es ließe sich vielmehr »erforschen, ob und in welcher Hinsicht Sorge [...] Bestandteil einer möglicherweise modifizierten hegemonialen Männlichkeit [ist]« (Langersdorf & Meuser 2019: 107). Die gesamte Debatte drängt sich hier zwar auf, in meinen Verhand-

ge gut mit meiner in unserer Beziehung hegemonial gemachten Männlichkeit zusammengehen. Sie bestand in meinem Versuch, mich immer wieder neu auf Mervan einzustellen und zu ergründen, was er von mir als Mentor brauchte. Dazu gehörte zum Beispiel, ihm zu ermöglichen, der bravouröse Absolvent des Integrationskurses bleiben zu können (*Kapitel 3.2*). Ebenso war es in meiner Fürsorgehaltung zentral zu bemerken (und zu antizipieren), wann Mervan intensive Affekte verspürte und aktiv auf sie einzugehen – etwa als er im Bus unter starker Anspannung vor seinem Auftritt auf der Verabschiedungsfeier stand (*Kapitel 3.4*). Zum anderen umfasste sie zu registrieren, wenn zu erwartende Affekte bei Mervan ausblieben. In diesem Fall bemühte ich mich, Mervan einen Zugang zu seinen »versperrten« Affekten wie Stolz zu ermöglichen. Situativ markierte ich also Mervans Affekte, spiegelte sie ihm zurück oder fügte bei Bedarf beruhigende Anteile hinzu (Fonagy 2006). Nicht zuletzt kam meine Fürsorgehaltung auch in Mervans Abwesenheit zum Tragen, als ich angesichts des kriegerischen Angriffs auf seine Heimat den ganzen Tag stark um ihn besorgt war (*Kapitel 3.5*).

Ich stellte mich zwar immer wieder neu auf Mervan ein und ergründete, was ich ihm bereit war zu geben, mit meiner Sorgehaltung fand ich aber ebenso Möglichkeiten, mich selbst in der Beziehung zu spiegeln. Ich hatte ein Eigeninteresse daran, Mervan auf diese besonders engagierte und emotional verfügbare Weise zu begleiten (*Einleitung*). Meine Ambivalenzen hatten mich auf dem Feld der Schule, wo Rollen und Positionen grundsätzlich eine große Klarheit besitzen, in einen starken inneren Konflikt geführt, deren Auswirkung Spannungen waren, die ich nicht auflösen konnte, aber reflexiv registrierte (*Kapitel 3.4*). Am Tag seines Schulabschlusses rang ich sehr stark mit der Frage, was ich hier eigentlich machte und wo ich hingehörte. Dabei hatte ich mir diese Frage schnell selbst beantwortet. *Ich* wollte an der Seite von Mervan sein. Ich spiegelte demnach insofern mich selbst in der Beziehung, als dass *ich* die fürsorgliche Einstellung des Haltens an Mervan herangetragen hatte. Auch ohne Mervans Zutun wollte ich die damit einhergehende Rolle einnehmen, ihm also auf eine fürsorgliche Weise helfen, wie sie ihrerseits eine asymmetrische Beziehung voraussetzt:

lungen von Männlichkeit(en) mit Mervan beziehe ich mich aber auf eine in unserem Binnenverhältnis siedelnde Praktik und nie auf traditionelle oder vermeintlich progressive männliche »Identitäten«.

»Sorgetätigkeiten bringen durchaus Freude, Verbundenheit, das Gefühl, gebraucht zu werden und in einem partnerschaftlichen Verhältnis zu anderen zu stehen. Zugleich kann Sorge aber auch eklig sein, nerven, belasten und erschöpfen. Sie kann auch [...] asymmetrisch sein, dies sogar in ein und demselben Sorgevollzug. Sorgebeziehungen sind nicht selten, wenn nicht überwiegend hierarchisch strukturiert. Die sorgebedürftige Person steht häufig und typischerweise in einem strukturellen Abhängigkeitsverhältnis zur sorgenden Person. [...] Sorge [...] sowie Macht schließen einander nicht aus, sie bedingen einander in vielen Sorgeverhältnissen.« (Langersdorf & Meuser 2019: 106)

Gleichzeitig gab es so etwas wie eine erfolgreiche »Verwendung« meiner Person durch Mervan (Winnicott 1974). Mervan ging seinerseits nicht nur auf meine verlässliche Gegenwart und Verfügbarmachung ein, sondern er machte von ihr explizit in einer existenziell bedrohlichen Lage Gebrauch (*Kapitel 3.5*). Als die Verwerfungen aus seiner Heimat massiv und ungehindert in seinen deutschen Alltag eindringen, bat er darum, mich nachts sehen zu können. An seiner Seite versuchte ich sodann, starke negative Affekte mit ihm auszuhalten. Mit seiner Traurigkeit und Ohnmacht trug ich einen kleinen inneren Kampf aus: Ich hatte den Impuls, ihm Hoffnung zu vermitteln und mit ihm auf eine Demonstration zu gehen, wollte, dass er sich ein bisschen weniger ohnmächtig fühlte und so den Schrecken gleichzeitig von mir selbst fernhalten. Wie absehbar gewesen war, ging ich letztlich alleine auf besagte Demo und konnte dort einen eigenen Umgang mit den Ereignissen finden. Entscheidend für ihn war hingegen gewesen, dass ich in diesem Moment verfügbar und gegenwärtig war, so wie er es von mir verlässlich erwarten konnte, da ich ihm dies die Monate zuvor oft signalisiert und gezeigt hatte.

Abschließend stelle ich fest, dass vieles in unserer Beziehung durch den Umstand bedingt war, dass Mervan minderjährig und unbegleitet nach Deutschland geflüchtet war und sich daher in einer Situation befand, in der er ohnehin sehr stark auf sich selbst zurückgeworfen war. Direkte Auswirkungen dessen empirisch an unserer Beziehung nachzuvollziehen, lag jedoch bereits nicht im Rahmen der methodologischen Anlage dieser Studie. Ich meine jedoch festhalten zu können, dass unsere ungleiche Beziehung Mervan an wichtigen und prekären Wegmarkern seines Weges in die deutsche Gesellschaft hinein eine haltende Funktion vermittelte und damit die Art bewertungsfreien Raum bereithielt, den Nadig im Sinn hat, wenn sie schreibt:

»Ein Mensch [braucht] eine Umgebung, Tätigkeit oder Beziehungen, in denen er sich positiv spiegeln, erkennen kann; einen kulturellen Raum, dessen Wertungen ihn nicht nur negativ definieren, sondern eine positive Wertung dessen, was der Betreffende macht und ist, beinhaltet.« (Nadig 1986: 34)

Dass dieser Beziehungsraum auf seine Machteinlagerungen hin nicht festgeschrieben war, sondern sich dynamisch entwickeln konnte, mithin die Möglichkeit bereithielt, sich selbst zu überwinden, werde ich im nächsten, *vierten Kapitel* herausarbeiten.

4 Spielen

In diesem *vierten Kapitel* schreibe ich die Beziehung zu Mervan fort. Ich analysiere dafür den Interaktionsmodus des Spielens, der unsere Beziehung durchzog. Verschiedene Arten unserer Spiele werde ich darstellen, die chronologisch in einer Sequenzialität der dynamischen Entwicklung unserer Beziehung standen.

Am Anfang stand ein gemeinsames Spielen zum Zeitvertreib (*Kapitel 4.1*). Darauf folgte ein starker Bruch. Wir etablierten ein neues (Rollen-)Spiel, in dem die etablierten Asymmetrien unserer Beziehung (*Kapitel 3*) zum ersten Mal ins Wanken kamen (*Kapitel 4.2*). Es war ein Spiel, in dem Mervan mehr Freiheitsgrade in unserer Beziehung gewann und zunehmend die Kontrolle übernahm – insbesondere darüber, wie durchlässig dieses Spiel für den Ernst war, wann es begann und wieder beendet war (*Kapitel 4.3*). In unserem finalen Spiel fanden Mervan und ich schließlich einen neuen Common Ground (*Kapitel 4.4*). In dem egalitären Spiel des Tischtennisrundlaufs in einem Café wurde Mervan immer besser und überflügelte mich. Indem er sich Spiel und Ort unabhängig von mir aneignete, trieb er seine eigene Transformation voran. Ich stelle dar, was sein Hinaustreten aus unseren zuvor etablierten Beziehungsmustern veränderte, indem ich beobachte, wie ich auf die Entwicklungen reagierte (*Kapitel 4.5*). Gestützt insbesondere durch die Spieltheorien Johann Huizingas (1938) und Roger Caillois (1958) verfolge ich mit diesem Kapitel insgesamt die leitende These, dass es eine starke Entwicklung unserer gemeinsamen Spiele gab, die zugleich Transformationen unserer Beziehung beschrieben (*Kapitel 4.6*).

4.1 Gute Karten, schlechte Karten: Spielen zum Zeitvertreib

Das erste Spiel, das ich in diesem Abschnitt beschreiben werde, siedelte zu der Zeit an, als ich in das Feld hineinkam und mein Projekt noch im Kontext einer

Gruppe dachte (*Kapitel 1*). Ich analysiere seinen vergemeinschaftenden Aspekt als eine Form rivalitätslosen Zeitvertreibs.

Zusammen mit seinen Nachbarn spielten Mervan und ich oft ein eingängiges Kartenspiel, für das ein gewöhnliches Skatdeck ausreichte:

Jeder von uns erhält drei Karten auf die Hand, drei weitere Karten liegen in der Mitte von uns zum Tausch bereit. Reihum sind wir am Zug. Ziel ist es, durch effektiven Tausch von einer bis drei Karten des eigenen Blatts mit den Karten in der Mitte 31 Punkte zu erreichen, wobei ein Ass 11 Punkte, Bube, Dame und König jeweils 10 Punkte einbringen. Wer zuerst 31 Punkte erreicht, legt sein Blatt offen hin und beendet damit das Spiel. Die Runden vergehen sehr schnell, oft bekomme ich nur einmal die Gelegenheit, mein Anfangsblatt durch Tausch aufzubessern. Manchmal hingegen bin auch ich der Glückliche, der bereits zu Beginn 30 Punkte auf der Hand hält und so die Spielrunde zügig beenden kann. (19.02.2018)

Die individuellen Handlungsfenster, die jeder von uns in diesem umgangsprachlich als »Knack« bekannten Kartenspiel besaß, waren sehr schmal. Zu meist bestand »nur einmal die Gelegenheit« willentlich Einfluss auf das zuge teilte Kartenblatt durch Tausch zu nehmen und die eigene Hand »aufzu bessern«. Wenn ich eine Spielrunde gewinnen konnte, galt ich als »der Glück liche« – und nicht etwa als der besonders Geschickte. Eine gewonnene Run de war nicht dem eigenen Verdienst zuzuschreiben als vielmehr dem glückli chen Zufall guter Karten. Als Personen rückten wir in den Hintergrund, wir traten nicht als Subjekte mit je individuellem Können und Fähigkeiten gegen einander an, sondern spielten lediglich in Stellvertretung der uns zugeteilten »Hand«. Indem wir im Spiel auf eine Weise miteinander interagierten, die ei ne starke Distanz zur eigenen Person wahrte, entstanden kaum Rivalitäten und Konkurrenzsituationen zwischen uns. Schließlich ließ sich das Spiel jederzeit aufnehmen. Einen festen gemeinsamen Start- und Endpunkt gab es nicht. Es reihte sich vielmehr eine Runde an die andere, immer wieder klinkten sich Spieler aus und zogen sich an ihr Handy zurück, um später wieder einzusteigen. Auch hielten wir keine Punktestände fest, es ging vielmehr einfach dar um, etwas zu tun zu haben und gemeinsam qua Spiel die Zeit verstreichen zu lassen. Wie folgt fügte sich das Spiel in die Abläufe der gemeinsamen Abende ein:

Als Enis heute reinkommt, testet er einmal kurz die Shisha von Mervan, befindet sie für schlecht und holt dafür seine eigene. Ich frage ihn, was er heute so gemacht hatte. Er meint nichts weiter. Nach und nach kommen die anderen. Wir sitzen alle zusammen auf den Sofas rum, das Handy ist obligatorisch und unverzichtbar. Nacheinander ziehen wir von der Shisha, der Fernseher läuft. Ich denke mir, das nennt man wohl abhängen, zusammen ist man weniger allein. Ich reihe mich ein in das Abhängen, bei dem auch jeder zwischendurch schweigend einfach nur mit seinem Handy beschäftigt ist. Ich mache mir dort Notizen vom Tag. Als die Shisha aufgeraucht ist, werden die Karten rausgeholt und es wird gezockt. (28.03.2018)

Das Kartenspiel als »Zocken« war eingebettet in ein kollektives »Abhängen«, bei dem sich die Zeit entgrenzte. Gemeinsam harrierten wir der Dinge und früher oder später wurden die Karten »rausgeholt«. Ich nahm in der Gesamtsituation einen vergemeinschaftenden Aspekt von »Zusammen ist man weniger allein« wahr. Manchmal ergaben sich an diesen Abenden die beschriebenen ausgewachsenen Diskussionen zum Beispiel über einen neu gefundenen Job (*Kapitel 1.3*). Ansonsten lachten und scherzten wir viel miteinander, schwiegen aber auch oft zusammen. In diesen Momenten widmete sich jeder ungestört dem eigenen Handy. Bei mir führte dies dazu, dass ich an diesen Abenden pendelte zwischen Momenten verstärkter Präsenz und Aufmerksamkeit im Raum und Momenten, in denen auch ich mich zurückzog und mir »Notizen vom Tag« machte. Die Shisha wurde an diesen Abenden als Ritual eingesetzt, um ein Ausklinken aus dem Alltag in das gemeinschaftliche Abhängen einzuläuten, danach folgte unser Kartenspiel. »Als die Shisha aufgeraucht ist, werden die Karten rausgeholt und es wird gezockt.« Im beiläufigen Kartenspielen war ein Zurücktreten von der eigenen Person möglich bei einer gleichzeitig vergemeinschaftenden Aktivität. Es war ein rivalitätsloser, gemeinschaftlicher Zeitvertreib.

4.2 Asymmetrien kippen: Bruch mit dem alten und Etablierung eines neuen Spiels

Das Kartenspielen war eine vorübergehende Phase im Alltag von Mervan. In diesem Unterkapitel möchte ich aufzeigen, wie sich die Beziehung zwischen Mervan und mir anfang zu entfalten, als wir ein neues Spiel etablierten, das

fortan nur uns beiden galt. Das Besondere hieran war, dass in unserem neuen Spiel die Asymmetrien unserer Beziehung (*Kapitel 3*) situativ aufbrachen.

Mervan hörte nicht nur mit dem Kartenspielen auf, er stellte vielmehr die gesamte damalige Situation rückblickend stark infrage, als er einen Job fand. In einer Nachbarstadt begann er, zur Aushilfe als Kellner in einem Restaurant zu arbeiten. Seine diesbezüglichen Gedanken brachte er mir gegenüber wie folgt auf den Punkt:

Mervan: Für mich es war so viel Zeit, dass ich nur zu Hause verbringe und mehr nicht. Ich habe gesagt, nein, da muss ich was ändern, weißt du. Da hab ich mir überlegt, warum mache ich kein Arbeit, ich verliere meine Zeit und natürlich verdiene ich auch damit Geld. Und ja, hab ich gesagt, ich will lieber arbeiten. Ich habe immer versucht, irgendwas zu finden, aber ich habe nicht gefunden das. Am letzten Wochenende habe ich den gefunden, den Arbeit. Sag ich, warum verliere ich Zeit, ich habe viel Zeit, warum sitze ich zu Hause und mache ich nichts. Das ist eigentlich schade. Das ist wirklich schade und ich bin natürlich zufrieden, dass ich einfach ein Arbeit bekomme und zur Schule gehen, und ich habe so gesagt, kein Freizeit oder wie gesagt keine Zeit, sich zu langweilen, weißt du. Und das ist gut. Merk ich auch, Karten zum Spielen, das auch eigentlich scheiße. Ja, da muss man wirklich was anderes machen. Aber hatten wir nichts gehabt, deswegen wir haben Karten immer gespielt. (24.10.2018)

Mervan offenbarte mir, was ich zuvor nicht gewusst hatte: dass er bereits seit Längerem nach einer Arbeit gesucht, aber keine gefunden hatte (»Ich habe immer versucht, irgendwas zu finden, aber ich habe nicht gefunden das«). Erst seine neue Situation, in Arbeit zu stehen, ermöglichte es ihm, sich mir anzuvertrauen. Vorher war für ihn offenbar der Druck zu groß, womöglich empfand er Scham und hatte Angst vor einem Gesichtsverlust vor mir. So hatte die Gruppe der Nachbarn zuvor das Thema der Arbeit(slosigkeit) verhandelt (*Kapitel 1.3*). In Arbeit stehend nahm Mervan nun eine starke Entwertung seiner vorherigen Situation vor, indem er sich rückblickend fragte: »Warum verliere ich Zeit, ich habe viel Zeit, warum sitze ich zu Hause und mache ich nichts.« In diesem Kontext stand das Kartenspiel für ihn für eine verlorene Zeit (»ich verliere meine Zeit«), die Arbeit hingegen für eine sinnvoll genutzte Zeit ohne Leerlauf (»keine Zeit, sich zu langweilen«). Dies erinnert uns an den französischen

Soziologen Roger Caillois (1958)¹, der seinerseits den einflussreichen niederländischen Spieltheoretiker Johann Huizinga (1938) rezipiert hatte. Huizinga hatte dem Spiel bekanntlich den Gegenspieler des Ernstes zur Seite gestellt – eine Unterscheidung, auf die ich später noch detaillierter eingehen werde (*Kapitel 4.3*). Caillois deutete Huizingas Antagonismus um. Ihm zufolge stand das Spiel nicht in Opposition zum Ernst, sondern »im Gegensatz zur Arbeit, so wie die vergeudete Zeit zur sinnvoll verwendeten Zeit« (Caillois 1958: 7). Mervan beschrieb ganz im Sinne Caillois', dass das Kartenspielen für ihn eine vergeudete Zeit gewesen sei, in der er »nichts gemacht« hätte, es eine »Zeit, sich zu langeweilen« gewesen sei. Langeweile und Überdruß stellen ihrerseits Voraussetzungen zur Etablierung von Spielen dar (Caillois 1958: 18). Auch diese Einsicht hielt mir Mervan vor Augen, indem er zuspitzte: »Hatten wir nichts gehabt, deswegen wir haben Karten gespielt.« Seine Worte belegten die Funktion des Kartenspiels als bloßen Zeitvertreib. Mervan entwertete es rückblickend sehr stark und schloss mit dem harschen Urteil, Kartenspielen sei »eigentlich scheiße«.

An diesem Punkt entwickelte sich zugleich unsere Beziehung. Die neue Dynamik setzte ein, als Mervan mich in das Restaurant einlud, in dem er angefangen hatte zu arbeiten. Als ich es im Frühjahr 2019 zum ersten Mal betrat, tat sich mir folgende verwinkelte Architektur auf:

Der Raum geht mit einem kurzen Treppenansatz um die Ecke. Als ich durchgehe, steht auf einem kleinen Absatz sodann Mervan in einem äußerst schicken Zwirn vor mir. So herausgeputzt und adrett angezogen habe ich ihn noch nie zuvor gesehen: Er trägt eine enge Anzugshose, die etwas zu kurz ist und somit unfreiwillig seine Lederschuhe betont. Oben herum trägt er ein weißes Hemd mit einer schwarzen Weste, die ebenfalls körperbetont sitzt. Der Blickfang ist eine bordeauxfarbene Fliege. Seine kantige Frisur ist wie immer akkurat gestylt. Er steht aufrecht vor mir und strahlt mich an. Wir umarmen uns zur Begrüßung. Mervan freut sich. Gleich weist er mich ein, dass ich mich hinsetzen solle, fragt mich, ob ich schon etwas trinken wolle. Ich sage, ich würde gern einen Tee trinken, was sie da hätten, ob er mir etwas empfehlen könne: »Vielleicht habt ihr einen Schwarztee?« Er sagt, sie hätten natürlich Schwarztee, aber empfehlen würde er mir den türkischen Apfeltee, der sei sehr gut. »Kennst du den schon?« Nein, aber das klinge gut, den würde ich dann nehmen. Mervan nickt, ein Lächeln huscht dabei über sein Gesicht

1 Zusammen mit Georges Bataille und Michel Leiris gründete Caillois seinerzeit das berühmte wie berühmte *Collège de Sociologie* in Frankreich (Moebius 2006a).

und er zieht sich zurück hinter den Tresen, um mir den Tee zuzubereiten. Als er ihn mir wenig später bringt, bedanke ich mich artig und auf einmal haben wir beide ein Grinsen im Gesicht. Er fragt mich umgehend, ob ich denn schon wüsste, was ich zum Essen haben wolle. Ich könnte ja schon mal eine Vorspeise nehmen. Ich hatte bereits Zeit, mich in der Karte zu orientieren und mich festgelegt auf eine Tomatensuppe und danach das Gemüsegericht des Tages. Ich teile Mervan meine Wahl mit, er ist mit ihr aber nicht gänzlich zufrieden. Ich solle am besten das wesentlich teurere Hauptgericht mit Fleisch nehmen, das würde er empfehlen. Es sei sehr gut angerichtet mit Orangenschalen. Ich habe eigentlich keine Lust darauf, heute Fleisch zu essen. Aber Mervan meint nochmal, dass das viel besser sei. Also lege ich mich – auch um ihm einen Gefallen zu tun – auf das teurere Fleischgericht in Kombination mit der Tomatensuppe zur Vorspeise fest. Mervan scheint mit meiner Wahl nun sehr zufrieden und meint, er würde jetzt die Tomatensuppe in Auftrag geben. (06.03.2019)

Ich verstand unsere Interaktion im Restaurant als ein Rollenspiel. Die ungewohnt herzliche – und dieses Mal tatsächlich auch körperliche – Begrüßung zwischen uns in Form der Umarmung ist zunächst noch kein Teil dieses Spiels, sie spricht aber bereits dafür, dass wir uns in diesem neuen Raum auch neu gegenüber treten konnten. Unsere weitere Interaktion fiel jedoch weit weniger informell aus, sie folgte vielmehr den höflich-distanzierten Abläufen, die zwischen Kellner und Gast Routine sind. Mervan und ich teilten eine gemeinsame soziale Wirklichkeit im Restaurant, indem wir in unseren Handlungen auf das vorgefertigte Skript zwischen Kellner und Gast zurückgriffen. Mervan trat mir als Kellner gegenüber, als er mir umgehend einen Platz zuwies (»Gleich weist er mich ein, dass ich mich hinsetzen solle«) und mich »fragt, ob ich schon etwas trinken wolle«. Auch ich bekräftigte das Rollenspiel in meinem Part als Gast und half seiner Etablierung, indem ich Mervan im Gegenzug danach fragte, »ob er mir etwas empfehlen könne«. Ich bezog die Rolle des passiv-empfangenden Gastes, dem ein Service zuteilwerden sollte, dem fortan ein Erlebnis kreiert wurde. Mervan nahm meine Frage nach Empfehlungen mehr als dankend an. Er forderte mich sogar zwei Mal selbstbewusst dazu auf, meine ursprüngliche Wahl noch einmal zu überdenken (Apfeltee anstatt Schwarzwaldtee, Fleischgericht mit Orangenschalen anstatt vegetarisches Gericht). Mervan dachte demnach für mich als Gast mit, um mein Erlebnis im Restaurant zu optimieren. Als Kellner und Gastgeber war er hier derjenige, der aktiv etwas (an)bot, gleichzeitig über Wissen verfügte, das er nicht nur mit mir teilte, sondern auf dessen Basis er sogar meine ursprüngliche Wahl überschreiben konnte.

te. Ich wiederum hätte auf meine ursprüngliche Wahl bestehen können, wollte Mervan mit meiner Anpassung an seine Empfehlungen jedoch »einen Gefallen tun«. Erneut wollte ich es ihm ermöglichen, das zu sein, was er wollte (*Kapitel 3.6*) – in diesem Fall ein souveräner und starker Gastgeber. Indem ich mich ihm unterordnete, wurden unsere Rollen stärker konturiert und das Spiel intensivierte sich.

Der Umstand der erfolgreichen Einwirkung Mervans auf mich bezüglich der Essens- und Getränkewahl zeigt, dass er mir in diesem neuen Spiel in unserer Beziehung anders gegenüberreten konnte als zuvor: Hier war er der Geber, ich der Empfänger. Das Spiel zog situativ das herkömmliche Machtgeflecht unserer Beziehung auf links (*Kapitel 3*). Dass sowohl Mervan als auch ich in diesem Spiel stark engagiert waren, gründete auch auf einer beidseitigen Lustbefriedigung: Für uns beide war das Spielen etwas Lustvolles, wie sich daran zeigte, dass wir, während wir es praktizierten, an verschiedenen Stellen anfangen mussten zu grinsen. Ich registrierte an Mervan nach meiner Anpassung auf seine Empfehlungen hin: »Ein Lächeln huscht über sein Gesicht.« Als er mir den Tee später brachte und ich mich im Spiel »artig« bei ihm bedankte, »haben wir beide ein Grinsen im Gesicht«. Auch mir machte das Spiel demnach Spaß und obschon die Aufforderung dazu initial von Mervan ausging und ich ihm auch »einen Gefallen tun« wollte, indem ich dieser nachkam, fand ich selbst Befriedigung darin.

Unser Spiel hielten wir in der Folge auch in Situationen aufrecht, in denen es vordergründig gar keinen Kellner-Gast-Kontakt zwischen uns gab. Zeigen lässt sich dies anhand der Momente, in denen ich Mervan frei beobachtete, während er anderen Tätigkeiten im Restaurant nachkam:

Während Mervan Getränke zapft und sich mit seinem Chef hinter der Bar unterhält, wirft er mir zwischendurch kurze lächelnden Blick zu und zwinkert mir zu, ohne von seiner Tätigkeit abzulassen, was ich als Zeichen geheimer Verbundenheit werte bzw. als Beschwichtigung, dass er mich nicht vergessen hat. (06.03.2019)

Mervan orientierte sich in dieser Szene in gleich dreifacher Hinsicht: Erstens ging er seiner routinemäßigen Arbeitstätigkeit des Zapfens von Getränken nach. Zweitens unterhielt er sich, während er dies tat, mit seinem Chef. Drittens war außerdem das etablierte Spiel zwischen Mervan und mir als Grundierung der Situation präsent. Mervan brachte es durch sein Zwinkern punktuell zum Vorschein. Sein Zwinkern verstand ich an dieser Stelle als ein

»heimliches Zeichen an seinen Freund« (Geertz 1983: 10).² Das Zwinkern galt mir als ein »Zeichen geheimer Verbundenheit«. Als Medium der Kommunikation war es eingebettet in unser Spiel, erhielt es in seiner augenscheinlichen Abwesenheit aufrecht und unterstrich zudem seine Exklusivität. Letzteres lässt sich mit Huizinga gut nachvollziehen:

»Die Ausnahme- und Sonderstellung des Spiels wird in bezeichnender Weise darin offenbar, daß es sich so gern mit einem Geheimnis umgibt. Schon kleine Kinder erhöhen den Reiz ihres Spiels dadurch, daß sie eine kleine Heimlichkeit daraus machen. Das ist etwas für uns, nicht für die anderen. Was die anderen da draußen tun, geht uns eine Zeitlang nichts an.« (Huizinga 1938: 21)

Demzufolge kam Mervans Zwinkern zugleich einer Abgrenzung unseres Spiels nach außen sowie einer Bekräftigung und Einschließung ins Spiel nach innen gleich: Mervans Chef war nicht in unser Spiel eingeweiht. Mervan setzte das beiläufige Zwinkern gerade als unbemerkte Möglichkeit ein, mit mir den Kontakt aufrechtzuerhalten, ohne dass er von der laufenden Konversation mit seinem Chef ablassen musste und ohne dass dieser unseren Kontakt bemerkt hätte – es war »unser Geheimnis«. Ich wiederum half mit, unser Spiel aufrechtzuerhalten. Wie Huizinga (1938: 20) es ausgedrückt hatte, wollte ich zu keiner Zeit als der »Spielverderber« dastehen, der »sich dem Spiel entzieht« und so »die Relativität und die Sprödigkeit der Spielwelt, in der er sich mit den anderen für einige Zeit eingeschlossen hatte, [enthüllt]. Er nimmt dem Spiel die Illusion.« Das grundsätzliche Entlarvungspotenzial des Spiels weist außerdem auf den Moment der aktiven Verstellung hin: »Dass das Subjekt [im Spiel, I.Z.] so tut, als wolle es sich oder andere glauben machen, dass es etwas anderes sei als es selbst« (Caillois 1958: 42). Unserem Spiel haftete eine Verkleidung der Wirklichkeit bereits im wahrsten Sinne des Wortes an. Es war die außergewöhnlich

2 Geertz (1983: 10) bemühte das Beispiel von »zwei Knaben [...], die blitzschnell das Lid des rechten Auges bewegen. Beim einen ist es ein ungewolltes Zucken, beim anderen ein heimliches Zeichen an seinen Freund. Als Bewegungen sind die beiden Bewegungen identisch [...]. Obgleich man ihn nicht photographisch festhalten kann, besteht jedoch ein gewichtiger Unterschied zwischen Zucken und Zwinkern, wie ein jeder bestätigen wird [...]. Der Zwinkerer teilt etwas mit, und zwar auf ganz präzise besondere Weise: (1) er richtet sich absichtlich (2) an jemand Bestimmten, (3) um eine bestimmte Nachricht zu übermitteln, (4) und zwar nach einem gesellschaftlich festgelegten Code und (5) ohne daß die übrigen Anwesenden eingeweiht sind.«

schicke Garderobe Mervans, sein »äußerst schicker Zwirn«, der mir als Erstes auffiel: »So herausgeputzt und adrett angezogen habe ich ihn noch nie zuvor gesehen.« Diese Verkleidung half Mervan, die Rolle des seriösen Gastgebers auszufüllen, und trug wesentlich zur Aufrechterhaltung unseres Spiels bei:

»Das Anderssein und das Geheime des Spiels findet sichtbarsten Ausdruck in der Vermummung. In dieser wird ›das Außergewöhnliche‹ des Spiels vollkommen. Der Verkleidete oder Maskierte ›spielt‹ ein anderes Wesen. Er ›ist‹ ein anderes Wesen.« (Huizinga 1938: 22)

Huizinga weist uns hier darauf hin, dass Mervan in dem von ihm etablierten Spiel mit mir womöglich selbst einen anderen spielen wollte als der, der er bisher in unserer Beziehung gewesen war, was ich wiederum im Sinne meiner guten Wünsche und Absichten als sein Mentor (*Kapitel 3*) nur unterstützen konnte.

4.3 Mervan übernimmt die Kontrolle: Wie der Ernst in das Spiel (nicht) eindringen konnte

»Der Gegensatz Spiel – Ernst bleibt stets schwebend. Die Minderwertigkeit des Spiels hat ihre Grenze im Mehrwert des Ernstes. Das Spiel schlägt in Ernst um und der Ernst in Spiel.« (Huizinga 1938: 17)

Die Treffen im Restaurant hielten Mervan und ich im Jahr 2019 in steter Regelmäßigkeit aufrecht, wobei unser Spiel während der gesamten Zeit wirksam blieb. Es offenbarte allerdings gerade an den Schwellen, in denen sich unsere Treffen dem Ende neigten oder gerade begannen, eine Durchlässigkeit für ernstere Themen. In diesem Unterkapitel greife ich die Durchlässigkeit unseres Spiels für den Ernst auf, wie sie im obigen Zitat zum Ausdruck kommt. Ich arbeite heraus, wie ich eine Scharnierfunktion an der Schwelle zwischen Spiel und Ernst einnahm, Mervan aber die Kontrolle übernahm, wann unser Spiel anfang und endete. Weiterführend stelle ich in diesem Zusammenhang dar, wie ich aus meiner Positionalität heraus Mervan immer noch bewachte (*Kapitel 3.4*), dieser sich mir aber entzog und sich Anerkennung im Außen unserer Beziehung kreierte.

Als die Zeit im Restaurant einmal bereits weit fortgeschritten war, stellte ich fest, dass Mervan zwar unlängst angekündigt hatte, Feierabend machen

zu wollen, aber immer noch Gäste bediente. Ich wies ihn darauf hin, Mervan erwiderte mir lapidar, dass er seine Bahn zurück bereits verpasst hätte und er es nun ohnehin nicht mehr pünktlich zur Abendschule schaffen würde, die direkt im Anschluss an seine Arbeit anstand. Ich notierte mir dazu Folgendes:

Er hat schon einmal einen wichtigen Termin verstreichen lassen, als er sich mit mir getroffen hat. Offenbar ist es ganz normal, dass er dann heute mal nicht zur Schule geht. Als wir später aus dem Restaurant gehen, wird er sich aber halb im Scherz beschweren, dass er wegen mir jetzt die Schule verpasst hätte und er eigentlich sofort nach Hause müsse, um Unterrichtsstoff nachzuholen. (06.03.2019)

In der beschriebenen Szene wurde der Ernst (das, was nach dem Restaurant kommen sollte) zunächst über mich spürbar, indem ich Mervan auf seinen angekündigten Feierabend hinwies. Mit der Lapidarität seiner Antwort ließ Mervan es allerdings nicht zu, dass er vollumfänglich spürte, was nach dem Restaurant anstand, stattdessen ging er relativ unbeirrt von meiner Bemerkung weiter seiner Kellnertätigkeit nach. Erst als wir gemeinsam vor die Tür traten, nahm Mervan anders auf diesen Umstand Bezug. Er ging dazu über, sich »halb im Scherz [zu] beschweren, dass er wegen mir jetzt die Schule verpasst hätte«. Draußen vor der Tür des Restaurants hatte er sich aus der Rolle des Gastgebers im Spiel entlassen. Damit einher ging, was im Spiel des mir anzugedeihenden Services noch undenkbar gewesen wäre: Er begann mich indirekt, d.h. im Scherzmodus, dafür zu kritisieren und verantwortlich zu machen, dass er heute nicht zur Abendschule gegangen sei. Erst nach dem Spiel, was hier gleichbedeutend mit dem Verlassen des physischen Orts des Restaurants war, erfasste er demnach den Umstand, dass er Wichtiges in der Schule verpasst hatte. Der Ernst war für ihn nun auch in seiner Dringlichkeit spürbar. Mervan meinte, er müsse »eigentlich sofort nach Hause, um Unterrichtsstoff nachzuholen«. Fast etwas erschrocken kam er mir an dieser Stelle vor.

An einem anderen Tag spürte ich den Ernst gleich zu Beginn des Restaurantbesuchs sehr stark. Als ich meine Sachen ablegte, begrüßte mich Mervan und berichtete mir im gleichen Atemzug davon, dass er nachher eine Deutschklausur schreiben würde, wenn er »eine Vier« schaffen würde, wäre das noch »sehr gut«, schließlich habe er wieder keine Zeit zum Lernen gefunden. Nur im Zug beim täglichen Pendeln zur Arbeit im Restaurant hätte er ein bisschen für die Schule tun können. Er hoffe auch, dass er es pünktlich zur Klausur schaffe, da sei er sich nicht sicher, weil er noch nicht wisse, wie spät die Gäste heute

noch kommen würden. Anders als noch zuvor bemerkte Mervan dieses Mal den Ernst im Restaurant, als unser Spiel im Begriff war, sich zu etablieren. Reflexiv erkannte er dabei an, dass sich seine Arbeit im Restaurant und sein Schulbesuch gegenseitig behinderten. Dass er nur im Zug für die Klausur hatte lernen können, kam mir wie eine Klage über seine sich für ihn als Dilemma darstellende Situation vor. Ich hingegen brodelte geradezu innerlich:

Ich will ihn am liebsten auf der Stelle schütteln und sagen, dass er zur Schule gehen und die Arbeit immer erst an zweiter Stelle kommen sollte. Seine Relevanzsetzungen erscheinen mir sehr verquer in dieser Hinsicht. Ich versuche allerdings, nicht weiter auf ihn einzureden, sondern setze mich stattdessen kommentarlos hin. (16.05.2019)

Ich reagierte hier sehr stark auf den Ernst in Mervans Erzählung. Ich wollte etwas geraderücken bezüglich seiner »Relevanzsetzungen«, wachte innerlich darüber, dass der Ernst – die Schule – nicht zu kurz kam, musste aber feststellen, dass es dafür schon zu spät war. Ich verspürte daher Wut, die ich in meiner Fantasie ausagierte: »Ich will ihn am liebsten auf der Stelle schütteln.« Im Hier und Jetzt unterdrückte ich diese Gefühle, gleichwohl blieb etwas von ihnen in der Situation anwesend. In meinem unterkühlten kommentarlos Hinsetzen verdichteten sie sich zu einem passiv-aggressiven Moment. In diesem arbeitete ich gegen den Ernst an, der sich mir hier fast übermächtig aufdrängte.

Ich denke, dass Mervan nicht zugestand, dem Ernst an dieser Stelle mehr Raum zu geben und ihn samt der dazugehörigen Wut in unserer Beziehung zu platzieren. Er präsentierte mir seine Erzählung von der Deutschklausur als stark in sich geschlossen: Das Kind war hier gewissermaßen bereits in den Brunnen gefallen, es war zu spät, das Lernen nachzuholen. Mir drängte sich damit vor allem eine weiterführende Frage auf: Warum erzählte mir Mervan dies überhaupt, wenn es ohnehin nichts mehr daran zu ändern gab? Ich denke, dass seine Gebundenheit im Spiel, wo unsere Rollen und meine Interventionsmöglichkeiten besondere waren (*Kapitel 4.2*), überhaupt die Voraussetzung dafür war, etwas von diesem Ernst mit mir teilen zu können. Eine Woche vor der Klausur in einem anderen Rahmen als im Restaurant hätte sich ein solches Gespräch womöglich anders gestaltet. Ich hätte wahrscheinlich auf Mervan einzuwirken versucht, sich gut vorzubereiten. Mervan könnte gespürt haben, dass ich es in einer offeneren Situation schwer gehabt hätte, das so stehen zu lassen, denn mit mir führte er eben auch die Beziehung zu (s)einem Mentor auf dem Gebiet der Bildung (*Kapitel 3.2* und *3.4*). Ich denke, dass Mervan

wusste, dass ich an der Stelle mit dem Ernst (seinem Schulbesuch) identifiziert war und damit auch, in welche Richtung ich sein Dilemma tendenziell aufgelöst hätte (weniger Arbeit, mehr Schule). Die geschlossene Erzählform, die er wählte, war womöglich mithin die einzige Möglichkeit, mir etwas von seinen Schwierigkeiten zu offenbaren, ohne dass sich sein persönliches Dilemma vertiefte und weiter aufbrach. Am Ende jenes Tages ging es für Mervan gewissermaßen glimpflich aus: »Es ist gut gelaufen heute, weil jetzt habe ich noch bisschen Zeit abzuräumen vor Feierabend.« Mervan konnte noch rechtzeitig zur Klausur erscheinen und fing an zu lachen: »Ich hoffe, dass wirklich keine mehr kommt« – eine Bemerkung, bei der ich mich ertappte, nicht richtig mitlachen zu können. Als Wächter an der Grenze zwischen Spiel und Ernst spürte ich den Ernst immer noch sehr stark.

Als ich kurz darauf die Rechnung verlangte, protestierte Mervan. Er würde natürlich für mich zahlen, was folgerichtig nach den internen Logiken in unserem Spiel war. Dies zeigte, dass unser Spiel über ein gewöhnliches Rollenspiel zwischen Kellner und Gast hinausreichte, bei dem der Gast selbstverständlich am Ende bezahlt. Unser modifiziertes Spiel richtete sich vielmehr ganz danach, dass Mervan darin einen anderen mit mir spielen konnte als bisher: Eine Person, die mir etwas kreierte, geben konnte und gleichzeitig die gemeinsame Begegnung kontrollierte. Das Restaurant war sein Raum, hier galten seine Regeln. Unser Spiel wurde hier zwar durchlässig für den Ernst, jedoch nur soweit Mervan dies zuließ.

Aus den bisherigen Analysen lässt sich schlussfolgern, dass ich im Restaurant eine Art gefühlsmäßige Scharnierfunktion an der Grenze zwischen Spiel und Ernst einnahm. Ich möchte dem weiter nachgehen und meine physische Positionierung in den Räumlichkeiten des Restaurants hinzunehmen. Aus meiner Position heraus lässt sich ein uns bereits bekanntes argwöhnisches Bewachen Mervans gut erschließen (*Kapitel 3.4*).

Das Restaurant war ein kleines hierarchisch-patriarchal organisiertes Familienunternehmen mit nicht-deutscher Küche. Mervan gab mir Einblick in seine Strukturen: Der Chef zog im Hintergrund die Fäden und war nur selten vor Ort anzutreffen. In der Küche kochte dessen Frau die Gerichte. Mervans Kellnerkollegen, die uniformiert ebenfalls den ausgesprochen »schicken Zwirn« trugen, waren weitere junge Männer mit Migrationserfahrungen. Der Vater des Chefs – im Folgenden von mir als »Großvater« bezeichnet – war als Familienältester weiterhin im Alltag des Restaurantbetriebs eingebunden, im Gegensatz zu seinem Sohn sehr oft vor Ort, hatte sich aber aus dem operativen Geschäft zurückgezogen.

Innerhalb dieser Welt nahm ich eine Grenzfigur ein, ich war weder gewöhnlicher Gast noch ein Teil der familiären Restaurant-Crew. Als Mervans Spielpartner besaß ich einen Sonderstatus, der sich auch über meine Platzierung im Raum auswies. Ich hatte einen Stammpplatz genau an der Verwinkelung des Raums auf der Empore, den mir Mervan beim ersten Besuch zugewiesen hatte und den ich danach routinemäßig einnahm. Von der kleinen Empore führte eine kleine Holzterrasse hinunter in den großen Gastraum des Restaurants, den ich komplett einsehen konnte. Oben auf der Empore befand sich neben meinem Tisch noch ein weiterer Tisch unmittelbar vor der Bar, der von meinem Platz, aber nicht aus dem tieferliegenden Gastraum einsehbar war. Hinter der Bar verschwand Mervan oft, um Getränke abzufüllen. Von meinem Platz aus konnten wir uns über die Bar und den anderen kleinen Tisch hinweg frontal miteinander unterhalten. An dem kleinen Tisch direkt vor der Bar saß oft der Großvater und guckte sich über sein Handy Videos an. Andere Gäste kamen auf die Empore zwar gelegentlich hoch, gingen dann aber gleich wieder herunter. Sie merkten, dass hier unausgesprochen ein interner Bereich für Eingeweihte war. Dies zeigte sich mir, als ein heterosexuelles Pärchen einmal auf der Suche nach einem Tisch offenbar versehentlich hochkam. Als sie die Empore betraten, sagte der Mann zu der Frau nur: »Echt?« Die Frau: »Okay, gehen wir wieder runter.« Mervan platzierte mich demnach räumlich an der Grenze von öffentlichem (unterer Gastraum) und internem Restaurantbetrieb (Empore), von wo aus ich eine perfekte Sicht auf das gesamte Geschehen im Restaurant besaß. Aufgrund der verwinkelten Architektur war es von keinem anderen Tisch so gut möglich, beides – internen und öffentlichen Bereich – zu überblicken. Indem mich Mervan im internen Bereich sitzen ließ, zeigte er mir zum einen sein Vertrauen und sorgte zum anderen dafür, dass ich ihn die ganze Zeit durchgehend sehen konnte, er optimierte seine Präsentationsmöglichkeiten vor mir (*Kapitel 3.1*). Es war ihm offenbar wichtig, dass ich einen möglichst umfassenden Einblick in seine Tätigkeiten vor Ort bekam.

Ich eignete mir dieses optimale Blickfeld wie folgt an: Ich beobachtete Mervan nicht nur, sondern ich fühlte mich geradezu eingeladen, darüber zu wachen, wie es ihm im Restaurant erging. Dabei folgte ich immer wieder auf meinen eigenen verschlungenen Wegen den Spuren des Ernstes im Restaurant. Insbesondere die Rolle des Großvaters blieb für mich dabei lange Zeit ambivalent. Zum einen war er leger gekleidet und formal von konkreten Arbeitsaufgaben im Restaurant befreit, zum anderen griff er punktuell weiterhin in

den Restaurantalltag ein.³ Aus meiner Wahrnehmung heraus ging von ihm eine Kontrolle der Arbeitsabläufe vor Ort – und damit Mervans – aus, an der ich mich störte. Einmal beobachtete ich, wie er zwei Meter hinter Mervan an der Bar stand und ihm starr über die Schulter guckte, ohne dabei ein Wort zu sagen:

Sein Blick liegt schwer auf Mervan, dieser scheint sich jedoch nicht wirklich daran zu stören. Unbeeindruckt in seiner Haltung und seinem Ausdruck geht Mervan seiner Arbeit nach. Erst nach einer halben Minute löst sich der Blick des Großvaters wieder von ihm. (06.03.2019)

Aus meiner Wahrnehmung heraus lastete der Blick des Großvaters auf Mervan (»Sein Blick liegt schwer auf Mervan«). Ob Mervan dies auch so empfunden hat, bleibt fraglich, denn er ging »unbeeindruckt in seiner Haltung und seinem Ausdruck« weiter seiner Tätigkeit nach. Ich denke, dass ich hier vorseilend um Mervans Wohlergehen besorgt war und jene wachsam-argwöhnische Haltung gegenüber Menschen in seinem Umfeld offenbarte, die ich zuvor eingehend beschrieben hatte (*Kapitel 3.4*). Hinzufügen möchte ich meine Wahrnehmungen einer Situation, in der der Großvater Mervan eine Reihe von Arbeitsaufträgen erteilte:

Mervan, machst du dies, Mervan, machst du das. Mervan, schneidest du die Blumen, die sind zu hoch. Aber nicht gerade, sondern schräg abschneiden. Mervan, machst du an dem Tisch noch die Kerze an. Mervan machst du die glänzende Vitrine noch einen Tick sauberer. Und Mervan lächelt und macht es. Ich habe außerdem das Gefühl, dass der Großvater mich in der flachsigen

3 Einmal beobachtete ich etwa eine Situation, in der ein Mann hereinkam, zielstrebig um die Ecke auf die Empore ging, woraufhin Mervan sofort hinter der Bar heraustrat. Die beiden begrüßten sich: »Salam« und begannen, auf Arabisch miteinander zu sprechen. Ich fokussierte auf Mervans Körpersprache: Er stand steif da, mit leicht verengten Augen, die immer wieder zuckten, er wirkte in seiner gesamten Körperhaltung verkrampft auf mich. Sodann trat der Großvater aus dem Eingang zur Küche hinzu und löste Mervan aus der Konversation ab, der sich wie selbstverständlich wieder zurückzog hinter die Bar. Mervans Augenzucken in dieser Szene war dieses Mal kein Zwinkern als geheimes Zeichen für seinen Freund, sondern ein körperliches Symptom seiner Anspannung. Ich beobachtete es wiederkehrend in Situationen, die für ihn mit Stress verbunden waren (siehe hierzu noch *Kapitel 4.4*). Hier war er für das Anliegen – wie sich später herausstellte eine Anfrage für ein Catering – nicht der richtige Ansprechpartner gewesen.

gegenseitigen Umgangsart mit Mervan irgendwie kritisch beäugt. Sonst ist hier alles schließlich so megaakkurat und sauber und Mervan hat uns gegenseitig auch noch nicht richtig vorgestellt. (16.05.2019)

Wie sich in meiner floskelhaften Ausdrucksweise von »Mervan, machst du dies, Mervan, machst du das« dokumentierte, nahm ich hier ein Einprasseln einseitiger Anweisungen vom Großvater auf Mervan wahr und ließ einen gewissen Sarkasmus bezüglich dessen vermeintlicher Penibilität aufscheinen: »Schneidest du die Blumen, die sind zu hoch, aber nicht gerade, sondern schräg abschneiden.« »Machst du die glänzende Vitrine noch einen Tick sauberer.« Eine zu starke Kontrolle Mervans durch Dritte lehnte ich ab und wollte sie von ihm fernhalten. Ich offenbarte mich als Mervans Advokat im Restaurant, wie zuvor bereits in der Schule (*Kapitel 3.4*). Aus dieser voraussehlenden Haltung heraus hatte ich wahrscheinlich einiges auf den Großvater projiziert.⁴ Die kritisch-wachsame Haltung übertrug ich auch auf Mervans Arbeitskollegen:

Nachdem Mervan aus seiner Schicht abgelöst wird, widmet sich sein Kollege dem gläsernen Kühlschrank für hochwertige Weine und Champagner, der direkt neben mir vor sich hinbollert. Als der Arbeitskollege sich daran macht, diesen zu polieren, holt er den gerade aus seinem Dienst entlassenen Mervan wieder hinzu und zeigt ihm demonstrativ den Staublappen, mit dem er den Schrank abgewischt hat. Er ist minimal verfärbt. Mervan nickt und hört zu. Als ich ihn wenig später auf diese aus meiner Sicht stark pädagogisch-erzieherische Szene anspreche, reagiert Mervan vollkommen gleichgültig und misst dem keinerlei Bedeutung bei. (16.05.2019)

Mit dem aus meiner Sicht nur »minimal verfärbt[en]« Staublappen gab Mervans Kollege ihm demonstrativ zu verstehen, dass dieser den Schrank nicht gründlich genug abgewischt hatte, wobei die Szene abermals anschaulich die Entkoppelung meiner wachenden Perspektivität von Mervans Erleben

4 Zu diesem Zeitpunkt hatte ich noch nicht mit ihm gesprochen, was zusätzlich Unsicherheit bei mir geschaffen und die Projektion befeuert haben könnte. Zu einem späteren Zeitpunkt trat mir der Großvater hingegen ganz offen und zugewandt gegenüber. Als ich Mervan auf gut Glück in seinem Restaurant besuchen wollte und er nicht da war, erkundigte ich mich beim Großvater nach Mervan, dieser erinnerte sich sofort an mich und meine Verbindung zu Mervan, schien mir insgesamt sehr wohlgesonnen.

aufzeigt. Ich hatte zwar die Wahrnehmung einer »stark pädagogisch-erzieherischen Szene«, die mich so weit empörte, dass ich Mervan darauf ansprechen musste. Er ging jedoch nicht auf meine spezifische Wahrnehmung samt der darin mitgegebenen Kritik an seinem Kollegen ein. Ich drehte mich vor allem um mich selbst, d.h. konnte tendenziell weiterhin mich selbst in unserer Beziehung spiegeln (*Kapitel 3.4*). Aus meiner exponierten Lage heraus beobachtete ich also die interne Restaurant-Crew, wie sie wiederum Mervan beobachtete (und dabei aus meiner Sicht kontrollierte). Des Weiteren beobachtete ich Mervan im öffentlichen Gastraum im Kontakt mit den Gästen. Abschließend möchte ich darauf verweisen, wie sich hier ein Anerkennungsmoment aus unserer spiegelnden Beziehung nach draußen verlagerte.

Ich beobachte Mervan beim Bedienen der anderen Gäste. Zwischen ihm und mir kommt es heute nur sehr sporadisch zu Gesprächsfetzen, er wendet mir aber immer wieder kurze freudige Blicke zu, kommt zwischendurch zu meinem Tisch – »So, Herr Zalewski« – und stellt mir Brotkorb und Besteck hin. (16.05.2019)

An diesem Tag redete mich Mervan in gespielter Höflichkeit und Distanz mit meinem Nachnamen an (»So, Herr Zalewski«). Er verstellte sich weiterhin für mich, was ein Zeichen dafür ist, dass unser Rollenspiel noch im Gang war. Weitere Aspekte traten hinzu:

Beim Bedienen nimmt Mervan eine sehr aufrechte Haltung ein. Ich höre, wie er mit den Gästen spricht. Sein Deutsch ist mittlerweile so gut wie perfekt, er wirkt auf mich im Gästekontakt äußerst charmant, fast ein bisschen wie Schwiegermutterns Liebling mit seiner Fliege und dem feinen Zwirn. Dann schmeißt aus Versehen eine Frau ein Wasserglas um, das Wasser droht auf ihren Stuhl zu tropfen, Mervan eilt herbei und hilft der Frau mit einer Hand auf ihrem Rücken elegant wie zügig von ihrem Stuhl aufzustehen und beseitigt umgehend wie besonnen das kleine Malheur, sodass keine Situation der Peinlichkeit für die Frau entsteht. Gefühlt kommt er danach immer einmal zu oft an jedem der Tische vorbei: »Schmeckt es Ihnen?« Woraufhin er immer ein »Ja, vielen Dank!« erwidert bekommt. Er nickt dann wortlos und zieht sich mit einem zufriedenen Grinsen wieder zurück. (16.05.2019)

Ich beobachtete hier ein geschmeidiges Einfügen Mervans in die Erfordernisse seiner Kellnertätigkeit. Er war »im Gästekontakt äußerst charmant«, bewegte sich mit einer Leichtigkeit in seinem »feinen Zwirn« mit »Fliege« durch den

Gastraum, was sich verdichtete in meiner Assoziation von »Schwiegermutterns Liebling«. Als dieser erschien er mir geradezu prädestiniert dafür, geräuschlos das »Malheur« der Frau zu beseitigen. Für die Erfordernisse eines guten, vorausschauenden Service war Mervan kompetent, außerdem war er beim Kellnern mit einem eigenen Lustgewinn engagiert. Dies war an seinen leiblich-affektiven Regungen abzulesen, auf die ich in der Szene besonders achtete. Mit Hochschild (1990) besaßen sie eine gewisse »Signalfunktion«: Mervans »zufriedenes Grinsen« nach dem Gästekontakt belegte mir seinen Lustgewinn, seine »sehr aufrechte Körperhaltung« wiederum sein gesteigertes Selbstvertrauen. Wie für alle Anwesenden ersichtlich war es Mervan erfolgreich gelungen, eine »Situation der Peinlichkeit« für die Frau abzuwenden, indem er ihr half, »elegant wie zügig von ihrem Stuhl aufzustehen« und »besonnen« ihren Fauxpas zu beseitigen. Mervan hatte somit unbestreitbar einen großen Nutzen für die Frau gehabt. Ich sollte dies wiederum sehen, worauf seine sich meiner Aufmerksamkeit versichernden Seitenblicke hindeuteten (»kurze freudige Blicke, die er mir zwischendurch immer wieder zuwarf«). Zum anderen verwies seine Platzierung meiner Person an der idealen Überblicksstelle auf der Empore darauf, dass es ihm wichtig war, dass ich alles gut mitbekam, was er tat.

Während unser Spiel weiterhin im Hintergrund lief, reüssierte Mervan auf seiner selbst geschaffenen Bühne. Er erlebte dort etwas, was ihm viel bedeutete: Das zufriedene Grinsen, *nachdem* er ein »Ja, vielen Dank!« seiner Gäste erfuhr, erschien mir direkt rückgekoppelt mit der situativen Anerkennung, die er als Subjekt in diesem Kontakt erfuhr. Für diese Deutung spricht, dass sich Mervan diese Situationen aktiv kreierte, indem er immer wieder an den Tischen vorbeiging, auch wenn dies nicht unbedingt notwendig gewesen wäre (»Gefühlt kommt er danach immer einmal zu oft an jedem der Tische vorbei«). Für etwaige Dankesgesten ergaben sich ihm eine Vielzahl an Gelegenheiten: Wenn er die Karte brachte, beim Hinstellen der Getränke, beim Bringen des Essens, beim Abräumen der leeren Teller, beim Aushändigen der Rechnung. Mervan kostete solche Situationen aus und kreierte sich weitere Möglichkeiten, ein einfaches »Danke« zu erhalten, indem er beständig nachfragte, ob alles soweit okay sei (»Schmeckt es Ihnen?«). Mervans emotionale Regungen beobachtete ich hier zwar im Rahmen der Durchführung einer beruflichen Dienstleistung. Im Hinblick auf Hochschilds (1990) Ausführungen zur »Emotionsarbeit« schienen mir seine positiven Emotionen aber nicht einzig durch die Erfordernisse der Serviceleistung an sich hervorgebracht, sondern ihr Auftreten erschien mir vielmehr auch als die beschriebene spontane Reaktion auf seine

Gäste. Emotionales Erleben und emotionale Außenwirkung fielen bei Mervan demnach eher über- als auseinander. Ich denke, dass für ihn kein »deep acting« (Hochschild 1990) nötig war, um sich gegen innere Widerstände aktiv in die erforderliche emotionale Situation seiner Arbeitstätigkeit hineinzufinden, sondern beides ging hier Hand in Hand. Es gab eine Passung zwischen genau den Erfordernissen eines guten aufmerksamen Service als Kellner und Mervans persönlichem Wunsch nach Anerkennung, wobei er diesen nun verstärkt außerhalb unserer Beziehung leben konnte.

Insgesamt erlebte ich Mervan im Restaurant somit spielerisch in einem Kontext, in dem er sich auf eine sich selbst bestärkende Art und Weise neu erfuhr. Das Spiel ermöglichte ihm, Asymmetrien in unserer Beziehung zu kippen, mehr Kontrolle zu übernehmen und sich in unserer Beziehung mehr eigenen Platz zu verschaffen als zuvor.

4.4 Common Ground: Zur Egalität des finalen Spiels

Unser finales Spiel spielten Mervan und ich intensiv über einen langen Zeitraum von mehr als eineinhalb Jahren in einem Café.⁵ Einmal in der Woche wurde hier abends eine Tischtennisplatte für die Gäste aufgebaut. Im Tischtennis-Rundlauf gemeinsam mit anderen Gästen waren Mervan und ich Rivalen, die sich in Form eines Wettkampfs unter gleichen Startbedingungen miteinander messen konnten. In diesem Unterkapitel werde ich unsere Anbahnung zum Spielort sowie dessen hohe Inklusionskraft rekonstruieren. Ich erarbeite den Tischtennisrundlauf dabei als ein Spiel der Egalität und den öffentlichen Ort des Cafés als den neuen »Common Ground« unserer Beziehung.

Den Radius unserer Treffen zu erweitern und Mervans Wohnhausblock (*Kapitel 1*) situativ zu verlassen war ein wichtiger Entwicklungsschritt für unsere Beziehung. Mervan äußerte mir gegenüber den expliziten Wunsch, meine Orte kennzulernen. Ihn interessierte zunächst weniger mein Zuhause⁶

5 Auch über die Mittwochabende hinaus entwickelte sich das Café zu einem zentralen Treffpunkt mit Mervan. Als sicherer und vertrauter Ort für ihn ereignete sich hier zum Beispiel auch das gemeinsame Aushalten im Zuge des Angriffs auf seine Heimat (*Kapitel 3.5*).

6 Bei mir zu Hause trafen wir uns wiederum erst sehr spät, zusammen mit Musa im Frühjahr 2020 (*Kapitel 6.5*).

als vielmehr die öffentlichen Orte, an denen ich »junge Leute« (Mervans Ausspruch) treffen würde. Als erste Idee schlug ich Mervan vor, dass wir uns in der Kneipe eines alternativen Kulturzentrums treffen könnten, das ich 2018 regelmäßig frequentierte. Hier würde ich immer sehr viele »junge Leute« treffen. Der erste und gleichzeitig letzte Besuch dieses Zentrums entpuppte sich für Mervan allerdings als eine herbe Enttäuschung. Wie sich schnell herausstellte, konnte er sich habituell nicht mit diesem Ort verbinden und keine Kontakte zu den jungen Leuten aufbauen, sondern war vielmehr so stark angespannt und gestresst, dass er mich zwischenzeitlich darum bat, draußen vor der Tür eine kurze Pause zu machen:

Mervan wirkt wie ein Fremdkörper im gesamten Ambiente. Er möchte nichts trinken und redet nicht viel, beobachtet derweil die anderen Menschen, die auch draußen sitzen, und kaut auffällig auf seinen Nägeln. Mir fällt erneut auf, dass seine Augenlider zittern. Er wirkt deutlich unter Spannung. Wenig später sagt er recht unvermittelt, dass wir ja auch bald gehen könnten. Er wirkt irgendwie voll mit Eindrücken, fast etwas überwältigt. (22.06.2018)

Ich nahm eine starke körperliche Anspannung bei Mervan wahr, insbesondere verstand ich sein markantes Augenlidzittern als ein Symptom von Stress und Überforderung. Ich hatte das Gefühl, dass sich Mervan in der Kneipe nicht am richtigen Platz fühlte, er sich hier vielleicht sogar fremd und nicht zugehörig vorkam. Anders als das Restaurant, in dem er mit weiteren migrantischen jungen Männern zusammenarbeitete, war die Kneipe ein in ethnisch-kultureller Hinsicht homogener Raum. Sie war vor allem ein *weißer* Raum mit vielen deutschen Student:innen, Menschen mit Flucht- und Migrationserfahrungen waren hier hingegen kaum anzutreffen. Mervan fühlte sich daher hier womöglich »out of place« (Anderson 2022), so wie Schwarze Personen es in *weißen* Räumen der Mehrheitsgesellschaft erleben: »What whites see as ›diverse‹, blacks may perceive as homogeneously white and relatively privileged« (Anderson 2015: 11).

»Many black approach the white space ambivalently [...]. They may avoid it altogether or leave it as soon as possible. In exiting the white space, however, a black person can feel both relief and regret – relief for getting out of a stressful environment and regret for perhaps leaving prematurely. For the white space is where many social rewards originate, including an elegant night on the town, or cultural capital itself [...] and the promise of acceptance.« (Anderson 2015: 16)

Die als Pause angedachte Unterbrechung wurde letztlich zu unserem Aufbruch, denn Mervans Worte, wir könnten ja auch bald gehen, nahm ich als eine Bitte wahr, ihn aus diesem Zustand, fehl am Platz zu sein, gewissermaßen zu erlösen. Auf unserem Rückweg ereignete sich daraufhin Folgendes:

Nur unweit von der Kneipe entfernt führe ich Mervan zu einem italienischen Café, in dem jeden Mittwoch Tischtennis gespielt werden kann, und sage ihm, dass ich hin und wieder hierherkomme, dass es hier auch viele junge Leute gebe. Mervan blickt neugierig durch die Scheiben des Cafés und ist sofort begeistert: »Ja! Da gehen wir das nächste Mal hin!« Mir fällt ein kleiner Stein vom Herzen. Wir verabreden uns für eine Woche später in diesem Café. (22.06.2018)

In der kurzen Geschichte der Anbahnung unseres Zutritts zum Café wird eine starke gegenseitige Verwickeltheit und das Wissen um den jeweils Anderen deutlich: Mervan wollte meine Orte kennenlernen, an denen ich junge Leute traf, da er wusste, dass er sich über mich einen eigenen Zugang zu diesen jungen Leuten erarbeiten konnte. Nach dem missglückten Besuch der Kneipe spürte ich Mervans Enttäuschung und übernahm ein Stück weit die Verantwortung dafür, sodass es mich antrieb zu antizipieren, dass das Café seinem Bedürfnis, junge Leute kennenzulernen, ebenso gut bzw. besser entsprechen könnte. Mervan wiederum wusste, dass ich diese Möglichkeit für ihn abwägte, und nahm daher mein Angebot ohne Zögern an. Ihm sagte das Café sofort mehr zu als die Kneipe. Den Ort betrat er daher mit einer starken Gerichtetheit auf eben jene Chance, dort mit jungen Leuten in Kontakt zu kommen.

Zu unserer ersten Verabredung im Café eine Woche später kam ich mit dem Fahrrad angeradelt:

Ich sehe schon von Weitem sehr viele Menschen draußen vor der großen Glasfassade des Cafés und in kleinen Grüppchen auf der gegenüberliegenden Seite der Straße auf dem Bordstein sitzen. Überall sind Fahrräder abgestellt. Es ist ein herrlicher lauwarmer Sommerabend und das Café die einzige bevölkerte Geräuschquelle in der ansonsten leeren Straße. Es wirkt friedlich und zugleich betriebsam. Es ist ein offener Ort, Menschen gehen raus und wieder rein. An den beiden Enden der großen Glasfassade befinden sich Türen, die den Eindruck eines Kreislaufs vermitteln, bei dem das Drinnen und Draußen in eins verschwimmen. Die Tischtennisplatte ist direkt durch die Glasfassade des Raums einsehbar. Als ich einen ersten Blick hineinwerfe, sehe ich viele Menschen um die Platte laufen. (27.06.2018)

Die Szenerie des Ortes spiegelte eine einladende atmosphärische Zugänglichkeit wider: Es war ein »offener Ort«, bei dem sich die Grenzen zwischen Innen und Außen auflösten, »Drinnen und Draußen in eins verschwimmen«. Durch die großzügige Öffnung der Räumlichkeiten an zwei Ein- und Ausgängen und »der großen Glasfassade« konnte das bewegte innere Leben rund um die Tischtennisplatte gut nach draußen durchscheinen. Die Aneignung der Flächen vor dem Café durch die Besucher:innen stellten weitere Entgrenzungen des Ortes dar. Die Menschen saßen nicht nur an dafür vorgesehenen Tischen, sondern ebenso »auf der gegenüberliegenden Seite der Straße auf dem Bordstein«, so dass sich mir insgesamt ein ausgesprochen lebendiger Eindruck öffentlicher Geselligkeit vermittelte, worauf wiederum Mervan positiv Bezug nahm:

Als wir spät am Abend vor die Tür gehen, sitzen die Menschen dort immer noch aufgereiht auf den Bänken, die an der Glasfassade des Tischtennisraums angelehnt sind, und in kleinen Gruppen auf dem Bürgersteig. Das Insgesamt des Ambientes gewinnt dabei einen mediterranen Touch: Vor dem in der Tat italienischen Café sitzen lauter Menschen im Sommer am Abend mitten in der Woche draußen mit Getränken und genießen das Leben. Es ist sehr stimmungsvoll. Wir fügen uns in diese Szenarie ein, setzen uns im Kreis der anderen Menschen und Gruppen auf den Bürgersteig und saugen die Atmosphäre auf. Mervan sieht auf einmal ganz glücklich aus und erzählt mir nostalgisch, dass es hier fast so sei wie in Syrien, dort würden die Leute abends auch immer so zusammensitzen. (27.06.2018)

Die Lebendigkeit des Ortes an diesem Sommerabend assoziierte ich mit etwas Mediterranem und stellte rückwirkend fest, dass das Café in italienischer Hand lag. Dieses Ambiente versetzte nun Mervan seinerseits in eine Stimmung, die ihn an Syrien erinnerte. Er teilte diesen Eindruck mit mir: »Dort würden die Leute abends auch immer so zusammensitzen.« Mervan konnte hier einen positiv-vertrauten Bezug herstellen (»Mervan sieht auf einmal ganz glücklich aus«), der sich in meinem Ausdruck von »nostalgisch« verdichtete. Ich denke, Mervan erlebte hier eine Art »Heimat in der Fremde«, wobei ich mit Heimat kein territoriales Gebiet meine, sondern einen inneren Bezug auf Vertrautes und positiv Besetztes – eine Kontinuität der Dinge. Das Fremde wäre an dieser Stelle das für Mervan Unbekannte und Irritierende, das er eine Woche zuvor in der Kneipe erlebt hatte. Durch den positiven inneren Bezug, den Mervan hier herstellen konnte, inkludierte er sich an diesem Ort, der seinerseits hervorragende Möglichkeiten dafür bot. Das Herz der Szenerie waren

gleichwohl die vielen Menschen, die im Inneren »um die Platte laufen«. Der Tischtennis-Rundlauf, bereits durch die große Glasfassade von draußen für alle »einsehbar«, vertiefte die Inklusionskraft des Ortes auf eine spielerische Weise. Im Gegensatz zu unserem vorherigen Spiel im Restaurant (*Kapitel 4.2* und *4.3*) war dieses nicht länger exklusiv für Mervan und mich, sondern fand in einem öffentlichen Raum mit anderen statt. Wir waren zwei der Mitspieler, die gemeinsam an ihm partizipierten. Seine Regelmäßigkeit prägte sich mir wie folgt ein:

Tischtennis wird in der Form des Rundlaufs – »chinesisch« – gespielt. Die Runden gehen im wahrsten Sinne des Wortes Schlag auf Schlag: Jede Person, die sich an der Tischtennisplatte anstellt, hat ein »Leben« und darf so lange um die Platte laufen, bis ihr ein Fehler unterläuft. Um die Platte herum sind Sofas aufgereiht, auf denen die Ausgeschiedenen Platz nehmen und weiter das Spiel beobachten. Ist das Feld bereits ausgedünnt, muss darauf geachtet werden, dass jeweils die Seite, hinter der mehr Spieler:innen anstehen, die Angabe macht, damit die Bälle beim Rumlaufen noch gut erreicht werden können. Die zwei Personen, die als Letztes an der Platte übrig blieben, bestreiten ein kleines Finale um zwei Punkte. Der erste Ball wird eingeworfen und um die erste Angabe gespielt. Sobald ein:e Sieger:in feststeht, wird mit der Kelle für alle hörbar zwei bis drei Mal kurz auf die Platte geschlagen. Alle, die spielen wollen, stellen sich daraufhin wieder an und der Rundlauf beginnt von vorne. (27.06.2018)

Dem Spiel war demnach ein kompetitives Moment eingeschrieben: Man konnte einerseits vorzeitig aus dem Spiel ausscheiden und andererseits mit einer geschickten Leistung bis zum Schluss im »Finale« an ihm teilhaben. In jeder Runde ging es darum, »eine:n Sieger:in« zu ermitteln. Nichtsdestotrotz blieb das Spiel inklusiv: Die Ausgeschiedenen fielen nicht komplett aus ihm heraus, sondern wurden mit ihrem Ausscheiden zu Zeug:innen, die auf den Sofas »weiter das Spiel beobachten«. Das Spiel war egalitär: Das Schlagen der Kellen, »für alle hörbar zwei bis drei Mal kurz auf die Platte«, kam einem symbolischen Gongschlag gleich, der den Rundläufer erneuerte, ohne dass irgendwem ein Vor- oder Nachteil aus der vorausgegangenen Runde erwachsen wäre.

Dies erinnert uns abermals an Caillois (1958: 30–31), der schreibt, dass das Spiel »weder Güter noch Reichtum noch sonst ein neues Element erschafft und [...] abgesehen von einer Verschiebung des Eigentums innerhalb des Spielerkreises bei einer Situation endet, die identisch ist mit der zu Beginn des Spiels«. So war es auch hier: An der Tischtennisplatte waren alle Spieler:innen

gleich, es endete mit der Wiederholung seiner Ausgangssituation. Jede:r, der wollte, bekam stets aufs Neue »ein Leben« zugesprochen, um am Spiel zu partizipieren. Negative Einschreibungen und Ausgangsbedingungen, die das Geflüchtetsein für Mervan in Deutschland mit sich bringen konnten, waren an der Platte vorübergehend suspendiert. Mit jeder Runde fand er hier die gleichen Startbedingungen wie alle anderen vor. Während der Runden lag der Fokus aller Beteiligten (d.h. auch der Ausgeschiedenen) auf der Tischtennisplatte, sodass ein gemeinsamer Kommunikationsraum entstand. Es wurde das Gleiche gesehen, kommentiert und zusammen gelacht. In dieser Hinsicht kam mir der Tischtennisrundlauf wie eine Art Forum vor, dessen gemeinsamer Diskurs das Spiel war. Seine Egalität symbolisierte sich mir darin, dass alle an einer gemeinsamen Sache teilhatten und hier über kulturelle Differenzen hinweg miteinander interagierten. Das Spiel hatte weder das Beherrschen einer gewissen sozialen Etiquette zur Voraussetzung, noch basierte es auf sprachlicher Kommunikation. Mit beidem hatte Mervan in der Kneipe, wo sehr voraussetzungsvolle sozial-sprachliche Praxen herrschten, Schwierigkeiten gehabt. In-einer-Bar-sein beruht darauf, Getränke zu sich zu nehmen und sich angeregt unterhalten zu können, um mit anderen in Kontakt zu treten.⁷ Der Rundlauf war hingegen eine spielerische Form leiblich-visueller Praxis von Interaktion. Das Spiel war bewegt und für Mervan direkt zugänglich. Seine Regeln waren eingängig und für alle aneignbar. Durch seine Egalität und Zugänglichkeit war Mervan hier unmittelbar kompetent und sofort in Kontakt mit »jungen Leuten« gekommen. Im Spielmodus konnte er auf eine Art mit ihnen in den Austausch kommen, der er sich auch mächtig fühlte. Nicht zuletzt war die Klientel des Cafés – anders als die Kneipe – durchmischter. Italiener:innen betrieben es, Deutsche und Migrant:innen frequentierten es.

Für unsere Beziehung war dieser Ort ein neuer Common Ground. Es war nicht länger die Rapmusik (*Kapitel 3.1*) und auch immer weniger die Bildung (*Kapitel 3.4*), sondern dieser real-phyische Ort, an dem vieles für uns gut ineinandergriff: Ich war ohnehin gerne an diesem Ort und konnte hier nun auch meine Forschung betreiben. Durch den Mittwochabendtermin zum Tischtennis war sozusagen sichergestellt, dass Mervan und ich uns weiterhin

7 Somit war die Bar letztlich auch finanziell voraussetzungsvoll(er). Man musste sich seine Berechtigung, weiter in der Bar anwesend sein zu können, sozusagen »erkauften«. Wenn man sich gleich in das unübersichtliche Getümmel an der Tischtennisplatte stürzte, konnte dies erst einmal vernachlässigt werden, was Mervan oft tat.

regelmäßig sahen. Mervan wiederum mochte es hier sehr und konnte an eine Kontinuität der Dinge von früher anknüpfen. Wie gewünscht konnte er hier neue junge Leute kennenlernen, indem er in einen Spielmodus eintauchte, der ihm umfassend zugänglich war. Es war außerdem ein heterogenerer Raum als die beschriebene Kneipe, sodass er sich hier nicht länger »out of place«, sondern zugehörig fühlen konnte. Der Ort erfüllte insgesamt sehr vieles gleichzeitig und war somit für eine folgenreiche finale Entwicklung unserer Beziehung verantwortlich, die ich im nächsten Unterkapitel beschreiben werde.

4.5 Mervans Transformation oder: Meine Kränkung

Im letzten Schritt der Rekonstruktion unseres gemeinsamen Spielens gehe ich auf Mervans spezifische Aneignung des Tischtennispiels ein. Ich zeige, wie seine Transformation in diesem Spiel zu einer Veränderung unserer Beziehung führte, auf die ich mit Kränkung reagierte.

Als ich den Raum betrete, erblicke ich sofort Mervan. Er ist in Aktion und rennt gemeinsam mit den anderen Menschen um die Platte. Ich habe ihn früher bemerkt als er mich. Als er mich sieht, nickt er mir zwar zu, lässt sich aber zunächst nicht vom Spielen ablenken. Erst in einer Spielpause, die schnell folgt, kommt er zu mir und begrüßt mich herzlich. (27.06.2018)

Dies sind meine Wahrnehmungen von unserer ersten Begegnung im Café. Von Anfang an war Mervan demnach ganz im Spiel eingebunden, sodass er mein Eintreten in den Raum erst verzögert wahrnahm (»Ich habe ihn früher bemerkt als er mich«). Als er mich erkannte, war seine Bindung zum Spiel stärker als der Impuls, mich zu begrüßen, er ließ sich »zunächst nicht vom Spielen ablenken« und begrüßte mich erst »in einer Spielpause«, als er ausgeschieden war. Mir kam es so vor, dass das Spiel für ihn eine besonders hohe Kohäsionskraft besaß. Während wir Spieler:innen an der Platte in unterschiedlichem Ausmaß ins Spiel eingebunden waren, hatte ich den Eindruck, dass Mervan besonders stark involviert, geradezu vom Spiel vereinnahmt war:

Mervan geht im Rundlauf auf, er wirkt geradezu befreit im Vergleich dazu, wie ich ihn in der letzten Zeit oft unter Anspannung erlebt habe. Auch führt

er immer wieder kurze Konversationen mit den anderen an der Platte. Unverblümt redet er drauf los, was auf mich etwas ungestüm wirkt. (27.06.2018)

Er wirkte auf mich im Spiel »geradezu befreit«, konnte abschalten und den Ernst ganz in den Hintergrund treten lassen. Dem gab er sich so sehr hin, dass er mir »unverblümt« und »ungestüm« im Umgang mit den anderen Menschen vorkam. Es irritierte mich, offenbar hatte ich eigene Standards der Angemessenheit von Verhalten, um Mervans Verhalten derart zu etikettieren. Augenscheinlich sorgte ich mich darum, ob Mervan nicht etwas über die Strenge schlug. Warum tat ich das? Vielleicht trieb mich um, wie Mervans Verhalten womöglich auf mich zurückfiel als derjenige, der ihn hierhin »mitgebracht« hatte. Zu der Zeit kannte ich einige Leute, die das Café regelmäßig frequentierten. Ihnen gegenüber kontrollierte ich womöglich, wie sich Mervan einfügte, und registrierte, dass er mit mir in Verbindung gebracht wurde. Ich fühlte mich für Mervan zuständig, als ob er situativ zu einer Art Erweiterung meines Selbst geworden war. Gleichwohl schämte ich mich für derartige Überlegungen, da mir das, was ich als Überschwang an ihm wahrnahm, doch einzig anzeigte, dass Mervan an den Abenden »die Sorgen und Wechselfälle des Lebens im Bereich des Spiels hinter sich lassen [konnte]« (Caillouis 1946: 71). Beim Spielen ist »der Mensch von jeglichen Bedenken hinsichtlich seines Tuns befreit [...]. Er bestimmt seine Tragweite. Er setzt die Bedingungen für seine Handlungen fest und befindet über ihr Ende. Daher seine Ungezwungenheit, seine Kaltblütigkeit, seine gute Laune, die nicht nur natürlich, sondern sogar obligatorisch sind« (Caillouis 1946: 70). Mervans Überschwang setzte sich an den Mittwochabenden fort, verstärkte sich sogar noch. Ein viertel Jahr später:

Beim Spielen wirkt Mervan heute regelrecht aufgedreht. Manchmal dreht er sich nach seinen Schlägen einmal um die eigene Achse, das hat er sonst nie gemacht. Auf mich wirkt er vielleicht sogar etwas übermotiviert. (24.10.2018)

Dass Mervan sich bei seinen Schlägen um die eigene Achse drehte und aus meiner Sicht »übermotiviert« zur Tat zu schritt, hatte seine Grundlage in der zunehmenden Selbstberechtigung, die er für sich im Spiel aufgrund seiner guten Leistungen beanspruchte. Der Rundlauf enthielt vermittels seiner Egalität das Element des Wettkampfs, worauf Mervan besonders ansprang. Bereits nach einigen Monaten gehörte er aufgrund seiner Unnachgiebigkeit im Spiel zum oberen Mittelfeld, gewann regelmäßig mehrere Rundläufe an einem

Abend, was mit einer veränderten Körpersprache bei ihm einherging: aufrechte Körperhaltung, die Selbstbewusstsein ausdrückte, fester Blick, klare deutliche Stimme, gleichzeitig Flachserieen mit den anderen und die beschriebenen Drehungen um die eigene Achse. Die körperlichen Veränderungen verstehe ich als erste Anzeichen einer schleichenden Transformation bei ihm und in unserer Beziehung, die ich mir erst retrospektiv klar machen konnte:

»Ein Wandel in den eigenen Beziehungen zu anderen vollzieht sich oft so alltäglich und allmählich, dass er praktisch unbemerkt bleibt. Man braucht ein Ereignis, um sich das Ausmaß der Veränderungen zu vergegenwärtigen.«
(Strauss 1974: 99–100)

Das Ereignis, an dem ich bemerkte, dass sich etwas in unserer Beziehung grundlegend verändert hatte, datierte auf die Vorweihnachtszeit 2019. Zuvor waren meine Besuche im Café stark ausgedünnt. Ich war zu der Zeit bereits seit einigen Monaten nicht mehr vor Ort gewesen, wollte Mervan aber vor den Weihnachtsferien noch einmal treffen. Auf WhatsApp schlug ich ihm daher vor:

Ingmar (17.12.2019, 17:00 Uhr): Hej alles gut bei dir? Hast du Lust auf [Café-name] morgen?

Mervan (19:56 Uhr): Hhhh auf jeden Fall man. Ich bin jedes Mittwoch da.

Ingmar (21:08 Uhr): Cool dann sehen wir uns morgen!

Mervan (18.12.2019, 00:22 Uhr): Jö bis morgen.

Mervan verspürte Vorfreude auf unser Treffen: Auf meine etwas steif und vorsichtig-zurückhaltend formulierte Frage, wie es ihm ginge und ob er »Lust« hätte, sich am nächsten Tag im Café zu treffen, antwortete er mir sehr direkt (»auf jeden Fall man«) und salopp, wie die flüchtigen Tippfehler dokumentierten (»Hhhh«, »Jö«). Eine konkrete Zeit hatte ich mit ihm daraufhin nicht mehr ausgemacht, sondern mich darauf verlassen, dass er nach eigener Aussage ja ohnehin jede Woche dort sei (»Ich bin jedes Mittwoch da«) und wir uns daher im Laufe des Abends sicher vor Ort sehen würden. Früh am nächsten Abend, ich hatte ich mich noch nicht auf den Weg gemacht, rief Mervan mich zu meiner Überraschung an:

Mervan: Wo bist du?

Ingmar: Ich bin noch zu Hause und komme gleich.

Mervan: Ich bin schon hier und warte hier auf dich. (18.12.2019)

Der Anruf machte mich stutzig, nach unserem vorherigen WhatsApp-Kontakt wäre er aus meiner Sicht nicht unbedingt notwendig gewesen. Mit ihm verstand ich, dass Mervan nicht nur vorfreudig war, mich zu sehen, sondern dass es ihm offenbar – wie mir – ein wirkliches Anliegen war. Etwas ungeduldig fragte er mich, wo ich bleiben würde (»Wo bist du?«), und sagte mir, dass er vor Ort auf mich »warte«. Eine Bezogenheit auf mich im Café war demnach immer noch da. Ich beeilte mich daraufhin, um ihn nicht länger warten zu lassen, und kam eine halbe Stunde später am Café an, sah Mervan um die Platte laufen. Meine ersten Beobachtungen an diesem Abend:

Er hat eine Styleänderung vorgenommen, die mir sofort ins Auge fällt. Er trägt eine akkurat geschorene markant-männliche Skin-Fade-Frisur, eine schwarze Adidas-Trainingshose mit den obligatorischen weißen Streifen an der Seite, dazu schwarze Nike-Sneaker, die ich noch nie an ihm gesehen habe. Ich winke ihm von Weitem zu, schnappe mir schnell selbst eine Kelle und stelle mich eine Person hinter ihm in der Schlange an. Vor mir ist noch ein Mädchen. Anstatt mit mir das Gespräch zur Begrüßung zu suchen, dreht sich Mervan direkt vor meinen Augen zu dem Mädchen um und sagt zu ihr: »Na! Wie geht's, alles gut?« (18.12.2019)

Wenig später gingen Mervan und ich vor die Tür:

Es kommt ein alter Haudegen vorbei, der schon seit Jahren ins Café geht, Mervan begrüßt ihn: »Alles wieder gut bei dir?« Sie unterhalten sich kurz, ich stehe daneben. Ich kenne den Mann vom Sehen, aber hatte noch nie eine richtige Konversation mit ihm gehabt. (18.12.2019)

Mervans Konversation mit dem Mädchen »direkt vor meinen Augen« hatte für mich etwas potentiell Kränkendes. Gewissermaßen zeigte er mir erstmal die kalte Schulter, begrüßte mich nicht mit ein paar Worten, sondern führte stattdessen ein kurzes Gespräch mit dem Mädchen, das zwischen uns stand. Für mich hatte das etwas Demonstratives, vielleicht sogar Mikroaggressives, als sollte ich dies genau so sehen (und auch spüren). Ich denke, dass Mervan an diese Stelle so reflexiv war, wie ich es von ihm seit jeher kannte (*Kapitel 3.1*). Er wusste, dass ich seine Konversation mit dem Mädchen mitbekam, immerhin

stand sie direkt vor mir, ich konnte es gar nicht nicht mitbekommen. In Mervans Kommunikation mit dem Mädchen vermittelte sich mir daher gleichzeitig auch eine (passive) Kommunikation mit mir. Möglich wäre gewiss, dass ich mich in dieser Deutung zu wichtig nahm und Mervan an dem Abend schlicht gerne auch mit anderen Leuten in Kontakt stehen wollte. Sein vorausgegangener ungeduldiger Anruf, wo ich denn bleiben würde, vermittelte mir wiederum etwas anderes. Ein ähnliches gefühlsmäßiges Muster drängte sich mir in Mervans Konversation mit dem »alten Haudegen« auf: Wiederum stand ich nur »daneben« und beobachtete vielmehr Mervans Konversation, als dass ich aktiv an ihr teilhatte. Mervan und der Mann teilten etwas miteinander, ich blieb außen vor, aber doch anwesend, um deren Interaktion zu bezeugen.⁸ In beiden Situationen erlebte ich mich gewissermaßen als »überflüssig«. Ich war insofern gekränkt, als dass Mervan mir zunächst keine Beachtung schenkte an dem Ort, den ich ihm einst gezeigt hatte.

Tischtennis spielte ich an diesem Abend sehr wenig, Mervan brauchte mich auch hierfür nicht. Stattdessen beobachtete ich, wie Mervan mit den anderen um die Platte rannte und ständig in Kontakt mit Mädchen trat. Mir wurde deutlich, dass Mervan nicht länger nur so tat »als ob« (*Kapitel 3.3*), sondern er mittlerweile ernsthafte Begehrlichkeiten bei Mädchen und jungen Frauen weckte. Als der Abend bereits weit fortgeschritten war, schlug ich Mervan vor, dass wir zusammen gehen könnten, Mervan lehnte allerdings dankend ab. Er wollte noch bis Mitternacht bleiben – »so wie immer«, fügte er noch hinzu. Ich leistete ihm daraufhin noch zwei Runden an der Platte Gesellschaft, wobei ich Folgendes abschließend feststellte:

Ich sehe, wie sich ein junger Mann aufmachen möchte, auf Mervan zugeht und sich dann kumpelhaft von ihm verabschiedet. Danach verabschiedet er sich lediglich noch von einem der alten Vereinsspieler, die hier eine Institution sind. Für mich gibt es hingegen nichts, um was ich mich hier noch kümmern muss, fällt mir auf einmal auf. (18.12.2019)

Wieder wurde ich Zeuge von Interaktionen Mervans mit den Menschen vor Ort – hier mit einem jungen Mann, den ich nicht kannte, der aber offenbar eine gute Stellung vor Ort besaß, da er die »alten Vereinsspieler« kannte, die

8 Auf meine Nachfrage erklärte mir Mervan, er und der Mann würden sich von den letzten Mittwochabenden kennen. Der Mann sei das letzte Mal gestürzt, deshalb habe er jetzt noch einmal nachgefragt, ob es ihm wieder besser gehe.

ich als »Institution« wahrnahm. Der junge Mann verabschiedete sich »kumpelhaft« von Mervan und ansonsten nur noch von besagtem Vereinsspieler. Mervan kannte demnach den inneren Kreis der Leute im Café, hatte eine Beziehung zu ihnen aufgebaut, war aus der anonymen Öffentlichkeit herausgetreten und hatte ein Gesicht, das die anderen wiedererkannten und respektierten. Somit wurde auch meine sorgend-kummernde Rolle überflüssig, die ich bis dato gegenüber Mervan eingenommen hatte (*Kapitel 3, Kapitel 4.3*), was mir wie Schuppen von den Augen fiel: »Für mich gibt es hingegen nichts, um was ich mich hier noch kümmern muss, fällt mir auf einmal auf.« Zum Ende unserer gemeinsamen Zeit im Café war Mervan einer der besten Spieler vor Ort (nicht nur weit besser als ich), stand überdurchschnittlich oft im Finale und gewann eine Vielzahl von Rundläufen.⁹ Er zeigte jeden Mittwoch Präsenz an der Platte und sorgte mit dafür, dass der Rundlauf funktionierte, die Regeln befolgt wurden und es allen Spaß machte. Über den Tischtenniswettkampf war er aufgestiegen zu einer respektablen, angesehenen Person mit der entsprechenden sozialen Kreditabilität.

Nach dem Abend kurz vor Weihnachten 2019 ging ich nicht mehr ins Café, reagierte somit womöglich unmittelbar auf meine erlebte Kränkung, ohne dass mir dies damals reflexiv zugänglich gewesen wäre. Im Forschungstagebuch hielt ich abschließend fest:

Nach den Einblicken vom heutigen Tag fällt es mir wirklich schwer, mich daran zu erinnern, wie unsicher und ungestüm Mervan am Anfang seiner Zeit hier noch war. Ich hatte den Abend über Schwierigkeiten mitzukommen, wen Mervan alles kennt. Zu mir sind die Leute nachher nicht gekommen, um sich persönlich zu verabschieden. Ich war der Neue bzw. der, der mal vorbeischaute, um zu sehen, wie es hier eigentlich so abläuft. (18.12.2019)

Über eineinhalb Jahre hinweg war das Tischtenniscafé demnach zu Mervans Ort geworden und nicht länger meiner. Ich hatte ihn ursprünglich hierhergebracht, um ihm meine Welt zu zeigen, ihn gewissermaßen in mein Sozialleben

9 Nach Huizinga (1938) hatte Mervan somit den »wetteifernden Charakter« des Spiels dankend angenommen. Es wurden »die Fähigkeiten des Spielers auf die Probe gestellt: seine Körperkraft, seine Ausdauer, seine Findigkeit, sein Mut, sein Durchhaltevermögen und zugleich auch seine geistigen Kräfte, insofern er sich bei all seinem feurigen Bestreben, das Spiel zu gewinnen, innerhalb der Schranken des Erlaubten halten muß, die das Spiel vorschreibt« (Huizinga 1938: 19–20).

platziert mit dem Hintergedanken, dass es hier gut für ihn sein könnte. Nachdem der Ort zunächst als unser Common Ground funktionierte (*Kapitel 4.4*), wurde er letztlich zu Mervans Welt, in der er eigene soziale Kontakte pflegte, die ich mir an diesem Abend anschauen konnte. Dass ich dies tat, war Mervan wichtig, wie unsere Handykonversation vom Vorabend belegte. Ich denke, dass sich Mervan in sich selbst und seiner Entwicklung bestärkt sehen konnte, indem ich noch einmal vorbeikam, um genau das zu bezeugen.

4.6 Resümee

Führen wir uns die Entwicklungsdynamiken meiner Beziehung zu Mervan im gemeinsamen Spiel noch einmal vor Augen, so können wir mit dem anfangen, was Callois als »alea« bezeichnet hat: Einen »allein vom Zufall bestimmte[n] Sachverhalt wie gute oder schlechte Karten« (Caillouis 1958: 10).

»Im Lateinischen ist dies [alea, l.Z.] der Name für das Würfelspiel. Ich übernehme ihn hier, um all jene Spiele zu bezeichnen, die [...] auf einer Entscheidung beruhen, die nicht vom Spieler abhängig ist, auf die er keinerlei Einfluss hat und bei denen es infolgedessen weniger darum geht, einen Gegner als vielmehr das Schicksal zu besiegen. [...] Wenn es eine Rivalität gibt, bedeutet der Sieg nur, dass der Sieger vom Schicksal mehr begünstigt wurde als der Besiegte. [...] [Alea] setzt seitens des Spielers eine Haltung voraus, die derjenigen des agon genau entgegengesetzt ist. [...] Agon erfordert persönliche Verantwortung, alea setzt eine Abdankung des Willens und eine passive Hingabe an das Schicksal voraus. [...] [D]ie meisten Kartenspiele kombinieren agon und alea. Der Zufall bestimmt das »Blatt« eines jeden Spielers, und diese bemühen sich dann nach Kräften, das Los, das ihnen ein blindes Schicksal zuteilte, zu ihren Gunsten zu wenden.« (Caillouis 1958: 39–40)

In unserem Kartenspiel waren die Spielräume, das eigene Blatt auszuspielen und zu unseren Gunsten zu wenden, sehr gering (*Kapitel 4.1*). Meistens bestand nur einmal die Möglichkeit, Karten zu wechseln. Zudem hielten wir keine Punktestände fest. Unser Spiel kannte keine Rivalitäten, wir traten uns vielmehr »mit allen Zeichen der Höflichkeit gegenüber [...]. Gleichmut [war] verdienstvoll. So wie es verdienstvoll [war], beim [...] Aufdecken einer Karte mit einem Lächeln alles zu verlieren.« (Caillouis 1958: 16–17). Zum einen verband dieser Gleichmut Mervan und mich: Wir kamen im Rahmen einer Gruppe zusammen und konnten im Spiel Zeit miteinander verbringen, das Spiel stiftete

quasi Beziehungen. Hinsichtlich seines vergemeinschaftenden Charakters war eine »esoterische Tendenz« (Huizinga 1938: 19) zu konstatieren: »Sobald ich mit jemandem spiele, bilde ich mit ihm eine Gruppe, ich bilde mit ihm eine Spielgemeinschaft. Diese richtet sich immer nach innen.« Auch unsere Spielgemeinschaft hatte dabei »die Neigung, eine dauernde zu werden, auch nachdem das Spiel abgelaufen [war]«. Dafür war das »Gefühl« verantwortlich, »sich gemeinsam in einer Ausnahmestellung zu befinden, zusammen sich von den anderen abzusondern und sich den allgemeinen Normen zu entziehen« (Huizinga 1987: 21). Diesbezüglich trennte das Spiel Mervan und mich wiederum stark voneinander und markierte die bestehenden Asymmetrien zwischen uns (*Kapitel 3*): Ich war nicht länger Teil der spielenden Gemeinschaft, wenn ich als Wissenschaftler später am Abend nach Hause fuhr, um mir Notizen vom Spiel zu machen, während es Mervan mit seinen Nachbarn fortführte. Ihre gemeinsame »Ausnahmestellung« war die geteilte soziale Position in der deutschen Gesellschaft – unbegleitet aus Syrien geflüchtet, auf sich allein gestellt, im Begriff, in Deutschland »anzukommen«. Dagegen stand meine etablierte Position als Teil der deutschen Mehrheitsgesellschaft und Wissenschaftler.

Milena Belloni (2019) hat im Rahmen ihrer einschlägigen ethnografischen Studie Geflüchtete in ihren unwägbar-kontingenten Entscheidungsfindungen als »Gambler« beschrieben. In Anknüpfung an dieses Bild kam mir die gleichmütige Spielhaltung der alea bei Mervan und seinen Nachbarn wie die Aneignung des »Gambles« um ihre unwägbar Zukunft in Deutschland vor. Anfangs war Mervan verwiesen auf ein Einlassen und Aushalten des Zufalls im Abwarten auf das, was seine Zukunft in Deutschland für ihn bereithielt. Seine Anstrengungen, eine Arbeit zu finden, konnten noch nicht funktionieren, da er sich das nötige Orientierungswissen in Deutschland erst aneignen musste (*Kapitel 1.3*). Aus seiner schwierigen gesellschaftlichen Position heraus konnte er sich schwerlich einzig auf sich selbst verlassen, um seine Ziele zu erreichen. Daher funktionierte es anfangs auch gut für ihn, als er in mir eine Mentorenfigur fand (*Kapitel 3*). In unserem ersten Spiel blieb die Verheißung eingeschrieben, dass sich sein Blatt zum Guten wenden würde. In einer solchen Momentaufnahme versuchte Mervan, in Deutschland sinnbildlich sein Glück zu finden – ein Bild, das allerdings schnell in sich zusammenfiel: Mervan fand einen Weg, mit der gleichmütigen Spielhaltung zu brechen, als er eine Kellner-tätigkeit in einem Restaurant aufnahm (*Kapitel 4.2*). Auf den ersten Blick war dies eine Abkehrbewegung vom Spiel hin zur Arbeit: Das Spiel wird »nie etwas begründen oder hervorbringen, [...] es liegt in seinem Wesen, seine Ergebnis-

se zu annullieren – ganz im Gegensatz zu Arbeit und Wissenschaft, die ihre Ergebnisse zu Kapital machen und nach und nach die Welt verändern« (Caillois 1958: 18). Auf den zweiten Blick etablierte Mervan mit mir jedoch auch eine neue Art von Spiel. Er hatte dafür gesorgt, dass sich unsere Beziehung aus dem Gruppenkontext herauslöste, als er mich in das Restaurant, in dem er als Kellner arbeitete, einlud. Hier interagierten wir in einem Rollenspiel, das nur noch uns beiden galt. Von vornherein besaß Mervan mehr Handlungsmacht in diesem Spiel, womit Asymmetrien in unserer Beziehung aufbrachen. Wer verfügt über ein relevantes Wissen? Wer kann dem anderen etwas raten oder empfehlen? Zuvor hatte ich diese Fragen in Richtung meiner Person beantwortet (*Kapitel 3*). Diese ungleichen Kräfteverhältnisse konnten wir in unserem neuen Spiel anders besetzen, teilweise sogar in ihr Gegenteil verkehren. Meine Machtposition kam spielerisch ins Wanken, als Mervan die Kontrolle über unsere Begegnungen in »seinem« Restaurant übernahm, in dem er mir wiederkehrend ein gutes Erlebnis verschaffte.

Meine Haltung des fürsorglich engagierten »Kümmerers«, der stets ein wenig über Mervan wachte, spürte ich gleichwohl immer noch, sie stand situativ quer zu den neuen Dynamiken (*Kapitel 4.3*). Wie zuvor in der Schule (*Kapitel 3.4*) beargwöhnte ich im Restaurant die anderen Akteure um Mervan herum. Ich stieß mich an Mervans Einpassung in ein kontrolliertes Ganzes, was mich erneut als seinen (über-)besorgten Anwalt entlarvte, der seiner Autonomie vielleicht sogar im Weg stand. Doch Mervan blieb im Spiel bei sich, sorgte dafür, dass jeglicher Ernst, den ich an ihn herantrug, für ihn nicht spürbar wurde. Da ich mich Mervan fügte, konnte er auf spielerische Art mehr Freiheitsgrade in unserer Beziehung erlangen als zuvor. Das Kellnern war für ihn zwar teils immer noch eine Darstellungsbühne vor mir, der ich ihm als signifikanter Anderer Anerkennung verschaffte (*Kapitel 3*) – insbesondere hatte er mir im Restaurant einen Platz zugewiesen, von dem aus ich ihn von seiner besten Seite sehen konnte –, doch die Erfahrung der Anerkennung verschob sich zunehmend aus unserer Beziehung heraus. Im Kontakt mit seinen Gästen erfuhr Mervan wohlwollende Rückmeldungen für seinen Service. Er bekam von ihnen Komplimente und Danksagungen, was er für sich als Kreateur solcher Situationen zu nutzen und auszukosten wusste.¹⁰ Mervan

10 Es war ein von vornherein aufgeschlossenes bürgerlich-tolerantes Milieu, das hier ein- und ausging. Dies lässt das Restaurant als ein sicheres Terrain und einen Schutzraum für Mervan entstehen, innerhalb dessen sich Kontaktaufnahme auch deshalb gut erproben ließ, weil er hier vom Gegenüber keine missachtenden und abwertenden Reak-

hatte sich dafür entschieden, derjenige zu sein, der einer ungeschickten deutschen Frau für alle sichtbar aufhalf und nicht länger der Migrant, der weithin unsichtbar an seinem zweiten Bildungsweg in der Abendschule schraubte. Ich denke, dass Mervan mitnichten seine Zeit im Restaurant vertrödelte, wie ich es aus Sorge um die vernachlässigte Schule und seinen sozialen Umgang im Restaurant damals annahm. Er änderte an der Stelle vielmehr seine Strategie des zuvor noch konsequent verfolgten Wegs des Bildungsaufstiegs (*Kapitel 3.4*), womit er sich ein Stück weit von mir, seinem Mentor, absetzte.

Nachdem das Rollenspiel weithin unser »Geheimnis« gewesen war, öffnete sich unser finales Spiel wieder für mehrere Mitspieler:innen. In dem öffentlichen Raum eines atmosphärisch besonders einladenden Cafés etablierten wir einen neuen Common Ground in unserer Beziehung, indem wir hier regelmäßig zusammen Tischtennis spielten (*Kapitel 4.4*). Hinsichtlich seines vergemeinschaftenden Charakters war dieses Spiel nicht länger durch den Gleichmut und Zufall der alea, sondern vielmehr durch »agon« geprägt, womit Caillois den Moment des Wettstreits beschreibt, der auf Gleichheit fußt:

»Eine ganze Gruppe von Spielen beruht auf dem Wettkampf, das heißt auf einem Kampf, bei dem eine künstliche Chancengleichheit hergestellt wird, um den Gegnern zu ermöglichen, sich unter idealen Bedingungen zu messen. [...] Es handelt sich dabei immer um eine Rivalität, [...] die ohne jede äußere Hilfe innerhalb festgelegter Grenzen ausgetragen wird, so dass der Gewinner als Bester einer bestimmten Leistungskategorie hervortritt. [...] Das Bestreben gleiche Anfangschancen zu gewährleisten, gehört so offenkundig zum Grundprinzip.« (Caillois 1958: 35)

Der Tischtennisrundlauf war durch seine »künstliche Chancengleichheit« ein Spiel der Egalität(en), in dem wir unter gleichen Startbedingungen in respektvoller Rivalität an der Tischtennisplatte gegeneinander antraten. Nicht nur wir

tionen aufgrund seiner Herkunft befürchten musste. Im Gegenteil, alle traten ihm mit sehr viel Wohlwollen entgegen, ich eingeschlossen. Es gilt: »Identität ist »situier«: Sie bedarf anderer Teilnehmer (Öffentlichkeit), die das gerahmte Selbstverständnis akzeptieren. Der Erfolg der Auftritte ist unsicher.« (Hettlage 2007: 206) Im Restaurant herrschte von vornherein eine Selbstverständlichkeit des Mit- und Nebeneinanders verschiedener ethnisch-kultureller Hintergründe. In diesem Sinne war im Restaurant ein spezifisch »sicheres« In-Kontakt-Treten möglich, aus dem Mervan positive Bestätigung ziehen konnte. Das Restaurant war in diesem Sinne auch ein potentieller gesellschaftlicher Kompensationsraum für ansonsten nicht erfahrene Resonanz und Unterstützung.

beide spielten hier den Sieger einer jeden Runde aus, sondern wir taten dies gleichzeitig zusammen mit vielen anderen »jungen Leuten«. Dieses bewegte Spiel ermöglichte Mervan, kompetent und auf Augenhöhe mit ihnen in Kontakt zu treten. Für die »Praxis des agon« (Caillois 1958: 37) war erforderlich: »[G]espannte Aufmerksamkeit, hartes Training, hohe Einsatzbereitschaft [...] und Beharrlichkeit.« Alles davon brachte Mervan mit in seiner besonders involvierten Art, am Spiel kontinuierlich über einen langen Zeitraum teilzunehmen. Gepaart mit seinem ohnehin vorhandenen Geschick für das Tischtennis-spiel führte dies zu seinem persönlichen Aufstieg vor Ort (*Kapitel 4.5*). Er wurde ein sehr guter Tischtennispieler, der an internem Ansehen unter seinen Mitspieler:innen und Selbstvertrauen gewann. Mervan konnte durch das Spiel am sozialen Leben im öffentlichen Raum teilnehmen, wofür ich nicht länger die Voraussetzung war. Für mich war dies gleichsam ein sehr prekärer Moment in unserer Beziehung. Denken wir an Strauss (1974):

»Eine kritische Erfahrung mit immanenter Ambivalenz findet statt, wenn jemand die Leistung seines bisherigen Vorbilds übertrifft, so zum Beispiel, wenn [...] ein Sohn die soziale Position seines Vaters hinter sich lässt. Ist die Bindung sehr eng, so mag das Bewusstsein, dass man das Modell überholt hat, lähmend wirken, man sucht sich dann oft durch Rückzug vom Abgrund der Trennung zu salvieren.« (Strauss 1974: 104)

Mervan überflügelte mich nicht nur im Spiel, indem er der »bessere« Spieler von uns beiden wurde. Vor allem meine fürsorglich-kümmernde Haltung drohte überflüssig zu werden. Wenn ich es damals gewollt hätte, hätte ich bemerken können, wie Mervan zu einer Verlängerung meines Selbst geworden war (Kohut 1971). Nicht mehr die Person für Mervan sein zu können wie am Anfang – darauf konnte ich schwer verzichten. Dass ich gerade in jenem Raum überflüssig wurde, den ich ursprünglich für mein eigenes Sozialleben beanspruchte hatte, kränkte mich umso mehr. Mervan hatte sich den Ort, an den ich ihn geführt hatte, auf seine eigene Weise unabhängig von mir angeeignet. Zugespielt könnte man sagen, er hat ihn mir »entrissen«, indem er ihn zu seinem Ort machte. Nachdem er mir seine neue Stellung darin mit »kalter Schulter« demonstrierte, suchte ich ihn nicht länger auf, reagierte also auf die Kränkung mit Rückzug.

Teil III: Musa und Ingmar

Ich setze mich auf einen Stein direkt an der Kreuzung und frage mich, aus welcher Richtung er wohl kommen mag. Nach etwa zehn Minuten Wartezeit sehe ich einen Typ mit Cap und Flip-Flops zielstrebig auf mich zu gehen. Auch wenn ich ihn noch nicht genau erkennen kann, bin ich mir sicher, dass das Musa ist. Mit seiner leicht gedrungenen Gestalt und den kurzen Beinen hat er irgendwie etwas Unbedarftes in seinem Gang. Sehr aufrecht und gerade, mit kurzen dynamischen Schritten, den Oberkörper dabei leicht von links nach rechts wiegend. Als ich auch sein Gesicht erkennen kann, fällt mir besonders der fröhliche, helle Gesichtsausdruck auf. Seine ganze Erscheinung wirkt insgesamt wie ein Kontrapunkt zu den anderen Menschen, denen ich bisher begegnet bin. Darum erkenne ich ihn wohl auch schon von Weitem. Wir begrüßen uns herzlich, aber höflich-distanziert. Sogleich munter plaudernd gehen wir zusammen die Straße hinunter. (12.09.2018)

Dies sind meine spontanen ersten Eindrücke von der Begegnung mit Musa. Ich war an dem Tag bereits auf meiner Anreise zum »Haus« (*Kapitel 1*), als mir Merwan, mit dem ich an diesem Tag ursprünglich verabredet gewesen war, schrieb, dass er mich nicht empfangen könne, er aber bereits seinem Freund Bescheid gegeben hätte, mich von der Tramhaltestelle abzuholen. Zu der Zeit war meine Orientierung im Sozialraum noch fragil (*Kapitel 1.2*). An der Tramhaltestelle ausgestiegen war meine Aufmerksamkeit daher erwartungsvoll gespannt. Ich fragte mich gerade, »aus welcher Richtung er wohl kommen mag«, als meine Ungewissheit in sich zusammenfiel. Schon von Weitem, weit bevor ich ihn richtig erkennen konnte, machte ich Musa aus. »Auch wenn ich ihn noch nicht genau erkennen kann, bin ich mir sicher.« Er stach für mich zum einen wohl zu sehr aus der Masse der Menschen, denen ich zuvor in diesem Sozialraum begegnet war, heraus. »Seine ganze Erscheinung wirkte insgesamt wie ein Kontrapunkt zu den anderen Menschen, denen ich bis hierher begegnet bin.« Zum anderen empfand ich die Entschiedenheit in seinem Gang (»zielstrebig«; »mit kurzen dynamischen Schritten«) auf eine Art bestechend, sodass sich mir eine erstaunliche intuitive Gewissheit vermittelte. Ich hatte das Gefühl, hier kam jemand auf mich zu, der genau wusste, was er wollte und zu tun hatte. Ich war sofort von Musa eingenommen, seine Erscheinung, insbesondere sein »fröhlicher, heller Gesichtsausdruck«, entfaltete eine zwingende Wirkung auf mich.

In *Kapitel 5* werde ich diesem vereinnahmenden Sog Musas auf meine Person in seinen weitreichenden Konsequenzen nachspüren. In der Tat wusste Musa genau, was er von mir wollte. Er sah in mir eine Ressource, ihn auf seinem entbehrungsreichen Weg in Deutschland zu unterstützen, was sich mit meinen eigenen Motivlagen und Beziehungsangeboten folgenreich zusammenfügte. Eine besondere Form des *Gebens und Nehmens* kennzeichnete diesbezüglich unsere Beziehung. Ich half ihm auf seinem anfänglichen Weg in Deutschland und er half mir bei der Fertigstellung meiner Promotion. In *Kapitel 6* schreibe ich den zweiten Teil unserer Beziehung. Dabei beleuchte ich Prozesse des *Trauerns* infolge des plötzlichen Tods von Musas Vater. In dieser Zeit ging Musas lebendig-fröhliche Ausstrahlung verloren, kehrte zum Schluss aber wieder zu ihm zurück. Der Tod des Vaters bedingte starke Veränderungen und Entwicklungen bei Musa, die sich unmittelbar auf unsere Beziehung auswirkten. Ich werde eine Annäherung an diese Verschiebungen versuchen, die auch mein eigenes Betrauern in unserer Beziehung miteinschließt.

5 Geben und Nehmen

In diesem *fünften Kapitel* zeichne ich die Etablierung meiner Beziehung zu Musa unter der leitenden Annahme nach, dass sie auf einer Form gegenseitigen Gebens und Nehmens gründete (siehe auch Zalewski 2022b).¹

Die Etablierung unserer Beziehung rekonstruiere ich zunächst ausgehend von einer Vereinnahmung meiner Person durch Musa auf der Couch seiner kleinen Wohnung (*Kapitel 5.1*). Auf dieser Couch wurde ich zu seinem persönlichen Gehilfen, seinem Statusverlust, der ihm mit seiner (Flucht-)Migration nach Deutschland entstanden war, entgegenzuwirken (*Kapitel 5.2*). Unsere Beziehung verengte sich an dieser Stelle, weil ich mich erstaunlich gefügig auf die mir von Musa vorgesehene Rolle einließ. Dies führte bei mir zu einer starken Erschöpfung, die bei genauerer Betrachtung viel über unsere Beziehung aussagte (*Kapitel 5.3*). Bedrohlich wurde eine derartige Fixierung auf meine Hilfe für mich insofern, als dass ich keine Wege fand, wieder gut aus ihr herauszukommen. Dafür hätte ich mir (und Musa) mitunter konfrontativere Arten des Beieinanderseins und Aushandelns zutrauen müssen (*Kapitel 5.4*). Letztlich muss meine Verausgabung vor dem (motivationalen) Hintergrund betrachtet werden, dass Musa mir seit jeher bedingungslos geholfen hat – bei der Fertigstellung dieser Forschung zum Zwecke meiner Promotion. Unsere Forschungsbeziehung war mir unangenehm, sie war mit inneren Konflikten, Scham- und Schuldgefühlen verknüpft (*Kapitel 5.5*). Indem mir Musa dabei half, diesen Aspekt in unsere Beziehung zu integrieren, verständigten wir uns auf ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Diesen Aspekt werde ich mit Verweis auf Marcel Mauss (1925) abschließend in *Kapitel 5.6* diskutieren.

1 Teile meiner Analysen in diesem Kapitel habe ich in komprimierter Form bereits in *FQS: Forum Qualitative Sozialforschung* publiziert (Zalewski 2022b). Ich nehme sie hier mit Überarbeitungen und Erweiterungen wieder auf.

5.1 Vereinnahmungen: Kennenlernen auf der Couch

Musa war Mervans bester Freund unter den Nachbarn im »Haus« (*Kapitel 1*). Nachdem er mich damals in Vertretung Mervans von der Tram abgeholt hatte, führte er mich in seine Wohnung. Ich wusste nicht, was als Nächstes passieren würde, ging vielmehr mit der offenen Haltung meiner Anfangszeit im Feld in den Tag (*Kapitel 1.3*). Musa bat mich sodann – es war ungefähr 11 Uhr am Vormittag –, auf seiner Couch Platz zu nehmen, wo ich in unveränderter Position sitzen blieb, bis ich mich gegen 17 Uhr wieder auf den Rückweg machte. Mervan kam an diesem Tag erst am frühen Nachmittag vorbei, sodass wir die letzten beiden Stunden zu dritt verbrachten. Nach diesem Tag wiederholten Musa und ich dieses Szenario in Abwesenheit von Mervan. Über das nächste halbe Jahr hinweg nahm ich in regelmäßigen Abständen bei ihm auf der Couch Platz, sodass ich die Analyse unserer Beziehung in diesem Kapitel auch aus der Perspektive der in Abbildung 6 dargestellten Kunstledercouch aus beginnen möchte.

Abb. 6: Mein Rucksack (links), abgelegt neben meinem Sitzplatz auf Musas Couch



Quelle: Eigene Daten

Auf dem Bild ist zu sehen, wie ich meinen Rucksack auf der Couch abgelegt habe (linker Bildausschnitt), die ein Teil eines Sitzensembles aus zwei gegenüberliegenden beigen Couches und einem Sessel in der Mitte war. Auf der linken Couch saß ich die meiste Zeit über, Musa nahm auf dem prominenten

Sessel in der Mitte Platz und ließ somit keinen Zweifel aufkommen, dass er hier gewissermaßen der »Chef« war. Seinen Laptop – in der Mitte des Bildausschnitts auf dem gläsernen Beistelltisch abgestellt – benutzten wir, um verschiedene Aufgaben gemeinsam abzarbeiten, die ich im Laufe dieses Kapitels beschreiben werde.

Eine typische »Couch-Situation« wurde von Musa mit einer Art Euphemismus eingeleitet. Er hätte da »mal eine Frage«, ebenso oft verwendete er die Redewendung »eine kurze Frage bitte, Ingmar«. Dahinter stand meist ein sehr großes Anliegen und keine »kurze Frage«, die auch mit einer »kurzen Antwort« von mir hätte ausreichend adressiert werden können. Am ersten Tag lautete sie: »Kannst du meine Bewerbung schreiben?« Bevor überhaupt die Möglichkeit bestand, mich mit etwas Smalltalk in die neue Situation mit Musa hineinzufinden, fühlte ich mich von ihm in Beschlag genommen. Ich ließ dies zu. Zwar fühlte ich mich durch die fehlende Zeit leicht gestresst, ich forderte sie gegenüber Musa aber auch nicht ein – wohl, weil ich zu neugierig auf ihn war und sicherlich auch, weil ich einen möglichst reibungslosen Beziehungsaufbau zwischen uns ermöglichen wollte. Mein Hintergedanke war, dass Musa ein neuer potentiell wichtiger Feldkontakt für meine Studie werden könnte. Ich ließ mich daher ganz von ihm in seine Bedürfnisse verstricken. Ähnlich rastlos wie auf unserem ersten Treffen erzählte mir Musa ein anderes Mal gleich zu Beginn auf der Couch davon, dass er gerade viel für seinen B2-Sprachkurs lernen müsse. In einem Nebensatz erfuhr ich, dass er den Kurs angefangen hätte, weil ich dies zuvor einmal hatte fallen lassen:

Ja, ich hatte bestimmt mal erwähnt, dass das Deutschlernen in einem Sprachkurs wichtig ist, weil man in Deutschland immer Zertifikate für alles Mögliche braucht. Aber warum hat das, was ich sage, offenbar eine so große Relevanz für ihn, dass er es sogleich umsetzt? (12.09.2018)

Ich wunderte mich über die »große Relevanz«, die meine beiläufigen Worte (»Ja, ich hatte bestimmt mal erwähnt«) für Musa besaßen, stellte fest, dass er das, was ich sagte, sehr ernst nahm. Aus Irritationen wie dieser verstand ich unsere Treffen auf der Couch nach und nach vor allem als eine inoffizielle Beratung, die Musa in meiner Person in Anspruch nahm. Wenn ich genauer hinschaute, war jedes unserer Treffen mit einem konkreten Anliegen seinerseits verbunden. Gleich am ersten Tag schrieb ich eine Bewerbung für ihn, wir – d.h. eigentlich ich – überarbeiteten mehrmals seinen Lebenslauf, späh-ten regionale Praktika- und Ausbildungsstellen aus, tauschten uns im steten

Konversationsfluss auf der Couch mündlich über seine vielfältigen Fragen zu Sprachkursen, Ausbildung, Studium und Jobs in Deutschland aus. Wie herausgestellt, bekam ich dabei das Gefühl, dass er das, was ich ihm in diesen Gesprächen sagte, sogleich umsetzte, was mir auch in dieser Beziehung ein unheimliches Gefühl von Macht verschaffte: Meine Worte führten zu unmittelbaren Entscheidungen in seinem Leben, umso mehr Verantwortung spürte ich im Hinblick auf die Wahl meiner Worte. Ich war nicht länger eine Art Sozialarbeiter einer Gruppe (*Kapitel 1.3*), sondern zwischen Musa und mir ergab sich eine ganz eigene persönliche Hilfe-Dynamik. Um diese Dynamik besser zu verstehen, drängte sich mir eine punktuelle Analogie zur symbolischen Couch in der Psychoanalyse auf. Auch unsere Zeit auf der Couch folgte wie die in der Psychoanalyse gewissen ungeschriebenen Regeln: Zum einen gab es starke, feste Rollenzuweisungen und gegenseitige Erwartungen – ich sollte Musa zur Klärung dringender Probleme helfen. Zum anderen trafen wir uns in einem wiederkehrenden Rhythmus auf der Couch, in besagtem Winter etwa wöchentlich, maximal lagen zwei Wochen zwischen unseren Treffen. Ich kam zu einer festen Uhrzeit, meistens im Laufe des Vormittags gegen 11 Uhr. Die Anfangssequenzen glichen einander insofern, als dass Musa bei einem gemeinsamen Schwarztee unaufgefordert erzählte, was ihn gerade beschäftigte und was er in letzter Zeit erlebt hatte. Ich hörte ihm zu, bevor er mich in ein konkretes Anliegen involvierte und ich mich entsprechend verstricken ließ.

Die Rastlosigkeit, die ich bei Musa wahrnahm, zeigte sich mir besonders stark, wenn es um die Details seiner Themen ging. Musa redete dann sehr schnell, manchmal verhaspelte er sich. Mir kam es so vor, als befürchtete er, nicht genügend Zeit mit mir zu haben, um alles Wichtige zu erzählen und mich fragen zu können, bevor ich wieder nach Hause fuhr. Aus meiner Sicht machte die Couch hingegen genau dies aus – sehr viel gemeinsam verbrachte Zeit. Der Eindruck beschlich mich, dass sie für Musa nicht ausreichend war, er mich am liebsten vor Ort behalten hätte, worauf ich noch ausführlich eingehen werde (*Kapitel 5.4*). Vielleicht befürchtete er auch, dass ich seine Themen nicht richtig verstand und etwas davon im Übersetzungsprozess zwischen uns verloren zu gehen drohte. Dies könnte auf die begründete Angst der Entwertung seiner nach Deutschland »mitgebrachten« Erfahrungen zurückzuführen sein, die ich im nächsten Unterkapitel rekonstruieren werde.

5.2 Entwertungen: Musas Statusverlust

Mir fiel auf, dass Musa und ich uns auf der Couch wiederkehrend um seinen drohenden Statusverlust drehten, womit in diesem Unterkapitel ein Schwenk auf Musas soziale und familiäre Hintergründe notwendig wird. Hiervon ausgehend rekonstruiere ich Musas begründete Angst vor der Entwertung seiner in Syrien gemachten Erfahrungen in der deutschen Gesellschaft. Ich zeige auf, wie dieser Umstand zu einem zentralen Thema unserer Beziehung wurde.

Seine biografisch-familiären Hintergründe eröffnete Musa mir wie folgt: Musa wurde 1993 als jüngstes Kind und einziger Sohn seiner Eltern geboren und hatte sechs ältere Schwestern.² Er stammte aus einer Familie des gehobenen (Bildungs-)Bürgertums aus einer syrischen Metropolregion. Sein Vater hatte aus beruflichen Gründen für eine längere Zeit in Kanada gelebt, seine Schwestern studierten allesamt in Syrien oder hatten dort ihr Studium in Fächern wie Jura und Soziologie bereits abgeschlossen. Musa war der Einzige seiner Geschwister, der »nur« das syrische Abiturabschlussäquivalent besaß – mit geisteswissenschaftlichem Vertiefungsprofil, wie er mir erklärte – und (noch) keinen weiteren Bildungstitel angestrebt oder erlangt hatte. Dafür hatte er seit seiner Jugend gearbeitet und eine kleine Firma für Hygieneartikel aufgebaut, mit der er sich selbstständig gemacht hatte. Musas Familie besaß zwei Häuser, die beide im syrischen Bürgerkrieg zerstört worden waren, worauf ich zu einem späteren Zeitpunkt noch detailliert eingehen werde (*Kapitel 6.2*). Das Haus, in dem er aufgewachsen war, verfügte über eine große Bibliothek, die so viele Bücher beherbergte, dass sein Vater immer mal wieder einige hätte wegwerfen müssen, wie er mir nicht ohne Stolz erzählte. Über seinen Vater, mit dem Musa stark identifiziert war (*Kapitel 6*), kam er in seiner Jugend mit Jazzmusik in Kontakt, er liebte seitdem Louis Armstrong, den wir auf der Couch immer wieder als Hintergrundmusik auf seinem Laptop hörten. Im Gegensatz zu Mervan, mit dem ich über zeitgenössische Rapmusik eine Verbindung aufbauen konnte (*Kapitel 3.1* und *3.3*), war Musa der Meinung, Rap sei eine »Musik für junge Leute«. Geflüchtet war auch Musa unbegleitet aus Syrien, anders als Mervan war er bereits volljährig, als er in Deutschland ankam. Bevor er eine Wohnung im »Haus« fand, hatte er in einer Gemeinschaftsunterkunft für Geflüchtete in einer Nachbarstadt gelebt.

Mit Bourdieu (1983) möchte ich an dieser Stelle festhalten: Musa vermittelte mir den Eindruck, dass er in Syrien über ein erhebliches »kulturelles«

2 Er war somit fünf Jahre jünger als ich (geboren 1988).

und »symbolisches Kapital« verfügt hatte. Kulturelles Kapital können wir sowohl als ein »institutionalisiertes kulturelles Kapital« fassen, bestehend aus (Bildungs-)Zertifikaten und Abschlüssen (Musas syrisches Abitur mit geisteswissenschaftlichem Vertiefungsprofil), als auch in Form »inkorporierten kulturellen Kapitals«, womit die Dimension von Habitus angesprochen ist. Eine solche Verkörperung kulturellen Kapitals zeigte sich mir in Musas Vorliebe für Jazzmusik. »Objektiviertes kulturelles Kapital« umfasst darüber hinaus Gegenstände wie die Bücher von Musas Vaters – kulturelles Kapital ist mithin der Umstand, dass Musa in einer Familienumgebung mit eigener Bibliothek aufwuchs. »Symbolisches Kapital« wären sodann die Effekte, die dieses kulturelle Kapital in seinen konkreten Einlösungsprozessen, in seiner gesellschaftlichen Anerkennung zeitigt (Bourdieu 2001: 311).³ In Syrien funktionierte die Einlösung reibungslos, Musa erlangte dort bereits in frühen Jahren den Status eines kleinen selbstständigen Unternehmers. In Deutschland stand die gesellschaftliche Anerkennung seiner Kapitalien aus Syrien hingegen stark auf der Kippe. Mehr noch: Sein neues Leben ging mit einem starken Bruch einher.

Musa: Wirklich ohne Krieg, ob jetzt in Syria ohne Krieg sein, oder ist: Ahhhh, ich denke nicht, tut mir leid, aber ich denke nicht nach Deutschland kommen.

Ingmar: Ja, du, muss dir nicht leidtun. Ist doch klar, warum solltest du auch?

Musa: Jaa, ganz meine Sachen waren perfekt. Wirklich. (28.11.2018)

Musa betonte im Gespräch mit mir, dass er nur aufgrund des Krieges nach Deutschland gekommen sei (»ohne Krieg [...] ich denke nicht nach Deutschland kommen«). In Bezug auf seine »Sachen« – das, was er sich in Syrien aufgebaut hatte – stellte er mir gegenüber klar: »Ganz meine Sachen waren perfekt. Wirklich.«⁴ In Syrien waren seine Angelegenheiten »perfekt« geregelt. Dies war die

3 Bourdieu (2001: 311) hat hierzu ausgeführt, dass »jede Art Kapital (ökonomisches, kulturelles, soziales)« dazu tendiere »(in unterschiedlichen Graden) [...] als symbolisches Kapital zu funktionieren (so dass man vielleicht genauer von symbolischen Effekten des Kapitals sprechen sollte), wenn es explizite oder praktische Anerkennung erlangt«. Anja Weiß (2006) hat im Anschluss an Bourdieu von »ethnisiertem symbolischen Kapital« gesprochen, sofern es um die Nichtanerkennung der Kapitalien migrantisierter Personen auf Grundlage symbolischer Grenzziehungen geht.

4 Mit »Wirklich« unterstrich Musa noch einmal seine vorherige Aussage. Dabei möchte ich zu bedenken geben, dass diese Art, Dinge zu betonen, bereits in der Idiomatik seines alltäglichen Sprechens angelegt war. »Wirklich« war das arabische »Vallah« (= »Ich schwöre bei Gott«), das oft am Satzende gesprochener arabischer Sprache steht. Ich

innere Messlatte, die er an sein neues Leben in Deutschland anlegte, wobei er feststellen musste, dass dieses bei Weitem nicht an sein altes heranreichte. Es kam mir vor, als ob Musa sich stark nach seinem erreichten Standard zurücksehnte und sich bei mir beklagte, dass seine »perfekten Sachen« in Deutschland zunichte gemacht zu werden drohten. Blicken wir kurz auf den von meiner Warte aus kuriosen Umstand, dass Musa sich bei mir entschuldigte (»tut mir leid«), dass er ohne den Krieg wohl nicht nach Deutschland gekommen wäre, was mich stark irritierte: »Ja, du, muss dir nicht leidtun. Ist doch klar, warum solltest du auch?« Ich denke, er schickte diese Entschuldigung präventiv neutralisierend voraus, weil er in der Beziehung mit mir nichts riskieren wollte. Ich verstand das als Ausdruck seiner starken Höflichkeit, seiner womöglich in Syrien angeeigneten habituellen Weisen, wie er soziale Beziehungen führte. Ich denke, sie war für ihn umso mehr angezeigt, als er voraussetzte, dass ich mich als Deutscher stark mit dem Land Deutschland identifizierte, denn dann wäre ich bei diesem Thema potenziell kränkbar. Er wollte mich keinesfalls damit brüskieren, dass er »nur« gezwungenermaßen hier in Deutschland war, er das Land womöglich gar nicht besonders wertschätzte. Mir kam es vor, dass Musa mit seinem entschuldigenden Gestus verhindern wollte, dass er mir mit seiner Klage zu nahe trat. Er konnte nicht wissen, dass ich keinen bedeutsamen identifikatorischen Bezug zu Deutschland hatte. Offenbar kannte Musa andere persönliche Verhältnisse zu Heimatländern als das unverbundene, das ich lebte.

Um auf den von Musa beklagten Bruch mit seinen »perfekten Sachen« zurückzukommen, sollten wir uns ein zweites Mal der Bourdieuschen Kapitalienanalyse zuwenden: Nohl et al. (2010: 11) fokussierten mit ihr Migration als eine »Statuspassage« – als eine Schnittstelle, an der »unklar [ist], in welchem Ausmaß zuvor erworbenes Wissen und Können als kulturelles Kapital verwendet werden kann«. Für Menschen wie Musa, den ich in einer solchen Statuspassage kennenlernte, konnte es zu einer grundlegenden »Um- und Neubewertung ihres – institutionalisierten wie inkorporierten – kulturellen Kapitals [kommen] [...] während des Übergangs in das Zielland ihrer Migration« (Nohl et al. 2010: 12). »Degradierung oder absolute Entwertung« wären nicht selten die Folge (Neumann 2010: 221; siehe auch Nohl et al. 2006). An Musas Dilemma lässt sich ebenso mit Nieswand (2011, 2014) und dessen Überlegungen zum

hatte das Gefühl, dass sich Struktur und Verwendungsweise von Musas und meinem Deutsch voneinander unterschieden. Wenn Musa und ich »wirklich« sagten, stand dahinter mithin nicht die gleiche Betonung und Bedeutungsintensität.

sogenannten Statusparadox der Migration anschließen.⁵ Demnach konnte es die verlässliche Regel sein, dass sich Migrant:innen mit einer »umfassende[n] Entwertung ihres kulturellen und symbolischen Kapitals [...] insbesondere in Deutschland« konfrontiert sehen (Nieswand 2014: 774–775). Die Einblicke, die Musa mir gewährte, legten diese umfassende Entwertung nahe. Insbesondere hatte er Schwierigkeiten, seinen Arbeitserfahrungen aus Syrien im Rahmen des Formats des deutschen Lebenslaufs Ausdruck zu verleihen.

In Syrien hatte Musa als Elektriker, Mechaniker und Verkäufer in einer baumarktähnlichen Firma gearbeitet und später ein kleines eigenes Unternehmen für Hygieneartikel aufgebaut. In seinem eigenen Entwurf eines deutschen Lebenslaufs, den er mir auf der Couch zur Überarbeitung vorlegte, war dies derart ineinander verschlungen aufgeschrieben, dass es mir zunächst vollkommen unverständlich blieb. Über hartnäckige Nachfragen setzte sich mir nach und nach ein kohärenteres Bild zusammen, in dem wahrscheinlich auch bereits wesentliche Bedeutungen zwischen uns verloren gegangen waren. Meine notwendigen Verständnisfragen hatten wiederum zur Folge, dass mich Musa während der Überarbeitung einmal anschrte: »Ich lüge nicht!« Ich erschrak kurz, immerhin hatte ich ihn aus meiner Sicht keinesfalls der Lüge bezichtigt, nur wieder einmal sehr genau nachgefragt, um zu verstehen, was gemeint war, sodass ich auch die aus meiner Sicht beste sprachliche Formulierung finden konnte, die im Konstrukt des deutschen Lebenslaufs funktionierte. Seine emotionale Reaktion bezog ich nicht auf mich persönlich, sie vermittelte mir vielmehr eine grundsätzlichere Frustration seinerseits: Alles musste er mir erst genau erklären, keine seiner Erfahrungen stand einfach so für sich. Dies muss sich nicht nur sehr anstrengend und kräftezehrend für ihn angefühlt haben, sondern konnte ihm vielleicht auch das Gefühl vermittelt haben, dass ihm die Deutschen – und ich war hier ihr Repräsentant – einfach nicht glauben wollten, was er in Syrien gemacht hatte. Wir merkten beide, dass die Arbeit an seinem Lebenslauf sehr mühselig war, was sich für ihn stark frustrierend anfühlte. Verbunden mit seiner Frustration vermittelte sich mir seine reale Angst vor Entwertung. Ich spürte sie meinerseits besonders intensiv, als mir Musa ein Bewerbungsschreiben zeigte, das

5 Das Statusparadox der Migration beschreibt den Umstand, dass Menschen im Zuge transnationaler Migrationsprozesse gleichzeitig einen Statusverlust im Einwanderungsland erleiden können, während sie eine Statusaufwertung im Herkunftsland erfahren. Nieswand (2011) bezieht sich in seinen Analysen auf die Situation einer ghanaischen Diaspora.

seine Deutschlehrerin aus dem Sprachkurs für ihn verfasst hatte. Es ging um eine manuelle Schichtarbeit in einem Warenlager.

Es ist schon bizarr und macht mich wütend und traurig zugleich. Musa hat in Syrien ein Abituräquivalent mit überdurchschnittlichem Erfolg gemacht und hatte sich mit einer eigenen Firma selbstständig gemacht. In Deutschland droht ihm, dass das alles nichts mehr wert ist und er dankbar dafür sein kann, wenn seine Bewerbung für Schichtarbeit im Kistenstapeln, für die er die Hilfe seiner Lehrerin benötigt, erfolgreich verläuft. (12.09.2018)

Musas reflexhafte und wütende Klarstellung, dass er nicht lügen würde, und meine Wut (»Es ist schon bizarr und macht mich wütend«), die zum Ausdruck kam, als ich sein »Abituräquivalent« und seine »eigene Firma« in Syrien der »Schichtarbeit im Kistenstapeln« in Deutschland gegenüberstellte, verstehe ich als Anzeichen seiner misslichen Lage: Musas in Syrien erreichter sozialer Status war unter massiver Bedrohung, als ich ihn kennenlernte. In Deutschland stand ihm mithin die komplette Entwertung seines in Syrien aggregierten kulturellen Kapitals bevor, die reale Gefahr, »dass das alles nichts mehr wert ist«. Um diesen Statusverlust abzuwenden, zog er mich auf der Couch als Experte für die deutschen Verhältnisse hinzu.

Abgesehen von dem Anschreiben für die manuelle Schichtarbeit absolvierte Musa zeitweise eine Probearbeit in einem Nähgeschäft, er verfolgte den Plan, eine Ausbildung zum Zahnarztassistenten zu machen, etwas später fasste er eine Ausbildung zum Anlagemechaniker für Heizung-, Sanitär- und Klimatechnik ins Auge. Zum Ende des Winters wollte er ein Restaurant aufmachen, zwischendurch gab er mir auf zu recherchieren, wie er ein Großhändler für Jeans werden könnte. Er trug außerdem die Frage an mich heran, wo er am besten Soziale Arbeit studieren könne. Ständige Wechsel und Wendungen seiner beruflichen Orientierungen begleiteten diesen Winter auf seiner Couch. Unabhängig von dem konkreten Inhalt einer Tätigkeit spielte Musa mit mir nahezu jede Gelegenheit gedanklich durch, wie er seinem drohenden Statusverlust entgegenwirken konnte. Am Beispiel der Ausbildungsmöglichkeit zum Anlagemechaniker können wir diese Dynamik gut nachvollziehen. Er berichtete mir dazu Folgendes aus einem Gespräch mit einer Beraterin des Jobcenters:

Musa: Ich habe gesagt, ich habe auch Abitur von meine Heimatland und sie hat gemacht so (freudig überraschter Gesichtsausdruck), wo ist dein Abitur,

gib mir (lacht). Und ich habe gegeben mein Abitur und sie hat mir gesagt, warum möchtest du Anlagemechaniker machen? Es gibt viele andere, ja andere. Anlagemechaniker das ist nicht für Abitur. Mit 9. Klasse oder 10. Klasse kann man so machen. Aber ich habe ihr gesagt, nein, ich möchte das. Das ist gute Beruf. Sie hat gemacht so (reservierter Gesichtsausdruck). Jaa, ich weiß nicht, das macht Problem für mich. Wirklich. (leicht Lachen hochziehend)

Ingmar: Ja, ich mein n bisschen hat sie auch recht, ne?

Musa: Sie hat recht. Sie hat recht.

Ingmar: Du kannst bessere/(unv. durcheinanderredend). Aber ich kann dich auch verstehen.

Musa: Wie?

Ingmar: Ich kann verstehen, warum du jetzt Anlagemechaniker machen willst.

Musa: Nein, sie hat mir nicht so gefragt, warum.

Ingmar: Ne, aber ich mein, ICH kann das verstehen (Musa: Ja!). Dass du das machen willst, aber ich kann sie auch verstehen.

Musa: Ja, aber was meinst du mit meine Meinung? Mit diese, mit diese Beruf. Das ist gut? Gute Plan? Am Ende es gibt andere Weg für diese Beruf.

Ingmar: Du, ich weiß es nicht, das ist deine Entscheidung.

Musa: Ich bin nicht sicher. Wirklich.

Ingmar: Du bist nicht sicher, ne. Man merkt es ja.

Musa: Aber ich habe gesagt zu Betreuer in Jobcenter, ich bin sicher. (lacht, dann lachen wir beide). (01.11.2018)

Im Rahmen unseres persönlichen Austausches konnte Musa seine Ambivalenzen bezüglich seiner beruflichen Zukunft anerkennen und ausdrücken (»Das macht Problem für mich«; »Ich bin nicht sicher. Wirklich«). Mit der Beraterin im Jobcenter war ihm dies nicht möglich gewesen (»Aber ich habe gesagt zu Betreuer in Jobcenter, ich bin sicher«).⁶ Mir kam es daher so vor, dass die Beziehung zwischen uns einen bewertungsfreien Raum darstellte, in dem Musa

6 In der Folge werden außerdem die Schwierigkeiten und Anstrengungen deutlich, die Musa und ich für unser gegenseitiges Verstehen teilweise aufbringen mussten. Nachfragen, Wiederholungen, Missverstehen, Klarstellungen wie die Folgenden gab es in der gemeinsamen Interaktion oft: *Ingmar:* »Ich kann dich auch verstehen.« *Musa:* »Wie?« *Ingmar:* »Ich kann verstehen, warum du jetzt Anlagemechaniker machen willst.« *Musa:* »Nein, sie hat mir nicht so gefragt, warum.« *Ingmar:* »Ne, aber ich mein, ICH kann das verstehen (Musa: »Ja!«). Dass du das machen willst, aber ich kann sie auch verstehen.«

grundsätzlich auch Unsicherheiten gut teilen und bearbeiten konnte. Seine wesentliche Unsicherheit bestand in diesem Fall darin, ob es eine gute Idee (»gute Plan«) war, die Ausbildung zum Anlagemechaniker zu verfolgen, oder nicht. Musa wusste, dass er sich mit seinem guten Schulabschluss womöglich auch für andere, »höhere« Tätigkeiten qualifizieren konnte, worauf ihn auch die Beraterin im Jobcenter hingewiesen hatte: »Sie hat mir gesagt, warum möchtest du Anlagemechaniker machen? Anlagemechaniker das ist nicht für Abitur.« Andere Optionen, die sein »syrisches Abitur« ihm offenhielten, hätten Musa allerdings in den in Deutschland sehr langwierigen Bildungs- und Qualifizierungsweg geführt. Die Wiedererlangung seines hohen Status, den er in Syrien hatte, wäre somit zunächst in die Ferne gerückt. Ich hatte das Gefühl, dass Musa an dieser Stelle die möglichst schnelle Wiedererlangung seines alten Status priorisierte. Wie diese Wiedererlangung allerdings funktionieren konnte, war unklar, womit ich ins Spiel kam.

Musa erhoffte sich, dass ich ihm sagen konnte, ob es eine gute Idee war, die Ausbildung zum Anlagemechaniker zu verfolgen – in der Annahme, dass ich abschätzen konnte, ob dies funktionieren könnte oder nicht. »Was meinst du mit meine Meinung? Mit diese, mit diese Beruf. Das ist gut? Gute Plan?« Ich konnte auf derart pauschale Fragen tatsächlich zum einen keine kompetente Antwort geben. Zum anderen war es mir an dieser Stelle abermals zu viel der Verantwortung, ich spürte wieder das unheilvolle Gefühl der Macht (*Kapitel 5.1*), dass das, was ich ihm sagte, auf eine grundsätzliche Art zu viel Gewicht besaß. Die Beratungssituation, die Musa hier versucht hatte, mit mir zu initiieren, gab ich daher an ihn zurück und grenzte ab: »Du, ich weiß es nicht, das ist deine Entscheidung.« Somit war unser Gespräch fürs Erste beendet. Nach einem Praktikum als Anlagemechaniker nahm Musa unseren Gesprächsfaden noch einmal auf:

Musa: Erinnerst du dich, wenn ich zu dir gesagt habe, Anlagemechaniker, ich hasse diese Berufe. Ich habe ein Praktikum gemacht und das passt mir nicht. Ich interessiere mich nicht.

Ingmar: Jaja, kann ich mich noch erinnern.

Musa: Ja, und bis jetzt ich bin so! Bis jetzt ich bin so. Ich mag nicht diese Beruf, aber kann ich machen diese Beruf und diese Beruf ist einfacher für mich. Aber erste Mal muss man erste Schritt machen. Zum Beispiel, jetzt machst du, wenn ich jetzt eine Ausbildung als Anlagemechaniker mache. Das ist erste Schritt. Drei Jahre und halb. Und dann kannst du Meister machen, das ist ein Jahre. Das ist ganz vier Jahre und halb. Mit Meister. Ich habe gesagt,

kannst du mit diese Beruf eine kleine Firma machen. Diese Beruf braucht nicht so viel Geld. Vielleicht mit 10.000 Euro oder 5.000 Euro kann man mit diese, mit diesem Geld, kleine Firma machen. Du bist Meister und du, du machst nicht ganze Sachen mit deine Hand. Verstehst du, was meine ich? (19.12.2018)

Musa konnte mir gegenüber mittlerweile offen eingestehen, dass er den Beruf überhaupt nicht mochte (»Ich hasse diese Beruf«), aus strategischen Gründen aber weiter an ihm festhielt: »Ich mag nicht diese Beruf, aber kann ich machen diese Beruf.« Zwar nahm Musa eine entfremdete Haltung gegenüber der unliebsamen Tätigkeit des Anlagemechanikers ein, mit ihr sah er jedoch die Chance, in absehbarer Zeit seinen Status aus Syrien, eine »kleine Firma« zu leiten, wiederzuerlangen: »Erste Schritt. Drei Jahre und halb. Und dann kannst du Meister machen, das ist ein Jahre. Das ist ganz vier Jahre und halb. Vielleicht mit 10.000 Euro oder 5.000 Euro kann man mit diesem Geld kleine Firma machen. Du bist Meister und du, du machst nicht ganze Sachen mit deine Hand.« So lange wir uns kannten, löste sich dieser Plan allerdings nicht ein. Seinen ersten Job erhielt Musa hingegen am Ende des Winters als Pflegekraft in einem Krankenhaus.

Unsere Beziehung vollzog sich in einem Raum, in dem sich Musa dem Dilemma der Entwertung seiner Erfahrungen aus Syrien samt des drohenden Statusverlusts bewusst werden und stellen konnte. Auf der Couch spannte er mich dafür ein, gemeinsam gegen ihn vorzugehen. Im Folgenden werde ich herausarbeiten, was diese besondere Konstellation für mich bedeutete, was sie bei mir auslöste.

5.3 Erschöpfungen: Meine »komplementäre Rolle«

Die Auswirkungen des gemeinsamen Arbeitens an Musas Zukunft auf der Couch wurden mir erst nach und nach bewusst. In diesem Abschnitt zeige ich auf, wie ich im Kontakt mit Musa wiederholt mit einer starken körperlichen Erschöpfung zu kämpfen hatte. Diese Erschöpfung brachte ich anfangs mit vermeintlichem Leerlauf auf seiner Couch in Verbindung. Ich lege dar, wie ich mir zeitversetzt eine neue Deutung meiner starken körperlich-affektiven Reaktion auf die Beziehungsdynamik mit Musa erarbeitet.

Ich war zunächst nicht im Klaren darüber, dass wir uns auf der Couch de facto sehr oft und intensiv an etwas sehr Großem abarbeiteten (*Kapitel 5.2*).

Dass ich dies nicht bemerkte, lag u.a. darin begründet, dass Musa mir das Drumherum meiner Besuche immer so angenehm wie möglich gestaltete. Wir verließen die Couch, um üppiges Essen in der Küchenzeile zuzubereiten. Musa kochte ausgiebig für uns beide, helfen konnte ich ihm dabei nicht. Entweder guckte ich ihm beim Kochen über die Schulter, während wir uns weiter unterhielten, oder ich blieb auf der Couch sitzen, sodass wir uns zwar nicht sahen, aber um die halbe Ecke immer noch miteinander reden konnten. Die Mahlzeiten nahmen wir sodann auf dem Boden vor seiner Couch ein (siehe Abbildung 7), Musa besaß lediglich einen kleinen (Beistell-)Tisch in seiner Wohnung (siehe Abbildung 8).

Abb. 7 + 8: Essen auf Zeitungspapier; Arabischer Kaffee inklusive Nachspeise auf dem Beistelltisch



Quelle: Eigene Daten

In Abbildung 7 ist dokumentiert, wie wir das Essen auf Zeitungspapier drapiert auf dem Teppichboden einnahmen. Oft gab es eine Hauptspeise mit Reis und Fleisch, dazu manchmal, wie auf dem Foto zu sehen, einen kleinen Salat. Während des Essens sprachen wir nicht weiter über die anstehenden Projekte, worauf Musa bestand. Er erklärte mir, dass es in Syrien vielmehr als unhöflich empfunden werde, während des Essens Dinge zu besprechen. Da wir uns auch physisch nicht mehr auf der Couch befanden, pausierte unser informelles Beratungssetting während der Mahlzeiten. Es entstand gewissermaßen eine nutzfreie Zone, in der andere Momente unserer Begegnung in den Vordergrund rücken konnten. Wie in Abbildung 8 ersichtlich nahmen wir die süße Nachspeise und den arabischen Kaffee sodann wieder von unseren Plätzen auf der Couch aus ein – auf dem Foto sitzt der barfüßige Musa bereits wieder auf seinem »Chefsessel«, auch der Laptop steht wieder bereit. Ab diesem Punkt nahmen wir auch die Gesprächsfäden unserer Beratung wieder auf.

Sofern später nicht weitere Nachbarn aus dem Haus vorbeikamen (*Kapitel 1*), rauchten wir abends oft noch zu zweit eine Shisha. Seit unserem ersten gemeinsamen Tag gestaltete mir Musa demnach das »Setting« meiner Besuche immer extrem angenehm:

Ich habe fünf Stunden am Stück auf dem gleichen Platz auf der Couch in Musas Wohnung gegessen. Habe mich unterhalten, hatte immer was zu trinken und wurde mit Gastfreundschaft überschüttet, ohne dass ich einmal selbst einen Handgriff machen »durfte«. Das Abhängen und Nichtstun kamen mir nach einer gewissen Zeit sehr lang vor. Ich merkte meine Müdigkeit und mir war ehrlich gesagt zwischendurch nach einem Mittagsschlaf auf der Couch von ihm. (12.09.2018).

In diesem Eintrag fiel mir auf, dass ich »immer was zu trinken« hatte und von Musas »Gastfreundschaft überschüttet« wurde. Außerdem merkte ich, dass mich »Müdigkeit« geplagt hatte. »Mir war ehrlich gesagt zwischendurch nach einem Mittagsschlaf auf der Couch.« Ich erklärte sie mir damals mit der vermeintlichen Ereignislosigkeit des Tages (»Abhängen und Nichtstun«), was dazu führte, dass mir die »Zeit sehr lang« vorkam. Die kausale Verbindung von beidem – Nichtstun und Müdigkeit – hielt sich bei mir noch mehrere Wochen hartnäckig:

Ich gucke ihm heute allein zwei Stunden beim Kochen zu, während er mir aus seinem Leben erzählt. Zwischendurch war mir sehr müde vom ganzen Nichtstun und Auf-der-Couch-Rumhängen. Immerhin war ich neun Stunden lang da gewesen, die gefüllt wurden von den »Programmpunkten« Kochen, Essen und Shisha. (01.11.2018)

Die gemeinsame Arbeit an Musas Projekten, die Beratung, die ich Musa zuteilwerden ließ (*Kapitel 5.2*), kommen in diesen Einträgen nicht vor. Insbesondere stellte ich keinen Zusammenhang zu meiner mittlerweile nur noch schwer zu übersehenden Müdigkeit her, die mich mit Musa wiederkehrend heimsuchte. Erst nach und nach, indem ich – etwa im Kontext der Deutungswerkstatt (*Kapitel 2.6*) – verstärkt über diese Müdigkeit nachdachte, zog ich in Erwägung, dass sie (m)eine Antwort auf das gewesen sein konnte, was im Feld mit mir passiert war. Als ich mir klarmachte, wie viel auf der Couch tatsächlich geschah, wie groß, drohend und schier unbewältigbar die Aufgabe war, die Musa und ich bearbeiteten, drängte sich mir eine alternative Deutung meiner Müdigkeit

auf. Sie konnte auch eine Erschöpfung darstellen, mithin meine affektiv-körperliche Reaktion auf die spezifische Beziehungsdynamik mit Musa sein. Das Stemmen gegen die Entwertungen seiner Erfahrungen war aufreibend und sehr kräftezehrend. Ich hatte viele Gründe dafür, müde zu sein, mich nach Pausen und einem Mittagsschlaf auf seiner Couch zu sehnen. In welchem Umfang ich mich von Musa hatte einspannen und »vereinnahmen« lassen (*Kapitel 5.1*), wurde mir zwar erst deutlich zeitversetzt bewusst, irritierte mich allerdings bereits inmitten des gemeinsamen Winters:

Ich soll eigentlich alle Pläne abnicken und dazu meine Meinung sagen, ob das jetzt ein guter Plan ist oder nicht. Aus der Interaktion mit mir konstruiert er Bedeutung, ich bin einfach die zentrale Figur, von dem da gelernt werden kann. Das ist schon krass. Ich fühle mich da in etwas reingedrängt, was ich so nicht antizipiert hatte. (19.12.2018)

Ich registrierte, dass ich Musa gegenüber primär »Pläne abnicken«, ihm meine »Meinung sagen« sollte, fühlte mich als »zentrale Figur, von dem gelernt werden kann«, ohne dass ich mir dies so ausgesucht hatte. Vielmehr fühlte ich mich in etwas »reingedrängt«, was ich in der Form nicht hatte kommen sehen, »nicht antizipiert« hatte. Mich für die Klärung sehr drängender Fragen in seinem Leben einzuspannen, ging für Musa auf, indem diese mit mir ihren Raum auf der Couch bekamen.

Was die gemeinsame Gestaltung unserer Zeit im Rahmen unserer Beziehung betraf, besaß Musa somit sehr viel Handlungsmacht. Er schrieb uns die gemeinsam verbrachte Zeit auf der Couch regelrecht vor. Unsere Beziehung entwickelte sich somit zu einer spezifischen Form einer informellen Klient-Helfer-Beziehung, die durch Musas hohe *Agency* bestimmt war. Ich hingegen gab auf der Couch weitgehend die Kontrolle über die situativen Dynamiken ab, ließ mich erstaunlich gefügig auf einen reaktiven Part ein – ein Umstand, den wir mit Devereux besser verstehen können: Devereux (1967: 274) beschrieb das Phänomen der Übernahme einer »komplementären Rolle« in der ethnografischen Forschungsbeziehung durch den Ethnografen als den »Wunsch, ihr [der Beziehung] durch komplementäres Verhalten zu genügen«. Er meinte damit jene Reaktionen im Feld, »die ihm [dem Ethnografen, I.Z.] untergeschooben werden und die er dann unwissentlich seinem Persönlichkeitsbild entsprechend weiter ausbildet«. Musa platzierte mich demzufolge auf seiner Couch und ich nahm die mir von ihm zugeschriebene Helferrolle an, um die Beziehung mit ihm zu sichern und zu festigen. Auf der Couch spürte ich seinen star-

ken Unterstützungsbedarf, seine Ungeduld und seine Angst vor Entwertung, nahm mich ihrer umfänglich an und reagierte meinerseits mit Müdigkeit und Erschöpfung hierauf. Ich denke, dass nicht ein besonderer Leerlauf, sondern diese komplementäre Rolle meine Erschöpfung auf Musas Couch wesentlich bedingt hatte.

5.4 Bedrohliches: Abhängigkeit und (zu viel) Nähe

Im nächsten Schritt geht es mir darum, sowohl die gefühlsmäßigen Auswirkungen, die sich für mich aus meiner komplementären Rolle ergaben, weiter zu beschreiben als auch die mit ihr einhergehende Fixierung unserer Beziehung besser zu verstehen. Vieles davon kam mir beim Nachdenken über einen besonders erinnerungswürdigen Abend zu Bewusstsein, den ich im Folgenden detailliert Revue passieren lassen werde.

An besagtem Abend hatte ich große Schwierigkeiten, mich von Musas Couch zu lösen, und drohte in der Konsequenz meinen letzten Zug zurück nach Hause zu verpassen. Zusammenhängend stellten sich mir die Ereignisse wie folgt dar:

Ich habe den Tag auf Musas Couch verbracht und bin am Abend dort bei einer Shisha »versackt«. Die Regionalbahn zurück in meine Stadt fährt stündlich vom Hauptbahnhof ab. Mehrmals gucke ich im Laufe des Abends auf meine ÖPNV-App und habe mir ab 20 Uhr immer mal wieder eine passende Verbindung herausgesucht, doch dann unterhalten wir uns wieder angeregt und ich sehe, dass noch eine spätere Verbindung fährt, sodass sich meine Abreise ein ums andere Mal weiter nach hinten verschiebt. Die letzte Verbindung um 0:19 Uhr muss ich nun wirklich nehmen. Da zu dieser Zeit keine Busse mehr dorthin fahren, muss ich zu Fuß gehen. Ich frage Musa, wie lange das dauern würde, woraufhin er meint, das sei entspannt, er würde die Strecke oft zu Fuß gehen, es seien nur 20 Minuten. Da mir das etwas sehr kurz vorkommt, kontrolliere ich dies noch einmal per Google Maps. Dort werden mir für die Strecke 40 Minuten zu Fuß angegeben. Musa meint, das würde nicht stimmen. Ich sage ihm dennoch, dass ich gerne um halb 12 losgehen würde, einfach um auf »nochmal sicher« zu gehen, weil das ja mein letzter Zug sei und ich sonst heute nicht mehr nach Hause kommen würde. Musa scherzt daraufhin, dass ich ja auch bei ihm schlafen könne. Als ich schließlich aufstehe, um meine Jacke und Schuhe anzuziehen, sagt Musa mir, dass ich warten solle, er würde mich gern begleiten. Wir unterhalten uns weiter, während

Musa recht umständlich und langwierig überlegt, was er anzieht. Draußen ist es sehr kalt. Vor ein paar Tagen gab es den ersten Frost des Jahres. Ohne unhöflich zu sein, versuche ich, unseren gemeinsamen Aufbruch zu beschleunigen, indem ich mich fertig angezogen an die Tür stelle. Es ist letztlich 23:41, als wir das Haus verlassen. Nach Musas 20-Minuten-These sind wir immer noch mehr als rechtzeitig 18 Minuten vor Abfahrt am Hauptbahnhof, nach Google Maps würde ich die Bahn jetzt allerdings ganz knapp verpassen, daraus mache ich mir allerdings nichts weiter, denn ich weiß, dass ich für gewöhnlich deutlich schneller zu Fuß bin, als es die normierten Zeiten auf Google Maps angeben.

Draußen weht uns ein eisiger Wind entgegen. Meine Jacke ist halb offen aufgrund eines geschienten Verbands, den ich am rechten Arm trage und der nicht in den Jackenärmel passt. Mein Umhängebeutel hängt mir links von der Schulter und mit meinem linken Arm halte ich mir gleichzeitig meine Jacke behelfsmäßig zu, sodass möglichst wenig Kälte reinzieht. Nach einer Weile bemerkt Musa, dass ich mich ziemlich abmühe und bietet mir an, den Beutel zu nehmen. Das ist eine Erleichterung für mich. Ich komme mir aber immer noch leicht derangiert vor, nachts ausgesetzt an einem fremden Ort, mit einer Armverletzung durch eine klirrend kalte Geisterkulisse irrend, in der ich keine Orientierung habe, sondern Musa vielmehr blind vertraue. Wenig überraschend sind weit und breit um diese Uhrzeit und bei den unangenehmen Temperaturen keine weiteren Menschen zu sehen. Mit der Zeit spüre ich die Innenseite meiner Oberschenkel immer weniger und meine zu Musa, dass ich ihn um seine lange Unterhose, die er sich noch kurz vorher angezogen hat, beneiden würde. Dafür müsste er nachher den ganzen Weg wieder zurückgehen, er würde sich einfach ein Taxi holen, scherzt er zurück. Musa erzählt mir dann, dass es bei ihm gerade so eine Art »Pause« in seinem Leben gebe und er nicht wirklich viel zu tun hätte. Ich könne gern immer kommen, wenn ich wollte. Wieder bietet er an, ich könne auch jederzeit bei ihm schlafen, er würde dann einfach bei Mervan übernachten. Ich nicke dazu einfach nur wortlos, denn ich kann ihm in dem Moment nicht sagen, dass das für mich nicht infrage kommt.

Zum ersten Mal wieder auf die Uhr schaue ich kurz nachdem wir über einen Fluss gehen und ich den Innenstadtbereich wiedererkenne. Es ist 12.03 Uhr. In 16 Minuten fährt mein Zug und noch ist weit und breit kein Bahnhof in Sicht. Nach meinem vagen Gefühl zu urteilen, sind wir erst bei der Hälfte der Wegstrecke angelangt. Intuitiv gehe ich daher ab sofort einen deutlichen Schritt schneller. Musa muss das bemerkt haben, denn er sagt umgehend zu mir, dass wir den Zug auf jeden Fall schaffen würden. Die Straßen ziehen sich nun sehr in die Länge. Als wir an einem Nähgeschäft vorbeikommen, erzählt mir Musa, unbeirrt in Plauderlaune, dass er dort einmal ein Probear-

beiten gemacht hätte. Ich hingegen merke, wie ich ihm mittlerweile immer unaufmerksamer zuhöre, da mich innerlich nun doch vor allem umtreibt, ob ich den Zug noch rechtzeitig erreichen werde. Ich gucke das nächste Mal auf die Uhr, der Bahnhof ist immer noch nicht in Sichtweite. Es ist bereits zehn nach 12 Uhr. Neun Minuten bleiben mir noch bis zur Abfahrt. Gerade habe ich einen Wegweiser, auf dem »Bahnhof 15 Minuten« steht, registriert, aber der Richtung des Pfeils folgen wir nicht, weil Musa diesen Weg nicht kennt. Er meint, das sei nicht der richtige Weg, aber »du schaffst den Zug, kein Problem«. Ich habe wenig Argumente dagegen, da ich mich hier nicht auskenne, also versuche ich, ihm zu vertrauen, sehe nun aber die reale Gefahr, dass er es womöglich völlig unterschätzt und sich mit der Zeit grandios verkalkuliert haben könnte. Wir gehen nun richtig schnell und ich überlege mir, ab wann es nötig sein wird zu rennen. Es ist 12.13 Uhr – noch sechs Minuten. Am Ende der Straße muss nun dringend der Bahnhof in Sicht kommen.

Endlich, nach einer weiteren Kurve, sehen wir die Lichter des Bahnhofs, was Musa sogleich nüchtern bestätigt: »Das ist der Bahnhof«. Es ist Viertel nach 12 Uhr, als wir an der Ampel vor dem Bahnhof ankommen und ich einmal kräftig durchschnaufe. Ich kann feststellen, dass meine Bahn noch nicht eingefahren ist. Ich fühle mich sofort sehr stark erleichtert. Ich habe es gerade noch so geschafft. Musa hat von meiner zwischenzeitlich starken inneren Unruhe wahrscheinlich gar nicht viel mitbekommen. Ganz ruhig meint er nun zu mir: »Du hast Zeit«. Zeitgleich fährt mein Zug ein. Wir verabschieden uns und noch einmal beschleunige ich kurz meine Schritte, um stark erleichtert in meinen Zug zu huschen. Als ich mich im Zug setze, fange ich sogleich an, meine Eindrücke aufzuschreiben und zu sortieren, weil ich mir denke, dass dieser aberwitzige Ritt in irgendeiner Form noch aufschlussreich sein kann. Außerdem kann ich mir auf diese Art und Weise mein angesammeltes Adrenalin sukzessive wieder aus meinem Körper herausschreiben. (28.11.2018)

An diesem Abend hatte ich es »gerade noch so geschafft«, den letzten Zug nach Hause zu nehmen, nachdem ich bis in die Nacht hinein auf Musas Couch »versackt« war. Dass mir dies so schwergefallen war, lag auch an einem Widerstand Musas, gegen den ich beharrlich ankämpfen musste. Mich beschlich das Gefühl, Musa hätte mich am liebsten über Nacht bei sich vor Ort behalten. Mehrmals betonte er, dass ich bei ihm übernachten könne (»Musa scherzt daraufhin, dass ich ja auch bei ihm schlafen könne«; »Wieder bietet er an, ich könne auch jederzeit bei ihm schlafen«). Stutzig machte mich außerdem seine hoffnungslos falsche Einschätzung der Zeit für den Weg zu Fuß von seiner Wohnung zum Bahnhof. Ihm zufolge war dieser Weg »entspannt, er würde

die Strecke oft zu Fuß gehen, es seien nur 20 Minuten«. Da ihm die Wegstrecke gut bekannt war, war er in der Lage, deren Länge kompetent einzuschätzen. Letztlich kam ich aber erst auf den sprichwörtlich »allerletzten Drücker« am Bahnhof an. Um »Viertel nach 12 Uhr« waren wir an der »Ampel vor dem Bahnhof«, nachdem wir um »23:41 Uhr das Haus verlassen« hatten. Um genau zu sein, hatte der Weg somit mindestens 34 Minuten in Anspruch genommen – rund eine viertel Stunde länger, als Musa es mir versichert hatte, und dies auch nur, weil ich unser Tempo zwischendurch immer weiter erhöht hatte (»Intuitiv gehe ich daher ab sofort einen deutlichen Schritt schneller«; »Wir gehen nun richtig schnell«). Die Zeiten hatte ich mir penibel genau gemerkt, da ich mich nicht vollständig auf Musa verlassen hatte. Ich überprüfte seine Zeitangaben per Google Maps, wo mir 40 Minuten für den Weg angezeigt wurden, was sich im Nachhinein als angemessene Angabe herausstellte. Die sechs Minuten Zeitersparnis erreichten wir nur durch das von mir forcierte hohe Schrittempo.

Ich möchte mich zu diesem Komplex zum einen fragen, warum Musa die Zeit derart stark, tatsächlich um fast das Doppelte, unterschätzte. Ich denke, er hatte den Wunsch, dass ich an diesem Abend tatsächlich bei ihm blieb und entsprechend dieses Wunsches gehandelt. Musa hatte meine Abreise – ob bewusst oder unbewusst – somit gewissermaßen versucht zu »sabotieren«. Hätte ich mich an Musas Vorgabe gehalten, hätte ich meinen Zug verpasst und Musa hätte erreicht, dass ich bei ihm blieb. Zum anderen können wir feststellen, dass dieses Szenario offenbar sehr schlimm für mich gewesen wäre, ich wollte eine Übernachtung bei Musa unbedingt vermeiden und ich frage mich, warum dies so war. Gucken wir uns dafür den Spaziergang genauer an, der für mich zum »aberwitzigen Ritt« wurde.

Immer wieder kontrollierte ich währenddessen bange die Zeit: »Es ist 12.03 Uhr. In 16 Minuten fährt mein Zug.« »Es ist bereits zehn nach 12 Uhr. Neun Minuten bleiben mir noch bis zur Abfahrt«. »Es ist 12.13 Uhr – noch sechs Minuten. Am Ende der Straße muss nun dringend der Bahnhof in Sicht kommen.« Ich verspürte starke Nervosität, eine »starke innere Unruhe«, die einzig um die Frage kreiste, »ob ich den Zug noch rechtzeitig erreichen werde«. Ich gehe davon aus, dass mein Fokus derart verengt war, weil mir meine Position in unserer Beziehung zur damaligen Zeit immer unheimlicher und bedrohlicher vorkam, was in dieser Nacht für mich nur noch schwer auszuhalten war.

An diesem Abend spürte ich mit aller Macht die Konsequenzen meiner komplementären Rolle (*Kapitel 5.3*): Meine zu weiten Teilen passive Anpassung an Musa hatte ein starkes Gefühl der Abhängigkeit bei mir hinterlassen, was nun hervorbrach – »nachts ausgesetzt an einem fremden Ort, mit einer Arm-

verletzung durch eine klirrend kalte Geisterkulisse irrend, in der ich keine Orientierung habe, sondern Musa vielmehr blind vertraue«. Ich empfand es als Bedrohung, bei Musa zu übernachten, da mit dieser Vorstellung die Angst verbunden war, meine Abhängigkeit könnte zu groß werden. Das abendliche Nach-Hause-Fahren ermöglichte mir jedes Mal, wieder in eine gute Distanz zur Couch zu treten, es setzte mir einen Rahmen, vermittelte mir mithin die Sicherheit, in der Beziehung zu Musa nicht verloren zu gehen und meine Ängste kontrollieren zu können. Bezüglich des Übernachtungsangebots nickte ich gegenüber Musa »einfach nur wortlos, denn ich kann ihm in dem Moment nicht sagen, dass das für mich nicht infrage kommt.« Mein Ringen um Distanz wurzelte somit auch in meiner Schwierigkeit, mich nicht hinreichend gut abgrenzen zu können.⁷ Ich spürte wohl, dass ich Musa einen Wunsch ausschlug, wollte ihn meinerseits nicht brüskieren, wie auch er mir niemals zu nahe treten wollte (*Kapitel 5.2*). Da die Verfügbarmachung meiner Person durch Musa so groß war, wachte ich darüber, dass sich meine Abhängigkeit in der komplementären Rolle nicht überspannte. Mit aller Macht und trotz Musas Verschleppung – er zögerte bereits mein Aufbrechen hinaus, indem er sich »umständlich und langwierig überlegt, was er anzieht« – sorgte ich dafür, dass ich meinen letzten Zug noch erreichte, wodurch ich mich »sofort sehr stark erleichtert« fühlte.

Von meiner inneren Unruhe hatte Musa »gar nicht viel mitbekommen«. Er konnte dies auch nicht, denn ich hatte den Weg gewählt, sie nicht mit ihm zu teilen. Ich bewirkte damit, dass sich meine komplementäre Rolle an dieser Stelle nicht veränderte. Rückblickend wäre dies ein passender Moment gewesen, mich wieder etwas aus ihr zu lösen und der Beziehung die Chance zu geben, sich in eine neue Richtung zu entwickeln. Dafür hätte ich aber mitunter konfrontativ gegenüber Musa sein und die Gefahr in Kauf nehmen müssen, dass ich ihm zu nahe trat, was ich stark scheute. Im Sinne Nadigs leistete ich eher einer Erstarrung unserer Beziehungsdynamik Vorschub: »In der konfrontativen Feststellung [kann] die Subjektivität des Anderen durch die bewusste Beachtung der eigenen Subjektivität angesprochen werden. Das verhindert, dass Ängste und Projektionen anwachsen, ohne geäußert zu werden und zum Abbruch der Beziehung führen. Das [...] verhindert die Erstarrung in einer der

7 Was nicht heißt, dass es nicht auch Situationen gab, in denen es mir gelang, mich gut abzugrenzen. Dafür kann u.a. das Beispiel der beschriebenen Beratungssituation zum Anlagemechaniker stehen (*Kapitel 5.2*).

Fremden gegenüber gewählten Kommunikations- und Interpretationsform.« (Nadig 1986: 54)

In dieser Nacht wurden von Musa zwischenmenschliche Bedürfnisse nach Bezoogenheit und Nähe an unsere Beziehung herangetragen, die an meiner Person abprallten. Musa propagierte die Natürlichkeit des Übernachtsens von Freunden, ich ging nicht darauf ein, zog mich stattdessen auf die funktional-distanzierte Seite unserer Beziehung zurück. Interessant ist nun, dass nicht nur ein Zuviel an Nähe in unserer Beziehung für mich bedrohlich werden konnte, sondern ebenso ein Zuviel des funktionalen Charakters, womit sich im folgenden Abschnitt eine zentrale Ambivalenz unserer Beziehung weiter entfaltet.

5.5 Scham und Schuld: Zur (de-)thematisierten Seite der (Forschungs-)Beziehung

Zu Musas Vereinnahmung meiner Person gab es ein leicht zu übersehendes Gegenstück, bei dem ich ihn für meine Zwecke »besetzte« – mein Forschungsprojekt zur Promotion, das »Buch«, das ich schrieb. Es lässt sich argumentieren, dass unsere Beziehung zumindest teilweise auf folgender Art von Reziprozität fußte: Nicht nur die Wiedererlangung seines sozialen Status, sondern auch die Verbesserung meines Status – die Erlangung meines Dokortitels – war unser »Projekt«. Uns beiden ging es demnach um einen (Wieder-)Aufstieg in der Gesellschaft, bei dem wir uns gegenseitig helfen konnten. Genauer betrachtet hinkt dieses Bild zu meinen Gunsten, denn zuerst war der Gedanke zu meiner Forschung da, bevor Musa in mir einen Gehilfen bei der Abwehr seines Statusverlustes fand (*Kapitel 5.2*). Mein Eigeninteresse war von Anfang an ein Teil und die Bedingung unserer Beziehung gewesen. Das heißt nicht, dass es im Laufe der Zeit nicht weiter in den Hintergrund treten konnte und neue Bedürfnislagen und Beziehungsdynamiken hinzukamen. Es ist mir vielmehr wichtig, diesen Umstand in der strukturellen Konstruktion und Bauweise unserer Beziehung festzustellen, d.h. meine Vereinnahmung Musas für mein Forschungsprojekt aktiv zu thematisieren. Indem ich sie in diesem Unterkapitel reflexiv anerkenne, möchte ich mich vor der Gefahr schützen, sie letztlich zu verwischen und unter den Tisch zu kehren.

Anfangen möchte ich mit einem Argument von Breidenstein et al. (2015):

»Insbesondere in längeren Forschungen entstehen in aller Regel auch intimere Formen von sozialen Beziehungen. Aber es ist das Schicksal von Ethnografen, ein oftmals anstrengendes doppeltes Wissensspiel spielen zu müssen und diese Beziehungen immer auch im Sinne sozialwissenschaftlicher Wissensgewinnung zu nutzen. Vor diesem Hintergrund scheinen [Feldforschende, I.Z.] [...] zu reagieren, indem sie vielfach dazu tendieren, ihre Informantenbeziehungen in Freundschaften umzudeuten und damit das instrumentelle Moment der Ethnografie zu kaschieren. Dies scheint auch eine Form der Bearbeitung der moralischen Skrupel der Feldforscher zu sein. [...] Gemildert wird dieser Konflikt weniger durch freundschaftliche Umdeutung des Rapports als dadurch, dass Ethnografen auch für Interessen ihrer Informanten oft profitabel sind. In diesem Sinne sollten forschungsethische Fragen eher nach möglichen Formen der Reziprozität gestellt werden, als die Feldforschung mit starken moralischen Ansprüchen zu belasten. Was kann die Ethnografin selbst geben?« (Breidenstein et al. 2015: 69)

Der jeder Feldforschung immanente Aspekt des Instrumentellen von Forschungsbeziehungen, den Breidenstein et al. hier hervorkehren, wurde zu einem selbstständigen Thema in unserer Beziehung. Wie folgt bahnte sich dies an: Im Kontext der Aufklärung über und Einwilligung in meine Forschung fragte ich Musa, ob ich unsere Gespräche gelegentlich aufnehmen könne, weil ich mir unmöglich alles Wichtige, was wir besprechen würden, für mein Buch merken könne.⁸ Ich bat ihn außerdem darum, mir zwischendurch Notizen machen zu können. Musa willigte nicht nur in beides ein, sondern wollte mir bei der Fertigstellung meines Buchs aktiv helfen, schlug vor, dass ich auch am Wochenende vorbeikommen solle, weil er da noch mehr Zeit für mich haben würde. Aus den zuvor beschriebenen heiklen Dynamiken für mich kam ich allerdings nie hierauf zurück (*Kapitel 5.4*). Außerdem war Musa sehr interessiert daran, mein späteres »Buch« zu lesen. Ich versprach ihm, dass ich ihm ein Exemplar schenken würde, sobald dies erscheine. Einige Zeit später wurde ich zur weiterführenden Klärung unserer Beziehung sodann wie folgt von ihm angesprochen:

Musa: Was denkst du, ja, was denkst du über mich? Ich bin als Arbeit? Oder ich bin Kumpel? Oder ich bin, ja, das ist wichtig für mich. Wirklich.

Ingmar: Naja, ja. Naja, wie Mervan.

8 Musa und Mervan klärte ich gemäß des Informed-consent-Verfahrens über meine Forschung auf.

Musa: Jaa, Mervan, was denkst du über Mervan?

Ingmar: (5 Sekunden Pause) Wie du eigentlich auch, ihr seid schon irgendwie, wir treffen uns ja oft und wir haben so auch Spaß zusammen. Und gleichzeitig bin ich ja auch, naja, nicht in meiner Arbeit, aber finde ich das ja so, schreib ich ja auch ein Buch da drüber. Also das ist wahrscheinlich dann beides.

Musa: Ich kenn, das ist sehr wichtig für mich.

Ingmar: Also, einmal sind wir Kumpel und wir helfen uns auch gegenseitig, finde ich.

Musa: Jaa. (lacht)

Ingmar: Also zum Beispiel, ich helfe dir auch.

Musa: Jaa. (lacht)

Ingmar: Mit Bewerbungen schreiben und neue Leute kennenlernen und wir haben Spaß beim Tischtennis.

Musa: Jaa.

Ingmar: Und mit Shisha. Und ihr helft mir auch bei meinem Buchschreiben. So sehe ich das manchmal.

Musa: Ja, deshalb ist das wichtig für mich.

Ingmar: Wie siehst du das denn mit mir? (lächelnd)

Musa: Ich?

Ingmar: Ja, wie denkst du über mich?

Musa: Ich denke, du, das ist sehr einfach. Du bist für mich jetzt gute Kumpel.

Ingmar: Cool.

Musa: Wirklich. Du bist gute Kumpel und du bist, das ist wirklich nicht Kompliment (ernst werdend), du bist, wie heißt das? Du bist freundliche? Freundliche Mann. Gute Mann. So-viel-Sachen-Mann (lacht, dann beide lachen). Verstehst du? Das meine ich. Ich muss nicht, ich mag nicht so sagen, aber du bist für mich gute Kumpels und du hast gute Denken. Das ist sehr wichtig für mich auch. Und das ist alles. Ja.

Ingmar: Ok, ja. Ist doch gut (lacht, dann beide lachen). (28.11.2018)

Es war Musa, der explizit eine Art Definition unserer Beziehung einforderte, mir kam es so vor, als wollte er quasi eine Stellungnahme von mir: »Was denkst du, ja, was denkst du über mich? Ich bin als Arbeit? Oder ich bin Kumpel?« Seine Initiative überraschte mich und forderte mich gleichzeitig sehr stark heraus. Ich wusste nicht sofort etwas zu erwidern, zögerte und musste kurz überlegen (5 Sekunden Pause). Sodann wich ich Musas ursprünglicher Frage nach unserer Beziehung aus und versuchte, sie lediglich indirekt mit einem Verweis auf meine Beziehung zu Mervan zu beantworten: »Naja, wie Mervan.« Danach fühlte ich mich dazu veranlasst, mein eigensinniges Forschen als zwei Seiten

einer Medaille darzustellen: »Wir haben so auch Spaß zusammen. Und gleichzeitig [...] schreib ich ja auch ein Buch da drüber. Also das ist wahrscheinlich dann beides.« Tatsächlich versuchte ich, ganz im Sinne von Breidenstein et al. (2015), unsere Beziehung anhand von Reziprozitäten zu rechtfertigen, indem ich Musa aufzeigte, was wir gegenseitig füreinander taten und wie wir gegenseitig voneinander profitierten. »Ich helfe dir [...] mit Bewerbungen schreiben und neue Leute kennenlernen [...]. Und ihr helft mir auch bei meinem Buchschreiben. So sehe ich das manchmal.« In der Folge gab ich außerdem seine Frage nach unserer Beziehung sehr schnell an ihn zurück: »Wie siehst du das denn mit mir? (lächelnd)«

Mein Zögern, Ausweichen, Rechtfertigen, die Tatsache, dass ich die Frage an ihn zurückgab – dies alles weist darauf hin, dass mich Musas Frage in ein diffuses emotionales Unbehagen versetzte und ich das Thema möglichst schnell wieder loswerden wollte. Ich möchte dieses Unbehagen hier als Scham einordnen. Die Übergänge dieser Scham zu stärker mit Schuld konnotierten Gefühlen verstehe ich als fließend, wenn wir uns klarmachen, dass Schuld vor allem »in der Übertretung von Verboten, Scham in der Nichterfüllung von eigenen Idealen [entsteht]« (Neckel 1991: 512). Diese Scham (Schuld) lag grundsätzlich darin begründet, dass ich als Forscher im Feld aufgerufen war und mich als jemand zeigen musste, der an seiner Promotion arbeitete, womit es heikel für mich wurde. Zu weiten Teilen hatte ich mich auf meine Helferrolle kapriziert, bei der ich mich auf sicherem Terrain fühlte (*Kapitel 5.1-5.3*), solange diese Rolle nicht überdehnt wurde (*Kapitel 5.4*). Sobald allerdings der Forschungsaspekt in unserer Beziehung virulent wurde, setzte meine Scham ein. In Anlehnung an Neckel (1991) meine ich eine soziale Scham, die sich über ein wahrgenommenes Auseinanderfallen eigener Ist- und Soll-Ideale herstellte. Ich begriff mich in jeder Hinsicht als der »So-viel-Sachen-Mann«, als den Musa mich bezeichnete, indem ich versuchte, vieles gleichzeitig zu schultern (Soll-Ideale): Ich wollte auf der einen Seite loyaler »Kumpel« für Musa sein, gleichzeitig der deutsche Staatsbürger, der sich mit den Dingen vor Ort auskannte und seine vielfältigen Fragen gut beantworten konnte. Auf der anderen Seite hatte ich die Ideale des (methodisch und ethisch) korrekten Forschers verinnerlicht, der den Menschen in seiner Forschung keinen Schaden zufügte und sich gegenüber seiner wissenschaftlichen Community samt deren Standards souverän verantworten konnte. Nicht zuletzt sollte ich der stets mit seinem Projekt prozessierende Doktorand sein, der Zeugnis über seine Fortschritte sowohl in den Präsentationen im Kolloquium seiner Betreuerin als auch in den Arbeitsberichten zur Weiterförderung durch seinen Stipendiengeber ablegte.

»Dem Schamgefühl kommt in diesem Zusammenhang die Funktion zu, als nach innen geleitete Kontrolle der Einhaltung von Wertmustern zu dienen. Durch das selbstreflexive Gefühl der Scham bewerten und kontrollieren sich die Individuen in ihren Handlungen mit Hilfe einer eigenen, persönlichen Instanz, die auch dann anwesend ist, wenn externe Kontrollen abwesend sind.« (Neckel 1991: 199)

Oft meinte ich, nicht allen meinen Wertemaßstäben gleichzeitig gerecht werden zu können. In der dokumentierten Konversation spürte ich wohl, nicht vollends der loyale Kumpel sein zu können, wenn gleichzeitig salient wurde, dass ich auch an Musas Seite war, um Fortschritte mit meiner Promotion zu erzielen. Meine Scham bestand demnach in der Diskrepanz zwischen meiner Vorstellung, eine freundschaftliche Beziehung zu Musa zu führen, und dem Ist-Zustandsaspekt, dass ich ihn gleichzeitig in meine Forschung einspannte. »Die Scham ist ein moralisches Gefühl« (Neckel 1991: 201), womit der Übergang zu impliziten Schuldgefühlen an dieser Stelle tatsächlich fließend ist. Inwiefern ich mich (nicht) schuldig machte, konnte ich vor dem Hintergrund klassischer Devisen antizipieren: »Do no harm!« (von Unger 2021: 191) Dass ich Musa mit meiner Anwesenheit nicht ernsthaft schadete, war mir zwar im Prinzip klar, inwiefern ich ihn aber situativ auch nicht ausnutzte, war eine Frage, die ich mit Hinblick auf das instrumentelle Moment von Feldforschungen nicht einfach ausräumen konnte. Ich spürte sie im Gespräch mit Musa vielmehr im Nacken und versuchte, sie über das Reziprozitätsmoment zu balancieren.

Musa milderte meinen inneren Konflikt schließlich ab, indem er den Begriff »Kumpel« für mich wählte, der für ihm offenbar naheliegend war. »Ich denke, du, das ist sehr einfach. Du bist für mich jetzt gute Kumpel.« Er definierte damit unsere Beziehung zu meiner großen Erleichterung und verschaffte ihr eine Rahmung: »Du bist gute Kumpel und du bist, das ist wirklich nicht Kompliment (ernst werdend), du bist, wie heißt das? Du bist freundliche? Freundliche Mann. Gute Mann. So-viel-Sachen-Mann (lacht, dann beide lachen). Verstehst du? Das meine ich. Ich muss nicht, ich mag nicht so sagen, aber du bist für mich gute Kumpels und du hast gute Denken.« In der Situation fiel mir damit ein kleiner Stein vom Herzen, was in ein erleichternd-befreiendes Lachen mündete, in das Musa einstimmte: »Ok, ja. Ist doch gut (lacht, dann beide lachen).«

Die aus der beschriebenen Gemengelage resultierenden sozialen Scham- und Schuldgefühle trieben mich teilweise dazu an, mich hinter dem »Buch« zu verstecken und mich an ihm festzuhalten (»nicht in meiner Arbeit, aber finde

ich das ja so, schreib ich ja auch ein Buch da drüber«; »ihr helft mir auch bei meinem Buchschreiben«). Das Buch gab mir Sicherheit. Als eine Art semantische Lösung meines Dilemmas war es der zentrale Faktor meines »Methodological Impression Management« (Gengler & Ezzell 2018). Es war Teil dessen, »wie man sich und sein Forschungsprojekt den Teilnehmenden und Gatekeepern im Feld darstellen kann« (Hitzler & Eisewicht 2020: 42). Aus Whytes *Street Corner Society* ist dazu die folgende viel beachtete Stelle überliefert:

»Als ich anfang, in Cornerville herumzuhängen, stellte ich fest, daß ich eine Erklärung für mich und mein Projekt brauchte. Solange ich mit Doc [WHYTEs *Gatekeeper* und wichtigster Informant im Feld, I.Z.] zusammen war und er für mich einstand, fragte mich keiner, wer ich war und was ich machte. Wenn ich mich in anderen Gruppen bewegte oder sogar unter den Nortons [Straßengang mit Doc an der Spitze, I.Z.] ohne ihn, war es offensichtlich, daß sie meinetwegen neugierig waren. Ich fing mit einer ziemlich ausführlichen Erklärung an. Ich würde die Sozialgeschichte Cornervilles untersuchen – aber ich hätte einen neuen Blickwinkel. Anstatt mich aus der Vergangenheit in die Gegenwart vorzuarbeiten, würde ich versuchen, eine gründliche Kenntnis der gegenwärtigen Bedingungen zu bekommen und dann von der Gegenwart zurück in die Vergangenheit gehen. Damals gefiel mir meine Erklärung gut, aber niemand sonst schien viel davon zu halten. Ich brachte sie nur bei zwei Gelegenheiten vor, und jedesmal folgte eine peinliche Stille. Niemand, auch ich nicht, wußte was er nun sagen sollte. Während es wenigstens für diese Erklärung sprach, daß sie alles abdeckte, was ich irgendwann einmal in Cornerville vorhaben mochte, war sie offensichtlich zu kompliziert, um für die Leute in Cornerville irgendeine Bedeutung zu haben. Bald fand ich heraus, daß die Leute ihre eigene Erklärung für mich und meine Anwesenheit entwickelten: Ich schriebe ein Buch über Cornerville, hieß es. Dies mag sich wie eine viel zu unklare Erklärung anhören, aber sie war ausreichend. Ich entdeckte, daß der Grad meiner Akzeptanz im Viertel viel mehr von den persönlichen Beziehungen, die ich entwickelte, abhing als von irgendwelchen Erklärungen, die ich geben konnte. Ob es eine gute Sache war, ein Buch über Cornerville zu schreiben, hing völlig von der Meinung der Leute über mich persönlich ab. Wenn ich in Ordnung war, war auch mein Projekt in Ordnung; wenn ich nicht okay war, konnten noch so viele Erklärungen sie nicht überzeugen, daß das Buch eine gute Idee sei.« (Whyte 1943: 301–302)

Auf Whytes bestechendes Argument der persönlichen Beziehung, die im Zweifelsfall jede noch so elaborierte wissenschaftliche Erklärung im Feld

übertrumpfen konnte, versuchte auch ich mich zu stützen. Ich bemerkte, dass Musa von meinem Vorhaben bereits insofern überzeugt war, als dass ich ihn von mir persönlich überzeugt hatte. Für ihn war ich der »So-viel-Sachen-Mann« mit »gute Denken«. Dieser Gedankengang war jedoch nicht imstande, mir meine Scham gänzlich zu nehmen.

Zusätzliche Gründe führten dazu, dass das Buch als kommunikativer Platzhalter für meine Forschung in der Beziehung zu Musa gut funktionierte: Ich denke, dass das Buch für Musa meinen Status als Experten und Insider in Deutschland unterstrich, als potentieller Autor eines wissenschaftlichen Buchs wies ich mich ihm gegenüber als sehr kompetent aus. Mit meinem Buch verstärkte ich daher mithin mein Angebot, ihm als wissende Ressource gut zur Verfügung stehen zu können. Zugleich trat mit dem Buch ein ihm sehr vertrautes positiv besetztes Objekt in sein Leben. Nicht nur war der Koran als heiliges Buch bei ihm gewissermaßen präsent, ich denke vor allem auch an die vielen Bücher von Musas Vater, die Bibliothek, mit der Musa aufgewachsen war (*Kapitel 5.2*). Musas hohes kulturelles Kapital ermöglichte ihm ein größeres konzeptuelles Verständnis für meine akademische Forschung. Mit ihm konnte ein konkreter Austausch über sie entstehen, der zur Folge hatte, dass ich ihm gegenüber mehr von meiner schambesetzten Forscherseite preisgab, als dies beispielsweise gegenüber Mervan der Fall war:

Ingmar: Bei mir ist es halt so, ja, mir ist es auch wichtig, dass das für euch ok ist [das Forschen], also ich find's halt total spannend. Aber nachher musst du auch keine Angst haben, wenn ich dann/in dem Buch, ich schreib dann nicht/das ist ja quasi anonymisiert, weißt du? Da steht dann nicht [Musas Klarname] sagt Doppelpunkt.

Musa: Jaja, ich weiß das, ich weiß das. Natürlich. Ich kenne das natürlich. (28.11.2018)

Als ich merkte, wie sich unsere Beziehung intensivierte, enger und vertraulicher wurde, spürte ich meine nachgezeichneten Konflikte besonders. In diesem Gespräch war mir daran gelegen, Musa gegenüber nochmals zu betonen, dass ich hoffte, dass mein Forschen für sie »ok« sei und sie durch die Anonymisierung geschützt seien. Ich denke, dass ich mich vor allem selbst beruhigen wollte und meine Ängste punktuell auf Musa projizierte (»musst du auch keine Angst haben«). Musa reagierte in jedem Fall sehr gelassen (»Jaja, ich weiß das«) und zeigte mir lediglich noch einmal, dass er gut aufgeklärt war: »Ich kenne das natürlich.«

Lange Zeit versuchte ich, das Verhältnis zwischen meinem Buch und der persönlichen Beziehung zu Musa zu bestimmen. Meine Scham hatte dabei zur Folge, dass ich meine Forschung ihm gegenüber kleinredete. Als sich unsere Beziehung weiterentwickelte, lernte ich, beides als eine charakteristische Dichotomie unserer Gesamtbeziehung anzuerkennen und zusammenzudenken, wobei ich noch zeigen werde, dass mein Helfen auf der Couch und Musas Hilfe bei meinem Buch die Beziehung nicht ausschöpfend beschrieben (*Kapitel 6*).

5.6 Resümee

In der Etablierung meiner Beziehung zu Musa drängten sich mir in der Zusammenschau zwei Seiten auf. Auf der einen Seite gab es Musa, der angetrieben war, in Deutschland seinen Status aus Syrien wiederaufnehmen zu können und dem ich auf der Couch zur Hilfe eilte (*Kapitel 5.2*). Um seinen sozialen Status zu konservieren und gegen die drohende Entwertung seiner Erfahrungen anzugehen, ließ ich mich seit Beginn umfassend von ihm vereinnahmen und einspannen (*Kapitel 5.1*). In meiner Bereitschaft, mich auf ihn persönlich einzulassen, gepaart mit meinem Expertenstatus als Deutscher, erkannte Musa eine Ressource: »Die sozialen Ressourcen können den kulturellen Ressourcen zu Verwertungsmöglichkeiten verhelfen. Tun sie dies erfolgreich, kann man von sozialem Kapital sprechen.« (Thomsen 2010: 260) Für Musa, der in der Statuspassage der Migration der Entwertung seines kulturellen Kapitals ins Auge sah, war ich ein »soziales Kapital« (Bourdieu 1983) – ein wichtiger persönlicher deutscher Kontakt, der ihm auf seinem unwägbaren anfänglichen Weg in Deutschland half. Durch meine Einpassung in sein Projekt, blieb ich gleichzeitig in meiner (ethnografischen) Perspektive wesentlich beschränkt, was wir mit Devereux gut nachvollziehen können:

»Die Einseitigkeit vieler Beschreibungen [...] rührt normalerweise von dem Umstand her, dass der Feldforscher ohne sein Wissen in einen besonderen Status manövriert wurde, der ihn nur die Seite [...] der Menschen sehen ließ, die die Inhaber dieses speziellen Status wahrnehmen können – und die ihnen zugekehrt wird. Deshalb sollten wir [...] die tatsächliche Situation, in die wir hineinmanövriert werden, analysieren, damit wir jene wirkliche Objektivität erreichen, die nur die Analyse der Rolle, die man uns zugeschrieben hat, ermöglicht.« (Devereux 1967: 282)

Meine »komplementäre Rolle« auf der Couch entwickelte sich entlang der von Musa an mich herangetragenen Bedürfnisse, meines Wunsches, die Beziehung zu ihm zu festigen, und meiner persönlichen Motivlagen und Dispositionen, die ich in die Beziehung hineintrug (*Kapitel 5.3*).⁹ Dabei kam es zumindest zeitweise zu einer folgenreichen »Erstarrung« unserer Beziehung, bei der ich mindestens an einem Punkt eine Auflösung der Fixierung verpasste (*Kapitel 5.4*). Ich entschied mich dagegen, die aus meiner Rolle resultierende Angst vor zu viel Abhängigkeit und Nähe mit Musa zu teilen, und behielt sie für mich.

Auf der anderen Seite gab es mich, der Musa für die Forschung an meiner Promotion einspannte und der auf dessen Hilfe und Kooperation angewiesen war (*Kapitel 5.5*). Auch aus seiner habituellen Klassenlage heraus war Musa in der Lage, mein Promotionsprojekt gut nachzuvollziehen und sich verstärkt dafür zu interessieren. Der relativ geringe Altersunterschied zwischen mir (geboren 1988) und ihm (geboren 1993) stiftete zusätzlich eine gewisse Augenhöhe. Es war mir jedoch sehr unangenehm, von Musa zur weiterführenden Klärung unserer Beziehung als Forscher im Feld salient gemacht zu werden. Als jemand, der mit ihm in einer Forschungsbeziehung stand, erlebte ich Scham- und Schuldgefühle. Musa bewirkte mit seinem Vorstoß, die Beziehungsebene zwischen uns zu klären, eine strukturelle Variation und Irritation des herkömmlichen Blicks in der Ethnografie: Ich wurde als Forscher in Unwohlsein versetzt, gerade weil diese Variation in der klassischen Form ethnografischer Feldforschung nicht unbedingt vorgesehen ist. Der einseitige Blick, der darin besteht, dass ausschließlich die Forschenden sehen und erkennen, die Feldteilnehmer:innen von ihnen gesehen werden – denken wir analog an ein Kunstwerk und seine Betrachter:innen oder den »male gaze« im Kino (Mulvey 1999) –, wurde von Musa umgedreht. Musa blickte zurück, stellte mir Fragen, sah mich als Ethnografen, der sich auf einmal bei seinem Tun beobachtet und in Erklärungsnot fühlt. Franz Breuer (2011) hatte mit der Formel »The other talks back« bereits auf den potenziell konfliktären Umstand hingewiesen, der mit der Rückspiegelung wissenschaftlicher Ergebnisse an die Menschen des Feldes entstehen kann. Bei Musa und mir ging es (noch) nicht darum, was nachher mit meinen Ergebnissen geschehen würde, sondern es ereignete sich bereits mitten im Prozess der Feldforschung ein starkes »talking back«. Dies fühlte

9 Letztere kaprizierten sich insbesondere auf ein »Dem-anderen-Helfen«, wie ich bereits in der *Einleitung* ausgeführt habe.

sich für mich so an, als würde mich Musa in letzter Konsequenz durchschau- en. In der postkolonialen Theorie ist ein solcher Mechanismus mit Verweis auf die Umkehr des Blickes hinterlegt worden (Bhabha 2000; hooks 1992). Bhab- ha zufolge gäbe es den Moment, in dem der Blick der Kolonialiserten als »der de-platzierende Blick des Disziplinierten wiederkehrt, in dem der Beobachter zum Beobachteten wird« (Bhabha 2000: 131). »Über diesen zurückgeworfenen Blick beobachtet er [ich, I.Z.] ängstlich die eigene Identität, die sich nie so sta- bil zeigt« wie ursprünglich angenommen (Castro Varela & Dhawan 2015: 229). Ich denke, dass meine Scham und Verunsicherung letztlich auch aus einem solchen Gesamtkomplex der Blickrückkehr resultierte.

Um diese zwei Seiten unserer Beziehungen zusammendenken zu können, mache ich folgenden Vorschlag: In Anlehnung an Marcel Mauss (1925) kön- nen wir die Beziehung im Rahmen eines Gabentauschs auslegen. Musa und ich hatten einen Pakt geschlossen, der darin bestand, dass ich mit seiner Hilfe meine Forschung betrieb, während er mit meiner Hilfe auf der Couch Heraus- forderungen seines neuen Lebens in Deutschland bewältigte. Aus meiner Sicht geht diese Betrachtungsweise mit einer ganzen Reihe guter Argumente einher. Ich kann mit ihr im Folgenden eine innere Verpflichtung zur Erwidern der Gabe des anderen begründen, der Vermischung von Person und Sache im Ga- bentausch nachspüren und einen Schuldverursachungsaspekt im Geben und Nehmen im Hinblick auf die zeitliche Dimension bestimmen.

Meine Gabe an Musa löste sich beständig auf der Couch ein. Musas Gabe an mich bestand in seiner Hilfe bei der Anfertigung meines »Buchs«. Dieser Austausch von Gaben stiftete eine Bindung zwischen uns. Nach Mauss (1925) besteht eine Verpflichtung, die jeweilige Gabe der anderen Person zu erwi- dern. Musas Bereitwilligkeit, mir bei meinem Promotionsprojekt zu helfen, lässt sich demnach auch dahingehend verstehen, dass er mir etwas zurückzu- geben wollte, da ich ihm auf der Couch geholfen hatte – und durchaus auch als seine Aufforderung an mich, ein gutes Buch zu schreiben:

Musa: Du musst schreiben, erfolgreiche Buch. Erfolgreiche Buch. Ich meine gute, gute Buch schreiben. Verstehst du was meine ich?

Ingmar: Ja, n gutes. Klar möchte ich n gutes Buch schreiben. Ein spannendes Buch.

Musa: (lacht leicht, spricht leise) Alles gut. (28.11.2018)

Musa vertraute mir bei meinem Buchprojekt, so wie ich mich auf der Couch ihm überantwortete. Wir sahen und erkannten demnach gegenseitig die per-

sönlichen Wege des anderen an, die beide auf einen gesellschaftlichen Aufstieg und Statuserwerb abzielten. Gegenseitig nahmen wir uns dafür quasi an die Hand, d.h. wir nahmen auch ein Stück weit Besitz voneinander.

Mauss (1925) sprach in diesem Fall von einer »melange« – einer Vermischung von Person und Gabe. Sie besteht an jener Stelle, an der »jemand etwas geben soviel heißt, wie jemand etwas von sich selbst geben« (Mauss 1925: 35). Da dabei »der Nehmer [...] gegenüber dem Geber in einen Zustand der Abhängigkeit« (Mauss 1925: 146–147) manövriert wird, kann ein vorübergehender Verlust seiner selbst die Folge sein. Die Angst vor dieser Abhängigkeit habe ich entlang des nächtlichen Spaziergangs herausgearbeitet (*Kapitel 5.4*). Die Inbesitznahme der anderen Person ist dem Gabentausch hier gewissermaßen inhärent, nach Mauss »gibt man beim Geben sich selbst, und zwar darum, weil man sich selbst [...] den anderen schuldet« (1925: 118). Dies eröffnet uns eine neue theoretische Perspektive auf meine herausgearbeiteten Scham- und Schuldgefühle (*Kapitel 5.5*). Sie wären demnach womöglich auch »die Unverhältnismäßigkeit, der Überschuss einer jeden Gabe gegenüber ihrem Empfang, der die Möglichkeit, die Schuld und den Zugzwang zu einer weiteren Erwidierung eröffnet« (Därmann 2010: 25). Meine Motivation bezüglich meiner weitreichenden Verfügarmachung auf der Couch können wir daher auch von diesem »Zugzwang« her deuten, schließlich stand der Aspekt der Forschungsbeziehung am Anfang.

Hinzu kommt, dass meine Forschung zum Zeitpunkt der hier präsentierten Materialausschnitte noch unabgeschlossen war. Von Musa auf die Dauer meines Projekts angesprochen antwortete ich einmal:

Ingmar: Dauert eh noch lang.

Musa: Du hast gesagt, das ist so lang. Noch zwei Jahren?

Ingmar: Ja, mehr auch.

Musa: Ohuhuhu. (lacht)

Ingmar: Vielleicht, weiß ich nicht, dann bist du irgendwie Anlagemechaniker. Meister. (beide lachen) (28.11.2018)

Für Musa und mich war das Buch imaginär, es dauerte »eh noch lang«. Es musste zwischen uns im Unklaren bleiben, ob und wann die Gabe etwas wert war, womit die zeitliche Dimension des Gabentauschs aufgerufen ist. Die Einlösung der einen Gabe – das Buch – lag fern in der Zukunft, womit sich eine eigene Spannung von Erwartung, Dankbarkeit und Erwidierung ergab. Därmann (2010: 25) schrieb hierzu weiterführend, dass es »die zeitliche Spanne

und Spannung zwischen Gabe und Gegengabe [ist], in der sich das Risiko der Nichterwiderung auftut«. Bourdieu äußerte sich ähnlich:

»Die Gabe spricht die Sprache der Bindung: eine Verbindlichkeit, die bindet [...], schafft Verbindungen und Bündnisse; sie stiftet legitime Herrschaft. Dies unter anderem, weil sie aus der Zeitspanne, die Gabe und Gegengabe voneinander trennt [...], eine Zeit kollektiver Erwartungen der Gegengabe oder der Dankbarkeit macht.« (Bourdieu 2001: 254)

Die zeitliche Vagheit könnte meine Unsicherheiten gegenüber Musa zusätzlich befeuert haben. Weitere Anknüpfungspunkte für mein Schamerleben ergeben sich mit Blick auf den insgeheimen Wunsch nach Reziprozität, den ich in der Beziehung leben wollte – und zwar so, dass dieses eigene Ideal meiner Ansicht nach zu kippen drohte. Der Gabentausch steht einer unbedingten Augenhöhe an vielen Stellen im Weg. Er schafft Abhängigkeiten und Inbesitznahmen. Als Austauschprozess, der »zusammenschweißt und gleichzeitig voneinander trennt« (Mauss 1925: 169), symbolisiert er vor allem, was es bedeutet, Asymmetrien auszuhandeln und auszuhalten. Seine Funktion lässt sich mithin wie folgt bestimmen:

»Funktion des Gabentausches [ist], eine Beziehung zwischen einander fremden Gesellschaften, Personen und Individuen zu stiften, und das heißt, einen Zwischenraum zu eröffnen. [...] Die Gabe ist die inter-subjektive, inter-generative, inter-kulturelle und internationale Praxis des getrennten Zusammenlebens. Durch den Gabentausch werden keine nahtlosen und intimen Beziehungen gestiftet. Die Praktiken und Institutionen der Gabe setzen und unterhalten vielmehr eine ›actio in distans‹; sie erzeugen eine Anziehungs- und Abstoßungskraft.« (Därmann 2010: 24)

Ich denke, Musa und ich waren oft genau das – einander nah und fremd zugleich. Mit der schrittweisen Offenlegung meiner Scham und dem verstehenden Durchdringen der daran anknüpfenden Beziehungsdynamik wurde mir deutlich, dass unsere Beziehung in ihrer Intensität nur im Rahmen des Promotionsprojekts möglich gewesen war und damit gewissermaßen auch temporär blieb. Wie Mauss (1925: 90) es an einer Stelle pointiert formuliert hatte: »Man verbrüdet sich und bleibt einander doch fremd.« Eine singuläre Perspektive des Gabentauschs wird unserer zwischenmenschlichen Beziehung gleichwohl sicherlich nicht gerecht. Während sie sich eignete, um gegenseitige Funktionalisierungsdynamiken und meine daraus resultierenden

Abhängigkeits- und Schamgefühle analytisch aufzubrechen, griff sie zu kurz, wenn es darum ging, die nicht-funktionalen Anteile unserer Beziehung zu fokussieren. Mauss entwarf seine Gabentheorie zwar als nicht-utilitaristische Praxis, um Formen »korporativer Solidarität« offenzulegen (Moebius 2006b: 89), jenen über wechselseitige Erwartungs- und Verpflichtungsdynamiken hinausragenden Bereich unserer Beziehung, der weniger auf Vertrag denn auf Bedingungslosigkeit beruhte, vermochte sie aber nicht zu heben: unsere gegenseitige Sympathie, die guten Wünsche und aufrichtige Anteilnahme am Leben des anderen. Im letzten, *sechsten Kapitel* werde ich mich diesem Aspekt widmen.

6 Trauern

Dieses *sechste Kapitel* geht auf Ereignisse zurück, die unmittelbar nach dem gemeinsamen Winter auf Musas Couch einsetzten. Es beschreibt Trauer-, Trennungs- und Veränderungsprozesse in unserer Beziehung, die ein knappes Jahr umfassten (April 2019 – Februar 2020). Ausgelöst wurden diese Entwicklungen durch ein externes Ereignis, den plötzlichen Tod von Musas Vater. Distinkte Phasen und Themen, die während der individuellen Trauer eine Rolle spielen können und in der Literatur benannt werden (Kübler-Ross 1969; Spiegel 1973; Kast 1982), beziehen sich auf den anfänglichen *Schock* und die *Verneinung des Geschehenen*. Danach kann es zu einem *Aufbrechen der Emotionen* und einer unterschiedlich stark ausgeprägten *Regression* der Betroffenen kommen. Nach einer Phase des *Suchens und Sich-Trennens* kann am Ende die *Adaptation* als Reorganisation des Selbst- und Weltbezugs stehen.¹ Diese vereinfachende Sichtweise soll meine Analysen nicht bestimmen – und dennoch: Neben einem trauernden Musa stieß ich in unserer Beziehung auf folgende Dynamiken, die mit dem Schock einsetzten.

In unserer Beziehung suchten wir zunächst nach Möglichkeiten der Verständigung über Musas Verlust (*Kapitel 6.1*). In der Folge stellte ich fest, dass der Tod bei ihm einen »Auftrag« mobilisierte, den er zwingend annehmen musste. Um aufzuzeigen, woraus sich dieser Auftrag zusammensetzte, schwenke ich zurück zu Musas miterlebtem Schrecken des Kriegs in Syrien (*Kapitel 6.2*). Musas Rückzug in seine Trauer bedeutete eine Zäsur für unsere Beziehung. Im

1 In Anlehnung hieran habe ich einige der Überschriften gewählt (*Kapitel 6.1*, 6.3 und 6.5). Ich möchte aber keine Universalität der Trauer nachzeichnen. Trauerprozesse sind individuell, können kürzer oder länger dauern. Freud (1917) hat besonders die Melancholie als Ausprägung der Trauer beschrieben. Trauer kann ebenso Phasen überspringen oder wiederholen, sie kann ins Stocken geraten oder gänzlich blockiert sein (Mitscherlich & Mitscherlich 1967) – besonders im Zusammenhang mit Migration (Grinberg & Grinberg 1989).

vorübergehenden Suchen und Sich-Trennen betrauerte auch ich Verluste in unserer Beziehung (*Kapitel 6.3*). Dabei gewann Musa über seinen Auftrag stark an Autonomie (*Kapitel 6.4*). Ein vorübergehender Abschluss bedeutete die Ermöglichung neuer Nähe zwischen uns, die während einer Feier greifbar wurde. Über die Einlösung seines Auftrags hatte sich unsere Beziehung im Stillen reorganisiert (*Kapitel 6.5*). Abschließend versuche ich unter Rückgriff u.a. auf die ritualtheoretischen Überlegungen van Genneps (1909) den Auswirkungen von Musas lebensweltlichen Umbruchprozessen auf unsere Beziehungen nachzugehen (*Kapitel 6.6*).

6.1 Schock: Neuland betreten

Zum Ende des gemeinsamen Winters auf der Couch (*Kapitel 5*) brachte der plötzliche Tod von Musas Vater eine jähe Zäsur in sein Leben und gleichzeitig in unsere Beziehung, die sich fortan in eine neue Richtung entwickelte. Ich beginne in diesem Abschnitt damit, dieses Neuland in unserer Beziehung zu beschreiben. Dabei stelle ich Rituale und kulturelle Differenzmarkierungen heraus, die Musa mir gegenüber in seiner Trauer stark machte, und verdeutliche den Beitrag, den unsere Beziehung im Rahmen seiner Trauer besaß.

Ich erfuhr von Musas Verlust am Telefon. Als ich ihn am Vorabend eines unserer Treffen anrief, um eine Uhrzeit für unser anstehendes Treffen auszumachen, ging er nicht sofort ans Telefon, was bereits untypisch für ihn war. Ich wollte gerade wieder auflegen, als er abnahm:

Mir fällt sofort auf, dass seine Stimme wesentlich gedämpfter klingt als sonst. Ich vermute, dass er geschlafen und ich ihn mit meinem Anruf gerade geweckt habe. Doch ich liege falsch. Ohne auf meine ersten Worte einzugehen, ergreift Musa mit einer belegten Stimme ohne Höhen und Tiefen das Wort: »Ingmar, weißt du was, mein Vater ist tot.« Stille. Ich bin geschockt und kurz sprachlos, nach einer kurzen Pause antworte ich: »Was!? Oh nein, das tut mir so leid!« Wieder Stille. Musa ist verstummt, daher rede ich, ohne zu wissen, was ich Passendes sagen kann. Ich biete ihm an, dass er mir morgen alles erzählen könne, wenn er das wolle. Ich könne da sein, wann immer es für ihn passen würde. Er antwortet, dass es nachmittags am besten sei. Offenbar ist es für ihn in dieser Situation okay, dass ich komme, was mir alles andere als selbstverständlich erscheint. Ich kann mir nur schwer ausmalen, wie es Musa gerade geht, und es fühlt sich so an, als würden

wir mit dem morgigen Treffen Neuland in unserer Beziehung betreten. Er berichtet mir daraufhin nichts weiter über die Umstände des Todes seines Vaters. Ich möchte das Erzählen ihm überlassen und frage daher auch nicht nach. Unser Telefonat ist kurz, ich spreche ihm noch einmal mein herzliches Beileid aus und dann verabschieden wir uns bis morgen. (09.04.2019)

Nach dem Telefonat blieb ich orientierungs- wie ratlos in meinem Sessel zurück. Mir fiel nichts Besseres ein, als mein Forschungstagebuch herauszuholen und weiter zu schreiben:

So habe ich ihn noch nie erlebt, ganz ohne Ausdruck. Mir liegt etwas Diffuses sehr doll im Magen und ich bin gerade ganz rausgerissen aus meinem Alltagsstrom. Damit hatte und konnte ich nicht rechnen. Ich möchte ihn jetzt einfach irgendwie unterstützen. Es fühlt sich gerade auch komisch an, jetzt darüber etwas zu protokollieren. Ich denke gerade, dass das Projekt bei so was einfach zweitrangig ist. Gleichzeitig merke ich auch, dass ich in etwas drin bin, wo ich nicht einfach wieder heraustreten kann. Ich möchte jetzt probieren, für ihn morgen da zu sein. (09.04.2019)

Es war ein denkwürdiger und existenzieller Moment dieser Feldforschung, in dem mir meine Forschungstätigkeit bizarr (»komisch, jetzt darüber etwas zu protokollieren«) und nebensächlich (»zweitrangig«) zugleich vorkam. Ich war vielmehr »geschockt«, »sprachlos« und überwältigt. »Ganz rausgerissen aus meinem Alltagsstrom« empfand ich zum einen ein großes Mitleid mit Musa: »Oh, nein, das tut mir so leid!« Zum anderen war ich von der Situation selbst überfordert, redete, »ohne zu wissen, was ich Passendes sagen kann«, und spürte die Bedeutung und das Gewicht meiner zwischenmenschlichen Beziehung zu Musa. Ich merkte, dass ich »in etwas drin bin, wo ich nicht einfach wieder heraustreten kann«. Die Heftigkeit der Nachricht drang dabei geradezu körperlich zu mir durch, nach dem Telefonat lag mir »etwas Diffuses sehr doll im Magen«. Sofort ging ich meinem Impuls nach, über meine Gedanken und Gefühlszustände zu protokollieren, was vor allem meinem Bedürfnis entsprang, mich zu sammeln und zu orientieren. Gleichzeitig forschte ich auch in diesem heiklen Moment, protokollierte Zeilen, die ich hier in meinem »Buch« zitiere. Schnell merkte ich, dass ich mich in dieser Situation um Musa kümmern und ihm in seiner Trauer beistehen wollte. Ich wollte versuchen, für ihn »da zu sein«, und hatte sogleich das Gefühl, wir würden fortan »Neuland« in unserer Beziehung betreten. Zum ersten Mal seit langer Zeit rückte mein

Buch im Erleben unserer Beziehung in den Hintergrund. Was ich damals noch nicht absehen konnte und im Folgenden weiter ausführen werde: Unsere Beziehung begann sich an diesem Punkt zu verändern. »Neuland betreten« bedeutete, dass sich der Beziehungsraum des Dazwischens anfang zu reorganisieren. Bevor ich hieran in den nächsten Unterkapiteln folgenreich anknüpfen werde, möchte ich weiter nachspüren, wie sich mir Musas Trauer darstellte.

In dem Telefonat vermittelte sich mir Musas Trauer in Form seiner »belegten Stimme ohne Höhen und Tiefen«, im Verstummen, an der »Stille« zwischen uns. Als ich ihn am nächsten Tag in seiner Wohnung sah, war ich weiterhin damit beschäftigt, die mir fremd erscheinenden Aspekte in seiner Erscheinung als Zeichen seiner Trauer und Apathie zu begreifen:

Seine Haare sind anders – nicht geglättet, außerdem trägt er zum ersten Mal, seitdem ich ihn kenne, einen Dreitagebart. Seine Augen sind zudem extrem klein. Während wir miteinander die ersten Sätze sprechen, bemerke ich, dass sein Deutsch viel schlechter ist als sonst, er kann kaum Sätze beenden. Eines der wenigen Dinge, die ich verstehe, ist, dass er riesige Kopfschmerzen hat. (10.04.2019)

Als wir uns auf die Couch setzten, fing Musa nach einer Weile von selbst an zu erzählen. Seine Stimme war weiterhin gedämpft, zwar nicht mehr so stark wie am Telefon, doch sprach er mit weit weniger Resonanz als üblich. Mit dem Sprechen über das Tragische schien er mir etwas klarer zu werden und nicht länger seine Sätze »kaum beenden« zu können: Sein Vater sei bereits vor knapp einer Woche verstorben. Musa hätte daraufhin sehr viel geweint, worauf mich seine »extrem klein[en]« Augen bereits hingewiesen hatten. Er selbst hätte in der Nacht von dem Tod erfahren. Als ihn seine Schwester noch so spät anrief, hatte er sich schon gefragt, ob vielleicht etwas Schlimmeres passiert sei. Seinen Vater schilderte er mir daraufhin als jemanden, der noch fit und aktiv gewesen und mit nur 68 Jahren unerwartet an einem plötzlichen Herzinfarkt verstorben war. Je länger mir Musa berichtete, desto mehr verstand ich, dass es sich hier um einen der wichtigsten Menschen in seinem Leben gehandelt hatte, den er seit mehr als dreieinhalb Jahre nicht mehr gesehen hatte. Ich verstand auch, dass Musa die Trauer aufgrund seiner räumlichen Trennung umso schwerer fiel. Familie würde »bei uns« einen viel wichtigeren Stellenwert einnehmen als »bei euch«, so Musas Formulierung. Bei ihnen halte man »immer zusammen« und es sei nur sehr schwer zu ertragen, wenn man getrennt sei.

Musa machte hier von einer kulturellen Differenzmarkierung – »bei uns« vs. »bei euch« – in unserer Beziehung Gebrauch, die er mir nie zuvor so klar aufgezeigt hatte. Ich empfand dies als seine Aufforderung an mich, ihm weiter dahin zu folgen, wie er trauerte:

Haargenau schildert er mir, in welcher Haltung, an welcher Stelle er auf seinem Bett gesessen hat, als er per Handyvideo der Beerdigungszeremonie in Syrien beiwohnte. Er zeigt mit seinem Finger auf die Stelle des Bettes, dann setzt er sich wieder im Schneidersitz auf diese Position. (10.04.2019)

Bestattungen erfolgen im Islam so schnell als möglich, zumeist binnen 24 Stunden nach Einsetzen des Todes (Coward 1998). Während Musas Familienmitglieder zu der unmittelbar nach dem Tod vollzogenen Beerdigung vor Ort gewesen waren, war Musa die Teilnahme an der Bestattungszeremonie am Handy geblieben. Auch ohne das kulturspezifische Verstehen, zu dem Musa mich aufforderte, vermittelte sich mir, wie schmerzhaft es für ihn gewesen sein musste, in diesem Moment nicht in physisch-leiblicher Präsenz bei seiner Familie in Syrien zu sein. Die Video-Zuschaltung samt seiner mir gegenüber »haargenau« vorgetragenen Rekapitulation der eigenen körperlichen Positionierung während der Bestattung – »er zeigt mit seinem Finger auf die Stelle des Bettes« – verstand ich als Versuch, den Ereignissen so nahe zu kommen, wie es ihm von Deutschland aus nur irgend möglich war.

Von seiner Familie getrennt wurde er in den Tagen zuvor von seinen arabischen Nachbarn eng begleitet. Mervan sei fast jeden Tag bei ihm gewesen. Außerdem hatte er Besuch von seiner Tante aus [Stadtname], die ihm ein vertrautes Trauerritual in Form eines Kaffees bereitet hatte. Musa erklärte mir, dass dafür eine große Menge an besonders zubereitetem Kaffee in einer großen Schüssel vorgehalten wurde, aus der dem Ritual nach in den Tagen nach dem Tod die Trauergemeinschaft gemeinsam trank und so den Verstorbenen ehrte und ihm gedachte. Eine kleine Menge dieses Kaffees stand am Tag meines Besuchs in einem großen Kochtopf auf dem Herd bereit. Musa bat mich, mit ihm davon zu Ehren seines Vaters zu trinken. Ich hatte das Gefühl, dass Musa mir sehr dankbar dafür war. Ich wiederum war einerseits erleichtert, eine niedrigschwellige Gelegenheit zu finden, Musa meine Anteilnahme an seinem Verlust auf eine Art auszudrücken, die ihm aus Syrien sehr vertraut war. Andererseits war ich selbst vom Ritual sehr berührt. Mir kam es so vor, dass sich im Kaffee, von dem alle tranken, das Individuum vorübergehend in der Gemeinschaft auflösen konnte und somit eine starke Verbundenheit der Trau-

ergemeinschaft um den Toten entstand. In seiner Außeralltäglichkeit schien mir das Ritual eine starke Quelle von Sozialität, Halt und Trost zu sein.

Nachdem wir von dem Kaffee getrunken hatten, bemerkte ich, dass Musa in der Lage war, sich situativ aus seiner Apathie zu lösen. In den Tagen zuvor sei er seiner Auskunft nach meist gar nicht erst aus dem Bett gekommen. Auch den Laptop würde er jetzt zum ersten Mal seit fünf Tagen wieder anmachen. Ermutigt davon schlug ich vor rauszugehen, die Sonne würde so schön scheinen:

Musa willigt ein, er wolle nur zuvor noch einmal beten. Draußen schicken wir uns an, zum Wasser zu gehen. Musa hat eine Basecap aufgezogen, die er sonst nie trägt, er meint, er wolle nicht, dass Leute ihn gerade sehen, er fühle sich »nicht sozial«. Am Wasser angekommen können wir die letzte Sonnenstunde des Tages abgreifen. Dann bemerken wir, dass wir beide Hunger haben, und machen uns auf den Rückweg. Musa kauft noch Kopfschmerztabletten in der Apotheke, wir gehen dann über einen Umweg zum Penny, wo wir zwei Tiefkühlpizzen kaufen, zu ihm nach Hause zurück. In seiner Wohnung holen wir die beiden Margheritas raus und lassen den Tag bei einer Shisha ausklingen. (10.04.2019)

Zum Zeitpunkt meines Besuchs hatten bei Musa wichtige Trauerrituale bereits stattgefunden. Während meines Besuchs meinte er zu mir, dass heute der erste Tag sei, an dem es ihm wieder etwas besser gehe, die vergangenen Tage seien einfach nur »zum Weinen« gewesen. Musa weinte mir gegenüber nicht, er wirkte zwar stark niedergeschlagen, gleichzeitig jedoch emotional gefasst. Nach dem, was er mir erzählt hatte, nehme ich an, dass dies in der Anwesenheit von Mervan und seiner Tante anders gewesen war, als der erste Schock noch nicht überwunden war. Ich verstand, dass Trauern für ihn Gemeinschaft und körperliche Nähe bedeutete. Ich gehörte im erweiterten Kreis mit zu seiner Trauergemeinschaft, die Praxen wie das Kaffeeritual begingen. Der Beitrag unserer Beziehung in seiner unmittelbaren Trauer bestand darin, dass sie ihn situativ aus der Apathie für eine »Sonnenstunde« herausführte. Auch danach konnten wir an etablierte Skripte unserer Beziehung anknüpfen und »den Tag bei einer Shisha ausklingen« lassen. Dies stand allerdings nicht länger im Zusammenhang mit den vereinnahmenden Dynamiken des Gebens und Nehmens, die ich zuvor beschrieben habe (*Kapitel 5*). Vielmehr geschah etwas Neues, ein Raum für ein anderes Erzählen und Beieinandersein öffnete sich. Ich lernte eine Seite von Musa kennen, die mir bisher verborgen geblie-

ben war. Im folgenden Unterkapitel rekapituliere ich dieses »Neuland« unserer Beziehung, in dessen Zentrum ein Auftrag stand, den Musa verinnerlicht hatte.

6.2 Musas Auftrag: Über Versorgen, Beschützen und Trauma

Bevor sein Vater verstarb, erläuterte mir Musa Folgendes:

Musa: Ich möchte mein Familie helfen. Ja, mein Vater und mein Mutter und ganz mein Schwestern. Okay, ich MUSS so machen. Nicht ich soll, ich muss so machen.

Ingmar: Wieso musst, ja wieso musst du so machen?

Musa: Wieso musst? Mein, guck mal. Mein, bei UNS. Wir haben, wie heißt?, Gewohnheit. Gewohnheit und nicht nur Gewohnheit, und meine Religion. Und ganz meine Gewohnheit. Mein Vater und meine Mutter zuerst. Immer zuerst. Ja, Familie. Nicht genau Schwestern. Meine Schwestern, ganze mein Schwestern, sie haben Männer und, ok? Aber, aber mein Vater und Mutter, ich muss. Nicht nur ich. Und ganz mein Schwestern. Ganz Leute. Das ist sehr wichtig bei uns. Mein Vater und mein Mutter. (28.11.2018)

Musa machte demnach schon einmal die zuvor angeführte kulturelle Differenzmarkierung in unserer Beziehung stark (»bei UNS«) und führte von ihr ausgehend einen Auftrag ein, der eigenen Familie zu helfen, die eigene Familie zu versorgen. Diesen Versorgungsauftrag begründete er mit Verweis auf kollektiv geteilte kulturelle Relevanz und Erwartungen (»Wir haben, wie heißt? Gewohnheit«; »ich muss. Nicht nur ich«) sowie im Hinblick auf seinen islamischen Glauben (»meine Religion«). Musa betonte außerdem, seine Schwestern »haben Männer«, was mir so vorkam, als ob sein Versorgungsauftrag ihnen gegenüber durch die angeheirateten Männer als abgeschwächt gelten konnte.² Musas Auftrag schien mir insgesamt auf den Generationsunterschied in der Familie zurückführbar, d.h. über die Generation vermittelt, »delegiert« zu sein (Stierlin 1982; Rosenthal 1994). Zudem erschien er mir als männlich und

2 Auch fiel mir Musas Verhandlung von »Vater und Mutter« in einem Guss auf, ohne dass er hier auf eine entsprechende Differenzierung – denkbar nach Geschlecht – zurückgegriffen hätte. Hinzu kam, dass ich es so erlebte, dass Musa sich seinen Auftrag aktiv auf sagte und sich selbst von ihm vergewissern musste: »Ich MUSS so machen. Nicht ich soll, ich muss so machen.«

religiös codiert. Mit dem Tod seines Vaters und dem Vakuum, das dieser in der Familie hinterließ, bezog sich Musa mit neuer Vehemenz und Dringlichkeit auf seinen »Delegationsauftrag« (siehe hierzu weiterführend Rosenthal et al. 1999; Bar-On 1995).

Sein Auftrag strukturierte wesentlich seine Orientierungen in der Trauer, er setzte eine Entwicklung in Gang, mit der sich das Neuland unserer Beziehung weiter formierte. In diesem Unterkapitel möchte ich die Grundzüge dieses Auftrags besser verstehen. Anhand eines sehr bewegenden Gesprächs schwenke ich auf Musas traumatische Erfahrungen des Überlebens im Krieg in Syrien zurück, in denen spezifische Orientierungen in seinem Auftrag deutlich wurden. Es ist dies auch die Grundlage dafür, zu einem späteren Zeitpunkt zu Musas Einlösung des mobilisierten Auftrags nach dem Tod des Vaters überzugehen (*Kapitel 6.4*).

Eine der ersten Reaktionen, die ich bei Musa auf den Schock hin wahrnahm, war seine Suche nach Erklärungen für den Tod des Vaters, die er mir wie folgt gab: Sein Vater hätte nach dem Krieg unter der dauerhaften Trennung von ihm, seinem einzigen Sohn, stark gelitten, die Entbehrung hätte ihn ausgelugt. Ebenso sei sein Tod symptomatisch für das grundlegende Erschöpfungsgefühl, das sich in Syrien eingestellt hätte. Zwar sei es vordergründig ruhiger geworden, die Menschen wären aber von der seit Jahren anhaltenden Krise und dem Krieg zermüht – »krank am Herzen«, wie Musa es mir gegenüber ausdrückte. Er brachte damit die Todesursache seines Vaters (Herzinfarkt) in einen Zusammenhang mit dem Schmerz der Trennung von ihm und dem Leid einer gesamten Region. Schon lange hätte sich sein Vater nicht mehr um seine Gesundheit gekümmert, stattdessen dafür gesorgt, dass eines ihrer im Krieg zerstörten Häuser wiederaufgebaut wurde. Erst vor wenigen Monaten sei die ganze Familie dorthin zurückgezogen. Sein Vater habe sich bereits zwei Tage zuvor ungewohnt schwach gefühlt, bevor er auf der Terrasse des neuen alten Zuhauses tot umgefallen war. Noch vor dessen Tod hatte mir Musa die Bilder von dem wiederaufgebauten Haus gezeigt. Daraufhin entwickelte sich das angekündigte sehr bewegende Gespräch:

Musa: Damals unserer Wohnung ist weg (lacht). Kommt Bomb. Große Bomb. Und wir haben ein anderer Wohnung umziehen. Ja, das war sehr schwer damals. Wirklich. 2013 ist (lacht los) große Problem für uns. Aber vor zwei Wochen, meine Familie zurückfahren, sie sind zurückfahren nach meine Hause und sie reparieren und sie machen ganz. Also ja, ich habe hier meine Fotos. Meine HAUS Fotos (lacht). Mein Schwester sie hat mir geschickt. Vor

(lacht). Nach Bombe und vor Bombe (lacht). Ja, auch vor Bombe ist sehr, sehr schhhlimm (langsam sprechend) (lacht leicht).

Ingmar: Ja, aber was ist denn passiert? Also, die Bombe hat das ganze Haus kaputt gemacht?

Musa: Ja, die waren/und es gibt auch, kommt viele Leute, sie Dieb. Diebleute. (lacht) Wir/immer vergesse ich das. Wie heißt die Verb? (*Ingmar:* Stehlen.) Sie stehlen. Okay. Kommt Leute stehlen. Die Leute stehlen mein Wohnung und es gibt, es gibt überhaupt nicht Sachen. Es gibt nicht. Und mein Familie jetzt, ja, vor letzte Monat, letzte drei Monaten, sie haben reparieren. Drei Monaten und ja, jetzt sie sind, sie wohnen jetzt zu Hause jetzt. Meine originale Haus (lacht).

Ingmar: Krass. Ja. Aber wann ist denn die Bombe dann da eingeschlagen? (*Musa:* 2013.) Über Nacht? Oder wart ihr dann in dem Haus? Oder wart ihr weg?

Musa: Ach so (lacht). Naja, wir waren weg, aber erste, erste Mal kommt nicht Bombe. Ich weiß nicht. Pichju. Wie heißt das? Pichju. Pichju. Pichju. So. Das ist nicht Bombe (*Ingmar:* Ja, Schüsse.) Ja, Bombe aber, also ja, FLUGbombe. Wie heißt? Wie heißt?

Ingmar: Ich kenn mich nicht/

Musa: Also, sie machen/okay, nicht Bombe, wenn wir zu Hause waren, wenn wir zu Hause waren, es gab von oben viele Bombe kommt (lacht), okay? Aber am Ende, ganz Sachen in meine Stadt ist kaputt (langsam sprechend) und es gab keine Polizei und es gab keine alles. Und jemand hat ein clashen und ja, clashen. Und verstehst du clashen? Hat (zielt mit Händen auf mich) ich weiß nicht, wie heißt. (*Ingmar:* Gewehr?) Ja, Gewehr. Und es gibt kein Polizei natürlich und wir können nicht leben so. Und wir danach fahren und dann kommt große Bombe zu meine Hause und ganz weg (lacht auf). Aber jetzt, es ist besser (lacht lang). Ja, das ist komisch, ja? (lacht weiter)

Ingmar: Naja, ja, komisch, weiß ich nicht. Wie ist es für dich? Ist es für dich komisch?

Musa: Jetzt, das ist komisch aber. Jetzt, das ist komisch, aber das war sehr schwer (lacht auf). Wirklich, wenn man leben mit Bombe und so viel Sachen. Das ist sehr schwer. Aber jetzt bin ich da und ich erinnere mich, das und das ist sehr, sehr komisch. Wirklich (lacht auf). Ich hab viele komisch Sachen gemacht. Wirklich.

Ingmar: Du hast komische Sachen gemacht?

Musa: Ja, ja. Zum Beispiel. Guck mal. Damals, 2013, gab es große, große KRIEG in mein Stadt. Ja, und ich war auf dem Straße (lacht kurz auf), okay? Und ich war hier (zeigt mit dem einen Finger) zum Beispiel und die Bombe kommt zu hier (zeigt mit dem anderen Finger gleich daneben) (lacht auf). Wirklich, das wirklich, das war sehr, sehr, sehr schwer und ich habe nicht

gehört, ich habe nicht, nur was passiert (lacht glucksend). Danach habe ich so viel gelacht (lacht glucksend). Ja, wirklich. Ja, jetzt erinnere.

Ingmar: Warum hast du viel gelacht? (lachend angesteckt vom glucksenden Lachen)

Musa: Ich habe/was PASSIERT? WO BIN ICH? (durchweg lachend) So. Ja, das wirklich. Danach, das ist sehr komisch. Wenn man, wenn man sich erinnert, ja, passiert das. Nach ein Tag oder zwei Tagen ich erinnere, was ist das (lacht kurz auf). Wirklich, das ist/kann ich nicht sprechen über dieses oder dieses Gefühl.

Ingmar: Ja, verstehe ich.

Musa: Ja (lacht kurz). Du kannst nicht hören. Wirklich. Und ganze, ganze, wie heißt das (tippt auf sein Glas). (*Ingmar:* Glas?) Glas, ganz Glas auf den Fenster ist weg. Und ja, wirklich, das ist sehr stark.

Ingmar: Hattest du auch bestimmt Angst, oder?

Musa: (kurze Pause) Ich weiß nicht. Das ist schwere Frage. Wirklich. Damals hatte ich nicht, ja hatte ich nicht Angst. Ich hätte meine Schwestern und ich hätte Angst über MEIN Schwestern, nicht über mich. Ja, aber jetzt, vielleicht hatte ich Angst. Mein, ja mein Schwestern sind dort und ich bin da. Und mein Vater ist große, ist alte Mann und mein Mutter ist auch ist alte Mann. Und ja, ich glaube, hier es gibt Angst, manchmal. Ja. (lacht) Es gibt so viel Sachen (verstummt). (19.12.2018)

Der Impuls ging von Musa aus, mit mir an dem Tag, als er die Fotos von dem von seinem Vater wiederaufgebauten Elternhaus in der Hand hielt, über den Bombenangriff auf sein Zuhause zu sprechen. Ich wurde, so ließe sich vielleicht sagen, nun tatsächlich als Analytiker auf der Couch angerufen – als ein Begleiter, der ihm bei der Suche nach einer Sprache über das Traumatische half, der sich die Schrecken anhörte und sie aushielt. Wie es der Psychoanalytiker Dori Laub ausdrückte: »to get it [das Trauma, I.Z.] out in interpersonal space there has to be a companion« (Laub 2014: 48). Die Art und Weise, die ein Sprechen über die Zerbombung seiner Heimatstadt ermöglichte, war ein permanentes, stellenweise »glucksendes« Lachen. In Musas Erzählung, die von der existenziellen Bedrohung seines Lebens zeugte, war für ihn vieles »sehr komisch« im Sinne von zum Lachen. »Ich erinnere mich das und das ist sehr, sehr komisch. Wirklich (lacht auf).« Wie er ausführte, »wenn man sich erinnert, ja, passiert das.« Der Zusammenhang von Schrecken und Lachen scheint auf den ersten Blick paradox. Ich möchte Musas Lachen allerdings gerade als die Ermöglichung des Sprechens über die traumatischen Ereignisse begreifen,

aufgrund des stark distanzierenden Moments, das dem Lachen immanent ist. Borch-Jacobsen (1987) hat über einen solchen Zusammenhang geschrieben:

»Since we cannot escape pain and anguish, let's at least learn to relativize them, by observing ourselves from without, or, more properly, from above. [...] Let's act, in other words, as if we could raise ourselves above our precious self, as if we could, just for the time of an improbable grace period, make fun of its shabby finitude.« (Borch-Jacobsen 1987: 738–740)

Kurzum: »It is because we are going to die [...] that we form [...] the convulsive community of laughers [...] to frighten away death.« (Borch-Jacobsen 1987: 739–740) Demnach war Musas Lachen eine Art Coping-Mechanismus im Angesicht der existenziellen Bedrohung, mit dem er sich ein Stück weit in eine solche Distanz zu den schrecklichen Ereignissen bringen konnte, dass sie mit mir besprechbar wurden.³ Auch gehe ich davon aus, dass das für Musa Bewusstseinsfähige nur mittels eines solchen Lachens zur Artikulation kommen konnte, gleichzeitig aber vieles unsagbar blieb: »Wirklich, das ist/kann ich nicht sprechen über dieses oder dieses Gefühl.«

In der Gesprächssituation irritierte und verunsicherte mich sein Lachen zunächst: »Naja, ja, komisch, weiß ich nicht. Wie ist es für dich? Ist es für dich komisch?« Heute frage ich mich, wie es möglich gewesen sein sollte, über das von ihm Geschilderte zu sprechen, ohne dabei anzufangen zu lachen. Was Musa mir erzählte, war sehr heftig und eigentlich für mich gar nicht richtig vorstellbar. Das Lachen war das, was übrig blieb – was Borch-Jacobsen (1987: 744) als »laughter of being« beschrieben hat: »It is when there is, very literally, nothing more, when being disappears or is about to disappear, [...] it is then that bursts forth-all ontology having been thrown overboard-laughter, true laughter, the laughter of being.« Den Bombenangriff mit- und überlebt zu haben, verstand ich in vielerlei Hinsicht als eine solche Schwellensituation des Seins für Musa.

Zum Ende seiner Erzählung konnte ich mich letztlich nicht erwehren mitzulachen: »Warum hast du viel gelacht? (lachend angesteckt vom glucksenden Lachen).« Musas Lachen war auf mich überggesprungen. Es spannte einen

3 Neben einer philosophischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Lachens (Bergson 1900; Plessner 1941), die ich hier nicht aufgreifen kann, finden wir besonders den Gedanken, dass Lachen Funktionen der Entweichung einer Spannung und der Distanzierung vom Selbst erfüllt, bereits eingeführt bei Freud (1905) (siehe auch Berger 1998).

Beziehungsraum zwischen uns auf, in dem ich »angesteckt« war »by identifying with the other, and the two of us together with this third who makes us laugh« (Borch-Jacobsen 1987: 742). Letztlich war es für mich eine Erleichterung, eine derartige Einladung von Musa zum Mitlachen zu erhalten, was wir mit Bataille (1957) wie folgt verstehen können:

»Seeing and hearing a man laugh I participate in his emotion from inside myself. This sensation felt inside me communicates itself to me and that is what makes me laugh: we have an immediate knowledge of the other person's laughter when we laugh ourselves or of excitement when we share it.« (Bataille 1957: 153)

Indem sich Musas Lachen im Folgen seiner Erzählung von innen auf mich übertrug, konnte unser gemeinsames Lachen einen partiellen Zugang und eine gemeinsame Verständigung über die Ereignisse freilegen, die Musa miterlebt hatte. Das Lachen war zu einem Modus der Verständigung zwischen uns geworden, über den für mich sodann möglich wurde zu erfahren, was Musa über die körperlich-sinnliche Dimension des Krieges zu berichteten hatte: Er *zeigte* mir, was es bedeutete, mitten im Krieg gewesen zu sein: »Ich war hier (zeigt mit dem einen Finger) zum Beispiel und die Bombe kommt zu hier (zeigt mit dem anderen Finger kurz daneben).« Er schilderte mir, wie sich der Krieg angefühlt, ja, *angehört* hatte: »Pichju. Pichju. Pichju.«; »Ich habe nicht gehört«, und wie sich eine fundamentale Orientierungslosigkeit bei ihm ausgebreitet hatte: »Was PASSIERT? WO BIN ICH?«

In dem Moment, in dem sich alles für ihn aufzulösen drohte, tauchte so dann eine starke Orientierung hinsichtlich seiner Schwestern auf: »Damals hatte ich nicht, ja, hatte ich nicht Angst. Ich hätte meine Schwestern und ich hätte Angst über MEIN Schwestern, nicht über mich.« Angst hätte er im Zuge des Bombenangriffs nicht um sich selbst, sondern um seine Schwestern gehabt, die er beschützen wollte. Wenn wir an dieser Stelle an den zu Beginn skizzierten Auftrag zurückkehren, so materialisierte sich in Musas Erzählung sein Auftrag als ein »Beschützen«. Musas Sorge galt nicht seinem eigenen, sondern dem Leben seiner Schwestern. Ähnlich dem Lachen erfüllte die Orientierung des Beschützens seiner Schwester für ihn, so denke ich, auch ein Stück weit die Funktion, von sich selbst wegrücken zu können. Sie half ihm, die Gefährdung seines eigenen Lebens nicht unmittelbar spüren zu müssen.

Ebenso zwingend wie damals im syrischen Bürgerkrieg verpflichtete sich Musa nach dem Tod seines Vaters auf eine Orientierung des Beschützens und

Versorgens – gegenüber seinen Schwestern und seiner Mutter. Mir schien, für Musa war es selbstverständlich, dass das durch den Tod des Vaters entstandene Vakuum im Familiengefüge entlang dieses Auftrags künftig durch ihn kompensiert werden musste. Bereits in der ersten Trauerphase kam Musa dem nach (*Kapitel 6.1*). Er erzählte mir, wie er während der Beerdigungszeremonie per Videozuschalte versucht hatte, seine Schwestern und seine Mutter zum Lachen zu bringen, diese hätten durchgehend geweint. Seinen Auftrag begriff ich nach und nach als eine Form der Selbstvergewisserung. Er stellte ihm ein vertrautes Skript in seiner Krise bereit, das ihm Stärke und Hegemonie gab. Wie ich im Folgenden zeigen werde, förderte das Handeln entlang dieses Skripts auch seine Autonomie innerhalb unserer Beziehung.

6.3 Suchen und sich trennen: Was ich betrauerte

Musa hatte für mich immer eine unverwechselbare Ausstrahlung gehabt, die mich sofort in Bann gezogen hatte (*Teil III*). Als im Moment des Schocks das unbedarfte Moment in seiner Ausstrahlung der Trauer gewichen war (*Kapitel 6.1*), war ich davon ausgegangen, dies sei nur punktuell. Wie sich herausstellte, ging jedoch etwas von ihr zunächst ganz verloren. Im Folgenden arbeite ich heraus, was ich hieran betrauerte. Ich zeichne entlang einer Phase des Suchens und Sich-Trennens in unserer Beziehung nach, wie sich meine komplementäre Rolle (*Kapitel 5.3*) auflöste und sich das Neuland unserer Beziehung verwirklichte. Auf diesem fühlte ich mich gekränkt und erleichtert zugleich.

In den Monaten nach dem Tod des Vaters entstand die größte zeitliche Pause unserer bisherigen Treffen. Es vergingen mehr als drei Monate, bis Musa und ich uns Ende August des Jahres wiedersahen. Musa wirkte bei unserem Wiedersehen stark verändert auf mich:

Er sieht wie ausgewechselt aus, Züge treten an ihm hervor, die ich vorher noch nie wahrgenommen habe. Am augenfälligsten ist sein neuer langer Vollbart, der ihm etwa eine Fausthöhe unter sein Kinn hinausragt. Außerdem sind seine schwarzen Haare, die er vorher immer lang und akribisch mit dem Glätteisen gepflegt hatte, nun raspelkurz. Gerade in ihrer Kombination haben »Buzzcut« und der lange Vollbart eine starke, vielleicht sogar verstörende Wirkung auf mich. Als ob sein Gesicht die Unschuld von vorher verloren hätte. Irgendwas ist unwiderruflich weg. Das Kindliche. Er ist jetzt ein Mann und mir fällt auf, dass ich ihn vorher schon so lange ganz anders

kannte. Es gibt keine Kontinuität mehr, sondern einen starken Bruch. Das Unbeschwerte, das früher seine Ausstrahlung ausmachte, ist weg. In meinen Ausdruck »die Jungs« passt er auf einmal nicht mehr rein. Ich ertappe mich dabei, wie ich den alten Musa vermisste, und habe das Gefühl, dass er plötzlich verschwunden ist und wahrscheinlich gar nicht so bald wiederkommt, wenn überhaupt. Was bleibt dann in unserer Beziehung nach dieser Veränderung? (31.08.2019)

Bei unserem Wiedersehen nahm ich Musa mit dem mächtigen Vollbart, der ihm »eine Fausthöhe unter sein Kinn hinausragt« und den »raspelkurz« als »Buzzcut« rasierten Haaren wie eine neue Person wahr. Ich konstatierte einen »starken Bruch«, so, als ob mir ein Zwischenteil fehlte, das zu dieser starken äußerlichen Veränderung geführt hatte. Für mich gab es »keine Kontinuität« mehr, er sah für mich »wie ausgewechselt« aus, was ich als »verstörend« erlebte. Die neue Person, die vor mir stand, passte nicht länger in meine alten (kindlichen) Schemata (»die Jungs«). Insgesamt betrauerte ich einen herben Verlust, der mich verunsicherte und zur bangen Frage führte: »Was bleibt in unserer Beziehung nach dieser Veränderung?« Die Person, die vor mir stand, nahm ich als »Mann« wahr, der »das Kindliche« abgestreift und hinter sich gelassen hatte. Mir kam es so vor, als würde sich dieser Mann mit seinem neuen Äußeren vergewissern, dass er in der veränderten Familienkonstellation nun der erste Versorger war – als ob er sich mit seinem Äußeren dazu aufgefordert hätte, den vakanten Platz seines Vaters einzunehmen. Ich fragte Musa, wie lange er sich den Bart schon hatte stehen lassen, und Musa nannte mir ein genaues Datum. Ich konnte rekonstruieren, dass dies das Todesdatum seines Vaters gewesen war – knapp vor unserem ersten Treffen nach dessen Tod (*Kapitel 6.1*). Die weitere Geschichte zu seinem Bart erzählte er mir wie folgt: Er hätte noch lange um seinen Vater getrauert. In der Trauerzeit hätte er sich zunächst überhaupt nicht um sein Äußeres gekümmert, wäre weiterhin mit »Cap« rumgelaufen, wie im Frühjahr, als wir zusammen das Haus verlassen hatten. Mervan hätte ihn später dazu aufgefordert, sich wieder zu rasieren und die Haare abzuschneiden, doch das hätte Musa nur auf dem Kopf und zwar radikal getan. Im Gesicht, wo er zuvor immer glatt rasiert gewesen war, war der lange Bart als Produkt dieser Zeit geblieben. Ich stellte es mir daher so vor, dass der Bart seine Trauer um seinen Vater in sich trug. Der Bart, der verbreitet als ein Symbol religiöser Frömmigkeit von Männern im Islam gilt (Stauth 2000), entsprach zugleich der religiösen und männlichen Einfärbung seines Auftrags (*Kapitel 6.2*). Ebenso deutete der Bart auf eine gewisse Nachlässigkeit

in der Trauer hin und war zeitgleich eine starke Erinnerung an seinen Vater, der auch einen Bart trug.

Während des Treffens ging Musa sodann dazu über, mir die realen Konsequenzen seines angenommenen Auftrags aufzuzeigen. Er erzählte mir von seinem Plan, eine seiner Schwestern, die in Syrien einen lebensgefährlichen Verätzungsunfall erlitten hatte, zu sich nach Deutschland zu holen. Hier könne er sich besser um eine angemessene Behandlung für sie kümmern. Dafür müsse er allerdings eine sogenannte Verpflichtungserklärung erreichen. Rechtliche Bedingung dafür sei, dass er eine 2-Zimmer-Wohnung angemietet habe, über ein Einkommen von mindestens 1600€ netto sowie einen unbefristeten Arbeitsvertrag verfüge. Mittels der Verpflichtungserklärung könne die Schwester sodann regulär und nicht als sogenannter Flüchtling nach Deutschland einreisen, wo Musa rechtlich gebunden wäre, für sie zu sorgen. Bei einem unserer nächsten Treffen nahm Musa diesen Gesprächsfaden wieder auf und erzählte mir, dass er den ungeliebten Job des Pflegers im Krankenhaus entfristen konnte und mittlerweile mehr als die geforderten 1600€ verdiene. Ebenso hätte er in der Nähe von seiner alten eine größere neue Wohnung gefunden. In dieser neuen Wohnung waren wir im November zum ersten Mal verabredet:

Ich finde die Wohnung recht schnell, da sie nur ein paar Meter von der Bushaltestelle entfernt liegt, die mir Musa genannt hat. Ich gehe die Treppen hoch in den 2. Stock und die Wohnungstür steht offen. Ich trete ein in einen kleinen Flur, die Küchentür direkt vor mir steht offen. »Hallo!? Musa?« Ich gehe zunächst nach links und tapere in ein Zimmer, in dem nur ein Bett steht, das in Musas vorheriger Wohnung noch in dem einzigen großen Wohnraum integriert gewesen war. Musa kommt über den Flur in das Zimmer getreten. Er freut sich, mich zu sehen, fragt mich, wie ich seine neue Wohnung finden würde. Ich sage ihm, dass ich sie »sehr schön« und »so groß« finde, sie ist ja viel größer als seine alte Wohnung. Als ich ihn neugierig danach frage, wann er umgezogen ist und ob er das ganz allein gemacht hat, meint er zu mir »das war Ende Oktober«, »Freunde« hätten ihm geholfen. Die Wohnung muss schließlich stehen und eingerichtet sein, bevor seine Schwester kommt. Das ist bereits in der ersten Dezemberhälfte in 2–3 Wochen, den Flug hat er ihr bereits gebucht. Wir gehen ins Zimmer am anderen Ende des Flurs und Musa zeigt mir das offizielle Dokument seiner Verpflichtungserklärung. Ich frage ich ihn, ob ich das fotografieren könne. Er zögert, meint dann, lieber nicht, das soll nicht ins Buch. Heute ist es ihm wichtig, dass ich als Freund bei ihm bin. Er freut sich darauf, seit Langem wieder etwas kochen zu können, dafür hat er fast gar keine Zeit mehr. Er kommt nach der Arbeit

heim, dann duscht er und dann schläft er. Essen gibt es meistens irgendwie zwischendurch, aber davon kriegt er immer Bauchschmerzen. (22.11.2019)

Von Musas neuer Wohnung war ich beeindruckt, sie war »viel größer« als seine vorherige im »Haus«. »Neugierig« fragte ich daher, wie er den Umzug bewerkstelligt hatte. Ich wusste darüber nicht Bescheid, hätte mir grundsätzlich gut vorstellen können, dass Musa mich dafür um Hilfe gebeten hätte. Er hatte den Umzug allerdings unbemerkt von mir, ohne meine Hilfe bewerkstelligt. Dies stellte eine Kränkung für mich dar, der ich in seiner Funktion als Musas unverzichtbarer Helfer auf der Couch überflüssig geworden war (*Kapitel 5*). Mich trieb bereits die bange Frage um, was von unserer Beziehung bleiben würde, und wurde nun mit der schmerzlichen Gewissheit konfrontiert, dass sich unserer Beziehung verändert hatte und mich Musa in meiner »komplementären Rolle« auf der Couch nicht länger brauchte. Angetrieben von der Erfüllung seines Auftrags hatte er die Voraussetzungen für die Verpflichtungserklärung ohne mein Zutun erbracht und sich zudem einen neuen Freundeskreis aufgebaut. Als ich genauer nachfragte, stellte sich heraus, dass auch Mervan und die Clique der Nachbarn im Haus (*Kapitel 1*) nicht dazu gehörten, was mich in Bezug auf meine Kränkung ein wenig tröstete. Er erzählte mir von einem Ingenieur und einem Zahnarzt, beide »Araber«, er würde sie oft in der Moschee treffen, sie hätten einen großen Wagen gehabt, mit dem er umziehen konnte. Musa hatte es demnach geschafft, sich einen unabhängigen Freundeskreis älterer in Deutschland arrivierter arabischer Männer aufzubauen. Dies war gleichwohl nicht nur eine Kränkung, sondern auch eine Entlastung für mich, der vorher unter einer gewissen Einseitigkeit und starken Beanspruchung durch Musa stellenweise geächtet hatte (*Kapitel 5.3*).

Zum Schluss des Treffens bietet Musa wieder an, dass ich länger bleiben könne, aber dieses Mal gelingt es mir besser, loszukommen als zuvor von der alten Couch. Wir haben im Prinzip wieder die ganze Zeit (15–20 Uhr) auf seiner Couch verweilt. Statt der Shisha haben wir heute nach dem Essen aber Zigaretten geraucht und dabei besonders starken arabischen Kaffee getrunken, so wie es sein Vater früher immer gemacht hatte, meint Musa zu mir. (22.11.2019)

In der Trauer um seinen Vater war es zu einer Ablösung Musas von mir gekommen, in der ich wiederum betrauerte, dass der alte (kindliche) Musa verschwunden war. Meine komplementäre Rolle hatte sich aufgelöst, nach einer

vorübergehenden Trennung suchten wir in unserer Beziehung nach einer neuen Form der Begegnung. Musa betonte, dass es ihm heute wichtig gewesen sei, dass ich als Freund zu ihm gekommen war. Auf dem Neuland unserer Beziehung sollten meine Hilfe und mein Buch nicht länger eine Rolle spielen. Ich kam daher auch wesentlich »besser los« von seiner Couch als zuvor (*Kapitel 5.4*), rauchte nicht länger Shisha mit ihm, sondern Zigaretten in Anlehnung an Musas verstorbenen Vater.

6.4 Zur Einlösung des Auftrags: Musa, seine Schwester und ich

In diesem Abschnitt schließt sich ein erster Kreis in diesem Kapitel, indem ich auf die Einlösung von Musas Auftrag fokussiere, die der Einzug seiner Schwester bei ihm bedeutete. Ich lernte die Schwester persönlich kennen und konstatierte dabei ein Auseinanderfallen der mir über Musa vermittelten Vorstellung seiner Schwester und der realen Person. Im Folgenden rekonstruiere ich das gemeinsame Treffen zu dritt.

Anfang des neuen Jahres hatte es Musa unter schwierigen Umständen geschafft, die Voraussetzungen für die Verpflichtungserklärung zu erfüllen, so dass seine Schwester nicht als »syrischer Flüchtling«, sondern »normal« nach Deutschland eingereist war und fortan bei ihm lebte. Musa wollte, dass ich sie kennenlernte, so machte ich mich abermals auf den Weg in seine neue Wohnung:

Ich bereite mich irgendwie nicht vor und bin etwas lustlos und erschöpft vom Hinreisen. Höre im Zug Musik, anstatt mir noch einen Fokus für meine Beobachtungen zum anstehenden Feldbesuch zu überlegen. [...] Als ich von Musa empfangen werde, bin ich gespannt und aufgeregt, ob ich jetzt gleich seine Schwester treffen werde, und weiß nicht recht, was mich erwartet, wie ich mich verhalten soll. Musa führt mich zunächst nach rechts ins Wohnzimmer. Die Schwester ist nicht da, die Tür des linken Zimmers ist allerdings zu und es brennt Licht. Als wir anfangen, uns zu unterhalten und uns über die letzte Zeit gegenseitig abzudaten, lässt er im Nebensatz fallen, dass seine Schwester nachher reinkommen wolle. Ich erinnere mich nicht daran, was wir danach besprechen, sondern erst wieder, als die Tür aufgeht und die Schwester eintritt. In der Tat ist ihr ganzes Gesicht unter dem Hijab sehr stark vernarbt. Ich versuche, mich davon nicht irritieren zu lassen und zu starren, ihr Anblick ist für mich aber zunächst sehr ungewohnt. (15.01.2020)

Hinsichtlich des Treffens mit Musas Schwester hatte sich bei mir sowohl Anspannung (»bin gespannt und aufgeregt, ob ich jetzt gleich seine Schwester treffen würde«) als auch Verunsicherung (»weiß nicht recht, was mich jetzt erwartet und wie ich mich verhalten soll«) aufgebaut. Beides wurde gespeist durch viele nur sehr schwer verdauliche Informationen, die Musa mir im Vorfeld gegeben hatte: Die Schwester hätte einen so schweren Unfall gehabt, dass die Ärzte sie zwischenzeitlich bereits für tot erklärt hätten, ihre Haut im Gesicht hätte komplett abgetragen werden müssen, mehrere Operationen wären vonnöten gewesen. In Syrien hätte sie sich ausschließlich mit einer Vollverschleierung aus dem Haus getraut, in Deutschland würde sie diese aber nicht mehr tragen. Vor diesem Hintergrund verdrängte ich auf der Hinfahrt wahrscheinlich, was an diesem Tag anstand, fühlte mich »lustlos und erschöpft«, lenkte mich mit Musik ab, anstatt mir »einen Fokus für meine Beobachtungen zum anstehenden Feldbesuch zu überlegen«. Als die Schwester sodann ins Zimmer trat, war ich zunächst tatsächlich erschrocken, wogegen ich innerlich anarbeitete: »Ich versuche, mich [...] nicht irritieren zu lassen [...], ihr Anblick ist für mich aber zunächst sehr ungewohnt.« Danach entwickelte sich eine unübersichtliche Situation zu dritt im Raum:

Die Gesamtsituation ist bizarr. Ich sitze in der Mitte auf der Couch, die Schwester links von mir, Musa rechts von mir. Die Schwester fragt mich einige Sachen auf Englisch, dann wendet sie sich Musa auf Arabisch zu, der für mich dann in deutscher Sprache übersetzt. Ich antworte ihr direkt in Englisch und Musa manchmal in Deutsch, der dann in arabischer Sprache zu seiner Schwester spricht. Auf diese umständliche Art brauchen wir etwas, in die Situation zu dritt hineinzukommen. Nach etwas Abtasten kommen die Schwester und ich nach und nach aber besser ins Gespräch. Sie spricht ein gutes Englisch, wobei sie sich immerzu dafür entschuldigt, dass ihr Englisch so schlecht sei. Sie sei aus der Übung und habe in Syrien keine Gelegenheit gehabt, ihr Englisch zu praktizieren. Sie erklärt mir, dass sie auch studiert hat und jetzt in Deutschland einen Master machen werde und im gleichen Jahr wie ich geboren sei. Sie versichert mir, dass sie sehr schnell Deutsch werde lernen können, und geht dann unvermittelt dazu über, mir zu erzählen, dass sie Musa früher Mathe hätte beibringen wollen, er aber so wenig verstanden habe, dass sie irgendwann aufgeben musste. Musa lacht zwischendurch, während die Schwester und ich uns unterhalten, und fragt mich nach einer Weile, was wir bereden würden, reißt seinerseits meine Aufmerksamkeit – auf Deutsch – wieder an sich. Er erklärt mir, dass er gerade alles für sie regeln würde. Er beginnt seine Sätze mit »Ich soll«, wobei

er die Sachen, die nach »Ich soll« kommen, als unumstößliche Tatsachen transportiert. (15.01.2020)

Zwischen mir und den beiden Geschwistern herrschte zunächst eine deutsch-englisch-arabische Sprachverwirrung vor: »Die Schwester fragt mich einige Sachen auf Englisch, dann wendet sie sich Musa auf Arabisch zu, der für mich dann in deutscher Sprache übersetzt. Ich antworte ihr direkt in Englisch und Musa manchmal in Deutsch, der dann in arabischer Sprache zu seiner Schwester spricht.« Die Schwester positionierte sich in diesem Zuge mir gegenüber auf Augenhöhe, sie hatte »auch studiert« und war »im gleichen Jahr wie ich geboren«. Sie zeigte mir ihre Unabhängigkeit, indem sie mir versicherte, »dass sie ganz schnell Deutsch werde lernen können«. Diese Unabhängigkeit kehrte sie in Bezug auf ihren Bruder Musa als Überlegenheit heraus. Sie erzählte mir, wie sie ihm einmal Nachhilfe in Mathe hatte geben wollen, dieser sich aber als hoffnungsloser Fall entpuppt habe, er »so wenig verstanden habe, dass sie irgendwann aufgeben musste«. Damit entwertete sie Musa und verkehrte seine Bevormundung ihr gegenüber in ihr Gegenteil. Ich verstand, dass sie die große Schwester war, die studiert hatte und ihrem kleinen Bruder intellektuell überlegen war. Insgesamt stellte sich somit eine ungeahnte Konstellation von neuen Verbundenheiten und Hierarchien im Raum her, in der die Schwester und ich viel miteinander zu teilen hatten – über die Lebensrealitäten an einer Universität, die englische Sprache, das gleiche Alter – und Musa situativ außen vor blieb, von der Schwester und mir abgehängt zu werden drohte. Die Schwester erlebte ich als sehr selbstbewusste, starke und von Musa emanzipierte Person. Dies stand vorerst im Kontrast zu dem Bild der abhängigen, versorgungsbedürftigen Schwester, auf das ich mich nach Musas Erzählungen rund um seinen Versorgungsauftrag im Vorfeld eingestellt hatte.

Musa wiederum positionierte sich als mein arabisch-deutscher Übersetzer, der vor seiner Schwester mit seinen Deutschkenntnissen glänzen konnte. Mich beschlich der Eindruck, dass Musa ein wenig stolz gegenüber seiner Schwester war, mich ihr als seinen deutschen Freund präsentieren zu können. Zeitweise kam es mir so vor, als würden die beiden Geschwister »links [...] und rechts von mir« um meine Gunst in der Mitte buhlen und untereinander konkurrieren. Als ich mit der Schwester sprach, verstummte Musa und bemerkte, dass wir ohne sein Zutun einiges miteinander zu bereden hatten, worauf er wiederum reagierte: »Musa lacht zwischendurch, während die Schwester und ich uns unterhalten, und fragt mich nach einer Weile, was wir bereden würden, reißt seinerseits meine Aufmerksamkeit – auf Deutsch – wieder an sich.«

Ich hatte das Gefühl, sein Lachen war an dieser Stelle ein nervöses Lachen. Ich denke, Musa wird gespürt haben, dass er im Vergleich zu mir und seinen fünf Schwestern derjenige war, der nicht studiert hatte. Er hatte seine eigenen Wege gefunden, sich nicht abhängen zu lassen, weder von mir noch von seiner Schwester. In der Familie nahm er schon aufgrund seiner Flucht nach Deutschland eine herausragende Stellung ein und mit der Verpflichtungserklärung hatte er nun auch seinen Auftrag im Sinne der objektiv verbesserten medizinischen Versorgungslage für die Schwester eingelöst. Entlang der Einlösung seines Auftrags hatte er sich selbst und indirekt auch seine Schwester ermächtigt, gleichzeitig hatte sich durch die Dynamik in seinem Leben unsere Beziehung verändert.

Bis zum Schluss irritierte mich allerdings auch etwas an seinem Auftrag. Nachdem ich Musas selbstbewusste ältere Schwester kennenlernen konnte, schien mir, in Aussagen wie der Folgenden schwang auch ein gewisser Überschuss seitens Musa mit: »Er erklärt mir, dass er gerade alles für sie regeln würde.« Musa erinnerte mich an diesem Punkt an mich selbst und meine eigenen Aufträge, mit denen ich ins Feld und in die Beziehungen getreten war (*Einleitung*). Er erinnerte mich insbesondere daran, wie ich emotional (über-)versorgend gegenüber Mervan aufgetreten bin (*Kapitel 3*). Es gab Arten zu versorgen, in der man Eigenes weniger spüren und dafür die Beziehung zum anderen und eine vermeintlich überlegene Stellung in ihr sichern konnte. Da ich dies erst zu einem späteren Zeitpunkt für mich gut erfassen konnte, habe ich es verpasst, mit Musa darüber zu reden, wie es sich für ihn darstellte. Ein solches Gespräch wäre unter Umständen sehr ergiebig für uns beide gewesen.

6.5 Adaption: Nähe ist nicht länger bedrohlich

In einem letzten Schritt in diesem Kapitel möchte ich beschreiben, wie wir das Neuland unserer Beziehung lebten. Ich blicke dafür auf eine WG-Party von mir zurück, zu der ich – ermutigt von den jüngeren Entwicklungen und Veränderungen in unserer Beziehung – Musa (und ebenso Mervan) einlud. Es war das erste Mal, dass wir uns in meiner Wohnung trafen, vorher war es mir wohl zu heikel, d.h. ich empfand es als bedrohlich, eine derartige Einladung gegenüber Musa auszusprechen (*Kapitel 5.4*). Ich analysiere die Interaktion zwischen Musa und mir auf der Party und komme dabei auf eine neue Nähe zwischen

uns zu sprechen, die mit dem Abschluss seines persönlichen Trauerprozesses und der Reorganisation unserer Beziehung zusammenfiel.

Ich hatte bereits mein Partyoutfit an und war in der rechten Gesichtshälfte mit einem Blitz David-Bowie-mäßig geschminkt, als Musa und Mervan ankamen:

Ich empfangen die beiden an der Tür. Musa feiert sofort meine Gesichtsbeimahlung und ist hellauf begeistert. Er wirkt auf mich sehr ausgelassen und will sofort Fotos mit mir machen. Ich wimmele auf später ab und führe die beiden erstmal rein. Drinnen ist es sehr laut, eine Band spielte gerade, überall sind Menschen. Ich möchte den beiden durch die Menschenmasse hindurch eine kleine Tour geben und ihnen alles zeigen. Ich starte gleich in meinem Zimmer, in der auch die Garderobe eingerichtet ist. Im hinteren Teil des Zimmers ist heute ein Hairsalon improvisiert, in dem man sich stylen lassen kann und wo ich auch die Schminke verpasst bekommen habe. Es sitzen dort drei Freundinnen von mir auf dem Sofa im Gespräch vertieft, ich stelle Musa und Mervan vor, diese reichen allen nacheinander die Hände und sagen sehr freudig und freundlich Hallo. Wir ziehen weiter, ich zeige ihnen die Küche und erläutere – an der Stelle, wo sonst unser großer Esstisch steht, jetzt aber ein Kicker –, dass wir dort immer zusammen essen würden. Wir gehen weiter durch den WC-Flur in ein anderes Zimmer, wo überall Leute sitzen und die Musik in alle Räume schallt. Der letzte Raum hinten links vom Flur aus ist der einzige, in dem gerade keine Menschen sind. Als wir reingehen, setzt sich Mervan als Allererstes auf das Sofa und Musa setzt sich daneben. Musa ist viel entspannter als Mervan und strahlt einfach die ganze Zeit vor sich hin und meint wieder, dass ich so cool aussehen würde mit der Schminke. Er sagt und lacht laut, dass er das auch so haben möchte wie ich. Ich sage ihm, dass ich ihm die Freundin vorstellen könne, die das bei mir gemacht hätte, die würde das sicherlich auch für ihn machen. Komischerweise fällt mir erst jetzt auf, dass Musa ja gar keinen Bart mehr trägt! Es war wohl viel zu offensichtlich und natürlich ihn so zu sehen – ohne Bart. Ich weise ihn darauf hin und sage ihm, dass ich es so schöner finden würde ohne Bart. Musa führt aus, dass seine Mutter schon nicht mehr mit ihm habe sprechen wollen wegen des Barts und zu ihm meinte, er solle ihn bitte abnehmen. Er lacht dabei die ganze Zeit. Aber so wird es schon gewesen sein: Er meinte letztes Mal bereits zu mir, dass seiner Mutter der Bart gar nicht gefallen würde. Musa scheint in dem Moment sehr zufrieden mit sich zu sein und ich habe kurz das Gefühl, ich habe wieder den alten jungen, dynamischen, unbedarften Musa vor mir und nicht den ernsten Mann der Familie, der sich in seiner Trauer den Bart hat stehen lassen. (29.02.2020)

Musa zeigte mir an diesem Abend von Anfang seine Verbundenheit, was sich gut für mich anfühlte und mir dabei half, weiter zu prozessieren, was ich zuletzt in der Beziehung betrauerte und als Kränkung erlebt hatte (*Kapitel 6.3*). Ich bekam den Eindruck, Musa fühle sich durch mich inspiriert, versuche, mir ähnlich und nah sein, indem er gemeinsame Fotos mit mir einforderte und gleich geschminkt sein wollte. Zeitgleich kehrte Musas unnachahmlich lebendige Ausstrahlung zurück (*Teil III*). Ich bekam das Gefühl, »wieder den alten jungen, dynamischen, unbedarften Musa vor mir« zu haben, womit sich ein großer Kreis schloss, ein knappes Jahr nachdem sein Vater verstorben war. An diesem Abend wirkte Musa auf mich im Gegensatz zu Mervan »viel entspannter«, er »strahlt einfach die ganze Zeit vor sich hin«, schwang mehr als vorher, war begeisterungsfähig und insgesamt »sehr ausgelassen«. Vor allem aber hatte er seinen mächtigen Vollbart abgenommen. Ich hatte dies zunächst gar nicht bemerkt – wohl weil es an ein vertrautes Bild bei mir anknüpfte, das ich tief abgespeichert hatte: »Es war wohl viel zu offensichtlich und natürlich ihn so zu sehen – ohne Bart.« Insgesamt wirkte es somit für mich, als hätte Musa an der Stelle etwas integriert und mit etwas abgeschlossen. Vielleicht auch, weil sein Auftrag erfüllt war (*Kapitel 6.4*), konnte er den Bart wieder abnehmen. Ich konnte es ihm jetzt sagen, dass ich es »so schöner finden würde ohne Bart«. Vorher hatte ich dies gemäß der unserer Beziehung eigenen Vorsichtigkeit für mich behalten, um einer möglichen Konfrontation aus dem Weg zu gehen (*Kapitel 5.4*). Insgesamt bekam ich den Eindruck, auch Musa war mit der Abnahme seines Bartes befreit und erleichtert.

Um seinem Wunsch der gleichen Gesichtsschminke zu entsprechen, machte ich Musa im Laufe des Abends mit der entsprechenden Freundin bekannt:

Musa sagt ihr, dass er genau das Gleiche wie ich haben wolle. Als er fertig geschminkt ist, sieht er auch tatsächlich genauso wie ich aus. Musa besteht auf ein Foto von uns beiden gleich Geschminkten. Danach möchte er die Band sehen, während Mervan und ich eher abwartend sind. Zu dritt gehen wir ins Nachbarzimmer, von wo aus wir für mein Dafürhalten durch eine geöffnete Flügeltür genug von der Band mitkriegen, gleichzeitig aber nicht komplett zugehörnt werden. Musa ist das offenbar nicht genug, er ist weiter sehr aufgedreht, ich habe fast den Impuls, Musa ein wenig zu beruhigen. Tanzend drängt er drauf los, weiter nach vorne durch die Flügeltür in die Mitte der vollgepackten Tanzfläche. Er fragt Mervan und mich, warum wir nicht auch

weiter nach vorn gehen würden. Mervan und ich weisen cool ab und sagen, dass wir später noch genug tanzen werden. (29.02.2020)

Musas Wunsch der optischen Übereinstimmung mit mir erfüllte sich, nach dem Schminken sah er »tatsächlich genauso wie ich« aus. Ich fühlte hierin ein starkes Moment der Nähe zwischen uns, das mich nicht länger bedrohte wie noch zu Zeiten auf seiner Couch (*Kapitel 5.4*) – eine Nähe, gegen die ich nicht mehr anarbeiten, aus der ich nicht länger fliehen musste wie in der Nacht zu meinem letzten Zug. Musa bestand darauf, diesen Nähe-Moment per Foto festzuhalten. In seinem Dokumentationswunsch zeigte sich mir, dass auch er sich mit und neben mir sehr wohlfühlte. Nach dem Foto wollte Musa tanzen, und zwar richtig, mittendrin im Gemenge und nicht nur am Rand. Ich vernahm einen rauschhaften Impuls bei ihm, eine positive Ungeduld, einen Wunsch nach einer gewissen Entgrenzung, »tanzend drängte er drauf los«. Es war ihm »offenbar nicht genug«, wie Mervan und ich nur zaghaft am Rande des Geschehens teilzunehmen. Ich hatte das Gefühl, ich konnte mit Musas Lebendigkeit und Überschwang in diesem Augenblick nicht mithalten, versuchte, ihn mit Mervan Hilfe etwas auszubremsen, hatte »fast den Impuls, Musa ein wenig zu beruhigen«.

Als mein persönliches Highlight des Abends stand sodann ein kleiner Auftritt von mir hinter dem DJ-Pult an, wovor ich aufgeregt war.

Die beiden sitzen neben mir ganz nah am Rande der Tanzfläche, beobachten mich bei meinen Vorbereitungen auf meinen kleinen DJ-Gig und machen Scherze über meine Auflegerei, sie würden mich kontrollieren, ob ich es auch gut mache. Als ich dann an der Reihe bin, tanzen die beiden durchgängig, haben sichtlich Spaß. Ich vergesse sie für eine kurze Zeit. Die Zeit vergeht wie im Fluge. [...] Mittlerweile ist es schon weit nach 2 Uhr, Musa meinte anfangs zu mir, er hätte morgen Frühschicht im Krankenhaus um 6.30 Uhr. [...] Gegen 4 Uhr meinen die beiden zu mir, dass sie sich jetzt aufmachen werden. Musa werde heute bei Mervan schlafen. Aber es sind ja ohnehin nur noch 2,5h, bis seine Schicht beginnt – ganz schön krass, denke ich mir. Es scheint ihm nichts auszumachen. Im Gegenteil, er sieht glücklich aus. Ich sage den beiden, was ich vorher schon mehrmals betont hatte: dass ich mich sehr freue, dass sie heute da waren. Wir umarmen uns, danach machen sich die beiden freudig lachend auf den Weg. (29.02.2020)

Auch während und nach meiner Auflegerei kam die neue Nähe zwischen Musa und mir zum Ausdruck. Er war bereits physisch-körperlich »neben mir ganz

nah« am DJ-Pult. Bei unserer späteren Verabschiedung kam es zur Umarmung zwischen uns. Dies war ebenso neu, fügte sich ganz unaufgeregt in den Abend ein. Dass wir uns auf eine neue Art nah sein konnten, hatte viel mit dem Neuland zu tun, das sich in den vergangenen Monaten rund um Musas Verlust in unserer Beziehung etabliert hatte. Wir waren nicht länger auf seiner Couch, Musa brauchte mich nicht länger, hatte neue Menschen um sich herum gefunden, lebte nicht mehr allein, sondern zusammen mit seiner Schwester, war durch einen Trauerprozess und die Erfüllung eines Auftrags gegangen – mit weitreichenden Folgen und Veränderungen für sein Leben und unsere Beziehung. Die mit diesen Veränderungen einhergehende Trennung zwischen uns, d.h. die Auflösung meiner komplementären Rolle, war für mich nicht nur Kränkung, sondern, wie sich an diesem Abend herausstellte, tatsächlich eine Entlastung. Wir adaptierten uns an das Neuland in unserer Beziehung. Ich musste mich nicht länger bedroht fühlen, wenn Nähe zwischen uns entstand, sondern verspürte unter den neuen Voraussetzungen vielmehr den Drang, Musa zu mich einzuladen und ihn zum Abschied zu umarmen.

Während meines DJ-Auftritts spürte ich dabei noch einmal kurzzeitig die umgedrehte bzw. erwiderte Beobachtung zwischen uns – die alte Frage, wer hier eigentlich wen sah (*Kapitel 5.6*). Musa und Mervan »beobachten mich«, meinten sogar, »sie würden mich kontrollieren«. Die Interaktion fand allerdings anhand von »Scherze[n] über meine Auflegerei« statt, in denen jeglicher Ernst abwesend war. Auch der umgekehrten Beobachtung war im Gegensatz zu früher somit der Stachel längst gezogen. Stattdessen herrschte Ausgelassenheit und Selbstvergessenheit zwischen uns, auch ich gab mich zum Schluss der Entgrenzung hin, die die Dinge um einen herum verschwimmen lässt: »Ich vergesse sie für eine kurze Zeit. Die Zeit vergeht wie im Fluge.« Musa verlor sich sogar so weit in der Zeit, dass ihn am Ende nur noch 2,5 Stunden bis zu seinem Schichtbeginn trennten. Für mich war das »ganz schön krass«, der Schlafentzug schien von Musa aber dankend in Kauf genommen worden zu sein. Ich hatte das Gefühl, er hatte die Party genossen und so lange ausgekostet, wie es ging. Ich meinte geradezu eine gewisse Befriedigung in seinem Blick festzustellen. »Er sieht glücklich aus«, als er sich mit Mervan nach unserer Umarmung »freudig lachend auf den Weg« machte.

Der Zeitpunkt, an dem wir uns diesem zeitweiligen gemeinsamen Rausch hingaben, war gleichwohl ein denkwürdiger. Zwei Wochen nach der Party brach in Deutschland das Coronavirus aus, sodass die neu aufgekommene körperlich-physische Nähe und Lebendigkeit zwischen uns rückblickend betrachtet punktuell blieb.

6.6 Resümee

Es war ein externes Ereignis, das die Beziehung zwischen Musa und mir nachhaltig veränderte. Mit dem Tod seines Vaters war ein natürlicher Bezugspunkt für Musa unerwartet und unwiderruflich weggebrochen. In unserer Beziehung betraten wir daraufhin Neuland, d.h. der Raum des Dazwischens begann sich mit anfangs noch offenem Ende zu reorganisieren – weg von den teils starren Strukturen und Rollen des gegenseitigen Gebens und Nehmens, in die ich mich stark eingeschrieben hatte (*Kapitel 5*). Das Buch rückte in den Hintergrund, als Musas Trauer in unserer Beziehung einen Raum fand, indem wir beispielsweise das syrische Ritual des gemeinsamen Kaffeetrinkens praktizierten (*Kapitel 6.1*). Mit der Bedeutung von Ritualen in starken lebensweltlichen Umbruchsprozessen hat sich der Ethnologe Arnold van Gennep (1909) eingehend auseinandergesetzt. In seinem berühmten Werk *Les Rites des Passages* unterschied er drei Phasen des »Übergang[s] von einem Zustand in einen anderen« (van Gennep 1909: 21), wobei Übergangsriten den Menschen helfen, sich in Übergangserfahrungen zu stabilisieren (Kunstmann 2020: 51). Ein Trennungsritual wie den gemeinsamen Kaffee können wir der ersten von van Gennep als Ablösung beschriebenen Phase zuordnen (»rites de séparation«). Es folgt die zweite Schwellen- und Umwandlungsphase (»rites de marge«), in dem sich die Subjekte in einem Zwischenstadium befinden, bevor in der dritten und finalen Phase Integration und Angliederung stattfindet (»rites d'agrégation«). Ich möchte mich auf diesen Dreischritt beziehen, um die in diesem Kapitel nachgezeichneten Beziehungsdynamiken abschließend einzuordnen.

Im Rahmen der Ablösungsphase von seinem Vater nahm Musa den Delegationsauftrag an, seine Familie zu versorgen (*Kapitel 6.2*). Der Auftrag gab ihm Stärke und Kraft in der Trauer und führte ihn gleichzeitig weg von mir in jene zweite Übergangsphase, die Victor W. Turner im Anschluss an van Gennep als »liminal period« (Turner 1967) beschrieben hat.⁴ Kennzeichnend für diesen Schwellenzustand sei die »strukturelle Unsichtbarkeit« der Subjekte (Turner 1989: 162). Auch Musa und ich waren zwischenzeitlich füreinander unsichtbar gewesen (*Kapitel 6.3*). Es kam zu einer zeitlichen Zäsur, in der ich nicht mehr von Musa hörte und ich es meinerseits ebenso unterließ, Kontakt zu ihm zu suchen – wahrscheinlich, so denke ich heute, weil mich die Auseinandersetzung mit den zu dieser Zeit in der Beziehung aufliegenden Themen wie Tod

4 Auf Turner werde ich in meinem *Schluss* noch weiterführend eingehen.

und Trauer selbst sehr stark herausforderte. Nach einer längeren Pause unserer Treffen stellte sich sodann eine neue Klarheit ein.⁵ Musa trat mir verändert und in einer neuen Distanz gegenüber, die ich bereits äußerlich an ihm abzulesen vermochte: Er hatte sich einen mächtigen Bart stehen lassen, mit dem ich das Verschwinden des (kindlichen) Musa samt seiner unverwechselbaren Ausstrahlung betrauerte. Mehr noch, ich stellte fest, dass er sich einen unabhängigen Kreis arrivierter Migranten aufgebaut hatte. Mit der Annahme seines Auftrags hatte Musa erheblich an Autonomie gewonnen. Er war nicht länger auf meine Hilfe im bürokratischen deutschen System angewiesen, sondern wurde innerhalb dieses Rahmens stark handlungsfähig, als er seine Schwester per Verpflichtungserklärung zu sich nach Deutschland holte (*Kapitel 6.4*). Hiermit erfüllte er gleichsam seinen Auftrag. Ich konnte beobachten, dass es für Musa kraftvoll gewesen war, im Rahmen eines Rollenmusters des männlichen Versorgers an die Stelle des Vaters und Familienoberhaupts zu treten, wobei ihn der Bart als »rites de marge« in der Übergangsphase darin unterstützte, sich dieser Rolle zu vergewissern. In der Mobilisation seines Auftrags hatte ich außerdem eine neue Dynamik kultureller Differenzmarkierungen wahrgenommen. Mit Vera King (2018) könnten wir diese als eine Form der »self-culturalisation« auslegen: »Der Rückgriff auf Tradition, Herkunftskultur und religiöse Deutungsmuster« kann, so King (2016: 996), »einen Versuch darstellen«, »innere Spannungen und Entfremdungsgefühle zu bewältigen«. In einer »produktiven Variante« ergäbe sich daraus »neue Souveränität«. Es seien dies mithin »Versuche der Kompensation [einer] elterlichen oder männlich väterlichen ›Lücke‹« (King 2016: 996). Die Lücke war in Musas Fall schmerzhaft und drastisch geklafft. Wie bereits zu Zeiten der Zerbombung seiner syrischen Heimat (*Kapitel 6.2*) konnte Musa sich ein wenig verschließen, indem er seine Energien darauf fokussierte, andere zu versorgen, was wiederum eine Gemeinsamkeit zwischen uns herstellte. Auch ich war mit einem über die familialen Generationen delegierten Auftrag – helfen und emphatisch sein – in das Feld eingetreten (*Einleitung*). Auch mir half die Einstellung des Kümmerns und Sorgens, meine eigene Position in Beziehungen zu stabilisieren (*Kapitel 3*). Auch in der Beziehung zu Musa war meine Hilfe unlängst zu einem Teil meines Selbst geworden. Als meine komplementäre Rolle mit Musas neuer Souveränität wegfiel, erlebte

5 Eine Art von Klarheit als Schlüsselmoment der Registrierung von Veränderungen, die mich an den letzten Abend im Tischtennis-Café zusammen mit Mervan erinnerte (*Kapitel 4.5*).

ich es daher als Kränkung (*Kapitel 6.3*) und konnte erst später verstehen, dass das Neuland unserer Beziehung auch eine große Entlastung für mich war.

Musa und ich hatten uns an die folgenreichen Veränderungen in unserer Beziehung adaptiert und traten in die dritte finale Phase der Angliederung ein, als wir gleich geschminkt auf einer WG-Party von mir tanzten (*Kapitel 6.5*). Musa trug zu diesem Zeitpunkt keinen Bart mehr, vielmehr war seine lebendige Ausstrahlung vom Anfang unserer Begegnung zu ihm zurückkehrt. Auf der Party gaben wir uns dem Rausch hin, er war unsere persönliche Adaption an das Neuland unserer Beziehung. Der Rausch kam zugleich dem zuvor beschriebenen Trennungsritual des gemeinsamen Kaffeetrinkens gleich (*Kapitel 6.1*), als dass sich bei beiden das Individuum aufzulösen schien. Ich konnte – zunächst an Musa, später an uns beiden – beobachten, was Caillois (1958: 113) als »ilinx« umschrieben hatte: ilinx trat »beim Fest in Erscheinung, jener Zwischenherrschaft des Rausches, der Aufwallung und der Verflüssigung, wo alles [...] vorübergehend aufgelöst wird, um daraus neu belebt wieder hervorzugehen«. ⁶ Ich meinte ausmachen zu können, dass sich an diesem Abend zwischen Musa und mir tatsächlich etwas neu belebte. Es kam mir wie ein vorübergehender Abschluss der durchgemachten Trauer- und Trennungsprozesse von uns beiden vor. Auf der Beziehungsebene machte diese Integration aus, dass wir nach der Auflösung meiner komplementären Rolle, in der zu viel Nähe für mich bedrohlich wurde, eine neue Nähe und Verbundenheit miteinander teilten. Die alten Abhängigkeiten und Vermischungen unserer Personen waren aufgehoben. Wir konnten uns zum Schluss auf einer anderen Augenhöhe begegnen als lange Zeit zuvor.

6 Das Fest böte, so Caillois (1958: 106) weiter, den Feiernden neben den Rauscherfahrungen auch diverse Gelegenheiten zu Verstellung, d.h. Maskierung, die als »mimikry« zu verstehen seien. Insbesondere die gemeinsame Verkleidung in Form unserer Schminke machte den beschriebenen Abend aus. Bhabha (2000: 125) hat das Konzept der mimikry weiterführend im Rahmen einer postkolonialen Auslegung geprägt.

Epilog

Es ist Hochsommer 2021, seit anderthalb Jahren herrscht die Coronapandemie, die in diesen Sommertagen ein vorübergehendes Durchatmen mit sinkenden Fallzahlen zulässt. Ich sitze draußen vor dem Café, wo ich am Nachmittag mit Musa verabredet bin. Als er ankommt, verspüre ich eine kurze Unsicherheit, wie wir uns begrüßen sollen. Musa setzt zum Handschlag an, ich lasse mich darauf ein, wir setzen uns. »Und? Wie geht es?« Musa ist sofort da, während ich mich erst einmal sortieren muss. Mir fallen seine tiefen Augenringe auf. Auch ich antworte etwas abgekämpft: »Ja, ganz gut. Gut soweit.« Ich erzähle ihm, dass ich froh bin, jetzt doppelt geimpft und wieder mehr draußen unterwegs sein zu können. Musa entgegnet mir, dass er nicht geimpft sei, weil man nicht wisse, was man damit dem eigenen Körper antue. Ich merke, wie ich schlucken muss, als mir einfällt, dass Musa ja Pflegekraft im Krankenhaus ist. Hake aber nicht ein, sondern höre ihm zu. Ich messe mit zweierlei Maß bei ihm, fällt mir auf einmal auf, suche aktiv das Verbindende und Harmonische und meide Reibung und Konfrontation, stattdessen sorge ich mich immer noch um unsere Beziehung. Es wäre interessant, was passiert, wenn ich diese Haltung aufgeben würde, aber das traue ich mich irgendwie nicht, was mir jetzt klarer hervortritt als früher. Musa erzählt mir davon, dass er die Stelle gewechselt habe. Vom Krankenhaus in einen ambulanten Pflegedienst. Heute, am Sonntag, arbeite er über Nacht, das gäbe einen Zuschlag. Wenn er das oft macht, komme er auf 2000€ netto, das sei mehr als vorher im Krankenhaus. In der Zwischenzeit habe er den Führerschein gemacht und spare jetzt auf ein Auto. Dann könne er Medikamente ausfahren, dafür würde er noch ein bisschen mehr Geld kriegen. Zwischendurch mustert mich Musa einmal kurz und nachdenklich: »Es ist schön, dich wiederzusehen.« Das berührt mich überraschend stark. Ich muss an unsere lange Geschichte denken – daran, wie viel passiert ist und wie dicht die Zeit für ihn war, während ich immer noch an meiner Diss. schreibe. Musa kann das gar nicht glauben. Er macht Witze darüber, was ich denn den ganzen Tag lang machen würde. Ich sage ihm, dass ich bisher 90 Seiten geschrie-

ben hätte und es ungefähr 240 Seiten werden sollen. In der Folge hält er mir mehrmals scherzhaft die konkret fehlenden 150 Seiten im Gespräch vor. Musa fragt, was die zentralen Punkte sind, über die ich schreibe. Ich nehme mir eine kurze Zeit, um meine Gedanken zu sortieren: »Ich schreibe darüber, dass es am Anfang wichtiger war, dass ich da war. Du hattest da mehr Fragen für mich gehabt und sehr viel Zeit. Jetzt hast du nicht mehr so viel Zeit und auch nicht mehr so viele Fragen für mich. Wir treffen uns nur noch manchmal. Du hast jetzt eine Arbeit und viel zu tun.« Musa nickt aufmerksam und stimmt mir zu. Ich bin glücklich darüber und sage ihm, dass er mir sehr geholfen hat und ich mich dafür bei ihm bedanken möchte. Musa: »Ich konnte immer meine Fragen an dich stellen. Und ja, dafür ich möchte mich auch bei dir bedanken.« Sein Danke ist vielleicht auch eine Frage des guten Tons der Erwiderung, ich freue mich trotzdem sehr darüber. Er meint dann recht unvermittelt, dass ich ihn vor zwei Jahren ja gefragt hätte, ob er in Deutschland bleiben wolle. Jetzt könne er sagen »für immer«. Er spricht von 30 bis 40 Jahren und weiter: »Jetzt wir sind richtig drinne. Richtig drinne. Wie die anderen.« Er sei jetzt schon sechs Jahre hier. Und ja, es sei stressig, aber das sei eben so. Die ersten Jahre »sind einfach Arbeit«, die Zeit danach könne man genießen. Vielleicht bekomme er in zwei Jahren seinen deutschen Pass. Das sei ein weiteres Ziel. Er sei jetzt so weit, dass er die deutschen Leute und das System verstehe. Das habe gedauert. Ich hätte ihm auch dabei geholfen.

Meine Begrüßung mit Mervan vor dem Restaurant ist fast so wie immer: »Na, alles klar!?« Kurzer, kumpelhafter Handshake – ganz vergessen, dass die Geste in der Pandemie eigentlich out ist. Mervan sieht älter aus. Als Erstes fällt mir seine hipsterhafte Brille aus eckigem Metallgestell auf. Damit wirkt er auf mich leicht derangiert, aber auch nicht unbedingt schlecht – passt schon auch zu ihm. Außerdem hat er sich einen Schnauzbart stehen lassen, die vereinzelt Backenhaare unterstreichen seinen deutlich älteren Gesichtsausdruck. Ich berichte Mervan von meinem letzten Treffen mit Musa und erzähle ihm, dass Musa und ich uns länger nicht gesehen haben. Mervan rechtfertigt sich, ja, ich hätte mich »auch nicht gemeldet« und er hat sich dann auch nicht mehr gemeldet, weil er »so viel zu tun gehabt« hätte. Ich bin verwirrt, hatte ja gar nicht ihn, sondern Musa gemeint. Mervan erzählt mir daraufhin von seinem ehemaligen Job im Callcenter, das wisse ich ja. Ich: »Ne, das hast du mir noch gar nicht erzählt.« Er: »Ach ne, das war ein anderer, nicht du.« Ich ertappe mich dabei, dass ich enttäuscht und gekränkt zugleich bin, hat er mich wirklich vergessen? Bzw. einfach verwechselt? Ich merke, dass Mervan angespannt mir gegenüber ist. Auch die kleinen Späße funktionieren zwischen uns nicht wie gewohnt. Als stehe etwas zwischen uns, möchte ich zu gern diese Kruste abklopfen. Mervan meint derweil, er würde mir jetzt erstmal einen Kaffee bringen. Als er den arabischen Kaffee

bei mir abstellt, räumt er danach umgehend bei den anderen Tischen ab, ich fange daher an, mir Dinge zu notieren. Gerade als ich denke, dass ich wohl nicht viel mehr Austausch mit ihm haben werde, setzt er sich zu mir. Er hat auf einmal etwas anderes über seinem Anzug an – eine dunkelblaue Gucci-Trainingsjacke mit dem emblematischen goldenen Muster, das über die Schultern und Ärmel hinweg verläuft. Unvermittelt erzählt er mir davon, dass er das Abitur nicht geschafft hätte, dabei wirkt er auf mich verbittert. Er betont, dass andere es geschafft hätten, aber sein Lehrer rassistisch gewesen sei. Dagegen konnte er nicht ankommen. Eine deutsche Freundin hätte auch einmal Aufgaben für ihn geschrieben, aber die seien auch so bewertet worden wie seine vorherigen, er hätte vom Lehrer nie eine wirkliche Chance bekommen. Ein arabischer Freund hätte sein Abitur woanders bekommen, aber er nicht. »Oh nein, das tut mir leid!« Ich bin sehr traurig, sage ihm, dass ich das total schade finde, weil er ja eigentlich so intelligent und neugierig sei. Mervan führt in einem Zug fort, er würde jetzt bei [Name einer Autofirma] zur Probe arbeiten für sehr gutes Geld, er hoffe, er könne übernommen werden. Ich bin kurz irritiert, denke mir, das passt eigentlich gar nicht zu ihm, er hatte doch ganz andere Interessen und sich auf den nachholenden Bildungsweg gemacht. In meinem Kopf ist immer noch der fixe Gedanke da, dass Mervan Abitur macht und wenn nicht jetzt er es ja vielleicht später noch nachholen kann. Dann, nach nur zwei bis drei Minuten Konversation, meint er, er müsse weiterarbeiten, legt die Gucci-Jacke wieder ab und macht sich ans Werk. Ich bekomme Mervan nicht noch einmal zu schnappen. Nach einer Weile, in der ich mir weitere Notizen mache, frage ich ihn daher, wie viel ich ihm für den Kaffee schulden würde, aber Mervan meint, was ich mir schon hatte denken können – dass der selbstverständlich auf ihn gehe. (Juli 2021)

Schluss oder: Coming of Age der Beziehungen

Als ich 2017 die ersten Schritte für dieses Promotionsvorhaben unternahm (*Prolog*), war für mich nicht absehbar gewesen, welche Intensität und Eigendynamik die Beziehungen zu Mervan (*Teil II*) und Musa (*Teil III*) in den darauffolgenden Jahren erlangen sollten. Ich hatte mir auch nicht vorgenommen, über sie zu forschen, war lediglich so offen bei der Findung des Gegenstands meiner ethnografischen Feldforschung gewesen, gute Gründe ernst zu nehmen, diese Beziehungen im Rahmen eines stark reflexiven Forschungsprogramms aufzuarbeiten (*Teil I*). Wenn ich nach der eingehenden Analyse der Beziehungen auf sie zurückblicke, holt mich eine letzte Frage ein: Wie und warum endeten meine Beziehungen zu Mervan und Musa? In diesem *Schluss* möchte ich – auch entlang eines letzten dokumentierten Treffens (*Epilog*) – über das Ende der Beziehungen nachdenken und sie in diesem Zuge noch einmal in ihrer Besonderheit vor meinem inneren Auge aufleben lassen.

Mit Beginn der Coronapandemie war eine zunehmende Distanz in den Beziehungen eingetreten. Über die damals vorherrschenden Kontaktbeschränkungen hatten Mervan, Musa und ich uns nicht hinweggesetzt, sondern den Appell der Stunde vielmehr affirmiert. Wir hatten uns nicht länger in physisch-leiblicher Ko-Präsenz getroffen, sondern sporadisch miteinander telefoniert und geschrieben, was nach und nach weniger wurde. Auf den Schreibtisch zurückgeworfen vollzog sich mein Prozess des Ausstiegs aus dem Feld (Gauditz 2020), indem ich nicht länger die gelebte, sondern die analytische Einstellung zu den Beziehungen vertiefte (*Kapitel 2*). Die im *Epilog* protokollierten Treffen zwischen zwei Infektionswellen waren sodann auf meine Initiative zustande gekommen, nachdem ich eine längere Zeit von Musa und Mervan nichts mehr gehört hatte. Ich merkte wohl, dass beide Beziehungen im Begriff waren, langsam auszulaufen, und spürte ein Bedürfnis einzuschreiten. Nach diesen Treffen habe ich unsere Begegnungen nicht länger protokolliert. Ich wollte hiermit für mich offiziell den Ausstieg aus dem Feld markieren, der sich während

der Pandemie schleichend eingestellt hatte. Das »Ende« der Beziehungen stelle ich in diesem *Schluss* in den größeren Zusammenhang eines *Coming of Age* – eines Erwachsenwerdens der Beziehungen, was sich ebenso als ein »Entwachsen« aller Beteiligten aus den Beziehungen fassen lässt. Indem ich rückblickend die temporale Entwicklungsdimension der Beziehungen ausleuchte, stelle ich fest, dass die Beziehungen folgenreich an die jeweilige biografische Situation gekoppelt waren.

Ich verstehe die Beziehungen diesbezüglich als liminale Übergangsräume an der Kreuzung der Statuspassage der Flucht auf der einen und der Statuspassage der Promotion auf der anderen Seite (*Begegnungen an Übergängen*). In ihrem *Coming of Age* erscheinen die Beziehungen als Entwicklungsbeziehungen, die strukturell an beide Schwellen gekoppelt waren. Dies bedingte ihre besondere Intensität und emotionale Qualität, die ich abschließend herausstelle, indem ich die in den Beziehungen aufgetretenen Kränkungen und das Bezeugen der Erfahrungen des anderen in einen Zusammenhang mit der Migrationsthematik stelle (*Mit Haut und Haaren*). Mit der Fertigstellung dieser Dissertationsschrift vollzieht sich schließlich zum einen mein persönliches *Coming of Age* in der Wissenschaft (*Zum Abschluss der Promotion*). Zum anderen gab es mein *Coming of Age* als Ethnograf, der in dieser Studie den Versuch unternahm, die ethnopschoanalytische Methode weiterzuentwickeln. Abschließend lote ich deren Potentiale aus (*Ausblick*).

Begegnungen an Übergängen

In struktureller Hinsicht siedelten meine Beziehungen zu Mervan und Musa an mindestens zwei großen Schwellen und Übergängen. Auf der einen Seite umspannte Musas und Mervans Migrationsprozess – die Schwellenphase ihres »Ankommens« in Deutschland – unsere Beziehungen, wobei ich mit Musa verstand, dass hier nach sechs Jahren zumindest ein Zwischenziel erreicht war:

»Jetzt wir sind richtig drinne. Richtig drinne. Wie die anderen.« Er sei jetzt schon sechs Jahre hier. Und ja, es sei stressig, aber das sei eben so. Die ersten Jahre sind »einfach Arbeit«, die Zeit danach könne man genießen. Vielleicht bekomme er in zwei Jahren seinen deutschen Pass. Das sei ein weiteres Ziel. Er sei jetzt so weit, dass er die deutschen Leute und das System verstehe. Das habe gedauert. Ich hätte ihm auch dabei geholfen. (*Epilog*)

Auf der anderen Seite umfassten die Beziehungen mit dem Verfassen meiner Promotionsschrift über sie die Schwelle meines Fußfassens und Etablierens in der Wissenschaft, die sich von ihren ersten Schritten (*Prolog*) bis zu ihrer Einreichung auf ebenso mehr als sechs Jahre erstreckte. Angelehnt an mein entwickeltes Argument der situierten Beziehungsräume des Dazwischens (*Kapitel 2*) können wir feststellen, dass sich die Beziehungen auch entlang eines übergreifenden temporalen Dazwischens aufspannten. Die Beziehungsräume öffneten und schlossen sich an zwei Schwellen, an denen am Schluss auf beiden Seiten eine »Angliederung« an den neuen Status anstand. Diese Angliederung konnte unvollständig oder vorerst fehlgeschlagen bleiben, worauf mich Mervans nachholender Bildungsweg, der unsere Beziehung stark geprägt hatte (*Kapitel 3.4*), drohend hinwies: »Unvermittelt erzählt er mir davon, dass er das Abitur nicht geschafft hätte, dabei wirkt er auf mich verbittert.«

In Bezug auf den in vielerlei Hinsicht für den Migrationsprozess bezeichnenden Schwellenzustand des »Nicht-Mehr« und »Noch-nicht« – die Erfahrung, nicht mehr zu alten Räumen, Positionen, Strukturen und Ordnungen dazugehören und gleichzeitig noch nicht in den neuen angekommen zu sein – hat der britische Anthropologe Victor W. Turner im Anschluss an van Geneps Übergangsriten (*Kapitel 6.6*) das Konzept der Liminalität geprägt (Turner 1989). Personen im liminalen Zwischenraum, den er als »Anti-Struktur« erfasste, wären ihm zufolge »betwixt and between« (Turner 1967), sie seien »weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen [...] dem Zeremonial fixierten Positionen« (Turner 1989: 95). In der Liminalität bilden sie provisorische Gemeinschaften, die Turner (1989: 114) »Communitas« nannte. Es entstehe eine »intensive Form des sozialen Miteinanders, der menschlichen Verbundenheit, [...] in der liminalen Phase mit ihren gemeinschaftsstiftenden Handlungen in einem Prozess des Bruchs mit dem Bisherigen, der Loslösung, Krise und Erneuerung« (Friebertshäuser 2020: 42). Unsere Beziehungen waren durch strukturelle Ungleichheiten geprägt (*Kapitel 3*) und gerade nicht durch jene Gleichheit, die Turner für die Communitas ausmachte.¹ Wir fanden jedoch auch in diesen Beziehungen eine verbrüdernde Dynamik des Gebens und Nehmens, deren zentraler Gegenstand eine gegenseitige Statuserneuerung war, bei der wir uns gegenseitig »geholfen« (Musa) hatten (*Kapitel 5*). Wir könnten daher vorerst sagen, Mervan, Musa und ich waren uns an Übergängen in der jeweiligen Liminalität des anderen begegnet.

1 Turner meint die Gemeinschaft gleicher, die zusammen die Liminalität durchquert.

Mit Coming of Age beziehe ich mich in einem solchen Zusammenhang auf das Moment der sukzessiven Angliederung an den neuen Status, wodurch sich die liminalen Beziehungsräume wieder schlossen. Wir können dieses Coming of Age – denken wir etwa an Margaret Meads (1928) Klassiker *Coming of Age in Samoa* und seine Rezeptionen (Stodulka 2017) – auf die Altersphase der Adoleszenz als Schwelle zwischen der Kindheit und dem Erwachsensein beziehen. Für Musa und Mervan ging es demnach um eine »verdoppelte Transformationsanforderung« (King & Schwab 2000), die King & Koller (2006: 12) weiter ausführten: »In beiden Hinsichten – derjenigen der Adoleszenz und der Migration – geht es um Trennung und Umgestaltung, in diesem Sinne auch um eine verdoppelte Herausforderung, um eine mit der Migration selbst verbundene Transformation sowie um den Übergang von der Kindheit zum Erwachsensein.« Die Adoleszenz spiegelte sich in den Beziehungen u.a. in der Frage, was es bedeutete, ein Mann zu werden, die zu verschiedenen Zeitpunkten bei Mervan (*Kapitel 3.3*) und Musa (*Kapitel 6.3*) virulent wurde. Mit den Aushandlungen von Männlichkeitsentwürfen wurde die Adoleszenz in beiden Beziehungen zwar markiert, ich selbst reagierte allerdings zurückhaltend auf diese Dynamiken, womit sich die hier aufliegenden Themen in den Beziehungen nicht weiter vertieften (dazu besonders *Kapitel 3.3*).

Darüber hinaus möchte ich mit Coming of Age auf jene übergreifenden Beziehungsdynamiken einer Art Emanzipation Mervans und Musas von meiner Person verweisen. Bereits Erdheim & Nadig (1988) mahnten, die ethnopsychanalytische Beziehung müsse »dahin tendieren, die Bildung von Machtgefälle und Abhängigkeit abzubauen« (Erdheim & Nadig 1988: 79; siehe hierzu auch Nadig 1997). Die Entwicklung Mervans und Musas aus stärkerer Abhängig- in größere Selbstständigkeit in den Beziehungen stand im Kontext des Prozessierens ihres biografischen Übergangs im Ankommen in Deutschland. Glaser & Strauss (1971) hatten in ihrer Theorie von »Statuspassagen« die klassische ethnologische Übergangsforschung weiterentwickelt und auf moderne Gesellschaften angewandt. Sie setzten eine zweiseitige – ungleiche – Beziehung zum Durchlauf einer Statuspassage voraus und sprachen diesbezüglich von »passagee« auf der einen und »agent of control« auf der anderen Seite. Mit dem Gedanken der Migration als Statuspassage (Hausen 2010; Nohl et al. 2010; Schittenhelm 2005, 2010; Thomsen 2009; Wolbert 1990) hatte ich mich bereits zuvor in der Beziehung zu Musa beschäftigt (*Kapitel 5.2*). Als Agent of Control stand ich Musa auf der Couch für die Erneuerung seines Status vollumfänglich beratend zur Seite. In der Beziehung zu Mervan nahm ich wiederum als dessen Mentor die Rolle eines Agents of Control an (*Kapitel 3*). Mit dem Prozessie-

ren der Passage seitens Musa und Mervan änderte sich meine Rolle in beiden Beziehungen grundlegend. Indem sich Mervan Orte und Räume unabhängig von mir aneignete und seine Transformation im Spiel vorantrieb, hob er unsere Mentor-Mentee-Beziehung auf und trug durch seine eigene Transformation zur Transformation unserer Beziehung bei (*Kapitel 4*).² In der Beziehung zu Musa gab es ein analoges Moment der Veränderung der Beziehung durch den Gewinn an Autonomie meines Gegenübers. In der abhängigen Beziehungsführung im Geben und Nehmen auf Musas Couch schien die Zeit noch gewissermaßen stillzustehen, sich meinem Erleben nach endlos auszudehnen (*Kapitel 5*). Im liminalen Zustand zugleich außerhalb und innerhalb der Zeit würden die Subjekte, so Turner (1989: 95), »neu geformt und mit zusätzlichen Kräften ausgestattet [...], die sie in die Lage versetzen, mit ihrer neuen Station im Leben fertig zu werden«. Als eine Art Vorbereitung auf alles, was danach auf ihn in Deutschland zukam, trat Musa einen Schritt aus dem festgeschriebenen Beziehungsraum hinaus. Indem er entlang der Erfüllung seines Delegationsauftrags an Autonomie gewann, veränderte er zugleich unsere Beziehung zugunsten einer größeren Augenhöhe (*Kapitel 6*).

Ganz so, wie das Coming of Age als Genre der Literatur auf den klassischen Bildungs- bzw. Entwicklungsroman verweist, lässt sich daher festhalten, dass es sich bei den Beziehungen um Entwicklungsbeziehungen handelte. Sie blieben strukturell gebunden an die Statuspassagen der Flucht und der Promotion. Es war nicht so, dass wir mit dem »Erwachsenwerden« unserer Beziehungen keinen Kontakt mehr pflegten, etwas von ihrer Intensität der Anfangsjahre ging jedoch mit den beschriebenen Entwicklungen verloren. Im Folgenden möchte ich diese besondere (emotionale) Qualität noch einmal herausstellen.

Mit Haut und Haaren

Ich möchte in Erinnerung rufen, wie ich die oben beschriebenen Veränderungen und Entwicklungen in den Beziehungen erlebt habe. Ich konnte mit ihnen

-
- 2 Ein wie ich finde sehr schönes illustrierendes Zitat hierzu: »Voraussetzung für die Bewältigung der Statuspassage [...] ist die Erfahrung der Liminalität, des Nicht-mehr- und Noch-nicht-Dazugehörens. Die Liminalität ist es, [...] die Reflexivität erzeugt. Aus dieser Reflexivität, der Bereitschaft und dem Drang, sich die eigene Position bewusst zu machen, entwickelt sich Transformativität, eine Kraft zur Veränderung.« (Wolbert 1990: 174)

nur punktuell Entlastung verspüren (*Kapitel 6.5*), was daran lag, dass gelebte Rollenanteile meiner Unterstützung und Hilfe in beiden Beziehungen zu einer Art Verlängerung meines Selbst geworden waren (Kohut 1971). Als meine Mentorschaft für Mervan weniger wichtig wurde (*Kapitel 4.5*) und Musa auf meine Hilfe verzichtete (*Kapitel 6.3*), war ich daher gekränkt. In der Beziehung zu Mervan kam es zu einem Austausch von Kränkungen noch zum Zeitpunkt des Wiedersehens in der Pandemie (*Epilog*). Als ich ihm von meinem Treffen mit Musa erzählte und davon, dass wir uns länger nicht gesehen hätten, machte er mich auf ein passiv-ambivalentes Moment in meiner Aussage aufmerksam. Er wertete meine Aussage als Anklage, gab mir patzig zu verstehen, ich hätte mich »auch nicht gemeldet«. Daraufhin verwechselte er mich, als er von seinem neuen Job erzählte: »Ach ne, das war ein anderer, nicht du.« Worauf ich »enttäuscht und gekränkt zugleich« reagierte. Mir kam es vor, als ob Mervan mich als Retourkutsche – ebenso passiv – spüren lassen wollte, dass ich verzichtbar war. Mervan und ich spielten demnach immer noch miteinander (*Kapitel 4*) – eine Art Rachespiel, das einen Zwang zum Ausgleich einer erlittenen Kränkung vorsah. »Das Erleiden einer verletzenden Kränkung« war hier an ein »Gefühl eigener Ohnmacht zur Vergeltung gekoppelt« (Weißgerber 2019: 227). In den vorangegangenen Analysen habe ich außerdem Situationen herausgestellt, in denen mir Mervan demonstrativ die »kalte Schulter« zeigte (*Kapitel 4.5*) und Musa mich beim Anfertigen von Bewerbungen anschrif (*Kapitel 5.2*). Ich konnte mich des Eindrucks nicht erwehren, dass Szenen wie diese nicht ausschließlich etwas mit mir zu tun hatten, sondern dass in ihnen Reaktionen auf Erfahrungen der beiden steckten, die außerhalb unserer Beziehung lagen. Beziehen wir die Ebene der Migration an dieser Stelle mit ein, so ist im Folgenden grundsätzlich zu überlegen, wie die strukturell im Migrationsprozess angelegten Abwertungen, Kränkungen und Verletzungen in den Beziehungen spürbar wurden, d.h. einen Platz fanden, hier zugleich ausagiert und bezeugt zu werden.

Ich stelle auf die emotionalen Qualitäten der Beziehungen ab, wenn ich behaupte, dass ein alleiniger Verweis auf meine Rolle als Agent of Control für sie zu kurz greift.³ Es gab vielmehr eine zeitliche Progression, im Rahmen derer ich auf eine umfassende Art persönlich in beide Beziehungen involviert wurde und als emotional verlässlich verfügbarer Begleiter das gelebte Leben in Musas und Mervans Übergangssituation mit »Haut und Haaren« bezeugte. Simon Arnold (2022) hatte mit dieser Formulierung auf die »leibliche Di-

3 Verwiesen sei an dieser Stelle ebenso auf die Figur des »cultural guides« bei Annette Lareau (2015).

mension« und die zentrale Bedeutung von Zeugenschaft als »Metakonzzept für Hinwendung und Beziehung« in der Geflüchtetenhilfe aufmerksam gemacht (siehe auch Meurs et al. 2022). Zeugenschaft eröffne einen Raum, »in dem geflüchtete Menschen in ihren Verletzungen nicht alleine sind. Um ankommen zu können, braucht es Mitmenschen, die mit Augen, Ohren, Haut und Haaren ansprechbar sind.« (Arnold 2022: 39–40) Das Zeugnis beschreibe eine Situation im »interpersonalen Raum [...] in der Beziehung zu einem bedeutsamen Anderen« (Arnold 2022: 36–37; siehe auch Laub 2002: 63). In der Beziehung zu Mervan, der mehrmals, nicht nur im übertragenen Sinne, Zeugnisse bei mir ablegte (*Kapitel 3.2* und *3.4*), fühlte ich mich wie sein persönlicher Spiegel in der vulnerablen Phase des Ankommens (*Kapitel 3*).⁴ Leibhaftig erlebte ich seine Behauptungs- und Anerkennungssuche in Deutschland mit. Das Zeugnis in den Zwischenräumen beider Beziehungen war ebenso »Schmelztiegel und Begegnungspunkt von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft« (Arnold 2022: 34). Ich stand an Mervans Seite, als die Bedrohungen und Verwerfungen aus seiner syrischen Heimat ungehindert in seinen Alltag eindrangten (*Kapitel 3.5*). Musas Trauma, den syrischen Bürgerkrieg mit- und überlebt zu haben, bezeugte ich auf eine vergleichbare emotional verfügbare Art und Weise (*Kapitel 6.2*). Um das Trauma eines anderen zu bezeugen, so Dori Laub (2000: 79–80), bedürfe es eines »Vertrauensverhältnisses, einer Nähe und völligen Gegenwart des Anderen«, wobei es darauf ankomme, »auf unaufdringliche Art anwesend zu sein«. Meine eigene teils passive (*Kapitel 5.3*), gleichzeitig dauerhaft präsente Haltung in den Beziehungen hatte ich an einer Stelle als »Nebeneinander für-einander da sein« beschrieben (*Kapitel 3.5*). Sie war eine der Grundlagen dafür, dass die Beziehungen die Qualitäten von »Übergangsräumen« entwickeln konnten (Winnicott 1974). In diesen »potentiellen Räumen« wurde nicht nur selbstvergessenes Spielen möglich (*Kapitel 4*), sondern auch die Erfahrungen der Migration und damit das »what has been left deeply wounded« spürbar (Laub 2015: 195).

4 Mit Strauss (1974: 140) weist uns dieses Spiegeln darauf hin, dass Subjekte in »entscheidenden Phasen des Lebens [...] unmittelbare und starke Unterstützung für schwache Selbstbilder verlangen, [...] wir ein neugefundenes Selbstverständnis immer wieder von neuem bestätigt sehen möchten«. Weiter heißt es bei Strauss: »Möglicherweise sind Phasen schnellen Lernens mit solchen Phasen eng verknüpft«, was uns Mervans Beflissenheit und Lerneifer, seine Nachahmung eines kleinbürgerlichen (deutschen) Habitus mit dem Fernziel des Aufstiegs durch Bildung in Erinnerung ruft (*Kapitel 3.2*).

In der Zusammenführung des Spiegels (*Kapitel 3*) und des Gebens und Nehmens in der Zurückerlangung des Status (*Kapitel 5*) entsteht ein Bild, in dem durch Migration und Flucht etwas verletzt und herabgewürdigt wurde. Die bezeugten Kämpfe verwiesen auf das, was Lamont (2018) als »recognition gaps« betitelt hat – sie dokumentierten die negativen Auswirkungen einer Adoleszenz in migrationsbedingten Ungleichheitsverhältnissen, auf die uns eine Vielzahl von Studien eindringlich aufmerksam machen (Mecheril & Hoffarth 2009; Scharathow 2014; Rose 2012; Riegel & Geisen 2007; Yildiz 2016). Mervans abschließender Verweis auf den Rassismus seines Lehrers (»dass andere es geschafft hätten, aber sein Lehrer rassistisch gewesen sei. Dagegen konnte er nicht ankommen«) war eine Aussage, mit der er mir das vorläufige Scheitern seines Bildungswegs erklärte. Sie ließ den Rassismus als die Art »Positionierungszwang« erscheinen, den Christine Riegel (2004, 2021) beschrieb, als sie herauskehrte, dass »Jugendliche, deren Zugehörigkeit nicht fraglos anerkannt wird, nicht umhinkommen, sich auf diese hegemonialen Differenzordnungen und damit verbundenen Bilder und Zuschreibungen zu beziehen« (Riegel 2021: 436–437). Im Gegensatz zu »Jugendliche, deren Zugehörigkeit selbstverständlich legitim ist«, seien sie »dazu gezwungen, sich [...] zu positionieren und sich mit den hegemonialen Ordnungen auseinanderzusetzen«. Mervans Scheitern des Bildungswegs, den er anfangs stark verfolgte (*Kapitel 3*), mag ein weiterer Grund für das Ende unserer Beziehung gewesen sein. Wenn wir an die Begleitung seines Schulabschlusses zurückdenken (*Kapitel 3.4*), so war meine Mentorenfunktion im Bereich der Bildung ein von mir imaginiertes Common Ground, der genauso wegfiel wie später der des Tischtennis-Cafés (*Kapitel 4.5*).⁵ Ich selbst hatte hier erlebt und beschrieben, dass Kränkung persönlichen Rückzug aus Beziehungen bedeuten konnte. Nicht zuletzt endeten die Beziehungen aber auch aus Gründen, die – direkt und indirekt – im Zusammenhang mit dem Abschluss dieser Promotionsforschung standen, was ich im nächsten Abschnitt beleuchte.

5 Ich kann mir außerdem gut vorstellen, dass er sich bezüglich dieses Eingeständnisses vor mir zusätzlich schämte, so wie ich für ihn die Autorität des deutschen Wissenschaftlers auf dem Feld der Bildung verkörperte (*Kapitel 3.6*).

Zum Abschluss der Promotion

Ich möchte exemplarisch zu bedenken geben, dass ich mit Musas Hilfe die folgenreiche Erstarrung unserer Beziehung (*Kapitel 5.4*) zugunsten einer größeren Augenhöhe zwar überwand (*Kapitel 6.5*), mich aus Angst vor dem Verlust der Beziehung aber bis zuletzt scheute, »authentischere«, d.h. im Zweifelsfall konfrontativere Einstellungen in der Beziehung zu leben. Als wir uns in der Pandemie trafen, hielt ich meinen eigenen, von ihm divergierenden Standpunkt zu den Corona-Schutzimpfungen zurück (*Epilog*). Wie mir abschließend auffiel, suchte ich in der Beziehung »aktiv das Verbindende und Harmonische« und vermied »Reibung und Konfrontation« aus Sorge um die Beziehung. Somit ging ich aus dem Weg, was Winnicott (1974) für die primären Objektbeziehungen allerdings als zentral angesehen hat: Das projektiv wahrgenommene Beziehungsobjekt müsse »zerstört« werden, um feststellen zu können, dass das reale Beziehungsobjekt im Außen »überlebt« hat (*Kapitel 2.1*). Ohne die verinnerlichte Erfahrung eines guten Ausgangs dieses »Tests« resultiere ein Erleben, in dem die Beziehung bei Widerstreit und Konflikt verloren geht. Eine tiefergehende Vertrauensbindung zum Gegenüber kann sich dagegen einstellen, wenn sich die Beziehung als belastbar und »konfliktfähig« zeigt. Musa und ich sammelten diese Erfahrung nicht, besagter Test war ein blinder Fleck unserer Beziehung. Es blieb unklar, wie er ausgegangen wäre, wobei mir der Test erst als reizvoll erschien, als ich mich bereits wieder aus dem Feld zurückgezogen hatte: »Es wäre interessant zu sehen, was passiert, wenn ich diese Haltung aufgeben würde, aber das traue ich mich irgendwie nicht, was mir jetzt klarer hervortritt als früher.«

Mit der großen Vorsichtigkeit, dem anderen unter keinen Umständen zu nahe zu treten – der »Höflichkeit« zwischen uns – ergab sich eine Hemmung, die es schwierig machte, dass sich die Beziehung weiter vertiefte und lebendig blieb. Stattdessen blieb in ihr eine Distanz zurück, die sich nie gänzlich überwand. Sie war eine Art Bedingung der Beziehung gewesen und verwies darauf, dass wir eine Beziehung im Kontext meiner Promotion eingegangen waren. Gerade nach der überstandenen Krise meines Projekts, die einen Wechsel der Fokussierungsrichtung zur Folge hatte (*Kapitel 1.4*), war ich auf »funktionierende« Beziehungen tatsächlich angewiesen, um meine eigene berufliche Statuspassage erfolgreich zu bewältigen. Auf einen Test ihrer Tragfähigkeiten wollte ich mich daher im Zweifelsfall nicht einlassen, vielmehr lernte ich, mögliche Friktionen in den Beziehungen bereits antizipativ aus dem Weg zu räumen. Dies war eine besonders folgenreiche Art der Verstrickung dieser Forschung

mit meiner eigenen Lebenssituation – der Statuspassage der Promotion. Auf lange Sicht war die Vorsicht allerdings auch anstrengend und somit vielleicht ein weiterer Grund dafür, warum die Beziehungen endeten.

Widmen wir uns für einen Moment dieser zweiten Statuspassage, die die Beziehungen ebenso maßgeblich strukturierte. Barbara Friebertshäuser (2020: 50) kehrte hierzu heraus, mit der Promotion vollziehe sich »eine Initiation in das wissenschaftliche Feld mit all seinen Regeln und ungeschriebenen Gesetzen und Traditionen, die in einer fast 1000 Jahre alten Universitätsgeschichte entstanden«. ⁶ Diese Promotionsstudie ist somit mein persönliches Coming Age in der Wissenschaft:

»Zur Promotion gehört: die Entwicklung und Bearbeitung eines Promotionsprojektes auf der Basis eines Exposés, die Auswahl von Betreuer:innen bzw. späteren Gutachter:innen, das Forschen und Schreiben in Auseinandersetzung mit dem Stand der Forschung, die Entstehung eines Schriftstücks, das den eigenständigen Beitrag zur Wissenschaft markiert und die mündliche Prüfung am Ende sowie nach der Publikation die Verleihung des Doktor-Titels. Der Titel kann zukünftig auch als Ergänzung des eigenen Namens getragen werden und somit für Personen innerhalb und außerhalb des Wissenschaftssystems einen neuen Status markieren. [...] Erlangt wird ein neuer dauerhafter Status, der in der Regel nicht mehr abgelegt oder aberkannt wird.« (Friebertshäuser 2020: 52)

Mit der Fertigstellung dieser Studie zur Promotion bin ich im Begriff, meine eigene Statuspassage erfolgreich zu prozessieren, indem für mich ein neuer »dauerhafter Status« in Reichweite rückt. Diese Studie verstand ich nicht nur als einen Versuch, den Liminalitäten von Beziehungen, sondern auch denjenigen einer langjährigen ethnografischen Promotionsforschung aktiv einen Raum zu geben. Katharina Eisch-Angus (2022: 90) hatte diese Art von Liminalität jüngst als das »dritte Milieu des ethnografischen Prozesses« beschrieben. Sie zählte u.a. auf: »Unvorhersehbarkeit von Forschungsergebnissen«, »Grauzonen, Ambivalenzen und Unentscheidbarkeiten alltagsweltlichen Verstehens«, »Unvereinbarkeit ethnografischer Offenheit mit sozialwissenschaftlichen Anforderungen« sowie die »Unwägbarkeiten der Subjektivität«. Auf die »Unwägbarkeiten der Subjektivität«, die ich bereits in der *Einleitung*

6 Siehe zu den »Einsetzungsriten« in die Wissenschaft auch Bourdieu (1990).

aufgegriffen hatte, möchte ich noch einmal zurück kommen.⁷ Ich hatte mit dieser Studie zunächst auf einen Delegationsauftrag hin »agiert«, für den ich die Wirkmacht transgenerationaler Erfahrungen in Anschlag gebracht hatte: Sofern in Familien, in denen Vertreibung und Flucht stattfanden, das »Wissen um Krieg und Verlust« in den »individuellen Alltagspraxen der dritten Generation [...] eingekörpert« ist, so Eisch-Angus (2018: 239), bestehe hinreichend »Anlass nach den Menschen zu fragen, die aus heutigen Kriegen flüchten«. Dies habe ich im Eingehen von persönlichen Beziehungen zu Musa und Mervan sehr ausgiebig getan. Erdheim & Nadig (1988) hierzu weiterführend:

»Die Faszination, die ein Gegenstand auf den Wissenschaftler ausübt, bezieht ihre Kraft immer auch aus unbewusst gewordenen Erfahrungen. Je größer die Faszination, desto wirksamer wird auch die Neigung zum Agieren sein; das heißt, dass der Wissenschaftler dahin tendieren wird, zu handeln statt sich zu erinnern. [...] Gerade dann, wenn es darum geht, neue Bereiche zu entdecken, und man deshalb noch gar nicht wissen kann, was einen eigentlich lockt und erwartet. [...] Dabei darf es nicht bleiben. Subjektivität kann nur dann zum Erkenntnismedium werden, wenn – zuerst einmal beim Forscher selbst – das Agieren in ein Erinnern übergehen kann.« (Erdheim & Nadig 1988: 78)

Mein eigener Familienhintergrund war zwar nur ein Teilaspekt der Situiertheit meiner Perspektive, allerdings einer, der besonders leicht hätte übersehen werden können. Erst am Ende meines Forschungsprozesses stand dessen reflexive Aneignung – das Überführen des Agierens in ein Erinnern.

Mein spezifisches Coming of Age als Ethnograf, so können wir ebenso festhalten, bestand in der Methode: Im ethnopsychoanalytischen Ansatz (*Kapitel 2.6*) spiegelte sich meine im Prozess dieser Promotion gefundene wie entwickelte Präferenz, eine Feldforschung über Beziehungen durchzuführen. Hierzu möchte ich abschließend einen kleinen Ausblick wagen.

7 Ich schickte dort ebenso voraus, mit Verfassen dieser Studie würde ich eine starke Geschichte der Beziehungen schreiben und mir sei daher umso wichtiger, im Sinne Haraways auf die Partialität meiner Perspektive und die Verantwortlichkeit für meine situierten Analysen hinzuweisen. Rückblickend möchte ich dies bekräftigen und weiter ergänzen, dass diese Geschichten durch meinen in diesem *Schluss* vorgelegten Standpunkt eines Coming of Age der Beziehungen auch als Moral Tales gelesen werden können, in denen ich mich in meiner emphatischen Beziehung und Begleitung der unbegleiteten Geflüchteten Mervan und Musa als menschlich generieren konnte.

Ausblick

»Es ist ein wunderbar menschlicher Blick, weil er nicht einfach den Anderen untersucht, sondern auch die eigene Involviertheit und die Gefühle in der Beziehung zum Anderen ernst nimmt.« (Nadig 2007: 74)

Bezüglich der Ethnopsychoanalyse haben die Arbeiten Maya Nadigs ein Desiderat hinterlassen, wie sie selbst im Interview mit der FQS betonte: »Es wurde versucht, die Ethnopsychoanalyse in die Sozialwissenschaft hinüberzutragen. Das muss man alles noch mal überarbeiten.« (Hegener 2004) Nadig sah zugleich großes Potenzial und die Notwendigkeit – so verstehe ich zumindest ihre späteren Arbeiten (Nadig 2000a, 2000b, 2004, 2016; Hegener 2004) –, die Ethnopsychoanalyse in einen engen Dialog mit den Cultural Studies und der reflexiven Sozialforschung zu bringen. Mit dieser Studie habe ich einen eigenen Beitrag hierzu geleistet, indem ich versucht habe, die Ethnopsychoanalyse als (postmoderne) Form reflexiver Ethnografie zur Erschließung von Beziehungen zu entfalten. Ich habe gezeigt, *dass* und *wie* sich Ethnografie als und über Beziehung betreiben lässt.⁸ Dafür setzte ich mich ab von den festen Kategoriensystemen der Psychoanalyse und der Ethnologie und fundierte stattdessen eine umfassende Form der Prozessualität auf methodologischer Ebene. (Selbst-)Reflexivität beschränkte ich nicht auf fixe identitäre Positionierung, sondern sie war im Fluss und der eigentliche Motor dieser Studie. Das Gegenübertragungsgeschehen in Form meiner Irritationen und emotionalen Antworten auf Musa und Mervan war hierbei zentral (*Kapitel* 2.6). In der Figur des ethnografischen Sensors (*Kapitel* 1.3) versuchte ich zu fundieren, wie meine eigene Subjektivität zu etwas wurde »that [was] constantly in the process of becoming in relation to others« (Lorimer 2010: 104). Mir ging es darum, Beziehungen auf einer affektiv-körperlichen Ebene erfassen zu können.

Ethnopsychoanalyse als ein »drittes« Forschungsprogramm »Ethnografie und Beziehung« jenseits der klassischen und der autoethnografischen Form

8 Hierbei möchte ich relationale Ansätze (Simon 2012) in der Ethnologie (Häberlein 2014) und Psychologie (Gergen & Gergen 2002) nicht unterschlagen. Mit der angewandten starken Reflexivität grenzte ich mich diesen Vorschlägen gegenüber allerdings ab. Das beharrliche Arbeiten mit einer starken Reflexivität bedeutete insbesondere, mit ihren Konsequenzen umgehen zu lernen – im Zweifelsfall könnte das auch künftig heißen, die eigene Fragestellung im Prozess wieder fallen zu lassen (*Kapitel* 1.4).

stellt einen Beitrag zu den nicht stillstehenden Debatten um die Repräsentation der Anderen in der Ethnografie dar (Ploder & Hamann 2021; Davis & Craven 2016). Mich beschäftigten Formen der »Blick-Rückkehr« des Anderen und was diese wiederum mit Beziehungen machten (*Kapitel 5.6*) sowie Lösungen der Repräsentationsfrage – auch, aber nicht ausschließlich – auf Ebene des ethnografischen Textes (*Kapitel 2.5*). »Die ethnopschoanalytische Zugangsweise ist präziser als die literarische Vermittlung von Wissenschaft. Es kann damit eine Forschungsbeziehung beschrieben werden, in der die Standorte, Positionen, Kontexte und gleichzeitig der Prozess der kulturellen Bedeutungskonstruktion von Subjekten [...] nachvollzogen werden kann«, so Nadig (Hegener 2004: 38; siehe weiterführend Nadig 2016: 208). Mit dem ethnopschoanalytischen Ansatz muss nicht zwingend der (un)mögliche Weg hin zur Repräsentation der anderen beschritten werden (Castro Varela 2010: 122). Mir ging es nicht länger um die »Kultur des anderen«, sondern mit der Methode versuchte ich, den Weg zu den »Standorte[n], Positionen, Kontexte[n]« freizulegen, in denen ich mit Musa und Mervan zusammentraf. Nadigs (feministisches) Argument der Arbeit mit und durch die Verhältnisse von Forschung im Rahmen der Ethnopschoanalyse halte ich in Bezug auf die Writing-Culture-Debatten weiterhin für bereichernd:

»Die gesellschaftspolitische Stellung und die Subjektivität der Forscherin sowie die Arbeitsverhältnisse in der Untersuchung werden beachtet [...]. Auch die Forscherinnen sind durch ihre sozialen Erfahrungen geprägt, in ihrer Wahrnehmung spezifisch sensibilisiert oder bestimmten Sachverhalten gegenüber resistent. [...] Daraus erwächst das Anliegen, eine möglichst große Transparenz in die Entstehungs- und Arbeitsbedingungen einer Untersuchung zu bringen [...]. Diese Transparenz ist wissenschaftspolitisch um so wichtiger, als die meisten Forschungsberichte die konkreten Bedingungen des Produktionsprozesses, unter denen die Resultate entstehen, beiseite schieben, obwohl gerade diese Bedingungen wichtig sind, um das Ergebnis zu verstehen.« (Nadig 1992: 152–153)

An diesem Punkt plädierte ich für die Kurzschließung der ethnopschoanalytischen Methode mit Haraways Idee des situierten Wissens und dafür, Beziehungen im Rahmen situierter Zwischen- und Übergangsräume zu erfassen (*Kapitel 2.1*). Die Ethnopschoanalyse ließe sich weiterführend an Formen der »politics of location« (Bhabha 1994; Rich 1984; Madhok 2020) als ein Denken in Räumen (Kirby 1993; Nadig 2006) anschließen, wenn sie auf fixe Kate-

gorien verzichtet.⁹ Die Leitlinie könnte vielmehr sein, starke Reflexivität konsequent in den liminalen Zwischenräumen von Beziehungen anzusiedeln. Ich beschrieb, wie und wo sich diese Räume öffnen und – wie ich in den vorausgegangenen Abschnitten darzulegen versucht habe – wieder schließen können. Diese Räume schufen ihrerseits überhaupt erst die Möglichkeit für intelligible gemeinsame Praktiken wie Spiegeln (*Kapitel 3*), Spielen (*Kapitel 4*), Geben und Nehmen (*Kapitel 5*) sowie Trauern (*Kapitel 6*).

Wie dargelegt ermöglicht es mir der ethnopsychoanalytische Ansatz, das Konglomerat aus migrationsbedingt ausbleibender Anerkennung, Kränkung, Verletzung und Trauma in den Beziehungen aufzuspüren und mit Haut und Haaren zu bezeugen. Die Methode wurde auch in der Vergangenheit insbesondere im Zusammenhang mit Migration (Sauter 2000, Weißköppel 2006; Mansfeld 2007; Sturm et al. 2010; Lilge 2012; Bally 2013; Krueger 2013) und Adoleszenz (Erdheim 1982, 1988) eingesetzt. Gesellschaften, die sich dynamisch im Kontext transkultureller Differenz- und Ungleichheitsverhältnisse entwickeln und mithin neue Formen von »Superdiversität« (Vertovec 2007) ausbilden, bringen auch immer neue Formen von Beziehungen hervor. Der lange Sommer der Migration war ein jüngstes Beispiel hierfür. Der ethnopsychoanalytische Ansatz erscheint mir daher zugleich zeitgemäß geboten, und, wie ich aufgezeigt habe, noch nicht hinlänglich in seinen Potenzialen entfaltet. Keinesfalls muss er beim Thema der Migration stehen bleiben (Metje 2005; Thierfelder 2009), er kann vielmehr überall dort relevant werden, wo Beziehungen auf eine Art verstanden werden, die die eigene Situiertheit nicht ausklammert, sondern sie als Erkenntnisressource vertieft. Eine ethnografische Forschungslandschaft, die sich hinsichtlich kollaborativ-partizipativer Ansätze und ihren

9 Erdheim (2017: 414) stellte hierzu heraus, dass sich die Psychoanalyse heutzutage in »eine Vielzahl von Tendenzen« spalte und prognostizierte: »Es ist klar, dass für die Zukunft der Ethnopsychoanalyse die Frage wichtig ist, auf welche dieser Tendenzen sie Bezug nimmt.« Meiner Einschätzung nach würde die Methode davon profitieren, wenn sie noch konsequenter die Entwicklung der Psychoanalyse nachvollzieht, die wir mit Balint (1968) als die von einer Ein-Personen- zu einer Zwei-Personen-Analyse verstehen können. In dieser Arbeit habe ich die Psychoanalyse weniger in ihrer klassischen Auslegung, sondern vor allem im Kontext ihrer intersubjektiven Wende rezipiert. So ließe sich das Konzept der Gegenübertragung in Anlehnung an Devereux womöglich weiter überarbeiten und noch konsequenter auf den interaktionellen Beziehungsraum im Hier und Jetzt beziehen, wenn wir an prominente intersubjektive Konzeptualisierungen wie beispielsweise die eines »analytischen Dritten« bei Thomas H. Ogden (2004) denken.

Begegnungen von Berufs- und Co-Forscher:innen weiter öffnen möchte (Afe-worki Abay 2023; Bieler et al. 2021; Lassiter 2005), fände ebenso viel Anregendes in der Methode.¹⁰

Ich möchte daher abschließend für eine offene Anknüpfung und Weiterentwicklung des ethnopschoanalytischen Ansatzes plädieren. Ich konnte, so hoffe ich, aufzeigen, dass es mit ihm möglich ist, die gelebten Welten der Zwischenräume von Beziehungen erkenntnisreich und methodologisch gestützt zu betreten. Für die Einübung des »menschlichen Blicks« dieser Methode ist es notwendig, sich auf Beziehungen auf eine umfassende Art und Weise einzulassen. In diesem Sinne markiert folgender flüchtiger Moment eines von vielen möglichen Enden dieser Arbeit: »Zwischendurch mustert mich Musa einmal kurz und nachdenklich: ›Es ist schön, dich wiederzusehen.‹ Das berührt mich überraschend stark. Ich muss an unsere lange Geschichte denken – daran, wie viel passiert ist.« (*Epilog*)

10 Eine Frage, die über diese Arbeit hinausreicht, wäre, inwiefern sich die situieren Übergangs- und Zwischenräume auch in den andernorts diskutierten Beziehungsfeldern zu Dingen und Artefakten aufspannen ließen (Deleuze & Gutarri 1997; Kissmann & van Loon 2019). Hinweise liegen bereits vor, dass eine Beschränkung nicht zwingend gegeben ist (Bonz 2008, 2011; Reimers 2022). Für Bonz (2011: 28) sei vielmehr »die Fähigkeit, Übertragungen auszulösen, [...] nicht nur Menschen eigen. In vergleichbarer Weise vermögen auch Artefakte von den Räumen und Kontexten zu künden, in welchen sie Funktion und Bedeutung besitzen.«

Dank

Mit der Veröffentlichung dieser Arbeit möchte ich meiner Doktormutter Prof. Dr. Ulrike Tikvah Kissmann herzlich danken. Während meiner Zeit als Doktorand und Lehrbeauftragter an ihrem Fachgebiet für Sozialwissenschaftliche Methodologie qualitativ-rekonstruktiver Forschung an der Universität Kassel hat sie diese Studie durch inhaltliches Feedback, kluge Kritik und Anregungen zum Weiterdenken stark gefördert. Zugleich hatte ich die großzügige Gelegenheit, durch sie das Anregungspotential qualitativer Methoden in einem breiten Spektrum zu erfahren und unter ihrer Begleitung ein eigenes Profil als qualitativer Sozialforscher auszubilden. Besonders danken möchte ich ihr für die Unterstützung darin, über Beziehungen zu forschen. Dr. Debora Niermann danke ich nicht nur sehr herzlich für die Übernahme des Zweitgutachtens dieser Arbeit, sondern auch für die Anregung, aus meiner laufenden Forschung einen Beitrag zur Debatte »Von uns selbst sprechen wir! Erkundungen kultur- und sozialwissenschaftlichen Arbeitens« im Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Sozialforschung beizutragen. Als Mitglieder der Promotionskommission danke ich Prof. Dr. Mechthild Bereswill für die intensive Diskussion meiner Studie im Anschluss an die Forschung von Maya Naidig und Prof. Dr. Patrick Meurs für den psychoanalytischen Blick auf meine Arbeit im Kontext der Begleitung von unbegleiteten Geflüchteten. Katja Richter und Dr. Mark Bibbert bin ich zu großem persönlichen Dank verpflichtet, dass sie meine Arbeit unermüdlich im Lehrstuhlkolloquium (und darüber hinaus) diskutiert und wir uns als Doktorand:innen in Kassel stark unterstützt haben. Den Studierenden meiner Seminare »Ethnopschoanalyse« in Kassel danke ich für ihre große Neugier und das Einbringen ihres Erfahrungsschatzes aus der Praxis Sozialer Arbeit, die meinen Blick auf die Methode dieser Studie geweitet und geschärft haben.

Die Hans-Böckler-Stiftung hat diese Promotionsforschung in den Jahren 2020 bis 2023 mit einem Stipendium finanziell und ideell unterstützt. Ebenso

fördert sie die vorliegende Publikation mit einem Druckkostenzuschuss. Hierfür danke ich der Stiftung, insbesondere dem für mich zuständigen Referat VI, meiner Vertrauensdozentin Prof. Dr. Ingrid Jungwirth und meinen Mitstipendiat:innen für das solidarische Miteinander.

Dr. Hanne Tyslik verdanke ich ein gründliches Korrektorat dieses Textes und dem transcript Verlag die Möglichkeit, ihn zu veröffentlichen. In diesem Zusammenhang danke ich Dr. Rebecca Hohnhaus für die geduldige und sehr gute Zusammenarbeit.

Diese Arbeit ist auch deshalb zu dem geworden, was sie ist, weil meine Feldforschung über viele Jahre von Prof. Dr. Jochen Bonz im Rahmen eines gruppenanalytischen Settings in Bremen supervidiert wurde. Für die Aufrechterhaltung dieses wichtigen Übergangsraumes und für die vielen Hinweise zur Ethnopschoanalyse: Herzlichen Dank. Prof. Dr. Johannes Reichmayr und dem Studio und Archiv Paul Parin & Goldy Parin-Matthèy an der Sigmund Freud Universität Wien danke ich für den faszinierenden Einblick in den Nachlass Paul Parins und Prof. Dr. Phil C. Langer für weiterführende Gedanken zum Ansatz einer starken Reflexivität.

Im Rahmen des RN 20: Qualitative Methods der European Sociological Association habe ich regelmäßig den Fortgang meiner Forschung diskutieren können. Für das Feedback und die Anregungen, die ich auf Stationen in Kopenhagen, Barcelona, Rom und Porto erhielt, bin ich dem Netzwerk und meinen europäischen Kolleg:innen zu Dank verpflichtet. Während ich bereits auf die Zielgrade meiner Forschung einbog, folgte ich der Einladung von Prof. Dr. Giampietro Gobo als Visiting Scholar an die Universität Mailand. Für die Zeit, die er sich für mich und mein Projekt genommen hat, möchte ich ihm herzlich danken. Grazie auch an Prof. Dr. Maurizio Ambrosini, Dr. Maria Sapignola, Prof. Dr. Luca Ciabarra, Prof. Dr. Luigi Cominelli, Dr. Enrico Campo, Dr. Maurizio Artero und Dr. Domenico Copertino, die sich die Zeit genommen haben, meine Forschung mit mir zu diskutieren.

Während Italien das eingeebnete Ende dieses Projekts markierte, war zu Beginn dieser Forschung vieles ungewiss. Ich danke Prof. Dr. Stefan Thomas und Prof. Dr. Timo Ackermann dafür, dass sie mich in dieser Zeit akademisch begleitet haben, während ich mein Projekt entwickelte. In der Folge war es mir eine große Freude, gemeinsam mit Dr. David Brehme einen Workshop zum ethnografischen Schreiben in Verbindung mit Fragen der Reflexivität und Positionalität an der Humboldt-Universität zu Berlin zu organisieren, als uns diese Notwendigkeit in unseren beiden ethnografischen Dissertationsprojekten einholte. Vor allem aber bin ich ihm dankbar für die Freundschaft, die

während der Promotionszeit weiter gewachsen ist. Prof. Dr. Boris Nieswand möchte ich herzlich für die Leitung unseres Workshops und die inhaltliche Rückmeldung zu meinen Texten danken.

Mit weiteren Personen konnte ich meine Gedanken im Forschungsprozess teilen, wobei mir dieser Austausch gerade in den Momenten, in denen er sich nicht auf eine intellektuelle Ebene beschränkte, eine sehr große Unterstützung war. Insbesondere bin ich Susanne Michel, Dr. Inga Reimers, Jan Harten, Anneli Käsmayr, Dr. Leslie Gauditz, Rebecca Buegener, Carlotta Stockmayer-Behr, Dr. Kristina Enders, Lucia Sunder-Plassmann und Prof. Dr. Christine Schönberger dankbar, dass sie sich auch emotional stark auf meine Arbeit eingelassen haben und mir so Möglichkeiten aufgezeigt haben, die Beziehung zu Mervan und Musa auf Wegen zu verstehen, die mir vorher verschlossen waren.

Musa und Mervan stehen, last but not least, am Ende. Ihnen gilt mein tiefer Dank dafür, dass sie dieses Projekt unterstützt und ermöglicht haben. Ich bin dankbar für ihre Zeit, Offenheit und Neugier, für die Nähe und das Vertrauen, für den gemeinsamen Spaß und die vielen Fragen, für das Leichte und das Schwere – für Beziehungen, die mich nachhaltig berührt und verändert haben.

Literatur

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. In R. G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (S. 137–162). Santa Fe: School of American Research Press.
- Afeworki Abay, R. (2023). *Dekolonialisierung des Wissens: Eine partizipative Studie zu Diskriminierung und Teilhabe an Erwerbsarbeit von BIPOC mit Behinderungserfahrungen*. Bielefeld: transcript.
- Ahmed, S. (2004). Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism. *Borderlands E-journal*, 3(2).
- Alisch, M. & Westphahl, M. (2019). Zwischenräume professionell und zivilgesellschaftliche organisierter Sozialer Arbeit mit Zugewanderten. In M. Alisch (Hg.), *Zwischenräume – Sozialraumentwicklung in der Migrationsgesellschaft* (S. 99–114). Opladen: Budrich.
- Altmeyer, M. & Thomä, H. (Hg.) (2006). *Die vernetzte Seele: Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Amann, K. & Hirschauer, S. (1997). Die Befremdung der eigenen Kultur: Ein Programm. In S. Hirschauer & K. Amann (Hg.), *Die Befremdung der eigenen Kultur* (S. 7–52). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Anderson, E. (2015). »The White Space«. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(1), 10–21.
- Anderson, E. (2022). *Black in White Space: The Enduring Impact of Color in Everyday Life*. Chicago: Chicago University Press.
- Arantes, L. M. & Rieger, E. (Hg.) (2014). *Ethnographien der Sinne: Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen*. Bielefeld: transcript.
- Arnold, S. (2022). Mit Augen, Ohren, Haut und Haaren: Zeugenschaft in der psychosozialen Arbeit mit Geflüchteten. *Psychosozial*, 45(1), 25–43.

- Artero, M. (2022). Teaching Italian and Reconfiguring Citizenship: The Case of Language Volunteers in Migrant Education. *Partecipazione e Conflitto*, 15(3), 898–915.
- Augé, M. (1994). *Orte und Nicht-Orte: Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bachmann-Medick, D. (1998). Dritter Raum: Annäherung an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung. In C. Breger & T. Döring (Hg.), *Figuren der/des Dritten: Erkundungen kultureller Zwischenräume* (S. 19–36). Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Balint, M. (1968). *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*. London: Tavistock.
- Balint, M. (1966). *Der Arzt, sein Patient und die Krankheit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bally, A. (2013). *Die Macht der Geschwister: Indonesische Frauen in der Schweiz: Eine ethnologische und psychoanalytische Migrationsforschung*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Bar-On, D. (1995). *Fear and Hope: Three Generations of the Holocaust*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bazzi, D. (2015). Georges Devereux: Der Begründer der komplementären Ethnopschoanalyse. *Werkblatt: Zeitschrift für Psychoanalyse und Gesellschaftskritik*, 74(1), 83–95.
- Bataille, G. (1986 [1957]). *Erotism: Death and Sensuality*. San Francisco: City Lights.
- Becker, H. S. (1958). Problems of Inference and Proof in Participant Observation. *American Sociological Review*, 23(6), 652–660.
- Becker, B., Eisch-Angus, K., Hamm, M., Karl, U., Kestler, J., Kestler-Joosten, S., Richter, U. A., Schneider, S., Sülzle, A. & Wittel-Fischer, B. (2017). Die reflexive Couch: Feldforschungssupervision in der Ethnografie. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm & A. Sülzle (Hg.), *Ethnografie und Deutung: Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* (S. 59–83). Wiesbaden: Springer VS.
- Beer, M. (April 2016). Die »Flüchtlingsfrage« in Deutschland nach 1945 und heute: Ein Vergleich. *Zeitgeschichte online*. Abgerufen von <https://zeitgeschichte-online.de/die-fluechtlingsfrage-deutschland-nach-1945-und-heute> [02.10.2023].
- Belloni, M. (2019). *The Big Gamble: The Migration of Eritreans to Europe*. Oakland: University of California Press.
- Benjamin, J. (2020 [1988]). *Die Fesseln der Liebe: Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt a.M.: Klostermann/Nexus.

- Bereswill, M. (2003). Die Subjektivität von Forscherinnen und Forschern als methodologische Herausforderung: Ein Vergleich zwischen interaktions-theoretischen und psychoanalytischen Zugängen. *Sozialer Sinn*, 3(1), 511–532.
- Bereswill, M. & Rieker, P. (2008). Irritation, Reflexion und soziologische Theoriebildung. In H. Kalthoff, S. Hirschauer & G. Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie: Zur Relevanz qualitativer Forschung* (S. 399–430). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bereswill, M., Morgenroth, C. & Redman, P. (2010). Alfred Lorenzer and the Depth-Hermeneutic Method. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 15(3), 221–250.
- Berg, E. & Fuchs, M. (Hg.) (1993). *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Berger, P. (1998). *Erlösendes Lachen: Das Komische in der menschlichen Erfahrung*. Berlin: De Gruyter.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1980). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bergold, J. & Thomas, S. (2012). Participatory Research Methods: A Methodological Approach in Motion. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 13(1), Art. 30.
- Bergson, H. (1988 [1900]). *Das Lachen: Ein Essay über die Bedeutung des Komischen*. Darmstadt: Luchterhand.
- Bhabha, H. K. (1990). The Third Space: Interview mit Homi Bhabha. In J. Rutherford (Hg.), *Identity, Community, Culture, Difference* (S. 207–221). London: Lawrence & Wishart.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Bhabha, H. K. (2000). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenberg.
- Bierschenk, T., Krings, M. & Lentz, C. (2013). Was ist ethno an der deutschsprachigen Ethnologie der Gegenwart? In T. Bierschenk, M. Krings & C. Lentz (Hg.), *Ethnologie im 21. Jahrhundert* (S. 7–34). Berlin: Reimer.
- Bieler, P., Bister, M., Hauer, J., Klausner, M., Niewöhner, J., Schmid, C. & von Peter, S. (2021). Distributing Reflexivity Through Co-Laborative Ethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 50(1), 77–98.
- Bion, W. R. (1962). *Learning from Experience*. London: Heinemann.
- Blumenthal, S.-F. (2014). *Scham in der schulischen Sexualaufklärung: Eine pädagogische Ethnographie des Gymnasialunterrichts*. Wiesbaden: Springer VS.

- Blumenthal, S.-F. (2017). Ethnographisches Forschen zu Affekten. In M. Huber & S. Krause (Hg.), *Bildung und Emotion* (S. 397–414). Wiesbaden: Springer VS.
- Bojadžijev, M. & Römhild, R. (2014). Was kommt nach dem »transnational Turn«? Perspektiven für eine kritische Migrationsforschung. In Labor Migration (Hg.), *Vom Rand ins Zentrum: Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung* (S. 10–24). Berlin: Panama Verlag.
- Bonz, J. (2008). *Subjekte des Tracks: Ethnografie einer postmodernen/anderen Subkultur*. Berlin: Kadmos.
- Bonz, J. (2011). *Das Kulturelle*. Paderborn/München: Fink.
- Bonz, J. (2016). Subjektivität als intersubjektives Datum im ethnografischen Feldforschungsprozess. *Zeitschrift für Volkskunde*, 112(1), 19–37.
- Bonz, J. (2017). Verschiebungen und Verdichtungen: Erkenntnisprozesse in der assoziativen Interpretationsgruppenarbeit. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm & A. Sülzle (Hg.), *Ethnografie und Deutung. Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* (S. 207–227). Wiesbaden: Springer VS.
- Bonz, J. (2019). Die ethnografische Supervisionsgruppe oder: Die Gruppenanalyse als Hintergrund, vor dem über die Ethnopschoanalyse gesprochen werden kann – und die Ethnopschoanalyse als Hintergrund, vor dem über die Gruppenanalyse gesprochen werden kann. *SGAZette*, 33, 46–63.
- Bonz, J. (2022). Gruppenanalytische Supervision für ethnografisches Feldforschen. In G. Dietrich & F. Fossel (Hg.), *Gruppenpsychoanalyse: Theorie, Geschichte und Praxisfelder der gruppenanalytischen Methode* (S. 328–346). Wien: Facultas.
- Bonz, J. & Eisch-Angus, K. (2017). Sinn und Subjektivität: Traditionen und Perspektiven des Methodeninstruments Ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt/Supervisionsgruppe für Feldforscher:innen. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm & A. Sülzle (Hg.), *Ethnografie und Deutung. Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* (S. 27–58). Wiesbaden: Springer VS.
- Bonz, J., Eisch-Angus, K., Hamm, M. & Sülzle, A. (Hg.) (2017a). *Ethnografie und Deutung: Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens*. Wiesbaden: Springer VS.
- Bonz, J., Eisch-Angus, K., Hamm, M. & Sülzle, A. (2017b). Ethnografische Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens: Eine Einleitung. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm & A. Sülzle (Hg.), *Ethnografie und Deutung. Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* (S. 1–24). Wiesbaden: Springer VS.

- Bonz, J. & Struve, K. (2011). Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: »In the middle of differences«. In S. Moebius & D. Quadflieg (Hg.), *Kultur: Theorien der Gegenwart* (S. 132–145). Wiesbaden: Springer VS.
- Borch-Jacobsen, M. (1987). The Laughter of Being. *MLN*, 102(4), 737–760.
- Bourdieu, P. (1983). Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In R. Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten* (S. 183–198). Göttingen: Schwartz.
- Bourdieu, P. (1987). *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1990). Einsetzungsriten. In P. Bourdieu, *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches* (S. 84–93). Wien: Braumüller.
- Bourdieu, P. (1993). Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In E. Berg & M. Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation* (S. 365–374). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1997). Die männliche Herrschaft. In I. Dolling & B. Kraus (Hg.), *Ein alltägliches Spiel: Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis* (S. 153–217). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2001). *Meditationen: Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2005). *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1996). *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. et al. (1997). *Das Elend der Welt: Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: UVK.
- Brandmeier, M. (2019). *Angepasstes und widerständiges Handeln in der Lebensführung geflüchteter Menschen: Handlungsfähigkeit im Verhältnis zu Anerkennung und (psycho-)sozialer Unterstützung in österreichischen Sammelunterkünften*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Brehm, A. & Langer, P. C. (2025a). *Ethnopsychanalytische Perspektiven qualitativer Forschung*. Weinheim: Beltz Juventa. (Im Erscheinen)
- Brehm, A. & Langer, P. C. (2025b). Is It Really (All) About Empathy? – A Strong Reflexivity Approach to Emotionally Charged Research Experiences. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 26(1), Art. 7.
- Breidenstein, G., Hirschauer, S., Kalthoff, H. & Nieswand, B. (2015). *Ethnografie: Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz: UVK.
- Breuer, F. (2003). Subjekthaftigkeit der sozial-/wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit und ihre Reflexion: Epistemologische Fenster, methodische Um-

- setzungen. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 4(2), Art. 25.
- Breuer, F. (2009). *Reflexive Grounded Theory: Eine Einführung für die Forschungspraxis*. Wiesbaden: Springer VS.
- Breuer, F. (2011). The Other Talks Back: Auslösung von Feldreaktanzen durch sozialwissenschaftliche Re-/Präsentationen. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 12(2), Art. 23.
- Breuer, F., Muckel, P. & Dieris, B. (2019). *Reflexive Grounded Theory: Eine Einführung für die Forschungspraxis*. Wiesbaden: Springer VS.
- Bröckling, U. (2007). *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Caillois, R. (2014 [1946]). Das Spiel und das Heilige. In: K. Ebeling, *Das Spielelement der Kultur: Spieltheorien nach Johann Huizinga von Georges Bataille, Roger Caillois und Eric Voegelin* (S. 59–74). Berlin: Matthes & Seitz.
- Caillois, R. (2017 [1958]). *Die Spiele und die Menschen: Maske und Rausch*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Castro Varela, M. (2010). Interkulturelles Training? Eine Problematisierung. In L. Darowska, T. Lüttenberg & C. Machold (Hg.), *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität* (S. 117–129). Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, M. & Dhawan, N. (2015). *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Chakkalakal, S. (2015). Sensible Ethnographien: Modernistische Empfindsamkeit als Modus einer ethnographischen Ästhetik. In H. K. Göbel & S. Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen: Wahrnehmung und materielle Kultur* (S. 341–362). Bielefeld: transcript.
- Charmaz, K. (2014). *Constructing Grounded Theory*. Los Angeles: Sage.
- Charmaz, K. (2017). Special Invited Paper: Continuities, Contradictions, and Critical Inquiry in Grounded Theory. *International Journal of Qualitative Methods*, 16, 1–8.
- Charmaz, K. & Mitchell, G. R. (2001). Grounded Theory in Ethnography. In P. Atkinson, A. Coffrey, S. Delamont, J. Lofland & L. Lofland (Hg.), *Handbook of ethnography* (S. 160–175). Los Angeles: Sage.
- Chodorow, N. (1980). Gender, Relation, and Difference in Psychoanalytic Perspective. In H. Eisenstein & A. Jardine (Hg.), *The Future of Difference* (S. 3–19). Boston: G. K. Hall.

- Chodorow, N. & Contratto, S. (1982). The Fantasy of the Perfect Mother. In B. Thorne & M. Yalom (Hg.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions* (S. 54–73). New York: Longman.
- Clarke, A. E. (2005). *Situational Analysis: Grounded Theory After the Postmodern Turn*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Clifford, J. (1993). Über ethnographische Autorität. In E. Berg & M. Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation* (S. 109–157). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Clifford, J. & Marcus, G. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Connell, R. (2015). *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Wiesbaden: Springer VS.
- Cooley, C. H. (1902). *Human Nature and Social Order*. New York: Scribner's Son.
- Coward, H. (Hg.) (1998). *Das Leben nach dem Tod in den Weltreligionen*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Crapanzo, V. (1980). *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crapanzo, V. (1994). Kevin: On the Transfer of Emotions. *American Anthropologist*, 96(4), 866–885.
- Crapanzo, V. (2010). At the Heart of the Discipline: Critical Reflections on Fieldwork. In J. Davies & D. Spencer (Hg.), *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience* (S. 55–78). Stanford: Stanford University Press.
- D'Agostino, M. (2017). Beyond the Perimeter of Depoliticization: The Evolution of the Global Governance of Refugees and its Territorialisation in Calabria. *Partecipazione e Conflitto*, 10(2), 544–568.
- Dahinden, J. (2016). A Plea for the »De-Migrantization« of Research on Migration and Integration. *Ethnic and Racial Studies*, 39(13), 2207–2225.
- Damasio, A. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. London: Heinemann.
- Därmann, I. (2010). *Theorien der Gabe zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Davies, J. (2010). Introduction: Emotions in the Field. In J. Davies & D. Spencer (Hg.), *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience* (S. 1–31). Stanford: Stanford University Press.
- Davies, J. & Spencer, D. (Hg.) (2010). *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press.
- Davis, D.-A. & Craven, C. (2016). *Feminist Ethnography: Thinking Through Methodologies, Challenges, and Possibilities*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- Dekel, R. & Goldblatt, H. (2008). Is There Intergenerational Transmission of Trauma? The Case of Combat Veterans' Children. *The American Journal of Orthopsychiatry*, 78(3), 281–289.
- De Jong, S. & Ataç, I. (2017). Demand and Deliver: Refugee Support Organisations in Austria. *Social Inclusion*, 5(3), 28–37.
- Della Porta, D. (Hg.). (2018). *Solidarity Mobilizations in the »Refugee Crisis«: Contentious Moves*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *Kapitalismus und Schizophrenie: Tausend Plateaus*. Berlin: Merve.
- Dellwing, M. & Prus, R. (2012). *Interaktionistische Ethnografie: Soziologie im Außendienst*. Wiesbaden: Springer VS.
- Demuth, C. (2021). Transgenerationalität. In M. Dietrich, I. Leser, K. Mruck, P. S. Ruppel, A. Schwentesius & R. Vock (Hg.), *Begegnen, Bewegen und Synergien stiften: Transdisziplinäre Beiträge zu Kulturen, Performanzen und Methoden* (S. 99–117). Wiesbaden: Springer VS.
- Devereux, G. (2018 [1967]). *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Gießen: Psychosozial.
- Devereux, G. (1978). *Ethnopschoanalyse: Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dieterich, M. & Nieswand, B. (2020). Reflexive Migrationsforschung: Zur Etablierung eines neuen Forschungsparadigmas. *Migration und Soziale Arbeit*, 42(2), 146–152.
- Dimitriadis I., & Ambrosini, M. (2022). De-Bordering Solidarity: Civil Society Actors Assisting Refused Asylum Seekers in Small Cities. *Journal of Refugee Studies*, feac048.
- Dinkelaker, S., Huke, N. & Tietje, O. (Hg.) (2021). *Nach der »Willkommenskultur«: Geflüchtete zwischen umkämpfter Teilhabe und zivilgesellschaftlicher Solidarität*. Bielefeld: transcript.
- Dresing, T. & Pehl, T. (2015). *Praxisbuch Interview, Transkriptionen & Analyse: Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende*. Marburg: Eigenverlag.
- Eisch-Angus, K. (2018). 2015. 1945: Erzählen von der Ankunft: Ein Versuch zum Flüchtlingsgedächtnis der Willkommenskultur. In B. Pöttler, K. Eisch-Angus & J. Verhovsek (Hg.), *Fundstücke europäisch-ethnologischen Forschens: Eine Festschrift für Helmut Eberhart* (S. 221–239). Münster: Waxmann.
- Eisch-Angus, K. (2022). Locked in Liminality: Angst und Methode in der Krisenerfahrung der Gegenwart. *Zeitschrift für Empirische Kulturwissenschaft*, 118(1/2), 78–103.

- Eisewicht, P. (2022). Juvenilisierung als analytisches Konzept: Zur Inszenierung von Jugendlichkeit am Beispiel von Rap-Musikvideos. In K. Dreckmann, C. Heinze, D. Hoffmann & D. Matejovski (Hg.), *Jugend, Musik und Film* (S. 213–240). Berlin: Düsseldorf University Press.
- Eisewicht, P., Hitzler, R. & Schäfer, L. (2023). Broadening Horizons or New Blinders? On the Sensorial Turn in the Social Sciences. In P. Eisewicht, R. Hitzler & L. Schäfer (Hg.), *The Social Meaning of the Senses: The Reconstruction of Sensory Aspects of Knowledge* (S. 3–16). Wiesbaden: Springer VS.
- Eitler, P. & Scheer, M. (2009). Emotionengeschichte als Körpergeschichte: Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert. *Geschichte und Gesellschaft*, 35(2), 282–313.
- Elliott, K. (2016). Caring Masculinities: Theorizing an Emerging Concept. *Men and Masculinities*, 19(3), 240–259.
- Elliot, K. (2019). Zum Problem von Macht und Dominanz im Konzept der Caring Masculinities. In S. Scholz & A. Heilmann (Hg.), *Caring Masculinities? Männlichkeiten in der Transformation kapitalistischer Wachstumsgesellschaften* (S. 201–212). München: Oekom.
- Ellis, C., Adams, T. E. & Bochner, A. P. (2010). Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10.
- Emerson, R. M., Fretz, R. I., & Shaw, L. L. (1995). *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Erdheim, M. (1982). *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit: Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozeß*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Erdheim, M. (1988). Adoleszenz zwischen Familie und Kultur. In M. Erdheim, *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur: Aufsätze 1980–1987* (S. 191–214). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Erdheim, M. (2017). Die Zukunft der Ethnopsychoanalyse: Möglichkeit und Unmöglichkeit ethnopsychoanalytischer Forschungen. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm & A. Sülzle (Hg.), *Ethnografie und Deutung. Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* (S. 407–420). Wiesbaden: Springer VS.
- Erdheim, M. & Nadig, M. (1988). Psychoanalyse und Sozialforschung. In M. Erdheim, *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur: Aufsätze 1980–1987* (S. 61–82). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ermann, M. (2014). *Der Andere in der Psychoanalyse: Die intersubjektive Wende*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Ewing, K. (2006). Revealing and Concealing: Interpersonal Dynamics and the Negotiation of Identity in the Interview. *Ethos*, 34(1), 89–131.
- Fairbairn, R. (1952). *Psychoanalytic Studies of the Personality*. London: Routledge.
- Fanon, F. (1980). *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.
- Faust, F. (2017). »Nichts macht mich so glücklich wie Fußball, obwohl ich da ständig unglücklich bin«: Über das Zusammenspiel von Emotionen und Fußball. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm & A. Sülzle (Hg.), *Ethnografie und Deutung* (S. 259–271). Wiesbaden: Springer VS.
- Flach, A., Ayboğa, E. & Knapp, M. (2015). *Revolution in Rojava: Frauenbewegung und Kommunalismus zwischen Krieg und Embargo*. Hamburg: VSA.
- Fleischmann, L. (2020). »Contested Solidarity«: Practices of Refugee Support Between Humanitarian Help and Political Activism. Bielefeld: transcript.
- Fleischmann, L. & Steinhilper, E. (2017). The Myth of Apolitical Volunteering for Refugees: German Welcome Culture and a New Dispositif of Helping. *Social Inclusion*, 5(3), 17–27.
- Fonagy, P. (2006). The Mentalization-Focused Approach to Social Development. In J. G. Allen & P. Fonagy (Hg.), *Handbook of Mentalization-Based Treatment*. Wiley & Sons: Chichester.
- Fontanari, E. & Ambrosini, M. (2018). Into the Interstices: Everyday Practices of Refugees and Their Supporters in Europe's Migration »Crisis«. *Sociology*, 52(3), 587–603.
- Foroutan, N., Karakayali, J. & Spielhaus, R. (Hg.) (2018). *Postmigrantische Perspektiven: Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Fouratan, N. & Hensel, J. (2020). *Die Gesellschaft der Anderen*. Berlin: Aufbau.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Hg.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (S. 87–104). Chicago: University of Chicago Press.
- Foulkes, S. H. (1965). *Therapeutic Group Analysis*. New York: International Universities Press.
- Freud, S. (2006 [1900]). Die Traumdeutung. *GW II/III*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, S. (2006 [1905]). Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. *GW VI*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, S. (2006 [1911]). Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. *GW VIII*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, S. (2006 [1912–1913]). Totem und Tabu. *GW IX*. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Freud, S. (2006 [1915]). *Triebe und Triebschicksal*. GW X. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, S. (2006 [1917]). *Trauer und Melancholie*. GW X. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, S. (2006 [1923]). *Das Ich und das Es*. GW XIII. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Friebertshäuser, B. (2020). Rituelle Bildung: Transformation und Reproduktion in Übergängen am Beispiel der Promotion. In A. Walther, B. Stauber, M. Rieger-Ladich & A. Wanka (Hg.), *Reflexive Übergangsforschung: Theoretische Grundlagen und methodologische Herausforderungen* (S. 39–61). Opladen: Budrich.
- Fromm, M. G. (2012). *Lost in Transmission: Studies of Trauma Across Generations*. London: Karnac.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Gauditz, L. (2017). The Noborder Movement: Interpersonal Struggle with Political Ideals. *Social Inclusion*, 5(3), 49–57.
- Gauditz, L. (2020). Feldausstieg in der Forschung zu Flucht_Migration: Vom Mythos der Distanz. In M. E. Kaufmann, L. Otto, S. Nimführ & D. Schütte (Hg.), *Forschen und Arbeiten im Kontext von Flucht: Reflexionslücken, Repräsentations- und Ethikfragen* (S. 261–282). Wiesbaden: Springer VS.
- Gauditz, L. (2022). Opportunity of Encounter: Negotiating Difference in the No Borders Movement in Athens. *Social Identities*, 28(1), 19–40.
- Geertz, C. (1983). *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gengler, A. M. & Ezzel, M. B. (2018). Methodological Impression Management in Ethnographic Research. *Journal of Contemporary Ethnography*, 47(6), 807–833.
- Gergen, K. & Gergen, M. (2002). Ethnography as Relationship. In A. P. Bochner & C. Ellis (Hg.), *Ethnographically Speaking: Autoethnography, Literature, and Aesthetics* (S. 11–33). Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Giligan, C. (1986). Remapping the Moral Domain: New Images of the Self in Relationships. In T. Heller, M. Sosna & D. Wellberry (Hg.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought* (S. 237–252). Stanford: Stanford University Press.
- Girtler, R. (2001). *Methoden der Feldforschung*. Wien: Böhlau.
- Glaser, B. G. (1998). *Doing Grounded Theory: Issues and Discussions*. Mill Valley, CA: The Sociology Press.
- Glaser, B. G. (2013). *No Preconceptions: The Grounded Theory Dictum*. Mill Valley, CA: The Sociology Press.

- Glaser, B. G. & Strauss, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago, IL: Aldine.
- Glaser, B. G. & Strauss, A. L. (1971). *Status Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Göbel, H. K. & Prinz, S. (Hg.) (2015). *Die Sinnlichkeit des Sozialen: Wahrnehmung und materielle Kultur*. Bielefeld: transcript.
- Gobo, G. & Molle, A. (2017). *Doing Ethnography*. London: Sage.
- Goffman, E. (1969). *Wir alle spielen Theater: Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper.
- Goffman, E. (1996). Über Feldforschung. In H. Knoblauch (Hg.), *Kommunikative Lebenswelten: Zur Ethnographie einer geschwätzigen Gesellschaft* (S. 261–269). Konstanz: UVK.
- Grolnick, S. (1987). Reflections on Psychoanalytic Subjectivity and Objectivity as Applied to Anthropology. *Ethos*, 15(1), 136–143.
- Greenberg, J. & Mitchell, S. (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grinberg, L. & Grinberg, R. (1989). *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. New Haven: Yale University Press.
- Guntrip, H. (1961). *Personality Structure and Human Interaction: The Developing Synthesis of Psychodynamic Theory*. New York: International Universities Press.
- Häberlein, T. (2014). Teilnehmende Beobachtung als dichte Teilhabe: Ein Plädoyer zur ethnologischen Forschung über soziale Nahbeziehungen. *Sociologus*, 64(2), 127–153.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hahn, H. H. & Hahn, E. (2010). *Die Vertreibung im deutschen Erinnern: Legenden, Mythos, Geschichte*. Paderborn: Schöningh.
- Hamann, U. & Karakayali, S. (2016). Practicing Willkommenskultur: Migration and Solidarity in Germany. *Intersections*, 2(4), 69–86.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Principles in Practice*. Abingdon: Routledge.
- Harding, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What Is Strong Objectivity? In L. Alcoff & E. Potter (Hg.), *Feminist Epistemologies* (S. 49–82). New York: Routledge.
- Haraway, D. (1995). Situiertes Wissen: Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In D. Haraway, *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen* (S. 73–97). Frankfurt a.M.: Campus.

- Haug, F. (1990). *Erinnerungsarbeit*. Hamburg: Argument-Verlag.
- Hausen, N. von (2010). Zum Verlauf der Statuspassage hochqualifizierter BildungsausländerInnen mit nachrangigem Arbeitsmarktzugang in den deutschen Arbeitsmarkt. In A.-M. Nohl, K. Schittenhelm, O. Schmidtke & A. Weiß (Hg.), *Kulturelles Kapital in der Migration: Hochqualifizierte Einwanderer und Einwanderinnen auf dem Arbeitsmarkt* (S. 138–150). Wiesbaden: Springer VS.
- Hegel, G. W. F. (1988 [1807]). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Hegener, W. (2004). Konstruktionen sind im aktiven Handeln entstanden, und wir sind nicht nur Opfer, die von der herrschenden Kultur, die sich globalisiert, erschlagen und zu etwas Farblosem geklont werden: Maya Nadig im Interview mit Wolfgang Hegener. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 5(3), Art. 3.
- Heilmann, A., Korn, A. & Scholz, S. (2019). Einleitung: Vom Wachstum zur Fürsorge? Männlichkeiten in der Transformation kapitalistischer Wachstumsgesellschaften. In S. Scholz & A. Heilmann (Hg.), *Caring Masculinities? Männlichkeiten in der Transformation kapitalistischer Wachstumsgesellschaften* (S. 13–40). München: Oekom.
- Herd, G. & Stoller, R. (1987). Der Einfluß der Supervision auf die ethnographische Praxis. In H. P. Duerr (Hg.), *Die wilde Seele: Zur Ethnopschoanalyse von Georges Devereux* (S. 177–199). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Herzog, D. (2016). *Cold War Freud: Psychoanalysis in an Age of Catastrophes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hess, S., Kasperek, B., Kron, S., Rodatz, M., Schwertl, M. & Sontowski, S. (Hrsg) (2016). *Der lange Sommer der Migration: Krise, Rekonstitution und ungewisse Zukunft des europäischen Grenzregimes*. Berlin: Assoziation A.
- Hettlage, R. (2007). Erving Goffman (1922–1982). In D. Kaesler (Hg.), *Klassiker der Soziologie: Band 2: Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens* (S. 197–215). München: Beck.
- Hirschauer, S. (1999). Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung von Anwesenheit: Eine Fahrstuhlfahrt. *Soziale Welt*, 50, 221–247.
- Hirschauer, S. (2001). Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen: Zu einer Methodologie der Beschreibung. *Zeitschrift für Soziologie*, 30(6), 429–451.
- Hirschauer, S. (2010). Die Exotisierung des Eigenen: Kultursociologie in ethnografischer Einstellung. In M. Wohlrab-Sahr (Hg.), *Kultursociologie: Paradigmen – Methoden – Fragestellungen* (S. 207–225). Wiesbaden: Springer VS.

- Hitzler, R. (1986). Die Attitüde der künstlichen Dummheit. *Sozialwissenschaftliche Informationen (SOWI)*, 3, 53–59.
- Hitzler, R. & Eisewicht, P. (2020). *Lebensweltanalytische Ethnographie: Im Anschluss an Anne Honer*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Hochschild, A. R. (1990). *Das gekaufte Herz: Zur Kommerzialisierung der Gefühle*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Holmes, J. (2014). Countertransference in Qualitative Research: A Critical Appraisal. *Qualitative Research*, 14(2), 166–183.
- Honer, A. (1993). *Lebensweltliche Ethnographie: Ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerker-Wissen*. Leverkusen: Deutscher Universitätsverlag.
- Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- hooks, b. (1992). The Oppositional Gaze: Black Female Spectators. In b. hooks, *Black Looks: Race and Representation* (S. 115–131). Boston: South End Press.
- Huizinga, J. (1987 [1938]). *Homo Ludens: Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Hamburg: Rowohlt.
- Hunt, J. (1989). *Psychoanalytic Aspects of Fieldwork*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Husserl, E. (1977). *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1987). *Zur Geschlechterdifferenz: Interviews und Vorträge*. Wien: Wiener Frauenverlag.
- Irigaray, L. (2006). Der Ort, der Zwischenraum. In J. Dünne & S. Günzel, *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* (S. 244–260). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jenkins, J. H. (2004). Schizophrenia as a Paradigm Case for Understanding Fundamental Human Processes. In J. H. Jenkins & R. J. Barrett (Hg.), *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity: The Edge of Experience* (S. 29–61). Cambridge: Cambridge University Press.
- Joas, H. (1989). *Praktische Intersubjektivität: Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Karakayali, S. (2017). »Wir waren auch Flüchtlinge«: Erinnerungspolitische Interventionen in der Flüchtlingsdebatte. *Berliner Debatte Initial*, 28(4), 41–49.
- Kast, V. (1982). *Trauern: Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*. Freiburg i.Br.: Kreuz.
- Katz, J. (1999). *How Emotions Work*. Chicago: University of Chicago Press.

- Keller, C. (2015). Freundschaftliche Forschung? Annäherung und Distanzierung beim Betreiben von Ethnographie. In R. Hitzler & M. Gothe (Hg.), *Ethnographische Erkundungen: Methodische Aspekte aktueller Forschungsprojekte* (S. 255–271). Wiesbaden: Springer VS.
- King, V. (2016). Zur Psychodynamik der Migration: Muster transgenerationaler Weitergabe und ihre Folgen in der Adoleszenz. *Psyche – Z Psychoanal*, 70(9–10), 977–1002.
- King, V. (2018). »Fighting for something great...«: Intergenerational Constellations and Functions of Self-Culturalization for Adolescents in Migrant Families. In S. Krüger, K. Figlio, & B. Richards (Hg.), *Fomenting Political Violence: Fantasy, Language, Media, Action* (S. 17–36). London/New York: Palgrave MacMillan.
- King, V. (2022). *Sozioanalyse: Zur Psychoanalyse des Sozialen mit Pierre Bourdieu*. Gießen: Psychosozial.
- King, V. & Koller, H.-C. (2006). Adoleszenz als Möglichkeitsraum für Bildungsprozesse unter Migrationsbedingungen: Eine Einführung. In V. King & H.-C. Koller (Hg.), *Adoleszenz – Migration – Bildung: Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund* (S. 9–26). Wiesbaden: Springer VS.
- King, V. & Schwab, A. (2000). Flucht und Asylsuche als Entwicklungsbedingungen der Adoleszenz. In V. King & B. Müller (Hg.), *Adoleszenz und pädagogische Praxis: Bedeutungen von Geschlecht, Generation und Herkunft in der Jugendarbeit* (S. 209–232). Freiburg: Lambertus.
- Kirby, K. (1993). Thinking Through Boundary: The Politics of Location, Subjects, and Space. *Boundary 2*, 20(2), 173–189.
- Kissmann, U. T. (2014). *Die Sozialität des Visuellen: Fundierung der hermeneutischen Videoanalyse und materiale Untersuchungen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Kissmann, U. T. (2016a). Ein Plädoyer für Missverständnisse: Methodologische Einsichten aus Ethnomethodologie und Leibphänomenologie. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 41(1), 57–73.
- Kissmann, U. T. (2016b). Gibt es objektive Gesten und Mimik? Zum leiblichen Gedächtnis als Typisierungen leiblichen Sinns. In M. Heinlein, O. Dimbath, L. Schindler & P. Wehling (Hg.), *Der Körper als soziales Gedächtnis* (S. 135–152). Wiesbaden: Springer VS.
- Kissmann, U. T. & Van Loon, J. (Hg.) (2019). *Discussing New Materialism: Methodological Implications for the Study of Materialities*. Wiesbaden: Springer VS.

- Kittay, E. F. (1999). *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge.
- Klein, M. (1957). *Envy and Gratitude: A Study of Unconscious Sources*. London: Tavistock.
- Kleist, J. O. (2017). Bildungsarbeit von Ehrenamtlichen in der Flüchtlingsarbeit in Deutschland. *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik*, 40(1), 27–31.
- Knoblauch, H. (2008). Sinn und Subjektivität in der qualitativen Forschung. In H. Kalthoff, S. Hirschauer & G. Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie: Zur Relevanz qualitativer Forschung* (S. 210–233). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Knoblauch, H. (2017). *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*. Wiesbaden: Springer VS.
- Knoblauch, H. (2021). Reflexive Methodology and the Empirical Theory of Science. *Historical Social Research*, 46(2), 59–79.
- Koepping, K. P. (1987). Authentizität als Selbstfindung durch den Anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft. In H. P. Duerr (Hg.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie* (S. 7–37). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kohut, H. (1971). *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. New York: International Universities Press.
- Korjonen-Kuusipuro, K., Kuusisto, A.-K. & Tuominen, J. (2018). Everyday Negotiations of Belonging: Making Mexican Masks Together with Unaccompanied Minors in Finland. *Journal of Youth Studies*, 22(4), 551–567.
- Kossert, A. (Februar 2015). Flüchtlinge: Böhmen, Pommern, Syrien. *Zeit online*. Abgerufen von <https://www.zeit.de/2015/05/fluechtlinge-boehmen-pommern-nachkriegszeit> [02.10.2023].
- Kossert, A. (2020). *Flucht: Eine Menschheitsgeschichte*. Siedler: München.
- Kox, M. & Staring, R. (2022). ›If You Don't Have Documents or a Legal Procedure, You Are out!‹ Making Humanitarian Organizations Partner in Migration Control. *European Journal of Criminology*, 19(5), 974–993.
- Krohn, F. B. & Suazo, F. L. (1995). Contemporary Urban Music: Controversial Messages in Hip-Hop and Rap Lyrics. *ETC: A Review of General Semantics*, 52(2), 139–154.
- Krueger, A. (2008). Die ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt. In U. Freikamp, M. Leanza, J. Mende, D. Müller, P. Ullrich & H.-J. Voß (Hg.), *Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik* (S. 127–146). Berlin: Dietz.

- Krueger, A. (2013). *Flucht-Räume: Neue Ansätze in der Betreuung von psychisch-be-lasteten Asylsuchenden*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Krueger, A. (2017). Die ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm & A. Sülzle (Hg.), *Ethnografie und Deutung: Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* (S. 85–110). Wiesbaden: Springer VS.
- Kübler-Ross, E. (1969). *On Death and Dying*. New York: Macmillan.
- Kühner, A. (2016). Social Research as a Painful (but Rewarding) Self-Examination: Re-Reading Georges Devereux's Psychoanalytical Notion of Radical Subjectivity. *Qualitative Inquiry*, 22(9), 725–734.
- Kühner, A., Langer, P. C., & Schweder, A. (2013). Reflexive Wissensproduktion: Eine Einführung. In P. C. Langer, A. Kühner, & P. Schweder (Hg.), *Reflexive Wissensproduktion: Anregungen zu einem kritischen Methodenverständnis in qualitativer Forschung* (S. 5–18). Wiesbaden: Springer VS.
- Kühner, A., Ploder, A., & Langer, P. (2016). Introduction to the Special Issue: European Contributions to Strong Reflexivity. *Qualitative Inquiry*, 22(9), 699–704.
- Kunstmann, C. (2020). *Magie und Liminalität: Seiðr in der altnordischen Überlieferung*. Berlin: De Gruyter.
- Lacan, J. (1986 [1948]). Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. *Schriften I*. Weinheim/Berlin: Quadriga.
- Lamont, M. (2018). Addressing Recognition Gaps: Destigmatization and the Reduction of Inequality. *American Sociological Review*, 83(3), 419–444.
- Landweer, H. & Newmark, C. (2017). Verdeckte Autorität: Moderne Gefühlsdynamiken. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 65(3), 504–519.
- Langenohl, A. (2009). Zweimal Reflexivität in der gegenwärtigen Sozialwissenschaft: Anmerkungen zu einer nicht geführten Debatte. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 10(2), Art. 9.
- Lareau, A. (2015). Cultural Knowledge and Social Inequality. *American Sociological Review*, 80(1), 1–27.
- Lassiter, L. E. (2005). Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology*, 46(1), 83–106.
- Laub, D. (2000). Zeugnis ablegen oder die Schwierigkeiten des Zuhörens. In U. Baer (Hg.), *»Niemand zeugt für den Zeugen«: Erinnerungskultur nach der Shoah* (S. 68–83). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Laub, D. (2002). Testimonies in the Treatment of Genocidal Trauma. *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 4(1), 63–87.

- Laub, D. (2014). A Record That Has Yet to Be Made: An Interview with Dori Laub. In C. Caruth (Hg.), *Listening to Trauma: Conversations with Leaders in the Theory & Treatment of Catastrophic Experience* (S. 47–78). Baltimore: John Hopkins University Press.
- Laub, D. (2015). Listening to My Mother's Testimony. *Contemporary Psychoanalysis*, 51(2), 195–215.
- Laufenberg, M. (2017). Fürsorge, Männlichkeit und Postwachstum: Ein Kommentar. *Feministische Studien*, 35(2), 359–364.
- Lengersdorf, D. & Meuser, M. (2019). Leistungsbereit und fürsorgend? Zum Konzept der Caring Masculinities. In S. Scholz & A. Heilmann (Hg.), *Caring Masculinities? Männlichkeiten in der Transformation kapitalistischer Wachstumsgesellschaften* (S. 97–108). München: Oekom.
- Lilge, A. (2012). *Transkulturalität und interkulturelle Psychotherapie in der Klinik: Ethnopschoanalytische Untersuchung eines stationären Behandlungskonzepts für Migranten*. Gießen: Psychosozial.
- Lindemann, G. (2006). Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten: Perspektiven einer kritisch-systematischen Theorieentwicklung. *Zeitschrift für Soziologie*, 35(2), 82–101.
- Lorenzer, A. (1985). *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis: Ein historisch-materialistischer Entwurf*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lorimer, F. (2010). Using Emotion as a Form of Knowledge in a Psychiatric Fieldwork Setting. In J. Davies & D. Spencer (Hg.), *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience* (S. 98–126). Stanford: Stanford University Press.
- Luhrmann, T. M. (1994). Psychological Anthropology as the Naturalists's Art. In M. Suárez-Orozco, G. Spindler & L. Spindler (Hg.), *The Making of Psychological Anthropology II* (S. 60–79). New York: Harcourt Brace College Publications.
- MacLeod, J. (2009 [1987]). *Ain't No Makin' It: Aspirations and Attainment in a Low-Income Neighborhood*. New York: Routledge.
- Madhok, S. (2020). A Critical Reflexive Politics of Location, »Feminist Debt« and Thinking From the Global South. *European Journal of Women's Studies*, 27(4), 394–412.
- Malinowski, B. (1984 [1922]). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Long Grove: Waveland Press.

- Mansfeld, C. (2007). *Vom Dogon-Land nach Bamako: Diskurspraxen zu Gender und Migration am Beispiel der Mädchenjugend in Mali*. Frankfurt a.M.: Brandes und Apsel.
- Mauerhofer, E. (2016). Den Glanz verloren: Ein Erfahrungsbericht aus der ethnopsychoanalytischen Deutungswerkstatt Graz. In J. Reichmayr (Hg.), *Ethnopsychoanalyse revisited: Gegenübertragung in transkulturellen und postkolonialen Kontexten* (S. 182–199). Gießen: Psychosozial.
- Mauss, M. (1990 [1925]). *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mead, G. H. (1973 [1934]). *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: Morrow.
- Mecheril, P. (2004). *Einführung in die Migrationspädagogik*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Mecheril, P. & Hoffarth, B. (2009). Adoleszenz und Migration: Zur Bedeutung von Zugehörigkeitsordnungen. In V. King & H. C. Koller (Hg.), *Adoleszenz – Migration – Bildung* (S. 239–258). Wiesbaden: Springer VS.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.
- Metje, U. M. (2005). *Zuhause im Übergang: Mädchen und junge Frauen am Hamburger Hauptbahnhof*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Meurs, P., Jensen, A., Kuhn, M. M., Arnold, S., Zokai, R., Lohl, J., Ghassan, D., Schäfer, D. & Stumpfögger, N. (2022). *Im Dickicht des Ankommens: Einblicke in die psychosoziale Begleitung von Geflüchteten*. Gießen: Psychosozial.
- Meuser, M. (2008). Ernste Spiele: Zur Konstruktion von Männlichkeit im Wettbewerb der Männer. In K.-S. Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006* (S. 5171–5176). Frankfurt a.M.: Campus.
- Mey, G. & Mruck, K. (2011). Grounded-Theory-Methodologie: Entwicklung, Stand Perspektiven. In G. Mey & K. Mruck (Hg.), *Grounded Theory Reader* (S. 11–48). Wiesbaden: Springer VS.
- Miller, J. B. (1976). *Toward a New Psychology of Women*. Boston: Beacon Press.
- Mitchell, S. (2008). *Komplexitäten: Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mitchell, S. A. (2003). *Bindung und Beziehung: Auf dem Weg zu einer relationalen Psychoanalyse*. Gießen: Psychosozial.

- Mitscherlich, A. & Mitscherlich, M. (1967). *Die Unfähigkeit zu trauern: Grundlagen kollektiven Verhalten*. München: Piper.
- Moebius, S. (2006a). *Die Zauberlehrlinge: Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*. Konstanz: UVK.
- Moebius, S. (2006b). *Marcel Mauss*. Konstanz: UVK.
- Mohammed, S.; Muhammed, H.; Zalewski, I. & Thomas, S. (2019). Zur Partizipation von geflüchteten Jugendlichen im Peer-Forschungsprojekt »Neu in Deutschland«: Ein Multilog zwischen Berufs- und Co-Forschenden. In M. Köttig & D. Röh (Hg.), *Soziale Arbeit in der Demokratie – Demokratieförderung in der Sozialen Arbeit: Theoretische Analysen, gesellschaftliche Herausforderungen und Reflexionen zur Demokratieförderung und Partizipation* (S. 185–195). Opladen: Budrich.
- Morgenthaler, F. (1984). Das Fremde verstehen. In F. Morgenthaler, F. Weiss & M. Morgenthaler (Hg.), *Gespräche am sterbenden Fluss: Ethnopschoanalyse bei den Iatmul in Papua Neuguinea* (S. 9–16). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Morgenthaler, F., Weiss, F. & Morgenthaler, M. (Hg.) (1984). *Gespräche am sterbenden Fluss: Ethnopschoanalyse bei den Iatmul in Papua Neuguinea*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Morse, J. M., Stern, P. N., Corbin, J., Bowers, B., Charmaz, K. & Clarke, A. E. (2009). *Developing Grounded Theory: The Second Generation*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Mruck, K. & Breuer, F. (2003). Subjektivität und Selbstreflexivität im qualitativen Forschungsprozess – Die FQS-Schwerpunktausgaben. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 4(2), Art. 23.
- Mulvey, L. (1999). Visual Pleasure and Narrative Cinema. In L. Braudy & M. Cohen (Hg.), *Film Theory and Criticism: Introductory Readings* (S. 833–844). New York: Oxford University Press.
- Nadig, M. (1986). *Die verborgene Kultur der Frau: Ethnopschoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Nadig, M. (1991). *Formen gelebter Frauenkultur: Ethnopschoanalytische Fallstudien am Beispiel von drei Frauengenerationen des Züricher Oberlandes*. Zürich: Nationalfonds Zürich.
- Nadig, M. (1992). Der ethnologische Weg zur Erkenntnis: Das weibliche Subjekt in der feministischen Wissenschaft. In G.-A. Knapp & A. Wetterer (Hg.), *TraditionenBrüche: Entwicklungen in der feministischen Theorie* (S. 151–200). Freiburg i.Br.: Kore.
- Nadig, M. (1997). Die Dokumentation des Konstruktionsprozesses: Theorie- und Praxisfragen in Ethnologie und Ethnopschoanalyse. In G. Vög-

- ler (Hg.), *Sie und er: Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich* (S. 77–85). Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde.
- Nadig, M. (2000a). Interkulturalität im Prozess: Ethnopschoanalyse als methodischer und theoretischer Übergangsraum. In H. Lahme-Gronostaj & M. Leuzinger-Bohleber (Hg.), *Identität und Differenz: Zur Psychoanalyse des Geschlechterverhältnisses in der Spätmoderne* (S. 87–101). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Nadig, M. (2000b). Zur (Re)konstruktion gemeinsamer Bedeutungen im interkulturellen Begegnungsprozeß. In J. Schlehe (Hg.), *Zwischen den Kulturen zwischen den Geschlechtern: Kulturkontakte und Genderkonstrukte* (S. 37–52). Münster: Waxmann.
- Nadig, M. (2004). Transculturality in Progress: Theoretical and Methodological Aspects Drawn from Cultural Studies and Psychoanalysis. In H. J. Sandkühler & H.-B. Lim (Hg.), *Transculturality: Epistemology, Ethics, and Politics* (S. 9–21). Frankfurt a.M.: Lang.
- Nadig, M. (2006). Das Konzept des Raumes als methodischer Rahmen für dynamische Prozesse. In E. Wohlfahrt & M. Zaumseil (Hg.), *Transkulturelle Psychiatrie – Interkulturelle Psychotherapie: Interdisziplinäre Theorie und Praxis* (S. 68–79). Heidelberg: Springer Medizin.
- Nadig, M. (2007). Die Ethnopschoanalyse von Paul Parin: Komplex, menschlich und in einem unkonventionellen Sinne revolutionär. In E. Modena (Hg.), *Leidenschaften: Paul Parin zum 90. Geburtstag* (S. 63–75). Berlin: Edition Freitag.
- Nadig, M. (2009). Einführung in eine ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt mit Beiträgen von vier Ethnopschoanalytikern zu »Kulturschock und Chaos«. In G. Schneider & H.-J. Eilts (Hg.), *Klinische Psychoanalyse heute: Forschungsfelder und Perspektiven: DPV-Herbsttagungsband 2008* (S. 419–426). Bad Homburg: Geber & Reusch.
- Nadig, M. (2016). Begegnungen mit anderen Welten deuten: Über das vermeintlich Fremde in uns und in der ethnopschoanalytischen Forschung. In J. Reichmayr (Hg.), *Ethnopschoanalyse revisited: Gegenübertragung in transkulturellen und postkolonialen Kontexten* (S. 200–211). Gießen: Psychosozial.
- Nadig, M. (2017). »Das sind keine wissenschaftlichen Gespräche, was hier läuft ...«: Ethnopschoanalyse als reflektierter Beziehungsprozess. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm & A. Sülzle (Hg.), *Ethnografie und Deutung. Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* (S. 141–162). Wiesbaden: Springer VS.

- Neckel, S. (1991). *Status und Scham: Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Neumann, S. (2010). Negativ wahrgenommene und klassifizierte Differenz: Zu Nichtanerkennungs-, Missachtungs- und Diskriminierungserfahrungen von BildungsinländerInnen in Kanada und Deutschland. In A.-M. Nohl, K. Schittenhelm, O. Schmidtke & A. Weiß (Hg.), *Kulturelles Kapital in der Migration: Hochqualifizierte Einwanderer und Einwanderinnen auf dem Arbeitsmarkt* (S. 211–223). Wiesbaden: Springer VS.
- Niermann, D. (2020). »Die Chicago School ist tot, lang lebe die Chicago School!« Warum die transatlantische Ethnografierezeption einer Aktualisierung bedarf. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 21(3), Art. 7.
- Niermann, D. (2021a). Etablierte Außenseiter_innen. Zur Sozialfigur des ›homo ethnographicus‹ in der gegenwärtigen US-amerikanischen Soziologie. *Zeitschrift für Soziologie*, 50(1), 8–25.
- Niermann, D. (2021b). »Bloß nicht nur brav«: Über die Geschichten der Geschichtenerzähler:innen der qualitativen Sozialforschung. In M. Dietrich, I. Leser, K. Mruck, P. S. Ruppel, A. Schwentesius & R. Vock (Hg.), *Begegnen, Bewegen und Synergien stiften: Transdisziplinäre Beiträge zu Kulturen, Performanzen und Methoden* (S. 271–288). Wiesbaden: Springer VS.
- Nieswand, B. (2011). *Theorising Transnational Migration: The Status Paradox of Migration*. New York: Routledge.
- Nieswand, B. (2014). Dezentrierungen: Das Statusparadox der Migration und die Transnationalisierung sozialer Ungleichheit. In M. Löw (Hg.), *Vielfalt und Zusammenhalt: Verhandlungen des 36. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund* (S. 769–780). Frankfurt a.M.: Campus.
- Nieswand, B. (2021). Konturen einer Moralsoziologie der Migrationsgesellschaft. *Zeitschrift für Migrationsforschung*, 1(1), 75–95.
- Nieswand, B. & Drotbohm, H. (Hg.) (2014). *Kultur, Gesellschaft, Migration: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Nohl, A.-M., Schittenhelm, K., Schmidtke, O. & Weiß, A. (2006). Kulturelles Kapital in der Migration – ein Mehrebenenansatz zur empirisch-rekonstruktiven Analyse der Arbeitsmarkintegration hochqualifizierter MigrantInnen. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 7(3), Art. 14.
- Nohl, A.-M., Schittenhelm, K., Schmidtke, O. & Weiß, A. (2010). Zur Einführung: Migration, kulturelles Kapital und Statuspassagen in den Arbeits-

- markt. In A.-M. Nohl, K. Schittenhelm, O. Schmidtke & A. Weiß (Hg.), *Kulturelles Kapital in der Migration: Hochqualifizierte Einwanderer und Einwanderinnen auf dem Arbeitsmarkt* (S. 9–35). Wiesbaden: Springer VS.
- Ogden, T. H. (2004). *Gespräche im Zwischenreich des Träumens: Der analytische Dritte in Träumen, Dichtung und analytischer Literatur*. Gießen: Psychosozial.
- Parin, P., Morgenthaler, F. & Parin-Matthèy, G. (2023 [1963]). *Die Weißen denken zu viel: Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika*. In J. Reichmayr & M. Reichmayr (Hg.), *Paul Parin Werkausgabe* (Band 17). Wien/Berlin: Mandelbaum.
- Parin, P., Morgenthaler, F. & Parin-Matthèy, G. (2023 [1971]). *Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst: Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika*. In J. Reichmayr & M. Reichmayr (Hg.), *Paul Parin Werkausgabe* (Band 18). Wien/Berlin: Mandelbaum.
- Paris, R. (2001). Warten auf Amtsfluren. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 53, 705–733.
- Pfadenhauer, M. (2005). Ethnography of Scenes: Towards a Sociological Life-World Analysis of (Post-Traditional) Community-Building. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Art. 43.
- Pieper, T. (2008). Die Gegenwart der Lager: Zur Mikrophysik der Lager in der deutschen Flüchtlingspolitik. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Plessner, H. (1982 [1941]). *Lachen und Weinen: Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*. GS VII. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ploder, A. (2021). Evokative Autoethnografie. In M. Dietrich, I. Leser, K. Mruck, P. S. Ruppel, A. Schwentesius & R. Vock (Hg.), *Begegnen, Bewegen und Synergien stiften: Transdisziplinäre Beiträge zu Kulturen, Performanzen und Methoden* (S. 155–172). Wiesbaden: Springer VS.
- Ploder, A. & Hamann, J. (2021). Practices of Ethnographic Research: Introduction to the Special Issue. *Journal of Contemporary Ethnography*, 50(1), 3–10.
- Ploder, A. & Stadlbauer, J. (2016). Strong Reflexivity and its Critics: Responses to Autoethnography in the German-Speaking Cultural and Social Sciences. *Qualitative Inquiry*, 22(9), 753–765.
- Ploder, A. & Stadlbauer, J. (2017). Starke Reflexivität: Autoethnografie und Ethnopschoanalyse im Gespräch. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm & A. Sülzle (Hg.), *Ethnografie und Deutung. Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* (S. 421–438). Wiesbaden: Springer VS.
- Ploder, A., Kühner, A. & Langer, P. C. (2024). Es ist professionell, Gefühle zu haben: Plädoyer für einen stark reflexiven Umgang mit Affekten und Emo-

- tionen in der qualitativen Forschungspraxis. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 48(2), 541–565.
- Pöhlmann, T. & Sökefeld, M. (2021). *Ethnographie und Repräsentation: Einführung in ein Verhältnis zwischen Autorität und Krise*. München: Institut für Ethnologie.
- Pratt, M. L. (1991). Arts of the Contact Zone. *Profession*, 91, 33–40.
- Probyn, E. (1993). *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*. London/New York: Routledge.
- Quent, M. (2016). *Rassismus, Radikalisierung, Rechtsterrorismus: Wie der NSU entstand und was er über die Gesellschaft verrät*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Rea, A., Martiniello, M., Mazzola, A. & Meuleman, B. (Hg.) (2019). *The Refugee Reception Crisis in Europe: Polarized Opinions and Mobilizations*. Brüssel: ÉUB.
- Reichertz, J. (2013). *Gemeinsam interpretieren: Die Gruppeninterpretation als kommunikativer Prozess*. Wiesbaden: Springer VS.
- Reichmayr, J. (2003). *Ethnopschoanalyse: Geschichte, Konzepte, Anwendungen*. Gießen: Psychosozial.
- Reichmayr, J. (Hg.) (2016). *Ethnopschoanalyse revisited: Gegenübertragung in transkulturellen und postkolonialen Kontexten*. Gießen: Psychosozial.
- Reichmayr, J. & Reichmayr, M. (Hg.) (2018–2024). *Paul Parin Werkausgabe (Bände 1–19)*. Wien/Berlin: Mandelbaum.
- Reimers, I. (2022). *Essen mit und als Methode: Zur Ethnographie außeralltäglicher Mahlzeiten*. Bielefeld: transcript.
- Reiners, D. (2010). *Verinnerlichte Prekarität: Jugendliche MigrantInnen am Rande der Arbeitsgesellschaft*. Konstanz: UVK.
- Reuter, J. (2002). Wenn Fremde Fremden begegnen: Zur Darstellung von Indifferenz im modernen Alltag. *Soziale Probleme*, 13(2), 109–127.
- Rich, A. (1984). Notes Towards a Politics of Location. In A. Rich, *Blod, Bread and Poetry: Selected Prose 1979–1985* (S. 210–231). London: Little Brown.
- Riegel, C. (2004). *Im Kampf um Zugehörigkeit und Anerkennung: Orientierungen und Handlungsformen von jungen Migrantinnen: Eine sozio-biografische Untersuchung*. Frankfurt a.M./New York: IKO.
- Riegel, C. (2021). Kindheit und Jugend in der Migrationsgesellschaft. In U. Deinet, B. Sturzenhecker, L. von Schwanenflügel & M. Schwerthelm (Hg.), *Handbuch Offene Kinder- und Jugendarbeit* (S. 429–444). Wiesbaden: Springer VS.
- Riegel, C. & Geisen, T. (Hg.) (2007). *Jugend, Zugehörigkeit und Migration*. Wiesbaden: Springer VS.

- Rose, N. (2012). *Migration als Bildungsherausforderung: Subjektivierung und Diskriminierung im Spiegel von Migrationsbiographien*. Bielefeld: transcript.
- Rosenthal, G. (1994). Zur Konstitution von Generationen in familienbiographischen Prozessen: Krieg, Nationalsozialismus und Genozid in Familiengeschichte und Biographie. *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 5(4), 489–516.
- Rosenthal, G., Völter, B. & Gilad, N. (1999). Folgen der Zwangsemigration über drei Generationen: Israelische Familien mit Großeltern aus Deutschland. In U. Apitzsch (Hg.), *Migration und Traditionsbildung* (S. 45–75). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Rothberg, M. (2009). *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- Sacks, H. (1984). On Doing Being Ordinary. In J. M. Atkinson & J. Heritage (Hg.), *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis* (S. 413–429). Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage.
- Sandri, E. (2017). Volunteer Humanitarianism: Volunteers and Humanitarian Aid in the Jungle Refugee Camp of Calais. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(1), 65–80.
- Sauer, M., Thomas, S. & Zalewski, I. (2019). Potentiale und Fallstricke von Peer Research im Rahmen partizipativer Forschung mit unbegleiteten minderjährigen Geflüchteten. In C. Frank, M. Jooß-Weinbach, S. Loick Molina & G. Schoyerer (Hg.), *Der Weg zum Gegenstand in der Kinder- und Jugendhilfeforschung: Methodologische Herausforderungen für qualitative Zugänge* (S. 222–244). Weinheim: Beltz Juventa.
- Sauter, S. (2000). *Wir sind »Frankfurter Türken«: Adoleszente Ablösungsprozesse in der deutschen Einwanderungsgesellschaft*. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.
- Schäfer, P. (2022). *Etablierte Provisorien: Leipzig und der lange Sommer der Migration*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Scharathow, W. (2014). *Risiken des Widerstandes: Jugendliche und ihre Rassismuserfahrungen*. Bielefeld: transcript.
- Schindler, L. & Schäfer, H. (2021). Practices of Writing in Ethnographic Work. *Journal of Contemporary Ethnography*, 50(1), 11–32.
- Schittenhelm, K. (2005). *Soziale Lagen im Übergang: Junge Migrantinnen und Einheimische zwischen Schule und Berufsausbildung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schittenhelm, K. (2010). Statuspassagen in akademischen Laufbahnen der zweiten Generation. In A.-M. Nohl, K. Schittenhelm, O. Schmidtke & A.

- Weiß (Hg.), *Kulturelles Kapital in der Migration: Hochqualifizierte Einwanderer und Einwanderinnen auf dem Arbeitsmarkt* (S. 39–51). Wiesbaden: Springer VS.
- Schmitt, C. (2020). Arbeitsbeziehungen mit jungen Geflüchteten: Pädagogische Fachkräfte zwischen anwaltschaftlicher Vertretung und verbessernder Stigmatisierung. *Neue Praxis: Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik*, 49(6), 491–509.
- Scholz, S. (2020). Flüchtlinge damals wie heute? Zur Legitimität von »Schicksalsvergleichen«. In P. Knüvener & J. Hommel (Hg.), *Entkommen: Das Dreiländereck zwischen Vertreibung, Flucht und Ankunft* (S. 34–41). Görlitz: Oettel.
- Scholz, S. & Heilmann, A. (Hg.) (2019). *Caring Masculinities? Männlichkeiten in der Transformation kapitalistischer Wachstumsgesellschaften*. München: Oekom.
- Schütz, A. (1944). The Stranger: An Essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology*, 49(6), 499–507.
- Schütz, A. (1953). Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action. *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(1), 1–38.
- Schütz, A. (1993). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sharp, J. P., Routledge, P., Philo, C. & Paddison, R. (2000). Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance. In J. P. Sharp, P. Routledge, P. Philo & R. Paddison (Hg.), *Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance* (S. 1–41). London: Routledge.
- Simon, G. (2012). Relational Ethnography: Writing and Reading in Research Relationships. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 14(1), Art. 4.
- Soeffner, H.-G. (1983). »Typus und Individualität« oder »Typen der Individualität«? Entdeckungsreisen in das Land, in dem man zu Hause ist. In H. Wenzel (Hg.), *Typus und Individualität im Mittelalter* (S. 11–44). München: Fink.
- Spiegel, Y. (1973). *Der Prozess des Trauerns: Analyse und Beratung*. München: Kaiser.
- Spivak, G. C. (2008). *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant.
- Spradley, J. P. (1980). Participant Observation. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Stanek, M. (2007). Das Konzept der Gruppensupervision und seine Brauchbarkeit in der sozialwissenschaftlichen Forschungsarbeit. In E. Timm & E. Katschnig-Fasch (Hg.), *Kulturanalyse – Psychoanalyse – Sozialforschung: Po-*

- sitionen, Verbindungen und Perspektiven (S. 221–229). Wien: Österreichisches Museum für Volkskunde.
- Stauth, G. (2000). *Islamische Kultur und moderne Gesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islams*. Bielefeld: transcript.
- Stein, H. (2000). From Countertransference to Social Theory: A Study of Holocaust Thinking in U.S. Business Dress. *Ethos*, 28(3), 346–378.
- Stierlin, H. (1982). *Delegation und Familie: Beiträge zum Heidelberger familiendynamischen Konzept*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stodulka, T. (2014). Feldforschung als Begegnung: Zur pragmatischen Dimension ethnographischer Daten. *Sociologus*, 64(2), 179–205.
- Stodulka, T. (2017). *Coming of Age on the Streets of Java: Coping with Marginality, Stigma and Illness*. Bielefeld: transcript.
- Strauss, A. (1974). *Spiegel und Masken: Die Suche nach Identität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Strauss, A. L., & Corbin, J. (1996). *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Streck, R., Unterkofler, U. & Reinecke-Terner, A. (2013). Das »Fremdwerden« eigener Beobachtungsprotokolle: Rekonstruktionen von Schreibpraxen als methodische Reflexion. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 14(1), Art. 16.
- Strübing, J., Hirschauer, S., Ayaß, R., Krähnke, U. & Scheffer, T. (2018). Gütekriterien qualitativer Sozialforschung: Ein Diskussionsanstoß. *Zeitschrift für Soziologie*, 47(2), 83–100.
- Sturm, G., Nadig, M. & Moro, M. R. (2010). Writing Therapies – An Ethnographic Approach to Transcultural Therapies. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Research*, 11(3), Art. 1.
- Sülzle, A. (2017). Kritik des reinen Gefühls: Feldforschungssupervision als Methode zur Forschung mit und über Emotionen. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm & A. Sülzle (Hg.), *Ethnografie und Deutung: Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* (S. 111–139). Wiesbaden: Springer VS.
- Sutter, O. (2019). Präfigurative Politiken und kulturelle Figurierungen des Helfens: Konstellationen zivilgesellschaftlicher Willkommenskultur in den Migrationsbewegungen von 2015. In R. Johler & J. Lange (Hg.), *Konfliktfeld Fluchtmigration: Historische und ethnographische Perspektiven* (S. 299–318). Bielefeld: transcript.
- Thierfelder, C. (2009). *Durch den Spiegel der Anderen: Wahrnehmungen von Fremdheit und Differenz in Seelsorge und Beratung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Thomas, S. (2019). *Ethnografie: Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Thomas, S., Sauer, M. & Zalewski, I. (2018). *Unbegleitete minderjährige Geflüchtete: Ihre Lebenssituationen und Perspektiven in Deutschland*. Bielefeld: transcript.
- Thomsen, S. (2009). *Akademiker aus dem Ausland: Biographische Rekonstruktionen zur Statuspassage in den Arbeitsmarkt*. Berlin: Logos.
- Thomsen, S. (2010). Mehr als »weak ties«: Zur Entstehung und Bedeutung von sozialem Kapital bei hochqualifizierten BildungsausländerInnen. In A.-M. Nohl, K. Schittenhelm, O. Schmidtke & A. Weiß (Hg.), *Kulturelles Kapital in der Migration: Hochqualifizierte Einwanderer und Einwanderinnen auf dem Arbeitsmarkt* (S. 260–271). Wiesbaden: Springer VS.
- Ticktin, M. (2011). *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*. Berkeley: University of California Press.
- Tietje, O. (2020): »Das geht nicht, wir müssen was machen!« Ambivalenzen von Solidarität in der aktiven Bürgergesellschaft. *Sozialmagazin*, 4. Sonderband, 134–149.
- Tietje, O., Dinkelaker, S. & Huke, N. (2021). Einleitung: Umkämpfte Teilhabe. In S. Dinkelaker, N. Huke & O. Tietje (Hg.), *Nach der »Willkommenskultur«: Geflüchtete zwischen umkämpfter Teilhabe und zivilgesellschaftlicher Solidarität* (S. 7–22). Bielefeld: transcript.
- Trevarthen, C. (1979). Communication and Cooperation in Early Infancy: A Description of Primary Intersubjectivity. In M. Bullowa (Hg.), *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication* (S. 321–347). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tronto, J. C. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York/London: Routledge.
- Turner, V. (1967). Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (S. 93–111). Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. (1989). *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Vandevoordt, R. (2019). Subversive Humanitarianism: Rethinking Refugee Solidarity through Grass-Roots Initiatives. *Refugee Survey Quarterly*, 3(3), 245–265.
- Vandevoordt, R. & Verschraegen, G. (2019). The European Refugee Controversy: Civil Solidarity, Cultural Imaginaries and Political Change. *Social Inclusion*, 7(2), 48–52.
- Van Dyk, S. & Misbach, E. (2016). Zur politischen Ökonomie des Helfens. *PROKLA: Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 46(183), 205–227.

- Van Gennep, A. (2005 [1909]). *Übungsriten*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Van Maanen, J. (1988). *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Verordnung über die Bildungsgänge der Berufsfachschule zum Erwerb beruflicher Grundbildung und von gleichgestellten Abschlüssen der Sekundarstufe I (1. März 2016). *Gesetz- und Verordnungsblatt für das Land Brandenburg: Teil II – Verordnungen*, 27(8).
- Vertovec, S. (2007). Super-Diversity and its Implications: *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024–1054.
- Vey, J. (2019). Zwischen Empowerment, Lückenbüßerei und neoliberaler Aktivierung des Selbst?! Ehrenamtliches Engagement und Regelversorgung in der bundesdeutschen Flüchtlingsversorgung. In S. Zajak & I. Gottschalk (Hg.), *Flüchtlingshilfe als neues Engagementfeld: Chancen und Herausforderungen des Engagements für Geflüchtete* (S. 77–98). Baden-Baden: Nomos.
- Von Bose, K. (2023). Affektive Ethnografie: Zum Erforschen von Atmosphären des Exklusiven während der Pandemie. *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research*, 24(3), Art. 4.
- Von Unger, H. (2014). *Partizipative Forschung: Einführung in die Forschungspraxis*. Wiesbaden: Springer VS.
- Von Unger, H. (2021). Ethical Reflexivity as Research Practice. *Historical Social Research*, 46(2), 186–204.
- Wacquant, L. (2003). *Leben für den Ring: Boxen im amerikanischen Ghetto*. Konstanz: UVK.
- Wacquant, L. (2014). Für eine Soziologie aus Fleisch und Blut. *sub\urban*, 2(3), 93–106.
- Waud, K. & Herdt, G. (1987). Introduction: Interpretation in Psychoanalytic Anthropology. *Ethos*, 15(1), 3–7.
- Weiss, F. (1996). Das Setting in der ethnopschoanalytischen Arbeit. In S. Becker (Hg.), *Setting, Rahmen und therapeutisches Milieu in der psychoanalytischen Sozialarbeit* (S. 144–161). Gießen: Psychosozial.
- Weiss, F. (1999). *Vor dem Vulkanausbruch: Eine ethnologische Erzählung*: Frankfurt a.M.: Fischer.
- Weiß, A. (2006). The Racism of Globalization. In D. Macedo & P. Gounari (Hg.), *The Globalization of Racism* (S. 128–147). Boulder: Paradigm.
- Weißgerber, C. E. (2019). Die neue Lust am Ressentiment: Grundzüge eines affekttheoretischen Ressentiment-Begriffs. In R. Mühlhoff, A. Breljak & J. Slaby (Hg.), *Affekt Macht Netz: Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft* (S. 225–244). Bielefeld: transcript.

- Weißköppel, C. (2006). Gemischte Gefühle: Prekäre Dynamiken in der Forschung mit politischen Flüchtlingen. *Ethnoscripts*, 8(2), 124–144.
- Weitzer, R. & Kubrin, C. E. (2009). Misogyny in Rap Music. *Men and Masculinity*, 12(1), 3–29.
- West, C. & Zimmermann, D. H. (1987). Doing Gender. *Gender & Society*, 1(2), 125–151.
- Whyte, W. F. (1996 [1943]). *Die Street Corner Society: Die Sozialstruktur eines Italienerviertels*. Berlin: De Gruyter.
- Wienforth, J. (2019). Agency-Figurationen in der Jugendhilfe: Professional Agency in Arbeitsbeziehungen zwischen Fachkräften und jungen Geflüchteten. *Soziale Arbeit*, 68(8), 295–301.
- Wimmer, A. & Glick Schiller, N. (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *International Migration Review*, 37(3), 576–610.
- Winnicott, D. W. (1974). *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Winnicott, D. W. (2001 [1965]). *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*. Gießen: Psychosozial.
- Wirth, U. (2012). Zwischenräumliche Bewegungspraktiken. In U. Wirth (Hg.), *Bewegen im Zwischenraum* (S. 7–34). Berlin: Kadmos.
- Wolbert, B. (1990). Rückkehr: Statuspassage und Passageriten türkischer Migrantinnen. *Zeitschrift für Ethnologie*, 115, 169–197.
- Woolgar, S. (Hg.) (1988). *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London: Sage.
- Yildiz, E. & Hill, M. (Hg.) (2014). *Nach der Migration: Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Yildiz, M. (2016). *Hybride Alltagswelten: Lebensstrategien und Diskriminierungserfahrungen Jugendlicher der 2. und 3. Generation aus Migrationsfamilien*. Bielefeld: transcript.
- Zalewski, I. (2017). *Exklusionserfahrungen geflüchteter Menschen aus Kamerun: Herausforderungen und Strategien nach der Flucht*. Wiesbaden: Springer VS.
- Zalewski, I. (2018). »Maybe you are refugee, but you are human«: Zur Herausforderung nach der Flucht Subjekt zu bleiben. In R. Braches-Chyrek, T. Kallenbach, C. Müller & L. Stahl (Hg.), *Bildungs- und Teilhabechancen geflüchteter Menschen: Kritische Diskussionen in der Sozialen Arbeit* (S. 25–34). Opladen: Budrich.
- Zalewski, I. (2022a). Alfred Schütz Revisited: Social Exclusion of Refugees in Brandenburg. *Qualitative Sociology Review*, 18(2), 72–88.

- Zalewski, I. (2022b). Negotiating Asymmetries: The (De)Thematization of Giving and Receiving in Ethnographic Relationships in Forced Migration Research. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 23(1), Art. 8.
- Zamponi, L. (2018). Practices of Solidarity: Direct Social Action, Politicisation and Refugee Solidarity Activism in Italy. *Mondi Migranti*, 3, 97–117.

