

Global Age, Migration und Medien: Transnationales Leben gestalten

Schachtner, Christina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schachtner, C. (2021). *Global Age, Migration und Medien: Transnationales Leben gestalten*. (Global Studies). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839460467>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

CHRISTINA SCHACHTNER

GLOBAL AGE, MIGRATION UND MEDIEN

TRANSNATIONALES LEBEN GESTALTEN

[transcript] Global**S**tudies

Christina Schachtner
Global Age, Migration und Medien

Christina Schachtner (Dipl. Soz.), Professorin für Medienwissenschaft an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, forscht zu digitalen Medien, materieller Kultur, Soziale Bewegungen und Digitalisierung, Migration und Narrationen im Zeitalter des Internets.

Christina Schachtner

Global Age, Migration und Medien

Transnationales Leben gestalten

[transcript]

Der Titel des Buches geht auf den von Martin Albrow geprägten Begriff »Global Age« zurück: Albrow, Martin (2014): Global Age. Essays on Social and Cultural Change, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Im Sommer 2019 wurde mir von der Stiftung Kartause Ittingen eine Atelierklasse für die Arbeit an diesem Buch zur Verfügung gestellt.



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

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.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Christina Schachtner**

Das Copyright am empirischen Material (u.a. den geführten Interviews) liegt bei der Autorin Christina Schachtner.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6046-3

PDF-ISBN 978-3-8394-6046-7

<https://doi.org/10.14361/9783839460467>

Buchreihen-ISSN: 2702-9298

Buchreihen-eISSN: 2703-0504

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort	7
1. Einleitung	9
1.1 Thema und Forschungsfragen	9
1.2 Migration in Zahlen	11
1.3 Methodologisches und Methodisches	13
1.4 Das Spezifische des Forschungsprojekts	22
1.5 Forschen in transnationalen Settings	24
2. Transnational leben im Fokus wissenschaftlicher Diskurse	27
2.1 Sozial- und kulturwissenschaftliche Diskurse.....	27
2.2 Migrationsforschung	38
2.3 Medienwissenschaftliche Diskurse	52
2.4 Genderforschung	73
3. Weggehen und Ankommen	91
3.1 Migrationsmotive und Abschiede	92
3.2 Ankommen im Raum	97
3.3 Praktiken des Weggehens und Ankommens.....	108
4. Was Migrant*innen bewegt: Schlüsselmetaphern	115
4.1 Metaphern: Theoretische Implikationen	116
4.2 Schlüsselmetaphern als metaphorische Konzepte von Migrant*innen: Eine Typologie	123
4.3 Resümee	169

5. Medien, Medienhandeln und -erleben von Migrant*innen	181
5.1 Medien als Bühnen und Instrumente für Kommunikation und Beziehungsmanagement	182
5.2 Medien als Lern- und Wissensorte	191
5.3 (Mediale) Erfahrungen (medial) erinnern und reflektieren	202
5.4 (Mediale) Transtopien medial herstellen	209
6. Selbstkonstruktionen und Selbstpraktiken aus der Perspektive von Migration	215
6.1 Strukturierende Strukturen	216
6.2 Praktiken der Selbstkonstruktion	228
6.3 Die Anderen	241
7. Migration als gesellschaftsverändernde Kraft	251
7.1 Welt in Bewegung	251
7.2 Migration: Othering und Gegenströmungen	256
7.3 Migrationssensible Formen des Neuen	260
Literatur	267
Abbildungen	287
Register	289

Vorwort

»[...] das ist eine andere Gesellschaft in Deutschland, das ist nicht nur eine ganz weiße Gesellschaft, nein, das ist nicht mehr so. Die ist anders geworden, die ist bunt. Und – wir müssen alle vertreten sein – so ist es!«, erklärte Dr. Pierette Herzberger-Fofana in einem Expertinneninterview, das ich mit ihr führte. Sie ist mit 20 Jahren aus dem Senegal zugewandert und sitzt heute im Europäischen Parlament. In ihrem Statement steckt eine Erkenntnis, die zu den wichtigsten Erkenntnissen der Studie »Transnational leben« zählt. Migration ist ein Thema, das alle angeht, nicht nur Migrant*innen. Die Interviews mit Menschen, die aus verschiedenen Weltregionen nach Deutschland oder Österreich zugewandert sind, eröffnen einen differenzierten, vielgestaltigen Blick auf den gegenwärtigen soziokulturellen Wandel. Ich danke meinen Interviewpartner*innen, die bereit waren, ihre Erfahrungen, ihre Fragen, ihre Enttäuschungen und Visionen mit mir zu teilen. Ihre Geschichten haben nicht nur eine Fülle an empirischem Material geliefert, sondern auch dazu geführt, dass sich meine alltäglichen Aufmerksamkeiten verändert haben, dass ich verstärkt Literatur von migrantischen Autor*innen wahrgenommen habe, dass ich Tageszeitungen anders gelesen und mehr auf die ethnische Buntheit auf den Straßen geachtet habe. Für die Vermittlung von Kontakten zu Interviewpartner*innen und fachlichen Austausch danke ich Ursula Ebell, Constantinos Gianacacos, Pierette Herzberger-Fofana, Katja Huber, Stephan Kowalski, Hans-Peter Premur, Christian Salmhofer und Birgit Wurzer.

Die ersten Sätze zu diesem Buch entstanden in einer Atelierklausur der Stiftung Kartause Ittingen, die mir für einige Wochen im Sommer 2019 zur Verfügung gestellt wurde. Es ist ein Glücksfall, sich fern vom Alltag auf eine Sache konzentrieren zu können. Ich danke der Stiftung für diese Möglichkeit und Karin Melcher für die anregenden Gespräche während des Aufenthalts.

Danken möchte ich auch Beatrice Berns und Claudia Boujeddayn, die die Interviews mit großem Engagement und persönlichem Interesse transkribiert haben sowie Christine Wichmann vom transcript Verlag, Projektmanagerin, mit der ich wunderbar zusammenarbeiten konnte. Schließlich gilt mein Dank Thomas Ködelpeter, dem ich meine Texte vorlesen durfte, auch wenn sie noch holprig waren und der sie kritisch, aber wohlwollend kommentiert hat.

Christina Schachtner

1. Einleitung

1.1 Thema und Forschungsfragen

Auch wenn der Strauß der Themen bunt ist, mit denen ich mich im Laufe der Jahre wissenschaftlich auseinandergesetzt habe, die Auswahl der Themen war nicht zufällig, was mir aber oft erst im Nachhinein bewusst geworden ist. Das Interesse für ein Thema war stets in einen längeren Denkprozess eingebettet, häufig war es bereits im vorangegangenen Forschungsprojekt angelegt und zudem inspiriert durch das, was mich in der Welt, in der ich lebte, beschäftigte; so auch in diesem Fall.

Die Faszination des mir Unbekannten wurzelte in Filmen, Theaterstücken, Konzerten, Ausstellungen, Büchern, die Lebenswirklichkeiten in anderen Teilen der Welt beleuchteten, die die Möglichkeiten grenzüberschreitender Begegnungen thematisierten bzw. in Gestalt künstlerischer Produkte sinnlich erfahrbar machten. Verstärkt wurde diese Faszination durch ein eigenes Forschungsprojekt, das sich mit den medialen Praktiken von Netzakteur*innen aus verschiedenen europäischen und arabischen Ländern sowie aus Nordamerika beschäftigte. Mich beeindruckten die Blicke der interviewten Netzakteur*innen auf die Welt und auf die eigene Gesellschaft und wie sie sich darin positionierten. Ihre Erzählungen lieferten nicht nur Antworten auf die Forschungsfragen; sie machten auch deutlich, wie vernetzt die Menschen und Gesellschaften dieser Welt sind und sie ließen erkennen, dass sich aus dieser Vernetzung heraus neue Formen der Selbstkonstruktion und des Zusammenlebens entwickeln. Gleichzeitig mehrten sich in Europa verbale und körperliche Angriffe auf Menschen, die als nicht zugehörig betrachtet wurden, insbes. auf Menschen jüdischer Herkunft, auf Muslime, Sinti, auf Menschen mit dunkler Hautfarbe sowie im Zuge der Covid-19-Pandemie auf asiatisch aussehende Menschen. Dies spitzte für mich die Brisanz der beobachteten gesellschaftlichen Veränderungen zu.

Es waren aber nicht nur die Entwicklungen jenseits meiner Person, die mir das Thema »Transnational leben« als relevant erscheinen ließen. Auch ich selbst machte Migrationserfahrungen, hatte ich doch eine Professorenstelle im deutschsprachigen Ausland angenommen und lebte seither abwechselnd in zwei verschiedenen Ländern. Zwar blieben mir sprachliche und berufliche Hürden erspart und doch: Ich stieß an meinem neuen Arbeits- und Wohnort auf mir unvertraute Kommunikationsmuster, auf alltägliche Selbstverständlichkeiten, die für mich gar nicht selbstverständlich waren. Nicht selten war ich irritiert, vieles aber gefiel mir. Insgesamt erlebte ich mein transnationales Leben als Bereicherung.

Das alles zusammengenommen, brachte mich an einen Punkt, an dem sich das Thema des hier verhandelten Forschungsprojekts fast von selbst ergab. Das transnationale Leben sollte sich mit seinen verschiedenen Facetten aus der Sicht von Menschen, die sich in verschiedenen Weltregionen auf den Weg nach Europa gemacht und sich in Deutschland oder Österreich niedergelassen hatten, zum Gegenstand einer Untersuchung werden. Meine Forschungsfragen lauteten:

- Was motiviert Menschen, ein Land zu verlassen?
- Mit welchen Erwartungen, Vorstellungen, Kompetenzen kommen sie an?
- Wie gestalten sie vor dem Hintergrund ihrer im Herkunfts- und Migrationsland gemachten Erfahrungen ihr Leben?
- Welche Fragen, Probleme, Themen stehen für Migrant*innen im Vordergrund?
- Welche Selbstentwürfe entwickeln sie im Kontext ihrer biografischen und aktuellen Lebenswirklichkeiten?
- Welche Rolle spielen Medien für die Lebens- und Selbstgestaltung von Migrant*innen?
- Was bedeutet Migration für die Migrationsländer?¹

Diese Fragen erfuhren in dem Forschungsprozess, der den Subjekten der Untersuchung viel Spielraum für die Darstellung ihrer Sichtweisen gab, eine Präzisierung oder auch eine Verstärkung bzw. eine Relativierung.

1 Die Erhebung, Auswertung und Verschriftlichung der Ergebnisse fand in den Jahren 2017–2021 statt.

1.2 Migration in Zahlen

Im Folgenden werden statistische Daten zum Migrationsgeschehen weltweit sowie bezogen auf die Migrationsländer Deutschland und Österreich zitiert, da in diesen Ländern die Untersuchung durchgeführt wurde. Außerdem werden Daten aus Ländern einbezogen, die Herkunftsländer für Interviewpartner*innen dieser Studie darstellten.² Vergleiche sind nur punktuell möglich, da die einzelnen Statistiken unterschiedlichen Kriterien folgen.

Der Anteil von Migrant*innen an der Weltbevölkerung ist von 2,3 % im Jahre 1970 auf 3,5 % im Jahre 2019 gestiegen (wmr 2020, 21). 96 Mio (58 %) waren männliche, 68 Mio (42 %) waren weibliche »migrant workers« (a.a.O., 33). Das begehrteste Migrationsland ist seit 1970 die USA, Deutschland steht an zweiter Stelle der Beliebtheitsskala (ebd.).

Die meisten afrikanischen Migrant*innen (sie bilden eine der drei in die Untersuchung einbezogenen Gruppen) leben in Europa (10,6 Mio), gefolgt von Migrant*innen aus Asien (4,6 Mio) und den USA (3,2 Mio). Die afrikanischen Migrant*innen kommen überwiegend aus dem Norden Afrikas (Ägypten, Marokko, Algerien, Sudan, Somalia) (a.a.O., 54). Der World Migrant Report 2020 verzeichnet eine Zunahme der Migration von Ost- nach Westeuropa, insbes. aus den Ländern Rumänien, Polen, Bulgarien.

In Deutschland haben 26 % der Bewohner*innen Migrationshintergrund (bpb)³, was weit über dem weltweiten Durchschnitt (3,5 %) liegt. 95,2 % der Migrant*innen leben in Westdeutschland und Berlin; 8,2 % in Ostdeutschland. 21,2 Mio (35,2 %) der Personen mit Migrationshintergrund in Deutschland stammten 2019 aus einem der 27 Mitgliedsstaaten der EU z.B. aus Polen (10,5 %), Rumänien (4,5, %) und Italien (4,1 %), die meisten Migrant*innen kamen aus der Türkei (13,3 %). Von den 10,7 Mio ausländischen Staatsbürger*innen sind 46,1 % Frauen; die Zahl der Frauen mit Migrationshintergrund kann allerdings höher sein, weil dazu auch Frauen zählen, die die deutsche Staatsangehörigkeit angenommen haben.

Österreich, das zweite Migrationsland, das in die Untersuchung einbezogen wurde, hatte im Jahre 2019 mit einem Anteil von 23,7 % Personen mit Migrationshintergrund (Statistik Austria 2019) einen etwas geringeren Anteil

2 Quellen sind der World Migration Report 2020 (wmr), die deutsche Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) und die Statistik Austria.

3 Onlinequelle <https://www.bpb.de/>, die sich auf den Mikrozensus 2019 bezieht, Zugriff am 17.3.2021.

an der Gesamtbevölkerung als Deutschland (26 %). Ähnlich wie in Deutschland kommt ein hoher Anteil von Migrant*innen (39 %) aus der EU oder aus EFTA-Staaten⁴. 26 % der Migrant*innen kamen aus den Nachfolgestaaten Jugoslawiens (außer Slowenien und Kroatien), was der weltweiten Zunahme von Wanderungsbewegungen aus osteuropäischen in westeuropäische Länder entspricht, aber auch an der räumlichen Nähe zu Österreich liegen dürfte. Der Anteil an türkischen Migrant*innen ist mit 13 % fast identisch mit dem Anteil türkischer Migrant*innen in Deutschland (13,3 %). Interessant ist der von der Statistik Austria angestellte Vergleich des Altersdurchschnitts von Migrant*innen und österreichischen Staatsbürger*innen. Während 37 % der österreichischen Bevölkerung 2018 40 Jahre und älter waren, waren 56 % der Personen mit Migrationshintergrund unter 40. Das bedeutet, dass Migrant*innen zu einer Verjüngung der Bevölkerung beitragen.

Abschließend soll festgehalten werden: Der Anteil von Menschen mit Migrationshintergrund ist in den letzten zehn Jahren weltweit kontinuierlich gestiegen. Der Anteil von weiblichen Migrant*innen hat zugenommen. Die meisten Migrant*innen sind im arbeitsfähigen Alter zwischen 20 und 64 Jahren.

Auch wenn Migration ein »age-old-phenomen« ist, wie es im wmr 2020 heißt, die Erscheinungsformen und Auswirkungen von Migration haben sich unter dem Eindruck von Globalisierung verändert. Der Bericht betont das Tempo und die Komplexität von Migrationsprozessen heutzutage und formuliert die These: »[...] recent advances in transnational connectivity are opening up more opportunities für greater diversity in migration processes« (wmv 2020, 50).

Schließlich wirft der World Migration Report 2020 die Frage auf, welchen Beitrag Migrant*innen für Migrationsländer leisten und kommt zu dem Ergebnis »Migrants provide a source of dynamism globally, and are overrepresented in innovation and patents, arts and sciences awards, start-ups and successful companies« (a.a.O., 161). Sie seien bereiter, ökonomische Risiken einzugehen, »maybe because migrants have already taken the risk of leaving their countries of origin to pursue opportunities in new places and are thus well-primed to be risk takers« (a.a.O., 177). Migrant*innen würden aber auch zu wichtigen Akteur*innen des Wandels in ihren Herkunftsländern werden,

4 EFTA= Europäische Freihandelsassoziation, zu der Island, Liechtenstein, Norwegen und die Schweiz zählen.

wenn sie zurückkehren oder – so möchte ich hinzufügen – sich als Transmigrant*innen zwischen Herkunfts- und Migrationsland bewegen. Die im Migrationsland erworbenen Erkenntnisse und Fähigkeiten würden in den Aufbau von Infrastruktur und in die Aktivierung von Ressourcen einfließen (ebd.) sowie in die Entwicklung transnationaler ökonomischer und kultureller Kooperationen, wie in der Studie »Transnational leben« festgestellt wurde.

1.3 Methodologisches und Methodisches

1.3.1 Zugang und Sample

Das neue Forschungsfeld, das Migration für mich darstellte, verlangte ein exploratives Vorgehen bei der Erschließung dieses Forschungsfeldes. Ich setzte an verschiedenen Stellen an, nahm Kontakt zu Institutionen wie Kulturzentren auf, die von Migrant*innen kontaktiert werden oder an denen Migrant*innen mitarbeiten, zu Einzelpersonen, die beruflich oder ehrenamtlich im Bereich von Migration tätig sind, zu migrantischen Netzwerken und politischen Vertretungen, stellte mein Forschungsvorhaben bei Veranstaltungen vor oder sprach potentielle Interviewpartner*innen bei solchen Veranstaltungen an. Nachdem ich einige Migrant*innen für ein Interview gewonnen hatte, spielte die Mund-zu-Mund-Propaganda eine wesentliche Rolle für das Finden weiterer Interviewpartner*innen.

Ich traf in diesem Forschungsfeld auf Menschen mit vielfältigen, häufig unerfüllten Bedürfnissen bezogen auf ihre Lebens-, Bildungs- und/oder Arbeitssituation. Es stellte sich mir rasch die Frage, was ich diesen Menschen bieten konnte: Interesse an ihrer Geschichte und als Forscherin mit einem verstehend-interpretativen Ansatz aufmerksames Zuhören, was nicht wenig ist, wie ich aus anderen Untersuchungen wusste. Als Vertreterin einer Bildungsinstitution war ich auch mit der Erwartung konfrontiert, bei der Verfolgung von Bildungszielen behilflich zu sein. Mir erschien dies legitim und so stellte ich mein Wissen über mögliche Bildungswege zur Verfügung, recherchierte Adressen, stellte Beziehungen her und vermittelte.

Zurück zur Kontaktaufnahme mit Migrant*innen, die ich an der Untersuchung beteiligen wollte: Die Reaktionen auf meine Frage nach einer Beteiligung waren unterschiedlich. Manche reagierten zögerlich, vorsichtig, sagten erst nach mehrmaliger Rückfrage zu, in einem Fall war die potentielle Interviewpartnerin zum vereinbarten Interviewtermin nicht in ihrer Wohnung, in

einem anderen Fall wurde das geführte Interview im Nachhinein zurückgezogen. Andere wiederum erklärten, wie sehr sie sich auf das Interview freuen, sie sahen es z.B. als Chance, durch das Erzählen der eigenen Geschichte mehr Klarheit über sich selbst zu gewinnen. Mehrere nahmen weite Anfahrtswege in Kauf, um den Interviewtermin wahrzunehmen. Diese Reaktionen verweisen auf eine intensive Auseinandersetzung mit der Interviewsituation als bedeutungsvolle Situation, auf das Abwägen von Chancen und Risiken, auf Verunsicherung, auf Ängste, aber auch auf die Einschätzung, dass man Wichtiges zu sagen hat und sich Gehör verschaffen will.

Die Auswahl der Interviewpartner*innen orientierte sich an bestimmten Kriterien. Das Sample sollte sich zu gleichen Teilen aus Interviewpartner*innen zusammensetzen, die aus europäischen, afrikanischen sowie aus arabischen Ländern des afrikanischen Kontinents nach Österreich oder Deutschland zugewandert waren. Es sollte sich zur Hälfte um Frauen und Männer im Alter zwischen 20 und 60 Jahren handeln. Sie sollten bereits mehrere Jahre im Migrationsland gelebt haben und einen unbefristeten oder längerfristigen Aufenthaltsstatus haben. Die Untersuchungsbeteiligten sollten sich in deutscher oder englischer Sprache verständigen können; allerdings sollte die sprachliche Kompetenz keine große Hürde darstellen.

Insgesamt wurden 32 Personen (jeweils 16 Frauen und Männer) zwischen 21 und 57 Jahren aus 19 Ländern interviewt. Das Durchschnittsalter betrug bei den Frauen 40,6 Jahre und bei den Männern 39,8 Jahre. Die meisten Interviewpartner*innen waren zwischen 30 und 45 Jahre alt. Alle waren Migrant*innen⁵ der ersten Generation; 11 waren aus europäischen Ländern (Belarus, Bosnien, Griechenland, Italien, Polen, Rumänien, Serbien, Spanien) eingewandert, 10 aus afrikanischen Ländern (Mauritius, Mosambik, Kamerun, Senegal, Simbabwe, Uganda), 9 aus arabischen Ländern in Nordafrika und Nahen Osten (Algerien, Libanon, Marokko, Syrien) und 2 aus dem Iran, der zum asiatischen Kontinent zählt. Durchschnittlich hielten sich die Interviewpartner*innen zum Zeitpunkt des Interviews 15 Jahre im Migrationsland auf. Sie gehörten tendenziell im Herkunfts- und Migrationsland einem mittelständischen Milieu an, was ich am Beruf der Eltern, eigenen Bildungsabschlüssen und aktueller Tätigkeit festzumachen suchte. Auch die kommuni-

5 Der Begriff »Migrant*innen« folgt der Definition von Natalie Kühn, wonach es sich um Menschen handelt, die ihr Herkunftsland verlassen haben und sich in einem anderen Land oder nacheinander in verschiedenen Ländern niedergelassen haben (Kühn 2012, 46).

kativen und sprachlichen Kompetenzen liefern entsprechende Hinweise. Allerdings ist diese Zuordnung mit Unsicherheitsfaktoren behaftet, weil Bildungsabschlüsse im Herkunfts- und Migrationsland nicht ohne weiteres vergleichbar sind oder weil die aktuelle Beschäftigung häufig nicht dem erworbenen Bildungsniveau entsprach.

1.3.2 Verstehen und Deuten: Methodologische Überlegungen

Das Forschungsinteresse richtete sich in der Studie »Transnational leben« auf Bedeutungen und Sinn, die/den Migrant*innen mit ihrem Denken, Handeln und Fühlen explizit oder implizit verbinden. Sinnhaftes erschließt sich nach Alfred Schütz nur über das Verstehen und »nur ein Verstandenes ist sinnvoll« (Schütz 1981, 149). Menschen erzeugen Bedeutung und Sinn in ihrer Auseinandersetzung mit der Welt (Bruner 1997, 22). Die fehlende Eindeutigkeit menschlichen Verhaltens verlangt nach Deutung (Soeffner 2014, 35). Diese Annahmen begründen den verstehend-interpretativen Forschungsansatz, den ich für die gegenständliche Untersuchung wählte.

Schütz unterscheidet zwischen einem subjektiven und einem objektiven Sinn. Subjektiver Sinn ergibt sich aus den Erzeugnissen eines Individuums, wozu auch sprachliche Erzeugnisse z.B. Äußerungen im Interview zählen, die als Anzeichen für die durch diese Erzeugnisse bezeugten Erlebnisse eines Individuums betrachtet werden (Schütz 1981, 187). »Diese Erlebnisse stehen für das Bewusstsein des Erzeugenden in einem Sinnzusammenhang« (ebd.), sind also subjektiv gemeinter Sinn. Davon zu unterscheiden ist nach Schütz der objektive Sinn, der sich aus der Einordnung der Erzeugnisse eines Du in den Gesamtzusammenhang der Erfahrung des Deutenden, also des/der Forscher*in ergibt. Diese Unterscheidung verweist auf eine Differenz zwischen dem Sinnerlebnis des Sinnsetzenden und der Deutung des Sinns durch ein Du, anders gesagt: Ein (sprachliches) Erzeugnis kann mehr Sinnfacetten enthalten als dem/der Autor*in des Erzeugnisses bewusst ist. Schütz geht davon aus, »dass alle Wendungen auf den subjektiven Sinn ein Vorwissen von dem besonderen Du, welches das Erzeugnis setzte, zur Voraussetzung haben« (a.a.O., 189). Dieser Hinweis spielt für die Untersuchung transnationalen Lebens, in dem sich soziokulturelle Elemente aus verschiedenen Weltregionen mischen, eine nicht zu übergehende Rolle. Ich werde ihr einen extra Abschnitt in dieser Einleitung widmen.

Sinnverstehen und -deutung kann sich nicht damit begnügen, lediglich der Entfaltung einer Geschichte zu folgen oder wie Barthes es formuliert:

»[...] to read a narration or listen to it is not only to pass from one word to the next, but also from one level to the next« (Barthes 1996, 243). Jede Geschichte und jedes Interview haben verschiedene, miteinander verkettete Bedeutungsebenen, die es aufzudecken gilt z.B. Verkettungen zwischen Handlungs- und Gefühlsebene. Aus dieser Überlegung ergibt sich, dass der Sinn nicht am Ende einer Erzählung liegt, sondern diese durchströmt (Barthes 1988, 108). Diese Bedeutungsebenen stehen, um mit Soeffner zu sprechen, der gesellschaftlichen Welt nicht gegenüber, sie sind vielmehr in diese Welt eingebettet (Soeffner 2014, 39). Individuelle Weltsicht und kollektive Weltbilder, individuelle oder durch Sozialisation erworbene Typisierungsmuster bedingen einander (a.a.O., 40). Diese These kommt der von Schütz getroffenen Unterscheidung zwischen subjektivem und objektivem Sinn entgegen; sie impliziert, dass Makro- und Mikrostrukturen aufeinander bezogen sind (Strübing 2014, 104).

Soeffner benennt als weiteren Einflussfaktor auf die z.B. in einem Interview konstruierte Wirklichkeit die Forschungssituation. Als Interaktionssituation formt sie die in dieser Situation produzierten Daten mit (a.a.O., 41; Barthes 1988, 130). Interviewpartner*innen äußern sich, so muss man dieser Annahme folgend vermuten, entsprechend der von ihnen gedeuteten Wirklichkeit einer Interviewsituation. Für Schütz gilt generell, also auch für die Interviewsituation: »Was immer ich zu dir spreche, ich spreche um eines Um-zu-willens, sei es nur, um von dir verstanden zu werden, sei es, um ein besonderes Verhalten deinerseits hervorzurufen« (Schütz 1981, 182). Beide Momente eines Um-zu wurden in dieser Einleitung bereits angesprochen: der Wunsch, gehört und verstanden zu werden und der Wunsch, in der Forscherin eine Person zu finden, die bei der Verwirklichung von Bildungsintentionen behilflich ist. Darüber hinaus hat das Um-zu in den für diese Studie ausgewerteten Interviews noch sehr viel mehr explizite und implizite Dimensionen, die dem Buch seine thematische Struktur gegeben haben.

Das Deutungspotential eines Interviews kommt bei den Interpret*innen nicht ungefiltert an, denn auch diese befinden sich in einem Kraftfeld von Wechselwirkungen z. B. zwischen den eigenen Forschungsinteressen und den Motiven der Interviewpartner*innen oder zwischen eigener Weltsicht und der des Gegenübers. Zuhören heißt deshalb nicht nur, wie Barthes schrieb, »eine Sprache vernehmen, sondern sie auch konstruieren« (Barthes 1988, 119). Forscher*innen müssen dafür ihre Subjektivität ins Spiel bringen. Sinnliche Kompetenz, Empathie, Kombinationskompetenz, kulturelles Wissen ermöglichen den Zugang zu den zu deutenden Erzeugnissen und enthalten zu-

gleich Grenzen des Verstehens. Es kommt darauf an, sich der eigenen Deutungsquellen als Forscher*in bewusst zu sein, um sie optimal im Prozess des Fremdverstehens nutzen zu können und ihre Grenzen zu erkennen. Dennoch: Die Erkenntnisse, die im Prozess des Fremdverstehens hervorgebracht werden, stellen keine unabhängige Wirklichkeit dar (Winter 2014, 119). Wir können uns dem fremd gemeinten Sinn immer nur annähern (Schütz 1981, 149). Wie Rainer Winter betont, kann keine Methode und keine Theorie den Anspruch auf Wahrheit oder auf ein Wissen haben, das mit endgültiger Autorität verbunden ist (Winter 2014, 121).

1.3.3 Erhebungsinstrumente und -strategien

Zur Erhebung der empirischen Daten wurden verschiedene, sich ergänzende und einander kontrastierende Methoden genutzt: das thematisch-strukturierte Interview, die Visualisierung, das Forschungstagebuch, die Rezeption künstlerischer Erzeugnisse.

Das thematisch-strukturierte Interview orientierte sich an einem Frageleitfaden, der Fragen zu bestimmten Themen umfasste, die als relevant für die Beantwortung der Forschungsfragen erachtet wurden z.B. die persönliche Mobilitätsgeschichte, soziale Beziehungen im Herkunfts- und Migrationsland, mediale Praktiken, Subjektkonstruktionen. Diese Themen wurden im Interview nicht nacheinander abgearbeitet; der Frageleitfaden diente der Forscherin vorrangig dazu, während des Interviews darauf zu achten, dass die verschiedenen Themen angesprochen werden. Die Interviews begannen mit folgender Eingangsfrage: Ich möchte mit Ihnen darüber sprechen, was Sie von (Herkunftsland) nach (Migrationsland) geführt hat. Es interessiert mich, wie sich Ihr Leben heute gestaltet und welche Rolle Medien darin spielen.

Die Eingangsfrage spannt einen Bogen von den Migrationsmotiven, dem Migrationsweg bis zur aktuellen Lebenssituation und dem Medienhandeln von Migrant*innen. Sie lässt den Interviewpartner*innen sehr viel Spielraum für das Setzen ihrer Relevanzkriterien und Assoziationen; sie öffnet sich auch neuen, noch nicht antizipierten Gesichtspunkten. Die Intervention durch die Forscherin beschränkte sich darauf nachzufragen, wenn etwas unklar blieb, um Beispiele zur Konkretisierung zu bitten sowie durch eine aktive Aufmerksamkeit die Interviewpartner*innen darin zu bestärken, ein Thema zu vertiefen.

Ergänzend zum Interview wurde die Methode der Visualisierung eingesetzt. Die Interviewpartner*innen wurden gebeten, ein Bild zu zeichnen, das eine Antwort auf die Frage gibt: Ich komme aus (Herkunftsland) und lebe in (Migrationsland). Wer bin ich? Diese Frage zielt auf Selbstkonstruktionen, auf transnationale Alltagsgestaltung und auf die Beziehungen zum Herkunftsland ab. Die Bedeutung einer Zeichnung, die hier als Erhebungsmethode genutzt wurde, kann in Anlehnung an die Ausführungen von Susan Sontag zur Fotografie beschrieben werden. Die Zeichnung ist wie die Fotografie eine Schöpfung, in die das zeichnende oder fotografierende Subjekt seine Intentionen, seine Gefühle, seine Weltsicht einfließen lässt. Das schöpferische Moment ist in der Zeichnung, die im Unterschied zur Fotografie ganz eigene Schöpfung ist, vielleicht noch stärker ausgeprägt. Bilder, ob Zeichnung oder Fotografie, reproduzieren die Wirklichkeit nicht einfach, sie stellen sie im Sinne des Recycling auf neue Weise zur Verfügung (Sontag 2013, 162). Sie protokollieren nicht nur Vergangenheit, sie sind zugleich eine neue Form des Umgangs mit der Gegenwart (a.a.O., 159). Sie sind, wie Sontag schreibt, ein Mittel zum Einfangen einer widerspenstigen (a.a.O. 156) und wie im Falle von Migration einer widersprüchlichen, ambivalent erlebten Realität; sie dienen dazu, Wirklichkeit heranzuholen z.B. wenn diese weit weg ist wie die im Herkunftsland zurückgelassenen sozialen Netzwerke von Migrant*innen.

Bilder schaffen darüber hinaus einen »Durchbruch zu unbeachteten Räumen der Wahrnehmung und Erkenntnis; die bislang (möglicherweise, d.A.) durch die Sprachdominanz verstellt waren« (Bachmann-Medick 2006, 351). Die Beziehung zwischen Bild und Sprache kann sich auf verschiedene Weise zeigen, was den Erkenntniswert des Bildes als Analysekatgorie begründet. Bilder machen sichtbar, wodurch Gesagtes relativiert, ergänzt, differenziert wird. Das Sichtbarmachen von Realitätspartikeln, die sich der Sprache nicht oder nur teilweise erschließen, enthält das Potential zur kritischen Analyse biografischer und gesellschaftlicher Realität. Als Beispiel für einen kritischen Blick auf die eigene Biografie sei auf das Bild eines Migranten verwiesen, das einen Vogel zeigt, der nicht mehr fliegen kann (s. 4.2.4) und mit dem der Zeichner Einblicke in seine aktuelle Gefühlslage gibt. Ein dazu kontrastierendes Bild und zugleich ein weiteres Beispiel ist der von einer Migrantin gezeichnete Engel (s. 4.2.1), der für sie Freiheit symbolisiert. Der Wunsch, ein freies Leben zu führen, war und ist für die Zeichnerin der ihr Leben bestimmende Motor. Er hat sie zur Migration aus dem Herkunftsland Marokko veranlasst, wo ihr ein anderes Leben zgedacht war und er prägt ihre Rolle in der Familie im Migrationsland, in der sie auf einer klaren Arbeitsteilung

mit ihrem Ehemann besteht, um eigene berufliche Ambitionen zu verfolgen. In beiden Fällen verstärkt und ergänzt das Bild die verbalen Mitteilungen im Interview.

Für jede Interviewsituation gilt, dass die Erfahrungen und Wertorientierungen von Interviewer*in und Interviewpartner*innen in unterschiedliche Diskursfelder eingelassen sind. In Interviews mit Migrant*innen, deren Lebensgeschichten sich zumindest teilweise in anderen territorialen Räumen abgespielt haben, dürften sich diese Unterschiede noch deutlicher zeigen. Um sich zu verständigen, ist von beiden Seiten Übersetzung gefordert. Mit dem Versuch zu übersetzen, gerät man an die Grenze des Eigenen oder, wie Doris Bachmann-Medick es ausdrückt, in einen »Zwischenraum« (Bachmann-Medick 2006, 257), in dem man unentwegt eigene Deutungsmuster mit den explizit oder implizit geäußerten Deutungsmustern des Gegenübers vergleicht. Übersetzungsdenken stellt eine Gegenbewegung zu einem Denken in binären Strukturen und in Wesensbestimmungen dar (ebd.; Klein 2018, 861).

Im Anschluss an jedes Interview erfolgte ein Eintrag in ein Forschungstagebuch, mit dem der Beginn des Interviews, die Atmosphäre, die räumlichen Gegebenheiten, besondere Ereignisse, Unterbrechungen, Gefühle und etwaige Verunsicherungen der Forscherin, aber auch erste theoretische Reflexionen festgehalten wurden. Das Forschungstagebuch wurde in der Phase der Interpretation als zusätzliche Informationsquelle genutzt.

Als erweiterte Erkenntnisstrategie jenseits der Interviewsituation wurde die Rezeption künstlerischer Erzeugnisse wie Literatur, Theater, Musik, Ausstellungsszenarien genutzt, die sich mit Themen wie Migration, Transnationalität, Hybridität befassten. Dieser Strategie lag die Annahme zugrunde, dass solche medialen Annäherungen andere Perspektiven und Bedeutungsschichten freilegen als wissenschaftliche Methoden, jedoch die Möglichkeiten des Verstehens der methodisch erhobenen Empirie verstärken.

1.3.4 Interpretieren, codieren, strukturieren

Ging es im vorangegangenen Abschnitt um den Einsatz methodischer Instrumente zur Gewinnung bedeutungsvoller Erzeugnisse, so werden nun die Strategien des Interpretierens dieser Erzeugnisse erörtert. Diese orientierten sich an der von Anselm Strauss und Barney Glaser in den 60er Jahren entwickelten Grounded Theory, die Strauss als »Forschungsstil« (Strauss 1991, 29) bezeichnete. Die Grounded Theory bietet Regeln für den Umgang mit em-

pirischen Daten an, aber sie kennt keine »strikte Systematisierung von Regeln« (a.a.O., 32). Das machte sie in der vorliegenden Studie zu einem geeigneten Forschungsstil, in der Regeln modifiziert sowie mit Regeln aus der Metaphernanalyse kombiniert wurden. Der von der Grounded Theory vorgegebene Forschungsstil zielt auf die Entwicklung theoretischer Aussagen ab, die in enger Verbindung mit der Empirie, also induktiv, generiert werden. Das induktive Vorgehen entspricht dem Charakter der empirischen Daten, die nicht Resultat der Überprüfung von Hypothesen sind, sondern aus der Empirie heraus destilliert werden. Während bei der Hypothesenüberprüfung theoretische Annahmen dem Forschungsprozess vorgelagert sind, entstehen diese bei einem induktiven Vorgehen parallel zur Erhebung und/oder im Anschluss.

Wesentliche Bestandteile der theoretischen Erkenntnisse im Rahmen der Grounded Theory und damit das Ziel interpretativer Strategien ist die Identifizierung von Schlüsselkategorien oder »core categories«, wie Glaser sie nennt (Glaser 1998, 13). Schlüsselkategorien bezeichnen das im empirischen Material z.B. in einem Interview enthaltene Hauptanliegen, Hauptthema oder Hauptproblem (Strauss 1991, 65). Sie müssen zentral sein d.h. einen Bezug zu möglichst vielen Aspekten des Interviews haben, sie müssen häufig im Datenmaterial vorkommen und Ausgangspunkt für viele Submuster z.B. Handlungs- oder Denkmuster sein (a.a.O., 67).

Meist, so meine Erfahrung als Forscherin, lässt sich eine Schlüsselkategorie in einem Interview identifizieren, aber es ist nicht ausgeschlossen, dass sich zwei, selten mehrere Schlüsselkategorien herauschälen. Beispiele für Schlüsselkategorien in der vorliegenden Studie sind »nach draußen gehen«, »nach vorne schauen, Kopf hoch« oder »Vernetzung« (s.Kap. 4). Die Schlüsselkategorien zeigten sich in dieser Studie als Metaphern, weshalb der Ansatz der Grounded Theory mit der Metaphernanalyse kombiniert wurde. Die Metaphernanalyse erweitert die Deutungsmöglichkeiten des empirischen Materials; die Ausführungen hierzu finden sich in Kapitel 4.1.

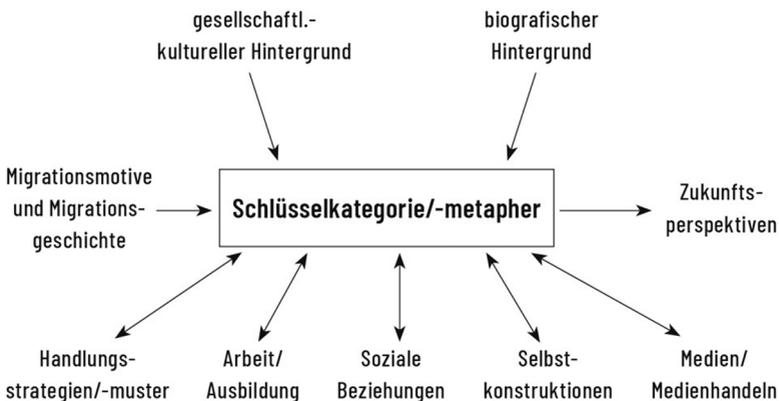
Die Identifikation von Schlüsselkategorien bzw. Schlüsselmetaphern geht ein Kodierprozess voraus, der mit einem offenen Kodieren beginnt, bestehend aus einem intensiven Lesen des Textes oder Betrachten von Visualisierungen, bei dem die/der Forscher*in ihre Gedanken schweifen lässt, quasi eine schwebende Aufmerksamkeit auf die empirischen Erzeugnisse richtet, die begleitet wird von Fragen wie »um was geht es hier?«, »was will mir der/die Interviewpartner*in sagen oder zeigen?«, was will er/sie, wenn er/sie es an dieser Stelle sagt oder zeigt?«, kurz: »Was ist hier die eigentliche Geschichte?« (a.a.O., 58).

Mit diesen Fragen wurden auch die von den Migrant*innen gezeichneten Bilder konfrontiert in der Annahme, dass auch Bilder eine Geschichte erzählen.

Das offene Kodieren kann sich auf einen Satz, einen Abschnitt, auf eine längere Passage, auf das ganze Interview oder eben auf Bilder und deren Details beziehen. Das verlangt von den Forscher*innen einen ständigen Perspektivenwechsel, wobei es zu beachten gilt, dass es neben dem explizit Gesagten oder Gezeichneten ein implizites Wissen gibt, wie Michael Polanyi ausgeführt hat, »dass wir mehr wissen als wir zu sagen wissen« (Polanyi 1985, 14). Die Annahme eines impliziten Wissens bedeutet für den Kodierprozess, auf Pausen, Wiederholungen, auf Zögern und Lachen zu achten und zu versuchen, »zwischen den Zeilen zu lesen«. Man kann es vielleicht so sehen, dass das explizit Mitgeteilte immer von einer Aura umgeben ist, die zusätzliche Erkenntnismomente enthält.

Die im Zuge des offenen Kodierens gewonnenen Einsichten und Begriffe werden in Kategorien gebündelt und sobald diese feststehen, beginnt das axiale Kodieren, mit dem die identifizierten Kategorien in eine Ordnung gebracht werden. Es zielt auf die Entwicklung eines Kodierparadigmas ab, in dessen Mittelpunkt die Schlüsselkategorie/-metapher steht, um die herum Strukturkategorien gruppiert werden, die zur Schlüsselkategorie in Beziehung stehen und denen die entsprechenden Subkategorien zugeordnet werden. In der Studie »Transnational leben« wurde folgendes Kodierparadigma entwickelt.

Abb. 1: Kodierparadigma in Anlehnung an Anselm Strauss (1991)



Nicht nur bei der Erhebung der Daten ist, wie bereits beschrieben, die Subjektivität des/der Forscherin(s) gefragt, sondern auch bei der Interpretation der Daten. Man muss sich in die Daten einfühlen, Erfahrung einbringen, Intuition sprechen lassen (Strübing 2014; 19). Strübing zufolge bezeichnet Strauss den subjektiven Faktor als »Kunstfertigkeit«, die die Kodierarbeit erfordere (a.a.O., 13). Da sich Subjektivitäten unterscheiden, können unterschiedliche Forscher*innen zu unterschiedlichen Interpretationen gelangen. Das muss nicht heißen, dass die einzelnen Interpretationen falsch sind. Texte, ob in Form von Worten oder Bildern, enthalten verschiedene Bedeutungsfacetten, die auf unterschiedliche Aufmerksamkeiten treffen.

1.4 Das Spezifische des Forschungsprojekts

Die Literaturrecherche im Vorfeld dieser Studie hatte ergeben, dass sich viele Migrationsstudien auf Angehörige eines oder einiger weniger Herkunftsländer/-länder beschränken. Im Unterschied dazu habe ich, wie bereits erwähnt, die geografischen Territorien Afrika, arabische Region im Norden Afrikas und Nahen Osten sowie Europa ausgewählt; die Interviewpartner*innen kamen aus unterschiedlichen, in diesen Territorien gelegenen Ländern. Der im Alltag nicht selten zu hörende negative Beiklang des Begriffs Migrant*innen ist in der Regel mit Migrant*innen aus dem globalen Süden verknüpft, während Migrant*innen aus europäischen Ländern oft gar nicht als Migrant*innen wahrgenommen werden. Genau aus diesem Grund habe ich europäische Länder als Herkunftsländer einbezogen. Es sollte gezeigt werden, dass der geografische Ausgangspunkt für Migration nicht nur in weit entfernten Regionen, sondern auch in räumlicher Nähe liegen kann.

Ein weiterer Unterschied zu den von mir recherchierten Migrationsstudien ist darin zu sehen, dass sich diese meist auf die Untersuchung bestimmter Ausschnitte in der Lebenswirklichkeit von Migrant*innen konzentrieren wie Arbeits- und Bildungssituation, Mediennutzung, Familie. In dieser Studie wurde das Ziel verfolgt, es den Migrant*innen selbst zu überlassen, welche Bereiche ihres Lebens sie in den Mittelpunkt rückten. Zwar wurden im Frageleitfaden mögliche Bereiche vorgesehen, aber der Leitfaden wurde so gehandhabt, dass er den Interviewpartner*innen viel Spielraum für ihre Erzählungen ließ. Das hatte zur Folge, dass einige der antizipierten Themen in den Hintergrund traten wie Alltagsgestaltung oder Feste feiern, andere wurden entsprechend der antizipierten Relevanz thematisiert wie Subjektkon-

struktionen oder die Nutzung insbes. digitaler Medien, wieder andere Themen wurden von den Interviewpartner*innen neu eingeführt wie das Weggehen und Ankommen, bzw. ergaben sich implizit aus den Äußerungen im Interview wie Migration als gesellschaftsverändernde Kraft.

Eine Spezifik dieser Studie stellt – und das war bereits bei der Planung der Studie klar und intendiert – die Untersuchung des Zusammenhangs von Migration und Medien dar. Zwar gibt es einige Studien zu diesem Zusammenhang (s. Kap 2.3), aber ihre Zahl ist noch sehr gering. Am häufigsten wurde das Medienhandeln migrantischer Jugendlicher insbes. bezogen auf digitale Medien erforscht. Mit dieser Studie liegen Ergebnisse zum Medienhandeln von 20- bis 57-jährigen Migrant*innen der ersten Generation vor. Neu ist im Vergleich mit dem Forschungsstand auch die Verwendung eines breit angelegten Medienbegriffs, der neben digitalen Medien Musik, Theater, Film, Literatur als Medien einbezieht, die für Migrant*innen als Instrumente und Bühnen für die Auseinandersetzung mit Migrationserfahrungen, für die Herstellung von Brücken zwischen Herkunfts- und Migrationsland und für die Produktion hybrider medialer Erzeugnisse bedeutungsvoll sind.

Da ich im letzten Kapitel dieses Buches den Implikationen einer postmigrantischen Perspektive folge, die Migration nicht als Sonderfall, sondern als selbstverständlichen Bestandteil gegenwärtiger Gesellschaften betonen, stellt sich die Frage, warum die empirische Untersuchung nicht entsprechend dieser Implikationen angelegt ist. Es hätte z.B. bedeutet, Räume im Migrationsland auszuwählen, in denen sich Migrant*innen und schon immer im Migrationsland Ansässige begegnen und dieses Geschehen mit einem ethnografischen Forschungsinstrumentarium, bestehend aus Beobachtung, Dokumentenanalyse, Tagebücher zu untersuchen. Ich sehe darin einen vielversprechenden Ansatz, aber abgesehen davon, dass ich einen so aufwendigen Ansatz nicht hätte leisten können, habe ich mich aus bestimmten Gründen für ein anderes Vorgehen entschieden. Ein ethnografischer Ansatz hätte verlangt, mich auf einige Beobachtungsräume zu beschränken, wodurch sich notwendig die Zahl der Herkunftsländer reduziert hätte. Ich hätte auf die Vielfalt der Herkunftsländer und auf die Möglichkeiten zum Vergleich verzichten müssen. Darüber hinaus war es mir wichtig, die tiefer liegenden Dimensionen des Erlebens von Migrant*innen zu erreichen, wie es das Einzelinterview ermöglicht, während z.B. Feldbeobachtungen auf das Sammeln phänomenologischer Daten abstellt. Auch richtet sich das ethnografisch orientierte Forschungsinteresse auf das beobachtbare zwischenmenschliche Geschehen in

einem bestimmten Raum, während es mir um das Nachzeichnen einzelner Lebensgeschichten ging.

Doch schließen sich die beiden Forschungsansätze nicht aus. Die hier vorgestellte Studie liefert Erkenntnisse, an die ethnografische Studien anschließen könnten. Ausgehend von diesen Erkenntnissen könnten z.B. Kommunikationsstrategien, Selbstkonstruktionen, Medienhandeln in ausgewählten Räumen wie Stadtviertel, Kulturzentren, Arbeitswelt, Schule, NGOs ethnografisch untersucht und damit in einen interaktiven Zusammenhang gestellt werden, die das Zusammenspiel verschiedener Akteur*innen und ihrer Perspektiven ins Blickfeld rückt.

1.5 Forschen in transnationalen Settings

Immer wieder habe ich mich im Verlauf des Forschungsprozesses gefragt, inwieweit ich Interviewpartner*innen, deren Herkunft auf mir wenig vertraute gesellschaftliche und kulturelle Zusammenhänge verwies, verstehen kann. Mir war bewusst, dass differierende lebensgeschichtliche Hintergründe eine besondere Herausforderung in der vorliegenden Studie darstellen. Neue Impulse erhielt diese Frage durch die Kontroverse anlässlich der Übersetzung des Gedichts von Armanda Gorman, der jungen schwarzen Lyrikerin aus Los Angeles, die bei der Amtseinführung von Joe Biden am 20.1.2021 weltweite Berühmtheit erlangte. Es hatte sich Protest geregigt, als mit der Übersetzung jemand mit weißer Hautfarbe beauftragt wurde. Muss man schwarz sein, um Schwarze zu übersetzen? Muss man schwarz sein, um Schwarze interviewen und interpretieren zu können?, lautete die Frage für mich. Da ich nicht nur Menschen aus afrikanischen Ländern in die Untersuchung einbezog, sondern auch Menschen aus der arabischen Region sowie Migrant*innen aus europäischen Ländern, deren gesellschaftlicher Kontext sich ebenfalls von meinem Kontext unterschied, bekam diese Frage eine verschärfte Brisanz.

Caroline Fourest kennzeichnet Positionen, denen die genannten Proteste entsprangen, als identitätspolitische Positionen, die von separatistischen Vorstellungen von Identität und Kultur ausgingen und die Prägung der Menschen auf ihre ethnische Herkunft reduzierten (Fourest 2020, 58). Homogene Kulturauffassungen, wie sie Fourest kritisiert, repräsentieren keineswegs die Selbst- und Weltverständnisse meiner Interviewpartner*innen. Vielmehr zeigt sich darin eine »hybride unreine, vermischte Erfahrungs- und Bedeutungs-schichtung« (Bachmann-Medick 2006, 249). Schon im Herkunftsland

spielten sich ihre Lebensgeschichten in »heterogene(n) Diskursräume(n)« (a.a.O., 250) ab.

Die Interviewpartner*innen erzählten, wie sie bereits als Kinder bei Besuchen migrierter Familienmitglieder mit ihnen fremden Kulturprodukten in Kontakt kamen, wie sich diese Erfahrungen als sinnliche Eindrücke in ihnen festsetzten, wie sie sich anhand von Importen wie Fahrräder eine bestimmte Mobilitätstechnik aneigneten, wie sie der Besuch von Deutschkursen im Herkunftsland mit deutschsprachigen Schriftsteller*innen und deren Denkbauwerken in Berührung brachte und Sehnsüchte weckte, wie sie durch Studienaufenthalte in anderen Ländern mit neuen Alltagskonfrontationen waren, was Spuren in ihnen hinterließ. Hinzu kamen mediale Kulturtransporte in Form von Filmen, Literatur, Musik, die Fantasien und Wünsche mobilisierten und Migrationsmotive entstehen ließen. Kulturelle Verflechtungen resultierten schließlich auch daraus, dass die Migrant*innen in der Regel schon Jahre oder Jahrzehnte im Migrationsland lebten und dadurch gezwungen waren, sich mit den dort geltenden Regeln, Kommunikationsmustern, Werthaltungen auseinanderzusetzen, was nicht ohne Rückwirkung auf ihre Selbstkonstruktionen bleiben konnte. »Ich bin ein Stück deutscher geworden«, erklärte Hamzo, der aus Mosambik migriert war, im Interview. Von Migrant*innen ist, wollen sie sich ihren Platz in einer Gesellschaft sichern, kulturelle Übersetzung gefordert, die notwendig mit einer emotionalen, gedanklichen, sinnlichen Öffnung einhergeht, die Vermischungen anbahnt, ohne dass von glatten Transfers auszugehen ist (a.a.O., 256).

Die Notwendigkeit zum Übersetzen reichte, wie beschrieben, bis in die Interviewsituation hinein und betraf sowohl Interviewpartner*innen als auch Forscherin. Die in den Untersuchungsergebnissen sich zeigende Wirklichkeit ist ein Produkt der Interaktion zwischen den Interaktionsbeteiligten (Winter 2014, 12) einschließlich der dabei praktizierten Übersetzungen. Die im Interview geschaffene Wirklichkeit lässt Differenzen, aber auch Gemeinsamkeiten erwarten. Die Übersetzerin Patricia Klobusiczky, die u.a. afrikanische Autor*innen übersetzte, schrieb in einer Stellungnahme zu den Turbulenzen um die Übersetzung des Gorman'schen Gedichts: »Übersetzen ist Empathie schlechthin. Dieser Akt lehrt mich seit 30 Jahren wie nah wir Menschen uns im Kern sind« (SZ vom 9.3.2021). Ähnliche Erfahrungen machte ich auch als Forscherin; ich fühlte mich den Interviewpartner*innen nahe, die den Wunsch nach einem autonomen Leben formulierten, die Bildung als Voraussetzung für mehr Lebenschancen beschrieben, die sexistische Anmacherei schilderten oder Musik als Türöffner in neue Erfahrungswelten. Das sind Hinweise dar-

auf, dass wir nicht nur durch Hautfarbe und ethnische Herkunft bestimmt sind, sondern auch durch Geschlecht, Alter, Bildung, Familienstand usw.

Und noch etwas gilt es zu bedenken, wenn wir die Frage stellen, ob die Lebenswirklichkeiten von Menschen, deren ethnische Herkunft sich von der/des Forschers(in) unterscheiden, von diesen übersetzt und interpretiert werden können. Ist es wirklich primär die Nähe zum Anderen, die die Erkenntnismöglichkeiten schärft? Michael Polanyi macht gerade das Gegenteil, die Distanz, zur Voraussetzung von Erkenntnis, wenn er schreibt »betrachtet man die einzelnen Merkmale einer komplexen Entität aus zu großer Nähe, so erlischt ihre Bedeutung, und unsere Vorstellung von dieser Entität ist zerstört« (Polanyi 1985, 25). Aus meiner Sicht braucht es beides: Distanz und Nähe, aber die Nähe ist oft größer als der Blick auf äußere Merkmale suggeriert.

Dennoch: Der/die Andere im Forschungsprozess ist und bleibt etwas Besonderes. Er/sie ist, was ich als Forscherin nicht oder nur partiell bin. Das allerdings gilt im Verhältnis zu jedem(r) Interviewpartner*in, nicht nur in Bezug auf Menschen mit anderer Hautfarbe; kulturelle Differenzen und Gemeinsamkeiten können freilich unterschiedlich ausgeprägt sein.

Die Anerkennung der Besonderheit des Gegenübers im Forschungsprozess erfordert permanente Reflexionsbereitschaft, um Fehlinterpretationen auf die Spur zu kommen, erfordert, sich immer wieder aufs Neue in der Interviewsituation und im Auswertungsprozesse mit dem Anderen in Beziehung zu setzen sowie auf eigene Gefühle und Irritationen zu achten und deren Ursachen auf den Grund zu gehen. Unterschiedliche Blickwinkel können auch durch verschiedene methodische Zugänge unterstützt werden, die der »Polyvokalität des Feldes« (Winter 2014, 122) Rechnung tragen. Letztlich aber ist zu akzeptieren, »dass alle Formen des Wissens partiell, partikular und sozial situiert« (ebd.) sind, d.h. keine endgültige Wahrheit für sich in Anspruch nehmen können.

Erkenntnisgrenzen im Zuge wissenschaftlichen Forschens sind generell und in transnationalen Settings nicht zu leugnen. Auch die Forderung nach ethnischer Gleichheit zwischen Forschenden und Forschungssubjekten hebt diese Grenzen nicht auf. Würde man diese jedoch zur Bedingung in der Forschung machen, so würde das in erster Linie die Ideologie der Kulturtrennung stärken. Die Unterschiede würden zementiert und das, was verbindet, bliebe verborgen. Das würde die Möglichkeiten des Verstehens blockieren und damit auch die der Solidarisierung, wie sie eine globale Welt mehr denn je als kritisches Potential braucht, das sich gegen Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Diskriminierung und Marginalisierung richtet.

2. Transnational leben im Fokus wissenschaftlicher Diskurse

Das Thema »Transnational leben« steht im Kontext des aktuellen gesellschaftlichen Wandels, der in diesem Kapitel unter Bezug auf sozial-, kultur- und medienwissenschaftliche Diskurse sowie auf Diskurse in der Migrations- und Genderforschung skizziert werden soll. Begriffliche Konzepte und Thesen aus diesen Diskursen dienen zugleich als theoretisches Instrumentarium für die Analyse des empirischen Materials im weiteren Verlauf dieses Buches. Sukzessive und abgestimmt auf die in den folgenden Kapiteln verhandelten Unterthemen wird dieses Instrumentarium durch weitere theoretische Bezüge und Forschungsergebnisse ergänzt und vertieft.

2.1 Sozial- und kulturwissenschaftliche Diskurse

Seit Ende der 90er Jahre des 20. Jh.s gibt es in den Sozial- und Kulturwissenschaften eine verstärkte Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Entwicklungen, die als neuartig, ja, als Entstehung einer neuen Gesellschaftsform wahrgenommen werden. In dieser Auseinandersetzung zeigt sich ein breites Spektrum an Begriffen. Ich habe drei Begriffskonzepte als Ausgangspunkte für die Vorstellung und Diskussion unterschiedlicher Positionen ausgewählt: Transnationalität, Transkulturalität, Hybridität. Sozial- und kulturwissenschaftliche Argumente werden in diesen Konzepten häufig miteinander verknüpft, eine Praxis, die ich im Folgenden übernehme.

2.1.1 Transnationalität

Transnationalität ist nach Martin Albrow durch ein »globales Bewegungspotential« (Albrow 2014, 119) gekennzeichnet. Zu beobachten sind transnationale

Flows (Hannerz 1995, 4), die auf Mobilität und Ausweitung in einem vielfältigen Sinn verweisen und sich u.a. in Kapital-, Arbeits-, Rohstoff-, Informationsströmen äußern (ebd.). Auch Migrationsbewegungen, die sich seit Ende des 20. Jh.s verstärkt von der südlichen in die nördliche Hemisphäre vollziehen, zählen zu diesem Bewegungspotential.

»[...] people, machines, images, information, power, money, ideas and dangers are all, we might say, ›on the move‹, travelling at bewildering speed in unexpected directions from place to place, from time to time« (Urry 2003, 2),

beschreibt John Urry die weltweiten Ströme. Diese verharren nicht in einem Nebeneinander; es kommt zu makrostrukturellen Verflechtungen, die ihre Wirksamkeit auch auf der mikrostrukturellen Ebene entfalten. Sabine Hess und Ramona Lenz sprechen von einer »transnationalen Durchdringung des Lokalen« (Hess/Lenz 2001, 16). Lokales Handeln und lokale Ereignisse werden von Ereignissen an weit entfernten Orten beeinflusst, bedingt durch Interdependenzen. Antony Giddens charakterisiert die weltweiten Verflechtungen als dialektische Prozesse, da die Entwicklungen an einem Ort zu den Entwicklungen an einem anderen Ort entgegengesetzt verlaufen können (Giddens 1996, 85). Ein Beispiel aus dem Bereich ökonomischer Verflechtungen, das Giddens erwähnt, ist die Verlagerung der Textilproduktion von Pittsburgh nach Singapur, die dort zu mehr Wohlstand führte bei gleichzeitiger Verarmung einer Nachbarschaft in Pittsburgh, deren lokale Produkte auf den Weltmärkten nicht mehr konkurrieren konnten (ebd.).

Verflechtungen in einer transnationalen Welt bedeuten gleichzeitig getrennt und miteinander in Beziehung zu stehen (Hannerz 1995, 66). Einen zentralen Anschlag für die zeitweise oder mentale Überwindung von Trennungen leisteten der moderne Lufttransport sowie medientechnologische Entwicklungen wie globale Fernsehkanäle (Meyrowitz 1990, 10ff.) oder die Einführung des Internets Anfang der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts. Die digitale Informations- und Kommunikationstechnologie verfügt über das Potential, jeden Punkt der Welt mit jedem anderen zu jeder Zeit zu verbinden.

Was hat die transnationalen Verflechtungen ausgelöst? Zunächst wurden im sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskurs als Ursache die Ausdehnungsbestrebungen des Kapitals thematisiert, ermöglicht durch eine Liberalisierung des Welthandels (Kühn 2012, 14). Albrow betonte im Jahre 1998 die zunehmende übernationale Koordination der Aktienmärkte dank

neuer Technologien, die zu schrankenlosen Finanzmärkten geführt habe sowie die Ausweitung des Operationsradius von Unternehmen und die Steigerung des Absatzes von Produkten außerhalb nationaler Grenzen (Albrow 1998, 415). Ulrich Beck konstatierte im selben Zeitraum die Verabschiedung transnationaler Unternehmen aus dem nationalstaatlichen Rahmen (Beck 1997, 20).

Urry, der sich allgemein mit Mobilität beschäftigt hat, verweist im Fall von Migrationsströmen auf die Suche nach einem besseren Leben als Motiv für transnationale Mobilität, die er als Folge von Armut, Umweltkatastrophen, von politischer Verfolgung und Krieg sieht (Urry 2007, 8; Brooks/Simpson 2008, 160).

Kontrastierend zu seiner Analyse im Jahre 1998 formulierte Albrow neun Jahre später die Ursachen für transnationale Flows allgemeiner, wenn er schreibt, dass es »der Nationalstaat nicht vermocht (habe), die menschlichen Vergesellschaftungsformen auf seine territorialen Grenzen zu beschränken« (Albrow 2007, 260). Die bloße Zunahme transnationaler Beziehungen verweise auf die »Selbsterzeugungskraft des Sozialen und entlarve den Nationalstaat als vergängliches Gebilde« (ebd.). In das Soziale schließt Albrow auch den ökonomischen Sektor ein, wie er bereits 1998 klargemacht hat als er behauptete, dass sich die Wirtschaft als eigenständiger Sektor auflöse. Der Grund hierfür sei, dass globale wirtschaftliche Aktivitäten stets mit sozialen Phänomenen, wie ethnischen Konflikten, Kriminalität oder Familienzerrüttung verwoben seien (Albrow 1998, 415). Was genau das Ökonomische ist, könne folglich heutzutage nicht mehr exakt identifiziert werden (a.a.O., 418). Zur Frage des aktuellen Stellenwerts des Nationalstaats existieren divergierende Stimmen im sozialwissenschaftlichen Diskurs. Nach Mark Terkessidis ist der Nationalstaat nicht verschwunden, aber er sei »durch Globalisierung, europäische Integration und Vielheit im Innern« (Terkessidis 2015, 90) unter Druck geraten. Andere Autor*innen gehen von einer zunehmenden Bedeutung des Nationalstaats als Kontrollinstanz aus (Lüthi o.J.). Die Rolle als Kontrollinstanz könnte eine Reaktion des Nationalstaats auf die eigene Schwächung sein, die sich insbesondere in verschärften Grenzkontrollen und -schließungen ausdrückt.

Wie eingangs erwähnt, gibt es verschiedene Versuche, das Transnationale begrifflich zu präzisieren. Zu den prominentesten Versuchen zählt der Begriff Globalisierung, den Sabine Hess und Ramona Lenz als Prozess der Beschleunigung von Zeit und der Eroberung neuer Räume definieren, der als vieldimensionales und widersprüchliches ökonomisches, politisches, kul-

turelles, soziales, rechtliches, ökologisches Phänomen in Erscheinung tritt (Hess/Lenz 2001, 13). In dieser Definition werden das Prozessuale, die Veränderungen von Zeit und Raum und die Vieldimensionalität als Merkmale von Globalisierung hervorgehoben, die alle wesentlichen gesellschaftlichen Bereiche einbezieht. Anthony Giddens wiederum betont als konstitutives Merkmal von Globalisierung den »Dehnungsvorgang« sozialer Formen und Ereignisse, wodurch gesellschaftliche Kontexte und Regionen über die Erdoberfläche als Ganzes vernetzt werden (Giddens 1996, 85). Albrow will anstatt von »globalization process« (Albrow 2014, 120) von »global age« (ebd.) sprechen, ohne dass er den Globalisierungsbegriff aufgibt, aber er verweist ihn in die zweite Reihe. Der Grund für diese Begriffspräferenz könnte sein, dass Albrow nicht nur eine neuartige weltweite Entwicklung innerhalb des bisherigen Verständnisses von Gesellschaft ausmacht, sondern sich für ihn in der Globalisierung bereits das Entstehen einer neuen Gesellschaftsform, nämlich die globale Gesellschaft, ankündigt (Albrow 2014, 91). Um diesen Umbruch in den Blick zu bekommen, könnte ihm der Begriff »global age« geeigneter erscheinen als der Begriff Globalisierung, der aus seiner Sicht seine Funktion lediglich in der Bezeichnung eines Mittels hat.

Armin Nassehi schließlich, lehnt den Begriff Globalisierung als Analysekategorie ab, weil er Eindeutigkeit suggeriere, wo keine sei (Nassehi 2003, 189). Er könne inhaltlich nach Belieben gefüllt werden und verliere dadurch an »Konturenschärfe« (a.a.O., 191). Zur Benennung globalisierter Sozialformen, die auf keineswegs neuen gesellschaftlichen Verflechtungen beruhten, schlägt er den Begriff Weltgesellschaft vor (a.a.O., 194). Gesellschaft dürfe allerdings in dieser Wortkombination nicht als synonym für die Einheitlichkeit von Lebensverhältnissen und für eine interne Bindungskraft gedacht werden (a.a.O., 197). Vielmehr beziehe das Konzept Weltgesellschaft seine Eignung als Analyseinstrument aus der Nichteinheitlichkeit von Lebensverhältnissen und aus der radikalen Perspektivenvielfalt, die von den Subjekten als solche wahrgenommen und reflektiert werde. Eine Illustration dieser These zur Perspektivenvielfalt stellt der Vergleich eines 21-jährigen Migranten aus der hier vorgestellten Studie dar, den dieser zwischen nachbarschaftlichen Beziehungen im Herkunftsland Syrien und im Migrationsland Deutschland anstellt. In Syrien sei es üblich, erzählt er, Nachbarn nicht nur zu begrüßen, sondern auch zu fragen, wie es ihnen geht und ob sie Hilfe brauchen. Im Migrationsland dagegen, sage man nur »Hallo«, wenn man sich im Treppenhaus treffe. Das sei zu wenig an Kontakt. Der 21-Jährige hat die Differenzen einer unterschiedlichen Bezogenheit auf ein und dieselbe Welt (a.a.O., 226) wahrge-

nommen und reflektiert, was ihn aus der Sicht von Nassehi als »global player« (ebd.) ausweist.

Urry führt den Begriff »Global Complexity« (2003) ein, der der Soziologie dazu dienen soll, die Gesellschaft des 21. Jh.s zu untersuchen. Er will ihn als Alternative zum Netzwerk-Paradigma verstanden wissen, mit dem Manuel Castells (2001) die Gesellschaft des 20. Jh.s beschrieben hat und das auf die strukturellen Verflechtungen abhebt, aber aus Urry's Sicht zu wenig auf den Zusammenhang von »movement and power« (Urry 2003, 12). Der Vorzug des Komplexitätsbegriffs sei auch, dass er gegen einen Reduktionismus und gegen ein dualistisches Denken opponiere. »Complexity argues against reductionism, against reducing the whole to the part« (ebd.), so Urry.

Die Schwierigkeit der begrifflichen Bestimmung des derzeitigen gesellschaftlichen Wandels, könnte daran liegen, dass es sich aufgrund der Erosion von Grenzen zwischen gesellschaftlichen Sektoren und der weltweiten Interdependenzen um einen unüberschaubaren und unberechenbaren Wandel handelt. Zygmunt Baumann brachte den Globalisierungsprozess mit einem »nebligen und sumpfigen Niemandsland, das sich jenseits irgendeiner Planungs- und Handlungsfähigkeit erstreckt« (Baumann 1997, 317) in Verbindung. Hannerz dagegen behauptet, dass transnationale Flows eine Richtung haben (Hannerz 1997, 4). Das mag sein, jedoch kann diese Richtung in einer interdependenten Welt durch unerwartete Ereignisse und Bestimmungen blockiert werden so z.B. wenn ein Migrant aus einem afrikanischen Land mit dem Ziel Schweden aufbricht, unterwegs aber erfährt, dass er nicht weiterreisen dürfe, sondern aufgrund zwischenstaatlicher Vereinbarungen in dem Land, in dem er sich gerade befindet, bleiben müsse.

Ich sehe nicht, dass sich die vorgestellten Analysekatoren wechselseitig ausschließen, sondern eher, dass sie sich ergänzen, weil sie sich auf unterschiedliche Phänomene des globalen Wandels, nämlich auf Prozesse, Kontexte, Merkmale, beziehen.

Was an einzelnen Stellen bereits anklang, soll am Ende des Abschnitts ausdrücklich hervorgehoben werden: Transnationale Prozesse sind nicht per se harmonische Prozesse; sie sind vielmehr von Inkompatibilitäten, Risiken und Gefährdungen begleitet. Baumann verwies auf eine Besorgnis erregende sozioökonomische Polarisierung der Welt und ihrer Bevölkerungen als Folge von Globalisierung (Baumann 1997, 330). Saskia Sassen veröffentlichte 2014 das Buch »Ausgrenzungen. Brutalität und Komplexität in der globalen Wirtschaft«. Sie beschreibt darin auf der Basis einer Analyse globaler Wirtschaftsaktivitäten die Bildung einer »räuberischen Formation« (Sassen 2014, 21), be-

stehend aus transnationalen Eliten, systembedingten Fähigkeiten und globalem Finanzwesen, die für einen steilen Anstieg sozialer Ungleichheit in der Welt und für eine globale Umweltzerstörung verantwortlich zeichnen (a.a.O., 36 u. 259). Hess/Lenz betonen als Auswirkung eines ungehemmten weltweiten Profitstrebens, dass einerseits für das Kapital, für Waren und Dienstleistungen freie Bahn geschaffen wird, während »andererseits die Grenzregime um die Wohlstandsburgen herum, gegen unerwünschte Menschenbewegungen hochgerüstet und militarisiert werden« (Hess/Lenz 2001, 15). In diese Richtung geht auch die Beobachtung von Jan Nederveen, der vor einem zunehmenden Nationalismus, vor ethnischen und religiösen Konflikten warnt (Nederveen 2008, 7).

2.1.2 Transkulturalität

Die Globalisierung hat nach Albrow verborgene Seiten der Moderne zum Vorschein gebracht z.B. das Transnationale und die Suche nach neuen Erfahrungshorizonten, die nicht zwangsläufig an territorialen Grenzen endet und die daher in einem Spannungsverhältnis zum Nationalstaat steht (Albrow 2007, 260). Menschen, die mit ihrem kulturellen Gepäck im Raum unterwegs sind und sich zugleich für neue Erfahrungen öffnen wie es Migrant*innen in unterschiedlichem Ausmaß tun, erteilen der territorialen Begrenzung von Kultur eine Absage (Hannerz 1995, 68).

Mit diesen Überlegungen sind wir bei einem Thema angelangt, das im Kontext transnationalen Lebens von besonderer Bedeutung und zugleich problematisch ist: Kultur. Nassehi hat den Kulturbegriff einer bedenkenswerten Kritik unterzogen. Wie schon im Hinblick auf den Globalisierungsbegriff sieht er im Kulturbegriff ein Versprechen auf Eindeutigkeit (Nassehi 2003, 233). Dieses suggeriere, es gäbe ein Schema, das kulturspezifische Regelmäßigkeiten erspricht und Muster erkennbar macht (ebd.). Kultur wäre, so verstanden, ein »verhaltensrelevanter Deutungsvorrat, der Angehörigen einer solchen Kultur Hinweise an die Hand gibt« (ebd.), wie sie verstehen und sich verstehbar zeigen können. Sie würde als »unsichtbarer Algorithmus« (ebd.) dem sozialen Leben zugrunde liegen und dieses determinieren. Nassehi attackiert homogene und fixe Vorstellungen von Kultur, die – so führe ich Nassehis Gedanken fort – erlauben, Kulturen voneinander abzugrenzen und gegeneinander hierarchisch zu setzen. Er macht darüber hinaus darauf aufmerksam, dass jede Beschreibung von Kultur eine kulturelle Praxis ist, die anders ausfallen könnte (a.a.O., 251). Ähnliche Überlegungen finden sich auch

in der von Sabine Hark und Paula-Irene Villa entwickelten These, die Kultur als »produzierte Kontexte« (Hark/Villa 2017, 13) beschreibt, die »nicht still zu stellen (sind), ohne Anfang und Ende, ohne klare Grenzen und ohne Eigentlichkeit« (ebd.).

Ulf Hannerz versucht, die Problematik des Kulturbegriffs zu entschärfen, indem er eine begriffliche Modifikation einführt. Mit der Intention, das Risiko zu reduzieren, dass die Zuschreibung kultureller Identitäten zu einem Werkzeug für Distanzierung und Ausgrenzung wird (Hannerz 1995, 75), schlägt er vor, die Flow-Metapher auf den kulturellen Bereich zu übertragen und über Kultur als Flow nachzudenken (Hannerz 1997, 6). Das Konzept »cultural flows« (a.a.O., 5) würde das Prozesshafte von Kultur erkennbar machen. Es könnte aber, so wendet er selbstkritisch ein, kulturelle Prozesse als zu leicht und zu sanft erscheinen lassen (a.a.O., 6). Um dem entgegenzuwirken, müssten diese als Prozesse der Veränderung gedacht werden, die nicht nur mit Innovation, sondern auch mit Ungewissheit, Missverständnis und Verlust verbunden sind (ebd.). Was aber beinhalten die cultural flows? Es sind laut Hannerz eine Vielzahl kleinerer Geschichten, Geschichten über Bedeutungen und bedeutungsvolle Formen, die nicht nur einen sondern mehrere Flows ergeben, die sich immer wieder neu verbinden, Mischverhältnisse und Übergänge signalisieren (Hannerz 1995, 79).

An den kulturellen Verflechtungen und Mischungen knüpft der Begriff Transkulturalität an, den ich als Pendant zum Begriff Transnationalität sehe. Die beiden Begriffen rücken zwei Seiten derselben Medaille ins Blickfeld, (1) die nationale Grenzen überschreitenden Bewegungen und (2) die ihnen korrespondierenden kulturellen Vermischungen und Durchdringungen. Wolfgang Welsch, der den Begriff Transkulturalität in den Diskurs über gesellschaftlichen Wandel eingebracht hat, verband damit die Intention, einen Gegenbegriff zu tradierten Vorstellungen von Kultur zu kreieren. Diese seien den von Johann G. Herder formulierten Vorstellungen von Kultur verpflichtet, in denen Kultur als geschlossene Kugel erscheint (Welsch 2001, 259). Dieses Kulturmodell sei nicht nur überholt, unhaltbar, sondern auch normativ gefährlich (ebd.), weil es einer Entwicklung Vorschub leiste, in der sich vermeintlich homogene Kulturen voneinander absetzen, einander verkennen, diffamieren und bekämpfen können (a.a.O., 261).

Auch wenn das Konzept Transkulturalität eingeführt wurde, um den heutigen kulturellen Verhältnissen gerecht zu werden, das, was es bezeichnet, ist historisch nicht völlig neu. So repräsentierte, wie Welsch schreibt, schon Griechenland keine reine Kultur; ohne Ägypten, Babylonien und Phönizien sei

die Entstehung der griechischen Kultur nicht zu verstehen (Welsch 2012, 34). Der Unterschied zu heute bestehe darin, dass transkulturelle Durchdringungen in der Gegenwartsgesellschaft durch verstärkte transnationale Mobilität buchstäblich an Fahrt aufgenommen haben und dass sich dadurch auch der Umfang kultureller Durchmischungen gesteigert hat. Transkulturelle Phänomene stellen aber keine Zwangsläufigkeiten, sondern nur eine Möglichkeit dar. Ihre Realisierung bedarf des Zutuns durch menschliche Subjekte. Zu den wichtigsten Protagonisten transkultureller Prozesse zählen Subjekte, die in verschiedene kulturelle Formen und Verbindungen involviert sind.

Migrant*innen wurden, wie Ludger Pries ausführte, als zentrale Akteur*innen bei der Herstellung transnationaler sozialer Räume identifiziert (Pries 1998, 73f.), die ich im Hinblick auf die kulturellen Implikationen dieser Räume als transnationale soziokulturelle Räume bezeichnen möchte. Ich folge ansonsten der Definition von Pries, der diese Räume als Verflechtungszusammenhänge charakterisiert, die eine neue Referenzstruktur für Lebenspraxis, biografische Projekte und Identitäten darstellen und über Nationalgesellschaften hinausweisen (a.a.O., 75). Transnationale soziokulturelle Räume können sich auf mentale Phänomene beziehen wie Lebens- und Arbeitsorientierungen oder sie können sich materiell manifestieren z.B. in der Architektur, die Anleihen aus verschiedenen kulturellen Kontexten nimmt. Sie können sich in physikalischen Lebenswelten abspielen oder im virtuellen Raum, etwa in kulturell gemischten Online-Communities (Kühn 2012, 49).

Transnationale soziokulturelle Räume entfalten sich quer zu Nationalgesellschaften (Pries 1998, 77). Es sind Räume, für die ein »Hier-wie-Dort« und ein »Sowohl-als-Auch« (Nassehi 2003, 205) gilt. Mit diesen Verweisen ist implizit angesprochen, was Hess/Lenz explizit als ein Aufbrechen der Einbahnstraße vom Zentrum zur Peripherie benennen (Hess/Lenz 2001, 19). Die Peripherie wirkt vielfältig zurück wie es in der Esskultur, bei multikulturellen Festen, bei religiösen Praktiken, in der Musik und Literatur zu beobachten ist.

Soll das Bewegungspotential von Transkulturalität erfasst werden, so gilt es die verschiedenen Richtungen zu beobachten, die cultural flows nehmen: von woher sie kommen, wohin sie fließen, wo sie ankommen, wo sie sich kreuzen, wo sie ihre Richtung ändern, wo sie sich verbinden oder gegeneinander fließen.

Neben den Migrationsbewegungen zählen Medien als Hauptkräfte zeitgenössischer Transkulturalität; Hess/Lenz zufolge insbes. in Form weltwei-

ter medialer Bilderströme, durch die Ideen, Werte, Lebensstile transportiert werden, die national gedachte Landkarten unterwandern und einem Spinnennetz ähnlich unterschiedliche Orte und Regionen miteinander verbinden (ebd.). Die Autor*innen beziehen ihre Beobachtungen, wie mir scheint, auf die Bilderströme audiovisueller Medien wie Film und Fernsehen. Zwischenzeitlich haben Bilder und Bildergalerien auch in der digital gestützten alltäglichen Kommunikation einen unübersehbaren Stellenwert als Vermittler zwischen Regionen und Kontinenten gewonnen. Das gilt besonders für den Mediengebrauch von Migrant*innen, wie noch zu zeigen sein wird.

Anhand des empirischen Materials kann auch veranschaulicht werden, dass Transkulturalität nicht frei von Machteinflüssen ist, was nicht verwundert, denn sie verspricht nicht nur Bereicherung, sondern verlangt auch das Aufgeben von Privilegien, von Überlegenheit und gewohnten Sicherheiten, um deren Erhalt möglicherweise gekämpft wird.

2.1.3 Hybridität

Hybridität korrespondiert mit Transnationalität und Transkulturalität. Das Hybriditätskonzept betont die kulturelle Mischung von Verschiedenem als Folge grenzüberschreitender Bewegungen und Beziehungen und zielt auf eine Differenzierung und Präzisierung von Transkulturalität, was im Folgenden bezogen auf die Alltagsebene diskutiert wird. Der Alltag sei offen gegenüber Materialien, die von außen kommen, konstatiert Hannerz, da sich das alltägliche Leben nicht in einem geschlossenen Kontext abspiele und daher weniger ortsgebunden sei (Hannerz 1995, 71). Ich würde das nicht generell behaupten, sondern als Möglichkeit, denn Alltage können sich gegenüber neuen, als fremd wahrgenommenen Einflüssen auch abweisend zeigen. Es kommt auf die alltäglichen Akteur*innen und ihre Öffnungsbereitschaften und -möglichkeiten an. Bestimmte Faktoren wie internationale Arbeits- und Geschäftsbeziehungen, kosmopolitische Orientierung oder grenzüberschreitende Mobilität können die Öffnungsbereitschaft begünstigen. Aber es kann auch geschehen, dass sich sowohl Migrationsfamilien und -gruppen als auch die lokale Bevölkerung im Migrationsland aus Sorge oder Angst, ihr kulturelles Selbstverständnis zu verlieren, nach außen verschließen. Natalie Kühn hat darauf aufmerksam gemacht, dass globale Öffnung mit lokaler Schließung einhergehen kann. Sie macht die These an der Beobachtung fest, dass sich in der globalisierten Welt eine Zunahme an kulturellen Konflikten, regionalen Abspaltungen und an sozialer Ausgrenzung feststellen lässt (Kühn

2012, 29). Im Begriff der Diaspora, der lange für die Beschreibung migrantischer Lebenswelten verwendet wurde, schwingt wiederum die Vorstellung von homogenen migrantischen Lebenswelten mit. Die neuerdings eingesetzte Distanzierung von diesem Begriff geht mit der Erkenntnis einher, dass sich im migrantischen Alltag kulturelle Mischungen im Sinne von Hybridisierung vollziehen.

Ich komme auf die Bestimmung des Hybriditätsbegriffs zurück. Nederveen bietet aus kulturwissenschaftlicher Sicht eine Definition an, die als Merkmale von Hybridität Mehrfachzugehörigkeit, ein Crossover, ein Pick-'n'-mix, grenzüberschreitende Erfahrungen und Stile sowie einen alltäglichen Multikulturalismus und die Grenzverwischung enthält (Nederveen 2005, 399). Ich betrachte diese Definition als Annäherung an das, was Hybridität ausmacht. Das von Nederveen genannte Merkmal Multikulturalismus, stellt allerdings auf ein Phänomen ab, das mehr ein Nebeneinander als ein Ineinander kultureller Formen signalisiert. Das Ineinander und Fluide wird deutlicher in einer von Elka Tschernokoshewa vorgelegten Definition. Der Begriff »hybrid« setzt nach Tschernokoshewa keine fixen Elemente voraus, sondern beschreibt die Zusammenführung von disparaten Elementen, die je nach Umstand ihre Position verschieben oder ihr Verhältnis zueinander ändern können. Es geht, so Tschernokoshewa, um die »Durchlässigkeit von Grenzen, um die teilweise Präsenz des einen im andern, um Austausch, Zusammenführung, Verbindung, um den ›dritten Raum‹« (Tschernokoshewa 2015, 81). Mit dem Konzept des Dritten Raums¹ schlägt Tschernokoshewa einen Link zu dem Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha.

Der »Dritte Raum« ist dem transnationalen soziokulturellen Raum ähnlich; er territorialisiert wie dieser ein transkulturelles Geschehen und deterritorialisiert es zugleich. Er spricht aber stärker die Erfahrungen des Alltagssubjekts sowie dessen Selbstkonstruktion an und er ist von Bhabha als subversiver Raum gedacht. Laut Bhabha ist der Dritte Raum ein Denkraum, »in dem binäre Ordnungsschemata verwischt, Polaritäten verschoben, hybride Identifikationen ermöglicht werden« (Bhabha nach Babka/Posselt 2012, 10). Er ist damit auch ein Erfahrungs- und Handlungsbereich im »Spannungsfeld zwischen Identität und Differenz. Er ist Ort des Aushandelns von Differenzen mit dem Ziel der Überwindung von Hierarchisierungen und damit Ort und Möglichkeit für Hybridisierungen« (a.a.O., 12).

1 Ich übernehme die Schreibweise aus den Werken von Homi K. Bhabha.

Bhabha versucht das Konzept vom Dritten Raum mit Hilfe von zwei Metaphern zu veranschaulichen: mit dem Treppenhaus und der Schwelle. Das Treppenhaus eignet sich als Metapher für Hybridität, weil es das Hin und Her aufruft, das verhindert, dass sich Selbstbilder an seinem oberen oder unteren Ende festsetzen (a.a.O, 10). Die Idee des Übergangs eröffne die Möglichkeit für kulturelle Hybridität, in der Platz für Differenz, aber nicht für Hierarchie sei (Bhabha 2002, 5, Bhabha 2012, 11). Auch an der Schwelle schätzt Bhabha die Eigenschaft des Übergangs von draußen nach drinnen und von drinnen nach draußen. Sie sei ein Raum ständigen Überquerens und weniger Symbol für eine Reise, deren Ziel man kenne (Bhabha 2012, 68f.). Der Übergang, in dem das Eine mit dem Anderen verschwimmt, in dem das Eine im Anderen enthalten ist, ist ein konstitutives Merkmal des Dritten Raums. Weil dies nur unter Absehung von Hierarchien und Hegemonien möglich ist, enthält der Dritte Raum eine politische Vision. Wenn eine Migrantin aus der vorliegenden Studie erklärt »für meine Freunde (aus dem Herkunftsland, d.A.) bin ich quasi wie die Deutsche und hier (im Migrationsland, d. A.) bin ich die Spanierin. Ich bin irgendwo in der Mitte, aber ich bin nicht zu einem konkreten Land [...], so traurig es klingt«, dann könnte sich darin ein Selbstkonzept im Übergang widerspiegeln, das sich von zwei Seiten speist. Die wahrgenommene schillernde Existenz im Zeichen des Hybriden wird von ihr als traurig empfunden. Es gibt andere Beispiele, in denen das Dazwischen positive Emotionen aufruft. Beides ist nachvollziehbar, erweitert Hybridität doch einerseits das Spektrum an Optionen, aber sie erschüttert auch vertraute und Sicherheit spendende Zugehörigkeiten. Hinzu kommt, dass kulturelle Durchmischung kein Selbstläufer ist, sondern sich erst im Zuge einer anstrengenden reflexiven Praxis in Form von Selektion, Hinterfragen, Verwerfung, Überarbeitung, Neuordnung und Neuakzentuierung erschließt (Bhabha 2012, 13; Hannerz 1995, 71; Yildiz 2007, 39). Migrant*innen sind in besonderer Weise gefordert, Entscheidungen zwischen Verhaltensalternativen und unterschiedlichen Orientierungen zu treffen, schöpfen sie doch aus einem mehrfachen kulturellen Programm (Tschernokoshewa 2015, 68). Tschernokoshewa geht sogar so weit, dass sie von einem mehrfachen Leben spricht, das Migrant*innen unentwegt führen (ebd.).

Hybridität ist tief in der Geschichte der Menschheit verwurzelt. Neu ist die Geschwindigkeit kultureller Durchmischungen, ermöglicht durch weltumspannende Verkehrs- und digitale Kommunikationsnetze, durch die Ausweitung von Hybridisierungsphänomenen und durch die Verdichtung dieser Phänomene zu einer Beobachtungsperspektive. Hybridität hat in der Ge-

genwartsgesellschaft eine Ausbreitung gefunden, die Nassehi veranlasst zu schreiben, sie sei überall anzutreffen, auch dort, wo man sie nicht vermutet (Nassehi 2003, 207). Es dürfte aus europäischer Sicht nicht schwerfallen, Menschen aus einem postkolonialen Land in Afrika als hybrid zu erkennen, aber würden wir Hybridität auch bei Menschen aus anderen Regionen des eigenen Landes vermuten?, fragt Nassehi (ebd.). Kaum eine Region kann sich heutzutage transkulturellen Begegnungen und neuen kulturellen Impulsen entziehen. Die Welt präsentiert sich mehr als je zuvor in der eigenen Familie oder in den eigenen vier Wänden z.B. durch transnationale Partnerschaften oder durch medial transportierte Geschichten aus anderen kulturellen Kontexten, die zum Denkanstoß werden können.

Hybridität, die sich im individuellen Handeln, in Selbstkonzepten, in alltäglichen Praktiken, aber auch in sozialen Gebilden wie Familien zeigen kann, steht gegen Homogenität. Sie untergräbt rassistische Impulse und Ethnozentrismus. Sie löst eine destruktive Dynamik aus, wo sie auf ein Denken in Reinheiten und Abgrenzungen trifft. So sehr ein solches Denken für die Bildung von Nationalstaaten konstitutiv war, wie Tschernokoshewa bemerkt (Tschernokoshewa 2005, 30; Hepp 2010, 70), so wenig eignet es sich, eine von kulturellen Durchkreuzungs- und Durchmischungsprozessen geprägten Welt adäquat zu beschreiben und in ihr handlungsfähig zu werden. Hybridität ist zum Signum der zeitgenössischen transnationalen und transkulturellen Welt geworden (Tschernokoshewa 2015, 83). Tschernokoshewa plädiert deshalb für eine neue Forschungsperspektive, die sie Hybridologie nennt. Diese hat nicht das Entweder-Oder, sondern das Entweder-und-Oder-Modell zur Denkgrundlage (Tschernokoshewa 2005, 24). Sie ist »empfindlich für Unterschiede und Diversitäten zwischen und innerhalb von Kulturen, ohne sie verabsolutieren [...]« (ebd.); sie macht vielmehr Verhandlungspotential erkennbar und entzieht damit dem dualistischen, auf Trennungen bestehenden Denken seinen konzeptionellen Boden (a.a.O. 23).

2.2 Migrationsforschung

Wurde im letzten Abschnitt der sozial- und kulturwissenschaftliche Diskurs skizziert, der sich mit aktuellen gesellschaftlichen Wandlungsphänomenen beschäftigt, die potentiell alle Menschen betreffen, so wende ich mich nun unter Bezug auf die Migrationsforschung einer bestimmten Gruppe von Menschen zu, deren Lebenssituation von dem gesellschaftlichen Wandel in beson-

derer Weise geprägt ist und die diesen zugleich mitgestalten: Migrant*innen. Migration ist, wie Peggy Levitt und Nina Glick Schiller schreiben, »only one of a range of social processes that transcend national boundaries« (Levitt/Glick Schiller 2009, 207) Mit dem Aufdecken erodierender nationaler Grenzen geraten auch andere als statisch imaginierte Kategorien in Kritik, wie Urry ausführlich: »Analyses of migration, diasporas and more fluid citizenships are central to critiques of the bounded and static categories of nation, ethnicity, community and state present in much social science« (Urry 2007, 35). Migrant*innen sind eine heterogene Gruppe, denen einzig die Erfahrung gemeinsam ist, dass sie ein Land verlassen haben und in ein anderes gezogen sind (Kühn 2012, 46).

Allein in der deutschsprachigen und angloamerikanischen Migrationsforschung liegt eine Fülle an Publikationen vor, aus der im Rahmen dieser Arbeit ausgewählt werden muss. Ich habe den in der Migrationsforschung geführten Diskussionen Themen und Fragen entnommen, die in diesen Diskursen eine zentrale Aufmerksamkeit erfahren und die zugleich aufschlussreiche Erkenntnisse und Überlegungen für das Thema »Transnational leben« liefern. Dies betrifft die in der Migrationsforschung entwickelten Beobachtungsperspektiven auf den Gegenstand Migration und dessen Veränderung sowie die Selbstpositionierung und die Alltagspraktiken von Migrant*innen.

2.2.1 Transmigrant*innen und transnationale soziale Felder

Die in der Migrationsforschung entwickelten Beobachtungsperspektiven offenbaren eine Kontroverse zwischen assimilationistischen und transnationalen Positionen. Aus Sicht einer assimilationistischen Perspektive werden Migrant*innen als Immigrant*innen gesehen, die sich dem Prozess der Inkorporation in die Aufnahmegesellschaft unterziehen müssen; nur durch diese Leistung könnten sie ihren sozialen und ökonomischen Status verbessern (Esser 2001).

Ein Überdenken dieser Position setzte Anfang der 90er Jahre ein, ausgelöst durch empirische Migrationsstudien in den USA. Linda Basch, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc zählen zu den wichtigsten Vertreter*innen einer transnationalen Position, die sie durch die Untersuchung der sozialen Beziehungen von Migrant*innen aus St. Vincent, Grenada, Haiti und den Philippinen, die in die USA eingewandert sind, gewonnen haben. Sie stellten fest, dass diese ein grenzüberschreitendes Leben führten, dass sie Praktiken entwickelten, mit deren Hilfe sie einen neuen Alltag in den USA aufbauten

und zugleich am gesellschaftlichen Leben in ihren Herkunftsländern teilnahmen. Sie kamen zu dem Ergebnis:

»Immigrants from St. Vincent Grenada, Haiti and the Philippines are developing and elaborating transnational practices that allow them to remain incorporated in their country of origin while simultaneously becoming incorporated into the United States. These practices are multi-stranded in other words they permit the utilization of a variety of overlapping and intertwined relationships« (Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 1995, 260).

Antonie Schmiz, die vietnamesische Unternehmer*innen untersuchte, die sich in einer deutschen Großstadt niedergelassen hatten, fand heraus, dass diese transnationale Handelsbeziehungen zu ihren Herkunftsländern, aber auch zu Drittländern aufbauten (Schmiz 2011, 260). Entscheidend für die Auswahl der Geschäftspartner waren schon existierende Kontakte, die wesentlich durch vietnamesische Netzwerke und Netzwerke anderer Migrant*innengruppen entstanden waren, ein kostengünstiger Warenbezug sowie vor allem vertrauenswürdige Beziehungen, die für vietnamesische Unternehmer*innen unverzichtbar seien (a.a.O., 261). Katrin Baumgärtner machte anhand einer Fallstudie deutlich, wie sich transnationale Orientierungen in ein Berufsmodell münden können. Ihre Protagonistin kommt aus dem ehemaligen Jugoslawien, wo sie bereits mit verschiedenen kulturellen Einflüssen durch das Zusammenleben verschiedener Ethnien und Religionsgemeinschaften in einem Staat konfrontiert war, die sich durch ihre Übersiedlung nach Deutschland noch erweitert haben. Sie entwickelte ein Berufsprofil, dessen zentrales Merkmal das Vermitteln darstellt. Als Mediatorin vermittelt sie zwischen Konfliktparteien, als Arbeitsvermittlerin zwischen Arbeitgeber*innen und -nehmer*innen, als Übersetzerin zwischen Sprachen (Baumgärtner 2015, 82). Sie lebe, so Baumgärtner, ihre »innere Transkulturalität (.) beruflich nach außen in mehrfacher Hinsicht (aus)« (a.a.O., 83); Heimat betrachte sie als »transnationale Mehrfachverortung« (a.a.O., 81).

Vor dem Hintergrund solcher Studien gewann die transnationale Position an Bedeutung, die davon ausging »that some migrants and their descendents remain strongly influenced by their continuing ties to their home country or by social networks that stretch across national borders« (Levitt/Glick Schiller 2009, 181). Der aktuelle Wohn- und Lebensort sei für Migrant*innen – so die Schlussfolgerung – nicht der alleinige Bezugsrahmen, sondern stelle lediglich »einen Teil eines neuen Zusammenhangs eines pluri-lokalen Sozial-

raums dar, in dem sich Migranten real wie symbolisch positionieren« (Kühn 2012, 39). Jene, die sich pluri-lokal bewegen, wurden als Transmigrant*innen bezeichnet. Während Begriffe wie Emigranten und Immigranten nach Pries eine lineare Auffassung von Migration dokumentieren, verweist die Bezeichnung Transmigrant*in auf ein Migrationsprojekt, das sich in Netzwerken und Kreisläufen vollzieht (Kühn 2012, 47). Transmigrant*innen haben, so Kühn, ihren Bezugsrahmen in mehr als einem Ort, grenzen sich nicht von der Aufnahmegesellschaft ab, sprechen meist mehr als eine Sprache, bewegen sich zwischen zwei, drei Wohnorten und begreifen diese Situation nicht als Übergangs- sondern als Daseinsform (ebd.). Transmigrant*innen erinnern an die von Albrow konstatierte »Selbsterzeugungskraft des Sozialen« (Albrow 2007, 260). Sie kreieren eine soziale Wirklichkeit über nationale Grenzen hinweg auf der Basis ihrer sozialen und ökonomischen Bedürfnisse, ihrer Erfahrungen und ihrer im transnationalen Kontext entwickelten Strategien und Kompetenzen. Sie führen zusammen, was durch Grenzen getrennt war und gewinnen daraus eine Lebens- und Arbeitsperspektive. Das bedeutet nicht, dass sie unbehelligt von nationalstaatlichen Bedingungen und Hindernissen² bleiben, aber die Existenz transnationaler Lebensmodelle spricht dafür, dass sie damit umzugehen gelernt haben.

Die Kritik an der assimilatorischen Position blieb im Zuge der Bedeutungszunahme der transnationalen Position nicht aus. Eine dieser kritischen Stimmen ist die von Paul Mecheril. Sie macht sich an dem Ansatz von Hartmut Esser (2001) fest, der Mecheril zufolge den sozialen Status von Migrant*innen an deren Angleichungsleistungen geknüpft sieht und dies als alternativlos behauptet (Mecheril 2007, 24). Wahrgenommene Versuche der Assimilation durch Migrant*innen dürften, so die Kritik, nicht im Zuge eines unkommentierten Empirismus bestätigt und damit indirekt bejaht werden (a.a.O., 25)³. Mecheril betrachtet diese Art von Migrationsforschung als »objektivierende Einschreibung« (ebd.), weil sie Migrant*innen nicht nur vergegenständlicht, sondern durch die Distribuierung dieses Wissens den

2 Michael Bommes führt aus, dass sich auch »transnationale Migranten assimilieren (müssen) – an die Erfordernisse der Sozialsysteme, an denen sie teilnehmen« (Bommes 2003, 99).

3 Esser beschreibt das Assimilationskonzept als nachhaltige Sozialintegration in die Aufnahmegesellschaft, will Assimilation aber nicht als einseitige Anpassung an die Aufnahmegesellschaft verstanden wissen (Esser 2001, 23f.).

Betroffenen auch einschreibt, anders gesagt, sie auffordert, ihre Lebenspraxis an diesem Wissen zu orientieren (ebd.), woran sie aber scheitern müssen. Das Scheitern begründet Mecheril damit, dass der Zugriff auf Angleichungsofferten durch Migrant*innen, diese Offerten verändert, ohne dass damit Absicht oder gar Widerstand verbunden sei (a.a.O., 30). Er nennt dieses Phänomen die »Subversivität der Angleichung« (ebd.).

Die Untersuchung der komplexen Lebensrealität von Transmigrant*innen erfordert nach Levitt/Glick Schiller einen »transnational social field approach« (Levitt/Glick Schiller 2009, 185). Als transnationales Feld definieren die Autorinnen »a set of multiple interlocking networks of social relationships through which ideas, practices, and resources are unequally exchanged, organized and transformed« (a.a.O., 188). Der Ansatz unterscheidet zwischen dem Sein in einem transnationalen sozialen Netzwerk und dem Bewusstsein über dieses Sein, in den Worten der Autorinnen »between ways of being and ways of belonging« (a.a.O., 187). Ein transnationales soziales Feld wird durch Individuen Gruppen, Organisationen, die in diesem Feld agieren, konstituiert; es hat fließende Grenzen. An diesem Feld partizipieren nicht nur Migrant*innen, sondern auch diejenigen, die in transnationale Netzwerke durch eine grenzüberschreitende Kommunikation involviert sind als auch diejenigen, die soziale Beziehungen zu Migrant*innen pflegen. Da Nicht-Migrant*innen auch Beziehungen zu weiteren Nicht-Migrant*innen haben, zählen auch Letztere zum transnationalen Feld, weil sie sich durch ihre Beziehungen in einem vermittelten Kontakt zu Migrant*innen befinden (a.a.O., 188).

Es stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis das Konzept der transnationalen sozialen Felder zu dem Konzept der transnationalen soziokulturellen Räume steht. Unterschiede sehe ich darin, dass im Konzept transnationale soziale Felder zwischen Sein und Bewusstsein unterschieden wird und erst die Kombination beider Elemente Teilhabe begründet und dass das »Feldkonzept« fließende Grenzen annimmt, die zu einer ständigen Erweiterung oder Verkleinerung führen können. Beziehungen werden als soziale Beziehungen zum Forschungsgegenstand. Das Konzept transnationaler soziokultureller Räume dagegen, stellt auf die kulturelle Dimension ab, die Beziehungen als transkulturelle Begegnungen ins Blickfeld nimmt und die dadurch angestoßene Durchmischung unterschiedlicher Werte und Orientierungen betont, die Migrant*innen aufgreifen können und aus denen sich hybride Lebensformen speisen. Gemeinsam ist den beiden Konzepten die Annahme, dass globale Migration neue soziale Wirklichkeiten jenseits von Herkunftsf-

und Zielregion entstehen lässt (Pries 1998, 73) und dass diese Wirklichkeiten hochdynamisch sind.

Zusätzlich zu diesen beiden Konzepten, die transnationale Netzwerke und Räume beschreiben, findet sich in der Migrationsforschung der Begriff Diaspora als Beschreibungskategorie. Sie wurde 1968 zunächst in den USA eingeführt und später von der europäischen Migrationsforschung aufgegriffen. Unter Diaspora sind kulturelle und ethnische Gemeinschaften in der Fremde zu verstehen, die sich nach Verlassen ihres Herkunftslandes territorial verstreut haben. Faist betrachtet die Diaspora als einen Typus transnationaler Gemeinschaften (Faist 2004, 89); auch Virinder u.a. gehen davon aus, dass der Begriff zur Bezeichnung hybrider Phänomene verwendet wird (Virinder/Kaur/Hutnyk 2005, 70). Isolde Charim und Gertraud Auer Borea sprechen sich für den Diasporabegriff aus, weil er räumliche und emotionale Spaltungen betone, die zu den Grunderfahrungen von Migrant*innen zählten (Charim/Auer 2012, 13ff.). Kühn dagegen bezweifelt, ob es sinnvoll ist, angesichts der im Zeitalter der Globalisierung entstandenen komplexen Netzwerke, die sich – so die implizite Botschaft – deutlich von den ehemaligen, eher als homogen vorzustellenden ethnischen Gemeinschaften unterscheiden, am Diasporabegriff festzuhalten (Kühn 2012, 72). Kai-Uwe Hugger gibt zu bedenken, dass das Diaspora-Konzept die Gefahr enthalte, zu sehr auf die Differenzen zwischen Kulturen zu achten und dadurch soziokulturelle Schließungen zu befördern (Hugger 2005, 7). Pries lehnt es ab, soziale Netzwerke, die unter dem Einfluss von Migration entstanden sind, als Diaspora zu beschreiben, verkörperten die neuen Netzwerke doch die Transformation diasporischer Gemeinschaften in heterogene, von transkulturellen Flows durchsetzte Gebilde.

Eine neuerliche Wende in der Migrationsforschung deutet sich in der Annahme an, dass Migration eine »gesellschaftliche und kulturelle Produktivkraft« (Römhild 2015, 38) darstellt. Auf diese Möglichkeit, deren Diskussion gerade begonnen hat, gehe ich im Schlusskapitel dieses Buches ein.

2.2.2 Zugehörigkeiten, Heimat, Selbstpositionierung

Das Sein in transnationalen sozialen Feldern bzw. in transnationalen soziokulturellen Räumen evoziert Fragen der Zugehörigkeit und Selbstpositionierung und appelliert damit an das Bewusstsein. Diesen Fragen räumt die Migrationsforschung einen hohen Stellenwert ein. Sie stellen auf die Beziehungen ab, die Migrant*innen zum Herkunfts- und zum Migrationsland ent-

wickeln sowie auf den Vergleich dieser Beziehungen. Nach Brooks/Simpson kann es zu einer Entfremdung vom Herkunftsland durch Migration kommen. »Migration can be understood as a process of estrangement, a process of becoming estranged from that which was inhabited as home« (Ahmed 2000, 92, zit.n. Brooks/Simpson 2013, 18). Das Bewusstsein von der Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit entwickelt sich nicht unabhängig von nationalstaatlichen Ordnungen, geben Basch/Glick Schiller/Szanton Blance zu bedenken:

»In a world configured into nation states, each claiming that its population maintains a unique history, culture and identity, those who must live their lives across borders may come to see themselves as perpetually unauthentic, feeling at home in neither their ›home country‹ nor the United States« (Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 1995, 239).

In empirischen Untersuchungen zeigen sich unterschiedliche Bezüge zum Herkunfts- und Migrationsland. Die von Schmitz untersuchten vietnamesischen Unternehmer*innen bezeichneten überwiegend Vietnam als ihre Heimat in Abgrenzung zu Deutschland. Dieser enge Bezug zum Herkunftsland äußerte sich im Festhalten an vietnamesischer Kultur und Religion, in der Errichtung von Pagoden an ihrem neuen Lebensort, in der Pflege der vietnamesischen Sprache, die durch vietnamesische Vereine auch an die Kinder vermittelt werde sowie in der weiten Verbreitung vietnamesischen Fernsehens und im Feiern von vietnamesischen Festen (Schmitz 2011, 269ff.). Jonathan Friedman (2014) hat gleichzeitige und gegensätzliche Prozesse von Hybridisierung und Indigenisierung festgestellt. Er hat diese These aufgrund seiner Untersuchung von indigenen Haitianer*innen in den 80er Jahren entwickelt. In der Zwischenzeit könnte es zu neuen Entwicklungen gekommen sein, allerdings sollten seine Überlegungen im Auge behalten werden. Von Friedmans These grenzt sich das Konzept der »bewegten Zugehörigkeiten« (Strasser 2012, 136) ab, das Sabine Strasser auf der Basis ihrer Studie von Zuwanderer*innen aus der Türkei formuliert hat. Sie entdeckte in den Handlungsstrategien der Zuwanderer*innen keine Polarisierungen; diese würden vielmehr Strategien entwickeln, die sowohl von den Erfahrungen im Herkunftsland und der Migration als auch von den Möglichkeiten im Migrationsland Österreich geprägt seien (ebd.). Mit Hilfe von Narrationen würden sie die verschiedenen gesellschaftlichen Kontexte und die dort jeweils geltenden Bedeutungen miteinander verbinden (ebd.). Zu ähnlichen Ergebnissen kam Römhild in ihrer Studie über migrantische Jugendliche, die vermutlich der 2. Generation angehören. Für diese sei es selbstverständlich, mit meh-

rerer Heimaten zu leben; ihr Alltag gestalte sich in einem Sowohl-als-Auch (Römhild 2011, 21). Das entspricht dem »multiple rooting«, das Halil Can unter Rückgriff auf eine Aussage von Salman Rushdie ins Gespräch gebracht hat (Rushdie 1990 nach Can 2006, 115). Rushdie hatte in einem Interview mit Michael T. Kaufmann von der New York Times erklärt:

»I don't think that migration, the process of being uprooted, necessarily leads to rootlessness. What it can lead to is a kind of multiple rooting. It's not the traditional identity crisis of not knowing where you come from. The problem is that you come from too many places. The problems are of excess rather than of absence. That's certainly the feeling I have« (Rushdie 1990).

Anders als die von Römhild zitierten Jugendlichen scheint Rushdie das »multiple rooting« als ein belastendes Zuviel zu erleben.

In der Studie »Transnational leben« ist aufgefallen, dass Migrant*innen auf die Frage, was sie als ihre Heimat betrachten, häufig zunächst ihr Herkunftsland nennen, um im weiteren Verlauf des Interviews neue Bestimmungen von Heimat hinzuzufügen, sei es, dass sie erklären, auch das Migrationsland sei ihre Heimat wie ein Migrant allerdings schon in einem einzigen Satz zum Ausdruck bringt. »Ich bin von Kameruner Kultur beeinflusst und habe ich auch die deutsche Kultur in mir«⁴, um später noch die folgende Bestimmung von Zugehörigkeit zu ergänzen: »Ich bin Weltbürger«.

Die Frage nach Heimat ruft möglicherweise zunächst das dualistische Verständnis von Heimat auf, das nur eine Heimat kennt, stimuliert aber gleichzeitig das Nachdenken darüber, was Heimat eigentlich ist, das soziale Beziehungen, Wert- und Verhaltensorientierungen als Bestandteile von Heimat ins Bewusstsein hebt und erkennen lässt, dass all dies längst nicht mehr nur vom Herkunftsland geprägt ist. Verbunden damit könnte die Frage auftauchen, ob Zugehörigkeit sich überhaupt noch auf bestimmte Territorien beziehen lässt oder ob ein changierender Heimatbegriff entsteht, der sich je nach Situation ändern dürfte.

Die Bestimmung von Zugehörigkeiten steht in Verbindung mit Erfahrungen, Orientierungen, Handlungsweisen und damit mit Selbstentwürfen, die sich aus diesen Elementen zusammensetzen. Je nachdem, ob Zugehörigkeit eindeutig und ausschließlich definiert oder dynamisch gelebt wird, ergeben

4 Die in Anführungszeichen gesetzten Begriffe und Satzteile ohne Quellenangabe sind wörtliche Aussagen der in die Untersuchung einbezogenen Migrant*innen.

sich mehr oder weniger flexible Selbstentwürfe. Brooks/Simpson gehen davon aus, dass sich Selbstentwürfe im Kontext von Migration stets flexibel gestalten: »Identity⁵ here is taken to be a relatively fluid process of subjectivity formation that occurs through interaction and performance« (Brooks/Simpson 2013, 19). Die Frage ist tatsächlich, ob festgefügte Selbstentwürfe unter den Bedingungen von Migration eine Möglichkeit darstellen, selbst wenn sie gewollt sind.

Zuordnungen und daran geknüpfte Selbstentwürfe sind generell, aber im Rahmen von Migration in besonderer Weise emotional aufgeladen, weil bisherige Selbstentwürfe tiefe Erschütterungen erfahren und neue Selbstpositionierungen provozieren. Brooks/Simpson kritisieren, dass die emotionale Seite von Migration in der Migrationsforschung zu wenig berücksichtigt wird: »The experience of migration is an intensely emotive event in people's lives, yet the study of migration has to date overlooked this aspect« (Brooks/Simpson 2013, 158).

Die mit Migration verbundenen Emotionen lassen sich anhand von zwei Fallbeispielen aus der Studie »Transnational leben« illustrieren. Eines der Beispiele bezieht sich auf den erstmaligen Abschied aus dem Herkunftsland, das zweite auf das Ankommen und Weggehen im Zusammenhang mit Urlaubsaufenthalten im Herkunftsland. Ihr Abschied aus dem marokkanischen Herkunftsland sei ein hochemotionales Geschehen gewesen, berichtet Malika, in das nicht nur sie selbst, ihre Eltern und Geschwister involviert waren, sondern auch die weitere Verwandtschaft:

»Also, an dem Tag, wo ich hier nach Deutschland kam, da [...] waren vielleicht 30 Leute bei uns zuhause, Tante, alle, die wollen Abschied von mir nehmen. Also, die Cousinen, Onkel, [...], also da waren alle da – drei Onkel mit Kindern – das war, ich hab' überhaupt nicht geschlafen. Und wir haben gemeinsam meinen Koffer, [...], 30 Leute gemeinsam meinen Koffer gepackt«.

Das Ereignis liege 18 Jahre zurück, aber sie werde es nie vergessen. Dass starke Emotionen ein dauerhafter Begleiter von Migrant*innen sind, beschreibt eine andere Migrantin, die seit 21 Jahren im Migrationsland lebt, aber auf ihren Urlaubsreisen ins Herkunftsland immer wieder dasselbe erlebt. Sie erzählt von ihren Gefühlen kurz vor dem Abflug aus dem Migrationsland und auf

5 Obwohl ich den Begriff Identität selbst nicht verwende, weil er entgegen der hier vorgenommenen Definition homogene Implikationen enthält, übernehme ich ihn in den Fällen, in denen andere Autor*innen mit diesem Begriff argumentieren.

dem Flug zurück: »[...] sobald wir das Check-in gemacht haben, dann hab ich die Ruhe und dann natürlich, ich freue mich schon wahnsinnig, [...], da hab' ich schon ein Lachen von Ohr zu Ohr. [...] Und beim Zurückfliegen ist es umgekehrt. [...] also, ich weine oft«. Die berichteten Emotionen stehen jeweils in Zusammenhang mit Situationen, in denen die beiden Erzählerinnen quasi auf der Schwelle stehen, von der aus man in beide Richtungen blickt, was Verluste, Hoffnungen, Ängste, Vorfreude und auch widersprüchliche Gefühle besonders deutlich vor Augen führen kann.

Die Bestimmung von Zugehörigkeit und Selbstpositionierung einschließlich der damit verbundenen Gefühle, spielt sich nicht in einem schweigenden Kontext ab, im Gegenteil: Migrant*innen sind andauernd mit Zuordnungen und Sortiermustern konfrontiert (Römhild 2011, 21). Dies widerfährt ihnen nicht nur im Migrationsland, sondern auch im Herkunftsland, in dem ihnen nicht selten ihre Anpassungsleistungen an die Migrationsgesellschaft zurückgespiegelt werden. Quasi wie eine Deutsche zu sein, lautet die Botschaft der Menschen in ihrem Heimatland, die sie in deren Augen lese, berichtete die zuletzt zitierte Migrantin. In der Migrationsforschung wurden bislang nur die Sortiermuster im Migrationsland thematisiert. Schon die Frage »Woher kommst du?« enthalte die Erwartung an Migrant*innen, sich als Fremde zu positionieren. Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc zitieren einen 40-jährigen Zimmerer aus Haiti, der in die USA ausgewandert ist: »You can become a citizen of the United States, but you will always be Haitian because they will continue to see you as Haitian« (zit.n Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 1995, 234).

Ein 28-jähriger Migrant aus der Studie »Transnational leben« erzählt von seinen Beobachtungen in der U-Bahn einer deutschen Großstadt. Er hätte bemerkt, dass die Leute ihre Taschen fester an sich drücken, wenn sie ihn sehen, weil sie vermutlich denken »schwarzer Mann, könnte mir was nehmen«. Auch in solchen Blicken steckt eine Zuordnung; es sind rassistische Blicke, weil sie verdächtigen und demütigen.

Migrant*innen sind vielleicht durch ihre Migration auf ein nebliges sumpfiges Niemandsland geraten, das Baumann als Resultat von Globalisierung beschreibt (Baumann 1997, 317), und das sich im migrantischen Alltag als Feld ohne Struktur und Orientierungsmodelle zeigt. Aber sie sind u.a. durch die ständig erlebten Sortiermuster herausgefordert, Orientierungslinien in diesem Feld einzuziehen, eine Leistung, die jeder auf sich selbst gestellt erbringen muss. Entsprechende Versuche können auf Widerstand

stoßen, wenn die Selbstpositionierungen den zugemuteten Sortiermustern widersprechen.

2.2.3 Opfer oder Akteur*innen?

Zugehörigkeit und Selbstpositionierung widerfahren nicht, sie sind das Ergebnis von subjektivem Handeln durch Individuen im Austausch mit ihrem sozialen und ökologischen Umfeld. Vereinheitlichende Perspektiven auf Migrant*innen, die mit einer Defizitannahme verknüpft werden, lenken den Blick fast zwangsläufig auf das was Migrant*innen nicht haben oder können und nicht auf das, was sie können und haben (Baumgärtner 2015, 73). Sie werden damit zum »Objekt kulturalistischer und ethnischer Deutungen« (Yildiz E. 2007, 37), worin Yildiz die »Deutungsmacht des Nationalen im Zuge globaler Öffnungsprozesse« (ebd.) erkennt. Diese defizitorientierte Perspektive ignoriere, wie viele Koordinations- und Transformationsleistungen Migrant*innen täglich vollbringen, wie sie Elemente der an sie gestellten Anforderungen mit ihren erlernten Fähigkeiten zusammenbringen, wie sie sich dabei neu orientieren und neue Verhaltensrepertoires entwickeln (a.a.O., 39). Auch die Imagination von Migrant*innen ausschließlich als Opfer, macht blind für ihr Handlungspotential.

Die Neudefinition der Migrant*innen als Transmigrant*innen in der Migrationsforschung korrespondiert mit einem neu entstandenen Interesse an deren Alltagspraktiken, was zur Entdeckung eines vielfältigen Handlungsspektrums führte. Diese Entdeckung wiederum lieferte für die transnationale Konzeptualisierung von Migration entscheidende Impulse. Eigentlich kann diese Entdeckung nicht überraschen, fordert die Migrationssituation die Kompetenzentwicklung doch geradezu heraus u.a. durch eine Mehrfachverantwortung für Menschen im Herkunfts- und Migrationsland, durch das Sich-Bewegen und Agieren in divergierenden Sinnkontexten, durch die Notwendigkeit, Verluste zu kompensieren und Handlungsspielräume auszuloten und zu erweitern (Pilch 2015, 164).

In neueren Untersuchungen werden Migrant*innen verstärkt als Akteur*innen einbezogen, die – anstatt sie als passive Subjekte zu betrachten – als aktive Entscheidungsträger*innen wahrgenommen werden (Lüthi o.J.). Schmitz weist auf die hohe Flexibilität und auf die Fähigkeiten zur Nutzung von Ressourcen durch die von ihr interviewten vietnamesischen Groß- und Einzelhändler*innen hin (Schmitz 2011, 283). Osteuropäische Migrant*innen werden, worauf Helma Lutz unter Bezug auf eine Studie

von Morokvašić verweist, als risikofreudige Pionier*innen globalisierter Wirtschaftsbeziehungen, die die Transnationalisierung von Lebensstilen vorantreiben, charakterisiert (Lutz 2002, 95, Morokvašić 1993). Tschernokoshewa hebt als besondere Fähigkeit einer sorbischen Minderheit in Bautzen die Fähigkeit zur Stereosicht auf die Dinge hervor. Sie veranschaulicht dies am Beispiel sorbischer Jugendlicher, die problem- und situationsorientiert aus unterschiedlichen kulturellen Programmen schöpfen (Tschernokoshewa 2015, 689). Sie machen Rockmusik auf Sorbisch, Deutsch, Englisch, feiern die sorbischen Feste und daneben ihre alternativen Partys, spielen internationale Computerspiele wie »Starcraft« und errichten gleichzeitig ein sorbisches Dorf im Internet (ebd.). Aus der Untersuchung »Transnational leben« kann als Protagonist einer mehrfachen Perspektivität im Sinne Tschernokoshewas Luca, ein 44-jähriger Migrant, gelten, der mit 18 Jahren zur Zeit des Kriegs im ehemaligen Jugoslawien Serbien verlassen hat und heute als Drehbuchautor arbeitet. In seinen Drehbüchern hat er immer wieder das Thema Flucht und Migration bearbeitet. Sein neuestes Drehbuch ist nicht wie sonst aus der Perspektive von Migrant*innen geschrieben, sondern aus der Perspektive einer Angestellten in einer Behörde, die Asylanträge prüft. Luca schätzt, dass er verschiedene Kulturen kennt, was seine Fähigkeit fördere, ein Thema von verschiedenen Standpunkten aus zu betrachten.

Aus verschiedenen kulturellen Quellen zu schöpfen gelingt umso leichter, je mehr Sprachen gesprochen werden. Can entwickelte am Beispiel einer Familie aus Ost-Anatolien die These, dass deren Mehrsprachigkeit sie zu »multi-lingual-players« (Can 2006, 127) machte, was sie befähigte, als »Grenzgänger mit mehreren Sprachen zwischen kulturellen, sozialen und nationalen Räumen zu agieren und zu »multi-space-players« zu werden« (ebd.). Sämtliche Teilnehmer*innen der Untersuchung »Transnational leben« sprachen mindestens zwei Sprachen, in der Regel aber drei bis sechs Sprachen, insbes. die Teilnehmer*innen aus afrikanischen Ländern zeigten sich als multi-lingual-players, ohne dass dies ein Auswahlkriterium in der Untersuchung gewesen wäre.

Bildung und Lernen scheinen gerade bei jungen Migrant*innen der 2. und 3. Generation hoch im Kurs zu stehen. Miriam Yildiz zitiert ein Gespräch mit drei jungen Frauen in einem marginalisierten Stadtviertel in Köln, in dem viele Migrant*innen leben. Zwei der Frauen sind in Deutschland geboren, die Eltern kamen aus der Türkei; eine Frau ist in Togo geboren und zusammen mit ihren Eltern ausgewandert. Die Frauen stehen kurz vor ihrem Fachabitur oder haben es bereits abgelegt. Sie alle betrachten Bildung als Türöffner in

die Mehrheitsgesellschaft und als Möglichkeit, ihr stigmatisiertes Stadtviertel hinter sich zu lassen (Yildiz M. 2015, 200). Bestätigen die Zukunftsvisionen der Frauen auch die Annahmen der Assimilationsthese, wonach man nur durch Anpassungsleistungen im Migrationsland eine Chance bekommt? Es ist nicht auszuschließen, dass ihre Bildungsziele von der »objektivierenden Einschreibung« (Mecheril 2007, 25), die Migrant*innen auffordert, entsprechende Anpassungsleistungen z.B. auf dem Gebiet der Bildung zu erbringen, affiziert sind. Andererseits wissen wir nicht, was sie aus ihrem Bildungspotential machen, ob es lediglich auf Konformität abzielt oder dazu dient, eine selbstbestimmte, die Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft kritisch reflektierende Lebenspraxis zu entwickeln.

Vertreter*innen der Migrationsforschung weisen ausdrücklich darauf hin, dass sich die Alltagspraktiken von Migrant*innen der 2. und 3. Generation zunehmend in widerspenstige Praktiken verwandeln, die »gegen Dominanzverhältnisse aufbegehren und Gegenbilder schaffen« (Yildiz E. 2015, 31). Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc haben bereits in den 90er Jahren bei den von ihnen untersuchten Haitianer*innen widerständige Praktiken entdeckt. Sie beschreiben als solche deren Rekonstruktion einer schwarzen Identität, mit der sie sich sowohl von Haiti als auch von den USA abgrenzten. Sie bezeichnen sich nicht als »African-Americans« sondern als »Africans« (Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 1995, 222). Die Forscherinnen interpretieren das als Versuch, »that serves to critique the U.S. racial order and generate a post-nationalist identity for black people« (a.a.O., 221). Miriam Yildiz sieht ein Aufbegehren gegen diskriminierende und stigmatisierende Zuschreibungen in der Selbstinszenierung von jungen männlichen Migranten als starke Männer in einer deutschen Großstadt (Yildiz M. 2016, 167). Die betonte Männlichkeit sei eine Machtdemonstration, durch die sie sich von hegemonialen Praktiken geschützt sehen würden. Auch Erol Yildiz berichtet von subversiven Aktivitäten und Projekten von Migrant*innen u.a. von dem Blog »Migrantenstadt 2.0«, der, wie ein Blogger erklärt: »ein Ort von und für grenzüberschreitende Dadaisten und Textterroristen mit provokativen, subjektiven und politischen Ansichten aus dem Migrantenmilieu und darüber hinaus, in München und anderswo« (Önder 2013, 367f.) sein will. Negative Zuschreibungen würden von jungen Migrant*innen häufig in ihr Gegenteil verkehrt, was man mit Stuart Hall als »Transkodierung« (Hall 1994, 158) bezeichnen könne, worunter dieser die Aneignung und Re-Interpretation gängiger Begriffe verstehe (Yildiz E. 2015, 31). Laut Römhild erweisen sich insbes. migrantische Jugendliche und junge Erwachsene als »Artistinnen der

Grenze« (Beck 2004, 157), die Grenzen in Frage stellen, unterwandern und überlisten (Römhild 2011, 309). Sie rückten der »Macht des ethnischen Ausschlusses mit Mitteln der Ironie, der Kunst und des subkulturellen Protests« (a.a.O., 28) zu Leibe.

Die Bestimmung von Zugehörigkeit, Verständnisse von Heimat, Alltagspraktiken und Selbstentwürfe werden immer in der Interaktion mit einer aktuellen äußeren Welt hervorgebracht. Sie tragen zugleich den Stempel der Vergangenheit, der subjektiven sowie der kollektiven Vergangenheit. Migrant*innen, ob sie der 1., 2. oder 3. Generation angehören, tragen verschiedene kulturelle Muster und biografische Erfahrungen mit sich herum, die sie in Prozessen der Neuorientierung als Ressource nutzen können (Yıldiz E. 2007, 40).

Eine Migrantin aus der Studie »Transnational leben« visualisiert dieses Phänomen. Auf dem von ihr gezeichneten Bild positioniert sie sich zwischen ihrem Herkunfts- und Migrationsland. Ihr Blick geht in Richtung des Migrationslandes, denn dort siedelt sie ihre Zukunft an. Aber – sie sagt es ausdrücklich – »das hinter meinen Schultern, das steht mir bei«. Hinter ihren Schultern liege ihre Heimat, Belarus, die sie als »kulturelles Gepäck« mitgebracht habe. Der russische Ausdruck »das ist hinter meinen Schultern« bedeute zweierlei: zum einen, dass man etwas hinter sich gelassen habe und zum andern, dass das Zurückgelassene unterstütze und Stärke vermittele. Das kulturelle Gepäck, das sich in die aktuelle Lebensgestaltung einmische und mit neuen Einflüssen vermische, prädestiniert Migrant*innen zu Schöpfer*innen neuer sozialer Wirklichkeiten zu werden.⁶

6 Sämtliche Vornamen der in diesem Buch zitierten Teilnehmer*innen der Studie »Transnational leben« sind Synonyme, die in dem Land, aus dem die einzelnen Teilnehmer*innen kommen, üblich sind.

Abb. 2: Das kulturelle Gepäck als Ressource (Elena, 29 Jahre)



2.3 Medienwissenschaftliche Diskurse

Die vorgestellten sozial-, kultur- und migrationswissenschaftlichen Diskurse verweisen bereits auf die Bedeutung von Medien als Unterstützer von Globalisierungsprozessen, als Instrumente zur Herstellung globaler Beziehungsnetze, als Transporteure kultureller Modelle, als Produkte der Verarbeitung von Migrationserfahrungen. Wie positioniert sich die Medienwissenschaft im Kontext von Globalisierung, von transnationalen Prozessen und Migration? Welche Zusammenhänge werden medienwissenschaftlich thematisiert und empirisch untersucht? Ich werde in diesem Abschnitt medienwissenschaftliche Diskurslinien nachzeichnen, die dem in diesem Buch verfolgten Erkenntnisinteresse entgegen kommen. Sie enthalten theoretische Reflexionen und Forschungsergebnisse, die die Rolle von Medien unterschiedlich, wenn auch nicht trennscharf thematisieren.

Was wird aus medienwissenschaftlicher Perspektive als Medium betrachtet? Marshall McLuhan formulierte einen sehr breit angelegten Medienbegriff, wonach jede Technik, die eine Ausweitung menschlicher Sinne darstellt,

als Medium zu betrachten ist (McLuhan 1968, 21). Mediale Technik wird von McLuhan nicht nur als materielles Artefakt imaginiert, denn auch die Schrift, der Film, das Schauspiel sind aus seiner Sicht Medien, die wiederum neue Medien zum Inhalt haben z.B. der Film einen Roman, ein Schauspiel oder eine Oper (a.a.O., 38).

Friedrich Krotz dagegen will den Medienbegriff auf die kommunikative Funktion eines Mediums beschränkt wissen, fasst den Kommunikationsbegriff aber weit (Krotz 2008, 47). Medien sind nach Krotz »technisch begründete(s) und sozial institutionalisierte(s) Verfahren einer Transformation kommunikativen Handelns, insofern darüber weitere Kommunikation erzeugt wird und insoweit dabei das komplexe Potential menschlichen Kommunizierens erhalten bleibt« (a.a.O., 48). Sie könnten als Inszenierungsmaschinen verstanden (werden), über die sich ein Kommunikator ausdrückt, andererseits als Erlebnissräume, in denen die Rezipient*innen das szenisch erlebte Geschehen in die von ihnen definierten Kontexte einordnen, um es zu verstehen, und schließlich als gesellschaftliche Institutionen, die Inszenierung und das Erleben organisieren (ebd.). Medien verändern nach Krotz Kommunikation, genauer gesagt, die Sprache, Zeichen, Gesten, Bilder, Töne (Krotz 2010, 98). Krotz unterscheidet drei Typen mediatisierter Kommunikation:

- (1) Kommunikation mit inszenierten medialen Inhalten, also Medienrezeption von Websites, Büchern, Fernsehen
- (2) Kommunikation mit Menschen mittels Medien wie SMS, Brief, Telefon
- (3) Kommunikation mit intelligenten Computerprogrammen (a.a.O., 102).

Weder Medien noch Kommunikation haben etwas Statisches, denn sie sind in den gesellschaftlichen und kulturellen Wandel eingebunden (a.a.O., 104). Erstaunlich ist, dass trotz dieses Wandels, der zunehmend von Deterritorialisierung und Globalisierung gekennzeichnet ist, der medienwissenschaftliche Fokus im deutschsprachigen Raum bis in die 90er Jahre des 20. Jh.s hinein auf nationale Massenmedien gerichtet war (Bozdag 2013, 32ff.). Cigdem Bozdag sieht einen Perspektivenwechsel der Medienwissenschaft in den 90er Jahren. Die nationale Orientierung habe sich zugunsten einer internationalen Orientierung verschoben (a.a.O., 33), an der die Argumentation in diesem Abschnitt anknüpft. Im Sinne dieser Orientierung werden folgende Themen diskutiert:

- Mediatisierung als Metaprozess soziokulturellen Wandels
- Skopische Medien als Bedingung transnationaler Prozesse
- Medienaneignung im Kontext von Migration
- Massenmediale und künstlerische Problematisierungen von Migration.

2.3.1 Mediatisierung als »Metaprozess soziokulturellen Wandels« (Hepp 2010, 66)

Der Begriff Mediatisierung beschreibt den Prozess einer »zunehmenden Verbreitung technischer Kommunikationsmedien in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Sphären« (ebd.). Dieser Prozess kommt dadurch zustande, dass »immer mehr Menschen immer häufiger und differenzierter ihr soziales und kommunikatives Handeln auf immer ausdifferenziertere Medien beziehen« (Krotz 2008, 53). Andreas Hepp unterscheidet im Mediatisierungsprozess quantitative von qualitativen Aspekten. Die quantitativen Aspekte haben nach Hepp eine zeitliche, räumliche und soziale Dimension. In zeitlicher Hinsicht werde eine zunehmende Zahl technischer Medien immer andauernder verfügbar (Hepp 2010, 67). Auf bestimmte Inhalte im Internet könnte z.B. zu jedem beliebigen Zeitpunkt zugegriffen werden (ebd.). In räumlicher Hinsicht zeige sich die Verfügbarkeit von Medien an nahezu allen Orten (ebd.). Das Mobiltelefon z.B. ist ein ständiger Begleiter, der fast überall Kommunikation ermöglicht. Die soziale Dimension zeige sich darin, dass mehr und mehr soziale Kontakte durch Mediengebrauch realisiert werden (ebd.). Die verschiedenen Anwendungen in Form von Kommunizieren, Spielen, Surfen erstreckten sich über die verschiedenen sozialen Sphären des privaten und öffentlichen Lebens (ebd.). Qualitative Aspekte von Mediatisierung äußern sich nach Hepp in dem Druck, den Medien darauf ausüben, wie mediale Inhalte präsentiert und rezipiert werden bzw. wie miteinander kommuniziert wird (ebd.). Fernsehen z.B. verlange, Inhalte linear und visuell darzustellen; Druckmedien erlaubten, komplexere Argumentationen zu entwickeln (ebd.). Der Gebrauch digitaler Kommunikationsmedien evoziere eine knappe und schnelle Kommunikation. Hepp betont ausdrücklich, dass die quantitativen und qualitativen Aspekte von Mediatisierung auf menschliche Praktiken angewiesen sind, um sich entfalten zu können (ebd.).

»Mediatisierte Welten« wie Familien, Nachbarschaften, Organisationen sind nach Krotz/Hepp die durch Alltagspraktiken hergestellten Konkretionen von Mediatisierung und die Felder für empirische Untersuchungen (Krotz/Hepp 2012, 13). Die Analyse dieser Felder zielt darauf ab, »die Art und

Weise zu erfassen, wie deren kommunikative Konstruktion durch verschiedene Medien gestaltet, verändert und geprägt wird [...]« (ebd.). Letztlich gehe es darum, den Stellenwert von Medien für die kommunikative Konstruktion von Wirklichkeit sowie die Veränderung medial gestützter Konstruktionen zu erforschen (a.a.O., 7). Mediatisierungsforschung versucht, langfristige Transformationsprozesse in den Blick zu bekommen.

Der Mediatisierungsprozess hat nicht erst in der Moderne begonnen, es habe ihn als gesellschaftlichen Metaprozess immer gegeben (Krotz 2008, 52). Schon die Höhlenmalerei, die ersten Schriften und Kulturobjekte der vorchristlichen Zeit dienten als Mittler von Botschaften an die dies- oder jenseitige Welt und fungierten insofern als Medien. Appadurai weist daraufhin, dass die Geschichte von Gesellschaften niemals nur eine Geschichte des Überlebens gewesen sei, sondern auch eine »Geschichte verschlungener Formen der Herstellung von Werkzeugen, Körperkunst, kreativer Rituale, Storytelling« (Appadurai 2013, 255). Gesellschaftliche Entwicklung ist verwoben mit der Herstellung von Gegenständen und gegenständlicher Symbolik, die in sozialen und kulturellen Kontexten mediale Funktionen übernehmen.

Krotz geht davon aus, dass sich Mediatisierung nicht kontinuierlich, sondern in Mediatisierungsschüben vollzogen hat (Krotz 2008, 54). Als Ausdruck von Mediatisierungsschüben betrachtet er das Buch im ausgehenden Mittelalter, die Tageszeitung am Beginn moderner Demokratien oder das Radio an der Front im 1. Weltkrieg (ebd.). Ein aktueller Mediatisierungsschub wird nach Heike Greschke durch Migration ausgelöst. Der Gebrauch digitaler Kommunikationsmedien, der dazu diene, Familien über nationale Grenzen hinweg zusammenzuhalten, führe zu einem Mediatisierungsschub insbes. in den Herkunftsländern (Greschke 2019, 139). Die Internetausstattung in Migrationsfamilien nehme zu; in migrationsgeprägten Städten der Herkunftsländer würden Schulungen zum Gebrauch digitaler Kommunikationsmedien angeboten und Internetcafés eingerichtet (a.a.O., 145ff.).

Im Verlauf von Mediatisierungsprozessen kommt es zu einer Entgrenzung und Vermischung von Einzelmedien (Krotz 2008, 8.f.). Begriffe wie Multimedialität und Transmedialität kennzeichnen diese Entwicklung. Unter Multimedialität ist die Integration multipler Medienformate wie Text, Bild, Animation, Video zu verstehen, die durch die Digitaltechnologie möglich geworden ist (Hartmann 2008, 8). Einzelne Medienformate werden nicht isoliert voneinander angeboten, sondern bereits auf der technischen Ebene miteinander verknüpft (ebd.). Transmedialität definiert Henry Jenkins, der den Begriff eingeführt hat, wie folgt: »Transmedia, used by itself, simply me-

ans ›across media‹ (Jenkins 2011)⁷. Bei transmedialen Projekten erstrecken sich Kommunikations-, Bilder-, Soundströme über verschiedene Medien hinweg. Sie werden von Medienunternehmen produziert, können aber auch von Mediennutzer*innen initiiert werden. Das erste transmediale Projekt in Deutschland war Alpha 0.7, eine Science-Fiction-Thriller-Serie in TV, Radio und Internet (Söller-Eckert 2013, 350). Transmediale Projekte kommen aber auch dadurch zustande, dass Filme und Videospiele im eigenen Blog vorgestellt und mit anderen diskutiert werden oder auch dadurch, dass Comicfiguren als Vorlage für digitale Selbstinszenierungen dienen wie eine Bloggerin in der Studie »Communicative publics in Cyberspace« erzählte (Schachtner 2016, 194f.). Für sie bildet Asuka, eine Figur aus einem japanischen Comic, ein Modell, dem sie sich mit Hilfe von Make-up und Körperstyling anzunähern versucht, um nach gelungener Verwandlung ein Foto von sich selbst auf ihre Homepage zu stellen. In diesem Fall werden nicht nur eine Comicfigur, die Fotografie und das Internet zu einem transmedialen Projekt verbunden, es wird auch die physische Existenz der Bloggerin eingebunden, wodurch diese ebenfalls zu einem Medium wird. Die Vermischung der physischen Realität mit klassischen Medienformaten im Mediatisierungsprozess und die Konsequenzen der Vermischung für diese Realität werden bislang kaum gesehen und thematisiert. Eine Ausnahme stellt Baudrillard dar, der die These formulierte, dass »Medien längst aus ihrem medialen Raum herausgetreten (sind), um das ›reale‹ Leben von innen her zu bewältigen und sich dort genauso einzunisten, wie sich ein Virus in einer normalen Zelle einnistet« (Baudrillard 1994, 7).

Aus mediatisierungstheoretischer Sicht verändert sich im Zuge der Medienentwicklung nicht nur das Zusammenspiel medialer Artefakte, sondern auch die gesellschaftliche Kommunikation und damit verändern sich kommunikativ konstruierte Wirklichkeiten auf der Mikro- und Makroebene, nämlich Kultur und Gesellschaft, Selbstkonstruktionen und Alltagswelt (Krotz 2010, 106). Mediale und kulturelle Entwicklung werden in mediatisierungstheoretischen Ansätzen in einen engen Zusammenhang gebracht, der von vielfältigen Wechselbeziehungen gekennzeichnet ist. Man kann sich das so vorstellen: Spezifische Medien entstehen als Ausdruck spezifischer Orientierungen, von Lebensstilen und Werten z.B. korrespondieren die Möglichkeiten digitaler Kommunikation dem hohen Stellenwert der

7 http://henryjenkins.org/2011/08/defining_transmedia_further_re.html, Zugriff am 19.12.2019.

Beschleunigung in industrialisierten Gegenwartsgesellschaften und sie tragen ihrerseits zu einer weiteren Beschleunigung von Kommunikation bei. Medien wirken also auf ihre soziokulturellen Entstehungsbedingungen zurück, aber sie wirken nicht als alleinige Ursache kultureller Veränderung. Mediatisierung ist ein Metaprozess, der in das Gesamt anderer Metaprozesse wie Individualisierung, Pluralisierung, Globalisierung, Ökonomisierung einzuordnen ist (Hepp 2010, 66).

Die verschiedenen Metaprozesse existieren nicht unabhängig voneinander, sondern beeinflussen sich gegenseitig. Die Globalisierung von Ökonomie, Politik, Kultur verlangt z.B. nach einer globalen Medienkommunikation, die weltweite Konnektivität sichert (Hepp 2014, 25). Es entstehen translokale Netzwerke, die vom nationalen Rahmen abstrahieren z.B. in Gestalt deterritorialer Online-Communities wie sie typischerweise von Migrant*innen aufgebaut werden. An solchen Communities partizipieren Familienmitglieder und Freunde, die oft über mehrere Länder verstreut sind.

Transterritoriale Kommunikationsbeziehungen sind kein völlig neues Phänomen. Der amerikanische Medienwissenschaftler Joshua Meyrowitz hat bereits in den 80er Jahren einen Bedeutungsverlust des physischen Ortes als »Bestimmungsgröße für soziale Situationen« (Meyrowitz 1990, 246) festgestellt. »Wenn erst einmal ein Telefon, Radio und Fernseher im Hause ist«, so Meyrowitz, »haben die räumliche Isolation und das Bewachen des Eingangs keine Auswirkung mehr auf den Informationsfluss. Elektronische Botschaften durchdringen Wände und überspringen große Distanzen« (a.a.O., 237). Die Wurzeln der transterritorialen medial gestützten Kommunikation reichen zurück bis zur Erfindung der drahtlosen Nachrichtenübertragung durch Guglielmo Marconi (1874–1937), die Georg Graf von Arco (1869–1940) als technischer Direktor von Telefunken, entscheidend weiterentwickelt hat, indem die Übertragungswege wesentlich erweitert wurden (Fuchs 2003).

Als neues Phänomen weist transterritoriale Kommunikation heutzutage die Möglichkeit zur zeitgleichen Kommunikation auf. Andreas Hepp hat angesichts der aktuellen Transterritorialität von Medienkommunikation das Erfordernis einer transkulturellen Medienforschung formuliert (Hepp 2002, 223). Sie lenke die Aufmerksamkeit auf medial gestützte transnationale und transkulturelle Kommunikationsprozesse, durch die die »scheinbar natürliche Beziehung zwischen Kultur und geografischen bzw. sozialen Territorien« (Hepp 2014, 25) aufgeweicht werde. Transterritorialität im Zuge von Mediatisierung konkretisiere sich sowohl in den schon erwähnten deterritorialen Communities als auch in medialen Angeboten wie »(Welt-)Musiktitel, die

durch die Konnektivität des Internets an fast allen Orten verfügbar sind« (ebd.).

»Was zeichnet Medienkommunikation aus, wenn diese kulturübergreifend geschieht?« (a.a.O., 26), fragt Hepp. Inwieweit eignen sich die in westlichen Medienkulturen entwickelten Begriffe dazu, Medienphänomene in der gesamten Welt zu erfassen? (ebd.). Mit dem Verweis auf bestimmte theoretische Konzepte wie den »Dritten Raum« (Bhabha 2012) und die Figurations- theorie (Elias 1991, 143), spricht Hepp Denkrichtungen an, die er mit einer transkulturellen Medienforschung verbunden sehen will. Der »Dritte Raum« ist, wie unter 2.1 beschrieben, ein »Verbindungsgefüge« (Bhabha 2000, 5), in dem kulturelle Differenzen aufeinander treffen und ausgehandelt werden; es ist ein Raum für Kritik und Subversion, ein Übergangsraum, der die Möglichkeit kultureller Hybridität signalisiert (Schachtner 2016, 212).

Der von Norbert Elias begründete figurationstheoretische Ansatz stellt auf Interdependenzketten ab, die sich im Zuge transterritorialer Beziehungen bilden (Elias 1991, 143; Schachtner 2021, 243f.). Individuen und Gesellschaft interessieren nicht als Entitäten, sondern in ihrem Verflechtungszusammenhang, dem spezifische Figurationen entspringen. In diesen Figurationen konstituiert sich Handeln; auch kommunikatives Handeln, das nicht mehr einem bestimmten Akteur zugerechnet werden kann, weil es aus verschiedenen Handlungsquellen schöpft (Schachtner 2021, 241).

Weder Bhabha noch Elias beziehen in ihre Konzepte technische Artefakte oder Medien als Bedingungen des Handelns oder als Handlungsakteure ein. Aber die Konzepte wären insofern erweiterbar, wenn Dinge als Verkörperungen soziokultureller Codes betrachtet werden, die beide Autoren als Handlungsbedingungen betrachten. Gemeinsam ist den beiden Ansätzen die explizite oder implizite Thematisierung von Entgrenzung, Vermischung, Hybridisierung, die Überwindung dualistischen Denkens, die den Erfordernissen einer transkulturellen Medienforschung entgegen kommt, wenn sie ihr Erkenntnisinteresse auf eine globale Medienkommunikation richtet, in der kulturelle Differenzen aufeinandertreffen und verhandelt werden. Elias betont das Strukturelle, Bhabha problematisiert die kulturellen und politischen Implikationen transterritorialer Prozesse. Beide Konzepte verlangen noch neuen Denkmustern, die die empirische Forschung vor bislang ungekannte Herausforderungen stellen, weil sie der strikten Trennung von Wirklichkeitsfacetten eine Absage erteilen.

2.3.2 Skopische Medien als Bedingungen transnationaler Kommunikationspraktiken

Die Botschaft jedes Mediums ist, wie McLuhan bereits in den 60er Jahren schrieb, die Veränderung des Maßstabs, des Tempos, des Schemas, die es der Situation der Menschen bringt (McLuhan 1968, 22). Das Konzept »skopische Medien« ermöglicht, die Veränderung kommunikativer Praktiken und damit verbundener Erlebnisschemata im Zuge der Digitalisierung zu analysieren. Das deutsche »skop« ist vom griechischen »skopein« abgeleitet und bedeutet betrachten, sehen, gucken, untersuchen. Während Knorr Cetina die visualisierende Leistung skopischer Medien in den Mittelpunkt rückt (Knorr Cetina 2012), beziehe ich auch deren akustisches Leistungspotential ein, das sich im Internetradio und -fernsehen, in der Videotelefonie, im Musikstreaming konkretisiert.

Karin Knorr Cetina, Werner Reichmann und Niklas Woermann haben das Konzept »skopische Medien« für die Untersuchung von digital gestützten Devisenmärkten, von Computerspielen, Pokerspielen und eSport genutzt (ebd.; Knorr Cetina u.a. 2017). Ich stelle dieses Konzept hier vor, weil es sich auch für die Analyse des medialen Handelns im Migrationskontext eignet. Im Folgenden beschreibe ich Dimensionen des Leistungspotentials, die in der transnationalen Kommunikation von Migrant*innen von zentraler Bedeutung sind.

Distantes sicht- und hörbar machen

Skopische Medien koppeln nach Knorr Cetina/Reichmann/Woermann geografisch distante Situationen, fassen sie zusammen, reichern sie an, greifen also aktiv in Interaktionssituationen ein (Knorr Cetina u.a. 2017, 38). Sie projizieren nicht nur Zustände und Ereignisse in entfernte Situationen, sie lassen sie darin wirksam werden (ebd.). Ein Beispiel für die Wirkung projizierter Ereignisse in entfernte Situationen sind die Bilder, die Alexandra, eine griechische Migrantin, von ihrem Arbeitsplatz im Migrationsland, einem Waldkindergarten, via WhatsApp an ihre Familie in Griechenland schickte. Die skopische Qualität dieses Instant-Messaging-Dienstes ermöglichte es, ihren neuen Arbeitsplatz den Deutungen ihrer Familie zu öffnen, die das Gesehene mit der Reality Show »Survival« assoziierte. Die Bilder vom Waldkindergarten, transportiert in die Lebenswelt einer griechischen Familie, lösten Erstaunen und Ablehnung aus. Die Migrantin erzählt: »Für meine griechische Familie ist es gar nicht normal, dass ich im Wald arbeite [...]. Die glauben, ich spinne«.

Skopisches Medienhandeln sowohl von Migrant*innen als auch von deren Familien und Freunden ist darauf ausgerichtet, distante unsichtbare und nicht hörbare Phänomene wahrnehmbar zu machen (Knorr Cetina 2012, 168). Die Informations- und Kommunikationsströme verlaufen vom Migrationsland ins Herkunftsland und umgekehrt sowie in andere Teile der Welt im Fall verstreuter Familien- und Freundesnetze. Das Entfernte wird in Worten, Bildern, Sound via Bildschirme in den jeweiligen Lebenswelten wirksam; es bezieht sich auf Familiäres, auf die Alltage da und dort, auf kulturelle und politische Ereignisse. Der Bildschirm rollt die Lebenswelt aus, in der sich Migrant*innen und ihre Familien und Freunde bewegen (a.a.O., 186).

Als »Sehmedien« unterstützen digitale Medien die Tendenz, die Welt nicht nur in Worte, sondern auch in Bilder aufzulösen (Wulf 2006, 42). Christoph Wulf sprach bereits mit Blick auf Fernsehen und Telekommunikation von einer »Verbildlichung der Welt« (ebd.). Diese hat sich im Zuge der Digitalisierung verstärkt, ist es doch heutzutage nicht nur Medienunternehmen, sondern jedem(r) Nutzer*in möglich, seine/ihre Bilder im virtuellen Raum zu präsentieren. Zudem ermöglicht die Netzstruktur digitaler Medien eine nie gekannte Viralität dieser Bilder. Als »Hörmedien« transportieren skopische Medien auch Soundströme in Form von Worten und Musik. Elena hat auf ihrem USB-Stick Musik aus ihrem Herkunftsland Belarus gespeichert, die sie im Migrationsland auf dem Weg zur Arbeit in der U-Bahn hört. Amar, ein Migrant aus dem Senegal, hört digital übermittelte Kora Musik, sobald er im Auto unterwegs ist. Diese Musik, die zur Mande-Kultur zählt, und im Königreich Mali entstanden ist, zu dem einst auch Senegal gehörte⁸, spreche ihn emotional an.

Das weit Entfernte, das in der Lebenswelt des Herkunftslandes ankommt, trifft dort nicht auf eine neutrale Folie, sondern auf einen differierenden Lebenskontext, aus dem heraus reagiert wird z.B. in Form kritischer Kommentare wie im Fall der griechischen Migrantin, die ihre Familie für ihren neuen Arbeitsplatz begeistern wollte, aber auf Unverständnis stieß. Auch die Wahrnehmung der Umgebung im Migrationsland durch Migrant*innen kann sich durch die Rezeption medialer Transporte, die von weither kommen, verändern. Das Hören russischer Musik in einer deutschen U-Bahn dürfte die Wahrnehmungen in dieser U-Bahn nicht unbeeinflusst lassen. Kora Musik beim Autofahren im Ohr, könnte dazu führen, dass die vorbeiziehende Landschaft im Migrationsland von einer mentalen Landschaft der Träume

8 Senegal wurde 1240 vom Reich Mali erobert.

überlagert wird. Die digitale Koppelung, Augmentierung und Übertragung von Situationen aus verschiedenen Teilen der Welt begründet synthetische Realitäten, die neue Beobachtungs- und Informationsräume eröffnet (Knorr Cetina u.a. 2017, 38).

Präsenz im Zeichen des Skopischen

Involviert in das medial vermittelte Hier und Dort, verändert sich die Erfahrung von Präsenz. Der Begriff Präsenz, abgeleitet vom lateinischen *praesentia*, bedeutet entweder die zeitlich definierte Verfügbarkeit d.h. die Gegenwärtigkeit bzw. Gleichzeitigkeit oder die räumliche definierte Anwesenheit von jemandem (Greschke 2019, 1). Eine Gleichzeitigkeit von miteinander kommunizierenden Menschen aus entfernten geografischen Orten ist mittels skopischer Medien möglich; eine Gleichörtlichkeit ist nur bezogen auf den virtuellen Raum, nicht aber auf einen geteilten physikalischen Raum möglich. Greschke schildert ein Beispiel, in dem Vater und Tochter, die getrennt voneinander leben, kommunikative Gleichzeitigkeit und eine auf den virtuellen Raum beschränkte Gleichörtlichkeit herstellen. Die beiden verbringen am Wochenende Nachmittage miteinander, indem sie Videotelefonate führen und mit Hilfe einer bestimmten Suchmaschine durch das Informationsangebot des www navigieren (a.a.O., 8). Sie schauen sich gemeinsam Videos auf YouTube an und recherchieren Lernmaterialien (ebd.). Die von ihnen realisierte Präsenz ist eine immaterielle Präsenz. In der Studie »Transnational leben« zeigte sich, dass solche medialen Anwendungen bevorzugt werden, die der leibhaftigen Face-to-face-Präsenz möglichst nahe kommen d.h. die Sinne, vorrangig den Gesichtssinn ansprechen. Eine iranische Migrantin spricht sich ausdrücklich für das »Reden mit Gesichtern« aus, wenn sie via Internet mit ihrer Familie im Herkunftsland kommuniziert. Sie sagt: »Wir müssen uns schauen. Mit Sehen ist sehr sehr besser«.

Und doch: Es bleibt ein Bild, eine übertragene Stimme. Nicht die Situation selbst wird erfahren, sondern nur das medial Transportierte (Wulf 2006, 140). Gleichzeitigkeit ist zwar gegeben, aber es ist eine andere Gleichzeitigkeit als die in der unvermittelten Begegnung und es ist eine andere Gleichörtlichkeit. Die Differenzen werden von den interviewten Migrant*innen wahrgenommen, aber es ist schwierig sie begrifflich zu fassen. Ein Migrant, der aus Italien eingewandert ist, meint, das Online-Treffen mit Freunden sei »fast wie zusammensitzen« und ergänzt: »Es ist wie reden, aber verkürzt«. Für einen Interviewpartner, dem seine Verwandten aus dem Senegal Bilder von dem

dort zelebrierten Opferfest schickten, bedeuteten diese Bilder »man feiert ein bisschen mit«. Die Bilder, die Rogers aus Uganda bekommt, kommentiert er wie folgt: »Es bringt die Freunde und das Gefühl von Zuhause ein bisschen in die Nähe«. Es sind die Wörter »fast wie«, »verkürzt«, »ein bisschen«, die die besondere Form der Präsenz, ermöglicht durch skopische Medien, charakterisieren.

In der Situation von Migration ist Präsenz eine ausschließlich kommunikative Leistung (Greschke 2019, 5). Die Ergebnisse der eigenen Studie »Transnational leben« bestätigen die These von Greschke, dass »Kommunikationstechnologien eine unverzichtbare Ressource zur Organisation gemeinsamer Familienzeiten [...] von körperlich distanten Mitgliedern« (a.a.O. 3) darstellen. Digitale Kommunikationstechnologien werden in einer Weise angeeignet, »die sie zu einem generativen Teil einer translokalen Lebensweise im transstaatlichen Kontext werden lässt« (a.a.O., 8).

Dennoch besteht die Tendenz, der leibhaftigen Begegnung jenseits des medialen Raums den Vorzug zu geben. Ein Interviewpartner beschreibt den Vorteil der Face-to-face-Kommunikation wie folgt: »You can make yourself more clear and there is no misunderstanding«. Kommunikation im Zeichen des Skopischen bietet dem Körper geringere Möglichkeiten für nonverbale Mitteilungen. Es gibt keine Möglichkeit, den Körper als »semiotische Ausdrucksressource« (Stukenbrock 2009, 303) einzusetzen, »um die Aufmerksamkeit des Adressaten in einer bestimmten Weise räumlich zu steuern [...]« (ebd.). Es vermindern sich die Chancen, in Abstimmung mit nonverbalen Signalen, das Mitgeteilte zu dosieren und zu relativieren. Greschke betont im Anschluss an Anja Stukenbrock die Bedeutung von Leiblichkeit als Orientierungsgröße für die menschliche Wahrnehmung, die im Fall körperlicher Distanz zwischen Migrant*innen und ihren Kommunikationspartner*innen im Herkunftsland eine Erschütterung erfährt (a.a.O., 10 nach Stukenbrock 2015, 6f.). Mittels skopischer Medien können geografische Entfernungen zwar überbrückt, aber nicht aufgehoben werden, wofür die weitgehende Ausgrenzung von Körperlichkeit wesentlich ist.

Verknüpfung unterschiedlicher Zeit- und Raumzonen

Skopische Medien projizieren laut Knorr Cetina Kontexte und Horizonte, die sich außerhalb der eigenen Lebenswelt befinden; sie übertragen eine globale Welt verschiedener Zeitzonen (Knorr Cetina 2012, 170). Was die Teilnehmer*innen dieser Welt zusammenhalte, sei mehr eine »Gemeinschaft der Zeit

als eine des Raumes« (a.a.O., 188). Schon Meyrowitz verwies mit Blick auf audiovisuelle Medien auf die abnehmende Bedeutung des Raumes als »Quelle von Information, Erfahrung, Unterhaltung, Sicherheitsgefühl und Selbstverständnis« (Meyrowitz 1998, 186). Er fährt fort: »Je mehr das Erleben an medienvermittelte Interaktionen gekoppelt ist, desto mehr stellt die physische Lokalisierung nur den Hintergrund für diese anderen Erfahrungen dar und nicht den gesamten Lebensraum« (a.a.O., 189).

Die Vermittlung von Zeitzonen gelingt in der Migrationssituation oft nur, wenn bestimmte Kommunikationszeiten vereinbart werden (Greschke 2019, 94). Vara hat mit ihrer Familie in Syrien jeden Samstag einen Videocall vereinbart; Lara skypet mit ihren Eltern in Spanien am Abend nach 22 Uhr, ein Zeitpunkt, der für Lara nicht unproblematisch ist. Sie sei um diese Zeit bereits todmüde, während ihre Eltern beginnen würden, das Abendessen vorzubereiten. Es zeigt sich in dem zweiten Beispiel, dass die Verkoppelung von Zeitzonen durch räumlich-kulturelle Faktoren, die unterschiedliche Lebensstile begründen, erschwert werden kann. Die vollständige Ablösung von digital übermittelten Informationen aus lokalen Kontexten dürfte im Fall globaler Devisenmärkte, wie sie Knorr Cetina untersucht, zutreffen, im Migrationskontext sind Zeit und Raum schwer zu trennen. Vor allem, wenn man den Raumbegriff von Georg Simmel folgt, wonach sich die Entstehung von Räumen der Tätigkeit der Seele verdankt und soziale Wechselwirkungen als Raumerfüllung zu betrachten sind (Simmel 1922, 460f.), muss davon ausgegangen werden, dass die Verflechtung von Zeitzonen mit der Verflechtung von Räumen einhergeht. Räume werden in Form kultureller Codes und sozialer Muster andernorts wirksam. Zuweilen steht in der globalen Kommunikation die Vermittlung von Raumzonen sogar im Vordergrund, wie sich aus der Erzählung von Malika erschließt. Während eines Besuchs ihrer marokkanischen Familie im Migrationsland wurden täglich 20–40 Bilder an die Zurückgebliebenen im Herkunftsland geschickt, die die besuchten Orte zeigten. Die medial übermittelten Bilder von diesen Orten treffen auf andere Orte. Es ist anzunehmen, dass die Adressat*innen dieser Bilder Verknüpfungen herstellen zwischen den neuen Orten und den ihnen vertrauten Orten, dass Ähnlichkeiten und Differenzen festgestellt werden, dass synthetische Situationen entstehen, aus denen neue Interaktionsformen hervorgehen. Eine Verschränkung von Raum- und Zeitzonen erfolgt in transnationalen Online-Diskussionsrunden, in die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt, Familienmitglieder oder Freunde aus verschiedenen Ländern einklicken. Sie sind einerseits verbunden in einer Gemeinschaft der Zeit (Knorr Cetina 2012, 188)

und andererseits kreieren sie ein Ineinander von Räumen, indem sie sich wechselseitig Bilder von sozialen und kulturellen Ereignissen posten, die sich auf unterschiedliche Räume beziehen. Sie schaffen eine neue Geografie der Orte.

Zirkuläre Prozesse der Ein- und Entbettung

Laut Knorr Cetina u.a. wird die Beobachtung von Personen und Ereignissen im Kontext skopischer Medien aus dem direkten physischen Zusammenhang gehoben (Knorr Cetina u.a. 2017, 53). Für die im Devisenhandel über den Bildschirm fließenden Informationen, die Gegenstand der Untersuchung von Knorr Cetina u.a. waren, mag das so stimmen. Das skopische Medienhandeln von Migrant*innen bewirkt beides: die Ent- und Einbettung medialer Inhalte. Es sind zirkuläre Bewegungen zu beobachten. Die Personen und Ereignisse, die in Form von Bildern, Videos, Soundbotschaften für Migrant*innen sichtbar und hörbar gemacht werden, schütteln zwar ihre physische Einbettung ab, sie werden entbettet, um wahrgenommen werden zu können. Die entbette-ten Botschaften bedeuten für die Migrant*innen wiederum eine Möglichkeit, ihre Einbettung in die Herkunftsfamilie und -region zu erhalten oder neu zu beleben.

Die Versuche der Einbettung mittels skopischer Medien können gestört werden z.B. dann, wenn in der Stadt, in der Migrant*innen gelebt haben, Krieg herrscht und vertraute Orte verschwinden, wenn sie also für eine Einbettung gar nicht mehr zur Verfügung stehen. So erklärt sich, warum es Farid vermeidet, Bilder vom zerstörten Syrien zu sehen. Aber wenn er von Bombenangriffen hört, kann er nicht anders als via WhatsApp bei seinen Verwandten anzufragen: »Are you still alive?«. Eine andere Migrantin lehnt es ab, sich Bilder vom zerstörten Damaskus zu machen. Sie will ihre Bilder von einem unzerstörten Damaskus erhalten; diesem Damaskus will sie sich verbunden sehen. Ob nun die Bilder der neuen Wirklichkeit oder die Erinnerungsbilder dominieren, die Gedanken, Fragen, Fantasien beider Interviewpartner*innen bewegen sich hin und her, von einem Ort zum andern, woraus im Erleben ein Gemisch aus Ein- und Entbettungen entstehen kann.

Das Involviertsein in zirkuläre, deterritorialisierte Gedanken- und Gefühlswelten birgt ungeachtet möglicher Irritationen und Belastungen, eine Keimform für hybride Lebenskonzepte (Pries 1998, 77) wie sie Tschernokoshewa beschreibt; Lebenskonzepte, die kein Entweder-Oder, sondern ein Entweder-und-Oder als Denkgrundlage haben (Tschernokoshewa 2005, 24) und

die es erlauben, aus einem mehrfachen kulturellen Programm zu schöpfen (Tschernokoshewa 2015, 68).

Das Potential skopischer Medien entfaltet sich durch das mediale Handeln der Subjekte; es verändern sich durch dieses Handeln im Zeichen des Skopischen soziale Interaktionsformen. Die gesellschaftliche Makroebene bleibt davon nicht unbeeinflusst. Die mediale Durchdringung von Mikropraktiken fördert deren globale Ausbreitung, was zu einem Wandel der Sozialformen ganzer Gesellschaften führen kann (Knorr Cetina u.a. 2017, 47). Die im ersten Kapitel diskutierten gesellschaftlichen Phänomene wie Transnationalität, Transkulturalität, Hybridität sind folglich auch in den alltäglichen, häufig medial gestützten Mikropraktiken verankert.

2.3.3 Medienaneignung im Kontext von Migration

Zur Illustration medienwissenschaftlicher Annahmen wurden in den ersten beiden Abschnitten dieses Kapitels exemplarische Situationen der Medienaneignung herangezogen. Die Einblendung der Empirie soll in diesem Abschnitt vertieft werden, indem ich ausgewählte, auf das Migrationsland Deutschland bezogene oder dort durchgeführte medienwissenschaftliche Forschungsprojekte bzw. Forschungsergebnisse vorstelle, die sich mit den hier verfolgten Forschungsinteressen treffen. Die Medienaneignung steht im Zentrum der vorliegenden Befunde. Unter Medienaneignung verstehe ich die Einbeziehung von Medien und medialen Inhalten in die eigene Lebenswirklichkeit, die Rezeption und Reflexion externer Medienangebote, die Mitgestaltung von Medien und die Reflexion des eigenen Medienhandelns sowie die mediale Verarbeitung von Erfahrungen im Hinblick auf Selbst- und Weltkonstruktionen einschließlich emotional-sinnlicher Bezüge.

Zu Beginn des 21. Jh.s richtete Hugger sein Forschungsinteresse auf die Bedeutung transnationaler sozialer Räume im Internet als Ressource für den Identitätsaufbau deutsch-türkischer Migrant*innen⁹ (Hugger 2005, 2). Wie er beobachtete, sind unter diesen Jugendlichen deutsch-türkische Internetportale wie Vaybee.de besonders beliebt; hauptsächlich werden interaktive Angebote des Portals wie E-Mail, Homepages, Diskussionen und Chats

9 Ausgewählt wurden Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 14 und 25 Jahren, bei denen zumindest ein Elternteil in der Türkei geboren ist. Sie hatten teilweise einen deutschen, teilweise eine türkischen Pass (Hugger 2009, 104).

genutzt (a.a.O., 4f.). Typisch für die Online-Kommunikation deutsch-türkischer Jugendlicher sei das »Code-Switching« (ebd.), d.h. ein ständiger Wechsel zwischen türkischer und deutscher Sprache. Als Beispiel dafür nennt Hugger das Online-Forum »Türkin in Pornofilm?«, in dem anlässlich des Films »Gegen die Wand« von Fatih Akin über türkisches Ehrgefühl und über Werte für Türken in Deutschland diskutiert wurde (ebd.). Hugger kommt zu dem Schluss, dass der Kommunikationsraum Internet von Migrantenjugendlichen als »Möglichkeitsgefüge« (ebd.) angeeignet wird, in dem hybride Identitäten ausgehandelt und ausgedrückt werden. Das Internet biete der zweiten und dritten Generation der in Deutschland lebenden Migrant*innen neue Ressourcen für den Ausdruck eigener Lebensvorstellungen jenseits nationaler und ethnischer Sortiermuster und geschützt durch eine gewisse Anonymität und Unverbindlichkeit (a.a.O., 15). Auch in der Migrationsforschung wurde, wie unter 2.2.3 bereits beschrieben, die Infragestellung und Unterwanderung ethnischer Sortiermuster durch junge Migrant*innen festgestellt.

Eine wenige Jahre später durchgeführte mediatisierungstheoretisch ausgerichtete und von Andreas Hepp geleitete Untersuchung beschäftigte sich mit der Frage: »Wie eignen sich Personen der marokkanischen, russischen und türkischen Diaspora Medien im Hinblick auf ihre kommunikative Vernetzung und Identitätsartikulation an?« (Hepp/Bozdag/Sana 2011, 14). Diaspora wird als »nationenübergreifende(n) Vergemeinschaftung« (Bozdag 2013, 41) verstanden. Untersucht wurden im Rahmen einer medienethnografisch angelegten Studie 100 Personen der türkischen, marokkanischen und russischen Diaspora in Bremen, Berlin und Umland. Ausgehend von einer Kritik an Forschungen und Reporten, die die Integration von Migrant*innen ins Zentrum rücken, wollte die Bremer Forschungsgruppe den Blick auf die Komplexität und Vielfalt diasporischer Gemeinschaften und Kulturen lenken, so interpretiere ich, indem sie »die Gesamtheit der Medienaneignung und der in dieser konkret werdenden kommunikativen, auch transnationalen Vernetzung und Identitätsartikulation« (a.a.O., 64) fokussierte.

Orientiert an diesen Gesichtspunkten konnten Hepp u.a. in ihrem Sample drei Typen herausarbeiten: Herkunftsorientierte, Ethnoorientierte und Weltorientierte (a.a.O., 68ff.). Herkunftsorientierte haben eine »subjektiv gefühlte Zugehörigkeit zu ihrer Herkunftsregion« (a.a.O., 69); die »Herkunftsvernetzung« (ebd.) hat einen hohen Stellenwert. Ethnoorientierte sehen ihre »Zugehörigkeit im Spannungsverhältnis zwischen Herkunft und nationalem Aufnahmekontext« (a.a.O., 70) und bezeichnen sich selbst als »Deutschtürke«, »Deutschmarokkaner«, »Deutschrusse« (ebd.). Weltorientierte sehen ih-

re Identität jenseits des Ethnisch-Nationalen (a.a.O., 71). Ihre kommunikativen Netzwerke erstrecken sich über verschiedene Länder hinweg.

Jeder Typus ist laut Hepp u.a. mit einer spezifischen Medienaneignung verbunden. Herkunftsorientierte bevorzugen Medien, die sich für die Vernetzung mit dem Herkunftsland eignen wie Medienangebote von Medienhäusern aus dem Herkunftsland (a.a.O., 171). Das Fernsehen aus dem Herkunftsland sei für sie das wichtigste Unterhaltungsmedium (ebd.). Ethnoorientierte nutzten Medien der Massenkommunikation aus Herkunfts- und Migrationsland z.B. deutsche und türkische Zeitungen; ihre personale Kommunikation mit der eigenen Diaspora bzw. mit Deutschen erfolge mittels digitaler Medien (a.a.O., 71). Bei den Weltorientierten sei das Medienrepertoire sehr breit angelegt. Um mit Familien- und Diasporaangehörigen, die über die Welt verstreut sind, zu kommunizieren, werden Email, Telefon, Chat, Social-Web-Angebote genutzt (ebd.).

Ethnoorientierte bilden den Kern der untersuchten Migrationsgemeinschaften, gefolgt von den Herkunftsorientierten (a.a.O., 68). Weltorientierte sind deutlich weniger stark vertreten und kommen vorrangig aus der türkischen Diaspora (ebd.). Die Herkunftsorientierten sind älter als die Ethnozentrierten; die Weltorientierten sind die Jüngsten (ebd.).

Hepp u.a. bezeichnen die Angehörigen der verschiedenen Typen als »mediale Migranten«, was sie damit begründen, dass deren Leben und deren Alltagswelt von einer umfassenden medialen Durchdringung gekennzeichnet sei. Medienaneignung ist, so ihre These, »konstitutiv für das Leben kultureller Identitäten von Migrantinnen und Migranten in Deutschland« (a.a.O., 8). Migration stellt demnach ein weiteres Feld der Konkretion von »Mediatisierten Welten« (Krotz/Hepp 2012, 13) dar. Cigdem Bozdogan recurriert auf dasselbe Datenmaterial, fokussiert aber in einer eigenen Veröffentlichung die Aneignung von Diasporawebsites. Diese zählen zu den Diasporamedien, die solche Medien bezeichnen, »die von Migrantinnen und Migranten produziert, von diesen selbst angeeignet und in denen migrationsspezifische Inhalte verhandelt werden« (Bozdogan 2013, 63). Das können klassische Massenmedien wie diasporische Radiosendungen, Zeitungen, Zeitschriften, Fernsehsendungen sein oder internetbasierte Medien wie diasporische Social-Network-Sites oder Webportale wie Vaybee.de (ebd.). Bozdogan, deren Interesse den Diasporawebsites gilt, untersucht u.a. das Digital-Storytelling in den Diskussionsforen dieser Websites durch muslimische junge Frauen aus der marokkanischen Diaspora (a.a.O., 190). Gegenstand ihrer Untersuchung ist das Erzählen von Liebes- und Kurzgeschichten, bei dem die Erzähler*innen in Interaktion mit

den Leser*innen alltägliche Probleme und Widersprüche u.a. in Bezug auf Geschlechterbeziehungen thematisieren. Diese Geschichten, so ein Ergebnis der Analyse, repräsentierten die Diasporarealität aus der Sicht von Diaspora-angehörigen (a.a.O., 206). Sie dienten dazu, im Austausch über Familie, Geschlechterrollen, Moral, einen gemeinsamen diasporischen Sinnhorizont zu produzieren, der zu einer ethnischen Vergemeinschaftung in der Diaspora beitrage (ebd.).

Im Forschungsansatz der Bremer Forschergruppe steht die Diaspora im Zentrum des Forschungsinteresses, womit implizit eine Trennlinie zur Aufnahmegesellschaft gezogen wird. Auch wenn Beziehungen zu Angehörigen der Aufnahmegesellschaft nicht ignoriert werden, konzentriert sich das Forschungsinteresse auf die Rolle von Medien für die Konstruktion von Bedeutungshorizonten und auf Praktiken der Vergemeinschaftung innerhalb einer ethnisch homogenen Personengruppe. Es stellt sich die Frage, wie dieser Zugang zum Konzept der Transmigration steht. Dieses geht davon aus, dass Migrant*innen ihre Bezugspunkte zu mehr als einer ethnischen Gruppe haben, dass sie sich nicht von der Aufnahme- bzw. Migrationsgesellschaft abgrenzen und stattdessen eine soziokulturelle Wirklichkeit über ethnische Grenzen hinweg schaffen (Kühn 2012, 47). Die diasporische Perspektive birgt das Risiko, dass Momente der Transmigration vielleicht nicht übersehen werden, aber deren Bedeutung für die Konstruktion von Sinn- und Beziehungsmuster sowie für Selbstentwürfe zu wenig Beachtung finden¹⁰.

Eine weitere mediatisierungstheoretisch gerahmte Untersuchung der jüngsten Zeit, die insbes. im Kontext skopischer Medien von Interesse ist, haben Heike Greschke, Diana Dreßler und Konrad Hierasimowicz (2019) vorgelegt. Sie analysierten Eltern-Kind-Beziehungen in geografisch getrennt lebenden Migrationsfamilien ausgehend von der Frage: Worin liegt der besondere Wert technologischer Migrationsbegleiter für die Mediatisierung der Eltern-Kind- Beziehungen? (Greschke/Dreßler/Hierasimowicz 2019, 134). An der Untersuchung nahmen Familien aus Polen, Ungarn, Spanien, Ukraine und aus südamerikanischen Ländern teil. Wie bereits in Kapitel 2.3.2 erläutert, entstehen in der medialen Verkoppelung entfernter Situationen neue Formen von Präsenz (Greschke 2019, 8). Durch diese Präsenz

¹⁰ Allerdings werden in der Bremer Untersuchung mit dem Typus der Ethnoorientierten transmigrantische Aspekte insofern benannt, als deren Gefühl von Zugehörigkeit im Spannungsverhältnis zwischen Herkunfts- und Migrationsgesellschaft angesiedelt wird.

gelingen es, dass Familien, die an getrennten Orten leben, eine Familie bleiben. Ebenso wie diese Präsenz medial hergestellt wird, werde auch Familie zu einer Herstellungsleistung (a.a.O., 10). Den digitalen Kommunikationstechnologien kommt Greschke u.a. zufolge eine zentrale Rolle bei der Aufrechterhaltung von Familienbeziehungen über Nationen und Länder hinweg zu (Greschke/Dreßler/Hierasimowicz 2019, 135); sie bilde eine »unerlässliche technische Infrastruktur« (Greschke 2019, 94).

Die referierte medienwissenschaftliche, auf Migration gerichtete Forschung beschäftigt sich mit der Rolle von Medien für die Gestaltung von sozialen Beziehungen, für die Entwicklung neuer Sinnhorizonte, für Selbstentwürfe und Positionierung im Kontext von Migration. Medien werden als Informationskanäle, als Kommunikationsinstrumente, als Bühnen für Selbstpräsentation und für die Aushandlung neuer Orientierungen und Lebensstile geschildert. Neben den Massenmedien gewinnen digitale Medien eine immer wichtigere Bedeutung insbes. bei jungen Migrant*innen, aber als Kommunikationsmedien auch generell, weil sie dank ihrer skopischen Qualität wie kein Medium zuvor, distante geografische Räume und Zeitzonen miteinander verflechten.

Unterschiede zeichnen sich in der Blickrichtung ab, je nachdem, ob Migrant*innen als spezifische Gruppe betrachtet werden, was zumindest implizit eine Abgrenzung vom Rest der Gesellschaft impliziert oder ob sich der Blick auf Prozesse richtet, die ethnische Grenzen überwinden und eine Wirklichkeit jenseits ethnischer Sortiermuster ansteuern.

2.3.4 Massenmediale und künstlerische Problematisierungen von Migration

Wurden im vorangegangenen Abschnitt anhand empirischer Studien Migrant*innen als Nutzer*innen und Gestalter*innen von Medien thematisiert, so richtet sich der Blick im Folgenden auf Medien als Lieferanten von Problematisierungen und als »Instanzen der Orientierung« (Hepp 2010, 72) zum Thema Flucht und Migration. Nachdem zunächst einige grundsätzliche Überlegungen zur Rolle von Massenmedien angestellt werden, werden diese am Beispiel ausgewählter empirischer Ergebnisse konkretisiert und mit den medialen Botschaften künstlerischer Arbeiten verglichen.

Angelika Pofe­rl beschäftigt sich mit der Bedeutung massenmedialer Mediatisierung für das »Verständnis kommunikativer Zusammenhänge in einer globalisierten Welt« (Pofe­rl 2017, 278). Nach Pofe­rl produzieren Massen-

medien »medial gefilterte Selbstbeschreibungen von Gesellschaft (a.a.O., 279) und wirken insofern an der »Entwicklung gesellschaftlich zirkulierender Deutungsmuster« (a.a.O., 282) mit. Sie lieferten »diskursiv strukturierte Situationsdefinitionen« in Form von »Problematierungswissen«, das bestimmten Sachverhalten Problemcharakter zuspricht (a.a.O., 284). Wenn Pofersl Massenmedien als Lieferanten von »Problematierungswissen« (ebd.) bezeichnet, so scheint sie ein ähnliches Potential von Massenmedien im Auge zu haben wie Friedrich Krotz, der diese in Anlehnung an Stuart Hall als Produzenten »bedeutungsvoller Diskurse« (Krotz 1998, 78) betrachtet. Hall schreibt in diesem Zusammenhang: »Before this message can have an ›effect‹ (however defined), satisfy a ›need‹ or be put to a ›use‹, it must first be appropriated as a meaningful discourse and be meaningful decoded« (Hall 1980, 130). Die codierten massenmedialen Botschaften, die sich zu »meaningful discourses« (ebd.) verdichten, speisen sich aus dem Wissensbestand der Produktionsseite (Krotz 1998, 78; Hall 1980, 129). Wenn mediale Botschaften Hall zufolge decodiert werden müssen, dann deutet er Interpretationsspielraum an. Ähnlich wie Hall gehen auch Pofersl und Krotz davon aus, dass sowohl das massenmediale »Problematierungswissen« als auch die »bedeutungsvollen Diskurse« eine die Erfahrungsmöglichkeiten der Adressat*innen steuernde Funktion übernehmen, ohne diese zu determinieren. Nach Pofersl liegen die massenmedial vermittelten Prozesse der Problematierung den Erfahrungen als »strukturell gegebenes, aber zugleich in hohem Maße kontingentes Bedingungsgefüge zugrunde« (Pofersl 2017, 287). Nach Krotz sind dem Codierungsprozess »spezifische Leseweisen« (Krotz 1998, 78) mitgegeben, anders gesagt, Vorstellungen, wie ein Text zu lesen ist. Diesen Appellen eines Textes stehen Rezipient*innen gegenüber, die ihrerseits über einen lebensweltlich geprägten Deutungsrahmen verfügen, der in der erforderlichen Decodierung codierter medialer Botschaften aufgerufen wird (a.a.O., 79). Im Spannungsfeld der beiden Interpretationskontexte entsteht der »subjektiv konstruierte Text, der als interpretierter in den Wissensvorrat des Subjekts integriert wird« (ebd.).

Ricarda Drücke, Elisabeth Klaus und Anita Moser haben zum Thema Flucht und Geflüchtete die Berichterstattung österreichischer Printmedien analysiert. Einbezogen wurden Artikel der österreichischen Tageszeitungen Salzburger Nachrichten, Standard, Kronen Zeitung, Presse, die mindestens ein Bild enthielten. Sie wurden vom 1.8.2015–30.10.2015 ausgewertet (Drücke u.a. 2017, 317). Das Erkenntnisinteresse galt den auf den Medienbildern dominierenden Bildmotiven. Häufig sind auf den Bildern das Mittelmeer und Menschen zu sehen, die gerade auf der europäischen Seite angekom-

men sind. Die von den Bildern nahegelegte Lesart lautet nach Drüeke u.a.: Die Angekommenen haben das gefährliche Meer hinter sich gelassen und befinden sich nun in einer Region, die ihnen Sicherheit und eine bessere Zukunft verspricht (Drüeke u.a. 2017, 319). Auf diesen Bildern werden materielle Grenzen visualisiert, während es zu symbolischen Grenzsetzungen auf Bildern kommt, auf denen einerseits Geflüchtete zu sehen sind und andererseits Polizei, die verhindert, dass die Geflüchteten auf das angestrebte Territorium eines Migrationslandes wechseln können (a.a.O., 322). Die Polizei ein unsichtbares Wir vor den sichtbaren Anderen, die als Geflüchtete gekommen sind. Drüeke u.a. haben darüber hinaus gehäuft einen Bildtypus entdeckt, durch den identitätspolitische Verortungen vorgenommen werden (a.a.O., 324). Dazu zählen sie Bilder, auf denen Geflüchtete als dunkle Menschenmenge dargestellt werden, die Vorstellungen von Flut und einem anschwellenden Strom hervorrufen, der das unsichtbare Wir zu überfluten droht (ebd.).

In den beiden Bildtypen, die materielle oder symbolische Grenzen visualisieren, zeigt sich eine ambivalente Haltung gegenüber Flucht und Geflüchteten. Während der erste Bildtypus eher an das Mitgefühl mit Menschen appelliert, die einer Gefahr entronnen sind, legt der zweite Bildtypus eine Deutung nahe, wonach diese Menschen selbst zur Gefahr in den Ankunftsländern werden. Allerdings ist auch der empathische Blick ein Blick von Nicht-Betroffenen auf Betroffene und etabliert somit eine Abgrenzung. Medienbilder fordern, wenn man Krotz (1998) bzw. Hall (2004) folgt, zur Decodierung auf. Im Decodierungsprozess kommt der Erfahrungshorizont der Rezipient*innen ins Spiel, der zu einer Adaption der angebotenen Problematisierungen und Lesarten führen, aber auch Kritik und Widerspruch evozieren kann.

Den massenhaften medialen Inszenierungen stellen Drüeke u.a. künstlerische Arbeiten gegenüber, die sich ebenfalls mit Migration bzw. allgemein mit Ankommen, Verorten, Ein- und Ausgrenzungen auseinandersetzen. Diese Arbeiten zielen, so die These der Autorinnen, auf die »Dekonstruktion stereotyper Repräsentationen, auf die Produktion gegenhegemonialer Bilder und Sichtweisen auf Migration und Migrant*innen« (Drüeke u.a. 2017, 327). Ich möchte zwei Beispiele aufgreifen: das Foto »The Unknown« von Nicole Weniger und die Installation »Escaping Cactus« von Nilbar Güreş. Mit dem Foto »The Unknown« thematisiert Weniger, so Drüeke u.a., die Orientierungslosigkeit von Menschen, ihre Suche nach Verortung, ein Phänomen, das man auf Migration beziehen kann und das zugleich ein allgemeines Phä-

nomen der Gegenwartsgesellschaft ist. Die Installation »Escaping Cactus« zeigt einen Stoffkaktus, der sich aus einem Blumentopf befreit und wegläuft. Diese Arbeit thematisiere Grenzen und Grenzenlosigkeit, indem die Logik der Biologie außer Kraft gesetzt werde, sie konfrontiere mit der Frage »Wie hoch muss der Leidensdruck sein, dass man ein Leben – möglicherweise ohne Erde, Wurzeln und Wasser [...] in Kauf nimmt?« (a.a.O., 332).

Während die untersuchten massenmedialen Bilder Grenzen einziehen und festschreiben, spielt das Foto »The Unknown« auf eine Erfahrung an, die Menschen, Migrant*innen und Nicht-Migrant*innen, miteinander verbindet. Während einige der massenmedialen Bilder Migrant*innen als Bedrohung symbolisieren, fordert die Installation von Güreş dazu auf, über Gründe für Migration nachzudenken. Die künstlerischen Arbeiten transportieren nach Drüeke u.a. Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit und schaffen damit intendierte Spielräume für unterschiedliche Rezeptionen (a.a.O., 327).

Die Problematisierung von Migration als mehrdeutiges Phänomen zeigt sich auch, wie Brigitte Hipfl in ihrer Analyse festgestellt hat, in dem Film »Import/Export« von Ulrich Seidl. Seidl führe, so Hipfl, einen gängigen Deutungsrahmen vor, in dem Migrant*innen als Wirtschaftsflüchtlinge und als lästige Konkurrenten bezeichnet werden (Hipfl 2015, 229). Diesen Deutungsrahmen stelle er durch einen anderen in Frage, indem er das migrantische Leben als gefährdetes Leben in Szene setze (ebd.), das Prekarität produziere. Mit einem dritten Deutungsrahmen liefere der Film die Botschaft, dass die Gefährdungen nicht endgültig sind, sondern produktive Seiten haben, aus denen, wie Hipfl in Anlehnung an Isabell Lorey (2012, 13) formuliert, »ermächtigende Faktoren der Subjektivierung« (a.a.O., 230) erwachsen können.

Die im Vorangegangenen vorgestellten und diskutierten medienwissenschaftlichen Diskurse beziehen sich auf unterschiedliche Dimensionen des Zusammenhangs von Medien und Migration. Die Mediatisierungsthese beleuchtet den engen Zusammenhang von Medien und soziokulturellem Wandel und begründet, warum auch Migrationsprozesse als Teile des Wandels mediatisierungstheoretisch zu betrachten sind. Das Konzept »skopische Medien«, das im Kontext des Mediatisierungsparadigmas entstanden ist, zeigt das Leistungspotential skopischer Medien in der transnationalen Kommunikation von Migrant*innen auf. Es hilft zu verstehen, wie sich durch skopisches Medienhandeln Kommunikations-, Lebens- und Wahrnehmungsformen verändern, die die gesellschaftlichen Makrostrukturen nicht unberührt lassen.

Die mediatisierungstheoretisch geprägte Medienforschung hat sich mit der Gestaltung sozialer Beziehungen und der Identitätsentwicklung bestimmter Migrant*innengruppen beschäftigt. Das Internet wurde als Möglichkeitsgefüge für den Ausdruck und das Aushandeln hybrider Subjektentwürfe festgestellt (Hugger 2005, 5). In einem Forschungsprojekt der Bremer Forscher*innengruppe wurden, orientiert an den Gesichtspunkten soziale Vernetzung und Identitätsartikulation, bestimmte Migrant*innentypen identifiziert, die jeweils mit einer spezifischen Medienaneignung einhergehen (Hepp 2011, 53ff.) Darüber hinaus wurde in einer von Greschke/Dreßler/Hierasimowicz durchgeführten Untersuchung als Folge der geografischen Trennung von Familien die Entstehung eines neuen Familientypus festgestellt, wofür digitale Technologien eine unverzichtbare Infrastruktur darstellen (Greschke u.a. 2019, 135ff.).

Mit Blick auf die mediale Angebotsseite in Gestalt von Massenmedien und von künstlerischen Arbeiten, die sich auf Flucht und Migration beziehen, wurden Deutungsvorlagen analysiert, denen eine bestimmte Lesart mitgegeben ist. Während die untersuchten massenmedialen Botschaften – so das Ergebnis der Analyse – tendenzielle Trennungen zwischen dem Wir der Bevölkerung in den Migrationsländern und den Geflüchteten als den Anderen betonen, wurden die analysierten künstlerischen Arbeiten in Gestalt von Foto, Installation, Film als gegenhegemoniale Deutungsangebote charakterisiert. Im Spannungsfeld zwischen diesen Deutungsangeboten und dem Erfahrungshorizont der Rezipient*innen entsteht aus mediatisierungstheoretischer Perspektive der »subjektiv konstruierte Text, der als interpretierter in den Wissensvorrat des Subjekts integriert wird« (Krotz 1998, 79).

2.4 Genderforschung

Pierrette Hondagneu-Sotelo unterscheidet zwei gegenläufige Trends in der Erforschung des Zusammenhangs von Migration und Gender: (1) eine androzentrische Blindheit gegenüber feministischen Genderperspektiven und (2) eine pulsierende Diskussion zu diesem Zusammenhang (Hondagneu-Sotelo 2013, 234). Für Christine Catarino und Mirjana Morokvašić steht fest: »The gender perspective in migration has become necessary, a sine qua non in studying migration phenomena« (Catarino/Morokvašić 2013, 249). Prozesse der Vergeschlechtlichung sind Ernst zufolge ein Bestandteil von Migrationsprozessen; sie machen letztere erst verstehbar (Ernst 2013, 160).

Für die Unverzichtbarkeit der Genderperspektive werden von Gender- bzw. Migrationsforscher*innen mehrere Gründe genannt:

- der hohe Anteil von Frauen an der Migrationspopulation (User 2013, 14). Im Jahre 2015 lag der Anteil von Frauen an der Gesamtzahl der Migrant*innen bei 48 % (International Migration Report 2015, 28); im Jahre 2017 lag er bei 42 % (International Migration Report 2020, 34). Die Genderverteilung ist regional unterschiedlich. Während der Frauenanteil an den Migrant*innen in Südasien und in den arabischen Staaten deutlich unter dem Anteil männlicher Migranten liegt, ist er in Nordamerika in Nord-, Süd- und Westeuropa ausgeglichen (ebd.).
- die Feminisierung von Migration, die insbes. auf die »temporäre und nachfrageorientierte Arbeitsmigration« (Kannengießler 2012, 24) bezogen wird. Ganze Arbeitssegmente wie Hausarbeit und Prostitution seien auf Migrantinnen (Lenz 2001, 22) im Kontext vergeschlechtlichter Bedingungen in den Herkunfts- und Zielländern zugeschnitten (Hess/Lenz 2001, 22).
- Der Wunsch, der traditionellen Genderordnung zu entkommen, wie Brooks/Simpson auf der Basis ihrer Studie über polnische Migrantinnen schreiben: »(.«.) women seek to escape the constraints of a traditional gender order and find new freedom in their host domain« (Brooks/Simpson 2013, 161). Eine Migrantin aus Simbabwe sprach in der Studie »Transnational leben« als Grund für ihr Weggehen aus dem Herkunftsland die Gewalt an, die sie dort auch selbst erfahren hatte und der gegenüber sie sich schutzlos ausgeliefert fühlte: »You can't rely on someone else to help you. Not on the street, not in your home, not anywhere. You have to be the one to get yourself out of the bad situation [...]«.
- Die Entschlossenheit von Migrantinnen durch Migration ihre Chancen auf Bildung und Ausbildung zu verbessern, wie das Beispiel Malika zeigt, die aus Marokko mit dem Ziel nach Deutschland gekommen ist: »Ich muss was erreichen in Deutschland«. Sie begann als Au-pair im Jahre 1999 und hat im Jahr 2017 ein Studium für Pflegewissenschaft abgeschlossen.

Eine Frage, die in der gendersensitiven Migrationsforschung implizit oder explizit gestellt wird, lautet: Werden Migrantinnen zu Opfern oder gewinnen sie durch die Migration? Migrantinnen arbeiten weltweit häufig in untergeordneten, prekären, ungeschützten Arbeitsverhältnissen. Sie müssen nicht selten einen Statusverlust gegenüber ihrem sozialen Status im Herkunfts-

land hinnehmen (Brooks/Simpson 2013, 167; Morokvašić 2013, 37). In den 80er Jahren und in den frühen 90er Jahren des 20. Jh.'s wurde, wie Hondogneau-Sotelo berichtet, Migrantinnen in den USA zudem als Bedrohung betrachtet. Sie schreibt: »[...] the ›immigrant danger‹ was largely seen as a feminine one. The bodies of immigrant women – namely poor immigrant women, women of colour and especially Mexican women – were seen as a threat to the US« (Hondogneau-Sotelo 2013, 241). Solche Phänomene und Beobachtungen unterstützen die Opferthese. Und doch: Frauen sind nicht generell Verliererinnen, behaupten Hess/Lenz (2001, 17). Sie durchbrechen durch ihre transnationale Mobilität Gendergrenzen, wird weibliches Dasein doch an vielen Orten der Welt mit Immobilität und Passivität assoziiert (Morokvašić 2009, 28). Weitere Formen von Widerständigkeit, die die tradierte Genderordnung aufweichen, werden im Verlauf dieses Abschnitts diskutiert.

Ich werde im Folgenden zunächst auf den Zusammenhang von Arbeit, Migration, Gender eingehen, der wesentlich die These von der Feminisierung von Migration begründet. Bewegte Geschlechterverhältnisse im Zeichen von Migration werden anschließend behandelt. Abschließend stelle ich Forschungsperspektiven vor, die in der gendersensitiven Migrationsforschung für die Analyse der Beziehungen zwischen Gender und Migration vorgeschlagen wurden.

Auch zum Thema dieses Abschnitts liegt ein großes Spektrum an Diskursen und Forschungsergebnissen vor, die in diesem Rahmen nicht aufgearbeitet werden können. Ich konzentriere mich auf englisch- und deutschsprachige Werke, die Fragen ansprechen, die bezogen auf das hier verfolgte Forschungsinteresse von Relevanz sind. Aufgrund der in der vorliegenden Literatur verfolgten Perspektive, konzentrieren sich die Überlegungen auf Frauen.

2.4.1 Arbeit und Gender im Zeichen von Migration

Die Beteiligung von Frauen an der Arbeitsmigration ist Laura User und Natalia Ribas-Mateos zufolge der Zunahme der globalen Produktion und den verschlechterten Arbeitsbedingungen im globalen Süden sowie der gestiegenen Nachfrage nach Reproduktionsarbeit in den industrialisierten Ländern des Nordens geschuldet (User/Ribas-Mateos 2013, 9). Das habe zu einem Süd/Nord, aber auch zu einem Ost/West-Transfer u.a. von reproduktiver Arbeit geführt, wie wir ihn derzeit beobachten können (ebd.; Hondogneau-Sotelo 2013, 236).

Der hohe Stellenwert, den Arbeit in der einschlägigen Migrationsliteratur einnimmt, erklärt sich nicht nur dadurch, dass Migrant*innen in den Migrationsländern in vielen Branchen als Arbeitskräfte unverzichtbar sind, sondern auch dadurch, dass Erwerbsarbeit für sie selbst oberste Priorität genießt. Eine syrische Migrantin, die in Syrien als Dramaturgin ausgebildet worden war und im Migrationsland diesen Beruf weiter ausüben will, erklärte im Interview: »Die größte Angst, die ich habe, (ist), wenn ich keine Arbeit finde«. Mit der Erwerbsarbeit sind eine Reihe von Ansprüchen und Möglichkeiten verknüpft, die die Lebenssituation von Migrantinnen stabilisieren wie meist Kranken- und Sozialversicherung, die Eröffnung eines Gehaltskontos, regelmäßiges Einkommen, soziale Kontakte und die Steigerung des Selbstwertgefühls.

Die zitierte syrische Migrantin zielt auf ein berufliches Engagement in einem qualifizierten Arbeitssektor ab. In der Regel stehen Migrantinnen, so Maria do Mar Castro Varela vorwiegend solche Arbeitsplätze zur Verfügung, die sog. frauentypische Eigenschaften erfordern wie Fingerfertigkeit, Geduld, Kommunikationsfähigkeit (do Mar Castro Varela 2003, 20). Als typische Arbeitsfelder von Migrantinnen werden der Dienstleistungsbereich wie Pflege, häusliche Arbeit, Prostitution, das produzierende Gewerbe und Kleinhandel genannt (User/Ribas-Mateos 2013, 1; Morokvašić 2009, 29). Insbesondere die starke Zunahme von Erwerbsarbeit im Bereich häuslicher Arbeit, findet in wissenschaftlichen Studien große Aufmerksamkeit. Hondagneu-Sotelo schreibt:

»[...] legions of women (.) criss-cross the globe, from south to north, from east to west in order to perform paid domestic work. [...] Women from countries as varied as Peru, the Philippines, Moldavia, Eritrea and Indonesia are leaving their families, communities and countries to migrate thousands of miles away, to work in the new worldwide growth industry of paid domestic work and elder care« (Hondagneu-Sotelo 2013, 237).

Die Care-Arbeit wird häufig in Form eines Rotationssystems, auch »global chains of care« (User/Ribas-Mateos 2013, 10) genannt, organisiert (Morokvašić 2009, 43ff.). Es beinhaltet, dass sich Frauen in der Betreuung z.B. alter Menschen im Migrationsland ablösen. Migration wird zu einem Lebensstil; »das Zuhause zu verlassen und fortzugehen wird paradoxerweise zu einer Strategie, um zuhause zu bleiben, die Alternative zur Emigration« (Morokvašić 2009, 43). Im Rahmen des Rotationssystems entwickeln die Frauen eine transnationale Doppelpräsenz und forcieren damit die Entstehung transnationa-

ler soziokultureller Räume. Die Delegation von häuslichen und Pflegearbeiten an Migrantinnen unterstütze außerdem die zunehmende Chancengleichheit zwischen Männern und Frauen in den Migrationsländern (a.a.O., 36). Bezogen auf die Geschlechterordnung in der BRD behauptet do Mar Castro Varela: »Migrantinnen funktionieren gewissermaßen als Katalysatoren für die Emanzipation und berufliche Besserstellung bundesdeutscher Frauen« (do Mar Castro Varela 2003, 17); Rodrigues 2016, 157)¹¹.

Während der Reproduktionsbereich eine hohe Präsenz von Migrantinnen aufweist, ist der Kleinunternehmerstatus nach Morokvašić für männliche Migranten reserviert, auch wenn es zuweilen Migrantinnen als Unternehmerinnen gibt (Morokvašić 2009, 34). Frauen sind häufig in solche, von Männern geführte Unternehmen, als kostenlose Arbeitskräfte involviert. Es wird, so das Ergebnis einer Feldstudie in der Textilproduktion in Paris, erwartet, dass Frauen aus der Familie ohne Bezahlung mitarbeiten z.B. Näharbeiten als Erweiterung der Pflichten von Frauen im Haushalt übernehmen (ebd.). Morokvašić zitiert eine Interviewpartnerin aus ihrer Studie: »Er bringt die Arbeit, die gemacht werden muss, nach Hause. Ich arbeite und arbeite einfach. Er nimmt die Arbeit wieder mit, bekommt das Geld, ich weiß nicht, von wem, ich weiß nichts, ich habe nichts (ebd.; Morokvašić, Feldnotizen, Textilsektor Paris, 1984).

Aus der Sicht von Migrantinnen hat die Erwerbsmigration, so darf man annehmen, verschiedene kontrastierende Effekte. Migrantinnen sind, wie beschrieben, mehrheitlich auf den untersten Ebenen der Beschäftigungsskala vertreten. Sie nehmen häufig eine Deklassierung in Kauf, die manchmal paradoxe Züge hat, wie Morokvašić herausgefunden hat. Osteuropäische Putzfrauen, Babysitter Haushaltshilfen entstammten selbst der Mittelklasse und hätten als Akademikerinnen in ihrem Herkunftsland einen hohen Status, der aber gering entlohnt werde. Um diesen Status aufrecht zu erhalten, würden sie im Migrationsland eine Deklassierung akzeptieren (Morokvašić 2009, 37). Encarnación Gutiérrez Rodríguez hat darauf aufmerksam gemacht,

11 Allerdings bedeutet das nicht, dass damit schon Chancengleichheit zwischen den Geschlechtern in Deutschland gegeben ist. Geschlechtsspezifische Ungleichheiten zeigen sich nach wie vor im Erwerbsbereich in Form eines geringeren Frauenanteils in qualifizierten und Führungspositionen, in einer fehlenden Lohngerechtigkeit sowie auch darin, dass in westlichen Industrieländern auch berufstätige Frauen zusätzlich für reproduktive Arbeiten in den Familien zuständig sind. Daran ändert die Delegation dieser Aufgaben an Migrantinnen nichts.

dass die Arbeits- und Lebenssituation von Migrantinnen nicht nur aus der Gendersperspektive, sondern auch aus der Perspektive der »Kolonialität der Macht« (Rodríguez 2016, 162) zu betrachten ist, der eine rassifizierte Logik eigen sei. Dies schlage sich in Einreise- und Niederlassungsbestimmungen, in der Nichtanerkennung von Schul- und Ausbildungsabschlüssen nieder und erhöhe für Migrantinnen das Risiko »prekäre(r), unsichere(r) und ausbeuterische(r) Arbeitsbedingungen« (a.a.o., 163).

Andererseits können Grenzüberschreitungen zum Zwecke der Erwerbsarbeit die Emanzipation fördern, indem sich die Chancen erhöhen, etablierte Normen im Geschlechterverhältnis in Frage zu stellen (a.a.o., 29). Die Teilhabe am Arbeitsmarkt im Migrationsland stärke die Verhandlungsmacht von Frauen auch im Herkunftsland (a.a.o., 32). Das resultiere wesentlich aus ihrem Beitrag zur wirtschaftlichen Lage der Familie, indem sie sich an der Erwirtschaftung des Haushaltseinkommens beteiligen, wie Dobrochna Kalwa in einer Studie über polnische Migrantinnen, die in bundesdeutschen Haushalten arbeiten, festgestellt hat (Kalwa 2010, 164). Aus diesem Beitrag leite sich ab, dass sie bei der Verwendung des Geldes mitredeten (ebd.). Zusätzlich würde sich durch das Erlernen neuer Fähigkeiten z.B. in der Pflegearbeit, durch den Erwerb von Sprachkenntnissen und das Wissen um neue Lebensstile das kulturelle Kapital von Migrantinnen erweitern (ebd.). Zu diesen Beobachtungen wiederum kontrastiert, dass die Bildungsbeteiligung junger Migrantinnen, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind, seit den 60er Jahren zwar stetig gestiegen sei, sich aber nicht positiv auf den Arbeitsmarkt niederschlage (do Mar Castro Varela 2003, 18). Dies illustrieren auch Erfahrungen einer Migrantin aus der Studie »Transnational leben«, die in Mauritius geboren ist, in Madagaskar den Bachelor in Germanistik gemacht hat, in Deutschland ein Magister- und Promotionsstudium abgeschlossen hat, Auszeichnungen für ihre akademischen Leistungen erhalten hat, zwischendurch Jobs ausübte, aber nie eine unbefristete Stelle bekommen hat. Ihre Erfahrungen bilanzierend, stellt sie fest: »Ich muss dreimal mehr tun – am Ende konnte ich keine Früchte tragen [...]. Dadurch, dass ich fremd – Ausländerin bin und fremd aussehe, ich bin nicht gut genug [...]. Ich weiß nicht, wo ich mich jetzt noch bewerben sollte«.

2.4.2 Geschlechterverhältnisse in Bewegung

Migrationsflows im Zuge von Globalisierungsprozessen setzen immer auch gender- bezogene Bedeutungen wie Körper- und Sexualitätsimages, Selbst-

und Fremdbilder sowie Beziehungsmuster in Bewegung (Hess/Lenz 2001, 21). In diesem Abschnitt diskutiere ich, inwieweit Migration Einfluss auf Geschlechterkonstruktionen und Geschlechterverhältnisse nimmt. Da sich Medien weltweit als Instrumente und Bühnen kultureller Flows zeigen und als solche Genderordnungen beeinflussen, wird ihr genderrelevantes Bewegungspotential gesondert betrachtet. Es ist nicht auszuschließen, dass es zu Überschneidungen mit Ausführungen im vorangegangenen Abschnitt kommt, weil Genderkonstruktionen eng mit der Arbeitssituation von Migrantinnen zusammenhängen. Die Argumentationslinie im Folgenden ist geprägt von zwei Fragen, die Laura User und Natalia Ribas-Mateo aus der Perspektive eines »agency-based-approach« (User/Ribas-Mateo 2013, 16) gestellt haben: »Does it (migration, the author) transform gender relations? And what can be said of the process of empowerment?« (ebd.).

Zwischen Migrations- und Herkunftsland

Levitt/Glick Schiller schlagen einen transnationalen Rahmen zur Untersuchung der Situation von Migrant*innen vor, was sie wie folgt begründen:

»(.) we propose that [...] the nation-state container view of society does not capture, adequately or automatically, the complex interconnectedness of contemporary reality. To do so requires adopting a transnational social field approach to the study of social life that distinguishes between the existence of transnational social networks and the consciousness of being embedded in them« (Levitt/Glick Schiller 2009, 185).

Sie plädieren für eine »transnational social field theory« (ebd.), die zwischen »ways of being and ways of belonging« (a.a.O., 187) unterscheidet. Ein solcher theoretischer Ansatz rückt den transnationalen Alltag und die damit verbundenen Aufgaben und Belastungen von Migrantinnen ins Blickfeld. Catarino/Morokvašić weisen nach Sichtung verschiedener Arbeiten über Migrantinnen darauf hin, dass diese neben ihrer Erwerbsarbeit im Migrationsland vorrangig auch die Sorge für ihre Familie im Herkunftsland übernehmen:

»The typical traditional gender order remains unchallenged, even though (or precisely because) the father or the partner has actually taken over the household in the wife's absence. When the new post-socialist superwoman mother worker is back, things have to ›return to ›normal‹ and, of course, it is she who does everything, even though it may take half of her vacation« (Catarino/Morokvašić 2013, 257f.).

Catarino/Morokvašić beziehen diese These, obwohl sie es nicht ausdrücklich sagen, auf Migrantinnen aus ehemals sozialistisch-kommunistisch geprägten Ländern. Die Gesamtbelastung von Migrantinnen erhöhe sich in dem Maße als die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung unangetastet bleibt (Morokvašić 2009, 36). Sie verstärke sich sogar noch häufig dadurch, dass ihre transnationale Lebensgestaltung in ihrer sozialen Umgebung im Herkunftsland auf Kritik stößt, »denn ›Frauen in Bewegung‹ (sind) einer moralischen Stigmatisierung ausgesetzt« (a.a.O., 28). Sie wehren sich gegen diese Kritik, so Morokvašić, indem sie argumentieren, dass sie durch die Erwerbsarbeit in einem anderen Land ihren Kindern eine bessere Bildung und Ausbildung ermöglichen wollen (a.a.O., 38). So entwerfen sie das Bild von der guten Mutter, die die Zukunft ihrer Kinder im Auge hat, das sie dem Bild der abwesenden bösen Mutter entgegensetzen. In Gesellschaften, in denen der Mann gemäß der Geschlechternorm der ökonomische Hauptakteur sein soll, gehen Frauen vorsichtig mit dieser Rollentransformation um, hat Morokvašić beobachtet (a.a.O., 45). Sie treffen Arrangements, die dem Mann erlauben, sein Gesicht zu wahren (ebd.).

Vieles spricht zunächst dafür, dass sich die tradierte Genderordnung verfestigt, wenn Frauen im Migrationsland betreuend-häusliche Arbeiten verrichten und sie für dasselbe auch im Herkunftsland zuständig bleiben (Kalwa 2010, 167). Doch diese Genderordnung hat Risse bekommen, die es den Migrantinnen nicht unbedingt leichter machen, aber dennoch Zeichen des Wandels erkennen lassen.

Agency und Empowerment

Bereits die Herstellung transnationaler soziokultureller Räume macht Migrantinnen als Akteurinnen sichtbar. Die geschilderten Arrangements, mit denen Frauen ihr transnationales Leben mit tradierten Gendernormen zu vereinbaren suchen, zeigt einmal mehr, dass sie nicht passiv sind, sondern nach einer lebbareren Form der Vereinbarkeit von Familie, Partnerschaft/Ehe, Erwerbsarbeit suchen (Morokvašić 2009, 30). Die Frage ist, inwieweit durch solches Handeln Empowermentprozesse in Gang gesetzt werden. Morokvašić definiert Empowerment im Rahmen von Migration als einen Prozess, der das selbstbestimmte Handeln der Menschen verstärkt insbes. die individuellen und kollektiven Widerstandsstrategien, um sozialen, wirtschaftlichen und politischen Druck abzuschütteln und/oder tragfähige Alternativen zu finden (a.a.O., 30f.). Entscheidend dafür sei, dass es gelinge, die ökonomische

und soziale Position, die in einem politischen Kontext errungen wurde, in soziales, ökonomisches und politisches Kapital in einen anderen Kontext zu übersetzen, so Umut Erel (Erel 2003, 157).

Mit dem Begriff »Kapital« spielt Erel auf das Bourdieu'sche Konzept des kulturellen und sozialen Kapitals an. Das soziale Kapital umfasst soziale Netzwerke, die auf wechselseitiger Anerkennung basieren. Migrantinnen stehen vor der Herausforderung, ihre im Herkunftsland erlernten sozialen und kommunikativen Kompetenzen für den Aufbau neuer Netzwerke im Migrationsland zu nutzen und zugleich die Netzwerke im Herkunftsland zu sichern. Zwar können sie sich dafür auf bisherige Erfahrungen stützen, aber die neuartige Situation eines transnationalen Lebens erfordert, hier wie dort eine Abstimmung, wenn nicht Neugestaltung von Handlungsstrategien. Mit den Handlungskompetenzen kommt das kulturelle Kapital ins Spiel, das Bourdieu als Habitus konzeptualisiert. »Habitusformen« sind nach Bourdieu »Systeme dauerhafter und übertragbarer Dispositionen, die als strukturierende Strukturen fungieren d.h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen (Bourdieu 1987, 97). Diesem Habitusbegriff scheint die Annahme zugrunde zu liegen, dass Menschen in gleichbleibenden oder ähnlichen Kontexten agieren, denen die erlernten Dispositionen angemessen sind, was bei Migrant*innen gerade nicht der Fall ist, mehr noch: Transnationales Leben bedeutet, dass man sich abwechselnd oder zuweilen fast zeitgleich (z.B. im Verlauf von Videocalls) in unterschiedlichen Kontexten bewegen und bewähren muss. Es ist anzunehmen, dass die im Herkunftsland entwickelten und gefestigten Dispositionen eine Basis bilden, die aber, wie Erel es ausdrückt, in einen neuen Kontext übersetzt werden müssen. Die Geschichte von Anina, eine Migrantin aus Algerien, kann das illustrieren. Anina kommt, wie sie in der Studie »Transnational leben« erzählte, aus einer »feministischen Familie«; ihre Eltern seien politisch aktiv, was ihr Denken und Handeln geprägt habe. Als im Zuge des algerischen Bürgerkriegs von Mädchen das Tragen eines Kopftuches verlangt wurde, verließ sie als 15-Jährige Algerien, um über Tunesien und Frankreich in Deutschland anzukommen, wo sie Übersetzungswissenschaft studierte. Sie wollte nach dem Studium in internationalen Organisationen arbeiten, was ihr bis zum Zeitpunkt des Interviews noch nicht gelungen war. Stattdessen war sie u.a. als Leiterin von Workshops für migrantische Jugendliche tätig, die sie für Themen wie Gleichberechtigung, Patriarchat, Religion zu sensibilisieren suchte. Diesen vorläufigen Weg kommentiert sie wie folgt: »Wenn ich die Welt nicht von oben bewegen kann, dann versuche

ich sie doch mal von unten zu bewegen«. Als roter Faden zieht sich durch das Leben von Anina ihre feministische Orientierung, die die Fähigkeit zur Identifikation von geschlechtsspezifischer Diskriminierung und Ungleichheit, von Kritikkompetenz und Widerstandskraft sowie ein bestimmtes Selbstbild beinhaltet. »Ich bin eine kleine Rebellin«, sagt sie von sich. Im Sinne des Habituskonzepts konnte Anina durch ihre familiäre Sozialisation Dispositionen erwerben, die ihr als Quelle für aktuelle Einschätzungen und Praktiken dienen. Allerdings kann sie und das markiert einen Unterschied zu Bourdieu, diese Dispositionen nicht einfach übernehmen, sondern muss sie im Hinblick auf ihre Lebenssituation im Migrationsland und die dort gegebenen Möglichkeiten und Hindernisse verändern.

Anina entfaltet ihre Empowermentstrategien in Bildungsinstitutionen und damit auf gesellschaftlichen Bühnen. Morokvašić, die familiäre Kontexte im Blick hat, konstatiert das Empowerment von Frauen auch dort. Orte des Empowerments sind für sie die Arrangements, die Frauen treffen, wodurch sie einerseits den an sie gestellten Rollenerwartungen entgegen kommen, um sich andererseits dadurch ihre Mobilität zu sichern, die ihnen auch Freiheitschancen beschert. Ihre These: Frauen stützen sich auf eine Ordnung der Geschlechterbeziehungen, in der Männer privilegiert sind und nutzen diese Ordnung für sich, anders gesagt: sie nutzen sie, »um sie letztlich von innen zu unterminieren« (Morokvašić 2009, 31).

Neue Selbstkonstruktionen

Erel kritisiert, dass wissenschaftliche Diskussionen über Migration und vor allem über Migrantinnen zu lange nur die entrechtete und unterdrückte Migrantin im Fokus hatten (Erel 2003, 154). Migrantinnen seien aber nicht bloß passive Behälter kultureller Praktiken (a.a.O., 165). Wie im vorangegangenen Abschnitt gezeigt wurde, sind sie immer auch Handelnde und Widerständige. Nala aus der Studie »Transnational leben« zum Beispiel, die wegen einer Partnerschaft ins Migrationsland gekommen ist, entwickelte dort ein breites Handlungsspektrum. Sie gründete eine Reihe von Projekten, das Projekt »Frauen weltweit«, einen wöchentlichen Frauentreff, sie schrieb mit anderen Frauen zusammen ein multikulturelles Kochbuch, sie versucht derzeit in Kooperation mit dem ugandischen Konsulat Partnerschaften zwischen österreichischen Firmen und ugandischen Bauern mit dem Schwerpunkt ökologisches Ressourcenmanagement aufzubauen. In ihrem Herkunftsland gründete sie nach ihrer Migration das Projekt Erwachsenenbildung, das den Einhei-

mischen Kenntnisse im Lesen, Schreiben, Mathematik, Biolandbau, Ernährung im Rahmen einer 2-jährigen Ausbildung vermitteln sollte und schließlich von lokalen Institutionen übernommen wurde. Oder Nabou, die ebenfalls aus privaten Gründen aus dem Senegal migriert ist und heute als Verkäuferin in einem Modegeschäft arbeitet. Die im Migrationsland geschlossene Ehe ist gescheitert, sie erfuhr Demütigungen und Gewalt aus der allernächsten Umgebung. Sie ist geblieben und entschlossen, sich zu behaupten. Sie sagt von sich: »Jemand kann schon versuchen, mich runterzukriegen, aber ich werde immer hochkommen. [...]. Ich bin eine Löwin [...]. Was wirklich gut ist für mich, das schaff' ich«.

Brooks/Simpson, die Migrantinnen in Südostasien aus den Bereichen Hausarbeit, Unterhaltungs- und Sexindustrie befragt haben, in London polnische Migrantinnen, die im Dienstleistungsbereich (Krankenhaus, Catering, Haushalt) tätig waren und in den USA hispanische Asylsuchende aus Mexiko, kamen zu dem Schluss: »[...] women frequently do not see themselves as ›victims‹ of lack of choice or human trafficking but as active agents in choosing between limited options available to them in life« (Brooks/Simpson 2013, 162). Nicht in allen, aber in vielen Fällen hätten sich Frauen zur Migration entschlossen, weil sie sich davon eine Verbesserung ihrer Lebenssituation versprochen haben (a.a.O., 163) z.B. dadurch, dass sie sich von geschlechtsspezifischen Beschränkungen befreien: »[...] women seek to escape the constraints of a traditional gender order and find new freedom in their host domain« (a.a.O., 161). Gründe wie diese klingen bei Malika an, die Marokko verlassen hat und dazu meint: »Also Gott sei Dank, das war mein Glück irgendwie, dass ich ja mein Leben auch schon allein gestalten und tue frei, also freie Wahl«.

Im Zuge solcher Entscheidungen verändern sich Selbstkonstruktionen. Migrantinnen geraten an die Nahtstellen von unterschiedlichen Klassen, von ethnisch oder national abgegrenzten Systemen (Erel 2003, 165). Sie handeln neue Grenzziehungen aus und überschreiten Grenzen (ebd.) insbes. auch im Hinblick auf Genderverhältnisse. Brooks/Simpson konstatieren als typische Konsequenz von Migration »the transformation of identity for women migrants in moving from gendered norms and expectations in their country of origin to new identities and lives« (Brooks/Simpson 2013, 159). Ihre Rolle als Grenzgängerinnen prädestiniert sie für die Entwicklung hybrider Genderkonstruktionen (Hess/Lenz 2001, 21), in denen disparate Elemente zusammengeführt werden, »die je nach Umstand ihre Position verschieben oder ihr Verhältnis zueinander ändern können« (Tschernokosheva 2015, 81). Weil Mi-

grantinnen als Transmigrantinnen agieren, geht es um die Durchlässigkeit von Grenzen, um die teilweise Präsenz des Einen im Andern (ebd.). Diese neuen Gender- und Selbstkonstruktionen drücken sich u.a. auch im Anspruch auf Bildung aus, die Migrantinnen insbes. der 2. und 3. Generation neue berufliche Positionen eröffnet. Als solche wollen sie auch gesehen werden, wie Ebru Yurtseven von der Muslimischen Jugend Salzburg in einer Podiumsdiskussion als Forderung an Politik und Wissenschaft zum Ausdruck brachte: »Wir möchten, dass auch an gebildete muslimische Frauen gedacht wird, denn die jetzige Generation der österreichischen Musliminnen ist gebildet, strebt eine akademische Karriere oder Ausbildung an und möchte nicht als unmündige Frau gesehen werden« (Hausbacher/Klaus/Poole/Brandl/Schmutzhart 2012).

Exkurs: Gender, Medien, Migration

Die folgende Argumentation schließt an die im Abschnitt über medienwissenschaftliche Diskurse angestellten Überlegungen an und ergänzt diese durch genderrelevante Aspekte von Medien insbes. von digitalen Medien. Ausgangspunkt ist die von Myria Georgiou gestellte Frage nach der Funktion von Medien als Gegenkräfte zu Ausgrenzung und Marginalisierung, die auch für das hier verhandelte Genderthema von Bedeutung ist, sind Migrant*innen generell und migrantische Frauen im besonderen diesen Risiken ausgesetzt: »(...) how much do uses and appropriations of media and communications counter-balance social and political exclusion and marginalization?« (Georgiou 2012, 192). Ernst geht noch einen Schritt weiter, wenn sie fragt, ob der Cyberspace dazu dient »Geschlechterhierarchien aufzubrechen oder zu zementieren, Geschlechteridentitäten zu festigen oder zu vervielfältigen, mobile Menschen auf ihrem Weg zu behindern oder sie zu unterstützen, neue Wege zu gehen?« (Ernst 2013, 152).

Mobilität, die der Dreh- und Angelpunkt von Migration ist, kann, so ist die einhellige Meinung in gendersensitiven Migrationsdiskursen durch digitale Medien unterstützt werden, die es an jedem Ort und zu jeder Zeit erlauben, über nationale Grenzen hinweg zu kommunizieren. Der niedrigschwellige Zugang und ihre kommunikativen Möglichkeiten korrespondieren dem Bedürfnis, sich in einer vernetzten Welt über räumliche Distanzen hinweg sichtbar und hörbar zu machen (Georgiou 2012, 7595f.). So erweisen sich Medien für Migrantinnen als unverzichtbare Instrumente, die vorrangig von ihnen wahrgenommene Aufgabe zu unterstützen, bestehende soziale Netzwerke zu pflegen und Familienbeziehungen über weite Strecken hinweg auf-

rechtzuerhalten (Ernst 2013, 156). In der Studie »Transnational leben« wurde wiederholt berichtet, dass insbes. die Mütter von Migrant*innen, die in den Herkunftsländern zurückgeblieben sind, über ein Handy verfügen, mit dem sie senden und empfangen. Migrantinnen gründen WhatsApp-Gruppen, an denen die Eltern, die Geschwister und deren Kinder partizipieren. Nala, die auf diese Weise mit ihrer Familie in Uganda in Verbindung bleibt, kommentiert: »[...] weil wir auseinander sind, weit weg leben, für mich hilft es, es ist eine Kommunikation. [...] Wichtig ist, dass wir jeden Tag wissen, uns gibt es«. Die Existenz der Familie wird durch die tägliche kommunikative Bestätigung gesichert. Die digitalen Medien werden, wie Greschke formuliert, zu einem »generativen Teil einer translokalen Lebensweise« (Greschke 2029, 8). Wenn Nala über ihre WhatsApp-Gruppe sagt »für mich hilft es«, dann unterstützt sie ein Argument von Ernst, das besagt, dass die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien als »Werkzeug zum weiblichen (Über-)Leben in der Fremde« (Ernst 2013, 156) dienen. Ernst denkt dabei nicht nur an die Kommunikation mit der Familie, sondern an die digital gestützten Kommunikationsmöglichkeiten generell, die aus ihrer Sicht nicht nur bestehende soziale Netzwerke sichern helfen, sondern für Migrantinnen Zukunftsoptionen enthalten. Sie geht davon aus, dass die Schwierigkeit, in Chatrooms und Online-Diskussionsforen Identitäten zu überprüfen, für Migrantinnen die Möglichkeit für »zukunftsgerichtete Subjektkonstruktionen jenseits von Authentizität« enthält (a.a.O., 157). Die Antwort auf die mit Blick auf Frauen von ihr gestellte, eingangs zitierte Frage, lautet: »Vielleicht gelingt es, mittels Strategien der Verschiebung und Verwischung geschlechtlicher, kultureller, sozialer und sexueller Identität, eine Vielfalt technologisch kompetenter, aktiver und kreativer Subjekte zu begründen« (ebd.).

2.4.3 Gendersensitive Forschungsansätze

In der feministischen Migrationsliteratur spielt die Frage nach veränderten oder neuen theoretischen Zugängen zum Thema »Gender und Migration« eine viel diskutierte Rolle. Der Bedarf dafür wird mit der Kritik an existierenden, in den westlichen Industrieländern entwickelten Ansätzen begründet. Als eine Art Initialzündung für diese Kritik kann der Aufsatz »Can the Subaltern Speak?« (1988) von Gayatri Spivak angesehen werden, in dem sie sich mit den Implikationen poststrukturalistischer Theorien auseinandersetzt, wie sie von Gilles Deleuze, Jacques Derrida und Michel Foucault entwickelt wurden. Sie kritisiert, so Mackenthun, das »symptomatische Schweigen

über den imperialen Kontext« (Mackenthun 2012, 103) dieser Theorien und verweist auf die »Grenzen der stark auf Europa konzentrierten empirischen Grundlagen poststrukturalistischen Denkens« (ebd.). Dies korrespondiere mit exotisierenden westlichen Diskursen über kolonisierte Subjekte, zu denen Migrant*innen zählen; migrierende Frauen sind zusätzlich dem »patriarchalen Diskurs über weibliche Sexualität« (ebd.) ausgesetzt. Daran hat sich, wie Sabine Gatt u.a. im Jahre 2016 feststellten, auch nach fast 30 Jahren (bezogen auf den Erscheinungstermin des Aufsatzes von Spivak im Jahre 1988) nichts geändert: »To this day, the hegemonic discourse of migration is still marked by an explicitly Eurocentric stance and a specifically postcolonial arrogance« (Gatt u.a. 2016, 3) Erol Yildiz macht für diese Positionierung wissenschaftlicher Ansätze ihre (unreflektierte) Verpflichtung auf ein eurozentrisches Weltbild verantwortlich, dem die Annahme zugrunde liegt, »dass die historische Entwicklung, die als charakteristisch für das westliche Europa und das nördliche Amerika betrachtet wird, ein Konzept darstellt, an dem die Geschichten und sozialen Entwicklungen aller Gesellschaften gemessen und (ab)gewertet werden können« (Yildiz, E. 2016, 31).

Die kolonialen Implikationen theoretischer Ansätze haben Konsequenzen für den analysierenden Blick, der auf das migrantische Subjekt gerichtet wird, wie verschiedene Autor*innen festhalten:

- »Eingewanderte Frauen werden auf einen Opferstatus reduziert und als ethnisch-kulturell bedingt handlungsfähig hingestellt« (Riegel 2010, 249).
- Das eurozentrische Weltbild »includes the idea that the woman of colour needs rescuing from the barbaric man of colour« (Gatt u.a. 2016, 3).
- Arbeitsmarktbezogene Diagnosen sehen den Platz von Migrantinnen häufig »ganz unten« und beurteilen ihn als »ganz schlecht«.
- Aus diesem defizitären Blickwinkel bleibt »unerkannt, wie sich die Betroffenen selbst verorten, sich orientieren [...], welche neuen Lebensentwürfe sichtbar werden [...]« (Yildiz E. 2016, 38).
- Schließlich wird übersehen, dass Migrantinnen handlungsfähige Akteurinnen sind, wie im Vorangegangenen dargestellt (Gatt u.a. 2016, 3).

So dringend geboten die Entwicklung von Theorien und Forschungsperspektiven, die den Eurozentrismus überwinden, erscheint, es dürfte schwierig sein, weil sich die kolonial geprägten Implikationen dem analytischen Zugriff widersetzen, handelt es sich doch um Selbstverständlichkeiten des Denkens, die unerkannt ihre Wirkkraft entfalten. Im feministischen Diskurs finden

sich gleichwohl Vorschläge für neue Perspektiven, die theoretische und empirische Engführungen zu vermeiden suchen und die ich im Folgenden skizziere. Der prominenteste Ansatz ist der von Yuval Davis formulierte Ansatz der Intersektionalität: »An intersectional perspective has increasingly been adopted in research on migration experiences, representation/identities and collective mobilizations of migrants [...]« (Catarino/Morokvašić 2003, 258). Intersektionalität ermöglicht das Zusammenwirken von Geschlecht und Klasse, Ethnizität und Migration als miteinander verbundene Machtachsen zu untersuchen, die die Position des Einzelnen bestimmen (Lenz 2012, 54). Die intersektionale Perspektive betrachtet die genannten sozialen Kategorien in ihren »Macht- und Herrschaftsgefügen und fragt, wie Ungleichheit durch eine Verschränkung verschiedener sozialer Kategorien hergestellt wird« (Kannengießer 2012, 31) oder auf einen knappen Nenner gebracht: Sie berücksichtigt verschiedene »soziale Kategorien, die innerhalb der Geschlechterkategorie wirksam werden« (ebd.).

Sigrid Kannengießer schlägt für die Weiterentwicklung einer gendersensitiven Migrationsforschung vor, die intersektionale Perspektive durch die transkulturelle Perspektive zu ergänzen, was sie als »transkulturelle Intersektionalität« (a.a.O., 33) bezeichnet. Während Intersektionalität das Ineinandergreifen verschiedener soziokultureller Kategorien ins Visier nehme, fokussiere Transkulturalität die Vermischung von Genderaspekten aus verschiedenen kulturellen Kontexten. Der Ansatz einer transkulturellen Intersektionalität erhöhe die Chancen, die Hybridisierung von Genderkonstruktionen, wie sie bereits als zukunftsbezogene Entwicklung angesprochen wurde, zu identifizieren. Sie beuge dadurch einer Essentialisierung kultureller Muster vor und verhindere, dass Geschlecht kulturhomogenisierend betrachtet werde (a.a.O., 34).

Gabriele Winker und Nina Degele haben mit der von ihnen entwickelten »intersektionalen Mehrebenenanalyse« (Winker/Degele 2009, 81ff.) ein Konzept vorgelegt, wie aus intersektionaler Perspektive empirisches Material ausgewertet werden kann. Sie unterscheiden in Orientierung an Bourdieu drei Untersuchungsebenen: 1. Gesellschaftliche Sozialstruktur (Meso- und Makroebene), 2. Prozesse der Identitätsbildung (Mikroebene), 3. Kulturelle Symbole wie Wert- und Normorientierungen (Repräsentationsebene) (a.a.O., 18 u. 63). In acht Schritten werden pro Untersuchungseinheit z.B. pro Interview bezogen auf diese Ebenen Analysen des empirischen Materials vorgenommen z.B. wird versucht, soziale Strukturen zu identifizieren, auf die Menschen in einem Interview zustimmend, ablehnend, uneindeutig, indifferent Bezug neh-

men (a.a.O., 85). Es wird auf Wechselwirkungen zwischen den Ebenen und den dort thematisierten zentralen Kategorien wie Geschlecht, Klasse, Ethnizität geachtet. In einer Gesamtschau aller Untersuchungseinheiten z.B. aller Interviews werden Vergleiche zwischen den Ebenen und zentralen Kategorien im Hinblick auf mögliche Verallgemeinerungen herausgearbeitet. Die intersektionale Mehrebenenanalyse liefert methodische Vorschläge zur systematischen Auswertung komplexen empirischen Materials. Sie hat, so scheint mir, ihre Grenzen in der Identifikation von latenten, impliziten, unbewussten Strukturen und Orientierungen. Auch sollte aus meiner Sicht die Unterscheidung der drei Ebenen auf der Basis der Empirie permanent im Hinblick auf eurozentristische Verankerungen dieser Ebenen reflektiert werden.

Ilse Lenz führte als Forschungsperspektive das Konzept Inklusion/Exklusion ein (Lenz 2012, 58). Grundlegend für Inklusion oder Exklusion seien die Dimensionen Verteilung, Anerkennung, Bildung, soziale und politische Partizipation (ebd.). Inklusion, bezogen auf die Dimension Anerkennung zeigt sich z.B. in einer hohen Wertschätzung, die eine Gruppe oder ein Individuum genießt; Exklusion könne sich in der Abwertung oder Stigmatisierung von Gruppierungen äußern, die als weniger wertvoll oder gar als bedrohlich eingestuft werden (a.a.O., 61). Komplexe soziale Ungleichheiten im Kontext von Geschlecht und Migration könnten Lenz zufolge mit dem Konzept Inklusion/Exklusion beschrieben werden (a.a.O. 64).

Auch wenn Lenz auf die Möglichkeit des Wechsels verweist, erscheint mir dieses Konzept zu statisch mit dem Risiko, Eindeutigkeiten zu produzieren. Die Lebenssituationen von Migrantinnen weisen meist ein Gemisch von Elementen der Inklusivität und Exklusivität auf und zudem weitere prägende Elemente, die das Konzept Inklusivität/Exklusivität gar nicht in den Blick bekommt, z.B. Stolz auf die eigene Herkunft, der erfahrenen Demütigungen entgegengesetzt wird, wie in der Studie »Transnational leben« wiederholt beobachtet werden konnte.

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Diskussion möchte ich abschließend folgende Anforderungen an eine gendersensitive Migrationsforschung festhalten:

- eine kritische Auseinandersetzung mit etablierten Wissensordnungen im Sinne der von Said proklamierten »interpretativen Wachsamkeit« (Said zit.n. Yildiz E. 2016, 39)
- Dekonstruktion eurozentristischer Annahmen in der Migrationsforschung
- Absage an binäre Erklärungsmodelle

- die Entwicklung von theoretischen Konzepten und methodischen Instrumenten, die der Hybridisierung von Lebenswelten und Subjektkonstruktionen Rechnung tragen
- Konzeptualisierung von Migrantinnen als Subjekte und Akteurinnen
- die Befreiung der Migrationsforschung aus ihrer Sonderrolle und ihre Etablierung als migrations- und gendersensitive Gesellschaftsanalyse.

3. Weggehen und Ankommen

Das Ankommen im Migrationsland hat tiefe und präzise Spuren im Gedächtnis der Interviewpartner*innen hinterlassen. Selbst wenn dieses Ankommen schon Jahre oder Jahrzehnte zurückliegt, wird oft das genaue Datum des Ankommens erinnert, das Wetter an diesem Tag, das Körperempfinden, die Kleidung, die man getragen hat, die ersten Eindrücke und die ersten Resonanzen, die einem entgegenkamen. Dem Ankommen gehen Abschiede voraus, die in Form von Migrationsmotiven geschildert werden. Diese Abschiede beginnen nicht erst am Tag der Abreise, sie haben in der Regel einen Vorlauf an Erfahrungen, Beobachtungen, erworbenen Kompetenzen. Ich werde in diesem Kapitel zunächst versuchen, die mitgeteilten Migrationsmotive einschließlich ihrer Geschichte zu kategorisieren und deren Konsequenzen zu benennen. Anschließend stelle ich Forschungsergebnisse vor, die sich auf das Ankommen beziehen, auf das Ankommen in neuen Räumen, in politisch-administrativen Räumen wie Nationen und Kommunen, in Transiträumen und Sonderzonen. Dass diese Räume nicht bloß physikalische oder architektonische Gebilde darstellen, sondern erfüllt sind von psychosozialem Leben, machen die Migrant*innen deutlich, wenn sie die Räume des Ankommens als dynamisches, soziokulturell gegliedertes Bedeutungsgefüge beschreiben. Wie schon im vorangegangenen Kapitel (2.2.3 und 2.4.2) diskutiert, treten Migrant*innen in jeder Phase ihres Weggehens und Ankommens als Akteur*innen auf, selbst dann, wenn ihr Weggehen erzwungen ist. Der letzte Abschnitt widmet sich den von den Migrant*innen gestalteten Praktiken des Weggehens und Ankommens.

3.1 Migrationsmotive und Abschiede

3.1.1 Motive und ihre Konsequenzen

Es lassen sich zwei Arten von Migrationsmotiven unterscheiden, die allerdings nicht völlig trennscharf sind: selbstbestimmte und erzwungene Motive. Kriege, politische Verfolgung und Gewalt bezeichnen Erfahrungen, die Menschen dazu drängen, ihr Herkunftsland zu verlassen. Da die gegenständliche Untersuchung nur vereinzelt aktuelle Flüchtlinge einbezogen hat, sind es auch nur selten aktuelle Kriege, die ein Migrationsmotiv abgeben. Aber auch bei Migrant*innen, die schon lange im Migrationsland leben, waren es häufig Kriege, die sie zum Weggehen veranlasst haben.

Fatih und Dia haben aufgrund des aktuellen Krieges in Syrien ihr Land verlassen. Fatih war erst 19 Jahre, als er eines Tages dachte »man weiß nicht, ob man dort noch leben kann oder nicht, das heißt man wird tot oder so«. Er habe alleine entschieden wegzugehen. Es folgte eine Flucht mit dem Boot übers Meer, über die er zunächst sagt, er könne sich nicht daran erinnern. Später im Interview erwähnt er, er habe sich während der Überfahrt gedacht »ich kann schwimmen«. Das Nicht-Erinnern-Können an ein Ereignis, das erst ca. 3 Jahre zurückliegt und einschneidend sein Leben verändert hat, spricht für eine traumatische Erfahrung. Diese Deutung wird durch die Selbstvergewisserung, dass er schwimmen könne, unterstützt, verweist sie doch darauf, dass er die Überfahrt als lebensgefährliches Unternehmen wahrgenommen hat. Dia war von der Polizei und von Personen, die er als Schläger bezeichnet, während seiner Arbeit an einer syrischen Universität bedroht worden. Er flüchtete zunächst in die Türkei und von dort mit Schleppern über mehrere nationale Grenzen hinweg, bis er dort ankam, wo er bleiben wollte. Auch für ihn gestaltete sich die Flucht traumatisch; er spricht davon, dass er »dreimal tot gewesen« sei. Er beschreibt diese Erfahrung nicht genauer, jedoch die Umstände dieser Erfahrung: die unerträgliche Kälte, die ihn bewegungsunfähig gemacht habe sowie den reißenden Fluss, den er als Nichtschwimmer überqueren habe müssen.

Drohende Gewalt und Krieg haben auch für Mateusz und Arif die Migration erzwungen. Obschon diese Ereignisse Jahrzehnte zurückliegen, werden sie von beiden sehr genau beschrieben, was im Fall von Mateusz umso erstaunlicher ist, als er zum Zeitpunkt der Flucht erst 3,5 Jahre alt war. Seine Eltern flüchteten mit ihm, als 1982 in Polen das Kriegerrecht verhängt wurde. Die Mutter habe geweint als ihnen auf der Autobahn russische Panzer entgegen

gekommen seien. Er habe gewusst, »es ist irgendwas Außergewöhnliches« im Gange. Arifs Land war im Bürgerkrieg, als er es verließ. Die eigenen Leute hätten ihn und andere Jugendliche dazu gezwungen, an der Frontlinie Sandsäcke aufzuschichten, was sie zur Zielscheibe von Scharfschützen gemacht habe. Als ihm sein Lehrer empfohlen habe, in Deutschland zu studieren, sei er gegangen. Bei Arif mischen sich Gewalt- und Krisenerfahrungen mit Bildungswünschen als Migrationsmotive. Letztere stellen eine zweite Motivkategorie dar, die sich bei Migrant*innen aus allen drei untersuchten Regionen zeigt.

Bildung/Weiterqualifikation als Migrationsmotive lassen sich danach unterscheiden, ob man auf einem im Herkunftsland erworbenen Bildungsabschluss aufbauen will oder ob das Migrationsland Bildungschancen eröffnen soll. Nein, nicht der Wunsch nach Wohlstand sei der Grund gewesen, nach Deutschland zu kommen, sondern »was mich in erster Linie veranlasst hat, ist, mich weiter zu qualifizieren«, erklärt Arib. Er habe in Marokko bereits Germanistik studiert und wolle nun im Migrationsland promovieren. Ähnlich war es bei Anisa und Elena. Beide haben in ihren Herkunftsländern Germanistik studiert und wollten in Deutschland den Master machen bzw. promovieren. Bei Elena nahm der Migrationswunsch seinen Anfang, als sie während eines Sprachkurses im Migrationsland in einem Buchladen auf Bücher deutscher Autoren stieß: »Ein echtes Buch auf Deutsch, also wirklich in Deutschland herausgegeben, das war ein Schatz«. Sie sei mit einem Koffer voller deutscher Bücher nach Weißrussland zurückgekehrt. Alexandra und Malika erhoffen sich von ihrer Migration neue Bildungschancen. Alexandra erklärt, sie habe viel vor im Migrationsland und wolle/sole dafür kämpfen. Für Malika ist das gewählte Migrationsland »das Land, wovon ich was lerne«. Sie hat sich mit ihrer Entscheidung über Vorstellungen ihrer Familie in Marokko hinweggesetzt, die für sie eine Anlerntätigkeit bis zur späteren Heirat vorsahen.

Eine dritte Kategorie von Migrationsmotiven lässt sich mit dem Begriff Beziehung markieren. Die häufigste Variante ist, dass Frauen in ihrem Land einen Mann aus dem späteren Migrationsland kennenlernen, dass eine Liebesbeziehung entsteht, die auch bestehen bleibt als der Mann zurückkehrt und die Frauen schließlich folgen. Dieses Folgen vollzog sich meist sukzessive, zunächst kam es zu befristeten Besuchen und oft war es eine Schwangerschaft, die den Ausschlag für die Migration gab, was nicht heißt, dass die Frauen nicht eine späterer Rückkehr ins Herkunftsland im Blick behalten.

Schließlich zeichnen sich Migrationsmotive ab, denen ganz allgemein der Wunsch nach Aufbruch und Neuanfang zugrunde liegt. Dieser verbindet sich zuweilen mit der Erkenntnis, im Herkunftsland keine beruflichen Chancen zu haben wie bei Dani, die auf die Frage, warum sie Simbabwe verlassen habe, antwortet: »At least to get more opportunities, which I didn't find in my own country«. Amar betrachtet Frankreich, wohin er zunächst auswanderte, als ein »fast selbstverständliches Ziel«, wenn man aus einer französischen Kolonie wie Senegal kommt. Ihn habe »die Lust, was anderes zu sehen« und das Bedürfnis, »Experimente zu machen« motiviert. Für Lorenzo, italienischer Architekt, ist das »Nach-Draußen-Gehen« ein Lebensmotto; die Stadt Wien mit ihrer interessanten Architekturszene sei für ihn ein attraktives Draußen gewesen, dies vielleicht umso mehr, als er in Italien seine spätere österreichische Lebenspartnerin kennengelernt hatte.

Genderbezogene Aspekte äußern sich insofern, als bei männlichen Jugendlichen und Männern häufiger Krieg und Gewalt und das daraus resultierende Risiko, zum Militärdienst eingezogen zu werden, den Hintergrund für Migration bilden, während bei den Migrantinnen Beziehungs- und Bildungsmotive eine größere Rolle spielen.

Die Migrationsmotive haben Konsequenzen, je nachdem ob ihnen erzwungene oder selbstbestimmte Entscheidungen zugrunde liegen. Diese zeigten sich bereits bei den Migrationswegen, die genommen werden. Wer flüchtet, ist in der Regel auf geheime, illegale Wege angewiesen, auf denen er/sie erneut mit Gewalt und Lebensgefahren rechnen muss. Wer sein Land auf offiziellen Wegen verlassen kann, reist mit dem Flugzeug, mit Bahn oder Bus und kommt an Orten an, an denen alle Reisenden ankommen. Beide Gruppen erfahren auf ihren Wegen die Bedeutung von Nationalstaaten als Kontrollinstanzen (Lüthi, o.J.). Die einen versuchen der Kontrolle zu entgehen oder sich ihr erst dann zu stellen, wenn sie ihren Zielort erreicht haben, die anderen passieren die offiziellen Grenzkontrollen, was die Sorge, ob man passieren darf, nicht ausschließt. Unterschiede zeigen sich auch bei den Erwartungen, die das Ankommen begleiten. Während Flüchtlinge zuallererst erleichtert sind und sich meist klaglos der Verwehr- und Bestimmungsbürokratie des Migrationslandes (Eberding 2016, 149) fügen, sind Nicht-Flüchtlinge zwar darauf geworfen, sich selbst eine Unterkunft zu besorgen, sehen aber offenbar rascher die Chance, sich mit ihren Erwartungen an ein besseres Leben zu beschäftigen. Elena schildert sich als enthusiastisch als sie auf legalen Wegen das Land ihrer Wahl erreicht hatte, »weil, also neues

Land, ein bisschen so ein neuer Lebensabschnitt und das hat mir Energie gegeben«.

3.1.2 Der Anfang vom Abschied

»Wie bestimmt man genau, wann eine Geschichte anfängt? Alles hat immer schon vorher begonnen [...]«, zitiert Karlheinz Geißler den Dichter Italo Calvino (Calvino 1985 zit.n. Geißler 1994, 48). Jedes Stück Leben, so kann man dem Werk des Dichters sinngemäß entnehmen, ist verknüpft mit früheren Geschehnissen, Sphären, Personen (ebd.).

Auch das Weggehen aus einem Land hat seine Geschichte, selbst dann, wenn das Weggehen nicht freiwillig geschah so wie bei Vara, die eines Tages im Jahre 2011, während einer Theatertournee mit ihrem Ensemble ein Telegramm von ihren Eltern erhielt mit der Nachricht, in Syrien herrsche Krieg, sie solle nicht zurückkommen. Vara reiste nach Deutschland; nach einem Zwischenaufenthalt in Ungarn kam sie zurück nach Deutschland. Warum sie der Weg nach Deutschland führte, bringt sie u.a. in Verbindung mit Ereignissen, die acht Jahre zurücklagen. Sie besuchte damals im Goethe-Institut in Damaskus Deutschkurse, das ist, wie sie sagt, ihr »lange Geschichte mit Deutschland«.

Ich unterscheide drei Arten von Anfängen, die den Abschieden vorausgehen: kulturelle, soziale und materiell-technische Anfänge. Als kulturell geprägte Anfänge bezeichne ich solche Anfänge, die mit dem Erlernen der Sprache des späteren Migrationslandes zu tun haben. Dadurch wurde Interesse für Denker, Dichter, mediale Produkte aus dem jeweiligen Migrationsland geweckt, die eine stimulierende Basis für Migrationsentscheidungen darstellten. Von anderen kulturellen Anfängen erzählt Costas. Er hörte als Kind Geschichten von Gastarbeitern, die nach einem Arbeitsaufenthalt in Deutschland nach Griechenland zurückgekehrt waren; ihre Geschichten erzählten von positiven Erfahrungen (»they only remembered the good stuff«), die seine Aufmerksamkeit auf Deutschland gelenkt hätten. Während die geschilderten Anfänge auf ein bestimmtes Migrationsland abstellten, war es bei Nala das erfahrene Lebensmodell in Uganda, durch das sie territoriale Mobilität als selbstverständliche Bewegung im Raum erfahren hat. Sie wuchs in einer Nomadenfamilie auf, die ihre Lebens- und Arbeitsorte immer wieder wechselte z.B. dann, wenn die Kühe keine Nahrung mehr an einem Ort fanden, wenn Krankheiten an einem Ort auftauchten oder wenn die Nachbarn aufbrachen, denn keine Familie konnte alleine überleben.

Sozial geprägte Anfänge hängen mit temporärer oder langfristiger Migration von Menschen aus der allernächsten Umgebung, meist aus der eigenen Familie, zusammen. Die Hälfte ihrer Tanten wohne im Ausland, berichtet Vara. Im Sommer seien diese Tanten zu Besuch nach Syrien gekommen und sie hätten »Geschichten und Geschenke« mitgebracht. Vara beeindruckte die Mobilität der Tanten als Kind, so dass bei ihr der Wunsch entstanden sei, »ich wollte auch das probieren«. Später dann sei der Besuch des Goethe-Instituts dazu gekommen, das ihr Herz für Deutschland geöffnet habe. Anisas gesamte Familiengeschichte ist von territorialer Mobilität geprägt. Sie widmet den familialen Wanderungsbewegungen, die sich über Mauritius, Réunion (Insel im Indischen Ozean, die zu Frankreich gehört) und Indien erstreckten, eine lange Passage im Interview, in der sie auch erzählt, dass in der Familie aufgrund der vielfachen territorialen Verankerung fünf Sprachen gesprochen worden seien: Französisch, Englisch, Gujarati, Urdu und Kreol. Im Rückblick bilanziert sie: »Wir kamen in Berührung schon in unserem jungen Alter mit Leuten verschiedener Religionen, aus verschiedenen Kulturen, mit verschiedener Hautfarbe, aus verschiedenen sozialen Schichten [...]«. Anisa ist erkennbar stolz auf diese Geschichte; ihr Weggehen ist kein Ausscheren, sondern ein weiteres Puzzle, das sich in die Familiengeschichte fügt.

Als Beispiel für materiell-technisch geprägte Anfänge dient die Erzählung von Ron, die er gleich zu Beginn des Interviews als Grund für seine Migration nennt. Es sei das schwarze robuste Fahrrad des Großvaters gewesen, das als deutsches Fahrrad galt und eine hohe Wertschätzung in seinem Dorf in Kamerun genoss. Die Botschaft, die von diesem Fahrrad ausging, lautete: »Wenn man Qualität braucht, muss man sich an Deutschland annähern«. Genau das habe er gemacht, als er sich für ein Ingenieurstudium in Deutschland entschieden habe. Später habe sich herausgestellt, dass es ein holländisches Fahrrad gewesen sei, aber inzwischen habe sich seine Begeisterung schon auf das Auto, Marke Mercedes, gerichtet. Auch für andere, ausschließlich männliche Migranten hat diese Automarke Sehnsüchte geweckt, die die Migrationsentscheidungen flankiert haben. Nicht zufällig so scheint mir, wird in mehreren Interviews der erste Blick am Flughafen oder Bahnhof betont, der auf lange Reihen von Taxis der Marke Mercedes fiel.

3.2 Ankommen im Raum

Migrant*innen verlassen Räume, durchqueren Räume, pendeln zwischen Räumen und kommen in Räumen an. In diesem Abschnitt richtet sich das Erkenntnisinteresse auf das Ankommen im Raum. Was aber sind Räume? Georg Simmel hat mit der Vorstellung gebrochen, Räume seien ausschließlich eine physikalische Tatsache. Nicht der »geografische Umfang von so und so vielen Quadratmeilen« (Simmel 1922, 460) bilde, so Simmel, ein Reich, »sondern das tun die psychologischen Kräfte, die die Bewohner eines solchen Gebiets von einem herrschenden Mittelpunkt her politisch zusammenhalten« (ebd.). Räume seien ein Resultat der Seelentätigkeit, eine Art, »an sich unverbundene Sinnesaffektionen zu einheitlichen Anschauungen zu verbinden« (Simmel 1983, 222).

Nach Rudolf Maresch und Niels Weber, die zwischen harten (materiellen) und weichen (immateriellen) Raumbegriffen unterscheiden, zählt Simmels Raumbegriff als weicher Raumbegriff (Maresch/Weber 2002, 13). Sie bringen mit dem hybriden Raum einen dritten Raumbegriff ins Spiel, der Räume als physikalisch-kulturelle Mischungen beschreibt (ebd.).

Im Zuge von Globalisierung und transnationalen Prozessen sind die räumlichen Dimensionen unseres Alltags nach Gabriela Muri Koller in globale Netzwerke des Handels, der Produktion, der Migration und der Kommunikation eingebettet (Koller 2013, 19). Hier interessieren die räumlichen Dimensionen von Migration, die sich im Wechselspiel mit den anderen genannten Netzwerken befinden. Migration bedeutet »Bewegung im Raum« (Corsten/Bohler 2010, 7). Es ist eine Bewegung im Sinne einer räumlichen Distanzierung vom bisherigen Alltag und die Annäherung an einen anderen Alltag, der oft so anders ist, dass die Worte fehlen, ihn zu beschreiben: »Fremdheit überall«, kann Arib nur sagen zu dem, was er sieht, als er am Frankfurter Bahnhof ankam.

Das Aufeinandertreffen verschiedener kultureller Muster im Zuge von Migration erfordert eine Modifikation des Simmel'schen Raumbegriffs, der die Entstehung von Räumen an die Bedingungen psychosozialer Einheitlichkeit knüpft. Diese sind durch Migration für alle Beteiligten erschüttert. Migrationskritiker betrachten diese Erschütterung als Bedrohung für das vermeintlich einheitliche Sozial- und Kulturgefüge des Ankunftslandes. Sie sehen nicht oder wollen nicht sehen, dass diese Erschütterung die Möglichkeit zu einem neuen vielfältigen Gefüge enthält, das unterschiedliche

Formen des Mitienanders ermöglicht und einen aktiv gestalteten Prozess der Annäherung erfordert.

Das Anders- und Fremdsein haftet nach Geißler allen Anfangssituationen an (Geißler 1994, 49); er spricht ausdrücklich von Situationen, weil sich Prozesse abspielen, Interessen im Spiel sind und Emotionen evoziert werden (ebd.). Das Spezifische dieser Anfangssituationen besteht für Migrant*innen darin, dass es kein Zurück für sie gibt bzw. geben soll, dass es für sie nicht um einen zeitlich begrenzten Aufenthalt geht, dass es nicht immer, aber oft kein allmähliches Annähern gab, dass sie häufig alleine ankommen und ganz auf sich selbst geworfen sind.

Im Folgenden geht es um ein Ankommen im Sinne des Eintreffens im Migrationsland, um die ersten Stunden, die ersten Eindrücke und um die folgenden Wochen, wo und wie sie verbracht werden.

Julya Rabinowich thematisiert noch einen anderen Begriff von Ankommen. Dieses bedeutet für sie,

»dass man, wenn man durch die Straßen einer Stadt geht, diese Straßen so gut kennt wie seine Wohnung, dass man sie blind abgehen kann und weiß, wo man sich befindet [...], dass man weiß, welche Art von Leuten man in welchen Lokalen trifft, dass man versteht, was angedeutet, aber nicht ausgesprochen wird [...]. Solange man auf der Schwelle steht, (ist man) nicht angekommen« (Rabinowich 2014, 58).

Ankommen heißt demnach dazugehören, mitreden, kritisieren dürfen, mitgestalten. Die Interviews der gegenständlichen Studie lassen Zweifel zu, ob es für Migrant*innen diese Art des Ankommens jemals gibt oder ob sie nicht immer auf der Schwelle stehen bzw. abwechselnd auf der Schwelle stehen und diese überschreiten. Das muss nicht zwangsläufig als Mangel, als Ausgeschlossenheit empfunden werden. Es war Homi K. Bhabha (s. 2.1.3), der die Schwelle als räumliches Symbol des Dritten Raums beschrieben hat, aus dem neue hybride Lebensformen jenseits von Macht und Hierarchie hervorgehen können (Bhabha 2012, 68).

3.2.1 Transiträume und Sonderzonen

Migration als Bewegung im Raum hat eine Richtung (Hannerz 1997, 5; Waldenfels 1985, 189); manchmal ist das Ziel ein anderer Kontinent, ein anderes Land, eine andere Stadt. Im Fall von Flucht ist ungewiss, ob die Richtung eingehalten werden kann oder ob nationale oder transnationale Vereinbarungen

die Richtung blockieren. Fatih kam nach und blieb in Deutschland. Sein Ziel sei Schweden gewesen, wo sein Bruder lebte. Aber, so berichtet er: »Deutschland hat gesagt, du bleibst bei uns!«. Er sah keine Möglichkeit sich zu widersetzen, da er davon ausging: »Da gibt's kein Land, die uns wollen«.

Menschen, die eingeladen werden oder an einem akademischen Austauschprogramm teilnehmen, kommen dagegen an den angepeilten Orten an. Zunächst sind das Transiträume wie Flughäfen und Bahnhöfe; es handelt sich um weithin sichtbare repräsentative Gebäude, die für das Ankommen geschaffen worden waren und den Ankommenden das Gefühl geben, ankommen zu dürfen. Farid war es ein Bedürfnis zu betonen, dass er an einem solchen Ort angekommen war: »I am lucky, because I didn't coming by running or with a boat, or something wrong with my coming, because I coming normal by plane [...]«. Farid beginnt mit dieser Aussage das Interview und gibt damit seinem Ankommen den Charakter des Normalen und Erlaubten. Doch auf diese Normalität fiel bereits in den ersten Stunden des Ankommens ein Schatten. Als er bei der Passkontrolle gefragt wurde, woher er komme und er – mit einem Lächeln – darauf verwies, er habe einen syrischen Pass vorgelegt. »Don't joke with me«, sei die Antwort gewesen. Diese Antwort kann eine Reaktion auf eine als Kritik empfundene Bemerkung gewesen sein oder auch ein Signal, dass einer, der in dieses Land will, nicht in der Position ist, mit jemandem einen Joke zu machen, der sich ihm als übergeordnet betrachtet.

Die Art des Empfangs ist zentral dafür, ob man sich als willkommen fühlt oder nicht. Farid relativiert die erfahrene Zurechtweisung, indem er sich sagt, er habe sich mit dem falschen Mann einen Joke erlaubt, womit er auch selbst ein Stück Verantwortung für den fehlgeschlagenen Empfang übernimmt. Malika, die befürchtet hatte, von ihrer Gastfamilie nicht erkannt zu werden, erinnert sich: »Das war soo toll, dass sie mich gesehen und auch erkannt haben. Ich kann das nie vergessen [...]«. Die Relevanz der winkenden Gastfamilie am Flughafen ist auch vor dem Hintergrund zu bewerten, dass sich am Vorabend der Abreise von Malika die gesamte Familie, 30 Personen, im Haus ihrer Eltern in Marokko versammelt hatte, um sich von ihr zu verabschieden, was den Stellenwert von Familie in Malikas Leben dokumentiert. Von der neuen Familie am Flughafen erkannt und empfangen zu werden, begründete einen Anfang, der nachhaltig das Verhältnis zwischen Malika und ihrer Gastfamilie prägte. Es gibt Gegenbeispiele: die Kontaktperson, die nicht angetroffen wird, kein Empfang, verstörende Situationen. Mir scheint, dass solche Ver-

störungen ebenfalls nachwirken, dass sie das Ankommen über Jahre hinweg erschweren.

Eine andere Art von Empfang stellt die Anfangssituation dar, die Arib als »Kulturschock« bezeichnet. Es sind nicht einzelne Menschen, die nicht da sind oder einen nicht willkommen heißen, es ist die Gesamtheit einer Situation, in der man sich nicht mehr zu bewegen weiß. Arib durchquerte vom Frankfurter Bahnhof aus mehrmals zu Fuß und mit seinem Koffer in der Hand die Stadt auf der Suche nach einer Bleibe. S-Bahn und Touristeninfo als Transportmittel bzw. als Unterkunftsvermittlung waren ihm aus der Stadt Marrakesch, in der er bislang gelebt hatte, nicht bekannt. Komme man in Marokko an einem Bahnhof an, so werde man von Menschen angesprochen, die ein Hotel vermitteln. Alexandra kannte das Wort »Gleise« nicht und so begannen ihre Irrwege bereits auf dem Bremer Bahnhof, wo ihre Anreise aus Griechenland endete. Sie setzten sich in Berlin fort, wo sie mit der S-Bahn zweimal in die verkehrte Richtung fuhr.

So kompliziert sich die ersten Wege auch gestalten, es bleiben eigene Wege. Flüchtlinge oder Asylsuchende dagegen können ihren Aufenthalt bis zur Entscheidung über ihren Status nicht selbst bestimmen; sie werden untergebracht: in Heimen, Auffanglagern oder Zelten. Markus Dauss bezeichnet diese Orte als Sonderzonen (Dauss 2016, 88), die daran erkennbar sind, dass es oft provisorische oder zweckentfremdete Bauten sind, die sich in einem prekären Zustand befinden, die an der Peripherie von Dörfern und Städten liegen, abgegrenzt von anderen Wohnvierteln und von Sicherheitspersonal kontrolliert werden. Menschen in Sonderzonen lassen sich, so Dauss, leichter administrativ erfassen, adressieren und distribuieren (a.a.O., 89). Es geht aus seiner Sicht aber auch darum, Menschen, die einen Statuswechsel vollziehen, von der umgebenden Gesellschaft zu separieren, sie zu grenzwertigen Personen zu machen (a.a.O., 91).

Fatih lebte ein Jahr lang in einer Sonderzone, konkret in einem Zelt, zusammen mit 120 Personen. Er beschreibt den Aufenthalt dort zusammengefasst wie folgt: keine Wände, vollkommene Transparenz, kein Schulbesuch, keine Kochmöglichkeiten, keine Arbeitserlaubnis, kein Kontakt zu deutschen Menschen, ab 22 Uhr kein elektrisches Licht. Fatih verschweigt seinen Eltern in Syrien dieses Zelt. Er habe gelogen und gesagt, er wohne in einem Haus mit einem eigenen Zimmer.

Räume, in denen Migrant*innen ankommen wie Flughäfen oder Bahnhöfe, aber auch Sonderzonen, in denen Flüchtlinge verweilen müssen bis über ihre Asylanträge entschieden ist, lassen sich mit Foucault als Heterotopien

bezeichnen (Foucault 1992, 39ff.). Heterotopien sind Gegenplatzierungen und Widerlager innerhalb und zugleich außerhalb einer Gesellschaft; sie repräsentieren die Haltungen und Strukturen der jeweiligen Gesellschaft und stellen sie zugleich in Frage. Foucault unterscheidet zwischen Krisen- und Abweichungsheterotopien (a.a.O., 40). In Krisenheterotopien sind Menschen anzutreffen, die sich im Verhältnis zur Gesellschaft in einem Krisenzustand befinden; in Abweichungsheterotopien Menschen, die von der Norm abweichen (ebd.). Ob auf legalem Weg ins Migrationsland oder illegal (an)gekommen, in beiden Fällen bewegen sich Migrant*innen/Flüchtlinge sowohl in Krisen- als auch in Abweichungsheterotopien. Schon die Konfrontation mit neuartigen Lebensweisen an den jeweiligen Ankunftsorten, die Erfahrung, dass bisherige Kommunikationsmuster versagen, nicht mehr die eigene Sprache sprechen zu können, macht diese Orte zu Krisenheterotopien. Die Separierung der Menschen in Sonderzonen, die dort herrschende fremdbestimmte Ordnung, das Erscheinungsbild dieser Orte, das sie auf der untersten Stufe der Raumhierarchie ansiedelt, verstärkt die Krisenerfahrung. Dass man nicht der Norm entspricht, findet seinen Ausdruck in abgrenzenden Kollektivbezeichnungen. Egal, ob man im Herkunftsland Schulleiterin, Abiturient, Uniassistent war, man wird als Migrant*in oder Asylsuchende(r) wahrgenommen und nur noch als das¹. Abweichungsheterotopien fordern eine Entindividualisierung.

Räume sind, so Bernhard Waldenfels, »niemals bloß formaler Bestandteil eines praktischen Projekts«, sondern zählen als »Fundus der Befindlichkeit, aus dem wir ständig schöpfen« (Waldenfels 1985, 184). Das gilt auch für Menschen, die in einem anderen Land angekommen sind und dieses Land als neuen Lebens- und Arbeitsort betrachten wollen. Wie sehr die räumlichen Kontexte, in denen sie ankommen, die sie durchlaufen, in denen sie bleiben müssen oder die sie sich selbst schaffen ihre Befindlichkeit beeinflusst, im negativen wie im positiven Sinn, geht aus den Interviews deutlich hervor. Dia z.B. vereinbart den Interviewtermin mit mir so, dass er mich in seiner eigenen neuen Wohnung empfangen kann. Stolz erzählt er, wie er sich Möbel besorgt hat; er zeigt mir das Zimmer, das er für seinen Sohn vorbereitet hat, den Pandabären auf dem Bett. Die Bedeutung, die er der eigenen Wohnung

1 Dieser Gedanke knüpft an einem Satz von Marguerite Duras an, der sich auf Mörder bezieht und lautet: »Und wenn man ein Mörder geworden ist, ist man nur noch das, nichts anderes mehr« (Duras 1989, 138).

beimisst, äußert sich auch darin, dass er sie per Handykamera seiner Schwester in Syrien präsentiert (Eberding 2016, 151). Dia hat mit seiner Wohnung einen Raum, an dem er verweilen kann so lange wie er will, von dem aus er sich in verschiedene Richtungen bewegen kann und an den er zurückkehren kann (Waldenfels 1985, 196), wodurch die Wohnung zu einem stabilisierenden Faktor wird.

Räume sind nie fertig, nie abgeschlossen, lautet eine These von Gabriela Muri Koller (Koller 2013, 27). Auf das Unfertige und die Gestaltbarkeit von Räumen hebt auch Foucault ab, wenn er Heterotopien als Widerlager kennzeichnet, in denen sich Neuartiges entwickeln kann, das bisherige Normen erodieren lässt, das die Abweichung in ihr Gegenteil verkehren kann und die Krise zu einer schöpferischen Kraft macht. In einem solchen Ansatz steckt Hoffnung und die Aufforderung zum Handeln.

3.2.2 Erste Blicke, Ereignisse, Resonanzen

Ankunftsräume sind, wie die Beschreibung von Transiträumen und Sonderzonen bereits zeigte, keine leeren Behälter, sondern soziokulturell gefüllte und gegliederte Räume (Waldenfels 1985, 196). Es ist nicht nur so, dass Räume gesellschaftliche Codes materialisieren, die materiellen Gegebenheiten prägen ihrerseits die körperlichen Bewegungen, die Gedanken und Gefühle. Sie können willkommen heißen, verwirren oder Scham erzeugen wie bei Fatih, der das Zelt, in dem er untergebracht war, seinen Eltern gegenüber verschwieg. Räume verkörpern ein Gemisch aus materiellen, sozialen, kulturellen, ökonomischen Faktoren, das sich permanent verändert, auch durch die ankommenden Migrant*innen/Flüchtlinge und die Resonanzen, die deren Ankommen hervorruft.

Dieser Abschnitt widmet sich den sozialen und emotionalen Dimensionen des Ankommens im Raum, das als Anfangssituation analysiert werden soll. Der erste Blick ist wesentlich in einer Anfangssituation, weil er versucht, das Wesentliche dieser Situation zu erfassen (Eckstein 1937, 138; Schachtner 1999, 130), um Orientierung und Handlungsfähigkeit zu gewinnen. Der erste Blick ist von zweierlei geprägt: erstens von Selektionspraktiken, die sich aus Vorerfahrungen und Erwartungen speisen und zweitens von dem, was das Gegenüber ausdrückt (Eckstein 1937, 125ff.), welche Resonanzen der/die Ankommende auslöst.

Schnee und keine Kühe

Ron, der aus Kamerun mit dem Flugzeug anreiste, brachte eine hohe Wertschätzung für Autos der Marke Mercedes mit. Es überrascht nicht, dass in seiner Erzählung über die Anfangssituation am Flughafen Taxis mit Mercedesstern im Mittelpunkt stehen. Sein erster Blick hat ausgewählt; er fiel auf das, was er kannte und schätzte und ihm vielleicht das Gefühl gegeben hat, das richtige Land gewählt zu haben. Aber dann gab es einen Bruch. Er hatte erwartet, wie in Kamerun den Preis für die Taxifahrt mit dem Fahrer aushandeln zu können; das ging nicht. Fiel der erste Blick bei Ron auf Objekte, die für ihn schon immer interessant waren, so kann der erste Blick auch auf etwas fallen, was einem bisher unbekannt war. Für Lila, die aus Uganda kam, war es der Schnee, der sie bei ihrer Ankunft im Migrationsland am meisten beeindruckt hat. Sie erzählt: »Oh, mein Gott, Schnee, Schnee, Schnee! Es war lustig. Ich habe nie in meinem Leben Schnee gesehen«. Sie bat den Freund, der sie vom Flughafen abgeholt hatte, anzuhalten: »Stopp, ich muss den Schnee mit meinen Händen wirklich, das Gefühl – es war sehr schön«. So aufregend Lila's erste Begegnung mit Schnee war, so wenig aufregend war das Dorf, in dem sie später ankam: »Es war langweilig, ruhig, sehr ruhig«. Erste Blicke sind von Ambivalenzen durchzogen, von widersprüchlichen Gefühlen, so wie auch bei Chiara, deren erster Eindruck von der »schönen Stadt« im Migrationsland, in der alles sauber ist und alles funktioniert, geprägt ist, aber wenig später entdeckt sie, was sie als Kehrseite wahrnimmt: die strikte, zu strikte Ordnung und die Priorität der Verbote in der schönen Stadt.

Das Besondere, das der erste Blick identifiziert, ergibt sich aus Vergleichen, die angestellt werden. Lila empfand das Dorf, in dem sie ankam, deshalb als langweilig, weil sie es mit Dörfern in Uganda verglich, wo es »total laut« sei, wo die Straßen mit Menschen und Autos gefüllt seien. Arib erlebte auf dem Frankfurter Bahnhof, wie erwähnt, einen Kulturschock, weil er diesen Ort mit einem Platz in Marrakesch verglich, wo alles anders sei: »Es dampft, es sind Feuerschlucker da, es sind Schlangenbeschwörer da, es sind Musiker da, es sind Essenskarren da«. Nala empfand es als etwas Besonderes, ja, als etwas Unvorstellbares, dass sie bei ihrer Ankunft auf dem Flughafen keine Kühe auf den Wiesen rund um den Flughafen sah. Kühe waren aus ihrem nomadischen Leben in Uganda nicht wegzudenken; sie lieferten Nahrung, die getrockneten Kuhfladen dienten als Brennmaterial und am Abend lagerten die Kinder zwischen den von der Weide zurückgekehrten schlafenden Kühen und lauschten den Geschichten der Erwachsenen. Die Existenz

von Kühen war eng mit ihrem körperlichen und emotionalen Wohlbefinden verknüpft.

Während die geschilderten Vergleiche, die das Besondere des neuen Ortes begründen, auf das Fehlen von etwas abheben, rückt der folgende Vergleich etwas ins Zentrum des ersten Eindrucks, das Elena bisher so nicht kannte: die Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft bei der Ankunft am neuen Ort. Elena war überrascht, wieviel Unterstützung sie erhielt. Es hätten ihr in den ersten Tagen die Wangen wehgetan vom Lächeln, »weil ich ständig gelächelt habe« als Reaktion auf die erfahrene Freundlichkeit.

Schon die ersten Blicke verweisen auf die emotionale Dimension des Ankommens und bestätigen die These von Ann Brooks und Ruth Simpson, die Migrationserfahrungen als »intensely emotive event in people's lives« (Brooks/Simpson 2013, 158) schildern. Geißler betont ein spezifisches Bündel von Emotionserfahrungen, die er als typisch für Anfangssituationen betrachtet, was von den Ergebnissen der Studie »Transnational leben« bestätigt wird: Gefühle des Isoliert- und Getrenntseins (Geißler 1994, 28). Sie rührten daher, dass eingespielte Verhaltensweisen und Routinen des Alltags nicht mehr gelten, da alles unsicher geworden sei. Der Boden schwanke (ebd.). So muss sich Arib am Frankfurter Bahnhof gefühlt haben, als er feststellte »Fremdheit überall«. Sein Schema habe versagt, wie er es ausdrückt. Dani empfand in den ersten Tagen ihre Umgebung in einer deutschen Großstadt als einschüchternd, weil sie sich sprachlich nicht vermitteln konnte. Sie, die aus der Millionenstadt Harare kam, wagte sich nicht aus dem Haus. »I couldn't get out and go to shops because I just didn't know how to say ›I want to buy bread‹« schildert sie ihre Anfangsphase. Alexandra empfand Einsamkeit, weil sie nicht spüren konnte, »welches Gefühl haben die Leute, die neben mir sind«. Sie vermisste dieses Gespür, weil sie verstehen wollte z.B. was andere von ihr wollen. Anders als in ihrem Herkunftsland Griechenland konnte sie plötzlich die Zeichen und Worte nicht mehr deuten, die ihr etwas über die Befindlichkeit der Anderen gesagt hätten. Sie habe das als ihr Defizit am Arbeitsplatz erlebt.

Auf dem schwankenden Boden der Verunsicherung und des Getrenntseins passieren nicht selten Dinge, die noch mehr verunsichern, beschämen, das Gefühl geben, alleine zu sein. Bei Rogers geschah es kurz nach seiner Ankunft aus Uganda. Er hatte seinen Rucksack im Auto des Vaters seiner Freundin vergessen. Als er ihn holen wollte, rannte er gegen die Glastüre: »Ich habe meine Zähne gebrochen. In den ersten Minuten«. Er habe sich schlecht gefühlt, sein Mund sei ohne Zähne »so groß« gewesen. In diesem Zustand konn-

te er wohl nicht den guten Eindruck auf die Eltern seiner deutschen Freundin machen, wie er es sich vermutlich gewünscht hat. Aber er hatte Glück. Durch die Krankenversicherung, die die Eltern für ihn abgeschlossen hatten, konnte er sich einer Zahnbehandlung unterziehen, für Rogers etwas Außergewöhnliches. In Uganda hätte er mit den gebrochenen Zähnen leben müssen, nur Präsidenten und Minister könnten sich einen Zahnarzt leisten. Während er auf dem Behandlungsstuhl saß, sei ein »Präsidentengefühl« in ihm aufgestiegen.

Die ersten Blicke und die sie begleitenden Gefühle und Handlungsversuche stehen zum einen unter dem Einfluss der eigenen Geschichte und der sie prägenden Alltagsroutinen, Vorerfahrungen und gewachsenen Erwartungen an das Migrationsland und zum andern unter dem Einfluss des Gegenübers.

»Du sowieso als Araber [...]«

Die Rolle des Gegenübers lässt sich anhand der Bedeutung von Resonanz für das menschliche Subjekt bestimmen. »Subjekt und Welt (nehmen) erst aus der Beziehung heraus Gestalt an«, stellt Hartmut Rosa unter Bezug auf Martin Buber fest (Buber nach Rosa 2016, 440). Dem von Buber eingeführten »dialogischen Prinzip« liege die Auffassung zugrunde, dass der Mensch auf ein Du hin geschaffen sei. Es bestimme ihn als resonanzbedürftig und als resonanzfähig. Resonanzenerfahrungen gewinnen umso mehr an Bedeutung, wenn Menschen mit neuen Wertquellen in Berührung kommen, die sie etwas angehen (a.a.O., 291). Das Ankommen in neuen Räumen, wie es Migrant*innen erleben, konfrontiert mit Wertquellen, die erwartete und erhoffte Bezugspunkte darstellen, aber auch Zweifel und Ängste evozieren. Migrant*innen müssen sich fragen, weil es lebensentscheidend für sie ist, ob sie sich verständlich machen können, ob sie akzeptiert werden, ob sie auf Sympathie stoßen, ob sie sich auf andere verlassen können, ob sie aufgenommen und eingelassen werden (Geißler 1994, 37). Es geht nicht nur um das Ankommen-Wollen, sondern auch um das Ankommen-Lassen (Dauss 2016, 95).

Angesichts dessen, was sie oft aufs Spiel gesetzt haben, die familiäre Nähe, ihr Vermögen, ihr Leben ist bei Migrant*innen/Flüchtlingen mit einer geschärften Sensibilität für Resonanzen in den Räumen des Ankommens zu rechnen. Dies erklärt, weshalb sie lange zurückliegende Resonanzenerfahrungen so genau schildern; die positiven Erfahrungen kommen im Interview schneller als die negativ erlebten. Welche und wie Resonanzenerfahrungen angesprochen werden, steht in Zusammenhang mit der geopolitischen Her-

kunft und mit dem politischen Bewusstsein. Migrant*innen aus dem europäischen Ausland äußern sich durchwegs kritischer über das jeweilige Migrationsland als Migrant*innen aus afrikanischen und arabischen Ländern, wofür sowohl der Anlass zur Migration als auch koloniale Erfahrungen eine Rolle spielen könnten. Politisches Bewusstsein, das auf Menschenrechte, auf Selbstbestimmung und freie Meinungsäußerung setzt, fördert die Identifikation und das Benennen fragwürdiger Resonanzen. Mateusz erinnert sich an Erfahrungen, die er mit $3\frac{1}{2}$ Jahren an dem Ort des Auffanglagers, in dem er zusammen mit seinen Eltern ein Jahr lebte, gemacht hat. Der Wirt an diesem Ort, Mateusz erinnert den Namen des Wirtes und den des Gasthauses, habe mit seinen Eltern Freundschaft geschlossen und sogar die polnische Sprache erlernt. Als er diesen Mann nach Jahren zusammen mit seinen Eltern besucht habe, habe er sie »ganz laut auf Polnisch« begrüßt und er fährt fort »sie können sich vorstellen, wie die Reaktion des Stammtisches war«. Für Mateusz steht diese Freundschaft, so interpretiere ich, für erfahrene Anerkennung, zu der sich der Wirt auch gegen möglicherweise andersdenkende Mitglieder des Stammtisches bekannte. Auch Malika berichtet von Anerkennungserfahrungen, die sie darin sieht, dass sie in ihrer Gastfamilie ihre Gebetszeiten als Muslima einhalten konnte, dass ihre Essensgewohnheiten respektiert wurden z.B. während des Ramadans. Es ist, als ob die Geste des Winkens am Flughafen (s.3.2.1) als Akzeptieren des Anderen im Alltag seine Fortsetzung findet. In beiden Beispielen hat sich die Anerkennung dessen, was Migrant*innen als das Eigene mitbringen und für das Gegenüber im Migrationsland das Andere ist, als positive Resonanz im Gedächtnis eingepägt.

Das Andere kann aber auch zum Stein des Anstoßes werden. Amar berichtet davon, dass er sich in der ersten Zeit in Deutschland auf der Straße »ständig beobachtet fühlte wegen seines Andersseins«. Er sei ausgelacht worden, man habe mit dem Finger auf ihn gezeigt und gerufen: »Guck mal da, guck mal da, ein Schwarzer!«. Irgendwann sei er von fünf jungen Menschen körperlich angegriffen worden. Jaro berichtet, dass er als Serbe im Migrationsland angefeindet worden sei. Die Serben seien während des Kriegs im ehemaligen Jugoslawien aus der Sicht der Deutschen »die Bösen« gewesen. Anina, die nach ihrer Flucht aus Algerien an einer französischen Universität zu studieren begonnen hatte, fühlte sich von einer Dozentin diskriminiert. Anina, die, wie sie erzählte, aus einer feministischen Familie kommt, hatte von klein auf gelernt, für ihre Rechte zu kämpfen. Sie stellte die Dozentin zur Rede. Die Antwort sei ein »Spruch so nach dem Motto« gewesen: »Du sowie so als Araber, dass du überhaupt gedacht hast, einen Hochschulabschluss zu

machen. Eigentlich dürftest du an diese Uni reinkommen nur, um den Boden zu putzen«. Das sei der Auslöser für sie gewesen, Frankreich zu verlassen. Auffallend oft berichten Migrant*innen von leidvollen Erfahrungen bis hin zu Gewalt in Partnerschaften und Ehen mit Männern aus dem Migrationsland. Nabou sagt über eine solche Ehe: »Ich hab' Schmerzen gehabt [...], die mir nie in meinem Leben vergehen«.

Die Resonanzbedürftigkeit des Menschen hat auch, wie diese letzten Beispiele zeigen, eine prekäre Seite; Resonanzen können ausbleiben oder sich als Angriff erweisen. Das bringt die davon Betroffenen in eine Situation, aus der sie sich befreien müssten, aber oft nicht wissen wie. Das Schwanken des Bodens verstärkt sich. Die Folge können Krankheiten sein. Fatih ist eines Tages bewusstlos geworden als er mit seiner Verschiebung von Lager zu Lager nicht mehr zurechtgekommen ist. Es sei »ganz schlimm« gewesen: »Ich habe nicht gewusst, was mit mir passiert«. Daria erkrankte an einer Depression. Sie habe drei Monate nicht mehr aufstehen können. Inwieweit die Depression mit mangelnden oder kränkenden Resonanzen zu tun hat, ist offen. Da sie selbst im Zusammenhang mit ihrer Erkrankung Schwierigkeiten mit der Sprache erwähnt, könnte dies auf gestörte Resonanzbeziehungen hindeuten, da die Sprache ein konstitutives Element von Resonanz bildet.

Es gibt andere Beispiele, in denen Migrant*innen für ein Ankommen-Lassen im Migrationsland kämpfen. Amar etwa, schrieb nach dem erfahrenen körperlichen Angriff an die Politiker seiner Stadt sowie an die Polizei einen Brief, in dem er forderte: »Ich möchte mich frei bewegen können ohne Angst. Ich sage, das ist Aufgabe der Polizei, das ist Aufgabe der Stadt sicherzustellen, dass ich mein Recht auf freie Bewegung (habe)«.

Erdar und Jaro haben sich als Jugendliche mit deutschen Jugendlichen Schlägereien geliefert, wenn sie von diesen wegen ihrer nationalen Herkunft gehänselt oder beleidigt worden waren. Lara wagte den Widerstand im Kreisverwaltungsreferat angesichts bürokratischer Hürden, die ihr ungerechtfertigt erschienen waren. Sie berichtet: »Das ganze Gespräch, die ganze Schreierei konnte man von draußen hören. Am Ende hat sie (die Sachbearbeiterin, d.A.) das akzeptiert und das war aber wirklich äußerst kompliziert alles«. Nabou erkämpfte sich gewissermaßen eine positive Resonanz, nachdem sie ein Mann an einer Bushaltestelle sexistisch belästigt hatte. Sie interpretierte »Schwarze Frau ist leicht zum Kriegen«. Sie forderte den Mann heraus: »Jetzt reden wir von Mensch zu Mensch. Nehmen sie die Hautfarbe weg [...]. Ich sitze im selben Boot, ich geh' arbeiten, ich zahle meine Steuern, ich besitze die österreichische Staatsbürgerschaft«. Sie verkehrte damit die Fremddefi-

dition, die sie zur Anderen machte, der man respektlos begegnen darf, in ihr Gegenteil. Und noch mehr: Sie fotografierte sein Nummernschild und erklärte: »Sehen Sie, das nächste Mal, wenn es nochmal passiert, kriegen Sie eine Anzeige und dann treffen wir uns vor Gericht«. Der Mann entschuldigte sich.

Es stellt sich die Frage, wie man/frau zur(m) Kämpfer(in) wird. Gemeinsam ist denen, die sich herabsetzende Resonanzen nicht gefallen lassen, ein stabiles Selbstwertgefühl, resultierend aus einer wertschätzenden Erziehung, aus dem Bildungsstand, aus der Kenntnis von Menschenrechten oder aus erfolgreich bestandenen Krisen im Verlauf der eigenen Migrationsgeschichte.

3.3 Praktiken des Weggehens und Ankommens

Weggehen und Ankommen ist nichts, was einem einfach geschieht, selbst dann nicht, wenn man zum Weggehen gedrängt oder gezwungen wurde, Es müssen immer auch Entscheidungen getroffen werden, es muss überlegt, geplant, organisiert werden, man muss sich körperlich in Bewegung setzen und sich interaktiv in den Ankunftsräumen positionieren. Theoretische Ansätze von Norbert Elias und Pierre Bourdieu eignen sich dazu, das Weggehen und Ankommen als Handlungsakte zu analysieren.

Migrant*innen sind, folgt man Elias, wie alle Menschen von Anfang an in Figurationen eingebunden, die aus sozialen Beziehungen (Elias 1991, 12) und ich füge hinzu, aus Beziehungen zu Dingen, Tieren, Landschaften bestehen (Schroer 2008, 375). Diese Figurationen begründen sich in der Angewiesenheit der Menschen aufeinander (Elias 1991, 12) sowie in der Angewiesenheit auf nicht-menschliche Wesen und Objekte, woraus sich Abhängigkeiten ergeben, die zur Entwicklung von Interdependenzketten führen. Interdependenzen sind nach Treibel das Kernstück dessen, was Elias als Figuration bezeichnet (Treibel 2008, 70). Die Art und Weise der wechselseitigen Abhängigkeiten und Angewiesenheiten, die auch Machtbeziehungen und Statusunterschiede einschließt, gibt den Figurationen ihre spezifische Gestalt (a.a.O., 46). Elias charakterisiert mit dem Begriff Figuration die plurale Existenz des Menschen (a.a.O., 46). Eingebunden und sozialisiert in Verflechtungszusammenhänge(n), bilden sich Habitusformen, womit ich einen Begriff von Bourdieu (1987, 97) aufgreife. Weder Bourdieu noch Elias stellen einen solchen Zusammenhang her, aber mir erscheint er logisch. Habitusformen sind Bourdieu zufolge »Systeme dauerhafter und übertragbarer Dispositionen, die als strukturierende Strukturen fungieren d.h. als Erzeugungs- und Ordnungs-

grundlagen für Praktiken und Vorstellungen« (ebd.). Ähnlich wie Elias richtet Bourdieu seinen Blick auf Strukturen, während sich aber Elias auf die Analyse dieser Strukturen konzentriert, interessieren Bourdieu auch die diesen Strukturen entspringenden Praktiken. Habitusformen dienen nach Bourdieu der Erzeugung von Praktiken, die stets in den historischen und sozialen Grenzen ihrer Erzeugung liegen (a.a.O., 103). Die von Bourdieu behauptete Gebundenheit von Praktiken an ihren Erzeugungskontext markiert eine Herausforderung für die Untersuchung migrantischer Lebenswelten.

Migrant*innen haben, wie erwähnt, in ihren Herkunftsländern in Figurationen gelebt und in der Auseinandersetzung mit diesen Figurationen Habitusformen ausgebildet. Aber diese Figurationen relativieren sich im Zuge des Weggehens und mit ihnen die vertrauten Habitusformen. Es ist anzunehmen, dass zunächst keine neuen Formen zur Verfügung stehen und Migrant*innen deshalb weiterhin die biografisch erworbenen Habitusformen als Handlungsressource zu nutzen versuchen. Einen Hinweis dafür sehe ich in den Vergleichen, die sie bei ihrer Ankunft zwischen den neuen Eindrücken und den vertrauten Bildern aus dem Herkunftsland anstellen. Aber sie erfahren, die Leistungsfähigkeit der bisherigen Habitusformen als Orientierungs- und Handlungsressource schwindet. Diese Erfahrung beherrscht die Anfangssituation im Migrationsland und erklärt, warum diese Situation oft nur mit vagen Begriffen wie »alles fremd«, »alles anders« beschrieben wird. Migrant*innen/Flüchtlinge stehen vor der Aufgabe, sich neu einzuflechten in unbekannte Interdependenzketten und sie handelnd mitzugestalten (Yildiz E. 2007, 39f.).

In der Studie »Transnational leben« zeigen sich Praktiken des Ankommens und Weggehens, die ich als transformative Praktiken bezeichne. Sie knüpfen an bisherigen Interdependenzen an, ohne sie einfach zu übernehmen, sie verändern sie vielmehr, erweitern sie und statten sie mit neuen Bedeutungsfacetten aus. Sie sind bezogen auf Dinge, Objekte, Geschichten, Phänomene, die mitgebracht oder neu erworben wurden und stets zwischen Herkunfts- und Migrationsland vermitteln. Zu den mitgebrachten Dingen zählen Essen, Kleidung, Kultur- und Naturdinge. Alexandra bringt Bergtee, Oregano, Olivenöl aus Griechenland mit, Arif Thymianpaste und Salbei aus dem Libanon und Lila Trockenfisch aus Uganda. Auch ihre Schwester fordert Lila auf, Trockenfisch bei einem Besuch mitzubringen, was ihr so wichtig ist, dass sie der Schwester droht: »Wenn Du keinen Fisch mitbringst, dann kommst Du nicht. Dann hole ich Dich nicht vom Flughafen ab«. Lara bringt von ihren Urlauben im Herkunftsland Spanien »normalerweise« einen Koffer voller Essen mit. Die Verwendung der mitgebrachten Nahrungsmit-

tel beim Kochen bedeutet, mit diesen Nahrungsmitteln auch Erinnerungen an Geschmack, Geruch, soziale Situationen körperlich-sinnlich in sich aufzunehmen. Von Lila allerdings war zu erfahren, dass sie den mitgebrachten Trockenfisch nicht essen, sondern nur anschauen will. Sie lege ihn auf den Teller und schaue ihn an, was ihr ein »Supergefühl« gebe. Man kann nur vermuten, dass der Anblick des Fisches ugandische Szenen und Erlebnisse in ihr wachruft, die das Supergefühl auslösen.

Zu den Kulturdingen zähle ich Kleidung, Gebrauchs- und Kultobjekte. Malika brachte aus Marokko einen Kaftan, dunkelblau mit Blumen, mit, den sie zu ihrem Geburtstag trug. Hamzo kauft bei Aufenthalt in seinem Herkunftsland Mosambik Kleidung für sich und seine Kinder. Er transportiert mit diesen Kleidungsstücken die vertraute Buntheit der Farben ins Migrationsland und freut sich, wie gut die Farben auf der dunklen Haut aussehen. Sie symbolisierten ein Stück seiner Identität genauso wie das mitgebrachte silberne Weinglas, das vielleicht nicht schön sei, aber ein ihm wichtiges Geschenk. In Nabous Wohnung sind dunkle Holzskulpturen, offenkundig afrikanischen Ursprungs, zu sehen. Darauf angesprochen, sagt sie: »Das ist mein Symbol. Wenn ich das habe, fühle ich mich, ich bin wie zuhause halt«. Diese Antwort lässt sowohl die Deutung zu, dass sie durch diese Kultobjekte zurückschickt wird in ihr Herkunftsland als auch die Deutung, dass die Integration der Objekte in ihre gegenwärtige Wohnung diese zu ihrem Zuhause macht.

Naturdinge in Gestalt von Muscheln und Holz, die sie an griechischen Stränden gesammelt habe, sind neben den Nahrungsmitteln die Mitbringsel von Alexandra. Sie bewahre sie in einem geschlossenen Glas auf und wenn sie dieses öffne, rieche es nach Meer. So bleibt sie über den Geruch mit dem Meer verbunden, das ihr so fehle. Zugleich werden die mitgebrachten Dinge durch die Aufbewahrung in einem Glas neu kontextualisiert.

Es werden in den Interviews aber auch Praktiken des Weggehens und Ankommens genannt, durch die Dinge neu erworben oder als neue Bezugspunkte gewählt werden. Dia hat einen Pandabären und Lederhosen gekauft. Diese Dinge sollen zwischen ihm und seinem Sohn vermitteln, der infolge einer Scheidung nicht bei ihm lebt; sie vermitteln zugleich zwischen dem neuen Lebenskontext und den Lebensgeschichten von Vater und Sohn, die in einem anderen Kontext begonnen haben. Jasmins Praktiken des Weggehens und Ankommens bestehen im Erwandern des neuen Raums; sie wandert täglich an einem Fluß entlang mit Blick auf die den Migrationsort umgebenden Berge. Beides ist ihr aus dem Iran bekannt. Wandernd schiebt sie zwei Lebenskontexte ineinander; der eine ist physikalisch und anfassbar vorhanden, der

andere in ihrer Imagination. Luca orientierte seine Praktiken an Katzen; wie sie beobachtete er in der Anfangsphase, wie Menschen im Migrationsland miteinander umgehen, ehe er sich diesen Menschen öffnete und mit ihnen kommunizierte. Nicht zufällig hat er sich als Lernobjekte Katzen ausgesucht; das Verhalten von Katzen war ihm vertraut, mit Katzen sei er in Serbien aufgewachsen.

Abb. 3: Die Katze als Modell (Luca, 44 Jahre)



Ich bezeichne die geschilderten Praktiken des Weggehens und Ankommens als transformative Praktiken, weil sie Dinge und Objekte aus einem anderen Land mit anderen Dingen an anderen Orten in Beziehung setzen, ja, vermischen z.B. beim Kochen, weil diese Dinge in neue Szenen eingeschleust werden und darin eine neue Wirkkraft entfalten. So ist denkbar, dass die in einer deutschen Schule getragenen bunten Hemden, eine Provokation darstellen, die sich in Bewunderung oder in Spott ausdrücken kann. Die mitgebrachten Dinge können sich sogar in etwas Anderes verwandeln; Lila's Trockenfisch etwa verwandelt sich von einem Nahrungsmittel in ein Anschau-

ungsobjekt. Selbst Praktiken, die auf den ersten Blick nur auf Objekte im Migrationsland verweisen wie der Pandabär, die Lederhose, der Fluss, die Berge, die Katze sind oder werden verwoben mit der Biografie von Migrant*innen und schließen insofern an unterschiedlichen lebensweltlichen Figurationen an. Sie markieren einen Übergang.

Sowohl die Praktiken des Weggehens und Ankommens als auch die Objekte, die für diese Praktiken eine Rolle spielen, können mit Donald W. Winnicott als Übergangsobjekte und Übergangsphänomene bezeichnet werden. Übergangsobjekte und -phänomene dienen dazu, innere und äußere Wirklichkeit zueinander in Beziehung zu setzen (Winnicott 1973, 23). Im Fall von Migration besteht die äußere Wirklichkeit aus den sozialen und ökologischen Szenarien des Herkunfts- und Migrationslandes und die innere Wirklichkeit aus Gedanken, Gefühlen, Orientierungen, Erinnerungen, Selbstentwürfen. Übergangsobjekte und -phänomene konstituieren einen intermediären Raum, anders gesagt, ein Gemenge von äußeren Ein- und inneren Abdrücken, von Vertrautem und Unvertrautem, von Bekanntem und Fremdem (Schroer 2008, 362). Intermediäre Räume sind der Ort, an dem sich nach Winnicott das Selbst konstituiert (Winnicott 1973, 78): Er beschreibt diese Leistung von Übergangsobjekten und -phänomenen mit Blick auf die kindliche Entwicklung zwischen dem 4. und 12. Lebensmonat (a. a. O., 13). Er weist jedoch darauf hin, dass Übergangsobjekte und -phänomene immer wieder im Leben aufgerufen werden können, weil kein Mensch frei sei von dem Druck, innere und äußere Realität in Beziehung zu setzen (a. a. O., 23). In Übergangssituationen wie sie Migration darstellt, verstärkt sich dieser Druck (Habermas/Paha 2002, 12). Die Herstellung eines intermediären Raums mittels Übergangsobjekten entlastet von diesem Druck (Winnicott 1973, 23) und bereitet zugleich neue soziokulturelle und soziomaterielle Verflechtungen vor.

Praktiken des Weggehens und Ankommens, unter deren Regie Objekte zu Übergangsobjekten werden, stellen auf Sichtbares ab. Sie machen dem handelnden Subjekt etwas sichtbar und sie machen Anderen etwas sichtbar. Das Auge spielt bei der Entwicklung dieser Praktiken eine wichtige Rolle, nach Reichertz sogar die entscheidende Rolle (Reichertz 2017, 362). Ich sehe auch andere Sinne im Spiel bei der Entwicklung transformativer Praktiken z. B. den Tastsinn in Gestalt der Hände, die über die Holzskulpturen streichen oder die Muscheln anfassen, den Geschmackssinn, wenn die mitgebrachten Dinge gegessen werden, den Geruchssinn, wenn der Meeresduft aus dem geöffneten, mit Muscheln gefüllten Glas aufsteigt. Transformative Praktiken sind zudem von Gefühlen flankiert z. B. von der Freude über die bunten Hemden, vom

Stolz, der beim Tragen des Kaftans empfunden wird, von Sehnsucht beim Anblick des Fisches.

Transformative Praktiken, Übergangsobjekte und -phänomene sind nicht nur in der allerersten Phase des Ankommens von Bedeutung, sondern über Monate, Jahre, Jahrzehnte hinweg; was dafür spricht, dass das Weggehen und Ankommen nie abgeschlossen ist, dass es immer wieder neu durchlebt wird und gestaltet werden muss. Das heißt auch, dass Interdependenzen nichts Statisches sind, sondern sich wandeln (Treibel 2008, 14) und mit ihnen die Habitusformen, was Elias in seinem Ansatz einkalkuliert im Unterschied zu Bourdieu, der ihnen einen tendenziell statischen Charakter gibt.

Eine Sorte von Übergangsobjekten und damit in Verbindung stehenden transformativen Praktiken blieb in diesem Kapitel unerwähnt: Medien. Auch Medien und mediale Praktiken haben eine wichtige Funktion für die Verschränkung von bisherigen und neuen Lebenswelten wie bereits in dem Abschnitt zur Medienforschung (2.3) angesprochen und bezogen auf das empirische Material dieser Studie in einem späteren Kapitel (5) dargestellt wird.

4. Was Migrant*innen bewegt: Schlüsselmetaphern

Wie gestaltet sich transnationales Leben im Zeichen von Migration?, lautet die Hauptfrage dieser Studie, aus der sich als weitere zentrale Frage u.a. ergibt: Welche Themen, Fragen, Probleme stehen im Zentrum eines solchen Lebens? Ich suchte die Antwort im Rahmen der Grounded Theory durch offenes und anschließend axiales Kodieren, bei dem Interviewaussagen nach bestimmten Feldern wie Handlungsstrategien, soziale Beziehungen, Selbstkonstruktionen sortiert werden. Ziel des axialen Kodierens ist die Identifikation einer oder mehrerer Schlüsselkategorie(n). Es stellte sich heraus, dass die identifizierten Schlüsselkategorien Metaphoriken waren, was nahelegte, den Metaphernansatz als theoretische Rahmung für dieses Kapitel zu nutzen.

Die Schlüsselkategorie bzw. Schlüsselmetapher weist Parallelen zu dem von Paulo Freire entwickelten Begriff der generativen Themen auf. Man begegnet den generativen Themen, so Freire, in der Art und Weise, in der Menschen über die Welt denken und ihr begegnen (Freire 1972, 118). Auch der Metaphernansatz betrachtet die benutzten Metaphern als Versuche der Weltdeutung, die Handlungsoptionen enthalten. Während aber der Terminus generative Themen das Denken und Handeln fokussiert, erlaubt der Metaphernansatz die Berücksichtigung aller Lebensäußerungen im Zeichen einer Metapher z.B. auch Gefühle, Selbstentwürfe, Beziehungen. Die im Ansatz generativer Themen gedachten Weltbezüge sind zudem als bewusste Bezüge gedacht, während der Metaphernansatz auch Vor-, Unbewusstes und Implizites berücksichtigt, was den empirischen Befunden der gegenständlichen Studie entgegen kommt.

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit dem Einfluss, den Metaphern auf das Handeln, auf Beziehungsgestaltung und Zukunftsentwürfe nehmen, womit einige der eingangs genannten Sortierfelder benannt sind. Über diese Felder hinweg werden metaphorisch geprägte mental-emotionale Bezüge vorgestellt

sowie Erkenntnisse zur Geschichte einzelner Metaphern. Den ebenfalls unter metaphorischem Einfluss stehenden Selbstkonstruktionen wird ein eigenes Kapitel gewidmet.

4.1 Metaphern: Theoretische Implikationen

Ausgehend von einer Klärung des Begriffs Metapher werden im Folgenden metaphorische Konzepte und Schemata sowie die Funktionen von Metaphern und ihre Einbettung in kulturelle Kontexte diskutiert.

4.1.1 Zum Begriff Metapher

Metaphern sind »kein Ornament, keine Ausnahmeerscheinung, sondern ein alltagssprachliches Phänomen« (Kruse/Biese/Schmieder 2011, 65). Von einer Metapher kann gesprochen werden, wenn ein Begriff mehr als nur eine wörtliche Bedeutung hat, wenn die wörtliche Bedeutung einem konkreten Gegenstandsbereich entstammt und gleichzeitig auf einen zweiten, meist abstrakteren Bereich übertragen wird (Schmitt/Schröder/Pfaller 2018, 4). Der Begriff Metapher leitet sich vom griechischen »metaphérein« ab und bedeutet etwas anderswo hintragen (Kruse/Biese/Schmieder 2011, 89). Wenn der aus Mosambik stammende Hamzo erklärt, er sei ein Stück Blume, dann nimmt er diesen Begriff aus dem klar benennbaren, konkreten Gegenstandsbereich Blumen und überträgt ihn auf den abstrakteren Gegenstandsbereich Selbstkonstruktionen. Wenn er im weiteren Verlauf die Blume als Teil eines Straußes beschreibt, der ein wünschbares Zusammenleben symbolisiert, dann findet eine weitere Übertragung statt. Bestimmte Gegenstandsbereiche, hier Selbstkonstruktion und soziales Zusammenleben, werden im Lichte anderer Gegenstände, hier Blume und Strauß, betrachtet (a.a.O., 63). Weil heterogene Kontexte durch Metaphern so miteinander verbunden werden, dass die Übertragung von Bedeutungen möglich wird, bezeichnet Michael B. Buchholz Metaphern als »Doppelgänger« (Buchholz 1993d, 8). Die Gleichsetzung der verschiedenen Kontexte durch die Übertragung erfolgt implizit, in der Analogie wird sie mit dem Wörtchen »wie« kenntlich gemacht (Carveth 1993, 17). Hamzo's Äußerung müsste als Analogie kommuniziert, lauten: Ich bin wie eine Blume.

Metaphern dringen in alle Winkel des Alltagslebens ein. Sie existieren zwar teilweise schon als kulturelle Angebote z.B. in Form von Sprichwör-

tern wie »Schuster bleib bei deinen Leisten«, aber sie werden bezogen auf die eigene Situation modifiziert oder eben auch neu erfunden. Cornelia Müller spricht vom »metaphorizing« (Müller 2019), um den Aspekt des Herstellens von Metaphern zu betonen.

Die Herstellung von Metaphern muss nicht bewusst sein; sie kann im Dienste unbewusster Prozesse stehen, die aus verdrängten konflikthaften Erfahrungen herrühren. Das Resultat des »metaphorizing« können aber auch nur »schlafende Metaphern« (Buchholz 1993c, 66) sein, denen Buchholz zwar ebenfalls einen unbewussten Charakter zuspricht, die ich aber eher dem Vorbewussten zurechnen möchte, dem keine Verdrängung zugrunde liegt. Selbst wenn die Metapher benannt wird, kann man davon ausgehen, dass die Konsequenzen dieser Metapher von demjenigen, der sie benennt, nicht in ihrer ganzen Breite erkannt werden. Für die Erschließung der Sinnbedeutung von Metaphern braucht es das Verfahren der Dekonstruktion durch verstehend-interpretative Methoden wissenschaftlicher Forschung, der Psychotherapie oder die reflexiven Selbstanalyse (ebd., Carveth 1993, 32).

In Orientierung an George Lakoff und Mark Johnson, die mit ihrem Buch »Metaphors we live by« (1980) zu Pionieren des Metaphernansatzes geworden sind, beschreiben Kruse/Biese/Schmieder verschiedene Arten von Metaphern: Strukturmetaphern, Orientierungsmetaphern, ontologische Metaphern, Personifikation (Kruse/Biese/Schmieder 2011, 76ff.). Von Strukturmetaphern wird gesprochen, wenn ein Gegenstand durch einen anderen Gegenstand strukturiert wird z.B. der Gegenstand Selbstkonstruktion wird durch den Gegenstand Blume strukturiert. Orientierungsmetaphern organisieren einen Gegenstandsbereich aus räumlicher Perspektive z.B. die Liebe ist oben, wenn wir sagen, dass wir uns durch die Liebe beflügelt fühlen (a.a.O., 77). Ontologische Metaphern entwerfen einen Gegenstandsbereich als etwas Seiendes z.B. die Theorie als Gebäude, das man sich erschließen muss (a.a.O., 78). Personifikation als Metapher zählt nach Kruse/Biese/Schmieder zu den ontologischen Metaphern; das Spezifische besteht darin, dass ein Gegenstand als Menschliches gedeutet wird z.B. wenn gesagt wird, dass die Sprache vergewaltigt werde (a.a.O., 79).

Wenn Müller von »metaphorizing« spricht, dann wird mit dem in diesem Begriff enthaltenen Verweis auf die Herstellung von Metaphern auch gesagt, dass Metaphernbildung ein Prozess ist. Dieser ist nach Müller stets in interaktive Zusammenhänge eingebettet: »Metaphors in (.) face-to-face-interaction are emerged, dynamic, temporal, and embedded in incorporal interaction« (Müller 2019, 63). Metaphern bebildern Interaktionen und diese Bilder be-

einflussen wiederum den Interaktionsverlauf (Buchholz 1993a, 171). Sie haben somit eine interaktionsorganisierende Kraft (Buchholz 1993c, 71). Zugleich ist ihnen aufgrund ihres prozessualen Charakters eine Veränderungsdynamik eigen. Sie können sich im Verlauf der Lebensgeschichte verändern. Die Veränderungsdynamik kann aber auch im Zusammenhang mit unterschiedlichen Interaktions- und Handlungssituationen stehen, die unterschiedliche Metaphern aufrufen. Zu diesen Interaktionssituationen zählt auch die Interviewsituation im Forschungsprozess. Die kommunizierte Forschungsfrage hat im Fall der vorliegenden Untersuchung sicher bestimmte Metaphern hervorgehoben, nämlich auf das Thema »Transnational leben« bezogene Metaphern. Auch die Beziehung (zur)m Forscher(in) nimmt Einfluss auf die Formulierung von Metaphern. Die Frage ist, ob in anderen Situationen dasselbe Thema anders metaphorisiert wird. Das ist möglich, bedeutet aber nicht, dass eine der explizierten Metaphern zu verwerfen wäre, denn es können verschiedene Metaphern im Denken, Fühlen und Handeln wirksam werden. Das wäre dann allerdings eine Quelle innerer Unruhe, die nach einer Lösung drängt. Eine gewisse Verstetigung ist im Interesse einer inneren Balance wahrscheinlicher, es sei denn, die bisherigen Metaphoriken erweisen sich als dysfunktional.

4.1.2 Metaphorische Konzepte und Schemata

Metaphern basieren auf mehreren metaphorischen Redewendungen, die miteinander zusammenhängen (Schmitt 2018, 5). Es lassen sich »metaphorische Cluster« (Schmitt 2017, 43) identifizieren, die einem Bild folgen. Diese werden von Schmitt als »metaphorische Konzepte« bezeichnet (a.a.O., 48). Das metaphorische Konzept eines meiner Interviewpartner lautet: Die Welt ist nicht schwarzweiß. Der Zielbereich dieser Metapher ist ein gesellschaftliches Ordnungsmodell. Die Metaphorik steht gegen Spaltung, die Hierarchisierung, Diskriminierung und Ungleichbehandlung legitimiert. Sie impliziert vielmehr eine bunte Gesellschaft, in der sich Einflüsse aus verschiedenen kulturellen Quellen speisen und sich Menschen auf Augenhöhe begegnen. Statements, die diese Metaphorik stützen, bestehen u.a. darin, dass der Interviewpartner davon berichtet, wie sehr es ihn im Beruf störe, wenn Angehörige bestimmter anderer Nationen abgewertet werden, was sich an der Einteilung in geschätzte und weniger geschätzte Geschäftspartner zeige oder auch wenn er selbst von einer Einteilung in ein Wir und in ein Du betroffen zu sein glaubt. Als Indiz dafür sieht er die beobachtete Verunsicherung in Business Meetings, wenn seine Powerpoint Präsentation hochfahre und sein Name auftauche, der

seine andere kulturelle Herkunft sichtbar mache. Die wahrgenommene Verunsicherung signalisiert für ihn eine soziale Trennlinie.

Für Schmitt sind es gebündelte Metaphern, die ein metaphorisches Konzept ergeben (Schmitt 2017, 43). Die empirischen Daten der Untersuchung »Transnational leben« sprechen dafür, dass es neben metaphorischen auch nicht-metaphorische Formulierungen gibt, die in einem Zusammenhang miteinander stehen und zu einem metaphorischen Konzept gebündelt werden können.

Eine Person kann, wie im letzten Abschnitt bereits angesprochen, über mehrere metaphorische Konzepte verfügen, die nicht nur verschieden, sondern widersprüchlich sein können. Ein illustrierendes Beispiel ist ein metaphorisches Konzept, das ich »Schaf oder Löwe« genannt habe und das sich aus zwei Konzepten zusammensetzt. Zielbereich ist das Sozialverhalten im Beruf. Die beiden, der Tierwelt entnommenen Bilder stehen für zwei gegensätzliche Formen des Sozialverhaltens. Die Migrantin sieht sich in einer Situation, in der sie sich für das Eine oder Andere entscheiden sollte. Das Schaf verkörpert für sie Ruhe, Bescheidenheit, Friedfertigkeit, aber auch Unterlegenheit, der Löwe dagegen Aggression, Rücksichtslosigkeit, aber auch Kraft und Durchsetzungsvermögen. Das Bild des Schafs verbindet sich mit der bäuerlichen Landschaft ihres Herkunftslandes, in der sie aufgewachsen ist und Schafe gehütet hat, das Bild des Löwen mit einem privatwirtschaftlichen IT-Betrieb im Migrationsland, in dem sie arbeitet. Die beiden Metaphoriken stehen für sie im Widerstreit zueinander und sie selbst positioniert sich inmitten dieses Widerstreits. Dieser Positionierung entspricht die Äußerung, dass sie sich auf der Suche befinde, die für sie »sehr sehr schwierig« sei.

Den metaphorischen Konzepten übergeordnet sind Schemata, denen verschiedene, von unterschiedlichen Akteur*innen stammende metaphorische Konzepte zugeordnet werden können. Es handelt sich um gegenstandsunabhängige allgemeine Ordnungsmetaphern (Schmitt 2017, 51), die eine Gemeinsamkeit der verschiedenen metaphorischen Konzepte repräsentieren. Das metaphorische Konzept »Schaf oder Löwe« wurden dem Schema »Entwicklung« zugeordnet, weil der erfahrene Widerstreit zu einer Lösung drängt und dadurch zum Entwicklungsanstoß wird. Ein solcher Anstoß geht auch von dem Konzept »muss immer schauen für Licht« aus, das die Gestaltung sozialer Beziehungen und Arbeit fokussiert und das ich ebenfalls dem Schema Entwicklung zugeordnet habe. Dieses Konzept fordert nicht zur Entscheidung zwischen zwei Optionen auf, sondern dazu, eine bestimmte Perspektive einzunehmen, die als erfolgversprechend erscheint. Das Verbindende der

beiden Konzepte ist der Entwicklungsaspekt. Beide Konzepte sprechen darüber hinaus Körperlichkeit als eine metaphorische Dimension an. Das Konzept »Schaf oder Löwe« rekurriert auf die Körperlichkeit von Tieren als Ausdruck von Energie und Sozialverhalten, das »Schauen für Licht« spricht den Gesichtssinn als metaphorische Strategie an. Für Müller haben metaphorische Konzepte generell einen körperlichen Charakter, der ihr bislang wenig im Metaphernansatz berücksichtigt erscheint: »It seems to me that the notion of embodiment as an aspect of an ecological cognition approach to metaphor is specifically in need of further specification and clarification« (Müller 2019, 64). Des Weiteren steht, soweit ich sehe, die theoretische Analyse der Beziehung zwischen Emotionen und Metaphern aus. Ich versuche in diesem Kapitel, der metaphorischen Bedeutung von Emotionen zumindest auf einer konkreten Ebene Rechnung zu tragen.

4.1.3 Funktionen von Metaphern

Metaphern sind, so die implizite oder explizite Annahme in den verschiedenen theoretischen Zugängen zum Metapherngebrauch, unverzichtbar, weil sie eine wesentliche Möglichkeit darstellen, Welt wahrzunehmen und zu erleben (Lakoff/Johnson 1980, 239). Sie sind Donald Carveth zufolge so wichtig wie das Sehen, Hören und der Tastsinn (Carveth 1993, 28). Buchholz bezeichnet Metaphern als »soziale Sinnesorgan(e) der Sprache« (Buchholz 2006, 302). Mit Hilfe von Metaphern, die unsere Erfahrungen veranschaulichen und sie dadurch zu einem visuellen Erlebnis machen, tasten wir uns an die Welt heran. Durch den Filter eines Bildes betrachtet, wird die Welt, orientiert an diesem Bild, strukturiert; verschiedene Wahrnehmungen und Erfahrungen werden in ein spezifisches Verhältnis zueinander gesetzt. Es entsteht eine metaphorisch gestützte Ordnung. Mit dem erwähnten metaphorischen Konzept »die Welt ist nicht schwarzweiß« wird einerseits gegen eine Ordnung der strikten Trennungen, der Einteilung in ein Oben und Unten opponiert und andererseits implizit für eine Ordnung plädiert, die Vermischungen, Vielfalt, Hybridisierung zulässt und Ungleichheit sowie Marginalisierung aufgrund von nationaler oder sozialer Herkunft ausschließt. Metaphern haben das Potential, etwas voranzutreiben (Buchholz 1993b, 121). In dem zuletzt zitierten Beispiel geht es um eine gesellschaftliche Neuordnung. Die metaphorischen Konzepte »Schaf oder Löwe« und »muss schauen für Licht« stimulieren bzw. drängen dagegen zu Veränderungen auf der Ebene von Persönlichkeitsentwicklung und Lebensbiografie.

Metaphern können solche Funktionen gewinnen, indem sie Deutungen nahelegen, die nicht nur helfen zu verstehen und zu erklären, sondern auch zu handeln. Sie liefern Vorlagen für Handlungsoptionen in verschiedenen Bereichen z.B. für Selbstentwürfe, für Beziehungsmuster, für Zukunftsplannungen, für die Gestaltung von Kommunikation generell. Sie erleichtern das Verstehen und den Umgang mit dem Fremden, indem dieses in Bekanntes übersetzt wird (Kruse/Biese/Schniieder 2011, 71). Das enthält allerdings auch das Risiko der Kolonisierung des Fremden, dass diesem seine Besonderheit nimmt.

Die in den metaphorischen Konzepten angelegten Deutungen und Handlungsoptionen werden umso drängender, je stärker sie emotional aufgeladen sind. Das Konzept »Schaf oder Löwe« erzeugt einerseits Sehnsucht und andererseits Angst und Zorn; das Konzept »muss schauen für Licht« stimuliert Hoffnung und Zuversicht. Metaphern reden nicht über Gefühle, sie verkörpern sie, sie lassen erleben (a.a.O., 24). Das könnte erklären, warum ich bei meinen Interviewpartner*innen unterschiedliche emotionale Stimmungen wahrgenommen habe, je nachdem, welche Emotionen von ihren Metaphern aufgerufen wurden.

So sehr Metaphern durch die Übertragung der Perspektiven von einem Kontext in einen anderen der Erweiterung von Wissen und Erkenntnis dienen, so begrenzen sie andererseits die Erkenntnismöglichkeiten. Die jeweilige Metapher steuert, was ins Blickfeld kommt; das macht sie notwendig selektiv. Sie erhellt und verbirgt zugleich (Carveth 1993, 32; Buchholz 1993b, 121), anders gesagt: Sie erweitert Deutungs- und Handlungsoptionen und begrenzt sie. So lenkt z.B. das metaphorische Konzept »muss immer schauen für Licht« die Aufmerksamkeit auf erfreuliche, zuversichtlich stimmende Erfahrungen, während Risiken oder Gefahren potentiell ausgeblendet werden.

4.1.4 Metaphern und Kultur

Der Metaphernansatz geht von einer »Vorinterpretiertheit der Welt« (Schmitt 2017, 453) aus. Schmitt rückt mit dieser These den Metaphernansatz in die Nähe von lebensweltlichen Annahmen, wie sie von Alfred Schütz und Thomas Luckmann (1975) formuliert wurden. Wir werden Schütz/Luckmann zufolge hineingeboren in eine intersubjektiv hergestellte Kultur- und Sozialwelt (Schütz/Luckmann 1975, 23f.). Diese Welt ist dem einzelnen Subjekt zur Auslegung aufgegeben, wofür dieses auf bereits vorhandene kulturelle Codes zurückgreift. Diese werden nicht 1 zu 1 übernommen, sondern im Hinblick auf

eigene Bedürfnisse interpretiert und adaptiert. »Jedes lebensweltliche Auslegen ist ein Auslegen von bereits Ausgelegtem« (Schütz/Luckmann 1975, 26), schreiben Schütz/Luckmann. Zu den kulturellen Codes zählen auch Metaphern, die eine bestimmte Auslegung nahelegen. Metaphern sind insofern kulturell verankert. Lakoff & Johnson weisen darauf hin, dass die zentralen Werte einer Kultur mit der Struktur der wichtigsten metaphorischen Konzepte übereinstimmen (Lakoff & Johnson 1980, 22). Die Bedeutung von Metaphern erschließt sich zum einen aus dem Kontext, in dem sie von einzelnen Subjekten verwendet werden, zum andern aus dem kulturellen Kontext, in dem sie entstanden sind und als Deutungsangebote existieren. Metaphern verschaffen daher immer auch einen Zugang zu kollektiven Erfahrungen (Schmitt 1995, 109). Im Zuge der Übertragung wird kulturelles Wissen übertragen. Kruse schlägt vor, Metaphern als »kulturelle Fußabdrücke« (Kruse 2011, 73) zu betrachten. Ein in westlichen Kulturkreisen geläufiger Fußabdruck sei die Oben-Unten-Metaphorik, die ihren materialisierten Ausdruck z.B. darin finde, dass sich die Chefetage oder auch das Siegerpodest oben befinden (ebd.). Dies dokumentiere, dass wir im Sinn von Lakoff/Johnson mit und durch Metaphern Lebenswelten gestalten.

Metaphern als kulturelle Codes können sich innerhalb eines bestimmten Territoriums oder auch zwischen Territorien unterscheiden. Lakoff/Johnson geben zu bedenken, dass z.B. die Oben-Unten-Metaphorik nicht überall dieselbe Gültigkeit hat; es sei denkbar, dass die Balance-Metaphorik eine bedeutsamere Metaphorik darstelle (Lakoff/Johnson 180, 24). In der Studie »Transnational leben« zeichnet sich die Balancemetaphorik als ein Konzept ab, das ausschließlich von Migrant*innen formuliert wurde, die in afrikanischen oder arabischen Ländern sozialisiert worden waren. Dies könnte ein Indiz dafür sein, dass das Gleichgewicht im Sinne einer inneren Stimmigkeit oder einer ausbalancierten Belastungssituation dort einen hohen kulturellen Stellenwert hat. Darauf verweist auch das von einem Migranten zitierte Sprichwort »Man kann nicht zwei Melonen in einer Hand tragen«. Die kulturelle Bedeutung dieses Sprichworts besteht darin, dass sich Anforderungen und Aufgaben, die man sich stellt, im Gleichgewicht mit den eigenen Energieressourcen befinden müssen. Der Migrant zieht daraus die Konsequenz, dass er neben begonnener Lehre und Berufsschule nicht auch noch einen Sprachkurs besuchen kann. Im Deutschen gibt es das Sprichwort »Man kann nicht zwei Herren gleichzeitig dienen«, das eine vergleichbare Bedeutung hat und auf metaphorische Gemeinsamkeiten über Grenzen hinweg verweist.

In der vorliegenden Studie ist die kulturelle Verankerung von Metaphern eine besondere Herausforderung für die Forschung, weil die Interviewpartner*innen in verschiedenen kulturellen Kontexten sozialisiert wurden. Erkenntnisbarrieren können zudem daraus resultieren, dass die Forscherin einem kulturellen Kontext entstammt, der sich zumindest unter territorialen Gesichtspunkten von den Herkunftskontexten ihrer Interviewpartner*innen unterscheidet (s.1.4). Andererseits ist anzunehmen, dass diese durch teils langjährige Aufenthalte in den Migrationsländern auch aus dem Werte- und Normenpool dieser Länder schöpfen, so dass sich gemischte metaphorische Konzepte ergeben. Möglichen Fehldeutungen wird durch methodische Strategien der Grounded Theory entgegengearbeitet, die vorsehen, Interpretationen in enger Verbindung mit dem empirischen Material zu entwickeln, anders gesagt, die Empirie sprechen zu lassen und irritierenden Stellen in den Interviews besondere Beachtung zu schenken, weil gerade solche nicht selten den Schlüssel zu entscheidenden Erkenntnissen darstellen.

4.2 Schlüsselmetaphern als metaphorische Konzepte von Migrant*innen: Eine Typologie

Im Zuge des offenen und axialen Kodierens der Interviews mit Migrant*innen konnte ein breites Spektrum an Schlüsselmetaphern identifiziert werden, die sich als metaphorische Konzepte offenbarten und sich zu metaphorischen Schemata bündeln ließen. Es wurden sieben metaphorische Schemata ermittelt, die mit folgenden Begriffen gekennzeichnet wurden: Entwicklung, Dazwischen, kämpferisch, Balance, Ordnung, Bewegung, Verbundenheit. Bezogen auf diese Begriffe werden im Folgenden ausgewählte metaphorische Konzepte vorgestellt. Ich werde ausgehend von allgemeinen Merkmalen der Schemata sowie der jeweiligen Schlüsselmetapher bzw. des metaphorischen Konzepts, die Einflüsse der Metaphorik auf das Denken, Handeln, Fühlen, auf Beziehungsgestaltung und Zukunftswünsche nachzeichnen, um abschließend nach der Genese der jeweiligen Schlüsselmetapher zu fragen.

4.2.1 Entwicklung

Entwicklung bedeutet etwas zu entfalten, etwas entstehen zu lassen, was noch nicht da ist. Das Ziel der Entwicklung kann offen sein oder bereits als Imagination oder Hoffnung existieren. Entwicklung beschreibt einen

zukunftsorientierten Prozess; man kann eine Entwicklung geschehen lassen, sie behindern oder aktiv vorantreiben. Soll Entwicklung stattfinden, braucht es ein freies offenes Klima. Das Schema Entwicklung bündelt sieben, in der Studie identifizierte metaphorische Konzepte; sie sind nahezu gleich verteilt zwischen Männern und Frauen. Im Folgenden werden zwei Konzepte vorgestellt, in denen die Entwicklung aufgrund unterschiedlicher Aufenthaltsdauer und Geschlecht seine spezifische Formung erfährt.

Der freie Engel

Das metaphorische Konzept »der freie Engel«¹ nimmt erst gegen Ende des Interviews mit der 42-jährigen Malika in dem von ihr gezeichneten Bild sichtbare Gestalt an. Der Engel symbolisiert ihr Wunschbild, das sie fröhlich stimmt; der Engel trägt Blumen im Haar als »Symbol von Fröhlichkeit«. »Warum ein Engel?«, frage ich. »Die sind freier wie Menschen, frei in Entscheidungen«, ist die Antwort. Frei in Entscheidungen zu sein, impliziert Entwicklungschancen.

Auch wenn der Engel erst am Ende des Interviews sichtbar wird, er war als Metaphorik schon vorher da, im Interview und im Leben der Migrantin. Sie erinnert sich, warum sie aus Marokko migriert ist: »Ich muss in ein Land, wovon ich was lerne« und »ich muss was erreichen in Deutschland«, anders gesagt: Ich muss mich entwickeln. Malika ist inzwischen 18 Jahre in Deutschland. Das Entwicklungsmotiv zeichnet sich in den Handlungsbereichen, Bildung/Beruf, Familie/Partnerschaft, soziale Netzwerke ab. Malika begann als Au pair und hat sich von dort durch den Besuch von Deutschkursen, Altenpflegeschule und Fachhochschule zur diplomierten Pflegepädagogin hochgearbeitet. Nebenher war sie erwerbstätig, die letzten fünf Jahre in der Gerontopsychiatrie von Freitag bis Sonntag; von Montag bis Donnerstag hat sie studiert. Die berufliche Entwicklung forderte eine weitere Entwicklung im Bereich von Familie/Partnerschaft. Malika hatte zwar wegen der Geburt ihres ersten Kindes das Studium der Sprachwissenschaft abgebrochen, aber trotz eines zweiten Kindes hat sie ihre berufliche Entwicklung wieder aufgenommen. Damit einher ging eine klare Arbeitsteilung mit ihrem irakischen Ehemann in der Familie: Einkaufen und Kochen ist die Domäne des Mannes, Putzen und mit den Kindern lernen ist ihre Domäne. »Wir sind sehr organisiert«, kommentiert sie. Die von Malika und ihrem Mann praktizierte

1 Die in Anführungszeichen gesetzten Begriffe und Satzteile sind wörtliche Aussagen der in die Untersuchung einbezogenen Migrant*innen.

Abb. 4: Der freie Engel mit Blumen im Haar
(Malika, 42 Jahre)



Arbeitsteilung in der Familie ist eine Absage an das tradierte Geschlechtermodell, das die Zuständigkeit für Haus- und Familienarbeit allein den Frauen zuschreibt, oft neben Ausbildung und Beruf. Ein drittes Handlungsfeld sind die sozialen Netzwerke, an denen Malika im virtuellen Raum und jenseits davon partizipiert. Via WhatsApp beraten sich die Frauen des Netzwerks in Alltagsfragen oder sie tauschen Erfahrungen aus, kurz, sie lernen voneinander. Als einen Raum, in dem Neues ausprobiert wird, schildert Malika die Frauenfeste, an denen Frauen verschiedener Nationalitäten teilnehmen. Bei diesen Festen gibt es Essen aus verschiedenen Ländern, es wird Musik, auch arabische Musik, gehört und getanzt mit »offenen Kopftüchern«, wie Malika betont. Es scheint eine Atmosphäre von Freiheit und Befreiung zu herrschen, die der Metaphorik des freien Engels entgegenkommt.

Gerade diese Frauenfeste zeigen, wie Malika zusammen mit anderen Frauen transnationale soziokulturelle Räume schafft, die quer zu Nationalgesellschaften liegen (Pries 1998, 77). In ihnen dominiert das Sowohl-als-Auch (Nassehi 2003, 205) im Hinblick auf Speisen, Musik, Bewegung. Der Körper wird zum Ort transnationalen Erlebens. Man kann diese Feste als

Transtopien sehen, in denen lokale und weit entfernte Elemente miteinander verknüpft werden (Yildiz E., 2015, 32). Transtopien ermöglichen Übergänge (ebd.), Experimente, Entwicklung. Aus Malikas Perspektive wird durch diese Feste ein neues Heimatmodell kreiert, das an Elementen verschiedener Herkunftsländer anknüpft, aber im Migrationsland situiert ist und sich auch für dessen Einflüsse öffnet. »Wir fühlen uns durch diese Feste, dass wir in unserer Heimat sind«, sagt sie und präzisiert kurz darauf, dass die Heimat in Deutschland gemeint sei.

Nicht nur das Experimentierfeld Frauenfeste, auch Malikas beruflicher Karriereweg und die Organisation der Haus- und Familienarbeit sprechen dafür, dass Malika tradierte Gendergrenzen durchbricht, wie es Brooks/Simpson auch bei anderen Migrantinnen als Migrationsmotive festgestellt haben: »[...] women seek to escape the constraints of a traditional gender order and find new freedom in their host domain« (Brooks/Simpson 2013, 161). Für Malika war die Mithilfe in der Apotheke ihrer Schwester bis zu einer Heirat vorgesehen; im Interesse selbstbestimmter Entwicklungschancen hat sie diesen Plan im Alter von 24 Jahren durchkreuzt im Bewusstsein »es gibt kein Zurück«. Ihre Neupositionierung als Frau geht mit Versuchen einher, eine Brücke zur traditionellen Frauenrolle zu schlagen. Sie gibt ihr Studium auf, weil sie ein Kind erwartet, eine Abtreibung kommt für sie nicht in Frage, sie sieht sich als Mutter verantwortlich für die Entwicklungschancen ihrer Kinder, sie lernt mit ihnen und sie will, dass auch sie »ihre Träume verwirklichen und leben wie sie möchten«. Malika versucht sich an einer lebhaften Form der Vereinbarkeit von Familie, Partnerschaft, Ausbildung und Beruf (Morokvašić 2009, 30).

Malika ist sich ihrer Entwicklung und der damit verbundenen Veränderung ihrer Persönlichkeit bewusst, schon deswegen, weil sie ihr zurückgespiegelt wird. Die Eltern meinen, erzählt sie, »dass ich hier hart geworden bin«. Hart bedeute, so Malika, »dass ich sehr seriös geworden bin, dass ich so pünktlich und genauer geworden bin«. Sie lässt diese Zuschreibungen so stehen, scheint mit den von ihr angenommenen Implikationen des Begriffs »Härte« einverstanden, vermutlich, weil sie sie in Übereinstimmung mit der von ihr gewünschten Entwicklung sieht. Entwicklung und Freiheit stehen für sie in einem engen Zusammenhang, was aus einer Äußerung hervorgeht, die von ihr sehr früh im Interview gemacht wird: »Also, Gott sei Dank, das war mein Glück irgendwie, dass ich ja mein Leben auch schon alleine gestalte und tue frei, also freie Wahl«.

Im Sinne des metaphorischen Schemas Entwicklung blickt sie in ihre Zukunft. Sie möchte weiterstudieren, den Master in Palliativ Care machen. Auch die Zukunft ihrer Kinder verbindet sie mit Freiheit und Entwicklung, wenn sie, wie erwähnt, erklärt, sie sollten ihre Träume verwirklichen.

Die Entstehung der Schlüsselmetapher »der freie Engel« könnte durch zweierlei Erfahrungen angestoßen worden sein. Malika hat erlebt, dass ihre Schwester zum Studieren nach Russland gegangen ist und ihr Bruder nach Amerika gereist ist. Territoriale Grenzüberschreitungen hat sie damit als mögliches Handeln erfahren. Im Alter von 8/9 Jahren hat sie den Film »Unser Mädchen im Ausland« gesehen. Er zeigte die Schwierigkeiten einer Migration, aber endete mit einem Happy End. Diese Geschichte habe sich tief in ihrer Erinnerung eingegraben: »Ich werde den Film auch nie, nie in meinem Leben vergessen«. Andererseits gab es einen Lebensplan für sie, der ihr Aktionsfeld auf einen begrenzten Ort beschränkt hätte, wozu sie sagte: »Es ist nicht mein Weg«. Im Wissen um Alternativen und die drohende Beschränkung vor Augen, dürfte der Entwicklungsgedanke gereift sein, der, inspiriert von kindlichen Erfahrungen, die Freiheit forderten, den bisherigen Ort zu verlassen. Die Metaphorik des »freien Engels« könnte als Leitbild gedient haben.

Alles läuft super

Die Metaphorik »alles läuft super« impliziert Bewegung, eine nach vorne gerichtete Bewegung; es stimmt die Richtung, das Tempo, es stimmen die von dieser Bewegung tangierten Bereiche. Es ist ein Prozess im Gang, der Aktivitäten voraussetzt und Anlass zur Hoffnung gibt. Ich habe dieses metaphorische Konzept dem Entwicklungsschema zugeordnet, weil aus diesem Prozess etwas Neues hervorzugehen verspricht. Das Konzept setzt auf Zukunft.

Der 21-jährige Fatih, der vor ca. drei Jahren Syrien verlassen hat, scheint die beschriebene Metaphorik für sich adaptiert zu haben, auch wenn sein Leben dazu kontrastiert. Nicht alles lief nach dem Verlassen seines Herkunftslandes super. Er wollte nach Schweden, wo sein Bruder lebt, musste aber in Deutschland bleiben. Er wurde in einem Zelt untergebracht, wo es keine Intimbereiche gab, er wurde krank. Seinen Eltern meldet(e) er: »Mir geht's gut, alles läuft super«. Er verheimlichte ihnen, dass er in einem Zelt lebte; er selbst spricht von Lüge. Er schickte nur Bilder, die außerhalb des Zeltes aufgenommen worden waren, anders gesagt: Es gab und gibt für die Familie keine Bilder, die die Metaphorik seiner verbalen Botschaft in Frage stellen könnten. In-

sofern trägt sie dazu bei, unerwünschte Realität für seine Familie, aber nicht für ihn, zu verbergen.

Gleichzeitig unternimmt Fatih Anstrengungen auf mehreren Gebieten, damit sich sein Leben entsprechend seiner Metaphorik entwickelt. Er versucht die Sprache des Migrationslandes zu lernen. Nachdem er die Aufenthaltserlaubnis erhalten hat, begann er mit einem Sprachkurs. Er nutzt ergänzend das Internet, um Wörter zu lernen, die er für die Kommunikation mit Menschen im Migrationsland nutzen kann. Er begann ein Praktikum bei einem Optiker, dem sich eine Lehre im selben Betrieb anschloss. Er betreibt Sport, um seinen Körper fit zu halten. In allen drei von ihm betriebenen Sportarten, Joggen, Schwimmen, Rennradfahren, geht es um eine nach vorne gerichtete Bewegung. Es scheint, als ob sich das Konzept »alles läuft super« auch in seinen Körper und dessen Bewegungsrichtung einschreibt. Seine Bemühungen, alles zu tun, damit es super läuft, erstrecken sich auch auf den Bereich sozialer Beziehungen. Wie erwähnt, erlernt er die Sprache des Migrationslandes, um mit seiner sozialen Umgebung ins Gespräch zu kommen. Doch das gelang ihm bislang nicht. Sein Kommentar: »Sie (junge Menschen im Migrationsland, d.A.) möchten eigentlich nicht Kontakt mit den anderen Ländern machen«. Und etwas später im Interview ergänzt er: »Manche Deutsche – vielleicht sie hassen uns«. Er verbindet diese Einschätzung mit dem Versuch, die ihm entgegenkommende emotionale Haltung zu verstehen: »Jeder Mensch, er hat das Recht zu hassen«. Er äußert Gründe, warum dieser Hass nachvollziehbar sein könnte. Vielleicht, so argumentiert er, haben manche Menschen im Migrationsland so wenig Geld, dass sie nicht verstehen und akzeptieren, wenn Migrant*innen gute Kleidung oder Kindergeld bekommen. Vor dem Hintergrund seines metaphorischen Konzepts ist zu überlegen, ob das geäußerte Verständnis nicht auch dazu dient, Wahrnehmungen, die diesem Konzept widersprechen, durch Verstehen zu entschärfen. Gleichsam in die Richtung derjenigen, die ihn und seinesgleichen vielleicht hassen, sagt er: »Wir brauchen nur eine Chance«, keine Totalversorgung, könnte man fortsetzen, nur eine Chance, um selbst dafür zu sorgen, dass es super läuft. Fatih erklärt sich als selbstverantwortlich für sein Leben, woraus er Zuversicht schöpft, die er so ausdrückt: »Ich bin noch jung, ich habe noch Zeit und ich kann was lernen«.

Lernen und Bildung sind für ihn Schlüssel zu einem gut laufenden Leben. Durch seine Migration musste er seinen Bildungsweg im Herkunftsland kurz vor dem Abitur abbrechen, aber Bildung hat für ihn ihren Wert behalten. »Man soll immer lernen, lernen, lernen«, erklärt er im Interview. Der Kontext,

in dem diese Aussage fällt, spricht dafür, dass er dieses Lernen im Sinne der Assimilationsthese (Mecheril 2007, 25) als Voraussetzung betrachtet, in der Gesellschaft des Migrationslandes erfolgreich zu agieren. Seine kritischen Beobachtungen z.B. im Hinblick auf erfahrene Ablehnungen (Römhild 2011, 21) deuten an, dass er sein Bildungspotential auch als Reflexionspotential nutzt.

In dem von Fatih geäußerten Bildungsanspruch an sich selbst, steckt entsprechend des Entwicklungsgedankens eine Zukunftsperspektive; direkt auf seine Zukunftspläne angesprochen, kommen Antworten, die auf den ersten Blick nicht zu seinem metaphorischen Konzept passen. Auf die Frage »Wie schauen Sie in die Zukunft?«, antwortet er: »Eigentlich, ich hab' keinen Plan«. Dies könnte der Unsicherheit geschuldet sein, ob er in dem Land bleiben wird/kann, wo Einiges nicht so läuft, wie er es sich wünscht insbes. im Bereich sozialer Beziehungen. Er habe noch keine deutschen Freunde gefunden, die Begegnung mit Nachbarn beschränke sich auf ein »Hallo«. In Syrien würde man Nachbarn fragen, wie es ihnen geht und ob sie Hilfe brauchen. Ganz besonders fehlt ihm seine Familie. Wäre seine Familie präsent, so Fatih, »ich kann arbeiten – ich kann schneller Deutsch reden. Verstehen Sie, was ich meine?« Ich verstehe noch nicht und er erklärt weiter, dass die Trennung von der Familie bedeute, dass er immer an sie denken müsse und dass ihn das vom Lernen ablenke, ja, dass er gar keine Lust mehr habe zu lernen. Wenn er schließlich als Wunsch für die Zukunft formuliert, dass der Krieg in Syrien zu Ende gehen soll, dann passt dies zu seinem Wunsch, mit der Familie zusammen zu sein. Das Ende des Krieges wäre die Bedingung dafür, seine Familie treffen zu können und dies wiederum wäre die Bedingung dafür, sein Leben so gestalten zu können, dass es super läuft. Insofern findet das metaphorische Konzept doch seinen Ausdruck in Fatihs Zukunftsgedanken, auch wenn es zunächst nicht so scheint.

Wann genau und durch welche Erfahrungen sich die Entwicklungsmetaphorik bei Fatih gebildet hat, dafür gibt es im Interview nur wenig Anhaltspunkte. Vielleicht spielte die Migration des Bruders eine wichtige Rolle, durch die er Entwicklung in Verbindung mit Migration erfahren hat. Auf jeden Fall dokumentiert seine eigene Migration ein Sich-in-Bewegung-Setzen in der Hoffnung auf mehr Entwicklungschancen, die er in seinem Land nicht mehr sah, denn er begründet sein Weggehen so: »Man weiß nicht, ob man dort noch leben kann oder nicht – das heißt man wird tot oder so«. Dass er seinen Entwicklungswunsch in die Behauptung »alles läuft super« verwandelt hat, könnte damit zusammenhängen, dass seiner Migration eine eigene Ent-

scheidung zugrunde lag, für die er seine Eltern gewinnen konnte und dass sich diese Entscheidung als richtig erweisen soll.

Während sich Malika, die seit 18 Jahren im Migrationsland lebt, durch Heirat, eigene Familie, Studium, Arbeitsplatz, Frauennetzwerk vielfach im Migrationsland verankert hat, konnte Fatih in den wenigen Jahren seit seiner Ankunft zwar auch einige Anker auswerfen – er hat eine eigene Wohnung, er begann eine Lehre –, aber in seinen Augen fehlt noch viel für eine erfolgreiche Entwicklung insbes. in sozialer Hinsicht. Fatih ist in seinen Vergleichen zwischen Herkunfts- und Migrationsland stark an seiner bisherigen Welt orientiert, was Strasser in Anlehnung an Friedman (Strasser 2012, 134) als Indigenisierung bezeichnet. Malika dagegen hat im »freien Engel« ein Konzept gefunden, das ihr ermöglicht, kulturelle Elemente aus den verschiedenen Ländern miteinander zu verknüpfen. Sie gestaltet ihr Leben im Sinne »bewegter Zugehörigkeiten« (Strasser 2012, 136). Auch Fatih versucht sich für neue Möglichkeiten und Begegnungen zu öffnen, stößt aber häufiger, wenn man seiner Erzählung folgt, auf kulturelle Sortiermuster (Tschernokoshewa 2005, 20), die ihn zum Anderen machen, was seine Entwicklungsmöglichkeiten hemmt. In Malikas Geschichte zeigen sich deutlich Versuche, sich als Frau neu zu positionieren, tradierte Gendergrenzen durch ihr Handeln in Frage zu stellen. Fatih scheint sich dagegen an einem tradierten Männlichkeitsideal zu orientieren, wie es nicht nur im Migrationsland, sondern vermutlich auch im Herkunftsland vorherrscht, demzufolge der Mann für ein Leben zu sorgen hat, von dem man sagen kann, »alles läuft super«.

4.2.2 Dazwischen

Das metaphorische Schema Dazwischen zeichnet sich durch verteilte Orientierungen, Beziehungen, Verpflichtungen, Rollen aus. Man muss Verschiedenes zusammenbringen, ist vielleicht hin- und hergerissen, versucht zu trennen oder zu mischen. Das jeweilige Arrangement kostet Kraft; es kann zur Überforderung werden oder auch als Gewinn erlebt werden. Das Dazwischen ist für alle interviewten Migrant*innen ein Thema; in fünf metaphorischen Konzepten des Samples wird es zum beherrschenden Thema. Vier Konzepte stammen von Frauen; eines der Konzepte von einem Mann. Ich habe zwei metaphorische Konzepte ausgewählt, die mit unterschiedlichen Erlebnis- und Handlungsformen sowie mit einer unterschiedlichen Genese der Metaphorik verknüpft sind.

Irgendwo und irgendwie in der Mitte

Die heute 44-jährige Lara, die als Studentin im Rahmen eines studentischen Austauschprogramms vor 21 Jahren von einem südeuropäischen Land ins Migrationsland Deutschland gekommen ist, sieht sich »irgendwo und irgendwie in der Mitte« zwischen Herkunfts- und Migrationsland und seinen jeweiligen Menschen und Gewohnheiten. Der Begriff »Mitte« benennt ihren Standort als räumliche und mentale Positionierung. Die Begriffe »irgendwo« und »irgendwie« relativieren die Präzisierung dieses Standorts. Lara fühlt sich mal dem einen, mal dem anderen Land und dem, was sie als typisch für das jeweilige Land wahrnimmt, näher oder ferner.

Auf der Handlungsebene zeigt sich ihre verteilte Orientierung u.a. darin, dass sie möglichst oft in die Stadt reist, in der ihre Familie und ihre Freunde leben, dass sie die großen Feste wie Weihnachten, Silvester, Neujahr und vor allem das Flamencofest dort erleben will. Der Schilderung dieses Festes, bei dem viele Familien ein eigenes Zelt haben, in das man eingeladen wird, gemeinsam singt, tanzt, isst und redet, widmet Lara eine lange Passage im Interview. Sie charakterisiert dieses Fest als soziales Ereignis »[...] man redet, man redet viel, man unterhält sich viel, man trinkt [...], jeder lädt jeden ein [...]«.

Die Mitte, in der Lara sich sieht, animiert sie immer wieder zu Vergleichen; besonders ausführlich geht sie auf den Vergleich von Essgewohnheiten ein. Sie betont die soziale Dimension, die das Essen in Spanien habe und die auch ihr wichtig sei: »Ich gehe essen, nicht wegen des Essens, sondern damit man miteinander redet«. Sie zähle vor ihren Flügen ins Herkunftsland die Sonntage, weil es die einzigen Tage seien, an denen der berufstätige Vater gemeinsam mit der Familie frühstücke. Lara schildert die Verbindung von Essen und Kommunikation als kulturellen Code einer Lebenswelt, in die sie hineingeboren wurde und den sie zu ihrem eigenen Code gemacht hat. Sie sagt: »[...] allein essen ist für mich wie eine Folter, das ist grausam, das ist traurig«.

Diesem Code stellt sie ihre Erfahrungen am Arbeitsplatz im Migrationsland gegenüber. Die Kolleg*innen gingen zwar gemeinsam essen, aber sie redeten nicht während des Essens und »wenn sie fertig sind, dann warten sie auch nicht, dass die anderen fertig sind mit dem Essen, sondern sie stehen auf und sie gehen«. Damit entfällt für Lara der kommunikative Gehalt des Essens. Sie empfindet solches Verhalten als respektlos. In dieser Situation ist

sie nicht in der Mitte, sondern am Rande. Manchmal ziehe sie es vor, alleine im Büro zu essen und eine spanische Zeitung zu lesen.

Was ihre Freizeitbeziehungen angeht, bevorzugt Lara Beziehungen mit Menschen, die ebenfalls zugewandert sind; das wechselseitige Verstehen sei leichter, weil man mit denselben Problemen konfrontiert sei und »das sind nicht wenige«. Ähnliches erzählen auch andere, in der Studie sich äussernde Migrant*innen. Neben den geteilten Erfahrungen als Basis der Kommunikation dürfte die Attraktivität gemischter Gruppen damit zusammenhängen, dass die Dichotomie deutsch und nicht-deutsch wenig Sinn macht, ja, dass nationale Zuordnungen an Bedeutung verlieren, weil Erfahrungen, Praktiken, Orientierung aus verschiedenen Teilen der Welt in Beziehung zueinander gesetzt werden und sich neue Muster im Sinne von Transtopien herausbilden können (Yildiz E. 2015, 32).

Ob es sich um die Feste im Herkunftsland, um die Essgewohnheiten der Kolleg*innen oder um soziale Netze in der Freizeit handelt, Lara erlebt diese Situationen vom Standpunkt ihrer Metaphorik aus, durch die der Blick auf das Eine immer durch den Filter des Anderen läuft.

»Irgendwo und irgendwie in der Mitte« zu sein, ist für Lara kein privilegierter Standort, um nun auf ihre mental-emotionale Haltung zu kommen. Sie erklärt: »Ich gehöre zu keinem Land und das ist das Problem. Ich bin irgendwo in der Mitte [...], so traurig es klingt«. Das spricht für ein Dilemma. Weder ist die Position in der Mitte das, was Lara glücklich macht, noch besitzt eines der beiden Länder so viel Attraktivität, um sich ihm ausschließlich zugehörig zu fühlen. Im Migrationsland vermisst sie das Soziale und die südliche Sonne, im Herkunftsland stören sie Strukturen und Handlungsmuster im Businessbereich: »Es ist Chaos pur«. Die Arbeitssituation im Migrationsland ist das, was sie am stärksten an dieses Land binde.

Ihr Blick in die Zukunft offenbart sich in ihrer Visualisierung. Zu sehen ist darauf vor allem, was sie im Migrationsland vermisst und nur teilweise kompensieren kann: die südliche Sonne, das Meer, das Essen mit Freunden. Lediglich das aufgeschlagene Buch, das den Wunsch zu lernen symbolisiert, repräsentiert einen Zukunftswunsch, der sich im Migrationsland zufriedenstellend erfüllen lässt. Als Ersatz für das Meer gibt es in der Stadt, in der sie lebt, einen Fluss, auf dem sie Kajak fährt. Nicht zu sehen sind Menschen auf diesem Bild, nicht einmal sie selbst ist präsent. Ist das der visuelle Ausdruck für das Irgendwo und Irgendwie ihrer Existenz?

Wie könnte Laras metaphorisches Konzept entstanden sein? Eine Rolle dafür könnte spielen, dass sie sich nicht aus eigenem Antrieb für das Migra-

Abb. 5: Was fehlt und vermisst wird (Lara, 44 Jahre)



tionsland entschieden hat, sondern der Empfehlung eines Lehrers gefolgt ist. Sie muss nicht beweisen wie Fatih (4.2.1), dass sie eine richtige Entscheidung getroffen hat; sie kann sich eine kritische Distanz zum Migrationsland erlauben, die möglicherweise durch Kindheitserlebnisse unterstützt wird, die Lara zu Beginn des Interviews erzählt. Sie erlebte Menschen des Migrationslandes als Touristen am Strand, wo sie mit ihren Eltern Wochenenden und Ferien verbrachte. Der Lebensstil dieser Touristen widersprach dem Lebensstil der einheimischen Bevölkerung. Bereits um 7 Uhr abends, als sie und andere Kinder noch am Strand spielten, seien die deutschen Touristen »frisch geduscht und schon gut gekleidet mit weißen Socken und Sandalen« am Strand spazieren gegangen auf dem Weg zum Essen. »Wow, da gehen schon die Deutschen spazieren«, klingt, als ob es eine geflügelte Rede gewesen wäre, die von Irritation und etwas Spott begleitet war. »Wir haben nur ein bisschen gelacht«, erinnert sich Lara. Durch ihre Migration ist sie dem Land mit seinen, sich teilweise merkwürdig verhaltenden Menschen räumlich näher gekommen, aber noch immer gibt es dort Vieles, was sie irritiert oder stört. Durch ihre Position in der Mitte gewinnt sie Distanz, eine flexible Distanz, was sich in den

Worten »irgendwie« und »irgendwo« vermittelt, wodurch diese Position lebbar wird, auch wenn sie in ihren Augen nicht optimal ist.

Dazwischen

Auch die 29-jährige Elena positioniert sich zwischen Herkunfts- und Migrationsland. Im Unterschied zu Lara gibt ihr diese Positionierung aber nicht das Gefühl, nirgendwo dazuzugehören, sie sieht sich in beiden Ländern verankert. Zwar ist sie erst seit 3 Jahren in Deutschland, aber ihre Geschichte mit dem Migrationsland ist älter. Schon als Kind hat sie an einem Wettbewerb im Fach Deutsch teilgenommen; später hat sie in Belarus, ihrem Herkunftsland, Germanistik studiert. Sie hat sich, umgeben von der Lebenswelt, in der sie aufwuchs, dem späteren Migrationsland gedanklich-emotional angenähert. Beide Welten hat sie als miteinander vereinbar erlebt, ein Erleben, das weiterwirkt, auch wenn sie durch die mittlerweile eingenommene Zwischenposition verstärkt auf Unterschiede getroffen ist.

Elena lebt ihr Dazwischen physisch und kommunikativ. Zweimal im Jahr besucht sie für jeweils zwei Wochen ihre Großmutter in Belarus. In der Zwischenzeit telefoniert sie täglich mit ihr, lässt sie an ihrem Leben im Migrationsland teilhaben und versucht ihr das Gefühl zu geben, »ich bin jetzt nicht irgendwo weit weg, sondern dass ich in der Nähe bin und mich um sie kümmerne und mich für ihr Leben interessiere«. Wenn sie nach einem langen Flug auch physisch in Belarus ankommt, taucht sie in den Alltag dort ein, aber nicht ganz. Sie wird zur Beobachterin, deren Perspektive sich auch aus den Erfahrungen des Migrationslandes speist. »Ich spüre schon, dass ich aus Deutschland komme«, sagt sie. Der Perspektivenwechsel lässt für sie, wie auch bei Lara zu erkennen war, Unterschiede deutlicher hervortreten. So sei ihr aufgefallen, dass in ihrem Herkunftsland die körperliche und kommunikative Distanz zwischen Menschen geringer ist, dass einem Andere rasch näher kommen, zu nah in ihren Augen, was sie nicht als freundlichen Akt wertet. Im öffentlichen Raum würden sich Fremde ungebeten in Gespräche einmischen, die sie mit ihrer Großmutter führe oder man würde angerempelt werden, ohne dass sich jemand entschuldigt. Im Unterschied dazu erlebe sie die »StanderEinstellung« in Deutschland als freundlich, was sie daran festmacht, dass man sich in der U-Bahn anlächelt, sich bedankt und entschuldigt.

Ausführlich geht Elena auf wahrgenommene Unterschiede zwischen Herkunfts- und Migrationsland bezüglich Frauenrolle und Geschlechterbeziehungen ein. In Belarus sei es nicht nur üblich, sondern ein Muß »dass

eine Frau mit 25 heiratet«. Frauen würden nach ihrem Äußeren, nicht nach ihrer Persönlichkeit beurteilt werden. Rock, hochhackige Schuhe, Make-up seien selbstverständlich. Einen Teil dieser Selbstverständlichkeiten habe sie auch in ihren Alltag im Migrationsland transformiert; sie sei die am stärksten geschminkte Frau im Büro. »Ohne Make-up einfach ins Büro zu kommen, d.h. ohne Foundation, ohne geschminkte Lippen, das kann ich mir wirklich nicht vorstellen«, erklärt sie. Make-up und geschminkte Lippen sind dieser Aussage zufolge die Grundlage ihres äußeren Erscheinungsbildes. Anderes dagegen habe sie abgelegt. Sie kleide sich nicht nur im Migrationsland, sondern auch in Belarus primär bequem, im Winter z.B. trage sie keine Stiefel mit hohen Absätzen, keine Röcke, sondern Daunenjacke, Stiefel mit flachen Absätzen, Jeans, Mütze; sie benutze in Belarus kein Make-up, da sie dort nicht ins Büro gehe. »Da fühle ich mich eher wie eine Deutsche«, meint sie. Der Körper wird in Elenas Schilderung zu einem Schauplatz des Dazwischen; er verändert sich je nach Situation, ohne ganz die Ideale bzw. Erwartungen der einen oder anderen Situation zu adaptieren (Müller 2019, 64). Die Metaphorik des Dazwischen äußert sich schließlich auch darin, dass sie sich dem Muss zu einer frühen Heirat durch Migration zu entziehen suchte und sich in ein Land begab, von dem sie annahm, dass es dort weniger diesbezüglichen Druck gibt. Die Strategie, durch Migration die tradierte Genderordnung aufzubrechen, die sich bei der aus Marokko stammenden Malika zeigt, entspricht dem, was Brooks/Simpson ebenso bei den aus Polen stammenden Migrantinnen festgestellt haben (Brooks/Simpson 2013, 161).

Die Wirkung der Metaphorik auf die mental-emotionale Haltung offenbart sich am deutlichsten in Elenas Visualisierung, die ich am Ende des Abschnitts 2.2 im Zusammenhang mit der These eingefügt habe, dass Migrant*innen aus mehreren kulturellen Quellen schöpfen. Elena platziert sich darin zwischen zwei Gebäuden, auf die sie jeweils »Zuhause« geschrieben hat. Füße und Arme weisen in beide Richtungen. Sie trägt einen Rock, denn »zu einem Mädchen gehört ein Rock«, wodurch sich Elena in die Tradition ihres Herkunftslandes stellt. Andererseits bringt sie an ihrem Kopf einen Pfeil an, der in Richtung des Migrationslandes weist, was den zukünftigen Weg ankündigt. Im Migrationsland habe sie nicht nur einen Arbeitsplatz gefunden, sondern auch geheiratet und sie denkt daran, eine eigene Familie zu gründen. Nichtsdestotrotz sagt sie: »Belarus, also meine Heimat, das gehört zu meinem kulturellen Gepäck«. Sie habe dieses Gepäck hinter sich gelassen, es befinde sich »hinter ihren Schultern« und stehe ihr dennoch

bei. Über ihrem Kopf schwebt eine lachende Sonne. Elena bejaht dieses Dazwischen; es ist ihr Lebensmodell.

Es kommt nicht überraschend, wenn sie sagt, »meine Zukunft verbinde ich jetzt mit Deutschland«, aber ihren zukünftigen Kindern würde sie russische Märchen zum Lesen geben, damit sie sich mit der Kultur ihres Herkunftslands vertraut machen und sie würde mit ihnen nach Belarus fahren »und ihnen mein Land zeigen«. Sie sagt »mein Land«, d.h. sie gibt dieses Land nicht auf, auch wenn sie ihre Zukunft anderswo sieht.

Die Metaphorik »Dazwischen« hat sich bei Elena von lange her angebahnt. Wie erwähnt, hat sie als Kind an einem Wettbewerb im Fach Deutsch teilgenommen und einen Preis gewonnen. Sie studierte Germanistik. Mit 18 Jahren unternahm sie eine Busreise in verschiedene europäische Länder; es folgten Sprachkurse in Deutsch, die Entdeckung deutscher Wörterbücher wie »Duden oder Langenscheidt, das war goldwert«. Das Migrationsland war für sie von klein auf positiv besetzt und blieb das auch nach ihrer Migration. Zugleich blieb sie ihrem Herkunftsland verbunden, was nicht ausschließt, dass sie durch ihre Zwischenposition dort Phänomene entdeckt, die sie kritisiert, aber, sie sagt es ausdrücklich: »Ich bin trotzdem eine Russin«. Der Perspektivenwechsel, den sie aus ihrer Zwischenposition heraus vornimmt, schärft nicht nur ihren Blick für die Besonderheiten da und dort, sondern fordert auch die Entwicklung von Praktiken, die dazu dienen, Elemente aus beiden Bereichen, so miteinander zu verbinden oder nebeneinander stehen zu lassen, dass sie das Dazwischen als Lebensmodell definieren kann. Sie spricht dies selbst an, wenn sie erklärt, man brauche »Flexibilität«, um »das Leben vollkommen neu (zu) organisieren«.

Sowohl Lara als auch Elena gestalten ihr gegenwärtiges Leben im Zeichen des Dazwischen. Lara ist nach 21 Jahren Aufenthalt im Migrationsland immer noch »irgendwo und irgendwie in der Mitte«, was in ihren Augen ein beunruhigender Zustand ist; sie nennt ihn »traurig«. Elena dagegen hat im Dazwischen einen gesicherten Platz gefunden, mit dem sie einverstanden ist. Lara kann in ihren Alltag nicht transformieren, was für sie von Bedeutung ist z.B. das Essen als soziales Ereignis, Elena dagegen sortiert aus, lässt zurück, was ihr nicht gefällt und nimmt mit, woran sie Freude hat, um es in ihren neuen Alltag zu integrieren z.B. die geschminkten Lippen. Lara beschreibt ihr Strategien zur Transformation liebgewordener Gewohnheiten als gescheitert; Elena betrachtet ihre Fähigkeit zur Flexibilität und ihre Planungskompetenz als erfolgversprechende Strategien zur Neuorganisation ihres Alltags im Migrationsland. Lara und Elena hatten einen jeweils anderen Zugang zum Mi-

grationsland. Lara kam fast zufällig nach Deutschland aufgrund einer Empfehlung durch einen Lehrer; sie wusste nicht, was sie erwartet. Elena dagegen hat sich allmählich und aufgrund eigenen Interesses dem Migrationsland angenähert. Sie war mit dessen Sprache, dessen Literatur und Kultur vertraut, bevor sie ihr Herkunftsland verließ. Sie wusste in etwa, was sie erwartet und sie wollte sich genau dem öffnen.

4.2.3 Kämpferisch

Der Begriff »kämpferisch« leitet sich vom lateinischen *campus*, flaches Feld, Schlachtfeld ab. Übertragen auf die zivile Wirklichkeit impliziert eine kämpferische Haltung die Überzeugung, dass sich etwas verändern soll, dass es eine Diskrepanz zwischen den Bedürfnissen eines Individuums oder eines Kollektivs und dem Status quo gibt. Man wehrt sich gegen etwas, tritt für etwas ein, zeigt Mut, Hindernisse sollen überwunden werden, man will siegen. Es gibt ein Ziel. Kämpferisches Handeln korrespondiert mit einem kritischen Bewusstsein, mit einem Kampfgeist, der Entschlossenheit fordert, kein Zögern und Zweifeln duldet. Der Kampfgeist kann sich auf ein politisches Programm, auf eine Ideologie, eine Philosophie oder auf Alltagserfahrungen stützen.

Sechs metaphorische Konzepte wurden dem Schema »kämpferisch« zugeordnet. Auffallend oft sind es Frauen, deren Denken und Handeln dieser Metaphorik folgen (vier Frauen, zwei Männer). Alle sechs Konzepte stammen von Migrant*innen, die aus verschiedenen afrikanischen Ländern, in einem Fall aus einem nordafrikanischen Land zugewandert sind. Ich habe für die Präsentation drei Konzepte ausgewählt, zwei davon haben einen ausdrücklich politischen Charakter, ein Konzept repräsentiert einen auf die eigene Biografie und die Familie bezogenen Lebenskampf.

Eine Lobby errichten

Eine Lobby ist eine Empfangshalle, eine Halle des Ankommens, zu der man Zutritt hat und in der man willkommen ist. In einer Lobby empfangen zu werden, drückt Wertschätzung demjenigen gegenüber aus, der empfangen wird.

Für den 53-jährigen Amar, der aus dem Senegal kommend, nach einem Studienaufenthalt in Frankreich nach Deutschland zugewandert ist, ist die Frage »wie kann ich Lobbyarbeit machen?« zur zentralen Lebens- und Berufsfrage geworden. Er strebt diese Lobby mitsamt ihren Implikationen für

Menschen aus afrikanischen Ländern an. Es geht ihm darum, dass diese Menschen im Migrationsland Deutschland einen Raum der Anerkennung finden, in dem sie sich willkommen und sicher fühlen. Die Lobby ist aus metaphern-theoretischer Sicht der Quellbereich; die Anerkennung von Menschen schwarzer Hautfarbe der Zielbereich. Diese Metaphorik prägt sein Handeln. Amar ist in einer Reihe von Initiativen, Beiräten, Kampagnen tätig bzw. hat solche mitbegründet. Um nur einige Beispiele für diese Aktivitäten zu nennen: Er ist Mitglied im Gründungsvorstand des Migrationsrates in einem deutschen Bundesland, Mitbegründer des Landesbeirats für Integration und Migration, hat die Kampagne »No go Area Germany« nach einem Angriff auf einen Äthiopier initiiert, hat Anzeige gegen eine deutsche Tageszeitung wegen einer dort publizierten Karikatur, die er als rassistisch wertete, gestellt. Diese Aktivitäten zeugen von einem Kampfgeist, der auf politischer Ebene angesiedelt, sich gegen Diskriminierung richtet und für Gerechtigkeit eintritt.

Als er selbst von einer Gruppe rechtsextremer Jugendlicher rätlich angegriffen wurde, wählte er ebenfalls die politische Form des Protests. Er schrieb an Kommunalpolitiker und pochte auf sein Recht, sich im Migrationsland frei und ohne Angst bewegen zu können; anders gesagt, er appellierte an deren Verantwortung, die Empfangshalle für ihn zu sichern.

Auch in seinem beruflichen Handeln zeigt sich die Wirksamkeit der Metaphorik. Amar leitet eine Institution für interkulturelle Jugendhilfe und arbeitet dort mit Familien aus verschiedenen Ländern, insbes. aus afrikanischen Ländern. Als Arbeitsziel nennt er die Unterstützung dieser Familien; im Detail beschreibt er die Unterstützung als Stärkung von Erziehungskompetenzen und als Versuche, die Auseinandersetzung mit Familienstrukturen und Geschlechterverhältnissen anzuregen. Gewalt in der Kindererziehung oder die Unterordnung von Frauen in Partnerschaften sieht er, wenn er auf sie trifft, als zu verändernde Phänomene. Das Kämpferische zeigt sich bei Amar auf zwei Handlungsebenen: Er kämpft gegen tradierte kulturelle Ordnungen sowohl im Herkunfts- als auch im Migrationsland. Die Anerkennung, die Menschen schwarzer Hautfarbe im öffentlichen Raum des Migrationslandes erfahren sollen, muss sich, so interpretiere ich, auf der familialen Ebene im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern und zwischen den Ehepartnern reproduzieren.

Um eine Lobby errichten zu können, muss Amar denen nahe sein, die Einlass in diese Lobby finden sollen. Er muss ihre Bedürfnisse, ihre Erfahrungen, ihre Probleme kennen. Amar gewinnt diese Einsichten nicht nur im Beruf, sondern darüber hinaus durch seine Teilnahme an geselligen Ereignis-

sen wie am Fastenbrechenfest, am Zuckerfest, am Fest zur Namensgebung bei Geburten und an Trauerfeiern in der Moschee. Für die dabei erfahrene Nähe findet er Worte wie, das sei »ein Stück von unserem sozialen Leben« und drücke aus, »dass wir zusammengehören«. Das Zusammensein und der Austausch mit seiner Community dürfte Gelegenheiten bieten, in denen Amar neue Ideen für seine Lobbyarbeit schöpft. Wenn dem so ist, dann zeigt das, dass man von einem »metaphorizing« (Müller 2019, 62ff.) sprechen kann, von einer Metaphernbildung als Prozess, die in vielfältige interaktive Bezüge eingebettet ist.

Auf mental-emotionaler Ebene positioniert sich Amar klar im Sinne seines metaphorischen Konzepts. Es ginge ihm um die Bekämpfung von Rassismus, von Diskriminierung, um die Aufarbeitung der deutschen Kolonialgeschichte, um den Kampf für Gerechtigkeit, erklärt er.

Angesichts der Handlungsstrategien, der Beziehungsgestaltung, der mental-emotionalen Haltung, die Amar im Kontext seiner kämpferischen Metaphorik verankert, überrascht es, wenn er auf seine Zukunft angesprochen, antwortet: »Ich möchte so schnell wie möglich Rentner werden. Ich möchte nach Afrika zurück, wenn ich Rentner werde, weil ich fühle mich besser aufgehoben«. Diese Aussage ist von einem Lachen begleitet, das bedeuten könnte, dass er diesen Wunsch selbst in Widerspruch zu seinen vielen politischen Zielen im Migrationsland sieht und/oder dass er erkennt, wie sehr dieser Wunsch die Interviewerin überrascht. Aber er führt dieses mögliche spätere Leben im Herkunftsland genauer aus, was wiederum dafür spricht, dass dieser Möglichkeit eine ernsthafte Überlegung zugrunde liegt. Im Metaphernansatz wird darauf verwiesen, dass sich Menschen an verschiedenen, auch widersprüchlichen Konzepten orientieren können (Schmitt 2017, 454). Der metaphorische Charakter des Widerspruchs ist in Amars Zukunftsperspektiven implizit enthalten. Die Metaphorik lautet: Nicht-Kampf.

Das metaphorische Konzept Amars folgt zwei Erfahrungssträngen, die ihre Genese begründen. Zum einen hat Amar selbst das Gegenteil von dem erfahren, was er heute als sein Konzept definiert: die Verweigerung von Anerkennung. Er wurde nach seiner Ankunft in Deutschland verlacht und verspottet. Man hat mit dem Finger auf ihn gezeigt, er wurde angegriffen. Das Fehlen einer Lobby könnte ihm das Erfordernis einer solchen besonders deutlich vor Augen geführt haben, was ihn veranlasst haben mag, die Lobby zu seinem Leitbild zu machen.

Eine weitere Ressource für seine Metaphorik sehe ich in seiner akademischen Auseinandersetzung mit der Ontologie Martin Heideggers im Rahmen seines Philosophiestudiums. Er bezieht sich im Interview ausdrücklich auf die Ontologie als die Wissenschaft des Seienden, weist es aber von sich, dass sein aktuelles Denken und Handeln davon geprägt ist, »weil ich bin mehr praxisorientiert«, begründet er. Ich sehe ihn nicht so weit entfernt von diesen philosophischen Wurzeln, hebt die Wissenschaft des Seienden doch auf Praxis ab. Sie fordert die Befreiung des Menschen zu seinen eigenen Möglichkeiten hin. Diese Forderung korrespondiert mit den Fragen, die sich Amar als politisch engagierter Mensch und als Pädagoge stellt, nämlich: Was kann ich für meine Community tun? Wie kann ich etwas bewegen? Wie kann ich Familien unterstützen, die in Not sind?

Die Welt bewegen

Das metaphorische Konzept »die Welt bewegen« ist ebenfalls politisch orientiert. Bewegung impliziert Veränderung. Während Amar die allgemeine Situation von Menschen dunkler Hautfarbe im Migrationsland verbessern will, zielt Anina, die dem Konzept »die Welt bewegen« folgt, auf einen bestimmten Ausschnitt soziopolitischer Wirklichkeit, nämlich auf die Veränderung der Geschlechterverhältnisse in muslimischen Gemeinschaften, die weltweit verstreut sind. Als Ansatzpunkte der Veränderungen nennt sie Zwangsheiraten sowie den Zwang zum Tragen eines Kopftuchs.

Aninas Veränderungshandeln bezog sich zunächst auf sich selbst. Sie flüchtete mit 15 Jahren aufgrund der Kopftuch-Fatwa aus ihrem Herkunftsland Algerien nach Tunesien und reiste von dort nach Frankreich. Sie begann in Frankreich Jura zu studieren, um später bei der UNO zu arbeiten und »die Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen durchzusetzen«. Sie brach das Studium ab, nachdem sie in einen Konflikt mit einer Dozentin geraten war, die sie, wie sie erzählt, als arabische Frau diskriminierte (s. 3.2.2). Sie ging nach Deutschland und studierte Übersetzungswissenschaft, immer noch im Hinblick auf eine spätere Tätigkeit in einer internationalen Organisation. Weil ihr dies bislang nicht gelungen ist, agiert sie vorerst auf kleineren Bühnen. Sie arbeitet freiberuflich im Rahmen eines Präventionsprogramms vorwiegend mit arabischen Jugendlichen in Schulen und Gefängnissen zu den Themen Patriarchat, Gleichberechtigung, Religion und berät Lehrerinnen, die mit Problemen muslimischer Mädchen konfrontiert sind. Es seien vor allem die muslimischen Mädchen, für die sie sich engagie-

re, ihnen wolle sie einen anderen Weg zeigen. Sie habe die Petition gegen das Kinderkopftuch initiiert, weil sie das Kopftuch als Symbol dafür betrachte, dass Mädchen »auch (.) körperlich gar nicht mehr existieren« und sie sich frage, »was hat denn das später für eine Folge auf das Frauenbild, auf die Teilhabe von Frauen in der Gesellschaft, auf das Zusammenleben [...]?«.

Anina hat nach dem Verlassen ihres Herkunftslandes wiederholt in sozialen Netzwerken gelebt, aus denen Anstöße für die Weiterentwicklung ihrer Metaphorik gekommen sein dürften. Zuerst wurde sie von tunesischen Feministinnen aufgenommen; in Frankreich hatte sie ebenfalls enge Kontakte zu Feministinnen. Sie gründete mit anderen zusammen einen Verein mit dem Ziel, algerische Künstler*innen nach Frankreich einzuladen, die die politische Situation in Algerien thematisierten. Darüber hinaus stand und steht sie in engem Kontakt mit ihrer Familie, die sie als feministisch orientiert charakterisiert, was ihren Kampfgeist vermutlich ebenfalls gestärkt hat.

Auf der mental-emotionalen Ebene zeigen sich Reflexion und die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen als Säulen des metaphorischen Konzepts, die Anina bereits als Jugendliche entwickelt hat. Sie reflektierte zunächst ihre eigene Lebenssituation, sah sich im Kontext einer muslimisch-patriarchalen Gesellschaft auf einen vergeschlechtlichten Körper reduziert, woraus ihr Entschluss resultierte »ich muss stark werden als Mensch, als Person«. In der Bildung sah sie ihre »Rettung«, weil sie ihr ermögliche«, so ihre Einschätzung, den Männern zu zeigen »ja, du denkst, dass du, weil du ein Mann bist, bist du stärker und ich kann dir zeigen, diese körperliche Stärke ist nicht alles«. »Ich bin eine kleine Rebellin«, sagt sie von sich selbst. Als die Rebellin erkannte, dass sie vor dem Zugriff politisch-religiöser Kräfte nicht mehr sicher war, verließ sie ihr Land, ohne ihre Einsichten aufzugeben. Sie weitete ihr Verantwortungsgefühl vielmehr aus, bezog es auf die junge Generation generell. »Ich fühle mich halt einfach verantwortlich für die kommende Generation«, erklärt sie. Für sie und vor allem für die Mädchen dieser Generation wolle sie die Welt bewegen.

Aninas Zukunftsvisionen werden sichtbar in dem Bild, das sie als Antwort auf die Frage »wer bin ich als jemand, der im Kontakt mit verschiedenen Ländern/Kulturen ist?« zeichnet.

Die weibliche Person trägt ein Plakat mit der Aufschrift »Nie vergessen, nie aufgeben. Frauenrechte sind Menschenrechte«. Aber nicht dieser Aufruf ist es, auf den Anina in ihrem Kommentar eingeht. Sie betont vielmehr die körperliche Erscheinung der gezeichneten Figur, die als Frau sichtbar und wahrgenommen werden will. Deshalb trägt sie einen Rock, »eigentlich sollte

Abb. 6: »Hätte ich einen roten Stift gehabt [...]« (Anina, 38 Jahre)



ich einen kurzen roten Minirock zeichnen. Das hätte richtig gepasst«, kommentiert sie. Sie weist darauf hin, dass die Frau auf dem Bild einen flachen und einen hochhackigen Schuh trage, der die »weibliche Seite« symbolisiere und »die muss auf jeden Fall präsent« sein. Sie bedauert, dass sie zum Zeichnen nur einen schwarzen Stift zur Verfügung hatte: »Hätte ich einen roten Stift gehabt, hätte ich einen roten Lippenstift auch gesetzt«. Anina hat eine Frau gezeichnet und sie verbal mit zusätzlichen Attributen ausgestattet, die in patriarchalen Gesellschaften, so sagt sie, als eine Frau wahrgenommen worden wäre, die Männer »anmacht«. Doch das wäre in diesem Fall ein Fehlschluss. Ihre Figur verbindet Weiblichkeit mit dem Anspruch auf Menschenrechte. Darin sei der »rebellische Akt« zu sehen. Das Kämpferische drücke sich in einem Lächeln aus, das sich in der einen Gesichtshälfte zeige; die andere sollte traurig aussehen angesichts der Tatsache, »dass sie immer noch für die Gleichberechtigung kämpfen muss«.

Anina ist noch nicht auf internationaler Ebene angekommen, wo sie sich wünscht, diesen Kampf zu führen. Das Bild visualisiert auch Aninas Handlungsmaxime, die lautet: »Wenn ich die Welt von oben nicht bewegen kann,

dann versuche ich sie doch mal von unten zu bewegen«, in Workshops, in Gesprächen, Beratungen, Trainings.

Die Welt zu bewegen, war bereits ein Ziel in Aninas Herkunftsfamilie. »Ich komme aus einer feministischen Familie«, erzählt sie, für die es selbstverständlich gewesen sei, am Weltfrauentag zu demonstrieren. In dieser Familie war, so darf man annehmen, der Grundstein ihres metaphorischen Konzepts gelegt worden, das in Auseinandersetzungen mit selbst erfahrenen Diskriminierungen und in Begegnungen in feministischen Kreisen im späteren Leben weiterentwickelt worden war.

Nach vorne schauen, Kopf hoch

Während bei Amar und Anina das Kämpferische zwar auch eine biografische Komponente hat, aber primär als politische Haltung beschrieben wird, bezieht sich Lila, die, so meine Interpretation, dem metaphorischen Konzept »nach vorne schauen, Kopf hoch« folgt, ihren Kampfgeist auf den privaten Kontext. Das heißt nicht, dass dieses Konzept keine politischen Konsequenzen hätte, rüttelt es doch an sozialen Strukturen, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Es gibt Gründe im Leben von Lila für die ihrer Metaphorik entspringenden Aufforderung, nach vorne und nicht zurück zu schauen, den Kopf zu erheben und nicht hängen zu lassen wie den Tod der Mutter, worüber Lila gleich zu Beginn des Interviews spricht, das Scheitern ihrer Ehe im Migrationsland, die Angst, dass ihr das Sorgerecht für ihren Sohn entzogen werden könnte. Lilas Metaphorik setzt auf Kraft. Quellbereich ist aus metaphorischer Sicht die körperliche Kraft, Zielbereich die Kraft des Denkens, Fühlens und Handelns.

Auf der Handlungsebene finden sich eine Reihe von Beispielen, wie Lila immer wieder versucht, bedrohliche Situationen hinter sich zu lassen und nach vorne zu schauen. Als sie merkte, dass ihre Ehe zu kriseln begann, sei sie zunächst »total am Boden gewesen«. Sie habe geweint, aber dann habe sie sich gesagt: »Okay, es reicht. Ich muss was tun«. Sie agierte nicht spontan, sondern ging systematisch vor. Um im Fall einer Trennung das Sorgerecht für ihren Sohn zu bekommen, brauche sie eigenes Geld, habe sie überlegt und dafür brauche sie einen Job. Als sie einen Job als Spülerin gefunden hatte, sei ihre »Power« zurückgekommen und sie habe ihren Noch-Ehemann konfrontiert: »Ich nehme mein Kind. Du kannst ihn am Wochenende schon besuchen«.

»Nach vorne schauen, Kopf hoch«, dieses Bild begleitete auch ihr spätere Bewerbung für einen Ausbildungsplatz in einem Pflegehelfer*innenkurs. Im

Bewerbungsgespräch habe ihr Gesprächspartner gezweifelt, ob sie aufgrund ihrer geringen Deutschkenntnisse für diese Tätigkeit geeignet sei. Lila antwortete: »Mein Deutsch ist nicht gut, Deutsch pflegt keine Leute [...], und Ihr Deutsch ist auch nicht so gut (der Mann sprach Dialekt, d.A.). Ja, gib mir einfach eine Chance!«. Sie habe die Chance bekommen. Aus Lilas Worten spricht die Entschlossenheit, das von ihr gesetzte Ziel zu erreichen. Als ihr Gegenüber die Erreichbarkeit in Zweifel zieht, geht sie zum Angriff über, sie zeigt sich als Kämpferin und ist erfolgreich. Diese Erfahrung dürfte das Kämpferische in ihr gestärkt haben.

Neben solchen Erfolgen habe sie seit ihrer Ankunft im Migrationsland zahlreiche Abwertungen und Ablehnungen erfahren, vor denen sie aber nicht kapituliert, sondern folgende Position entwickelt habe: »[...] weil ich bin so ein Mensch, wenn du mich akzeptierst, ich akzeptiere, wenn du mich nicht akzeptierst, das ist dein Problem«. Auf diese Weise entgeht sie der Gefahr, sich klein zu fühlen; sie bleibt vielmehr auf Augenhöhe mit denen, die sich über sie zu stellen versuchen und behält ihre Würde.

Es gibt Hinweise, dass sie für die Aufrechterhaltung ihres Kampfgeistes soziale Unterstützung braucht und bekommt z.B. in den täglichen Telefonaten via WhatsApp mit ihrer besten Freundin, die in Kanada lebt oder auch in den häufigen Gesprächen mit ihrer jüngeren Schwester in Uganda, in denen sie viel Zuneigung erfährt, die als Gegenpol zu erfahrenen Ablehnungen wirkt und in denen sie darüber hinaus als Kämpferin gefragt ist. Lila will die Schwester davon abhalten, in die tradierte Frauenrolle zu schlüpfen und spornt sie daher an, ihre Studium erfolgreich abzuschließen. Sie warne sie: »Wenn du ein Kind kriegst, ist es nicht so lustig«, stattdessen fordere sie von ihr, ihren Master zu machen, »sie soll Gas geben«. Die kämpferische Metaphorik, so vermittelt das Beispiel, prägt auch die Interaktion mit Familienmitgliedern, die in anderen Teilen der Welt leben, sie wirkt transnational (Levitt/Glick/Schiller 2009, 182).

Lilas Emotionalität zeigt sich im Interview sehr deutlich durch wechselnde Stimmungen, je nachdem, welche Situationen sie schildert. Manchmal lacht sie unbeschwert, dann wieder wird ihre Stimme leise und traurig. Lila verschweigt nicht, wie sehr sie Zurückweisungen belasten, die sie im Migrationsland erlebt (hat). Sie spricht wiederholt davon, dass sie geweint habe, aber sie benennt auch Perspektiven, Praktiken und Kraftquellen, die sie nach vorne schauen lassen z.B. »man muss auch positiv denken, nicht immer negativ«, »ich bin stark«, »man muss immer kämpfen« und »education is the key«.

Obschon Lila erfahren musste, das ihr Bachelor in Personalmanagement, den sie in Uganda erworben hatte, im Migrationsland keine Anerkennung fand, sieht sie in der Bildung den Schlüssel für eine erfolgreiche Lebensgestaltung. Sie versucht das nicht nur ihrer Schwester zu vermitteln, sondern auch für sich selbst zu realisieren. Auf ihre Zukunftswünsche angesprochen, nennt sie die Verbesserung ihrer Deutschkenntnisse und einen beruflichen Neuanfang durch eine Ausbildung zur Krankenschwester. Ihr Ziel sei die Arbeit in der Initiative »Ärzte ohne Grenzen«. Der Zukunft sehe sie mit Freude entgegen, wie sie auch in ihrer Visualisierung ausdrückt. Der gezeichnete Weg führt nach oben, die Arme sind erhoben als mögliches Symbol ihrer Freude, im Gesicht zeigt sich ein Lächeln.

Abb. 7: »I'm proud to be African« (Lila, 35 Jahre)



Lila trägt ein Kleid mit einem afrikanischen Tiermuster, rechts und links stehen die Namen (aus Anonymitätsgründen verdeckt) von Menschen, die sie auf diesem Weg mitnehmen möchte: den Sohn, den zweiten Sohn, mit dem sie schwanger ist, die Schwester, den neuen Lebenspartner. Sie mischt in dieser Visualisierung Elemente aus ihrem Herkunftsland mit Elementen und Personen aus ihrem Leben im Migrationsland, kreiert ein Familienmodell, das als Weltfamilie (Beck/Beck-Gernsheim 2011, 246) beschrieben wurde.

Die Genese der kämpferischen Metaphorik, die Lila in ihrem Denken und Handeln immer wieder aufruft, könnte in eine Zeit zurückreichen, in der Lila fast noch eine Jugendliche war und mit einem Ereignis verknüpft sein, das sie tief getroffen hat: der Tod der Mutter infolge einer Aidsinfektion. Dieser Tod »war nicht ein bisschen, es war wirklich sehr hart für mich«, erinnert sie. Der Vater existierte nicht für sie und ihre zwei Geschwister; er lebe mit einer anderen Familie. Sie könnte durch diesen Tod in eine Situation geraten sein, in der es nur die Alternative zwischen Scheitern oder Siegen gab. Für das Siegen-Können lieferte die Mutter ein Modell, die als Buchhalterin nicht nur alleine die Familie ernährte, sondern auch dafür gesorgt habe, dass alle drei Kinder studieren konnten. »Wir haben eine Supermutter gehabt«, stellt Lila fest. Dieses Modell könnte Lila angespornt haben, nicht aufzugeben, sondern nach vorne zu schauen, den Kopf nicht hängen zu lassen, sondern eine Frau zu werden, die von sich sagt »ich bin sehr, sehr stolz, afrikanische Frau zu sein [...]. I'm proud to be African«.

Alle drei vorgestellten metaphorischen Konzepte fördern die Entschlossenheit, unbefriedigende Zustände nicht hinzunehmen, sondern dagegen anzugehen. Sie rufen den Kampfgeist auf, der zur Veränderung gesellschaftlicher Strukturen oder zu Veränderungen im persönlichen Leben drängt. Dass dieser Kampfgeist Kraft kostet, zeigt sich bei den Migrant*innen in verschiedenen Variationen, in der Sehnsucht nach einem Ort, an dem nicht mehr gekämpft werden muss, in der Traurigkeit, dass immer noch gekämpft werden muss, in den Tränen angesichts von Erlebnissen, die die eigene Ohnmacht vor Augen geführt haben. Die Metaphorik ist stets, aber unterschiedlich mit Körper und Sinnen verwoben. Die metaphorisch geprägte Körperlichkeit zeigt sich im übertragenen Sinn in dem nach vorne gerichteten Blick, im erhobenen Kopf, in der Bewegung, die auf politische Veränderung zielt und im wörtlichen Sinn in einem Körper, der sich wehrt, der zurückschlägt, wozu Amar herausgefordert war, als er selbst angegriffen wurde.

Während Amars und Aninas kämpferische Haltung einen politischen Schwerpunkt hat, ist Lilas Kampfgeist auf das Private gerichtet. Der jeweilige

Schauplatz des Kämpferischen hat etwas zu tun mit den Quellen, aus denen es schöpft. Amars und Aninas Metaphorik stützt sich auf politische Ansätze bezogen auf Menschen- und Frauenrechte, Antirassismus, Gleichberechtigung, wodurch Strukturen und Machtverhältnisse ins Blickfeld kommen. Lila wurde zur Kämpferin durch ihre persönlichen Erfahrungen in sie provozierenden Interaktionen, die nicht notwendig strukturelle Muster erkennen lassen. Nichtsdestotrotz stellt sie durch ihr Handeln Strukturen in Frage z.B. die in strukturellen Mustern festgeschriebenen geringeren (Aus-)bildungschancen für Migrant*innen. Die Fähigkeit und der Mut, sich kämpferisch zu positionieren, kann nicht unabhängig vom Bildungspotential gesehen werden. Alle drei Migrant*innen verfügen über eine akademische Bildung mit dem Unterschied, dass Amar und Anina über europäische Universitätsabschlüsse verfügen, während Lila einen ugandischen Bachelortitel hat, der im Migrationsland nicht anerkannt wurde. Sie ist infolgedessen diejenige, die beruflich von vorne anfangen muss.

Für alle drei Protagonist*innen spielen soziale Beziehungen, die Ideen und Anerkennung liefern, eine Rolle. Amar und Anina erfahren soziale Unterstützung durch die afrikanische Community im Migrationsland bzw. durch ein territorial verstreutes Familien- und Freundschaftsnetzwerk. Lila kann nur auf wenige sie unterstützende Menschen zurückgreifen. Der Umfang des Unterstützungspools dürfte die Reichweite der kämpferischen Aktionen nicht unbeeinflusst lassen. Gemeinsam ist den drei Protagonist*innen, dass ihre jeweilige Metaphorik Orientierungen und Praktiken stimuliert, die Transnationales befördern. Anina kombiniert in ihrer feministischen Position Einflüsse aus verschiedenen Ländern, spiegelt Verhältnisse an einem Ort durch Verhältnisse an einem andern Ort u.a. hält sie der Verhüllung des weiblichen Körpers den roten engen, den Körper betonenden Minirock entgegen; Amar lässt in die Beratung afrikanischer Familien alternative Erziehungsvorstellungen einfließen in der Absicht, dass sich deren Handlungsrepertoire dadurch erweitert, dass Werte und Normen sich neu mischen; Lila schließlich lebt das Modell Weltfamilie, das Menschen aus verschiedenen Ländern zusammenführt.

4.2.4 Balance

Der Begriff Balance leitet sich vom spälateinischen *bilanx* ab, das eine Waage mit zwei Waagschalen bezeichnet, in der sich die auf sie entgegengesetzt wirkenden Kräfte aufheben und für ein Gleichgewicht sorgen. Ein Mensch,

der sich in Balance befindet, verfügt über eine lineare Ausgeglichenheit und Ruhe, sein Leben ist im Lot. Wer seine Balance verliert, gerät in eine Schiefelage, wird orientierungslos, fühlt sich gefährdet. Dies droht, wenn Bedürfnisse und Realität zu sehr auseinanderklaffen. Die Konsequenz kann sein, dass man um Balance ringt ähnlich einer(m) Seiltänzer(in), der/die permanent seine/ihre Position austariert, sich ständig zwischen Gleichgewicht und Ungleichgewicht, zwischen Sicherheit und Unsicherheit bewegt.

Balance verlieren, erhoffen, finden ist ein typisches Thema für Migrant*innen, bei denen durch das Verlassen des bisherigen Lebenskontextes das Risiko besteht, dass ihr Leben aus den Fugen gerät. Ich habe vier metaphorische Konzepte dem Schema Balance zugeordnet, in denen Balance zu einem Schlüsselproblem geworden ist. Orientiert an diesen Konzepten agieren zwei Frauen und zwei Männer, die zunächst im Libanon, im Iran, in Syrien und im Senegal lebten und jetzt in Deutschland leben. Für die Präsentation habe ich zwei Konzepte ausgewählt, die unterschiedliche Erlebnis- und Handlungsmuster in Bezug auf den Wunsch nach Balance aufweisen.

Ringens um Balance

Die 34-jährige Vara, Dramaturgin von Beruf, wurde auf einer Theatertournee von einem Anruf ihrer Eltern überrascht, die ihr rieten, nicht nach Syrien zurückzukehren, da dort ein Krieg ausgebrochen sei. Mit diesem Anruf war plötzlich alles weg oder in Frage gestellt, was ihr Leben im Gleichgewicht hielt: die räumliche Nähe zu ihrer Familie und ihren Freund*innen sowie die Zusammenarbeit mit ihrem Theaterensemble, ja, überhaupt die Möglichkeit, ihre Tätigkeit als Dramaturgin fortzusetzen.

Varas Neupositionierung folgt, so interpretiere ich, dem Bild »Ringens um Balance«. Sie sieht den Abgrund, über dem sie wie eine Seiltänzerin schwebt, nach neuen Sicherheiten sucht, teilweise findet, wieder verliert und neue sucht. Das mühsam hergestellte Gleichgewicht bleibt ein stets gefährdetes Gleichgewicht.

In ihrem Handeln zeigt sich das Ringens um Balance einerseits durch das Ignorieren von Bedrohungen, andererseits durch die Herstellung von Gegen-erfahrungen. »Wir ignorieren den großen Fakt«, kommentiert Vara die digital gestützte Kommunikation mit den Eltern. Der große Fakt, das ist der Krieg in dem Land, in dem ihre Eltern leben. Statt über den Krieg zu reden, werde Alltägliches zum Thema gemacht mit Fragen wie »was habt ihr gekocht? Wer ist heute zu Besuch gekommen?« Der Hauptinhalt der Gespräche aber

bestehe aus Witzen, selbst die Kriegssituation wird in einen Witz verwandelt, wenn darüber gelacht wird, dass die Autobatterie nun zum Erzeugen von Strom in der Wohnung der Eltern in Syrien genutzt werde und deshalb das Auto nicht mehr als Fortbewegungsmittel diene. Die Ausblendung bzw. die Überblendung der Bedrohung durch einen scheinbar normalen Alltag in Verbindung mit Humor, der die absurde Seite des Krieges offenbart, dürfte dem Wunsch nach Normalität und Gleichgewicht entgegenkommen, das gleichwohl gefährdet bleibt. »Es kann jede Sekunde eine Bombe kommen«, sagt Vara und macht damit deutlich, dass ihr der Zusammenhang zwischen Humor und Bedrohung bewusst ist.

Vara entwickelt auch im Migrationsland Handlungsstrategien, um ihr Leben in Balance zu bringen, indem sie sich mit Menschen aus verschiedenen kulturellen Kontexten trifft. Es werde bei diesen Treffen nicht gefragt »woher kommst du oder so, uns ist egal«; stattdessen werde das Verbindende gelebt: »Wir reden, wir kochen, wir tanzen, wir diskutieren, wir bringen Ideen, wir machen Kunst – das ist für mich, das ist Normalität«. Menschen, die solches miteinander verbindet, bilden nach Vara einen »Blumenstrauß«, den es zu schätzen gelte. Es deutet sich an, dass diese Treffen auch Gegenakzente zu Erfahrungen im Migrationsland setzen, da Vara betont, es werde nicht die Frage gestellt, woher jemand komme, eine Frage, mit der Migrant*innen im Migrationsland häufig konfrontiert sind und die sie immer wieder als die Anderen definiert. (Treibel 2015, 16). Räume, in denen nationale Zugehörigkeiten keine Rolle spielen, sind transnationale soziokulturelle Räume (Pries 1998, 73f.) oder auch Transtopien, Räume des Übergangs, aus denen heraus sich neue kreative Mischungen bilden, die im hier geschilderten Fall in neue Kunstprojekte münden können.

Das Gleichgewicht zu verlieren, bedeutet nicht mehr zu wissen, wo man steht und wo die Anderen stehen. Dass Vara sich mit Fragen des Standorts beschäftigt, zeigt sich daran, dass sie befürchtet, sie könne sich zu sehr von ihrer Familie und ihren Freund*innen in Syrien entfernen und zugleich betont, wie wichtig soziale Beziehungen für das Finden eines Standortes sind, in ihren Worten: »Wo stehen wir eigentlich in dieser Welt oder in diesen Begegnungen? Wir können einander orientieren«. Was Vara hier anspricht, ist anschlussfähig an die Theorie der Intersubjektivität, in der davon ausgegangen wird, dass sich Menschen in und durch Beziehungen entwickeln, dass sie durch den Blick der Anderen erfahren, wer und wo sie sind (Benjamin 1990, 24.f.). Das Streben nach diesem Blick unter den Bedingungen des Verlustes bisheriger sozialer Netzwerke ist kraftraubend. Vara sagt: »Ich hab' so viele

Kontakte nicht mehr gehalten [...], ich hab' keine Energie mehr« und an anderer Stelle: »Ich bin so alt geworden«. Vara empfindet Trauer, Angst, aber auch Wut angesichts dieser Einsicht. Sie bezieht diese Gefühle nicht nur auf sich selbst, sondern auf die Gesellschaft, ja, auf die Zukunft des Planeten. Sie sei wütend, weil es den Menschen vorrangig um Macht und Geld gehe und sie deswegen Kriege führen, während ihnen die Konsequenzen solcher Kriege für die menschliche Seele egal seien. Vara fragt: »Wenn die Seele kaputt ist und sie (die Menschen, d.A.) müssen weiter, wie kann man das überleben? Wie kann man weiterleben?«.

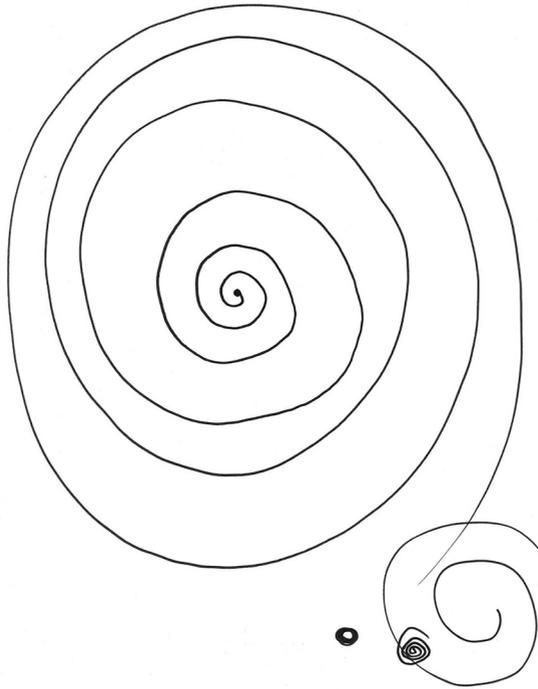
Gleichzeitig gibt es in Varas Leben die erwähnten Versuche, im Kleinen eine andere Welt ohne Hindernisse, ohne Kampf und Gewalt zu entwerfen, die ohne Hoffnung nicht denkbar sind. Zeigt sich in den gegenläufigen Tendenzen im Denken und Handeln von Vara die Seiltänzerin, die, den Abgrund vor Augen, kippelnd um Balance ringt? Die Stange, mit der sie ihr Gleichgewicht austariert, sind die sozialen Beziehungen, um deren Aufrechterhaltung sie kämpft bzw. die sie versucht, neu aufzubauen. Auch ihre Arbeit als Dramaturgin, die sie zum Zeitpunkt des Interviews ausübt, könnte eine solche Stange sein, die für ein inneres Gleichgewicht sorgt.

Trotz ihrer Zweifel, ob man angesichts des Krieges, der für sie und ihre Familie voller Gefahren steckt, weiterleben kann, zeichnet Vara ein Bild, in dem das Hoffnungsvolle dominiert.

Auf diesem Bild ist eine Spirale zu sehen, die für das Wachstum ihres eigenen Lebens steht; sie sei an ihren Erfahrungen, Erlebnissen, Erkenntnissen gewachsen, trotz allem. Es scheint, als ob die Seiltänzerin inzwischen sicher auf dem Seil balanciert, jedenfalls vorläufig.

In den Äußerungen von Vara finden sich wenig Hinweise dafür, wie die sie inspirierende Metaphorik entstanden sein könnte. Es ist vor allem eine Geschichte, die als Auslöser gewirkt haben könnte. Vara beginnt mit dieser Geschichte das Interview. Anfänge enthalten oft Entscheidendes (Geißler 1994, 48), dieser Anfang handelt von der Wiedergewinnung eines Gleichgewichts. Vara hatte als junge Studentin an der Theaterhochschule in Damaskus ein Stipendium für das Studium einer Fremdsprache erhalten. Sie entschied sich, die deutsche Sprache zu erlernen, doch nach dem zweiten Kurs erschien ihr diese Sprache als zu schwer, zumal es keine Gelegenheit gegeben habe, die Sprache außerhalb des Kurses zu sprechen. Sie geriet mit sich selbst in einen Konflikt und habe sich, um diesen Zustand zu beenden, eines Tages gedacht: »Ich möchte nicht mehr jammern. So, jetzt gehst du in die Stunde und in der Pause entscheidest Du Dich«. Sie entschied sich für die Fortsetzung des

Abb. 8: Die Spirale des Lebens (Vara, 34 Jahre)



Studiums. Danach war alles gut. Das Studium sei ihr viel leichter erschienen. Vara hatte ihre Orientierung zurückgewonnen, befand sich wieder im Gleichgewicht. Dass sie diesen Konflikt so detailliert schildern kann und dies gleich zu Beginn des Interviews tut, spricht dafür, dass der Konflikt und seine Lösung tiefe Spuren in ihr hinterlassen hat. Diese Erfahrung könnte zum Ansporn geworden sein, Situationen, in denen der Verlust des Gleichgewichts droht, nicht passiv, sondern aktiv zu begegnen, im Wissen, dass sich Schief-lagen überwinden lassen.

Der gebrochene Vogel, der ein Falke sein könnte

Das Wort Vogel in dieser Metaphorik kann mit Fliegen, Mobilität, neue Orte entdecken, frei und unabhängig sein assoziiert werden. Das Wort »gebrochen« beschreibt die Unmöglichkeit all dessen; es verweist auf Verwundbarkeit, auf Verletzung, Zerstörung, Hoffnungslosigkeit.

Im Handeln des 56-jährigen Arif zeigt sich zunächst der fliegende Vogel. Arif lebte bis zum 22. Lebensjahr in einem Land des Nahen Ostens. Als er 15 Jahre alt war, begann der Bürgerkrieg, der 15 Jahre währte und mit dem Arif hautnah konfrontiert war. Er erlebte nicht nur den Tod naher Verwandter mit sowie ein Massaker in einem Palästinenserlager in der Nachbarschaft; er selbst wurde zusammen mit anderen Jugendlichen gezwungen, mit Sandsäcken die Frontlinie zu sichern, was die Jugendlichen, wie er erzählt, zu einem leichten Ziel von Scharfschützen gemacht habe. Er sah sich fortwährend in Gefahr und trug deshalb ein Messer und eine Schere bei sich, was er wie folgt begründet: »Ich dachte, wenn sie uns greifen, dass wir uns verteidigen, nicht einfach so sterben wie ein Stück Fleisch. Nein, ich will mich verteidigen«. Als ihm einer seiner Lehrer empfahl, ein Studium in Deutschland aufzunehmen, folgte er dieser Empfehlung. Der Vogel begann zu fliegen und wollte bleiben, dort, wo er gelandet war. Er ging im Migrationsland eine Ehe ein. Später gründete er eine Familie mit einer Frau aus seinem Herkunftsland.

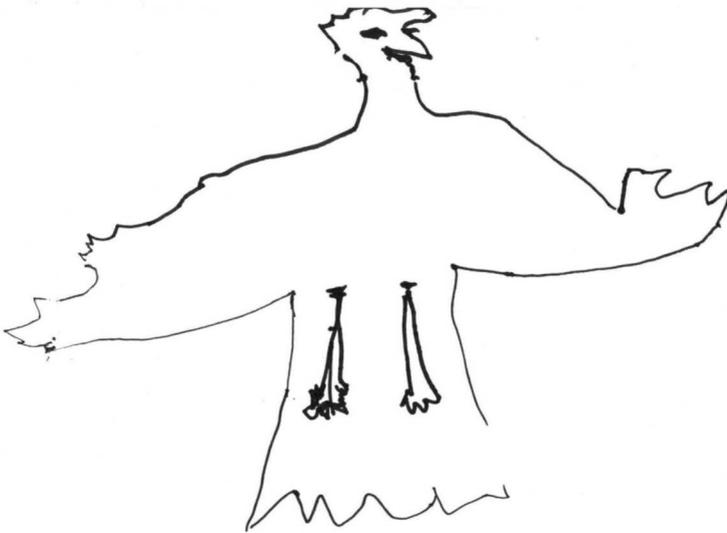
Das durch die Familie gefundene Gleichgewicht aber begann nach einigen Jahren zu bröckeln; der entscheidende Riss entstand durch das Scheitern der Ehe und die folgende Trennung von Frau und Kindern. Seine sozialen Bedürfnisse und die Möglichkeiten sie zu erfüllen, klaffen seither auseinander. Aus Krankheitsgründen konnte er seine berufliche Tätigkeit als Ingenieur nicht fortsetzen, was einmal mehr seine sozialen Kontakte einschränkte. Er arbeitet nun in einer Position, die nicht seiner beruflichen Qualifikation entspricht. Arif bemüht sich gleichwohl um Kontakte z. B. indem er für Menschen mit einer Aids-Erkrankung und für die Kolleg*innen an seinem Arbeitsplatz kocht.

Dass sein Leben in eine Schiefelage geraten ist, deutet sich an, als Arif davon erzählt, wie er seine Wohnung wahrnimmt: »Ich bin immer in der Wohnung, wo leerer Raum, das Zimmer von (Name des Sohnes) ist leer, leere Zimmer von (Name der Tochter), ist leer und nur die Bilder von den Kindern hab' ich«. Die Wohnung ist nur zum Teil bewohnt; sie befindet sich im Ungleichgewicht genauso wie Arif. Dieses Ungleichgewicht äußert sich für Arif

körperlich-mental in empfundener Kraftlosigkeit. Er sollte auf seine Kinder aufpassen, meint er, »aber ich hab' nicht die Kraft«, meint er weiter.

Was er in Worten ausdrückt, macht er auch in einer Zeichnung sichtbar. Er zeichnet einen Vogel, dessen Bedeutung er zunächst mit »frei, frei, unverbunden, nicht gefesselt« beschreibt. Das lässt an jenen Arif denken, der als junger Mann mit dem Flugzeug ins Migrationsland aufbrach. Doch dann verändert sich sein Blick auf den Vogel. Es sei ein »gebrochener Vogel«, ein »Gebrochener« wie er selbst. Der Vogel könne nicht mehr fliegen und »stark ist er auch nicht mehr; das meinte ich, dass er gebrochen, das er nicht so auf Dauer fliegen kann«, interpretiert Arif sein Bild.

Abb. 9: Der Vogel, der ein Falke sein könnte (Arif, 56 Jahre)



Als ich ihn im Interview nach seinen Zielen für die Zukunft frage, erklärt er: »Ich bin jetzt zu alt für ein Ziel, glaub' ich«. Aus den folgenden Sätzen spricht Hoffnungslosigkeit: »Ich spüre in letzter Zeit alles ja gegen mich. (.) Ja, ja, mein Glück ist gegen mich«. Ein Ziel nennt er aber doch; der Kontakt zu den Kindern solle bleiben. Er stellt sich schließlich sogar vor, dass der Vogel noch gerne fliegen würde, keine weiten Strecken, sondern »hier am Himmel, hier bei uns, hier in Deutschland, hier in (Name des Wohnorts)«. Dieses

»Hier« betont er ein zweites Mal: »Wenn du meinst, hier oder (Herkunftsland, d.A.) oder woanders – nein, sag ich dir, nein hier«. Wenn es noch Hoffnung auf ein neues Gleichgewicht gibt, dann im Migrationsland, so lese ich Arifs Äußerung.

Die Geschichte von dem gebrochenen Vogel erinnert an die Geschichte von den Tauben, die auf dem Dach von Arifs Elternhaus in der Hauptstadt des Herkunftslandes gelebt haben. Es seien drei Taubenpaare gewesen, die er geliebt habe. Als er mit seiner Mutter wegen des Bürgerkriegs zu Verwandten aufs Land geflüchtet sei, habe er die Tauben zurücklassen müssen, aber er habe immer an sie gedacht und gehofft, dass der weiter in der Stadt lebende Vater den Taubenkäfig öffnet, damit die Tauben Durst und Hunger löschen könnten. Der Vater habe das nicht gemacht. Sein Empfinden, als er die verendeten Tauben sah, beschreibt er so: »Ich war sooo traurig als ich gesehen, wie die Knochen und [...]«. Dass er dieses Bild nach Jahrzehnten deutlich erinnert, spricht dafür, dass es ein Bild von existentieller Bedeutung für ihn ist. Die Gefühlswelt des kleinen Arif war durch dieses Ereignis schwer erschüttert worden. Das Bild der toten Tauben dürfte ihn über die Jahre hinweg zumindest latent begleitet haben, sonst könnte es heute nicht mit einer solchen Wucht aufleben. Er verbindet es mit dem Bild vom gebrochenen Vogel; die beiden Metaphoriken gehen im Interview ineinander über. Das könnte bedeuten, dass er befürchtet, dasselbe Schicksal wie die Tauben seiner Kindheit zu erleiden. Er könnte eingesperrt bleiben in einem Käfig, der ihn von seiner Umwelt, insbesondere von seinen Kindern trennt. Diesem Schicksal hält er am Ende des Interviews eine Vision entgegen, in der er seine Sicht auf den Vogel nochmals verändert. Der Vogel könne zwar nicht mehr weit fliegen, aber noch kräftig auf seinen Beinen stehen und zwar »hier, hier auf meinem Balkon«, sagt Arif und lacht.

Während Vara darum ringt, ihr Leben im Gleichgewicht zu halten, scheint sich Arif in die empfundene Schiefelage seines Lebens zu fügen. Varas Metaphorik drängt dazu, Gegenakzente zu setzen, während Arifs Metaphorik nahelegt, das ihm Geschehene hinzunehmen, denn was gebrochen ist, ist zerstört. Aber nicht nur Arif sieht sich gefährdet, auch Vara spricht von Gefährdung. Die Hoffnung, die dem metaphorischen Konzept von Vara eigen ist, denn ohne Hoffnung würde das Ringen um Gleichgewicht keinen Sinn machen, existiert für Arif auf den ersten Blick nicht. Der von ihm gezeichnete Vogel jedoch scheint für Arif einen Funken von Hoffnung aufzubewahren. Arif spricht von einem Falken, der der Vogel auf seinem Balkon sein könnte. Falken sind stolze, schlagkräftige Vögel.

Es gibt Ereignisse und Erfahrungen in der Biografie der beiden Protagonist*innen, die die eher kämpferische bzw. resignative Ausrichtung der Metaphorik erklären könnten z.B. die Existenz eines inspirierenden Freundeskreises bei Vara, die familialen und gesundheitlichen Belastungen bei Arif. Nicht ohne Bedeutung dürften aber auch die Geschichten sein, die als möglicher metaphorischer Auslöser identifiziert wurden. Varas Geschichte hatte ein gutes Ende – sie konnte ihr Zutrauen in die eigenen Fähigkeiten wiedergewinnen; bei Arif endete sie mit einer Niederlage. Die Tauben waren tot.

4.2.5 Ordnung

Der metaphorische Charakter des Schemas Ordnung erschließt sich durch die Etymologie der Begriffe Ordnung bzw. ordnen. Das althochdeutsche *ordinón* steht für (an-)ordnen, einreihen, einteilen, in eine bestimmte Ordnung oder richtige Reihenfolge bringen. Diese Ordnungsvorstellung impliziert, dass das, was geordnet werden soll, sich klar voneinander abgrenzt; nur so ist ein Einordnen oder eine Reihenfolge möglich. Dinge, Menschen, Gefühle sind jeweils als voneinander getrennte Einheiten zu denken, die an den richtigen Platz gerückt werden müssen. Keine Ordnung herstellen zu können, bedeutet Unordnung, die in der Regel als unbefriedigend wahrgenommen wird.

Zwei metaphorische Konzepte wurden als dem Ordnungsschema zugehörig identifiziert. In beiden Konzepten geht es darum, den herrschenden, dualistisch orientierten Ordnungsbegriff aus der Perspektive von Migration in Frage zu stellen. Die Konzepte stammen von männlichen Migrant*innen, die aus zwei verschiedenen europäischen Ländern zugewandert sind.

Gegen Schwarzweiß

Diese Metaphorik zeigt sich im Erleben und Handeln des heute 40-jährigen Mateusz, der mit dreieinhalb Jahren aus Polen zusammen mit seinen Eltern zugewandert ist. Das Konzept »Gegen Schwarzweiß« opponiert gegen einen Dualismus, der die Einordnung von Menschen in das eine oder andere Lager fordert und daran bestimmte Chancen und Pflichten knüpft. Aus der Perspektive dieses Konzepts gibt es kein reines Weiß und kein reines Schwarz; sondern »Grauschattierungen«, wie Mateusz erklärt. Dieser metaphorischen Orientierung folgt sein Handeln in verschiedenen Wirklichkeitsfeldern. Er kritisiert z.B. die von den Medien geschürte Verurteilung des Fußballers Mesut Özil, der sich mit dem türkischen Präsidenten fotografieren ließ. Der Fußball-

ler habe eben nicht nur die deutsche, sondern auch die türkischen Staatsbürgerschaft; somit sei auch Erdogan sein Präsident. Die deutsche Öffentlichkeit versuche aber nicht, das Verhalten des Fußballers zu verstehen, sondern kenne nur den Ruf »Raus aus der DFB, aus der Nationalmannschaft«.

Ein anderes Handlungsfeld, in dem sich die Wirksamkeit der Metaphorik zeigt, ist die berufliche Welt. Es störe ihn, dass Kunden je nach nationaler Zugehörigkeit mehr oder weniger Respekt entgegengebracht werde, weil sie als mehr oder weniger kompetent eingestuft werden. Wenn er z.B. höre »Slowakei, ist ja logisch, dass so was passiert [...], die können's einfach nicht«, provoziere er mit der Bemerkung »na ja, die haben das Problem jetzt in der Slowakei deswegen, weil sich da mittlerweile der westliche Schlendrian auch schon eingeschlichen hat«. Der provokative Gehalt dieser Bemerkung, die im ersten Augenblick humorvoll erscheint, ist in der Aussage zu sehen, sie sind inkompetent, nicht deswegen, weil sie anders sind als wir, sondern weil sie genauso sind wie wir. Die Abwertung der angeblich Anderen wird damit ad absurdum geführt. Mateusz beschränkt seine Kritik an hierarchisierenden Ordnungsvorstellungen nicht auf das Migrationsland, er bezieht sie auch auf andere Länder insbesondere auf sein Herkunftsland im Zusammenhang mit Flüchtlingen. Er habe Probleme mit politischem Extremismus, den er, so geht implizit aus seinen Äußerungen hervor, in der Abschottung seines Herkunftslandes gegenüber Flüchtlingen zu erkennen glaubt. Mateusz widerspricht extremistischen Positionen mit seiner Weltsicht, die lautet: »[...] die Welt ist nicht schwarz und weiß. Es sind immer Grauschattierungen [...]«. Im Sinne dieses Weltbildes sei es, wenn er auf polnischen Märkten türkische Händler antreffe, »Türken, die polnisch reden«. Seine Sympathie gilt dem Uneindeutigen, der Vermengung von Ort und Sprache, die jeweils unterschiedlichen nationalen Kontexten zuzuordnen sind.

Es überrascht nicht, wenn Mateusz erzählt, dass er »sehr, sehr multinationale [...] Freundschaften pflege, die »wirklich alle Kulturkreise« umfassen. Wenn er von sozialen Beziehungen, die er von klein auf mit Deutschen gehabt hat, spricht, erwähnt er auch ambivalente Erfahrungen in diesen Beziehungen. »Ich weiß nicht, wie man es interpretieren kann, wenn ein Lehrer mir also nach dem Abi sagt: »Ja, insbesondere für Sie freut es uns ganz besonders«, fragt sich Mateusz im Interview. Was ihn heute noch aufhorchen lässt, ist das Wörtchen »insbesondere«. Der Lehrer könnte sich wirklich einfach nur für ihn gefreut haben, denkbar sei aber auch eine andere Interpretation nach dem Muster, man hält jemand für »minderbemittelt« und sagt: »Na ja, für Sie – dass Sie es geschafft haben, das hätte ja wohl keiner erwartet [...]«.

Eine solche Interpretation hat einen bitteren Beigeschmack, weil sie ihn in die Kategorie »potenziell erfolglos« einordnet. Auch Eltern anderer Schüler hätten in diesem Sinne agiert, wenn sie bei einem Elternabend in der Grundschule gefragt haben, »ob die Ausländerkinder denn das Niveau nicht senken werden«. Mateusz hat diese Frage, von der er durch den Vater erfuhr, über die Jahre hinweg in seinem Gedächtnis aufbewahrt. Sie dokumentiert einmal mehr die Unterscheidung zwischen den Kategorien In- und Ausländer, die gegeneinander hierarchisch gesetzt werden und damit einhergehend zwischen den Intelligenten und den Dummen, deren Dummheit abfärben könnte.

Mateusz hat »sensible Antennen« dafür entwickelt, wie im Alltag die hierarchisierende Ordnung einer Schwarzweiß-Welt reproduziert wird. Er identifiziert diese Reproduktion in der Sprache, in der Mimik, in Sprüchen, die humorvoll getarnt sind. Man »könnte stundenlang erzählen« von Sprüchen wie »das ist unser Quotenpole« oder »kaum in Polen, schon gestohlen«, die die nationale Herkunft mit einer Abwertung verbinden. Immer wieder sei er auf seine Herkunft zurückgeworfen worden z.B. auch als ihm seine Nachbarin einen Link zu einem Artikel im Spiegel² geschickt habe, in dem von einem in Polen umgestürzten LKW berichtet wurde, der mit Schokolade beladen war. Mateusz »nervt« eine solche Geste, durch die »immer so dieses Polen im Vordergrund steht, statt der Mensch«. Er sagt es ihr wohl nicht, aber er denkt: »Vielen Dank, dass ihr mich auf meine Wurzeln hinweist, weil ich hätte es beinahe vergessen«. Mateusz kennzeichnet solche Gesten als »verkappten Rassismus«.

Besonders viel Raum gibt er den Reaktionen auf seinen Namen und wie er diese Reaktionen erlebt. Er spüre, wie sich die Gesichter der Teilnehmer*innen einer Veranstaltung verändern, wenn auf seiner Powerpoint-Präsentation sein Name auftauche. Er registriert »Verunsicherung« und »Erstaunen«, was er darauf zurückführt, dass sein Name die Neigung unterlaufe, Menschen in Schubladen zu stecken, was bei ihm nicht möglich sei. Warum es nicht möglich ist, sagt er nicht direkt, aber es lässt sich erschließen. Er tritt als Vertreter einer deutschen Firma auf, aber sein Name verweist auf eine andere nationale Herkunft. Er sieht sich »gebrandmarkt« durch seinen Namen »gebrandmarkt als Ausländer«. Das schaffe eine Barriere, die nie verschwinde. »Ich werde nie als Deutscher gesehen, nein, mit dem Namen nicht«, sagt er, obwohl er die deutsche Staatsangehörigkeit hat.

2 Deutsche Wochenzeitschrift

Mateusz macht wiederholt deutlich, dass er die Einordnung seiner Person in Verbindung mit einer strukturellen Ordnung sieht, die nicht nur ihn betrifft. Ausdruck dieser Ordnung sei das in vielen Ländern verbreitete nationalistisch geprägte »Wir« in Redensweisen wie »wir sind Weltmeister« oder »wir sind Papst«. Mit diesem »Wir« würden Trennlinien gezogen werden zwischen einem Wir und den Anderen mit all den Konsequenzen, die Mateusz im Laufe des Interviews thematisiert.

Auf seine Zukunftspläne angesprochen, formuliert er den Wunsch, Holzsulpturen herzustellen und zu vermarkten und damit sein Hobby zu einem Beruf zu machen. Die Wirksamkeit der Metaphorik könnte sich darin insofern zeigen, dass er auf diese Weise seiner bisherigen Berufswelt entkommen würde, in der er immer wieder eine Schwarzweiß-Welt erlebt.

Die Genese der Metaphorik »gegen Schwarzweiß« könnte mit gegenläufigen Erfahrungen zusammenhängen, mit denen Mateusz konfrontiert war und ist. Einerseits war er wiederholt durch die Reaktionen seiner sozialen Umgebung einer Kategorisierung ausgesetzt, die ihm einen eindeutigen Status als Ausländer, als Anderer, als einer, von dem nichts zu erwarten ist, zuschrieb. Andererseits erlebte er an sich selbst, wie in seinem Leben das Uneindeutige dominierte, wie sich Menschen, Sprachen, vielleicht auch Gewohnheiten unterschiedlicher Herkunft mischten. Eine dualistische Ordnungsvorstellung war und ist nicht stimmig für ihn; sie nervt(e) nicht nur, sie produziert(e) auch Verletzungen. Seine Welt war/ist nicht schwarzweiß. Diese Erfahrung dürfte sich durch die Reisen verstärkt haben, die er mit seinen Eltern unternahm und die ihn in Kontakt mit anderen Kulturen und Sprachen gebracht haben.

Bei Mateusz zeigt sich deutlich, wie sich Metaphernbildung prozessual im Zuge der Auseinandersetzung mit Beobachtungen und Gefühlen vollzieht und wie sich dadurch die Metaphorik geschärft hat. Metaphern steuern die Wahrnehmung, die Kommunikation; sie schlagen sich im emotionalen Empfinden nieder, aber sie sind nicht statisch, sie werden permanent hergestellt. »Metaphors are done, not instantiated« (Müller 2019, 62), schreibt Müller. »Metaphorizing« erfolgt in Interaktionen, in diesem Fallbeispiel in Interaktionen mit Lehrern, Berufskollegen, Freunden, Nachbarn, deren Äußerungen durch den Filter der Metaphorik interpretiert werden, wodurch die Metaphorik bestätigt oder auch in Frage gestellt werden kann. Wiederholt überlegt Mateusz im Verlauf des Interviews, ob die erlebten Szenen und Interaktionen, die er orientiert an seiner Metaphorik interpretiert, nicht auch anders interpretiert werden könnten.

Prinzipiell kann sich die Metaphorik verändern, im Fall von Mateusz hat sich der metaphorische Blick geschärft, seine Antennen haben an Sensibilität gewonnen; er registriert den Rassismus in den unspektakulären Details des Alltags. Zugleich scheint er sein Verhältnis zur wahrgenommenen Schwarzweiß-Ordnung verändert zu haben. Fühlte er sich früher vor allem verletzt, so versucht er heute, wie er betont, einen »humoristischen Abstand« zu gewinnen, was ihn zum noch genaueren Beobachter macht und ihn zugleich vor Verletzungen schützt.

4.2.6 Bewegung

Bewegung als metaphorisches Schema verweist auf eine Ortsveränderung in der Zeit; es impliziert, etwas oder jemanden aus dem Zustand der Ruhe zu bringen. Bewegung beschreibt eine an Ort, Zeit und Körperlichkeit geknüpfte prozessorientierte Metaphorik. Sie kann vorwärts, rückwärts, seitwärts, im Kreis oder spiralförmig erfolgen; es kann sich um ein Laufen, Springen, Dehnen, Kreisen handeln. Im übertragenen Sinn vollziehen sich Bewegungen auf kognitiver und/oder emotionaler Ebene.

Durch Bewegung kann etwas zur Entfaltung kommen, womit sich eine Parallele zum Schema Entwicklung andeutet. Während aber die Entwicklung nicht nur ihren Sinn in dieser Entfaltung hat, sondern auch ein bestimmtes Ziel angepeilt wird, ist Bewegung ein offenes Geschehen, bei dem es vielleicht auch nur um das Bewegen an sich geht.

Das Schema Bewegung ist mit sechs metaphorischen Konzepten ähnlich stark besetzt wie das Schema Entwicklung (sieben Konzepte). Diese Konzepte können fast ausschließlich Männern zugeschrieben werden. Man kann sich fragen, ob Bewegung stärker mit Männlichkeitstereotypen korrespondiert als mit Vorstellungen von Weiblichkeit mit der Konsequenz, dass sich Frauen in ihren sprachlichen Bezügen weniger dieser Metaphorik bedienen. Ich habe als Fallbeispiele zwei Konzepte ausgewählt, deren Anwendungsfelder sich graduell unterscheiden.

Nach draußen gehen

Das bewegungsorientierte metaphorische Konzept »nach draußen gehen« bedeutet, nicht an einem Ort zu verharren, die Türen des Lebens, des Denkens, der Gefühle zu öffnen, den Blick auf das Draußen zu richten, neugierig zu sein, offen zu sein für neue Impulse, keine Furcht vor dem Unbekannten zu haben.

Bei dem heute 46-jährigen Lorenzo zeigen sich entsprechende Handlungsimpulse bereits bei der Wahl seines Studienortes, die ihn von seiner Heimatstadt in Italien in eine andere Stadt des Landes geführt hat, in der Teilnahme an einem Workshop für Architekturstudent*innen, die seine Universität in Kooperation mit einer österreichischen Universität veranstaltet hat und schließlich im Umzug in die Hauptstadt des Landes, in dem sich die kooperierende Universität befand. Dieses Draußen war mit der Erwartung verbunden, dort auf eine junge »kreative Szene« zu stoßen, von der er sich Anregungen als Architekt versprach. Auch die Wahl der Lebenspartnerin aus dem anderen Land war ein gewisses nach Draußen-Gehen; mit ihr wechselte er nach einigen Jahren den Wohn- und Arbeitsort erneut.

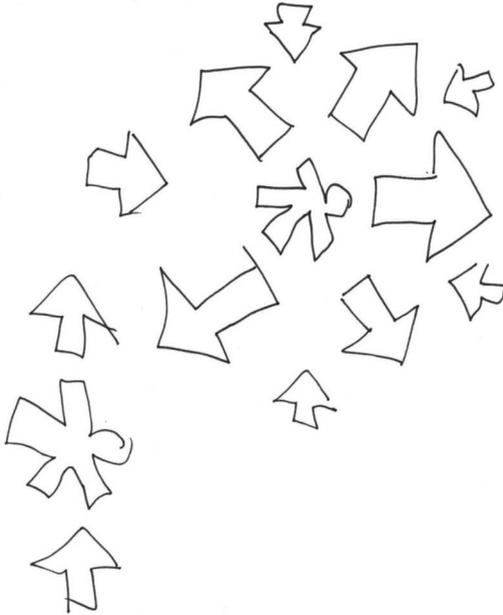
Die an dem Draußen orientierte Metaphorik liefert, so kann man annehmen, das Motiv, seine Kinder zwei- bzw. dreisprachig zu erziehen sowie, wie er sagt, für das »Verbot, die Uni in (Name des Wohnorts) zu besuchen«. Die Kinder müssten »mal in einer Großstadt leben und schauen wie das ist«, sie müssten »was anderes sehen«. Diese Äußerungen sprechen dafür, dass Lorenzo zumindest Weichen stellen will, die den Kindern das nach Draußen-Gehen als Option eröffnet.

Auf der Beziehungsebene zeigt sich die metaphorische Orientierung in dem Wert, den er der Beherrschung verschiedener Sprachen allgemein beimisst, sind Sprachen doch eine Voraussetzung für die Verständigung mit dem Draußen. Er kommuniziert in Englisch, Italienisch, Deutsch; hat als Jugendlicher Französisch gelernt und später einen Sprachkurs in Slowenisch belegt. Im Zeichen des Draußen stehen auch die virtuellen Treffen via WhatsApp mit Freunden, die in verschiedenen Ländern leben. Sie werden nicht geplant und scheinen doch jedes zweite Wochenende stattzufinden, oft bis zu zwei Stunden lang. Er erlebe diese Treffen mit zuweilen zehn Freunden, bei denen über Politik, über Kultur, über Privates kommuniziert werde, als »Bereicherung«.

Auf die Frage, welche Fähigkeiten er für sein Leben als wichtig erachte, nennt Lorenzo Flexibilität, Lernbereitschaft, Anpassung an neue Orte. Aber nicht der neue Ort sei entscheidend, sondern die Menschen an diesen Orten. Die genannten Fähigkeiten betonen den Anspruch an sich selbst, beweglich zu bleiben. Besonders deutlich zeigt sich das Konzept »nach draußen gehen« in dem von ihm gezeichneten Bild, das als Antwort auf die Frage entsteht: »Ich bin im Kontakt mit mehreren Ländern. Wer bin ich?

Lorenzo stilisiert sich selbst als eine Figur in der Mitte des Bildes. Von dieser Figur ausgehend weisen Pfeile nach außen; es gibt weitere Pfeile, die von außen nach innen weisen. Die nach außenweisenden Pfeile kommentiert

Abb. 10: »Ich bringe mich selber nach draußen«
(Lorenzo, 46 Jahre)



Lorenzo mit den Worten: »Ich bringe mich selber nach draußen«, »bringe Lorenzo nach draußen«, »will meine Sachen nach draußen bringen«. In Bezug auf die Pfeile, die zu ihm hin führen, erklärt er »ich will auch hören (.).« und »diese Pfeile sollten gleich groß sein« wie die anderen Pfeile d.h. was von draußen kommt soll genauso wichtig sein wie das, was er nach außen gibt. Die Intention des Bildes laute »zu geben und zu bekommen«. Dennoch: Die Pfeile, die nach außen führen, dominieren das Bild; der Sog nach draußen scheint besonders stark zu sein. Resonanztheoretisch gedeutet, drückt dieses Bild das menschliche Grundbedürfnis nach und die Grundfähigkeit zur Resonanz aus (Rosa 2016, 293). Resonanz entsteht, wenn durch Schwingung des einen Körpers die Eigenfrequenz des anderen angeregt wird (a.a.O., 282). Lorenzo, der sich selbst nach draußen bringen will, möchte – so interpretiere ich – nach außen schwingen und damit Andere in Schwingung versetzen,

die wieder auf ihn zurückwirken. In diesem resonanztheoretischen Kontext sind seine Worte »zu geben und zu bekommen« zu verstehen; dieser Kontext macht auch die Bedeutung verständlich, die er den kreativen Impulsen einer Großstadt zumisst, die ihm zum Zeitpunkt des Interviews fehlen, da er in einer kleineren Stadt lebt. Er sagt »ich finde meinen Platz nicht«, weil ihm das »Großstadtgefühl« fehle; vielleicht kann er aber auch seinen Platz deswegen nicht finden, weil ihm seine Metaphorik verbietet, sich an einem Ort endgültig niederzulassen.

Diese Annahme scheint sich zu bestätigen, wenn Lorenzo als seinen Traum beschreibt, zwischen Lebensorten zu pendeln nach dem Muster: Zwei Monate W.³, zwei Monate T., zwei Monate K. .So könnte ihn ein breites Spektrum an Resonanzen erreichen; er selbst nennt Musik, Kulturszene, Ausstellungen, die vielfältige Impulse in seinem Leben setzen. Er würde jedenfalls »alle Städte genießen«.

Die Entstehung des Konzepts »nach draußen gehen« könnte durch Erfahrungen angeregt worden sein, die Lorenzo als Kind und Jugendlicher in der eigenen Familie gemacht hat. Onkel, Tante und seine Cousins, die nach Brüssel gezogen sind, haben das Nach-draußen-Gehen vorgelebt und Lorenzo hat zeitweise daran teilgenommen, wenn er dort zu Besuch war. Seine Cousins »haben Freunde gehabt von Kongo bis Italien, bis Marokko«, »die haben echt in einer multikulturellen Welt gelebt«, erinnert er sich. Für ihn, der aus einer Stadt kam, in der es keine Ausländer gab, sei das »eine neue Welt« gewesen, eine Welt, von der er sagt »war super, war echt, hat mir gefallen«. Diese Eindrücke hätten ihn als 13-/14-Jährigen erreicht, in einer Lebensphase, in der sich Jugendliche auf das Erwachsenwerden vorbereiten, in der sie Pläne schmieden und Träume haben. In dem Konzept »nach draußen gehen« könnten die Träume von einem Leben, das vielfältige Impulse von draußen empfängt, ihre Fortsetzung gefunden haben.

Die Leute müssen anders »formatiert« werden

Formatieren leitet sich vom lateinischen forma ab und bezieht sich auf Form und Gestalt. In der EDV beschreibt das Formatieren einen Prozess, durch den ein Speichermedium zur Aufnahme von Daten vorbereitet wird. Der 36-jährige Ron, der sich des Begriffs formatieren bedient, geht es um eine Neuformatierung. Das Speichermedium sind Menschen im Herkunfts- und Migrationsland, die neue Daten in Form neuer Bilder, neuer Kompetenzen,

3 Die Namen der Orte werden aus Anonymitätsgründen nicht genannt.

neuer Orientierungen aufnehmen sollen. Ron will, dass etwas in Bewegung kommt, das Entwicklung bedeuten kann (insofern existiert eine Ähnlichkeit zum Schema Entwicklung); die Gestaltung möglicher Entwicklungen überlässt er jedoch den jeweiligen Akteur*innen. Ron konzentriert sich auf das Anstoßen der Bewegung, auf das Initiieren und Angebote machen. Im Fokus seiner Aktivitäten stehen – auch wenn er an einzelnen Individuen ansetzt – strukturelle Veränderungen. Dem gesellschaftlich orientierten Bewegungsmotiv korrespondiert der hohe Stellenwert, den Ron diesem Motiv auch in seinem persönlichen Leben gibt z.B. durch ein flexibles Sprach- und Fahrverhalten (mehr dazu im Verlauf dieses Abschnitts).

Auf der Handlungsebene zeigt sich die Wirksamkeit der Metaphorik in Bildungsprojekten, die er in seinem Herkunftsland Kamerun initiiert (hat). Ausgehend von seiner Beobachtung, dass Frauen insbesondere in ärmeren Familien keine andere Perspektive haben als Kinder kriegen und Kochen, wie er sagt, bietet er für diese Frauen Microsoft Office-Kurse an sowie ein Training in Soft Skills z.B. wie man »selbstbewusst in ein Vorstellungsgespräch geht«, um sie für eine Berufstätigkeit oder für die Gründung einer eigenen Firma zu qualifizieren. Als positiven Effekt dieser Qualifikationsmaßnahme, an der mittlerweile 35 Frauen teilgenommen haben, betrachtet er, dass dadurch auch Geschlechterverhältnisse in Bewegung kommen. »Die Männer haben mehr Respekt vor ihren Frauen«, erzählt er. Seine Bildungsanstöße sollen auch der nächsten Generation zugutekommen. Er habe Animationen entwickelt, die 800 Frauen in verschiedenen Regionen Kameruns via Handy empfangen. Mit Fragen wie »waren die Kinder heute in der Schule?« oder »wie machen sie ihre Hausaufgaben nach der Schule?«, will er sie animieren, sich für die schulische Bildung ihrer Kinder zu engagieren. Außerdem habe er ein Projekt »Insekten für Armutsbekämpfung« ins Leben gerufen. Auf diese Idee sei er gekommen, weil im Norden Kameruns, woher seine Frau komme, Insekten ein wichtiger Bestandteil der Ernährung seien und dies dazu geführt habe, dass die Menschen dort selten krank werden.

Die »Insektenidee« habe er auch im Migrationsland zu verbreiten versucht, indem er seinen Arbeitskollegen entsprechende Videos geschickt habe. Seine Vorstellungen von Neuformatierung bezogen auf das Migrationsland gehen aber noch sehr viel weiter. Er wolle hier »ein anderes Bild von Afrika« vermitteln, ein »objektives Bild«, wie er sagt und zugleich deutlich machen, »dass Afrika nie wie Europa wird«.

Auch im Beruflichen – Ron arbeitet als Projektmanager in einer international agierenden Firma – versuche er, Bewegung in das Denken seiner Kol-

legen und Geschäftspartner zu bringen z.B. indem er sie von dualistischen Denkgewohnheiten abzubringen versuche, die nur die Alternative »geht oder geht nicht« kennen. Seine Sympathie gilt der Haltung »schauen wir mal, probieren wir«. Auf diese Weise habe er Aufträge akquiriert und Kunden beigeistert.

Neuformatierung im raschen Wechsel findet auch statt, wenn Ron je nach Situation eine unterschiedliche Sprache spricht: »Also, beruflich, wie gestern, war ich in Frankreich, habe ich die ganze Zeit Französisch gesprochen. Hier spreche ich Deutsch. Wenn ich am Abend [...] Freunde treffe, sprechen wir entweder Englisch oder Französisch. Wenn ich Leute aus meiner Gegend in Kamerun treffe, haben wir häufig Spaß, in unserem Dialekt zu sprechen«. Nicht weniger dynamisch wechselt er sein Fahrverhalten; in Kamerun müsse er offensiv fahren und ständig hupen, auch in Frankreich fahre er offensiv, in Deutschland würde er »anständig fahren«.

Beweglichkeit in Gestalt von Sich-Einstellen auf neue Situationen zeigt sich bei Ron auch auf der Beziehungsebene. Er habe Zugang zu verschiedenen Menschen, zu verschiedenen Kulturen und genieße das. Voraussetzung dafür sei, dass er sich nicht als Schwarzafrikaner, nicht als Kameruner identifiziere, sondern als Mensch. Auch hierin kann man eine Neuformatierung sehen, durch die die nationale Zugehörigkeit zugunsten der Zugehörigkeit zur Menschheit aufgelöst wird, die ihm, wie er empfindet, neue Beziehungsmöglichkeiten eröffnet.

Ron sagt es nicht explizit; aber es erschließt sich implizit, dass sein Bestreben, durch Neuformatierung Bewegungen in Gang zu setzen, von der Überzeugung getragen ist, dass es immer Lösungen gibt, auf die man nicht warten darf, sondern die man suchen muss. Eine solche Überzeugung bewahrt vor Stillstand, sie treibt an, bringt in Schwung, macht zuversichtlich.

Das Thema Zukunft bespricht Ron auf einer persönlichen und auf einer gesellschaftlichen Ebene. Zu den gesellschaftlichen Visionen zählte die erwähnte Aufklärungsarbeit, die er im Herkunfts- und im Migrationsland leisten will, um hier wie dort Veränderungen anzustoßen. Für sich persönlich entwirft Ron eine Zukunft, die auf den ersten Blick im Widerspruch zu seiner Bewegungsmetaphorik zu stehen scheint. Er wolle im Alter in Kamerun zur Ruhe kommen. Aber diese Ruhe wäre, wenn man Ron's Worten folgt, so ruhig nicht. Er beschreibt: »Was ich irgendwo hier (im Migrationsland, d.A.) vermisse, ist [...] einen Nachmittag so vor der Tür zu sitzen, mit Leuten einfach so auf der Straße reden oder zu schimpfen«. Er schwärmt davon, dass selbst bei Beerdigungen getanzt und gesungen werde im Unterschied zu Beerdigungen

im Migrationsland, an denen oft nur wenige Personen teilnehmen würden. »[...] das ist unmöglich, also ist undenkbar« in Kamerun, meint Ron.

Wenn ich vorhin Ron's Überzeugung, dass es immer eine Lösung gibt, erwähnt habe, so ist damit auch die Quelle seiner Metaphorik angesprochen. Diese Überzeugung bzw. dieses »Prinzip«, wie Ron sagt, habe er sich in Kamerun angeeignet. Sie sei in Kamerun verbreitet. Aber: Die Menschen dort würden nicht nach einer Lösung suchen, sie würden warten, bis die Lösung von außen geliefert werde. Ron macht die Medien verantwortlich, die suggerierten, »die Unterstützung muss immer von Europa kommen«. Man kann überlegen, ob das ein Überbleibsel der Kolonialzeit ist, die den Menschen kein Recht auf Selbstbestimmung zugestanden hat. Ron's Idee zur Neuformatierung setzt genau an diesem Punkt an. Sie soll die Menschen in Stand setzen, »sich selbst zu verwirklichen«. Ron's Beobachtung, dass ein Prinzip zwar propagiert wird, aber keine Handlungskonsequenzen hat zum Nachteil derer, die es propagieren, dürfte zum Auslöser seines metaphorischen Konzepts »die Leute müssen anders formatiert werden« geworden sein, von dem er sich innovative Impulse erwartet.

Der offensichtlichste Unterschied zwischen den metaphorischen Konzepten von Lorenzo und Ron ist die Reichweite der Bewegungsmetaphorik. Während Lorenzo den Bewegungsanspruch auf seine Biografie und seine Persönlichkeit bezieht, richtet Ron seine Bewegungsimpulse auf andere Menschen im Herkunfts- und Migrationsland in der Absicht, Strukturen in Bewegung zu bringen. Aber auch er selbst lässt sich von der Bewegungsidee inspirieren. Für Lorenzo steht die Vielfalt des Lebens als Effekt seiner Metaphorik im Vordergrund, für Ron die Reduzierung von Ungleichheit innerhalb des Herkunftslandes und im Verhältnis zwischen Herkunfts- und Migrationsland.

Es zeigen sich aber auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten. Lorenzo und Ron waren nicht gezwungen z.B. durch Krieg ihr Herkunftsland zu verlassen. Sie sind freiwillig im Zuge von Studium und Beruf gekommen, müssen sich nicht als Opfer betrachten, die glauben Dank zu schulden dafür, dass sie Aufnahme fanden. Dies scheint die Tendenz zu befördern, Ansprüche zu formulieren. Beide Protagonisten sind grenzüberschreitend sowohl im Kopf als auch durch physische Mobilität unterwegs; sie pflegen transnationale Freundschaften und messen der Kompetenz, mehrere Sprachen zu sprechen, eine hohe Bedeutung zu. Beide verfolgen auf der Basis ihrer metaphorischen Konzepte generationenübergreifende Intentionen. Lorenzo will seinen Kindern das Nach-Draußen-Gehen als Option eröffnen, Ron will in sein Konzept der Neuformatierung die nachwachsende Generation Kameruns einbeziehen.

4.2.7 Verbundenheit

Das Schema Verbundenheit verweist auf Bindung und Zugehörigkeit. Es beschreibt einen Zustand und ein Gefühl, der/das sich auf Menschen, auf räumlich-materielle Gegebenheiten, auf Dinge, auf ideologisch-religiöse Konzepte beziehen kann. Verbundenheit korrespondiert mit mental-emotionalen Komponenten wie Empathie, Vertrauen, Loyalität.

Es wurden zwei metaphorische Konzepte identifiziert, die dem Schema Verbundenheit zugeordnet werden können. In beiden Konzepten zeigten sich das Motiv Verbundenheit sowohl im Verhältnis zum Migrations- als auch im Verhältnis zum Herkunftsland, das in beiden Fällen ein afrikanisches Land ist. Darüber hinaus versuchen die beiden Migrant*innen Verbindungen zwischen Herkunfts- und Migrationsland herzustellen. Eines der beiden Konzepte wird im Folgenden präsentiert.

Vernetzung

Das metaphorische Konzept Vernetzung bezeichnet Aktivitäten, durch die Beziehungen zwischen verschiedenen Elementen hergestellt und erweitert werden, so dass ein Geflecht entsteht. Systemtheoretisch betrachtet, bilden die miteinander vernetzten Elemente ein System, in dem sie eine bestimmte Aufgabe oder Funktion erfüllen.

Vernetzung bildet für Nala einen zentralen Bezugspunkt ihres Handelns, Denkens und ihrer Beziehungsgestaltung. Ihre Vernetzungsaktivitäten sind von einem Gefühl der Verbundenheit getragen; das Nala gegenüber Menschen, Tieren und Natur empfindet. Sie ist in diesem Sinn sowohl im Migrations- als auch im Herkunftsland aktiv. Nala lebt, nachdem sie aus Beziehungsgründen aus Uganda ausgereist ist, seit Jahrzehnten in Österreich.

Nala hat im Migrationsland verschiedene Netzwerke gegründet, die stets interkulturell ausgerichtet waren. Sie gründete das Projekt »Frauen weltweit«, schrieb zusammen mit Frauen aus verschiedenen Ländern das Kochbuch »Wir laden Euch an unseren Tisch« und hat einen wöchentlichen Frauentreff initiiert, bei dem Migrant*innen Unterstützung in administrativen Angelegenheiten erhalten.

Ihre »Heimatverbindung«, wie Nala sagt, habe sie dazu veranlasst, zwei-jährige Ausbildungsprojekte mit Abschlussprüfung für Frauen in Uganda zu gründen. Im Rahmen dieser Projekte wurden Basiskompetenzen wie Lesen,

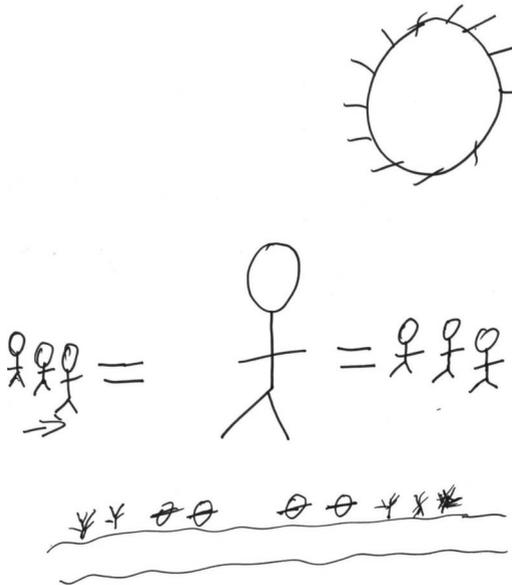
Schreiben, Mathematik, Fähigkeiten der Lebensbildung in den Bereichen Erziehung und Genderbeziehungen sowie praktische Bildung auf den Gebieten Ernährung und Biolandbau vermittelt. Insgesamt habe es vier Schulen gegeben, die nach zwölf Jahren von der Diözese übernommen worden waren. Warum die Adressatinnen dieser Bildungsmaßnahmen Frauen waren, erklärt Nala mit der von ihr beobachteten Benachteiligung ugandischer Frauen, die zwar die Familienangelegenheiten managten, sehr viel arbeiteten, aber das Geld verwalteten die Männer. Bildung sei der Hebel, an dem anzusetzen sei, um mehr Chancengleichheit zu erreichen.

Die aktuellen Vernetzungsaktivitäten Nalas spielen sich zwischen Herkunfts- und Migrationsland ab. Als Mitarbeiterin im Bereich Trade Network des ugandischen Konsulats in Österreich würde sie in der Rolle als promotion officer versuchen, österreichische Unternehmer mit ugandischen Bauern, die ökologische Landwirtschaft betreiben, zu vernetzen. Mit den Worten »ich baue diese Brücke zwischen Produktion und Handel und Investment« beschreibt sie ihre Intention.

Sie versucht diese Vernetzung auf der Basis der Verbundenheit herzustellen. Es sei »sehr wichtig«, sagt sie, »dass die österreichischen Partner und die ugandischen Partner sich auf ethischer Augenhöhe vertrauen [...]«. Sie organisiert für die österreichischen Partner Reisen nach Uganda, bei denen diese einen Eindruck von den Arbeitsbedingungen der Bauern gewinnen sollten und dadurch Verständnis entwickelten, wenn z.B. aufgrund von Dürreperioden Lieferungen ausbleiben. Umgekehrt will sie ugandische Bauern nach Österreich bringen, damit diese die Arbeitsbedingungen der österreichischen Partner kennenlernen, den »Stress, die Behörden, die ganzen Steuern und Arbeitsstress«, damit sie die Erwartungen dieser Partner an sie als Lieferanten verstünden. Das dahinter stehende Konzept sei ein »ethisches Verstehen«, »damit beide dieses Geschäft langfristig machen können«. Nala versucht, mental-emotionale Komponenten der Verbundenheitsmetaphorik wie Empathie und Vertrauen in internationale Handelsbeziehungen als Stabilisatoren einzubauen.

Aber nicht nur die ökonomischen Beziehungsnetze, an denen Nala arbeitet, sind ein Anwendungsfeld der Verbundenheits- und Vernetzungsmetaphorik. Nala entwirft in ihrer Visualisierung ein globales Vernetzungssystem.

Abb. 11: »Ich bin ein Teil von dem Ganzen«
(Nala, Alter unbek.)



Sie positioniert sich in der Mitte und beschreibt sich als Teil ihrer Umgebung, zu der sie Menschen, die sie kennt oder nicht kennt, Tiere, Bäume, Sonne, Erde zählt. Sie kommentiert: »Ich bin ein Teil von dem Ganzen, ein Teil des Kreises«. Nala betrachtet sich und andere als angewiesen auf diese Umgebung: »Wir brauchen Kühe, wir brauchen Elefanten, wir brauchen Bienen, wir brauchen Fliegen«. Dass wir diese Geschöpfe brauchen, bedeutet laut Nala, dass sie eine bestimmte Funktion im Gesamtsystem erfüllen. Sie betrachtet den Planeten aus ihrer metaphorischen Perspektive als ein System miteinander verflochtener Elemente, auf die sie selbst und wir alle nicht verzichten können.

Diese Perspektive setzt sich in ihrer Zukunftsvision fort, in der sie auf eine sozial-ethische und ökologische Nachhaltigkeit setzt. Ethische Nachhaltigkeit bedeute ehrliche Kommunikation, faire Beziehungen, Chancen eröffnen und geduldig miteinander sein. Unter einer ökologischen Nachhaltigkeit versteht

Nala ein Ressourcenmanagement, das die Ressourcen schon. Sie erklärt »das (die Natur, d.A) zu erhalten ist unsere Pflicht, sonst sind wir auch bedroht«.

Die Geschichte von Nalas metaphorischem Konzept führt in ihre Kindheit. Verbundenheit und Vernetzung beschreiben Grunderfahrungen in ihrem Leben von klein auf. Nala ist in einer Nomadenfamilie aufgewachsen, die nicht alleine, sondern nur in Verbundenheit mit anderen Menschen und der Natur existieren konnte. Man siedelte sich dort an, wo sich andere Nomadenfamilien ansiedelten und zog weiter, wenn andere Familien weiterzogen. Man sei aufeinander angewiesen gewesen, erzählt Nala; man unterstützte sich vermutlich wechselseitig bei der Errichtung von Unterkünften, im Fall von Krankheit, bei der Organisation einer Schule, die für Nala in den ersten Jahren unter einem Mangobaum stattgefunden hat. Das gesamte Leben sei auf Selbstorganisation aufgebaut gewesen, wofür die soziale Vernetzung unverzichtbar gewesen sei.

Sie erlebte darüber hinaus die Angewiesenheit auf die Natur, die die zentrale Nahrungsquelle dargestellt habe. Man konnte nur solange an einem Ort bleiben, solange die Kühe dort Nahrung fanden. Von den Kühen wiederum seien die Nomadenfamilien in vielfacher Weise abhängig gewesen. Sie lieferten Milch, Heizmaterial (getrockneter Kuhdung) und bildeten einen Raum des Aufgehobenseins für die Kinder, wenn sich diese am Abend an die von der Weide zurückgekehrten und um ein Feuer herum lagernden Kühe schmiegen und den Geschichten der Erwachsenen lauschten.

Die Erfahrungen der Verbundenheit und Vernetzung finden sich in Nalas metaphorischem Konzept wieder. Sie transformierte sie mit diesem Konzept ins Migrationsland, gründete dort neue Netzwerke, initiierte parallel dazu Bildungsnetze im Herkunftsland und schließlich transterritoriale Netzwerke zwischen Fairtrade-Partnern. Die Bemerkung Nalas »Ich bin rundherum, ich bin innen drinnen« mit Blick auf das von ihr gezeichnete Bild, mit dem sie ihre heutige Position in der Welt darstellt, erinnert an das Bild der kleinen Nala, die inmitten von Kuhbäuchen liegt und sich geborgen fühlt als Teil von [...].

4.3 Resümee

Der Darstellung der ermittelten metaphorischen Schemata und Konzepte in Verbindung mit illustrierenden Fallbeispielen soll eine resümierende Betrachtung folgen, in der übergreifende Erkenntnisse referiert werden, die typische

Merkmale transnationalen Lebens beleuchten. Deren allgemeine, über die Fallbeispiele hinausgehende Bedeutung, soll durch Rückgriff auf Annahmen und Thesen aus Kapitel 2 »Transnationales Leben im Fokus wissenschaftlicher Diskurse« erkennbar werden. Zur Illustration werde ich Fallbeispiele in Erinnerung rufen, die in diesem oder in vorangegangenen Kapiteln geschildert wurden.

4.3.1 Typische Merkmale transnationalen Lebens

Der von Giddens behauptete »*Dehnungsvorgang*«⁴ (Giddens 1996, 85) im Zuge von Globalisierungsprozessen zeigt sich bei Migrant*innen auf kommunikativer, sozialer, kultureller und ökonomischer Ebene. Die grenzüberschreitenden Dehnungsprozesse sind in ein »globales Bewegungspotential« (Albrow 2014, 119) eingebettet, das den Alltag und die Persönlichkeiten von Migrant*innen erfasst. Alle sieben Schemata, die in der Studie »Transnational leben« identifiziert wurden, enthalten Bewegungselemente in Form von Veränderung, Wandel, Durchmischung; in den Schemata Entwicklung, Bewegung und Balance werden diese Elemente zum Fokus des Denkens, Fühlens und Handelns von Migrant*innen.

Die Art und Weise, wie Bewegungselemente z.B. Handlungsmuster prägen, speist sich sowohl aus Impulsen, die aus dem Migrationsland wie aus solchen, die aus dem Herkunftsland kommen. Ron, der sein Video über Insekten als gesunde Nahrungsmittel an seine europäischen Arbeitskollegen verschickt (s. 4.2.6) liefert seiner neuen Umgebung kamerunische Anregungen zur Veränderung von europäischen Essgewohnheiten. Nala versucht, ihre Erfahrungen in einer nomadischen Lebenswelt, die sich auf Verbundenheit und Vernetzung stützen, für die Gestaltung von Handelsbeziehungen zwischen ugandischen Bauern und österreichischen Unternehmer*innen fruchtbar zu machen (s. 4.2.7). Elena mischt in ihrem Outfit weißrussische und deutsche Einflüsse (s. 4.2.2): Make-up und Lippenstift, wie in ihrem Herkunftsland üblich, ja! Minirock und hochhackige Schuhe, wie ebenfalls dort üblich, bei kaltem Winterwetter, nein! Stattdessen Hosen und Winterstiefel, wie im Migrationsland üblich.

Der *territorialen Begrenzung von Kultur* wird im Zuge des Dehnungsvorgangs eine *Absage* erteilt (Hannerz 1995, 68). Diese Absage hat verschiedene

4 Die typischen Merkmale transnationalen Lebens sind kursiv gesetzt.

Gesichter. Wenn Nabou Holzskulpturen aus dem Senegal in ihrem österreichische Wohnzimmer aufstellt (s. 3.3), trägt sie Mystiken ihres Herkunftslandes in das Migrationsland, über deren Bedeutung sie der Forscherin nur soviel verrät: »[...] Das ist auch ein Schutz, aber das ist auch geheim«. Sie geht davon aus, dass der Schutzmechanismus dieser Masken transterritorial funktioniert, vorausgesetzt, er wird nicht entzaubert, etwa durch die Benennung des Zaubers. Eine andere Form, territoriale Begrenzungen erodieren zu lassen, sind die Frauenfeste, von denen Malika erzählt (s. 4.2.1), bei denen sich Frauen aus unterschiedlichen Ländern zusammenfinden, Musik aus verschiedenen Regionen der Welt hören und – was Malika besonders hervorhebt – der Schleier beim Tanzen zu arabischer Musik gelüftet wird. Hamzo bringt bunte Hemden für sich und seine Kinder aus Mosambik mit, die einen Teil seines Selbst sichtbar machen (s. 3.3). Getragen in einem deutschen Kontext, setzen er und seine Kinder dieses Selbst den Blicken Anderer aus, provozieren Kommentare, verändern allein durch das Zeigen von Farben und Formen die Kommunikation. Durch die migrantische Mobilität haben kulturelle Durchmischungen an Fahrt aufgenommen (Welsch 2012, 34). Es entstehen transnationale soziokulturelle Räume (Pries 1998, 73f.), in denen Differentes nicht nebeneinander existieren muss, sondern zueinander in Beziehung gesetzt werden kann, woraus sich neue soziale Wirklichkeiten ergeben können (ebd.), wie auch auf dem Bild, das Lila zeichnete (s. 4.2.3). Darauf sind Menschen zu sehen, die aus Uganda kamen oder dort leben, die schon immer in Österreich leben sowie Kinder, deren Mutter Lila und deren Vater der österreichische Partner ist. Es ist Lila's Familie, eine »Weltfamilie«, wie Beck/Beck-Gernsheim diesen Familientypus bezeichnen (Beck/Beck-Gernsheim 2011, 246), der eine neue soziale Wirklichkeit repräsentiert, die im Zuge aktueller Migrationsbewegungen zunehmend selbstverständlich wird.

Der Entstehung transnationaler soziokultureller Räume korrespondieren neue Anforderungen an sprachliche Kompetenzen. Migrant*innen sind in der Regel *multilingual-players* (Can 2006, 127). Insbesondere Migrant*innen aus ehemaligen Kolonien sprechen mehrere Sprachen; neben der Sprache der Kolonialmacht, verschiedene Sprachen der Herkunftsregion sowie die Sprache des Migrationslandes. Sie wechseln oft täglich mehrmals die Sprache, weil sie sich in verschiedenen Sprachzonen bewegen so wie Ron, der erzählt, dass er tagsüber im Beruf französisch spricht und in der Freizeit je nach sozialem Gegenüber französisch, englisch, deutsch oder einen Kameruner Dialekt (s. 4.2.6).

Die Bezüge zu verschiedenen territorialen und soziokulturellen Kontexten begründen eine *Mehrfachzugehörigkeit* (Nederveen 2005, 399). Transnationale Praktiken in Form physischer Mobilität zwischen verschiedenen Orten oder wechselnden mental-emotionalen Orientierungen macht Migrant*innen zu Transmigrant*innen (Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 1995, 260; Kühn 2012, 47). Dieser Zustand fördert hybride Lebenssituationen und Lebensgefühle, die disparate Elemente miteinander verknüpfen. Elena, die aus Belarus nach Deutschland zugewandert ist, erfährt ihre hybride Lebenssituation als eine Verbindung der kulturellen Codes ihrer Vergangenheit in Belarus mit Zukunftsorientierungen, die sich auf das Migrationsland richten. Ron erklärt: »[...] ich bin von kamerunischer Kultur beeinflusst und habe ich auch die deutsche Kultur [...] in mir. Und die beiden (Einflüsse, d.A.) passen eigentlich gut zusammen«. Für Elena und Ron bedeutet *Hybridität* einen Zugang an Sozialkapital (Kühn 2012, 45) sowie eine Ausweitung ihres Aktionsradius. Sie betrachten diesen Zustand nicht als Übergangs-, sondern als Daseinsform (ebd.). Das freilich ist nicht immer so. Eine hybride Lebenssituation kann auch das Gefühl der Zerrissenheit und Heimatlosigkeit vermitteln. Ich erinnere an Lara, die sich weder dem Herkunftsland Spanien, noch dem Migrationsland Deutschland zugehörig fühlt, sich in der Mitte zwischen beiden Ländern sieht und das als »traurig« bezeichnet (s. 4.2.2).

Migration kann unterschiedlich motiviert sein, durch erfahrene Gewalt, durch Krieg, durch politische Verfolgung, durch mangelnde Bildungschancen und Arbeitsmöglichkeiten im Herkunftsland sowie durch das Streben nach besserer Bildung und Ausbildung, nach einem besseren Leben im Migrationsland, durch transnationale Liebesbeziehungen. Bei Frauen zeigt sich auffallend oft zumindest als zusätzliches Motiv die *Kritik an der herrschenden Genderordnung* im Herkunftsland. Malika sollte nach der Vorstellung ihrer marokkanischen Mutter bis zu einer späteren Heirat der Schwester in deren Apotheke helfen (s.4.2.1). Doch sie widersprach: »[...] es ist nicht mein Weg [...]]. Ich will total was Anderes«. Ihr Ziel war ein Studium und der Erwerb eines akademischen Titels im Migrationsland. Elena wollte sich dem Fixiertsein auf eine frühe Heirat, dem sich die Körperlichkeit von Frauen in Belarus, wie sie schildert, unterzuordnen hat, entziehen (s. 4.2.2).

Diese und andere Migrant*innen aus dem Sample haben durch Migration nicht nur die tradierte Genderordnung im Herkunftsland durchbrochen, sondern diese auch im Migrationsland in Frage gestellt, sofern sie sie vorrangig an der Seite des Mannes als Hausfrau und Mutter ohne Anspruch auf ein autonomes Leben platzierte. Das bestätigen Scheidungen von Partnern

im Migrationsland, die von mehreren Frauen aus afrikanischen Ländern eingereicht wurden als sie in diesen Ehen mit Forderungen nach Unterordnung, mit Demütigungen durch den Mann und dessen Familie sowie mit Gewalt konfrontiert wurden.

Die Intention einiger Migrantinnen zur Veränderung der Genderordnung reichen über das eigene Leben hinaus, indem sie allgemeine Veränderungen anstreben. Eine der Protagonistinnen ist Anina, die aus Algerien aufgrund der Kopftuch-Fatwa mit 15 Jahren floh und heute als 38-Jährige »die Welt bewegen« will, um Gerechtigkeit und Chancengleichheit für muslimische Mädchen und Frauen zu erreichen (s. 4.2.3). Eine andere Akteurin ist Nala, die Bildung als den Hebel betrachtet, durch den sich aus ihrer Sicht die Lebenssituation für Frauen in Uganda verbessern lässt, weshalb sie dort für diese Frauen Ausbildungsprojekte initiierte (s. 4.2.7).

In der Genderforschung wurde die Frage aufgeworfen, ob Migration Frauen zu Verliererinnen oder Gewinnerinnen macht. Die in der Studie »Transnational leben« analysierten Fallbeispiele sprechen dafür, dass sie beides zugleich sind. Migrant*innen aus nicht-europäischen Ländern erfahren, dass ihre Schul- und Ausbildungsabschlüsse ebenso wie die von migrantischen Männern meist nicht anerkannt werden und dass sie häufiger als diese in untergeordneten, ungesicherten und schlecht bezahlten Jobs arbeiten müssen.

Solche Erfahrungen können deprimieren oder ihren *Kampfgeist* mobilisieren, der ihnen auch Erfolge beschert wie im Fall von Lila, die durch ihr selbstbewusstes Auftreten im Bewerbungsgespräch einen Ausbildungsplatz erhielt. Auffallend viele Migrantinnen aus afrikanischen Ländern folgen einer kämpferischen Metaphorik.

Die Ergebnisse der Studie »Transnational leben« bestätigen die These von Brooks/Simpson, dass Migration ein *hochemotionaler Prozess* ist (Brooks/Simpson 2013, 158). Manche Interviewpartner*innen sprechen über Gefühle, erzählen z.B., dass sie beim Abschied von Familie und Freunden im Herkunftsland geweint haben oder auch angesichts erlebter Demütigungen im Migrationsland, andere sprechen nicht über Gefühle, aber ich spüre die Emotionen im Interview an der Stimmlage, am plötzlichen Schweigen, an der eigenen Niedergeschlagenheit in bestimmten Phasen des Interviews oder an dem verspürten Impuls, aufheitern zu wollen. Zuweilen werden Gefühle verschlüsselt geäußert. Der 21-jährige Fatih antwortet auf die Frage wie er die Fahrt mit dem Boot von der Türkei nach Griechenland erlebt habe, zunächst, dass er sich nicht erinnern könne, obwohl das Ereignis nur ca. drei Jahre zurückliegt

(s. 4.2.1). Später im Interview erwähnt er, er habe sich während der Überfahrt gesagt, dass er schwimmen könne. Er muss sich also das mögliche Kentern des Bootes vorgestellt haben, eine Vorstellung, die vermutlich von Angst begleitet war. Fatih thematisiert nicht die Angst, sondern die Bewältigung der Angst im Sinne seiner Metaphorik »alles läuft super«.

Bezogen auf Migrationserfahrungen wird in den Interviews aber auch gelacht und Freude ausgedrückt. Ron etwa amüsiert sich, dass sein Migrationsmotiv mit dem vermeintlich deutschen Fahrrad seines Großvaters verknüpft ist, das sein Bild von Deutschland als Land mit hohen Qualitätsstandards geprägt habe. Doch dieses Fahrrad habe sich später als holländisches Fahrrad herausgestellt. Malika erzählt von ihrer Freude, die sie empfunden habe, als sie bei ihrer Ankunft auf dem Flughafen von ihrer Gastfamilie erkannt wurde (s. 4.2.1).

Gefühle graben sich besonders tief ins Gedächtnis ein. Das erklärt, warum oft Sätze und Worte aus weit zurückliegenden Situationen erinnert werden, die starke Gefühle hervorgerufen haben. Für den 40-jährigen Mateusz ist es das Wort »insbesondere«, eingebettet in den Satz »Ja, insbesondere für Sie freut es uns ganz besonders«, mit dem ihm, dem 19-Jährigen, ein Lehrer zum bestandenen Abitur gratuliert habe (s. 4.2.5), Die Bedeutung des Wortes »insbesondere« beschäftigt Mateusz heute noch (s. 4.2.5). Er fragt sich im Interview, ob dieses Wort ausdrücke, dass man ihm das bestandene Abitur nicht zugetraut habe, zählte er doch von Schulbeginn an zu den »Ausländerkindern«, deren Anwesenheit manche Eltern veranlasst haben beim Elternabend zu fragen, ob diese Kinder nicht das Niveau der Klasse senken.

Migration ist von vielfältigen *Risiken* für Migrant*innen begleitet, die von abfälligen Bemerkungen und abwertenden Blicken bis zur Gewalt reichen. Je sichtbarer die Herkunft aus einer anderen Gegend der Welt ist z.B. durch eine dunkle Hautfarbe, desto offener werden Abwertung und Abneigung gezeigt. Brian, der aus Uganda kam, berichtet, dass er von einem Mann aufgefordert worden sei, Papier von der Straße aufzuheben. Als er nach dem Grund gefragt habe, sei die Antwort gewesen: »Sie machen unsere Straßen schmutzig. [...] Zurück nach Afrika!« Er lasse sich in solchen Situationen nicht auf Gespräche ein, er laufe weg, weil er befürchte, der Andere könnte bewaffnet sein. Amar dagegen schlug zurück als er eines Tages von fünf jungen Menschen angegriffen worden sei, lief aber dann ebenfalls weg. Neben den Risiken in der Öffentlichkeit gibt es Risiken in Form häuslicher Gewalt in Worten und Taten, von der Frauen berichten, die Ehen mit Männern aus dem Migrationsland eingegangen sind.

Risiken für Körper und Psyche stecken auch in der Anstrengung eines transnationalen Lebens, in dem nicht nur Abschied und Neuanfang zu bewältigen sind, sondern auch die Pflege von Beziehungen über Grenzen und Länder hinweg sowie die Ungewissheit der eigenen Zukunft. Wenn die 34-jährige Vara erklärt: »Ich hab' keine Energie mehr« und »ich bin so alt geworden«, so bezieht sie diese Sätze auf die Überforderung eines transnationalen Lebens (s. 4.2.4). Kommen besondere Belastungen hinzu wie Arbeitslosigkeit, gescheiterte Ehen oder Krankheit kann sich die Risikolage zuspitzen wie das Beispiel Arif zeigt (s. 4.2.4), der sich als »gebrochener Vogel« imaginiert, aus dessen Leben sich das Glück zurückgezogen hat.

Die Migrationssituation ruft ein breites Spektrum an *Kompetenzen* auf. Als typische, auf die besonderen Erfahrungen von Migration bezogenen Kompetenzen zählen: Beobachtungskompetenz, die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel, Lernbereitschaft, Beziehungs- und Vernetzungskompetenz, Vermittlungskompetenz. Luca wählte als Bild für die ihm wichtig erscheinende Beobachtungskompetenz eine Katze, weil er wie eine Katze neue Umgebungen zuerst beobachte, ehe er mit Menschen in Kontakt trete (s. 3.3). Auch Fatih beobachtet Kommunikationsmuster im Migrationsland, um daraus für sein eigenes Verhalten zu lernen (s. 4.2.1). Beobachten verhilft dazu herauszufinden, wie in der neuen Umgebung Kontakte hergestellt werden, in welchen Situationen und mit welchen Worten. Sie konfrontiert mit neuen Wissensbeständen und regt den *Perspektivenwechsel* an, wie ihn Luca praktiziert, der ein Drehbuch zu einem Film schrieb, in dem er aber nicht seine Perspektive als Flüchtling einnimmt, sondern die Perspektive einer Beamtin, die die Asylanträge von Flüchtlingen prüft. Einen besonders hohen Stellenwert für Migrant*innen hat die Bereitschaft zu lernen. *Bildung* wird durchwegs als Schlüssel betrachtet, der den Zugang zu neuen Möglichkeiten eröffnet. Die Lernbestrebungen von Migrant*innen sind häufig von Hindernissen flankiert, verursacht durch Nichtanerkennung ihrer bisherigen Bildungsabschlüsse, durch ihre Hautfarbe, durch ihren Status als Fremde. Alina, die über einen bosnischen Universitätsabschluss in Familienrecht verfügt, mit dem sie im Migrationsland nichts anfangen kann, schrieb 135 Bewerbungen, ehe sie zu einem Vorstellungsgespräch eingeladen wurde. Aber sie hält unbeirrt an ihrer *Lernbereitschaft* und *Lernfähigkeit* fest, wenn sie erklärt: »Mein Kopf kann richtig gut lernen. [...] Ich entwickle mich immer weiter. Das ist irgendwie für mich wichtig im Leben«. Die Beobachtungskompetenz steht in Zusammenhang mit Beziehungs- und Vernetzungskompetenzen, die unverzichtbar sind, will man sich in einem bestehenden Sozialgefüge im

Migrationsland positionieren, ein neues aufbauen und existierende, räumlich weit entfernte Beziehungen aufrechterhalten. Migrant*innen nutzen ihre Beziehungs- und Vernetzungskompetenzen häufig zur Entwicklung transnationaler Netzwerke, die ich unter Rekurs auf E.Yildiz als Transtopien charakterisiert habe. Die von Migrant*innen entwickelten transnationalen Orientierungen, die Einblicke in unterschiedliche Wissensbestände, Wert- und Normsysteme gewähren, fördern als weitere typische Kompetenz die Vermittlungskompetenz (Baumgärtner 2015, 80). Amar vermittelt als Leiter einer Institution für interkulturelle Jugendarbeit in der Beratung von Eltern insbesondere aus afrikanischen Ländern zwischen Erziehungsvorstellungen des jeweiligen Herkunftslandes mit denen des Migrationslandes (s. 4.2.3). Nala, die einen transnationalen Raum zwischen Österreich und Uganda aufspannt, vermittelt zwischen den Interessen österreichischer Unternehmer*innen und ugandischen Bauern (s. 4.2.7). Beide sind mit den kulturellen Codes da und dort vertraut; sie leben ihre eigene transnationale Orientierung in mehrfacher Hinsicht: durch Verstehen und Empathie sowie durch vermittelnde Praktiken, die das Verständnis der beteiligten Partner füreinander wecken bzw. tradierte Erziehungsvorstellungen im Lichte anderer Werte reflektieren sollen.

Als ein letztes typisches Merkmal transnationalen Lebens soll der *Humor* angesprochen werden, er ist teils Kompetenz, teils Haltung. Ich erinnere an Mateusz, der abwertende Äußerungen über slowakische Geschäftspartner mit der Bemerkung kontert, sie sind so, wie sie sind, nicht deswegen, weil sie anders sind wie wir, sondern weil sie sich uns angepasst haben, eine Bemerkung, die die Kritik ins Humorvolle wendet (s. 4.2.5). Vara und ihre Familie in Syrien erzählen trotz des dort herrschenden Krieges zu 99 % in ihren Videocalls Witze (s. 4.2.4). Rogers, den seine Freunde in Uganda nach seinem Auto fragen, weil sie selbstverständlich davon ausgingen, dass jeder im Migrationsland ein großes Auto fahre, erzählt schmunzelnd, dass er seinen Freunden Bilder von seinem Roller schicke und ihn als sein Auto bezeichne. Humor und Witze verkehren Situationen. Sie machen aus dem als gering Bewerteten, aus dem Bedrohlichen und Bedrängenden, aus den Illusionen etwas Liebenswertes, Leichtes, etwas, worüber man lachen kann. Sie dienen der Desillusionierung, dem eigenen Schutz, der Befreiung von Ängsten, der Selbstkritik, der Würde des Anderen.

4.3.2 Metaphertheoretische Überlegungen

Die in diesem Kapitel als Ergebnis der Studie »Transnational leben« vorgestellten metaphorischen Konzepte zeigen sich entsprechend der Annahmen der Metaphernanalyse als alltägliche Phänomene, die das Handeln, Denken, Fühlen, die Beziehungsgestaltung und die Zukunftspläne von Migrant*innen prägen. Es bestätigt sich auch, dass Metaphernbildung ein Prozess ist, von Müller als »metaphorizing« (Müller 2019, 62) bezeichnet, der durch Migration und das damit verbundene Aufeinandertreffen unterschiedlicher Orientierungen stimuliert wird. Differenzen, Unvereinbarkeiten, Widersprüche provozieren Veränderungen der metaphorischen Konzepte. Von einer solchen Provokation berichtet Daria, deren metaphorisches Konzept ich »Schaf oder Löwe« genannt habe. In diesem Konzept treffen Erfahrungen ihrer Kindheit im Herkunftsland Rumänien mit den Erfahrungen ihrer aktuellen Arbeitssituation in einem IT-Betrieb im Migrationsland aufeinander (s. 4.1.2). Schaf und Löwe verkörpern widersprüchliche Haltungen. Daria fühlt sich der Friedfertigkeit des Schafes näher, sollte aber, um sich in ihrer aktuellen Arbeitssituation zu behaupten, das Durchsetzungsvermögen des Löwen aneignen. Das bringt ihre Metaphorik in Bewegung, sie ist sich bewusst, dass Veränderungen anstehen, weshalb sie davon spricht, auf der Suche zu sein.

Stärker als bisher in den theoretischen Annahmen der Metaphernanalyse berücksichtigt, sind der Studie zufolge metaphorische Konzepte von Gefühlen durchdrungen, wie im Rahmen der typischen Merkmale transnationalen Lebens im vorangegangenen Abschnitt bereits dargestellt. Metaphern sind nicht nur als kognitiv-rationale Konstrukte vorzustellen. Gefühle stimulieren und begleiten metaphernorientiertes Denken und Handeln.

Zu wenig von der Metaphernanalyse beachtet scheint mir, wie auch Müller schon reklamiert hat (a.a.O., 63ff.) der Körper als Produkt, als Schauplatz, als Instrument metaphorischer Konzepte. Anina zeichnet als Produkt ihrer kämpferischen Metaphorik »die Welt bewegen« einen Frauenkörper, der rebelliert (s. 4.2.3). Die Arme der Frau halten ein Plakat hoch mit der Aufschrift »Nie vergessen, nie aufgeben. Frauenrechte sind Menschenrechte«. Zugleich soll diese Frau, wie Anina teilweise in Worten ergänzt, durch entsprechende Attribute wie unbedecktes Haar, kurzen Rock, roten Lippenstift eine Weiblichkeit verkörpern, durch die sie in patriarchalen Gesellschaften Verachtung erfahren würde. Genau diese Frau, die die Zeichen des Verbotenen und der

Diskriminierung verkörpert, ist es, mit der Anina gegen eine machtvolle patriarchale Genderordnung ankämpft.

Auch in Arif's Metaphorik »der gebrochene Vogel« (s. 4.2.4) steckt eine Körperlichkeit, die als Produkt eines migrantischen Lebens gesehen werden kann, das hoffnungsvoll begann und in dem sich schließlich familiäre, berufliche und gesundheitliche Probleme häuften. Der gebrochene Vogel verkörpert, was Arif selbst empfindet: nicht mehr fliegen zu können, auf einen engen Bewegungsradius beschränkt zu sein.

Nicht mittels einer Zeichnung, sondern in Worten beschreibt Fatih sein körperliches Befinden, das sich in Widerspruch zu seiner Metaphorik »alles läuft super« setzt (s. 4.2.1). Fatih wurde während seines Aufenthalts in einem Flüchtlingslager krank, war eine Nacht, wie er erzählt, bewusstlos. Der Körper drückte vermutlich aus, was Fatih im Interesse seiner Metaphorik nicht wahrhaben wollte, seine Einsamkeit, der Verlust von Privatheit durch die Unterbringung in einem transparenten Zelt, die zerstörten Träume von einem besseren Leben. Dieser Körper rebellierte gegen eine Metaphorik, indem er zeigte, was verborgen bleiben sollte.

Zum Schauplatz ihrer Metaphorik »dazwischen« wird auch Elenas Körper, in dessen Gestaltung sich Einflüsse aus Herkunfts- und Migrationsland mischen (s. 4.2.2). Kombiniert werden Make-up und rote Lippen mit bequemer Kleidung, eine Mischung, mit der sie sich aus eigener Sicht zwischen den Erwartungen aus Herkunfts- und Migrationsland positioniert.

Amar nutzt seinen Körper im Sinne seiner kämpferischen Metaphorik als Instrument, als er von einer Gruppe von Jugendlichen im Migrationsland angegriffen wurde. Er wehrte sich und schlug zurück (s. 4.2.3).

Metaphoriken werden nicht nur durch das Denken, Fühlen, Handeln produziert und ausgedrückt, sondern auch in und durch körperliche Bewegung, Gestaltung, Befindlichkeit (Müller 2019, 61) mehr noch: Körper und Geist stellen keine getrennten Glieder dar, sie bilden eine Einheit (Merleau-Ponty 1976, 242). Die leibliche Dimension der Metaphern entbindet von der vermeintlichen Notwendigkeit zu erklären »wie die zusammenkommen, welche man getrennt überhaupt nicht kennt« (Meyer-Drawe 2010, 14f.).

Wenn ich es recht sehe, ist die Metapherngenese bislang kaum ins Blickfeld des theoretischen Metapherndiskurses geraten. Auffallend oft haben die an der Studie »Transnational leben« beteiligten Migrant*innen Ereignisse, Geschichten, Erfahrungen geschildert, die als Quelle für die Entstehung metaphorischer Konzepte betrachtet werden können. Das thematisch strukturierte Interview eröffnete ihnen die Möglichkeit, eigene Akzente zu setzen,

mitzuteilen, was ihnen im Kontext ihrer Lebenserfahrungen wichtig erschien. Die von mir identifizierten Anfänge der aktuell wirksamen Metaphorik reichen biografisch durchwegs in die Kindheit und Jugend zurück. Sie sind verknüpft mit Ereignissen, die Migrant*innen in jungen Jahren zur Auseinandersetzung und zu Entscheidungen aufgefordert haben, die ihrerseits Orientierungen und Modelle geliefert haben und aktuell in metaphorischen Konzepten reproduziert und weiterentwickelt werden.

Anina, die der Metaphorik »die Welt bewegen« folgt, war als Kind und Jugendliche mit feministischen Zielen ihrer algerischen Familie konfrontiert, zu denen sie eine Position gewinnen musste (s. 4.2.3). Vara geriet als Heranwachsende in eine Konfliktsituation, als sie zwischen der Entscheidung, einen Deutschkurs, der ihr zu schwierig erschien, fortzusetzen oder abzubrechen (s.4.2 4). Sie entschied sich für die Fortsetzung und brachte damit ihr Leben wieder in Ordnung. Das Vara zugeordnete metaphorische Konzept »Ringens um Balance«, könnte durch die frühere Erfahrung, Schieflagen nicht passiv erdulden zu müssen, sondern sie aktiv beenden zu können, inspiriert sein. Lorenzos Metaphorik »nach draußen gehen« (s. 4.2.6) zeigt Parallelen zu dem Lebensmodell seines Onkels und dessen Familie, der in ein anderes europäisches Land ausgewandert ist und dort einen multikulturellen Lebensstil geführt hat, an dem Lorenzo als 13-/14-Jähriger zeitweise partizipierte und der ihn begeisterte. Nala, die als Tochter einer ugandischen Nomadenfamilie aufwuchs, betont die Bedeutung von Verbundenheit und Vernetzung mit Menschen und Natur in der nomadischen Lebenswelt (s. 4.2.7). Wenn sie sich heute beim Aufbau transnationaler Handelsbeziehungen an einer Verbundenheitsmetaphorik orientiert, so schöpft sie aus den Erfahrungen ihrer Kindheit.

Metaphern entstehen in der Auseinandersetzung des Subjekts mit der es umgebenden Sozial-, Kultur- und Naturwelt (Schachtner 1999, 202). Die Aneignung von Welt beginnt, noch ehe Worte zur Verfügung stehen. Das von Sinnen und Gefühlen gelieferte Material wird von frühester Kindheit an fortwährend zu Symbolen verarbeitet (Langer 1965, 59; Schachtner 1999, 203ff.). Aus diesen Symbolen baut sich die Welt der Menschen auf. Sie legen, so geht aus den empirischen Hinweisen der gegenständlichen Studie hervor, den Grundstein für metaphorische Konzepte, in denen Grundorientierungen überdauern, auch wenn die Konzepte angesichts neuer Erfahrungen weiterentwickelt, differenziert und ergänzt werden.

5. Medien, Medienhandeln und -erleben von Migrant*innen

Dieses Kapitel knüpft an die bereits vorgestellten Medienbegriffe von McLuhan und Krotz an (s.2.3). Als Medium sind Artefakte zu betrachten, die einer Ausweitung menschlicher Sinne dienen (McLuhan 1968, 21) und die, wie Krotz darlegt, eine kommunikative Funktion haben, die weitere Kommunikation erzeugt (Krotz 2008, 47). Demnach sind auch die im vorangegangenen Kapitel vorgestellten Schlüsselmetaphern Medien, da sie als Wortbilder die Sinne ansprechen und erweitern, kommunikativ hervorgebracht werden und Kommunikation anstoßen. Dieses Kapitel widmet sich einer weiteren Art von Medien, die im Unterschied zu den in der alltäglichen Kommunikation gebrauchten Wortbildern, bereits als Genre existieren wie Film, Theater, Literatur, Zeitung, Musik, digitale Medien, was nicht ausschließt, dass im Rahmen dieser Medien Metaphoriken verwendet werden. Analysiert werden soll im Folgenden, wie sich Migrant*innen zu den genannten Medienformaten in Beziehung setzen. Das geschilderte Medienhandeln und -erleben bezieht sich auf das Konsumieren, das Aus- und Mitgestalten sowie auf die Produktion medialer Inhalte.

Das Medienhandeln von Migrant*innen ist teilweise auf einzelne Genres bezogen; immer häufiger kommt es im Zuge der Ausbreitung der Digitaltechnologie, die eine Integration der Formate durch multimodale Codierung ermöglicht, zu einer kombinierten Mediennutzung z.B. die Lektüre der Online-Ausgabe einer Tageszeitung, die auch im Printformat existiert. Aus diesem Grund habe ich die Gliederung dieses Kapitels nicht an verschiedenen Medienformaten orientiert, was eine Abgrenzung einzelner Medienformate unterstellt hätte. Die Gliederung orientiert sich stattdessen an den Funktionen und der Bedeutung von Medien, von Medienhandeln und -erleben für Migrant*innen.

Während in dem Abschnitt über medienwissenschaftliche Diskurse (2.3) vorliegende Forschungsergebnisse und theoretische Konzepte zusammengestellt wurden, bilden die Grundlage dieses Kapitels die empirischen Befunde der Studie »Transnational leben«. Es finden sich darin auch bereits bekannte Fallbeispiele, die aber aus einer neuen Perspektive betrachtet werden bzw. neu kontextualisiert werden. Zudem wird darauf geachtet, inwieweit sich Parallelen zu anderen Studien ergeben bzw. inwieweit sich in 2.3 vorgestellte theoretische Ansätze als Erklärungskonzepte an dieser Stelle einbezogen werden können.

5.1 Medien als Bühnen und Instrumente für Kommunikation und Beziehungsmanagement

Kommunikation spielt eine unverzichtbare Rolle für die Herstellung geteilter Sinnsysteme und Gemeinschaftsbildung. Beides ist im Fall von Migration gefährdet, da die bisherige kommunikative Umwelt außer Sicht und Hörweite gerät. Welche Rolle gewinnen in der Migrationssituation Medien als Instrumente und Bühnen für Kommunikation und Beziehungsmanagement? Inwieweit tragen sie dazu bei, dass physische Ferne nicht automatisch kommunikative Ferne bedeutet (Meyrowitz 1998, 189)?

5.1.1 Das Soziale als medial gestützte kommunikative Leitung

Als Kommunikationsmedien werden von Migrant*innen vereinzelt Briefe, besprochene CD's, das traditionelle Festnetz, aber vor allem digital gestützte Kommunikationstechniken und -anwendungen genannt wie Handy, Smartphone, Email sowie Social Media Anwendungen wie WhatsApp, Messenger, Facebook, Skype, Viber, Contactia. Die kommunikativen Kontakte mit Freunden und Familie erfolgen mindestens einmal pro Woche, sehr häufig auch täglich. Es gibt verabredete Kommunikationszeiten oder solche, die sich durch Gewohnheit eingestellt haben wie ein bestimmter Nachmittag oder Abend im Verlauf der Woche. Nicht selten wird spontan kommuniziert, wie Alina schildert »Wenn ich Lust und Bedarf hab', schreib' ich was« z.B. »wie geht's euch? Was macht ihr gerade?«.

Kommunikative Herstellung geteilter Sinnsysteme

Auf meine Frage nach den Kommunikationsinhalten wird überwiegend Alltägliches genannt wie »was habt ihr heute gekocht?«, »wer war zu Besuch?«. In den Telefonaten, die Elena mit ihrer Großmutter in Belarus führt, geht es darum, »was meine Oma so gemacht hat, wie das Wetter ist, was ich so gemacht habe«. »Ich muss alles wissen, was in meiner Heimat (Marokko, d.A.) passiert«, erklärt auch Malika. Es ist die »alltägliche Lebenswelt«, wie sie Schütz/Luckmann nennen (Schütz/Luckmann 1975, 23), die sich die Kommunikationspartner*innen wechselseitig schildern und die jene Wirklichkeitsregion beschreibt, in die Menschen eingreifen und die sie verändern können (ebd.). Diese Wirklichkeiten sind in den Schilderungen ihrer materiellen Existenz enthoben; die erzählten Wirklichkeiten repräsentieren kein Abbild der gegenständlichen Wirklichkeiten, sondern deren Auslegung mit dem Ziel, sie zu verstehen und in ihnen handlungsfähig zu bleiben (a.a.O., 25). Das auf den ersten Blick Banale erweist sich als Bedingung für die Aufrechterhaltung einer gemeinsamen Welt, in die Migrant*innen virtuell eintauchen, um bei Besuchen auch physisch eintauchen zu können, weil ihnen diese Welt vertraut geblieben ist. Neben den täglichen Abläufen werden Ereignisse wie Geburten, Hochzeiten, Feste generell oder Politik zum Gegenstand intersubjektiv hergestellter transnationaler Sinnzusammenhänge.

Medien, die Zustände und Ereignisse in entfernte Situationen hineinprojizieren, wie dies insbes. digitale Medien als Wort-, Bild- und Soundmedien vermögen, werden von Knorr Cetina/Reichmann/Woermann als skopische Medien bezeichnet (Knorr Cetina u.a. 2017, 38). Sie lassen synthetische Situationen entstehen, in denen das weit voneinander Entfernte zu neuen Einheiten zusammengefügt wird und darin in Gestalt von Gefühlen, Bewertungen, Handlungsstimuli Wirksamkeit entfaltet (ebd.). Die Bilder, die Alexandra von ihrem neuen Arbeitsplatz im Migrationsland, einem Waldkindergarten, an ihre griechische Familie schickte, wurden als eine Form des Überlebenstrainings gedeutet und mit Ablehnung und Entrüstung beantwortet (s. 2.3.2). Amar erzählt von Bildern, Videos und schriftlich übermittelten Glückwünschen anlässlich des Opferfests im Senegal, die bei ihm starke Emotionen wachrufen. Er beschreibt: »Das sind Momente, wo ich Sehnsucht habe. Bei solchen Festen bin ich melancholisch manchmal, sehr melancholisch«. Synthetische Wirklichkeiten, die räumlich entfernte Akteur*innen und Situationen verkoppeln, erweitern die Face-to-face-Interaktionen (a.a.O., 40). Sie

konstituieren neue Beobachtungs- und Informationsräume, die die Beteiligten kognitiv, emotional und sozial involvieren.

So sehr insbes. digitale Medien das Wahrnehmungsfeld erweitern, so begünstigen sie andererseits auch das Verschweigen. Sie ermöglichen eine Selektion dessen, was in Wort und Bild kommuniziert wird, was damit zusammenhängt, dass sie eine Face-to-Screen-Begegnung begründen, keine leibhaftige Begegnung, in der Körperbotschaften deutlicher wahrgenommen werden könnten. Verschwiegen wird nicht das als positiv, sondern das als negativ Empfundene. Alexandra erzählt, dass sie sehr genau überlege, was sie ihrer Familie in Griechenland erzähle und dass sie Informationen lieber für sich behalte, »wenn ich nicht eine sehr gute Nachricht habe«. Als sie einmal krank gewesen sei und eine Operation bevorstand, habe sie das verschwiegen. »Ich konnte es einfach nicht sagen«, erinnert sie sich. Jasmin teilt mit ihrer Familie im Iran Glücksgefühle, aber nicht ihre Traurigkeit. Sie findet: »Ist besser die denken, immer ich glücklich bin«.

Humor und Witze dagegen werden als wichtige Bestandteile der transnationalen Kommunikation geschildert, die eine besondere Nähe zwischen den Kommunikationspartner*innen begründen. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass die Art und Weise der Inszenierung von Humor und Witz lokal- oder familien-spezifisch ist und daher in ihrer Wirkung begrenzt ist und/oder Witze auf bestimmte Ereignisse und Erfahrungen abstellen und nur in diesem Erfahrungszusammenhang als Witze wahrgenommen werden können. In jedem Fall konstituieren sie ein Wir, das aus einem geteilten Erleben und Verstehen schöpft. Lara beispielsweise erzählt, dass es in Andalusien, ihrer Herkunftsregion üblich sei, Humor durch absurde Vergleiche zu inszenieren. Was dabei herauskomme, sei nicht übersetzbar und daher der Online-Kommunikation mit ihren andalusischen Freunden vorbehalten. Vara berichtet von der Bedeutung des Witzes in der virtuellen Kommunikation mit ihren Eltern in Damaskus, die in Zusammenhang mit den dortigen Krisenerfahrungen steht (s. 4.2.4). Der Witz scheint hier nicht nur als Beleg für das familiäre Wir eine besondere Bindungskraft zu haben, sondern auch, weil er an das Wissen über die Gefahren des Krieges gekoppelt ist, die die Existenz der Familie gefährden. Humor und Witz helfen, diese Gefahren in den Hintergrund zu drängen und eine Art Normalität zu etablieren, nach der sich alle sehnen.

Sowohl Humor und Witz als auch Alltagsthemen oder -bilder und Schilderungen von besonderen Ereignissen sind in Symbolsysteme eingebettet, die für die Kommunikationspartner*innen nur dann Sinn machen, wenn die

Strukturen dieser Systeme allen vertraut und bekannt sind (Cohnen 2008, 183).

Kommunikative Herstellung neuer Formen von Gemeinschaft

Geteilte Lebenswelten im Sinne intersubjektiv vermittelter Orientierungen, Werten, Regeln verbinden Menschen miteinander auch über territoriale Grenzen hinweg. Migration verstärkt die Tendenz, dass Gemeinschaften über lokale Bündelungen von Beziehungen hinauswachsen und sich neue Strategien und Formen der Gemeinschaftsbildung entwickeln (Meyrowitz 1998, 187). Inwieweit der Gebrauch digitaler Kommunikationstechnologie hierfür genutzt wird, soll im Folgenden diskutiert werden.

Die häufigste Form zur Herstellung sozialer Beziehungen durch die interviewten Migrant*innen, ist die Nutzung von Social Media Anwendungen, wie sie eingangs erwähnt wurden. Es gibt keine(n) Interviewpartner(in), der/die nicht an einer digitalen Plattform partizipieren würde, die ihn/sie mit Freunden und Familie verbindet. Das scheint so selbstverständlich zu sein, dass dies von den Interviewpartner*innen zunächst oft gar nicht als eine Form des Mediengebrauchs geschildert wird.

Digitale Plattformen ermöglichen eine der territorialen Verankerung enttobene »Gemeinschaft der Zeit« (Knorr Cetina 2012, 188). Manchmal genügt für die Initiierung solcher Gemeinschaften die spontan medial übermittelte Frage nach der Befindlichkeit der in anderen Regionen der Welt lebenden Freunde oder Familienmitglieder, manchmal wird zuerst eine Kontaktanfrage gestartet, wie es Lila's jüngere Schwester macht, die in Uganda lebt. Sie fragt an: »Hast Du Lust zum Reden?«, denn sie weiß, dass solche Gespräche dauern, oft eine Stunde, die auf den Tagesablauf der Schwester abgestimmt werden müssen. Formaler und verpflichtender sind Verabredungen, die der ältere Bruder als Vertreter des Vaters online einberuft, um Familienangelegenheiten mit den sieben Geschwistern zu besprechen, wie Nala berichtet. Die Teilhabe an Familienentscheidungen dokumentiert und erhöht den Zusammenhalt der Familie, die an verschiedenen Orten in Uganda und in Europa lebt.

Mehrere Interviewpartner*innen berichten von festen Online-Gruppen, an denen Freunde oder Familienmitglieder partizipieren und die als WhatsApp-Gruppe, Geschwistergruppe oder Familienchat bezeichnet werden. Lorenzo pflegt seine Kontakte mit seinen italienischen Freunden, die in verschiedenen europäischen Ländern leben in der WhatsApp-Gruppe, in der

sich die Freunde etwa alle zwei Wochen am Samstagabend treffen. Es gibt keine fixen Anfangszeiten; jemand beginnt zu schreiben und dann schalten sich die Anderen zu. Kommuniziert wird schriftlich und durch Bilder, oft über zwei Stunden hinweg. Die Freunde erzählen sich wechselseitig ihr tägliches Leben, sie schicken sich Bilder und Videos von eigenen Projekten, von Ausstellungen und Konzerten, die sie besucht haben oder von ihren Kindern. Sie laden medial ein, am Leben des jeweils Anderen Anteil zu nehmen und Entwicklungen mitzuverfolgen. Lorenzo empfindet diese Online-Treffen »wie reden, natürlich verkürzt«. Wenn einige der Freunde sich leibhaftig treffen, verschicken sie Fotos von diesen Treffen und versuchen die, die nicht da sind, verbal einzubinden mit Worten wie »prost, wir sind zusammen und wir feiern mit dir«. Auch Lorenzo betont das Erzählen von Witzen als Mittel des Zusammenhalts, wenn er sagt: »Wir haben dann begonnen mit Witzen, das ist dann stundenlang weitergegangen und das war fast wieder wie zusammensitzen«.

Mit Formulierungen »wie reden, aber verkürzt« oder »fast wieder wie zusammensitzen« ist die Art von Präsenz angesprochen, die im virtuellen Raum entstehen kann. Es ist eine Präsenz, die, wie Greschke schreibt, nicht exklusiv an den Körper gebunden ist, denn sie ist vor allem eine kommunikative Leistung (Greschke 2019, 10), ohne dass die Leiblichkeit ausgeschlossen wäre, worauf ich am Ende dieses Abschnitts eingehen werde.

Alina und Nala partizipieren an Online-Gruppen, in denen sich die Familienmitglieder verschiedener Generationen treffen. In Nalas WhatsApp-Gruppe wird täglich geschrieben. Diskutiert werden Beziehungsfragen insbes. Mann-Frau-Beziehungen; darüber hinaus erfährt sie dort emotionale Unterstützung: »Ich kann weinen und dann tröstet mich das schneller«, erzählt sie. Alina hat eine Community im Netzwerk Viber gegründet, in der sich die regional verstreute Verwandtschaft trifft. Die Community begründet familiäre Verbundenheit, von der sich Alina erhofft, dass sie von Dauer ist, weshalb auch die jüngere Generation einbezogen wird, in Alinas Worten: »Es ist wichtig, dass wir Kontakt haben und dass das immer so bleibt, weil fast jeder von uns ist verheiratet und hat Kinder und damit die Kinder auch Kontakt haben«.

Der virtuelle Ort wird zum Ort, an dem sich angesichts räumlicher Trennungen Freundschaften und Familie selbst vergewissern. Er lässt, wie Nala es ausdrückt, täglich wissen, »dass es uns gibt«. Die Kommunikationstechnologie bildet, so Greschke, »eine unerlässliche technische Infrastruktur, um

unter den Bedingungen geografischer Multilokalität kontinuierlich miteinander und für-einander da sein zu können« (Greschke 2019, 10).

Doch die digital gestützten »Gemeinschaften der Zeit« bilden sich nicht unabhängig von den Wirklichkeiten jenseits des virtuellen Ortes. Die Technologie hilft zwar, räumliche Distanzen zu überwinden, aber sie tilgt nicht die Differenzen, die aus unterschiedlichen Tagesabläufen, Arbeitsrhythmen und Zeitzonen resultieren. Lara's Versuche, mit ihrer Familie in Spanien digital zu kommunizieren, kollidieren mit deren Kommunikationszeiten, die nach 22 Uhr beginnen, wenn das Abendessen vorbereitet wird. »Aber um die Zeit bin ich platt«, erklärt Lara. Jasmin würde mit ihrer Familie im Iran gerne am Wochenende kommunizieren, was nicht immer gelingt, weil die Familienmitglieder am Wochenende arbeiten. Mit der Dauer der Migration dürften sich die Differenzen in den Lebensstilen verstärken, was erhöhte Anforderungen an die Herstellung von Freundschaft und Familie als kommunikative Leistung stellt.

Wie bereits angesprochen, spannen sich die medial basierten Freundschaften und Familiennetzwerke nicht nur zwischen Herkunfts- und Migrationsland auf, sondern erstrecken sich über weitere Länder und Kontinente, die für Freunde oder andere Familienmitglieder zu Migrationsländern geworden sind. Die zunehmende Mobilität im Zuge der Globalisierung verstärkt die Tendenz zur transterritorialen Ausbreitung tradierter sozialer Netzwerke. Daraus wiederum resultiert das Erfordernis, Freundschafts- und Familienzeiten intentional herzustellen und sich dafür grenzüberschreitender Medien zu bedienen.

5.1.2 Der Code der Bilder

Neben der Wortsprache haben Bilder als Medien der Kommunikation und des Beziehungsmanagements an unübersehbarer Bedeutung gewonnen: Statische Bilder in Form von Fotografien, bewegte Bilder in Form von Videos, Bilder, die Migrant*innen verschicken oder nicht verschicken, die sie erhalten, nach denen sie in den (digitalen) Medien suchen oder ausdrücklich nicht suchen oder Bilder, die die medial gestützte visuelle Interaktion wie die Bildtelefonie liefert. Bilder zählen nach Susanne Langer zur präsentativen Symbolik, die als Ganzheit wirkt, indem sie Szenen repräsentiert im Unterschied zur Wortsprache, die Langer der diskursiven Symbolik zuordnet, die Bedeutungen nacheinander übermittelt (Langer 1965, 103). Bilder sprechen Emotionen und Sinne unmittelbar an (a.a.O., 102). Bilder, die Migrant*innen erhal-

ten, visualisieren, was sich außerhalb ihrer Sichtweite befindet, Bilder, die sie verschicken, visualisieren, was sich außerhalb der Sichtweite Anderer befindet. Trotz ihrer Unmittelbarkeit sind Bilder ebenso wenig wie Worte bloße Wiederholungen von Wahrnehmungserlebnissen, »sondern immer auch deren schöpferische Neugestaltung durch den Geist« (Cohnen 2008, 110). Sie verfügen über einen visuellen Code, der Botschaften übermittelt (a.a.O. 113). Um die Botschaften im Kontext von Migration zu verstehen, gilt es diesen Code zu entziffern.

Bilder als Beweisstücke

Migrant*innen schicken, wie sie erzählen, statische und bewegte Bilder an ihre Familien und Freunde im Herkunftsland oder in anderen Ländern z.B. Fotos von der neuen Wohnung, vom Pandabären, der für den Sohn gekauft wurde, von der Aufenthaltsgenehmigung, von der Hochzeit im Migrationsland, vom neuen Sofa. Welcher Code steckt in diesen Bildern? Susan Sontag schlägt vor, Fotografien als »Beweisstücke in einer fortschreitenden Biografie« (Sontag 2013, 159) zu betrachten. Die genannten Fotografien könnten als Beweise gelesen werden, dass die Migration ein richtiger Schritt war, der in ein besseres bzw. sichereres Leben geführt hat, der Erfolg dokumentiert. Es gibt andere Bilder, die eher als Beweis gesehen werden können, dass Migrant*innen dabei sind, die neue Umgebung in Besitz zu nehmen (a.a.O. 148). Dafür sprechen Bilder, die Ausblicke aus Alexandras Wohnung im 7. Stockwerk zu unterschiedlichen Tageszeiten oder mit unterschiedlichem Wolkenspiel zeigen oder die Fotos, die Lara bei einem Ausflug auf einen Berg im Migrationsland macht und die das umgebende Bergpanorama zeigen oder auch Bilder, auf denen zu sehen ist, was Jasmin im Migrationsland auffällt bzw. was sie sich erschließt: Konzertaufführungen, Landschaften, einen süßen Hund. Fotografieren ist nach Sontag »eine Methode zum Einfangen einer als widerspenstig und unzugänglich empfundenen Realität« (a.a.O., 156). Für Migrant*innen ist die unbekannte Realität des Migrationslandes notwendig widerspenstig, da in vielerlei Hinsicht neu und fremd. Die Fotografie bemächtigt sich Sontag zufolge der Realität und stellt sie dem Bewusstsein zur Verfügung, was in die Lage versetzt, adäquater zu reagieren (a.a.O., 168).

Der Intensität, durch Fotografieren neue Wirklichkeiten einzufangen steht die Ablehnung entgegen, bestimmte Wirklichkeiten fotografisch zu dokumentieren. Sie wird allerdings nur von Rogers geäußert, der mit seinen Freunden und seinen früheren Kollegen in einem Waisenhaus in Uganda

digital kommuniziert. Rogers lehnt es ab, Fotos von teuren Autos zu machen und nach Uganda zu schicken, weil er um die Wirkung des Bildercodes weiß. Solche Bilder würden den Eindruck erwecken, jeder im Migrationsland verfüge über ein teures Auto; bewusst setzt er solchen Illusionen Bilder von seinem Roller entgegen, den er als sein Auto bezeichnet.

Eine andere Art der »Bildverweigerung« zeigt sich bei zwei Migrant*innen aus Syrien. Sie verweigern sich den von den Medien gelieferten Bildern von Bombardements in Syrien. Sie wollen sich dem Code dieser Bilder nicht stellen, der für Zerstörung, Gewalt, Macht und Ohnmacht steht.

Bilder als Zeichen der Verbundenheit

Der Austausch von Fotos legt auch Zeugnis von freundschaftlicher und familialer Verbundenheit ab (wie im Abschnitt »Kommunikative Herstellung von Gemeinschaft« bereits angesprochen), was umso wichtiger wird, wenn Freundschaften und Familie sich verändern oder gefährdet sind (a.a.O., 14). Rogers spricht die Herstellung von Verbundenheit durch Bilder direkt an, wenn er benennt, was die erhaltenen Fotos für ihn ausdrücken, die er aus dem ugandischen Waisenhaus bekommt, das er mitaufgebaut hat. Es sind Bilder über neu aufgenommene Kinder, über die Aktivitäten der Kinder, über Tiere, die gekauft werden. Dadurch, dass ihm diese Bilder geschickt werden, bleibe er »ein Teil von diesem Waisenhaus«. Jasmin schildert die Situation abends vor dem Einschlafen als eine Situation, in der sie ihre Verbundenheit mit dem im Iran lebenden, kranken Vater geradezu zelebriert. Sie betrachte ein Bild von ihm auf dem Smartphone, das ihn lächelnd zeige und bete, dass er wieder gesund wird. Alexandra misst den übermittelten Bildern, die Ausblicke aus ihrer Wohnung zeigen, eine größere Bedeutung zu als den kommunizierten Worten, wenn sie erklärt: »Ich glaube, es ist wichtiger zu wissen, was ich sehe und wo ich bin, statt ein Wort«. Diese Bilder unterstreichen nicht nur die Inbesitznahme der neuen Umgebung; sie zu teilen heißt auch, da Bilder direkt zu den Sinnen sprechen, das Erleben und die Gefühle zu teilen, was Verbundenheit noch mehr unterstreichen kann als Worte.

Eine andere Form der visuellen Kommunikation ist die Bildtelefonie via Skype oder WhatsApp, der von Migrant*innen eine mindestens so große Bedeutung zugeschrieben wird wie der verbalen Kommunikation; manche geben ihr sogar den Vorzug. »Gott sei Dank«, könne sie ihre Schwester, die in Marokko lebt, bei ihren WhatsApp-Telefonaten sehen, erzählt Samira. Es könne dann auch das zum Gesprächsthema werden, was man sieht. Jasmin nennt

die visuelle Kommunikation »Reden mit Gesichtern«, auf die sie im Kontakt mit ihrer iranischen Familie drängt, in ihren Worten: »Bitte, wir müssen uns schauen«. Die Bedeutung, die das Sehen für sie hat, wiederholt sie im Interview mehrmals mit Formulierungen, wie »sich sehen ist besser« oder »mit Sehen ist sehr sehr besser«. Das Sehen bringt den Körper ins Spiel, wenn auch nur als Bild. Dennoch kann der sichtbare Körper, genauer, können die Körperhaltung, die Bewegung, die Mimik, die Gestik, die gesprochenen Worte laufend kommentieren, sie ergänzen oder relativieren und damit umfassendere Eindrücke vermitteln.

Kommt es neben der virtuellen Präsenz im digitalen Raum zu einer physischen Präsenz z.B. durch Besuche, nimmt die Bedeutung des Bildes nicht notwendig ab. Malika schildert den Besuch ihrer marokkanischen Eltern im Migrationsland, der geradezu ein »visuelles Feuerwerk« auslöste. Der Besuch wurde detailliert visuell dokumentiert. »Egal, wo wir waren«, schildert Malika, »wir haben Bilder gemacht«, die als sichtbare Zeichen der Verbundenheit den in Marokko Zurückgebliebenen geschickt wurden, oft 20 bis 40 Bilder pro Tag. Mischformen von leiblicher und medialer Präsenz werden nach Greschke generell zur Normalität und soziale Beziehungen sind ihr zufolge zunehmend durch eine Verkettung von Off- und Online-Situationen gekennzeichnet (Greschke 2019a, 3). Dies gilt auch für Migrant*innen, wenngleich unter erschwerten Bedingungen. Große räumliche Distanzen, fehlende ökonomische Mittel, Krieg, Ausreisebeschränkungen, Krankheit reduzieren die Möglichkeiten leibhaftiger Begegnungen.

Um nun zusammenzufassen: Menschen, die durch Migration über längere Zeit oder vielleicht für immer getrennt sind, nutzen insbes. digitale Medien und deren Anwendungen zur Kommunikation in Wort und Bild als einen »generativen Teil einer translokalen Lebensweise im transstaatlichen Kontext« (Greschke 2019, 8). Mit Hilfe dieser Medien wird eine symbolische Welt mit hohem Sinnerzeugungspotential aufgebaut (Šuber 2018, 177). Die Bedeutsamkeit dieser Welt konstituiert sich im Fall von Migration innerhalb von Bedeutungsgefügen, die teilweise zwischen den Kommunizierenden geteilt werden, teils unterschiedlich (geworden) sind, zumal sich die gesellschaftlich-politischen Rahmenbedingungen an den jeweiligen Orten verändern. Im Interesse des transterritorialen sozialen Zusammenhalts gilt es für Migrant*innen die mediale Herstellung der symbolischen Welt zu einem Dauerprojekt zu machen. Mit dieser Welt, die der Mensch zwischen die physische Wirklichkeit und sein unmittelbares Erleben schiebt, überschreite er, wie Thomas Cohnen behauptet »seine individuelle leibliche Existenz« (Cohnen 2008, 110).

Es darf angenommen werden, wofür Maurice Merleau-Ponty grundlagentheoretische Erkenntnisse geliefert hat, dass die leibliche Existenz auch in der medial gestützten Kommunikation eine unverzichtbare Rolle spielt. Sowohl Worte als auch Bilder gewinnen nur dann einen Sinn, wenn es zwischen ihnen und dem Menschen zu einer physischen Begegnung kommt (Merleau-Ponty 1967, 17). Als Zeichen einer Begegnung schildert Merleau-Ponty, wenn Worte ein leibliches Geschehen auslösen, wenn z.B. das Wort »hart« eine Starre in Rücken und Hals erregt, ehe es Anzeige eines Begriffs ist (Merleau-Ponty 1966, 275). Das den Leib ergreifende Geschehen geht der Begriffserkenntnis voraus und begleitet sie. Auch das Sehen und Verstehen von Bildern ist leibgebunden. Man sieht nur, was man betrachtet. »Was wäre das Sehen ohne jede Bewegung der Augen?« (Merleau-Ponty 1967, 15), fragt Merleau-Ponty. Das Ineinandergreifen von Sehen und Bewegung verbiete es, das Sehen als reine Denkooperation aufzufassen (a.a.O., 16). Leib und Seele bilden dem phänomenologischen Ansatz Merleau-Pontys zufolge keine zwei Glieder, die von außen aufeinander einwirken. Das Physische, das Vitale und das Psychische lassen sich lediglich als verschiedene Integrationsstufen unterscheiden (Merleau-Ponty 1976, 235), was bedeutet, dass die medial gestützte Kommunikation immer auch die Leiblichkeit der Kommunizierenden erfasst. Die zentrale Bühne des Lebens mag sich für Migrant*innen dank digitaler Kommunikationsmedien jenseits ihres physikalischen Standorts ansiedeln, was aber nicht heißt, dass ihre Leiblichkeit ausgeklammert bleibt.

Ebenso wenig bleibt der historische Kontext ausgeklammert, innerhalb dessen der Gebrauch digitaler Medien als Kommunikationsmedien sowie die Generierung von Kommunikationsinhalten stattfindet. Medial gestützte kommunikative Formen und Inhalte sind Zeitdokumente. Sie geben Auskunft darüber, was Migration zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt bedeutet, welche Erfahrungen, welche Sorgen, Verluste und Anstrengungen damit verbunden sind und welche medialen Praktiken entwickelt werden, den Herausforderungen von Migration zu begegnen.

5.2 Medien als Lern- und Wissensorte

Migration stellt neue Ansprüche an Lernen und Wissensaneignung. Da bisherige Werte und Regeln an Orientierungskraft einbüßen, erworbene Kompetenzen und Fertigkeiten wenig oder keine Anerkennung finden und zugleich neue Probleme und Fragen zur Lösung anstehen, befinden sich Migrant*in-

nen in einer Phase intensiver Suchbewegungen (Negt 2008, 43). Dem erforderlichen Lernen im Kontext von Migration kommt ein Bildungsbegriff entgegen, den Wolfgang Klafki vorgestellt hat. Bildung soll Klafki zufolge »als Aneignung der die Menschen gemeinsam angehenden Frage- und Problemstellungen ihrer geschichtlich gewordenen Gegenwart und der sich abzeichnenden Zukunft und als Auseinandersetzung mit diesen gemeinsamen Aufgaben, Problemen, Gefahren, Möglichkeiten« (Klafki 1998, 239) verstanden werden. Klafki präsentiert diesen Bildungsbegriff ausdrücklich als pädagogischen und politischen Entwurf, der nicht als national begrenzt aufgefasst werden soll. Das Gemeinsame, das in diesem Abschnitt als Gegenstand lernender Auseinandersetzung thematisiert wird, bezieht sich auf Migrationserfahrungen. Es kommen vor allem individuelle Formen der Auseinandersetzung mit diesen Erfahrungen zur Sprache, wie sie in den Interviews mitgeteilt wurden.

In Anlehnung an Oskar Negt lassen sich im Hinblick auf den Klafki'schen Bildungsbegriff Schlüsselkompetenzen benennen, die für Migrant*innen von besonderer Bedeutung sind, nämlich:

- Zusammenhänge herstellen
- Orientierungskompetenz
- Umgang mit bedrohter oder gebrochener Identität
- Erinnerungs- und Utopiefähigkeit (Negt 1998, 27ff.).

Diese Schlüsselkompetenzen kalkulieren ebenso wie der skizzierte Bildungsbegriff den gesellschaftlich-kulturellen Wandel ein (Schachtner 2008, 16), der den zentralen Anlass und Bezugspunkt in den Lernprozessen von Migrant*innen bildet. Es geht im Folgenden nicht nur darum, wie sich Migrant*innen zu Fragen des Lernens und der Wissensaneignung ins Verhältnis setzen, sondern auch darum, wie sie das unter Rückgriff und Nutzung von Medien tun.

5.2.1 Wissen medial aneignen

»Man soll lernen, lernen, lernen«

»Eine Welt vermögen wir«, so Merleau-Ponty, »nur wahrzunehmen, wenn Welt wie Wahrnehmung, ehe sie konstatierte Tatsachen sind, schon uns eigene Gedanken sind« (Merleau-Ponty 1966, 426). Um sich in der neuen Umgebung des Migrationslandes zurechtzufinden, sollten Migrant*innen einen Begriff oder eine Vorstellung von den Dingen und Situationen haben, die ihnen im Migrationsland begegnen. Einige der Interviewpartner*innen verfü-

gen über solche Einblicke durch Filme und Erzählungen oder vorausgegangene Kurzaufenthalte im Migrationsland. Andere sind in ein ihnen unbekanntes Land gekommen. Ob mit der Wirklichkeit des Migrationslandes schon etwas vertraut ist oder nicht, in jedem Fall verfügen Migrant*innen über Wirklichkeitsauffassungen, die im Herkunftsland entwickelt wurden und die die Perspektiven ihrer Wahrnehmung in der neuen Umgebung formen. Diese mögen in manchen Bereichen hilfreich sein, aber häufig müssen Migrant*innen auch erfahren, dass sie nicht ausreichen und vielleicht sogar in die Irre führen, wie Arib erzählte. Weil er, aus Marokko kommend, weder eine Vorstellung von unterirdischen Transportmitteln des öffentlichen Nahverkehrs hatte noch eine Vorstellung von Touristenbüros, irrte er stundenlang zu Fuß durch eine deutsche Großstadt auf der Suche nach einer Bleibe. Ein anderes Feld, in dem die Zugangskategorien fehlen, ist die Anbahnung von sozialen Kontakten im Migrationsland. Migrant*innen sind in der Regel nicht damit vertraut, wie man in der neuen Umgebung Beziehungen initiiert, in welchen Situationen und mit welchen Worten.

Die vielen Unbekannten im Alltag von Migrant*innen begründen einen Lernbedarf, den der 21-jährige Fatih wie folgt ausdrückt: »Man soll immer lernen, lernen, lernen«. In unterschiedlichen Worten thematisieren auch andere Migrant*innen wahrgenommene Lernerfordernisse. Sie berichten von ihren Versuchen, an formalen Bildungsangeboten wie Sprachkurse, universitäre Studien, Ausbildungsangebote zu partizipieren oder Bildungsabschlüsse nachzuholen. Nur so viel sei dazu gesagt: Mit Ausnahme der Teilnahme an Sprachkursen gestalten sich die Versuche von Migrant*innen, formale Bildungswege im Migrationsland zu beschreiten, äußerst schwierig, weil ihre bisherigen Schul-, Universitäts- oder Ausbildungsabschlüsse keine Anerkennung oder nur eine Teilanerkennung finden oder Zurückstufungen erfolgen, die nochmaligen mehrjährigen Schulbesuch erfordern bzw. ihr Aufenthaltsstatus den Beginn von Studien oder Ausbildungen erschwert.¹ Migrant*innen sind mit ihren Lernwünschen in der Regel auf sich selbst geworfen; nicht zuletzt deshalb spielt das selbstorganisierte Lernen eine so zentrale Rolle in den Interviews. Auf diese Art des Lernens konzentriere ich mich im Folgenden.

Die Schilderungen dieser Lernversuche erinnern an den von Horst Siebert geprägten konstruktivistischen Lernbegriff, wonach »Lernen eine selbst

1 Eine Ausnahme bilden Migrant*innen, die zunächst im Rahmen universitärer Austauschprogramme ins Land gekommen und dann geblieben sind d.h. in den Migrant*innenstatus wechselten.

gesteuerte, konstruktive, biografisch geprägte, überlebensdienliche, kognitive und emotionale Tätigkeit« (Siebert 2003, 13) darstellt. Zu den wichtigsten Lernzielen der interviewten Migrant*innen zählt das Erlernen der Sprache des Migrationslandes, worin sich ein intuitiver Zugriff auf die in den Wörtern enthaltenen Gedanken ausdrückt, die Merleau-Ponty als Bedingung für die Wahrnehmung von Wirklichkeit behauptet (Merleau-Ponty 1966, 426). Als häufigste Medien des selbstorganisierten Spracherwerbs werden Fernsehserien und Youtube-Videos genannt. Fernsehserien eignen sich zum Sprachenlernen, weil die Akteur*innen der Serien über einen längeren Zeitraum dieselben bleiben, Persönlichkeitsprofile und Handlungsstrategien vertraut werden, was das Verstehen ihrer Äußerungen und das Erlernen des gebrauchten Vokabulars erleichtert. Auch Youtube-Videos haben einen sprachlichen Wiederholungseffekt, weil sie mehrmals konsumiert werden können und das Erlernen von Begriffen und Redeweisen durch Wiederholung gefördert wird. Für Malika waren die Kindersendungen im Fernsehen für den Spracherwerb hilfreich, die sie zusammen mit den Kindern schaute, die sie als Au pair im Migrationsland betreute. Diese Sendungen haben ebenfalls häufig Serienformat. Die Eignung von Serien und Youtube-Videos für den Erwerb einer fremden Sprache dürfte aber nicht nur in dem Wiederholungseffekt begründet sein, sondern auch in den Bildern, die die Worte veranschaulichen und vor allem in den Szenen, in die die Kommunikation eingebettet ist und die Identifikationen provozieren, was emotional involviert und sich dadurch nachhaltig im Gedächtnis einprägt.

Farid verfolgt deutschsprachige Diskussionen in Facebook-Gruppen aus zweierlei Gründen, wie er erklärt: Erstens, um die Sprache des Migrationslandes zu erlernen und zweitens, um die Kultur des Migrationslandes zu verstehen. Er thematisiert explizit den engen Zusammenhang von Sprache, Denken und Wahrnehmung. Dem Verstehen-Wollen liegen ebenfalls zwei Motive zugrunde. Er will Kommunikationsverhalten und -muster verstehen, um adäquat reagieren zu können. Er illustriert dieses Motiv mit einem Szenario, in dem es zu einem Konflikt mit seinem Chef an einem möglichen späteren Arbeitsplatz kommt und erklärt, wozu er in dieser Situation in der Lage sein möchte: »I should talk with him like German people, not like Syrians«. Als zweites Motiv nennt er seinen Wunsch zu verstehen, wie die Menschen des Migrationslandes über Muslime denken. Er präzisiert: »Why they are scared from the Muslims« Wie in allen Religionen gebe es auch unter den Muslimen radikal Denkende, aber das sei eine Minderheit. Welche Gründe haben Menschen, so seine Frage, die die Muslime unter Generalverdacht stellen? Diesem

Verdacht sind auch er selbst und seine Familie, die mit ihm im Migrationsland lebt, ausgesetzt.

Sprachkompetenz, durch die Einblicke in die Wirklichkeit gewonnen und verbal zum Ausdruck gebracht werden können, erhöht nach Hans Karl Peterlini die Chancen zum »politischen Mitreden« (Peterlini 2016, 144). Für Peterlini ist Sprache ein »Instrument der Teilhabe an Macht und Gemeinschaft ebenso wie sie daraus ausschließen kann« (ebd.). Er plädiert für die Aufhebung des monolingualen Prinzips, das »alle, die einen erschwerten Zugang zur Mehrheitssprache haben, in eine Position der Minderwertigkeit« (a.a.O., 164) bringt. Das Gefühl von Minderwertigkeit aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse taucht in den Interviews immer wieder auf z.B. wird es von Fatih formuliert, der seine Sprachkenntnisse wiederholt als ungenügend darstellt in Worten wie »wenn ich rede, dann rede ich nicht so gut [...], wie das sein soll«, aber auch Fortschritte registriert, wenn er erklärt: »Wenn ich jetzt Deutsch rede, ich merke sofort, wenn ich einen Fehler mache [...]«. Aber selbst in dieser Äußerung, die auf einen Erfolg verweist, steckt die Sorge, Fehler zu machen.

Neben dem medial gestützten Erwerb von Sprachkompetenz werden vereinzelt Medien auch als Orte und Instrumente zur Erweiterung beruflich nutzbaren Wissens genannt. Malika z.B. versucht sich mittels Youtube-Videos pädagogisches Wissen anzueignen, das sie in ihrem pflgepädagogischen Berufsfeld nutzen kann. Elena, die bis zu ihrer Migration in Belarus gelebt hat, folgt belarussischen Blogs, in denen psychologische Fragen behandelt werden. Auch sie kann das erworbene Wissen in ihrer beruflichen Tätigkeit als Sprachlinguistin an einer deutschen Universität nutzen.

Die geschilderten medialen Lernstrategien werden überwiegend individuell praktiziert. Einige Interviewpartner*innen berichten von einem Lernen in Gemeinschaft. Dia hat sich einer selbstorganisierten Facebook-Gruppe angeschlossen, in der auf Deutsch kommuniziert wird und in der die Teilnehmer*innen grammatikalische Übungen einstellen. Dia hat als weiteres Mittel des Spracherwerbs das Medium Buch gewählt; er selbst hat handschriftlich ein Buch verfasst (das er der Forscherin zeigt), in dem er »kleine Sätze« auf Arabisch-Deutsch und Deutsch-Arabisch zusammengestellt hat, die die Alltagskommunikation insbes. den höflichen Umgang miteinander verbessern können, Sätze wie »wie geht's Dir? Wie geht's's Ihnen? Danke, gut. Und Ihnen?«. Es scheint, als ob er dieses Buch nicht nur für den eigenen Gebrauch geschrieben hat. Mit dem Hinweis, er sei Lehrer, den er im Zusammenhang

mit dem Buch macht, deutet er an, dass er sein in Buchform gesammeltes Sprachwissen gerne weitergeben würde.

Auf die Frage, was Sprache für ihn bedeute, antwortet Dia: »Eine Sprache, ein Mensch; zwei Sprachen, zwei Menschen. Ich kenne jetzt fünf Sprachen, ich bin fünf Sprachen zusammen«. Diese These, dass die Kenntnis mehrerer Sprachen zu einer Vervielfältigung der Persönlichkeit führt, unterstellt, dass mit den jeweiligen Sprachen verschiedene Perspektiven, Handlungsmuster und Selbstkonzepte verbunden sind, die aus Dia's Sicht zu einer Gesamtpersönlichkeit verschmelzen können.

Um eine andere Art von Wissen geht es in Malikas Facebook-Gruppe »Fremde in Deutschland«, in der Migrant*innen regelmäßig Informationen und Tipps austauschen z.B. wo es Sonderangebote, Rosenwasser oder arabische Süßigkeiten gibt. Das kommunizierte Wissen unterscheidet sich von dem in Dia's Facebook-Gruppe kommunizierte Sprachwissen, doch findet ebenfalls eine gemeinschaftliche Aneignung von alltagsbezogenem Wissen statt. Beide Beispiele repräsentieren »Communities of Practice«, ein von Etienne Wenger und Jean Lave geprägter Begriff, der eine Gruppe von Menschen bezeichnet, die »in einen Prozess kollektiven, auf einen gemeinsamen Gegenstand bezogenen Lernens involviert sind« (Wenger 2006, 1). Wenger nennt drei Merkmale, die eine »Community of Practice« charakterisieren:

1. The Domain: Die Mitglieder der Community verbindet ein spezifisches Interesse
2. The Community: Es werden Beziehungen gebildet, die es erlauben, voneinander zu lernen.
3. The Practice: Die Mitglieder sind Praktiker*innen, die ein gemeinsames Reservoir an Erfahrungen, Geschichten und Werkzeugen entwickeln (Wenger 2006; Schachtner 2008, 24).

»Communities of Practice« sind nicht in Institutionen gefangen, sie vernetzen über institutionelle und geografische Grenzen hinweg. Mehr als jede andere Technologie kann das Internet diese grenzüberschreitende Vernetzung unterstützen.

»Ich bin in Afrika im Fernsehen jeden Tag«

Die medial gestützte Wissensrecherche zu gesellschaftspolitischen und kulturellen Themen, die das Herkunfts-, das Migrationsland oder andere Teile

der Welt betreffen, bezeichnet eine weitere Form der Wissensaneignung, die in den Interviews der Studie »Transnational leben« geschildert wird. Als mediale Wissensquellen werden das Fernsehen, das Internet, Zeitungen, Radio genannt; zunehmend erfolgt die Rezeption der verschiedenen Medienformate digital. Hepp/Bozdag/Sano unterscheiden in ihrer Migrationsstudie »Mediale Migranten« zwischen Herkunfts-, Ethno- und Weltorientierten, je nachdem, ob sich das genutzte Medienrepertoire primär auf das Herkunftsland bezieht (Herkunftsorientierte), ob Medienangebote des Herkunfts- und Migrationslandes gleichermaßen genutzt werden (Ethnoorientierte) oder eine Nutzung des weltweiten Medienangebots stattfindet (Weltorientierte) (Hepp/Bozdag/Sana 2011, 70). Es dominierten in dieser Studie die Ethnoorientierten (a.a.O., 68).

Auch in der Studie »Transnational leben« betonen eine Reihe von Interviewpartner*innen die Relevanz von Medien und medialen Berichten des Herkunftslandes. »Ich bin in Afrika im Fernsehen jeden Tag«, sagt Amar; sein Interesse gilt vor allem dem senegalesischen Fernsehen, das über die Region berichtet, in der er aufgewachsen ist. Lara erklärt:

»Also, das Radio über Internet, das ist für mich quasi ein Mittelpunkt geworden seit ungefähr 4/5 Jahren. Ja, das brauche ich in der Früh; also, ich brauche unbedingt das Radio. Das ist quasi mein Bezug zu meinem Land (.). Ich lese auch die Zeitung, die spanische Zeitung lese ich.«

Costas liest täglich mehrere griechische Zeitungen online und Fatih holt sich die fehlenden Informationen über die politische Situation in Syrien, die ihm, wie er meint, seine Eltern vorenthalten, durch Handyvideos, die vor Ort gedreht und als Youtube-Videos verbreitet werden.

Parallel zu den Medienangeboten des Herkunftslandes nutzen die Interviewpartner*innen der gegenständlichen Studie ähnlich wie die Ethnoorientierten (ebd.) zusätzlich Medien des Migrationslandes. Nachdem Lara am Morgen die spanischen Nachrichten gehört hat, wendet sie sich den deutschen Nachrichten zu. Amar schaut am Abend, wenn er von der Arbeit kommt, nacheinander die Fernsehsender ZDF, France, Senegal. Brian, ein ugandischer Journalist, geht seinem Interesse an Politik in der Rezeption eines breiten Spektrums von Medienangeboten des Bayerischen Rundfunks, der Augsburger Allgemeinen, der Deutschen Welle, des arabischen Senders Al Jazeera, des amerikanischen Senders CNN und des englischen Senders BBC nach. Die beiden letzten Beispiele verweisen auf eine Mediennutzung, die für eine Weltorientierung im Sinne von Hepp/Bozdag/Sana (a.a.O.) steht.

Der Zugang zu internationalen Medien ist für Migrant*innen möglich, weil sie häufig mehrere Sprachen sprechen u.a. die Sprache der ehemaligen Kolonialmacht und eine weitere, in der Schule erlernte Zweitsprache.

Das festgestellte ausgeprägt Interesse an den Medien des Herkunftslandes könnte damit zusammenhängen, dass sich in dem ständig aktualisierten Wissen über dieses Land, eine vertraute Lebenswelt erhält, die über Jahre hinweg Orientierungsrahmen für das Denken, Fühlen und Handeln von Migrant*innen bildete. Je weniger gesichert der lebensweltliche Orientierungsrahmen im Migrationsland ist, desto unentbehrlicher dürfte der mediale Bezug zum Herkunftsland sein.

Die gleichzeitige Nutzung der medialen Kanäle des Migrationslands und internationaler Medienformate ist nicht nur als additive Wissensaneignung zu betrachten. Viel wahrscheinlicher ist, dass ein solches Medienhandeln zu Vergleichen und multiperspektivischen Betrachtungen anregt, durch die Zusammenhänge durchschaut werden, was wiederum die Orientierungskompetenz fördert. Beide Fähigkeiten sind nach Negt Schlüsselkompetenzen in einer globalen Welt, die nicht nur für Migrant*innen unübersichtlich geworden ist und zur Neupositionierung drängt.

Durch die Rezeption der Medien des Herkunftslandes nehmen Migrant*innen einerseits Anteil an dort stattfindenden Neuentwicklungen, andererseits werden Erinnerungen wachgerufen, was aber nicht zu einer Konservierung dieser Erinnerungen führen muss. Denkbar ist auch, dass der durchwegs festzustellende multimediale Blickwinkel dazu animiert, eingefahrene Denkgewohnheiten und Verhaltensweisen hinter sich zu lassen, anders gesagt, dass er Abschiede forciert und Platz für Neues schafft (Schachtner 2008, 16).

Das Erinnern und die Aneignung von neuem Wissen berührt die Selbstkonzepte von Migrant*innen; es kann in Frage stellen, ermutigen oder verunsichern. Negt hat, wie erwähnt, auch die Identitätskompetenz als Schlüsselkompetenz genannt, der ich an dieser Stelle nicht nachgehe, weil es dazu ein eigenes Kapitel in diesem Buch gibt.

So sehr Medien als Orte des Lernens und der Wissensaneignung geschätzt werden, es wird auch Medienkritik geäußert, die sich ausschließlich auf etablierte Medienkanäle bezieht. Die Kritikpunkte sind: das Vorenthalten bestimmter Informationen und eine manipulative Berichterstattung. Arif kritisiert, dass in westlichen Medien nicht über israelische Luftangriffe auf den Libanon, wo er bis zu seinem 22. Lebensjahr lebte, berichtet werde. Er ha-

be sich deshalb dem arabischen Nachrichtensender Al Jazeera² zugewandt. Alina kritisiert die abwertende Berichterstattung über Bosnien durch westliche Medien zur Zeit des Kriegs im ehemaligen Jugoslawien. Ihrer Meinung nach wurde über dieses Land, aus dem sie migriert ist, so berichtet, als seien die Leute dort »100 Jahre zurückgeblieben [...]. So haben die uns präsentiert«. Nicht weniger kritisch sieht sie die aktuelle Berichterstattung der bosnischen Medien insbes. im Politikressort. »Ich finde, die sind gar nicht ehrlich. Das ist alles irgendwie gelogen«, sagt sie. Auch wenn sich explizit nur zwei Migrant*innen medienkritisch äußern, die medienkritische Haltung dürfte verbreiteter sein. Dafür spricht, dass die Interviewpartner*innen durchwegs ihre Information aus verschiedenen Medienformaten beziehen, dass sie nationale und internationale Medien nutzen, wobei es ihnen nicht nur um den Erwerb einer umfangreichen Wissensbasis gehen mag, sondern auch um eine erhöhte Chance, manipulative Medieninhalte zu identifizieren.

In den von den Migrant*innen geschilderten medialen Praktiken der Wissensaneignung zeigen sich eigenwillige Prozesse der Interpretation, Deutung und Bedeutungszuschreibung, wie sie aus konstruktivistischer Sicht typisch sind für selbstorganisiertes Lernen (Siebert 2003, 17). Darüber hinaus mischen sich in der Medienaneignung von Migrant*innen Formen des Dekonstruierens und Konstruierens indem z.B. bisherige eigene Handlungsmuster oder mediale Zuschreibungen hinterfragt und dadurch Alternativen sichtbar werden, die dazu verhelfen, neue Lebensentwürfe zu entwickeln. Ein Film im Herkunftsland Marokko, der ein autonomes Frauenleben in Szene setzte, ja, schon der Besuch eines Kinos, der für Mädchen und Frauen verboten war, wie Malika berichtet, dürften zusammen mit weiteren medialen Erfahrungen im Migrationsland nicht ohne Einfluss auf ihre Dekonstruktion des arabischen Frauenmodells geblieben sein, dem Malika einen selbstbestimmten Lebensentwurf entgegenstellt. Dieser sieht das Erlernen eines qualifizierten Berufs sowie das Bestehen auf einer gerechten Arbeitsteilung in der Familie vor.

5.2.2 Wissen medial präsentieren und vermitteln

Wissensaneignung sollte nicht wie einige Interviewpartner*innen klarstellen, als Einbahnstraße gedacht werden. Wissensbedarf existiere angesichts einer

2 Al Jazeera hat seinen Sitz in Doha/Katar und startete am 1.11.1996 seinen Sendebetrieb. Im Jahre 2006 ging er mit einer englischen Version auf Sendung.

sich zunehmend multikulturell gestaltenden Gesellschaft auch auf Seiten derer, die schon lange im Migrationsland leben oder dort geboren sind. Zwei Migranten, deren Herkunftsländer Senegal und Kamerun sind, konstatieren falsche Bilder über Afrika im Migrationsland, die sie medial korrigieren wollen. Wenn Ron erzählt, dass ihm im Migrationsland Fragen gestellt werden wie »was ist eigentlich dein Haustier? Elefant oder Löwe?«, dann ist das nicht wörtlich zu nehmen, sondern als Parabel für eine Haltung, die Menschen aus Afrika in die Nähe wilder Tiere rückt. »Vielleicht denken sie«, erklärt Ron, »dort (in Afrika, d. A.) lebt man noch in Bäumen«. Ron schickt Fotos und Videos an seine Arbeitskollegen im Migrationsland, die ein anderes Afrika zeigen z.B. Bilder von seinem Elternhaus in Kamerun, die einen Arbeitskollegen in bewunderndes Staunen versetzt haben. Er konfrontiert die Menschen im Migrationsland auch mit Essgewohnheiten, die im Osten Kameruns üblich seien und eine besonders gesunde Ernährung darstellten. Die Videos thematisieren den Genuss von Insekten. Dazu Ron: »Wo die Leute Insekten essen, gibt's so gut wie kein Krankenhaus. [...] kein Arzt will dort arbeiten«, weil es an Patienten mangle. In den Gegenden an den großen Häfen dagegen, wo die Menschen europäische Produkte essen, seien die Krankenhäuser voll. Damit sagt Ron, dass die Essgewohnheiten in Kamerun keineswegs den deutschen Essgewohnheiten unterlegen sind, sondern vielmehr »gesunde Impulse« setzen könnten.

Amar's Medium, das Afrika im Migrationsland anders in Szene setzen soll, ist die Zeitung »Djelo – Afro Magazin Berlin«, Organ eines Vereins für Integration und Migration, den Amar mitbegründet hat. Dass sich Djelo auch an die deutsche Bevölkerung richtet, lässt sich daran ablesen, dass sie in deutscher Sprache verfasst ist. Djeli sind, wie Amar erklärt, Musiker, Trommler, die die Geschichte eines Landes, eines Volkes erzählen. Die Zeitschrift Djelo erzählt die Geschichte afrikanischer Länder und ihrer Bewohner*innen und zwar aus der Perspektive dieser Länder und ihrer Bewohner*innen. »Wir möchten nicht immer«, betont Amar, »dass die anderen über uns berichten. Wir berichten über uns selbst«. Djelo ist das Medium zur Herstellung einer Öffentlichkeit, einer Gegenöffentlichkeit, wenn man Nancy Fraser folgt (Fraser 1996, 157). Fraser plädiert für vielfältige Öffentlichkeiten in multikulturellen Gesellschaften, die sicherstellen, dass die Fragen von Minderheiten nicht untergehen, sondern zu einem öffentlichen Thema werden (Fraser 1996, 169). Es geht um die eigene Stimme, den eigenen Blick auf gesellschaftliche Verhältnisse, die eine lang geübte, kolonial geprägte Praxis durchbrechen. Amar ist im Interesse dieser selbstbestimmten Öffentlichkeit zusätzlich auf Face-

book präsent, »sehr präsent«, wie er sagt. Er betrachte seine Facebookauftritte nicht als Privatsache. Sie dienten sowohl der Präsentation von Wissen über die afrikanische Gemeinde im Migrationsland als auch über Ereignisse in einzelnen afrikanischen Ländern. Er bezeichnet die digitale Wissenspräsentation als Kampf, vermutlich, weil er um die Gegner seiner Botschaften weiß. Amar's kämpferische Metaphorik, die ich bereits vorgestellt habe (s.4.2.6) setzt sich in seinen medialen Auftritten fort.

Neben den medialen Projekten der Wissensrepräsentation und der Wissensvermittlung, die auf die Rezeption durch die Angehörigen im Migrationsland abzielen, gibt es Projekte, die die Menschen in den Herkunftsländern erreichen sollen. Ron hat mit anderen zusammen digital gestützte Bildungsprojekte entwickelt, die bereits angesprochen wurden (s.4.2.6). Er will mit diesen Projekten sein im Migrationsland an einer Universität erworbenes Wissen an die Menschen seiner Herkunftsregion weitergeben. Seit 2015 bietet er in Kamerun Kurse an, die Frauen IT-Kenntnisse und Softskill-Kenntnisse vermitteln und ihnen so berufliche Möglichkeiten eröffnen. Zehn Frauen werden jährlich ausgebildet; 35 Frauen haben danach einen Job gefunden. Die digitale Technik bildet in diesen Kursen den Gegenstand des Lernens und zugleich wird sie als Kommunikationsmedium genutzt. Ron zielt mit diesen Bildungsprojekten nicht nur auf verbesserte Jobchancen für Frauen in Kamerun, sondern auch auf die Veränderung der dortigen Geschlechterverhältnisse ab. Er verbucht es als Erfolg, dass die »Männer mittlerweile mehr Respekt vor ihren Frauen haben« und sagen können: »Ja, meine Frau kann schon was«.

Ein zweites Bildungsprojekt, das Ron gestartet hat, zielt auf die Wissensvermittlung an die nachfolgende Generation in verschiedenen afrikanischen Ländern ab. Er hat in einer Datenbank 800 Telefonnummern von Frauen gespeichert. An diese Frauen schickt er regelmäßig selbst entwickelte kurze Trickfilme mit einer Botschaft, genauer einer Frage, die die Frauen animieren soll, sich um das Lernen und die Bildung ihrer Kinder zu kümmern. Die Fragen lauten z.B.: »Waren die Kinder heute in der Schule? Wie, was essen die Kinder nach der Schule? Wie machen sie ihre Hausaufgaben?« Wieder sind es die Frauen, die Ron als Akteurinnen anspricht, weil er annimmt, dass es vor allem die Frauen sind, von denen innovative Impulse ausgehen können, dass sie es sind, die etwas bewegen.

Diesen Abschnitt zusammenfassend, lässt sich festhalten: Die lern- und wissensbezogene Nutzung von Medien steht unter der Regie von Suchbewegungen im Interesse von Neuorientierung und Neuordnung von Alltag und Leben. Es geht um die Suche nach neuen Kompetenzen wie Sprach- und

Verhaltenskompetenzen, berufliche und Alltagskompetenzen sowie um die Erweiterung des eigenen Wissenshorizonts im Hinblick auf Herkunfts- und Migrationsland und darüber hinaus.

5.3 (Mediale) Erfahrungen (medial) erinnern und reflektieren

»[...] ich bin an einem neuen Ort
 Und ich bin auf der Suche
 Auf der Suche nach alten Düften, um
 mich zu Hause zu fühlen.
 [...]
 Und ich suche nach Vertrautem
 Damit ich aufspringen und sagen kann:
 ›Das kenne ich!‹
 [...]
 Die Landschaft, merke ich, hat sich ver-
 ändert
 Aber ich suche nach dem Alten, Gle-
 ichen.
 Suche etwas Normales an einem Ort
 Wo meine alten Symbole neue Bedeu-
 tungen haben [...].«
(Breeze Anderson 2018, 61f.)

Barbara Breeze Anderson sucht mit Hilfe des Mediums Gedicht nach den alten Düften von Zuhause, nach Vertrautem, nach etwas, das sie das Leben am neuen Ort als normal erscheinen lässt. Es geht um das Erinnern des Vergangenen aus der Perspektive eines anderen, späteren Ortes und auch um das Wissen, dass das Erinnernte neue Bedeutungen bekommt. In diesem Abschnitt werden die Rollen von Medien als Instrumente und Objekte des Erinnerns thematisiert. Darüber hinaus stehen medial gestützte Praktiken des Reflektierens zur Debatte, die sich auf erinnerte (mediale) Erfahrungen und auf aktuelle (mediale) Erfahrungen beziehen. Die Praktiken des Erinnerns und Reflektierens richten sich teils auf mediale Angebote, teils werden sie im Zusammenhang mit der Erstellung eigener medialer Produkte entwickelt.

5.3.1 Erinnern als medial gestützte Leistung

Warum wir uns erinnern können und wie das Erinnern zustande kommt, erklärt Christoph Wulf wie folgt: »In mimetischen Prozessen setzen sich die Gegenstände und Geräusche der frühen Kindheit im ›tieferen Ich‹ fest, aus dem sie mithilfe optischer oder akustischer Anstöße wieder ins Bewusstsein gerufen werden können« (Wulf 2019, 24; Langer 1965, 126). Auch taktile Anstöße, Geschmack und Düfte, wie in dem Gedicht von Barbara Breeze Anderson genannt, können Erinnerungen wachrufen. Bei Samina sind es akustische Anstöße in Form klassischer arabischer Musik, die ihre Erinnerungen mobilisieren. Sie animieren sie, wenn sie sie hört, zum Tanzen. »Wenn ich allein zuhause bin und ich koche was in der Küche und ich höre [...] arabische Musik, dann tanze ich«, erzählt sie. Sie hat diese Musik aus Marokko mitgebracht. Musik in Verbindung mit Bewegung und Essen versetzen sie zurück in ihre Vergangenheit in Marokko, wo es üblich gewesen sei, dass sich die Frauen, wenn die Männer in der Arbeit waren, getroffen und miteinander getanzt und gegessen hätten.

Musik gehört für Langer in die Symbolwelt des Unsagbaren (Langer 1965, 107). Gleichwohl sieht Rosa Reitsamer die Bedeutung von Musik darin, dass sie, ob gehört, komponiert oder nach ihre getanzt wird, als Werkzeug und Ressource dient, um Erfahrungen, Erinnerungen, Emotionen zu organisieren (Reitsamer 2015, 276).

Optische Anstöße zum Erinnern liefern häufig Filme z.B. für Chiara, die mit ihren Kindern bevorzugt italienische Filme besucht, zum einen aus pragmatischen Gründen. Sie kann diese Sprache dieser Filme besser verstehen, da es ihre Muttersprache ist und sie bieten für ihre Kinder Gelegenheit zum Erlernen des Italienischen. Zum anderen öffnen diese Kinobesuche auch die Chance, sich zum eigenen Gewordensein ins Verhältnis zu setzen und damit den eigenen Wandel nachzuvollziehen (Gutjahr 2013, 315). Alexandra schaut sich alte griechische Familienserien an, die als Youtube-Filme zur Verfügung stehen. Diese Filme haben, wie sie meint, keinen Sinn. Zugleich betont sie, dass diese Filme lustig und witzig seien und darin liegt vielleicht der Schlüssel zu ihrem Sinn. Man kann in Filmen blättern wie in einem Buch, kann wiederfinden und neu entdecken (Heidenreich 2015, 70). Alexandra findet in den Familienserien Gefühle, die in ihre Kindheit in Griechenland verweisen, Gefühle der Unbeschwertheit, die möglicherweise einen Gegenpol zu den Anstrengungen bilden, die die Bewältigung des Migrationsalltags von ihr fordert.

Die Wiederbelebung von Gefühlen ist ein zentrales Element in den Erinnerungen der Migrant*innen, am deutlichsten von Erdar formuliert, der bis zu seinem 15. Lebensjahr in dem von Kurden besiedelten Teil des Irans lebte. Erdar erinnert die persische Poesie, deren Sprache er als gefühlvoll, weich, bilderreich charakterisiert. Er stellt sie der deutschen Sprache gegenüber, die er als Kind in Filmen über den Zweiten Weltkrieg kennengelernt hat³. Das Deutsche erschien ihm, ob schon aus damaliger oder aus heutiger Sicht – das bleibt offen – als »rau«, »gerade«, als Sprache der »Marschbefehle« Heute liebt er die deutsche Sprache mit ihren sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten, aber noch immer ist es die persische Poesie, die seine Emotionen zum Klingen bringen, in seinen Worten: »Wenn ich ein Gedicht (ein persisches Gedicht, d.A.) lese, das macht mich weich, das bringt mein Herz in Schwingungen [...], das macht mich melancholisch«. Den Widerhall, den die Gedichte in ihm finden, bezeichnet Erdar als schönen Zustand, der ihn nachdenklich stimme, der ihn dem Alltag enthebe, ihn über das Leben und das Wahrnehmen sinnieren lasse, was er als »Rückzug zu sich selbst« empfinde. Die Wiederbelebung von Gefühlen durch Gegenstände der äußeren Welt, auch durch Worte, schafft, so nehme ich in Anlehnung an Langer an, eine Weise des Zugangs zu diesen Gefühlen; es unterstützt ein Begreifen meiner selbst und der Wirklichkeit, in die diese Gefühle eingebettet sind (Langer 1965, 127).

Ebenso wie durch literarische Texte lässt sich zusammenfassend sagen, können die Musik, der Tanz, der Film Gefühle neu beleben, die gleichzeitig ein kognitives Begreifen und ein leibliches Sich-in-Beziehung-Setzen bedeuten. Erinnerung ist ein emotional-kognitiv-leibliches Geschehen. Die Beteiligung des Leibes kann mit Merleau-Ponty veranschaulicht werden. »Der Leib ist«, so Merleau-Ponty, »ein für alle anderen Gegenstände empfindlicher Gegenstand, der allen Tönen Resonanz gibt, mit allen Farben mitschwingt und allen Worten durch die Art und Weise, in der er sie aufnimmt, ihre Bedeutung verleiht« (Merleau-Ponty 1966, 276). Es braucht, damit Erinnerung die Ebene des Bewusstseins erreicht, ein Subjekt, das sich nicht nur in seinem Denken, sondern auch mit seinen Sinnen und Gefühlen öffnet.

Wenn Samira in ihrer Küche tanzt, wenn Erdar z.B. im ICE persische Gedichte liest oder Alexandra in ihrer, in einem deutschen Hochhaus gelegenen Wohnung griechische Familienserien schaut, dann nähern sich diese Migrant*innen (mittels ihrer Sinne, ihres Denkens und ihrer Gefühle) dem

3 Da er während seiner Kindheit und Jugend im Iran nicht Deutsch verstand, ist anzunehmen, dass es eine ins Iranische übersetzte deutsche Sprache war.

Gegenstand ihrer Erinnerung, aber sie sehen, empfinden, denken von einem anderen Standpunkt her. Ihre Wahrnehmung mag durch bestimmte Darstellungsparameter vorgeprägt sein, die festlegen, was wie in einer bestimmten Kultur gesehen wird (Heidenreich 2015, 63). Aber der erinnernde Blick ist nicht nur normativ, er hat Spielraum, er kann schöpferisch werden (ebd.), kann das Vergangene in ein neues Licht rücken, kann den »alten Symbol(en) neue Bedeutung(en)« (Anderson 2018, 62) verleihen.

5.3.2 (Mediale) Erfahrungen (medial) reflektieren

Bereits das Erinnern enthält reflexive Möglichkeiten, die nun noch genauer betrachtet werden. Die von den Migrant*innen geschilderten reflexiven Praktiken sind teilweise mit der Rezeption medialer Angebote verknüpft, teilweise entwickeln sie sich im Zuge selbst produzierter medialer Inhalte, wenn sie nicht schon als Auslöser für mediale Produktionen gewirkt haben.

Chiara wird, wie sich implizit erschließt, durch die Theaterstücke des italienischen Schriftstellers Luigi Pirandello (1867–1936) zur Reflexion angeregt. Pirandello inszenierte in seinen Stücken das Leben als Maskenspiel. Chiara fasst dieses Maskenspiel in folgende Worte: »We want to show an image of ourselves. Sometimes it is not our self«. Sie charakterisiert das Maskenspiel als allgemeines Phänomen, wie auch Erving Goffman es in seinem Buch »Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag« (1969) tut. Das Maskenspiel kann für Migrant*innen zu einer Notwendigkeit werden. Das von Chiara verwendete »we« lässt jedenfalls keinen Zweifel daran, dass sie das Maskenspiel auch auf sich selbst bezieht. Migrant*innen können sich gezwungen sehen, in der neuen Umgebung in Rollen zu schlüpfen, von denen sie sich innerlich distanzieren. Wenn sie sich selbst dem Zwang fügen, könnten das auch andere tun. Auch sie könnten als Rollenspieler handeln, hinter denen eine andere Person steht, die verborgen bleibt. Das Unsichtbare im Sichtbaren aufzuzeigen, sei das Ziel des Films, schreibt Rainer Winter (Winter 2018, 186); Chiara erkennt in den Theaterstücken von Pirandello Ähnliches. Sie bezeichnet dessen Stücke als »unglaublich, wunderschön!«. Ob ihr das Spiel mit Rollen für sich genommen so wunderschön erscheint oder weil sich darin eigene Erfahrungen widerspiegeln, bleibt offen.

Für Alexandra sind es die Romane des griechischen Dichters und Seemanns Nikos Kavvadias (1910–1975), die ihre Gedanken und Gefühle in Bewegung bringen. Kavvadias' Romane handeln vom Meer, von Schiffen, vom Reisen. »Er war nur beim Reisen«, charakterisiert Alexandra den Dichter und

seine Romanfiguren. Auf die Frage »Was gefällt Ihnen daran?«, antwortet sie: »Ich glaube das Reisen (lacht). Dass er auch nicht so stabil war«. Sie meint mit »nicht so stabil«, dass Kavvadias nicht mehr sesshaft werden konnte, dass er traurig war, wenn er in seine Heimat zurückkehrte. Sie sagt »auch nicht so stabil«; da es sonst niemand gibt in ihren Äußerungen, auf den das Wörtchen »auch« verweisen könnte, bleibt nur sie selbst als Bezugspunkt. Alexandra liebt das Meer, so sehr, dass sie Muscheln, die sie an einem griechischen Strand gesammelt hat, mit in das Migrationsland genommen hat und in einem geschlossenen Glas aufbewahrt (s. 3.3). Wenn sie das Glas öffnet, riecht sie das Meer, hat es quasi ständig bei sich. Das Meer ist für Alexandra das Symbol von Freiheit und Freiheit beschreibt sie als etwas, das »ohne Ende« ist, »keine Grenze« kennt. Freiheit als etwas Abstraktes wird im Meer für Alexandra anschaulich und begreifbar (Langer 1965, 12); so kann sie verstehen, was sie im Innern antreibt, weshalb sie sich auf den Weg gemacht hat, der sie über Griechenland hinaus geführt hat, ein Weg, der möglicherweise noch nicht zu Ende ist.

Anina dient die bildliche Darstellung als Gegenstand der Reflexion über ein Thema, das sie zunächst aus Algerien mit nach Frankreich und später nach Deutschland genommen hat: die Darstellung der muslimischen Frau. Die »Kopftuch-Fatwa« in Algerien war der Grund, weshalb sie als 15-Jährige Algerien verlassen hat und zur »Kämpferin« (s. 4.2.3) geworden ist, der besonders die Situation muslimischer Mädchen am Herzen liegt. Sie beschreibt das Kopftuch als Symbol patriarchaler Macht. Aufmerksam verfolgt sie die Präsentation muslimischer Frauen in europäischen Medien. Diese nehmen Einfluss auf die Situation von Frauen in Algerien, wie sie von ihren algerischen Freundinnen weiß. Wenn, wie Sontag schreibt, die Kamera ein Medium der ästhetischen Sicht auf die Welt ist, die die Möglichkeit eröffnet, Urteile zu fällen, so gilt das auch für das von der Kamera Festgehaltene, für die Bilder auf Plakaten, im Fernsehen, im Film, im Internet, die Anina analysiert. Ihr Urteil über diese Bilder lautet. »[...] eine muslimische Frau ist (aus der Sicht europäischer Medien, d.A.) eine Kopftuch tragende Frau. Das finde ich sehr sehr gefährlich. Sehr sehr gefährlich und vor allem sehr falsch«. Eine der Konsequenzen sei es, dass muslimische Frauen, die kein Kopftuch tragen, nicht als Musliminnen wahrgenommen werden, ja, überhaupt nicht wahrgenommen werden, in Aninas Worten: »Wo ist meine türkische Freundin, die kein Kopftuch trägt, meine iranischen Freundinnen, [...] wir existieren gar nicht mehr«. Anina liefert dazu ein Beispiel. In einer öffentlichen Diskussion, zu der sie selbst und eine Imamin aus Berlin, die kein Kopftuch trug, eingeladen

war, bemerkte eine der Teilnehmerinnen: »Es wäre gut, wenn eine Muslimin da wäre«. Darauf Anina: »Leute, was bin ich denn? Und die Frau ist Imam!«. Anina ist durch ihre Analyse öffentlicher Bilder klargeworden, wieviel Macht Bilder haben bzw. fehlende Bilder von der nicht Kopftuch tragenden Muslimin. Wenn die säkularen Musliminnen aus dem öffentlichen Bewusstsein verschwinden, dann werde auch ihre Stimme getilgt, z.B. dadurch, wie Anina beobachtet, dass die Medien wie Fernsehen, Radio, Presse auf diese Stimme verzichten.

Waren es bislang reflexive Praktiken der Auseinandersetzung mit medialen Angeboten die anhand von Fallbeispielen vorgestellt wurden, so folgen nun reflexive Praktiken, die in Zusammenhang mit eigenen medialen Produkten stehen. Als Protagonist*innen werden Dani und Luca, die aus Simbabwe und Serbien migrierten, einbezogen. Dani schreibt Gedichte und Luca Drehbücher. Für die 28-jährige Dani waren Texte schon in Simbabwe ein Medium der kritischen Auseinandersetzung mit individueller und gesellschaftlicher Entwicklung. Die Gedichte und Erzählungen, die sie in Harare in einem Café vortrug, handelten von Korruption, von Unabhängigkeit, vom Werden einer Persönlichkeit, vom »path [...] towards understanding yourself and who you are in the world«. Diese Fragen haben sie in das Migrationsland begleitet. Dani schreibt hier über sich »as a young black woman in a different land and telling stories of my home, from that perspective«. Sie lege ihre gemischten Gefühle, die sie als Migrantin empfinde, einschließlich ihrer Enttäuschungen und Frustrationen in die Charaktere ihrer Texte. Das sei ihr Weg zu verstehen, wie sie sagt: »I can put it into a character and actually be able to understand that« Die zitierte Äußerung »[...] telling stories of my home from that perspective« drückt aus, dass Dani nicht nur über sich selbst als Migrantin nachdenkt, sondern dass sie von diesem Standpunkt aus auch neu über ihr Herkunftsland reflektiert. Das beweist einmal mehr die These von Merleau-Ponty, dass wir immer von irgendwoher sehen und sich dadurch Blickwinkel verändern (Merleau-Ponty 1966, 91).

Auch in Lucas Drehbücher spiegeln sich Migrationserfahrungen, die eine reflexive Bearbeitung erfahren. Sein erstes Drehbuch entstand, als ihn Studenten, die sich in dem Asylheim engagierten, in dem Luca zu diesem Zeitpunkt wohnte, aufforderten, ein Drehbuch über das Leben in einem solchen Haus zu schreiben. Es entstand ein Drehbuch, das das Warten auf Asyl thematisiert, von Luca skizziert als »dass alles in engen Räumen passiert, wo man sich jetzt nicht wohlfühlt, dass man nicht weiß, wie die Zukunft, [...] dass es unmöglich ist, das Leben normal zu führen«. Der Titel des auf der

Basis des Drehbuchs entstandenen Films lautete »Beschränkung«. Luca erzählte seine Geschichte, aber er wollte sie nicht als Asylsuchender erzählen, sondern als der »Künstler aus Belgrad«. Wie ist das zu verstehen? Möglicherweise so: Wenn man Asylsuchender ist, ist man in den Augen anderer oft nur noch das eine, nichts anderes mehr. Das wäre Lucas Selbstkonzept nicht gerecht geworden; er erfolgte zu diesem Zeitpunkt bereits das Ziel, Autor und Filmemacher zu werden, was er nach und nach auch realisierte. Mit dem Thema Migration beschäftigte er sich in seinen späteren Drehbüchern immer wieder. Lucas Interesse galt und gilt der Ausnahmesituation seiner Figuren, die entsteht, wenn man sich in einer Umgebung befindet, in der man sich fremd fühlt. Dieses Gefühl kennt Luca schon seit er als 15-Jähriger begann, Gedichte zu schreiben. Schon damals fühlte er »ich bin so ein bisschen anders so als Jugendlicher [...], so ein bisschen [...] allein irgendwie [...] also nicht einsam, aber [...]«. Ausnahme oder anders zu sein, verursache bei ihm kein »ungutes Gefühl«; es sei eine »Herausforderung«, die, so meine These, Reflexion erfordert, um diese Situation zu durchleuchten. Genau das ist Lucas' Intention als Drehbuchautor. Er will den Dingen auf den Grund gehen, Neues entdecken so wie er es in seinem neuesten Drehbuchprojekt praktiziert, in dem Luca Migration aus der Perspektive einer Beamtin einer städtischen Behörde beschreibt, die Asylanträge prüft. Sein Anliegen als Autor skizziert Luca wie folgt. »Es ist spannend für einen Autor so etwas zu suchen, was er vielleicht nicht unbedingt kennt [...], so diese Figur auszuleuchten und was Neues zu entdecken und nicht immer auf den Pfaden zu bleiben, die man eh schon kennt«. Den bekannten Pfaden hat Luca in seinem aktuellen Projekt eine Wendung gegeben.

Zielen die von den Migrant*innen medial initiierten oder unterstützten reflexiven Praktiken tendenziell auf die Auseinandersetzung mit neuen, der Migration geschuldeten Erfahrungen, so geht es in den Praktiken des Erinnerns vergleichend betrachtet, tendenziell um das Neubeleben vertrauter Situationen. Medien wie Tanz, Musik, Film, Poesie lieferten in den empirischen Beispielen die akustischen, optischen und taktilen Anstöße, um emotionale Erfahrungen der Kindheit und Jugend im Herkunftsland als Erinnerung aufleuchten zu lassen. Geschildert wurden Gefühle der Geborgenheit, wie sie die tanzende Frauengemeinschaft in Marokko vermittelt hat, Gefühle der Unbeschwertheit, Gefühle, die das Herz zum Schwingen bringen. Es sind Gefühle, die möglicherweise einen Gegenpol bilden zu Gefühlen der Enttäuschung, des Verlassenseins, der Einsamkeit, die mit Migration einhergehen oder wie im Fall von Erdar, die die empfindsame Seite in einem selbst erleben lassen,

die, um sich vor Diskriminierung und Spott zu schützen, tief im Innersten vergraben wurden.

Die reflexiven Praktiken beziehen sich auf Themen, Fragen und Probleme, die für die Migrant*innen Lebens- oder Herzensthemen bilden, die eine lange Geschichte haben, aber im Zuge der Migration an Brisanz gewannen oder die durch Migrationserfahrungen erst entstanden sind. Es sind Themen wie das Spiel mit Rollen, das Verstehen-Müssen, das Nomadische und Ungewisse, der Widerspruch zwischen Freiheit und Heimatlosigkeit, das Übersehen-Werden, die Verunsicherung des eigenen Ichs, das Anderssein und die Marginalisierung. Medien wie Theater, Romane, Gedichte, mediale Visualisierungen im Film und Fernsehen sind es, die die geschilderten reflexiven Praktiken auslösen oder sich als deren Produkte zeigen. Die Bedeutung der Medien ist darin zu sehen, dass sie das Erlebte, das Gewünschte oder Gefürchtete in sinnlich Wahrnehmbares transformieren und damit den Sinnen, den Gefühlen und Gedanken von Migrant*innen zugänglich machen.

5.4 (Mediale) Transtopien medial herstellen

In ihrem Aufsatz »Global Heimat« hat Römhild junge Migrant*innen als »Pioniere einer neuen kulturellen Vielfalt, die sich nicht mehr an die äußeren und die inneren Grenzen des Nationalstaats hält« (Römhild 2011, 30) identifiziert. Sie lassen sich mit Beck auch als »Artist(en) der Grenze« (Beck 2004, 157) bezeichnen, die Grenzen nutzen, in Frage stellen, unterwandern, überlisten, überbrücken (a.a.O., 157f.). Sie leben kein Entweder-Oder, sondern ein Sowohl-als-Auch; sie bevorzugen Orte, an denen nationale Zugehörigkeit keine große Rolle spielt. Erol Yildiz hat diese Orte Transtopien genannt (Yildiz E. 2015, 32). Es handelt sich dabei um Orte des Übergangs, um Orte, an denen herrschende Normen in Frage gestellt werden, vor allem die Einteilung in In- und Ausländer und sich neue urbane Selbstverständlichkeiten anbahnen (ebd.). Das können physische Orte sein, an denen sich Menschen verschiedener nationaler Zugehörigkeiten mischen, wie Bahnhöfe, Einkaufsmalls, Fußballstadien, aber auch Denkräume und mediale Räume. In diesem Abschnitt interessiert die Rolle von Medien für die Schaffung transtopischer Wirklichkeiten.

Dieses Interesse knüpft an die im Kapitel 2.1.3 unter dem Titel Hybridität geführte Diskussion an, die auf das empirische Material der gegenständlichen Studie übertragen und mit weiteren theoretischen Gedanken angerei-

chert wird. Der von Tschernokoshewa definierte Begriff »Hybridität«, der die Zusammenführung disparater Elemente bezeichnet, auf die Durchlässigkeit von Grenzen verweist sowie auf die teilweise Präsenz des Einen im Anderen und Austausch und Verbindung favorisiert (Tschernokoshewa 2015, 81), prägt die im Folgenden eingenommene Perspektive.

5.4.1 Mediale Neuverortungen

Zunächst will ich auf das mediale Handeln von zwei Migrant*innen eingehen, durch das Medienprodukte aus dem Herkunftsland in das Migrationsland transformiert werden und das im Sinne von Tschernokoshewa für die Präsenz des Einen im Anderen sorgt (ebd.). In beiden Fällen ist es das Medium Musik, das neu verortet wird. »Immer, wenn ich unterwegs bin, das ist dann, was ich sofort höre«, sagt Amar. Er spricht von Kora-Musik, die er im Auto hört; sie stammt aus dem Königreich Mali, einem ehemals riesigen Reich, zu dem Guinea, Niger, Burkina Faso und Senegal, Amars' Herkunftsland, gehörte. Die Kora ist eine Stegharfe, auch Harfenlaute genannt, mit der keine Tanzmusik, sondern »ruhige Musik« gemacht werde, die ihn emotional anspreche, wie Amar mitteilt.

Das Transtopische sehe ich darin, dass sich die Kora-Musik, von Amar im Auto gehört, mit einem panoramatischen Sehen (Schivelbusch 1977, 52ff.) vorüberfliegender Stadt- und Landschaftsbilder verbindet. Klänge und Bilder verschiedener territorialer Verankerung schieben sich dabei über- und ineinander (für ein genaueres Beschreiben des Erlebens liefert das Interview zu wenig Informationen). Amar sagt nur: »[...] das ist einfach was Schönes«. Eine ähnliche Situation beschreibt Elena, die Musik aus sowjetischen Kinderfilmen hört, wenn sie mit der U-Bahn auf dem Weg zu ihrem Uniarbeitsplatz im Migrationsland ist. Sie hat sich diese Musik auf CD's aus Belarus, ihrem Herkunftsland, mitgebracht. Nicht nur Klänge, sondern auch Bilder aus Filmszenen eines entfernten Ortes verbinden sich in der U-Bahn mit visuellen Eindrücken der unmittelbaren Umgebung. Auch in diesem Fall kann man davon ausgehen, dass sich die örtlich nahen visuellen Eindrücke durch die gehörte Musik und die damit verbundenen Filmszenen neu einfärben und umgekehrt.

Weder die Musik noch Bilder kennen scharfe Grenzen, weshalb man annehmen darf, dass sich aus der gleichzeitigen Präsenz dieser verschiedenen Genres ein neues Zusammenspiel aus Farben, Formen und Tönen ergibt. Es fällt auf, dass die Transformation des jeweiligen Mediums aus dem Her-

kunftsland immer in einer Situation des Unterwegseins erfolgt. Nicht nur die gehörte Musik und die imaginierten Filmszenen, sondern auch das, was die Migrant*innen um sich herum sehen und hören, ist damit in ständiger Bewegung, wodurch sich permanent neue visuell-akustische Verkettungen herstellen, was Parallelen zu dem nomadischen Dasein von Migrant*innen aufweist.

Neben diesen individuell hergestellten Transtopien zeigen sich gemeinschaftlich hergestellte und erlebte Transtopien in den Äußerungen von Vara und Alexandra. Vara ist Dramaturgin am Theater; Alexandra hat die Theatergruppe »Munich Art« im Migrationsland gegründet und leitete eine Theatergruppe an einem griechischen Kulturzentrum im Migrationsland. Das Medium Theater ist in beiden Beispielen Sammelpunkt für Menschen unterschiedlicher Nationalität. Vara hat bereits in ihrem Herkunftsland Syrien ein international zusammengesetztes Theaterensemble gegründet. Sowohl Vara als auch Alexandra betonen die kulturelle Vielfalt als schöpferische Ressource des Theaters. Sie speise sich aus den unterschiedlichen Blicken auf die Wirklichkeiten und aus dem Austausch dieser Blicke; es bilde sich »Austauschenergie«, erklärt Vara. Dieser Begriff markiert eine neue Kraft, die dadurch entsteht, dass Differentes aufeinander trifft. Es ist eine Kraft, die sich abseits oder jenseits des Nationalen bildet (Reitsamer 2015, 266); die einen eigenen medialen Raum, den des Theaters, schafft, in dem scheinbar entfernte, lokale wie grenzüberschreitende Elemente zueinander in Beziehung gesetzt werden (Yildiz, E. 2015, 32). Das führt nicht notwendig in harmonische Situationen; auch Konflikte können entstehen, die aber, soll das Projekt nicht gefährdet werden, dazu auffordern, nach Lösungen zu suchen, in denen sich Disparates miteinander verbinden kann.

5.4.2 Hybride Klang- und Bewegungswelten schaffen

Von transtopischen Räumen im physikalischen Sinn erzählt Jaro. Es sind Räume, die aufgrund ihrer Widmung bereits transtopischen Charakter haben, der aber erst durch das, was in diesen Räumen stattfindet, realisiert wird. Einer der Räume nennt sich EineWeltHaus und versteht sich als Ort des Dialogs und der Solidarität für Menschen aller Nationen, der andere trägt die Bezeichnung Import/Export und steht für genreübergreifendes und interdisziplinäres Experimentieren zur Verfügung. Ebenso wie die transtopischen Theater Räume werden auch die von Jaro genannten Räume von Menschen verschiedener nationaler Herkunft bespielt. Er erzählt von dort stattfindenden

Musikpartys, bei denen es keine nationalen Majoritäten gebe. Eine ähnliche Entwicklung der Musik- und Partyszene hat Römhild in ihren Untersuchungen in Frankfurt a.M. entdeckt, die sie als einer der deutschen Metropolen weltweiter Migration (Römhild 2011, 21) charakterisiert. »Mit türkischem, osteuropäischem und griechischem Pop und Bars, die sich am weltstädtischen Lifestyle der Clubszene in Istanbul, Athen oder Belgrad orientieren« (a.a.O., 28), schreibt Römhild, habe sich im Zentrum deutscher Städte eine neue entnationalisierte Jugendkultur etabliert. Ethnisch nicht vorstrukturierte Orte sind nach Römhild heterotopische Möglichkeitsorte, die junge Migrant*innen besonders schätzten (a.a.O., 24). Auch Jaro berichtet von Musikbands, an den von ihm genannten Orten, die nicht nur multinational besetzt sind, sondern darüber hinaus Musikstile aus verschiedenen Ländern und Musikepochen mixen. Aus diesen Mischungen ergibt sich notwendig eine neue Musik, ein Phänomen, auf das ich anhand des Interviews mit Arib noch genauer eingehen kann.

Arib spricht zunächst davon, dass er Gnowa-Musik macht, eine Musik, die er in seinem Herkunftsland Marokko kennengelernt habe. Diese Musik sei von Schwarzafrikanern, die in nordafrikanischen Häfen gearbeitet haben, nach Marokko gebracht worden. Es sei eine »tranceartige« und »ekstatische« Musik, die von sufischen Formen des Islam geprägt sei. Arib erzählt, dass er diese Musik nicht wie zu Hause spiele; er mache vielmehr »sehr viel Fusion« und damit kommt das Transtopische ins Spiel. Er verknüpfe die Gnowa-Musik mit der Musik von Rockbands, mit klassischer arabischer Musik; er trete zusammen mit den Münchner Philharmonikern und mit einem deutschen Liedermacher auf. Er komponiere Stücke, die transkulturell sind. Selbst die Musik von Franz Schubert sowie den Pachelbel-Kanon⁴, eine Musik aus der Barockzeit, verwebe er in seine Stücke. Transkulturelle Musik zu machen, bedeute für ihn, »verschiedene Musikformen, verschiedene Instrumente, verschiedene Musikarten miteinander zu kombinieren, dass eine neue Form geschaffen wird«.

Diese Musik kenne keine Hierarchien. Arib spricht sich gegen eine Differenzierung zwischen orientalischer und westlicher Musik aus; diese Differenzierung existiere leider in den Köpfen der Menschen, die »Musik hat sich ganz anders entwickelt«. Arib spricht es nicht direkt an, aber seine Ablehnung der Unterscheidung zwischen orientalischer und westlicher Musik

4 Johann Pachelbel (1653–1706), deutscher Komponist der Barockzeit, der Orgelwerke, Orgelchoräle und Choralbearbeitungen schuf.

könnte damit zusammenhängen, dass er darin eine Hegemonie erkennt, die die westliche Musik als die überlegene erscheinen lässt. Für diese Interpretation spricht, dass er auch den Begriff Weltmusik als »eurozentristischen«, »herablassenden« Begriff ablehnt. Das trifft sich mit dem von Anja Brunner genannten Vorwurf, dass der Begriff Weltmusik eine »Exotisierung und Ausnutzung globaler Machtkonstellationen« (Brunner 2018, 119) fördere.

Obschon die Studie »Transnational leben« für die Schaffung einer medial gestützten transtopischen Wirklichkeit nur eine begrenzte Anzahl an Beispielen liefert, ist es vielleicht nicht zufällig, dass die Musik als Feld transtopischer Versuche so häufig auftritt. Möglicherweise ist das Klangliche, wie Melanie Unseld schreibt, »ein Feld, in dem man kulturelle Mehrfachzugehörigkeiten besonders intensiv wahrnehmen kann« (Unseld 2018, 18) und, so möchte ich hinzufügen, zum Ausdruck bringen kann.

Dass den klanglichen Transtopien multikulturelle Netzwerke entsprechen, ist naheliegend und hat sich in der vorangegangenen Beschreibung schon angedeutet. Brunner charakterisiert den Musiker Mamadou Diabate als einen »menschlichen Knotenpunkt« (Brunner 2018, 116) in der österreichischen Musikszene, »der verschiedene Menschen und Orte miteinander verbindet und sein transnationales Netz aktiv formt« (ebd.). An solchen Netzwerken spinnt auch Arib, wie er sagt: »Ich mache so Sachen, die viele Leute zusammenbringen«. Er versammelt um sich herum Musiker*innen aus Marokko, aus verschiedenen anderen afrikanischen Ländern, aus Syrien, Deutschland, China, Polen usw. In einem Handeln, das kontinuierlich transnationale Verflechtungen hervorbringt, zeigt sich nach Brunner »transnationales Kapital« (a.a.O., 117), das typischerweise mit transnationalen Migrant*innen verbunden sei (ebd.) und sich im Zuge transnationaler Lebenserfahrungen und Lebensbewältigung bildet. Es entstehe vor allem dann, wenn sich Migrant*innen nicht nur einer Community zugehörig fühlen, sondern sich selbst und ihr künstlerisches Schaffen in verschiedenen Netzwerken verorten (a.a.O., 114). Die Musik kann in besonderer Weise Mehrfachverortungen fördern, weil sie fließende Übergänge kennt, weil sich ein Musikstück oft aus einem anderen heraus entwickelt, weil sie aus verschiedenen Musiktraditionen schöpft, die nicht an nationalen Grenzen enden, weil sie – wie im Jazz – neue Brücken schlägt und mit Grenzüberschreitungen spielt.

Transtopische Wirklichkeiten, ob sie nun in der Musik, im Tanz, im Theater geschaffen werden, lassen Selbstverständnisse und Selbstkonzepte nicht unberührt. Sie können als Labore betrachtet werden, in denen mit neuen For-

men des Selbst experimentiert wird. Damit bin ich beim nächsten Kapitel angekommen.

6. Selbstkonstruktionen und Selbstpraktiken aus der Perspektive von Migration

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

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

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

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

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

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

6.1 Strukturierende Strukturen

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

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

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

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

6.1.1 Das frühere Leben in mir

Ressource und/oder Hindernis

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

Verlust/Verbundenheit versus Abgrenzung/Loslösung

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

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

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

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

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

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

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

6.1.2 Transterritoriale Verortungen

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

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

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

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

Abb. 13: Zwischenposition (Brian, 43 Jahre)



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

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

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

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

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

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

Exkurs: Heimat

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

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

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

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

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

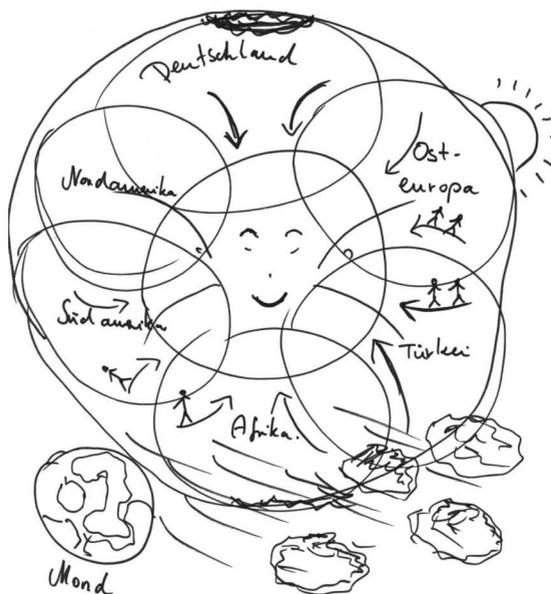
Es gibt aber auch Stimmen, die Heimat als konfliktbeladenes Thema ansprechen. Eine dieser Stimmen gehört der 44-jährigen Lara, die seit 21 Jahren im Migrationsland lebt und arbeitet, aber ihre sozialen Bedürfnisse dort nicht erfüllt sieht und sich zugleich innerlich von ihrem Herkunftsland entfernt hat.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

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

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

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

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



Der Kulturhybride

6.2 Praktiken der Selbstkonstruktion

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

6.2.1 Unterwerfung und Autonomie

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

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

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

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

6.2.2 Praktiken der Selbstvergewisserung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.3 Praktiken der Hybridisierung

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

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

Praktiken des Arrangierens/hybride Arrangements

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

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

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

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

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

Offenheit

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

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

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

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

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

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

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

Flexibilität

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

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

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

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

Exkurs: Das nomadische Subjekt

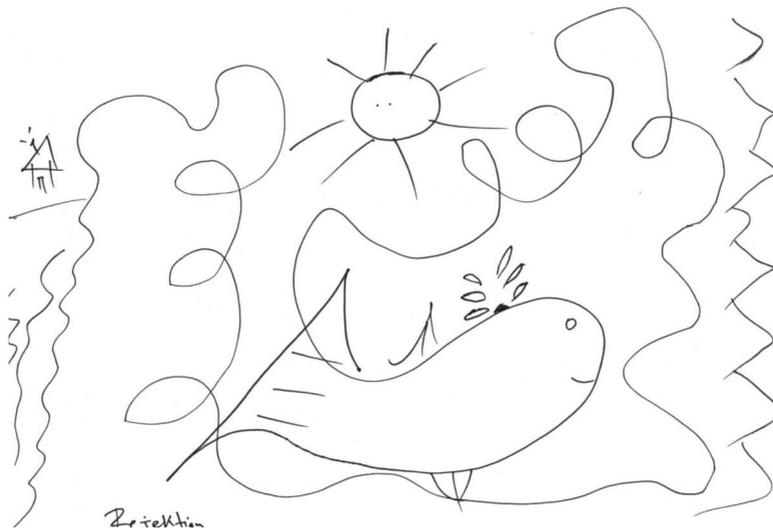
Rosi Braidotti hat dieses, mit dem Vermögen der Transversalität ausgestattete Subjekt konkretisiert und ihm einen Namen gegeben: das nomadische Subjekt (Braidotti 1994). Sie entwickelte ihre Überlegungen hierzu anhand ihrer eigenen Biografie, die sie durch verschiedene Länder führte, wodurch sie einen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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

6.3 Die Anderen

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

6.3.1 Die dialogische Existenz

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

Angewiesenheit

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

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

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

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

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

Dialogische Positionierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.3.2 Anerkennung/Resonanz, Anrufungen

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

Anerkennung und Resonanz als Beziehungsmodus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anrufungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Migration als gesellschaftsverändernde Kraft

Die bereits diskutierten Begriffskonzepte Globalisierung, Global Age, Weltgesellschaft, Global Complexity (s. 2.1) verweisen auf einen aktuell stattfindenden weltweiten Wandel, der sich durch transnationale Verbindungs- und Verflechtungszusammenhänge auszeichnet. Migration ist im Kontext dieses Wandels zu sehen. Sie kann als Merkmal und Folge des Wandels beschrieben werden, aber auch als Gestaltungsfaktor. Sie kann, so die in diesem Kapitel verfolgte These, zu einer gesellschaftsverändernden Kraft werden.

7.1 Welt in Bewegung

Die Ausführungen im Folgenden rekurrieren teilweise auf schon Gesagtes (s. Kap. 2), das verknüpft mit neuen Überlegungen, die Denkgrundlage für dieses Kapitel bildet.

Geert Mak, niederländischer Publizist, erklärte im Interview mit der SZ (2.2.2021) aus niederländischer Perspektive: »2005 haben uns ein griechischer Wahlkampf oder diese neue Kanzlerin in Deutschland nicht interessiert. Heute reden wir uns die Köpfe darüber heiß, wer nach Merkel kommt«. Eine ähnliche weltweite Anteilnahme haben die US-Wahlen im November 2020 erfahren. Dieses neue Interesse an Entwicklungen in Nachbarländern und in bestimmten Teilen der Welt ist Ausdruck weltweiter Verflechtungszusammenhänge und deren Auswirkungen auf den eigenen Alltag. »Das Gefühl des Verknüpftseins«, so Mak, »ist viel stärker geworden«.

Die internationalen Verflechtungen entspringen einem »globalen Bewegungspotential« (Albrow 2014, 119), wie es Albrow nennt, das sich in Gestalt transnationaler Flows wie Kapital-, Arbeits-, Rohstoff- und Informationsströme sowie in Migrationsbewegungen zeigt. Mobilität ist zu einem unübersehbaren Merkmal der Gegenwartsgesellschaft geworden. Sie ist als physi-

sches und virtuelles Geschehen zu beobachten. Beide Formen von Mobilität bedingen einander, werden füreinander zur Voraussetzung, folgen aufeinander oder vollziehen sich parallel. Global agierende Unternehmen kombinieren physisches Reisen mit Online-Meetings. Migrant*innen bleiben physisch und virtuell mit Familienangehörigen und Freunden im Herkunftsland verbunden. Digitale Medien spielen, wie in diesem Buch beschrieben, eine zentrale Rolle für die Ergänzung physischer Mobilität durch virtuelle Mobilität in Form von Facebook-Gruppen, Online-Konferenzen, virtuellen Communities, Lifestreams.

In erinnere an die von Lorenzo geschilderte WhatsApp-Gruppe, bestehend aus Freunden, die an unterschiedlichen geografischen Orten leben und die sich spontan jeden zweiten Samstag online treffen, um sich über alles auszutauschen, was die Einzelnen bewegt: über den Beruf, neue Projekte, über die Kinder, über besuchte Ausstellungen und Konzerte. Ein gedankliches und emotionales Pendeln zwischen Familienmitgliedern an unterschiedlichen nationalen Orten hat auch Alina durch die Gründung einer Online-Community initiiert, in der zeitversetzt und zeitgleich kommuniziert wird. Nala pendelt täglich in ihrer Online-Geschwistergruppe zwischen dem Leben ihrer Geschwister in Uganda sowie in anderen Regionen der Welt und ihrem eigenen Leben im Migrationsland Österreich. Darüber hinaus hat sie ein Netzwerk zwischen ugandischen Bauern und österreichischen Unternehmen aufgebaut, das von ihr sowohl eine physische Mobilität als auch eine virtuelle Mobilität in Form transnationaler Kommunikationsbeziehungen und -verhandlungen erfordert. Die Mobilität von Migrant*innen endet nicht mit der Ankunft im Migrationsland; sie wird zur permanenten Aktivität, sei es durch Besuche im Herkunftsland und/oder durch digital gestützte Kommunikation. Mobilität kann im Zuge von Migration zu einem Lebensentwurf werden (Yildiz E.2007, 42). Sie impliziert Teilhabe an verschiedenen, familialen, kommerziellen, oft auch künstlerischen Öffentlichkeiten. Es entstehen »socospheres« (Albrow 2014, 119), ein Begriff, mit dem Albrow soziale Netzwerke ohne territoriale Grenzen beschreibt. Zu den Organisationsmechanismen der *socospheres* gehören transnationale Netzwerke und Kommunikationsmuster, grenzüberschreitende Einkommenstransfers unter Familienmitgliedern sowie die Kooperation von Familienbetrieben über Grenzen hinweg (Albrow 2007, 266). Der Idee des Sozialen wurde unter den Bedingungen des Global Age, so Albrow, »neues Leben eingehaucht« (Albrow 2007, 260). Allein die Zunahme länderübergreifender Bindungen,

die Vielfalt transnationaler Beziehungen und Organisationen dokumentieren laut Albrow »die Selbsterzeugungskraft des Sozialen« (ebd.).

Der Enträumlichung sozialer Prozesse korrespondiert eine kulturelle Dynamik, die Zeichensysteme wie Bilder- und Textströme unterschiedlicher Regionen miteinander verbindet und die meist national gedachten Landkarten unterläuft (Hess/Lenz 2001, 19; Appadurai 1998, 20ff.). Der wechselseitige kulturelle Austausch, bei dem auch marginalisierte kulturelle Schöpfungen aus den Rändern der Welt ins Spiel kommen insbes. auf den Gebieten von Musik, Film, Theater enthalten die Möglichkeit des wechselseitigen Einflusses, der In-Frage-Stellung, des Konflikts oder der Bereicherung. Mit dem Begriff Hybridisierung wird versucht, diese Dynamik, die die Menschen und Regionen weltweit betrifft, als Signum der Kultur in der globalen Moderne zu fassen (Tschernokoshewa 2015, 83). Hybridisierung, mit der die Zusammenführung disparater kultureller Phänomene bezeichnet wird, bedeutet nicht, dass Differenzen verschwinden, aber die Grenzen werden durchlässiger (s. 2.1.3). Es kann geschehen, dass das Eine in das Andere eindringt und umgekehrt (ebd.) und kulturelle Produkte eine Sowohl-als-Auch-Logik annehmen (Beck 2004, 100). Der Begriff Hybridisierung lenkt die Aufmerksamkeit auf das Prozesshafte von Kultur und damit auf deren Veränderbarkeit.

Das globale Bewegungspotential setzt den Nationalstaat unter Druck, weil Gesellschaft und Kultur nicht an den Grenzen des Nationalstaats enden, sondern sich transnational entwickeln (Albrow 2014, 91; Terkessidis 2015, 90; Beck 2004, 100ff.). Der Nationalstaat basiert auf der Konstruktion des Anderen, des Nichtbürgers, des Ausländers, während solche Konstruktionen in den globalen Verflechtungszusammenhängen zumindest keine dominante Rolle spielen. Albrow fordert eine Neuformulierung des Staatsbegriffs, in dem die Verknüpfung von Staat und Nation gekappt wird (Albrow 2007, 273). Die Entkoppelung von Staat und Nation sei der wichtigste Aspekt des Übergangs von der Moderne zum globalen Zeitalter (ebd.). Die entstehende Weltgesellschaft müsse von einem Weltstaat repräsentiert werden, für den eine spezifisch organisierte Form zu finden sei (a.a.O., 274).

Die globalen Verflechtungszusammenhänge gehen einher mit der Aufhebung von Grenzen und Begrenzungen, mit einer Erweiterung des Erfahrungshorizontes, mit einer neuen Weltoffenheit und zugleich mit einer Ausweitung und Intensivierung einer ökonomischen, vom kapitalistischen Gewinnstreben geprägten Handlungspraxis. Sassen verweist auf die Bildung »räuberischer Formationen« (Sassen 2014, 92) im Zuge eines weltweit agierenden Kapitalismus seit den 80er Jahren, durch die Menschen aus Wirt-

schaft und Gesellschaft ausgegrenzt werden (s. 2.1.1). Diese soziale und ökonomische Ausgrenzung sei keine Entscheidung eines Einzelnen, eines Unternehmens oder einer Regierung. Einzelne Handlungsakteure spielten zwar eine Rolle, aber sie seien Teil eines größeren Systems aus Elementen, Bedingungen und Dynamiken, die sich gegenseitig verstärkten (a.a.O., 93). Zu diesen sich wechselseitig verstärkenden Bestandteilen räuberischer Formationen zählt Sassen (De-)Regulierungspraktiken, die Verwandlung von Naturreservaten und bewohnten Gebieten in Zonen der Gewinnerzielung z.B. in Form von Plantagen und Orten der Rohstoffgewinnung (a.a.O. 27f.). Der steigende Meeresspiegel, Wüstenbildung und Umweltkatastrophen führten zur Vertreibung der angestammten Bevölkerung (a.a.O., 75) etwa aus Küstenregionen im Südpazifik, in Alaska und in afrikanischen Ländern. Dorfbewohner*innen, deren Lebensorte dem Profitstreben und der Gleichgültigkeit gegenüber der Umwelt geopfert wurden, tauchten häufig in den Slums der großen Städte wieder auf (a.a.O., 251) oder sie machen sich auf den Weg in den globalen Norden.

Das Agieren räuberischer Formationen kann mit einem spezifischen Weltverhältnis in Verbindung gebracht werden, das laut Hartmut Rosa dem von ihm sogenannten »Souveränitätsparadigma« (Rosa 2019) entspringt. Das moderne Weltverhältnis ist, so Rosa, die »Art und Weise, wie ›wir‹ auf Welt Bezug nehmen, sie erfahren, uns zu ihr verhalten« (a.a.O., 39). Diese lasse sich an dem Zusammenspiel zwischen Werten und Ideen, materiellen Verhältnissen und kulturellen Praktiken ablesen (a.a.O., 40). Rosa charakterisiert dieses Zusammenspiel als Streben nach Emanzipation, Selbstbestimmung, Autonomie, Souveränität gegenüber allem, was uns entgegentritt; er bewertet es als »Versuche, sich das Andere verfügbar zu machen, es unter Kontrolle zu bringen, zu beherrschen, zu nutzen« (a.a.O., 41). Dieses Streben münde in einen Souveränitätsanspruch, ja, in ein Aggressivverhältnis zur Welt, das ein rücksichtsloses Nutzen von Naturressourcen, die Vernichtung von Arbeitsplätzen und Lebensgrundlagen legitimiere. Das Souveränitätsparadigma unterstütze das enthemmte kapitalistische Profitstreben, aber es setze noch grundsätzlicher an, nämlich an einem Beziehungsmodus, der eine Entfremdung von der Welt und uns selbst mit zerstörerischen Konsequenzen für Mensch und Natur bedeute. Zu diesen Konsequenzen zählt Rosa, dass Möglichkeiten der Zukunftsgestaltung dem Kampf gegen den Niedergang und gegen den systematischen Zusammenbruch weichen müssen (a.a.O., 43). Bislang wird lediglich versucht, mit den Folgen eines solchen Weltver-

hältnisses umzugehen; die Wurzeln dieses Weltverhältnisses dagegen bleiben unbehelligt. Rosa fordert eine Revision des Souveränitätsparadigmas (ebd.).

Den skizzierten Inkompatibilitäten, den Widersprüchen, der Hybridisierung von Lebensmustern einerseits und der Marginalisierung andererseits entspricht Homi K. Bhabha zufolge die Ambivalenz als globale Gefühlslage (Bhabha 2012a, 56). Bhabha erkennt darin ein »gesundes Zweifeln« (a.a.O., 57), das unerlässlich sei, »um zu begreifen, was auf dem Spiel steht« (a.a.O., 58). Er kommt mit dieser Position dem Ansatz von Chantal Mouffe entgegen, die fordert, den Antagonismen der Moderne einen »agonistischen Pluralismus« entgegen zu setzen (Mouffe 2007, 45). Antagonismen sollen in Agonismen verwandelt werden, deren demokratischer Charakter darin besteht, dass kein partikularer sozialer Akteur mehr für sich selbst die Repräsentation der Totalität oder die Hoheit über die Gesellschaftsgrundlagen in Anspruch nehmen kann« (a.a.O., 44). Ein »agonistischer Pluralismus« fuße auf der Vielheit im Selbst und der dieser Vielheit entsprechenden gegensätzlichen Positionen; er bringe die Gegensätze nicht zum Verschwinden, sondern mache sie offensichtlich. Für eine lebendige Streitkultur brauche es allerdings auch einen Konsens in Form geteilter ethisch-politischer Prinzipien (a.a.O., 46). Die Möglichkeit eines demokratischen Konsenses beurteilt Rosa zwölf Jahre später, nachdem Mouffe ihr Konzept vorgestellt hat, skeptisch. Es existiere eine »kulturübergreifende Ratlosigkeit« (Rosa 2019, 38); konsensfähig scheine nur die Wut auf das »System« zu sein, was in vielen Ländern zu rückwärtsgewandten Reaktionen führe (ebd.). Eine Erklärung für diese diffuse Wut könnte sein, dass nicht einzelne Akteure auftreten, die verantwortlich gemacht werden könnten, sondern räuberische Formationen, die sich über Pluralismen hinwegsetzen und das als Herstellung von Ordnung etikettieren (Foroutan 201, 5). Unter »rückwärtsgewandten Reaktionen« (Rosa 2019 38) versteht Rosa, so nehme ich an, Reaktionen, die sich der demokratischen Streitkultur und den darauf basierenden Konsensen entziehen. Sie tauchen in unterschiedlichen, teils paradoxen Facetten auf. Einige zeichnen sich durch den Ruf nach Freiheit und zugleich durch die Huldigung autoritärer Despoten aus, andere orientieren sich an Verschwörungsideologien, in denen häufig die Schuldigen in den Reihen derjenigen gesucht werden, die von Ausgrenzung und sozialer Ungleichheit am stärksten betroffen sind. Die in solchen Reaktionen sich zeigenden einfachen Lösungen könnten dem Agieren räuberischer Formationen geschuldet sein, deren Macht auf vielen verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen verankert ist. Damit gewinnt die Macht dieser For-

mationen eine Komplexität, die Ohnmacht produziert, auf die mit Vereinfachungen reagiert wird, um das Gefühl von Ohnmacht abzumildern.

7.2 Migration: Othering und Gegenströmungen

»Lernen Sie doch erst mal richtig Deutsch.

Sagt der Busfahrer zu meiner Mutter, die mir gerade eine Fahrkarte kauft.«

Lena Gorelik 2021, 250

Migration ist kein neuartiges Phänomen. Wenn man Migrationsbewegungen lange genug zurückverfolgt, so Beck, gibt es keine Einheimischen (Beck 2004, 106). Die aktuelle Brisanz von Migration hängt damit zusammen, dass sich Migrationsbewegungen im Zuge globaler Prozesse intensiviert haben, dass sie gleichzeitig in verschiedenen Teilen der Welt stattfinden und aufgrund globaler Medien sichtbarer geworden sind. Dies fordert sowohl Alltagshandelnde, als auch Politik und Wissenschaft dazu heraus, sich zu positionieren. Im Folgenden werde ich zentrale Positionen des Umgangs mit Migration und Migrant*innen sowie theoretische Alternativen in Form von Gegennarrativen vorstellen.

7.2.1 Othering als epistemische Gewalt

Migrant*innen verkörpern das Nomadische und damit verbunden das Unberechenbare und die Unordnung, das sich gegen die Ansprüche des Souveränitätsparadigma, sich alles verfügbar zu machen, stellt. In der Figur des/der Migrant*in kulminieren Vorstellungen vom Anderen, das in der Differenz zum Eigenen hervorgebracht wird (Foroutan 2019, 13), sich der Kontrolle entzieht und damit die angestrebte Souveränität boykottiert¹. So kann allein der Gegenwart der Anderen der erfahrene Souveränitätsverlust zugeschrieben werden. Die Konstruktion von Personen und Personengruppen als die Anderen ist

1 Es handelt sich hier nicht um jenen Anderen, wie in Kap. 6.3 beschrieben, auf dessen positive Resonanz Menschen für ihre Selbstentwicklung angewiesen sind, sondern um den Anderen als Fremden.

Voraussetzung dafür; sie macht sich fest an »Fremdheitsmarkern wie Aussehen, Name, Sprache« (Espahangizi 2017, 48). In dieser Unterscheidungspraxis, in der das Eigene als Referenzpunkt dient, wird das ethnisch, national, religiös Andere als anormal markiert (Foroutan 2019, 13). Und nicht nur das: Das Anormale wird mit einem Bedrohungspotential versehen und der Gesellschaft als Bedrohung gegenübergestellt (ebd.). Wir haben es mit einem Prozess zu tun, den Gayatri Spivak bereits 1988 als »Othering« (Spivak 1988) beschrieben hat und Naika Foroutan mit »Ver-Anderung« (Foroutan 2019, 131) ins Deutsche übersetzt hat. Das Othering verweist nicht nur auf eine Praxis bloßer Unterscheidungen, sondern auf eine »asymmetrische Abgrenzungspraxis« (ebd.), die als Ausgangspunkt für die Ausgrenzung von Anderen fungiert. Aus der Perspektive des Souveränitätsparadigmas kann man das Othering als Versuch erkennen, auszugrenzen, was sich nicht beherrschen lässt und damit an die Grenzen von Souveränität erinnert.

Spivak sieht in der Konstruktion von Subjekten als Andere eine »epistemische Gewalt« (Spivak 1988, 76), die sich u.a. verbal entladen kann. In diesem Buch wurden von Migrant*innen eine Reihe von Beispielen epistemischer Gewalt berichtet, auf die ich an dieser Stelle nochmals zurückkomme. Nicht selten zeigt sich diese Gewalt in flüchtigen Situationen wie es Nabou erlebte, der ein Mann im Vorbeigehen sagte »Neger fort! Hau ab, heim!«. Brian begegnete ein Mann auf der Straße, der auf ein Stück Papier am Boden zeigte und zu Brian sagte: »Nehmen Sie dieses Papier auf. [...]. Sie machen unsere Straße schmutzig. Zurück nach Afrika!«. Amar fühlte sich nach seiner Ankunft in einer deutschen Großstadt ständig beobachtet. Seine schwarze Hautfarbe machte ihn zu einem Objekt, auf das mit dem Finger gezeigt wurde. Und irgendwann haben ihn fünf junge Männer umringt und körperlich angegriffen. Aus der epistemischen Gewalt kann physische Gewalt werden².

Alltagsrassismen stehen, so Wolf-Dieter Bukow, gegen die gelebte, von zunehmender Mobilität und Diversität geprägten urbanen Wirklichkeit (Bukow 2018, 82). Sie verkörpern das Gegenteil der existierenden sozialen Kompetenzen im urbanen Zusammenleben und ignorieren, dass es Diversität in den Städten immer schon gegeben hat (a.a.O., 83). Stattdessen folgen sie einer dualen Logik, in der festzustehen scheint, »wer wie zu identifizieren und zu

2 Im Jahre 2019 gab es in Deutschland 1620 polizeilich erfasste Angriffe auf Flüchtlinge und Asylwerber und 128 Angriffe auf Unterkünfte. Die Zahl der Angriffe ist von 17 Angriffen im Jahre 2015 auf 73 Angriffe im Jahre 2016 gestiegen (Quelle: Statista Research Department, <https://de.statista.com/>, Zugriff am 15.3.2021).

sortieren ist, wie die einen zu privilegieren, die anderen zu diskriminieren, wie die einen zu inkludieren und die anderen zu exkludieren sind« (a.a.O., 84). Die Grenzüberschreitung, die Vermischung, kurz, die Hybridisierung ist in migrantische Subjekte geradezu eingeschrieben (Foroutan 2019, 122; Beck 2004, 157). Epistemische Gewalt, ebenso wie verbale und tätliche Angriffe auf Migrant*innen, sind nach Foroutan als Angriffe auf die Hybridisierung der Gesellschaft zu werten (a.a.O., 123). Dazu ein Beispiel aus der Literatur: Die Satanischen Verse (1992) wurden mitsamt ihres Autors Salman Rushdie nach Aleida Assmann deswegen zum Hassobjekt der »Wächter des Reinen« (Assmann 2011, 232), weil sie ein Liebeslied auf Hybridität und Vermischung« (ebd.) darstellen. Die Gegenwartsgesellschaft nimmt sowohl an Homogenisierung als auch an Differenzierung zu. Geografische, literarische, soziale, kulturelle Grenzen werden im globalen Zeitalter permanent durchlässig und abgebaut, aber gleichzeitig werden sie anderswo neu aufgerichtet (ebd.).

7.2.2 Gegennarrative

Dem Souveränitätsparadigma, dem Othering, der epistemischen Gewalt antworten Gegennarrative wie das postmigrantische³ Narrativ, das von Erol Yildiz formuliert wurde und in der Migrationsforschung zu einem viel diskutierten Narrativ geworden ist. Die Vorsilbe post bezeichnet nach E. Yildiz nicht einfach ein Danach im Sinne einer Zeitenfolge, sondern es geht um Neuerzählung und Neuinterpretation des Phänomens Migration (Yildiz E. 2020, 22). Das postmigrantische Narrativ knüpft an dem an, was für die »Wächter des Reinen« zum Stein des Anstoßes geworden ist: an der Grenzüberschreitung und Hybridisierung. Grenzen werden aus postmigrantischer Sicht zu Schwellen, zu Orten des Übergangs (a.a.O., 27). Die postmigrantische Deutung suspendiert soziale Sortierungen und rückt dafür hybride mehrdeutige Vielheiten ins Blickfeld (a.a.O., 30). Sie geht davon aus, dass sich das Postmigrantische nicht in Parallelgesellschaften oder in der Diaspora abspielt, sondern zu einem konstituierenden Faktor der Gegenwartsgesellschaft geworden ist. Es konkretisiert sich in transnationalen Netzwerken

3 Ohne derzeit eine Alternative bieten zu können, möchte ich festhalten, dass mir der Begriff postmigrantisch noch nicht ideal für das von ihm Bezeichnete erscheint, das sich mit meinen Forschungsergebnissen deckt. Der Begriff ist mehrdeutig, was Erol Yildiz wohl zu oben zitierter Klarstellung veranlasst hat.

und in der Entstehung einer Vielzahl diverser Sinnkontexte, die in die regionale soziale Grammatik der Migrations- aber auch der Herkunftsländer einfließen (Pilcher 2015, 147). Entgegen der Bestrebungen, »gesellschaftliche Ordnung auf der Basis binärer Gegensätze zu konstruieren« (Foroutan 2019, 218), verschwimmen im Modell der postmigrantischen Gesellschaft etablierte Codierungen entlang kultureller, ethnischer, religiöser und nationaler Grenzziehungen (ebd.). Dieser Annahme folgend, muss man dem Plädoyer von Römhild zustimmen, Migration als »gesellschaftliche und kulturelle Produktivkraft« (Römhild 2015, 39) kenntlich zu machen, werden durch sie doch Impulse gesetzt, die bisherige gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen in ihren Grundfesten erschüttern.

Als Erweiterung und Ergänzung des postmigrantischen Narrativs kann das von Rosa formulierte Narrativ einer mediopassiven bzw. medioaktiven Weltbeziehung betrachtet werden. Dieses Narrativ fokussiert nicht auf Migration, kann aber darauf bezogen werden. Es dehnt den postmigrantischen Blick insofern aus, als es das Souveränitätsparadigma in Frage stellt, das Rosa verantwortlich für die Zerstörung ökologischer, sozialer und ökonomischer Lebensgrundlagen macht, was häufig zum Auslöser von Migration wird. Der ihm entspringende Souveränitätsanspruch prägt darüber hinaus den gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Umgang mit Migrant*innen, der Hegemonien zu Lasten von Migrant*innen erzeugt.

Der Begriff mediopassiv breche, so Rosa, hegemoniale Sozialformationen auf, weil er sich einem binär orientierten Denken und Handeln entzieht und stattdessen auf ein Drittes setze, das zwischen aktiv und passiv liege (Rosa 2019, 46). Anders gesagt, ein mediopassives Weltverhältnis betont die Wechselbeziehung, die nicht ohne Respekt füreinander auskommt. Ein mediopassives Weltverhältnis ist genauso gut ein medioaktives Weltverhältnis, weil es beide Aspekte enthält.

Im Verhältnis zur Natur wäre ein mediopassives/-aktives Weltverhältnis eins, in dem menschliche Akteur*innen die Natur formen und durch sie in einem »fortwährenden dynamischen Austausch- und Transformationsprozess« (a.a.O., 47) geformt werden. Im Verhältnis zwischen Bürger*innen sähe es so aus, dass sich Menschen »als Wesen begegnen, die einander etwas zu sagen haben, die sich vom Anderen berühren lassen und ihm oder ihr selbstwirksam zu antworten vermögen und zwar so, dass sich beide bzw. alle dabei (.) verwandeln« (a.a.O., 49). Das setzt nach Rosa nicht voraus, dass die sich Begegnenden schon etwas Gemeinsames teilen müssen; das Gemeinsame kann vielmehr im handelnden Bezug aufeinander entstehen (ebd.).

Die mediopassive/-aktive Denkfigur setzt auf Resonanz, die sich Menschen wechselseitig zu geben vermögen und die ein Antwortverhältnis bezeichnet, in dem sich die Beteiligten wechselseitig erreichen und berühren, ohne übereinander zu verfügen oder in ihrem Verhältnis hegemoniale Strukturen einzuziehen. Sie könnte zur Grundlage für die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Migrant*innen und schon lange im Migrationsland Lebenden werden, die den Ausbruch aus einem homogenen Gehäuse der Selbstbestimmung forciert und die Fähigkeit befördert, nach innen und außen resonant zu werden.

7.3 Migrationssensible Formen des Neuen

Die vorgestellten Gegennarrative enthalten Visionen, die bereits eine Realisierung durch migrationssensible Formen des Neuen erfahren, auf die ich abschließend eingehe. Wie sieht dieses Neue aus? Welche Formen nimmt es an? In welchen Bereichen tritt es auf? Welche Facetten migrantischen Lebens berührt es? Ich werde im Folgenden drei Erscheinungsformen vorstellen: Migrationsoffene Transtopien, die Weltfamilie, die Stadt der Vielheit.

Transtopien können physische Orte oder Denkräume und mehr oder weniger dauerhaft sein; auch flüchtige Transtopien sind vorstellbar. Es sind Orte, an denen herrschende Normen in Frage gestellt werden, an denen sich widerspenstige, subversive Praktiken entwickeln, die gegen Dominanzverhältnisse, die Migrant*innen marginalisieren, aufbegehren (Yildiz, E. 2020, 30). In migrationsoffenen Transtopien werden Migrant*innen zur Quelle kreativer gesellschaftlicher Impulse; sie spielen und unterlaufen Grenzen, führen disparate Bilder, Ideen, Klänge zusammen, kurz: Sie werden zu »Artist(en) der Grenze« (Beck 2004, 157).

Im empirischen Material der Studie »Transnational leben« fanden sich eine Reihe von Beispielen für migrationsoffene Transtopien. Ich erinnere an die von Migrant*innen initiierten Theatergruppen, deren schöpferische Kraft die Initiator*innen betonen. Diese speise sich aus den kulturell unterschiedlich geprägten Blicken auf die Wirklichkeit, die nach Ansicht der Initiator*innen »Austauschenergie« freisetze (s. Kap. 5.4.1). Ein anderes Beispiel sind die von einem der Interviewpartner angestoßenen und mitgeschaffenen hybriden Klangwelten, in denen sich Musik aus verschiedenen Teilen der Welt sowie verschiedene Musikstile mischen (s. 5.4.2). Diese Klangszenerien sperren sich gegen national gefärbte Sortierungen und eröffnen stattdessen den Zu-

gang zu neuen grenzüberschreitenden Musikformen. In der Musik hat es seit jeher Grenzüberschreitungen gegeben; migrantische Musiker*innen setzen diesen Weg fort. Sie sind aufgrund ihrer hybriden Erfahrungswelt besonders dafür prädestiniert.

Darüber hinaus können als Transtopien Formen der Selbstorganisation beobachtet werden, die sich, wie Römhild schreibt, als transnationale Lifestyles zeigen, die in den Clubs und Bars von Weltstädten anzutreffen sind (Römhild 2011, 28). Solche Lifestyles verbinden Menschen über territoriale Grenzen hinweg. Nationale Herkunft verliert in diesen Szenen an Bedeutung. Dasselbe gilt an Orten des alltäglichen Lebens ohne Zugangsbeschränkungen wie Bahnhöfe, Shopping Malls, öffentliche Parks, aber auch für Sportplätze, wenn auf ihnen multikulturell zusammengesetzte Teams agieren. Nicht die nationale Herkunft steht im Vordergrund des Spiels, sondern die sportliche Leistung⁴.

Ein anderer Entstehungskontext von Transtopien sind migrantische Erzählungen, wenn es darin zu narrativen Grenzüberschreitungen kommt, wenn narrative Zwischenräume kreierte werden (Yildiz E. 2020, 25). Die im Rahmen der Studie »Transnational leben« geführten Interviews enthalten Erzählungen, in denen von Vermischungen und Zwischenräumen die Rede ist, z. B. wenn Ron im Interview erzählt, dass er das in Kamerun erworbene Prinzip »es gibt immer ein Lösung« in Arbeitssituationen hineintrage, in denen er mit Kolleg*innen aus verschiedenen Ländern kooperiere. Eine andere Art Zwischenraum thematisiert Luca, wenn er erklärt, er sei »geistig (.) tatsächlich irgendwo zwischen, zwischen den zwei Welten«, der Welt seiner geografisch-kulturellen Herkunft in Serbien und der Welt des Migrationslandes. Dieses Dazwischen lasse ihn mehr erkennen und mache ihn dafür offen, »noch eine dritte Welt kennenzulernen«. Das deutet daraufhin, dass sich Transtopien ausweiten können oder dass sich Menschen verschiedene Transtopien erschließen.

Auch die erzählten Selbstentwürfe von Migrant*innen haben durchwegs transtopische Züge z. B. der Selbstentwurf von Hamzo, der von diesem so geschildert wird: »Ich bin ein afrikanischer Mosambiker, lebend in Deutschland, also integrierter Mosambiker« (s. 6.2.3). Anina beschreibt sich als Resultat vieler verschiedener kultureller Einflüsse; ihr Selbst sei eine Mischung aus

4 Dem stehen allerdings aktuelle Berichte von Fußballspielern schwarzer Hautfarbe gegenüber, in denen von Spott und Diskriminierung die Rede ist, die ihnen von Fans entgegengebracht wurden.

türkischen, tunesischen, französischen und deutschen Einflüssen, die sich zu ihren Wurzeln als Imazighen⁵ gesellen. Sie sieht sich so vielfach verankert, dass sie jegliches Identitätsdenken ablehnt und es als »Identitätsblabla« bezeichnet. Es ist davon auszugehen, dass sich Transtopien nicht nur im Migrationsland und bezogen auf die Subjektivität von Migrant*innen bilden, sondern im Zuge transnationaler Kommunikationsbeziehungen mit Familie und Freunden oder im Zuge von transnationalen Bildungs- und Kooperationsprojekten auch im Herkunftsland.

Die Weltfamilie verkörpert eine weitere Form des Neuen, die als Folge transnationaler Mobilität entsteht. Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim, die den Begriff geprägt haben, reihen die Weltfamilie in einen »historischen Grundlagenwandel der Liebes- und Lebensformen« ein (Beck/Beck-Gernsheim 2011, 224). Catarino/Morokvašić sprechen von »transnational families« (Catarino/Morokvašić 2013 25), die sie »as those living some or most of the time separated from each other, yet holding together and contributing to the feeling of collective welfare and unity [...]« (ebd.) definieren, die oft mit großer Anstrengung zusammengehalten werden. Weltfamilien sind dennoch fragile Gebilde. In diesen Familien sind unterschiedliche Erfahrungslinien und Lebensstile präsent, die Kontroversen, Konflikte oder eine »Pragmatik des Schweigens« (Beck/Beck-Gernsheim 2011, 227) erzeugen. Vara berichtete von einem solchen Schweigen in der Kommunikation mit ihrer in Syrien lebenden Familie; das Schweigen betraf den dort herrschenden Krieg, um die Bedrohung durch diesen Krieg aushaltbar zu machen. Wenn Migrant*innen mit anderen Migrant*innen aus anderen Regionen der Welt Lebensgemeinschaften oder Ehen bilden, erweitern sich die Erfahrungslinien und mit ihnen Entscheidungsoptionen, wie man leben will, welche Werte und Orientierungen gelten sollen, wie man die Kinder erzieht, welche Feste gefeiert werden, wie gekocht wird und welche Lieder gesungen werden (Beck-Beck-Gernsheim 2011, 259). Familie wird angesichts zunehmender Mobilität mehr denn je zu einer Herstellungsleistung, ob es um die international verstreute Familie geht (Greschke 2019a, 8) oder um die Familie an einem Ort, in der verschiedene soziokulturelle »Herkünfte« aufeinandertreffen. Was im Verhältnis zwischen Migrant*innen und denen, die sich als Einheimische verstehen, als notwendig beschrieben wurde, stellt sich auch als familiäre Aufgabe dar: die Entwicklung von Resonanzbeziehungen, in denen sich die Mitglieder der Familie als Wesen begegnen, die einander

5 Imazighen ist ein Synonym für die ethnische Gruppe der Berber.

hören und antworten, die nicht nur die eigene Stimme kennen, sondern Ohren haben, die sich durch andere Stimmen infizieren lassen (Rosa 2019, 51).

Schließlich zeigen sich die Städte als Keimzellen von migrationssensiblen Formen des Neuen. Stadtgesellschaften sind Bukow zufolge die ersten Adressaten für die Frage nach dem Umgang mit Mobilität und Diversität (Bukow 2018, 87). Urbane Räume sind Orte, so Angela Pilch Ortega, die Differenz zulassen (Pilch Ortega 2015, 166). Sie haben eine Tradition als Sammelbecken für Zuwanderer*innen und als Bühne für Diversität. Mit der Entstehung der Global Cities seit den 80er Jahren hat die urbane Pluralität einen neuen Schub erhalten (Sassen 1997, 59). Global Cities weisen nach Sassen ein »Entsprechungsverhältnis zwischen großen Ansammlungen von wirtschaftlicher Macht und großen Ansammlungen von Anderen« (a.a.O., 167) auf. Sie stehen für Vielfalt; selbst, wenn Menschen bestimmter territorialer und/oder kultureller Herkunft als »die Anderen« abgestempelt werden, sie sind gegenwärtig. Sassen sah diese Anderen in den 90er Jahren noch vorwiegend in untergeordneten Positionen als Putzfrauen, Hausmeister, Lastwagenfahrer, Bauarbeiter (ebd.). Inzwischen sind sie auch in Zeitungsredaktionen, in Banken, als Nachrichtensprecher*innen, als Autor*innen, als Initiator*innen von Start ups oder als Modedesigner präsent. Sie beziehen sich selbstbewusst auf ihre Migrationsbiografie wie Hengameh Yaghoobifarah, in Kiel geboren, mit iranischen Wurzeln, die sich als nichtbinäre Person bezeichnet und die bundesdeutsche Wirklichkeit aus migrantischer Sicht kritisch kommentiert. Auf dem Cover ihres Buches »Eure Heimat ist unser Albtraum« (2019), das sie zusammen mit Fatma Aydemir herausgegeben hat, heißt es: »Wir sind die Anderen, die wissen, dass normal uns nichts zu sagen hat. Normal ist keine Autorität für uns«. Serhat Isik und Benjamin Huseby mit türkischen und pakistanischen Wurzeln haben das Berliner Modelabel »GmbH« gegründet. Sie verstehen ihre Mode ausdrücklich als politisches Statement: »Bei GmbH ging es schon immer darum, als Kinder von Immigranten den Raum einzunehmen, der uns sonst vorenthalten wurde«, erklärt Isik (Berliner Zeitung vom 9.11.2020). Diesen Raum wollen sie auch anderen Menschen mit migrantischer Biografie eröffnen, indem sie sie als Models einbeziehen. Obschon es derzeit nur Einzelfälle sind, Menschen wie diese, verkörpern die Möglichkeit und Entschlossenheit der »Anderen«, Einfluss zu nehmen auf urbane und gesellschaftliche Wirklichkeit, neue Anstöße zu geben und kritische Impulse zu liefern. Auch die unter dem Stichwort Transtopien erwähnten transnationalen Lifestyles stehen für das urbane Veränderungspotential durch Migration.

In all den urbanen migrationssensiblen Formen des Neuen, die bislang beschrieben wurden, entsprangen diese Formen den Ideen und dem Handeln von Migrant*innen. Terkessidis wirft die Frage auf, ob nicht auch die Städte selbst zu Akteur*innen bei der Entwicklung einer migrationssensiblen Stadtgesellschaft werden könnten. Er verweist auf Konzepte der Stadtplanung, die auf die neuen Realitäten antworten könnten (Terkessidis 2018, 75). Stadtplaner*innen und -politiker*innen müssten sich fragen, auf welche Gesellschaft urbane Raumgestaltung abzielt, auf die deutsche Einwohnerschaft oder auf eine multikulturelle Vielheit, die moderiert werden müsse (ebd.). Die jeweilige Antwort lässt unterschiedliche Gestaltungsmodelle, Verkehrskonzepte, Partizipationsformen, Bildungsmaßnahmen, Kultur- und Kunstförderungen erwarten. Die Stadt solle, so Terkessidis, nicht als wohlgeordneter Behälter verstanden werden, in den die Hinzukommenden eingepasst werden müssen; vielmehr sei die Vielheit als Gestaltungsaufgabe anzuerkennen (Terkessidis 2015, 89).

Medien sind für die verschiedenen migrationssensiblen Formen des Neuen ein entscheidender Motor. Als digital gestützte Kommunikationsmedien koppeln sie geografisch distante Situationen z.B. in der Kommunikation von Weltfamilien. Sie koppeln aber nicht nur, sie greifen ein, indem sie entfernte Ereignisse, Gefühle, Meinungen in andere Lebenssituationen hineinprojizieren und darin wirksam werden lassen (Knorr Cetina/Reichmann/Woermann 2017, 38). Die mediale Durchdringung von Kommunikationspraktiken fördert deren globale Ausbreitung, was zu einem Wandel der Sozialformen ganzer Gesellschaften führen kann (a.a.O., 47). Medien in Form von Theater und Musik bilden, wie dargestellt, Instrumente und Bühnen für Transtopien, die der Eindeutigkeit zugunsten von Mehrdeutigkeit eine Absage erteilen. Auch ihre Reichweite ist nicht auf nationale Territorien beschränkt, zumal sich diese Medien häufig digitaler Distributionsmedien bedienen.

Die Formen des Neuen, die sich den von Migration und Migrant*innen ausgehenden Impulsen öffnen, entziehen sich nicht einfach nur geläufigen Polaritäten, sie fördern zugleich Lebensstile, urbane Selbstverständlichkeiten, Gestaltungs- und Planungsstrategien, die Differenz und Gemeinsamkeit neu aufeinander beziehen. Es wird entscheidend sein, so Bhabha, wie die einzelnen Elemente des Neuen miteinander verbunden werden, wie diese Elemente mit äußeren Kräften in Interaktion treten, wie man mit immer wieder auftretenden Nichtübereinstimmungen umgeht (Bhabha 2012b, 66). Bhabha plädiert für eine Ethik der Toleranz, die darauf zielt, ungelöste Widersprüche auf der Ebene der Des-Integration zu akzeptieren (Bhabha 2012a, 44). Paral-

lel dazu sind in transnationalen Migrationsgesellschaften kulturelle Übersetzungspraktiken erforderlich, durch die »binäre Wahrnehmungs- und Denkkorsette« (Bachmann-Medick/Buden 2008, 4) zugunsten einer »translationalen Mehrsprachigkeit« (ebd.) abgeworfen werden. Bachmann-Medick propagiert einen »translational turn« (Bachmann-Medick 2006), der das Grenzdenken, das Denken in Zwischenräumen und Vermittlungsreflexionen aufwertet (Bachmann-Medick/Buden 2008, 4). Darauf sei eine »Welt wechselseitiger Abhängigkeiten und Verflechtungen« (Bachmann-Medick 2006, 239; Schachtner 2020, 251ff.) angewiesen.

Translationalen Praktiken widerstehen »der vermeintlichen Reinheit von Konzepten wie Kultur, Identität, Tradition, Religion« und lenken die Aufmerksamkeit stattdessen auf das Entstehende, das Unfertige, auf das Sich-Auflösende und neu Sich-Verbindende. Sie sind nicht nur von professionellen Übersetzer*innen gefordert, sondern vor allem auch von Alltagshandelnden, die ihre unterschiedlichen Lebensstile einander vermitteln wollen und an wechselseitigem Verstehen interessiert sind. Ihre Einsatzfelder sind zum einen das Verhältnis zwischen denen, die schon da sind und denen, die aus anderen Regionen der Welt dazukommen und zum anderen das Verhältnis zwischen denen, die sich auf den Weg gemacht haben und jenen, die zurückgeblieben sind. Migration kann zu einer gesellschaftsverändernden Kraft werden, nicht nur in den Ziel- sondern auch in den Herkunftsgesellschaften.

Literatur

- Ahmed, Sara (2000): *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, London/New York: Routledge.
- Ahrendt, Hannah (1996): *Vita Activa*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Albrecht, Yvonne (2017): *Gefühle im Prozess der Migration*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Albrow, Martin (2014): *Global Age Essays on Social and Cultural Change*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann GmbH.
- Albrow, Martin (2007): *Das Globale Zeitalter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Albrow, Martin (1998): *Auf dem Weg zu einer globalen Gesellschaft?*, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, aus dem Englischen von Ilse Utz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 411–434.
- Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. [Franz. Originalausgabe: *Id éologie et appareils idéologiques d'Etat (AIE)*.], in: Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Staatstheorie*. Hg. von Peter Schöttler. aus dem Französischen von Rolf Löper, Klaus Riepe und Peter Schöttler, Hamburg/Berlin: VSA.
- Altmeyer, Martin/Helmut Thomä (2006): *Einführung: Psychoanalyse und Inter-subjektivität*, in: Martin Altmeyer/Helmut Thomä (Hg.), *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*, Stuttgart: Klett Cotta, S. 7–34.
- Anderson, Barbra Breeze (2018): *Alte Düfte von Zuhause*, in: Huber, Katja/Silke Kleemann/Fridolin Schley (Hg.), *Wir sind hier. Geschichten über das Ankommen*, München: Allitera, S. 61–62.
- Appadurai, Arjun interviews by Annette Baldauf and Christian Hoeller, www.appadurai.com/interviews_baldauf.htm.
- Appadurai, Arjan (2013): *The Future as Cultural Fact, Essays on the Global Condition*, London/New York, Verso Verlag.

- Appadurai, Arjan (1998): Globale ethnische Räume, Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 11–40.
- Assmann, Aleida (2011). *Einführung in die Kulturwissenschaft, Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 3. neu bearbeitete Auflage.
- Babka, Anna/Gerald Posselt (2012): Vorwort, in: Bhabha, Homi K. (2012) (Hg): *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, Wien/Berlin: Turia+ Kant, S. 1–16.
- Bachmann-Medick, Doris/Boris Buden (2008): *Kulturwissenschaften – eine Übersetzungsperspektive*, in: *eipcp, instituto europeo parapoliticas culturales progresivas*, <http://eipcp.net/transversal/0908/bachmann-buden/>, Zugriff am 24.2.2021.
- Bachmann-Medick, Doris (2006): *Cultural Turns, Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Barthes, Roland (1996): *An Introduction to the Structural Analysis of Narrative*, www.jstor.org, Zugriff am 1.4.2021.
- Barthes Roland (1988): *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt a. M.: Edition Suhrkamp.
- Basch, Linda/Nina Glick Schiller/Cristina Szanton Blanc (1995): *Nations Unbound, Transnational Projects. Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Amsterdam: Gordon and Breach Science Publishers SA.
- Baudrillard, Jean (1994): *Die Illusion und die Virtualität*, Bern: Benteli Verlag.
- Bauman, Zygmunt (2003): *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (1997): *Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft*, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 315–332.
- Baumgärtner, Katrin (2015): »Ich gehöre nicht nur an einen Ort«. Berufliche Selbständigkeit von Migranten aus hybridologischer Perspektive, in: Tschernokoshewa, Elka/Ines Keller/Fabian Jacobs (Hg.), *Einheit in Verschiedenheit. Kulturelle Diversität und gesellschaftliche Teilhabe von Minderheiten auf dem Prüfstand*, Münster: Waxmann, S. 73–85.
- Beck, Ulrich/Elisabeth Beck-Gernsheim (2011): *Fernliebe. Lebensformen im globalen Zeitalter*, Berlin: Suhrkamp.

- Beck, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder Krieg ist Frieden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Jessica (2010): Tue ich oder wird mir angetan? Ein intersubjektives Triangulierungskonzept, in: Altmeyer, Martin/Helmut Thomä (Hg.), *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*, Stuttgart: Klett Cotta, S. 65–107.
- Benjamin, Jessica (1990): *Die Fesseln der Liebe*. Frankfurt a.M., Stroemfeld/Roter Stern.
- Bhabha, Homi K. (2012a) (Hg.): *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Bhabha, Homi K. (2012b): Round-Table-Gespräch, in: Bhabha Homi K.: *Über kulturelle Hybridität, Tradition und Übersetzung*, Wien/Berlin: Turia+Kant, S. 59–77.
- Bhabha Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenberg Verlag.
- Bilden, Helga (2012): Das vielstimmige, heterogene Selbst – ein prekäres Unterfangen. Subjektivität nach der Kritik am klassischen Subjektbegriff, in: Drews, Albert (Hg.), *Vernetztes Leben. Kommunizieren, Arbeiten und Lernen in der digitalen Kultur*, Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, S. 183–228.
- Bommes, Michael (2003): Der Mythos des transnationalen Raums. Oder: Worin besteht die Herausforderung des Transnationalismus für die Migrationsforschung, in: Thränland, Dietrich/Uwe Hunger (Hg.), *Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat*, Leviathan, Sonderheft 22/2003, S. 90–116.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bozdag, Cigdem (2013): *Aneignung von Diasporawebsites*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Braidotti, Rosi (1994): *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York Chichester/West Sussex: Columbia University Press.
- Von Braun, Christina (1989): Die schamlose Schönheit des Vergangenen, in: von Braun, Christina (Hg.), *Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Zum Verhältnis von Geschlecht und Geschichte*, Frankfurt a.M., S. 113–141.

- Breeze Anderson, Barbra (2018): Alte Düfte von Zuhause, in: Huber, Katja/Silke Kleemann/Fridolin Schley (Hg.), *Wir sind hier. Geschichten über das Ankommen*, München: Allitera edition monacensia, S. 61–62.
- Brooks Ann/Ruth Simpson (2013): *Emotions in transmigration, transformation, movement and identity*, London: Palgrave.
- Bruner, Jerome (1997): Sinn, Kultur und Ich-Identität, *Zur Kulturpsychologie des Sinns, aus dem Englischen von Wolfram Karl Köck*, Heidelberg: Carl Auer Verlag.
- Brunner, Anja (2018): Afrikanische Musik in transnationalen Netzwerken. Überlegungen zur Erforschung der Musikpraxis von Musikerinnen und Musikern aus Afrika in Europa, in: Gratzner, Wolfgang/Nils Grosch (Hg.), *Musik und Migration*, Münster/New York: Waxmann, S. 111–124.
- Buchholz, Michael, B. (2006): Konversation, Erzählung, Metapher: Der Beitrag qualitativer Forschung zu einer relationalen Psychoanalyse, in: Altmeyer, Martin/Helmut Thomä (Hg.), *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 282–313.
- Buchholz, Michael B. (1993a): Metaphern in der ›talking cure‹ – die Rhetorik der ›Arbeit im Widerstand‹, in: Buchholz, Michael, B. (Hg.), *Metaphernanalyse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 171–152.
- Buchholz, Michael B. (1993b): Supervision in (de)konstruktivistischer Absicht, in: Buchholz, Michael B. (Hg.), *Metaphernanalyse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 121–152.
- Buchholz, Michael B (1993c): Die Rolle der Prozessphantasie in der stationären Psychotherapie, in: *Journal für Psychologie*, H.4, S. 64–81.
- Buchholz, Michael B. (1993d): *Metaphernanalyse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bukow, Wolf-Dieter (2018): Urbanität ist Mobilität und Diversität, in: Hill, Marc/Erol Yildiz (Hg.), *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*, Bielefeld: transcript, S. 81–96.
- Bundeszentrale für politische Bildung, <https://www.bpb.de/>, Stand 20.9.2020, Zugriff am 1.4.2021.
- Butler, Judith (2003): *Kritik der ethnischen Gewalt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Calvino, Italo (1985): *Wenn ein Reisender in einer Winternacht*, München: Hanser.
- Can, Halil (2006): Familien in Bewegung. Ethnographie unterwegs. Migration in transnationalen Räumen zwischen Diaspora und Herkunftsland (Deutschland-Türkei), in: Bukow, Wolf-Dietrich/Markus Ottersbach/Eli-

- sabeth Taider/Erol Yildiz (Hg.), *Biografische Konstruktionen in multikulturellen Bildungsprozessen*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 115–134.
- Carveth, Donald L. (1993): *Die Metaphern des Analytikers. Eine dekonstruktivistische Perspektive*, in: Buchholz, Michael, B. (Hg.), *Metaphernanalyse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 15–71.
- Catarino, Christina/Mirjana Morokvašić (2013): *Women, gender, transnational migrations and mobility: focus on research in France*, in: User, Laura/Natalia Ribas-Mateos (Ed.), *The International Handbook on Gender. Migration and Transnationalism, Global and Development Perspectives*, Cheltenham/UK, Northampton/USA: Edward Elgar, S. 246–267.
- Cavarero, Adriana (1997): *Relating Narratives. Storytelling and selfhood*, Translated and with introduction by Paul A. Kottmann 2000, London/New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Charim, Isolde/Gertraud Auer Borea (2012) (Hg.): *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*, Bielefeld: transcript.
- Cohnen, Thomas (2008): *Fotografischer Kosmos. Der Beitrag eines Mediums zur visuellen Ordnung der Welt*. Bielefeld: transcript.
- Corsten, Michael/Karl Friedrich Bohlen (2010): *Begegnungen von Kulturen?*, in: Bohlen, Karl Friedrich/Michael Corsten (Hg.), *Begegnungen von Kulturen*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 7–13.
- Dauss, Markus (2016): *Fluchtraum. Architektur und raumtheoretische Überlegungen zu Flüchtlingsräumen*, in: Barboza, Amalia/Stefanie Eberding/Ulrich Pantle/Georg Winter (Hg.). *Räume des Ankommens: topographische Perspektiven auf Migration und Flucht*, Bielefeld: transcript, S. 137–154.
- Do Mar Castro Varela, Maria (2003): *Zur Skandalisierung und Re-Politisierung eines bekannten Themas. Migrantinnen auf dem Arbeitsmarkt*, in: Do Mar Castro Varela, Maria/Dimitria Clayton (Hg.), *Migration, Gender, Arbeitsmarkt*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, S. 8–29.
- Drüeke, Ricarda/Elisabeth Klaus/Anita Moser (2017): *Mediale und künstlerische Bild-Diskurse zu Flucht und Migration*; Oberlechner, Manfred/Christine Trueltzsch Wijnen/Patrick Duval/Robert Obermair (Hg.), *Migration bildet*, Baden-Baden: Nomos, S. 315–333.
- Duras, Marguerite (1989): *Der Matrose von Gibraltar*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eberding, Stefanie (2016): *Ankunftsquartier*, in: Barboza, Amalia/Stefanie Eberding/Ulrich Pantle/Georg Winter (Hg.), *Räume des Ankommens: topographische Perspektiven auf Migration und Flucht*, Bielefeld: transcript, S. 137–154.

- Eckstein, Ludwig (1937): *Psychologie des ersten Eindrucks*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- Elias, Norbert (1991): *Was ist Soziologie?*, 6. Auflage, Weinheim/München: Juventa.
- Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2016): Europäische Krise. Care-Arbeit, Prekarität, Heteronormativität und Migration, in: Langenohl, Anderas/Anna Schober (Hg.), *Metamorphosen von Kultur und Geschlecht, Genealogien, Praktiken, Imaginationen*, München: Wilhelm Fink, S. 147–165.
- Erel, Umut (2003): Soziales Kapital und Migration: Die Kraft der Schwachen, in: Do Mar Castro Varela, Maria/Dimitria Clayton (Hg.), *Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Beiträge zu Frauen und Globalisierung*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, S. 154–185.
- Ernst, Waltraud (2013): Cyberspace: Mobile Räume für mobile Menschen? Epistemologischen Überlegungen im Spannungsfeld von Geschlecht, Migration und ICT, in: McPherson, Annika/Barbara Paul/Sylvia Pritsch/Melanie Unseld/Silke Wenk (Hg.), *Wanderungen, Migrationen und Transformationen aus geschlechterwissenschaftlicher Perspektive*, Bielefeld: transcript, S. 151–168.
- Espahangizi, Kijan Malte (2017): Ab wann sind Gesellschaften postmigrantisch?, in: Karakayali, Juliane/Naika Foroutan/Riem Spielhaus (Hg.), *Postmigrantische Perspektiven: Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 35–55.
- Esser, Hartmut (2001): *Integration und ethnische Schichtung. Arbeitspapiere – Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforen*, www.mzes.uni-mannheim.de, Zugriff am 8.4.2021.
- Faist, Thomas (2004): Grenzen überschreiten – zum Konzept Transnationaler Sozialer Räume, in: *Migration und Soziale Arbeit*, H. 2, Themenschwerpunkt Transnationale Räume und Soziale Arbeit, Weinheim: Juventa Verlag, S. 83–97.
- Foroutan, Naika (2019): *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld: transcript.
- Foucault, Michel (1993): *Technologien des Selbst*, in: Foucault, Michel/Rux Martin/Luther H. Martin/Wilhelm E. Paden/Kenneth S. Rothwell/Huck Gutmann/Patrick, H. Hutton (Hg.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 24–62.
- Foucault, Michel (1992): *Andere Räume*, in: Barck, Karlheinz (Hg.): *Aisthesis, Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig: Reclam, S. 34–46.

- Fourest, Caroline (2020): *Generation beleidigt. Von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei. Über den wachsenden Einfluss linker Identitärer. Eine Kritik*, Berlin: Verlag Klaus Bittermann.
- Fraser, Nancy (1996): *Öffentlichkeit neu denken. Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie*, in: Scheich, Elvira (1996), *Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg: Hamburger Edition, S. 151–182.
- Freire, Paulo (1972): *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Friedman, Jonathan (2014): Jonathan Friedman im Interview mit Manfred B. Steger und Paul James, in: *Globalization*, 11:4, S. 515–526, DOI: 10.1080/1474747731.2014.951217, Zugriff am 14.4.2021.
- Friedman, Jonathan (1994): *Cultural Identity & Global Process*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications Ltd.
- Fuchs Margot (2003): *Georg Graf von Arco (1869–1940) – Ingenieur, Pazifist, Technischer Direktor von Telefunken: Eine Erfinderbiografie*, Diepholz: GNT Verlag.
- Gatt, Sabine/Kerstin Hazibar/Verena Sauer mann/Max Preglau/Michaela Raiser (2016): *Migration from a gender-critical, postcolonial and interdisciplinary perspective*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, (Supp.3) 41: S. 1–12.
- Geißler, Karlheinz A. (1994): *Anfangssituationen. Was man tun und besser lassen sollte*. 6. Auflage, Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- Georgiou, Myria (2012): *Introduction: Gender, Migration and the Media*, in: *Ethnic and Racial Studies*, Vol 35, Nr. 5, pp. 791–799.
- Giddens, Anthony (1996): *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Glaser, Barney, G. (1998): *Doing Grounded Theory: Issues and Discssions*, Mill Valley, Ca 94942, Sociology Press, P.O.Box 400.
- Goffman, Erving (1969): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München: Piper.
- Gratzer, Wolfgang (2018): *Musik und Migration. Vier Thesen/Vier Vorschläge*, in: Gratzer, Wolfgang/Nils Grosch (Hg.), *Musik und Migration*, Münster/New York: Waxmann, S. 37–50.
- Greschke, Heike (2019): *Hier, dort und füreinander-da-sein. Zum Verhältnis von Koprsenz und Fürsorge im mediatisierten Alltag*, in: Marx, Konstanze/Axel Schmidt (Hg.), *Interaktion und Medien*, Winter Verlag, Reihe Oralingua, Vol. Nr. 17, S. 85–98.

- Greschke, Heike/Diana Dreßler/Konrad Hierasimowicz (2019): »Im Leben kannst du nicht alles haben. Digitale Dynamiken sozialer Ungleichheit in teilweise migrierenden und migrierten Familien, in: Kalina Andreas/Friedrich Krotz/Matthias Roth/Caroline Roth-Ebner (Hg.), *Mediatisierte Gesellschaften: Medienkommunikation und Sozialwelten im Wandel*, Baden-Baden: Nomos, S. 133–159.
- Gutjahr, Ortrud (2013): »Theater ist mein Leben«. Inszenierung wiederholter Migration in Emine Sergi Özdamars »Die Brücke vom goldenen Horn, in: Dogramaci, Burca (Hg.), *Migration und künstlerische Produktion. Aktuelle Perspektiven*, Bielefeld: transcript, S. 307–324.
- Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Tilmann/Christine Paha (2002): Souvenirs and other personal objects: Reminding of past events and significant others in the transition to university, in: J.D. Webster & B.K. Haight (Eds.), *Critical Advancers in Reminiscence Work*, New York: Springer, S. 123–138.
- Hall, Stuart (2004): Reflektionen über das Kodieren/Decodieren – Modell. Ein Interview mit Stuart Hall, in: Hall, Stuart (Hg.), *Ideologie, Identität, Repräsentation, Ausgewählte Schriften 4*, Hamburg: Argument, S. 81–107.
- Hall, Stuart (1980): Encoding/Decoding, in: Hall, Stuart/Dorothy Hobson/Andrew Lowe/Paul Willis (Hg.), *Culture, Media, Language*, London/Melbourne/Sydney/Auckland/Johannesburg: Hutchinson, S. 128–138.
- Hannerz, Ulf (1997): Flows, Boundaries and Hybrids. Keywords in transnational Anthropology, in: *Mana*. Bd. 3, Rio de Janeiro 1997, S. 7–39.
- Hannerz, Ulf (1995): »Kultur« in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffes, in: Kaschuba, Wolfgang (Hg.), *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*, Berlin: Akademie Verlag, S. 64–84.
- Hark, Sabine/Paula-Irene Villa (2017): Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.
- Hartmann, Frank (2008): *Multimedia*, Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG: UTB.
- Hausbacher, Eva/Elisabeth Klaus/Ralph Poole/Ulrike Brandl/Elisabeth Schmutzhart (2012): Kann die Migrantin sprechen? Zum Zusammenhang von Migration und Gender, in: Hausbacher, Eva/Elisabeth Klaus/Ralph Poole/Ulrike Brandl (Hg.), *Migration und Geschlechterverhältnisse*, Wiesbaden: VS Verlag. S. 7–21.

- Heidenreich, Nanna (2015): V/Erkennungsdienste, das Kino und die Perspektive der Migration, Bielefeld: transcript.
- Hepp, Andreas (2014): Transkulturelle Kommunikation, 2. Auflage, Stuttgart: UVK Verlagsgesellschaft.
- Hepp, Andreas/Cigdem Bozdog/Laura Sana (2011): Mediale Migranten. Mediatisierung und die kommunikative Vernetzung der Diaspora, Wiesbaden: VS Verlag.
- Hepp, Andreas (2010): Mediatisierung und Kulturwandel: Kulturelle Kontextfelder und die Pragkraft der Medien, in: Hartmann, Maren/Andreas Hepp (Hg.), Die Mediatisierung der Alltagswelt, Wiesbaden VS Verlag, S. 65–84.
- Hepp, Andreas (2002): Transkulturalität als Perspektive: Medien- und Kommunikationswissenschaft in Zeiten der Globalisierung, in: Karmasin, Matthias/Carsten Winter (Hg.), Kulturwissenschaft als Kommunikationswissenschaft, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 223–256.
- Hess, Sabine/Ramona, Lenz (2001): Kulturelle Globalisierung und Geschlecht – ein Buchprojekt, in: Hess, Sabine/Ramona Lenz (Hg.), Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume, Königstein: Helmer Verlag, S. 10–33.
- Hill, Marc (2015): Postmigrantische Alltagspraxen von Jugendlichen, in: Yildiz, Erol/Marc Hill (Hg.), Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft, Bielefeld: transcript, S. 171–192.
- Hipfl, Brigitte (2015). Migratorische Kultur und Prekarität am Beispiel des Films »Import/Export«, in: Yildiz, Erol/Marc Hill (Hg.), Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft, Bielefeld: transcript, S. 225–238.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette (2013): New directions in gender and immigration research, in: User, Laura/Natalia Ribas-Mateos (Hg.), The International Handbook on Gender, Migration and Transnationalism. Global Development Perspectives, Cheltenham/UK, Northampton/USA: Edward Elgar, S. 233–245.
- Huber, Katja/Silke Kleemann/Fridolin Schley (Hg.) (2018): Wir sind hier. Geschichten über das Ankommen, München: Allitera.
- Hugger Kai-Uwe (2009): Junge Migranten online. Suche nach Anerkennung und Vergewisserung von Zugehörigkeit, Wiesbaden: Springer VS.
- Hugger, Kai-Uwe (2005): Transnationale Soziale Räume von deutsch-türkischen Jugendlichen, in: Medienpädagogik, www.medienpaed.com/05-2/hugger1.pdf, Zugriff am 9.12.2019.

- International Organization for Migration (2020): International Migration Report 2020, Genf.
- Jenkins, Henry, http://henryjenkins.org/2011/08/defining_transmedia_further_re.html, Zugriff am 19.12. 2019.
- Kalwa, Dobrochna (2010): Migration polnischer Frauen in Privathaushalte der BRD, in: Metz-Göckel, Sigrid/A. Senganata Münst/Dobrochna Kalwa (Hg.), Migration als Ressource. Zur Pendelmigration polnischer Frauen in Privathaushalte der Bundesrepublik, Opladen: Barbara Budrich, S. 61–176.
- Kannengießler, Sigrid (2012): Transkulturelle Intrasektionalität als Perspektive in der geschlechtertheoretischen Migrationsforschung, in: Hausbacher, Eva/Elisabeth Klaus/Ingrid Schmutzhart/Ulrike Brandl (Hg.), Migration und Geschlechterverhältnisse, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 24–40.
- Klafki, Wolfgang (1998): Schlüsselprobleme der modernen Welt und die Aufgaben der Schule. Grundlinien einer neuen Allgemeinbildungskonzeption in internationaler/interkultureller Perspektive, in: Gogolin, Ingrid./Marianne Krüger-Potratz/Meinert A. Meyer (Hg.), Pluralität und Bildung, Opladen: Leske + Budrich, S. 235–249.
- Klein, Regina (2018): Kulturtheorien, in: Otto, Hans-Uwe/Hans Thiersch/Rainer Treptow/Holger Ziegler (Hg.), Handbuch Soziale Arbeit, München: Ernst Reinhardt Verlag, S. 893–905.
- Knorr Cetina, Karin/Werner Reichmann/Niklas Woermann (2017): Dimensionen und Dynamiken synthetischer Gesellschaften, in: Krotz, Friedrich/Cathrin Despotović/Merle Marie Kruse (Hg.), Mediatisierung als Metaprozess, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 35–57.
- Knorr Cetina, Karin (2012): Skopische Medien: Am Beispiel der Architektur von Finanzmärkten, in: Krotz, Friedrich/Andreas Hepp (Hg.), Mediatisierte Welten, Wiesbaden: Springer VS, S. 167–195.
- Koller, Gabriela Muri (2013): Raum und Gesellschaft: Zu einer kultur-, zeit- und praxistheoretischen Fundierung des Raumbegriffs, Schweizerisches Archiv für Volkskunde, (109), S. 17–31.
- Krotz, Friedrich/Andreas Hepp (2012): Mediatisierte Welten. Forschungsfelder und Beschreibungsansätze – Zur Einleitung, in: Krotz, Friedrich/Andreas Hepp (Hg.), Mediatisierte Welten, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 7–23.
- Krotz, Friedrich (2010): Leben in mediatisierten Gesellschaften. Kommunikation als anthropologische Konstante und ihre Ausdifferenzierung heute,

- in: Pietraß, Manuela/Rüdiger Funiok (Hg.), *Mensch und Medien, Philosophische sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 91–114.
- Krotz, Friedrich (2008): *Kultureller und gesellschaftlicher Wandel im Kontext des Wandels von Medien und Kommunikation*, in: Thomas, Tanja (Hg.), *Medienkultur und soziales Handeln*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 43–62.
- Krotz, Friedrich (1998): *Kultur, Kommunikation und die Medien*, in: Saxer, Ulrich (Hg.), *Medien – Kultur – Kommunikation*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 67–88.
- Kruse, Jan/Kay Biese/Christian Schmieder (2011): *Metaphernanalyse*, Wiesbaden: Springer VS Fachmedien.
- Kühn, Natalie (2012): *Die Wiederentdeckung der Diaspora*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Kurz, Gerhard (1993): *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lakoff, George/Mark Johnson (1980): *Metaphors we live by*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Langer, Susanne (1965): *Philosophie auf neuen Wegen. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Berlin: S. Fischer Verlag.
- Lenz, Ilse (2012): *Geschlecht, Klasse Migration und soziale Ungleichheit*, in: Lutz, Helma (Hg.), *Gender Mobil? Geschlecht und Migration in transnationalen Räumen*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 52–68.
- Levitt, Peggy/Nina Glick Schiller (2009): *Conceptualizing Simultaneity. A Transnational Social Field Perspective on Society*, in: Alejandro Portes/Josh DeWind (Hg.), *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspective*, New York: Berghahn Books, S. 181–218.
- Lorey, Isabell (2012): *Die Regierung des Prekären*, Wien/Berlin.
- Lüthi, Barbara (o.J.): *Transnationale Migration – Eine vielversprechende Perspektive* www.hsozkult.de/article/id/artikel-627, Zugriff am 8.8.2016.
- Lutz, Helma (2002): *Transnationalität im Haushalt*, in: Gather, Claudia/Birgit Geissler/Maria S. Rerrich (Hg.), *Weltmarkt Privathaushalt, Bezahlte Haushaltsarbeit im globalen Wandel*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 86–102.
- Mackenthun, Gesa (2012): *Deep Travels, Mixed Voices. Die Erosion narrativer Konventionen in Fiktionen über (weibliche) Migration*, in: Hausbacher, Eva/Elisabeth Klaus/Ingrid Schmutzhart/Ulrike Brandl (Hg.), *Mi-*

- gration und Geschlechterverhältnisse, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 102–121.
- Maresch, Rudolf/Niels Werber (2002): Permanenzen des Raums, in: Maresch, Rudolf/Niels Werber (Hg.), Raum, Wissen, Macht, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–32.
- McLuhan, Marshall (1997): Medien verstehen. Der McLuhan-Reader, Braunschweig: Bollmann Verlag.
- McLuhan, Marshall (1968): Die magischen Kanäle. Understanding Media, Düsseldorf: Econ.
- Mecheril, Paul (2014): Subjekt-Bildung in der Migrationsgesellschaft. Eine Einführung in das Thema, die zugleich grundlegende Anliegen des Center for Migration, Education und Cultural Studies, anspricht, in: Mecheril, Paul (Hg.), Subjektbildung. Interdisziplinäre Analysen der Migrationsgesellschaft, Bielefeld: transcript, S. 11–26.
- Mecheril, Paul (2007): Politische Verantwortung und Kritik. Das Beispiel Migrationsforschung, in: Figatowski, Bartholomäus/Kokebe Gabriel Haille/Matte Meyer (Hg.), The Making of Migration. Repräsentationen, Erfahrungen, Analysen, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 24–32.
- Merleau-Ponty, Maurice (1976): Die Struktur des Verhaltens, übersetzt von Bernhard Waldenfels, Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag.
- Merleau-Ponty, Maurice (1967): Das Auge und der Geist. Reinbek: Rowohlt.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter.
- Meyer-Drawe, Käte (1990): Illusionen von Autonomie, München: P. Kirchheim Verlag.
- Meyer-Drawe, Käte (2010): Zur Erfahrung des Lernens. Eine phänomenologische Skizze, in: Santalka Filosofija, 18, H. 3, S. 6–17.
- Meyrowitz, Joshua (1998): Das generalisierte Anderswo, in: Beck, Ulrich (Hg.), Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 176–191.
- Meyrowitz, Joshua (1990): Überall und nirgends dabei. Die Fernsehgesellschaft I. Weinheim/Basel: Beltz.
- Morokvašić Mirjana (2009): Migration, Gender, Empowerment, in: Lutz, Helma (Hg.), Gender mobil? Geschlecht und Migration in transnationalen Räumen, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 28–51.
- Morokvašić, Mirjana (1993): »In and out« of the labour market: Immigrant and minority women in Europe., in: New Community 19 (3), S. 459–484.
- Mouffe, Chantal (2007): Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft, in: Nonkoff, Martin (Hg.), Diskurs – radikale Demokratie – He-

- gemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld: transcript, S. 41–54.
- Müller, Cornelia (2019): Metaphorizing as Embodied Interactivity: What Gesturing and Film Viewing Can Tell Us About an Ecological View on Metaphor, 34:1, S. 61–79, <https://doi.org/10.1080/10926488.2019.1591723>, Zugriff am 15.4.2021.
- Münst, A. Senganata (2010): Migration von Polinnen im Ruhrgebiet, in: Metz-Göckel, Sigrid/-A. Senganata Münt/Doborochna Kalwa (Hg.), Migration als Ressource. Zur Pendelmigration polnischer Frauen in Privathaushalte der Bundesrepublik, Opladen: Barbara Budrich, S. 177–347.
- Nassehi, Armin (2003): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nederveen, Pieterse Jan (2008): Global multicultural: Cultures, transnational culture, deep culture, www.jannderveenpieterse.com, Zugriff am 28.10.2012.
- Nederveen, Pieterse Jan (2005). Hybridität, na und?, in: Allolio-Näcke, Lars/Britta Kalscheuer/Arne Manzeschke (Hg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt a.M.: Campus, S. 396–430.
- Nederveen, Pieterse Jan (1998): Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural, in: Beck, Ulrich (Hg.), Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt a.M., S. 87–124.
- Negt, Oskar (2008): Die Lernherausforderungen im 21. Jahrhundert. Was müssen Menschen heute wissen, um sich in dieser Welt der Umbrüche orientieren zu können?, in: Schachtner, Christina/Angelika Höber (Hg.), Learning Communities. Das Internet als neuer Lern- und Wissensraum, Frankfurt: Campus, S. 43–55.
- Negt, Oskar (1998): Lernen in einer Welt gesellschaftlicher Umbrüche, in: Dieckmann, Heinrich/Bernd Schachtsiek (Hg.), Lernkonzepte im Wandel. Die Zukunft der Bildung, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 21–44.
- Önder, Tunay (2013): Was sind Migrant/-innen anderes als babylonische Botschafter des Paradieses? Migrantentadl 2.0, in: Burco Dogramaci (Hg.), Migration und künstlerische Produktion. Aktuelle Perspektiven, Bielefeld: transcript, S. 361–368.
- Peterlini, Hans Karl (2016): Vom Stammeln zum Sprechen, in: Peterlini, Hans Karl (Hg.), Jenseits der Sprachmauer. Erinnern und Sprechen von Mehrheiten und Minderheiten in der Migrationsgesellschaft, Klagenfurt: Draava, S. 143–171.

- Pilch, Ortega, Angela (2015): Lernende Aneignung von (urbaner) Diversität. Eine Studie im Grazer Bezirk Lend, in: Yildiz, Erol/Marc Hill (Hg.), *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*, Bielefeld: transcript, S. 147–170.
- Poferl, Angelika (2017): Kosmopolitische Erfahrung – Mediatisierung und De-Mediatisierung in einer globalisierten Welt, in: Pfadenhauer, Michaela/Tilo Grenz (Hg.), *Die Mediatisierung*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 277–298.
- Polanyi, Michael (1985): *Implizites Wissen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pries, Ludger (1998): Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko-USA, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 55–86.
- Rabinowich, Julia (2014): »Es muss verändert werden«, in: Schwens-Harrant, Brigitte (Hg.), *Ankommen*, Wien/Graz/Klagenfurt: Styria, S. 55–85.
- Reichertz, Jo (2017): Am Anfang war die Handlung, in: *Soziologische Revue*, Jg 36, S. 360–366.
- Reichertz, Jo (2009): *Kommunikationsmacht. Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das?*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Reitsamer, Rosa (2015): »The right to be different...«. Musik, Migration und Citizenship, in: Reitsamer, Rosa/Katharina Liebsch (Hg.), *Musik, Gender, Differenz, Intersektionale Perspektiven auf multikulturelle Felder und Aktivitäten*, Münster. Westfälisches Dampfboot, S. 266–279.
- Reckwitz, Andreas (2006): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Renn, Joachim/Jürgen Straub (2002): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse*, in: Straub, Jürgen/Renn Joachim (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 10–31.
- Römhild, Regina (2018): *Konvivialität – Momente von Post-Otherness*, in: Hill, Marc/Erol Yildiz (Hg.), *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*, Bielefeld: transcript, S. 63–71.
- Römhild, Regina (2017): *Europa post-migrantisch: Entdeckungen jenseits ethnischer, nationaler und kolonialer Grenzen*, in: Karakayali, Juliane/Foroutan, Naika/Riem Spielhaus (Hg.), *Postmigrantische Perspektiven: Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 69–81.

- Römhild, Regina (2015): Jenseits ethnischer Grenzen. Für eine postmigranti-
sche Kultur- und Gesellschaftsforschung, in: Yildiz, Erol/Marc Hill (Hg.),
Nach der Migration. Postmigrantisches Perspektiven jenseits der Parallel-
gesellschaft, Bielefeld: transcript, S. 37–48.
- Römhild, Regina (2011): Global Heimat. Der Alltag junger Migranten in
den Widersprüchen der Einwanderungsgesellschaft, in: Bukow, Wolf-
Dieter/Gerda Heck (Hg.), Neue Vielfalt in der urbanen Stadtgesellschaft,
Wiesbaden: Springer, S. 21–32.
- Rosa, Hartmut (2019): »Spirituelle Abhängigkeitserklärung«. Die Idee des Me-
diopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation, in: Dör-
re, Klaus/Hartmut Rosa/Karina Becker/Sophie Bose/Benjamin Seyd (Hg.),
Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften, Wiesba-
den: Springer VS, S. 35–56.
- Rosa, Hartmut (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin:
Suhrkamp.
- Rose, Nadine (2014): »Für'nen Ausländer gar nicht mal schlecht«. Zur Inter-
pretation von Subjektbildungsprozessen in Migrationbiografien, in: Me-
cheril, Paul (Hg.), Subjektbildung. Interdisziplinäre Analysen der Migra-
tionsgesellschaft, Bielefeld: transcript, S. 57–78.
- Rushdie, Salman (1990): Author from 3 Countries, Interview with Michael T.
Kaufmann, in: New York Times, 13 November 1990, 32.
- Sassen, Saskia (1997): Metropolen des Weltmarkts. Die neue Rolle der Global
Cities, Frankfurt: Campus.
- Sassen, Saskia (2014): Ausgrenzungen. Brutalität und Komplexität in der glo-
balen Wirtschaft, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Schachtner, Christina (2021): Verstrickt in soziomaterielle Figurationen. Kin-
der und Dinge, in: Braches-Chyrek, Rita/Jo Moran-Ellis/Charlotte Röh-
ner/Heinz Sünker (Hg.), Handbuch Kindheit und Technik, Opladen: Bud-
rich, S. 241–256.
- Schachtner, Christina (2020): The Narrative Subject. Storytelling in the Age of
the Internet, Cham: Palgrave Macmillan, open access <https://link.springer.com/book/10.1007%2F978-3-030-51189-0>
- Schachtner, Christina (2016): Das narrative Subjekt, Erzählen im Zeitalter des
Internets, Bielefeld: transcript.
- Schachtner, Christina (2008): Learning Communities. Das Bildungspotenzial
kollaborativen Lernens im virtuellen Raum, in: Schachtner, Christina/An-
gelika Höber (Hg.), Learning Communities. Das Internet als neuer Lern-
und Wissensort, Frankfurt: Campus, S. 11–39.

- Schachtner, Christina (1999): *Ärztliche Praxis. Die gestaltende Kraft der Metapher*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schivelbusch, Wolfgang (1977): *Geschichte der Eisenbahnreise*. München/Wien: Hanser.
- Schmitt, Rudolf/Julia Schröder/Larissa Pfaller (2018): *Systematische Metaphernanalyse. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer VS.
- Schmitt, Rudolf (2017): *Systematische Metaphernanalyse als Methode der qualitativen Sozialforschung*, Wiesbaden: Springer VS.
- Schmitt, Rudolf (1995): *Metaphern des Helfens*. Weinheim: Beltz/Psychologie-VerlagsUnion
- Schmiz, Antonie (2011): *Transnationalität als Ressource? Netzwerke vietnamesischer Migrantinnen und Migranten zwischen Berlin und Vietnam*, Bielefeld: transcript.
- Schroer, Markus (2008). Vermischen, Vermitteln Vernetzen. Bruno Latours Soziologie der Gemenge und Gemische im Kontext, in: Kneer, Georg/Markus Schroer/Erhard Schüttelz (Hg.), *Bruno Latours Kollektive*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 361–398.
- Schrover, Marion/Moloney, Deirde (2013): *Conclusion, Gender, Migration and Cross-Categorical Research*, in: Schrover, Marlou/Deirde M. Moloney (Hg.), *Gender, Migration and Categorisation, Making Distinctions between Migrants in Western Countries, 1945–2010*, Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 255–264.
- Schütz, Alfred (1981): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann (1975): *Strukturen der Lebenswelt*, Darmstadt: Luchterhand.
- Siebert, Horst (2003): *Lernen ist immer selbstgesteuert – eine konstruktivistische Grundlegung*, in: Witthaus, Udo/Wolfgang Wittwer/Clemens Espe (Hg.), *Selbst gesteuertes Lernen. Theoretische und praktische Zugänge*, Bielefeld: Bertelsmann, S. 13–26.
- Simmel, Georg (1983): *Soziologie des Raumes (1903)*; In: Dahme; Heinz-Jürgen/Otthein Rammstedt (1983): *Schriften zur Soziologie*, Frankfurt a.M., S. 221–242.
- Simmel, Georg (1922): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Soeffner, Hans-Georg (2014): *Interpretative Sozialwissenschaft*, in: Mey, Günther/Katja Mruck (Hg.), *Qualitative Forschung. Analysen und Diskussionen – 10 Jahre Berliner Methodentreffen*, Wiesbaden: Springer, S. 35–54.

- Söllner-Eckert, Claudia (2013): Transmedia storytelling und Partipation experience, in: Kracke, Bernhard/Marc Ries (Hg.), *Expanded Narration. Das neue Erzählen*, Bielefeld: transcript, S. 341–359.
- Sontag, Susan (2013). *Über Fotografie*; 13. Auflage, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke: Macmillan Education, S. 271–313.
- Statistik Austria 2019, <https://www.statistik.at/>, Zugriff am 1.4.2021
- Strasser, Sabine (2012): Bewegte Zugehörigkeiten, in: Isolde Charim/Gertraud Auer Bores (Hg.), *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*, Bielefeld: transcript, S. 133–141.
- Strauss, Anselm L. (1991): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. München: Fink Verlag.
- Strübing, Jörg (2014): *Grounded Theory. Qualitative Sozialforschung*, Wiesbaden: Springer.
- Stukenbrock, Anja (2015): Deixis in der Face-to-Face-Interaktion. Berlin: De Gruyter.
- Stukenbrock, Anja (2009): Referenz durch Zeigen: Zur Theorie der Deixis, in: *Zeitschrift für deutsche Sprache*, Jg. 37, S. 289–315.
- Šuber, Daniel (2018): Bild/Bildlichkeit, in: Hoffmann, Dagmar/Rainer Winter (Hg.), *Mediensoziologie, Handbuch für Wissenschaft und Studium*, Baden Baden: Nomos, S. 177–185.
- Taylor, Charles (1993): Die Politik der Anerkennung, in: Taylor, Charles (Hg.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 13–78.
- Terkessidis, Mark (2018): Komplexität und Vielheit, in: Hill, Marc/Erol Yildiz (Hg.), *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*, Bielefeld: transcript, S. 73–80.
- Terkessidis, Mark (2015): Kultur und Ökonomie – Betriebsprüfung und Ökonomie, in: Yildiz Erol/Marc Hill (Hg.), *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft* Bielefeld: transcript, S. 89–101.
- Treibel, Annette (2015): *Integriert euch. Plädoyer für ein selbstbewusstes Einwanderungsland*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Treibel, Annette (2008): *Die Soziologie von Norbert Elias. Eine Einführung in ihre Geschichte. Systematik und Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Tschernokoshewa, Elka (2015): Die Hybridität von Minderheiten. Vom Störfaktor zum Trendsetter, in: Yildic, Erol/Marc Hill (Hg.), *Nach der Migration. Postmigrantisches Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*, Bielefeld: transcript, S. 65–87.
- Tschernokoshewa, Elka (2005): Geschichten vom hybriden Leben. Begriffe und Erfahrungswege, in: Tschernokoshewa, Elka/Marija Javić Pahor (Hg.), *Auf der Suche nach hybriden Lebensgeschichten. Theorie – Feldforschung – Praxis*, Münster: Waxmann, S. 9–42.
- Unsel, Melanie (2018): Musikwissenschaft und transkulturelle Mehrfachzugehörigkeit, in: Gratzner, Wolfgang/Nils Grosch (Hg.), *Musik und Migration*, Münster/New York: Waxmann, S. 13–23.
- Urry, John (2007): *Mobilities*, Cambridge/Mulden: Polity Press.
- Urry, John (2003): *Global Complexity*, Cambridge/UK; Polity Press in association with Blackwell Publishing Ltd.
- User, Laura/Natalia Ribas-Mateos (2013): An Introduction to a Global and Development Perspective: a Focus on Gender, Migration and Transnationalism, in: Laura User/Natalia Ribas-Mateos (Hg.), *The International Handbook on Gender, Migration and Transnationalism. Global Development Perspectives*, Cheltenham/UK, Northampton/USA: Edward Elgar; S. 1–44.
- Vertovec, Steven (2007, 2008, 2009): Migrant Transnationalism and Modes of Transformation, in: Portes, Alejandro/Josh DeWind (Hg.), *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives*, New York: Berghahn Books, S. 149–180.
- Virinder, S. Kalra/Raminder Kaur/John Hutnyk (2005): *Diaspora & Hybridity*, London: Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Vordermeyer, Verena (2012): *Identitätsfalle oder Weltbürgertum?* Wiesbaden: VS Verlag.
- Waldenfels, Bernhard (1985). *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang (2012): Was ist eigentlich Transkulturalität?, in: Kimmich, Dorothee/Schamma, Schahadat (Hg.), *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*, Bielefeld: transcript, S. 25–40.
- Welsch, Wolfgang (2001): Auf dem Weg zur transkulturellen Gesellschaft, in: *Paragrana* 10/2, S. 254–284.
- Welsch, Wolfgang (1991): Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjekts, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, H. 4, S. 347–365.

- Welsch, Wolfgang (1990): Identität im Übergang, in: Welsch, Wolfgang (Hg.), *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam, S. 168–200.
- Wenger, Etienne (2006): Communities of practice. A brief introduction, www.w Wenger.com/theory/communities_of_practice_intro.htm, Zugriff am 12.9.2021.
- Winker, Gabriele/Nina Degele (2009): Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten, Bielefeld: transcript.
- Winnicott, Donald W. (1973): Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Winter, Rainer (2018): Film, in: Hoffmann, Dagmar/Rainer Winter (Hg.), *Mediensoziologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium*, Baden Baden: Nomos, S. 186–194.
- Winter, Rainer (2014): Ein Plädaoyer für kritische Perpektiven in der qualitativen Forschung, in: Mey, Günter/Katja Mruck (Hg.), *Qualitative Forschung. Analysen und Diskussionen – 10 Jahre Berliner Methodentreffen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 117–132.
- World Migration Report 2020, published by International Organization für Migration, Genova, www-iom.int., Zugriff am 3.5.2021.
- Wulf, Christoph (2019): Schweigendes Wissen als Herausforderung. Ikonische, performative, materielle Perspektiven, in: Uhlig, Bettina/Gabriele Lieber/Irene Pieper (Hg.), *Erzählen zwischen Bild und Text*, Bd. 6, IMA-GO. Kunst.Pädagogik, Didaktik, München: Kopaed, S. 19–30.
- Wulf, Christoph (2006): Anthropologie kultureller Vielfalt. Interkulturelle Bildung in Zeiten der Globalisierung, Bielefeld: transcript.
- Yildiz, Erol (2020): Ideen zum Postmigrantischen, in: Karakayali, Juliane/Naika Foroutan/Riem Spielhaus (Hg.), *Postmigrantische Perspektiven: Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 19–34.
- Yildiz, Erol (2016): Das strategische Geflecht von Migration, Ethnizität und Geschlecht, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 41, S. 29–45.
- Yildiz, Erol (2015): Postmigrantische Perspektiven, Aufbruch in eine neue Geschichtlichkeit, in: Yildiz, Erol/Marc Hill (Hg.), *Nach der Migration, Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*, Bielefeld: transcript, S. 19–36.
- Yildiz, Erol (2007): Migration bewegt die Gesellschaft. Von der hegemonialen Normalität zur Alltagspraxis in der Migrationsgesellschaft, in: Figatowski, Bartholomäus/Kokebe Haile Gabriel/Malte Meyer (Hg.), *The Making of Migration, Repräsentationen, Erfahrungen, Analysen*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 33–45.

- Yildiz, Miriam (2016): *Hybride Alltagswelten. Lebensstrategien und Diskriminierungserfahrungen Jugendlicher der 2. und 3. Generation aus Migrationsfamilien*, Bielefeld: transcript.
- Yildiz, Miriam (2015): »Da sind wir Deutsche, hier sind wir Türken. Das ist schon manchmal schwer«. *Lebensstrategien Jugendlicher mit Migrationshintergrund in marginalisierten Stadtteilen: Ein Perspektivwechsel*, in: Yildiz, Erol/Marc Hill (Hg.), *Nach der Migration. Postmigrantisches Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*, Bielefeld: transcript, S. 193–204.
- Zima, Peter V. (2017): *Theorie des Subjekts, Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen: A. Francke Verlag, 4. durchgesehene und erweiterte Auflage.

Abbildungen

- Abb. 1: Kodierparadigma in Anlehnung an Anselm Strauss (1991)
- Abb. 2: Das kulturelle Gepäck als Ressource (Elena, 29 Jahre)
- Abb. 3: Die Katze als Modell (Luca, 44 Jahre)
- Abb. 4: Der freie Engel (Malika, 42 Jahre)
- Abb. 5: Was fehlt und vermisst wird (Lara, 44 Jahre)
- Abb. 6: »Hätte ich einen roten Stift gehabt [...]« (Anina, 38 Jahre)
- Abb. 7: »I'm proud to be African« (Lila, 35 Jahre)
- Abb. 8: Die Spirale des Lebens (Vara, 34 Jahre)
- Abb. 9: Der Vogel, der ein Falke sein könnte (Arif, 56 Jahre)
- Abb. 10: »Ich bringe mich selber nach draußen« (Lorenzo, 46 Jahre)
- Abb. 11: »Ich bin ein Teil von dem Ganzen« (Nala, Alter unbek.)
- Abb. 12: Im Sinne seines Habitus (Rogers, 28 Jahre)
- Abb. 13: Zwischenposition (Brian, 43 Jahre)
- Abb. 14: Das Selbst als Ergebnis kulturell-territorialer Schnittflächen (Mateusz, 40 Jahre)
- Abb. 15: »Wenn ich ein Wal wäre [...]« (Alexandra, 28 Jahre)

Register

A

Abschied, 95
Agency, 80
agonistischer Pluralismus, 255
Alltagsrassismus, 257
Ambivalenz, 255
Anerkennung, 245
Anfangssituationen, 98
Ankommen, 91, 97
Ankunftsräume, 102
Anrufungen, 247–249
Arbeitsmigration, 75

B

bewegte Zugehörigkeiten, 44
Bilder, 187, 206

C

Communities of Practice, 196
cultural flows, 33

D

Dazwischen, 130, 134, 222, 223
Deutsche Bundeszentrale für politische Bildung, 11
Deutungsmacht des Nationalen, 48
dialogische Existenz, 241
Diaspora, 36, 43, 66
Diasporawebsites, 67

digitale Medien, 184
Dritter Raum, 36

E

Emotionen, 46
Empowerment, 80
epistemische Gewalt, 257

F

Figurationen, 108
Figurationstheorie, 58
Fremdverstehen, 17

G

Gemeinschaftsbildung, 185
Gender und Migration, 85
Genderperspektive, 74
gendersensitive Migrationsforschung, 75
Geschlechterkonstruktionen, 79
Geschlechterverhältnisse, 79
Global Age, 30
Global Complexity, 31
globale Verflechtungszusammenhänge, 253
Grounded Theory, 19

H

Habitus, 81, 108, 216, 218
Heimat, 45, 225, 226

Heterotopien, 100
 Humor, 184
 hybride Klang- und Bewegungswelten, 211
 Hybridität, 35, 37
 Hybridologie, 38

I
 Intersektionalität, 87

K
 Kommunikation, 182
 Kommunikationsmedien, 182
 Kultur, 32
 Kulturhybride, 227

M
 Massenmedien, 70
 mediale Migranten, 67
 mediale Transtopien, 209
 mediatisierte Welten, 54
 Mediatisierung, 54, 55
 Medien, 181–183
 Medienaneignung, 65
 Medienbegriff, 52, 53
 medioaktive Weltbeziehung, 259
 mediopassive Weltbeziehung, 259
 Metapher, 116, 118–122
 Migrant*innen, 14
 Migration, 39
 Migration und Medien, 23
 Migrationsfamilien, 68
 Migrationsforschung, 38
 Migrationsmotive, 92
 migrationsoffene Transtopien, 260
 multiple rooting, 45
 multi-lingual-players, 49

N
 Nationalstaat, 29, 253
 nomadische Subjekte, 238

O
 objektiver Sinn, 15
 offenes Kodieren, 21
 ontologische Metaphern, 117
 Orientierungsmetaphern, 117
 Othering, 256

P
 postmigrantisch, 258
 Praktiken der Hybridisierung, 233
 Praktiken der Selbstkonstruktion, 228
 Praktiken der Selbstvergewisserung, 229, 231, 232
 Praktiken des Arrangierens, 233
 Praktiken des Weggehens und Ankommens, 108
 Präsenz, 61

R
 räuberische Formation, 31, 253
 Raum, 97
 Resonanz, 105, 106, 245
 Resonanzbedürftigkeit, 107

S
 Schlüsselkategorien, 20
 Schlüsselmetaphern, 123
 Selbstkonstruktionen, 82, 83, 215
 selbstorganisiertes Lernen, 193
 Selbstpraktiken, 215
 Sinnverstehen und Sinndeutung, 15
 Skopische Medien, 59, 62, 64
 Social Media, 185

Sonderzonen, 100
 Souveränitätsparadigma, 254
 Statistik Austria, 11
 Strukturmetaphern, 117
 subjektiv gemeinter Sinn, 15

T

Technologie des Selbst, 228
 thematisch-strukturiertes Interview, 17
 transformative Praktiken, 109, 111
 Transiträume, 99
 Transkulturalität, 33
 translationale Praktiken, 265
 Transmedialität, 55
 Transmigrant*innen, 39, 41
 Transmigration, 224
 transnational social field approach, 42
 transnationale Prozesse, 31
 transnationale soziokulturelle Räume, 34, 42
 transnationale Verflechtungen, 28
 Transnationalität, 27
 transterritoriale Kommunikationsbeziehungen, 57
 transterritoriale Verortungen, 222

U

Übergangsobjekte, 112
 Übersetzung, 19

V

Verlusterfahrung, 220
 verstehend-interpretativer Forschungsansatz, 15
 Vielfalt, 263

Visualisierung, 18
 visuelle Kommunikation, 189

W

Weggehen, 91
 Weltfamilie, 262
 Weltgesellschaft, 30
 WhatsApp-Gruppe, 185, 186
 World Migration Report 2020, 11

Z

Zugehörigkeit, 43

Soziologie



Michael Volkmer, Karin Werner (Hg.)

Die Corona-Gesellschaft

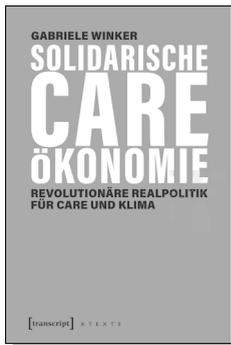
Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft

2020, 432 S., kart., Dispersionsbindung, 2 SW-Abbildungen
24,50 € (DE), 978-3-8376-5432-5

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5432-9

EPUB: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5432-5



Gabriele Winker

Solidarische Care-Ökonomie

Revolutionäre Realpolitik für Care und Klima

März 2021, 216 S., kart.

15,00 € (DE), 978-3-8376-5463-9

E-Book:

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5463-3



Wolfgang Bonß, Oliver Dimbath,

Andrea Maurer, Helga Pelizäus, Michael Schmid

Gesellschaftstheorie

Eine Einführung

Januar 2021, 344 S., kart.

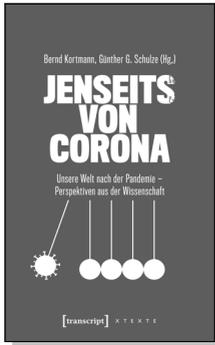
25,00 € (DE), 978-3-8376-4028-1

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4028-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Soziologie



Bernd Kortmann, Günther G. Schulze (Hg.)

Jenseits von Corona

Unsere Welt nach der Pandemie –
Perspektiven aus der Wissenschaft

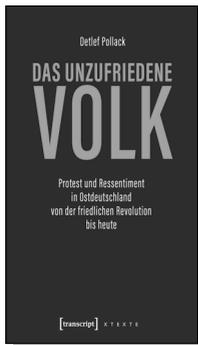
2020, 320 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung,
1 SW-Abbildung

22,50 € (DE), 978-3-8376-5517-9

E-Book:

PDF: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5517-3

EPUB: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5517-9



Detlef Pollack

Das unzufriedene Volk

Protest und Ressentiment in Ostdeutschland
von der friedlichen Revolution bis heute

2020, 232 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung,
6 SW-Abbildungen

20,00 € (DE), 978-3-8376-5238-3

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5238-7

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5238-3



Juliane Karakayali, Bernd Kasperek (Hg.)

movements.

**Journal for Critical Migration
and Border Regime Studies**

Jg. 4, Heft 2/2018

2019, 246 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-4474-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

