

Individualisierte Ethnizitäten
Die Bedeutung der ethnischen Identitätskomponente bei
jungen, intellektuellen MigrantInnen

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von
Irena Grgić
aus Bihać, Bosnien und Herzegowina

München, 05.06.2013

Erstgutachter: Prof. Dr. Ulrich Beck
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Paula-Irene Villa
Tag der mündlichen Prüfung: 28.06.2010

**„Soziologie ähnelt der
Komödie, die die Triebkräfte
der Autorität enthüllt.“**

(Bourdieu, 1989: 45)

Tabellen- und Abbildungsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Tabelle 1: Befragtenliste | 80 |
| Abbildung 1: Wechselseitiges Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft | 37 |
| Abbildung 2: Unterscheidungslogik in der Hierarchie von Identitäten im Herkunfts- und im Gastland..... | 89 |
| Abbildung 3: Ethnische Selbstverortung der Befragten nach der Intensität der ethnischen Identität..... | 183 |
| Abbildung 4: Fazit | 248 |

Gliederung

| | |
|---|-----------|
| Tabellen- und Abbildungsverzeichnis | 4 |
| 0. Einleitung | 9 |
| 0.1. Forschungsinteresse und Problemstellung | 9 |
| 0.2. Arbeitsaufbau | 14 |
| 1. Identität | 22 |
| 1.1. Entstehung des modernen Identitätskonzeptes | 22 |
| 1.2. Identitätsbegriff und die Bedeutung der Selbstreflexion..... | 25 |
| 1.3. „Selbsterzeugung“ durch narrative Praktiken..... | 27 |
| 1.4. Selbstachtung | 29 |
| 2. Soziale Dimension der persönlichen Identität | 31 |
| 2.1. Authentizität und die Rolle der anderen | 31 |
| 2.2. Soziale Identität | 33 |
| 2.2.1. Intersubjektivität als Identitätsvoraussetzung..... | 33 |
| 2.2.2. Wechselspiel zwischen Individuum und Gesellschaft | 35 |
| 2.2.3. Inklusion in die soziale Gruppe | 38 |
| 2.3. Selbstdefinierung der sozialen Gruppe..... | 40 |
| 2.4. Ethnische Gruppe | 42 |
| 2.4.1. „Objektive“ Elemente der Ethnie | 44 |
| 2.4.2. Verinnerlichung des Konstruktes | 50 |
| 3. Globalisierung und Individualisierung | 56 |
| 3.1. Globalisierung | 56 |
| 3.1.1. „Enträumlichung“ | 57 |
| 3.1.2. „Entstaatlichung“ | 59 |
| 3.1.3. Kulturelle Globalisierung | 61 |
| 3.1.4. Globalisierung als Vielfalt | 65 |

| | | |
|-----------|---|-----------|
| 3.2. | Individualisierung | 66 |
| 3.2.1. | Identitätsmodelle und -krisen | 69 |
| 3.2.2. | Individualisierung – Verlust oder Gewinn? | 70 |
| 3.2.3. | Individualisierung als Reflexivität | 71 |
| 4. | Rekonzeptualisierung der ethnischen Identitätskomponente..... | 74 |
| 4.1. | Forschungsdesign..... | 74 |
| 4.1.1. | Erhebungsverfahren | 74 |
| 4.1.2. | Auswahl der Befragten | 80 |
| 4.1.3. | Computergestützte Auswertung | 85 |
| 4.2. | Migrationsproblematik | 86 |
| 4.2.1. | Kurzer Überblick über Migrationsgeschichte und Migrationsmodelle im Nachkriegsdeutschland | 90 |
| 4.2.2. | Migrationsgründe der Befragten | 93 |
| 4.2.3. | Die Anziehungskraft der Großstadt | 98 |
| 4.2.4. | Diasporagemeinschaften | 101 |
| 4.2.5. | Transnationale soziale Räume | 104 |
| 4.3. | Fremde in der Fremde | 108 |
| 4.3.1. | Kritische Anmerkungen zu den klassischen soziologischen Theorien des Fremden (Schütz, Simmel, Park) | 108 |
| 4.3.2. | Fremdheit in der Wahrnehmung der Befragten..... | 116 |
| 4.3.2.1. | Vernunft vs. Emotionen – eine scheinbare Dichotomie..... | 118 |
| 4.3.2.2. | Soziale Kontakte | 123 |
| 4.3.2.3. | Sprache | 127 |
| 4.3.2.4. | Eine andere Perspektive – Osman und Jorgos | 132 |
| 4.4. | Postkolonialer Aspekt der Migration | 133 |
| 4.4.1. | Definitionsmacht der Dominanzgesellschaft | 133 |
| 4.4.2. | Generalisierung | 140 |
| 4.4.3. | Exotisierung | 143 |

| | | |
|--------|--|-----|
| 4.4.4. | Die Differenzwahrnehmung in einem hegemonial geprägten Gesellschaftsdiskurs..... | 147 |
| 4.4.5. | Ethnizität als Ort der Selbstdefinition | 151 |
| 4.5. | Individualisierte Ethnizitäten | 162 |
| 4.5.1. | <i>New ethnicities</i> | 162 |
| 4.5.2. | Fremde als GrenzgängerInnen | 169 |
| 4.5.3. | Hybride Identitätsmodelle | 174 |
| 4.5.4. | Bastelexistenz – Das Leben eines Grenzgängers/einer Grenzgängerin als Problem und als Chance | 177 |
| 4.5.5. | Wie verorte ich mich ethnisch? Rekonzeptualisierung der ethnischen Identität bei den Befragten | 183 |
| 4.6. | Intellektuelle als neue transnationale Eliten – Zwischen Elitismus und Gruppenzugehörigkeit | 187 |
| 4.6.1. | Intellektuelle als Eliten | 187 |
| 4.6.2. | Verflochtenheit des ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapitals der Befragten | 191 |
| 4.6.3. | Kritisches Denken als Eigenschaft eines/er Intellektuellen ... | 196 |
| 4.6.4. | Organische Intellektuelle | 199 |
| 4.7. | <i>Identity politics</i> | 202 |
| 4.7.1. | „Im Namen von Identität handeln“ | 202 |
| 4.7.2. | Handlungsmodelle | 205 |
| 4.7.3. | Strategisch eingesetzte Gegenmacht..... | 209 |
| 4.7.4. | „Strategische Ambiguität“..... | 212 |
| 4.8. | Heim | 215 |
| 4.8.1. | Räumliche Positionierung „dazwischen“..... | 215 |
| 4.8.2. | Geborgenheits- und Zugehörigkeitsgefühl („ <i>homing desire</i> “).. | 218 |
| 4.8.3. | Imaginäre Heimaten | 223 |
| 4.8.4. | Vielfache Zugehörigkeiten – Heimaten im Plural | 228 |

| | |
|--|------------|
| Exkurs: Sozialwissenschaftlicher Kosmopolitismus als Theorie der Andersheit | 232 |
| Kosmopolitismus und Elitismus | 234 |
| „ <i>Patriotic cosmopolitist</i> “ – Rekonzeptualisierte ethnische Zugehörigkeit in einem globalen Kontext | 237 |
| Der neue Umgang mit Andersheit (Vielfalt in Einheit) | 240 |
| Der kosmopolitische Staat – Anerkennung der Andersheit auf der legalen Ebene | 242 |
| | |
| 5. Fazit | 245 |
| | |
| 6. Literaturverzeichnis | 249 |
| | |
| Anhang A. Transkriptionsregeln | 274 |
| Anhang B. Leitfäden | 275 |

0. Einleitung

0.1. Forschungsinteresse und Problemstellung

Im Zeitalter der Globalisierung scheint die Welt aufgrund der intensivierten Kommunikation und gegenseitiger Einflüsse verflochtener als je zuvor. Trotz der mit Globalisierungsprozessen einhergehenden Vorteile wird in aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskussionen oft die globale Vereinheitlichung als Hauptproblem im Hinblick auf eine Erhaltung der weltweiten Vielfalt genannt. Für viele Fachautoren ist Globalisierung ein anderer Name für die westliche Hegemonie, die sich nun penetranter denn je durchsetzt. Global verbreitete Kulturmuster, die mit der westlichen Konsumkultur gleichzusetzen sind, dienen dabei als Musterbeispiele eines solchen Prozesses. Begriffe wie „McDonaldisierung der Gesellschaft“ oder das neoliberale, linear verstandene „Ende der Geschichte“¹ haben eine ganze Dekade geprägt. Es handelt sich hierbei um die globale Verbreitung des Bildes eines autonomen, äußerst rationalen Subjekts, dessen Handlungen ausschließlich von seinem individuellen Nutzen getrieben werden. Eine solche Subjektvorstellung entspricht dem Idealbild des neoliberalen Kapitalismus, das auf dem stark ausgeprägten Individualismus und dem Abschied von bestimmten sozialen Identitäten beruht.

Parallel dazu kommt es jedoch zu einer gewissen Konjunktur des Ethnischen. Auch wenn in den wissenschaftlichen Diskursen schon längst die Konstruiertheit aller sozialen Phänomene verkündigt und von einer vermeintlichen ontologischen Vorbedingtheit Abschied genommen wird, bleibt auf der alltagsweltlichen Ebene die Frage offen, wie sich eine solche gegenwärtige Bedeutsamkeit des Ethnischen erklären und theoretisch fundieren lässt? Die faszinierende Geschwindigkeit, mit der sich z.B. ethnische Konstruierungsprozesse sowohl bei politischen und wissenschaftlichen Eliten als auch bei breiteren gesellschaftlichen Massen verbreitet haben und schnell internalisiert wurden, sowie ihre Wirksamkeit in den bis dahin durch die Verleugnung der Ethnizität geprägten postsozialistischen Transitionsgesellschaften waren im Fall der vorliegenden Arbeit ein ausschlaggebender Forschungsimpetus. Die Wiedererlebung

¹ Vgl. Ritzer, George (1993): *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks u. a., und Fukuyama, Francis (1992): *The end of the History and the last Man*, New York.

von ethnischen Mythen und Symbolen, die etwa auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens durch den Krieg wesentlich begünstigt wurde, hatte bedeutsame Auswirkungen in der sozialen Wirklichkeit, obwohl die vor allem massenmediale Erzeugung dieser Konstruktionsprozesse durch eine typische national-romantische Rhetorik von vielen Beteiligten durchschaut wurde. Darüber hinaus werden ethnische Partikularitäten in der dritten Welt oder etwa durch das postmodernistische Interesse an „roots“ betont, wobei diesen Tendenzen nicht nur eine reaktionäre Rolle zuzuschreiben ist. Nicht selten werden solche (Re-)Ethnisierungsprozesse als Regression bezeichnet. In diesem Sinne gilt Huntingtons Werk „*The Clash of Civilizations*“, eine plakative, höchst umstrittene Zeitdiagnose, in der ein ziemlich statisches Bild von als essentialistisch angenommenen kulturellen Gruppierungen produziert wird, als paradigmatisch. Demgegenüber meint Radhakrishnan, Nationalismus sei kein monolithisches Phänomen, er habe außer einer hegemonischen auch eine emanzipatorische und progressive Bedeutung (vgl. Radhakrishnan, 1996: 190f.). Das Bestehen auf der eigenen Einzigartigkeit, bzw. die Hervorhebung bestimmter sozialer Identitäten, könnte in diesem Zusammenhang als eine von mehreren Strategien zum Zwecke der Bewahrung der Vielfalt verstanden werden.

Die Absicht der Arbeit ist es, im Spannungsfeld zwischen dem Primordialismus, laut welchem ethnische Gruppen als zeitlose, universelle soziale Kategorien postuliert werden, denen man nicht entrinnen kann, und einem (radikalen) Dekonstruktivismus, der diese zu bloßen Gedankenkonstruktionen ohne reale Implikationen reduziert, passende Antworten auf die Frage zu finden, warum das Ethnische im Migrationskontext immer noch bedeutsam sein kann. Es soll einerseits gezeigt werden, dass Identifikation entlang der ethnischen Dimension fluider, vielschichtiger und individualisierter als je zuvor wird, wodurch ein neues Terrain für vielfältige Selbstpositionierungen geschaffen und der Primordialismus grundlegend in Frage gestellt wird. Andererseits sollen Schwachstellen des radikalen Dekonstruktivismus genannt werden. Anhand des radikalen Dekonstruktivismus können beispielsweise reale Implikationen der Ethnisierungsprozesse nicht erklärt werden. Des Weiteren wird sein mangelndes kritisches Potenzial hervorgehoben, wodurch er keine Grundlage für politisches Handeln bietet (vgl. Giddens, 1990: 45; Radhakrishnan, 2003a). Kritisiert wird außerdem die Infragestellung und letztendlich Unmöglichkeit empirischer Forschungen aufgrund

des Mangels an definierbaren Forschungskriterien und schließlich ein absoluter Orientierungsverlust, der aus einer solcher Negierung jeglicher Strukturen resultieren kann.²

Daher beschäftigt sich die vorliegende Arbeit insbesondere mit der Bedeutung der ethnischen Zugehörigkeit bei jungen, intellektuellen MigrantInnen, die diese in einem rekonzeptualisierten und entessentialisierten Sinne als Identifikationsquelle nutzen. Es soll versucht werden zu zeigen, dass Ethnizität nicht nur ein elitäres Konstrukt mit einer Zwangsdimension darstellt, sondern auch ein Teil der Selbstdefinierung ist und dadurch die Basis der Unterscheidung von anderen bzw. der persönlichen Authentizität bildet. Außerdem bleibt offen – da eine Globalisierungsfolge die Redefinierung staatlicher Grenzen ist –, ob „Nationen ohne Staaten“ (Castells, 2004) noch denkbar sind. Dabei scheinen ethnische Gruppierungen, deren Definition nicht notwendigerweise von dem System „Staat“ abhängig ist, ein angemesseneres Forschungsobjekt einer „Soziologie ohne Gesellschaft“ (Touraine, 2003) zu sein. In einer „neuen Mittelalterlichkeit“, in der klare Grenzen von Nationalstaaten verschmelzen und diese um die Loyalitäten ihrer Bürger kämpfen müssen (vgl. Beck, 2007a: 191), könnte auch Ethnie weiterhin ein gültiges gesellschaftliches Konzept sein.

Globalisierungsspuren sind wegen ihrer Allgegenwart und Unvermeidlichkeit in jeder Lebensgeschichte zu finden, unabhängig davon, wo man lebt und ob man seinen Geburtsort je verlassen hat. Für die Befragung im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurden jedoch diejenigen MigrantInnen ausgewählt, die entweder seit ihrer Kindheit in Deutschland leben oder aus ihren Herkunftsländern weggezogen sind, um in Deutschland zu studieren. Die ethnische Identität kann nämlich aufgrund der Unterscheidungslogik der Gesellschaft in der Migration eine der bedeutendsten sozialen Identitäten sein. Eine Annahme war auch dabei, dass bei diesen Personen neue, andersartige oder fremde soziale Muster, mit denen sie konfrontiert sind, einen stärkeren Einfluss auf sie ausüben, als das bei Menschen der Fall ist, die diese nur durch neue Medien auf eine „imaginäre Weise“ (vgl. Appadurai) vermittelt bekommen.

² In seiner Kritik an dekonstruktivistischen Tendenzen merkt Straub Folgendes an: „Wer unter einer massiven Identitätsdiffusion oder der Auflösung seiner Identität leidet, leidet unter dem Verlust seiner Orientierungs-, Handlungs-, Interaktions- und Beziehungsfähigkeit, kurzum: er leidet unter der massiven Bedrohung seiner als Selbstständigkeit und Selbstbestimmung begriffenen Freiheit, seiner Würde und seines sozial vermittelten Wohlbefindens. Subversiv ist an *diesem* Verlust nichts.“ (Straub, 2003: 109; Hervorh. i. Orig.)

Die Fragen, die dabei besonders wichtig zu sein scheinen, lauten: „Welche Folgen hat das Leben in einer kulturell anders geprägten Umgebung mit Blick auf die Selbstbestimmung in der ethnischen Dimension? Kann die Kohärenz beibehalten werden, wenn die Identität infolgedessen ihre heimat-räumliche und biographisch-zeitliche Dimension verliert? Inwieweit verändern MigrantInnen mit ihrem Leben in einer anderen Gesellschaft die Definition ihrer ethnischen Gruppen?“

Die Befragten sind Intellektuelle und gehören daher zu einer gesellschaftlichen Oberschicht. Die meisten Forschungen über die sogenannte „*Brain-drain*“-Problematik betrachten intellektuelle MigrantInnen als eine neue, mobile, individualistisch motivierte Elite, die mit ihren Handlungen überwiegend persönliche Ziele verfolgt. Bei Intellektuellen, als Individuen mit einer komplexeren Identitätsstruktur, die nicht nur auf einfachen und primären Eigenschaften beruht³, scheint daher die persönliche vor der sozialen Identität den Vorrang zu haben. In solchen Betrachtungen sind sie nicht auf ihre ethnische Zugehörigkeit angewiesen, weil diese nur als einer von mehreren Aspekten des Selbst fungiert. In welchen Fällen und aus welchen Gründen die Selbstbestimmung auch über die ethnische Dimension verläuft und welche Formen eine solche Identifikation annehmen kann, bleibt eine offene Forschungsfrage.

Darüber hinaus wird der postkoloniale Diskurs, der sich mit der Rolle von Intellektuellen als VertreterInnen der Gruppe der „*Subalternen*“⁴ (Spivak, 1988) beschäftigt, in die Arbeit miteinbezogen. Die postkolonialen Theorien haben, abgesehen von ein paar Ausnahmen (Ha, Gutiérrez Rodríguez), keine bedeutsame Resonanz in den sozialwissenschaftlichen Kreisen in Deutschland gefunden. Das liegt zum Großteil daran, dass Deutschland keine Kolonialmacht war und dass die Anwesenheit von MigrantInnen nicht mit der Parole „*We are here, because you were there*“ zu erklären ist. „Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik“ (Ha, 2003) weisen jedoch darauf hin, dass einige koloniale Modelle auch in Deutschland vorhanden sind. Die Mehrheitsgesellschaft, die sich das Recht auf Selbstbestimmung und Bestimmung der anderen nimmt, bedient sich gewisser Unterdrückungsmechanismen – heutzutage mehr

³ „High self-complexity occurs with a large number of independent self-aspects, whereas low self-complexity occurs with a small number of self-aspects that are highly interrelated.“ (Simon, 2004: 28)

⁴ Die Position des Intellektuellen als die eines *Subalternen* ist in den neuesten Diskussionen problematisiert worden. Solchen Diskussionen zufolge ist es fraglich, ob sich die Intellektuellen, die über ein erhebliches kulturelles Kapital verfügen, mit Unterdrückten vergleichen lassen.

im kulturellen als im politischen Sinne.⁵ Die Wiederholung der kolonialen Muster unterstellt demnach nicht notwendigerweise eine rein politische Unterdrückung und die vorherige Präsenz in den eroberten Ländern, sondern jede Art von mangelnder Anerkennung derjenigen, die keine Angehörigen der „Dominanzgesellschaft“ und „Dominanzkultur“⁶ sind. „*The others*“ sind hauptsächlich auf die Definition der Dominanzgesellschaft angewiesen, was als „*the Othering*“ oder „die VerÄnderung“ bezeichnet wird.

„ ‚VerÄnderung‘ soll heißen, dass der Fremde als Anderer eben nicht einfach gegeben ist, auch niemals gefunden oder entdeckt, beschrieben oder beobachtet werden kann, sondern dass er durch seine Entdecker, Autoren und Beobachter mithervorgebracht wird und damit die *spezifische Beziehung* zwischen Forscher und Forschungsobjekt als hinreichendes Kriterium für für Fremdheit in Erscheinung tritt.“ (Reuter, 2002: 20; Hervorh. i. Orig.)

Ihre Selbstbestimmung findet in einer „Mangelform“, bzw. durch den ständigen Vergleich mit Angehörigen der Dominanzgesellschaft, statt.

Die Frage ist nun, ob und inwieweit intellektuelle MigrantInnen, die selber über eine gewisse Definitionsmacht verfügen, das vorherrschende Gesellschaftsbild verändern und ihre eigenen Perspektiven geltend machen können? Die Beck'schen „Riskante Freiheiten“ haben die Befragten durch die Migration in ein Land, das bessere Lebenschancen bietet, erlebt. Da es sich um die sozial schwächeren Befragten handelt (meistens SelbstverdienerInnen neben dem Studium), nimmt die Migration Dimensionen eines echten Risikos an – nicht nur im kulturellen Sinne, als Auseinandersetzung mit anderen Werten und Normen, sondern auch im ökonomischen Sinne⁷, wodurch diese zu einer Art „Überlebensstrategie“ wird. Es soll versucht werden auszuloten, wie viel Spielraum solchen sozial benachteiligten Individuen für eine erfolgreiche „*life politics*“

⁵ Castells ist der Ansicht, dass gegenwärtige nationale Bewegungen gerade als Reaktion auf diese kulturelle Unterdrückung entstehen, „... because contemporary nationalism is more reactive than proactive, it tends to be more cultural than political, and thus more oriented toward the defense of an already institutionalized culture“. (Castells, 2004: 33)

⁶ Statt des positiv geprägten Begriffes „Leitkultur“, der auf sozial akzeptable und erwünschte Werte hindeutet, wird hier absichtlich der Begriff „Dominanzkultur“ (Rommelspacher) gewählt; in diesem Begriff ist die unterdrückende kulturelle Macht, die die Mehrheitsgesellschaft ausübt, noch enthalten.

⁷ Castells und Miller betonen, dass die Angehörigen von Minderheitsgesellschaften nicht nur im kulturellen, sondern auch im ökonomischen Sinne benachteiligt sind. „Communities are based not just on culture, but also on socioeconomic differentiation (labour market segmentation, racist attitudes and behaviour).“ (Castells, Miller, 1998a: 200)

bleibt, wenn sie mit der „strukturellen Begrenzbarkeit“ (Gutiérrez Rodríguez, 2000: 38) konfrontiert sind.⁸

Aufgrund der Komplexität des Forschungsthemas wurde die Entscheidung getroffen, an das Problem interdisziplinär heranzugehen. So werden in der Arbeit nicht nur soziologische (vor allem die Beck'sche Theorie der Risikogesellschaft, der reflexiven Modernisierung und des Kosmopolitismus), sondern auch sozialpsychologische, anthropologische sowie die oben schon erwähnten Ansätze der Postkolonialen Studien einbezogen. Es wurde versucht, diese Forschung auch als ein Ort des Zusammentreffens unterschiedlicher Disziplinen wahrzunehmen.

Letztendlich lassen sich die Grundfragen der Arbeit wie folgt formulieren: „Auf welcher Grundlage definieren sich junge, intellektuelle, aus der ‚Semiperipherie‘ stammende und in der Großstadt München wohnhafte MigrantInnen? Welche Identitätsstrategien bilden sie – abgesehen von der schlechteren sozialen Lage und von den ‚riskanten Freiheiten‘, über die sie nun verfügen? Welche Rolle spielt die ethnische Komponente in ihrer Selbstdefinition und aus welchen Gründen? Wie wurden sie von der Dominanzgesellschaft angenommen? Inwieweit verbleibt Intellektuellen mit mangelndem ökonomischem Kapital ein Spielraum für eine erfolgreiche Identitätsstrategie und lassen sie sich als transnationale Eliten bezeichnen?“ Und schließlich: „Welchen Beitrag leisten sie mit ihren individualisierten Ethnizitäten zu einer Erhaltung der globalen Vielfalt?“

0.2. Arbeitsaufbau

Die Arbeit besteht aus vier größeren Kapiteln: In den Kapiteln 1 bis 3 stehen Theorien zu den Themenkomplexen Identität, Ethnizität, Globalisierung und Individualisierung im Vordergrund. Im vierten, umfangreichsten Kapitel erfolgt eine Auswertung des erhobenen Materials und dessen Eingliederung in einen breiteren Theorierahmen.

⁸ Die gleiche Frage in Bezug auf die „strukturelle Behinderung“ im Prozess der (reflexiven) Individualisierung stellt auch Lash. „Wie ‚reflexiv‘ kann eine allein stehende Mutter in einem Großstadtgetto sein? [...] Aber wie viel Freiheit besitzt diese Mutter, angesichts der ‚Strukturzwänge‘ und der strukturellen Armut, in der Gestaltung ihrer ‚Lebensgeschichte‘?“ (Lash, 1996: 210)

Der erste Teil der Arbeit ist dem Begriff der Identität gewidmet. Nach einer kurzen Darstellung des modernen, aufklärerischen Identitätsverständnisses, das auf den Prämissen der Vernünftigkeit und der Autonomie des Subjekts beruht, wird die sozialwissenschaftliche Auffassung der Identität thematisiert. Als entscheidende Identitätskomponenten werden einerseits die Einzigartigkeit, die die Voraussetzung der persönlichen Kontinuität ist, andererseits die Unterscheidung von anderen und die Anerkennung durch diese hervorgehoben. Darüber hinaus basiert die Identität als komplexe Entität nicht nur auf einer psychisch-kognitiven Ebene, sondern auch auf Emotionen und Handlungen, deren Rolle im Laufe der Arbeit bestätigt werden soll. Ein entscheidender Faktor, um die persönliche Einzigartigkeit und Kontinuität zu bewahren sowie eine erfolgreiche Selbstrepräsentation nach außen hin zu schaffen, ist die Fähigkeit zur Selbstreflexion. Die Narration als eine strukturierte, sprachliche und selektive Darstellung des Selbst scheint dabei von besonderer Bedeutung zu sein. Die Konstruktion der Lebensgeschichte, die in der Narration erfolgt, weist darauf hin, dass „[...] the self is not so much a substance as a process“ (Mead, 1967: 178). Die Identität wird dabei mehr als eine dynamische Prozessstruktur verstanden, weil sie aufgrund diverser gesammelter Erfahrungen sowie eines persönlichen Entwicklungspotenzials keine unveränderbare und feste Aufbaugröße bleibt. Eine solche Bestimmung der Identität erleichtert das Verständnis ihrer gegenwärtigen turbulenten Veränderungen, die keinesfalls ihren Verlust andeuten. Schließlich wird die Aufmerksamkeit auf die individuelle Selbstachtung gerichtet, die mit der Zugehörigkeit zu einer Gruppe zusammenhängen kann.

Im zweiten Kapitel wird versucht zu zeigen, dass im Gegensatz zu einer solchen individualistischen Sichtweise die Rolle der anderen – sowohl im Sinne von Einzelpersonen als auch von „generalisierten anderen“ – für die Identitätsbildung entscheidend ist, sodass sich Identität als Ergebnis der Interaktion charakterisieren lässt. Soziale Identität, die eine „subjektive Widerspiegelung objektiver Zugehörigkeiten“ (Rommelspacher, 1995a: 208) ist, bezeichnet diese notwendige Anwesenheit von anderen in der individuellen Existenz. Verstanden als Mitgliedschaft zu unterschiedlichen sozialen Gruppen, setzt diese nicht nur eine rationale, sondern vor allem auch eine emotionale Verbundenheit mit ihnen voraus (vgl. Tajfel, 1981: 254) und sei auch als eine Art „Mapping“ oder „soziale Topographie“ zu verstehen (vgl. Mendieta,

2003: 408). Die Gruppenkohäsion, die auf dem Zugehörigkeitsgefühl ihrer Mitglieder und auf einer gemeinsamen Gruppendifinition beruht, ist von Gruppe zu Gruppe unterschiedlich. Dabei bildet die Frage nach Ursachen und Dimensionen der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe den Schwerpunkt der Arbeit. Eine ethnische Gruppe zeichnet sich durch die gemeinsame Herkunft, gemeinsame Kultur, Sprache, Religion, Sitten und Gebräuche sowie durch den subjektiven Glauben ihrer Mitglieder an ihre Besonderheit und Unterscheidung von anderen ethnischen Gruppen aus (vgl. Weber, 1998; Elwert, 1989; Smith, 1986). Dieses gemeinsame Zugehörigkeitsgefühl und der emotionale Einsatz ihrer Mitglieder, die als Ethnizität bezeichnet wird, widersprechen der These zur (ausschließlichen) Konstruiertheit der Ethnie. Umgekehrt wird aber auch erkannt, dass Ethnien keine ontologischen Gegebenheiten an sich sind. Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es zu zeigen, dass die Konstruierbarkeit der Ethnie das Zusammengehörigkeitsgefühl ihrer Angehörigen nicht weniger real macht.

Im folgenden Schritt (Kapitel 3) wird eine Charakterisierung gegenwärtiger Globalisierungsprozesse – als Enträumlichung, Entstaatlichung und kulturelle Globalisierung verstanden – unternommen. Die Änderung des Raumbegriffes, der nicht mehr als ein festes, sondern als ein fluides Phänomen betrachtet wird, impliziert die Durchlässigkeit und die Redefinierung von stabilen nationalstaatlichen Grenzen. Nicht nur die Territorialität, sondern auch die politische, militärische, juristische und ökonomistische Macht des Nationalstaates wird in der Globalisierung zunehmend in Frage gestellt, sodass das Westphal'sche Modell keine reale Geltung mehr hat. In der Betrachtung einer globalen Kultur, vor allem ihrer Elemente, die für das Fortbestehen ethnischer Gruppen wichtig sind (kollektives Gedächtnis, Sprache, Religion sowie alltägliche Praxen), soll belegt werden, dass Globalisierung nicht nur als Vereinheitlichung, sondern auch als Verbreitung von Vielfalt zu postulieren ist. Die Folgen der Globalisierung auf der persönlichen Ebene, welche als Individualisierung bezeichnet werden, sind einerseits als Verlust von alten Sicherheiten, andererseits als Gewinn, der das Individuum in der Tat von gesellschaftlichen Zwängen befreit, zu verstehen. Da aufgrund von turbulenten Globalisierungsprozessen die Gesellschaft keine eindeutigen und präzisen Identitätsmodelle mehr liefern kann, wird vom Subjekt eine Art „strategische Manipulation“ (vgl. Gergen, 1991; Giddens, 1991) in der Identitätsbildung gefordert. Reflexivität und Narration, als in der Schaffung der

persönlichen Einheit entscheidende Identitätskomponenten, gewinnen dementsprechend an Bedeutung. Das prozesshafte Wesen der Identität wird somit heute deutlicher als je zuvor, da die Selbstreflexivität, als ständiges Hinterfragen des eigenen Selbst, aufgrund der wachsenden gesellschaftlichen Komplexität und einer Vielfalt an Modellen, die für die eigene Identitätsbildung zur Auswahl stehen, unvermeidlich wird.

Im Kapitel 4.1. werden das Forschungsdesign beschrieben, die Anwendung qualitativer Interviews als Forschungsmethode begründet sowie das Erhebungsverfahren näher erläutert. Die skizzenhafte Darstellung der ausgewählten Befragten soll ein besseres Verständnis ihrer späteren Antworten ermöglichen.

Nach einem kurzen Überblick über die Migrationsgeschichte und einer Beschreibung der konkreten Migrationsgründe der Befragten (Kapitel 4.2.) wird ein Vergleich zwischen alten und neuen Migrationsmodellen unternommen. Ein besonderer Forschungsaspekt ist dabei die Migration in die Großstadt, die die Befragten wegen der mit ihr verbundenen Vorteile wie Flexibilität, Pluralität von Perspektiven und Freiheit als ein besonders anziehendes Migrationsziel empfinden. Andererseits wird aber die typische städtische Anonymität auch negativ bewertet. Als eine mögliche Reaktion auf diese Anonymität kann die Teilhabe an ethnisch organisierten Gemeinschaften im Gastland betrachtet werden. Das Bewusstsein „anders zu sein“ und das Bestehen darauf scheinen dabei die entscheidenden Faktoren im Hinblick auf die Existenz einer Diasporagemeinschaft zu sein. Durch ihre Aktivitäten, bzw. ihre Teilnahme an der sozialen Dynamik sowohl im Gast- als auch im Herkunftsland, tragen solche Gemeinschaften zur Restrukturierung des nationalstaatlichen Raums und zur Entstehung neuer Räumlichkeiten, der sogenannten transnationalen sozialen Räume, bei, die nicht nur die materielle Infrastruktur, sondern auch soziale Strukturen und Institutionen, einen politisch legalen Rahmen, sowie Identitäten und Lebensprojekte beinhalten (vgl. Pries, 1998: 75).

Dadurch ändert sich auch die Definition des/der Fremden in der neuen Umgebung. Die Gültigkeit der frühsoziologischen Thematisierungen der Fremden bei Schütz, Simmel und Park soll anhand von Passagen aus den Interviews mit den Befragten problematisiert werden. Für eine Bestätigung dieser Theorien sprechen: bestehende Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen, die die Befragten nennen; die

Simmel'sche Objektivität, über die sie als Fremde verfügen sowie die Park'schen Grenzgängerpositionen, in denen sie sich befinden. Das Fremdsein bekommt aber andere Dimensionen – es entstehen neue Zwischenformen, die sich nicht nach der einfachen binären Opposition „eigen – fremd“ kategorisieren lassen. Als ihre Hauptprobleme in Bezug auf die neue Umgebung nennen die Befragten, als Fremde: fehlende Emotionalität und Spontaneität, mangelnde soziale Kontakte sowie unzureichende Sprachkenntnisse. Die Bedeutung, die sie der emotionalen Komponente und sozialen Kontakten zuschreiben, soll als Argument gegen die Gleichsetzung der Individualisierung mit dem Individualismus dienen. Ihre Bereitschaft, sich aus festen Gemeinschaftsformen zu befreien, in ein anderes Land zu gehen und dort nach neuen Chancen zu suchen, impliziert nicht notwendigerweise emotionale und soziale Unempfindlichkeit und ein primär egoistisch motiviertes Verhalten. Ihr Problem mit der Sprache bezieht sich nicht nur auf die bloße Beherrschung sprachlicher Regeln, sondern vor allem auf die kommunikative Funktion von Sprache.

Im nächsten Schritt wird der postkoloniale Aspekt der Migration in die vorliegende Forschungsarbeit miteinbezogen. Es wird gezeigt, dass sich die Definitionsmacht der Dominanzgesellschaft als ökonomische und politische, vor allem aber als symbolische Macht (vgl. Bourdieu, 1992) offenbart. „Definierungsberechtigte“ scheinen dabei das legitime Recht nicht nur auf die Selbstbestimmung, sondern auch auf die Bestimmung der anderen zu haben. Die Dominanzkultur betreibt somit „*epistemic violence*“ (Spivak, 1990) oder „*intellectual imperialism*“ (Dirlik, 1997: 107), indem sie diesen privilegierten Raum für sich selbst zu behalten versucht. Die Definitionsmacht kann sich in Form von Generalisierung, Exotisierung und Hegemonie, die auf einem Vergleich unter dem Aspekt des „Mangels“ beruht, entfalten. Nicht eigene, authentische Charakteristika, sondern der Mangel an diesen, die „Definierungsberechtigte“ haben, bilden die Achse der Identität eines/einer Dominierenden. Eine mögliche Reaktion von marginalisierten Subjekten auf solche Realitätsrepräsentationen kann die Betonung eigener Ethnizität sein – nicht nur wegen der Nicht-Akzeptanz der Dominanzgesellschaft, sondern auch wegen der emotionalen Komponente, die der Ethnie als einer sozialen Gruppe zugeschrieben wird. Die Hinwendung zur eigenen Ethnie dient daher als identitätsstiftende Strategie, wegen der Vielfalt ihrer Elemente, die als Umfassendheit empfunden werden können, wegen der Unterscheidungslogik der Gesellschaft sowie

wegen neuer Dimensionen, die nun die Ethnie als soziale Kategorie in den Globalisierungsprozessen erhält.

Das Kapitel „Individualisierte Ethnizitäten“ (4.5.) hat gerade diese vielfältigen und mehrdeutigen Veränderungen des Ethnizitätskonzeptes zum Thema – sowohl auf einer persönlichen als auch auf der Gruppenebene. Mit ihren hybriden Identitätsmodellen und GrenzgängerInnenpositionen tragen die Befragten zur Transformierung nicht nur eigener Lebensgeschichten, sondern auch der jeweiligen ethnischen Gruppen als Ganzes bei. Der Schwerpunkt bei solchen individualisierten Ethnizitäten liegt nun nicht mehr im politischen, sondern im kulturellen Bereich. Es kommt zu einer intensiven Vermischung unterschiedlicher Elemente, wodurch hybride Formen erzeugt werden und die essentialistischen Definitionen der Ethnie zugunsten der konstruktivistischen an Geltung verlieren. Daher werden solche GrenzgängerInnen, die sich nicht an eine Gesellschaft binden lassen, sondern ihre Lebenspositionen im Raum „dazwischen“ finden, besonders von Nationalstaaten als Bedrohung empfunden (vgl. Bauman, 1990). Solche komplexeren Identitätsbestimmungen entrichten nämlich der „Entweder-Oder“-Logik (Beck), auf welcher der Nationalstaat als Aufklärungsprodukt *par excellence* beruht. Hitzler und Honer (1994) bezeichnen dieses neue Identitätsmodell als „Bastelexistenz“, weil dieses mangels gesellschaftlicher Rezepte für eine erfolgreiche Identitätsbildung die Kreativität und eine Art Genialität sowie ein ständiges reflexives Hinterfragen des Selbst erfordert. Eine solche Position ist aber auch mit Unzufriedenheit und Orientierungslosigkeit verbunden, wie aus den Äußerungen der Befragten hervorgeht, sodass diese sowohl als Chance als auch als Problem empfunden wird. Am Ende des Kapitels werden Unterschiede zwischen den Befragten hinsichtlich der Verortung in der ethnischen Dimension dargestellt. Diesbezüglich wird auf mögliche Ursachen hingewiesen.

Im Kapitel „Intellektuelle als transnationale Eliten – Zwischen Elitismus und Gruppenzugehörigkeit“ werden elitistische Charakterisierungen intellektueller MigrantInnen einer kritischen Analyse unterzogen und diese Problematik aus einer neuen Perspektive beleuchtet. Die ethnische Zugehörigkeit als Hindernis in Bezug auf den sozialen Einstieg der Befragten spricht gegen die Unterstellung des Elitismus, der mit dieser Gruppe von MigrantInnen üblicherweise verbunden wird. Das Verhältnis der Befragten, als VertreterInnen intellektueller Eliten, zu ihren Minderheitsgruppierungen

scheint dabei zwiespältig zu sein: Zum einen haben sie als „*over-achievers*“ das Gefühl, sich vom Rest der Gruppe zu unterscheiden und fühlen sich zum Teil nicht zugehörig, zum anderen profitieren sie und ebenso diese Gruppen von ihrer Mitgliedschaft. Als ausschlaggebende Eigenschaft eines/einer Intellektuellen wird sein/ihr kritisches Denken, bzw. die Fähigkeit „of never taking anything for granted“ (Said, 1994: 59) angenommen. Das kritische Potenzial, über das die Befragten verfügen, sowie ihr Einsatz für ihre ethnischen Gruppen, machen sie zu sogenannten „organischen Intellektuellen“ (vgl. Gramsci, 1975), die jegliche individualistischen und elitistischen Betrachtungen der Intellektuellen in Frage stellen.

Nicht nur aufgrund der persönlichen Identität zu handeln, sondern als Mitglied einer Gruppe, bzw. auf der Grundlage von sozialen Identitäten, bildet die Basis der *identity politics* (Kapitel 4.7.). „Im Namen von Identität zu handeln“ beruht auf der Erfahrung der Unterdrückung bestimmter sozialer Gruppen und hat die Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Position zum Ziel. Durch *identity politics* versuchen Subjekte, feststehende Vorstellungen *über* sie zu widerlegen und eigene Sichtweisen zum Vorschein zu bringen. Auf diese Weise werden sie von passiven RezipientInnen zu „the active agent of articulation“ (Bhabha, 2006: 46). Handlungsmodelle, die als Gegenmacht wirken, bilden nicht nur klassische politische Aktionen, sondern auch kulturelle und ökonomische sowie intellektuelle Interventionen für die Gruppe. Da folglich nationalstaatliche politische Institutionen, wie etwa das Parlament oder politische Parteien, nicht mehr die einzigen Orte des politischen Handelns sind, kommt es zu einer „Entörtlichung“ der Politik (vgl. Beck, 2002: 101). Die repräsentative Demokratie wird auf diese Weise durch die direkte ersetzt, weil sich Betroffene selbst organisieren und Kämpfe um ihre Rechte nicht unbedingt an den traditionellen Orten der nationalstaatlichen Politik führen. Durch den Kampf um eigene Rechte und die Durchsetzung eigener Blickwinkel zeigen sie, „wie man nicht regiert wird“ (Foucault, 1992: 11) bzw. stellen dadurch jegliche Autoritäten in Frage. Handlungsbasis von *identity politics* muss nicht unbedingt der strategische Essentialismus im Sinne Spivaks sein, diese kann auch auf der „strategischen Ambiguität“ (vgl. Dirlik, 1997: 179), bzw. auf hybriden Identitätsbestimmungen beruhen, was an Beispielen zweier Befragter belegt wird.

Die Lage eines/einer Intellektuellen, der/die eine kritische Distanz zu einfachen Gruppendifinitionen hat und als MigrantIn zwischen mehreren Orten pendelt, sei laut Bauman die Lage eines „universalen Fremden“ (vgl. Bauman, 1992: 109). Die Schwierigkeit einer solchen Position besteht vor allem in mangelnden Geborgenheits- und Zugehörigkeitsgefühlen, wie sie üblicherweise mit dem Heim verbunden werden. Die Ortsungebundenheit weist dabei nicht auf den absoluten Verlust der Heimat, sondern wiederum auf ihre Rekonzeptualisierung hin. Heimat sei „eine subjektive Konstruktion“ (Mitzscherlich, 1997: 226), die nicht mehr auf kollektiven Vorstellungen über einen fixen, gemeinsamen Raum beruht. Die von den Befragten unternommene „Beheimatung“, bzw. ihre subjektiven Definition des Heimes, die vor allem als Versuch der emotionalen Verortung in der „Ortspolygamie“ (vgl. Beck, 2007a: 129f., 2002b: 24) zu verstehen ist, führt zur Entstehung der sogenannten „imaginären Heimaten“ und vielfacher Zugehörigkeiten. Aus dieser Vielfalt von Zugehörigkeiten entstehen folgerichtig Heimaten im Plural – nicht nur ein Ort ist als Heimat zu bezeichnen, da es heutzutage immer mehr Heimaten gibt. Dazu wird aufgezeigt, welche Hauptkriterien die Befragten für die Bestimmung eines Ortes als Heimat anführen.

Schließlich soll im letzten Kapitel die Erhaltung der „Vielfalt in der Einheit“, im Sinne des neuen, nicht mehr elitistisch verstandenen Kosmopolitismus, thematisiert werden. Die Befragten, die als „*patriotic cosmopolits*“ die VertreterInnen dieser neuen Denkrichtung sind, vereinen in ihren Lebensgeschichten sowohl das Globale als auch das Lokale und leisten dadurch ihren Beitrag zur Bewahrung der Pluralität. Dabei haben sie gleichzeitig „Wurzeln und Flügel“ (Beck, 2002: 15; Hervorh. i. Orig.), geben keine partikulären kollektiven Zugehörigkeiten auf und definieren sich dabei als ein Teil der Menschheit als Ganzes. Ein möglicher kosmopolitischer Staat, der eine Anerkennung der Andersheit und die Erhaltung der Vielfalt auf der legalen Ebene befürwortet und diese Werte gegenüber jeglichen Vereinheitlichungstendenzen behauptet, könnte in diesem Zusammenhang als Globalisierungsgewinner ein Staat der Zukunft sein.

1. Identität

1.1. Entstehung des modernen Identitätskonzeptes

Um dem Identifikationsprozess in der ethnischen Dimension näherzukommen, sollte zunächst einmal das sozialwissenschaftlich fundierte Identitätskonzept thematisiert werden. Die einer solchen Herangehensweise zugrunde liegende Absicht ist es nicht, den essentialistisch verstandenen Identitätsbegriff zu rehabilitieren, sondern zu zeigen, inwieweit die Identität in einen sozialen Kontext eingebettet und von diesem abhängig ist. Dadurch soll versucht werden, ein solches Identitätskonzept dem atomistischen, aus der Neuzeit stammenden und im zeitgenössischen Neoliberalismus verankerten zu kontrahieren und die soziale Identitätsdimension hervorzuheben. Die Entstehungsgeschichte dieses Konzeptes reicht weit über die Aufklärung hinaus, denn es hat seine Ursprünge im Mittelalter, in der Renaissance und im Protestantismus (vgl. Beck, 1986: 206). Das Identitätsverständnis war damals ein anderes, aber „[...] das heißt natürlich nicht, dass die Menschen in vormodernen Zeiten keine Individuen waren, sondern dass die Individualität unterschiedlich gelebt, erfahren und begrifflich gefasst wurde“ (Hall, 1994: 188).

Im durch stabile gesellschaftliche Strukturen geprägten Mittelalter existierte die Identitätsproblematik im heutigen Sinne nicht. In einer stark segmentierten Gesellschaft, in der soziale Mobilität fast unmöglich war, war das Individuum durch seine festen Zugehörigkeiten zu bestimmten Gruppen, wie z. B. Dorf, Zunft usw. (vgl. Baumeister, 1986; Taylor, 1994) definiert und sozial verortet, sodass Identität nicht als fragiles und problematisches soziales Phänomen betrachtet werden konnte. Darüber hinaus bildete die damalige „göttliche Ordnung der Dinge“, in welcher der Mensch als kein souveränes Wesen, sondern als Gottesgeschöpf erscheint, keine ausreichende Grundlage für die Entstehung eines Identitätsverständnisses im modernen Sinne. Wie Taylor erläutert, sei z. B. in den Werken Augustinus' die Selbstreflexion des denkenden Individuums kein Hinterfragen des eigenen Selbst, sondern ein Versuch zu zeigen, „[...] dass Gott nicht einfach dort draußen in der Welt zu finden ist, sondern (um es modern auszudrücken) in den Fundamenten der Person selbst“ (Taylor, 2002: 247). Quellen des Selbst wurden in

einer solchen Betrachtung im Göttlichen gefunden, was schließlich dazu führte, dass dieses nicht als ein frei denkendes, von äußeren Zwängen unabhängiges Individuum gedacht wurde.

Die renaissanceische Blickänderung, mit der das Interesse an der Naturwissenschaft und an der menschlichen Natur überhaupt an Bedeutung gewann, stellte den theoretischen Ausgangspunkt des modernen Identitätsverständnisses dar. Das sowohl naturwissenschaftliche als auch geistige Erforschen des Selbst hat nicht mehr die Erfindung des Gottes in sich selbst zum Ziel, es geht vielmehr darum, eigene Authentizität im Vergleich mit anderen zu entdecken und zu entfalten. Aus einem solchen Umdenken resultieren neue Selbstdarstellungsformen, wie etwa Porträts, in denen Personen in ihrer Einzigartigkeit gezeigt wurden, Selbstzeugnisse und -äußerungen oder die Beichte, als eine Art der „Selbsterforschung“ (vgl. Dülmen, 1997).

Das protestantische Bestehen auf einem individuellen Verhältnis zwischen dem Gott und dem Menschen hat weiterhin zum Individualisierungsprozess beigetragen, indem das Individuum allmählich aus festen gesellschaftlichen Zusammenhängen herausgelöst und für sich selbst und seine Handlungen direkt vor dem Gott verantwortlich gemacht wurde.⁹ Eigene Misserfolge wurden nicht mehr äußeren Gegebenheiten zugeschrieben, sondern als eine direkte Folge mangelnder subjektiver Fähigkeiten oder subjektives Bemühens betrachtet. Der Mensch wurde auf diese Art und Weise „der Schmied seines Glücks“ und die individuelle Lebensführung ein Berufszeichen. Gleichzeitig „[...] wächst das Gefühl, dass die Aufgabe, das Leben zu bejahen und eine Quelle inneren Wertes zu finden, uns selbst zufällt“ (Taylor, 2002: 265).

Die Descartes'sche Maxime „*cogito ergo sum*“ hat eine neue Richtung in der Philosophiegeschichte eingeleitet und den Beginn der Aufklärung angedeutet. Der grundlegende Unterschied zu den anderen Geistesepochen besteht nun darin, dass das „Ich“ die einzige wahre, nicht mehr hinterfragbare und kritisierbare Basis des eigenen Zweifels bleibt. An allem anderen kann ich und darf ich zweifeln, die Tatsache aber, dass „ich bin“ und dass ich fähig bin, meine eigene Existenz zu reflektieren (*cogito*) ist

⁹ Der soziologische Klassiker von Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, liefert eine minutiöse Charakterisierung dieses Prozesses.

die einzige Bedingung, die ich nicht bezweifeln kann, die Grundlage des Daseins überhaupt. Und während sich der menschliche Geist im antiken Denken in seinen Anstrengungen an die Ideen als „etwas Ontisches“ nur annähern und sie folglich nur abbilden könne, bilden sie nach Descartes „den Inhalt des Geistes“ (Taylor, 1996: 336). Die Geistesaufgabe ist es nicht mehr die Ordnung zu erkennen, sondern sie selbst durch Denktätigkeiten zu erzeugen. Das vom gesellschaftlichen Zwang entkoppelte und auf die eigene Vernunft verlassene Individuum übernimmt somit die Rolle des Schöpfers, des Meisters der eigenen Existenz.

Die neue Denkrichtung hat sich in den damaligen gesellschaftlichen Zusammenhängen unterschiedlich konkret manifestiert. Die Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit, d. h. das Recht auf die eigene, von der Gesellschaft nicht kontrollierte Lebensführung (oder mindestens auf eine nicht kontrollierbare Lebenssphäre), freie Partner- und Berufswahl, die Entstehung der Kleinfamilie, Industrialisierung und höhere Mobilität waren Befreiungszeichen, die das Individuum aus den festen, vordefinierten Gesellschaftsstrukturen herausgelöst haben (vgl. Baumeister, 1986; Taylor, 1996). In diesem Zusammenhang ist auch die Entstehung neuer Literaturformen zu erwähnen.

„Der neuzeitliche Roman hebt sich durch seine Darstellung des Einzelnen von jeglicher früherer Literatur ab. Er entfernt sich von überlieferten Fabeln und archetypischen Geschichten und bricht mit der klassischen Vorliebe für das Allgemeine und Universelle.“ (Taylor, 1996: 508).

Moderne Autobiographien sowie Tagebücher waren ebenso Indikatoren eines neuen Umgangs mit sich selbst – der Selbstreflexion im Sinne eines freien, von der Tradition emanzipierten Individuums (vgl. Dülmen, 1997).

Am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Wende in der Geistesgeschichte. Anstatt des „Diktats der Vernunft“ und der herrschenden rationalen Ordnung hatten in der Romantik Leidenschaften, Emotionen und die individuelle Erlebniswelt schlechthin einen hohen Stellenwert. Dem Industrialisierungsprozess, in dem der Mensch auf seine rationalen Fähigkeiten reduziert und lediglich als Maschine betrachtet wurde, stellte die Romantik menschliche Kreativität und Einzigartigkeit entgegen. Die Gesellschaft wurde wegen ihrer Zwänge, die die Individualität hemmen, geringgeschätzt und als negativ betrachtet. „*Back to*

nature“ bedeute, so Taylor, daher ein Zurück nicht nur zur (äußeren) Natur, sondern zu dem wahren Selbst, welches das ganze Universum in sich enthalte (vgl. Taylor, 1996: 79).

In den Sozialwissenschaften wurde die Identität erstmals am Ende des 19. Jahrhunderts thematisiert: in der Psychologie von dem Pionier der Identitätsforschung, William James, gefolgt von Behaviouristen (wie z. B. Erikson) sowie vielen anderen Identitätstheoretikern. Parallel dazu wurde das Thema „Identität“ ebenso in der Frühsoziologie aufgegriffen. Zu den soziologischen Klassikern, die sich mit dem Thema „Identität“ beschäftigt haben, zählen Cooley, Mead, Theoretiker der Rollentheorie sowie des Symbolischen Interaktionismus.

1.2. Identitätsbegriff und die Bedeutung der Selbstreflexion

„For, indeed in the social jungle of human existence there is no feeling of being alive without a sense of identity.“ (Erikson, 1968: 130)

Laut Prämissen der Aufklärungstradition schließt der Identitätsbegriff zum einen die persönliche Einzigartigkeit und Kontinuität und zum anderen das Anderssein mit ein. Die Einzigartigkeit, im Sinne der persönlichen Unwiederholbarkeit, sowie die durch Handlungen erzeugte innere Kohärenz als Dauerzustand, dass das Individuum trotz unterschiedlicher Lebenserfahrungen sich selbst gleich (oder treu) bleibt, bilden dabei die Basis für „*the core self*“ oder „*the essential self*“ (vgl. Gergen, 1991), das bei jeder Identitätsänderung aufrechterhalten bleibt. Dass allein der Anspruch, „sich selbst treu zu bleiben“, für die Identitätsbildung unzureichend ist, wurde schon am Anfang sozialwissenschaftlicher Identitätsthematisierungen erkannt. Von der Theorie Meads ausgehend, betonen andere Sozialwissenschaftler die Anerkennung von anderen und das durch den Vergleich mit diesen anderen erzeugte Selbstbild, wodurch der Akzent auf die relationale oder kommunikative Funktion gelegt wurde (vgl. Mead, 1967; Jenkins, 1996; Krappmann, 2000). Identifizierung bedeutet folglich die individuelle Be-Grenzung (*de-finitio*), ein Prozess der Unterscheidung zwischen dem „Ich“ und der Umgebung. Dieser Prozess ist, wie erwähnt, zweiseitig – er unterstellt zum einen die erfolgreiche Vereinigung aller unterschiedlichen Identitätskomponenten, die die persönliche

Einzigartigkeit bilden, zum anderen die Unterscheidung von den anderen und die Anerkennung ihrerseits.

Die Voraussetzung einer erfolgreichen Teilhabe an der sozialen Dynamik eines Individuums ist das Vorhandensein nicht nur einer psychisch-kognitiven, sondern auch einer emotionalen Identitätsebene sowie ein hinreichendes persönliches Handlungspotenzial. Als Indizien einer gelungenen Identitätsbildung werden somit oft die Zufriedenheit und das Wohlbefinden als emotionale Identitätskomponenten genannt.

Als wichtigste Funktionen der Erhaltung der persönlichen Identität sieht Straub Orientierungs-, Handlungs-, Interaktions- und Beziehungsfähigkeit (Straub, 2003: 109). Demgemäß besteht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit darin, neueste postmodernistische und dekonstruktivistische Thesen zur Identität in Frage zu stellen und die Erhaltung und die Rekonzeptualisierung der Identität im Zeitalter der globalen Unsicherheiten, wie etwa Migration, zu begründen. Eine solche rekonzeptualisierte, entessentialisierte ethnische Identitätskomponente wird einem vermeintlichen „Identitätsverlust“ entgegengesetzt. Darüber hinaus soll die Aufmerksamkeit sowohl auf die rationale als auch auf die emotionale Komponente sowie die Handlungskomponente gerichtet werden, dabei zeigend, dass diese in einem komplexen Verhältnis zueinander stehen und dass es jeweils kontextabhängig ist, welche Komponente Vorrang hat.

Die Selbstreflexion, in der das Selbst, das geistige Ich, zum eigenen Betrachtungs- und Erkenntnisobjekt wird, unterscheidet sich von allen anderen reflexiven Prozessen (sei das Wissenschaft, Kunst, Technik oder etwa alltägliche Erfahrungen und Handlungen), in denen die Aufmerksamkeit auf die Außenwelt gerichtet ist, dadurch, dass die innere Erlebniswelt (Erfahrungen, Gedanken, Bewusstsein) zum Betrachtungsgegenstand wird. Dieses Meta-Denken, bzw. sich selbst zum eigenen Objekt zu machen, ist laut Giddens der Ausgangspunkt der persönlichen Integrität und Einheit, d. h. „the loyalty [...] to himself“ (Giddens, 1991: 80) sowie der Selbstrepräsentation. Die Loyalität zu sich selbst besteht schließlich darin, dass alle neuen Gedanken, Emotionen und Handlungen einer schon vorhandenen Identitätsstruktur angepasst und dieser unterordnet werden, sodass die psychische Kohärenz und die erkennbare Authentizität erhalten bleiben.¹⁰

¹⁰ Für diesen vereinenden Synthetisierungsprozess mannigfaltiger subjektiver Erfahrungen, der als Voraussetzung der Identitätsbildung gilt, benutzt McAdams den Begriff „*selfing*“ (vgl. McAdams, 1997: 56).

Die Theorie der Selbstdarstellung oder der Selbstinszenierung, als eine bewusste Repräsentation des Subjekts nach außen, unterstellt, dass in dieser kommunikativen Funktion das Individuum zwischen mehreren Eigenschaften nur einige auswählt und diese als *the core self* nach außen hin darstellt. Die Identität ist nicht „[...] something that is just given, as a result of the continuities of the individual's action-system, but something that has to be routinely created and sustained in the reflexive activities of the individual“ (Giddens, 1991: 52). Für sich selbst als ein „reflexives Projekt“ sei jeder selbst verantwortlich (ibid.: 75) und jeder sei heute mehr als je zuvor gezwungen, eigene, von der Gesellschaft nicht mehr vordefinierte Lebensstrategien zu entwickeln. Dadurch gewinnt die Selbstreflexion, als ständiges Hinterfragen des eigenen Selbst und als der Versuch, die persönliche Integrität trotz aller turbulenten sozialen Veränderungen im Zeitalter der globalen Unsicherheiten aufrechtzuerhalten, besonders an Bedeutung.

1.3. „Selbsterzeugung“ durch narrative Praktiken

Da die Selbstrepräsentation und die Selbstreflexion hauptsächlich auf einer sprachlichen Ebene verlaufen, bildet die Narration oder die Selbsterzählung deren Fundament. Wie bereits erwähnt, ist dem Auftreten von Autobiographien und Tagebüchern als neue Literaturformen eine wichtige Rolle in der Entstehungsgeschichte des modernen Identitätskonzeptes zuzuschreiben. Aus dem eigenen Leben eine „Lebensgeschichte“ zu machen, bedeutet ein logisches, chronologisch geordnetes und strukturiertes Konzept des Ichs anzufertigen. Giddens hebt ebenso die Bedeutung der Narration hervor, indem er behauptet, dass die persönliche Identität nicht im Verhalten oder in Reaktionen von anderen zu finden sei, sondern „in the capacity to *keep a particular narrative going*.“ (Giddens, 1991: 54; Hervorh. i. Orig.)

Die Bedingung dieses „*narrative going*“ ist die Erinnerung, als aktiver Beitrag des denkenden Subjekts, in der die Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hergestellt und daraus eine konsistente Lebensgeschichte gebastelt wird. Unterschiedliche Lebenserfahrungen sowie „*multiple selves*“ werden durch die synthetische Kraft des Bewusstseins koordiniert und zu einer (mehr oder wenig scheinbaren) Gesamtheit vereint (vgl. Reed, 1994), wodurch die vielfältige Komplexität,

mit der das Selbst konfrontiert ist, reduziert wird (Keupp, 2002: 208). Die Tatsache, dass Erinnerung nicht nur eine individuelle Errungenschaft ist, bzw. dass jedes Erlebnis immer in ein breiteres gesellschaftliches Milieu eingebettet sei (vgl. Gergen, 1994; Halbwachs, 1967), scheint für die weiteren Überlegungen bedeutend zu sein. „*To do memory*“ meint, selbst an diversen kulturellen Praktiken teilzunehmen und sich als ein Teil einer größeren Einheit verstehen zu können. Die Narration als Fähigkeit, über sich selbst erzählen zu können, ist nicht nur auf das Individuum und seine innere Erlebniswelt, sondern auch auf andere gerichtet – die vom erzählendem Subjekt präsentierte Lebensgeschichte hat letztendlich eine soziale Bedeutung.¹¹ Die Narration ermöglicht es daher, in sozialen Situationen als ein aktiver Interaktionspartner zu agieren, kodifizierte sprachliche Regeln zu benutzen und sich dadurch im Prozess der Selbstthematization zu artikulieren. Dass eine gemeinsame sprachliche Basis die notwendige Voraussetzung einer solchen erfolgreichen Selbstartikulation ist, betont Renn, indem er auf die Unmöglichkeit einer Privatsprache hinweist, dabei sich nicht explizit auf Wittgenstein beziehend (vgl. Renn, 2003: 244).

Da sowohl Erinnerung als auch Narration trotz (oder gerade wegen) ihrer Komplexität selektiven Charakter haben, stellt sich die Frage, welche Erfahrungssegmente aus welchem Grund in der Narration bevorzugt werden. In diesem Sinne hat die vorliegende Arbeit zum Ziel, die Bedeutung des kollektiven ethnischen Gedächtnisses in der Selbsterzählung und -definition junger, intellektueller MigrantInnen zu untersuchen. Die oft unbewusste Verflochtenheit der individuellen mit der kollektiven Erinnerung soll dabei anhand von Beispielen veranschaulicht werden.

Die Konstruktion der Lebensgeschichte im Verlauf der Selbsterzählung öffnet das Tor für zahlreiche Diskussionen über die Möglichkeit der persönlichen Kohärenz angesichts der der Identität innewohnenden Dynamizität. Aufgrund unterschiedlicher Erfahrungen, die das Subjekt im Laufe der Zeit sammelt, bleibt Identität nie eine feste, abgeschlossene Struktur, sodass manche Autoren den Begriff „Identifikation“ anstatt „Identität“ bevorzugen (wie etwa Jenkins, 2004; Bauman, 2001; Hall, 1996), um

¹¹ Die soziale Bedeutung einer erfolgreichen Selbsterzählung kann am Beispiel des sogenannten „Bewerbermanagements“ verdeutlicht werden. Die kapitalistische Logik des „Humankapitals“ fordert, den eigenen Lebenslauf in einer konsistenten und „lückenlosen“ Form zu präsentieren. Der Fortschrittszwang, als kontinuierliche Verbesserung der Lebenslage verstanden, spielt dabei die entscheidende Rolle.

persönliche Entwicklungspotenziale zu betonen. Um der Frage nach der Identitätskohärenz trotz der Variabilität biographischer Erfahrungen in einem zeitlichen Kontinuum gerecht zu werden, soll die Komplexität des Verhältnisses zwischen der Identitätsstruktur und dem Identitätsprozess näher beleuchtet werden. Wenn zum einen die Identität ein stures, fertiges Phänomen wäre, gäbe es keine Möglichkeit zu einer Weiterentwicklung, keinen Spielraum für die Kreativität und Flexibilität des Subjekts. Denn die Identität ist eine Art Selbst-Suche. Wenn es zum anderen kein festes „core self“ gäbe, keinen Kern, um den sich die Identität weiterbildet und trotz aller Veränderungen sich selbst treu und erhalten bleibt, könnte dies in der Tat „den Tod des Subjekts“ verursachen.¹² Identität ist insofern sowohl als Prozess als auch als Struktur zu verstehen, sodass es berechtigt erscheint, vom Erzeugungsprozess der Identitätsstruktur zu reden.

Da die Befragten in dieser Forschung nicht nur wegen ihrer migrantischen Positionen, sondern auch aufgrund von Globalisierungstendenzen mit zum Teil sehr unterschiedlichen kulturellen Elementen konfrontiert sind, stellt sich die Forschungsfrage, ob und in welchem Umfang ihr Identitätskern davon betroffen ist? Die Annahme ist dabei, dass in der Globalisierung die prozesshafte Natur der Identität und ihre aus unterschiedlichen Elementen zusammengesetzte Konstruiertheit immer mehr zum Vorschein kommen.

1.4. Selbstachtung

Da Identität letztendlich als ein auf der Kommunikation mit anderen beruhendes Konzept fungiert, sollte die Anerkennung seitens dieser anderen in die vorliegende Arbeit miteinbezogen und deren Folgen für eine erfolgreiche, identitätsstiftende Selbstachtung skizziert werden. Nach James ergebe sich die Selbstachtung aus dem Unterschied zwischen den Ansprüchen, die eine Person habe, und seinen/ihren tatsächlichen Erfolgen (vgl. James, 1890: 310). Im Identitätsentwicklungsprozess versucht das Selbst, sich den idealen Selbst-Vorstellungen anzunähern. Dieser Versuch

¹² Die Identität ist nicht nur als Prozess zu verstehen. Jede Bewegung, jeder Fluss beinhaltet Teile, die sich bewegen oder fließen. Hiermit verweise ich auf die Heisenberg'sche Entdeckung: Elementarteilchen seien als Ort und Impuls zu verstehen. Diese zwei Aspekte könnten aber nie gleichzeitig erfasst werden und seien immer von der Beobachterperspektive abhängig.

gelingt aber nie vollständig, er sei ein unendlicher Prozess – im Sinne einer mathematischen Limes-Funktion (vgl. Junge, 2006: 87). Diese limetische Annäherung des Subjekts an sein ideales Selbst (sowohl in Handlungen als auch in der Narration) dient als Grundlage einer gelungenen Selbstachtung. Die Lebensgeschichte als Wachstum zu verstehen, setzt folglich die Selbstreflexion voraus – je mehr ein Subjekt seine Ziele erreicht und sich dieser persönlichen Erfolge bewusst wird, desto zufriedener ist es.

Soziale Wertschätzung oder Anerkennung spielt für Honneth (Honneth, 1994; 2002) die entscheidende Rolle in der Entstehung der Selbstachtung oder der Ehre. Laut ihm verhindere gesellschaftliche Verkennung, dass Individuen eine hinreichende Selbstachtung entwickeln. Vor dem Hintergrund dieses Gedankens wird als forschungsrelevant die Frage nach der Anerkennung (eines Teils) der Migrantenpopulation seitens der Mehrheitsgesellschaft definiert. Die oft praktizierte Generalisierung oder Exotisierung der anderen als eine Art Fremdzuschreibung, sowie mögliche Auswirkungen solcher Praktiken auf die Selbstachtung und die Selbstpositionierung der Befragten in der ethnischen Dimension sollen genauer untersucht werden. Die Bedeutung von fremden kollektiven Vorstellungen über eine bestimmte Gruppe für ihre Angehörigen als Einzelindividuen ist ein weit verbreitetes sozialwissenschaftliches Forschungsthema, insbesondere im Kontext der Migrationsproblematik.¹³ Die Attraktivität einer Gruppe in gesellschaftlichen Zusammenhängen hängt eng mit der Selbstachtung der einzelnen Mitglieder zusammen, sodass persönliche Positionen und die Gruppenposition in einer durch Machtverhältnisse geprägten Gesellschaftsstruktur miteinander verwoben sein können, was im Verlauf der Arbeit belegt werden soll (vgl. Kapitel 4.4.).

¹³ So vertritt z. B. Worchel die Ansicht, die Intensität der ethnischen Identität und die Hervorhebung einiger Aspekte der Ethnizität seien von der Macht und dem Prestige der jeweiligen Ethnie abhängig (vgl. Worchel, 1999: 41).

2. Soziale Dimension der persönlichen Identität

2.1. Authentizität und die Rolle der anderen

„Hier nun ist der Andere immer auch ein Teil von uns selbst. Es ist der Andere, den wir nun von dem Ort aus erkennen können, an dem wir selbst stehen – das Ich, das in den Blick des Anderen eingeschrieben ist.“ (Hall, 1994: 73)

Die sozialwissenschaftliche Annahme¹⁴, dass Identität relational hervorgebracht werde, deutete den Abschied von ontologisch basierten Identitätstheorien an. Nicht unwichtig in diesem Prozess war sicherlich der Versuch, ein theoretisch durchdachtes Konzept für empirische Untersuchungen greifbar und praktisch fundierbar zu machen. Die Fokussierung auf die Einbettung in ein soziales Milieu wich gravierend vom individualistischen Identitätsverständnis ab, als dessen Paradigma die Leibniz'sche Monade, als eine in sich geschlossene Entität und eine Art „Universum in sich“, gilt.

Als höchste Anforderung an das aufklärerische, durch solche individualistischen Normen geprägte Subjekt wurde die Authentizität deklariert. „Authentisch zu sein“ bedeutet anders, besonders, einmalig, wahrhaftig, von allen anderen unterschiedlich und unabhängig zu sein. Laut Taylor ist die Authentizität eine Befreiungsidee, die dem Individuum ermöglicht, das eigene Leben nonkonformistisch zu entwerfen (Taylor, 1992: 67). Er merkt aber dazu an, dass diese Idee, konsequent durchgesetzt („pushed to its limit“), an extreme Arroganz grenzen würde.¹⁵ Die auf dem sozialen Atomismus beruhende Kehrseite der Authentizität kann daher nicht nur zu einem „Gemeinschaftsverlust“ führen, sondern wirft die grundlegende Frage nach der (Un)Möglichkeit dauerhafter sozialer Beziehungen auf und bildet als solche die Basis des neoliberalen Kapitalismus.¹⁶

¹⁴ Die Arbeit beschränkt sich ausschließlich auf die sozialwissenschaftliche Identitätsthematisierung. Zu einem detaillierten Überblick subjektphilosophischen Theorien siehe z.B. Nassehi, 2003.

¹⁵ „Because the notion of self-determining freedom [...] doesn't recognize any boundaries, anything given that I *have* to respect in my exercise of self-determining choice.“ (Taylor, 1992: 67; Hervorh. i. Orig.) An einer anderen Stelle betont Taylor auch: „In other words, the dark side of individualism is a centering on the self, which both flattens and narrows our lives, makes them poorer in meaning, and less concerned with others or society.“ (Ibid.: 4)

¹⁶ Eine scharfe Kritik eines solchen Konzeptes der Einzigartigkeit im Dienste des Kapitals äußert Kien Nghi Ha (2006). „Einzigartig zu sein“ heiße in dieser Logik, bestimmte Produkte zu kaufen, die das Subjekt zu einem/einer „einzigartigen“ Konsumenten/Konsumentin, und nicht zu einer einzigartigen Person mache.

In den sozialpsychologischen Identitätsuntersuchungen liegt der Schwerpunkt gerade im komplexen Verhältnis zwischen dem „Ich“ und den anderen, wobei der Vergleich mit diesen anderen als Ausgangspunkt der Selbstdefinition betrachtet wird.¹⁷ Das Grunddilemma jeder Selbstdefinition besteht nun darin, das Gleichgewicht zwischen den folgenden beiden Optionen zu finden: auf der einen Seite die eigene Einzigartigkeit, die bewahrt werden sollte und andererseits die Inklusion in unterschiedlichen Gruppen, die die Voraussetzung des Existierens der Gesellschaft überhaupt ist (vgl. Worchel, 1999; Worchel, Coutant, 2004; Erikson, 1996). Jenkins bezeichnet diese als interne und externe Definition, dabei betonend, dass in der individuellen Identifikation der Unterschied, während in der kollektiven die Ähnlichkeit mit den anderen hervorgehoben wird (vgl. Jenkins, 1996: 116). Die vollständige Identitätsbildung setzt daher zum einen den Unterschied zu (als Authentizität) und zum anderen die Ähnlichkeit mit den anderen (als soziale Identität) voraus, wobei ein richtiges Balancieren zwischen diesen zwei Polen eine Herausforderung für die individuelle Selbstbestimmung darstellt.

Die erste soziologische Thematisierung der anderen als Bedingung der Identitätskonstruktion erfolgt bei Mead. Seine These von „*the generalized other*“ im Sozialisationsprozess ist als Überwindung der Dichotomie „gesellschaftliche Struktur – persönliche Identität“ zu interpretieren. Da das Subjekt seine Identität aus der Antwort der generalisierten anderen bilde, sei es gefordert, „this whole social behavior pattern“ zu reflektieren und zu internalisieren, wenn es mit der gesellschaftlichen Anerkennung rechnen wolle (vgl. Mead, 1967: 201). Seine innovative Lösung der oben genannte Dichotomie in Form von „I“ und „me“, wobei „I“ eine rein persönliche Ebene und „me“ demgegenüber eine ganze Sammlung unterschiedlicher Antworten auf Ansprüche der generalisierten anderen darstelle, im Sinne von verinnerlichten gesellschaftlichen Normen, Sitten, Verhaltensweisen usw., machte die Identität in seiner Theorie zum Produkt des sozialen Austausches, der Interaktion mit anderen und schließlich die Intersubjektivität zur unvermeidbaren Voraussetzung der Subjektivität (Straub, 2003: 95).

Vor dem Hintergrund dieses Zusammenhangs merkt Reuter Folgendes an:

¹⁷ Laut Krappmann ist z. B. die Identität des Individuums „beides zugleich: antizipierte Erwartungen der anderen und eigene Antwort des Individuums.“ (Krappmann, 2000: 39) Für ihn entstehen mit jedem neuen Interaktionspartner neue Identitätskonstruktionen.

„Meads Konstruktion des signifikanten bzw. verallgemeinerten Anderen setzt Fremdheit als reflexives Moment sozialer Interaktion voraus und verortet es damit innerhalb des Individuums – als Repräsentationsinstanz und Gruppenmoral, aber auch als anthropologische Disposition zum Perspektivenwechsel.“ (Reuter, 2002: 18)

In der theoretisch neu geöffneten Dynamik „Eigen – Fremd“ scheint die Existenz des Eigenen ohne den/die andere/n unmöglich zu sein. Daher problematisiert die vorliegende Arbeit gerade die Position von MigrantInnen als „*the others*“, als Fremde, ohne die die Aufrechterhaltung des „Eigenen“ und der gesellschaftlichen Vielfalt überhaupt fraglich wäre.

2.2. Soziale Identität

„If identity exists mainly within the individual mind, why are identities so dependent on society? And if identity is mainly a set of social roles, what is identity crisis apart from role conflict? An adequate view of identity must synthesize both parts, the inner self and the outer context.“ (Baumeister, 1986: 247)

2.2.1. Intersubjektivität als Identitätsvoraussetzung

Die genuine Dialogizität der Identität hervorhebend, behaupten die Vertreter des symbolischen Interaktionismus, Handlungen beruhen auf gemeinsamen Bedeutungen, die nicht nur Voraussetzungen jeder Interaktion, sondern auch ihre Folgen sind. Die an einer Interaktion beteiligten Partner nehmen nicht nur bereits bestehende Normen in Anspruch, sie erzeugen zugleich neue sowie, allgemein gesagt, die Bindekraft zwischen der Gesellschaft als Ganzes und einzelnen Individuen. Ob allerdings der Gültigkeitsanspruch der von den Interaktionspartnern produzierten Regeln von einer konkreten Interaktions- auf eine allgemeingültige Ebene erhoben und dort auch behauptet werden kann, hängt sowohl von der Art der Situation als auch von der Macht, über die Beteiligten verfügen, ab.

Die Schlüsselfrage lautet: „Wie lässt sich die Verflochtenheit individueller Biographien und eines breit verstandenen sozialen Systems sozialwissenschaftlich fundieren?“ Angelehnt an Husserls Theorie des intentionalen Bewusstseins, laut welcher

das rationale Handeln immer ein Objekt unterstelle, könnte man mit Gergen sagen: „human actions must largely result from happenings in the surrounding world“ (Gergen, 1991: 41). Nicht nur eine unmittelbare Umgebung mit direkten Interaktionspartnern, sondern die (nationale und transnationale) Gesellschaft als Ganzes werden Schauplätze moderner Identitätsbildungen.

Als Zeichen der Einbettung des Individuums in einen sozialen Kontext und daher der „kommunikativen Form“ der Identität (Nassehi, 2003: 231) wird etwa die Verinnerlichung der sozialen Ordnung z. B. mittels Erziehung oder Kommunikation mit anderen Mitgliedern der Gesellschaft, die die Benutzung gemeinsamer Codes voraussetzt, genannt. In der phänomenologischen Tradition bilden die in der Gesellschaft produzierten Wissensvorräte, Erfahrungen und Typisierungen, als Teile einer „Lebenswelt“, die Basis für Fraglosigkeit und „Bekanntheitswissen“, die persönliche Handlungen ermöglichen (vgl. Schütz, 1972). Für Mead sind die Sprache, als gemeinsame Verständigungsbasis, und die Rollenübernahme die wichtigsten Beweise für diesen Prozess (vgl. Mead, 1967: 162).

Aus den oben genannten Fakten folgt, dass Identität als ein umfangreiches Phänomen betrachtet wird, zu dessen Basis auch Intersubjektivität gehöre. Und während für die individuelle Einzigartigkeit und Besonderheit der Begriff „persönliche Identität“ steht, bezieht sich „soziale Identität“ auf die Erwartungen von anderen sowie auf die gemeinsam geteilten (Gruppen-)Merkmale (vgl. Jenkins, 1996; Krappmann, 2000). Soziale Identität sei eine „subjektive Widerspiegelung objektiver Zugehörigkeiten“ (Rommelspacher, 1995a: 208). Sie ist die Voraussetzung jeglicher Kommunikation und jeglichen gemeinsamen Handelns. Soziale Identitäten, die die Zugehörigkeit zu den unterschiedlichen Kollektiven unterstellen, seien demzufolge Teile der Identität und beinhalten nicht nur kognitive Elemente, sondern auch eine emotionale Komponente, die als Grundlage für die Gruppenloyalität diene.¹⁸ Soziale Identität ist ferner als eine Art „Mapping“ zu verstehen – durch die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Gruppen versuchen Individuen, sich selbst in einer breiteren sozialen Landschaft zu verorten, sich in einer Art „sozialen Topographie“ (vgl. Mendieta, 2003: 408) zu positionieren.

¹⁸ In der Definition Tajfels ist die soziale Identität „that *part* of an individual's *self-concept* which derives from his knowledge of his *membership* of a *social group* (or groups) together with the *value* and *emotional significance* attached to that membership“ (Tajfel, 1981: 254; Hervorhebungen durch Verf.)

Die mit der fortgeschrittenen sozialen Differenzierung einhergehende Pluralität von sozialen Identitäten verursacht allerdings nicht nur Isolation und Auflösung fester sozialer Zusammenhänge, sie erleichtert es zugleich, in neue Gruppen leichter einzutreten und dadurch ein breiteres soziales Netzwerk aufzubauen sowie multiple Zugehörigkeiten zu entfalten. In der komplexen Identitätskonstruktion kann hinzukommen, dass jede Mitgliedschaft spezifische Erwartungen und Normen voraussetzt und mit Sanktionen verbunden ist, im Falle, dass diese nicht befolgt werden. Das Problem entsteht dann, wenn die Mitgliedschaft in einzelnen Gruppen unterschiedliche (oder widersprüchliche) Ansprüche unterstellt. Vor dem Hintergrund dieses Gedankens war das Forschungsfeld „Identitätsbildung“ und „Identitätsänderung“ in einer Großstadt von besonderer Bedeutung. Die Frage nach der Relevanz verschiedener sozialer Identitäten und insbesondere jene nach der Positionierung der ethnischen Identität in der Identitätshierarchie wurden als forschungsrelevant definiert.¹⁹

2.2.2. Wechselspiel zwischen Individuum und Gesellschaft

Das Verhältnis zwischen dem Individuum und der Gesellschaft bildet die Achse jeglicher sozialwissenschaftlicher Untersuchungen. Die bekanntesten sozialpsychologischen Untersuchungen des Verhältnisses zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, bzw. der Selbstdefinition auf einer sozialen Ebene, sind in der Depersonalisierungs- sowie Selbstkategorisierungstheorie zu finden. Und während sich die Selbstkategorisierungstheorie vor allem mit unterschiedlichen Definitionsebenen eines Subjekts beschäftigt, thematisiert die Depersonalisierungstheorie das Selbst eher als einen austauschbaren Teil einer sozialen Kategorie denn als eine einzigartige Persönlichkeit mit ihren unwiederholbaren Unterscheidungsmerkmalen (vgl. Turner, 1987: 50). Das impliziert aber nicht gleichzeitig den „Selbstverlust“, die Herauslösung aller für eine Person spezifischen Eigenschaften, sondern eher die Verschiebung von einer persönlichen zu einer sozialen Definitionsebene und sei daher laut Turner auch als ein Identitätsgewinn zu verstehen (vgl. Turner, 1987: 51).

¹⁹ An dieser Stelle muss eingeräumt werden, dass für die Forschungszwecke die ethnische Identität von anderen sozialen Identitäten der Befragten artifiziell getrennt und wissenschaftlich untersucht wurde.

In den früheren (makro)soziologischen Theorien hatte allerdings die Gesellschaft als Ganzes, einschließlich ihrer partikularen Gebilde, das Primat vor dem Individuum. In den Werken Durkheims z. B. spielt „das kollektive Gewissen“, das von der Summe aller einzelnen Gewissen her betrachtet anders ist als das einzelne, eine bedeutsame Rolle. „Soziale Tatbestände“, als gemeinsam geteilte Normen und Werte, bleiben den Angehörigen einer Gruppe nie ganz immanent und üben einen gewissen Zwang auf sie aus. In den nachfolgenden Theorien – bei Simmel, Mead, im symbolischen Interaktionismus sowie in der phänomenologischen Soziologie – wird die Bedeutung einzelner Individuen apostrophiert. Die von der Gesellschaft gelieferten Normen und Bedeutungen werden nicht nur internalisiert, sondern auch im Laufe der Internalisierung weiterentwickelt und redefiniert. „*Public forms*“ dienen als Grundlage, „*private meanings*“ (Cohen, 1994: 142) als Performanz einer Identität. Im symbolischen Interaktionismus erzeugen sich Individuum und Gesellschaft durch die Interaktion gegenseitig. Laut Berger und Luckman, die in ihren wissenssoziologischen Betrachtungen in der Tradition der phänomenologischen Soziologie stehen, nehme die leistende Subjektivität nicht nur die von der Gesellschaft produzierten Strukturen und Bedeutungen auf, sie konstruiere diese zugleich.²⁰

Der Vorwurf an alle diese frühsoziologischen Theorien lautet, sie seien nicht emanzipatorisch genug. Denn die Erhaltung der sozialen Ordnung und die soziale Kontrolle überhaupt scheinen den Vorrang vor dem subjektiven Beitrag zu einer Veränderung dieser Ordnung zu haben. Hinter der Erforschung des Problems der sozialen Integration und des sozial akzeptablen individuellen Verhaltens bleiben in der Tat gesellschaftliche Machtpraktiken verborgen. Um sich mit dieser Sichtweise zu konfrontieren, ist das Thema der vorliegenden Arbeit die ethnische Identität als eine soziale Identität, die nun ausgeprägter als je zuvor individuell bestimmt wird. Gesellschaftliche Definitionen dienen dabei als ein grober Rahmen, innerhalb dessen

²⁰ In der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft scheint die Unterscheidung zwischen der sozialen Rolle und der sozialen Identität sinnvoll zu sein. Eine soziale Rolle verkörpert die von der Gesellschaft bestimmten und auferlegten Verhaltensmuster, die mit etlichen gesellschaftlichen Positionen verbunden sind. Eine Rolle stelle demgemäß eine Aufforderung und Orientierungsweise für einzelne Individuen dar (vgl. Krappmann, 2000: 99). Der Hauptunterschied zwischen Rollen und sozialen Identitäten besteht laut Castells darin, dass „[...] identities organize the meaning, while role organize the functions.“ (Castells, 2004: 7) Eine Rolle wird erst zur sozialen Identität, nachdem sie verinnerlicht worden ist. Das Selbst sei nicht nur auf eine Sammlung heterogener Rollen, die es in einer Gesellschaft gibt, zu reduzieren (vgl. Cohen, 1994). Im Wechselspiel zwischen Individuum und Gesellschaft repräsentiert die Rolle ein von der Gesellschaft anfertiges Modell, die soziale Identität dagegen die eigene Interpretation und Ausführung dieses Modells.

sich die Vielfalt von individualisierten Ethnizitäten entwickelt, die aus unterschiedlichen Elementen zusammengesetzt sind und die je als zuvor als kontextabhängig und variabel definiert werden.

Wie gezeigt, bildet die auf dem Vergleich mit den anderen beruhende soziale Selbstkategorisierung die Basis der eigenen Selbstachtung. Sich auf der sozialen Ebene als Mitglied einer Gruppe zu definieren, bringt auch persönliche Vorteile.²¹ Die Position einer Gruppe innerhalb der Gesellschaft übt Einfluss auf die Anerkennung und Würde ihrer Mitglieder aus. Individuum und Gesellschaft stehen demzufolge in einem wechselseitigen Verhältnis. Zum einen ist das Individuum nie ein passives, einzig von sozialen Rollen geprägtes Gesellschaftselement, ohne eine „persönliche Note“ oder Einzigartigkeit. Über eine soziale Identität zu verfügen bedeutet nicht nur, feststehende soziale Modelle zu internalisieren, sondern auch eigene Interpretationen zu liefern. Zum anderen ist die Gesellschaft nie eine einfache, mechanische Summe ihrer einzelnen Mitglieder, sondern eine transzendierende Einheit aller ihrer unterschiedlichen Elemente.

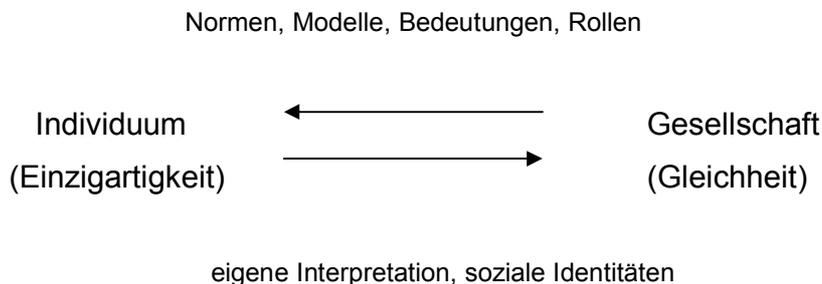


Abbildung 1: Wechselseitiges Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es zu zeigen, dass im durch die Individualisierung geprägten Zeitalter der Globalisierung Individuen Gesellschaftsänderungen beeinflussen und dadurch zur Dynamik dieses Verhältnisses intensiver als je zuvor beitragen. Etablierte soziale Machtkonzepte werden dadurch in Frage gestellt und es wird ein neuer Freiraum für die eigene, jedoch in einen sozialen Rahmen eingefügte

²¹ „Helping ‚my own kind of people‘ helps me. Taking away property, materials, esteem, or life from ‚other people‘ enhances the relative position of my group, and consequently makes me look better for being a member of such strong and powerful group.“ (Worchel, 1999: 7)

Identitätsbildung geschaffen. Da das Subjekt nicht als bloße Abbildung der sozialen Struktur fungiert, gewinnen Flexibilität und persönliche Entfaltungsmöglichkeiten an Bedeutung (vgl. Kapitel 4.5. und 4.8.4.).

2.2.3. Inklusion in die soziale Gruppe

Im nächsten Schritt sollen die sozialpsychologischen Theorien der Inklusion in die soziale Gruppe umrisshaft dargestellt werden, um die Selbstdefinition einzelner Individuen als ihre Mitglieder bzw. den Übergang von einer persönlichen zu einer sozialen Definitionsebene begründen zu können.

Die individuelle Inklusion scheint in jenen Gruppen besonders stark zu sein, in denen eine übereinstimmende Gruppendifinition vorhanden ist und in denen die Gruppenzugehörigkeit (eine klare Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern) betont ist, die also eine hohe Kohärenz aufweisen. Solche Gruppen „produzieren“ treue, wenn auch nicht abhängige Individuen. Nach Deaux (2000) empfinden die Mitglieder, die sich mit der Gruppe stärker identifizieren, diese als homogener und sind nicht bereit, diese zu verlassen. Eine stärkere Unterordnung innerhalb einer Gruppe sei auch bei jenen Personen zu finden, die die Unsicherheit vielfältiger Kategorien durch die Einfachheit einzelner Modelle ersetzen wollen, was als ein Versuch der Komplexitätsreduzierung zu verstehen sei. In diesem Zusammenhang ist die Frage der sozialen Selbstdefinierung der Intellektuellen, die über eine komplexe Identitätsstruktur verfügen, welche nicht nur von einer sozialen Identität geprägt ist, für die Arbeit besonders wichtig. Hinsichtlich der Bedeutung der Gruppenmitgliedschaft auf einer persönlichen Ebene unterscheiden Markus und Kitayama (Markus, Kitayama; 1999: 346) zwischen einer abhängigen und einer unabhängigen Selbstinterpretation. Die Subjekte, die sich eher als abhängig interpretieren, seien auf den sozialen Kontext, den sie als stabil und beschränkt erfahren, stark angewiesen. Für sie spiele die Zugehörigkeit zur Gruppe sowie die *Selbstdefinition* eine entscheidende Rolle. Die Basis der Selbstachtung sei in dem Fall die gelungene Harmonie mit diesem Kontext. Demgegenüber sei für die unabhängigen Individuen die *Selbstevaluation* im Hinblick auf eine Weiterentwicklung zu einer eigenen, selbstständigen Persönlichkeit

ausschlaggebend. Gegenüber gesellschaftlichen, externen Rollen betonen sie interne, private Eigenschaften. Zudem sind sie sich der Anpassungsfähigkeit der Gruppe sowie der Durchlässigkeit ihrer Grenzen bewusst.

Im Vergleich dazu sind geschlossene ethnische Diasporagemeinschaften meistens höchst kohärente Gruppen, die die unbedingte Loyalität und das Nicht-Hinterfragen der Gruppenexistenz voraussetzen. Das Spannungsfeld zwischen einer bei Intellektuellen oft äußerst ausgeprägten individuellen Selbstbestimmung und der für Diasporagemeinschaften oft typischen Gruppenhomogenisierung sowie der Abgeschlossenheit war in diesem Zusammenhang ein bedeutsames Forschungsthema. Darüber hinaus scheint die Gruppenzugehörigkeit besonders wichtig zu sein, wenn äußere Gruppenmerkmale unvermeidlich und offensichtlich sind, wie etwa die Hautfarbe, oder wenn die Gruppenexistenz bedroht ist – etwa im Krieg oder wenn die Gruppe einen Minderheitsstatus in der Gesellschaft hat, was bei solchen Diasporagemeinschaften oft der Fall ist (vgl. Breakwell, 1983).

Um dem Verhältnis zwischen dem „Ich“ und den „anderen“ näherzukommen, wurden ebenfalls Ansätze der Brewer'schen Theorie der optimalen Unterscheidung (*optimal distinctivness theory*) (Brewer, 2004, 2001) als Ausgangspunkte gewählt. Laut Brewer versuche das Selbst ein optimales, sich selbst stabilisierendes Gleichgewicht zwischen der Unterscheidung von den anderen und der eigenen Einzigartigkeit zu erreichen. Demzufolge tendieren die Personen, die sich als andersartig und differenziert empfinden, dazu, Gruppen mit einem höheren Inklusionsgrad zu finden. Andererseits hätten diejenigen, die in größere Kollektive integriert seien, das Bedürfnis, „anders zu sein“ und suchen nach differenzierten sozialen Identitäten (vgl. auch Deaux, 2000: 10). Damit lasse sich z. B. die Betonung der Ethnizität bei Mitgliedern von Minderheitsgruppen erklären. Wenn die Gruppe (und dadurch ihre Mitglieder) keine ausreichende Anerkennung in der Gesellschaft findet, scheint die Gruppenzugehörigkeit (bzw. die Inklusion in die eigene ethnische Gemeinschaft) wichtig zu sein. Je nach gesellschaftlicher Position bilden dann entweder die persönliche oder die soziale(n) Identität(en) die Basis des Selbstkonzeptes. In diesem Sinne lautet eine der Forschungsfragen: „Inwiefern sind intellektuelle MigrantInnen, als unabhängige Individuen, auf ihre ethnischen Gruppen angewiesen und in welchem Fall sind sie bereit, an der Gruppendynamik ihren diasporischen ethnischen Gruppierungen teilzunehmen?“

2.3. Selbstdefinierung der sozialen Gruppe

In der Untersuchung sozialer Gruppen unterscheiden viele Fachautoren zwischen ihren „objektiven“ oder „materiellen“ und ihren „subjektiven“ oder „psychologischen“ Elementen. Ein psychologischer Aspekt sei „the way in which members conceptualize the group“ (Breakwell, 1983: 23) – dieser sei für eine soziologische Analyse der Gruppendynamik von entscheidender Bedeutung. Es handelt sich dabei um die sozialwissenschaftlichen Fragen nach der Erzeugung einer gemeinsamen Gruppenstruktur, nach der Internalisierung der in diesem Erzeugungsprozess hergestellten Normen und schließlich nach Mechanismen der Zugehörigkeitsproduktion bei Gruppenmitgliedern.

Jenkins versteht die Gruppenidentität als ein Produkt der kollektiven internen Definition, deren Grundlage das gemeinsam geteilte Zugehörigkeitsgefühl einzelner Mitglieder bzw. ihre Selbstkategorisierung als Angehörige einer Gruppe und als Teilnehmer an der Gruppendynamik sei (vgl. Jenkins, 1996: 83). Durch die Internalisierung der Gruppennormen spiegelt das Subjekt diese in der eigenen Lebensgeschichte wider und ist daher mit der jeweiligen Gruppe kognitiv, aber auch emotional verbunden. Die Produzierung eines gemeinsamen „Wir-Gefühls“ sei dabei die Voraussetzung einer starken kollektiven Identität. Die Stärke der Gruppendifinition sowie der Identifizierungsgrad ihrer Mitglieder hängen von mehreren Faktoren ab. Horowitz und Rabbie (vgl. Horowitz, Rabbie, 1982: 251) behaupten, je größer der erwartete Nutzen (sowohl für einzelne Mitglieder als auch für die Gruppe als Gesamtheit), der aus der Gruppenmitgliedschaft folge, desto stärker seien die Identifikation mit der Gruppe und die Gruppenkohäsion. Daraus lässt sich z. B. das Engagement der Intellektuellen für ihre ethnische Gemeinschaft erklären. Der erwartete Nutzen der sozialen Anerkennung und die daraus folgende höhere Position in der Gruppenstruktur sowie die Statussicherung sind dabei als Hauptmotive für die aktive Teilnahme an der Gruppendynamik zu betrachten.

Nicht nur die interne Definition, im Sinne einer vereinenden Gruppenbestimmung, sondern auch die externe Definition, d. h. die Abgrenzung zu allen anderen Gruppen, ist für die Selbstbestimmung einer Gruppe von grundlegender Bedeutung (vgl. Worchel, Coutant; 2004; Jenkins, 1996). Vor diesem Hintergrund wird die Barth'sche

Thematisierung der Abgrenzung und der Grenze überhaupt in die Arbeit miteinbezogen, weil sich aus dieser Perspektive die (manchmal) autarke Organisation migrantischer Gruppen erklären lässt. Da Kontakte mit anderen Gruppen in einer solchen Situation intensiver sind, wächst gleichzeitig das Bedürfnis, sich von diesen zu unterscheiden und auf der eigenen Einzigartigkeit zu bestehen. Die Positionierung der intellektuellen MigrantInnen, die zwischen der Mitgliedschaft in solchen kohärenten, geschlossenen Gruppen und der freien Selbstbestimmung wählen können, ist das Thema der vorliegenden Arbeit.

Voraussetzung für die interne und externe Definition sind gemeinsam geteilte Bedeutungen innerhalb einer Gruppe. Lash sieht das Wesen einer Gruppe nicht etwa in gemeinsamen Interessen oder gemeinsamen Eigenschaften, sondern gerade in den Bedeutungen, die als Orientierungs- und Handlungsbasis dienen (vgl. Lash, 1996: 271). Die Basis der „Bedeutungsproduktion“ ist allerdings das kollektive Gedächtnis, mit dem sich Halbwachs ausführlich beschäftigte (vgl. Halbwachs, 1967). Darüber hinaus sei jedes persönliche Gedächtnis immer sozial geprägt, d. h. von dem kollektiven untrennbar und mit ihm eng verwoben. Das gilt sogar in den Situationen, die Subjekten als äußerst individuell erscheinen (vgl. Halbwachs, 1967: 26f.), weil sich jede Handlung in einer sozialen Umgebung entwickle. Dieser sozialen Komponente der persönlichen Erinnerung wird man sich z. B. beim Gruppenwechsel besonders bewusst, da die Konfrontation mit dem neuen, noch nicht internalisierten kollektiven Gedächtnis in den Vordergrund rückt. In den nachfolgenden Kapiteln soll untersucht werden, wie sich die Annahme des kollektiven Gedächtnisses der Aufnahmegesellschaft bei den Befragten vollzieht und inwiefern dieses mit dem in der (eigenen) ethnischen Gruppe internalisierten kollektiven Gedächtnis kollidiert bzw. wie die beiden erfolgreich und kreativ vereint werden können.

2.4. Ethnische Gruppe

„In other words, regarded as status, ethnic identity is superordinate to most other statuses, and defines the permissible constellations of statuses, or social personalities, which an individual with that identity may assume.“ (Barth, 1969: 17)

Smith erkennt gerade in der Überlieferung eines gemeinsamen Gedächtnisses, bzw. einer Kollektivgeschichte („belief in the common and unique origins of community“, Smith, 1981: 65), die Grundlage für die Entstehung von Bedeutungskonstruktionen innerhalb ethnischer Gruppen. Durch die Berufung auf eine gemeinsame Herkunft, die auf „successive generations of its members“ (ibid.: 65) beruht, kann solchen Gruppierungen ein Ewigkeitsschein verliehen werden, dank dessen diese in der Wahrnehmung der Mitglieder als unentrinnbare soziale Kategorien fungieren können.

Die Schwerpunkte dieser Arbeit bilden daher zum einen die Frage der Inklusion bzw. des individuellen Zugehörigkeitsgefühls einzelner Mitglieder zu ihren ethnischen Gruppen und zum anderen die Komplexität der Ethnie als eine soziale Gruppe ihre Durchlässigkeit, flexible Definitionsgrenzen sowie eventuelle Zukunftsperspektiven. Dabei wird die Migration als eine „Gefahrensituation“ für Minderheitsgruppen (im Sinne Breakwells) unter die Lupe genommen und ihr Einfluss auf die Gruppenkohäsion untersucht. Der konstruktivistische Charakter der Ethnie, wie der jeder anderen sozialen Gruppe, wird apostrophiert, gleichzeitig aber ihre oft feste Einbindung in individuelle Biographien und den Spivak'schen „strategischen Essentialismus“ betont.

Es scheint auf den ersten Blick problematisch zu sein, im Zeitalter der Globalisierung, das durch eine gewisse Vereinheitlichung und das Verschwinden aller (ethnischen) Unterschiede geprägt ist, ethnische Identität weiterhin zu untersuchen. Wenn heutzutage die individuelle Selbstverwirklichung vor allem auf Geld und Status basiert (vgl. Baumeister, 1986: 162), stellt sich die Frage, wie es dazu kommt, dass die ethnische Identität als eine Art kollektiv verankerte Identitäten immer noch relevant sein kann? Gutiérrez Rodríguez thematisiert ebenso dieses Problem und stellt die Frage, wie sich das gegenwärtige erneute Interesse am Ethnischen und an der Ethnizität erklären lässt, wenn sie im Modernismus als Gegensatz zum Fortschritt und als Symbol der Regression galten (vgl. Gutiérrez Rodríguez, 1997: 163)?

Zunächst einmal ist es erforderlich, den Begriff „Ethnizität“ von seiner semantischen Bedeutung her als wertneutral anzunehmen.²² Ein kritisch basiertes und reflektiertes Bestehen auf der ethnischen Zugehörigkeit impliziert nicht notwendigerweise eine militante, intolerante Einstellung anderen Ethnien gegenüber, oder die Hemmung einer erfolgreichen persönlichen Selbstrealisierung.²³ Obwohl der Ethnizität aufgrund von Ereignissen in der neuesten Weltgeschichte oft ein latentes „Konfliktpotenzial“ zugeschrieben wird²⁴, ist diese nicht immer mit dem aggressiven Ethnonationalismus gleichzusetzen. Nationalismus²⁵ ist „not necessarily an elite phenomenon, and, in fact, nationalism nowadays is more often than not a reaction against the global elite“ (Castells, 2004: 33). Die Erfindung bzw. Wiederentdeckung eigener ethnischer Zugehörigkeit wirkt im postkolonialen Diskurs als Gegenantwort auf die langjährige Unterdrückung, hat daher nicht nur eine regressive, sondern auch eine emanzipatorische Funktion und ist als eine Art Befreiung zu betrachten (vgl. dazu besonders Radhakrishnan, 1996, 2003, 2003a).

Zum zweiten ist neuerdings eine gewisse „Rehabilitation“ des Ethnischen zu bemerken, abgesehen davon, dass die Globalisierung nicht nur als ein Prozess der Unifizierung, sondern auch als Verstärkung einzelner Partikularismen bezeichnet wird.²⁶ Die Renaissance der Nationen bzw. Ethnien in den postsozialistischen und postkolonialen Ländern, aber auch im „alten“, industrialisierten Europa (z. B. bei den Basken), sowie der „*long-distance nationalism*“ (Anderson, 2007) in Diasporagemeinschaften, dienen als Indikatoren dieses neuen „Wiederbelebungs-konzeptes“. Die (Re)Ethnisierung könnte deshalb als eine von Strategien zur Bewahrung der globalen Vielfalt verstanden werden. Darüber hinaus sprechen aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen für das Streben nach einer Erhaltung

²² Rohr macht darauf aufmerksam, dass aufgrund eines „kollektiven Schuldgefühls“ und der nationalsozialistischen Vergangenheit Ethnizität als Forschungsthema in der deutschen Soziologie lange Zeit nicht nur vermieden, sondern sogar tabuisiert wurde. (Rohr, 1994: 58)

²³ Solche negativistischen Beschreibungen des Phänomens des Nationalismus sind in mehreren Werken zu finden, wie z. B. bei Wimmer und Glick Schiller. „As a traditional, communitarian, ascriptive, bourgeois or pre-rational phenomenon, nationalism was thought to be a transitory stage on the way to the modern, rationalized and individualized class society based on achievement.“ (Wimmer, Glick Schiller; 2002: 303)

²⁴ Vgl. dazu Radhakrishnan, 1996.

²⁵ Castells trifft keine Unterscheidung zwischen dem Ethnischen und dem Nationalen.

²⁶ Als zwei prägnante Gegenpole dieses Prozesses versteht Barber die Phänomene „McWorld“ und „Jihad“. Diese beiden Haltungen werden in seinem Werk als Bedrohung für den Weltfrieden und die Demokratie charakterisiert [vgl. Barber, Benjamin R. (1996): *Jihad vs. McWorld*, Paperback, Ballentine Books].

unterschiedlicher Gemeinschaftsformen und nach einer Stärkung des kollektiven Bewusstseins, nicht nur im ethnischen Sinne.²⁷

Schließlich kann die Ethnizität im Migrationskontext an Bedeutung gewinnen, wie schon oben erwähnt. Zum einen gilt, dass in einer multiethnischen Umgebung, die durch Machtkonzepte der Mehrheitsgesellschaft geprägt ist, die ethnische Identität nach der Logik der Unterscheidung (vgl. Brewer, 2001) als eine der wichtigsten sozialen Identitäten von MigrantInnen fungieren kann. Zum anderen scheint die Selbstdefinierung einiger MigrantInnen über die ethnische Dimension zu verlaufen, da eine solche Identitätsrepräsentation im Dienste der Selbstermächtigung (Empowerment) eingesetzt werden kann. Das bewusste Bekleiden einer ethnischen Funktion wird dabei eher performativ als ontologisch genutzt. Ethnische Gemeinschaften werden manchmal seitens ihrer Mitglieder als Orte der Geborgenheit empfunden und können dadurch die Basis für die (fehlende) soziale Inklusion bieten. Die Ursachen dieser Bedeutung der Ethnie sowie die Veränderungen in Bezug auf das Konzept der Ethnie, die aufgrund des Lebens in der Migration, zwischen Grenzen und Gebieten, eintreten, sollen in vorliegender Arbeit näher untersucht werden.

2.4.1. „Objektive“ Elemente der Ethnie

Aufgrund der Vielfältigkeit von konstitutiven Elementen, die eine ethnische Gruppe ausmachen und die sowohl die ökonomische als auch die sozio-politische und die kulturelle Ebene umfassen, besteht die Gefahr, dass versucht wird, diese zu reifizieren bzw. ihre Konstruierungsprozesse zu naturalisieren. Im Folgenden sollen diese Elemente in Umrissen dargestellt werden, um diese später problematisieren zu können. In der „objektiven“ Definition der Ethnie als soziale Kategorie betonen viele Fachautoren die Faktoren wie etwa gemeinsame (biologische) Herkunft, gemeinsame Kultur, Sprache, Religion, Sitten und Gebräuche sowie subjektiver Glaube ihrer Mitglieder an ihre Besonderheit und ihre Unterscheidung von anderen ethnischen Gruppen (vgl. Weber, 1998; Elwert, 1989; Smith, 1986). Die Selbstdefinition ihrer Mitglieder sowie die tatsächliche Gruppensolidarität sind dabei ausschlaggebend und

²⁷ Vgl. dazu Mafessolis Thematisierung von „neuen Stämmen“ in seinem Werk *The Time of the Tribes* (1996).

werden als Ethnizität bezeichnet. Das Zugehörigkeitsgefühl wurde aufgrund ihres demokratischen Wesens zusätzlich verstärkt. Der Wortstamm liegt nämlich im griechischen Begriff „*ethnos*“, der sich, im Vergleich zum Begriff „*demos*“, nicht nur auf die Privilegierten, die über politische Rechte verfügen, sondern auf eine breitere Volksbasis bezieht. Die gleiche Unterscheidung ist im Lateinischen zu finden, wobei „*populus*“ für die an den politischen Prozessen beteiligten Eliten steht, und „*gens*“ oder „*natio*“ für alle anderen (Hutchinson, Smith, 2009: 4).

Im Vergleich zur Nation, die eine staatliche Apparatur voraussetzt und dementsprechend als eine primär politische Gruppierung definiert wird, ist

„eine ethnische Gruppe [...] durch eine Kontinuität von Verhaltensweisen gekennzeichnet, die von Generation zu Generation weitergegeben werden, und die theoretisch normalerweise *nicht* mit Staatsgrenzen zusammenhängen.“ (Wallerstein, 1990: 96; Hervorh. i. Orig.)

Eine ethnische Gruppe ist eher kulturell als politisch determiniert. Smith (1986) vergleicht Nation mit der Gesellschaft, als strukturelle Ausprägung der Gruppenidentität, und Ethnie mit der Gemeinschaft, die das Zusammengehörigkeitsgefühl generiert. Von den „*ethnic origins of nations*“ sprechend, unterscheidet er klar zwischen ethnischen Gruppen, die eine lange Entstehungsgeschichte haben, und ersten Nationalstaaten, die daraufhin auf deren Basis im 19. Jahrhundert entstanden sind. Castells (2004) hingegen setzt die Nation mit der Ethnie gleich²⁸, ähnlich wie Nassehi, für den „Nationalbewusstsein und Ethnizität als wesentliche Kategorien kollektiver Identifikationen genuin moderne Erscheinungen sind“ (Nassehi, 1990: 264). Für den eigenen Forschungszweck bleibt die Unterscheidung zwischen der Ethnie und der Nation in der vorliegenden Arbeit erhalten, vor allem wegen der aktuellen, aufgrund der Globalisierung entstandenen Grenzverschmelzungen, die nicht gleichzeitig das Verschwinden einzelner ethnischer Gruppen hervorbringen. Die weitere Diskussion beruht deswegen auf „dem historisch wenig belasteten Begriff der ‚ethnicity‘“ (Han, 2000: 321), der Staatsgrenzen nicht unbedingt unterstellt.

²⁸ Laut Castells gibt es Nationen ohne Staaten (wie z. B. Katalonien oder Schottland), Staaten ohne Nationen (Singapur, Südafrika), multinationale Staaten (die ehemalige Sowjetunion, Großbritannien), Staaten mit einer Nation (Japan), Staaten, deren Grenzen eine nationale Gruppe teilen (Nord- und Südkorea) sowie Nationen, die einen Staat teilen (Bosnien) (vgl. Castells, 2004: 54).

Einen der Schwerpunkte der Arbeit bildet das komplexe Verhältnis zwischen der Ethnie und der sozio-ökonomischen Lebenslage. Und während für Wallerstein und viele andere linken Theoretiker die Ethnisierung als Verschleierung des Klassenproblems gilt (vgl. Wallerstein, 1990), sind Ethnie und Klasse in einigen Betrachtungen eng verquickt und nicht voneinander zu trennen. Da Klasse primär in Bezug auf Arbeitsmarktverhältnisse definiert wird und sich auf die Position in einem sozialen Milieu bezieht, kann diese insbesondere bei der Migrantenpopulation, die entweder gering qualifiziert ist oder sich im Kampf um unzureichende gesellschaftliche Ressourcen befindet, als wichtiges soziales Merkmal dienen. Insofern kann Ethnizität „Brücken zur Integration trotz struktureller Desintegration“ bilden und eine Basis für „obligatorische Vollinklusion“ bieten (Nassehi, 1990: 269f.).²⁹ Darüber hinaus betont Elwert, dass Ethnizität und Nationalismus klassenübergreifend wirken, da durch diese vermeintliche Einheit, Gleichheit und Nivellierung sozialer Unterschiede geschaffen werden können (Elwert, 1989: 39). In diesem Kontext ist erwähnenswert, dass gerade während ökonomischer Krisen das Ethnische oder das Nationale an Bedeutung gewinnt. Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es zu zeigen, dass ethnische Zugehörigkeit mit dem sozialen Status zusammenhängt, indem sie z. B. als Hindernis bei der Erlangung bestimmter gesellschaftlicher Güter wirken kann. Da in diesem Fall ethnische als signifikante Unterscheidungsmerkmale wahrgenommen werden, können die Befragten die (Selbst-)Ethnisierung als eine sinngebende Darstellungsstrategie nutzen.

Wie bereits erwähnt, lässt sich eine ethnische Gruppe von vielen anderen sozialen Gruppen dadurch unterscheiden, dass diese mehrere Lebensbereiche umfasst.

„I am suggesting that our ethnicity is unique in comparison with our membership in any other type of group. It is unique because it touches so many aspects of human existence, including biology, culture, communication, and personal history. It is unique because we become permanent members of this group and never fear excommunication. It is unique because membership is not a matter of personal or group choice.“ (Worchel, 1999: 19)

²⁹ Allerdings merkt Nassehi dazu an, dass Inklusion nur innerhalb von ethnischen Grenzen gilt. Den anderen gegenüber bleiben diese in der Regel geschlossen, sodass Inklusion und Exklusion gleichzeitig stattfinden. (Ibid.: 270)

Wie alle anderen sozialen Gruppen enthält eine ethnische Gruppe strukturelle oder objektive und kognitive oder subjektive Elemente. Zu den strukturellen Elementen zählen Territorium, Art der Gruppenorganisation, biologische Anlage (mehr oder weniger erkennbarer Phänotyp), politische Institutionen – wenn vorhanden, Stärke von Mitgliedern. Zu den kognitiven Elementen gehören vor allem Kultur im weitesten Sinne – Traditionen, Brauchtum, Werte, gemeinsame, durch das kollektive Gedächtnis vermittelte Geschichte, Sprache, Verhaltensmuster, Normen, Rituale, Moral, Symbole – sowie Ethnizität als Hauptkomponente, die die Selbstdefinition der Individuen als Mitglieder der jeweiligen Ethnie, Zusammengehörigkeitsgefühl und Solidarität miteinschließt (vgl. Ålund, 1997; Han, 2000; Kühl, 1993; Salazar, 1998; Smith, 1986; Weber, 1998).

Die Grenzziehung nach außen und die Markierung des „eigenen“ Raums ist der Bestandteil sowohl einer individuellen als auch einer Gruppen-Selbstbestimmung. Der ethnische Raum ist nicht unbedingt als politische Einheit (d. h. in einer Staatsform) organisiert und bezieht sich eher auf ein Territorium, das Gruppenmitglieder „recognize to be theirs by historic right and from which they are felt to stem“ (Smith, 1986: 93). Die Lebensweise in einer Diaspora, bzw. die Teilnahme an der gesellschaftlichen Dynamik ethnischer Gruppen auch außerhalb des ethnischen Territoriums, weist neuerlich auf die Entstehung neuer Räumlichkeiten, transnationaler sozialer Räume (vgl. Pries, 1998), hin. Insoweit verliert der rein physisch verstandene Raum seine vorherige Bedeutung, gleichzeitig taucht aber ein neues Konzept der „imaginären Heimat“ auf. Das von einer ethnischen Gruppe besiedelte Territorium spielt außerdem eine symbolische Rolle – der „Herkunftsort“ ist ein Teil der Tradition und kann daher in der Imagination der MigrantInnen als Ort der Geborgenheit und Zeugnis einer gemeinsamen Herkunft wirken.³⁰

Politische Organisationen dienen als Werkzeuge im Kampf um Ziele und Rechte einer ethnischen Gruppe und können nicht nur eine rein staatspolitische, sondern auch andere, zivilgesellschaftliche Formen annehmen – wie z. B. Interessengemeinschaften und ethnisch fundierte Vereine, die *identity politics* der Gruppe innerhalb eines Systems treiben. Nach Hall sei Identität, bzw. kollektive Identifikation, die notwendige

³⁰ Smith nennt in seiner Erläuterung des Territorialprinzips und dessen Bedeutung für ethnische Semantiken das Verhältnis zum „Herkunftsraum“ bei Israeliten und Armeniern als beispielhaft. (Smith, 1986: 198)

Voraussetzung des politischen Handelns und das Instrument der politischen Aktion (vgl. Hall, 1996). Wann und aus welchen Gründen solche Organisationen, als eine Art Ort des kollektiven Handelns, entstehen und welche Formen sie haben, bleibt eine offene Forschungsfrage für spätere Diskussionen.

Inwieweit Qualitäten einzelner Gruppenmitglieder für die ganze Gruppe wichtig sind, zeigen Worchel und Coutant:

„Groups, therefore, have a strong interest in attracting the most coveted individuals to the group and ensuring that these members reach their potential. The group can bask in the glory of achievement of individual members. The advances of individual members reflect on the group itself.“ (Worchel, Coutant, 2004: 195)

Subjektive Erfolge einzelner Angehöriger werden dadurch als Erfolge der ganzen Gruppe betrachtet. Auf dieser Grundlage ist z. B. der Stolz der ganzen (nationalen) Gruppe zu betrachten, wenn die nationale Sportmannschaft gewinnt (vgl. Bilig, 1995: 120f.), oder etwa die Bedeutung, die Intellektuellen innerhalb ihrer ethnischen Gruppe beigemessen wird.

Smith (1986) und Nagel (1994) betrachten das kognitive Element – das Symbolische oder die Erzeugung einer gemeinsamen Kultur und Identität – als ausschlaggebend für die Konstruktion und das Weiterbestehen einer ethnischen Gruppe. Durch die Erzeugung kollektiver Denk- und Handlungsmuster sowie durch Zuschreibungsprozesse, dank welcher eine klare Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern ermöglicht wird, werden kollektive Identitäten hergestellt. Ein breiterer Kulturbegriff umfasst nicht nur die Konstruktion offizieller „Kulturprodukte“ wie etwa Sprache, Rituale, Artefakte usw., sondern auch alltägliche Praxen, mittels derer eine ethnische Gruppe von einem theoretischen Konzept zu einer lebendigen Kategorie wird.

Einen grundlegenden Baustein für ethnische Zuschreibungsprozesse bildet die ethnische Geschichte, oder, mit Smith gesprochen, „the myth of common ancestry“, der auf dem oben schon erwähnten kollektiven Gedächtnis beruht. In kollektiven narrativen Praktiken werden bestimmte Ereignisse besonders akzentuiert und so kombiniert, dass daraus eine sinngebende Kollektivgeschichte entstehen kann. Eine solche Produktion der Geschichte hat wiederum zum Ziel, eine kohärente, auf einer gemeinsamen

Herkunft basierende Gruppenidentität zu schaffen, die sich laut Römhild nicht nur auf eine rein genealogische Abstammung, sondern auch auf Geschichte und Tradition bezieht (Römhild, 1998: 137). Durch die Weitertradierung dieser gemeinsamen Geschichte, z. B. durch das Schulsystem oder mündliche Erzählungen oder Mythen, bleibt der eigentliche konstruktivistische Charakter der Ethnie verborgen und wird eine vermeintliche Selbstverständlichkeit des Ethnischen erzeugt. Die „Naturalisierung des Sozialen“, die durch solche narrativen Praktiken entsteht, macht Ethnien zu „realen Konstrukten“, deren Existenz logischerweise reale Implikationen hervorruft.

Ein „sprachlich vermittelter Prozess der Vergesellschaftung“ ist laut Habermas (1994: 440) die Voraussetzung jeder Selbstdefinition (als sprachliche Darstellung des eigenen Selbst) und der Interaktion mit den anderen (als Verständigungsbedingung). In der Sprache sind gruppenspezifische Werte und Normen eingeschrieben, diese werden im Sozialisationsprozess internalisiert und dadurch weitertradiert. Darüber hinaus bildeten gerade die Unifizierung einzelner Mundarten und die Schaffung einer Standardsprache die Grundlagen für die Entstehung erster Nationen (vgl. Anderson, 1990). Es ist allerdings zu erwähnen, dass jede Standardsprache die Resultante eines Machtspiels darstellt, in dem gesellschaftliche Eliten Hauptakteure sind, und weniger ein Ergebnis der demokratischen Entscheidung. Die gemeinsame Sprache ermöglicht eine Art Verbindung mit Vor- und Nachfahren, sie offenbart den „Generationsfaden“, der für die Kontinuitätswahrnehmung einer ethnischen Gruppe ausschlaggebend ist³¹.

Die Rolle der Religion in der sozialen Dynamik einer ethnischen Gruppe ist nicht immer entscheidend, insbesondere weil es deutlich mehr ethnische als religiöse Gruppen gibt.³² Das orthodoxe Prinzip der Autokephalie bietet allerdings ein Argument dafür, dass Ethnien und Religionen manchmal eng miteinander verquickt sind. Das Gleiche gilt für zahlreiche Volksheilige, die als ein Teil des kollektiv produzierten ethnischen Bewusstseins fungieren. Wie Durkheim zutreffend postuliert hat, stellen Religionsformen eine Art Glorifizierung der Gesellschaft selbst dar, insofern kann dies auch für ethnische Gruppierungen gelten. Der von Bellah entworfene Begriff der

³¹ Ferner sind Ethnonyme, als „kondensierte“ Gruppendarstellung aufschlussreich. Es ist z. B. interessant, dass in den meisten slawischen Sprachen die Ethnonym für die Deutschen „*Nijemci*“ oder „*Nemci*“ – die Stummen, diejenigen die nicht reden können – ist, was die Gruppenselbstzentrierung andeutet. (Vgl. dazu auch Römhild, 1998)

³² Die Religion war jedoch ein ausschlaggebender Unterscheidungsfaktor bei der Entstehung unabhängiger Staaten und der nationalen Selbstbestimmung einzelner Völker auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens.

„Zivilreligion“, der sich auf die Benutzung säkularer Erscheinungen in einer sakralen Form bezieht und auf diese Weise zur gesellschaftlichen Integration einzelner Gruppenmitgliedern beiträgt, steht in dieser Tradition. Smith zufolge dienen religiöse Aktivitäten und Erfahrungen als Mythen, Symbole und Erinnerungen, deren individuelle Bearbeitung zu einem Zugehörigkeitsgefühl zur jeweiligen Ethnie beitrage. Smith stellt weiter fest: „Self-sacrifice for the community becomes religious martyrdom, and religious apostasy is regarded as ethnic betrayal, while inter-marrige is regarded as both a sin and a communal disgrace.“ (Smith, 1986: 123)

Ethnische Normen und Rituale, insbesondere bei ethnisch homogenen Gruppen, werden im Laufe der Sozialisation vermittelt, internalisiert und dabei als Verhaltensmodelle in der Ethnizitätsbildung genutzt. Laut Barth und Weber ist die substantielle Komponente einer Ethnie gerade die Ethnizität (vgl. Barth, 1996; Weber, 1998). Ethnische Gruppen seien so vor allem „categories of ascription and identification by the actors themselves“ (Barth, 1969: 9). Die grundlegende Voraussetzung für die Existenz einer Ethnie ist ihre Konzeptionalisierung und Verinnerlichung seitens ihrer Mitglieder. Ethnizität lässt sich allerdings nicht nur auf die kognitive Komponente reduzieren – da eine ethnische Gruppe immer mehrere Lebensaspekte einschließt, sind mit ihr sowohl Emotionen als auch Handlungen verbunden.

2.4.2. Verinnerlichung des Konstruktes

Als Schlüsselfrage der vorliegenden Arbeit wurde im soeben die Frage nach der ethnischen Loyalität bzw. nach der Selbstdefinierung junger, intellektueller MigrantInnen als Mitglieder einer ethnischen Gruppe formuliert. Es sollen Gründe für die Loyalität zum Ethnischen und/oder die Ablehnung des Ethnischen sowie deren Implikationen im Alltagsleben der Befragten erforscht werden. Die Verinnerlichung ethnischer Normen, oder das Ethnische auf einer persönlichen Ebene, wird bei mehreren Fachautoren als eigentliche Existenzbedingung ethnischer Gruppen definiert. Zum Beispiel betonen sowohl Weber als auch Smith, als zwei der bekanntesten Ethnizitätsforscher, die Bedeutsamkeit dieser Eigenschaften. Weber bezeichnet „a subjective belief in common descent“ (Weber, 2009: 35), Smith „a strong sense of belonging and an active solidarity“

(Smith, 1986: 30) als ausschlaggebend für die soziale Dynamik innerhalb solcher Gruppen. Glazer und Moynihan (1975), die sich in den 70er Jahren mit der zunehmenden Bedeutung der Ethnizität in den Vereinigten Staaten auseinandersetzten, kamen zu dem Schluss, dass diese als eine emotionale Bindung von Mitgliedern zu verstehen und daher hauptverantwortlich für das Weiterbestehen ethnisch geprägter sozialer Unterschiede sei.

Es soll versucht werden, im Spannungsfeld zwischen dem Primordialismus, laut welchem ethnische Gruppen als zeitlose, universelle und unentrinnbare soziale Kategorien postuliert werden, und einem (radikalen) Konstruktivismus, der diese zu bloßen Gedankenkonstruktionen ohne reale Implikationen reduziert, Antworten auf die Frage zu finden, warum das Ethnische im Migrationskontext immer noch bedeutsam sein kann.

Eine Erklärung dafür, warum die auf dem Biologismus beruhenden primordialistischen Theorien Resonanz finden und plausibel wirken können, ist laut verschiedenen Autoren großteils darin zu suchen, dass das Ethnische mit der Familie verknüpft (vgl. Elwert, 1989: 35) oder als Erweiterung der Verwandtschaft (Smith, 1986: 12) angenommen wird oder etwa mit „*Face-to-face*“-Interaktionen (Peterson Royce, 1982) assoziiert wird. Eine solche Denkrichtung birgt die Gefahr der Reifizierung sozialer Kategorien in sich, was zur Intoleranz den anderen gegenüber führen kann. Der theoretische Ausgangspunkt ist in der romantischen, Herder'schen Gleichsetzung eines Volks mit einem Individuum zu finden, laut welcher Völker einzigartig seien und einen spezifischen „Charakter“ und einen von allen anderen verschiedenen „Volksgeist“ hätten. Ein Volk sei nie nur eine pure Zusammenstellung seiner ihm Angehörigen, sondern eine originelle und unwiederholbare Entität, in der die Dispersion einzelner Elemente in einer neuen Einheit transzendiert werde. Abgesehen von der Gefahr der Intoleranz können die primordialistischen Theorien auch keine Antwort darauf geben, warum für einige Menschen ethnische Zugehörigkeit keine Rolle spielt oder wie sich z. B. Kinder aus ethnisch gemischten Ehen definieren.

Der soziale Konstruktivismus, der demgegenüber die Rolle von ökonomischen, politischen und wissenschaftlichen Eliten im Konstruktionsprozess und die damit oft einhergehende Instrumentalisierung des Ethnischen hervorhebt, weist jedoch eine andere Theorielücke auf: Die tatsächliche Bindung an ethnische Gruppen und die reale

Wirkungsmächtigkeit des Ethnischen bleiben schwer theoretisch begründbar (vgl. Kößler, Schiel; 1994: IV). Und wenn die soziale Konstruiertheit der Nationen als „vorgestellte Gemeinschaften“ (vgl. Anderson, 1990), in deren Entstehung entweder Staat und Bildung (vgl. Gellner, 1998) oder Kultur und Mythen (vgl. Smyth, 1986) als Fundamente dienen, auch nachvollziehbar ist, so bleibt doch die Frage offen, wie die „Erfindung der Ethnie“ (Elwert, 1989) stattfindet? Konstruktionen ethnischer Gruppen können sich dank folgender Prozesse entfalten: Erfindung der Tradition, Grenzziehung nach außen als „*cognitive mapping*“ einer Ethnie und schließlich alltägliche Praxen, die die dem Ethnischen den Ewigkeitsschein verleihen.

Die Hobsbawm'sche Thematisierung „erfundener Traditionen“ wird bei Giddens (Giddens, 1996) rezipiert und auch theoretisch begründet. Der Prozess der Übertragung oder der Tradierung einzelner Muster sei seinem Wesen nach selektiv – nur bestimmte Elemente, die im Dienste der Gegenwart stünden, würden herausgenommen und weiterbearbeitet. Dadurch erschienen diese als dauerhafte Modelle und erprobte Rezepte, denen aufgrund der Vorteile, die sie in vorangegangenen Generationen bewiesen hätten, zu folgen sei. Tradition beruhe auf dem schon erwähnten kollektiven Gedächtnis, das eigentlich „eine Rekonstruktion der Vergangenheit mit Hilfe von der Gegenwart entliehenen Gegebenheiten“ (Halbwachs, 1967: 55) darstelle. Ihre eigentliche Basis werde durch Eliten, als „ihre Hüter“, die „über einen privilegierten Zugang zur Wahrheit“ (Giddens, 1996: 149) verfügten, bestimmt. Traditionen, und demzufolge auch Ethnien, die aus diesen Traditionen heranwachsen, seien so kontextuell, umwandelbar und prozesshaft und nicht als ontologisch vorgegebene Entitäten zu verstehen.³³

Nicht nur die interne Definition, als bewusste Auswahl bestimmter Elemente, die die scheinbare Essenz einer Ethnie fundieren und weitertradieren sollen, sondern auch die Grenzziehung nach außen bildet eine Definitionsachse einer ethnischen Gruppe. Barths Ansicht nach (vgl. Barth, 1969, 2000) sei nicht die Isolierung, sondern gerade der Kontakt mit anderen Gruppen für die Entstehung einer Ethnie ausschlaggebend. In einem wechselseitigen Verhältnis zwischen einer „*ingroup*“ und einer „*outgroup*“ werde die Ethnie als soziale Kategorie erst möglich. Dementsprechend sei die Selbstdefinition

„Traditionen sind etwas Organisches: Sie entwickeln sich und reifen, oder sie werden schwach und ‚sterben‘.“ (Giddens, 1996: 40f.)

einer Ethnie situationsabhängig und nie auf Dauer festgelegt. Dadurch ist auch z. B. die Tatsache zu erklären, dass mit der wachsenden Ähnlichkeit zwischen zwei Gruppen das Bedürfnis nach der Unterscheidung wächst. Dies ist insbesondere bei Diasporagemeinschaften feststellbar, die sich in ihrer Lebensweise einerseits an die Aufnahmegesellschaft annähern, andererseits ihre Differenz beibehalten und auf dieser bestehen. Grenzen haben außer einer herkömmlichen, physischen auch eine hoch subjektive Bedeutung und sind daher als kognitive Konzepte zu interpretieren.³⁴

Eine besondere Rolle in der Produktion eines kollektiven ethnischen Bewusstseins wird bei Smith der ethnischen Alltagskultur zugeschrieben („day-to-day experiences“), weil diese die Orientierung in der Alltagspraxis gebe und dadurch eine fast unbewusste Internalisierung der produzierten Muster biete (Smith, 1986: 15), die nun zum nicht hinterfragten Alltagswissen gehörten. Die mehrfache Wiederholung bestimmter Praxen führe schließlich zur Routinisierung, wobei ihre Berechtigung nicht mehr in Frage gestellt werde. Das Gleiche geschehe mit ethnischen (oder nationalen) Symbolen, die im Banalisierungsprozess zu selbstverständlichen Fakten des alltäglichen Gebrauchs gemacht würden (vgl. Billig, 1995). Diese alltäglichen Praxen werden zuerst in der Kindheit durch den Sozialisationsprozess erworben und gerade wegen dieses frühen Lernens als angeboren empfunden. Ethnizität sei demzufolge „characterisable as a *primary*, although not a primordial, dimension of individual identity“ (Jenkins, 1998: 47; Hervorh. i. Orig.). Man *lernt* durch die kollektiv geprägten Praxen, ethnische Zugehörigkeit zu entwickeln.

Wie schon festgestellt, ist die Ethnizität, als eine gemeinsame Gruppendifinition der Ethnie, eine der Grundvoraussetzungen derer Fortbestehen. Ethnische Identität bedeutet „ethnicity at the personal level“ (Cohen, 1994: 120) bzw. die Selbstpositionierung und -bestimmung eines Individuums als Angehörige/Angehöriger einer Ethnie. Aufgrund ihres umfassenden Einflusses sowie der frühen Internalisierung kann die ethnische Identitätskomponente bei einigen Mitgliedern als ein unentrinnbares Teil des eigenen Selbst wahrgenommen werden. Die subjektive Identifizierung mit einer ethnischen Gruppe kann vielfältig motiviert sein. Kognitive Orientierung, Solidaritäts- und Geborgenheitsgefühl oder etwa scheinbare Unsterblichkeit und Superiorität zählen zu den wichtigsten Gründen, die eine solche ethnische Identifikation beeinflussen.

³⁴ Zur weiteren Interpretation der Barth'schen Theorie vgl. auch Jenkins, 1998.

Das innerhalb einer Ethnie erworbene Wissen sowie die bereitgestellten Handlungsmuster bezeichnet Worchel als eine Art „road map to guide us through the cluttered social terrain we face“ (Worchel, 1999: 44) dar. Nach solchen Wissens- und Handlungsmodi wird normativ das „Richtige“ vom „Falschen“ unterschieden sowie klar festgelegt, mit welchen Sanktionen einzelne Mitglieder rechnen können, falls sie diese nicht folgen. Die kognitive Orientierung (oder das „Denken wie üblich“ im Sinne von Schütz), die in einer ethnischen Gruppe gilt, erleichtert das alltägliche Leben und wird dabei unbewusst verinnerlicht. Die Auseinandersetzung mit anderen Mustern, wie etwa in der Migration bzw. beim Verlassen eines „vertrauten“ Ortes mit seinen „vertrauten“ Wissensvorräten, ermöglicht das Hinterfragen dieser illusorischen Sicherheit, wie im Falle der Befragten in dieser Arbeit.

Diese intuitive Sicherheit wird oft mit einem Geborgenheits- und Solidaritätsgefühl gekoppelt. Die Annahme ist dabei, dass aus einer vermeintlichen gemeinsamen Herkunft die moralische Pflicht, allen anderen Mitgliedern zu helfen, resultiert. Die Besonderheit der ethnischen Gruppe besteht bekanntlich darin, dass diese manchmal als unentrinnbare „*soil and blood community*“, deren Mitglieder eng und nicht nur auf einer Interessensbasis miteinander verbunden sind, empfunden wird. Dadurch könne „ein Bedürfnis nach Zugehörigkeit als Stabilisierung der eigenen Existenz“ (Thomas, 1997: 68) erfüllt werden, wobei die Gruppenstärke als Garant der individuellen Stärke dient. Da Ethnien die biologische Dimension zugeschrieben wird, wird die ethnische Identität als ewiges menschliches Bestreben nach Unsterblichkeit postuliert.³⁵ Solche Tendenzen haben neuerdings in der Theorie des egoistischen Gens Resonanz gefunden.

Darüber hinaus sei die Zugehörigkeit zu einer erfolgreichen ethnischen Gruppe eine gute Voraussetzung für die eigene Selbstzufriedenheit und Superiorität (vgl. Mead, 1967: 207). Das Bewusstsein, als Individuum ein Teil einer mächtigen Gruppe zu sein, verstärkt die positive Selbstwahrnehmung und umgekehrt. Aus diesem Grund beschäftigt sich die vorliegende Arbeit insbesondere mit Befragten aus jenen Ethnien, die als Gruppen keinen hohen Status in der Gesamtgesellschaft haben. Die

³⁵ „By linking oneself to a ‚community of history and destiny‘, the individual hopes to achieve a measure of immortality which will preserve his or her person and achievements from oblivion [...].“ (Smith, 1986: 175)

Verkoppelung der individuellen Selbstzufriedenheit der Befragten mit der hierarchischen Ordnung der jeweiligen ethnischen Gruppen soll problematisiert werden.

Aus diesen Erörterungen lässt sich der Schluss ziehen, dass der konstruktivistische Charakter der Ethnie – als eine soziale Kategorie wie jede andere – in der Wahrnehmung seiner Mitglieder zweitrangig ist, in Bezug sowohl auf die Gruppendifinition als auch auf die individuelle Verinnerlichung ethnischer Werte. Die konstruktivistische These erscheint dadurch im Alltagsleben nicht mehr plausibel. Welche Position die ethnische Zugehörigkeit in der Hierarchie der sozialen Identitäten insgesamt einnimmt, ist von der Entscheidung der einzelner Individuen abhängig. Die Konstruierbarkeit der Ethnie macht aber das Zusammengehörigkeitsgefühl ihrer Angehörigen nicht weniger *real*³⁶ – oder, um es mit dem Thomas-Theorem auszudrücken: „Wenn die Menschen Ethnien als wirklich definieren, so sind auch ihre Folgen wirklich.“³⁷ Ethnizität sei sowohl als askriptives als auch als erworbenes Merkmal zu betrachten. „A person's ethnicity is ascribed in the sense that one cannot choose the ethnic group into which one is born, but it is achieved to the extent that the meaning it acquires for one's total identity is a matter of choice“ (Liebkind, 1989: 31). In diesem Sinne ist zwischen einer angeblichen ontologischen Gegebenheit der Ethnie und ihrem konstruktivistischen Charakter, der im Laufe der Sozialisierung durch Erfahrung als „reale“ ethnische Identität empfunden wird, zu unterscheiden. Die ethnische Zugehörigkeit als „objective social location“ einerseits und ethnische Identität als „subjective choice“ andererseits seien in einer ständigen Umwandlung begriffen, die „moral and political growth“ (vgl. Mohanty, 2003: 399) reflektiere. Wie sich Migration auf die Bedeutung der Ethnie für die Befragten auswirkt, bleibt die Hauptfrage der vorliegenden Arbeit. Einerseits scheint die Konfrontation mit anderen Mustern den angeblichen Essentialismus in Frage zu stellen und daher die Schwächung des Zugehörigkeitsgefühls auszulösen, andererseits kann die ethnische Gruppe in einer „fremden“ Umgebung als einziger Ort der subjektiven Geborgenheit und Vertrautheit

³⁶ In der Analyse der Nationalität kommt Calhoun zu demselben Schluss: „This does not make nationality or the sentiments of nationhood any less real. But by the same token, nationality is not *more* real than many other identities which people may claim, or feel, or reproduce in their social relations.“ (Calhoun, 1994a: 314; Hervorh. i. Orig.)

³⁷ In den sogenannten ethnischen Säuberungen ist das Ethnische als Konstrukt ins Absurde getrieben. Und wenn die postulierte Konstruiertheit der Ethnie, als eine soziale Kategorie wie jede andere, auf der theoretischen Ebene gerechtfertigt ist, werden Tausende *reale* Leben wegen und im Name dieses Konstruktes geopfert.

empfunden werden, was identitätsstiftend wirkt und das weitere Beharren auf der ethnischen Identität verursacht.

3. Globalisierung und Individualisierung

„The categorial principles of the first age of modernity – collectivity, territoriality, boundary – are replaced by a coordinate system in which individualization and globalization are directly related to each other and establish the conceptual frame for the concepts of state, law, politics and individuals, which have to be redefined. The bearers of human rights are individuals and not collective subjects such as a ‚nation‘ or ‚state‘.“ (Beck, 2002a: 66)

3.1. Globalisierung

Umweltverschmutzung und Klimawandel, transnationale Unternehmen, neue politische, staatsübergreifende Institutionen (wie z. B. NATO, Internationaler Gerichtshof, UNO usw.), technologische Revolution und die Rolle neuer Medien in der Verbreitung bestimmter Weltbilder, Universalisierung von Menschenrechten, Migrationen, wechselseitige Abhängigkeit einzelner Akteure usw. sind einige der Kennzeichen der Globalisierung, in der die Welt zum *Global Village* wird. Obwohl zwischenstaatliche politische und ökonomische Kooperationen kein Novum darstellen³⁸, zeichnet sich das neue Zeitalter vor allem dadurch aus, dass die wechselseitigen Beziehungen der an dem Globalisierungsprozess Beteiligten intensiviert werden. Daraus resultiert im weiteren Verlauf die Lockerung und letztendlich die Aufhebung fester Grenzen. Die globale Vernetzung funktioniert nach dem „Schmetterlingsprinzip“ – lokale Ereignisse lösen oft globale Folgen aus. Eine absolut unabhängige, autarke Gesellschaft scheint dementsprechend unvorstellbar. „Globalisierung bezeichnet einfach unsere wachsende wechselseitige Abhängigkeit“ (Giddens, 2003: 36), in der allerdings eine klare soziale Hierarchie einzelner (National-)Staaten vorhanden ist. Und wenn auch der Wortstamm „globus“ (lat. = Kugel) auf die Kongruenz aller Elemente, die von dem

³⁸ Robertson betrachtet die Globalisierung als einen langen Prozess, der aus einer Rudimentärphase (vom 15. Jh. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts), einer Anfangsphase (von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1870), einer Aufstiegsphase (von 1870 bis zur Mitte der 1920er Jahre) sowie einer Phase des Kampfes um die Hegemonie (von der Mitte der 1920er Jahre bis zu den späten 1960er Jahren) und schließlich aus der aktuellen „Phase der Unsicherheit“ (vgl. Robertson, 1990: 58f.) besteht.

gemeinsamen Zentrum gleich weit entfernt sind, hinweist, ist die Globalisierung doch ein durch das Machtspiel bestimmter Prozess, in dem das Wallerstein'sche Zentrum und die Peripherie klar zu unterscheiden sind.

Da eine detaillierte Darstellung der Globalisierungsprozesse den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde, wird im folgenden Abschnitt die Aufmerksamkeit auf jene Elemente, die als Definitionskriterien der Ethnie gelten, gelenkt. In diesem Sinne werden die die durch die Globalisierung verursachten Veränderungen in Bezug auf folgende Kategorien thematisiert: Territorium, Politik, Ökonomie, Geschichte sowie Kultur.

3.1.1. „Enträumlichung“

Aus dem Studium der soziologischen und sozialpsychologischen Texte geht hervor, dass jede Gruppe ein privilegiertes Verhältnis zu dem Raum habe, den sie besiedele. „Der eigene Raum“ hat nicht nur eine rein physische, sondern auch eine symbolische Funktion – als Ort der Geborgenheit, Vertrautheit und Sicherheit. Bestimmte Räumlichkeiten werden im Prozess der historischen Verlagerung zu Gemeinplätzen deklariert, die als materielle Beweise einer vermeintlich langen Gruppenexistenz fungieren. Wenn aber in der Globalisierung lokale Ereignisse einen globalen Charakter erhalten und wenn sich viele soziale Handlungen „auf Distanz“ entwickeln, so stellt sich die Frage, wie sich Raumvorstellungen – sowohl auf einer persönlichen als auch auf einer Gruppenebene – verändern?

Die Herauslösung einzelner Ereignisse und sozialer Handlungen aus ihrer lokal verstandenen Ortsgebundenheit ist am deutlichsten am Beispiel der Diaspora zu erläutern. Die Teilnahme von Mitgliedern einer Diasporagemeinschaft am sozialen Leben ihrer (ethnischen) Gruppe im Herkunftsland unterstellt nicht notwendigerweise ihre physische Anwesenheit im jeweiligen Raum. Durch z. B. Geldspenden, das Lesen von Zeitschriften aus der Heimat oder etwa den Kampf um die internationale Anerkennung der eigenen Gruppe tragen die MigrantInnen „von ferne“ zur sozialen Dynamik bei.

Der Barth'schen Theorie zufolge (vgl. Barth, 1969, 2000) sei jede Grenzziehung einer sozialen Gruppe ein konstruiertes Konzept, es gebe keine

vorgegebenen „Grenzen an sich“. Dank seines Postulats der Konstruierbarkeit der Grenzen werden ihre gegenwärtigen Durchlässigkeit und Umwandlung theoretisch nachvollziehbar. Wenn Grenzen, sowie die dazugehörigen Räumlichkeiten, keine zeitlosen, vordefinierten Kategorien seien, sei dementsprechend „a systematic subversion of the principle of territoriality on which states, local cultures and collective identities rest“ (Berking, 2003: 250) als ein weiterer konsequenter Schritt in der Entwicklung einer Gruppe zu begreifen. Die Globalisierung ist daher nicht nur als „Grenzvernichtung“ und Vereinheitlichung aller lokalen Unterschiede zu verstehen, sondern auch als Redefinierung alter Konzepte und Entstehung von neuen, wobei das Lokale und das Globale voneinander nicht zu trennen sind.³⁹ Um die Verflochtenheit dieser zwei Ebenen zu betonen, benutzt Robertson (1992, 1998) den Begriff „Glokalisierung“ anstelle von „Globalisierung“.

Darüber hinaus ermöglicht die durch die neuen Medien entstandene „virtual extraterritoriality“ (Bauman, 2004: 97) soziale Kontakte, die nicht ortsgebunden sind. Die virtuelle Welt öffnet z. B. einen ganz neuen, imaginären Raum für soziale Handlungen, der mit dem alten Territorialprinzip nicht zu vergleichen ist. Als Ort der virtuellen Begegnung und der Interaktion „auf Distanz“ bietet dieser Raum neue, bis dahin noch nicht erprobte Kommunikationsmöglichkeiten.

Diese neuen Räumlichkeiten werden in den zeitgenössischen Theorien als „flows“ (Appadurai), Netzwerke (Castells) und Fluide (Bauman) bezeichnet. In der Globalisierung unterscheidet Appadurai zwischen *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *financescapes* und *ideoscapes* (Appadurai, 1996). Diese unterschiedlichen „scapes“ („Landschaften“) deuten aber keine festen, in sich geschlossenen Phänomene an und sind daher als „flows“ (Ströme, Flüsse, Bewegungen) zu verstehen, die alte Grenzen überschneiden und diese porös machen. Ähnlich wie bei Bauman (2003) generieren die aufgrund der Herauslösung aus festen, starren Grenzen entstandenen fluiden sozialen Phänomene neue Denkmuster der „flüchtigen Moderne“. Im Prozess der Globalisierung wird daher der Raum anders

³⁹ „Globalization and heightened localization, far from being contradictory, are inter-linked: the world is becoming smaller and larger at the same time, cultural space is shrinking and expanding. Localism and ethnicity are conceptualized as two sides of the same coin, and each may (re)assert itself either as a defensive reaction to, or a result of, the increasingly global context of social life.“ (Jenkins, 1998: 43)

empfunden und in sozialtheoretischen Diskursen thematisiert – nicht mehr als ein starres, unbewegliches, lokalgebundenes Konzept, sondern als ein von dem rein territorial verstandenen Ort verschiedener, fluider und freier „Ort des Treffens“. In den nachfolgenden Kapiteln (vgl. Kapitel 4.8.) wird gezeigt, welche Bedeutung bestimmte Räumlichkeiten für die Befragten haben und wie die Pluralität ihrer räumlichen Positionierungen vielfache Zugehörigkeiten hervorrufen kann.

3.1.2. „Entstaatlichung“

Das auf der staatlichen Territorialität, Souveränität und Legalität beruhende „Westphal’sche Modell“ der (Welt-)Gesellschaft scheint ergo aufgehoben und durch andere Modelle ersetzt zu werden.

Politisch betrachtet sind heutzutage einige, früher selbstverständlich nur staatliche Berechtigungen auf andere, *suprastaatliche* Organisationen übertragen worden. Zum anderen entwickelt sich eine sogenannte „globalisation from below“ (vgl. Appadurai, 2001) oder die *Subpolitik* (vgl. Beck, 1986, 1993, 2002), deren Hauptakteure bürgerliche Initiativen und Nichtregierungsorganisationen sind. Solche politischen Prozesse, die den Staat von „unten“ und von „oben“ beeinflussen, bringen einen neuen Begriff der staatlichen Souveränität hervor.

Dabei ist zu erwähnen, dass die einzelnen Staaten zum Teil die Kontrolle über die militärische Macht verloren haben. Supranationale Militärorganisationen, wie etwa die NATO, ersetzen nationalstaatliche, wobei der Staat in seinen militärischen Einsätzen nicht mehr und nie wieder absolut unabhängig handeln kann.

Im ökonomischen Bereich tauchen neue, vom Nationalstaat unabhängige wirtschaftliche Organisationen, z. B. IMF, WTO, Weltbank usw., auf und übernehmen die Rolle der *global players*, die die Internalisierung der Produktion und Finanzen verursachen. Auf diesem neuen Weltmarkt werden Kapital und Arbeit auf zweierlei Weise mobil – einerseits durch das *Outsourcing*, andererseits durch den Import billiger Arbeitskräfte, die mit einer für sie kulturell neuen Umgebung konfrontiert sind. Der neue, globale Kapitalismus hat dadurch das Ende der Ära der staatlichen Wirtschaftsautarkie eingeläutet.

Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte in der UN-Menschenrechtscharta vom 1948 hat erstmals Einzelpersonen zu aktiven Subjekten der legalen Prozesse erklärt und demzufolge weiterhin zur „Entstaatlichung“ beigetragen. Als eine direkte Folge und Antwort auf Kriegsverbrechen im Zweiten Weltkrieg stellt die Charta die moralischen Verpflichtungen einer Person über ihre Verpflichtungen dem Staatsregime gegenüber und proklamiert die Gleichheit aller Menschen (vgl. Beck, 2004). Für die weitere Diskussion sind die Rechte der sogenannten „dritten Generation“ von besonderem Belang. Dementsprechend wird, unter anderem, das Recht auf eigene Kultur (und vor allem Sprache) gewährleistet.

In der Globalisierung wird außerdem die soziale Integration, die in der Staatsgesellschaft abgesichert worden war, fraglich.

„Dies legt den Schluss nahe, dass Prozesse der sozialen Integration, dass ‚Solidarität‘ und ‚Gemeinschaft‘ (im Sinne relativ dauerhafter Sozialkontakte) heute in zunehmendem Maße sozialstaatlich hergestellt und ‚abgesichert‘ werden müssen.“ (Rauschenbach, 1994: 97)

Eine Frage, die uns in den späteren Überlegungen beschäftigen wird (vgl. Kapitel 4.2.4., 4.2.5., 4.4.5. und 4.8.4.), ist jene, ob neue, transnationale Lebensformen auch eine Art von Solidarität anbieten können und in welchem Umfang sich diese neuen Solidaritätsformen von den alten unterscheiden?

Die in der Moderne propagierte Einheit von Staat, Gesellschaft und Individuum löst sich folglich immer mehr auf. Realismus in der Theorie der internationalen Beziehungen, der Staaten als Hauptakteure der Weltpolitik betrachtet, wird in jüngerer Zeit von den Vertretern der Theorie des Globalismus kritisiert. In dieser Theorie werden auch andere Faktoren eingeschlossen und statt eines Macht- und Kampfmodus die Kooperation und ein „Nicht-Nullsummenspiel“ betont.⁴⁰

Im Entstaatlichungsprozess, in dem der Nationalstaat als kein individuelles und souveränes politisches Subjekt agiert, verliert die früher proklamierte Einheit von Staat, Raum und Politik an Bedeutung. Mit Beck gesprochen stellt die allmähliche Auflösung des Staates als eine gesellschaftliche Form erwartungsgemäß den „methodologischen

⁴⁰ Um die Pluralität von *global players* zu betonen, benutzt Robertson den Begriff das „globale Feld“ anstatt des Begriffs „Weltsystem“. Dieses Feld bestehe nicht nur aus nationalen Gesellschaften, sondern auch aus Individuen, einem Weltsystem von Gesellschaften und der Menschheit im Allgemeinen, sowie ihren wechselseitigen Beziehungen. (Vgl. Robertson, 1992)

Nationalismus“ als seine „ideologische“ Grundlage in Frage. „Soziologie als intellektuelle Ordnungsmacht“ bedürfe daher der Rekonzeptualisierung, weil das veraltete „Container-Modell“, in dem die Gesellschaft mit der Staatsgesellschaft gleichgesetzt worden sei und in dem die „Zombie-Kategorien“ einer solchen nationalstaatlich orientierten Soziologie herrschten, keine reale Geltung mehr habe (vgl. Beck, 2003, 2004, 2007a). Anstelle des alten, nationalstaatlichen Gesellschaftsmodells entstehen neue Konzepte und bringen einen erweiterten Politikbegriff hervor.

3.1.3. Kulturelle Globalisierung

Als eine dieser „Zombie-Kategorien“ gilt die in sich geschlossene nationale Kultur, die auf einer gemeinsamen (nationalen) Gruppendifinition und -bedeutung beruht. Wenn aber die ethnische Kultur als „kognitives Element“ die eigentliche Grundlage einer Ethnie darstellt (vgl. Kapitel 2.4.1.), ohne welche die Ethnie weder als „reale“ noch als sozialwissenschaftliche Kategorie existieren könnte, dann kann eine gemeinsame „Globalkultur“ genauso als Grundlage einer neuen „Globalgemeinschaft“ dienen. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, ob diese die endgültige Auflösung aller einzelnen Gemeinschaften ankündigt? Wenn nämlich Globalisierung „the compression of the world and the intensification of *consciousness of the world as a whole*“ (Robertson, 1992: 8; Hervorh. durch die Verf.) bedeutet, ist es wichtig, sich der Frage zu widmen, ob dieses „Globalbewusstsein“ als ein übergeordnetes Konzept gleichzeitig das Ende einzelner Partikularitäten andeutet?

Globalisierung wird oft als Verschmelzung und Vermischung von Kulturen und Traditionen bezeichnet, in denen jegliche Andersartigkeit verloren geht. Der von Ritzer erfundene Begriff „*McDonaldisierung*“, der eigentlich das allherrschende, ökonomisch fundierte, amerikanische Macht/Kulturkonzept umschreibt, dient dabei als ein prägnantes Modell solcher Betrachtungsweisen. Im folgenden Schritt soll untersucht werden, in welchem Maße sich einzelne Elemente einer breit definierten ethnischen Kultur, im Sinne von kollektivem Gedächtnis, Sprache, Religion sowie alltäglichen Praxen, im Prozess der Globalisierung verändern.

Nicht nur der lokale, gruppenspezifische Raum, sondern auch die Zeit wird auf einer globalen Ebene unifiziert⁴¹ und komprimiert (vgl. Giddens, 1990, 1991; Beck, 2002a, 2007a), sodass man von einer „*timeless time*“ (Castells, 2004: 1) sprechen kann. Es gibt heutzutage fast keine lokalen Ereignisse mehr, die von den anderen unabhängig und klar trennbar sind. Lokale „Zeiten“ und Geschichten werden nicht mehr ausschließlich lokal produziert, da äußere Einflüsse stärker als je zuvor sind, sodass es dementsprechend keine autarken Kulturen mehr gibt. Andererseits sei es schwer, in einer globalen Kultur, die „*essentially memoryless*“ sei, weil ihre einzelnen Elemente vielfältig und verstreut seien, eine gemeinsame, auf einem globalen kollektiven Gedächtnis beruhende „globale Identität“ zu gründen (Smith, 1990: 179). Daraus folgt, dass die Offenheit lokaler Geschichten anderen (lokalen und globalen) Geschichten und „Zeiten“ gegenüber im Zeitalter der Globalisierung nicht notwendigerweise auf ihr Verschwinden und ihre Verschmelzung hinweist. Mit Barth gesprochen fordern gerade Kontakte mit anderen Gruppen das Bestehen auf eigener Einzigartigkeit, was jeweils von einem beharrenden (Kultur-)Fundamentalismus zu unterscheiden ist.

Sprache, als eine materialisierte Form des ethnischen Bewusstseins, wird nun oft als bedroht empfunden. Die rapide Abnahme aktiv gesprochener Sprachen, sowie ihre „Verunreinigung“ durch fremde Elemente, können als Zeichen ihrer Gefährdung wahrgenommen werden.⁴² Fraglich bleibt aber, ob der angenommenen, globalen linguistischen Vereinheitlichung ausschließlich als Bedrohung anzusehen ist? Mischungen und Neukombinationen von Sprachen stellen nicht zwangsläufig ihren Untergang dar, diese sollten auch als Kreativitätsausdruck begriffen werden. Da jede Sprache eine lebendige Kategorie und kein angefertigtes, unwandelbares Konzept ist, können jegliche Änderungen ebenso als ihre Bereicherung wahrgenommen werden – jedoch nur bis zu bestimmten Grenzen, die ihre Existenz nicht in Frage stellen.

Die Rolle der Religion in der Bildung ethnischer Gruppen ist nicht immer entscheidend und wird manchmal sogar bestritten. In unserem Zeitalter entstehe „ein

⁴¹ Als Vorzeichen der gegenwärtigen, hoch entwickelten Unifizierung diente etwa die Einführung der Standardzeit am Ende des 19. Jhd.

⁴² Darüber hinaus ist die Tatsache bedeutsam, dass die englische Sprache derzeit zur *lingua franca* geworden ist. Als Amtssprache in vielen internationalen Organisationen, transnationalen Unternehmen, in den ehemaligen Kolonien, aber auch in global verbreiteten Kulturprodukten (wie etwa in der Musik- oder Filmproduktion), hat sie den Vorrang vor vielen anderen Sprachen – nicht aufgrund ihrer ästhetischen Dimension oder etwa einer einfachen Erlernbarkeit, sondern weil diese die Sprache der Mächtigen ist.

Sinnmarkt, eine Art kultureller ‚Supermarkt‘ für Weltdeutungsangebote aller Art“ (Hitzler, Honer, 1994: 308), auf dem die Religions- und die ethnische Zugehörigkeit nicht unbedingt in einem Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit stehen. Etnien und Nationen verlieren infolgedessen ihr Monopol auf die Religiosität ihrer Angehörigen. *New Age* hat weiterhin zur Personalisierung der Religion beigetragen, wobei diese von jeglichen Gruppenzwängen befreit und eine Entscheidungssache jedes/jeder Einzelnen wird.

In Diskussionen über alltägliche Praxen gegenwärtiger Weltbürger rückt oft die Konsumkultur in den Vordergrund. Als ein durch die Massenproduktion entstandenes, von der neoliberalen Elite dirigiertes Phänomen stelle diese eine Art „global control over local consumption via product differentiation“ (Friedman in: Featherstone, Lash, Robertson, 1995: 87) dar. Hinter der (Konsum-)Kultur verbergen sich tatsächlich wirtschaftliche Interessen bestimmter Gruppierungen, sodass man zum Konsumenten bzw. zur Konsumentin immer gemacht wird. Außerdem wird die eigene Lebensführung genauso zu einer berechneten ökonomischen Wahl. Die von einem Konsumenten/einer Konsumentin benutzten Konsumgüter dienen als Zeichen seiner/ihrer sozialen Lage und des Lebensstiles (vgl. Bourdieu, 1993). Der weltweite Verbrauch westlicher Konsumgüter ändert somit alltägliche Praxen und Rituale; „[they] start to use regimes of signification in different ways and develop new means of orientation and identity structures“ (Featherstone, 1991: 62f.). Westlich geprägte Konsumgüter werden aber nicht überall gleich konsumiert und haben daher nicht immer dieselbe Bedeutung. Darüber hinaus werden nicht nur westliche, sondern auch Kulturgüter aus anderen Regionen in der Globalisierung verbreitet.⁴³ In der Pluralität verschiedener Lebensoptionen und *life-styles*, die nun für viele – und doch nicht für alle – zugänglich sind, löst sich die Ethnizität dennoch nicht auf, nur weil keine „typischen“ ethnischen Produkte mehr verwendet werden. So ist es z. B. bemerkenswert, dass das Verschwinden nationaler oder regionaler Trachten und ihr Ersatz durch moderne, global verbreitete Kleidung keineswegs die gleichzeitige Auflösung der jeweiligen nationalen oder regionalen Gruppenmerkmale hervorgerufen hat.

⁴³ „One can eat Chinese tomorrow and turkish day after; one can even dress in Chinese or Turkish styles. But *being* Chinese or Turkish are not commercially available options.“ (Billig, 1995: 139; Hervor. i. Orig.)

Laut Appadurai haben neue Medien in der Verbreitung eines globalen Bewusstseins und in der Entstehung globaler „*imagined worlds*“ die relevanteste Rolle gespielt (vgl. Appadurai, 1990, 1996). Neue Technologien (*technoscapes*) wie etwa Telefon, Satellitenfernsehen oder Computer haben neue Medien ermöglicht (*mediascapes*) und ferner die Ausbreitung der von ihnen (bzw. ihren Eigentümern) propagierten Ideen (*ideoscapes*) gestattet. Und während in der Entstehungszeit der ersten Nationalstaaten der „*print capitalism*“ als materielle Grundlage des Nationalbewusstseins maßgeblich gewesen sei, scheine, laut Featherstone, gegenwärtig der „*electronic capitalism*“ in Bezug auf ein globales Bewusstsein die gleiche Rolle zu spielen.⁴⁴ Neue Medien sind aber nicht nur Machtinstrumente der herrschenden Elite – ihrem demokratischen Wesen nach befähigen sie auch andere Subjekte, ihre Ideen und Weltbilder einer breiteren Weltöffentlichkeit zu präsentieren und sich auf solche Art und Weise für die eigene Gruppe einzusetzen und dadurch erfolgreiche *identity politics* zu betreiben.⁴⁵ Diasporagemeinschaften profitieren von neuen Medien deswegen, weil sie ihnen einen direkten Kontakt zu ihren Herkunftsländern und zu anderen Mitgliedern ihrer ethnischen Gruppe überall in der Welt ermöglichen. Insoweit scheint der Robertson'sche Begriff „Glokalisierung“, als Beförderung des Lokalen auf der globalen Ebene, angemessener und zutreffender als jener der „Globalisierung“ zu sein.

Am Beispiel der Globalisierung einzelner kognitiver Bestandteile einer Ethnie (kollektives Gedächtnis, Sprache, Religion, alltägliche Praxen) wurde gezeigt, dass der Anfang der Globalisierung keineswegs das Ende der Ethnie bedeutet.

„ [...] the central paradox of ethnic politics in today's world is that primordia (whether of language or skin color or neighborhood or kinship) have become globalized. That is, sentiments, whose greatest force is in their ability to ignite intimacy into a political state and turn locality into a staging ground for identity, have become spread over vast and irregular spaces as groups move yet stay linked to one another through sophisticated media capabilities.“ (Appadurai, 1996: 41)

⁴⁴ „If Anderson emphasized the importance of ‚print capitalism‘, Appadurai stresses ‚electronic capitalism‘ and points to the role of the film, television, video and the Internet with their post-symbolic imagistic communicative forms.“ (Featherstone, 2001: 503)

⁴⁵ Vgl. dazu besonders Castells, 2004.

Neue *ethnoscapes*, die laut Appadurai aus zahlreichen TouristInnen, ImmigrantInnen, GastarbeiterInnen usw. bestehen, verleihen den ethnischen Gruppierungen einen neuen Sinn. Ethnie als eine sozial konstruierte Kategorie ist dementsprechend kein Konzept, das sich erschöpft hat und nicht mehr gültig ist, sondern eines, das sich in einem Redefinierungsprozess befindet.⁴⁶

3.1.4. Globalisierung als Vielfalt

Globalisierung ist deshalb nicht nur als Unifizierung zu postulieren, sondern auch als Diversifizierung von Unterschieden und Perspektiven. Daher unterscheidet Nederveen Pieterse zwischen den zwei Globalisierungstendenzen – zum einem als Homogenisierung und zum anderen als Diversifizierung verstanden. Und wenn sich Globalisierung als Homogenisierung durch z. B. kulturellen Imperialismus, einseitige kulturelle Abhängigkeit und Vorherrschaft oder Verwestlichung auszeichne, seien die Kennzeichen der Globalisierung, als Diversifizierung verstanden: wechselseitige Beziehungen, Synkretismus, Hybridität, globale kulturelle Melange usw. (vgl. Nederveen Pieterse, 1998: 115). Im Globalisierungsprozess gelten nicht nur westliche Modelle als „Globalisierungsgewinner“ – andere Perspektiven sind ebenfalls ein wesentlicher Teil dieses Prozesses, auch wenn diese manchmal den Anschein der „Verwestlichung“ erwecken.⁴⁷ Globalisierung trage solcherart zu einer „increasing awareness of other voices, other perspectives, other points of view“ (Gergen, 1991: 86) bei.

Schließlich soll erwähnt werden, dass zum Wesen jeder Kultur die Vielfalt und die Verflochtenheit mit Elementen aus anderen Kulturen gehört, sodass ihre Voraussetzungen die Offenheit anderen Kulturen gegenüber und die wechselseitige Abhängigkeit voneinander sind. Da eine Kultur durch Interaktionsprozesse mit anderen

⁴⁶ „The very concepts of homogenous national cultures, the consensual or contiguous transmission of historical traditions, or, organic’ ethnic communities – *as the grounds of cultural comparativism* – are in a profound process of redefinition.“ (Bhabha, 1994: 5; Hervorh. i. Orig.)

⁴⁷ „A fifth important (perhaps the most important) consequence of the transnationalization of capital may be that for the first time in the history of capitalism, the capitalist mode of production appears as an authentically global abstraction, divorced from its historically specific origins in Europe. In other words, the narrative of capitalism is no longer a narrative of the history of Europe; so that, for the first time, non-European capitalist societies make their own claims on the history of capitalism [...] I think it is arguable that the apparent end of Eurocentrism is an illusion, because capitalist cultures have taken shape has Eurocentrism built into very structure of its narrative [...]“ (Dirlik, 1997: 71)

entsteht, ist diese ihrer Definition nach vielfältig und in der Tat nicht unitär. Im Zuge der Routinisierung einzelner Praxen und Modelle werden „fremde“ Elemente verinnerlicht, sodass ihre ursprüngliche Andersartigkeit manchmal verdrängt und diese als eigen empfunden wird. Gegenseitige Einflüsse hat es immer gegeben, diese haben sich aber in der Globalisierung aufgrund besserer Kommunikationsmöglichkeiten intensiviert und weiter ausgebreitet.

Da sich die in der Moderne entstandene Idee der einheitlichen nationalen Gesellschaft auflöst, sei es die Aufgabe einer neuen, globalen Soziologie, sich „an sozialen Netzwerken, Grenzgebieten, Grenzüberschreitungen und der Weltgesellschaft“ (Nederveen Pieterse, 1998: 118) zu orientieren und die Heterogenität der Perspektiven als wissenschaftliche Herausforderung anzunehmen.

3.2. Individualisierung

„Die andere Seite der Globalisierung ist Individualisierung. Dies meint: die Aufzehrung, Auflösung und Entzauberung der kollektiven und gruppenspezifischen Identitäts- und Sinnquellen [...]“ (Beck, 1994a: 470)

Die durch die Globalisierung verursachte Lockerung von Grenzen und die Auflösung der klar definierten, von allen anderen getrennten Gruppen haben das „Ende der traditionellen Großgruppengesellschaft“ (Beck, 1986: 139) eingeläutet und Folgen für Individuen ausgelöst. Die Frage ist, ob die für solche Gesellschaften typischen „stabilen“ Identitäten in der Zeit einer „flüchtigen Moderne“ (vgl. Bauman, 2003) überhaupt möglich sind? Da aufgrund von turbulenten gesellschaftlichen Prozessen der Grenzverschiebungen und ihrer Neubestimmung derzeit kaum noch von präzisen und feststehenden Kategorien (wie etwa Klasse, Religion, Nation usw.) gesprochen werden kann, verliert die aufklärerische Bestimmung der Identität als eine eindeutige, stabile und vernunftbasierte Einheit an Geltung. Die Rekonzeptualisierung konventioneller sozialer Kategorien trägt schließlich auf einer persönlichen Ebene dazu bei, dass „our social maps no longer fit our social landscapes“ (Jenkins, 1996: 9). Und wenn das „universale“ Subjekt der Aufklärung, im Vergleich zum Identitätsverständnis vorheriger Epochen, ungebundener und flexibler als je zuvor dargestellt wird, scheint es doch in den „Käfigen“ der Gesellschaft gefesselt zu sein. Institutionen der ersten Moderne bieten

in der Tat keine Vielfalt von Rollen, sondern eher eindeutige Beschreibungen, sowie keinen hinreichenden Grad der sozialen Mobilität.

Beck vertritt die These, Individualisierung bedeute nicht nur die Herauslösung aus festen gesellschaftlichen Formen („Freisetzungsdimension“), sondern auch das Defizit von bekannten Sicherheiten, wie etwa an internalisierten Normen oder Handlungsweisen („Entzauberungsdimension“), sowie einen neuen Raum für eigene Kreativität und Einbindungsmöglichkeiten („Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension“) (vgl. Beck, 1986: 206ff.).

Zu den wichtigen sozialen Formen, die brüchig und instabil geworden sind und von denen sich Individuen „befreien“, zählen laut Beck Erwerbsarbeit und Familie. Im modernen, „flexiblen Kapitalismus“, im Sinne Sennetts, gebe es so gut wie keine sicheren, langfristigen Arbeitsstellen, sodass die Arbeit nicht nur keine dauernde materielle Existenzbasis, sondern auch keine persönliche Erfüllung sichern könne. Die Identifizierung mit dem Beruf, der meistens als ein wichtiger Teil der Identitätsbildung diene, werde somit fraglich und labil (vgl. Sennett, 2006; Beck, 1986, 1997). Darüber hinaus werden Individuen durch die Freisetzung aus den typischen Geschlechterrollen sowie durch das Ende der Kleinfamilie und ihre Auswechslung durch Single-Lebensformen oder etwa Wohngemeinschaften (vgl. Beck, 1986) aus den vordefinierten Strukturen befreit. Andererseits geht dadurch die emotionale Sicherheit, die Familie oder Ehe unterstellen, verloren.⁴⁸ „Riskante Freiheiten“ (Beck, Beck-Gernsheim, 1994) bedeuten somit nicht nur die Freisetzung des Individuums, sondern auch eine radikale Unsicherheit, die sowohl als Problem als auch als Chance für neue Optionen gilt.

Die „Entzauberungsdimension“ der Individualisierung impliziert den „Legitimationsverlust“, in dem alte Sicherheiten und erprobte Handlungsrezepte aufgrund der weit verbreiteten Zugänglichkeit anderer, neuer Optionen ihren privilegierten Status verlieren. Als Ergebnis eines solchen Entzauberungsprozesses entstehe laut Giddens die Gefahr der Bedeutungslosigkeit [*threat of personal meaninglessness*], die auf Routine und Vertrauen beruhe (vgl. Giddens, 1991: 201). Die

⁴⁸ Die Auswahl der Befragten in der vorliegenden Arbeit, die Single-Lebensformen führen, soll mit Baumans Worten erklärt werden: „Das ‚Explosive‘ passt zu dem Typ von Identität, den die flüchtige Moderne hervorbringt: Identitäten und Gemeinschaften sind flüchtig, vorübergehend und auf einen Punkt bezogen, mit einem Wort: ‚Singles‘. Ihre Lebensspanne ist ebenso kurz wie voller Feuer. Wucht entfalten sie nicht über eine erwartete Langlebigkeit, sondern paradoxerweise durch ihre Zerbrechlichkeit und ungewisse Zukunft und die daraus erwachsende Notwendigkeit, sich emotional und sonst wie voll auf sie einzulassen.“ (Bauman, 2003: 233)

Routine und das daraus entstandene Vertrauen dienen als Basis von „ontological security“. Die ontologische Sicherheit, die Kontinuität, Wiederholbarkeit und Bekanntheit von Praxen unterstellt, wirkt daneben als Grundlage eines erfolgreichen emotionalen Gleichgewichts. Diese sei „an emotional, rather than cognitive, phenomenon, and it is rooted in the unconscious“ (Giddens, 1990: 92). Jeder Verlust der Selbstverständlichkeit internalisierter alltäglicher Praxen und Routinen stellt daher einen Bruch in der Lebensgeschichte dar, was dazu führt, dass Identitäten im Prozess der Verunsicherung und Pluralisierung sozialer Formen hinterfragt und rekonzeptualisiert werden.

Die Pluralität von Normen, Werten, Traditionen, Weltanschauungen, die nun von einzelnen lebensweltlichen Kontexten unabhängig und mehr oder weniger für alle zugänglich sind, stellt bekannte Autoritäten in Frage und öffnet somit den Freiraum für eigene Interpretationen und Aktionen. Dadurch entsteht die sogenannte Selbst-Kultur, die eine „Enttraditionalisierung, Freisetzung aus vorgegebenen Sicherheiten und Versorgungsbezügen“ (Beck, 1997: 190) bedeute. Biographie werde demzufolge zur „Risikobiographie“, weil in dieser alte Sicherheiten zurückgelassen werden und weil diese im Zuge eines permanenten Entscheidungsprozesses zwischen unterschiedlichen Optionen entstehe (vgl. Beck, 1997). Mit ihren individualisierten Lebensformen bringen Individuen folglich nun mehr als je zuvor Kreativität und Denkvermögen in die Lebensplanung ein. Diese Pluralität sozialer Formen, die nun zur Verfügung steht, erfordert intellektuelle Bestrebungen des Subjekts. Es kann sich aus diesen unterschiedlichen Formen seine Lebensgeschichte selber basteln, was seine Entscheidungskraft voraussetzt. Da es keine allgemeingültigen Modelle gibt, ist das Subjekt, mit Sartre ausgedrückt, „zur Freiheit verurteilt“. Gleichzeitig ist aber der Authentizitätsanspruch immer schwieriger zu erfüllen. Das Paradox der Individualisierung besteht nun darin, dass trotz allgegenwärtiger Offenheit und Pluralität doch die „Institutionalisierung von Biographiemustern“ (Beck, 1986: 211) stattfindet. Die von der globalen Konsumkultur angebotenen und verkauften Produkte, die zum *Image* einer Person beitragen und sie dadurch allen anderen Einkäufern gleich macht, oder etwa Karriereverläufe, die überall in der Welt gleich sind, werden bei Beck als Beispiele einer neuen Routinisierung genannt.

3.2.1. Identitätsmodelle und -krisen

Kritik am autonomen, einheitlichen und von der Umgebung unabhängigen, aufklärerischen Subjekt wurde von mehreren Autoren erhoben. So betont bereits Marx die Einbettung des Subjekts in seine Umgebung und seine Abhängigkeit von ihr. In seiner Theorie dient die materielle Basis als Voraussetzung des geistigen Überbaus. Für Freud spielt gerade das Unbewusste – als Kontrapunkt zu allen bisherigen Thematisierungen der Identität als Vernunftsgebilde – die entscheidende Rolle in der Identitätsbildung. De Saussure hebt die Bedeutung der Sprache als eines gemeinsamen Kommunikationscodes und die Gefangenheit aller Individuen in dieser hervor. Foucault zufolge sind weiterhin alle Subjekte der Disziplinarmacht der Gesellschaft untergeordnet. Für die Vertreterinnen der feministischen Theorie beruht diese Macht auf der männlichen Herrschaft.⁴⁹ In der Geschichte des Identitätsverständnisses stelle für Hall das Subjekt der Aufklärung nur ein Konzept dar, das durch die Modelle des soziologischen und des postmodernen Subjekts ersetzt worden sei. Und wenn im Modell des soziologischen Subjekts die Bedeutung der anderen und die Interaktion mit ihnen ausschlaggebend sei, seien die Hauptmerkmale des postmodernen Subjekts Inkohärenz und innere Widersprüchlichkeit (vgl. Hall, 1994: 181f.).

Die Verschiedenheit und Inkongruenz einzelner Elemente der Identität fordert die „strategische Manipulation“ (vgl. Gergen, 1991; Giddens, 1991) des Subjekts in deren Steuerung. Da nämlich die Vielzahl der zur Verfügung gestellten Modelle, zwischen denen das Subjekt in der Identitätsbildung auswählen kann, die innere Fragmentierung und das Multiplizieren von Positionen verursacht (vgl. Grossberg, 1996: 91), wird das Zusammenhalten all dieser Elemente in einer Einheit schwieriger als je zuvor. Reflexivität und Narration, als in der Schaffung der persönlichen Einheit entscheidende Identitätskomponenten, gewinnen dementsprechend an Bedeutung. Damit handelt es sich nicht nur um die Unterschiede, die Bestandteile jeder Identität sind und deren Bearbeitung ein gewisses „Identitätsmanagement“ (Bauman, 2003: 210) verlangt, sondern um ein tiefes, grundsätzliches Hinterfragen des eigenen Selbst, das mit einer Vielfalt von angebotenen Optionen konfrontiert ist.

⁴⁹ Zum historischen Überblick der Kritik des Konzeptes des aufklärerischen Subjekts vgl. Hall, 1994: 196f., und Simon, 2004: 13f.

Die wachsende Brüchigkeit und Instabilität von Identitätskonstruktionen löst verschiedene Formen von Identitätskrisen aus. Baumeister unterscheidet zwischen dem Identitätsdefizit und dem Identitätskonflikt. Und wenn das Identitätsdefizit „refers to the inadequately defined self, characterized by a lack of commitment to goals and values“, stelle der Identitätskonflikt „the multiply defined self whose multiple definitions are incompatible“ (Baumeister, 1986: 199) dar. In vorliegender Arbeit wird die Aufmerksamkeit dem Identitätskonflikt geschenkt, weil es sich bei den Befragten um Personen mit komplexen Selbstidentifikationen handelt, bei denen die scheinbare Selbstverständlichkeit der ethnischen Identität durch Migration verstärkt problematisiert wird (vgl. Kapitel 4.5.).

3.2.2. Individualisierung – Verlust oder Gewinn?

„Desperately seeking identity“ (Bauman, 1992: 693) – so lassen sich moderne Identitätskrisen prägnant ausdrücken. Diese verzweifelte Suche nach dem eigenen Selbst hat oft Gefühle der Bedeutungslosigkeit, Orientierungslosigkeit⁵⁰, existentielle Isolation und Angstgefühle⁵¹ zur Folge. Da es heute weder einen festen Grund für die eigene Selbstdefinition noch Sicherheiten im Allgemeinen mehr gibt, sind Subjekte gezwungen, ein „*life in fragments*“ (vgl. Bauman, 1995), das seinem Wesen nach brüchig und inkonsistent ist, zu führen. Die Identität sowie das bequeme Vertrauen in bekannte Fakten werden ständig durch diverse Risiken (wie z. B. durch den drohenden Arbeitsverlust oder etwa Orts- oder Landeswechsel) aufs Spiel gesetzt, was Unbehagen bereiten kann.

Wie schon oben erwähnt, ist Identität sowohl als Struktur als auch als Prozess zu verstehen. Identitätsänderungen sind dementsprechend nicht nur wünschenswert, sondern auch erforderlich, um überhaupt ein errungenes Identitätskonzept entfalten zu können. Die größte Gefahr bei den gegenwärtigen Identitätskrisen besteht aber darin,

⁵⁰ „Das Erschreckende an Identitätskrisen liegt ja gerade darin, dass man die Orientierung verloren hat und nicht mehr weiß, was wirklich zählt, also am Rande eines Abgrundes steht, wo absolut nichts mehr Bedeutung hat [...] In gewissem Sinne plazierte mich meine Identität also in der moralischen Welt.“ (Taylor, 2002: 271)

⁵¹ „We experience anxiety in becoming aware that we cannot trust our answers to the question, ‚Who I am?‘, ‚Where do I belong?‘“ (Giddens, 1991: 66)

dass *the core self*, der Identitätskern, in permanenten Umwandlungen und Restrukturierungen verloren geht (vgl. Giddens, 1991; Gergen, 1991).

Aktuelle Identitätskrisen scheinen auf den ersten Blick nur durch Bedrohungen und Verluste gekennzeichnet, überhaupt die Kehrseite der „Identitätsmedaille“ zu sein. Jede Krise soll aber auch als Chance oder Gewinn angenommen werden – Bestrebungen nach Einheit und Kontinuität, die daraus folgenden Errungenschaften und die offenstehenden Wahlmöglichkeiten sind schließlich Momente in der Identitätssuche und -bildung, die Subjekten neue, bisher nicht bekannte Optionen bieten. Die Befreiung aus einem engen, vertrauten sozialen Milieu verursacht nicht nur Unsicherheiten, sondern wecken auch innere Kreativität, Einbildungskraft, kombinatorische Fähigkeiten und „Ambiguitätstoleranz“ (Keupp, 1999: 280) des Subjekts, was als persönlicher Gewinn gesehen werden kann. Der Mangel an vordeterminierten Lebenszielen und an Wegweisern für das Erreichen dieser Ziele machen aus Subjekten „Entfaltungskünstler“ des eigenen Selbst, deren Handlungen vor allem auf „Pflichten gegenüber sich selbst“ (Beck, 1986: 157), und nicht auf den von der Gesellschaft bestimmten, beruhen.

3.2.3. Individualisierung als Reflexivität

Im postmodernistischen Diskurs wird diese Befreiung des Subjekts aus Gesellschaftszwängen als ein Akt der Dekonstruktion der bisher vorherrschenden Wahrheiten und Muster charakterisiert. Die Auflösung alter sowie der kontingente Charakter neuer Modelle brächten ein neues Identitätskonzept hervor, das wesentlich fragmentiert und im Versuch der Integration dieser Fragmente durch zentrifugale Tendenzen geprägt sei (vgl. Giddens, 1990: 150). Die postmodernistische Beliebigkeit und die angenommene spielerische Natur sozialer und persönlicher Veränderungen ist allerdings bei vielen Autoren auf Kritik gestoßen. Der relativistische Blick, in dem Unterschiede zwar betont seien, bleibe aber im Wesentlichen oberflächlich und verantwortungslos.⁵² Für Giddens sei deswegen für die Postmoderne ausdrücklich die

⁵² „The former welcome or hope for an invigorating and playful ‚anything goes‘ that liberates identity from the restrictions of tradition, the latter fear and caution against the anomie of ‚nothing counts any more‘ that threatens to undermine the very essence of identity.“ (Simon, 2004: 1)

ästhetische Dimension reserviert, weil diese aufgrund ihrer Unverbindlichkeit und mangelnden Essenz als keine ausreichende Grundlage des politischen Handelns dienen könne (vgl. Giddens, 1990: 45; auch Radhakrishnan, 2003a).

Das Problem, das demgegenüber mit der von Beck definierten „zweiten“ oder „reflexiven“ Moderne verbunden sei, bestehe nicht nur in den Dekonstruktionen und dem Abbauen von Grenzen und Gruppen, sondern auch in ihrer Rekonstruktion. Dem postmodernen Relativismus und der ontologischen Leere gegenüber stelle „das reflexartige Denken und Handeln der Individuen [...] die Kompensationsinstanz für alles, was in der Gesellschaft nicht mehr funktioniert“, dar (Beck, 2007: 581; Hervorh. i. Orig.). Die durch die gegenwärtige Produzierung von Unsicherheiten und Gefahren entstandenen mangelnden sozialen Funktionen, die mit den alten Schemata nicht mehr zu begreifen und zu bewältigen sind, zwingen daher Individuen, diese selbst zu interpretieren und ihre Identitäten selbstständig, ohne irgendwelche sozial vordefinierten Kategorien herzustellen. Eigenleistungen des Individuums in der Selbstverwirklichung machen es zum aktiven Faktor nicht nur des eigenen Lebens, sondern auch der Gesellschaft im Allgemeinen. Sie reproduzieren nämlich nicht nur Strukturen, sondern leisten auch einen Beitrag hinsichtlich ihrer Veränderung (vgl. Beck, 1993: 90). Im Wechselspiel zwischen Individuum und Gesellschaft scheint so heutzutage das Individuum den Vorrang zu haben.

Lash (1996) unterscheidet zwischen der sogenannten strukturellen Reflexivität und der Selbstreflexivität. Die strukturelle Reflexivität beziehe sich auf das Nachdenken über gesellschaftliche Strukturen und ihre Infragestellung, die Selbstreflexivität demgegenüber auf das Überprüfen des eigenen Selbst bzw. die Schaffung der Einheitlichkeit zwischen diversen, manchmal auch widersprüchlichen Elementen der Identität. Infolge mangelnder „Rezepte“ für eine „richtige“ Lebensführung, sind Subjekte derzeit gezwungen, über scheinbar selbstverständliche Dinge des alltäglichen Lebens selbst Entscheidungen zu treffen.⁵³ Das Selbst werde so in ständigen Entscheidungsprozessen zum „*reflective project*“ (Giddens, 1991), das für seine Handlungen selbst verantwortlich sei, und die Lebensführung zur „*life-politics*“. Das Individuum scheint so ein hochkomplexer, „intellektueller Apparat“ zu werden – es kann

⁵³ „Modernity is a post-traditional order, in which the question, ‚How should I live?‘ has to be answered in day-to-day decisions how to behave, what to wear and what to eat – and many other things – as well as interpreted within the temporal unfolding of self-identity.“ (Giddens, 1991: 14)

sich auf die bereitgestellten, von der Gesellschaft mitgelieferten Vorschriften nicht mehr verlassen. Die Aufgabe, sich selbst zum eigenen Objekt zu machen, was die eigentliche Bedeutung der Reflexivität ist, wird somit in der Zeit globaler Risiken unvermeidlich.

Die Frage ist nun, wie „hochindividualisierte Gesellschaften überhaupt integrierbar“ seien (Beck, Beck-Gernsheim, 1994: 32). Wenn jeder/jede seine/ihre Identität nach eigenen Modellen, ohne feste gesellschaftliche Definitionen modellieren kann, wie ist die Existenz dieser Gesellschaft überhaupt möglich? An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen, dass die Individualisierung keineswegs mit dem Egoismus gleichzusetzen ist (vgl. Giddens, 1996: 319). Die Individualisierung sollte als eine neue Chance für eine Pluralisierung der Gesellschaft und gesellschaftliche Komplexität betrachtet werden. Die soziale Integration ist dementsprechend möglich, indem diese sich nicht auf Ähnlichkeiten und die Vernichtung aller Unterschiede bezieht, sondern auf eine „Einheit in Vielfalt“, in der alle Differenzen in eine neue Form transzendiert und gleichzeitig akzeptiert worden sind, wobei ein Mindestmaß an gesellschaftlichen Normen jedoch beibehalten werden soll.

4.Rekonzeptualisierung der ethnischen Identitätskomponente

4.1. Forschungsdesign

4.1.1. Erhebungsverfahren

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Forschungsarbeit war die Auseinandersetzung mit den Thesen über die Globalisierung als Vereinheitlichung, in der sämtliche Unterschiede miteinander verschwimmen. Die persönliche Erfahrung der Verfasserin – als Angehörige einer postsozialistischen Transitionsgesellschaft mit der ausgeprägten Dichotomie zwischen Globalisierungstendenzen einerseits und der nationalen Renaissance andererseits – war dabei der entscheidende Faktor bei der Themenauswahl.

Die Aufnahme solcher persönlicher Erfahrungen in die wissenschaftliche Arbeit wurde in früherer Zeit, aus der Perspektive einer positivistisch orientierten Wissenschaft, mit Skepsis betrachtet. Der Perspektivenwechsel, dessen Ursprünge vor allem in der Anthropologie und in der feministischen Theorie zu finden sind, besteht darin, dass wissenschaftliche Erklärungen aus der eigenen Position heraus nicht nur erlaubt, sondern sogar erwünscht sind. Der von dem amerikanischen Anthropologen Geertz entwickelte Begriff der „dichten Beschreibung“ zielt ebenfalls darauf ab, dass die wissenschaftliche von der persönlichen Position nicht zu trennen sei. Seines Erachtens nach gebe es keine objektiven, puren Daten – sie seien im Interpretationsprozess immer durch individuelle Vorkenntnisse und Perspektiven des Forscher/der Forscherin beeinflusst.

Eine solche integrierende Sichtweise wird in der postmodernistischen Kritik an Metaerzählungen weiter tradiert. Dieser Kritik zufolge gebe es keine „objektiven“ Wissenschaften, die sich die Entdeckung einer „absoluten Wahrheit“ zum Ziel gesetzt haben, heutzutage könne nur noch die Rede von Theorien mittlerer Reichweite sein. Der Vorteil des Einbringens der persönlichen Perspektive des Forschers/der Forscherin in die Theorie besteht schließlich darin, dass die Kluft zwischen seiner/ihrer Sichtweise (die sogenannte „etische“ Betrachtung) und des/der Befragten („emische“) überbrückt

werden kann. Darüber hinaus ermöglicht eine ähnliche Lebensposition einen besseren und offeneren Kontakt mit den Befragten. Im Laufe der Forschung war es manchmal schwierig, das Vertrauen der Befragten zu gewinnen – teilweise deshalb, weil einige von ihnen am Anfang ihres Aufenthaltes in Deutschland einen halblegalen Status innehatten. Alle Befragten wurden über den Bekanntenkreis gefunden, wobei die VermittlerInnen als den Befragten vertraute Personen den Zugang zu diesen erleichtert haben. Die ähnliche Position der Forscherin, als Migrantin, hat wesentlich dazu beigetragen, dass eine Vertrauensbasis hergestellt werden konnte und die Kluft zwischen der Forscherin und den „Forschungsobjekten“ überwunden wurde. Die oberste Priorität war dabei, die Befragten eben nicht als „Forschungsobjekte“ zu betrachten, im Sinne von *Othering*, sondern sie selbst zu Wort kommen zu lassen und ihnen dadurch die Möglichkeit zu geben, ihre eigene Perspektive geltend zu machen. Obwohl Sozialwissenschaften bekanntlich ein „Instrument der Macht und Kontrolle“ (Beck-Gernsheim, 2007: 185) sind und sozialwissenschaftliche Kategorien als Ordnungsprinzipien fungieren, wurde trotzdem der Versuch unternommen, den Befragten einen Freiraum zu geben, insbesondere durch die offene Fragestellung. Die Möglichkeit, dass das Vorhaben der Forscherin die Forschungsergebnisse beeinflusst haben könnte und dass die Befragten manchmal vermeintlich passende Antworten geben wollten, muss an der Stelle eingeräumt werden. Darüber hinaus sollte erwähnt werden, dass in einer Forschungsarbeit, die sich hauptsächlich mit der ethnischen Identität befasst, diese von anderen sozialen Identitäten getrennt und isoliert betrachtet wurde.

Die in der Arbeit verwendete Herangehensweise ist als ein Versuch der Verknüpfung von Prinzipien der *grounded theory* (vgl. Strauss, Corbin, 1996), also der eigenen, gegenstandsbezogenen Theoriebildung, und von Ansätzen anderer für den Forschungsgegenstand relevanter Theorien zu verstehen. Derart sollte die auf der konkreten Datenerhebung basierende Theorie in einen breiteren theoretischen Kontext eingeordnet werden. In einem eigenen Verfahren wurden zunächst einmal erste Daten erhoben, ohne vorherige „theoretische Belastung“, danach folgte die Phase der Literaturrecherche und schließlich die Entwicklung der eigenen Theorie.

Die Basis der *grounded theory*, einer qualitativen Forschungsmethode, bilden Datenerhebung und -auswertung, „avoiding concepts and theories at an early stage“

(Silverman, 1993: 24). Aus dem erhobenen „Rohmaterial“ werden Konzepte und Kategorien konstruiert und ihre wechselseitigen Beziehungen analysiert, was im Endeffekt zu einer eigenen Theoriebildung führt. In der induktiven Prozedur dient somit Empirie als *Grundlage* der Theorie, sodass die *grounded theory* eine Überwindungsstrategie zwischen diesen zwei Ebenen offenbart. Die Anwendung qualitativer Methoden allgemein, und der *grounded theory* im Speziellen, ist besonders dann berechtigt, wenn es sich um neue, bisher nicht genügend erforschte Phänomene handelt. Da Probleme und ihre Zusammenhänge unzureichend bekannt sind, kann die Feldforschung, bzw. die offene Fragestellung gegenüber den von diesen Problemen Betroffenen, bedeutsame Erklärungen für die weitere Theoriebildung hervorbringen. Wegen der Aktualität und Novität der Globalisierung und der daraus entstandenen Identitätsrekonzeptualisierungen, im Sinne der Entstehung neuer Sowohl-als-auch-Identitäten, wurde die Entscheidung getroffen, qualitative Methoden in der Arbeit anzuwenden. Nicht zuletzt entsprechen diese mehr als quantifizierende Methoden der Untersuchung einer rekonzeptualisierten, fragileren und fluiden Selbstdefinierung in der ethnischen Dimension.

Als spezielle Forschungsmethode dienen qualitative Interviews. Die entscheidende Bedeutung wurde dabei der Narration, als einem Versuch, eine logische, konsistente Biographie zu bilden und sich nach außen hin zu repräsentieren, beigemessen (vgl. Kapitel 1.4.). Allerdings war das Forschungsziel nicht nur auf konkrete Lebensgeschichten einzelner Befragter begrenzt, sondern auf die Analyse des breiteren gesellschaftlichen Kontextes gerichtet. Es wurde somit versucht, nicht nur bei den konkreten Fällen zu bleiben, sondern in für die Aufklärung des Forschungsproblems auch andere Ebenen miteinzubeziehen und somit kausale Beziehungen zwischen mehreren persönlichen und gesellschaftlichen Prozessen herauszuarbeiten (vgl. Strauss, Corbin, 1996: 136).

Die eigene Theorie wurde anhand problemzentrierter Interviews mit den Befragten entwickelt. Das problemzentrierte Interview (Witzel, 1982), in dem Fragen eher der Orientierung dienen, als dass sie eine unveränderliche Vorlage darstellen, bringt die subjektive Perspektive der Befragten besonders gut zum Vorschein. Dank seiner halbstrukturierten Form lassen sich komplexere, erklärungsbedürftige Probleme leichter bearbeiten, weil bei jedem neuen Interviewpartner bzw. jeder Interviewpartnerin

die vorgegebene Fragenstruktur zwar erhalten bleibt, gleichzeitig aber Variationen erlaubt sind. Dadurch können ForscherInnen das Interview der jeweiligen Person „anpassen“, wobei das Hauptthema weiter präsent bleibt. Der skizzierte Leitfaden ist thematisch organisiert und muss nicht unbedingt in Frageform verfasst, sondern kann auch stichwortartig formuliert sein. Für den Zweck der Arbeit wurden zwei einander ähnliche Leitfäden entworfen – der eine für die Befragten, die vor kurzem nach Deutschland gekommen sind, und der andere für diejenigen, die hier seit ihrer Kindheit leben. Der Unterschied in der Fragestellung besteht darin, dass im zweiten Fall manche Fragen in Bezug auf die Familienorganisation, d. h. der Rolle des Ethnischen im Familienalltagsleben, gestellt wurden. Die Operationalisierung des Identitätskonzeptes sowie der Ethnizität wird zunächst einmal mittels folgender Kategorien durchgeführt (vgl. Jung, 2003: 21): soziale Kontakte, die auf die Gruppenkohäsion und die persönliche Gebundenheit einzelner Befragter hinweisen sollten (Familie, Fremde, Bekannte, verschiedene Gemeinschaften); Erinnerungen – im Sinne eines internalisierten ethnischen, kollektiven Gedächtnisses; kulturelle Unterschiede und Umgang mit ihnen (Tradition, Sitten, Sprache); Emotionen (Verbundenheit, Zugehörigkeit, Geborgenheit, Zufriedenheit, Sicherheit usw.).

Die ersten Interviews wurden zu Beginn des Jahres 2005 durchgeführt und die letzten am Ende des Jahres 2008. Der längere Untersuchungszeitraum sowie das erneute Interviewen ergaben sich aus der Anwendung des sogenannten theoriegeleiteten Stichprobenverfahrens (*theoretical sampling*), eines der Prinzipien der *grounded theory*. Die ursprüngliche Absicht bestand in der theoretischen Erklärung der ethnischen Dimension von Identitäten junger intellektueller MigrantInnen. Dabei wurden Befragte aus unterschiedlichen Kulturkreisen interviewt, ungeachtet dessen, welche geopolitische Lage das Herkunftsland in einem breiteren Kontext hat und in welcher sozialen Lage sie sich befinden. Während der Analyse der durchgeführten Basisinterviews wurde die erste Arbeitsthese postuliert, laut welcher die sozioökonomische Lage der Befragten sowie die konkrete politische Situation im Herkunftsland (die Bedeutung des Ethnischen, Redefinierung von Grenzen) bei ihrer Selbstdefinierung in der ethnischen Dimension von entscheidender Bedeutung sind. Im nächsten Schritt wurden andere Interviews durchgeführt, diesmal mit einem anderen, vertieften *Sampling*, welches dem Forschungsziel mehr entsprach. Die Vertiefung des

Forschungszieles wurde einerseits durch Bemerkungen und Hinweise der Befragten, andererseits durch eine intensivere Literaturrecherche, die neue Forschungsperspektiven eröffnete, bedingt.

Die Annahme bei der Auswahl von jungen Erwachsenen war, dass ein jüngeres Alter, im Vergleich zu den späteren Lebensphasen, gleichzeitig mehr Flexibilität und mehr Offenheit für neue Erfahrungen bedeutet. Darüber hinaus wurde die Auswahl der ledigen Befragten (außer einer Befragten, die geschieden ist), größtenteils Singles, wegen der angenommenen ausgeprägteren freien Gestaltung der eigenen Lebensgeschichte getroffen. Demzufolge ist es bei ihnen wahrscheinlicher, auf individualisierte Lebensformen zu treffen.

Die Großstadt München, als hochindividualisiertes Forschungsumfeld, trägt weiterhin zum Individualisierungs- und Anonymisierungsprozess bei. Eine der Forschungsfragen lautet: Worauf kann die Bedeutung der ethnischen Gemeinschaft in solch einer urbanen Umgebung beruhen? Aufgrunddessen wurden zum Teil auch Befragte ausgewählt, die selbst in diversen Vereinen, die *identity politics* treiben, aktiv sind. Da solche Vereine einen hohen Inklusionsgrad zu bieten versprechen, kann eine Mitgliedschaft bei diesen als eine erfolgreiche Gegenstrategie gegen die typische städtische Anonymität eingesetzt werden.

Die Postkolonialen Studien befassen sich hauptsächlich mit der Problematik der Entwicklungsländer. Im Laufe der Arbeit wurde jedoch versucht, die Gültigkeit dieser Theorien im Hinblick auf die Befragten aus der sogenannten „zweiten Welt“, oder der Wallerstein'schen Semiperipherie, zu überprüfen. Nach der ersten Stichprobe wurde das Forschungsziel spezifiziert und die Befragten wurden bewusst aus den Gebieten ausgewählt, in denen Grenzverschiebungen und die Unbestimmtheit dieser Grenzen gewichtige Faktoren sind sowie die Bedeutung des Ethnischen im aktuellen sozio-politischen Kontext ausgeprägt ist. Die Befragten stammen zum großen Teil aus den postsozialistischen Ländern, in denen die Wiederbelebung des Ethnischen als Antrieb der sozialen Dynamik wirkt und oft politische Turbulenzen verursacht hat. Da in solchen Ländern eher das ethnische als das bürgerliche Nationenmodell vorherrscht und da sich um die sogenannten „verspäteten“ Nationen handelt, wird dem Ethnischen oft ein besonderes Gewicht beigemessen. Durch den Zerfall der multiethnischen sozialistischen Staaten, der Sowjetunion und des ehemaligen Jugoslawiens, wurden

Grenzen anders gezogen, woraus das erneute Interesse am Ethnischen resultierte. Ein ähnlicher Kampf um Grenzen, der mit existentieller Not einhergeht, herrscht in Palästina, woher zwei andere Befragte stammen. Die Fälle Griechenlands und der Türkei sind deswegen interessant, weil es sich um europäische Grenzgebiete handelt. Als Übergangsformen stellen diese zwei Länder eine Herausforderung für Europa und dessen Selbstdefinierung dar. Zudem ist die Analyse von Individualisierungsprozessen anhand dieser Beispiele insofern von Interesse, als es in diesen Gesellschaften die Norm war, sich auf die Struktur zu verlassen und dementsprechend wenig individuelle Initiative zu entfalten. Individualisierung einerseits als Befreiung, andererseits als Last, mit der schwer umzugehen ist, empfunden.

Schließlich stammen die Befragten aus jenen Ländern, deren Angehörige traditionell als niedrig qualifizierte ArbeitsmigrantInnen nach Deutschland eingewandert sind. Dementsprechend werden den Mitgliedern der jeweiligen ethnischen Gruppen manchmal verallgemeinernde Merkmale zugeschrieben, wie etwa mangelnde Schulbildung oder geschlossene Gemeinschaftsstrukturen und daher eine unzureichende Integrationsbereitschaft. Die Befragten selbst sind Intellektuelle, gehören daher zu einer gesellschaftlichen Oberschicht und passen nicht unbedingt in ein typisches Gastarbeitermilieu. Aufgrund ihrer Bereitschaft zum kritischen Denken sowie der häufiger angewendeten individualistischen Identitätsstrategien und komplexeren Identitätsstrukturen war in ihrem Fall keine konformistische Selbstdefinition in der ethnischen Dimension zu erwarten.

Folgende Unterscheidungsmerkmale wurden in Hinblick auf die Befragten ausgewählt: die Aufenthaltsdauer, unterschiedliche Migrationsgründe und schließlich unterschiedliche Niveaus der Beherrschung der deutschen Sprache. Diese wurden als unabhängige Variablen, von deren Variation die Selbstdefinierung in der ethnischen Dimension besonders beeinflusst wird, betrachtet.

Was die technische Seite der Forschung betrifft, so wurden alle Interviews in für die Befragten bekannten Umgebungen durchgeführt (meistens in ihren Wohnungen). Die Leitfäden wurden, wie erwähnt, stichwortartig vorbereitet, sodass die Interviews einen eher spontanen Charakter hatten. Sie wurden mit dem Tonbandgerät aufgenommen und danach transkribiert.

4.1.2. Auswahl der Befragten

| Pseudonym | m/w | Herkunftsland | Ethn. Zugehörigkeit | Aufenthalt in Deutschland | Alter | Beruf/Studienrichtung |
|-----------|-----|------------------------|---------------------|---------------------------|-------|-----------------------|
| Ibrahim | m | Palästina | Palästinenser | 6 Jahre | 26 | St./Informatik |
| Ajsa | w | Palästina | Palästinenserin | seit Geburt | 27 | St./Architektur |
| Olga | w | Estland | Russin | 4 Jahre | 30 | St./Jura |
| Roxana | w | Rumänien | Rumänin | 16 Jahre | 23 | St./Politikwiss. |
| Irina | w | Bulgarien | Bulgarin | 4 Jahre | 25 | St./Jura |
| Sergej | m | Ukraine | Ukrainer | 3 Jahre | 26 | St./Informatik |
| Jorgos | m | Griechenland | Griechen | 6 Jahre | 30 | Do.**/Geschichte |
| Lada | w | Kroatien/B.u.H. *** | Kroatin | seit Geburt | 32 | Do./Politikwiss. |
| Osman | m | Türkei | / | 27 Jahre | 34 | Sozialpädagogie |
| Sanja | w | B.u.H. *** | / | 10 Jahre | 32 | Ethnologin |
| Marina | w | Kroatien | Kroatin | 8 Jahre | 30 | Do./Politikwiss. |

* StudentIn, **DoktorandIn, *** Bosnien und Herzegowina

Tabelle 1: Befragtenliste

Im Vergleich zu einer ähnlichen, quantitativen Forschung, in der die Anzahl der Befragten größer wäre, ist die hier durchgeführte numerisch begrenzt. Die Ursache liegt darin, dass qualitative Forschungen ihrer Definition nach nicht statistisch repräsentativ sind und dass sie auf die vertiefte Darstellung eines kleineren Abschnitts der Realität abzielen. Eine qualitative Studie bezieht sich daher, im Unterschied zu einer quantitativen Studie, nicht unbedingt auf eine einheitliche Stichprobe, was auch der Grundgedanke bei der Befragtenauswahl war. Da das Ziel die Beschreibung einer ganzen Vielfalt von individualisierten Ethnizitäten war, wurde absichtlich eine eher heterogene Befragtengruppe (die jedoch über die oben erwähnten Gemeinsamkeiten verfügt) ausgesucht, um die ganze Palette von unterschiedlichen Selbstdefinitionen darstellen zu können.⁵⁴ Nicht ein einheitliches Bild einer ethnischen Gruppe, sondern gerade die Frage nach einem individualisierten und kritischen Zugang zum Ethnischen

⁵⁴ Ein anders definiertes Forschungsziel würde z. B. verlangen, alle jungen intellektuellen MigrantInnen in einer homogenen Diasporagemeinschaft zu befragen, wie etwa im Falle Roxanas und ihrer kohärenten rumänischen Gruppe. Da aber, wie oben erwähnt, die Absicht der Arbeit die Beschreibung von vielen unterschiedlichen Facetten der *individualisierten* Ethnizitäten ist, scheint in diesem Sinne eine heterogenere Befragtengruppe dem Forschungsziel angemessener zu sein.

bei intellektuellen MigrantInnen war dabei das Hauptthema der Forschung. Im folgenden Abschnitt sollen die Befragten kurz vorgestellt werden, um ihre Ansichten und die später thematisierten Antworten besser theoretisch einordnen zu können.

Ibrahim (Interview 1 – I 1) war am Anfang des Interviews ziemlich vorsichtig und misstrauisch, hat besonders auf den Datenschutz bestanden und wollte unbedingt den Zweck der Arbeit kennen. Später, im Laufe des Gesprächs, hat er erwähnt, dass die Ursachen einer solchen Einstellung aktuelle Vorurteile gegenüber Muslimen sind. Seine Migration war ökonomisch und politisch motiviert – er versteht diese als eine Art Flucht aus der heiklen Situation in Palästina, eine Entscheidung, deren emotionale Konsequenzen für ihn nicht leicht waren. Sein Heimatbegriff ist allgemein sehr emotional geprägt. Der von ihm erwähnte Zwiespalt zwischen rational begründeten Migrationsvorteilen einerseits und der daraus entstandenen „emotionalen Leere“ andererseits, die sich vor allem wegen der in Palästina lebenden Familie entfaltete, zieht sich durch das ganze Interview. Als Neuzuwanderer nimmt er gegenüber den politischen und ökonomischen Zuständen in Palästina eine kritische Haltung ein.

Das Interview mit *Ajsa* (I 2), die zu derselben ethnischen Gruppe wie Ibrahim gehört, jedoch in Deutschland geboren ist, hat einen anderen Ton gehabt. Das von ihr oft betonte Hauptproblem sei keine Missachtung von Seiten der Dominanzgesellschaft, sondern das grundsätzliche Desinteresse für die anderen. Die Kluft zwischen ihrer „deutschen“ und „palästinensischen“ Seite ist zum einen dadurch verstärkt worden, dass sie in einem ruralen Umfeld aufgewachsen ist, in dem keine Kontakte mit ihrer ethnischen Gruppe möglich waren, und zum anderen aufgrund der Tatsache, dass ihre Religion, die sich von den Hauptreligionen der Dominanzgesellschaft unterscheidet, für sie identitätsstiftend wirkt. Ihre Denkart über die Aufnahmegesellschaft ist tief ambivalent – einerseits fühlt sie sich als Angehörige dieser Gesellschaft und unternimmt ständig Anpassungsversuche, andererseits bemängelt sie die unzureichende Offenheit, mit der sie öfters konfrontiert gewesen sei. Diese Lage, zwischen den zwei Gesellschaften zu leben, versteht sie manchmal als Gewinn, manchmal als Verlust. Ihre Vorstellungen über Palästina sind, im Vergleich zu denen Ibrahims, ziemlich idealistisch und nicht realitätsbezogen.

Olga (I 3) ist eine in Estland aufgewachsene Russin, die daher schon vorher mit dem Umgang mit anderen Ethnien vertraut war. Ihre Migration ist ausschließlich

ökonomisch begründet, sie versteht diese als Verbesserung ihrer Lebenslage. Da sie selbst ihr Studium finanziert, fällt es ihr sehr schwer, sich gleichzeitig der Arbeit und dem Studium zu widmen. Mangelnde Sprachkenntnisse wirken als Hindernis bei der Herstellung sozialer Kontakte, sodass ihr Freundeskreis größtenteils aus russischsprachigen MigrantInnen besteht. Ihre Biographie kann als beispielhaft für die Verknüpfung und gegenseitige Bedingtheit von ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital angesehen werden.

Für *Roxana* (I 4) ist eine kleine, geschlossene rumänische Religionsgemeinschaft in München Mittelpunkt ihres sozialen Lebens. Sowohl sie als auch ihre Eltern, die die deutsche Sprache mangelhaft beherrschen, leisten dort einen aktiven Beitrag. Wie sie selbst sagt, sei ein Grund dafür der enge Zusammenhalt in dieser Religionsgemeinschaft, die sich z. B. in der gegenseitigen finanziellen und psychosozialen Unterstützung offenbart. Obwohl sie sich ausdrücklich als Rumänin definiert, ist sie doch nicht ganz dazu bereit, in Rumänien zu leben. Tätigkeiten dieser Gemeinschaft, sowie Roxanas persönlicher Einsatz, weisen auf die Existenz von sogenannten transnationalen sozialen Räumen hin, die sich über staatliche Grenzen hinweg aufspannen.

Im Vergleich zu den oben vorgestellten Befragten erfolgte die Einwanderung bei *Iliana* (I 5) nicht aus einer „Notlage“, sondern stellte eher eine Chance für ihre Selbstverwirklichung dar. Da sie schon zu Hause ein englisches Gymnasium besucht hat und in Bulgarien, laut ihrem Bekunden ein offenes und multikulturelles Land, meistens nur positive Erfahrungen gemacht hat, war die Migration ein weiterer logischer Schritt in ihrer Karrierebildung und kein allzu schwieriges Unternehmen. Sie äußert sich aber auch kritisch über einige Tendenzen im Herkunftsland, die besonders nach dem Zerfall des Sozialismus zum Vorschein kamen. Darüber hinaus spricht sie als einzige Befragte die Genderproblematik an, indem sie betont, dass Frauen die Migrationssituation besser als Männern bewältigten, weil sie anpassungsfähiger und für neue Erfahrungen offener seien.

Die deutsche Sprache ist eine große Hürde für *Sergej* (I 6), der ein englischsprachiges Studium absolviert. Seine Einwanderung ist primär ökonomisch motiviert. Trotz der räumlichen Distanz besteht er immer wieder auf seiner Verbundenheit mit der Ukraine, vor allem wegen der Familie und der Landschaft, wirft

aber auch einen kritischen Blick auf die aktuelle politische und ökonomische Situation dort. Sein Freundeskreis in Deutschland besteht, wie bei den meisten Befragten, ausschließlich aus anderen Intellektuellen mit einem Migrationshintergrund. Er ist bereit, in andere Länder wegzuziehen (vorzugsweise nach England), weil er auch zahlreiche Freunde im Ausland hat und weil er dort, in einer multikulturellen Gesellschaft *per definitionem*, bessere Lebenschancen hätte.

Jorgos (I 7) ist sehr stolz auf seine griechische Abstammung, obwohl er mehrmals wiederholt hat, dass nationalstaatliche Grenzen für ihn keine Bedeutung haben. Die Definition seiner ethnischen Zugehörigkeit ist höchst individuell und passt daher in Gans' Konzept der symbolischen Ethnizität (vgl. Gans, 1979). Nicht allgemeine Gruppendifinitionen, sondern das, was seine Ethnie *für ihn* ist und bedeutet, scheint ausschlaggebend zu sein. Dabei sieht er die Kombination von Elementen aus verschiedenen Kulturen in seiner Lebensgeschichte nicht als Problem, sondern als persönliche Bereicherung an.

Ladas (I 8) Eltern stammen aus dem kroatischen Teil Bosnien-Herzegowinas, sie selbst ist in Deutschland aufgewachsen. Sie ist Mitbegründerin und aktives Mitglied eines Balkanvereins in München. Ihr zufolge lässt sich ihr Engagement in diesem Verein aus ihrem kritischen Denken und ihrer intellektuellen Neugier erklären. Sie setzt sich für die Zusammenarbeit aller Länder des ehemaligen Jugoslawiens und die Überwindung der bisherig bestehenden Probleme ein und versucht die eigene ethnische Position ständig kritisch zu überprüfen. Diese Auseinandersetzung empfindet sie teilweise als Emanzipation von den Eltern, die „einfache“ Gastarbeiter mit „typischen“ Vorstellungen über die Heimat sind. Die Frage der nationalen Zugehörigkeit ist für sie vor allem eine sehr emotionale Angelegenheit – so hat z. B. ihre Absicht, die deutsche Staatsangehörigkeit anzunehmen, Missverständnisse und Disharmonie in der Familie hervorgerufen. Das mangelnde soziale Kapital war für sie ein größeres persönliches Problem in der Dominanzgesellschaft als ihre ethnische Zugehörigkeit.

Osman (I 9), der aus der Türkei stammende und seit seiner Kindheit in Deutschland lebende Angehörige einer arabischen Minderheit, wollte sich nicht ethnisch zuordnen. Er ist ein sozial engagierter Mitarbeiter in einem Jugendzentrum für MigrantInnen und hat dort schon als Jugendlicher unterschiedliche Aktionen bezüglich eines besseren Verständnisses zwischen der Mehrheits- und der

Minderheitsgesellschaft organisiert. Abitur und Studium hat er nachträglich absolviert, sodass sein ganzer intellektueller Einsatz primär die Folge seines politisch engagierten Handelns ist. In diesem Sinne lässt er sich als ein „organischer Intellektuelle“ (Gramsci) bezeichnen, dessen intellektuelle Handlungen sich aus seinem sozio-kulturellen Milieu generieren, sodass die *identity politics* in seinem Fall auch auf keinen essentialistischen Grundlagen beruht. Da er sich nicht ethnisch definieren will, ist der Hauptbeweggrund für seine Aktivitäten der Kampf gegen Vorurteile – sowohl von der deutschen als auch von der „anderen“ Seite. Die Tatsache, dass seine Selbstpositionierung eigentlich aus der Konfrontation mit dem Ethnischen hervorgeht, spricht wiederum für die Bedeutung dieser, in seinem Fall verschobenen, ethnischen Identitätskomponente.

Für *Sanja* (I 10), als Kind aus einer Mischehe, spielt die ethnische Zugehörigkeit keine Rolle, was einerseits der ethnizitätslosen Frühsozialisation und andererseits ihrer Verarbeitung der ethnischen Konflikte in Bosnien zuzuschreiben ist. Ihre Einwanderung nach Deutschland ist dementsprechend nicht nur ökonomisch, sondern vor allem politisch motiviert – als Versuch, die Freiheit zu genießen (ähnlich wie Ibrahim). Ihr Studium der Ethnologie ist als eine Folge des Umgangs mit der (eigenen) Andersheit zu verstehen. Ihre Scham wegen ihrer mangelnden Sprachkenntnisse und ihrer schlechten sozialen Lage sowie aufgrund der Exotisierung durch die Dominanzgesellschaft, die sie als besonders störend empfindet, lassen sich mit den Prämissen der Postkolonialen Theorien erklären.

Marina (I 11) hat schon als Kind, während des Krieges in Kroatien, fünf Jahre lang in Deutschland gelebt, sodass sie die Sprache sehr gut beherrscht. Nach dem Studium in Kroatien kam sie wieder nach Deutschland zurück. Trotz ihres längeren Aufenthaltes verfügt sie über kein breites soziales Netzwerk in München. Ihrer ethnischen Zugehörigkeit ist sie sich erst in Deutschland bewusst geworden. Sie ist der Meinung, dass eine Gleichstellung oft strukturbedingt verhindert werde. Außerdem betont sie mangelnde Anerkennung und Desinteresse seitens der Dominanzgesellschaft. Andererseits hat sie auch kritische Einstellungen Kroatien gegenüber, obwohl sie (im Vergleich zu anderen Befragten) am meisten dazu bereit ist, nach dem Doktoratsstudium in das Herkunftsland zurückzukehren. Diese Bereitschaft lässt sich unter anderem daraus erklären, dass ihre Einwanderung eher intellektuell als politisch oder ökonomisch motiviert war.

4.1.3. Computergestützte Auswertung

Die Auswertung des erhobenen Materials wurde mittels des auf den Prinzipien der *grounded theory* entwickelten Programmes atlas.ti durchgeführt, welches eine bedeutsame Zeitersparnis im Vergleich zur klassischen Datenbearbeitung bietet. Bei der Auswertung wurde den Hinweisen zu den Codierungsprozessen gefolgt (vgl. Lamnek, 1989: 32ff.), die aus sieben Phasen bestehen: Transkription, Einzelfallanalyse, vergleichende Einzelfallanalyse, Entwicklung von Codes, Segmentierung und Codierung, Themenanalyse und schließlich vergleichende Themenanalyse.

In der ersten Phase wurden Texte transkribiert und sozialstatistische Daten erfasst.

Bei der Einzelfallanalyse wurden zentrale Aussagen unterstrichen und aus dem ganzen Text entnommen, um eine gekürzte Form zu erhalten. Das Schreiben eines Kommentars zu jedem Interview bildete den Übergang zu der nächsten Phase – der generalisierenden Analyse, die zum Ziel hatte, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Interviews herauszufiltern sowie Typen von Befragten zu bilden.

Danach wurden einzelne Codes (Kategorien) entworfen, und zwar: Erstvorstellung, Migrationsgründe, Sprache, Kulturunterschiede, soziale Lage, Großstadt, Ethnizitätserinnerungen, Ethnizitätsbedeutung, Vorurteile, Familie, Freundeskreis, Beziehung, Heimat, Individualisierte Ethnizitäten, Identity politics, Intellektuelle, neue kulturelle Muster, Gender und Globalisierung. Die Kernkategorie, die im Zentrum der theoretischen Untersuchung lag, war „Individualisierte Ethnizitäten“.

In einem nächsten Schritt wurden die Texte segmentiert und die jeweiligen Segmente den Codes zugeordnet.

In der Themenanalyse wurden alle einem Code zugewiesenen Segmente analysiert und es wurde versucht, Ähnlichkeiten und Unterschiede in den Antworten der Befragten zu interpretieren.

Schließlich wurden bei der vergleichenden Themenanalyse Zusammenhänge zwischen einzelnen Codes bearbeitet und dadurch die Basis für die eigene Theorie geschaffen.

4.2. Migrationsproblematik

„One example of an identity component that has undergone destabilization is identification with where one lives. The home is source of identity, and living one's entire life in the same home is a powerful source of continuity in the sense of the self.“ (Baumeister, 1986: 122)

Von dem Hintergrund des oben genannten Gedankens, „the home is source of identity“ sollen im Folgenden Auswirkungen des (transnationalen) Wohnortwechsels auf die ethnische Identitätskomponente ausgelotet werden. Migration wird im sozialwissenschaftlichen Diskurs oft mit der Ethnizität in Zusammenhang gebracht, sodass diese z. B. als „a prime contributor to ethnicity“ (Peterson Royce, 1982: 108) oder als „a major engine of new ethnic group production“ (Nagel, 1994: 157) postuliert wird. Es wird von der Annahme ausgegangen, dass durch die Überquerung der nationalstaatlichen Grenzen ethnienpezifische Eigenschaften in Frage gestellt werden, weil der Migrant/die Migrantin mit anderen Mustern konfrontiert ist. Folge eines solchen Hinterfragens der eigenen (ethnischen) Position sowie des neu entstandenen Kontrastes zwischen „uns“ und „ihnen“ (Peterson Royce, 1982: 12) kann eine wachsende Bedeutung der Ethnizität sein. Darüber hinaus wird in den früheren soziologischen Theorien die Migration als tatsächliche Bedrohung für die Identität angenommen – wie etwa bei Eriksen, in dessen Theorie die Frage der sozialen Ordnung ausschlaggebend ist (Eriksen 1993: 68). Für Smith generiert gerade das Exil das Finden der eigenen Wurzeln:

„Those whose identities are rarely questioned and who have never known exile or subjugation of land and culture, have little need to trace their roots in order to establish unique and recognizable identities.“ (Smith, 1986: 2)

Die Frage ist nun, ob die Identitätsforschung aus dem ethnischen Blickwinkel an Beispielen von MigrantInnen im aktuellen Zeitalter, das durch die Weltvernetzung und die Auflockerung der nationalstaatlichen Grenzen geprägt ist, berechtigt ist. Da vor allem dank neuer Medien diverse kulturelle Muster angeboten werden und da der Nationalstaat kein exklusives Recht mehr auf die Bestimmung ihrer Staatsbürger hat, ist zum einen umstritten, ob jemand seinen Herkunftsort verlassen sollte, um neue, globalisierte Identitätsmodelle entwickeln zu können und zum anderen, ob die ethnische

Komponente überhaupt noch eine Rolle in der Identitätsrepräsentation spielt. Des Weiteren sind noch der Bedeutungsverlust jeglicher Gruppenidentitäten sowie die für die Individualisierung kennzeichnende, freie und unkonventionelle Biographiegestaltung zu erwähnen.

Die Entscheidung, die Rekonzeptionalisierung der ethnischen Identitätskomponente anhand von Interviews mit MigrantInnen zu forschen, wurde deswegen getroffen, weil einige orts- und kulturspezifische Merkmale erhalten bleiben und weiterhin von Individuen internalisiert und als „eigen“ empfunden werden, obwohl in der Globalisierung das Verhältnis zur Zeit und zum Raum relativiert wurde. Mit Eriksen gesprochen, stellt die Migration eine Art „traumatisches“ Ereignis dar, weil die ursprüngliche Fraglosigkeit des Lebens in der vertrauten Umgebung verloren geht. Dabei ist nicht der traditionell verstandene, konstante Raum im Sinne des nationalstaatlichen Territoriums gemeint, sondern eher ein Ort, der mit seinen vertrauten sozialen Strukturen als Basis für die Selbstdefinition dient. Ob solche Orte als ethnisch etikettiert werden können, bleibt in den weiteren Diskussionen zu erörtern.

Auf die weiterbestehende Bedeutung des Ethnischen in Diskursen über die Migration weisen allerdings Begriffe wie jener von der „multikulturellen“ bzw. „multiethnischen Gesellschaft“ hin. „Jede Gesellschaft, die Subkulturen aufweist, könnte somit auf *dieser* Ebene als ‚multikulturell‘ bezeichnet werden“ (Hoffmann-Nowotny, 1996: 110; Hervorh. i. Orig.). Diese Bezeichnung bleibt jedoch für die multiethnischen Gesellschaften, die durch Migrationsprozesse entstehen, reserviert, weil ethnische Differenzen immer noch als ausschlaggebendes soziales Merkmal fungieren. Darüber hinaus werden „Diasporagemeinschaften“ in vielen Diskussionen als „ethnic communities“ bezeichnet.

Inwieweit die Migration als Verlust der oben erwähnten vertrauten Orte die Selbstdefinition, bzw. die Hierarchie der sozialen Identitäten, ändert, kann am Beispiel Marinas veranschaulicht werden. Auf die Frage, ob ihre ethnische Zugehörigkeit für sie wichtig sei, gibt sie eine Antwort, die auf ihre unterschiedlichen Selbstbestimmungen in einem vertrauten und im neuen sozialen Umfeld hindeutet.

„Für mich hat das zu Hause nie eine Rolle gespielt. Aber, wo ich nach Deutschland kam, habe ich dann erst bemerkt, dass es wichtig für andere Leute ist, dass... jetzt ... Du die

entsprechende Nationalität oder nationale Zugehörigkeit hast. Also... damals, also, zu Hause... nie.“ (I 11: 81)

Während im Herkunftsland die dominierende Teilidentität (vgl. Keupp, 1999: 218)⁵⁵ in ihrem Fall die berufliche soziale Identität (als Politologin) war, ist das in Deutschland ihre ethnische Zugehörigkeit geworden, zum einen, weil das „*wichtig für andere Leute ist*“, und zum anderen, weil diese für sie selbst an Bedeutung gewinnt. Daraus wird ersichtlich, wie Fremd- und Selbstzuschreibung interagieren und Identifikationen entlang der ethnischen Dimension hervorrufen können. Innerhalb der ganzen Vielfalt von diversen sozialen Identitäten wird somit jene, die sich am stärksten von der Mehrheit unterscheidet, die wichtigste. Diese Änderung in der Hierarchie ist, laut sozialpsychologischen Theorien, mit der Unterscheidungslogik der Gesellschaft zu erklären. Der Fall Marinas dient hiermit als Beispiel der Brewer'schen *optimal distinctiveness theory* (Brewer, 2004, 2001, vgl. auch Kapitel 2.2.4.) – je stärker der Inklusionsgrad einer Gesellschaft, desto größer das Bedürfnis, „anders zu sein“, bzw. eigene, spezifische soziale Identitäten hervorzuheben. Marina unterscheidet sich in Kroatien, bzw. in dem Land, dessen Bewohner meistens dieselbe ethnische Zugehörigkeit wie sie haben, von der Mehrheit durch ihren Beruf (als eine spezialisierte soziale Identität) und z. B. durch ihre Bestimmung als Zagreberin – im Vergleich zu Bewohnern aus anderen Städten. Demgegenüber ist ihre ethnische Zugehörigkeit (als auf einer breiteren Gruppenbasis beruhende soziale Identität) in Deutschland das Hauptunterscheidungsmerkmal. Ein niedriger Inklusionsgrad in der neuen Umgebung verursacht somit die Änderung in ihrer Selbstbestimmung bzw. die Betonung ihrer anderen sozialen Identitäten. Eine der möglichen Ursachen für die nun von ihr hervorgehobene ethnische Identität könnte auch darin liegen, dass Individuen mit einem breiten, komplexen Repertoire von sozialen Identitäten in bestimmten Situationen „other more exotic or exciting identities“ kreieren (Peterson Royce, 1982: 190), um sich von seiner Umgebung mehr unterscheiden zu können. Es ist zu erwähnen, dass die soziale

⁵⁵ In den Konstruktionen der Identitätsarbeit unterscheidet Keupp (Keupp, 1999: 218) zwischen drei Ebenen. Aus einzelnen situativen Selbsterfahrungen (Ebene „situative Selbstthematizierungen“) bilden sich bestimmte Teilidentitäten wie z. B. Arbeit, Familie, Freizeit ... (Ebene „Teilidentitäten“). Das hat letztlich eine Metaidentität zum Ergebnis, die aus der dominierenden Teilidentität, dem Identitätsgefühl sowie der biographischen Kernnarration besteht.

Identität „Tochter“ auch an Bedeutung gewinnt, weil ihre Familie nicht in München wohnt und sie diese vermisst.

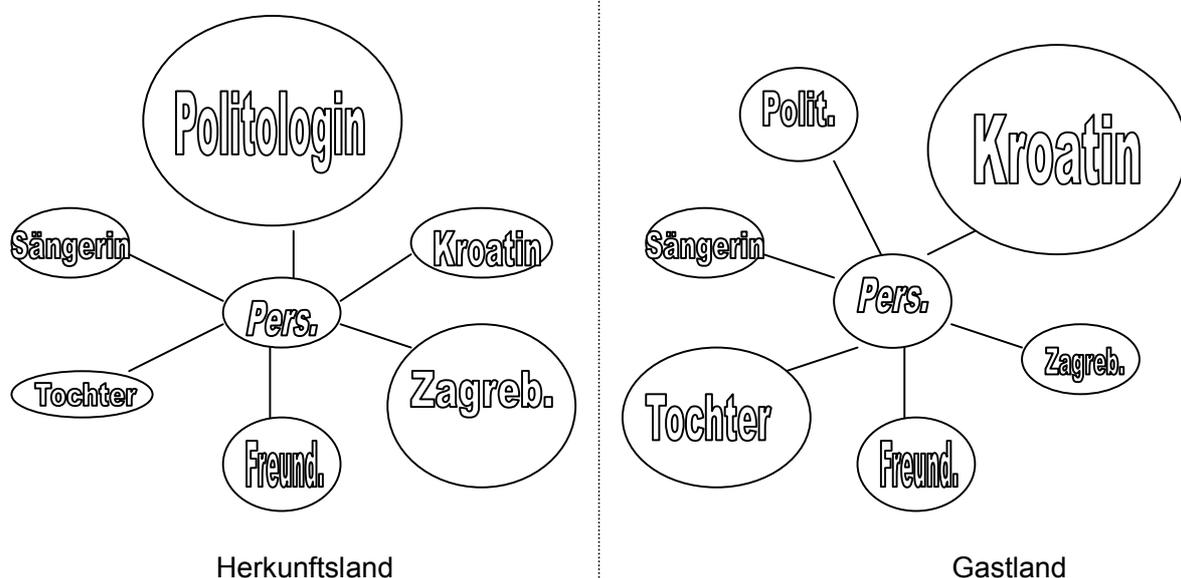


Abbildung 2: Unterscheidungslogik in der Hierarchie von Identitäten im Herkunfts- und im Gastland

Eine solche veränderbare, situationsabhängige Selbstdefinierung oder Identitätsverschiebung deutet auf „die kreative Rolle des sozialen Akteurs bei der Herstellung der ethnischen Differenz“ hin, wobei diese nicht „substantiell“ sondern „relational“ verstanden wird (Lentz, 1995: 30). Die Positionierung in der ethnischen Dimension wird somit einerseits vom sozialen Kontext und andererseits von eigenen, temporären Präferenzen beeinflusst.

Ein weiterer Grund für die Ethnisierung der Lebensgeschichte bei MigrantInnen sei laut Lentz in der „Ethnisierung der Arbeit“ zu finden, die durch die Bevorzugung von Angehörigen der eigenen ethnischen Gruppe auf dem Arbeitsmarkt gekennzeichnet ist (ibid.: 95, 137). Infolgedessen können sich die anderen ihrer ethnischen Zugehörigkeit bewusst werden, obwohl diese in der eigenen Identitätshierarchie keine Priorität hat, wie im Falle Marinas:

„Aber was mich z. B. gestört hat, war... das, dass ich... wo ich mich für Arbeit beworben habe, dass es halt immer... als erstes meine Nationalität... befragt wurde. Wo ich halt

gesehen habe, dass... die... dass die... Chefs, wenn sie mein CV in den Händen hatten, dass halt... die Nationalität irgendwie unterstrichen wurde. Und dass man sich immer gewundert hat, ja... wann kamen sie nach Deutschland? Seit 2002. Ah, ja, sie sprechen ja Deutsch... Und, ja... das fand ja... immer sehr verletzend.“ (I10: 32)

Die hier genannten Gründe scheinen die Untersuchung der ethnischen Identität bei MigrantInnen im Zeitalter der Globalisierung zu rechtfertigen: das Ethnische bleibt ein wesentlicher Teil vielen Migrationsdiskussionen, das Heim ist immer noch die „source of identity“, ethnische Identität ist in der Migration nach der gesellschaftlichen Unterscheidungslogik eine der wichtigsten sozialen Identitäten und realexistierende ethnische Ungleichheiten auf dem Arbeitsmarkt sind noch immer spürbar.

4.2.1. Kurzer Überblick über die Migrationsgeschichte und Migrationsmodelle im Nachkriegsdeutschland

Migrationen sind keine neuen sozialen Phänomene, diese waren schon immer „der Motor der Geschichte“, die allen sozialen Umwandlungen einen neuen Schwung gegeben haben. Der Unterschied zu vorherigen Epochen besteht nun darin, dass früher ganze Völker migrierten und dass Migrationen erst später individualisiert worden sind (vgl. Park, 2002). Park merkt jedoch dazu an, dass nicht jede Volksbewegung als soziales Phänomen charakterisiert werden kann und dass z. B. Wanderungen der Zigeuner deswegen keine sozialen Phänomene seien, „da sie zu keiner bedeutenden Veränderung des kulturellen Lebens führen“ (ibid.: 61). Die Dynamik zwischen dem Gastland und MigrantInnen ist demnach kein einseitiger Prozess, weil nicht nur das Gastland Auswirkungen auf die MigrantInnenbiographie hat, sondern auch MigrantInnen durch ihre Teilhabe an der sozialen Dynamik das Terrain für eine mögliche Strukturänderung vorbereiten.

Um der Migrationsforschung gerecht zu werden, sollte zunächst einmal die entscheidende Frage: „Wer gilt eigentlich als Migrant bzw. Migrantin?“, aufgegriffen werden. Laut Han sind Migranten „[...] Menschen, die aus unterschiedlichen individuellen und gesellschaftlichen Gründen ihren Herkunftsort bzw. ihr Herkunftsland verlassen, um anderenorts die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen zu suchen. Sie haben die Zugehörigkeit zu ihrer Gruppe aufgegeben und suchen nach einer neuen

Zugehörigkeit.“ (Han, 2000: 209) Dabei ist zu bemerken, dass sich eine solche Definition auf das alte Paradigma des Fremden bezieht. Das Bestehen auf dem Aufgeben alter Zugehörigkeiten hat ihre Wurzeln in der früheren Entweder-oder-Logik (z. B. „entweder Deutscher oder Italiener“), die auf den auf Aristoteles zurückgehenden binären Oppositionen beruht.

In neuen Denkrichtungen wird Identität als *Patchwork* (Keupp) oder als Phänomen des „Sowohl-als-Auch“ (Beck) verstanden, wobei der Freiraum für beide (oder mehrere) Zugehörigkeiten erhalten bleibt. Aufgrund dessen wird der Begriff „Migrant bzw. Migrantin“ schwammig und daher ist die oben gestellte Frage schwer zu beantworten – sollen z. B. als MigrantInnen auch diejenigen türkischstämmigen BürgerInnen gelten, die die deutsche Staatsangehörigkeit haben, deren Privatsphäre jedoch durch ethnisch geprägte Alltagspraktiken gekennzeichnet ist? „Wo soll man den schwarzen Juden mit italienischer Großmutter einordnen, wie ihn benennen?“ (Beck-Gernsheim, 1998: 125) Wer gilt dann als Einheimische/r, wer als MigrantIn? Auf offizielle Statistiken über die Ausländeranzahl ist dementsprechend kein Verlass. Für den Zweck dieser Arbeit jedoch wurden als MigrantInnen diejenigen Personen bezeichnet, die keine deutsche Staatsangehörigkeit haben – unabhängig davon, ob sie vor kurzem nach Deutschland gekommen sind oder ob sie hier von Geburt an oder seit ihrer Kindheit leben. Bei einer solchen Arbeitsdefinition wird im Auge behalten, dass in vielen Fällen eigentlich keine klare Unterscheidung zwischen Einheimischen und MigrantInnen möglich ist.

Es soll in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, dass die Migrationsgeschichte in Deutschland und in Europa allgemein von jener in den USA oder in Australien wesentlich zu unterscheiden ist. Wenn diese zwei Länder letztendlich dank Migrationen in der jetzigen Form existieren, ist die Landschaft Europas weiterhin durch nationalstaatliche Grenzen bestimmt, auch wenn diese immer durchlässiger werden. In den oben genannten zwei Migrationsländern *per definitionem* ist daher von „*ethnic communities*“ die Rede, in Deutschland z. B. können diese eher als „*ethnic minorities*“ bezeichnet werden (vgl. Castles, Miller, 1998a). Bewohner dieser durch eine lange Migrationsgeschichte geformten Länder weisen dementsprechend öfters multiple Zugehörigkeiten auf. Daher ist zu vermuten, dass Ergebnisse einer ähnlichen Forschung in diesem Umfeld möglicherweise voneinander abweichen können.

Erste Migrationsströme nach Deutschland entstehen in den 50er und danach verstärkt in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts als Folge bilateraler Anwerbeabkommen zwischen Deutschland und südlichen Staaten: Italien, Griechenland, der Türkei, Marokko, Portugal, Tunesien und schließlich dem ehemaligen Jugoslawien. Von solcher kollektiv organisierter Arbeitsmigration in dem durch einen starken wirtschaftlichen Aufschwung geprägten Nachkriegsdeutschland profitierten sowohl der Staat bzw. die Wirtschaft, die unter Arbeitskräftemangel litt, als auch die sogenannten „Gastarbeiter“, die im damaligen „Wirtschaftswunder Deutschland“ einen Ausweg aus der Arbeitslosigkeit in ihren Herkunftsländern suchten. Es folgte eine klare Segregation des Arbeitsmarktes – Gastarbeiter waren hauptsächlich als gering qualifizierte Niedriglohnarbeiter im primären und sekundären Wirtschaftssektor sowie als einfache Dienstleister beschäftigt. Da sie meistens aus bildungsfernen Schichten stammten, beteiligten sie sich in der Regel nicht aktiv an der Gestaltung des politischen und kulturellen Lebens in der Aufnahmegesellschaft und blieben eher in einer Art (ethnischer) Parallelgesellschaft unter sich. Dies wurde zusätzlich durch Kettenmigrationen, in Form von Heiratsmigrationen oder Migrationen von anderen Familienmitgliedern, verstärkt.

MigrantInnen waren wegen ihres Beitrags zur wirtschaftlichen Entwicklung des Landes anfangs sehr erwünscht, wobei die „Migrationspolitik als nationales Unternehmen“ (Ha, 2003: 68) verstanden wurde. Die ersten Probleme in der Verständigung mit MigrantInnen tauchten in den 70er Jahren auf, als vor allem die globale Ölkrise den konjunkturellen Rückgang verursachte und die GastarbeiterInnen und ihre Familien nicht in ihre Herkunftsländer zurückkehrten. Im Kampf um Arbeitsplätze wurden sie eher als Bedrohung empfunden und dadurch eigentlich zum ersten Mal sichtbar gemacht.⁵⁶

Migrationsströmungen der jüngeren Zeit werden nun nicht nur von billigen Arbeitskräften, sondern auch von „high-skilled“ MigrantInnen dominiert, die über komplexe Identitätsstrukturen verfügen. Sie werden als „moderne Vagabunden“ charakterisiert, die prestigeträchtige Arbeitsstellen haben, sich meistens von ihrer ethnischen Gemeinschaft distanzieren und jede Art von Ghettoisierung ablehnen.

⁵⁶ „Der ‚Fremde‘ wird somit zu einer paradoxen Figur: Er wird als Fremder spätestens dann wahrgenommen, wenn er nicht mehr fremd ist, d. h. wenn er als formal gleicher Nachfrager knapper Ressourcen diejenigen Mittel in Anspruch nimmt, von denen er zuvor als ‚Fremder‘ ausgeschlossen war.“ (Nassehi, 1995: 457)

Dadurch entstehen in Gastländern neue MigrantInnenbilder, die nicht mehr homogen sind. Eine besonders wichtige Gruppe bildet die sogenannte „zweite Generation“ von MigrantInnen. Ihre Biographien sind oft durch die Spannung zwischen der Privatsphäre, die ausschließlich für die Muttersprache und die „eigene“ Kultur allgemein reserviert ist, und der Öffentlichkeit gekennzeichnet. Sie leisten, neben anderen, einen erheblichen Beitrag zur Entstehung eines neuen Migrationsmodells – der transnationalen Diaspora. Die Angehörigen einer solchen Diaspora besitzen ein „doppeltes Heimatgefühl“, sind an beide Gesellschaften gebunden, beherrschen beide (oder mehrere) Sprachen gleich gut und können problemlos zwischen ihnen wechseln (vgl. Ben-Rafael, 2001: 350). Dadurch werden alte Akkulturationsstrategien wie Assimilation, Segregation und Marginalisierung durch Integration ersetzt. Assimilation steht laut verschiedenen Autoren in diesem Zusammenhang für das Aufgeben der eigenen kulturellen Identität, Segregation unterstellt, dass es keinen Kontakt zwischen der Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft gibt, und in der Marginalisierung sind Kontakte sowohl zur eigenen als auch zur Mehrheitsgruppe verloren gegangen. Demgegenüber setze die Integration die Beibehaltung der eigenen kulturellen Identität, die die aktive Teilnahme an der Dominanzkultur nicht ausschließt, voraus (vgl. Han, 2000: 200f.; Berry, 1996: 173).

4.2.2. Migrationsgründe der Befragten

„The question is not simply about who travels but when, how, and under what circumstances.“ (Brah, 1996: 182; Hervorh. i. Orig.)

Die durch die globale Vernetzung verursachte persönliche Mobilität wie auch Gruppenmobilität erfolgt aus unterschiedlichen Gründen und stellt daher keinen einheitlichen Prozess dar. Die oben gestellte Frage Brahs im Zusammenhang mit dem Reisen: „when, how and under what circumstances“ dieses erfolge, ist insofern die Schlüsselfrage der Migrationsforschung. In diesem Sinne ist es eine der Forschungsaufgaben zu zeigen, dass das Bild intellektueller MigrantInnen nicht vereinfacht dargestellt werden kann. In sozialwissenschaftlichen Untersuchungen zu diesem Thema ist es nämlich fast zum Gemeinplatz geworden, diese MigrantInnengruppe als eine höchst mobile und in ihren Handlungen äußerst individualistisch motivierte zu bezeichnen. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass es

bei dieser Population auch andere Migrationsgründe gibt und dass diese unterschiedliche Handlungsmodelle hervorrufen können. Die Einwanderung der Befragten erfolgte meistens als Reaktion auf die gesellschaftliche Situation im Herkunftsland, mit der sie unzufrieden waren, bzw. aus einer Kombination von *push*-Faktoren im Herkunftsland und *pull*-Faktoren im Aufnahmeland. Dazu ist noch zu erwähnen, dass dabei auch bestimmte Persönlichkeitsmerkmale, wie etwa Mut, Neugier und Ehrgeiz, die für Intellektuelle als „unabhängige Individuen“ charakteristisch sind (vgl. Kapitel 2.2.4.) eine bedeutsame Rolle spielen.

Neben den Neuzuwanderern sind vier von den Befragten in Deutschland als VertreterInnen der zweiten Generation anwesend. Und während für die einen die Migration nach dem „country of my choice“ (Bauman, 2004: 9) eine Sache der eigenen Entscheidung war, stellt diese für die zweite Generation, die in diese Situation hineingesetzt wurde, eine unvermeidliche Tatsache dar. „In such cases the individual does not resolve the identity conflict by making a choice. The choice is enforced by the situation, and the individual must learn to accept it, and betray the one commitment“ (Baumeister, 1986: 226). Insofern scheinen die Befragten, die selber nach Deutschland migriert sind, viel mehr Spielräume in Bezug auf ihre Identitätsentwicklung zu haben. Während bei der ersten Gruppe der Befragten das Aufwachsen in einer anderen Umgebung, verbunden mit einem intensiveren und längeren Kontakt mit verschiedenen Handlungsmustern in aller Regel zu einer komplexeren und vielschichtigeren Identitätsentwicklung führte, ist das bei der zweiten Gruppe wegen der oben erwähnten „Zwangsdimension“ der Migration nicht immer der Fall.

Die Migrationsgründe der nach Deutschland gekommenen Befragten lassen sich in drei Kategorien aufteilen: ökonomische Gründe (bei Ibrahim, Sanja, Olga und Sergej), intellektuelle – auf Studium und Karriere bezogen (bei Iliana, Jorgos und Marina) – und politische (bei Ibrahim und Sanja).

Ibrahim, Sanja, Olga und Sergej gaben fast gleichlautende Antworten auf die Frage, warum sie nach Deutschland migriert seien. Osman und Sergej begründen dies wie folgt:

„Das Leben ist leicht, man kann überall in ganze Europa hinreisen, man kann arbeiten, Geld verdienen, hat man Urlaub, dann kann man das Leben genießen.“ (I 1: 71)

„Hier... die Ansprüche hier, ich weiß nicht. Z. B. dass Du arbeitest und Du... Du arbeitest wenig, aber Du hast trotzdem Geld, um irgendwohin hinzufliegen, fahren, dann verschiedene Versicherungen, bla bla... Und anderer Stil von Leben...“ (I 6: 48)

„Also, in der Ukraine kann ich mich so was nicht leisten.“ (I 6: 19)

Die Verbesserung der sozialen Lage gegenüber den Möglichkeiten, die sie im Herkunftsland nach dem Studium gehabt hätten, ist in ihren Fällen der Hauptgrund für die Migration. Der stabilere wirtschaftliche Zustand („man kann [wenig] arbeiten“ und dabei „Geld verdienen“) und das sichere soziale System (das Bestehen von „verschiedenen Versicherungen“) sowie der daraus resultierende bessere Lebensstandard („man kann das Leben genießen“, „Urlaub machen“) im Einwanderungsland machen es zu einem anziehenden Migrationsziel. Der Ortwechsel dient somit als ein Sprungbrett für weitere berufliche Aufstiegsmöglichkeiten, wodurch eine rein räumliche, horizontale Mobilität eine soziale oder vertikale Dimension erhält.

Daraus wird ersichtlich, dass unabhängige Subjekte die Einwanderung als eine gewinnbringende Strategie verstehen (vgl. Kapitel 2.2.4.). Das Bewusstsein, in eine finanziell sicherere Zukunft in einer neuen Umgebung zu investieren, scheint somit das Risiko des Verlusts der emotionalen Sicherheit, die mit der vertrauten Umgebung verbunden war, aufzuwiegen. Olgas Worte weisen auf ihre Reflexion der Einwanderung im Sinne einer Nutzen-Kosten-Analyse hin:

„Jetzt sind solche Zeiten, dass man Wohnort nicht nach Wunsch... wählt, sondern wo man dann Arbeit findet, oder... wo man dann irgendwie... ja..... Geld verdienen kann und..... Man sucht nach Möglichkeiten... Job bestimmt den Wunsch.“ (I 3: 112)

Die zeitgenössische Rolle der Ökonomie als die eines „Geheimregisseurs“ jeglicher Migrationsbewegungen ist aus ihren Worten abzulesen. Im Hinblick auf die von Olga erwähnte Dichotomie „Wunsch – Arbeit“, mit der sie bei der Auswahl ihres Migrationszieles konfrontiert war, scheint die Arbeit, bzw. „die Möglichkeit des Geldverdienstes“, den Vorrang zu haben.

Für die andere Befragte, Sanja, stellte die Einwanderung eigentlich ihre einzige Chance dar, ein Studium zu absolvieren und dadurch ihre soziale Position zu verändern. Da die Befragten aus der Mittelschicht stammen, verstehen sie den Ortwechsel und die besseren Studienmöglichkeiten als Gelegenheit für ihre soziale Mobilität.

„Bin nach Deutschland gekommen, weil ich dachte, ich hätte mehrere Möglichkeiten für das Studium. Ein Studium in Bosnien konnte ich mich nicht finanzieren.“ (I 10: 5)

Im Vergleich zu den bisher dargestellten Befragten waren Ilija, Jorgos und Marina nicht „gezwungen“ zu migrieren, weil sie auch zu Hause relativ gute Möglichkeiten für ihre persönliche Entwicklung gehabt hätten. Das Bedürfnis, durch das Studium neue Erfahrungen zu sammeln, der Wunsch nach intellektueller Bereicherung, stellte dabei den entscheidenden Migrationsgrund dar. Ihre soziale Lage ist etwas besser als die Lage der vorherigen vier Befragten, jedoch nicht so gut, dass sie finanziell unabhängig handeln können. Marina betont, ihre Einwanderung wäre eigentlich eher eine Folge ihrer damaligen Unentschlossenheit, was Hans These über die Migration als Schritt zur Verbesserung der Lebensbedingungen (vgl. Han, 2000: 209) entkräftet.

„Es ist... kein... kein klassischer Grund. Also... wegen, wegen der Arbeit, oder wegen dem besseren Leben. Ich habe dort studiert, habe dort mein Studium beendet. Und wusste dann mehr oder weniger nicht, was ich... was ich machen soll. War dann dankbar für jede... für jeden Vorschlag.“ (I 11: 5)

„Also... nicht so richtig keine Chancen, weil ich habe... nie... nie versucht, was zu suchen. Das waren mehr so... persönliche Gründe, sodass ich nicht genau wusste, was ich wirklich machen will. Ob ich jetzt arbeiten möchte oder ob ich noch weiter studieren soll... ob ich vielleicht... ich weiß nicht... ein paar Monate oder ein paar Jahre in einem anderen Land leben möchte, der Sprache wegen. Ich weiß nicht...“ (I 11:9)

Die drei Befragten können somit als VertreterInnen der „happy individual who leaves group“ (Worchel, 1999: 44), um sich neue persönliche Entwicklungsmöglichkeiten zu verschaffen, angesehen werden. Marina wandert nicht „wegen dem besseren Leben“, sondern „der Sprache wegen“ ein, wobei die Migration, im Vergleich zu den oben erwähnten Befragten, eine Art Luxus darstellt. Diese von wirtschaftlichen Zwängen unabhängige Bewegungsfreiheit ermöglicht in der Tat eine „entfesselte“ Selbstgestaltung, aus der die Emanzipation von Gruppenzugehörigkeit(en) resultieren kann.

Anders als bei diesen Befragten war die Migration bei Ibrahim und Sanja auch politisch motiviert. Und während Ibrahim ablehnt, sich darüber offen zu äußern (er hat das erst nach dem offiziellen Ende des Interviews zugegeben), gesteht Sanja, dass sie mit der politischen Situation in Bosnien besonders unzufrieden ist:

„Ich konnte auch nicht mehr in Bosnien aushalten wegen dieser ganzen Geschichte, Nationalismus und Krieg und so. Also, das war eine große Enttäuschung. Ich wollte dann wegfahren und im Ausland wohnen... schon...“ (I 10: 5)

Die essentialistischen, ethnonationalistischen, als universell proklamierten sozialen Definitionen, die jegliche individuelle Entfaltung verhinderten, waren für sie, als Kind aus einer multiethnischen Ehe, inakzeptabel. Da sie in solch einem geschlossenen Kontext keine befriedigende Selbstpositionierung „dazwischen“ entwickeln konnte, sah sie den Ortswechsel als Flucht in die Freiheit. Die Einwanderung in ein anderes Land stellt für sie nicht nur die tatsächliche Verbesserung ihrer finanziellen Lage dar, sondern gewährt ihr gerade diese Bewegungsfreiheit, die sie sich zu Hause nicht leisten hätte können.

„Das heißt für mich, dass ich hier z. B. weiß, dass ich in Bosnien nicht könnte... Ich bringe... angenommen... ich bringe eine Entscheidung, dass ich jetzt nicht gerne in München leben würde oder in einem anderen Land ausprobieren würde, dass ich das auch tun kann, ohne vorher der ganze Stress mit Visum oder, was weiß ich, zu tun. Ohne so, das Gefühl zu haben, dass ich in einem Käfig wohne. (I 10: 11)

Die Möglichkeit überhaupt, in einer Gesellschaft als Individuum „eine Entscheidung treffen zu können“, was die Voraussetzung der freien Handlung ist, ist daher ein bedeutender Migrationsgrund. Die Beck'sche Freisetzungsdimension (vgl. Kapitel 3.2.) anwendend, kann man Sanjas Wunsch nach der Freiheit und dem Verlassen einer geschlossenen, nationalistisch geprägten und streng abgegrenzten Umgebung („Käfig“), die keine hinreichenden Chancen für ihre persönliche Entfaltung bietet, als eine Individualisierungsstrategie bezeichnen. Diese Bewegungsfreiheit ist jedoch eine riskante Freiheit, weil sie mit diversen Unsicherheiten verbunden ist.

All die unterschiedlichen Migrationsgründe üben unterschiedliche Einflüsse auf die Selbstdefinition der einzelnen Befragten bzw. auf die Bedeutung der ethnischen Komponente in der Hierarchie ihrer Identitäten aus.

4.2.3. Die Anziehungskraft der Großstadt

Urbane Landschaften waren seit Beginn der Industrialisierung anziehende Migrations- und Mobilitätsziele – nicht nur wegen ökonomischer Vorteile, sondern auch wegen der Flexibilität, der Ungebundenheit und der Freiheit, mehrere Lebensentwürfe entwickeln zu können, die das Leben in einer Stadt bietet. Großstädte oder Metropolen mit Bewohnern unterschiedlicher Herkunft verkörpern somit oft „die Welt im Kleinen“. Das heißt jedoch nicht unbedingt, dass ihre ethnische Zugehörigkeit für „urban ethnic minorities“ (Eriksen, 1993) an Bedeutung verliert – Kontakte mit anderen Gruppen können diese sogar verstärken (vgl. *ibid.*: 19; Barth, 1969, 2000).

Es ist erwähnenswert, dass München, die Stadt, in der alle Befragten leben, neben typischen Großstadtmerkmalen auch eine starke regionale Note aufweist. Die Verbundenheit mit dem bayerischen Land ist daher bei vielen Befragten vorhanden, was als Grundlage für den Vergleich zwischen Umgangsformen mit MigrantInnen in der Stadt und auf dem Dorf diente. Ajsa und Lada sind in ruralen Umgebungen aufgewachsen und erst später, wegen des Studiums, nach München umgezogen, wobei diese Binnenmigration bei ihnen unterschiedliche Folgen hatte. Ajsa hebt mangelnde Kontakte mit ihren Landsleuten und Isolierung als besonders negative Kennzeichen ihres Dorflebens hervor. Sie meint, aufgrund dessen habe sogar das Feiern religiöser Feste für sie, als überzeugte Muslimin, keine richtige Bedeutung gehabt:

„Also, wir wohnen im Dorf, meine Eltern, und da gibt es keine Araber und deswegen... Es ist einfach langweilig, weil die meisten Feste sind mit mehreren Leuten, und wir alleine... das geht nicht. Also, wir tun es eigentlich gar nicht.“ (I 2: 32)

Da die Tradierung von Festen im Sinne Durkheims vor allem durch das Kollektiv („*die meisten Feste sind mit mehreren Leuten*“) und nicht durch das Individuum erfolgt, ist es nachvollziehbar, dass Ajsas Angehörige ihrer ethnischen Gruppe vermisst. In diesem Fall erweist sich das Dorf als kein Ort der intensiven sozialen Dynamik und Kontrolle, sondern eher als organische, geschlossene Gemeinschaft, in der das Solidaritätsprinzip nur für deren Angehörige gilt. Wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass „*the commemorative rituals and ceremonies can be understood as acting like batteries which store and recharge the sense of communality*“ (Featherstone, 2003: 346), ist zu

vermuten, dass die Isolierung vom ethnischen Gemeinschaftsleben zum Verlust der ethnischen Identität auf der persönlichen Ebene beitragen kann. Ihre Erhaltung haben in jüngerer Zeit neue Medien, die den Kontakt mit dem Herkunftsland ermöglicht haben, unterstützt.

„Ja, da wir im Dorf lebten, da gab's überhaupt nichts... Also, vom Fernsehen haben wir gelernt. Wenn Satellitenanschluss kam, haben wir vom Fernsehen Arabisch gelernt.“ (I 2: 57)

Diese neuen Medien, die über Grenzen hinweg funktionieren und die die Verbreitung des Lokalen auf der globalen Ebene unterstützen, machen es für Ajsa möglich, sich von ferne als ein Teil einer ethnischen Gruppe zu fühlen, d. h. ihre Sprache zu lernen, kulturelle Muster zu internalisieren und ihre Ethnizität beizubehalten. Eine Ethnie oder Nation kann somit die Einheit trotz geographischer Distanz erfolgreich konstruieren. Neue *mediascapes* spielen, wie erwähnt, die Rolle, die Zeitschriften während der Nationenbildung gespielt haben (vgl. Appadurai, 1996; auch Beck, 1993: 120).

Anders als bei Ajsa war für Lada ihre Position als fast einzige Migrantin in der Schule unproblematisch und positiv, weil sie deswegen *„einen sehr deutschen Freundeskreis“* (I 8: 24) gehabt hat und sich akzeptiert gefühlt hat. Die Abwesenheit von anderen Mitgliedern der Diasporagemeinschaft und infolgedessen ihre Angewiesenheit auf das deutsche Umfeld betrachtet sie als Gelegenheit, sich als ein integrierter Teil der Gesellschaft zu fühlen. Das Dorf stellte in ihrem Fall die vertraute *„local community“* mit einem hohen Inklusionsgrad dar, sodass andere soziale Identitäten in ihrer Identitätshierarchie eine wichtigere Rolle spielten als die ethnische.

Darüber hinaus heben Jorgos und Marina als positive Seiten des Dorfslebens die Spontaneität und das grundsätzliche Interesse für die anderen hervor, was in der Stadt aufgrund der für diese charakteristischen Anonymität und der breit gefächerten, gerade deshalb oft oberflächlichen und unpersönlichen sozialen Beziehungen nicht zu finden sei.

„Und... ich habe dann in meinem WG-Leben erfahren, dass... ich besser mit den Leuten auskam, die nicht direkt aus München kamen, die zwar Deutsche waren, aber von... von bayerischem Lande kamen. Dass die halt besser... dass die halt offener waren. Für mich. Dass sie sich mehr für mich... interessiert haben und eigentlich... mit so einer

Neugier auf mich zukamen... Jetzt betreffend meines Landes, oder meiner Sprache... oder meiner Freunde.“ (I 11: 10)

„Hier spreche ich wiederum von München und ich mache gerade einen Gegensatz... zum... zum... sonstigen bayerischen Land. Ich denke, da ist ein enormer Unterschied. Gerade München, in München leben so viele Ausländer. München... Aber das haben sie zu wissen, dass sie dann doch Ausländer sind. Gerade in München... Im bayerischen Land sagt man ganz menschlich: ‚Grüß Gott!‘ In München sagt man: ‚Grüß Gott!‘ und man hat schon eine Hierarchisierung vorgenommen. Wer Du bist. Wer Du... Wer Du... ungefähr, was ich jetzt schätze, woher Du kommst.“ (I 7: 13)

Das dörfliche Gemeinschaftsleben, das traditionell auf der Fürsorge für andere und auf einem gemeinsamen Gedächtnis⁵⁷ und gemeinsamen Interessen beruht, scheint so zum Teil sogar ein besseres Umfeld für die Einwanderung zu sein. Die von Jorgos und Marina erwähnte „Neugier“ auf die anderen und die „Menschlichkeit“, die nach ihrer Aussagen in der Stadt nicht in dem Maße ausgeprägt sind, scheinen für einen Einwanderer bzw. eine Einwanderin, der/die noch kein Teil der sozialen Struktur ist, von großer Bedeutung zu sein. Die städtische Sozialdynamik, die durch „*standardization to indifference*“ (Sennet, 2002: 47), Anonymität und konventionelle zwischenmenschliche Verhältnisse charakterisiert ist, kann die Entstehung sozialer Netzwerke verhindern. Der „*marginal man*“, im Sinne Parks, kann somit, Jorgos und Marina zufolge, eher in der Stadt als auf dem Lande auf Ablehnung stoßen. Jorgos' Erwähnung der „*menschlichen*“ Begrüßung auf dem Lande im Vergleich zu der in der Stadt, wobei immer „*eine Hierarchisierung vorgenommen wird*“, weist darauf hin, dass die Stadt eher als Bühne im Sinne Goffmanns, auf der immer unterschiedliche Rollen gespielt werden, verstanden wird. Die aufgrund der größeren urbanen Bevölkerungsdichte entstandene Oberflächlichkeit in der sozialen Kommunikation fordert, den Interaktionspartner nicht als ganze Person, sondern eher als Inhaber/in einzelner Positionen oder sozialer Identitäten wahrzunehmen.

Welche Vorteile aber bietet eine Großstadt? Lada sieht gerade in ihrem Umzug nach München die Wurzeln ihres kritischen Denkens, welches sie wahrscheinlich in dem Maße auf dem Lande nicht entwickelt hätte:

⁵⁷ „Während es leicht ist, sich in einer Großstadt in Vergessenheit zu bringen, beobachten die Bewohner eines Dorfes einander ununterbrochen, und das Gedächtnis ihrer Gruppe registriert getreulich alles, was es an Handlungen und Gesten eines jeden unter ihnen gewahr werden kann, weil sie auf diese ganz kleine Gesellschaft zurückwirken und dazu beitragen, sie zu verändern.“ (Halbwachs, 1967: 27)

„Als ich dann nach München zum Studium kam, hatte ich dann eigentlich dieses kritische Verhältnis zu meiner eigenen Identität, und gerade auch zur kroatischen Nation zugelegt. Und da habe ich dezidiert ein anderes Umfeld gesucht, also kein kroatisches, eher ein... nicht jugoslawisches, aber gemischtes.“ (I 8: 26)

Die Auseinandersetzung mit anderen Perspektiven und mit Menschen anderer Sichtweisen ist meistens in der Stadt möglich – diese dient als Basis für die eigene kritische Einstellung, die nicht vom Gruppenzwang abhängig ist. Die städtischen Wahlmöglichkeiten und der erleichterte Eintritt in unterschiedliche Netzwerke (*„da habe ich dezidiert ein anderes Umfeld gesucht“*) sowie die soziale Durchlässigkeit ermöglichen die Entwicklung mehrerer sozialer Identitäten und daher eine komplexe Identitätsbildung.

Diese Pluralität von Perspektiven erwähnt Osman, indem er Istanbul beschreibt:

„Ich bin sehr oft in Instabul z. B. Und... die Leute, die ich dort treffe, sind nicht alle gleich. <...> Wenn ich in ein anderes Stadtviertel gehe, oder eine andere Familie besuche, es ist ganz anders. Also, kulturell... ganz anders... Das ist nicht sagbar. Das ist eine Metropole, die viele Facetten hat.“ (I 9: 106)

Aus den oben dargestellten Antworten der Befragten folgt, dass das migrantische Leben in der Stadt sowohl Nachteile als auch Vorteile aufweist. Als Nachteile wirken die typisch städtische Anonymität und Indifferenz, die manchmal den Aufbau von sozialen Netzwerken verhindern, als Vorteile dagegen die Pluralität von Perspektiven, die persönliche Flexibilität und Offenheit hervorrufen kann.

4.2.4. Diasporagemeinschaften

„Diaspora' is the term often used today to describe practically any population that is considered 'deterritorialized' or 'transnational' – that is, which has originated in a land other than in which it currently resides, and whose social, economic, and political networks cross the borders of nation-states or, indeed, span the globe.“ (Vertovec, 1997: 277)

Eine der Antworten auf die *„soziale Kälte“* (I 11: 21) des neuen (urbanen) Umfelds kann die Einbindung in ethnisch organisierte Gemeinschaften im Gastland sein, wenn vorhanden. Die dieser Einbindung zugrunde liegende These lautet, die Gruppensolidarität sei aufgrund von Gemeinsamkeiten zu erwarten. Turner zufolge

bevorzugen Individuen „[...] similar others significantly more than dissimilar others when the former are members of the same social category as themselves“ (Turner, 1982: 24). Das Bewusstsein, „anders zu sein“, und das Bestehen darauf scheinen dabei die entscheidenden Faktoren für die Existenz einer Diasporagemeinschaft zu sein, die sich z. B. im Sprechen der ethnischen Sprache, im gemeinsamen Feiern ethnischer und religiöser Feste sowie im Tradieren des kollektiven Gedächtnisses (vgl. Worchel, 1999: 37, 46), aber auch in einer intensiven Kontaktpflege mit dem Herkunftsland in Form von Geldspenden und häufigeren Besuchen u. Ä. offenbart. Die Geschlossenheit solcher Diasporagemeinschaften kann durch die mangelnde gesellschaftliche Anerkennung begünstigt werden. Konstruktion und Weiterproduktion des Ethnischen im Ausland weisen somit sowohl positive als auch negative Merkmale auf. Einerseits kann die solchen Gruppierungen innewohnende Solidarität das Zugehörigkeitsgefühl einzelner Mitglieder hervorrufen und daher eine solide Basis für die Selbstachtung bieten, andererseits kann aus dieser auch die Abkoppelung von sozialen Strukturen in der Aufnahmegesellschaft resultieren.

Ein Beispiel dafür ist die kleine rumänische Diasporagemeinschaft in München, an deren Aktivitäten Roxana und ihre ganze Familie aktiv teilnehmen. Roxana ist eigentlich die einzige Befragte, die regelmäßig Kontakte zu ihrer Diasporagemeinschaft pflegt und sich für ihre Erhaltung einsetzt. Der Fokus ihres sozialen Lebens liegt auf dieser Gemeinschaft, die keine große Bereitschaft zeigt, mit der Dominanzgesellschaft zu agieren.

„Also, dass sich meine Eltern fast nicht integriert haben, ist es doch für mich schwierig gewesen, mich selbst zu integrieren in dem Land.“ (I 4: 21)

Roxanas aktive Teilnahme an der sozialen Dynamik des Gastlandes wird dementsprechend durch den starken Zusammenhalt ihrer Diasporagemeinschaft (und durch ihre Familie als Teil dieser) verhindert. In diesem Sinne wirkt diese kohärente Gruppe als Hindernis, welches die subjektive Multipositionierung in der ethnischen Dimension erschwert. Die Herauslösung aus ethnischen Gemeinschaften im Gastland scheint für Neuzuwanderer leichter zu sein, weil sie sich von ihren Strukturen leichter distanzieren können, da keine Verflochtenheit im Gastland besteht.

Diese konkrete Gemeinschaft beruht vor allem auf der Religion⁵⁸, die als eine Art soziales Amalgam wirkt. Nicht nur religiöse Aktivitäten, sondern auch verschiedene andere Strategien zur Bildung des kollektiven Bewusstseins spielen eine wichtige Rolle für das Weiterbestehen dieser Gruppe.

„Es ist so, dass ich dadurch, dass ich in die Kirche gegangen bin, es ist so, dass ich mit Rumänen viel Kontakt hatte. Was natürlich ein bisschen ein Nachteil war, dass ich dann... ja... schwieriger Deutsch gelernt habe. Dadurch dass ich immer wieder am Wochenende, in meiner Freizeit mit Rumänen Kontakt hatte... <...> Ja, wir feiern schon Feste, vor allem religiöse Feste.“ (I 4: 11)

„Rumänische Musik hören wir schon, auf jeden Fall. Rumänische Trachten... Ich kenne rumänische Kultur ganz gut auch, dadurch dass sich meine Eltern eigentlich fast nicht integriert haben, sag' ich mal in Deutschland. Sondern ihre kulturelle... und... Identität vollkommen beibehalten haben. Ich kenne schon viel aus der rumänischen Kultur.“ (I 4: 14)

Die gemeinsamen Freizeitaktivitäten, von denen Roxana berichtet (Feiern religiöser Feste, Hören der ethnischen Musik, Tradieren bestimmter Praxen), dienen als Basis der Gruppendynamik. Dadurch wird eine starke sowohl interne als auch externe Gruppendifinition geschaffen (vgl. 2.3.). Allerdings ist zu merken, dass die ethnische Identität in diesem Beispiel als ein geschlossenes, unveränderbares Konzept wahrgenommen wird, in dem trotz der Kontaktaufnahme zu anderen Gruppen auf der eigenen Einzigartigkeit beharrt wird (*„die kulturelle Identität vollkommen beizubehalten“*).

Da diese Diasporagemeinschaft eher auf Inklusion und Geschlossenheit besteht, unterscheidet sie sich in gewisser Weise vom Diasporabegriff Vertovecs. Vertovec (1997) beschreibt nämlich Diaspora als ein dreifaches Phänomen: als soziale Form, als Art des Bewusstseins und als Modus der kulturellen Produktion. Soziale Beziehungen innerhalb einer Diasporagemeinschaft insgesamt – mit den Merkmalen kollektive Identität, Vorhandensein von Netzwerken, Solidarität sowie Bereitschaft, mit der Dominanzgesellschaft in Kontakt zu treten (oder eben nicht) – sowie die politische Orientierung und ökonomischen Strategien dieser Gemeinschaften machen diese zu sozialen Formen (ibid.: 278f.). Eine intensive Gruppendynamik und ein dementsprechend höherer Inklusionsgrad der Gruppenmitglieder wirken als

⁵⁸ In der rumänisch-orthodoxen Kirche ist, wie bei anderen autokephalen Kirchen, die Verflochtenheit von Religion und Ethnizität besonders ausgeprägt.

identitätsstiftende Strategien, wie das Beispiel Roxanas zeigt. Nicht nur die Zugehörigkeit zur eigenen ethnischen Gruppe, sondern gerade multiple Zugehörigkeiten bilden den Kern des Bewusstseins einer Diasporagemeinschaft – ihre Mitglieder fühlen sich in beiden Gesellschaften eingebunden (ibid.: 282). Aus diesem Bewusstsein resultiert oft das Engagement für die Gruppe sowie das Beharren auf ihrer Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit (ibid.: 283), was mit *identity politics* zu bezeichnen ist. Bezüglich der kulturellen Produktion entstehen neue, hybride kulturelle Formen, die eine kreative Mischung aus unterschiedlichen Elementen darstellen (ibid.: 290).

Wie dies später belegt wird, ist Roxanas ethnische Bestimmung tatsächlich komplexer und auch vom Einwanderungsland beeinflusst, sodass sich ihre Diasporagemeinschaft doch zum Teil mit Vertovecs Diasporamodell begreifen lässt. Aufgrund ihrer Verbundenheit sowohl mit dem Herkunfts- als auch mit dem Gastland bilden Diasporagemeinschaften eine Art Brücke zwischen diesen zwei Sphären und stellen somit einheitliche, nationale Kulturen in Frage (vgl. Dirlik, 1997: 8).

4.2.5. Transnationale soziale Räume

Durch Aktivitäten der Diasporagemeinschaften entsteht die Restrukturierung des traditional-nationalstaatlich verstandenen Raums. Das „privilegierte“ Territorium einer Gruppe ist kein statisches mehr, wobei die vorher typische Ortsbindung relativiert und geschwächt wird. Es seien „soziale Nähe *trotz* geographischer Distanz“ oder „soziale Distanz *trotz* geographischer Nähe“ (Beck, 2007a: 178; Hervorh. i. Orig.) möglich, wodurch das Lokale und das Globale eng miteinander verwoben werden.

Der Entstaatlichungsprozess, als Verlust von staatlichen politischen, militärischen, ökonomischen und juristischen Sonderrechten, wurde schon erörtert (vgl. Kapitel 3.3.2.). Nun stellt sich die Frage, auf welche Art und Weise Diasporagemeinschaften, als staatsübergreifend organisierte lokale Gemeinschaften, zu diesem Prozess beitragen? Laut Pries entfalten sich dadurch die sogenannten transnationalen sozialen Räume, „[...] die die vorherigen sozialen Verflechtungszusammenhänge der Auswanderungsregion wie der Ankunftsregion qualitativ transformieren und sich als neue Sozialräume *zwischen und oberhalb* dieser

aufspannen“ (Pries, 1998: 62; Hervorh. i. Orig.). Diese Räume beinhalten die materielle Infrastruktur, soziale Strukturen und Institutionen, einen politisch-legalen Rahmen, sowie Identitäten und Lebensprojekte (ibid.: 75).

In Bezug auf die materielle Infrastruktur bzw. die ökonomische Dimension lässt sich anführen, dass Auswanderer Geld an ihre Familien senden, aber auch an lokale Gemeinschaften z. B. für den Aufbau von Kirchen, Schulen, Ambulanzen usw. weitergeben. Darüber hinaus unterstützen sie Neuzuwanderer, wie etwa in der rumänischen Diasporagemeinschaft, laut Roxana. Interessant seien dabei, so Pries, auch Kettenreaktionen: Mehr Migranten verursachten mehr Verkäufe von einheimischen Produkten im Ausland, wodurch in der Folge mehr Arbeitskräfte, die nachmigrieren, in solchen lokalen Läden gebraucht würden (ibid.: 64).

Im kulturellen und institutionellen Sinne sind MigrantInnen oft in unterschiedlichen ethnischen Vereinen tätig, in denen z. B. das Lernen der Muttersprache, Tanzveranstaltungen oder das Singen ethnischer Lieder sowie Vorträge über die ethnische Geschichte organisiert werden. Solche Vereine haben oft einen religiösen Hintergrund, was wiederum auf ein enges Verhältnis zwischen der Ethnie und der Religion hinweist. Sie wurden häufig von der Kirche mitgegründet, worüber etwa Roxana berichtet. Darüber hinaus entstehen auch transnationale Familien und transnationale Lokalgemeinschaften, was Robertsons Glokalisierungsthese bestätigt. „TransmigrantInnen“ versuchen einerseits in der neuen Umgebung durch Teilnahme in ethnisch organisierten Vereinen ihr Zugehörigkeitsgefühl, andererseits ihre soziale Position im Herkunftsort zu stärken – ihr Engagement im sozialen Leben ihrer Gemeinschaft wirkt als Quelle sozialer Anerkennung und Selbstachtung (ibid.: 28), da sie dort wegen ihrer Erfolge im Ausland einen angesehenen Platz in der lokalen sozialen Struktur haben.

Diasporagemeinschaften nehmen am politischen Leben ihrer Heimaten teil, indem sie z. B. das Wahlrecht nutzen, für ihr Land lobbyieren, an politische Parteien Geld spenden oder etwa in Kriegssituationen Waffen kaufen, Demonstrationen im Gastland organisieren u. Ä. Solche Aktionen, die im Rahmen eines palästinensischen Studentenvereines vorbereitet werden, erwähnt Ajsa:

„Also, z. B. Studentenverein. Da war ich einmal <...>. Sie haben mich eigentlich engagiert zu Demos, Blätter, Zeitschrift <...>.“ (I 2: 61)

Die Verbundenheit eines Volkes unabhängig vom aktuellen Wohnsitz ihrer Angehörigen sowie gemeinsame politische Aktionen bilden weitere Argumente für die These der Transnationalisierung des Nationalstaates. Anderson (2007) spricht von einem neuen Modell des Nationalismus – vom sogenannten Nationalismus auf Distanz (*long-distance-nationalism*). Ihm zufolge verursahe das Leben in einem anderen Nationalstaat nicht unbedingt den Verlust des Nationalbewusstseines bei Einwanderern, es könne sogar verstärkt werden. Als eine der Ursachen dieser Tendenz sieht er die mangelnde Anerkennung durch die Dominanzgesellschaft, die den Stolz auf das eigene Land sowie eine Art Trotz hervorruft (ibid.: 5). Obwohl MigrantInnen durch ihr politisches Engagement die Verantwortung für ihr Herkunftsland zeigen und übernehmen wollen, erhebt Anderson den Vorwurf, solches Benehmen weise eigentlich auf die Abwesenheit der Verantwortung hin.

„Diese Leute wollen oft in ihren Herkunftsländern politisch partizipieren, aber sie müssen sich nicht an deren Gesetze halten, sie müssen keine Steuern zahlen, sie sind gewissermaßen eigenständig Handelnde. Personen, die solche Long-Distance-Politik betreiben, müssen also nicht die Verantwortung für deren Folgen übernehmen.“ (Ibid.: 15)

Es scheint daher, dass der Ethnonationalismus als Phänomen nicht an Bedeutung verliert, sondern dass er durch die Globalisierung, d. h. durch den intensiven Austausch von Waren, Ideen, Bildern und Menschen, eine neue, transnationale Dimension erhält.⁵⁹ Das Paradox besteht aber gerade darin, dass durch das Insistieren auf einem solchen Ethnizismus, der angeblich Kontinuität und Gleichheit der Ethnie befürwortet, Ethnien durch ausländische Einflüsse von MigrantInnen doch ihre Form ändern.

Ihre „typisch“ rumänische Lebensweise bildet z. B. für Roxana keinesfalls einen Gegensatz zu ihrem Leben in einem anderen Land:

⁵⁹ „[...] the new ethnonationalisms are complex, large-scale, highly coordinated acts of mobilization, reliant on news, logistical flows and propaganda across state borders.“ (Appadurai, 1996: 163)

„Also, ich möchte meine eigene Kultur leben, frei leben, in einem Land. Ich bin auch gern in Deutschland und muss ich Deutschland schon hochhalten.“ (I 4: 65)

Das Ausleben der „eigenen Kultur“ im Ausland unterscheidet sich aber in der Realität von der ethnischen Kultur in Rumänien. Auf die Frage, ob sie sich von anderen Rumänen in Rumänien unterscheidet, antwortet sie:

„Typisch deutschen Ordnungssinn habe ich von Deutschland genommen. Aber es ist nicht so, dass in Rumänien irgendwie Unordnung herrscht. <...> Von meiner Generation würde ich nicht sagen, dass ich mich unterscheide. Außer halt sprachlich, dass ich jetzt zweisprachig aufgewachsen bin.“(I 4: 89)

Ihre Zweisprachigkeit und internalisierte „deutsche“ kulturelle Muster, die sie als „Ordnungssinn“ bezeichnet, machen sie zu keiner „typischen“ Rumänin im Sinne eines alten nationalstaatlichen Modells, sondern zu einer transnationalen Akteurin. Nicht nur Elemente aus einer (ethnischen) Kultur, sondern gerade ihre Kombination mit Elementen aus anderen Kulturen und die daraus entstandene Komplexität der Identitätsstruktur sind Merkmale solcher Akteure. Sie verändern und bereichern dadurch nicht nur eigene Lebensgeschichten, sondern auch die Selbstdefinition ihrer Ethnien, deren Teile sie als komplexe Individuen sind.

Transnationale Akteure und die durch ihre Aktivitäten entstandenen transnationalen Räume seien so Hauptinitiatoren des Prozesses der Auflösung nationalstaatlicher Grenzen und der Entstehung einer neuen Weltgesellschaft. Die „Überlappung von Staatsgebilden sowie von Zugehörigkeiten und Identitäten“ werde dadurch zum normalen Zustand, und das Paradigma exklusiver Nationalitäten werde durch das Paradigma inklusiver Nationalitäten ersetzt (Beck, 2002: 306).

4.3. Fremde in der Fremde

4.3.1. Kritische Anmerkungen zu den klassischen soziologischen Theorien des Fremden (Schütz, Simmel, Park)

„Wer ist Fremder? Derjenige, der nicht Teil der Gruppe ist, der nicht ‚dazu gehört‘, der andere.“ (Kristeva, 1990: 104, Hervorh. i. Orig.)

Im folgenden Kapitel soll die Thematisierung des Fremden in den klassischen Theorien anhand der Antworten der Befragten problematisiert werden und das Fremde aus einem anderen Blickwinkel betrachtet werden. Zu den Klassikern der Soziologie, die sich dem Thema des „Fremden“ ausführlicher gewidmet haben, zählen Schütz, Simmel und Park, die in ihren Theorien unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt haben. Reuter (2002) klassifiziert die Schütz'schen Perspektive als wissenssoziologische, die von Simmels als raumsoziologische und die Parks'sche als kulturosoziologische Theorie.

Schütz' Thematisierung des Fremden sei wissenssoziologisch fundiert, weil er „Fremdheit als Kollision kulturspezifischer Wissensordnungen“ (Reuter, 2002: 104) beschreibe. Seiner Theorie nach wird der Fremde in der neuen Umgebung mit einem anderen „Auslegungsschema“ konfrontiert. Das alte „Denken-wie-üblich“, bzw. gelernte Wissens- und Handlungsrezepte, könnten „nicht mehr als Orientierungsschema in der neuen sozialen Umgebung gebraucht werden“ (Schütz, 1972: 62). Solche Umbrucherfahrungen lösten Unsicherheiten und Krisen aus (ibid.: 53).

In diesem Zusammenhang entspricht Aussage Ajsas den Thesen von Schütz. Obwohl sie in Deutschland aufgewachsen ist und daher auch andere Verhaltens- und Denkmuster verinnerlicht hat, erwähnt sie Unterschiede, die sie allgemein als „Kultur“ bezeichnet. „*Anders denken*“ oder andere „*Witze*“ zu erzählen gelten dabei als Merkmale einer ihr doch zum Teil fremden Alltagswelt, die für sie nicht ganz selbstverständlich ist.

„Egal um was es geht, sie denken anders... Sogar über Witze... Also, ich verstehe mich schon mit den Deutschen. Aber ich muss mich immer anstrengen, dass ich ihre Kultur verstehe. Also, ich verstehe ihre Kultur schon, weil ich hier aufgewachsen bin. Aber sie verstehen mich nicht, und sie strengen sich nicht an.“ (I 2: 86)

Die Aussage, sie könne eine „andere Kultur“ verstehen, müsse sich aber dabei immer „anstrengen“, deutet auf die tatsächliche Existenz von Kulturunterschieden zwischen den zwei Gruppen hin. Die in der Familie gelebte und ethnisch geprägte Kultur bietet ihr, im Vergleich zu jener der Mehrheitsgesellschaft, die Basis des Schütz'schen „Bekanntheitswissens“, das als selbstverständlich wahrgenommen und daher in der Regel nicht hinterfragt wird. Ein anderes kulturelles System bezeichnen auch die anderen Befragten als ihnen nicht ganz vertraut, jedoch nicht in dem Maße, dass dieses für sie ein absolut unbekanntes und völlig anderes Schema darstellt. Aufgrund aktueller globaler Vernetzungen scheint somit die Einwanderung keine „Erschütterungserfahrung“ im alten Sinne zu sein. Ein Fremder aus der Zeit, als Schütz seine Theorie aufstellte, unterscheidet sich demzufolge von einem Fremden im Zeitalter der Globalisierung.

Als zweites Kennzeichen eines Fremden nennt Schütz sein ständiges Streben nach Annäherung an die einheimische Gruppe. „Für diesen Zweck soll der Begriff ‚Fremder‘ einen Erwachsenen unserer Zeit und Zivilisation bedeuten, der von der Gruppe, welcher er sich annähert, dauerhaft akzeptiert oder zumindest geduldet werden möchte“ (ibid.: 53). Ein solches Bild ist allerdings ziemlich statisch – Schütz betrachtet den Fremden als einen aktiven Agenten des Annäherungsprozesses, dabei übersehend, dass die für ihn neue Umgebung auch keine passive Rolle in der Interaktion mit ihm spielen sollte. Diesen Vorwurf hat Ajsa mit ihrer oben genannten Aussage erhoben. „Anstrengen“, um die andere Kultur verstehen zu können, tun Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft sich nicht immer, ihr zufolge. Der Tatsache aber, dass diese Gesellschaft eine solche Annäherung von Fremden erwartet, ist sie sich bewusst:

„Man muss immer besser sein als die anderen, offener sein, damit sie sehen, Du bist nicht so, aber...“ (I 2: 47)

Der Wunsch, Einheimischen näherzukommen und sich dadurch in die Aufnahmegesellschaft zu integrieren, ist nicht unbedingt bei allen Fremden und immer vorhanden. Für Roxana z. B. stellt dies keine Option dar:

„Also, ich verstehe mich nicht selber als Deutsche, möchte nicht Deutsche werden, möchte auch nicht total integriert sein...“ (I 4: 48)

Sie scheint Integration eher als Assimilation („*möchte nicht Deutsche werden*“), in der alle Spezifika verloren gehen, denn als einen dynamischen Prozess des Austausches und der Annäherung von beiden Seiten hinzu verstehen. Aus ihren anderen, ähnlichen Antworten ist zu schließen, dass hiermit die Integration im kulturellen Sinne gemeint ist – als Verinnerlichung von dominierenden Normen und Werten, was sowohl sie als auch die rumänische Diasporagemeinschaft, in deren Aktivitäten sie involviert ist, zu vermeiden versuchen.

Ein weiterer wichtiger Punkt der Schütz'schen Theorie ist seine Negierung der sogenannten „Zwischenformen“ – es gibt *entweder* Fremde *oder* Einheimische. So betont er, dass die Geschichte der Gruppe, welcher sich der Fremde annähert, „[...] niemals ein integraler Teil seiner eigenen Biographie, wie es mit der Geschichte seiner Heimatgruppe der Fall war“ (ibid.: 59), sein könne. An anderer Stelle heißt es jedoch, dass das möglich sei, aber in dem Fall gelte der Fremde nicht mehr als Fremder.⁶⁰ In den nachfolgenden Kapiteln (vgl. Kapitel 4.5. und 4.8.4.) soll an den Beispielen der Befragten gezeigt werden, dass es durchaus möglich ist, gleichzeitig mehrere kulturelle Muster zu internalisieren und sich daher nicht als „typischer Fremder“ bzw. „typische Fremde“ zu definieren.

Außerdem soll belegt werden, dass die Migrationserfahrung keinesfalls nur eine negative Erfahrung ist, die zu einer Art Depersonalisierung führt, wie Schütz es auffasst.⁶¹ Ein Grund für eine solche Sichtweise ist in seiner Auslegung der Migrationsgründe zu sehen. Die dem Fremden „angebotenen Kultur- und Zivilisationsmuster“ sollten ihm „Obdach und Schutz garantieren“ (ibid.: 68). Wie am Beispiel Marinas gezeigt, ist die Migration nicht notwendigerweise eine Art Flucht vor prekären Umständen im Herkunftsland, sie kann auch aus Neugier oder Unentschlossenheit erfolgen. In dem Fall stellt diese keine alleinige Lebensoption dar, deren Auswirkungen ausschließlich negativ sind.

⁶⁰ „Dann werden diese Muster und Elemente für den Neuankömmling eine Selbstverständlichkeit, ein unbefragter Lebensstil, Obdach und Schutz. Aber dann ist der Fremde kein Fremder mehr, und seine besondere Probleme wurden gelöst.“ (Schütz, 1972: 69)

⁶¹ Schütz' Ansicht nach betrachte der Fremde die neuen gesellschaftlichen Muster, denen er in einem „Übergangszustand“ bis zu seiner vollen Integration gegenüberstehe, nicht als „schützendes Obdach“, „sondern als ein Labyrinth, in welchem er allen Sinn für seine Verhältnisse verloren hat“. (Schütz, 1972: 68)

In der Aufforderung an den Fremden, sich dem Eigenen anzunähern und ein Teil der Gruppe zu sein, ohne seine eigenen Charakteristika dabei beizubehalten, wird das Faktum vernachlässigt, dass die Existenz des Ichs von dem anderen oder vom Fremden abhängig ist, wie das schon Mead postuliert hat. Das Eigene wird erst in der Dynamik der Interaktion mit dem Fremden hervorgebracht – im Prozess gegenseitiger Interpretations- und Handlungsschemata (vgl. Reuter, 2002: 30, auch Kapitel 2.1. in dieser Arbeit).

Und während in der Schütz'schen Theorie Migration als eine eher traumatische Erfahrung aufgefasst wird, die mit der Änderung der gesamten Persönlichkeitsstruktur verbunden ist, weist diese für Simmel eher positive Merkmale auf. Der Fremde sei nicht „der, der heute kommt und morgen geht, sondern [...] der, der heute kommt und morgen bleibt“ (Simmel, 2002: 47). In seiner raumsoziologischen Typisierung des Fremden betrachte er die Fremdheit als räumliche und soziale Beweglichkeit (vgl. Reuter, 2002: 82). In den gegenwärtigen transnationalen sozialen Räumen muss aber der Fremde nicht unbedingt an einem Ort bleiben. Permanentes Hin- und Herpendeln aufgrund ökonomischer Vorteile zwischen Grenzen und Gebieten spricht gegen jede Fixierung in einem Raum.

Die Bereitschaft, in ein anderes Land zu migrieren sei laut Simmel das Ergebnis einer rationalen Entscheidung und setze spezifische Persönlichkeitsmerkmale voraus. Der Fremde sei als Händler zu verstehen, dessen Beweglichkeit als Folge der in der Geldwirtschaft erhobenen Forderung nach Erfolg zu verstehen sei (vgl. Simmel, 2002: 48). Das Streben nach einer Verbesserung der sozialen Lage wirkt dabei als Hauptmotiv jeglicher Bewegung. In seiner Beweglichkeit bleibt er aber von den sozialen Netzwerken unberührt und ausgeschlossen.⁶² Rationale Erfolgsansprüche spielen somit in Simmels Theorie eine wichtigere Rolle als das Bedürfnis, ein integraler Teil einer Gemeinschaft zu sein. Später soll gezeigt werden, dass die Befragten mangelnde soziale Kontakte doch als Hindernis wahrnehmen und dass nicht nur rationale, sondern auch emotionale

⁶² „[...] denn der schlechthin Bewegliche kommt gelegentlich mit *jedem* einzelnen Element in Berührung, ist aber mit *keinem* einzelnen durch die verwandtschaftliche, lokale, berufliche Fixiertheit organisch verbunden.“ (Simmel, 2002: 48; Hervorh. i. Orig.)

Komponenten in der Lebensführung eines Migranten bzw. einer Migrantin bedeutend sind (vgl. Kapitel 4.3.2.1. und 4.3.2.2.).

Als Vorteil dieser Beweglichkeit akzentuiert Simmel die Objektivität, über die der Fremde verfügt. Als ein äußerst rationales Wesen übersehe er „[...] die Verhältnisse vorurteilsloser, misst sie an allgemeineren, objektiveren Idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät und Antezedentien gebunden“ (ibid.: 50). Diese These kann anhand folgender Aussage Ibrahims sehr plastisch verdeutlicht werden:

„Das ist das Wichtigste, was ich von diesem Leben in zwei Kulturen... dass man niemals sagen kann, da gibt's ein absoluter Punkt. Es gibt kein absoluter Punkt, alles ist relativ gesehen. Weil... man kann nicht sagen, dass die Palästinenser sind Helden und so..... Oder sagen, dass Palästinenser sind Terroristen usw. Man muss immer alle Sachen tief sehen und..... Das hat mir dieses Leben zwischen diesen beiden Kulturen... Also... ich habe viel gelernt, dass man immer die Sachen von verschiedenen Ecken und Seiten anschauen muss, und dann sein Urteil, also... Man hat viele Vorurteile, und dann muss man sie ändern.“ (I 1: 68)

Der Befragte empfindet gerade diese Objektivität als Hauptgewinn seiner Einwanderung. Dass es „keinen absoluten Punkt“ gibt und dass „man immer die Sachen von verschiedenen Ecken und Seiten anschauen muss“, wird einem besonders als Migrant bzw. Migrantin oder als Fremde/Fremder bewusst, weil einer solchen Position eine gewisse Perspektivenbreite innewohnt. Die Distanz oder die Entfremdung vom Selbstverständlichen wirkt daher als Voraussetzung seiner Reflexion. So hat der Einblick in unterschiedliche Deutungsschemata Ibrahim von einseitigen Wahrheiten befreit. Die Migration hat dementsprechend in seinem Fall den Individualisierungsprozess vorangetrieben, indem er sich nun der „Freisetzung“ aus vertrauten gesellschaftlichen Strukturen und der „Entzauberung“ des Bekanntheitswissens bewusst wird, mit Beck gesprochen (vgl. Kapitel 3.2.). Dass der Befragte nun „alle Sachen tief sieht“, deutet auf sein kritisches Hinterfragen der Realität bzw. auf die Befreiung von jeglichen von einer Gesellschafts(gruppe) bereitgestellten Wahrheiten oder Denkmuster hin. Die Tatsache, dass er ein solches begrenztes Wissensrepertoire als „Vorurteile“ erkennt und dieses ändern will, ist ein wirkungsvolles Argument für die Behauptung Simmels, Fremde verfügten über einen ausgeprägten Objektivitätssinn.

Simmels Soziologie des Fremden ist im Kontext seines soziologischen Denkens zu interpretieren. In der Industrialisierungs- und Urbanisierungszeit des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren wirtschaftliche Gründe Antriebsfedern der sozialen Dynamik. Ein Persönlichkeitsbild, bei dem der Schwerpunkt auf die Rationalität gelegt wurde, war die logische Folge damaliger gesellschaftlicher Prozesse. In aktuellen Globalisierungsprozessen sind allerdings Migrationen nicht nur ökonomisch, sondern auch anderweitig motiviert, wie z. B. bei Kettenmigrationen, in denen Familien zusammengeführt werden, oder bei Zwangsmigrationen im Fall von Flüchtlingen oder Asylanten. Diese anderen Migrationsgründe lösen dementsprechend andere Verhaltensmodelle bei MigrantInnen aus.

Ähnlich wie Schütz behauptet Park, Migration verursache einen inneren Konflikt zwischen alten und neuen kulturellen Mustern im Bewusstsein des Fremden (vgl. Park, 2002: 69). In seiner kulturosoziologischen Typisierung des Randseiters („*marginal man*“) sei die Fremdheit ein moralisches und kulturelles Grenzgehen (vgl. Reuter, 2002: 95), das in seiner Theorie hauptsächlich als Schwierigkeit thematisiert wird. „Am gesellschaftlichen Rand zu stehen“ soll allerdings nicht nur als Beschränkung begriffen werden, sondern auch als „a space of radical openness“ (hooks, 1990: 145), also als Raum der radikalen Offenheit, wie sie z. B. die Befragten im Rahmen der vorliegenden Forschungsarbeit wahrnehmen.

Sie erfahren sich selbst in der Tat als GrenzgängerInnen, die sich in keiner von den beiden Umgebungen völlig dazugehörig fühlen. So denkt Ajsa, wenn sie über ihre Beziehung zu Palästinensern in Palästina nachdenkt:

„Ja, ich fühle mich verstanden. Aber, dann andererseits wieder nicht, weil die Leute sagen, dass wir Deutsche sind. Sind wir auch – in deren Augen sind wir nicht unbedingt so wie die.“ (I 2: 144)

Die Tatsache, dass sie in Palästina als „eine Deutsche“ wahrgenommen wird und sich gleichzeitig in Deutschland nicht integriert fühlt, wie sie das später erwähnt, ist als ein für ihre Grenzgängerinnenposition typischer Zwiespalt zu betrachten. Einerseits „*fühlt sie sich verstanden*“, bzw. beherrscht in Palästina verwendete Kommunikationscodes, nicht nur in einem rein linguistischen Sinne, andererseits wiederum nicht. Die Umgebung, die sie im Laufe des Interviews mehrmals als eine „Traumvorstellung“ bezeichnet, erkennt

jedoch Unterschiede und spricht diese sogar offen an, sodass die Befragte diese doch als keinen absolut vertrauten Ort empfindet.

Sanja spürt die Geborgenheit in ihrer Stadt in Bosnien, aber nur in einer engen privaten Sphäre. In einem öffentlichen Raum entfällt diese, und das eigene Fremdsein rückt wieder in den Vordergrund:

„Ja, teilweise geborgen, dass ich zu Hause bin, mit Freunden oder Familie, oder Nachbarn. Und sobald ich draußen bin, auf der Straße, dann nicht mehr geborgen... Weil, ich denke, ich habe mich schon entfremdet, weil... auch diese sozialen Netzwerke, was ich dort hatte, da... die andere, so außersoziale Beziehungen nicht mehr vorhanden sind. (I 10: 138)

Die von ihr erwähnte „Entfremdung“ bezieht sich in dem Fall auf den Verlust sozialer Netzwerke, deren Weiterbestehen einen ständigen Kontakt, der durch die Migration geschwächt oder sogar unterbrochen wird, voraussetzt. Das enge, vertraute soziale Umfeld („*Freunde oder Familie, oder Nachbarn*“), in dem die soziale Dynamik trotz der Distanz weiterhin erhalten bleibt, reicht schließlich aus, um einen breiteren sozialen Raum als eigenen zu empfinden. Über Grenzen zu gehen ist kein einfaches und problemloses Vorgehen, eine solche Position öffnet jedoch eine ganze Palette von neuen Möglichkeiten und kann dadurch zu einem breiteren geistigen Horizont führen, wie im Laufe dieser Forschungsarbeit gezeigt werden soll (vgl. Kapitel 4.5.4).

Die der Park'schen Theorie zugrunde liegende Annahme ist, dass die Gesellschaft ein geschlossenes, stabiles System sei, in dem „Eindringlinge“ und Randseiter als Anomalie und Abweichung wahrgenommen würden. Die soziale Stabilität mache ihn so zum ewigen Außenseiter – seine Integration in die Gesellschaft sei nie möglich.⁶³ „Wenn die bestehende Ordnung der Gesellschaft durch den Kontakt und die Kollision mit einer eindringenden Kultur zusammenbricht, dann hat dies die Emanzipation des Individuums zur Folge“ (Park, 2002: 62). Der Begriff „Kollision“ der Kulturen weist hierbei auf ihre Undurchlässigkeit hin. Die „kulturelle Osmose“ – als Mischung unterschiedlicher Elemente und als das kreative Gebilde, das daraus entstehen kann –, wird dabei nicht thematisiert. Da allerdings in einer globalisierten Welt Entstaatlichungs- und Enträumlichungsprozesse sowie kulturelle Vermischungen feste

⁶³ Zum Thema „Fremde als Außenseiter“ vgl. Nassehi 1995, und Reuter, 2002.

gesellschaftliche Grenzen und Strukturen in Frage gestellt haben und da die Soziologie keine „Ordnungsmacht der Gesellschaft“ (vgl. Bauman, 1992; Beck, 2003; Touraine, 2003) mehr ist, haben dementsprechende Ansätze der frühsoziologischen Theorien des Fremden keine absolute Gültigkeit mehr.

Es ist bemerkenswert, dass ihre Theoretiker, in guter Manier des methodologischen Nationalismus, den Fremden ausschließlich als Ausländer betrachten bzw. als jemanden ansehen, der nationalstaatliche Grenzen überquert. Reuter merkt an, dass bei Foucault „Fremdheit nicht als ethnische Kategorie, sondern als sozialer Positionsbegriff im Geflecht diskursiver Konstruktionen von Wirklichkeit“ (Reuter, 2002: 200) wirkt. Diese doppelte Bedeutungszuordnung des Fremden, im ethnischen und im sozialen Sinne, war das Ausschlusskriterium bei der Befragtenauswahl. Fremde wurden nicht nur als Angehörige ethnischer Minderheiten, sondern auch als Intellektuelle, die über kein ausreichendes ökonomisches und soziales Kapital verfügen und daher an herrschenden Diskursen in der Regel nicht teilhaben, betrachtet.

Darüber hinaus kann im Zeitalter der Individualisierung, in dem Grenzgehen und ständiges Wandern „selbst zur allgemeinen Lebensform“ (Beck, 1993: 123) geworden sind und in dem keine klaren Grenzziehungen zwischen Fremden und Einheimischen möglich sind, jeder als ein Fremder gelten. „Wenn jeder ein Fremder ist, ist es keiner“ (Bauman, 1992: 126). Gerade aus diesem Grund stellt sich z. B. Sergej sein zukünftiges Leben eventuell in England vor, weil er sich als „Ausländer“ in einem Land mit dem hohen Ausländeranteil „gut fühlen“ könnte.

„Hier fühlst du Dich, dass Du Ausländer bist. Und in Großbritannien fühlst Du das nicht. Weil, es gibt viele andere Ausländer. 40 Prozent in London sind Ausländer, oder so. Und Du kannst nicht Ausländer sein. Verstehst Du? Alle anderen sind Ausländer.“ (I 6 : 73)

Da in einer globalen Welt Mobilität immer mehr zu einem Normalzustand wird, sei zu erwarten, dass man in der Tat „kein Ausländer sein kann“, wie das Sergej zutreffend formuliert. In diesem Zusammenhang scheint die Frage nach Definitionskriterien des „Ausländerseins“ für weitere Diskussionen entscheidend zu sein. Wenn ein Land ausschließlich über seine staatlichen Grenzen politisch definiert wird und diese in der Zukunft sich entweder auflösen oder im Prozess der Globalisierung neue Dimensionen erhalten, bedeutet das Ausländersein (oder das „Nicht-aus-dem-Land-Sein“) eine Neupositionierung oder Verschiebung von bekannten Definitionskriterien. In diesem

Sinne könnte z. B. die multiple Staatsangehörigkeit dazu beitragen, eine solche veraltete Sicht auf das „Ausländersein“ zu modifizieren.

Die in frühsoziologischen Studien thematisierte Dichotomie „eigen – fremd“ scheint in unserem Zeitalter jedoch nicht aufgehoben, sondern rekonzeptualisiert zu sein. Für ihre weitere Existenz sprechen tatsächlich bestehende Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen, die die Grundvoraussetzung der gesellschaftlichen Vielfalt sind, die Simmel'sche Objektivität, über die Fremde verfügen sowie die Park'schen Grenzgängerpositionen, in denen sich Fremde befinden. Diese Dichotomie erhält aber neue Dimensionen – im Sinne von Mischformen, die jenseits von bekannten, starren Grenzen entstehen.

4.3.2. Fremdheit in der Wahrnehmung der Befragten

Die Frage ist nun, inwieweit und in welcher Form die Befragten Fremdheit in der Aufnahmegesellschaft wahrnehmen und wie sie mit diesen vermeintlichen Unterschieden umgehen. Die Fremdheit ist allerdings an dieser Stelle eher als ein fluides Konzept zu verstehen – für einige Befragte sind Unterschiede im „cultural knowledge“ (Peterson Royce, 1982) minimal, für andere jedoch spürbar. Die nächste Frage wäre außerdem, ob diese Unterschiede ausschließlich über die ethnische Dimension definiert werden.

Für alle neuzugewanderten Befragten war ihre Migration wegen des Studiums nicht die erste Reise ins Ausland. Allerdings bemerken sie Unterschiede, die zwischen einem Besuch als Tourist und dem tatsächlichen Leben in einer neuen Umgebung bestehen. Und während die erste Reise in der Regel für alle beeindruckend war, erweist sich die spätere Ankunft als nicht so erhebend.

Nach der ersten Begeisterungsphase kommt es bei Sanja bald zur Enttäuschung, was der typischen Zufriedenheitskurve in der Migration entspricht:

„Begeistert, weil es alles neu war. Und sauber... Und irgendwie hat alles geregelt ausgeschaut. War schon daher interessant. Aber ich war auch relativ enttäuscht, weil sich das alles nicht so leicht erwiesen hat, wie ich mir das dachte.“ (I 10: 17)

Die hohen Erwartungen und Hoffnungen, die in Verbindung mit ihren Gründen für die Migration zu sehen sind, sind nicht immer realitätsbezogen. Die ursprüngliche Naivität in der ersten Migrationsphase, die als Lösung persönlicher Probleme und die Lebenschance schlechthin wahrgenommen wurde, wird häufig bei der tatsächlichen Teilhabe an der sozialen Struktur des Gastlandes durch die „*Enttäuschung*“ ersetzt. Besonders interessant erscheint in diesem Zusammenhang der Eindruck von Ordnung (alles ist „*neu, sauber, geregelt*“), im Vergleich zum alltäglichen Chaos und zur Unsicherheit, die für ökonomisch schwache MigrantInnen typisch ist.

Jorgos hat schon während seines Studiums in Griechenland ein Auslandssemester in Deutschland verbracht. Das war ein kurzfristiger, finanziell geförderter Aufenthalt, den er als äußerst angenehm beschreibt:

„Ich war froh, dass ich nach Deutschland komme... Ich bin mir sicher, ich wollte auch... ich wollte auch, dass diese Freude bleibt, dass ich gute Erfahrungen weiterhin mache.“ (I 7: 20)

Die gleiche positive Erfahrung hat auch Sergej während seines ersten Auslandsbesuchs gemacht:

„Aber... es war etwas Ungewöhnliches und ich war beeindruckt und ich wollte schon nach Ausland fahren.“ (I 6: 16)

Olga vergleicht ihren ersten Besuch in Deutschland mit ihrer aktuellen Situation:

„Ja, wir haben unsere Bekannte besucht, ganzen Monat. Und es war sehr schöne Zeit auch – es war ein schöner Urlaub, ohne Studium, ohne Arbeit. Zum ersten Mal Europa, fremdes Land, fremde Kultur. Zum ersten Mal geht man sozusagen über die Grenze in die andere... Es war das Erlebnis.“ (I 3: 26)

All die Antworten der Befragten erinnern hiermit an die Appadurai'sche Unterscheidung zwischen TouristInnen und MigrantInnen in globalen *ethnoscapes*. Und während hinter dem Tourismus im Grunde die Oberflächlichkeit steht, ist das Leben eines Migranten bzw. einer Migrantin durch die Teilnahme an der sozialen Dynamik der jeweiligen Gruppe geprägt. Dementsprechend sind für TouristInnen meistens positive, aber ungenaue Einschätzungen typisch – man ist „*begeistert*“, alles ist „*interessant*“ und „*ungewöhnlich*“. So bleibt der touristische Besuch ein „*Erlebnis*“. Da sie in das soziale

Leben des Gastlandes nicht involviert sind („ohne Studium, ohne Arbeit“), können sie kein realistisches Urteil über dieses treffen.

Einer dieser Unterschiede zwischen TouristInnen und MigrantInnen ist schließlich die ökonomische Dimension. Für Olga war der materielle Wohlstand das Erste, was sie als Touristin in Deutschland bemerkt hat:

„Also, es gab ein Unterschied zwischen unserem kommunistischen Land und Europa, wo es von allem in Hülle und Fülle gab, so schien es mir mindestens damals. Dann hat man diese ein bisschen falsche Vorstellung, wie wunderbar ist hier.“ (I 3: 23)

Die oben erwähnte ökonomische Dimension, die für die Befragte im Vordergrund steht, womit sie ihre Migrationsmotivation implizit andeutet, wurde auch von den anderen aus den ehemaligen sozialistischen Ländern stammenden Befragten erwähnt. Der touristischen Nichtteilnahme an der Wirtschaftsproduktion des besuchten Gebiets steht die migrantische Involviertheit in das ökonomische System des Gastlandes gegenüber. Wenn die ethnische Zugehörigkeit als Nachteil auf dem Arbeitsmarkt angenommen wird, ändert sich auch die ursprüngliche Begeisterung, wie in den Beispielen von Marina und Olga.

4.3.2.1. Vernunft vs. Emotionen – eine scheinbare Dichotomie

Da die Befragten aus nichtwesteuropäischen Ländern mit wenig stabilen Wirtschaftsstrukturen stammen, heben sie ihre ökonomischen Migrationsgründe besonders hervor und daher auch den Kontrast zwischen dem Herkunfts- und dem Aufnahmeland im ökonomischen Sinn und in Bezug auf die soziale Sicherheit. In diesem Fall muss man Schutz und Simmel Recht geben, dass das Gastland zum Teil ökonomischen „Schutz“ bietet und dass MigrantInnen sich aufgrund rationaler Erwägungen (bzw. wegen der Verbesserung ihrer Lebenslage) eine bessere, sicherere Umgebung ausgesucht haben.

Ibrahim, Ajsa und Marina betonen das geregelte System in Deutschland, welches für sie eventuell ein Grund wäre, auch auf Kosten von sozialer und emotionaler Geborgenheit weiterhin hier zu bleiben:

„Ich habe mich jetzt an einen Fall erinnert... So eine Mitarbeiterin, da habe ich ihr erzählt, wie ist es bei uns, mit ganzer Infrastruktur, dass sie nicht so gut ist wie in

Deutschland. Straßen, das Wasser, Kanalisation. Dann hat sie gemeint, also... wir müssen als Deutsche sehr froh und sehr zufrieden sein usw.“ (I 1: 27)

„Also, ganz gut finde ich das ganze System hier, z. B. Krankenkassen und alles Mögliche – im Gegensatz zu Palästina... Ja, was ist gut hier? Dass es Arbeit gibt.“ (I 2: 59)

„Und... ich mag es, dass es hier sehr geordnet ist... Ich mag es hier, dass man sicher ist.“ (I 11: 104)

Die laut diesen drei Befragten geregelte Infrastruktur und das Vorhandensein von Versicherungssystemen und Beschäftigungsmöglichkeiten und schließlich die Sicherheit, die daraus resultiert, vergleichen sie mit dem Zustand in ihren Herkunftsländern und berechnen dadurch ihren tatsächlichen Gewinn aufgrund der Migration. Im Laufe der Arbeit wird gezeigt, dass Neuzuwanderer beim Vergleich zwischen dem Herkunfts- und dem Gastland eine kritischere Haltung dem Herkunftsland gegenüber einnehmen, weil sie mit dortigen Problemen schon konfrontiert worden sind (vgl. Kapitel 4.8.3.). Für die in Deutschland Aufgewachsenen bleibt das Herkunftsland eher eine Idealvorstellung, die im Dienste der emotionalen Sicherheit steht. Der Frage, warum die Befragten solche Klischees bedienen, bzw. warum dem Herkunftsort eine ihm innewohnende emotionale Geborgenheit zugeschrieben wird, widmet sich das Kapitel 4.8. dieser Arbeit.

Ibrahim und Sergej betonen allerdings nicht nur die konkrete materielle Basis, die in „ihren Ländern“ schwächer sei, sie äußern auch Kritik an der Mentalität ihrer Landsleute, die sie zum Teil für die vorherrschende Situation verantwortlich machen:

„Ja, es gibt Sachen die mir hier einfallen – die Leute sind fleißig, bei uns sind ja, so faul. ... Die Leute sind so pünktlich, bei uns kannst du eine Stunde später kommen, kein Problem.“ (I 1: 18)

„Ja, die Deutschen mögen so etwas wie Bauen, sie sind in diesem Sinne... kreativ. Sogar die Kinderspiele, die Kinder mögen etwas zu bauen. In der Ukraine, in Russland, die Leute sind mehr destruktiv. Z. B. diese Geschichte mit Revolution, das ist Destruktivität. Also, Sie sind nicht zufrieden, ja gut, dann... zerbrechen wir alles, und versuchen was Neues zu bauen. Sie sind nicht sicher, ob es überhaupt klappt, aber, zerbrechen wir alte System.“ (I 6: 25)

Die konträren Begriffe „fleißig – faul“ und „pünktlich – unpünktlich“, die Ibrahim als erste Assoziationen im Vergleich zwischen den zwei Ländern nennt, deuten das nun

verinnerlichte Wertesystem einer Leistungsgesellschaft, die auf einer solchen ökonomischen Effizienz beruht, an. An anderer Stelle (I 1: 71) erwähnt Ibrahim, dass die Gelassenheit, die, wie er sagt, in Palästina vorhanden sei, doch einen höheren Stellenwert in seiner Wertehierarchie habe.

Betrachtet man die von Sergej geübte Kritik an der „zerstörerischen“ Mentalität seiner Landsleute, so ist diese zum Teil dem Erbe des Sozialismus zuzuschreiben. Der Mangel an demokratischen Prozessen und bürgerlichen Initiativen, die vom System verhindert worden waren, verursachte einen gewalttätigen Umsturz des Systems. Da keine „strukturelle Reflexivität“, im Sinne Lashs, vorhanden war, konnte auch keine hinreichende individuelle Reflexivität entwickelt werden. Deswegen empfinden vor allem die Befragten aus den ehemaligen sozialistischen Ländern die Individualisierungsstrategien, die im Aufnahmeland durch verschiedene Strukturen unterstützt werden, als einen bedeutsamen Gewinn ihrer Einwanderung.

Viele von den Befragten heben die in der Aufnahmegesellschaft angeblich vorherrschende Rationalität (im Vergleich zu einer „heimatlichen“ Emotionalität) als Hindernis in ihren sozialen Praktiken hervor, wie aus der folgenden Aussage Olga ersichtlich:

„Ja, eigentlich, eigentlich ... von einer Seite positiv, von anderer negativ, oder besser ausgedrückt, für unsere Mentalität nicht ganz typisch und deswegen als negativ empfunden. Diese, diese... dass die Leute fast krankhaft zur Ordnung streben und man hat das Gefühl, dass sie auch nur nach Vorschriften leben... Ja, es könnte aber eine gute Grundlage für ihre ganze Ordnung oder diese Organisation, z. B. Gestaltung von Arbeit, Wirkung des Gesetzes, dass ist alles sehr gut. Deswegen machen sie vieles sehr ordentlich. Aber, im Leben... zwischen Leuten, fehlt Gefühl, Emotionen. Deswegen sind sie alle zurückhaltend.“ (I 3: 38)

Olga meint, in der für sie neuen Umgebung, in der sie über kein breites soziales Netzwerk verfügt, fehlten „Gefühle und Emotionen“ bzw. die Leute seien „zurückhaltend“. Dadurch stellt sie intuitiv Emotionen in die Dienste sozialer Inklusion⁶⁴ und trennt ausdrücklich die Rationalität von der Emotionalität, dabei die Unterschiede hervorhebend. Ihre Betonung von Unterschieden zwischen den zwei Sphären – einerseits „Ordnung, Gesetze, Arbeit, Organisation“ und andererseits „das Leben

⁶⁴ Fischer und Manstead betonen die Rolle der Emotionen in der Herstellung und Beibehaltung sozialer Kontakte: „Emotions enable us to form and maintain long-term and intimate relationships any promotion closeness and harmony and thus avoiding social isolations.“ (Fischer, Manstead; 2008: 458).

zwischen Leuten“ – erinnert hiermit an die Habermas'sche Unterscheidung zwischen dem Gesellschaftssystem und der Lebenswelt, die als „Ort der Verständigung“ gilt. Mangel an solchen lebensweltlichen Bezügen, im Sinne von Vertrautheit und einer „fraglosen Gegebenheit“, in der „Emotionen offen gezeigt werden“, verursacht ihre Unzufriedenheit.

Das Eindringen des Systems in die Lebenswelt, bzw. die Betrachtung sozialer Beziehungen aus einer Nutzen-Kosten-Perspektive, erlebt Ajsa als Oberflächlichkeit. So behauptet sie z. B.: *„Es gibt viele Heuchler hier“* (I 2: 159), wobei sie die Annahme zugrunde legt, dass für soziale Kontakte Spontaneität notwendig sei.

Fast dieselbe Aussage trifft Ilina, wenn ihr die Frage über Unterschiede zwischen den beiden Gesellschaften gestellt wird:

„Diese Höflichkeit hier ist auch ein Problem, weil sie sind zwar höflich, aber... Das ist wie eine Fassade. Du musst höflich sein, und... in Bulgarien sind die Leute mehr ehrlich. Wenn sie keine Laune haben, dann begrüßen sie gar keinen. Und hier – es kann brennen, aber die müssen ‚Grüß Gott!‘ sagen.“ (I 5: 11)

Ausschlaggebend scheint dabei zu sein, dass dem Begriff „höflich“ nicht der Begriff „unhöflich“ entgegengesetzt wird, sondern der Begriff „ehrlich“, sodass die emotionale Ebene innerhalb sozialer Beziehungen in die moralische rutscht. Emotionalere Reaktionen, die laut den Befragten für ihre Herkunftsländer typisch sind, scheinen folglich authentisch und intuitiv zu sein (vgl. De Sausa, 1980: 139), wodurch allerdings auch der Mythos einer einheitlichen ethnischen Gemeinschaft aufrechterhalten werden kann. Indem emotionalen Reaktionen eine ursprüngliche Reinheit innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe (oder im Herkunftsland) verliehen wird, wird deren soziale Konstruiertheit⁶⁵ aus dem Blick verloren und die Emotionalität im Vergleich zur Rationalität anders gewichtet. Was die Befragten mehr oder weniger unbewusst außer Acht lassen, ist die Tatsache, dass es in der neuen Umgebung ebenfalls emotionale Reaktionen gibt, diese unterliegen jedoch anderen „feelings“, bzw. „expression rules“ (vgl. Kemper, 2008: 48). Welche Emotionen auf welche Art und Weise gezeigt werden dürfen, welche als gesellschaftlich akzeptabel gelten oder etwa welche in welchen Situationen hervorgerufen werden sollen – all dies ist sozial vordefiniert. Und wenn

⁶⁵ Zur Sozialisation der Emotionen vgl. Stets, Turner (2008), Fischer, Manstead (2008), De Sausa (1980) und insbesondere Averil (1980).

Emotionen auf den ersten Blick authentisch und individuell erscheinen mögen, verbirgt sich hinter deren Entstehung und Ausführung doch die gesellschaftliche Gesamtstruktur, die das soziale Verhalten beeinflusst.

Eine mögliche Erklärung, warum für die Befragten Emotionen an Bedeutung gewinnen, könnte die These Solomons bieten. Laut ihm sind Emotionen u. a. „responses to unusual situations in which usual behaviour patterns seem inappropriate“ (Solomon, 1980: 264). Da gelernte Verhaltensmuster in einer neuen Umgebung keine absolute Gültigkeit haben und dadurch bei vielen der zugewanderten Befragten eine Kollision unterschiedlicher Muster stattfindet, reagieren sie mit der Betonung der emotionalen Komponente, die im Sozialisationsprozess ebenso geformt wird.

Die scheinbare Dichotomie „Vernunft vs. Emotionen“, bzw. der durch die Migration verursachte rationale Erfolg vs. die emotionale Sicherheit des Herkunftsortes, soll an dieser Stelle aufgehoben werden. Denn Emotionen sind kognitiv geprägt – „emotions both have their source in and can be modified by the self’s cognitive constructions (e. g. evaluations, beliefs, reinterpretations, intentional distractions, etc.)“ (Saarni, 2008: 442). Darüber hinaus gehört die Betonung der vermeintlichen Emotionalität der eigenen Gruppe zu einer von mehreren rationalen Strategien, weil dadurch „the maximization of self-esteem“ (Solomon, 1980) erreicht werden kann (vgl. auch Kapitel 4.7. in dieser Arbeit). Eine höhere Position in der Gruppenhierarchie und die damit verbundene emotionale Sicherheit bzw. soziale Akzeptanz können Gründe für das Engagement für die eigene ethnische Gruppe sein.

Ibrahims Beschreibung, wie er „deutsch geworden ist“, scheint in diesem Zusammenhang besonders interessant zu sein:

„Vorher habe ich immer so.. emotionell gedacht. Aber, jetzt analysiere ich die ganzen Sachen so logisch, dann mit dem Kopf und so... Was mir passt und so... Also, z. B. – in Palästina, wenn mich ein Freund um etwas gebeten hat, früher habe ich ihm sofort geholfen, ohne zu überlegen. Aber... wenn mich jemand um eine Hilfe fragt oder so etwas, überlege ich – kann ich das, kann ich nicht. Ja... keine Ahnung... Was bringt mir das, was bringt mir nicht...? Soll ich das tun? Also, ich rechne die Sache tausendmal, bevor ich das mache. Das war vor einem Jahr, als ich nach Palästina zurückgezogen bin, dann haben mir die Leute gesagt, dass ich mich verändert habe und ein bisschen deutscher geworden bin. Also, mich überrascht das nicht.“ (I 1: 6)

Seine Aussage, dass er früher „*emotionell gedacht*“ hat, bringt die scheinbar strenge Unterscheidung zwischen Vernunft und Emotionen auf den Punkt und gilt daher als paradigmatisch. Darüber hinaus wird die gesellschaftliche Bedingtheit von angeblich spontanen Reaktionen in sozialen Verhältnissen ersichtlich. Dass er früher seinem Freund immer gleich geholfen hat und nun überlegt („*Kann ich das, kann ich nicht. Was bringt mir das, was bringt mir nicht...? Soll ich das tun?*“), weist hiermit auf andere Freundschaftsregeln als einer Art von sozialen Beziehungen, die in einer anderen Umgebung eine andere Form haben – hin. Dies deutet außerdem darauf hin, dass die Sozialisation emotionaler Reaktionen kein abgeschlossener Prozess, sondern im ständigen Wechsel begriffen ist, was wiederum den Freiraum für die permanente Entwicklung und Umwandlung in der ethnischen Dimension schaffen kann.

Schließlich soll erwähnt werden, dass das Gewicht, welches die Befragten der fehlenden Emotionalität und Spontaneität geben, der These Parks widerspricht, dass Migranten in ihren Handlungen stark von der Vernunft geleitet seien. Emotionen und Vernunft sind eng verwoben und nicht voneinander zu trennen – einerseits sind Emotionen sozial bedingt und kognitiv geprägt, andererseits können emotionale Sicherheit und Geborgenheit als Grundlagen für rationale Entscheidungen dienen.

4.3.2.2. Soziale Kontakte

„Für mich war es halt unterschiedlich, dass ich... eine große soziale Kälte gespürt habe.“ (I 11: 21)

Im Kontext der oben bereits erwähnten Bedeutung der Emotionen in der Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen bietet sich nun die Frage nach der sozialen Inklusion der Befragten an. Es wird in Betracht gezogen, dass insbesondere Neuzuwanderer über keine vorhandenen sozialen Netzwerke verfügen und sich in einem für sie noch nicht vertrauten sozialen Milieu verorten müssen. Darüber hinaus können auch fehlende familiäre Strukturen, bzw. ihre Single-Lebensformen, Ursachen für die Einsamkeit sein. Um der sozialen Isolation zu entfliehen, sind sie dabei mehr als je zuvor gezwungen, die Rolle der aktiven AgentInnen in der Herstellung solcher Beziehungen anzunehmen.

Die Verknüpfung von intimeren sozialen Kontakten erfolgt in ihrem Fall manchmal entlang der ethnischen Dimension. Es werden Freunde aus derselben ethnischen

Gruppe bevorzugt, weil sie z. B. laut Iliana angeblich über „Menschenwärme“ und „Barmherzigkeit“ (I 5: 14) verfügen. Demgegenüber betont Ibrahim seine Schwierigkeiten in Bezug auf die Herstellung von sozialen Netzwerken in München mit folgenden Worten:

„Hier sind die meisten geschlossen und man kann nicht so richtig durch.“ (I 1: 15)

In ähnlicher Weise erwähnen Marina (I 11: 24), Roxana (I 4: 39) und Ajsa (I 2: 67) eher distanzierte Verhältnisse im Alltag von Schule oder Universität, die ihrer Ansicht nach als Orte des intensiven sozialen Austausches schlechthin gelten sollten.

„Ja... es war halt ein bisschen komisch, weil ich... ich habe schon früher erzählt, dass ich halt in Kroatien studiert habe. Und es war ganz natürlich, dass man Freunde hat... also mit denen man... Vorlesungen besucht, und mit denen man diesen... diesen ganzen... Studentenalltag teilt... und Probleme. Und man kommt hier in die Uni. Wo soll man die Leute kennenlernen? Und irgendwie ging es nie weiter als: ‚Hallo!‘ Man wurde einfach... nicht so richtig wahrgenommen.“ (I 11: 24)

Mangelnde Akzeptanz auf der sozialen Ebene, bzw. dass man „nicht so richtig wahrgenommen wird“, scheint somit eines der Hauptprobleme ihrer Einwanderung zu sein. Dass die von ihnen gewünschte gesellschaftliche Anerkennung nicht hinreichend stattfindet, signalisieren ihre Aussagen über eine oberflächliche Interaktionsbasis („irgendwie ging es nie weiter als: ‚Hallo!‘“), die sich nicht weiter vertieft (*man teilt die Probleme nicht*). Hiermit handelt sich nicht so sehr um die Quantität, sondern vielmehr um die Qualität sozialer Beziehungen, aus der das Zugehörigkeitsgefühl bzw. „Rückhalt und emotionale Stütze“ oder „Einbindung, Anerkennung und Unterstützung“ (Keupp, 2002: 170, 203) entstehen.

Soziale Distanz und individualistisch orientiertes Verhalten lassen sich zum Teil der städtischen Anonymität zuschreiben. Der aus einer griechischen Großstadt stammende Jorgos merkt jedoch, dass Menschen dort sozial sensibler und mehr an die Gemeinschaft gebunden sind.

„Ich denke... jetzt... grob gesagt... ist ein durchschnittlicher deutscher Mensch der Mensch, der einfach auf der Straße geht und schaut nur... wegen seiner Sachen, wegen seiner... wegen... wegen seinem Leben. Wie kann ich das jetzt beschreiben...? Während vielleicht ein Grieche..... Ich bin mir eigentlich bewusst, dass ich Klischees eigentlich

wiedergebe, während ein Grieche, was weiß ich, auf der Straße so... bisschen darauf achtet, was... was rechts und links herkommen kann.“ (I 7: 29)

Seine Bemerkung, dass „ein durchschnittlicher deutscher Mensch... wegen seiner Sachen... wegen seinem Leben“ schaut, weist auf seine Kritik des westlichen Individualismus hin. Und wenn er sich seiner Typisierungen ganz bewusst ist, hebt Jorgos trotzdem einige Unterschiede hervor. Somit setzt er das individualistische Verhalten „eines deutschen Menschen“ dem „eines Griechen“, der seine soziale Umgebung und Reaktionen von Seiten der anderen aufmerksamer zu beobachten scheint, entgegen. Hierbei ist schwer zu unterscheiden, ob tatsächliche Unterschiede im sozialen Verhalten bestehen oder nicht, weil solche Aussagen zudem als Idealisierung einer Umgebung, in der er an der sozialen Dynamik nicht mehr (oder überwiegend nicht) aktiv teilnimmt und daher mit realen sozialen Problemen nicht direkt konfrontiert ist. Dadurch bietet diese einen furchtbaren Boden für jegliche Idealvorstellungen, wie etwa die Vorstellung, dies sei ein Ort, in dem kein Gemeinschaftsverlust vorhanden sei.

Inwieweit soziale Beziehungen wichtig sind, zeigt Roxana, indem sie ihr Zugehörigkeitsgefühl zu Deutschland beschreibt. Obwohl sie ihre Nicht-Integriertheit im Laufe des Gesprächs mehrmals betont und ihren Alltag im rumänischen Kreis verbringt, sieht sie Deutschland als ihr Land, weil ihre (hauptsächlich rumänischen) Freunde hier leben.

„Eigentlich, schwärme ich mehr von meinen Freunden als von dem Land selber. Ich glaube das ist... viel wichtiger – die Leute, also die Umgebung, als das Land selber. Darum geht es.“ (I 4: 81)

Die Empfindung eines Raums als eigenen wird vom nationalstaatlichen Kontext befreit und ist primär durch soziale Bezüge geprägt. Dadurch gewinnen neue Definitionskriterien des Raums an Bedeutung – dieser wird nicht nur im physischen sondern auch im sozialen Sinne definiert.

So ist z. B. für Marina ein gutes soziales Klima die Voraussetzung für ihre Zufriedenheit, egal in welchem Land oder Ort sie wohnt.

„Weil... ich muss schon nach der Arbeit nach Hause kommen, und dann irgendwie... ich möchte auch gute Nachbarn haben, die Freunde haben, die auch hier sind... Wenn ich hier oder wo anders bleibe...“ (I 11: 133)

Bei den meisten Befragten bilden Landsleute den Großteil des Freundeskreises in München. Einerseits stellen sie fest, dass es leichter ist, in einem ähnlichen „kulturellen Kreis“ Verständnis zu finden:

„Also, wenn ich ein Problem habe, dann werde ich lieber mit arabischen Freunde als mit deutschen reden.“ (I 1: 43).

Ähnliche Handlungsschemata, die bei der Lösung „eines Problems“ in der Gruppe angewendet und durch die Sozialisierung verinnerlicht werden, dienen als Verständigungs- und dadurch Sicherheitsbasis für die Befragten.

Andererseits fühlen sich die Befragten von der Dominanzgesellschaft manchmal nicht akzeptiert.

„Ach ja, es gibt noch ein Problem, man wird sehr oft unter Einheimischen als Ausländer nicht akzeptiert, nicht aufgenommen.“ (I 3: 45)

Dank der neuen Kommunikationsmittel pflegen sie allerdings regelmäßig Kontakte mit ihren Freunden nicht nur im Herkunftsland, sondern auch weltweit, weil einige von ihnen auch ausgewandert sind, wodurch sie ihren Beitrag zur Entstehung und zum weiteren Bestand transnationaler sozialer Räume leisten.

Die Bedeutung, die soziale Kontakte für die Befragten haben, bestätigt die These, dass Individualisierung in ihrem Fall keineswegs mit Individualismus gleichzusetzen ist. Ihre Bereitschaft, sich aus festen Gemeinschaftsformen zu befreien, nach einem anderen Land zu migrieren und dort nach neuen Chancen zu suchen, impliziert nicht notwendigerweise emotionale und soziale Unempfindlichkeit und individualistisches Verhalten.

Es bleibt vor diesem Hintergrund jedoch die Frage offen, warum es schwer ist, in der neuen Umgebung soziale Kontakte zu knüpfen. Einerseits liegt die Vermutung nahe, dass in der Dominanzgesellschaft tatsächlich formalisiertere Umgangsformen gepflegt werden als in ihren Herkunftsländern, wo die soziale Distanz wesentlich kleiner ist, wie das Sanja oder Ajsa beschreiben:

„Dass ich bei den Deutschen nie einschätzen kann, ob ich ihnen zu nah trete, weil es denen zu viel ist. Was ich erzählen darf, die Berührung... Es ist... dass ich das nicht abschätzen kann. (I 10: 67)

„Es liegt wahrscheinlich nicht daran, dass ich Ausländerin bin, sondern daran, dass hier die Gesellschaft einfach nicht zusammenhält. Also... wie soll man sagen... also... soziale Beziehungen... Es geht einfach so, dass jeder für sich alleine lebt. Also, ich weiß nicht, ob ich mich jetzt gut oder schlecht fühle, weil ich was Besseres kenne.“ (I 2: 98)

Ajsa empfindet diese Gesellschaft eher als ein Konglomerat von Individuen ohne ein verbindendes soziales Amalgam („*hier die Gesellschaft einfach nicht zusammenhält*“), in der eher Solidaritätszerfall herrscht, als dass es ein dynamisches Feld für soziale Interaktionen bieten würde. Die emotionale Komponente scheint für sie dabei wiederum eine wichtige Rolle zu spielen („*ob ich mich jetzt gut oder schlecht fühle*“). Sie dient dabei als eine Art Sozialbarometer der gesellschaftlichen Akzeptanz, bzw. als Zeichen dafür, ob man in den sozialen Kontext eingebettet ist oder nicht.

Andererseits ist es auch durchaus möglich, dass der Grund ihrer sozialen Isolation bzw. ihrer mangelnden Teilhabe an der sozialen Dynamik der Aufnahmegesellschaft nicht ausschließlich in „kulturellen“ Unterschieden oder Unterschieden in der ethnischen Dimension und in der Stärke der Gemeinschaft liegt. Aufgrund ihres mangelnden ökonomischen Kapitals bleiben ihnen viele soziale Ressourcen vorenthalten, was die Verhinderung des Aufbaus breiter sozialer Netzwerke verursachen kann (mehr dazu im Kapitel 4.6.2.).

4.3.2.3. Sprache

„Erstens was man bemerkt ist Einsamkeit und Sprachprobleme.“ (I 1: 14)

In der Herstellung von sozialen Kontakten dient oft das Fremdsein als Fundament. Lada und Ajsa haben z. B. ihren (ausländischen) Freundeskreis an der Universität gefunden⁶⁶, während Olga, Ilina und Sergej alle zusammen in einem Studentenwohnheim leben und alle russischsprachig sind. Sprache spielt demnach eine ganz wichtige Rolle:

⁶⁶ *„Also, wie z. B. in der Schule, Architektur. Dann muss man Gruppen wählen, und es ist so, dass die Deutschen immer zu den Deutschen gehen, so... Dann musst du zwangsweise mit Ausländern zusammenarbeiten.“ (I 2: 74)*

„Ich bin dadurch ein bisschen verklemmt geworden, weil plötzlich fehlte mir, was ich so gut konnte, die Muttersprache. Deswegen wählt man auch so viele Leute aus eigenem Kulturkreis für die Kommunikation, damit man wirklich... mit denen gescheit sprechen kann, wirklich einfach die Sau raus lassen kann.“ (I 3: 45)

Dabei erweist sich die Sprache als notwendiges Instrumentarium für eine erfolgreiche Teilhabe am gesellschaftlichen Diskurs („bin dadurch ein bisschen verklemmt geworden“). Ein beschränktes Repertoire an Wörtern in der fremden Sprache, wie es insbesondere Neuzuwanderern als nicht genuinen Mitglieder der deutschen Sprachgemeinschaft zur Verfügung steht, erschwert die gesellschaftliche Inklusion und fördert die Bildung von sozialen Netzwerken in einem geschlossenen, oft ethnisch geprägten Milieu. Demgegenüber ermöglicht die Muttersprache als ein vertrautes Kommunikationsmittel eine bessere Verständigungsbasis (bzw. dass man nicht „verklemmt“ ist und „gescheit sprechen kann“) und dadurch eine effektivere Möglichkeit, soziale Kontakte zu schließen. Nicht nur kommunikative, sondern vor allem auch die expressive Funktion der Sprache kommt hiermit besonders zum Vorschein. Die Muttersprache scheint als Ausdrucksmittel des psychischen Zustandes der Sprecherin, bzw. ihrer emotionalen Welt (durch die Sprache kann man „die Sau raus lassen“), geeigneter als die Zweitsprache zu sein. Wenn man darüber hinaus die Tatsache, dass eine erfolgreiche Selbstdarstellung die Beherrschung der für die Mehrheit geltenden narrativen Praktiken voraussetzt (vgl. Kapitel 1.3.), in Betracht zieht, so wird ersichtlich, inwieweit sprachliche Barrieren soziale Probleme verursachen.

Mangelnde Sprachkenntnisse als ein Teil des kulturellen Kapitals – gelten als störender Faktor, eine gute Beherrschung der Sprache gewährleistet jedoch noch nicht eine erfolgreiche soziale Inklusion (wie im Beispiel Ajsa oder Roxana, die seit ihrer Kindheit in Deutschland wohnen, oder etwa bei Marina, die auch als Kind in Deutschland gelebt hat und die Sprache fast als Muttersprachlerin spricht). Iliana erwähnt das Beispiel einer ihrer Bekannten, die sich trotz guter Deutschkenntnisse „nicht zu Hause“ fühlt:

„Auch an der Sprache – es ist sehr schwierig. Sie spricht z. B. perfekt Deutsch, also, perfekt für eine Ausländerin, die hier 10, 12 Jahre gelebt hat. Aber, man spürt, dass man nicht zu Hause ist.“ (I 5: 38)

Die Verinnerlichung der Sprache, als sprachliche Kompetenz verstanden, unterscheidet sich von ihrer rein grammatikalischen Beherrschung. Diese kommunikative Funktion beschreiben Sergej und Lada wie folgt:

„Ja, weil Du... kannst mit Leute in eigene Sprache sprechen. Ja, Du löst die Probleme in eigener Sprache. Du kennst die Probleme. Du siehst die Probleme von Leuten und kennst das. Und Du fühlst, dass das für Dich nicht fremd ist. Und Du kannst in eigene Sprache schimpfen, das ist auch wichtig, verstehst Du...“ (I 6: 123)

„Und dieses... die eigene Sprache lernen, heißt auch, Informationen aus erster Hand bekommen. Und eben nicht aus zweiter Hand.“ (I 8: 10)

Formulierungen wie in einer Sprache „nicht fremd“, vertraut zu sein, weisen schließlich darauf hin, dass die ganze soziale Struktur und Dynamik der Gruppe (wie etwa typische Vorgehensweisen bei der „Lösung der Probleme“) in die Sprache verlagert ist. In einer Sprache „Probleme verstehen“ oder „schimpfen“ oder „Informationen aus erster Hand bekommen“ zu können, wie das die Befragten beschreiben, unterstellt eine tiefere Ebene des Sprechens. Fanon betont, eine Sprache zu können heiße nicht nur, rein sprachliche Regeln zu beherrschen, sondern vor allem „eine Kultur auf sich zu nehmen“ (Fanon, 1980: 13). Sie lässt sich nicht nur auf ihre linguistischen Strukturen reduzieren, in ihr ist immer die ganze Geschichte der Sprachgemeinschaft angelegt (vgl. Kapitel 2.4.1.). Die rein linguistische Aufnahme einer Sprache stellt somit lediglich die erste Ebene in ihrer Beherrschung dar. Der linguistische Habitus (Bourdieu) schließt nicht nur die Sprache, sondern auch die Beziehung zwischen dieser und der passenden Situation, in der bestimmte Wörter gebraucht werden, mit ein.⁶⁷

Auf die Bedeutung des linguistischen Habitus, bzw. des richtigen Kontextes des Gebrauchs von Wörtern, weisen folgende Worte Roxanas hin:

„Also, meine Ansicht – diese Zweisprachigkeit als Kind ist schwierig. Das ist meine Ansicht. Also, Du hast immer Problem, dass Du gewisse Wörter nicht ordnen kannst, dass Du gewisse Wörter nicht verstehst. Und... keiner kann Dir erklären, weil gerade die Eltern auch nicht so... deutschsprachig in meinem Fall sind. Also, in der Schule hatte ich, wie gesagt, wirklich Probleme damit. Also, es war nicht leicht.“ (I 4: 8)

⁶⁷ „Man kann nicht eine Sprache erwerben, ohne gleichzeitig all das zu erwerben, was in die Bedingungen des Erwerbs mit eingeht. All dies Wissen um die Beziehung zwischen Sprache und Situation verkörpert sich sehr bald in dem, was ich ‚linguistischen Habitus‘ nenne, das heißt in dem System von Dispositionen, die es ermöglichen, das passende Wort zu sagen.“ (Bourdieu, 1989: 38)

Wörter nicht „ordnen zu können“, bzw. keinen passenden Zusammenhang zwischen Sprache und Situation finden zu können, ist ein bekanntes Problem bei zweisprachig aufwachsenden Kindern. Die Nichtintegriertheit der beiden Elternteile erschwert zusätzlich das erfolgreiche Lernen und die Verinnerlichung der Sprache.

Eine andere Sprache als eigen, verinnerlicht zu empfinden ist oft äußerst schwierig.⁶⁸ Für Jorgos stellt seine sprachliche Praxis *„täglich ein Kampf, Kampf mit der Sprache“* (I 7: 32) dar. Für Ibrahim, Olga, Sergej und Sanja ist das Problem noch größer, weil sie diese erst im späteren Alter und daher schlechter gelernt haben; sie stellt also zusätzlich ein soziales Problem dar. Und während Olga meint, dass die Umgebung ihre mangelnden Sprachkenntnisse als störend empfindet, erlebt Sanja diese auch selbst als störend.

„Nein, ich glaube sie sind sehr vorsichtig. Ich glaube, sie sind oft beeindruckt, dass ich so einen starken Akzent habe.“ (I 3: 54)

„Also, ich fand's am Anfang ganz schwierig... weil... ich habe mich schon, irgendwie... so geschämt... Also, mir war's peinlich... zu versuchen. Also, ich habe schon ein halbes Jahr gebraucht, dass ich mein erstes... wo ich mein erstes deutsches Wort gesagt habe. Also, das war schon peinlich. Fand ich.“ (I 10: 35)

Die aus unzureichenden Sprachkenntnissen resultierenden Gefühle von Scham und Verunsicherung bei Olga und Sanja lassen sich zum Teil mit einer Art sprachlichem Puritanismus des Einwanderungslandes erklären.

Nicht nur Deutsch, sondern auch die Muttersprache wird zum Problem, weil es zum Transfer zwischen den Sprachen kommt und weil die Muttersprache in der Regel für die Privatsphäre reserviert ist. Das ist besonders der Fall bei den in Deutschland aufgewachsenen Befragten. Lada, Ajsa und Roxana haben keine muttersprachliche Schule besucht, weil es diese in ihrer näheren Umgebung nicht gab, sodass ihre muttersprachlichen Kenntnisse auf einer rudimentären, für die alltägliche Kommunikation hinreichenden Ebene geblieben sind.

„Also, wenn ich mit meiner Familie zusammen bin, oder mit meinen Landsleuten, dann kann ich kein Deutsch sprechen, es geht überhaupt nicht. Muss ich mich wirklich

⁶⁸ „[...] it is that feeling that this language does not belong to me – it is the language that I use, feel, think and dream in but it is not mine.“ (Treacher, 2000: 98)

forcieren, um Deutsch zu sprechen. Und an der Universität kann ich wieder nicht Rumänisch sprechen. Und ich kann... keine... so zu sagen Argumente auf Rumänisch. Also, philosophische Argumente auf Rumänisch kann ich nicht, das habe ich nie gelernt, weil ich Vokabular nicht habe usw.“ (I 4: 8)

Da die Muttersprache meistens in der Privatsphäre benutzt wird, dient diese selber als Ort der Geborgenheit und Authentizität. Auf der anderen Seite werden die Zweitsprachenkenntnisse hauptsächlich durch das Schulsystem erworben, wobei diese seltener als lebensweltliche empfunden werden.

Bei den Neuzuwanderern übt die deutsche Sprache auch einen Einfluss auf ihre Muttersprache aus, wobei es sich hier mehr um die Übertragung von grammatikalischen Strukturen handelt:

„Ich habe halt bemerkt, dass ich Kroatisch mit dem deutschen Satzbau spreche.“ (I 11: 35)

Das Interesse an der Muttersprache ist besonders bei Lada ausgeprägt, was wiederum ihre Studienwahl beeinflusst hat. Die Sprache spielte in ihrem Fall die Rolle des entscheidenden nationalen Charakteristikums und bot dadurch die Basis für ihr Hinterfragen der eigenen ethnischen Identität.

„Und etwa mit 16 kam dann so ein back to the roots flash. Vielleicht auch durch den Krieg mitgetragen. Und ich habe angefangen, mich für meine eigene Muttersprache zu interessieren, die... sehr rudimentär vorhanden war. Ich konnte mich unterhalten über die notwendigen Gänge aber... nicht auf einer komplizierteren Ebene... Und... ich fing an, Zeitung zu lesen und... habe ich mich wahrscheinlich deswegen zum Slawistikstudium entschlossen.“ (I 8: 5)

Da sich Lada der Rolle der Sprache in einer (ethnischen) Gruppe bewusst ist, versucht sie nicht nur bei „*Rudimenten*“ zu bleiben, sondern diese zuerst durch das Lesen von Zeitschriften und danach durch das Studium weiterzuentwickeln. In dem von ihr erwähnten „*back to the roots*“-Streben stellt somit das Lernen der Standardsprache als „*kondensiertes Bewusstsein*“ der ethnischen Gruppe den ersten Schritt dar.

Osman dagegen war in einer zweisprachigen Klasse für türkische Kinder, die als Produkt der damaligen deutschen Migrationspolitik entstanden ist. Die dieser Politik

zugrunde liegende Annahme war, dass Gastarbeiterkinder nach Hause zurückkehren würden und ihre zweisprachige Ausbildung sollte sie darauf vorbereiten.

Alle Befragten sind polyglott – sie können nicht nur Deutsch und ihre Muttersprache, sondern auch entweder Englisch oder Französisch sowie mehrere slawische Sprachen. Ein solcher „linguistischer Nomade“, so Braidotti, „[...] a person who transits between the languages, neither here nor there, is capable of some healthy skepticism about steady identities and mother tongues“ (Braidotti, 1994: 12).

4.3.2.4. Eine andere Perspektive – Osman und Jorgos

Osman und Jorgos haben sich, anders als die anderen Befragten, geweigert, „typische“ Unterschiede zwischen ihrer ethnischen und der deutschen Gruppe zu nennen.

Osman beschreibt Istanbul, wie schon oben erwähnt, so wie jede andere westliche Großstadt auch (I 9: 106). Jorgos negiert die Existenz nationalstaatlicher Grenzen und relativiert typische Vorstellungen über eine Ethnie:

„Es gibt kein Griechenland und kein Deutschland in dem Sinne. Athen, und Thessaloniki, und Berlin, und Wien...“ (I 7: 88)

„Weil ich habe andere Deutschen in Trier kennengelernt, andere Deutschen in Leipzig kennengelernt und andere Deutschen in München kennengelernt. Auf dem bayerischen Land sogar... Und ich denke auch, was weiß ich, dass Griechenlandbild, wenn das die Frage ist, doch ein bisschen anders in Leipzig ist und... anders in München ist.“ (I 7: 35)

Aus seinen Aussagen ist abzulesen, dass er jegliche unifizierenden nationalen Definitionen ablehnt und auf der jeder Ethnie innewohnenden Pluralität und Verschiedenheit besteht. Anstatt nationaler Grenzen als Unterscheidungsmerkmale hebt er die Rolle von Städten und einzelnen Regionen hervor. An einer anderen Stelle widerspricht er sich selbst, was als eine tiefe Ambivalenz, die für die Lage eines Grenzgängers typisch ist, zu deuten ist:

„Ah, das würde ich schon so sagen, das ist... eine andere Welt. Jetzt Deutschland gegenüber Griechenland. Griechenland wiederum ist eine andere Welt.“ (I 7: 23)

Osmans und Jorgos' Auswahl ihrer Freunde ist auch nicht ethnisch motiviert. Gemeinsame Interessen sind für sie dafür ausschlaggebend, wen man zu Freunden hat, nicht die ethnische Zugehörigkeit.

„Wenn ich in Istanbul bin, dann gehe ich halt mit Leuten, die mir ähnlich sind, denke ich mal. Und da kenne ich halt die meisten. Und hier in Deutschland geht es genauso. Ich kenne Leute, die... ich... kennenlernen will. Ich bin nicht mit jedem befreundet.“ (I 9: 58)

„Also, ich bin nicht mit einem Menschen befreundet, oder suche seine Freundschaft, weil er Grieche ist... Ich bin auch mit einem Menschen nicht befreundet, weil er ein Grieche ist... Ich suche mir nicht Griechen, ich schließe mir auch nicht Griechen aus.“ (I 7: 62)

4.4. Postkolonialer Aspekt der Migration

4.4.1. Definitionsmacht der Dominanzgesellschaft

„If there are multiple voices, each proclaiming a different reality, whose reality is to be privileged? On what grounds? And as one approaches the state of indeterminacy brought about by these plural realities, one confronts the possibility that the distinction is not essential at all.“ (Gergen, 1991: 144)

Die bestehenden Kulturunterschiede, die die Befragten entweder als „eigen“ oder als „fremd“ bezeichnen, weisen auf unterschiedliche Wirklichkeitsdefinitionen bestimmter Gruppen, denen sie (nicht) angehören, hin. Im „*regime of truth*“ (Foucault) einer Gesellschaft haben jedoch solche Definitionen keinen gleichwertigen ontologischen Status – in der Regel bleibt das Privileg der Wirklichkeitsdefinition für die dominante Gruppe reserviert, die nicht nur über eine ökonomische und politische, sondern vor allem über die symbolische Macht verfügt, die darin besteht, den aktuellen, von ihr determinierten gesellschaftlichen Zustand zu legitimieren und epistemologisch zu fundieren. Wissenselemente und Machtelemente stehen somit in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit: Einerseits brauche die Macht das Wissen, um sich legitimieren zu können, andererseits könnten sich bestimmte Sichtweisen ohne Macht

nicht durchsetzen und sich Geltung verschaffen (vgl. Foucault, 1992).⁶⁹ Foucault zufolge produziere jede Gruppe ihre „discourses of truth“, in denen eigene Blickwinkel und Wahrheitsansprüche repräsentiert werden. Dementsprechend gibt es keine „objektive“, vom Umfeld unabhängige Wissenschaft – im Zuge der Wissensproduktion und -institutionalisierung spiegeln sich Machtverhältnisse wider. Kultur (und Wissen allgemein) „has always been a weapon of the powerful“ (Wallerstein, 1991: 99), sodass bestimmte Realitätsrepräsentationen durch den Macht-Wissen-Komplex anerkannt und als einzige wahre Option dargestellt werden. Dank des privilegierten Zugangs zur Wissensproduktion bleiben daher herrschende Diskurse, in welchen andere oft als „abweichend“ deklariert werden, aufrechterhalten.

In diesem Sinne werden im Folgenden die sogenannten „*collective representations*“ (sowohl die institutionellen als auch die alltagsweltlichen) über bestimmte ethnische Gruppen sowie deren Auswirkungen auf einzelne Biographien bzw. auf die Selbstdefinierung in ethnischen Kategorien thematisiert. Hintergrund dieses Vorgehens bildet die Grundannahme, dass Ethnizität „nicht in einem gesellschaftlichen Vakuum, sondern als Resultat eines historischen Prozesses, der die Spuren von Herrschaftsverhältnissen in sich trägt“, entstehe (Rohr, 1994: 61). Nicht nur die subjektive Selbstpositionierung in der ethnischen Dimension, sondern gerade die von außen konstruierten und wirkungsvollen ethnischen (Fremd-)Zuschreibungen, die als Ethnisierung bezeichnet werden (Römhild, 1998), sollen dabei anhand von Antworten der Befragten näher erläutert werden.

In solchen Bedeutungskonstruktionen und in der Herstellung einer symbolischen Ordnung spiegeln sich, wie bereits erwähnt, soziale Strukturen wider, wobei „Klassifikationsschemata als Machtinstrumente“ benutzt werden (Lentz, 1995: 43). Die an der Wissensproduktion teilnehmende Gruppe verfügt dementsprechend über die symbolische (Definitions-)Macht, dank welcher sie sich als Vorzeigemodell für alle anderen darstellt und voraus sich ihr Recht speist, andere (legitim) klassifizieren zu dürfen. Die Außenseiter, denen dieses Sonderrecht vorenthalten bleibt, können daher ihre eigene Perspektive schwer nach außen mitteilen. Die Dominanzkultur übt somit eine „*epistemic violence*“ (Spivak, 1990) über Unterprivilegierte aus, indem sie die

⁶⁹ Hall thematisiert ebenso das Verhältnis zwischen Macht und Wissen. „Diejenigen, die den Diskurs produzieren, haben also die Macht, ihn *wahr zu machen* – z. B. seine Geltung, seinen wissenschaftlichen Status durchzusetzen.“ (Hall, 1994: 154; Hervorh. i. Orig.)

exklusive Definitionsmacht für sich selbst okkupiert und keine anderen Positionen neben diesem privilegierten Raum zulässt.

Es stellt sich logischerweise die Frage, ob es berechtigt ist, Intellektuelle aus Minderheitsgruppierungen als Unterprivilegierte zu bezeichnen, da die Universität als ein Ort einer solchen symbolischen Macht schlechthin gilt. Der Zutritt zu „Wissenspalästen“ ist ihnen zwar ermöglicht, dieser beinhaltet aber nicht gleichzeitig das Recht auf die Durchsetzung eigener Perspektiven. Die Teilnahme an der Wissensproduktion in einer „Universitätsmaschinerie“ gewährt nicht notwendigerweise das Recht auf die Verbreitung eigener Wissensperspektiven, weil in solchen Institutionen Werte und Normen herrschender Gruppen propagiert werden.

In dieser Arbeit wurden die Befragten aus den sogenannten „*low status*“-Gruppen oder Minderheiten ausgewählt, deren kulturelles Kapital in Konflikt mit ihrem ökonomischen und sozialen Kapital steht, sodass ihnen die für eine aktive Teilnahme an der sozialen Dynamik erforderlichen „Autonomiepotenziale“ oft fehlen (Giddens, 1996a: 322), was sie nicht zu einer herrschenden, mobilen und privilegierten Elite macht. Keine Teilhabe am dominierenden Machtdiskurs, in dem das Wissen für den eigenen Nutzen produziert und nicht kritisch hinterfragt wird, sowie eine schlechtere sozioökonomische Lage, die bei einigen an Prekarität grenzt, tragen dazu bei, dass sie als „andere“ perzipiert werden und dass das Stigma „Migrant/Migrantin“ ein wesentlicher Teil ihrer Selbstdefinierung bleibt. Dieser Umstand wurde zusätzlich durch die Tatsache verstärkt, dass sie nicht aus einem westeuropäischen Land stammen und dass daher der Ähnlichkeitsgrad im Hinblick auf die Dominanzgesellschaft nicht hinreichend hoch ist (vgl. Kapitel 2.3.). In diesem Zusammenhang bemerkt Eriksen: „[...] generally, only those immigrants who are locally perceived as significantly culturally distinctive are regarded as immigrants“ (Eriksen, 1993: 137). Marina z. B. spürt diese Andersartigkeit in den Umgangsformen gegenüber Fremden:

„Ich habe irgendwann gefühlt, dass man mich anders sieht, weil ich keine Deutsche bin. Oder weil ich keine EU-Bürgerin bin oder was weiß ich.“ (I 11: 81)

Nicht nur die wissenstheoretische Fundierung der Andersheit, sondern gerade auch die Frage, wie sich diese in Alltagspraktiken niederschlägt, ist in vorliegender Arbeit forschungsrelevant. Auch im alltagsweltlichen Umgang mit Differenzen und in den

damit einhergehenden Klassifikationsprozessen werden die anderen oft der Simplifizierung und der Reduktion auf nur einige Eigenschaften unterzogen, um sie dadurch leichter in ein kognitives Konzept einordnen und daher klarer positionieren zu können. In einem so entstandenen Ordnungssystem entfaltet sich eine ganze Palette von unterschiedlichen Fremdzuschreibungen – von Ablehnung bis zu hin einer positiven Exotisierung und Idealisierung der Andersheit. Die negativ konnotierten Umgangsformen mit anderen lassen sich nach Mecheril nicht nur auf offene, grobe Angriffe reduzieren, sie können auch eine subtile sowie antizipierte Gestalt annehmen (vgl. Mecheril, 1994: 60), was dem Begriff „Definitionsmacht“ mehr entspricht. Solche subtilen und antizipierten Formen der Geringschätzung tauchen manchmal als Witze auf, was ihnen eine Note der vermeintlichen Harmlosigkeit verleiht.

Seine alltäglichen Probleme mit seinem Anderssein beschreibend, erwähnt Ibrahim gerade Witze als Form der Definitionsmacht der Dominanzgesellschaft, die ihn als „Terrorist“ etikettiert.

„Ja, und in meinem damaligen Studentenheim haben sie mir zur Zeit so... Terroristen genannt. Okay, natürlich, ironisch gemeint, sie haben Spaß dabei gemacht und so... aber... keine Ahnung... Man kann wirklich nicht unterscheiden, ob sie richtig meinen oder nicht..... Und, ja... was noch... Ja, man fühlt sich... ich habe schon versucht, mich irgendwie zu integrieren, aber... man kann so sagen... man kann sich nicht integrieren.“ (I 1: 24)

Die Benutzung der Ironie, wobei *„man kann wirklich nicht unterscheiden, ob sie richtig meinen oder nicht“*, ist in dem Fall nicht aufklärerisch motiviert, sondern fungiert wiederum als eine Art Schutzmechanismus der Dominanzgesellschaft gegenüber dem Unbekannten oder Gefährlichen. Indem die Dominanzgesellschaft einen Angehörigen der „verdächtigen“ Gruppe als „typischen“ Vertreter bezeichnet, ihn somit absondert und vom Rest der Gesellschaft fernzuhalten bestrebt ist (*„man kann sich nicht integrieren“*), versucht sie, die besonders durch die Massenmedien forcierte Angst vor dem Terrorismus zu bewältigen.

Olga erwähnt diese subtileren Formen der Geringschätzung auch. Auf die Frage, ob sie schon mit Klischees über ihre ethnische Gruppe konfrontiert worden sei, antwortet sie:

„Ja... Ich höre das nicht, sie sagen das nicht so direkt. Sie können das in Gespräch einfach witzig meinen... Ja, Vorurteile, das sind nicht nur Vorurteile, die entsprechen auch der Wahrheit, aber es ist zu wenig, was man von anderer Kultur wissen kann.“ (I 3: 57)

Hinter dem dabei verwendeten Humor bleiben die in den definierenden Machtstrukturen verankerten Stereotype verborgen, die einfach „zu wenig“ von dem wiedergeben, „was man von anderer Kultur wissen kann“, wie das Olga formuliert.

Aus der Auseinandersetzung mit einigen negativen Vorstellungen über MigrantInnen kann bei Gastarbeiterkindern eine unzureichende Selbstachtung resultieren, was keine gute Voraussetzung für eine erfolgreiche Identitätsbildung ist (vgl. Kapitel 1.6.):

„Das habe ich in der Schule... habe ich das Problem gehabt. Ausländer können... die meisten schlecht Deutsch oder so was... Also, nicht auf mich selber bezogen, sondern ich habe mich immer selber so gefühlt, zu diesem groben Ausländerbegriff. Also, immer wenn es um Ausländer ging, dann bin ich immer selber inbegriffen. Oder habe mich selber in diesem Topf... gefunden.“ (I 4: 49)

Roxanas unspezifizierte Selbstwahrnehmung als „Ausländerin“, die sich in „*diesem groben Ausländerbegriff*“ oder „*in diesem Topf*“ verortet, geht aus der gesellschaftlichen „Zwangsgeneralisierung“ hervor, in der die „Ausländergruppe“ einheitlich konstruiert wurde, dabei von der ganzen Vielfalt an Unterschieden abstrahierend. Solche Verallgemeinerungen entstanden vor allem während der ersten Migrationswelle in Deutschland, als in der Tat niedrig qualifizierte MigrantInnen über unzureichende Sprachkenntnisse verfügten und dementsprechend nicht besonders „integrationsfähig“ waren. An diesem Beispiel wird ersichtlich, wie Selbst- und Fremdzuschreibungsprozesse bei der Befragten parallel verlaufen bzw. wie die von der Dominanzgesellschaft vorgefertigten Begrifflichkeiten oder Deutungsstrukturen von ihr rezipiert und internalisiert wurden. Ihre Selbstdefinierung auf einer ziemlich breiten „Ausländerbasis“ sei daher als Gegenreaktion auf solche typisierenden Vorstellungen zu verstehen (vgl. Tajfel, 1978, 1981, 1981a; Turner, Reynolds, 2004; Simon, 2004). Die Anwendung solcher exklusivistischen Machtpraktiken legt die Vermutung nahe, dass die

Dominanzgesellschaft vereinfachte Bilder von der anderen Gesellschaft produziert, um die Illusion von einem „wahren“ Eigenen aufrechterhalten zu können.⁷⁰

Abgesehen von den erwähnten Machtdiskursen der Wissenschaft und des alltäglichen Denkens erweisen sich auch die Massenmedien als ein neues, mächtiges Kampffeld für unterschiedliche Realitätsdefinitionen. Auch wenn diese heutzutage demokratischer als je zuvor organisiert sind, kommen in ihrer Gestaltung doch diverse Machtkonzepte und Interessen ins Spiel. Wenn in solchen meinungsbildenden Massenmedien MigrantInnen ausschließlich als Bedrohung präsentiert werden, wachse die Risikoperzeption bei Angehörigen der Dominanzgesellschaft (vgl. Beck, Grande, 2004: 315), was den Nährboden für Vorurteile bietet. Ilina kämpft auf ihre Art und Weise gegen solche durch Massenmedien produzierten Weltansichten, in welchen z. B. Osteuropa oft als „*etwas Schlimmes*“ etikettiert und daher als Gefahr für die soziale Stabilität inszeniert wird.

„Ja, oftmals sieht es so, dass Osteuropa in Deutschland, oder überhaupt in Westeuropa mit etwas Schlimmes zu... zu... assoziieren. Ja, und das kann ich versuchen zu ändern. Und ich habe das geschafft, durch Freunde und jetzt denken sie nicht so wie diese Massenmedien.“ (I 5: 29)

Dadurch bestätigt sie Allports Kontakthypothese, laut welcher Kontakte zwischen Angehörigen verschiedener Gruppen Vorurteile am effizientesten entkräftigen können.

Becks bezeichnet die Risikogesellschaft auch als eine „Sündenbockgesellschaft“ – in einer Situation ständiger Gefahren, wie etwa Arbeitslosigkeit oder soziale Unsicherheit allgemein, werden die Migranten als Verantwortliche ausgemacht (vgl. Beck, 1986: 101), wobei Ursachen und Folgen vertauscht sind. In diesem Sinne kann die Aussage Olgas als beispielhaft angesehen werden. Sie ist der Meinung, sie werde wegen ihres Abschlusses als Bedrohung auf dem von der Arbeitslosigkeit geprägten Arbeitsmarkt wahrgenommen.

„Sie können nicht normal kommunizieren, wie ich schon oben das bemerkte, oft begrenzt sich die Kommunikation auf ein paar oft gestellten Fragen: ‚Woher kommen

⁷⁰ Die Theorie Butlers kommentierend, kommt Hall zu demselben Schluss: „[...] all identities operate through exclusion, through the discursive construction of a constitutive outside and the production of objected and marginalized subjects [...]“ (Hall, 1996: 15).

Sie? Was studieren Sie? Möchten Sie in Deutschland arbeiten?‘ Das war es, aber man kann ja über viel mehr sprechen!“ (I 3:63)

Hinter der von ihr erwähnten Reduzierung der gesellschaftlichen Komplexität („*man kann ja über viel mehr sprechen*“) auf ein paar typische „Problemfragen“ scheint sich die Angst vor dem Risiko und gleichzeitig vor den vermeintlichen Verursachern des Problems zu verbergen. Die ihr oft gestellte Frage: „Woher kommen Sie?“ beruhe eigentlich „[...] auf der unausgesprochenen Annahme, dass die eigene Adresse unproblematisch und selbstverständlich ist, während die Adresse anderer in Frage gestellt werden kann“ (Yildiz, 1999: 224).

Für Ibrahim etwa stellen die globale Terrorbedrohung und die damit verbundenen Stereotypen über Muslime ein wesentliches Problem dar.⁷¹

„Also, ich bin immer verdacht, dass ich Muslime bin, das ist immer im Kopf. Keine Ahnung, kein Alkohol und solche Sachen. Also... das ist irgendwie im Kopf... Also, manchmal hat man Gefühl, dass andere Kultur, andere Religion spielt eine große Rolle. Und besonders war das so nach dem 11. September.“ (I 1: 24)

„Hier in Deutschland sieht man die Palästinenser als Terroristen. Nicht nur in Deutschland, in Europa und besonders in den USA. Ja, und wie kannst Du die Leute überzeugen, dass das nicht so richtig ist.“ (I 1: 68)

In der aktuellen Zeitdiagnose wird der Terrorismus als eine real existierende und allgegenwärtige Bedrohung deklariert. Solches medial fabrizierte Terrorismusrisiko ist auf eine breite, globale Rezeption gestoßen und als einer der Effekte wurden „Sündenböcke“ produziert, um danach eine neue Art des sozialen Zusammenhaltes zu schaffen, der diesmal auf Feindbildern beruht. Die Grundvoraussetzung eines solchen Prozesses ist die vereinfachte und unifizierende Darstellung der anderen, wovon der Befragte erzählt. Obwohl er von sich sagt, er sei kein gläubiger Muslim, wird er oft als solcher wahrgenommen und dadurch schließlich auf eine Religions- und eine ethnische Zugehörigkeit (man sieht „*die Palästinenser als Terroristen*“) reduziert.

Wie gezeigt, offenbart sich die Definitionsmacht der Dominanzgesellschaft in vielen subtileren Machtformen, wie etwa in Witzen, in der massenmedialen Präsenz des

⁷¹ Wie schon zu Beginn erwähnt, war Ibrahim am Anfang des Interviews äußerst vorsichtig und hat besonders auf dem Datenschutz bestanden.

„Ausländerproblems“, in der Vereinfachung der sozialen Komplexität und in der Risikoerzeugung.

4.4.2. Generalisierung

Bei einer solchen, von Ibrahim erwähnten, Generalisierung werden einzelne Mitglieder als Repräsentanten der ganzen Gruppe perzipiert und dadurch einem Klassifizierungsprozess unterzogen, bei dem individuelle Persönlichkeitsmerkmale synthetisiert und zugleich Gemeinsamkeiten mit anderen Gruppenmitgliedern hervorgehoben werden. Die Vorteile eines solchen „Schubladendenkens“ bestehen hauptsächlich in der daraus entstehenden Begriffs- und Handlungsorientierung in einer durch wachsende Komplexität geprägten Gesellschaft.

Von einer solchen Komplexitätsreduzierung zeugt das Beispiel von Olga, indem sie über die Wahrnehmung ihrer Persönlichkeit seitens der anderen nicht als ein einzigartiges Individuum *„mit bestimmten Qualitäten“*, sondern als typische Vertreterin des „Ostblocks“ berichtet.

„Sie denken, dass sie Dich nicht wahrnehmen, als Menschen, mit bestimmten Qualitäten, das Du in Wirklichkeit hast. Und dann, ja..... Und dann dieser ‚Ostblock‘. Einfach dieser Stempel ‚Ostblock‘.“ (I 3: 63)

Die Individualität wird dadurch *„gestempelt“* bzw. verallgemeinert und bestimmten Kategorien, die in diesem Fall negativ konnotiert sind, untergeordnet.

MigrantInnen werden dadurch als *„native informant“* angenommen, die als „Experten“ für ihre ethnische Kultur gelten (vgl. Römhild, 2007: 621). Demzufolge soll ihr individuelles Verhalten typischen Vorstellungen über die jeweiligen Länder, aus denen sie stammen, entsprechen. Dabei werden diese Gesellschaften eher als statisch, unveränderbar und monokulturell angesehen, und es wird ein einheitliches Bild über diese produziert. In diesem Zusammenhang betont Sanja, dass sie sich von anderen Gruppenmitgliedern unterscheidet, was die angenommene Einheit der Minderheitsgruppen widerlegt.

„Das war z. B. in der WG ein Thema... Gastfreundschaft... jeder teilt alles mit anderen. Und so... dabei bin ich überhaupt gar nicht so [kurze Unterbrechung durch dritte Person]. Also, es ist schon so... irgendwie... Freundschaft... und... heißblütig...“ (I 10: 52)

Die von ihr angesprochenen Aspekte „Gastfreundschaft“ oder „Heißblütigkeit“ als Zeichen eines von der Dominanzgesellschaft imaginierten, leidenschaftlichen „Gruppencharakters“ ihrer Gruppe weisen auf die Homogenisierungspraktiken, in denen die ganze Varietät des Individuellen verloren geht, hin. Ihre Aussage, dass sie „überhaupt gar nicht so“ sei, ist als klare Distanzierung von diesem allumfassenden Gruppenbild zu verstehen.

In Bezug auf die „*homogenised others*“ (Bhabha, 2006) werden dementsprechend in Machtdiskursen der Dominanzgesellschaft Unterschiede transzendiert und eine neue, scheinbar kohärente Einheit hervorgebracht. Diese unifizierenden Kollektivvorstellungen beziehen sich meistens nur auf *the others*, wobei die Komplexität der eigenen Gruppe selten in Frage gestellt wird.⁷² In diesem unifizierenden Vorgehen der Dominanzgesellschaft hängt die Ausrichtung der Vorurteile vom Status der zu klassifizierenden Gruppe ab, sodass „*low status*“-Gruppen in der Regel negativ gekennzeichnet werden. In diesem Zusammenhang erwähnt Jorgos die Rolle, die Gastarbeiter aus seinem Herkunftsland bei der Herstellung solcher Bilder gespielt haben (I 7: 35). Die ganze ethnische Gruppe wird dann nach dieser einen Schicht, mit der die Aufnahmegesellschaft aufgrund Arbeitsmigrationen meistens Kontakt gehabt hat, beurteilt.

Von ähnlichen Erfahrungen berichten Ilina und Roxana:

„Z. B. Frauen aus Osteuropa sind nur Prostituierte oder so... Oder nur Niedriglohnarbeiter in der Fabrik oder irgendwas... Und jetzt sehen sie z. B., dass Leute aus Russland, aus Bulgarien, aus Rumänien, die hier studieren sehr, sehr viel streb... sie sehr strebsam sind. Auch sehr viele Bemühungen sie geben, gut abzuschneiden.“ (I 5: 29)

⁷² „The person who *knows* has all of the problem of selfhood. The person who is *known* somehow seems not to have a problematic self [...] Only the dominant self can be problematic; the self of the Other is authentic without a problem, naturally available to all kinds of complications. This is very frightening.“ (Spivak, 1990: 66; Hervorh. i. Orig.)

„Also, meistens ist der Vorwurf, dass man als Zigeuner bezeichnet wird. Oder als Dieb, oder als irgendwie unseriös, unmoralisch... Balkan, Balkanianismus, ich weiß nicht wie man so was nennt, aber...“ (I 4: 42)

Die in der oben dargestellten Aussagen verwendeten Assoziationen, die sich auf *the others* beziehen, lassen sich grob in zwei Gruppen unterteilen: zum einen diejenigen, die gesellschaftlichen Moralvorstellungen (nicht) entsprechen („*Prostituierte, Diebe*“) und zum anderen diejenigen, die die Sphäre der Ökonomie zu bedrohen scheinen („*Niedriglohnarbeiter*“). In den beiden Beispielen handelt es sich um eine vermeintliche Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung, was der alten binären Logik „Fremd – Feind“ entspricht und Strategien in der Risikobekämpfung hervorbringt.

Einige Befragte betonen die Rolle der Intellektuellen bei der Abschaffung solcher Stereotypen. Mit ihren „Bemühungen“ und „Bestrebungen“ seien sie laut Iliana in der Lage, diese vereinfachenden Negativvorstellungen zu ändern. Demgegenüber bleiben positive Charakteristika in der Regel für die dominante Gruppe reserviert, weil sie über die Definitionsmacht verfügt.

„So we hear arguments that the dominant group is more rational, more disciplined, more hard-working, more self-controlled, more independent, while the dominated group is more emotional, more self-indulgent, more lazy, more artistic, more dependent.“ (Wallerstein, 1990a: 44)

Solche Vorstellungen haben sich für Marina als besonders störend bei ihrer Arbeitssuche erwiesen.

„Hier haben sie diese... die Arbeitgeber haben diesen Vorurteil, dass sie halt immer denken – ah, die kann die Sprache nicht, die hat ja nicht diese... Arbeitsmoral, die und die und die...“ (I 11: 43)

Die angeblich fehlende „*Arbeitsmoral*“, im Vergleich zu Angehörigen der Dominanzgesellschaft, wird als ein Merkmal der ganzen Gruppe und damit auch von ihr persönlich angenommen. Da eine solche Einstellung ihr zufolge eher die Regel als die Ausnahme ist, liegt die Vermutung nahe, dass es sich hier um systematische negative Bilder über Fremde handelt. Reuter ist ebenso der Meinung, dass Vorstellungen und Bilder des Fremden „[...] keine *willkürlichen* Setzungen ihrer Betrachter“ seien, sondern dass diese „in der Regel tief durchdrungen von gesellschaftlichen Strukturen,

normativen Grundnahmen und Ordnungsgefügen“ seien (Reuter, 2002: 60; Hervorh. i. Orig.).

4.4.3. Exotisierung

Auf der anderen Seite betrachtet Ha das Anderssein der anderen als ein Teil der „Ökonomie des Begehrens“ (Ha, 2006: 26) des westlichen Subjekts. Diesmal werden positive Merkmale erkannt, diese bleiben jedoch im Dienste eines phantasmagorischen „Genusses der anderen“, indem die Suche nach der (eigenen) Authentizität mit der Reduktion dieser anderen auf folkloristische oder exotische Elemente einhergeht. Said erklärt, dass z. B. die romantische Betonung der Emotionen und die daraus resultierenden Besuche des Orient derart motiviert waren. Die vorgestellte Irrationalität, Impulsivität und Spontaneität stehen im Gegensatz zur proklamierten Vernünftigkeit des Westens und wirken als begehrenswerte Objekte seiner Wünsche (vgl. Said, 1978). Dadurch ist der Kultur des *logos* eine Kultur des *mythos* gegenübergestellt.

Es handelt sich dabei nicht um das eigentliche Interesse an der Andersheit der anderen – wichtig sind „not Self and Other, but the otherness of the Self“ (Bhabha, 2006: 63). Die andere Seite des Selbst, als eigene Fremdheit, die jenseits des Verstands existiert, soll durch die (konstruierte) Andersheit der anderen unter Beweis gestellt werden. Nicht andere als andere wahrzunehmen, sondern Grenzen des Selbst zu prüfen, scheint das Ziel solcher Reisen zu sein. Da die Selbsterkenntnis und nicht die Erkenntnis über andere den Vorrang hat, gibt es keine Verpflichtungen ihnen gegenüber. Wenn die Aufgabe der anderen in der Satisfaktion der eigenen Wünsche besteht, scheint es logisch zu sein, dass sie in ihrer Andersheit unverändert bleiben sollen, um diese Aufgabe weiterhin erfüllen zu können. Da sich diese anderen wegen institutioneller Hindernisse meistens nicht zu Wort melden konnten – bzw. da kein Zugang zu Institutionen der Wissensproduktion möglich war –, „blieben die Texte *über sie* (und nicht *von ihnen*) wichtiger als Realität selber (vgl. Said, 1978: 301). Die anderen existieren dann als eine Art Imagination der Dominanzgesellschaft, „as a kind of Western projection“ (ibid.: 95).

In diesem Sinne dienen die Aussagen Ilinas (I 4: 26) und Jorgos' als Bestätigung solcher Exotisierungspraxen. Ihnen zufolge existieren ihre Herkunftsländer in der Imagination der Dominanzgesellschaft als typische Urlaubsländer.

„Und es gibt noch etwas... allgemein deutsch Griechenlandbild. Griechenland als ein... typisch südländisches Gebiet, wo die Sonne ewig scheint, was natürlich ein Quatsch ist. Und Sonne, und Meer und solche Dinge. Das geht so in die Richtung so... Spanien, aber auch Türkei. Was man mit typischen Ferienländern also zählt.“ (I 7: 35)

Dadurch werden bestimmte Regionen zu einer Art Scheinparadies, in dem „die Sonne ewig scheint“, erklärt. Solche Gebiete, die laut den Befragten auch verallgemeinert werden („Das geht so in die Richtung so... Spanien, aber auch Türkei“), bleiben hauptsächlich für den touristischen Genuss reserviert – als nostalgische, „arkadische“ Welten, die durch die oberflächliche Brille des Eigeninteresses betrachtet werden. An dieser Stelle scheint die Frage Radhakrishnans berechtigt zu sein, welchen ontologischen Status ein Individuum, das nur auf die Definitionsmacht der anderen und die Erfüllung seiner Wünsche angewiesen sei, überhaupt haben könne?⁷³

Mit dem gleichen Umgang hinsichtlich ihrer Andersheit war auch Sanja konfrontiert.

„Das heißt jetzt genau, wenn ich jetzt z. B. sage: ‚Ich bin aus Bosnien‘, wenn jemand fragt, dann wird gleich gefragt: ‚Aaaaa... kennst Du auch Goran Bregovic? Das ist ja toll!‘ Oder das ist dann gleich mit dem Krieg gleichgesetzt oder mit dem Konflikt, oder alles in das gleiche Topf geschmissen. Ohhh, ich war mal in Bulgarien oder in Rumänien... Also, es ist schon ein bisschen... so... ein Exotikumfaktor dabei. Aber andererseits auch, dass ich total uninteressant war, wie ich gesagt habe. Entweder total interessant, weil ich... exotisch bin. Oder total uninteressant, weil das so doch so nah ist, nicht besonders exotisch. Gleichzeitig...“ (I 10: 49)

Die von ihr angesprochene Gleichmachung aller Regionen des Balkans und die produzierten Bilder von *the others*, die auf der angenommenen Leidenschaft der anderen beruhen, sind nicht unbedingt realitätsbezogen. Die Rolle, die die geographische Ferne im Hinblick darauf spielt, ob ein Gebiet als anziehend bzw.

⁷³ „What kind of a self am I to my self if all I can be interested in is pleasing someone else's demands of me? What kind of self am I if in my encounter with the other I am always the one who is named, framed, looked at? What kind of a self am I if my very ontological reality is the absolute function of the other's gaze?“ (Radhakrishnan, 2003a: 55)

„exotisch genug“ empfunden wird, spricht dafür, dass der Grad der Andersheit mit der Entfernung steigt. Je größer die Unterschiede, desto mehr Interesse wird erweckt. Die anziehende Kraft des Unbekannten scheint dabei gerechtfertigt zu sein, weil dieses Unbekannte weit entfernt bleibt und daher die soziale Struktur nicht gefährdet.

Sanja äußert außerdem Kritik an den in Deutschland höchst populären Balkanparties, die ausschließlich als Imaginationsprodukt westlicher Gesellschaften existieren. Sie sind als ein klassisches Beispiel der Kommerzialisierung des Exotischseins (vgl. Ha, 2006) zu verstehen. Dabei wird eine quasi „authentische“, auf Leidenschaft, Impulsivität und Spontaneität beruhende Kultur (bewusst) inszeniert. Andersheit fungiert in dem Fall als ein Konsumgut, der Besuch solcher Parties wird ein Markenzeichen der vermeintlichen, tatsächlich aber oberflächlichen „Weltoffenheit“, die eher die Selbstinzenierung als einen verantwortlichen Umgang mit anderen zum Ziel hat. Das Publikum, das solche Parties besucht, bleibt meistens vom realen Leben auf dem Balkan unberührt. Die Musik, die von einer kleinen Gruppe gespielt und gehört wird, gilt in diesem Fall als Charakteristikum für das ganze Balkangebiet, wobei typische (positive) Klischees bedient werden. Die dieser Musik vermeintlich innewohnende Spontaneität dient, wie erwähnt, der Auslebung eigener Phantasien, was mit dem Fanon'schen Begriff des „Begehrens“ zu begreifen ist. Hinter dem angeblichen Interesse an den anderen verbergen sich Projektionen eigener Wünsche, nicht jedoch ein kritisches Potenzial. Die Novität dieses (postmodernen) Interesses an der Differenz liegt in der Veränderung des Blickwinkels – der andere wird nun wahrgenommen, bleibt aber immer noch fern und in der Regel nicht akzeptiert.

Ein ähnliches Desinteresse der Dominanzgesellschaft erwähnen Ibrahim (I 1: 104), Ajsa (I 2: 50, 98) und Sergej (I 6: 48).

„Aber... manchmal habe ich Gefühl, dass... ja... die Leute machen nicht besonders viel Mühe, mich zu verstehen, wenn ich etwas erklären will, so...“ (I 6: 48)

Ajsa erzählt, dass der alte Nachbar der Einzige gewesen sei, der ihrer Familie zu religiösen Festen gratuliert habe. Für die anderen war ihre Lebensweise als Angehörige einer kulturell und religiös anders geprägten Gruppe nicht besonders interessant.

„Er ist sehr alt. Er hat uns immer gratuliert. Ja, und meine beste Freundin – sie interessiert sich für Kultur. Aber meistens... absolut nicht. Sie wissen nichts darüber.“ (I 2: 50)

Als Reaktion auf solche Einstellungen der Dominanzgesellschaft tritt oft die sogenannte „Selbstexotisierung“ (Terkessidis, 1999: 15) auf. Subjekte übernehmen die für sie gemachten Fertigbilder und versuchen sich diesem Modell anzupassen. Diese Selbstexotisierung formuliert Olga mit einer Dosis Humor. Der Bezeichnung ihrer ethnischen Gruppe als „Alkoholiker“ wurde sie schon mehrmals ausgesetzt, sodass das für sie eine fast normale Definition ist.

„Z. B. wie viel Russen saufen. Das ist natürlich kein Geheimnis, aber wenn man das ständig hört, wird man ja selber Alkoholiker,! [Lachen]“ (I 3: 57)

Dadurch ist sie sich dieser Vorurteile bewusst geworden und wendet sie nun mit einer ironischen Distanz an, indem sie ein verzerrtes Bild selber (re)produziert. Durch ihre eigene „Lesart“ solcher generalisierenden Praktiken desavouiert und parodiert sie diese und zeigt, wie man sich dem Machtkomplex entgegenstellen kann. In solchen Dekonstruktionsprozessen tritt das Ethnische spielerisch auf und wird strategisch eingesetzt, im Sinne einer Abwehrstrategie der definierten Subjekte.

Marina spricht von ähnlichen Erfahrungen, indem sie ihre eigene, fast unbewusste Wiederholung von Typisierungen erwähnt.

„Du weißt schon, die Leute hier denken zuerst ans Meer und ans schöne Wetter, wenn es um Kroatien geht. Außerdem gelten wir alle als so... lebenslustig. Ich bin gar nicht am Meer geboren und bin eher ein rationaler Mensch, aber wenn mich jemand fragt, versuche ich manchmal dieses Bild nicht zu zerstören. Ich sage dann manchmal: ‚Ja, es ist so.‘ Ich weiß irgendwie nicht warum...“ (I 11: 30).

Die Selbstethnisierung wird als performativer Akt benutzt, um einem bestimmten Gesellschaftsbild zu entsprechen, wodurch Klischees bedient werden. Dieses manchmal nicht reflektierte Vorgehen hat letztendlich zum Ziel „to create or manipulate identity“ (Peterson Royce, 1982: 6), was die These über die selbsterzeugte Konstruiertheit der ethnischen Identität bekräftigt.

Laut Jenkins hat die Internalisierung solcher externer Definitionen zweierlei Ursachen (vgl. Jenkins, 1998: 70f.). Zum einen entsprechen einige Vorstellungen der Wahrheit,

wie Olga selber zugibt. Zum anderen scheinen im Prozess des kulturellen Austausches Kategorisierer (aus der Dominanzkultur) das legitime Recht auf solche Definitionen zu haben, sodass sie als selbstverständlich akzeptiert werden. Die „Wahrheitsproduktion“ („*how truths are produced*“, Spivak, 1996: 27) bleibt nur Einigen vorbehalten, die dieses exklusive Recht fraglos annehmen und nach außen repräsentieren. Die von der Dominanzgesellschaft projizierte und angefertigte Identität eines Migranten/einer Migrantin kann somit ein Teil seiner/ihrer Selbstbestimmung werden.

4.4.4. Die Differenzwahrnehmung in einem hegemonial geprägten Gesellschaftsdiskurs

Die Basis einer solchen Selbstbestimmung kann die Orientierung an der Mehrheitsgesellschaft sein, in der nicht eigene, authentische Charakteristika, sondern der Mangel an diesen, die „Definierungsberechtigten“ haben, die Achse der Identität eines/einer Dominierten bilden.⁷⁴ Die erwähnte Betonung der ethnischen Identität bei Marina, die erst in der Migration an Gewicht gewann, plausibilisiert die gesellschaftssystemische Bedingtheit sozialer Identitäten. Die Rolle von Fremdzuschreibungsprozessen wird bei Marina zusätzlich dadurch verstärkt, dass sie laut eigener Erzählung in Bewerbungsverfahren oft nach ihrer nationalen Zugehörigkeit gefragt werde. Dabei ist sie der Meinung, dass ihre individuellen fachlichen Qualifikationen zugunsten einer kollektiv zugeschriebenen *mangelnden* Arbeitsmoral ihrer ethnischen Gruppe (oder Migrantengruppen allgemein) in den Hintergrund rückten (I 11: 43).

„Aber was mich z. B. gestört hat, war... das, dass ich... wo ich mich für Arbeit beworben habe, dass es halt immer... als erstes meine Nationalität... befragt wurde... Und, ja... das fand ich ja... immer sehr verletzend.“ (I 11: 32)

Dass der Unterschied als Mangel und nicht als Bereicherung angenommen wird, beklagt Ajsa ebenfalls. Ihr zufolge seien (kulturelle) Unterschiede einem

⁷⁴ „[...] if the oppressed is defined by its difference from the oppressor, such a difference is an essential component of the identity of the oppressed.“ (Laclau, 2003: 364)

Gleichmachungsprozess unterzogen und eher negativ konnotiert. Sie erwähnt in diesem Zusammenhang einfache Alltagsrituale, die innerhalb ihrer Familie anders als in der Aufnahmegesellschaft praktiziert werden, wobei ihre Alltagssprache einen homogenisierenden Umgang dieser Gesellschaft mit Unterschieden andeutet.

*„Oder... sie sagen: ‚Euer Tee schmeckt anders.‘ Aber das muss nicht negativ sein.“
(I 2: 102)*

Der Vollzug eines Tagesrituals, wie das „Teetrinken“, wird seitens der Dominanzgesellschaft zu einem Regulativ erklärt, dem sich andere anpassen sollen. In diesem Sinne gelten diese anderen oder die von ihr praktizierte Lebensweise für diese Gesellschaft als „korrekturbedürftig“ (Ha, Schmitz 2006), weil vorherrschende Normen als normal sowohl für Mehrheits- als auch für Minderheitsgruppierungen proklamiert werden (Glazer, Moynihan; 1975: 14). Die Tatsache, dass ihr Verhalten nicht immer sozial erwünschten Normen entspricht oder von diesen abweicht, führt bei der Befragten zu einer Art (psycho-)sozialer Isolation.

„Man fühlt sich immer ausgeschlossen. Egal was Du machst. Du bist sowieso anders. Einfach... Also, immer, immer, ständig.“ (I 2: 101)

Diese Andersheit empfindet sie als einen Dauerzustand (man bleibt *„immer, immer, ständig“* anders), der trotz aller Bemühungen und Anpassungsversuche (*„Egal was Du machst“*) erhalten bleibt, was eine unzureichende Bereitschaft zu ihrer vollständigen Aufnahme von Seiten der Dominanzgesellschaft signalisiert. Der andere wird im Zuge solcher (symbolischen) Machtpraktiken eher als ein „negatives Spiegelbild“ (Rodriguez, 2003: 19) des Selbst denn als ein eigenständiges, authentisches Wesen wahrgenommen. Eine offen gebliebene Frage lautet, ob die Befragte doch bewusst die Außenseiterinnenposition annimmt und dadurch versucht, ihre Andersheit vom Rand her, unabhängig vom herrschenden Gesellschaftsdiskurs, auszuleben.

Eine als Mangel verkündete Andersheit, die durch die *Negation* im Vergleich zur herrschenden Dominanzgruppe definiert wird (die Wahrnehmung als *Nicht-Deutscher* oder *Nicht-Europäer*) ist von dem „einfachen“ Unterschied zu trennen. Der von Derrida erfundene Begriff *„différance“* könnte in diesem Zusammenhang hilfreich sein, weil in

seiner Theorie nicht nur der Unterschied, sondern auch ein grundlegender Aufschub (*delay*) enthalten ist (Derrida, 2002). In der Tradition des de Saussure'schen Denkens betont Derrida, dass das Wesen eines Begriffes unfassbar sei – man könne ihm nur durch den Vergleich mit anderen Begriffen näherkommen. In einer ganzen Reihe von Signifikanten komme man so nie „zur Sache selbst“.⁷⁵ Die anderen werden durch die Sprache hervorgebracht, klassifiziert und einer (symbolischen und politischen) Ordnung unterzogen, wobei ihre Bezeichnung und nicht sie selbst als primär dargestellt werden. Die Legitimierung ihrer Existenz verläuft daher entlang solcher herrschenden Definierungspraktiken. Auf der sozialen Ebene bedeutet *différance*, dass es keine fixen, sondern nur arbiträre Bedeutungen gibt. Die westliche Identität, die sich als solche durchgesetzt hat, hat dementsprechend kein legitimes Recht auf die Wahrheitskonstruktion, weil es keine als universell proklamierten Autoritäten gibt. Andere Kulturen sind nicht von ihrem Wesen her „irrational, depraved (fallen), childlike ‚different‘“ (Said, 1978: 40), sondern erst im westlichen Bedeutungssystem derart definiert.

Eine mögliche Begründung solcher Fremdzuschreibungsprozesse ist die These, dass erst durch die Fremdheit die Eigenheit konstruiert werden könne (vgl. Beck, 1993: 123). Die Andersheit der anderen wird zur Grundvoraussetzung der Selbsterkenntnis, deren Rolle schließlich darin besteht, nicht verschieden, sondern *nicht-eigen* zu sein. Eigene Grenzen werden dadurch Erkenntnisgrenzen, außerhalb welcher diese anderen zu einer reinen Negativität des Ichs degradiert werden können. Wenn die anderen die Voraussetzung eigener Authentizität sind, scheint die Betonung ihrer Andersheit und das Bestehen darauf in einem solchen starren Denksystem gerechtfertigt zu sein, weil alles andere mit einem potenziellen Selbstverlust einhergeht. Ähnlich argumentiert Hall, die gesellschaftliche Hegemonie bedeute kein Verschwinden oder eine Dekonstruktion von Unterschieden, sondern gerade „the articulation of differences which do not disappear“ (Hall, 1991a: 58) dar. Alles, was als fremd gilt, sollte auch fremd bleiben, damit das Eigene weiterhin als eigen existieren kann. Das Paradox besteht nun darin, dass auf der gruppenübergreifenden Ebene Unterschiede betont werden, während innerhalb einer Gruppe Gemeinsamkeiten hervorgehoben werden. Den „Fremden“, als

⁷⁵ Zu einer genauen Begriffserklärung vgl. auch Nassehi, 1995a. Von seiner dekonstruktivistischen These ausgehend postuliert Derrida, dass nicht das Seiende den ontologischen Vorrang habe, sondern gerade das Zeichen, das aus einem komplexen Zuschreibungsprozess hervorgehe.

eine angeblich *homogene* Gruppierung, stehen so die „Einheimischen“, die sich das Privileg der *Differenziertheit* leisten können, gegenüber. Da nämlich bei den Einheimischen die ethnische Komponente als kein wesentliches persönliches Unterscheidungsmerkmal fungiert, gewinnen andere soziale Identitäten an Bedeutung (vgl. Kapitel 4.2.).

Andererseits wird auf die Annäherung an die Dominanzgruppe bestanden. Die hegemonische Macht der Dominanzgesellschaft zeigt sich dadurch wieder tief ambivalent – Fremdheit ist erforderlich, um Eigenheit zu bewahren, jedoch nur bis zu einem bestimmten Grad. „Annäherungsstrategien“, im Sinne von Schütz, sind von dem/der Fremden zu erwarten, dabei soll er/sie jedoch noch fremd genug bleiben. In alltäglichen Praxen der „normalisierenden Subjektivierung“ handle es sich um die „Disziplinierung und Dressierung des Individuums, deren Absicht die freiwillige Bindung des Menschen an eine ‚Durchschnittsidentität‘ umschreibt“ (Reuter, 2002: 204). Für eine/n Fremde/n bedeutet diese „Durchschnittsidentität“ eigentlich die Identität des/der Einheimischen. Die Tendenz zur „normalisierenden Subjektivierung“ durch die Dominanzgesellschaft beschreiben Olga und Ajsa, indem sie ihre Impulsivität erwähnen, die seitens der Dominanzgesellschaft oft als störend empfunden wird. Sie schildern, inwieweit sie sich von Angehörigen der Dominanzgesellschaft unterscheiden.

„Manchmal bin ich auch typisch. Z. B. dass ich so impulsiv wirke. <...> Ja, es wird schon solche Sache gesagt: ‚Ja, Du kommst aus einem anderem Kulturkreis, es ist nicht erwünschenswert hier.‘“ (I 2: 95)

„... dass ich impulsiver bin (mittlerweile nicht mehr, ich habe ja gelernt, mich zurückzuhalten), oder wenn ich andere Sachen anders ansehe.“ (I 3: 54)

„Typisch“⁷⁶ zu sein, im Sinne der Selbstethnisierung, kann als „eine Reaktion auf das Scheitern der Assimilierungsbestrebungen vieler MigrantInnen“ (Ha, 2007: 2) verstanden werden. Es ist signifikant, dass die beiden Befragten als „typisch“ ihre „Impulsivität“ erwähnen, womit wiederum die angenommene Dichotomie „Rationalität der westlichen Gesellschaft – Emotionalität der anderen“ ins Spiel kommt. Das

⁷⁶ Simon erwähnt ebenfalls die Selbsttypisierung, aus der die kollektive Identität resultiert. „[...] the experience of being collectively stereotyped may lead members of low-status minorities to recognize, accept and develop similarities with other ingroup members which then become part and parcel of their self-stereotypes and thus provide a basis for collective identity.“ (Simon, 2004: 107)

Bedürfnis, diese Impulsivität zu ändern oder zu bewältigen („*ich habe ja gelernt, mich zurückzuhalten*“) erinnert an die „*mission civilisatrice*“, deren Ziel die Anpassung an das einzig gültige Verhaltensmodell ist oder, wie Ha meint, an „selbstdisziplinierende Konfliktvermeidungsstrategien“ (ibid.: 4). „*Andere Sachen anders sehen*“, als anderer Blickwinkel, aus dem die Realität beobachtet wird, weist hier auf unterschiedliche Wissensvorräte bei ihnen und bei der Dominanzgruppe hin.

4.4.5. Ethnizität als Ort der Selbstdefinition

Als eine mögliche Gegenreaktion marginalisierter Subjekten⁷⁷ auf die Definitionsmacht der Dominanzgesellschaft kann die Betonung ethnischer Zugehörigkeit auftreten. In dem Fall wirkt „ethnische Differenzierung als spezielle Variante der gesellschaftlichen Positionierung von Minderheiten“ (Esser, 1988: 235). Einer solchen Selbstpositionierung ist nicht nur eine identitätsstiftende Funktion zuzuschreiben; die Forschungsfrage soll sich eher mit der strukturellen Bedingtheit dieses Prozesses sowie mit den Handlungskonsequenzen für die Betroffenen auseinandersetzen (vgl. Lentz, 1995: 164; Nassehi 1990: 276). Die Re-Ethnisierung stellt hierbei eine „affirmation of difference“ (Berking, 2003: 257) dar, die nicht unbedingt regressive Formen annehmen muss.⁷⁸ Im Folgenden sollen anhand von Antworten der Befragten Ursachen für eine solche Positionierung entlang der ethnischen Dimension näher erörtert werden.

Sowohl persönliche Erfahrungen als auch internalisierte soziale Normen einer Gruppe bilden die Basis der individuellen Authentizität, sodass das Subjekt immer sozial konstruiert ist. Bestimmte Orte, Zeiten, Geschichten und Kulturen prägen sich somit in eine Lebensgeschichte ein und beeinflussen kognitive Strukturen des Einzelnen, wie etwa die Wahrnehmung und Interpretation von Informationen, was Mohanty als „epistemic consequences“ sozialer Positionen bezeichnet (Mohanty, 2003: 400). Darüber hinaus weist allein die Tatsache, dass es keine transzendentalen Subjekte gibt

⁷⁷ Der Begriff „das marginalisierte Subjekt“ wird an dieser Stelle angewendet, weil nicht nur die ethnische Zugehörigkeit, sondern auch eine schlechtere ökonomische Lage und mangelnde soziale Netzwerke als Hindernisse für eine erfolgreiche Teilhabe an gesellschaftlichen Machtdiskursen fungieren.

⁷⁸ Laut Radhakrishnan „[...] there is nothing regressive or atavistic about people revisiting the past with the intention of reclaiming it. The problem comes up when revisionist identity is held up as primordial and transcendently sanctioned and not as a historically produced.“ (Radhakrishnan, 2003: 318f.)

und dass die Körperlichkeit eine *Conditio sine qua non* des Existierens ist, darauf hin, dass jedes Subjekt *loziert* ist.⁷⁹ Die Voraussetzung der eigenen Partikularität ist die Grenzziehung zwischen dem Ich und anderen sowie zwischen dem Ich und einem endlosen „universal place“, wodurch die Grenzen nicht nur eine rein räumliche, sondern auch eine epistemologische Dimension erhalten. Somit kann die Selbst-Definierung des Subjekts eigentlich als Begrenzung, als Lozierung oder Positionierung des Selbst in bestimmten zeitlich-räumlichen Koordinaten (*de-finitio*) postuliert werden. In einer gesellschaftlichen Struktur werden all diese Positionen (*locations*) mit bestimmten Verhaltensmustern verbunden und dadurch einzelne Personen in einem breiteren Kontext *verortet*. Die eigene Position ist somit sozial geprägt und vordefiniert. Andererseits ist der Prozess des Mappings, wie erwähnt, auch ein individueller Vorgang, in dem sich Subjekte *selbst* verorten. Eine *Politics of location* sei so, laut Dirlik, eher als Betonung der *subjektiven* Dimension denn als eine feste, gesellschaftlich produzierte Kategorie zu verstehen (vgl. Dirlik, 1997: 57). Besonders im Zuge der Globalisierung, in der einzelne (nationale) Gesellschaften keine exklusiven Orte der Selbstdefinierung ihrer Mitglieder mehr sind und daher die Definitionsbasis immer breiter wird, werden solche Positionierungen vielfältiger und anspruchsvoller.

Die Existenz eines Migranten/einer Migrantin kann allerdings durchaus durch seine/ihre ethnische Zugehörigkeit geprägt werden. Und wenn Ethnizität Halls Meinung nach „the necessary place or space from which people speak“ (Hall, 1991: 36) sein kann, scheint diese für marginalisierte Subjekte oft der Schwerpunkt ihrer Selbstdefinition zu sein. Gründe dafür liegen in den von ihren Mitgliedern subjektiv empfundenen Werten der Geborgenheit, emotionalen Sicherheit und Solidarität, die die Ethnie ihren Angehörigen zu bieten scheint, sowie in ihrer (scheinbaren) Unentrinnbarkeit, ihren internalisierten Routinen und in der Nicht-Akzeptanz seitens der Dominanzgesellschaft. Dadurch wird die ethnische Zugehörigkeit einer von mehreren möglichen Orten der Abschirmung in einem von Unsicherheiten geprägten Alltag.

⁷⁹ Als Pionierin der *politics of locations* gilt Adrienne Rich, die in ihrer Theorie von der Kritik folgender berühmter Aussage Virginia Woolfs ausgeht: „As a woman I have no country. As a woman I want no country. As a woman my country is the whole world.“ Ihre persönliche Lage betrachtend (als Frau, Jüdin, Weiße, Lesbe, Feministin usw.), kommt Rich zu dem Schluss, dass es keine „freischwebenden“, ungebundenen Subjekte gibt. Die aus ihrer feministischen Theorie stammende „Politik der Verortung“ hat Resonanz in den anderen sozialwissenschaftlichen Forschungsbereichen gefunden.

Dass die eigene Biographie durch das Kollektive geprägt ist und dass Ethnizität (bzw. Nationalität) dadurch eine wichtige Rolle in ihrer Selbstpositionierung spielt, meint Roxana.

„Ich glaube, es muss wichtig sein, weil Identität prägt sich, prägt sich auch mit ... mit dem Nationalbewusstsein. Du kannst nicht Identität haben und sagen: ‚Ich gehöre niemandem und ich bin einfach ich‘. Also, ich kenne keinen Menschen, der so sein kann. Nur er selbst, sondern er ist auch geprägt von kulturellen und geschichtlichen Sachen...“ (I 4: 65)

Ihr alltagssprachlicher Ausdruck für die Unvermeidlichkeit sozialer Identitäten oder Zugehörigkeiten (keiner kann sagen, dass er/sie *„niemandem gehört“*) deutet ihre Reflexion der eigenen Verortung an. Roxanas Verkoppelung ihrer persönlichen Identität mit der Existenz ihrer (ethnischen oder nationalen) Gruppe und die Negierung des puren Individualismus (*„ich bin einfach ich“*, *„nur er selbst“*) können auf Basis des in dieser Diasporagemeinschaft ausgeprägten Zugehörigkeitsgefühls ihrer Mitglieder und daher eines engen Zusammenhalts interpretiert werden. Die Befragte empfindet diese Gemeinschaft als *„organic community“*, durch deren Praktiken, besonders durch das kollektive Gedächtnis (*„kulturelle und geschichtliche Sachen“*) die Identität des/der Einzelnen *„geprägt“* ist.

Ethnische Zugehörigkeit, wie viele andere soziale Zugehörigkeiten, beruht nicht nur auf einer rein kognitiven, sondern vielmehr auf einer emotionalen Basis. Für Smith (1986: 7) diene die emotionale Gebundenheit von Angehörigen an ihre Ethnie als Haupt-Gegenargument zu dem Postulat ihres (nur) konstruierten Wesens. Ähnlich betont Appiah, Patriotismus sei *„not so much a matter of action – of practical morality – as of sentiment“* (Appiah, 1998: 95). Mit der schon erörterten Bedeutung der emotionalen Komponente und in der Erläuterung der (scheinbaren) Dichotomie zwischen der Vernunft und Emotionen (vgl. Kapitel 4.3.2.1.) wurde gerade die emotionale Verankerung der ethnischen Identitätskomponente angedeutet. Als eine emotional geprägte Kategorie scheint die ethnische Zugehörigkeit demgemäß für einige der Befragten ein wichtiger Teil der Selbstdefinition zu sein. Die Frage ist nun, inwieweit sich die ethnische Identität von den anderen emotional basierten sozialen Identitäten unterscheidet. Die Antwort könnte in ihrer vermeintlichen Unentrinnbarkeit, die, mit Appiah gesprochen, keine Aktion voraussetzt, liegen. Und während für die vielen

anderen sozialen Identitäten die Einhaltung der Gruppenregeln bzw. die aktive Mitgliedschaft an der sozialen Dynamik die Bedingung der Gruppenzugehörigkeit ist, scheint die Ethnie eine Gruppe zu sein, auf die man sich verlassen und aus der man daher fast nie exkludiert sein kann, was die Aussagen Ibrahims und Ajsas bestätigen.

„Also, Palästinenserin bleibe ich auf jeden Fall.“ (I 2: 145)

„Also, ich kann niemals sagen, dass ich ein Deutscher bin. Und Palästinenser bin ich immer, egal, ob ich will oder nicht.“ (I 1: 52)

Die gegenseitige Unterstützung und das Zugehörigkeitsgefühl, das laut den Befragten nicht in Frage gestellt wird, dienen somit als Basis der Vertrautheit, die im Zeitalter der globalen Risiken sonst schwer zu erreichen ist. Eine mögliche Ursache für die vermeintliche Unentrinnbarkeit des Ethnischen liegt in der Tatsache, dass die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe „through birth or through early experience“ (Dickman, 1994: 45) nicht erworben, sondern „geerbt“ wird. Im Fall von Ajsa und Ibrahim wird, anders als z. B. bei Sanja, das Ethnische als Teil ihrer primären Sozialisation in den familiären Kreisen weitergegeben, was sicherlich der turbulenten politischen Situation in Palästina zuzuschreiben ist. Dies übt einen bedeutsamen Einfluss auf ihre spätere Betonung der eigenen Ethnizität aus und ruft die scheinbar unvermeidliche Verwurzelung in der ethnischen Gruppe hervor.

Von einem äußerst komplexen Verhältnis zwischen der emotionalen Verankertheit und rationalen Entscheidungen hinsichtlich der Ethnizität zeugen insbesondere Aussagen Ibrahims und Ladas. Ibrahim meinte, seine Einwanderung wäre eine rationale Entscheidung, die bei ihm eine tiefe emotionale Krise zu Folge hatte. In der letzten Zeit beschäftigt er sich intensiv mit dem durch den Tod der Großmutter verursachten Zweifel, ob es richtig gewesen sei, Palästina zu verlassen.

„Ja, vor kurzem hat meine Großmutter gestorben. Ja und man denkt dann: ‚Was wird jetzt passieren? Was haben meine Eltern? Was habe ich vom Leben, wenn ich jetzt hier stirb... Oder wenn einer von meinen Eltern stirbt und ich bin nicht dabei und...? Was hat man von diesem Leben – Geld oder so?‘ Wenn ich mit Emotionen denke, dann werde ich dort leben, in Palästina, wenn an Materiellen, dann lieber hier in Deutschland.“ (I 1: 71)

Palästina wird hier eher als ein Ort der Geborgenheit, an dem die Familie lebt und wo breitere soziale Netzwerke existieren, als als Territorium im staatlichen Sinne gesehen. Obwohl auf den ersten Blick „*Emotionen*“ und das „*Materielle*“ (oder das Rationale) einander diametral entgegengesetzt zu sein scheinen, erwähnt der Befragte, dass er „*mit Emotionen denke*“, wobei eine kognitive Struktur in emotionalen Reaktionen vorausgesetzt wird. Anhand dieses umgangssprachlichen Ausdrucks sowie der folgenden Aussagen Ladas kann die theoretische Fundierung der Rationalität der Emotionen (Solomon, 1980; Averil, 1980; De Sausa, 1980; Oksenberg Rorty, 1980; Grosby, 2003; Bell, 1975) verdeutlicht werden.

Die seit Geburt in Deutschland lebende Lada hat nämlich „*aus einem pragmatischen Grund*“ (I 8: 87) beschlossen, die deutsche Staatsangehörigkeit anzunehmen. Diese Entscheidung hat in der Familie eine handfeste Krise mit starken, gefühlsgeladenen Folgen ausgelöst.

„Und... ja... es ist auch... immer noch eine Auseinandersetzung in der Emanzipation von den Eltern. Also, es ist eben nicht... so was Nationales... sondern vor allem Familiäres. Und... ich habe eigentlich, seitdem ich in Wien bin, auch [unverständlich] diese Gelegenheit, die deutsche Staatsbürgerschaft zu beantragen, was eine Familienkrise bei mir ausgelöst hat [Lachen]... Mein Vater war sprachlos. Meine Mutter hat mir dann erzählt, dass sie ihn zum ersten Mal weinend gesehen hat. Also wirklich heftig. Und ich hatte natürlich auch so ein schlechtes Gewissen. Aber das war auch ein Grund, warum ich dieses Thema so lange vermieden habe.“ (I 8: 84)

Obwohl das Annehmen einer anderen Staatsangehörigkeit nicht gleichzeitig den Verzicht auf die vorherige ethnische Zugehörigkeit bedeutet, wird dies in der Familie so empfunden. Die von der Lada erwähnte „*Pragmatik*“ einer solchen Entscheidung bezieht sich auf das Verfügen über bestimmte gesellschaftliche Ressourcen, wie etwa bessere Chancen, eine Beschäftigung zu finden, höhere räumliche und soziale Mobilität oder der damit einhergehende gesellschaftliche Status. In diesem Sinne ist die Frage, ob das Ethnische ebenfalls einer *rational choice* unterliegt und daher „[...] developed, displayed, manipulated or ignored in accordance with the demands of particular situation [...]“ (Peterson Royce, 1982: 1) sein kann, berechtigt. Als rationale Argumente für oder gegen das Beharren auf der ethnischen Zugehörigkeit können auf der einen Seite – im Falle des Verzichts auf die ethnische Zugehörigkeit oder ihrer Leugnung – ein leichter Zugang zu gesellschaftlichen Machtstrukturen, auf der anderen Seite – im Falle des

Beharrens auf dieser – die soziale Anerkennung und die sowohl emotionale als auch ökonomische und politische Sicherheit in der Gruppe dienen. Die emotionale Geborgenheit innerhalb der ethnischen Gruppe ist somit kognitiv verankert und daher nicht irrational, sondern *rational*⁸⁰ fundiert, in dem Sinne, dass diese in bestimmten Situationen als gesellschaftlicher oder persönlicher Gewinn gilt. Dies wird am Beispiel von Ladas Vaters besonders plausibel. Dass er auf die Entscheidung seiner Tochter „*weinend*“ und „*sprachlos*“ reagiert, ist unter anderem auch der Tatsache zuzuschreiben, dass das Ethnische als etwas „*vor allem Familiäres*“ verstanden wird. Wie in primordialistischen Theorien postuliert, wird hierbei das Ethnische als eine Art erweiterte Verwandtschaft angenommen und ein möglicher Austritt aus der Gemeinschaft als Verrat empfunden. Dadurch gewinnt das Ethnische auf einer persönlichen Ebene, im Vergleich zu offiziellen ethnischen Strukturen, an Bedeutung und wird zugleich als ein Teil der Intimsphäre und als moralische Kategorie begriffen. So ruft die Absicht Ladas, die deutsche Staatsangehörigkeit anzunehmen, „*ein schlechtes Gewissen*“ sowie Vermeidungsstrategien hervor, weil auf diese Weise moralische Verpflichtungen gegenüber der eigenen Gruppe vernachlässigt würden. Darüber hinaus wird dadurch die Verflochtenheit von emotionalen Reaktionen und kognitiven Strukturen noch einmal ersichtlich, da Moralentscheidungen zunächst einmal die kognitive Basis (was ist richtig, welche Werte sind geltend?) und danach die in diesem Fall emotionalen Reaktionen beinhalten. Die durch die Sozialisation erworbenen ethnischen Werte sind beim Vater kognitiv und emotional verankert, sodass er sich dieser in emotionalen Reaktionen nicht bewusst ist und sie als einen unentbehrlichen Teil der persönlichen Identität wahrnimmt. Besonders interessant ist dabei die Tatsache, dass ein solches Verhalten mit einem Verhaltensmuster kollidiert, welches für eine eher traditionalistisch orientierte ethnische Gemeinschaft typisch ist und auf der konservativ konstruierten „Männlichkeit“ beruht. Dass der Vater in der Situation „*zum ersten Mal weinend*“ gesehen wird, dient als Argument für die Bedeutung der ethnischen Identitätskomponente in einer älteren Generation, die nun in der nächsten Generation nicht ganz aufgegeben, sondern eher rekonzeptualisiert wird.

⁸⁰ „[...] in terms of the paradigm scenario alone, the emotion that fits it is by definition rational.“ (De Sausa, 1980: 149)

Das Ethnische wird von einigen Befragten als ein Ausdruck der Wahrhaftigkeit, der ursprünglichen Reinheit, in der keine erzwungenen sozialen Rollen gespielt werden müssen, stilisiert.

„Wenn ich mit Deutschen bin, dann bin ich etwas deutsch, wenn ich mit Arabern bin, dann bin ich, wie ich bin.“ (I 2: 87)

Ajsas Authentizitätsmotto, so zu sein, „wie ich bin“, das ihrer Meinung nach in der eigenen ethnischen Gruppe leichter zu verwirklichen ist, verleiht der Ethnie als sozialer Gruppe eine vermeintliche Genuitat und nicht zu hinterfragende Selbstverständlichkeit. Aus der emotionalen Verbundenheit mit der eigenen Ethnie resultiert für Olga ihr persönlicher Stolz.

„Ja, aber ich bin manchmal sehr stolz, dass ich Russin bin, weil... sie haben doch sehr... schöne Sache, Kultur... Vieles gibt's zu erleben, wenn man russisch ist.“ (I 3: 90)

Ein Teil einer ethnischen Gruppe zu sein bedeutet nicht nur, Kultur in einer eher abstrakten Weise zu leben, sondern vor allem an konkreten Alltagspraxen teilzunehmen, sodass durch die Routinisierung der Anschein von Kontinuität entsteht. Auf die Frage, ob sie sich eine Beziehung oder Ehe mit jemanden, der kein Rumane ist, vorstellen kann, antwortet Roxana:

„Andererseits auch schwierig – z. B. Kochgewohnheiten zu ändern. Ich konnte mir jetzt nicht vorstellen, nur Pasta zu essen, weil ich mich mit einem Italiener verheirate, weil... gerade auf Festen möchte ich auch meine traditionale, traditionelle Sache essen.“ (I 4: 62)

Diese Tradierung des Alltäglichen und die Ankoppelung an das Ethnische entspricht hiermit den Thesen Billigs über die Banalisierung des Nationalen (vgl. Billig, 1995). Die Tatsache, dass das Alltägliche zum Bekanntheitswissen gehört und in der Regel nicht hinterfragt wird, macht es möglich, dass die Tradierung des Ethnischen zu seiner Reifikation beiträgt. Gerade aus diesem Grund scheint die Reflexion der ethnischen Zugehörigkeit erschwert zu werden, wie z. B. im oben erwähnten Fall von Ladas Vaters.

Die Erörterung der Bedeutung von sozialen Kontakten für die Befragten weist darauf hin, dass individualistische Werte nicht unbedingt weit verbreitet sind und daher

als universal begriffen werden sollten.⁸¹ In diesem Zusammenhang scheint die Aussage Marinas exemplarisch zu sein:

„Er meinte, ja... gehe nach Deutschland, schönes Land, gutes Studium... solche Leute braucht das Land. Kroatien halt, mit dem Auslandserfahrung... Und wieso nicht.“ (I 11: 12)

Ihre Einwanderung nach Deutschland erfolgte aufgrund eines Ratschlages einer ihrer Professoren an der Universität in Kroatien. Ihr Studium im Ausland bringt ihr somit nicht nur persönliche Vorteile, sondern leistet auf eine indirekte Art und Weise einen intellektuellen Beitrag zur Weiterentwicklung ihres Herkunftslandes. Somit investiert sie durch die Migration nicht nur in die eigene Bildung und daher in ihre Selbstverwirklichung im weitesten Sinne, sondern trägt ebenfalls zum Gewinn ihrer Ethnie als Solidaritätsgemeinschaft (*„solche Leute braucht das Land“*) bei. Welche konkreten Formen dieser Gewinn annimmt oder annehmen kann, spezifiziert sie allerdings an dieser Stelle nicht.

Das Bestehen ethnischer Diasporagemeinschaften, die oft als Solidaritätsgemeinschaften schlechthin fungieren und deren Mitglieder aufeinander angewiesen sind, kann die Ethnizität ihrer Mitglieder zusätzlich verstärken. Den Mangel an solchen Kontakten und Organisationen betont Ajsa:

„Ja, ich möchte immer nach Arabien fahren, immer, weil die ganzen Onkel dort sind. Und hier... jeder lebt für sich alleine, irgendwo. Ja, da war ich schon traurig.“ (I 2: 41)

Das Nichtvorhandensein insbesondere familiärer Strukturen sowie der Vorrang der individualisierten Lebensformen in der Aufnahmegesellschaft (*„hier... jeder lebt für sich alleine“*) lösen bei ihr emotionale Unzufriedenheit (man ist *„traurig“*) aus. Dank neuer Medien wurde allerdings der Kontakt zur Verwandten in Palästina ermöglicht, in dessen Folge sich eine andere Art der sozialen Dynamik auf einer transnationalen Ebene entwickelt hat.

⁸¹ „Yet in contrast to those arguments which assume that the logic of modernity is to produce an increasingly narrow individualism, a narcissistic preoccupation with individual identity which was common in the 1970s, today we find arguments which emphasise the search for a strong collective identity, some new form of community, within modern societies.“ (Featherstone, 2003: 353)

Von der Existenz transnationaler sozialer Räume zeugen ebenso Aussagen von Lada. Ihr sonst nicht besonders ausgeprägtes ethnisches Bewusstsein wurde insbesondere während des Krieges in Kroatien gebildet, als die kroatische Diaspora dem Land mit Geldspenden und Bürgerinitiativen dem Land geholfen und dadurch einen neuen, staatsübergreifenden ethnischen Raum geschaffen hat.

„Das hat ja natürlich schon mit dem Status... ja... national identity zu tun bei den Kroaten. Also, die kroatische Nation und die kroatische Identität..... Und wir hatten auch immer Kontakt nach Kroatien, wir sind jedes Jahr hingefahren. Und mir war damals auch nicht bewusst, dass ich damals in ein Gebiet fahre, wo die Front war. Zwei Kilometer hinter unserem Haus war quasi Frontgebiet. Und... dadurch dass... dieser permanente Kontakt da war, und Interesse meiner Eltern auch sehr stark, die Auseinandersetzung mit dem Krieg permanent präsent war. Hmmm... Er hat sehr emotional auf uns gewirkt.“ (I 8: 8)

Der „permanente Kontakt“, das „Interesse“ und die ständige Präsenz des Themas „Krieg“ in einem anderen geographischen Raum belegen die Überspannung nationalstaatlicher Grenzen und die Entstehung neuer Räumlichkeiten, in denen soziale Dynamik trotz der realen geographischen Ferne möglich ist. Dass die Kriegssituation auf die Familie „sehr emotional... gewirkt“ hat, spricht zusätzlich für die emotionale Verankerung der ethnischen Identität, sowie für die Verstärkung der Gruppenzugehörigkeit in Gefahrensituationen (vgl. Breakwell, 1983).

Die Betonung der Ethnizität als Reaktion auf die Nichtakzeptanz seitens der Dominanzgesellschaft (vgl. Beck-Gernsheim, 2007; Apitzsch, 1993) stärkt die Selbstachtung, die aufgrund der mangelnden Anerkennung gescheitert ist. Ajsa erklärt, dass gerade aus diesem Grund ihre ethnische Zugehörigkeit für sie wichtig ist:

„Wenn man schon nicht hier aufgenommen wird, muss man etwas über eigene Kultur, so... Bescheid wissen. Ja, und fragt ja jemand immer, deswegen muss man einfach wissen, ja wegen Islam und so... Dann muss Du schon etwas wissen.“ (I 2: 53)

Als Reaktion auf die Tatsache, dass „man [...] nicht hier aufgenommen wird“, entsteht einerseits das Bedürfnis der Befragten und andererseits die Erwartung der anderen, dass man sich mit der „eigenen Kultur“ gut auskennt, wobei MigrantInnen, wie oben erwähnt, als ExpertInnen für die Kultur ihrer ethnischen Gruppe, als *native informant*, gelten. Die Selbst- und die Fremdzuschreibung treffen hiermit aufeinander und bleiben

in ihrer Komplexität eng verflochten. Mit dem normativen Unterton dieser Einstellung („*muss man einfach wissen*“) bekommt das Ethnische wiederum eine moralische Dimension, wie im bereits erwähnten Fall Ladas.

Die Thematisierung des Verhältnisses „Eigen – Fremd“ kommt auch im Falle von Jorgos zum Vorschein. Das Fremdsein ist für ihn die Grundlage seines Handelns, weil dieses als Unterscheidungsmerkmal in der neuen Umgebung dient. Die Rolle gesellschaftlicher Strukturen, die laut ihm dieses Fremdsein fördern, hält er für bedeutsam.

„Ich denke jeder Fremde hat in einem fremden Land... so das Bedürfnis, sich... sich kenntlich zu machen, sich durchzusetzen...<...> Es gibt vielleicht Länder, wo dieses... schwierige... diese..... dieses... Bedürfnis eines fremden Menschen in einem fremden Land doch... durch... das Benehmen durch die Strukturen... im Neuland... verstärkt wirkt... wird.“ (I 7: 38)

Sich als Fremde „*kenntlich zu machen, sich durchzusetzen*“, bzw. die eigene Andersheit hervorzuheben, entspricht wiederholt der Brewerschen Unterscheidungslogik, laut welcher die Identität, die sich von der Umgebung am meisten unterscheidet, immer im Vordergrund steht (vgl. dazu Kapitel 4.2.). „Fremdsein“ bedeutet im konkreten Fall „nicht zugehörig“ oder „kein Teil der sozialen Struktur zu sein“.

Am Beispiel Roxanas wurden einige Funktionsprinzipien einer geschlossenen, ethnisch fundierten Diasporagemeinschaft aufgezeigt. Die um die Kirche organisierte rumänische *local community* in München weist alle Charakteristika der sogenannten kohärenten Gruppen auf (vgl. Kapitel 2.1.4.). Stark integrierte Normen, Traditionen und Werte wirken als Schutzmechanismus vor subjektiv negativ empfundenen Einflüssen aus der unmittelbaren Umgebung, sodass manchmal ablehnende Definitionen der Dominanzgesellschaft durch das Gemeinschaftsleben überwunden werden können (vgl. Tajfel, 1981a: 327). Die perzipierte Gefahr von draußen stärkt die Gruppenzugehörigkeit, indem die übereinstimmende Gruppendifinition und die emotionale Verbundenheit der Mitglieder an Bedeutung gewinnen.⁸² Solidaritätsformen innerhalb der Gruppe sind in diesem konkreten Fall auch durch die Religion begünstigt, die als Mythos und Symbol der Ethnizität fungiert. Das Problem bei solchen

⁸² Ha ist der Meinung, der ethnische Gemeinschaftsglaube versuche „[...] im Gegensatz zu Assimilierung [...] Kontinuität durch das unerschütterte Festhalten am eigenen Ursprung herzustellen.“ (Ha, 2007: 2)

Gruppierungen liegt gerade in ihrem Bestehen auf einer geschlossenen Gemeinschaftsdynamik, was die Individualisierung ihrer Mitglieder verhindern kann.

Aus den oben dargestellten Erörterungen folgt, dass eine (performative) Selbstethnisierung immerhin eine Art der Selbstdefinition der MigrantInnen bieten kann:

- Weil es keine „freischwebenden“, nicht verorteten Subjekte gibt. Ethnizität kann als eine solche Verortung oder soziale Identität fungieren.
- Weil Ethnizität eine emotionale Komponente aufweist, die in der Identitätsstruktur verankert ist. Diese emotionale Verankerung, die ihren Ursprung großteils in der scheinbaren Unentrinnbarkeit der Ethnie als soziale Gruppe hat, dient als Sicherheitsgarant bzw. als eine Strategie der Risikovermeidung. Da allerdings Emotionen auf kognitiven Strukturen beruhen, ist die ethnische Zugehörigkeit nicht als eine irrationale, sondern als eine rationale Erscheinung (oder Entscheidung) zu verstehen.
- Weil sich im Zeitalter der Globalisierung ethnische Gemeinschaften nicht auflösen, sondern durch die Entstehung transnationaler sozialer Räume neue Dimensionen erhalten. Es entwickelt sich eine Art „Ethnizität auf Ferne“.
- Weil die Dominanzgesellschaft oft aufgrund einer Art struktureller Benachteiligung bei MigrantInnen das Bestehen auf der ethnischen Zugehörigkeit fördern kann. Das Leben in einer neuen Umgebung wird als Gefahr empfunden, was die Gruppenkohäsion stärkt (vgl. Kapitel 2.1.4.).
- Weil in der Migration nach der Unterscheidungslogik der Gesellschaft ethnische Identität als eine der wichtigsten sozialen Identitäten fungieren kann.

Ethnizität kann daher eine der Grundlagen des sozialen Handelns der Befragten sein, und zwar in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen. Hiermit handelt es nicht um eine „hergestellte Fraglosigkeit“, die als Zeichen der „Gegenmoderne“ dient (vgl. Beck, 1994a: 472, 1996: 59), in der Ethnie als transzendente, unveränderbare Erscheinung begriffen wird, sondern um die Anwendung des strategischen Essentialismus im Sinne Spivaks. Ethnizität als sozial bedingtes und konstruiertes Phänomen wird bedarfsweise als essentiell angenommen, um in einer neuen, „unvertrauten“ Umgebung handeln zu können. *Ethnisierung* wirkt demnach als *Strategie*, die eine eigene Gegen-Definitionsmacht marginalisierter Subjekte ermöglicht und dadurch versucht, die Hegemonie der Dominanzgesellschaft zu erschüttern. In diesem

Sinne scheint die hooks'sche Formulierung des Essentialisierungsproblems – „it's easy to give up identity, when you got one“ (hooks, 1990: 9) – aussagekräftig zu sein. Die Voraussetzung der Dekonstruktion ist die vorherige Anerkennung dieser Identität. In diesem Sinne können die radikal-dekonstruktivistischen Thesen zur Ethnie als ein Zeichen einer „Wohlstandsignoranz“, die die konkreten, positiven sozialen Implikationen der Identitätskonstruktionen (insbesondere in den nicht-westeuropäischen Ländern) außer Acht lassen, bezeichnet werden.

4.5. Individualisierte Ethnizitäten

„When we seek to find out who we are, the question is no longer what identity we seek to discover, but rather into what mirrors we look, and how we may be able to look in different mirrors at the same time.“
(Mendieta, 2003: 413)

4.5.1. New ethnicities

Die unifizierenden, auf einer kollektiven Sinnggebung beruhenden Definitionen der Ethnie, die „conventional modes of representation“ (Radhakrishnan, 2003: 323) darstellen, werden somit zunehmend in Frage gestellt und die individuelle Selbstbestimmung in der ethnischen Dimension wird vorangetrieben. Es wird nicht mehr für die hierarchische, von der gesellschaftlichen Elite bestimmte ethnische Struktur, sondern gerade für die ganze Variabilität der Selbstpositionierungen freier Subjekte im Raum „zwischen“ mehreren Gruppen plädiert. Obwohl sie in mehrere, von der Definitionsmacht sowohl „eigener“ als auch „herrschender“ Gruppen determinierte Ethnisierungsprozesse involviert sind, schaffen sie einen (mehr oder weniger weiträumigen) Schauplatz für multiple Zugehörigkeiten. Anstatt der Inklusion, die als Voraussetzung der Gruppenkohäsion gilt (vgl. Kapitel 2.3.), gewinnt die Exklusion, die individuelle Unterscheidung von und innerhalb der Gruppe progressiv an Bedeutung. Die ethnische Identität wird somit eine (instabile) Verhandlungssache, wobei im Verhältnis zwischen der Gesellschaft und dem Individuum eine neue Dynamik entsteht, in der nun das Individuum den Vorrang hat (vgl. Kapitel 2.2.3.). Die Konstruiertheit der Ethnie wird dadurch plausibler, weil statt eines einzigen, verinnerlichten und daher oft

nicht hinterfragten, „sozial akzeptablen“ Konstrukts gleichzeitig mehrere individuell bestimmte Konstrukte parallel existieren und flexible ethnische Definitionsgrenzen besonders zum Vorschein bringen.

Laut Ha kann Ethnizität nach einer solchen Entmystifizierung „als imaginativer Selbstentwurf oder vielfach zusammengesetzte kulturelle Identität“ (Ha, 2004: 89) verstanden werden. Jorgos meinte z. B., dass seine griechische Abstammung für ihn in einem *kulturellen* Sinne wichtig sei. Obwohl er nationalstaatliche Grenzen nicht für relevant hält, negiert er trotzdem seine ethnische Zugehörigkeit nicht.

„Also, es gibt ja kein Griechenland, wie ich das am Anfang gesagt habe. Es gibt ja kein Deutschland. Es gibt Gebiete und Gebiete, es gibt Stadt und Land, es gibt Städte und Städte... so... Regionen und Regionen.“ (I 7: 41)

„Es ist wichtig für mich, dass ich ein Grieche bin. Im Sinne einer Kulturzugehörigkeit.“ (I 7: 66)

Den Begriff Kultur versteht der Befragte nicht als ortsgebunden oder nationalstaatlich, sondern eher als kollektive Tradition einer Gruppe, die durch die Sozialisation verinnerlicht wird und die einen dadurch prägt.

Die aus Kroatien stammende Lada bezeichnet sich kulturell als Deutsche, weil sie im Sozialisationsprozess „deutsche“ kulturelle Muster erworben hat:

„Ethnie ist auch eine Konstruktion und... Gut, wenn man das ethnisch sehen will, dann sicher Kroatin, ja... Aber... würde ich mich kulturell bezeichnen wollen, dann eher als Deutsche, auf alle Fälle.“ (I 8: 108).

Obwohl sich die Befragte des konstruierten Charakters der Ethnie ganz bewusst ist (*„Ethnie ist auch eine Konstruktion...“*), schreibt sie sich diese Zugehörigkeit (genauso bewusst) zu, womit ihre Ethnizität eine eher symbolische, entessentialisierte Dimension aufweist (vgl. Gans, 1979).⁸³ Bemerkenswert ist auch ihre Polarisierung „Ethnie – Kultur“, als ob die beiden Begriffe in einem konträren Verhältnis zueinander stehen würden. Sie bezeichnet sich *„ethnisch“* als Kroatin und *„kulturell“* als Deutsche, wobei sie sich an der Stelle die Frage nach der genauso wirksamen Konstruiertheit der Kultur

⁸³ „Symbolic ethnicity is characterized by a nostalgic allegiance to culture of the immigrant generation or that of the old country; a love for and pride in a tradition that can be felt without having to be incorporated in everyday behavior.“ (Gans, 1979: 9)

nicht stellt. Dadurch trägt sie zur Auflösung der klassischen, bipolaren Bestimmungen der ethnischen Zugehörigkeit und zum Entstehen neuer Zwischenpositionierungen bei. Lada definiert sich als „ethnische“ KroatIn *und* als „kulturell“ verstandene Deutsche gleichzeitig und wechselt dadurch problemlos zwischen unterschiedlichen Definitionsebenen, womit nicht nur ihre Identifikationsmuster fragiler, flexibler und situationsabhängiger werden, sondern auch die Grenzen der jeweiligen ethnischen Gruppen nicht mehr eindeutig sind und dadurch durchlässiger werden. Soziale Identitäten werden somit als „temporary attachment to the subject positions“ (Hall, 1996: 6) angenommen, d. h. als fluider, vielschichtiger und nicht mehr auf der inneren Gleichheit beruhend. Mit ihren vielfältigen Selbstbestimmungen verändern somit die Befragten den Begriff der Ethnie. Anstelle der sozial vordefinierten, konventionellen, lange Zeit geltenden ethnischen Definitionskriterien tauchen neue, individualisierte und rekonzeptualisierte Merkmale auf und bringen ein neues Terrain für vielfältige Selbstpositionierungen hervor. Ausschlaggebend ist dabei, dass immer wieder kulturelle Elemente zugunsten eines politisch-institutionellen Rahmens an Bedeutung gewinnen, was nochmals als Argument für die Benutzung des Begriffs der Ethnie anstatt des Begriffs der Nation dient.⁸⁴

Hall erkennt diese Vielfalt von Erfahrungen und Identifikationen einzelner Mitglieder einer Ethnie, die diese nicht ganz aufgeben, sondern mit neuen Elementen bereichern, und bezeichnet diese als „*new ethnicities*“ (Hall, 1991a, 2003). Eine besondere Bedeutung ist dabei Diasporagemeinschaften zuzuschreiben, die mit ihrem Leben zwischen Grenzen und über Grenzen hinweg nicht nur eigene, sondern auch fremde ethnische Gruppen beeinflussen. Elemente aus einer Ethnie (Sprache, Normen, Rituale usw.) dringen auf diese Weise schneller als je zuvor in die andere ein und bringen ihre Rekonzeptualisierung hervor. Anhand von Aussagen der Befragten soll nun diese Rekonzeptualisierung beispielhaft veranschaulicht werden.

⁸⁴ Der Ausgangspunkt Gilroys (1993) in seinem bekanntesten Werk *The Black Atlantic* ist vor allem die kulturelle Komponente. Er zeigt, inwieweit transnationale kulturelle Räume die Definition der Schwarzen geändert haben, sodass die ontologischen, zum großen Teil auf Biologie beruhenden Definitionskriterien keine reale Geltung mehr haben. Die überall in der Welt verstreuten *black communities* behalten doch gemeinsame Charakteristika, die auf Kultur, und besonders auf Kunst, basieren. Es gibt keine einheitliche Definition von Schwarzen als Gruppe, sie sind gerade durch „a variety of Black experiences“ (Hall, 1991a: 57) gekennzeichnet.

Obwohl sie sich als „typische“ Rumänin definiert und ihre ethnische Zugehörigkeit, mehr als alle anderen Befragten, durch die regelmäßige Teilnahme an Aktivitäten ihrer Diasporagemeinschaft zu verstärken versucht, gibt Roxana doch zu, dass sie auf eine gewisse Art und Weise doch auch „eine Deutsche“ ist.

„Meine Identität ist zwar rumänisch, aber... ich bin schon... ich glaube... Du bist schon, was Du Dein lebenslang gemacht hast. Also, Gewohnheit wird zu Identität fast schon. Dadurch, dass ich schon lange bin, bin ich auch fast Deutsch. Aber nicht wirklich, also nicht, wie ich mich wahrnehme.“ (I 4: 68)

In ihrer Reflexion über die eigene ethnische Zugehörigkeit erscheinen die durch ein anderes (kulturelles) System geprägten alltäglichen Praxen (*„Du bist schon, was Du Dein lebenslang gemacht hast. Gewohnheit wird zu Identität“*), die das Konzept der Ethnie und der „Herkunft“ überhaupt fraglich machen. Und während früher Eliten das exklusive Recht auf die Bestimmung von „typischen“ ethnischen Normen, Sitten und Praxen hatten, wird nun eine einheitliche Definition der Ethnie aufgrund globalisierter Lebensmuster erschwert. Dadurch, dass Roxana aufgrund ihrer Auslandserfahrungen *„deutsch geprägt ist“* und sich trotzdem als Rumänin definiert und ihre ethnische Selbstzuschreibung situationsabhängig variiert, handelt sie nach den Prinzipien der oben schon erwähnten symbolischen Ethnizität. In ihrer Definitionsvariabilität verleiht sie jedoch ihrem „Rumänischsein“ eine Authentizitätsnote (Sie ist „eine Deutsche“ – *„Aber nicht wirklich, also nicht wie ich mich wahrnehme.“*).

Ähnliche Gedanken über ihre ethnische Zugehörigkeit hat auch Ajsa gehabt:

„Ja, ich habe schon versucht so nachzudenken – wie wäre es, wenn ich z. B. eine Deutsche wäre. Ich meine, ich bin schon eine – ich bin hier geboren, ja...“ (I 2: 98)

Und auch wenn sie manchmal auf die Ablehnung der Dominanzgesellschaft stößt, definiert sie sich trotzdem als einen Teil von dieser. Ihre zuerst im Konjunktiv und danach im Indikativ geäußerten Überlegungen zu ihrem „Deutschsein“ (*„wie wäre es“* und *„ich bin“* Deutsch) deuten auf die Verflochtenheit des Ist- und des Sollzustandes einer Grenzgängerin, die selber ihre ethnische Zugehörigkeit in Frage stellt, hin. Das Problem der Herkunft (*„ich bin hier geboren“*) kommt hier wiederum ins Spiel, weil persönliche Erfahrungen nicht nur von einer Gruppe geprägt werden.

Dadurch tragen MigrantInnen, als aktive TeilnehmerInnen an der sozialen Dynamik des Gastlandes, zur Rekonzeptualisierung nicht nur der eigenen, sondern auch der dominierenden Ethnie bei. Ladas, Roxanas und Ajsas migrantische Selbstbestimmung als Deutsche erweitert und bereichert Definitionsgrenzen des „Deutschseins“. Dieses besteht nun aus unterschiedlichen, miteinander agierenden Elementen, die eine neue Komplexität hervorbringen. Die Änderung des Konzeptes der Ethnie geschieht diesmal „von unten“, durch Beiträge einzelner Individuen, die die ganze Vielfalt an persönlichen Erfahrungen und internalisierten Mustern aus anderen Gruppen mit einbringen. Da die Rekonzeptualisierung ein wechselseitiger Prozess ist, ist die Antwort auf die Frage: „Wer gilt eigentlich als Deutsche/Deutscher?“ dementsprechend keine eindeutige. Einerseits bringen MigrantInnen andere kulturelle Muster in die Dominanzgruppe mit ein, andererseits internalisieren und verändern sie dominante Modelle.

Für das Kopieren und die Internalisierung dominanter Kulturmuster seitens Unterprivilegierter benutzt Bhabha (1997) den Begriff „*Mimikry*“ (Nachahmung), als bewusste Wiederholung dominanter Modelle, die ein Teil des Selbst werden. In seinem bekannten Werk „Schwarze Haut, weiße Masken“ thematisiert Fanon (1980) ebenso Strategien der Negierung der eigenen Identität bei Unterprivilegierten, die in einem direkten Zusammenhang mit der Machtausübung der Dominanzgesellschaft stehen. Anders aber als Bhabha schreibt er diesen Negierungsstrategien kein kritisches Potenzial zu.

Ajsa fasst z. B. typische bayerische Musik als eigene auf, obwohl sie sich auch als Palästinenserin bezeichnet. Diese Musik, als ein Teil der dominanten Kultur, empfindet sie als einen wesentlicher Bestandteil ihrer Identität:

„Die Deutschen sagen: ‚Unsere Musik‘, z. B. in Bayern. Aber, das ist auch meine Musik, ich bin hier aufgewachsen. Ich kann auch Bayerisch.“ (I 2: 100)

An dieser Stelle ist zum einen bemerkbar, dass die Auflösung des nationalstaatlichen Verständnisses zum Vorschein kommt, weil sie die regionale, bayerische Komponente erwähnt, wenn sie über das „Deutschsein“ denkt. Zum anderen scheint heutzutage keine klare Unterscheidung zwischen einzelnen Gruppen und ihren Traditionen mehr möglich zu sein, weil die Verflochtenheit und gegenseitige Einflüsse (die sich z. B. im

Leben eines Migranten/einer Migrantin niederschlagen) die Festlegung eindeutiger Definitionsgrenzen unmöglich machen.

Sogar für die „Neuankömmlinge“, die in Deutschland eine kürzere Zeit verbracht haben, wird die „deutsche“ Kultur eine Komponente ihrer Selbstdefinition:

„Das war vor einem Jahr, als ich nach Palästina zurückgezogen bin, dann haben mir die Leute gesagt, dass ich mich verändert habe und ein bisschen deutscher geworden.“ (I 1: 80)

„Z. B. meine Freunde sagen zu mir manchmal: ‚Bist Du jetzt deutsch geworden!‘“ (I 11: 105)

Allerdings konnten die beiden Befragten das „Deutschsein“ nicht ausführlicher erklären – es bleibt auch für sie nach wie vor unmöglich, das Ethnizitätskonzept präzise zu bestimmen, da dieses sich in einem Umwandlungsprozess befindet und nun aus mehreren Facetten besteht. Sie empfinden aber, dass sich ihr „Deutschwerden“ von „typischen“ Vorstellungen des „Deutschseins“ unterscheidet – alleine dadurch, dass sie Elemente aus „ihrer“, früher internalisierten, Kultur mit Elementen aus der neuen Umgebung kombinieren. Mit Bhabha gesprochen ist das Ausschlaggebende dabei, dass die Nachahmung der neuen Kultur nie eine exakte Kopie des Originals sein kann. Sie sei immer eine Art Verzerrung. Insofern stelle sie meistens einen kritischen, fast ironischen Abstand zum Original dar. Die Position des/der Außenstehenden ermöglicht eine breitere Perspektive, weil er/sie ein Teil von beiden Gesellschaften ist, sich aber gleichzeitig von ihren Mitgliedern unterscheidet und dadurch das kritische Denken entwickeln kann. Im Prozess der *Mimikry* entstehen so Subjekte, die Dominanten ähnlich, aber nicht gleich sind. „[...] as a subject of a difference that is almost the same, but not quite“ (Bhabha, 2006: 122; Hervorh. i. Orig.). Dieses Fast-gleich-Sein, aber nicht gänzlich, kann seitens der Dominanzgesellschaft als irritierend empfunden werden, da dadurch der Bekanntheitsgrad der „eigenen“ Kultur sinkt bzw. die eigene Kultur von unbekanntem Elementen durchdrungen ist.

So behauptet z. B. Ajsa, dass sie von der Mehrheitsgesellschaft nicht voll akzeptiert werde, obwohl sie sich als ihr Mitglied definiere. Sie findet ihre Position zwischen den zwei Kulturen grundsätzlich positiv, erwähnt jedoch die manchmal unzureichenden gesellschaftlichen Offenheit und Kooperationsbereitschaft.

„Ja, ich finde das positiv, weil ich habe einen Einblick in beide Kulturen, ich bin halb beides, weil, ja... Also, Palästinenserin bleibe ich auf jeden Fall. Die Palästinenser werden mich immer aufnehmen, das ist der Unterschied... In Deutschland, auch mit deutschem Reisepass eher nicht.“ (I 2: 145)

Die dank der Migrationserfahrung entstandene Erweiterung ihres persönlichen Horizonts („*ich habe einen Einblick in beide Kulturen*“) ermöglicht ihre doppelte Positionierung in der ethnischen Dimension („*ich bin halb beides*“). Interessant scheint dabei die angenommene Unentrinnbarkeit der „ursprünglichen“ ethnischen Zugehörigkeit („*Palästinenserin bleibe ich auf jeden Fall*“) zu sein, die als Grundlage für Gruppensolidarität und Inklusion dient („*Die Palästinenser werden mich immer aufnehmen*“). Diese „imagery of belonging“ (Rus, 2006: 30), die die Stärke und die Geborgenheit des Kollektives verspricht, ermöglicht Subjekten, sich nicht nur auf der persönlichen, sondern auch auf einer sozialen Ebene zu definieren und dadurch an dem kollektiven „Wir-Gefühl“ teilzunehmen (vgl. Kapitel 2.2.4.). Auf der anderen Seite bedeutet die offizielle Aufnahme in eine Staatsgesellschaft, d. h. der Besitz eines Reisepasses, nicht gleichzeitig eine volle gesellschaftliche Inklusion.

Die kritische Einstellung nicht nur der fremden, sondern auch der eigenen Ethnie gegenüber ist ein Teil der Rekonzeptualisierung der ethnischen Identität. Erst der Abstand von den propagierten, festgeschriebenen Normen und Werten ermöglicht die Umgestaltung von Definitionskriterien und die Abschaffung der ethnischen Exklusivität. Solchen Kritizismus, der ihr Kroatischsein beeinflusst, es aber nicht negiert hat, hat Lada geäußert:

„Und mit der Zeit, ich glaube das war so ein Jahr nach dem ersten Studienjahr, bin ich immer kritischer geworden, immer diese ganze kroatische Nation und die Absonderung der Kroaten... Das war im Jahr '97, ein paar Jahre nach dem Krieg... Ich denke, dann fing bei mir mitten im Studium die kritische, wirklich die kritische Auseinandersetzung damit, indem ich auch in ein neues Umfeld kam und... mit neuen Leuten konfrontiert wurde, dann natürlich durch die Universität... und auch durch das Slawistikstudium... Hatte ich auf einmal auch Kontakt zu Serben, oder Bosniern, oder auch anderen jugoslawischen Nationen. Und dann hat sich der Blickwinkel automatisch geöffnet.“ (I 8: 44)

Der unifizierenden, inklusivistischen und dadurch hegemonisierenden Selbstdefinierung der kroatischen ethnischen Gruppe („*immer diese ganze kroatische Nation*“) und ihrer externen Abgrenzung als Voraussetzung der Gruppenstärke („*die Absonderung der*

Kroaten“) ist sich Lada erst während des Studiums bewusst geworden. Neue, urbane Umgebungen, das Studium sowie Kontakte mit Angehörigen anderer ethnischer Gruppen haben folglich die Änderung ihres Konzeptes der Ethnie, die diesmal eine individualisierte und kritische Note beinhaltet, hervorgerufen. Das „'neo-tribal' concept of ethnicity“ (Bhatt, 1999: 67), das auf einer (angeblich) einheitlichen ethnischen Kultur und einer gemeinsamen biologischen Herkunft basiert, wird daher durch die „instrumental conception of ethnicity“ (Appadurai, 1996: 14) ersetzt. In diesem Konzept wird die Aufmerksamkeit der Konstruiertheit und Ambivalenz der Ethnie zugewandt, wobei sie weiterhin als Gemeinschaft existiert. Wie gezeigt, mindert das Bewusstsein vom konstruierten Wesen der Ethnie als soziale Kategorie nicht unbedingt deren Bedeutung für ihre Angehörigen.

Aus dem oben Dargestellten folgt,

- dass bei *new ethnicities* der Schwerpunkt im kulturellen anstatt im politischen Bereich liegt,
- dass neue Elemente aus anderen ethnischen Gruppen eindringen und dadurch die Selbstbestimmung der Befragten in der ethnischen Dimension verändern – Begriffe wie „Hybridität“ oder etwa „Durchlässigkeit“ gewinnen allmählich an Bedeutung,
- dass im Prozess des Kopierens oder der *Mimikry*, als Wiederholung dominanter Muster, MigrantInnen neue, auf dem kritischen Denken beruhende Formen hervorbringen,
- dass dadurch die essentialistischen Definitionen der Ethnie keine reale Geltung mehr haben.

4.5.2. Fremde als GrenzgängerInnen

„Es gibt Freunde und Feinde. Und es gibt Fremde.“ (Bauman, 1992: 73; Hervorh. i. Orig.)

Bauman zufolge beruhen die essentialistischen Ethnizitätsdefinitionen auf dem aus der Moderne stammenden Postulat, dass die Ordnung ein universell geltendes Prinzip sei (vgl. Bauman, 1990, 1992), welches das aufklärerische Subjekt im Erzeugungsprozess von klaren Kategorien und Definitionen hervorbringe. Und während diese Ordnung in der früheren Philosophiegeschichte dem Wesen Gottes zugeschrieben

worden war, so wurde diese während der Aufklärung ein Teil des Bewusstseins selbst. Doch gerade die Anerkennung dessen, dass diese nicht natürlich sei, sondern erst im Bewusstsein entstehe, wäre die Entdeckung der Ordnung überhaupt (vgl. Bauman, 1992: 18). Die Voraussetzung einer solchen Ordnungsschaffung ist die Klassifizierung, dank welcher differenzierte Strukturen mit klar getrennten, einander nicht überlappenden Elementen entstehen. Wesentliche Bestandteile solch präziser, unabhängiger Elemente seien ihre Grenzen (vgl. Bauman, 1992: 21), die weiterhin eine klare Unterscheidung zwischen innen und außen erforderten. Definieren bedeutet schließlich das Definitionsobjekt zu begrenzen, um dieses von allen anderen Objekten unterscheiden zu können.

In diesem Zusammenhang scheinen nationalstaatliche Grenzziehungen exemplarisch zu sein. In einem „Container-Modell“ (Beck) der Gesellschaft ist deutlich zwischen Angehörigen und Fremden zu unterscheiden. Die Auflösung von Grenzen, eines separaten Außen, wird öfters als Bedrohung für die eigene Identität empfunden. Solche auf festen Grenzen beruhenden Bestimmungen der Identität nennt Beck die territoriale Theorie der Identität (Beck, 1994a: 475). Derartige Identitätsdefinitionen sind insbesondere bei rechtsradikalen Parteien vorbereitet, deren Handlungsgrund auf Parolen wie: „Bewahren wir unsere Identität!“ zurückgeht.⁸⁵ Identität wird demzufolge als ein starres, angefertigtes und unveränderbares Konzept angenommen, dabei stillschweigend die Tatsache ignorierend, dass diese erst durch Kontakte und Auseinandersetzung mit anderen entstehen kann (vgl. Kapitel 2.1.).

Laut Baumann entsteht das moderne „Unbehagen“ durch die Infragestellung und Lockerung von Grenzen; diese Phänomene lassen sich sowohl aus Globalisierungsprozessen als auch aus migrantischen Brüchen dieser vermeintlich festen Grenzen erklären. Artikulierte Strukturen, in denen jedes Element seine feste Position habe, würden dadurch erschüttert, was für Nationalstaaten eine größere Gefahr als fremde Elemente darstelle (Bauman, 1990: 153). Dabei scheint nicht die Existenz von Feinden oder von einem klar definierten Außen problematisch zu sein, sondern eher

⁸⁵ Zu diesem Thema hier ein paar Auszüge aus dem Programm der NPD (vgl. <http://www.npd.de/html/319/artikel/detail/152/>): In dem Kapitel „Deutschland muss wieder deutsch werden“ sind folgende Zitate zu finden: „Ausländer und Deutsche werden gleichermaßen ihrer Heimat entfremdet und entwurzelt, ihnen droht der Verlust ihrer Identität, der bis zur Zerstörung der Familien führt [...] Den Angehörigen anderer Völker, die hier einen Arbeitsplatz auf Zeit innehaben, muss die Möglichkeit gegeben werden, ihre kulturelle und nationale Identität zu wahren. Dadurch ist ihnen auch die Rückkehr in ihre Heimatländer zu erleichtern.“

die subjektive Gratwanderung zwischen mehreren Gruppen und die damit einhergehende Zwischenpositionierung als ein gefährliches, undeterminierbares Vorgehen, das sowohl das Eigene als auch das Fremde in Frage stellt.⁸⁶

Und während in den klassischen Theorien der Fremde als Außenseiter, als jemand, der feste Strukturen des Gastlandes nie durchdringt, thematisiert wird (vgl. Kapitel 4.3.1.), ist er in der Theorie Baumanns das unbestimmbare „dritte Element“, das sowohl von der einen als auch von der anderen Gesellschaft nicht akzeptiert werde (Bauman, 1990: 148). Der Fremde, der in seiner Lebensgeschichte Elemente aus diversen Gruppen vereint, verkörpert die Bedrohung für alle diese Gesellschaften, indem er sich nicht kategorisieren lässt. Er ist ein integraler Teil sowohl der „eigenen“ Ethnie als auch der dominierenden und partizipiert an der Gruppendynamik beider, wie das an den Beispielen Roxana, Lada, Ajsa, Ibrahim und Marina gezeigt wurde. Gerade wegen ihrer undefinierbarkeit, Ambivalenz und Mehrdeutigkeit verkörpern Fremde „the horror of indetermination“ (ibid.: 146) für die auf der binären Logik beruhenden Gruppierungen. Im Vergleich zu jenen basieren neue Ethnizitäten gerade auf solchen verinnerlichten „fremden“ Elementen aus anderen Kulturen, die nun als Bereicherung und nicht als Bedrohung perzipiert werden. Andere Perspektiven und kulturell vielschichtige Erfahrungen einzelner Mitglieder tragen zur Revidierung der Ethnie als Ganzes bei. Es erfolgt eine Verabschiedung von homogenisierenden Definitionen der Ethnie, wobei die eigene ethnische Zugehörigkeit nun nonkonformistischer als je zuvor selbst bestimmt wird. Diese wird als ein ständiger Prozess und keine feststehende Gegebenheit mehr angenommen.

Bauman zufolge sei „die ursprüngliche Einheit von Selbst und Welt, die den Einheimischen kennzeichnete“, aufgelöst (Bauman, 1992: 99). Fremde lassen sich nicht mehr „auf das ‚ferne Land‘ beschränken“ (ibid.: 80), sie sind gleichzeitig in den beiden Welten – sowohl in der alten als auch in der neuen Umgebung – zu Hause. Dadurch zeigen sie Merkmale der sogenannten „überlappenden Loyalitäten“ (Beck, 2007a: 96).

⁸⁶ „Order is not aimed against an alternative order; the struggle for order is not a fight of one definition against another, of one way of articulating reality against a competitive proposal. It is a fight of determination against ambiguity, of semantic precision against ambivalence, of transparency against obscurity, clarity against fuzziness.“ (Bauman, 1990: 164)

Solche vielschichtigen Loyalitäten lassen sich bei Roxana und Ibrahim feststellen, die sich zugleich als Angehörige beider Gesellschaften definieren:

„Meine Heimat ist auf beiden Seiten. Wenn ich hier bin, dann schwärme ich von Rumänien, will dahin, und freue mich, wenn ich hinfahr‘. Wenn ich dort ein Monat bin, habe wieder Lust nach München, nach Deutschland.“ (I 4: 68)

„Also, ich würde jetzt so sagen – wenn ich in Palästina bin, dann sage ich in Deutschland ist mir lieber, und wenn ich in Deutschland bin, dann sage ich: ‚Sch...! Das geht nicht so weiter! Palästina ist mir lieber!‘ Also, es gibt Spaltung auf jeden Fall.“ (I 1: 55)

Ihre Behauptungen, sie seien sich anderer Orte erst im Moment des Verlustes bewusst geworden („Wenn ich hier bin, dann schwärme ich von Rumänien...“, „wenn ich in Palästina bin, dann sage ich in Deutschland ist mir lieber“), sprechen dafür, dass das Zugehörigkeitsgefühl im Dienste der Erfüllung der Sehnsucht steht. Der Vergleich mit kulturell und sozial anders geprägten Umgebungen und anderen Verhaltensmustern generiert bei der Befragten das Bewusstsein über ihre für GrenzgängerInnen charakteristische Zwischenposition. Die Selbstverortung wird somit fluid, nicht ganz greifbar, von Moment zu Moment unterschiedlich und kontextabhängig. Sich zu den „beiden Seiten“ zugehörig zu fühlen und dabei eine innere „Spaltung“ zu erleben wird gleichzeitig als störend und als bereichernd empfunden. Eine solche Position wird einerseits als Identitätskonflikt verstanden (vgl. Kapitel 3.2.1.), andererseits als wertvolle Gelegenheit zur Verbindung und Verknüpfung von Elementen aus unterschiedlichen Gruppen in der eigenen Lebensgeschichte.

Das Bedürfnis, am sozialen Leben beider Gesellschaften – sowohl in ihrem Herkunftsland, Bosnien, als auch in Deutschland – teilzunehmen, hat Sanja:

„Aber jetzt die idealste Kombination... wäre, wenn ich jetzt einen Job hätte, wo ich zwischen beiden Ländern pendeln könnte. Also, dass heißt, dass ich in beiden Ländern Wohnsitz habe und..... und... oft in Bosnien bin, aber auch jederzeit nach Deutschland zurückkommen kann. Das hängt auch mit dieser Bewegungsfreiheit zusammen.“ (I 10: 165)

Sanjas Positionierung zwischen diesen zwei Gebieten weist auf keine „Ortlosigkeit“, sondern auf die gleichzeitige Gebundenheit an diese, auf eine Art multiple Verwurzelung hin. Durch ihren Wunsch nach einem ständigen Hin- und Herpendeln zwischen Orten

und Räumen stellt sie jede einseitige und eindeutige Zugehörigkeit in Frage. Sich nicht nur auf eine Gesellschaft reduzieren zu lassen, sondern einen eigenen Weg im Raum „dazwischen“ zu finden, wird von ihr als Herausforderung empfunden. Dabei kommt eine definitive Entscheidung für oder gegen einen Ort für sie nicht in Frage (*„oft in Bosnien bin, aber auch jederzeit nach Deutschland zurückkommen kann“*), wodurch sie sich mehrere Optionen offenhalten will, was sie *„Bewegungsfreiheit“* nennt.

Die Befragten wollen ihre „alten“ Zugehörigkeiten nicht aufgeben, sind aber gleichzeitig für neue bereit. Im Zuge dieser Positionierung „dazwischen“ erzeugen sie neue Identitätsmodelle, die sich mit einer Entweder-oder-Logik nicht erklären lassen. Solche neuen Identitätsmodelle werden oft als Bindestrichidentitäten, in denen Elemente von beiden (oder mehreren) Kulturen in einer Lebensgeschichte vereint sind, bezeichnet.

Das Problem besteht nun darin, dass die Verhaltensmuster, Normen und Erwartungen der jeweiligen Gruppen unterschiedlich sein können, wie im Falle Sergejs:

„Ja... zufrieden fühle ich mich eigentlich gerade nicht... Ja, jetzt ist es besser. Weißt Du, es gibt verschiedene Vorstellungen. Und ich habe andere Vorstellungen in der Ukraine gehabt. Und wenn Du in diese Land bist, dann werden andere Vorstellungen propagiert. Und werden andere Vorstellungen gemacht. Du bist irgendwie zerspalten.“ (I 6: 145)

Das vom Sergej angesprochene Problem der persönlichen „Spaltung“, die aufgrund der Konfrontation mit *„verschiedenen Vorstellungen“* entstehe, lässt sich mit dem Baumeister'schen Identitätskonflikt (vgl. Kapitel 3.2.1.) erklären. Daraus kann einerseits die Unzufriedenheit, andererseits aber auch eine persönliche Bereicherung resultieren. Da allerdings solche Grenzgänger-Lebensformen immer öfter vorkommen, sei es zu erwarten, dass *„crossborder knowledge [...] survival knowledge“* (Nederveen Pieterse, 2002: 225) werde. Mit der zunehmenden Weltverflochtenheit und Grenzdurchlässigkeit wächst die Wahrscheinlichkeit, dass ein Migrant oder Fremder als *„Artist der Grenze“* (Beck, 2004: 157) mit seiner Flexibilität, Undeterminierbarkeit und seinem *„Leben im Übergang“* zukünftig ein neues, hochehrwürdiges und paradigmatisches Identitätsmodell darstellt.

4.5.3. Hybride Identitätsmodelle

Solche neuen Identitätsmodelle werden in den aktuellen Theorien unterschiedlich benannt: als „segmentierte“ (Pries), „Patchwork-“ (Keupp), „Sowohl-als-Auch-“ (Beck) oder „hybride“⁸⁷ (Bhabha) Identitäten. Bei solchen neuen Identitätsmodellen steht die Kombination einzelner, scheinbar miteinander unvereinbarer Elemente aus diversen, einheitlich wahrgenommenen Kulturen in einer Lebensgeschichte im Vordergrund.⁸⁸ Diese Kombination bedeutet keine Verschmelzung⁸⁹, wie im Modell des *melting pots* in der amerikanischen Tradition, „[...] sondern eher das Nebeneinander und sich ständig verschiebende, miteinander koalierende Momente der Identifikation“ (Gutiérrez Rodríguez, 2003: 28). Und während in der früheren Wissenschaftsgeschichte der Begriff „hybrid“ eher in einem negativen Kontext betrachtet wurde, als Verlust einer ursprünglichen Reinheit (Nederveen Pieterse, 1998: 104), wird dieser heutzutage mit positiv konnotierten Eigenschaften wie Nonkonformismus, Flexibilität und Kreativität assoziiert, da diese bei den multiplen Zugehörigkeiten als notwendige Voraussetzungen für ein erfolgreiches Kombinieren aller zu vereinenden Unterschiede fungieren. Im Vergleich zu denjenigen Staatsbürgern, die ihre Staaten nie als MigrantInnen verlassen haben, stellen gerade Mitglieder von Diasporagemeinschaften wahre Musterexemplare solcher neuen Identitätsmodelle dar. Ibrahim nennt das Beispiel seiner Deutschlehrerin, die wegen der von ihr gesammelten Auslandserfahrungen ihr Deutschsein revidiert und daher nicht eindeutig definieren kann.

„Das glaube... das ist bei allen Menschen so. Ich habe auch mit meiner deutschen Lehrerin gesprochen. Sie hatte damals in Asien gewohnt, 10 Jahre. Und sie hatte gemeint so, wie neidisch sind die Leute, die sagen: ‚Ich bin Deutsch‘. Weil, sie kann das niemals sagen. Sie weiß nicht, was sie ist. Das ist ein großes Problem für alle Leute, die ihr Heimat um einen Zweck verlassen.“ (I 1: 56)

⁸⁷ Stoddard und Cornwell (1990: 347) kritisieren die Anwendung des Begriffes „Hybrid“, weil dieser biologische Konnotationen habe. Stattdessen schlagen sie den Begriff „Kreolisierung“ vor, weil er auf kulturelle Bezüge hinweist.

⁸⁸ „Hybrid ist alles, was sich einer Mischung von Traditionslinien oder von Signifikantenketten verdankt, was unterschiedliche Diskurse und Technologien verknüpft, was durch Techniken der *collage*, des *samplings*, des Bastelns zustande gekommen ist.“ (Bronfen, Marius; 1997: 14; Hervorh. i. Orig.)

⁸⁹ Allein Begriffe wie „Segment“, „Patchwork“, „Sowohl-als-auch“ weisen darauf hin, dass es sich um keine Fusion, sondern um ein Nebeneinander verschiedener Elemente handelt.

Wie das der Befragte formuliert, ist infolge von migrantischen Erfahrungen keine einfache ethnische Selbstzuschreibung möglich. Darüber hinaus wird nochmals das komplexe Verhältnis „Territorium – Ethnizität“ angesprochen (*„Das ist ein großes Problem für alle Leute, die ihr Heimat um einen Zweck verlassen“*). Die Sicherheit der vertrauten Orte, an denen konventionelle Definitionen weniger in Frage gestellt werden, wird durch die Migration problematisiert und die aus dieser Sicherheit entstandene Gewissheit wird untergraben.

Nicht nur die Auslandserfahrung, sondern auch die Teilhabe an der sozialen Dynamik einer multikulturellen Gesellschaft ruft hybride Selbstdefinitionen hervor. Neben Sanja und Osman, die sich wegen dieser mehrfachen Zugehörigkeiten ethnisch nicht definieren wollen, erwähnen ebenso Olga und Ilina, dass sie in multikulturellen Umgebungen aufgewachsen seien und dass sie deswegen keine „reinen“ Identitätsmodelle ihrer ethnischen Gruppen darstellten. Dadurch rekonzeptualisieren sie in der Tat ihre ethnische Zugehörigkeit und machen diese komplexer und vielschichtiger.

„... weil ich bin auch aufgewachsen... bin in dem Land... wo wirklich sehr viele verschiedene Kulturen sind... Ich weiß nicht mal genau wie viele Nationalitäten ich im Blut habe. Meine Muttersprache ist Russisch. Es ist wirklich so alles gemischt.“ (I 3: 87)

„Z. B. wo ich aufgewachsen bin, ist der Mensch sehr toleriert. Sehr tolerant, nicht toleriert. Tolerant zu anderen Kulturen, weil dort, wo ich aufgewachsen bin, es gibt viel Zigeuner, Armenier, Juden, also... Sehr gemischt. Zum Teil sind auch die Leute mit griechischen Wurzeln.“ (I 5: 65)

Olgas Worte, sie habe viele *„Nationalitäten im Blut“*, deutet das biologistische Verständnis der Ethnie an. Und wenn sie sich einerseits auch hybrid definiert (*„Es ist wirklich so alles gemischt“*), betont sie doch an anderer Stelle, dass sie auf ihre russische ethnische Zugehörigkeit stolz ist:

„Ja, aber ich bin manchmal sehr stolz, dass ich Russin bin...“ (I 3: 90)

Dabei scheint die Sprache von besonderer Bedeutung zu sein (*„Meine Muttersprache ist Russisch“*). Darüber hinaus ist aus den oben dargestellten Zitaten der beiden Befragten zu schließen, dass unifizierende Vorstellungen von *„the others“* nicht gerechtfertigt sind, da auch die Gesellschaften, aus denen sie stammen, vielfältig und multiethnisch sind.

Ein in Bezug auf die hybriden Theorien der Identität oft erhobener Vorwurf bezieht sich darauf, dass sie angeblich die Kohärenz des Subjekts in Zweifel ziehe, die als Voraussetzung einer erfolgreichen Identitätsbildung fungiere. Denn wenn Identität eher als Identifikation, als Prozess, zu verstehen ist, so stellt sich die Frage, inwieweit „*the core self*“ erhalten bleiben kann, wenn das Subjekt immer wieder mit unterschiedlichen Identitätsmodellen konfrontiert ist. Laut Nederveen Pieterse sei Hybridität „an argument against homogeneity, not against coherence“ (Nederveen Pieterse, 2002: 229). In hybriden Identitätsmodellen wird nicht die Kohärenz des Subjekts an sich in Frage gestellt, sondern die vorausgesetzte gesellschaftliche Homogenität, die in der Identitätsbildung einzelner Subjekte assimilierende Tendenzen aufweist. Da in früheren Theorien die Gesellschaft der Vorrang vor dem Individuum eingeräumt wurde, konnte kein hinreichender Freiraum für eigene, nonkonformistische Identitätsbildungen geschaffen werden. Insofern sei die Hybridität als Subversion zu verstehen (vgl. Rademacher, 1999: 257), die Autoritäten und die von ihnen hergestellten, unifizierenden Identitätsdefinitionen herausfordert.

Von allen Befragten, die sich nicht auf eine Zugehörigkeit reduzieren lassen, leistet Osman am stärksten Widerstand. Er lehnt jede Art von „Container-Modell“-Definitionen (Beck), die auf festen und klaren Grenzen beharren, ab.

„Also, ich würde mich nicht definieren. Also, wenn mich jemand fragt, woher ich komme, sage ich immer: ‚Aus München!‘ Ich fühle mich schon hier wohl, aber ich bin auch gerne immer wieder in der Türkei. Nicht in Istanbul, sondern in meiner Geburtsstadt... Wer ich bin, was ich bin, will ich... nicht unbedingt an eine Nationalität oder an eine ethnische Zugehörigkeit festmachen, weil ich nicht das bin, glaube. Ich bin... so gesehen kein Türke, ich bin aber gerne mal unter Türken, aber ich bin auch gerne mal unter anderen Leuten.“ (I 9: 91)

Dabei stellt sich die Frage, inwieweit es berechtigt ist seine Antworten in die vorliegende Arbeit einzubeziehen, in welcher die Erhaltung der – rekonzeptualisierten – ethnischen Identitätskomponente durch die übrigen Befragten mehrmals bestätigt wird. Die Absicht der Arbeit war es jedoch, die ganze Variationsbreite der individualisierten Ethnizitäten darzustellen – von einer stark ausgeprägten, die von der Diasporagemeinschaft beeinflusst ist (wie z. B. bei Roxana), bis zu frei gestalteten, in denen das Ethnische an Bedeutung verliert. Da aber bei Osman eine solche multiple Positionierung als Antwort *gegen* die einfache Ethnisierung und als Basis seines politischen Handelns dient, wurde

gerade diese „negative Definition“ problematisiert.⁹⁰ Das Ethnische ist daher auch in seinem Fall ausschlaggebend und zwar als Reaktion *gegen* konformistische Ethnizitätsdefinitionen. Die eigene Identität „*nicht unbedingt an einer Nationalität oder an einer ethnischen Zugehörigkeit*“ festzumachen, stellt eine Art neues Umgangs mit den sozialen Identitäten und der Rolle der Gesellschaft für die Selbstbestimmung dar. Die eigene Lebensgeschichte außerhalb und oberhalb solcher geschlossenen Gruppierungen zu gestalten, versteht der Befragte als sein Lebensmotto. Durch seinen Widerstand dagegen, sich kategorisieren zu lassen, wirkt er als wahrer Vorreiter im Hinblick auf neue, komplexe Identitätsbestimmungen.

Wie gezeigt, stellen hybride Identitätsmodelle nicht die persönliche Kohärenz oder *the core self* (vgl. Kapitel 1.2., 1.4. und 1.5.), sondern die gesellschaftliche Homogenität, die assimilatorisch wirkt, in Frage. Dadurch öffnet sich ein neuer Freiraum für die Selbstgestaltung, was schließlich zu Auswirkungen auf die Gesamtgesellschaft führt – in dem Sinne, dass neue, translokale Kulturen entstehen.

4.5.4. Bastelexistenz – Leben eines Grenzgängers/einer Grenzgängerin als Problem und als Chance

Die weitere Forschungsfrage lautet, ob solche neuen Identitätsmodelle selbst assimilatorisch wirken bzw. Zwangsdimensionen aufweisen? Die schon erwähnte, im Kapitalismus propagierte Maxime „*be different*“ übt laut Ha ebenso einen Druck auf Individuen aus (vgl. Ha, 2006), indem sie im Dienste einer primär konsumeristisch verstandenen Andersheit stehen. Im Vergleich zu solchen wiederum unterdrückenden Formen der Identitätsbildung stellen die Identitätsmodelle, die die Befragten entwickeln, eher eine Befreiung von sozialen Zwangsmechanismen dar, wie das Osman ausdrücklich sagt:

„Ich wollte eigentlich zeigen, dass ich mein Leben leben will, ohne irgendwelche Zwängen... Also sowohl von der deutschen aber auch türkischen Gesellschaft... nicht zu unterwerfen. Das heißt, mein Leben zu wollen, zu können... mit sehr viel geringen

⁹⁰ Lentz ist der Meinung, dass „die ethnische Selbstzuschreibung heute eine zentrale Dimension der Identität“ sei. „Das trifft im Übrigen auch für Menschen zu, die sich als ‚Kosmopoliten‘ definieren. Ihre Selbstdefinition ist nur möglich aufgrund der Abgrenzung gegen eine ethnische Identität.“ (Lentz, 1995: 49)

Einflüssen. Das war schon meine Motivation – sowohl von der einen als auch von der anderen Seite.“ (I 9: 88)

Es scheint dadurch möglich, nicht nur der Definitionsmacht der Dominanzgesellschaft entrinnen zu können, sondern auch sich von jeglichen sozialen, vordefinierten Grenzen zu befreien.⁹¹ Der Wunsch, „ohne irgendwelche Zwängen“ zu leben, „mit sehr viel geringen Einflüssen“, deutet diese Befreiungsdimension in der Lebensgeschichte Osmans an. Die Rekonzeptualisierung eigener Identitäten, die GrenzgängerInnen durchführen, wirkt deshalb emanzipatorisch. Das „gefesselte“ Subjekt erfindet dennoch eigene Widerstandsstrategien, mittels derer die „Natürlichkeit“ vorgegebener sozialer Kategorien kritisch geprüft wird (vgl. Berking, 2003: 256; Bauman, 1992: 93). Statt der angeblichen Ursprünglichkeit und Unentrinnbarkeit der Ethnie als einer sozialen Kategorie betonen GrenzgängerInnen ihre Konstruiertheit und die Bedeutung, die sie für sie *persönlich* hat – was dem Begriff *new ethnicities* entspricht. Mit ihren Rekonzeptualisierungen sozialer Phänomene tragen sie aktiv zu ihrer Veränderung bei und werden dadurch HerstellerInnen, aktive AgentInnen sozialer Prozesse und bleiben nicht nur passive RezipientInnen, die sich (von anderen) definieren lassen. Grenzen werden daher (mehr oder weniger) selbst gezogen und reinterpretiert und nicht mehr als unveränderlich angenommen. Die Beck'sche Freisetzungs- und Entzauberungsdimension der Individualisierung wird nun in der ethnischen Selbstdefinierung der Befragten durch die Kontroll- und die Reintegrationsdimension ergänzt (vgl. Kapitel 3.2.).

Die Voraussetzung einer solchen aktiven Herangehensweise ist die schon erwähnte Reflexivität, in der das Selbst sein eigenes Beobachtungsobjekt wird. Da GrenzgängerInnen ihre Position ständig hinterfragen und da es keine fertigen Rezepte für eine errungene Lebensführung gibt, sind sie mehr als andere gezwungen, als „Lebensästheten“, die widersprüchliche Lebensformen in der eigenen Biographie vereinen und dadurch das eigene Selbst gestalten und inszenieren (vgl. Beck, 2007a: 249), zu handeln. Individualisierung speist sich vor allem daraus, dass sich Subjekte auf sich selbst und nicht auf das Soziale als etwas Vorgegebenes verlassen.

⁹¹ „Das ‚Soziale‘ ist nicht mehr das schicksalhaft Gegebene. Ich kann mich davon lösen, ich kann spezifische Kontexte verlassen [...] Ich kann mir meine eigene soziale Szene aufbauen, deren Zustandekommen von Kriterien der Entscheidungsfreiheit, Freiwilligkeit und Interessenhomogenität bestimmt sind.“ (Keupp, 1994: 338)

Dass die Reflexivität, bzw. eine immer wieder vorgenommene Überprüfung der eigenen gesellschaftlichen Position („überlege ich jeden Tag“) und die dadurch verursachte permanente Verortung in einen breiteren sozialen Kontext ein unvermeidlicher Teil seiner Lebensgeschichte sei, meint Ibrahim. Auf die Frage, wo er sich zu Hause fühle, antwortet er:

„Das ist ganz schwierig. Darüber überlege ich jeden Tag. Ich weiß nicht. Ganz, ganz schwierig zu wissen. Also, da gibt es wirklich eine Spaltung.“ (I 1: 55)

Eine solche Position des Vermittlers bzw. der Vermittlerin weist sowohl Nachteile als auch Vorteile auf. Als Nachteil wird der Verlust von Vertrautheiten empfunden, weil dieser Unsicherheit und Unzufriedenheit auslösen kann. Wenn aber die Wiederholung bekannter Muster aufgrund der Konfrontation mit den in einer anderen Gesellschaft geltenden Regeln erschwert wird, können unterschiedliche Identitätskrisen hervorgerufen werden. Olga und Ajsa sind der Meinung, dass solche migrantischen Erfahrungen „gar nicht nötig“ sind, weil sie diese Verunsicherung auslösen können:

„Man ist immer Fremder in fremder Kultur, dass man doch vielleicht zu Hause leben muss und vielleicht ist diese Erfahrung gar nicht so nötig.“ (I 3: 109)

Ajsa würde lieber vermeiden, einen Lebenspartner zu haben, der aus einer anderen ethnischen Gruppe stammt, weil eine derartige Beziehung ihrer Ansicht nach weitere Definitionsverschiebungen und damit Unsicherheit verursachen könnte:

„Aber... ich... würde das vermeiden. Weil, ich fühle mich sowieso wie eine Ausländerin, wenn ich noch einen Ausländer verheirate, weiß ich nicht woher ich komme und... keine Ahnung...“ (I 2: 123)

Aus den oben erwähnten Antworten dieser zwei Befragten wird ersichtlich, dass das nationalstaatliche Paradigma im alltäglichen Denken immer noch präsent ist. So entspricht z. B. Olgas Thematisierung des Fremden der Theorie von Schütz, in der die klare Dichotomie zwischen „fremd“ und „eigen“ auf unterschiedlichen Wissensvorräten der „eigenen“ und der „fremden“ Gruppe beruht. Dementsprechend empfindet sie das Leben „zu Hause“, im Sinne dieser vertrauten, bekannten, „eigenen“ Umgebung, angenehmer und einfacher als das Leben „in der Fremde“, sodass „diese Erfahrung gar

nicht so nötig“ sei. Darüber hinaus ist Ajsas Verwendung des Wortes „Ausländerin“ bzw. „Ausländer“, als jemand die/der die Grenzen eines *Landes* überquert, als eine noch prägnantere Form eines solchen nationalstaatlichen Denkens zu verstehen. Das Bedürfnis der Befragten, in klar definierten Grenzen zu bleiben, ist theoretisch nachvollziehbar, weil diese Geborgenheit und Bekanntheit anzubieten scheinen. Solche eher traditionalistischen Vorstellungen sind allerdings mit ihren anderen Vorstellungen, die auf der eigenen Hybridität beruhen, eng verflochten, was wiederum der typischen inneren Widersprüchlichkeit der Position eines Grenzgängers/einer Grenzgängerin zuzuschreiben ist. An einer anderen Stelle sagt Ajsa, dass sie mit diesem Zustand doch ganz zufrieden ist:

„Also, eigentlich habe ich mich immer toll gefühlt. Weil – ich kann zwei Sprachen, die anderen nicht. Also, habe mich etwas besonders gefühlt. Ja, aber Nachteile gibt’s auch – man fühlt sich ein bisschen ausgeschlossen. Oder ein bisschen seltsam, aber sonst... Also, es war witzig, weil die Leute mich immer fragten, was heißt das auf Arabisch. Das war witzig.“ (I 2: 14)

Die durch die Einwanderung erworbene Zweisprachigkeit empfindet sie als Gewinn und ein Zeichen ihrer Stärke, obwohl sie sich in einer Grenzgängerinnenposition *„ein bisschen seltsam“* fühlt. Wenn sie aber sagt, dass sie sich in einer solchen Lage *„toll“*, *„witzig“* oder *„besonders“* fühle, so ist das als umgangssprachliche Äußerung ihrer inneren Zufriedenheit zu interpretieren. Darüber hinaus ist auffällig, dass *the natives* wiederum als ExpertInnen für ihre ethnische Kultur wahrgenommen werden, was aus der Aussage *„weil die Leute mich immer fragten, was heißt das auf Arabisch“* abzulesen ist.

Die Schwierigkeit aber, die mit dieser Position verbunden ist, in der man gewissermaßen *„neither the one nor the other“* (Bhabha, 2006: 37, Hervorh. i. Orig.) ist, beschreibt Roxana:

„Ja, zufrieden bin ich nicht. Ich hätte mir gewünscht, und mittlerweile weiß ich sicher, dass ich glücklicher gewesen wäre, wenn ich... wenn ich in einer Kultur aufgewachsen wäre. Du bist immer inzwischen, Du hast nie... Wie soll ich sagen... Du bist nie zufrieden, mit dem was Du bist, und Du bist immer... Du hast das Gefühl, Du musst von den anderen noch was haben.“

„Ich glaube, man kann nicht wirklich in zwei Kulturen gleichzeitig sein. Also, es ist schwierig sich selber zu vereinen, sich selber irgendwie... identifizieren in diesen zwei Kulturen. Ich hab' wirklich Probleme damit. Muss ich ganz ehrlich sagen.“ (I 4: 84)

Die Tatsache, dass Roxana ihre eigene Identifikation an der Kultur ankoppelt, bestätigt nochmals die These über die Bedeutung der Kultur in der Bildung des ethnischen Bewusstseins. „*In einer Kultur aufwachsen*“, im Sinne von einheitlichen alltäglichen Praxen und Normen, wäre somit für sie ein Grund, „*glücklicher*“ zu sein. Ihre klar geäußerte Identitätsfrage („*was Du bist*“), die in einer Grenzgängerinnenposition eher als in jeder anderen zustande kommt, deutet auf einen gewissen Mangel hin, der nie völlig zu überwinden ist („*Du hast das Gefühl, Du muss von den anderen noch was haben*“). Um diesen Mangel, der zudem immer eine temporäre Dimension hat („*man kann nicht wirklich in zwei Kulturen gleichzeitig sein*“), überwinden zu können, sollte man, wie sie meint, „*Vereinigungsversuche*“ unternehmen. Die Identifikation wird dadurch als ständiger Prozess der *Konstituierung* und *Konstruierung* aus unterschiedlichen Komponenten angenommen. Die Rolle der eigenen Handlungen und der Selbstreflexion in diesem Identifikationsprozess ist Roxana daher absolut bewusst. „*Immer inzwischen*“ zu sein und ständig eine Gratwanderung zwischen zwei Kulturen unternehmen zu müssen, kann ihr zufolge eine persönliche Unzufriedenheit hervorrufen, weil sie sich dadurch sowohl von der einen als auch von der anderen Gruppe unterscheidet und sich deswegen nie völlig akzeptiert fühlt. Ein Grund für die Unzufriedenheit ist wahrscheinlich in ihrer schlechteren sozialen Lage zu finden, was als Hindernis für eine erfolgreiche Identitätsbildung „*dazwischen*“ wirkt (vgl. Keupp, 1994: 344; Giddens, 1996: 322).

Andererseits verursacht die Befreiung von jeglichen sozialen Definitionen und die Möglichkeit, die Lebensgestaltung individuell bestimmen zu können, nicht nur Unsicherheit, sondern laut Sanja und Jorgos auch innere Kraft:

„Also, glücklich bin ich nicht mit diesem Zustand... Reicher bin ich geworden, dass ich so viele Erfahrungen hatte, die ich nicht gemacht hätte, wo ich in Bosnien gewesen wäre. Das ist auch eine Bereicherung, so gesagt. Aus dieser Perspektive hätte ich das früher nicht gemacht... Ich fühle mich allgemein unsicherer.“ (I 10: 153)

„Es ist eine nette Sache. Es ist eine Herausforderung... Es kann manchmal irgendwie schwierig aussehen, aber... eigentlich ist es auch eine... für den Menschen, für das Individuum, für mich persönlich... es ist eine Bereicherung...“ (I 7: 85)

Die von ihnen genannten Faktoren der „Bereicherung“ und „Herausforderung“ durch die migrantische Position wirken für sie als identitätsstiftende Merkmale. In diesem Fall wird die Identität „a creative achievement“ (Beck, 2002a: 74), bei welcher es keine festen Regelungen gibt. Multiple Zugehörigkeiten und die daraus entstandenen Identitätskonflikte sind dementsprechend auch als Chance und Gewinn zu verstehen. Die Auseinandersetzung mit bestimmten Problemen und ihre Lösung stärken die Persönlichkeit und bereiten die betreffenden Personen dadurch auf neue Herausforderungen vor. Fast alle Befragten sind z. B. bereit, nicht nur in ihren Herkunftsländern oder in Deutschland, das ihnen mittlerweile vertraut ist, ihren Lebensschwerpunkt zu bilden, sondern auch in einem anderen Land. Die schon erworbene Auslandserfahrung, nicht selten mit Schwierigkeiten verbunden, wird im Endeffekt als Nutzen begriffen. Sergej sieht seine bis jetzt gesammelten Erfahrungen in Deutschland als eine gute Voraussetzung für weitere, ähnliche Herausforderungen.

„Ich habe eigentlich durch mein Leben in Deutschland viel gelernt <...> Wenn es eine Möglichkeit wäre, nicht besonders anstrengend, nicht besonders illegal, oder so... dann... würde ich diese Möglichkeit annehmen. Ja, schon. Es gibt andere Länder, wo... Also, ich habe Erfahrung mit Großbritannien, Kanada und, ja...“ (I 6: 157)

Die Lebensführung solcher GrenzgängerInnen, die auch mit Misserfolgen, Ängsten und Orientierungslosigkeit verbunden ist, nennen Hitzler und Honer (1994) eine „Bastelexistenz“. Als eine Form der Individualisierung fordert eine solche Existenz Kreativität und eine Art Genialität, ständiges reflexives Hinterfragen des Selbst und schließlich die Schaffung einer neuen, aus unterschiedlichen Teilen zusammengesetzten Einheit der Identität. Im Vergleich zum Konstruieren, das auf ausschließlich vernünftigen Entscheidungen beruhe, lasse das Basteln auch für die emotionale Komponente (ibid.: 310f.), die sich als wichtig in der Selbstbestimmung der Befragten gezeigt hat, einen Freiraum.

4.5.5. Wie verorte ich mich ethnisch? Rekonzeptualisierung der ethnischen Identität bei den Befragten

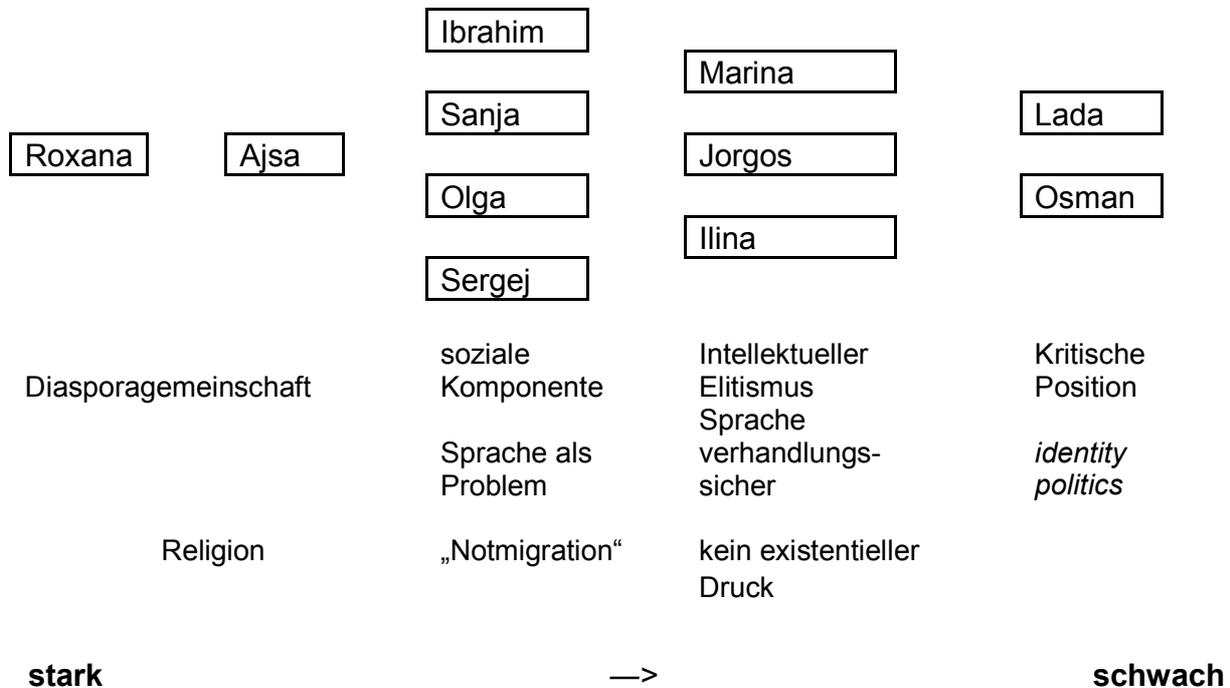


Abbildung 3: Ethnische Selbstverortung der Befragten nach der Intensität der ethnischen Identität

Zum Abschluss dieses Kapitels sollen die in Abb. 3 bildlich dargestellten und kategorisierten unterschiedlichen ethnischen Repräsentationsformen der Befragten die Basis für die nun folgende Diskussion bieten, ob es ein erkennbares, einheitliches Identifikationsmodell gibt und, wenn ja, aus welchen Gründen sich dieses in unterschiedlichen Ausprägungen manifestiert? Als Ansatzpunkt für weitere Überlegungen diene folgende Behauptung Peterson Royces: „[...] ethnic categories have different meanings in different social settings and for different individuals reflects a recent view of *ethnicity as a strategy* adopted to fit a particular situation“ (Peterson Royce, 1982: 26; Hervorh. durch die Verf.). Es wird ersichtlich, dass diese situative und strategische Benutzung der ethnischen Identitätskomponente von den zu Beginn der qualitativen Studie definierten unabhängigen Variablen wie etwa: Migrationsgründe,

Sprachniveau, soziale Lage, Aufenthaltsdauer oder Vorhandensein von und Inklusion in diasporische Netzwerke, abhängig ist. Die in der Abbildung dargestellte Hierarchisierung der Befragten nach dem Intensitätsgrad der ethnischen Identität zeigt ein Kontinuum von einer stark ausgeprägten (bei Roxana) bis zu einer äußerst kritisch hinterfragten oder sogar negierten Ethnizität (bei Osman).

Roxanas Bestehen auf ihrer ethnischen Zugehörigkeit ist aus ihren engen Kontakten mit der rumänischen Diasporagemeinschaft in München, die alle typischen Merkmale einer kohärenten, auf Loyalität und Solidarität ihrer Mitglieder beruhenden sozialen Gruppe aufweist, zu erklären. Darüber hinaus fungiert ihre religiöse Zugehörigkeit, die anders als die Religion der Dominanzgesellschaft ist und die sie aktiv praktiziert, als zusätzlicher Unterscheidungsfaktor und verstärkt dadurch das Gefühl der eigenen Andersartigkeit.

Einem ähnlichen Modell lässt sich Ajsa zuordnen, bei der die Ethnizität eine etwas schwächere Rolle in der Hierarchie ihrer sozialen Identitäten spielt. Nicht nur die andere Religionszugehörigkeit, sondern auch die von ihr empfundene mangelnde Akzeptanz seitens der Dominanzgesellschaft rufen bei ihr oft Trotzreaktionen hervor, sodass die Betonung der Ethnizität in ihrem Fall meistens als Widerstandsstrategie zu verstehen ist.

Bei Ibrahim, Sanja, Olga und Sergej, als Neueinwanderer, liegt der Hauptgrund ihrer Nicht-Integriertheit in die neue Umgebung in der schlechteren sozialen Lage, die als Barriere für ein erfolgreiches soziales Leben wirkt. Ihre „Notmigration“, die großteils aus heiklen Umständen in ihren Herkunftsländern resultierte, verursachte jedoch kein Verschwinden des ethnischen Bewusstseins. Obwohl ihnen die sozialen Probleme in diesen Ländern bewusst sind, wenden sie trotzdem ethnische Identifikationsstrategien an, weil sie wiederum mit ihrem Fremdsein in einem neuen Umfeld öfters konfrontiert sind, wodurch Ethnizität als Hauptunterscheidungsmerkmal von der Dominanzgesellschaft wirkt. In diesem Sinne ist der Fall Sanjas besonders interessant. Sie will sich nicht ethnisch zuordnen, zum einen weil sie das Kind aus einer ethnisch heterogenen Ehe ist und zum anderen weil eine derartige Ablehnung eine Gegenreaktion auf Ereignisse aus der neuesten Kriegsgeschichte in Bosnien ist. Sie betont aber oft ihre regionale Zugehörigkeit (als Bosnierin, bzw. Einwohnerin ihres

Geburtsortes)⁹², informiert sich andauernd über die aktuelle politische Situation im Land und bewegt sich ausschließlich in einem bosnischen sozialen Netzwerk, woraus ersichtlich wird, dass das Thema „Ethnizität“ (oder die Abgrenzung von dieser) in ihrer Lebensgeschichte ständig präsent ist. An Aussagen dieser vier Befragten wird darüber hinaus deutlich, dass ethnische Zugehörigkeit selbst ein störender sozialer Faktor sein kann. Außerdem erweisen sich ihre mangelnden Sprachkenntnisse (außer bei Sanja) als ein bedeutsames soziales Hindernis, aufgrund dessen sie primär auf Angehörige der eigenen ethnischen Gruppe, mit denen sie eine intensivere soziale Dynamik entwickeln können, angewiesen sind.

Im Vergleich zu ihnen beherrschen Marina, Jorgos und Ilija die deutsche Sprache sehr gut und haben eine sicherere materielle Existenzgrundlage, sodass sie in ihren Handlungen freier und ungebundener sind. Ihre Migration ist dementsprechend keine Notmigration, sondern eher eine Folge eigener intellektueller Ambitionen. Für sie, als VertreterInnen einer Art von intellektuellem Elitismus, spielt die Ethnizität eine weniger wichtige Rolle in ihrer Selbstbestimmung als bei den zuvor erwähnten Befragten.

Lada und Osman wurden am Ende des Kontinuums verortet, weil sie sich sehr kritisch ihren ethnischen Gruppen gegenüber äußern. Während Lada versucht, ihr „Kroatischsein“ nach ihren eigenen, persönlichen Regeln zu revidieren und mit anderen Elementen zu verknüpfen, lehnt es Osman ausdrücklich ab, sich ethnisch zu definieren. Interessant ist dabei, dass diese zwei Befragten eine starke *identity politics* betreiben, die aber gerade auf ihrer „strategic ambiguity“ (Dirlik, 1997: 179) und nicht auf einem strategischen Essentialismus beruht.

Die entscheidende Forschungsfrage lautet in diesem Zusammenhang, ob in diesen unterschiedlichen Gruppen von Antworten Gemeinsamkeiten zu finden sind? Auch wenn die Befragten sich ethnisch unterschiedlich verorten, bzw. die Ethnizität nicht die gleiche Rolle in ihrer Selbstbestimmung spielt, ist diese in der Tat für die meisten von ihnen doch ein Bestandteil ihrer Identität. Der Grad des ethnischen Bewusstseins

⁹² „Ja, ich hatte ja nie das Gefühl von ethnischer Zugehörigkeit. Das hat sich noch mit dem Krieg verstärkt... Ja, erstmal... bin ein Kind aus einer ethnisch gemischten Ehe. Doch aber in muslimischer Umgebung aufgewachsen. Und ich hatte eigentlich nie... Ich glaube, das ist auch Erziehungssache. Also, das war kein entscheidender Faktor, oder es wurde nicht darüber zu Hause gesprochen.“ (I 10: 111)

wird durch die Existenz von Diasporagemeinschaften, die Religionszugehörigkeit, Sprachkenntnisse, die soziale Lage und die Akzeptanz seitens der Dominanzgesellschaft beeinflusst. Je organisierter Diasporagemeinschaften (und die Bereitschaft, an deren Aktivitäten teilzunehmen), je intensiver und von der Dominanzgesellschaft unterschiedlicher die (praktizierte) Religionszugehörigkeit, je schlechter die soziale Lage und die Sprachkenntnisse sowie die Akzeptanz der neuen Umgebung sind, desto größer die Wahrscheinlichkeit, dass die Ethnizität bei ihnen an Bedeutung gewinnt.

Es ist dabei bemerkenswert, dass sich ausgerechnet jene Befragten, die in Deutschland seit ihrer Kindheit leben, mit ihrer ethnischen Zugehörigkeit am stärksten befassen. Dies ist aus der Tatsache zu erklären, dass die Migration für sie eine Art Zwang, in dem keine eigene Entscheidung möglich war, darstellt (vgl. Kapitel 4.2.). Entweder bestehen sie besonders stark auf ihrer Ethnizität oder sie prüfen diese kritisch. Während Roxana und Ajsa am Anfang des Kontinuums stehen, weil sie die ethnische Komponente in ihrer Selbstdefinierung als wichtig empfinden, sind Lada und Osman auf der gegenüberliegenden Seite positioniert. Obwohl sie sich am meisten von ihrer Ethnizität distanzieren, bildet jedoch diese Position des Grenzgängers/der Grenzgängerin die Achse ihrer Identitätsbildung, sodass sie in den Vereinen, die eine andere Art von *identity politics* betreiben, aktiv sind. Das Bedürfnis, das eigene Anderssein nach außen hin zu repräsentieren, ist demzufolge bei den Befragten zu finden, die länger mit der „fremden“ Umgebung und mit keinem realen Leben im Herkunftsland konfrontiert waren.

Aus dem oben Genannten ist zu schließen, dass die ethnische Identität bei den Befragten, als moderne, globalisierte Beck'sche „Artisten der Grenze“, neue Dimensionen aufweist. Diese wird brüchiger, vielfältiger, situationsabhängiger und von ihnen individuell bestimmt. Es entsteht somit ein ganzes Variationsspektrum an individualisierten Ethnizitäten, deren Funktion eher symbolisch (vgl. Gans, 1997) als ontologisch zu verstehen ist. Genauso wie die Ethnie, als soziale Kategorie, unterliegt die Ethnizität, als ethnisches Bewusstsein ihrer Mitglieder, dem Prozess der *Rekonzeptualisierung*. Diese *new ethnicities*, die durch *persönliche* Interpretationen geprägt sind, eröffnen sowohl eine ganze Palette von Schwierigkeiten, weil die selbstverständliche, vertraute soziale Welt im Schwinden begriffen ist, als auch

Chancen, weil den Subjekten nun ein Freiraum für eigenständige Definitionen der sozialen Wirklichkeit zur Verfügung steht.

4.6. Intellektuelle als neue transnationalen Eliten – Zwischen Elitismus und Gruppenzugehörigkeit

„Are intellectualls an autonomous and independent social class or does every social class have its own specialized category of intellectualls?“ (Gramsci, 1975: 118)

4.6.1. Intellektuelle als Eliten

In Diskussionen über intellektuelle MigrantInnen ist es fast ein Gemeinplatz geworden, diese als globale, mobile und in ihren Handlungen individualistisch motivierte Eliten zu thematisieren.⁹³ Laut dieser Theorien werden „highly skilled migrants“ wegen ihres Beitrages für die Wissenschaft und Wirtschaft im Gastland nicht als Bedrohung, sondern als gesellschaftlicher Gewinn wahrgenommen (vgl. Castles, Miller, 1998: 92). Das „*brain-drain*“-Phänomen stellt dementsprechend eher ein Problem für das Land, das die Intellektuellen verlassen, als für das Gastland dar. Als Musterbeispiele werden oft MitarbeiterInnen in transnationalen Unternehmen genannt (vgl. Jenkins, 2002: 70), dabei verschweigend, dass sowohl Wirtschaft als auch Wissenschaft keine wertfreien, sondern von einflussreichen Eliten gesteuerte Institutionen sind, in denen globale Identitäten nach ihren machtgeprägten Modellen erzeugt werden. Unter diesen globalen Identitäten versteht man demzufolge eine Art freie, rationale „Entwurzelung“ von jeglichen sozialen Identitäten und das Bestehen auf der eigenen Einzigartigkeit. In ihrer unabhängigen Selbstinterpretation scheinen Hochqualifizierte somit vollkommen emanzipiert und an den sozialen Kontext nicht gebunden zu sein (vgl. Kapitel 2.2.). Als Hauptmotiv der Teilhabe an der Gruppendynamik wird der Nutzen, der eine soziale Gruppe dem Individuum bieten kann, hervorgehoben. Im folgenden Abschnitt soll ausgelotet werden, ob intellektuelle MigrantInnen aus sozial benachteiligten Schichten

⁹³ „Thus, on the one hand, the dominant, global elites inhabiting the space of flows tend to consist of identity-less individuals („citizens of the world“); while, on the other hand, people resisting economic, cultural, and political disfranchisement tend to be attracted to communal identity.“ (Castells, 2004: 421)

in der Tat primär individualistisch handeln, und zudem geklärt werden, wann sie ihre ethnische Zugehörigkeit für ein Hindernis und wann für einen Gewinn halten.

Das Grunddilemma einer solchen Position als intellektueller Migrant bzw. intellektuelle Migrantin besteht darin, sich vorzüglich als ein „freischwebender Intellektueller“, im Sinne Mannheims, oder als Mitglied einer (ethnischen) Gruppe zu definieren. Eriksen zufolge sollen Intellektuelle als „ethnic anomalies“ (Eriksen, 1993: 156) begriffen werden, weil sie sich vom Rest der Gruppe durch ihre Errungenschaften unterscheiden. Sie verfolgen keinen „durchschnittlichen“ Lebensziele, wie das Sergej formuliert. Er war sich dieser Tatsache beim Abiturjubiläum bewusst geworden:

„Ich habe mich mit meinen Mitschüler getroffen und... alle haben sich vorgestellt, und alle haben gemeint bla, bla, Familien, Kinder, bla, bla... Familien, Kinder... Ich war der Einzige, der über Familie nichts gesagt hat. Ich weiß nicht mehr, worüber ich gesagt habe, aber ich habe das einfach bemerkt, und dann habe ich das also gemeint – ja, also, wie gesagt..... Für diese Leute – Familien, Kinder und dann Reichtum, Wohlhaben... Das ist quasi top. Mindestens für die Leute aus meiner Stadt. Und ja, hier hast Du schon andere Ansprüche.“ (I 6: 169)

Durch seine „anderen Ansprüche“, die sich nicht nur auf die Familiengründung und den materiellen Wohlstand beziehen und die er übrigens er an der Stelle nicht konkreter ausführt, unterscheidet er sich von den anderen ehemaligen Mitschülern, die das Risiko der Migration nicht gewagt haben. Das durch das Bildungssystem erworbene Wissen sowie seine migrantischen Erfahrungen, die (intellektuellen) Mut, Neugier und Interessenvielfalt voraussetzen und gleichzeitig hervorrufen, beeinflussen seine Persönlichkeitsstruktur, sodass diese mannigfaltiger wird. Es besteht dadurch nicht nur *eine* wichtige, grundlegende soziale Identität, sondern eine ganze Reihe davon.⁹⁴

Laut Jarymowicz habe bei solchen Individuen die persönliche Identität den Vorrang vor allen sozialen Identitäten, weil sie nach dem Schema „*self – we*“ und nicht nach „*we – other*“ handelten (vgl. Jarymowicz, 1998: 49). In ihrem Verhalten folgen sie daher vor allem ihren rationalen, nutzenbringenden Zielen. Wie gezeigt, ist die Migration aller neu zugewanderten Befragten tatsächlich rational motiviert. Nicht nur die

⁹⁴ „High self-complexity fosters individual identity because high self-complexity calls for self-interpretation in terms of many different self-aspects [...] A person with many different self-aspects simply does not fit very well into a group or social category defined primarily in terms of one particular self-aspect.“ (Simon, 2004: 79)

Einwanderung, sondern auch eine eventuelle Rückkehr basiert auf einer rationalen Entscheidung, wie der Fall Ibrahims zeigt:

„Zukünftige Pläne, also... Erst mal, ich überlege es mir, ja... jetzt bin ich in Endphase meines Studiums, ob ich weiter studieren will, also, ob ich Master machen will. Und falls ich mich entschieden habe, nach Palästina zurückzukehren, dass ich davon profitiere. Also, Lehrer oder so was an der Hochschule dort sein. Oder einfach, dass ich dort arbeite. Oder... hier arbeiten und hier bleiben, also...“ (I 1: 95)

Die Rückkehr stellt für Ibrahim eine mögliche Zukunftsoption dar, jedoch vorausgesetzt, dass er „davon profitieren“ kann. Eine solche hinsichtlich seiner beruflichen Karriere gewinnbringende Rückkehrstrategie steht wiederum im Gegensatz zu seinen anderen Aussagen über die emotionale Verbundenheit mit Palästina, die er als Hauptmotiv einer möglichen Heimkehr nennt (I 1: 71, vgl. Kapitel 4.4.5.). Derartige zwiespältige Äußerungen können als Zeichen für seine Grenzgängerposition, die von eindeutigen und feststehenden Sichtweisen befreit ist, interpretiert werden.

Ein Grund für die Verwendung von Abgrenzungsstrategien einer Gruppe gegenüber liegt laut verschiedener Autoren im benachteiligten Status, den die Gruppe innerhalb der Gesellschaft habe (vgl. Simon, 2004: 36; Rommelspacher, 1995: 181). Die Angehörigkeit zu solchen (in diesem Fall zu benachteiligten ethnischen) Gruppen ruft manchmal bei Hochgebildeten Scham und Negierung dieser Angehörigkeit hervor.⁹⁵ Dazu tendiert zum Teil Sergej:

„Weißt Du, es gibt sehr viele Leute, die hier eingekommen sind, hier... wie heißt das... Sie haben Asyl, und ich habe einfach andere Status. Es gibt solche Leute und... Ja, wie gesagt, bin ich eher negativ zu solche Leute. Es gibt sehr viel davon. Warum? Weil sie haben andere Interesse, andere Problematik, Probleme, deswegen. Ich hab' kein Lust, oder so was, mit ihnen zu kontaktieren.“ (I 6: 117)

„Andere Interessen“ und „andere Probleme“, die die nicht intellektuellen Angehörigen derselben ethnischen Gruppe haben, bilden für ihn keine hinreichende Basis für seinen Eintritt in ihre diasporischen sozialen Netzwerke. An anderer Stelle (I 6: 123, vgl. Kapitel 4.3.2.3.) sagt der Befragte, dass man „Probleme in eigener Sprache“ leichter lösen

⁹⁵ Diesem Thema widmet sich insbesondere Fanon. „Dieser Vorgang ist den farbigen Studenten in Frankreich wohlbekannt. Man weigert sich, sie als echter Neger zu betrachten. Der Neger ist der Wilde, während der Student ein gebildeter Mensch ist.“ (Fanon, 1980: 47)

kann, wodurch er die Zugehörigkeit zur Gruppe bestätigt, zumindest auf einer symbolischen Ebene. Aus seinen Bemerkungen wird ersichtlich, dass er sich als Intellektueller oder als „*over-achiever*“ vom Rest der Gruppe unterscheidet. In der internen hierarchischen Struktur einer Gruppe, die manchmal als Hindernis für die Erlangung einer einheitlichen Gruppenidentität wirkt (vgl. Tajfel, 1981a: 316), gelten die „*over-achievers*“ einerseits als Außenseiter, weil sie eine deviante Subgruppe darstellen, andererseits doch auch als Gewinn, weil sie durch ihre Erfolge zum Ansehen der ganzen Gruppe beitragen (vgl. Kapitel 2.1.4.).

Von dieser Erfahrung des Andersseins als Intellektuelle und einer breiten gesellschaftlichen Wertschätzung aufgrund dieser Position berichtet Ilina.

„Ja, das habe ich noch zu Hause gespürt. In dem Sinne. Zu diesem Sprachgymnasium. Da kommen die besten Schüler aus der Stadt. Und das habe ich schon als kleine gespürt. Wenn sie sagen: ‚Aaaah, Du bist von dem englischen Gymnasium, Du bist etwas besonders!‘ Und mit Sprachen und so. Und dann bist Du anders behandelt. Von anderen Schüler z. B. Aber jetzt spüre ich auch, wenn sie sagen: ‚Aaahhh, ja, Du kommst, Du studierst in Deutschland.‘ Das heißt, ich habe von Anfang erlebt, dass man verschieden wird. Und das ist durch die Sprache, durch die Mentalität, durch das Lernen. Oder durch das Lernen an der Uni wirst Du anders. Und besonders durch das Lernen in einer fremder Sprache.“ (I 4: 81)

Die Wertschätzung seitens der anderen wegen ihres Gymnasiumsbesuchs oder wegen des Auslandsstudiums deutet die hohe Position der Intellektuellen in einer sozialen Wertehierarchie an. Die mit der Bildung einhergehende gesellschaftliche Anerkennung und die Reputation innerhalb einer (ethnischen) Gruppe können somit als Motive für die Teilhabe an ihrer Gruppendynamik fungieren. Auch wenn sie sich einerseits vom Rest der Gruppe oftmals distanzieren und eher individualisierte Lebensziele verfolgen, bestehen Intellektuelle aus benachteiligten Schichten andererseits oft auf ihrer Zugehörigkeit. Der höhere Status, den sie eher in einer schwächeren als in einer stärkeren Gruppe haben (vgl. Worchel et al., 2000: 23), kann daher die weiterhin bestehende ethnische Identifikation implizieren. Ein solches Handlungsmodell lässt sich wiederum als eine rationale Strategie interpretieren, weil der erwartete Nutzen der ethnischen (Selbst-)Zuschreibung in der emotionalen Sicherheit und der errungenen Selbstachtung besteht (vgl. Kapitel 1.6.).

Am Beispiel Roxanas wurde gezeigt, dass ihr soziales Engagement in der zusammenhängenden rumänischen Diasporagemeinschaft eine der Hauptquellen ihrer Selbsterfüllung ist. Obwohl sie sich von der Dominanzgesellschaft bewusst distanziert, will sie trotzdem aufgrund der sozialen Anerkennung und der daraus resultierten emotionalen Geborgenheit, die ihr diese Diasporagemeinschaft bietet, weiterhin in München bleiben. Das Verhältnis der Befragten, als Mitglieder einer intellektuellen Elite, zu ihren Minderheitsgruppierungen ist dementsprechend kein einfaches. Einerseits heben sie sich aufgrund der erworbenen Bildungsabschlüsse vom Rest der Gruppe ab und wirken daher als abweichende soziale Kategorien, andererseits profitieren sie und diese Gruppen von ihrer Mitgliedschaft.

4.6.2. Verflochtenheit des ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapitals der Befragten

Eine oft vernachlässigte Forschungsfrage bei der Analyse von Migrationsursachen und -folgen ist laut Lentz „[...] die Bedeutung der ethnischen Zugehörigkeit für die Lebenschancen, die soziale Praxis und die Vorstellungen, die sich Menschen von ihrer Welt und sich selbst machen“ (Lentz, 1995: 15). Der Schwerpunkt ihrer Arbeit liegt demgegenüber auf Theorien der sozialen Ungleichheiten in Hinblick auf die ethnische Zugehörigkeit, wodurch versucht wird, dem in der Migrationsforschung gängigen „kulturellen Reduktionismus“ zu entrinnen. Auf die Verflochtenheit des ökonomischen und sozialen Kapitals der MigrantInnen hinsichtlich der Machtpraktiken der Dominanzgesellschaft weist auch Beck hin:

„To draw a sociological implication, for example, Pierre Bourdieu’s concept of different forms of capital has to be re-thought within the transnational frame: how is the migrant’s ability to convert economic capital into social capital being blocked by institutionalized racism of the host society?“
(Beck, 2002b: 33)

Die Forschungsabsicht der vorliegenden Arbeit wird in ähnlicher Weise festgelegt – anstatt nur den Faktoren „Identität“, „Milieus“ und „Bindungslosigkeit“ (Dietrich, Lentz, 1994) Aufmerksamkeit zu schenken, soll im Folgenden die komplexe Problematik der

strukturellen Benachteiligung, bzw. die Frage der Macht und der ethnisch verursachten sozialen Ungleichheiten, aufgegriffen werden. Bei den meisten der Befragten ist nämlich trotz eines hohen Bildungsniveaus die ethnische Zugehörigkeit mit dem mangelnden sozialen und ökonomischen Kapital eng verflochten, was ihre Marginalität zusätzlich verstärkt. Beide Gruppen der Befragten, egal ob die Neuzuwanderer, deren Migration ökonomisch und politisch motiviert war, oder die in Deutschland Aufgewachsenen, die oft mit dem Stigma „Gastarbeiterkinder“ belegt wurden, sind damit konfrontiert.

Dass das ökonomische Kapital das kulturelle beeinflusst, bestätigt Olga. Sie meint, dass für sie als Selbstverdienerin Studium und Arbeit schwer vereinbar sind.

„Zu diesem Zeitpunkt studiere ich Jura und hier in München und bin verzweifelt mit meinem Studium. Es ist wirklich schwer, wenn man nebenbei arbeitet.“ (I 3: 2)

Die schlecht bezahlten Nebentätigkeiten, die die meisten Befragten ausüben, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen, sind in der Regel keine sinnstiftenden Erwerbsarbeiten, mit denen sie sich identifizieren und sich daher persönlich entfalten und ihre beruflichen Identitäten entwickeln können. Als Ziel ihres Studiums hebt Olga die Verbesserung der eigenen sozialen Lage und jener ihrer Eltern hervor. Dadurch, dass sie in das Bildungskapital investiert, hofft sie auf einen ökonomischen und sozialen Aufstieg.

„Ja... ich hätte gerne mein Studium fertig gebracht <...> Wenn ich eine interessante Arbeit hätte, interessante Tätigkeit... endlich Geld verdienen könnte, und meinen Eltern Haus bauen.“ (I 3: 124)

Bei Sanja wirkt ihr mangelndes ökonomisches gleichzeitig als mangelndes soziales Kapital. Nicht nur materielle, sondern auch soziale Ressourcen bleiben ihr auf diese Weise vorenthalten. Da sie ihr Studium selbst finanzieren musste und daher fast die ganze Freizeit für die Lebenssicherung aufopferte, fehlt ihr der Freiraum für ein intensiveres Knüpfen von sozialen Kontakten. So erwähnt sie z. B., dass sie an Aktivitäten bosnischer regionaler Gruppen nicht wegen Desinteresses, sondern wegen der fehlenden Freizeit nicht teilgenommen hat:

„Erstmal schaffte ich zeitlich nicht, weil ich mich um meine Existenz kümmern musste, die ganze Zeit.“ (I 10: 99)

Die Einwanderung in ein fremdes Land war schließlich die Chance für die Optimierung ihres sozialen Status.

„Sag' mal jetzt so – in Bosnien vor dem Krieg habe ich mich z. B. für unsere Armut geschämt. Ich habe die Leute nicht nach Hause eingeladen, weil wir nicht so... tolle Möbel hatten. Oder ich habe mich so für die billigen Klamotten geschämt. Und irgendwie jetzt ist es mir... egal. Und es ist, glaube ich, dadurch passiert, dass ich hier war. Dieses Äußere... oder nicht mehr so... viel von so... für den sozialen Status steht.“ (I 10: 150)

Sie ist der Meinung, die Unterscheidung zwischen Lebensstilen diverser Klassen („tolle Möbel“ und „die billigen Klamotten“) sei in ihrem Herkunftsland ausgeprägter als in Deutschland. Die Verinnerlichung dieses materialistisch geprägten Wertesystems, in dem teure Artefakte für einen höheren sozio-kulturellen Status stehen, verursachte die Scham wegen der „Armutzeugnisse“, über die sie als Arbeiterkind verfügte. Dementsprechend stellt die Migration für sie ein bewusst eingegangenes Risiko des sozialen Einstiegs dar.

Das mangelnde kulturelle und ökonomische Kapital zählen ebenso zu den Eigenschaften einer „typischen“ Gastarbeiterfamilie, was die Aussagen der in Deutschland aufgewachsenen Befragten belegen. Da ihre Eltern aufgrund ihrer unzureichenden Deutschkenntnisse und niedrigeren Bildungsabschlüsse keine hinreichende Unterstützung beim Lernen leisten konnten, waren die Befragten gezwungen, sich das in der Schule vermittelte Wissen selber anzueignen und folglich den Bildungsaufstieg ohne Hilfe zu schaffen. In diesem Sinne meint Roxana, es sei ein Nachteil, dass ihre Eltern keine Bereitschaft gezeigt haben, eine andere Sprache zu lernen.⁹⁶

„Und... ich finde es als Nachteil, dass meine Eltern in einem anderem Land diese Sprache nicht lernen lassen.“ (I 4: 21)

Als ÜbersetzerInnen, besonders bei behördlichen Angelegenheiten, waren die Befragten in der Lage, sich schon als Kinder mit den gesellschaftlichen Strukturen der Aufnahmegesellschaft vertraut zu machen, was sie von Anfang an zu sozialen ExpertInnen gemacht hat.

⁹⁶ Dies war übrigens die einzige Stelle im Interview, an der sie sich über ihre Eltern und die Geschlossenheit der rumänischen Diasporagemeinschaft in München kritisch geäußert hat.

Wegen des mangelnden ökonomischen Kapitals hat Lada einen „Sozialkomplex entwickelt“:

„Also, ich bin auf dem bayerischen Land, in einem sehr wohlhabendem Kreis aufgewachsen. Und... ich habe eher einen Sozialkomplex entwickelt. ‚Gastarbeiterkind‘, sozusagen. Und die meisten, gerade im Gymnasium, in der Grundschule war das nicht zum Thema, aber im Gymnasium... hat sich die Schere aufgetan, da die meisten Kinder aus dem akademischen... mit dem akademischen Hintergrund der Eltern... akademische Hintergründe hatten. Und... sie hatten ein Häuschen, Garten... Und wir waren in einer Zweizimmerwohnung und... ich hatte wenig Geld... Und die Offenheit meiner Eltern war nicht so...“ (I 8: 75)

Im Vergleich zu anderen Mitschülern, deren Eltern einen akademischen Hintergrund hatten und daher in einer besseren sozialen Lage waren – mit den damit verbundenen sozialen Gütern („Häuschen, Garten“) –, hatte sie aufgrund ihrer sozialen Herkunft von Anfang an eine schlechtere Ausgangsposition im Bildungssystem. Dabei wirkt nicht nur der schlechtere ökonomische Status, sondern vor allem die damit einhergehende begrenzte Weltanschauung der Eltern („die Offenheit meiner Eltern war nicht so“) als ein entscheidender Störfaktor für eine erfolgreiche Bildungs- und Kulturintegration.

Das dreiteilige Schulsystem in Deutschland scheint diese soziale Spaltung zu intensivieren, weil die soziale Lage der Eltern die beruflichen Chancen der Kinder stark beeinflusst, was weiterhin zur Selbstreproduktion der Eliten führt. Für die Verbesserung einer solchen schlechteren sozialen Ausgangslage ist der Zugang zum Bildungssystem, bzw. „zu den (Re-)Produktionsmitteln der Mittel- und Oberschicht“ (Bourdieu, Wacquant; 2003: 73) von entscheidender Bedeutung. Bildung als Chance verstanden, bedeutet nicht nur eine persönliche intellektuelle Bereicherung, sondern auch die Ausweitung des sozialen Netzwerkes sowie die Möglichkeit, ein integraler Teil des Gastlandes zu sein – im Sinne von durch das Schulsystem internalisierten sozialen Kenntnissen, Normen und Werten. Abgesehen davon, dass viele ausländische Kinder aufgrund des mangelnden kulturellen Kapitals ihrer Eltern meistens nur einen Hauptschulabschluss erreichen, sollte der Zugang zu „Machtmechanismen der Wissenschaft“ in der Dominanzgesellschaft durchlässiger gemacht werden, um die Prosperität der ganzen Gesellschaft zu gewährleisten. Somit könnte in einer Bildungsgesellschaft durch die Schaffung angemessener Bildungschancen nicht nur die Armut bekämpft, sondern auch

die daraus folgende soziale Isolation und die Entstehung von (ethnischen) Parallelgesellschaften verhindert werden.

Ein Grund für die weiterbestehende Geschlossenheit des schulischen Systems liegt großteils in den Bestrebungen der gesellschaftlichen Eliten, die sowohl über das ökonomische als auch über das kulturelle und soziale Kapital verfügen, Ausbildung als Privileg für sich zu behalten. Auch wenn das Bildungssystem heutzutage in der Tat offener als je zuvor ist und zahlreiche Kinder aus unterprivilegierten sozialen Gruppen Zugang zu ihm erhalten, bedeuten erworbene Abschlüsse dennoch keine gleichen Ausgangspositionen auf dem Arbeitsmarkt. Die Gesellschaft sei „eine Etage höher gefahren“, es gebe „ein *kollektives* Mehr an Einkommen, Bildung und Mobilität“ (Beck, 1986: 122; Hervorh. i. Orig.); das heißt aber nicht, dass gesellschaftliche Privilegien verloren gegangen sind. In einer solchen „Inflation der Bildungsabschlüsse“ (Bourdieu, 1992) ist der berufliche Aufstieg weiterhin von der sozialen Herkunft des Abschlussinhabers bzw. der Inhaberin abhängig. Das Bildungsparadoxon besteht darin, dass hohe Abschlüsse noch keine Garantie für bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt darstellen. In Zeiten der Krise ist dieses Phänomen besonders auffällig. „In Zeiten hoher Arbeitslosigkeit und der Entwertung höherer Abschlüsse tritt ihr sozialer Hintergrund implizit als Einstellungskriterium in den Vordergrund“ (Gutiérrez Rodríguez, 1999: 80). Am Beispiel Marinas und Olgas wurde schon gezeigt, dass es für die Angehörigen einer Minderheit nicht immer einfach ist, ein hohes Ausbildungsniveau in ökonomisches Kapital umzusetzen (vgl. Kapitel 4.4.1. und 4.4.2.).

Als Folge solcher Umstände erleben MigrantInnen mit hohen Abschlüssen eine „Desillusionierung als Intellektuelle“ (Gutiérrez Rodríguez, 1999: 131). Aufgrund derartiger Tendenzen in der Dominanzgesellschaft schlägt West ein breiteres Konzept des kulturellen Kapitals vor, das nicht nur die hohe Qualifikation, sondern vor allem „[...] das Selbstvertrauen, die Disziplin und die Ausdauer, die für einen Erfolg unabdingbar sind, ohne sich allzusehr von der Zustimmung und der Akzeptanz des Mainstream abhängig zu machen“ (West, 1997: 261), voraussetzt. Dieser Definition zufolge ist es deutlich schwieriger, über das kulturelle Kapital zu verfügen, weil es zuerst den Willen und das Durchsetzungsvermögen sowie die intellektuelle Unabhängigkeit erfordert.

4.6.3. Kritisches Denken als Eigenschaft eines/einer Intellektuellen

„[...] dass das Denken des Sozialen keine akademische Angelegenheit ist, sondern das Anliegen von denkenden Menschen [...]“ (Beck, 2007: 577)

Sich von einer rein formal-strukturellen Definition der Intellektuellen verabschiedend, die sie letztendlich auf den Erwerb von offiziellen Abschlüssen reduziert, wird nun von einer breiteren Definition ausgegangen, laut welcher sie vorzüglich durch ihre Fähigkeit „of never taking anything for granted“ (Said, 1994: 59) charakterisiert werden. Die Unabhängigkeit eines/einer Intellektuellen offenbart sich in seinem/ihrem kritischen Denken, das von jeglichen „wissensproduzierenden“ Institutionen emanzipiert ist. Auch wenn heutzutage aufgrund turbulenter gesellschaftlicher Prozesse die Reflexivität, als ständiges Hinterfragen der eigenen Position im Chaos von vielen Lebensoptionen, die Grundvoraussetzung einer erfolgreichen Lebensführung geworden ist, ist diese jedoch bei Intellektuellen besonders ausgeprägt. Laut Said sind essentielle Kennzeichen eines/einer Intellektuellen sein/ihr kritisches Denken, bzw. die Bereitschaft, sich mit vorgefertigten Klischees und „easy formulas“ kritisch auseinanderzusetzen und diese Haltung offen zu äußern (ibid.: 23). Die Hauptaufgabe des Bildungssystems sollte dementsprechend eine „education for critical consciousness“ (hooks, 1990: 5) sein, sodass Gebildete durch ihr kritisches Denken zur Verbesserung der Gesellschaft und nicht lediglich zu ihrer Reproduktion beitragen.

Solche kritischen Positionen, bzw. das Bedürfnis, Informationen zu sammeln und diese selber zu reinterpreten, hebt Lada als ihren Lebensmodus hervor:

„Ich kann mich nicht in einer Position vorstellen, wo ich mir keine Information hole. Und selber über sie nachdenke.“ (I 8: 61)

Durch ihr Studium hat sie ihre kritische Denkfähigkeit entwickelt und sich von kroatischen ethnischen Organisationen in München distanziert, weil diese, ihrer Meinung nach, einseitige Informationen und vereinfachte Weltbilder bieten. Das Studium dient insofern „als Weg in die Unabhängigkeit“ (Gutiérrez Rodríguez, 1999: 134), weil dieses das Individuum von engen Sichtweisen befreit und den geistigen Horizont öffnet.

„Als ich dann nach München zum Studium kam, hatte ich dann eigentlich dieses kritische Verhältnis zu meiner eigenen Identität, und gerade auch zur kroatischen Nation zugelegt. Und da habe ich dezidiert ein anderes Umfeld gesucht, also kein kroatisches, eher ein... nicht jugoslawisches, aber gemischtes... Und, ja... Also dadurch... Ich war eher abwehrend dagegen, sehr negativ zu solchen Organisationen.“ (I 8: 61)

Sich nicht nur „abwehrend“ gegen solche vereinfachenden Modelle zu stellen, sondern auch „dezidiert ein anderes Umfeld“ zu suchen, sind ihre kritischen Abgrenzungsstrategien. Die Bereitschaft, die angenehme Sicherheit eines Lebens nach erprobten Formeln zu verlassen und hybride Identitäten aus unterschiedlichen, neuen Elementen zu basteln, gilt dabei als ein Zeichen der Stärke.⁹⁷ Das Bestehen auf der Rigidität festgeschriebener sozialer Rollen bietet zwar Schutz, hemmt aber gleichzeitig die kritische Kraft denkender Individuen.

Wie gezeigt, ist die gesellschaftliche Position eines Grenzgängers/einer Grenzgängerin sowohl schwierig als auch bereichernd. Die aus einer solchen Position resultierte Objektivität ist jedoch einer der Hauptgewinne der Migration, wie das Ibrahim betont (I 1: 68). Das Exil eines/einer Intellektuellen stellt dadurch eine doppelte Abgrenzung von der Gesellschaft und von den von ihr proklamierten Wahrheiten dar: zum einen als Migrant/in, der/die in einer „fremden“, aber auch in der „eigenen“ Kultur wegen des Einblicks in beide Kulturen leichter eine kritische Position ihnen gegenüber nehmen kann, zum anderen als Intellektuelle, der/die sich durch seine/ihre Erfolge vom Rest der Gruppe unterscheidet und dessen/deren primäre Aufgabe das kritische Denken ist.

Iliina und Olga verstehen ihre Position als intellektuelle Migrantinnen vor allem als Bereicherung ihres geistigen Horizonts, die es ihnen ermöglicht, Dinge nicht als unvermeidlich und ewig, sondern als prozesshaft, vom sozialen Kontext abhängig und kontingent zu sehen (vgl. Said, 1997: 68):

„Und... ich habe viele Erfahrungen gemacht, ich bin viel mehr... offener geworden, weil wenn man mehr Kulturen kennenlernt. Dann ist das eine... viel breitere Denkweise, als man nur in einer Stadt aufgewachsen ist.“ (I 5: 72)

⁹⁷ Krappmann zufolge sollte man eine solche Distanzierung von vorgefertigten Modellen, bzw. die Fähigkeit, „sich Normen gegenüber reflektierend und interpretierend zu verhalten“, als wahre Voraussetzung einer erfolgreichen Identitätsbildung verstehen. (Krappmann, 2000: 133)

„Ja... in dem, dass ist jetzt eine andere Kultur besser kenne. Ich kann jetzt vergleichen, man kann sagen, z. B. wo zu Hause, wo die Leute etwas richtig machen, oder... wo sie falsch machen. Also, man merkt gleich Unterschiede, indem sie arbeiten, oder wie sie leben... wie sie ihre Freizeit gestalten, welche Interessen sie haben...“ (I 3: 115)

Die Hervorhebung von Kriterien wie „*offener*“ zu sein, über eine „*breitere Denkweise*“ zu verfügen oder aufgrund des nun möglichen Vergleichs zwischen zwei Gesellschaftsformen „*gleich Unterschiede*“ merken zu können, lässt sich als Zeichen einer kritischen, intellektuellen Einstellung charakterisieren. Diese wird durch die Migration als Verlassen eines sozialen Umfelds, bzw. als tatsächliche räumliche Distanz, erleichtert. Es ist zu merken, dass Olga an der Stelle eine latente Normativierung unternimmt, indem sie versucht zu bestimmen, was im Herkunftsland „*richtig*“ oder „*falsch*“ gemacht wird.

Die Kritik, die die Befragten ausüben, richtet sich also nicht nur auf das Gast-, sondern auch auf das Herkunftsland. Zur Veranschaulichung dieser These dienen die Aussagen von Marina und Sergej, die als Neuzuwanderer einen scharfen Einblick in die beiden Gesellschaften haben.

„Ja, insbesondere die Frauen, sie sind emanzipiert, sie wissen, was sie wollen und... sie sind mehr aktiv. Und die Frauen in der Ukraine, sie haben ganz... ja... ich würde sagen, am meistens haben sie enge Vorstellungen über Leben, und... ja..... Begriff von ‚Glück‘ ist ziemlich begrenzt. Also, das ist... wie heißt das... gute husband, wie heißt das?“ (I 6: 76)

„Ich sehe, dass diese... dass diese Gesellschaft nicht steht, sondern sie geht irgendwie zurück. Die ganze Welt entwickelt sich, aber wir...“ (I 11: 114)

Der Vergleich mit sozialen Normen anderer Gruppen ermöglicht ihnen, sich kritisch über die aktuelle Frauenrolle oder über die sozio-ökonomische Stagnation in ihren Herkunftsländern zu äußern. Die Position eines/einer intellektuellen Migranten/Migrantin bietet somit eine breitere Sichtweise und weckt das kritische Potenzial, weil es sich um die Dislozierung oder die Umpositionierung, die keinen bedingungslosen Gehorsam oder keine Befolgung gemeinsamer Gruppennormen beinhaltet, handelt. Wenn man Said zufolge in diesem „*exilic displacement*“ von Intellektuellen ihre eigentliche Außenseiterposition innerhalb des wissenschaftlichen Systems selbst in Betracht zieht, wird dann das Exil ein dreifaches: als AusländerInnen, als Intellektuelle und als sozial Benachteiligte (Said, 1994: 62). Insofern ist es berechtigt, die Position der Befragten in

dieser Forschung als die von Randseibern („margins“) zu bezeichnen. Laut hooks ist die marginale Position nicht als Verlust, sondern als „the site of radical possibility, a space of resistance“ (hooks, 1990: 149) zu verstehen. Erst die richtige Marginalität, als Nicht-Gebundenheit an bestimmte Gruppen und an die Sichtweisen, die diese propagieren, ermöglicht eine ganzheitliche, unabhängige Position. Laut Spivak lernen marginalisierte Intellektuelle, „that their privilege is their loss“ (Spivak, 1988: 287). Der Abstand zum offiziellen System der Wissensproduktion und keine eigentliche Teilnahme an ihrer Selbstreproduktion (obwohl sie Privilegien dieses Systems zum Teil nutzen können) stellen somit eine Art Befreiung dar. An dem von den gesellschaftlichen Eliten angefertigten Wissenssystem nicht teilzunehmen heißt auch, keine Verpflichtungen ihm gegenüber zu haben und selbst eigene, parallele und widerständige Strategien entwickeln zu können.

4.6.4. Organische Intellektuelle

„All men are intellectuals, one could therefore say; but all men do not have the function of intellectuals in society.“ (Gramsci, 1975: 121)

Intellektuelle aus sozial benachteiligten Gruppen haben eine AußenseiterInnen-Position inne, sie unterscheiden sich maßgeblich von den „traditionellen“ (Gramsci), „offiziellen“ (Spivak) oder „universellen“ (Foucault) Intellektuellen, die mit ihrer Tätigkeit im Dienste der hegemonialen gesellschaftlichen Apparatur stehen.⁹⁸ Die Hegemonie bezieht sich dabei nicht nur auf die rein physische Machtausübung, sondern vielmehr auch auf ihre viel subtileren, symbolischen Formen bzw. auf die kulturelle Hegemonie im Sinne Gramscis. Die Definitionsmacht als „Monopol, die symbolische Darstellung der sozialen Wirklichkeit zu formulieren“ (Bourdieu, 1992: 1) wird somit durch das Bildungssystem tradiert und bleibt auf diese Weise geschlossenen Interessengruppen vorbehalten. Obwohl nach Gramsci alle Menschen Intellektuelle sind, weil sie mit der Kraft der Vernunft oder der Denkfähigkeit ausgestattet sind, haben sie jedoch nicht alle die Funktion eines/einer Intellektuellen in der Gesellschaft. Traditionelle oder offizielle Intellektuelle tragen zur Weitertradierung bestehender, elitistischer Definitionen der

⁹⁸ Gramsci bezeichnet traditionelle Intellektuelle als „,officers' of the ruling class for the exercise of the subordinate functions of social hegemony and political government [...]“. (Gramsci, 1975: 124)

Wirklichkeit und zur Erhaltung des Status quo, in dem es keinen Raum für parallele, alternative Sichtweisen gibt, bei. Der privilegierte Zugang zu Institutionen des (offiziellen) Wissens setzt demzufolge nicht unbedingt das kritische Denken, sondern eher die Bereitschaft, formale „Wissensprodukte“ und verkündete Wahrheiten zu reproduzieren, voraus.

Die Rolle des/der Intellektuellen ist in dem Fall nicht als eine kritische Position, sondern als *Ausübung des Berufs des Intellektuellen zu verstehen*.⁹⁹ Said unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen den Experten, die als Professionelle in ihrem Fachgebiet gelten, und den „richtigen“ Intellektuellen, die sich kritisch über Machtstrukturen äußern (vgl. Said, 1994: XI). Als Demarkationslinie zwischen diesen zwei Gruppen von Intellektuellen könnte ihr „emotionaler Einsatz“, den sie in den Erwerb des Wissens eingebracht haben, dienen. „*Information about and knowledge of*“, im Sinne von lediglich stur gesammelten, bloßen Informationen, sind vom „*emotional investment*“ in dieses Wissen, das dadurch eine lebendige Kategorie wird, zu unterscheiden (Radhakrishnan, 1996: 208). Kein distanzloses Verhältnis zum Wissen, sondern gerade ihr in die Tiefe denkendes Hinterfragen und die Einbringung eigener Sichtweisen wären dementsprechend Zeichen eines/einer Intellektuellen.

Die Position der organischen Intellektuellen im Sinne Gramscis sei nicht durch ihren Beruf als ExpertInnen, sondern durch ihr „Gewordensein und [...] die Eingebundenheit in ein soziales Milieu“ (Gutiérrez Rodríguez, 1999: 83) geprägt. Obwohl sie sich vom Rest der Gruppe unterscheiden, bilden sie mit ihr eine *organische*, zusammenhängende Einheit und wirken dadurch als eine Art kollektiven Gewissens (vgl. Bauman, 1995: 224; Foucault, 1980: 126), indem sie sich bereit erklären, sich für die eigene Gruppe mit ihren intellektuellen Fähigkeiten einzusetzen. Für die Forschungszwecke dieser Arbeit wurde aus den schon erörterten Gründen die ethnische Gruppe ausgewählt und daher das manchmal ambivalente Verhältnis der Befragten zu dieser theoretisch ausgelotet. Wie gezeigt, kann die Verbindung zwischen einem/einer organischen, „ethnischen“ Intellektuellen und seiner/ihrer ethnischen Gemeinschaft trotz der kritischen Distanz emotional geprägt sein. Die emotionale Eingebundenheit in diesen sozialen Kontext und die daraus entstandene Geborgenheit wird im Prozess des

⁹⁹ Eine Intellektuelle/ein Intellektueller zu sein, ähnelt somit jedem anderen Geschäft – Spivak zufolge sind sie „academics [...] in the *business* of ideological production“. (Spivak, 1990: 103; Hervorh. durch die Verf.).

sozialen Austausches mit der Gruppe in einen intellektuellen Beitrag für die Ethnie umgewandelt. Hierbei ist zu betonen, dass es einen entscheidenden Unterschied zu z. B. rechtsradikalen Gruppen, die ebenso „ethnisch koloriert“ sind, gibt: Die „organischen“ Intellektuellen wenden keine repressiven, menschenverachtenden Praktiken an, vielmehr geht es darum, die anderen anzuerkennen und zugleich auf dem eigenen Anderssein zu bestehen.

Da es letztendlich keine/n „private/n“ Intellektuellen gibt (vgl. Said, 1997: 18), der/die unabhängig von seinem/ihrer sozialen Milieu „universale Werte“ vertreten kann, kann auch die Ethnizität, als ein Ort der Selbstdefinierung, im Hintergrund seines/ihrer intellektuellen Handelns stehen.¹⁰⁰ Wenn die Ethnie in der Gesamtgesellschaft einen niedrigen Status hat, stehen Intellektuelle aus solcher Gruppierungen vor der Wahl, „sich entweder auf die Seite der Schwächeren, der Unterrepräsentierten, der Vergessenen und Verdrängten oder auf die Seite der Mächtigen zu stellen“ (ibid.: 39). Für die Befragten in vorliegender Forschungsarbeit bedeutet das konkret, sich für die Ethnien, aus denen sie stammen, zu engagieren und ihre intellektuellen Kräfte für die Verbesserung ihrer Lage zu mobilisieren. Mit dem Monopol der Definitionsmacht oder der symbolischen Macht, das ihnen als Intellektuelle trotz ihrer sozialen Lage zum Teil zur Verfügung steht, haben sie die Möglichkeit, zum Fortschritt der ganzen Gesellschaft beizutragen. Als „Waffe“ der Intellektuellen diene in dem Fall ihre „Kunst der Repräsentierens“, die es ihnen ermögliche, ihre Meinung in der Öffentlichkeit zu artikulieren (ibid.: 17f.) und dadurch auf Probleme jeweiliger Gruppen aufmerksam zu machen.

¹⁰⁰ Als oft verwendete Beispiele für organische oder spezifische Intellektuelle dienen intellektuelle Eliten aus den ehemaligen Kolonien, die im Westen ausgebildet worden sind und die sich später mit ihrem Wissen aktiv am Aufbau des nationalen Bewusstseins ihrer ethnischen Gruppen beteiligt haben.

4.7. *Identity politics*

„Im Namen von Identität werden auch soziale und kulturelle Grenzen gezogen, werden Rechte gefordert und verweigert, werden soziale Normen und Praktiken formuliert, kurzum: wird politisch gehandelt.“ (Hark, 1996: 9)

Vor dem Hintergrund des Gedankens: „Jedes Repräsentationsregime ist ein Machtregime“ (Hall, 1994: 30), stellt sich die Frage, auf welche Art und Weise Intellektuelle aus benachteiligten Schichten ihre alternativen Sichtweisen mit den konventionellen Mitteln dieser Machtstrukturen durchsetzen können, sowie, ob sie bereit sind (und wenn ja, aus welchen Gründen), sich für die eigene ethnische Gruppe¹⁰¹ einzusetzen? Im folgenden Kapitel soll diesbezüglich geklärt werden, welche Erscheinungsformen *identity politics* annimmt und welche gesellschaftlichen Implikationen damit verbunden sind, welche Mechanismen die gesellschaftliche Gegenmacht einsetzen kann und ob der Essentialismus den notwendigen Handlungsgrund darstellt.

4.7.1. „Im Namen von Identität handeln“

Identity politics, oder „im Namen von Identität handeln“, stellt eine Art des (vor allem politischen) Handelns dar, das auf der Unterdrückungserfahrung bestimmter sozialer Gruppen beruht und das die Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Lage zum Ziel hat. Im Zuge derartiger Emanzipationsprozesse versuchen Mitglieder dieser Gruppen, „die ihnen bisher negativ zugeschriebenen diskriminierenden Identitäten“ aufzugreifen und „als Basis positiver Identifikationen“ zu nutzen (Keupp, 2002: 171). Die Grundlage eines solchen Handelns ist das kritische Denken der Handelnden, die diesmal nicht als Einzelpersonen, sondern als Angehörige einer Gruppe auftreten und die Verbesserung ihrer Position in der Gesamtgesellschaft anstreben. Wie bereits angedeutet, zeichnet sich die Macht des kritischen Denkens der „*global intelligentsia*“

¹⁰¹ Nicht nur Ethnizität, sondern auch jede andere Form der sozialen Identität kann als Handlungsgrund für *identity politics* dienen, wie z. B. Religionszugehörigkeit, Gender u. Ä. Castells (2004) widmet sich in seinem Werk besonders der „*power of identity*“ der Zapatisten als Unterdrückten, der amerikanischen Miliz als „originären“ amerikanischen Bürgern, der Aum Shinrikyo Religionsgemeinschaft, al-Quaida, sowie mehreren antiglobalistischen Bewegungen, die multiple Identitäten repräsentieren.

gerade durch die Distanz zu und den Widerstand gegen das offizielle System, dessen Produkt sie ist, aus (vgl. Dirlik, 1997: 77). Aufgrund dessen nutzen Intellektuelle gängige Mittel des Macht-Wissen-Komplexes, über die sie verfügen (vor allem die Sprache), um andere Perspektiven sichtbar und geltend zu machen. „Using the master’s tools to dismantle the master’s house“ (Radhakrishnan, 2003a: 112) könnte dabei als Maxime solcher Bestrebungen deklariert werden.

In diesem Sinne scheint das Engagement Ladas im Balkanverein beispielhaft zu sein. Als Mitgründerin dieses Vereines erklärt sie, dass der Wunsch, andere, alternative Sichtweisen anzubieten, für sie eine entscheidende Motivation für ihr Aktivwerden bedeutet:

„Aber auch eben den Deutschen ein anderes Bild mitzugeben, die eben nicht mit diesem... Gastarbeiterstempel belegt ist. Und es war auch besonders mein Anliegen, alternative Präsentationen zu bringen und ein anderes Bild zu ermöglichen. Nicht ein anderes Bild herzustellen, sondern den Raum für andere Bilder zu bringen.“ (I 8:63)

Als Intellektuelle, bzw. Beteiligte an der Wissensproduktion, ist sie in der Lage, diese „alternativen Präsentationen“ in einer breiteren Öffentlichkeit geltend zu machen. Ihre durch das offizielle Bildungssystem erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten setzt sie derart im Dienste ihrer Minderheitsgruppe – numerisch und machtbezogen verstanden – ein. Ausschlaggebend ist dabei, dass sie in Aktivitäten dieses Vereines nicht nach Dominanzmodellen handeln will – sie will keine vorgefertigten Bilder „von der anderen Seite“ anbieten, sondern erst ermöglichen, dass diese Bilder entstehen und dass der Rest der Gesellschaft diese als solche erkennt. Mit ihrem intellektuellen Einsatz in dem *identity politics* betreibenden Verein versucht sie dadurch positive Repräsentationsbilder herzustellen und die abwertenden Bilder („Gastarbeiterstempel“) abzuschwächen.

Gerade die Tatsache, dass die Akteure als Gruppenmitglieder und nicht als Einzelpersonen handeln, unterscheidet *identity politics* von den anderen, individualistisch motivierten sozialen Verhaltensmodellen. Esser bemerkt jedoch, dass sich hinter dem Einsatz für die eigene ethnische Gruppe doch „selektive Anreize“ verbergen:

„Persönliche Gewinne bei Erfolg der Bewegung, moralische Unterstützung aus der Bezugsgruppe und eine spezielle moralische Prämie, sich für eine wichtige und gute Sache

einzusetzen, wie sie oft genug als Code der Ehre in den Primärgruppen ethnischer Gemeinschaften eine hohe Geltung hat.“ (Esser, 1996: 82; Hervorh. i. Orig.)

Die unterstützende Rolle, die das Kollektiv gegenüber den Intellektuellen einnimmt, einerseits, und die gewinnbringenden Repräsentationsstrategien der Intellektuellen für das Kollektiv andererseits bringen ein dynamisches Handlungsfeld hervor, das als Bühne für kollektive Kämpfe dient. Eine erfolgreiche *identity politics* beruht laut Gutiérrez Rodríguez gerade auf der Stärke solcher Kämpfe (vgl. Gutiérrez Rodríguez, 1999: 87). Ajsas Alltagssprache spiegelt solche theoretischen Behauptungen wider, indem sie der gesellschaftlichen Anerkennung die kollektive Aktion voranstellt.

„Allein kann man nichts machen, man muss die Welt bewegen und so. Das ist Politik, da kann Einzelne gar nichts machen.“ (I 2: 179)

Die Rolle der Intellektuellen innerhalb solcher kollektiver Repräsentationsstrategien kann, wie bereits erwähnt, entscheidend sein, da sie aufgrund ihrer offiziellen Schulabschlüsse in einem gewissen Maße an der gesellschaftlichen Diskursproduktion partizipieren können.¹⁰² Insofern haben sie die Macht, als VertreterInnen für ihre Gruppe in der Öffentlichkeit aufzutreten, ihre Selbstpositionierung alleine zu bestimmen und sich nicht nur auf Definitionsobjekte der Dominanzgesellschaft reduzieren zu lassen. Auf diese Weise werden Gruppenangehörige von passiven RezipientInnen zu „the active agent of articulation“ (Bhabha, 2006: 46). Nicht mehr vorgefertigte Vorstellungen über Minderheitsgruppierungen gelten als wahrhaft, sondern ihre eigene Selbstdarstellung. Die intellektuellen MigrantInnen, die *identity politics* betreiben, „are unwilling to play the role of ‚exotic Other‘“ (hooks, 1990: 148), die im Dienste der Wunscherfüllung dominanter Gruppen stehen (vgl. Kapitel 4.4.3.).

¹⁰² Laut Rademacher setze „eine gelingende Repräsentation [...] die Verfügung über ein Mindestmaß an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital voraus“ (Rademacher, 1999: 263). Deswegen können erst Intellektuelle erfolgreiche VertreterInnen ihrer Gruppe sein, weil das kulturelle Kapital, als entscheidende Größe, bei ihnen auf einem hohen Niveau ist. Der gleichen Meinung ist Spivak. Sie behauptet, an Marx anlehnd, der Kleinbauer könne sich selbst nicht repräsentieren. (Vgl. Spivak, 1988: 276)

Dadurch wird die Marginalität „an intervening space“ (Bhabha, 2006: 10), ein Ort der Aushandlung, an dem eine gerechtere Gesellschaft, die Unterschiede erkennt und toleriert, ermöglicht wird. Im Hinblick auf sozialpsychologische Theorien der Identität, laut welcher diese aus einer kognitiven, einer emotionalen sowie einer Handlungsebene besteht, kann *identity politics* wegen des ihr zugrundeliegenden Aktivismus als Vollendung der ethnischen Identität begriffen werden. Dieser Aktivismus beinhaltet vor allem politische Aktionen, aber auch jede andere Form der Durchsetzung von Interessen der jeweiligen Gruppe.

4.7.2. Handlungsmodelle

Die Theorie der *identity politics* bezieht sich nicht nur auf den klassischen politischen Aktivismus. In den jüngsten Theorien wurde ebenso der Politikbegriff einer kritischen Analyse unterzogen und neben konventionellen politischen Handlungsmodellen auch andere miteinbezogen (vgl. Beck, 2002; Touraine, 2003). Diese neuen Modelle inkludieren in den konkreten Fällen in vorliegender Forschungsarbeit: Hilfestellung bei alltäglichen Problem (wie etwa Erledigung offizieller Angelegenheiten), Verstärkung der Gruppenkohäsion durch die Geschlossenheit und Distanzierung nach außen, ökonomische Unterstützung, intellektuelle Beiträge sowie unterschiedliche kulturelle Aktivitäten, deren Zweck die Erhaltung der kulturellen Besonderheit der Gruppe ist.

Als aktives Mitglied der um die Kirche organisierten rumänischen Diasporagemeinschaft in München erzählt Roxana, welchen Beitrag sie dort leistet:

„Ich mache immer wieder die Erfahrung mit den Leuten, die in die Kirche kommen, und mich immer um was bitten... in München sich einzuschreiben, an der Uni, oder dass ich irgendwas übersetze. Also, damit bin ich jeden Tag konfrontiert. Ich bin schon voll von irgendwelchen Plänen, die Leute mit mir vorhaben... Also, da kann ich helfen auf jeden Fall...“ (I 4: 108)

Als Vertreterin der zweiten Migrantengeneration, als „Insiderin“, die über die von der Dominanzgesellschaft angefertigten Wissensvorräte, im Sinne von Schütz, verfügt, stellt sie sich somit mit ihren Fähigkeiten anderen Gruppenmitgliedern zur Verfügung. Die

Gruppendynamik beschreibend, spricht Roxana eigentlich von den transnationalen sozialen Räumen, weil dadurch „Heimat in der Ferne“ vermittelt wird:

„Für die Rumänen, die hier schon leben... ich weiß nicht. Vielleicht einfach... ein bisschen Heimat vermitteln oder so, dass man die Sprache spricht und dass man sich trifft und so. Dass man ein bisschen Heimat vermittelt. Das, was man zu Hause hätte, hat ein Mensch auch in Deutschland.“ (I 4: 108)

Die Besonderheit dieser konkreten rumänischen Diasporagemeinschaft besteht darin, dass das Bedürfnis, sich sichtbar zu machen, eher durch die gemeinsame, geschlossene, nach innen gerichtete Gruppendynamik kompensiert worden ist. Die Verweigerung der Teilnahme am offiziellen Machtdiskurs kann jedoch als ein Zeichen des Widerstandes (vgl. Chamberes, 1997) verstanden werden. Die Privatsphäre dient dabei als ein Ort des Gegenkampfes.¹⁰³ Eine solche Strategie könnte als „defensive Identität“, bzw. „*the exclusion of the excluders by the excluded*“ (Castells, 2004: 9; Hervorh. i. Orig.), bezeichnet werden.

Die konkrete ökonomische Hilfe, die sie ihrer Gruppe leisten wollten, erwähnen Ibrahim (I 1: 101) und Sergej:

„Ich würde gerne eine... Geschäft in der Ukraine haben.“ (I 6: 151)

„Ja, ich glaube, wenn ich ein paar Arbeitsplätze schaffe, so was, dann... Es wird schon... eine Art von Hilfe. Also, ich bin leider... Ich verfüge über solche Potenzial nicht.“ (I 6: 192)

Die Absicht Sergejs, in der Ukraine ein „Geschäft zu haben“ oder „ein paar Arbeitsplätze zu schaffen“, stellt eine ökonomische Strategie, die nicht nur auf den individuellen, sondern auch auf den kollektiven Nutzen hinweist, dar.

Darüber hinaus können Intellektuelle aus benachteiligten Gruppen mit ihrem intellektuellen Einsatz zur Gruppenstärke beitragen, da dank des höheren Bildungsniveaus der Mitglieder die Gruppe in der gesellschaftlichen Gesamtkonstellation

¹⁰³ hooks nennt das Beispiel schwarzer Frauen, deren Widerstand sich aufgrund ihrer mangelnden sozialen Macht gerade in der Privatsphäre vollzog. „Historically, black woman have resisted white supremacist domination by working to establish homeplace.“ (hooks, 1990: 44)

höher positioniert wird (vgl. Kapitel 2.2.4.). Ibrahim und Iliana betonen außerdem ihre Position als Intellektuelle und ihre möglichen intellektuellen Tätigkeiten für die Gruppe:

„Man kann auch... also... falls ich zurück, dann mit meinem Wissen, was ich gelernt habe... Also, alles was ich gelernt habe, was ich hier gesammelt habe, kann ich dort beitragen..... Ja, das kann man auch – das habe ich viel versucht eigentlich – man kann unsere Probleme den Leuten hier erklären, um was es geht usw.“ (I 1: 101)

„Ja... z. B. ich konnte mal nach Sofia. Ich habe das nicht gemacht, aber wegen meine Studium hier. Weil Bulgarien tut zurzeit sehr, sehr große Verbindung zu Bayern. In juristischen Sachen. Das heißt Polizeordnung, verschiedene Sicherheitsprojekte... Das Justizministerium in Bayern tut sehr viel für Bulgarien. Gemeinsame Projekte und so... Da würde ich was gerne machen.“ (I 5: 95)

Dadurch, dass sie sich mit dem im Ausland erworbenen Wissen der Gruppe zur Verfügung stellen und die Verbesserung des institutionellen und politischen Rahmens im Herkunftsland unterstützen wollen, zeigen sie die Bereitschaft, auch kommunale Ziele zu verfolgen.

Besonders erforschenswert sind die Fälle von Osman und Lada, den zwei in Deutschland aufgewachsenen Befragten, deren Studium eine Folge der Auseinandersetzung mit der eigenen Identität war. Intellektuell handeln bedeutet für sie eigentlich, *identity politics* zu betreiben. Für Osman stellte sein Studium die logische Fortsetzung seines sozialen Engagements in einer Einrichtung für Jugendliche mit Migrationshintergrund dar:

„Also, ich bin sehr jung in diese Einrichtung gekommen, war halt ziemlich aktiv damals. Das war '89. Ich war auch so – sozial aber auch politisch aktiv. Und das habe ich zehn Jahre ehrenamtlich gemacht. Teilweise... ja... mit wenig Geld. Und das hat sich, glaube ich, daraus ergeben. Also, ich war selber nie auf die Gedanken gekommen... so... zu studieren. Irgendwann habe ich gesagt, dass ich das eher mache. Und warum nicht... das beruflich verbinden. Also, ich habe das zehn Jahre vorher ehrenamtlich gemacht.“ (I 9: 64)

Seine Einbettung in ein soziales Umfeld hat somit zunächst einmal den politischen Aktivismus und folglich den intellektuellen Einsatz hervorgebracht. Das Studium der Sozialpädagogik resultierte aus seinem Wunsch, nicht nur lebenspraktisch in sozialen Strukturen zu intervenieren, sondern den Aktivismus theoretisch zu fundieren und dadurch breitere Handlungsfelder zu schaffen.

Ladas Studium der Slawistik und der Politikwissenschaft, sowie das Thema ihrer Doktorarbeit, erfolgten aus dem Interesse für ihre ethnische Gruppe und ihre (hinterfragte) ethnische Identität:

„Die Arbeit kommt immer aus dem eigenen Interesse und... für mich war in den letzten Jahren die Auseinandersetzung mit dem, was ich in Kroatien passiert ist, wie sich dieser Staat gebildet hat, warum er sich in dieser Form gebildet hat... eine ganz... dominante... ja... Erfahrung... Und das hat auch mein Interesse geleitet... Und ich versuche jetzt eigentlich... die Gedanken in einem... gewissen Teil abzuarbeiten. Und sicher auch mir bestimmte Frage zu klären. Für mich zu klären.“ (I 8: 81)

Die „Auseinandersetzung mit dem, was ich in Kroatien passiert ist“, die Klärung der politischen Situation im Herkunftsland „für mich selbst“ sowie die intellektuelle Verarbeitung dieses Themas deuten die Veflochtenheit des Ethnischen und des Individuellen in ihrer Biographie an. Sie nimmt jedoch Abstand von monolithischen Ethnizitätsdefinitionen, versucht das Ethnische kritisch zu hinterfragen und dieses in ein neues Spannungsfeld zu bringen. Als Mitglied eines Balkanvereines, der die Versöhnung aller Völker aus dem Balkangebiet als sein Ziel erklärt hat, erzählt Lada, welche Aktivitäten sie initiiert haben. Am Anfang haben sie akademische Vorträge organisiert, später wurde der Schwerpunkt in die kulturelle Verarbeitung des Themas „Balkan“ gesetzt.

„Und... wir haben dann in der Zeit gemerkt, dass diese eher akademische Auseinandersetzung mit dem Thema... gerade bei deutschem Publikum aber auch bei dem [unverständlich] mitsprechen wollten, nicht mehr ankam. Und... wir fingen dann immer mehr an, in Richtung... ja... Parties und kleine Kulturveranstaltungen und Ausstellungen. Und wurde eigentlich immer größer und größer mit der Zeit. Also, wir haben dann am Anfang politische Auseinandersetzung eher in Kulturveranstaltungen hineingepackt, ohne das Politische aus dem... Blickwinkel zu verlieren. Und es ging dann immer mehr darum, von Anfang an aber immer mehr... das deutsche Publikum in München anzusprechen.“ (I 8: 50)

Die Änderung des Handlungsfokus bzw. die Verschiebung von einer akademisch-intellektuellen auf eine mehr lebensweltorientierte, kulturelle Ebene wurde aus einem pragmatischen Grund vorgenommen. Da nämlich durch „Parties und kleine Kulturveranstaltungen und Ausstellungen“ eine breitere Rezeption der Problematik in der Öffentlichkeit möglich war, entschied sich der Verein handlungsorientiert zu arbeiten

und Aktivitäten strategisch anders einzusetzen. Obwohl dadurch das Kulturelle in den Vordergrund rückt, bleibt dahinter der politische Aktivismus als eigentlicher Handlungsgrund erhalten („ohne das Politische aus dem... Blickwinkel zu verlieren“). Ausschlaggebend ist dabei, dass nun als Adressat „das deutsche Publikum“ erklärt wird, wodurch die Kooperationsbereitschaft und der Wunsch nach der gesellschaftlichen Inklusion zum Vorschein kommen.

Daraus ist zu schließen, dass nicht nur intellektuelle, akademische Herangehensweisen, sondern auch kulturelle Re-präsentationen¹⁰⁴ „[...] als ein wichtiger Kampfplatz von Politik zu verstehen ist, auf dem Marginalisierte sich positionieren müssen, wenn sie sich nicht von vornherein kampfflos zurückziehen wollen“ (Ha, 2004: 74). Als Gegenmacht, die die Hegemonie untergrabe, werde der kulturelle Widerstand im Zeitalter der Globalisierung eine mächtige Handlungsart derjenigen, die um die Repräsentation ihrer eigenen Realität kämpfen.

4.7.3. Strategisch eingesetzte Gegenmacht

Außer kulturellen Formen entfalten sich auch andere Formen der *identity politics*, die neue Dimensionen in das offizielle politische System hineinbringen und dieses mit breiteren Handlungsmöglichkeiten bereichern. So berichtet etwa Osman über die Aktivitäten des Jugendvereins, in dem er tätig war:

„Ich war Jugendvorstand <...> und innerhalb dieses Jugendvorstands haben wir schon viele... Sachen gemacht, auch spontane Sachen. Und dann habe ich halt mit Freunden... ich weiß nicht, welches Jahr das war, in den 90er, eine deutsch-türkische Zeitschrift herausgegeben, auf kommunaler Ebene. Das war eher so... hauptsächlich so... politischen... sozial-politische, kommunal-politische... aber auch migrationsspezifische Themen, die wir aufgegriffen haben. Aber auch damit zusammenhängende Aktionen... Interventionen, z. B. das war auch... Stadtratbeschlüsse..., die man versucht hat zu blockieren, zu boykottieren. So hat das so... ungefähr ausgeschaut.“ (I 9: 79)

¹⁰⁴ Spivak unterscheidet zwischen zwei Arten von Repräsentation: einer im Sinne von „Sprechen für“, als politische Handlung, *Vertretung*, und der anderen als „Sprechen von“, in Kunst und Philosophie, *Darstellung*. (Vgl. Spivak, 1988: 275ff.)

Die Initiativen der Mitglieder dieses Vereines (die Ausgabe der deutsch-türkischen Zeitschrift und politische Aktionen und Interventionen auf der kommunalen Ebene), weisen auf neue Modelle der Beteiligung in der Politik hin. Nicht nur traditionelle politische Institutionen, wie etwa das Parlament oder politische Parteien, sondern gerade solche bürgerlichen Initiativen oder Interessengruppen werden Hauptakteure des politischen Entscheidungsprozesses, wodurch die nationalstaatlich verstandene Politik „entortlicht“ werde (vgl. Beck, 2002: 101). Als Migrant nimmt Osman seine soziale Identität als Handlungsgrund an, woraus die Verbesserung nicht nur der individuellen Situation, sondern auch der Position der ganzen (kulturell zusammengesetzten) Gruppe resultieren sollte. Da in der Entstehungsgeschichte und in den Tätigkeiten dieses Vereins seine Biographie eingeschrieben ist, politisiert er diese bewusst und ist als politisch Handelnder besonders daran interessiert, die eigene und die Lebenslage der ihm ähnlichen politischen Subjekte durch das gesellschaftliche Engagement zu optimieren. Er betreibt dadurch die sogenannte „politische Selbst-Kultur“ (vgl. Beck, 1997: 187), in der Individuen ihre (oft strukturell bedingten) sozialen Probleme zum Gesellschaftsthema machen und eine Plattform für öffentliche Diskussionen darüber sowie für mögliche Lösungsansätze anbieten wollen. Die repräsentative Demokratie wird auf diese Weise durch die direkte ersetzt, weil sich Betroffene selber organisieren und den Kampf um ihre Rechte nicht unbedingt an den traditionellen Orten der nationalstaatlichen Politik führen. Für eine solche neue Art des politischen Handelns, die die Erodierung des nationalstaatlichen Politikbegriffs angedeutet hat, benutzt Beck den Begriff „Subpolitik“.¹⁰⁵ Soziale Akteure verlassen sich demnach nicht nur auf offizielle Entscheidungen des politischen Systems, sondern versuchen selber „die Kunst der Selbstgestaltung“ (Beck, 1993: 659) zu entfalten und durch direkte Interventionen ihre Interessen durchzusetzen.

Als Motive ihres Engagements in den Vereinen nennen Osman und Lada ihren Wunsch, die aktuelle Situation aus eigener Kraft zu verändern. Als ihren gesellschaftlichen Auftrag verstehen sie die Herstellung und Aufrechterhaltung von

¹⁰⁵ „Subpolitik unterscheidet sich von Politik dadurch, dass (a) Akteure *außerhalb* des politischen oder korporatistischen Systems auf der Bühne der Gesellschaftsgestaltung auftreten [...] und (b) dadurch, dass nicht nur soziale und kollektive Akteure, sondern auch *Individuen* mit jenen und miteinander um die entstehende Gestaltungsmacht des Politischen konkurrieren.“ (Beck, 1993: 162; Hervorh. i. Orig.)

alternativen, auf Komplexität beruhenden Weltbildern und schließlich die Schaffung eines neues Machtgleichgewichts.

„Das hat, glaube ich, auch mit meiner Biographie zu tun, dass ich was ändern wollte, dass nicht alles so... monoton ist. Alles bleibt, wie es läuft. Also auch dieses türkische community in Deutschland. Dass man Ausnahmefälle schafft. Ich wollte wahrscheinlich auch ein Ausnahmefall werden. Aber auch verändern eigentlich. Verändern, was einem nicht gefällt.“ (I 9: 82)

„Ich muss was ändern!“ (I 8: 61)

„Mein Engagement erfolgte vielleicht auch... aus einer... langjährigen... Situation der Ohnmachtslosigkeit. Ja, es ist sicher ein Befreiungsschlag gewesen, dass man... gerade in den Jahren des Krieges irgendwo auch mitgemacht hat und sein eigenes Denken angepasst hat... nichts entgegenzusetzen hatte... Und... mit dem Bewusstsein... es geht auch anders, es gibt auch andere Möglichkeiten, Dinge können immer anders gestaltet werden, andere Formen annehmen. <...> Also, die Gemeinschaft, die kroatische Gemeinschaft, natürlich, sie sieht so und so aus. Die ganze historische Entwicklung muss so und so sein. Und ich denke, es ist wirklich dann... mein erster Versuch gewesen, diese Normiertheit, die Geschichte in den Köpfen durchzubrechen.“ (I 8: 57)

Sachen „ändern“ zu wollen, „Ausnahmefälle zu schaffen“, gegen „Ohnmachtslosigkeit“ zu kämpfen und „die Geschichte in den Köpfen durchzubrechen“ sind Zeichen der intellektuellen Stärke, des kritischen Denkens und der Bereitschaft, durch den politischen und kulturellen Aktivismus Normen nicht nur in einer ethnischen Gruppe in Frage zu stellen, sondern das allgemeine Gesellschaftsbild umzugestalten. Der sozialen Dynamik einen neuen Impetus zu geben oder anderweitige Entwicklungstendenzen zu initiieren, was wie ein „Befreiungsschlag“ wirkt, setzt nicht nur einen kognitiven, sondern auch (oder vor allem) einen emotionalen Einsatz vor. Ladas Motto: „Ich muss was ändern“ beinhaltet sowohl die kritische Informationssammlung als auch die Bereitwilligkeit, aktiv zu agieren. Einige Emotionstheoretiker schreiben gerade Emotionen die Fähigkeit zu, als Brücke zwischen „pure reason“ und Aktionen und Meinungen zu wirken (De Sausa, 1980: 136; vgl. auch Averil, 1980: 37).

Die Frage ist nun, inwieweit diese Antworten der Befragten die Ausgangsthese über die Bedeutung des Ethnischen bestätigen. Ihre Handlungen sind als *Gegenreaktion* auf monolithische Definitionen der Ethnie, in denen keine Vielfalt von *individualisierten* Ethnizitäten möglich ist, zu verstehen. Durch diese *negative* Bestimmung bleibt das Ethnische, bzw. seine Rekonzeptionalisierung (und nicht seine

Verleugnung), ihr Handlungsgrund. Diesmal handelt es sich aber nicht um essentialistisch aufgefasste ethnische Gruppierungen, sondern um die Differenz einerseits zur Dominanzgesellschaft und andererseits zur „eigenen“ Ethnie. Durch die Teilnahme an den auf Prinzipien von *identity politics* beruhenden Vereinen, bzw. mit ihrem Kampf um „die eigene Wahrheit“ und die Durchsetzung anderer, alternativer Blickwinkel, deuten Lada und Osman an, „wie man nicht regiert wird“, im Sinne Foucaults¹⁰⁶. Im Foucault'schen Machtverständnis ist die Macht nicht in bestimmten Institutionen konzentriert, sondern eher zerstreut, als selbstverständliches Potenzial in jedem von uns (vgl. auch Beck, 2002: 101). Ein solches Machtpotenzial unterstellt eine kritische Einstellung nicht nur der Dominanzgesellschaft, sondern auch der eigenen ethnischen Gemeinschaft gegenüber, wie das Lada und Osman ausdrücklich betonen:

„Die Gesellschaft, die Gesellschaft an sich will ich ändern. Also, das gilt jetzt nicht nur für die Mehrheitsgesellschaft, sondern auch die Minderheitsgesellschaft. Tabus brechen... Solche Sachen, ja... Vorurteilen.“ (I 9: 85)

4.7.4. „Strategische Ambiguität“

„Längerfristig müssen wir uns aber die Frage stellen, wie marginalisierte Subjekte ohne Sicherheit einer essentialistischen Ideologie erfolgreich Politik betreiben können.“ (Ha, 2004: 117)

Mit der kritischen Distanz zu den eigenen ethnischen Gruppen betreiben die oben genannten Befragten *identity politics*, die nicht auf einfachen, diesmal von der Minderheitsgesellschaft proklamierten Normen beruht. Und während der Einsatz einer anderen Befragten, Roxana, in ihrer Diasporagemeinschaft sich eher mit dem für die Handlung erforderlichen strategischen Essentialismus beschreiben lässt, weil die gemeinsame, mehr oder weniger einheitliche Gruppendifinition erhalten bleibt, fungieren Ladas und Osmans Engagement als eine andere Form von *identity politics*. Da sie sich solchen vereinfachten Gruppenvorstellungen gegenüber kritisch äußern und da die Vereine, in denen sie tätig sind, eine breitere als nur eine „rein“ ethnische Basis haben (im Ladas Fall ist das ein Balkanverein, in Osmans Fall ein gemeinsamer Verein

¹⁰⁶ „Nicht regiert werden wollen! heißt schließlich auch: nicht als wahr nehmen, was eine Autorität als wahr ansagt, oder jedenfalls nicht etwas als wahr anzunehmen, weil eine Autorität es als wahr vorschreibt.“ (Foucault, 1992: 14)

für MigrantInnen unabhängig von ihrer Herkunft¹⁰⁷), setzt ihr Handeln eine „strategische Ambiguität“ (vgl. Dirlik, 1997: 179) voraus. Die Wurzeln einer solchen strategischen Ambiguität sind in der neuen Hybridität zu finden, bzw. In den *new ethnicities* oder individualisierten Ethnizitäten, deren Elemente die Individuen selber basteln.

Für Radhakrishnan (2003: 314) ist gerade der politische Aktivismus ein Hauptunterscheidungsmerkmal zwischen einer „metropolen“ und einer postkolonialen Hybridität. Wenn die erste durch eine gewisse „Bequemlichkeit“ geprägt sei, so unterstelle die andere politische Verantwortung. Dementsprechend befürwortet er den Begriff „*politics of representation*“ anstelle von „*identity politics*“, weil dieser ohne die Last der traditionell verstandenen Identität und Authentizität auskommt (vgl. Radhakrishnan, 2003a: 57). Aus dieser Perspektive lässt sich z. B. Osmans Engagement erklären. Da seine Selbstidentifikation in der ethnischen Dimension vielfältig ist, treibt er *identity politics* oder *politics of representation*, die auf seiner migrantischen Hybridität gegründet sind.

In den hybriden Identitäten der anderen Befragten, die sich einerseits ihren ethnischen Gruppen zugehörig, andererseits als von ihnen verschieden fühlen, liegt der Grund, warum sie die Teilnahme an den ethnisch organisierten Vereinen in München ablehnen. Da sie ihre ethnische Zugehörigkeit anders, eigenständig definieren, empfinden sie simplifizierte Vorstellungen, die oft in solchen Vereinen propagiert werden, als einseitig. Jorgos, Sanja und Marina begründen ihre Nichtteilnahme an solchen Aktivitäten folgendermaßen:

„Ich habe keinen Kontakt... mit ihrer... mit ihren institutionalisierten... so... Sachen. Ich bin dort nicht aktiv und das ist sicherlich eine Wahl von mir, weil ich mich nicht unbedingt zugehörig fühle... der... dieser... mehrseitlich Griechengruppe, die hier lebt.“ (I 7: 63)

„Also, die Organisationen gibt es schon und Vereine, aber... Das wäre mir dann doch zu viel. Ich wollte schon ein bisschen Distanz beibehalten.“ (I 10: 96)

¹⁰⁷ „Nein. Also, ich war... in einem türkischen Verein nie aktiv. Ich war eher in Vereinen aktiv, die... eher in interkulturellem Kontext stammen. So wie hier. Und... türkisch-deutscher Jugendclub war mal... Das war eher so... Wir hatten auch eine Zeitschrift... Das waren schon türkisch dominierende Gruppen, aber andere waren schon dabei.“ (I 9: 37)

„Hauptsächlich sind die Leute, die hier kommen, Migranten, weil die Angebote, die Projekte hier... sie sind hauptsächlich auf Migranten gerichtet.“ (I 9: 76)

„Und in dieser katholischen, kroatischen katholischen Mission sind sie halt sehr... sehr nationalistisch orientiert, kroatisch-nationalistisch orientiert und verabscheuen mehr oder weniger alles was nicht... urkatholisch, urkroatisch ist.“ (I 11: 76-78)

„... würde ich auf jeden Fall nicht sagen: ‚Geht in Euere Ecke!‘, weil das dann eine Parallelgesellschaft ist.“ (I 11: 136)

„Distanz beizubehalten“ oder „sich nicht ganz zugehörig fühlen“ stellt ihren Widerstand gegenüber vereinfachten Weltbildern, die häufig im Hintergrund ethnischer Diasporagemeinschaften zu finden sind, dar. Dabei klagen sie als Intellektuelle über die anachronistische, oft primordialistisch orientierte Basis solcher Organisationen („*urkroatisch*“), die, konsequent gedacht, zur Abgrenzung und zur Entstehung von „*Parallelgesellschaften*“ führten. Dadurch offenbaren die Befragten wiederum ihre marginalen GrenzgängerInnenpositionen, weil sie sich in ihrer Komplexität nicht auf eine Zugehörigkeit reduzieren lassen bzw. statt eines „blinden“ eher einen „konstruktiven“ Patriotismus befürworten (vgl. Staub, 1996).¹⁰⁸ Marginale Positionen als Handlungsgründe für *identity politics* müssen schließlich nicht Orte genauso dominierender, einfacher Gruppendifinitionen sein, diesmal von der Seite der Minderheitsgruppierungen ausgehend. Sie sollten eher „[...] as spaces where we can best become whatever we want to be“ (hooks, 1990: 20) verstanden werden.

¹⁰⁸ „Constructive patriotism requires balancing attachment to and consideration for the well-being of one's own group with an inclusive orientation to human beings with respect for the rights and welfare of all people.“ (Staub, 1986: 214)

4.8. Heim

„When does a place of residence become ‚home‘?“ (Brah, 1996: 1)

4.8.1. Räumliche Positionierung „dazwischen“

Die Position eines/einer Intellektuellen, der/die solche eindimensionalen Gruppendifinitionen in Frage stellt, bezeichnet Bauman als die eines „ewigen Wanderers“ oder „universalen Fremden“ (vgl. Bauman, 1992: 109), womit die Veflochtenheit einer subjektiven und einer räumlichen Ebene angedeutet wird. Insofern bilden die Themen „Raum“ und „Raumpositionierung“ den Schwerpunkt dieses Kapitels. Wie gezeigt, wird der Raum in Globalisierungsprozessen von dem nationalstaatlich verstandenen Territorialprinzip entkoppelt und dadurch fluider und von individuellen Definitionen geprägt (vgl. Kapitel 3.1.1.) Der Begriff „Heimat“, im Sinne eines vertrauten Ortes, ist dementsprechend nicht nur politisch-geographisch, sondern vor allem subjektiv bestimmt. Den Essentialismus beiseite lassend, lautet nun die Schlüsselfrage nicht: „*What is home?*“, sondern: „*Where is home?*“ (vgl. Rus, 2006: 2). Die Heimat wird als subjektives, individuelles Konstrukt, bei dessen Entstehung äußere, soziale Definitionen wenig Einfluss ausüben, betrachtet. Nicht nur eine rein geographisch-räumliche Positionierung eines Subjekts, sondern auch sein Bedürfnis nach der „Verwurzelung“ prägen den Heimatbegriff. Die Untersuchung dieses Begriffs wird jedoch an das Ethnische gekoppelt, weil der Raum als eines der wichtigsten Elemente der Selbstbestimmung einer ethnischen Gruppe gilt. Daraus folgt, dass die Änderung des Raumkonzeptes die Änderung der ethnischen Definierung hervorrufen kann. Demgemäß soll gezeigt werden, dass „Heimat“ kein unveränderliches Konzept ist, sondern eines, das mehr je als zuvor individuell neu inszeniert wird. Für diesen Prozess der Neudefinierung des Heims benutzt Zhang den Begriff „rehomeing“, womit gemeint sei, „to accept the many changes and transformations that have happend to what we remembered as ‚home‘ “ (Zhang, 2004: 16).

Es stellt sich die Frage, warum Heimat, im Sinne von subjektiven Raumpositionierungen, dennoch durch die Brille der Nationalstaatlichkeit betrachtet wird, insbesondere in der Migrantenopulation. Eine mögliche Ursache ist, dass der

Nationalstaat tatsächlich auf solchen Raumkonzepten besteht, mit deren Hilfe er sich von anderen Staaten abgrenzt und seine Singularität zu bewahren versucht. Auf diese Weise werden Grenzen zu „*lived constructs*“ (vgl. Rus, 2006), deren Existenz nicht infrage gestellt und dadurch verinnerlicht wird. Ladas Überlegungen, wie und wann sie ihrer ethnischen Zugehörigkeit besonders bewusst geworden ist, können dabei als Beispiel dienen:

„Damals war ich 16 und musste zum KVR¹⁰⁹, um meine Aufenthaltserlaubnis zu verlängern. Und dann habe ich, wahrscheinlich zum ersten Mal, verstanden, dass ich eigentlich keine Deutsche bin. Denn, das müssen die Deutschen nicht machen. Und nur weil ich einen falschen Pass habe, musste ich rechtfertigen, dass ich hier bleiben darf. Vorher habe ich gar nicht daran gedacht, dass Deutschland nicht meine Heimat ist. Das haben sie mir aber dort gezeigt.“ (I 8: 113)

Der auf dem alten Paradigma beruhende nationalstaatliche Apparat, der in der Regel keine doppelte Staatsangehörigkeit zulässt und dadurch die Verortung „dazwischen“ in der Tat verhindert, wirkt dabei anachronistisch. Die aktuelle Multipositionierung des Subjekts und eine mögliche, damit einhergehende Selbstdefinierung in einer individualisierten ethnischen Dimension, die keinen festen und eindeutigen (ethnischen) Raum voraussetzt, wird durch solche Praktiken erschwert.

Diese Multipositionierung bedeutet, die Vertrautheit allgegenwärtiger Wahrheiten zu verlassen und selbstständig, von gesellschaftlichen Zwängen befreit zu denken und zu handeln bzw. sich schließlich in einer „Un-Position“ zu befinden. Eine solche „Un-Position“ impliziere die „Wurzellosigkeit“, die Auflösung jeglicher festen sozialen Definitionen und Kategorien, vor allem der Heimat im Sinne des Nationalstaates (vgl. Bauman, 1992: 117). Ein Fremder sei damit „ein ewig Ausgestoßener“, der sich nirgendwo zu Hause fühle (vgl. Said, 1997: 53). Jorgos beschreibt gerade diese Heimatlosigkeit, die er als Fremder zu spüren bekommt:

„Ich bin weder in München noch in <...> zu Hause, mittlerweile. Ich bin in <...> geboren. Mein Zuhause ist in der <...>straße, wo meine kleine Wohnung ist. Aber, München ist nicht meine Heimat. Ich fühle mich mittlerweile gut in München... Ich komme woanders her, das weiß ich selber... Mein persönliches Zuhause, mein privates Zuhause ist jetzt nicht, was weiß ich, bei den Eltern, es ist meine Adresse in München.“ (I 7: 69)

¹⁰⁹ Kreisverwaltungsreferat.

Weder in einem noch in dem anderen Ort „zu Hause sein“, jedoch sich an die beiden (oder mehrere) Orte gebunden zu fühlen, scheint das Problem eines „ewigen Wanderers“ wie Jorgos zu sein. Die Ortsungebundenheit weist dabei nicht auf einen absoluten Heimatverlust, sondern wiederum auf ihre Rekonzeptualisierung hin. Heimat sei „eine subjektive Konstruktion“ (Mitzscherlich, 1997: 226), die nicht mehr auf kollektiven Vorstellungen über einen gemeinsamen Raum beruhe. Im erwähnten Fall ist Jorgos' „Beheimatung“ kein von der Gruppe bestimmtes Phänomen, als nationalstaatlich verstandener kollektiver Raum, diese stellt vielmehr seine *individuelle* (Un-)Positionierung „dazwischen“ dar. Interessant scheint dabei die Tatsache zu sein, dass diese (Un-)Positionierung die Lokalisierung des Heimatbegriffes hervorrufen kann – weder München als Stadt noch das Elternhaus in Griechenland, sondern „*meine kleine Wohnung*“ werden von ihm als „*Zuhause*“ bezeichnet, womit Robertson'sche Glokalisierungsprozesse (Robertson, 1992) erneut zum Vorschein kommen.

Wie gezeigt, bringt das Leben eines Grenzgängers/einer Grenzgängerin, der/die überall und nirgendwo zu Hause ist, sowohl Vorteile als auch Nachteile mit sich (vgl. Kapitel 4.5.2.). Und wenn eine solche Position einerseits die Befreiung des Subjektes andeutet, so stellt diese andererseits auch den Verlust vertrauter Strukturen und Anschauungen dar, woraus Unsicherheiten resultieren können. Im Ajsas Fall ist die Spaltung „zwischen den zwei Welten“ zum einen durch die Ablehnung seitens der Dominanzgesellschaft und zum anderen durch die Internalisierung der Kulturmuster dieser Gesellschaft, wodurch sie sich vom Rest ihrer in Palästina lebenden ethnischen Gruppe unterscheidet, verursacht. So fühlt sie sich „entwurzelt“, weil sie sich keiner der beiden Gesellschaften uneingeschränkt zugehörig fühlt. Auf die Frage, wo sie sich zu Hause fühlt, gibt sie folgende Antwort:

„Also, jetzt nirgends, weil... man ist dort zu Hause, wo man die Leute gern hat. Und ich meine, Deutschland sowieso nicht, weil die Deutschen das gar nicht wollen. So... ich verzichte auf Deutschland und... Palästina... ja... das ist schon meine Heimat, aber es bleibt irgendwie so..... eine Traumvorstellung. Weil ich schon unten war und habe versucht dort zu leben. Es geht zwar, aber..... Du musst auf so viel verzichten und wieso soll ich das machen... Also, Du bist immer zwischen zwei Welten.“ (I 2: 132)

„Immer zwischen zwei Welten“ zu sein, sich aber nirgendwo ganz zugehörig zu fühlen, bezeichnet Ajsa als ihre Position. Mitzscherlich nennt diese „das Modell Unterwegs“ (vgl. Mitzscherlich, 1997: 216), das jede dauerhafte Sesshaftigkeit negiere. Im Zwiespalt

zwischen fehlenden sozialen Netzwerken in der Aufnahmegesellschaft einerseits und dem niedrigen Lebensstandard in Palästina, der mit ihrer Heimatdefinition nicht kompatibel ist, andererseits bleibt somit ein Raum „dazwischen“ offen, wo sie sich (nicht) verorten kann. Sie „*verzichtet*“ nicht nur bewusst auf Deutschland, sondern distanziert sich auch von einer „*Traumvorstellung*“ von Palästina, womit die Heimat für sie eine Entweder-oder-Kategorie wird. Während die Einheimischen, die ihren Ort nie verlassen haben, um in einer anderen Umgebung zu leben, diesen als „privileged space of legitimate claims of belonging“ (Brah, 1996: 191) empfinden, gibt es für „moderne Nomaden“ (wie Ajsa oder Jorgos) keine solchen fest definierten Orte. Das Problem besteht allerdings darin, dass solchen Subjekten oft ein Geborgenheits- und ein Zugehörigkeitsgefühl, die einer Heimat inbegriffen sind, fehlen.

4.8.2. Geborgenheits- und Zugehörigkeitsgefühl („*homing desire*“)

„Homesickness means a dream of belonging; to be, for once of the place, not merely in.“ (Bauman, 1996: 30; Hervorh. i. Orig.)

Die auf der Routinisierung beruhenden, erprobten „vertrauten Strukturen“ der Heimat, die sich z. B. als Tradition oder Gebräuche einer Gruppe offenbaren, bieten ihren Angehörigen Intimität und Sicherheit (vgl. Bronfen, Marius, 1997: 1; Schütz, 2003: 96). Das Paradoxe an der Migrantenposition besteht darin, dass sie zum einen die Befreiung vom sozialen Kontext und die Möglichkeit der Selbstgestaltung bietet, zum anderen gerade aufgrund dieser Ungebundenheit das Bedürfnis nach Zugehörigkeit hervorruft. Die Spannung zwischen der Zweckrationalität, im Sinne von rationalen Migrationsgründen, und der erwünschten Intimität wird daher in Migrantenbiographien oft deutlich spürbar.

Die Werte der sozialen Wärme, der Geborgenheit und des Schutzes, mit denen Heimat assoziiert wird, unterstreichen Sanja, Ilina und Sergej:

„Das Gefühl, hier allein zu sein, weil es mir relativ wenig ist, wie oft ich nach Hause fahre. Und ich habe so... das Gefühl, ich verliere diese Verbindung total. Und irgendwie... fühle ich mich auch nicht zu Hause hier und nicht so dazu zugehörend.“ (I 10: 156)

„Ich merke schon – wenn ich zu viel müde werde, dann ich fahr' gleich nach Hause. Für eine Woche oder so. Mindestens. Aber, ich spüre, dass ich mich zu Hause besser fühle. Und hier kann ich das nicht.“ (I 5: 74)

„Ich kann nicht sagen, dass ich von der Ukraine begeistert bin. Ja, das ist wichtig, weil... Ich fühle mich zu Hause besser.“ (I 6: 120)

Auch wenn die Befragten mit den sozialen Umständen in ihren Herkunftsländern nicht zufrieden sind, betonen sie doch die Bedeutung, die diese Umgebungen (die sie aus ökonomischen oder anderen Gründen verlassen haben) für sie haben. Alle drei Befragten betonen, dass sie sich dort *„besser fühlen“* und dass ihre emotionale Verbundenheit mit diesen Gebieten durch die Migration nicht geschwächt wird. *„Das Gefühl, hier allein zu sein“* und das daraus resultierende Unbehagen, weil keine *„Verbindungen“* entstehen, können wiederum als der umgangssprachliche Ausdruck für die Bedeutung sozialer Kontakte verstanden werden (v. Kapitel 4.3.2.2.). Die an dieser Stelle erwähnten sozialromantischen Vorstellungen der Befragten über das Herkunftsland als *„Ort der Geborgenheit“*, der die innere Kraft gibt (*„wenn ich zu viel müde werde, dann ich fahr' gleich nach Hause“*) und auf den man sich immer wieder verlassen kann, sind jedoch ihrem sonst kritischen Blick auf dortige aktuelle politische und ökonomische Umstände diametral entgegengesetzt. Obwohl die Unzufriedenheit mit diesen Umständen schließlich ihre Migration verursacht hat, stilisieren sie hier trotzdem die Herkunftsländer zu Zufluchtsorten und idealisieren diese. Die Bedeutung bestimmter Räumlichkeiten transzendiert dadurch die rein physische Anwesenheit und scheint in die Lebensgeschichten der Befragten eingebettet zu sein, unabhängig vom realen soziopolitischen Kontext.

Im Zeitalter der Globalisierung, die durch Vernetzung, Vermischung unterschiedlicher kultureller Elemente und *„Enträumlichung“* geprägt ist, wird der rein territorial verstandene Heimatbegriff zunehmend in Frage gestellt. Wenn in einer solchen globalisierten Welt die Migration, als tatsächliches, physisches Verlassen solcher *„vertrauten Orte“*, die als Heimat gelten, erfolgt, kann die *„Sehnsucht nach Verwurzelung“* (Mitzscherlich, 1997: 17) verstärkt werden, da diese erst in einer Situation der Abwesenheit und des Verlustes entstehe (vgl. Rus: 9, 26). Als wichtigste Elemente der Heimat, die ihnen am meisten fehlen und die das Geborgenheitsgefühl bieten, nennen die Befragten Familie, Landschaft und Freundeskreis.

Sanja, Olga und Ibrahim verbinden den Heimatbegriff ausschließlich mit der Familie, die als Geborgenheits- und Zufluchtsort schlechthin gilt und die „*the dream of belonging*“ am besten erfüllen kann. Da alle drei Befragten Singles sind, bzw. da ihre Familien in ihren Herkunftsländern wohnen, ist zu erwarten, dass eine eventuelle Familiengründung in der neuen Umgebung Auswirkungen auf ihre Heimatdefinition hätte. Die Einbindung in die Kernfamilie und die Verbindung eines bestimmten Raums, in dem die Familie wohnt, mit dem Heimatbegriff, gibt diesem Raum sein emotionales Gewicht. Die Befragten versuchen allerdings die durch die Migration verursachte Erosion solcher familiären Beziehungen mittels der Verwendung neuer Kommunikationsmedien zu verhindern.

„Also, es ist schwierig. Nirgendwo fühle ich mich zu Hause. Aber immer mehr jetzt, je älter ich werde, denke ich, dass es irgendwie... wie sagt man das auf Deutsch... Ja, doch Bosnien, weil dort meine Familie ist. Andererseits, jetzt sind die engen Freunde hier. Das ist jetzt ein bisschen Zwiespalt.“ (I 10: 114)

„Ja, ich würde sagen, wo ich aufgewachsen bin, wo meine Familie ist. Estland, natürlich.“ (I 3: 93)

„Also, was mir besonders fehlt sind meine Eltern, besonders meine Mutter, weil sie die ganze Zeit an mich denkt usw. Dass sie nicht weiß, ob ich zurückkomme oder nicht. Das ist ein großes Problem für ihr, für sie. Das ist das Wichtigste, was ich denke. Und dann, natürlich, wenn man denkt an ganze Umgebung, Landschaft, das Wetter und so.“ (I 1: 62)

Die Bedeutung der Landschaft betonen, außer Ibrahim, auch Jorgos und Sergej.¹¹⁰

„Also, das hier ist Ukraine, das sind Fotos aus meiner Stadt, ein Fluss. Ja, gut... Ukraine... groß, wild...“ (I 6: 132)

„Da ich mir allgemein in meinem Leben ein bisschen mehr Mobilität wünsche... Ich würde auch gerne mehr Zeit in meinem Geburtsort verbringen, weil das mir gut tut. Am Meer. Nicht aber zum Schwimmen gehen, unbedingt. Ich mag sehr schwimmen, aber es geht nicht darum – Ferien, Sonne und Meer.“ (I 7: 76)

¹¹⁰ Einen möglicherweise interessanten Befund für die visuelle Ethnographie bieten die in den Wohnungen einiger Befragten vorhandenen und sichtbar ausgestellten Fotos aus ihren Herkunftsländern, wie etwa bei Sergej, Jorgos, Marina und Sanja.

„Und Meer fehlt mir enorm... Ich habe das unterdrücken müssen, im Laufe der Zeit. Aber das Meer ist da, und ich bin nicht da.“ (I 7: 82)

Die Bedeutung, die die Befragten bekannten Landschaften als vertrauten Orten geben, deutet allerdings das komplexe Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Umgebung an, im Sinne der sozialen Ökologie. Erwähnenswert scheint dabei die Tatsache zu sein, dass nationalstaatliche Grenzen eine weniger bedeutsame Rolle spielen, was die These von der Transnationalisierung des Raums und der Entstaatlichung noch einmal bestätigt. In diesem Sinne ist eine solche Verortung von den so genannten „Nicht-Orten“¹¹¹ (wie etwa Flughäfen) zu unterscheiden. Und während sich solche „Nicht-Orte“ auf einen „leeren“ Raum mit klaren Strukturen, aber ohne stabile Inhalte bezieht, spiegelt die Positionierung eines Migranten/einer Migrantin seine/ihre reale Gebundenheit an sozial organisierte, bewohnte Orte wider. Aufgrund dessen ist eine absolute Unabhängigkeit vom Raum, der ein lebendiges Konzept darstellt, in der Tat unvorstellbar, sodass die Heimatlosigkeit oder die Befreiung von einem sozialräumlichen Konzept eher als ein imaginäres Denkmodell zu sehen ist.

Außer der Landschaft oder der vertrauten Umgebung als identitätsstiftende Heimatelemente treten soziale Bezüge als zweites entscheidendes Moment der Heimatdefinition in Erscheinung. Marina hebt besonders die Bedeutung dieser sozialen Komponenten in ihrer Bestimmung des Heimes hervor:

„Es fehlt mir nicht Kroatien. Es fehlen mir auch nicht die Kroaten, sondern die Leute, die dort halt leben... die ich vermisse und die ich liebe...“ (I 11: 92)

„Wo ich mich zu Hause fühle? Also, in Kroatien, auf jeden Fall. Das ist so eine Sache – es ist nicht halt, weil es Kroatien ist, weil ich in Kroatien geboren wurde, sondern weil dort eigentlich Leute leben... die... die mir auch was bedeuten und wo ich mich eigentlich geborgen fühle, die mir dieses Gefühl geben, dass sie... dass sie mich mögen, so wie ich bin. Wenn ich wahrscheinlich solche Leute hier hätte, also Freunde... also Freundeskreis und so, würde ich nicht so ablehnend über Deutschland reden.“ (I 11: 87)

Das fehlende soziale Netzwerk verursacht somit die zum Teil ablehnende Einstellung Marinas München gegenüber. Sich im Freundeskreis „geborgen zu fühlen“, gehört für sie zu einem Ort, der auch als „Heimat“ bezeichnet werden kann. Dieses Gefühl fehlt ihr in der neuen Umgebung. Mitzscherlich zufolge nehme die Problematik der Beheimatung

¹¹¹ Zum Thema „Nicht-Ort“ s. Augé, Marc (2010): *Nicht-Orte*, C. H. Beck.

gerade mit der mangelnden sozialen Unterstützung am neuen Ort zu (vgl. Mitzscherlich, 1997: 214). Dementsprechend wäre es leichter, sich in der neuen Umgebung zu integrieren, „sich zu Hause zu fühlen“, wenn die Akzeptanz der Dominanzgesellschaft größer wäre. An der Sozialdynamik der Gesellschaft als Gleichberechtigte teilzunehmen und sich akzeptiert zu fühlen, stärkt somit das Zugehörigkeitsgefühl und dadurch die Annahme der neuen Umgebung als Heimat. Darüber hinaus befreit Marina hiermit den Heimatbegriff von einer nationalstaatlichen Dimension und distanziert sich von der ethnischen Gruppe („*Es fehlt mir nicht Kroatien. Es fehlen mir auch nicht die Kroaten ...*“), was ihre nun autonome Position und die vielschichtige, nicht nur durch die Ethnizität geprägte Selbstdefinierung andeutet.

Olga, deren Migration ökonomisch motiviert war, erklärt ihr Heimatverständnis ähnlich wie Marina:

„Ja, es ist ökonomische Frage, Wirtschaft... Man will ja natürlich möglichst in Heimat leben, wo die Leute Dich verstehen, wo Du gute Freunde hast, wo man aufgewachsen ist und wo man sich zu Hause fühlt. Man fühlt sich wenig in fremden Länder zu Hause, man passt sich einfach mit Umgebung an und...“ (I 3: 112)

Mit ihrer Bestimmung der Heimat als einem Ort, an dem ihre Bezugspersonen sind und an dem sie sich gut fühlen, zeigen die Befragten Egozentrierungs- und Personalisierungsstrategien in Bezug auf ihre Heimatdefinition (vgl. Mecheril, 1994: 71)¹¹².

Eine „*geistige Entspannung*“, wie sie die Heimat biete, ist das Wichtigste für Sergej:

„Ja, gut, eigentlich in der Ukraine. Also, ich bin mehr oder weniger reisebereit, aber... ja... Das ist einfach Gefühl, wo Du Dich... Also, z. B. wenn ich nach Ukraine fahre, dann ist das eine geistliche, wie heißt das..... Entspannung für mich. Und deswegen, das ist Hauptkriterium.“ (I 6: 126)

¹¹² „Folgende Modifikationen kann das Heimatverständnis erfahren:

– Egozentrierung: ‚Heimat ist da, wo ich mich gut fühle.‘

– Personalisierung: ‚Heimat ist da, wo meine Bezugspersonen sind.‘

– Hedonisierung: ‚Heimat ist da, wo ich mich wohlfühle.‘

– Rationalisierung: ‚Heimat ist da, wo ich mit geltenden Regeln und Werten einverstanden bin.‘“ (Mecheril, 1994: 71)

Diese Entspannung ist allerdings nicht zweckrational begründet – Sergej ist sich der dortigen gesellschaftlichen Probleme bewusst und hat sich aufgrund dessen für „*eine bessere Zukunft in Deutschland*“ (I 6: 25) entschieden. Es liegt die Vermutung nahe, dass eine derartige emotionale Geborgenheit und Sicherheit sowohl aus der Vertrautheit mit den dortigen sozialen Strukturen als auch aus der Einbettung in das ökologische Milieu resultiert.

Mitzscherlich ist der Ansicht, Heimat müsse nicht unbedingt an bestimmte Orte gebunden sein, sie sei vielmehr „in die ‚Innenwelt‘ der Subjekte“ verlegt (vgl. Mitzscherlich, 1997: 36) und dadurch personalisiert. Dieses persönliche Begehren nach Sicherheit, Geborgenheit und Zugehörigkeit, das das Heim zu erfüllen hat, nennt Brah *homing desire*, welches aber nicht mit dem Begehren nach Heimat gleichzusetzen sein. Da nämlich Disporagemeinschaften mit ihrer Lebensweise in mehreren Orten eine „Heimat in der Ferne“ erzeugen, gleichzeitig aber auch zu Strukturveränderungen in deren Herkunftsländern beitragen, verändern sie dadurch das Heimatverständnis selber (vgl. Brah, 1996: 197). Heimat oder, genauer gesagt, Heim, sei kein einziger, physischer Ort, sondern vielmehr ein Objekt des Begehrens, der Sicherheit und Geborgenheit, der gar nicht real existieren müsse. Ein Ort der Imagination.

4.8.3. Imaginäre Heimaten

Als „a mythic place of desire“ (Brah, 1996: 192) bekommt Heimat eine neue, äußerst persönliche Dimension. Sie werde eine imaginäre Heimat, die vor allem in der Phantasie entstehe und oft weit von den konkreten, realen sozialen Verhältnissen entfernt sei (vgl. Rushdie, 1991; auch Beck-Gernsheim, 2003: 23f.). Ähnlich wie im Falle von *new ethnicities*, die vor allem individuelle Bestimmungen einzelner Angehöriger darstellen, bilden sich imaginäre Heimaten heraus, die genauso als subjektive Konstruktionen fungieren. Diese zahlreichen individuellen, voneinander verschiedenen Definitionen deuten eine breite gegenwärtige Pluralität von Ethnizitäten und Heimaten an.

Mitzscherlich zufolge sei eine solche Tendenz zur Idealisierung der Heimat besonders bei den Personen ausgeprägt, deren Migration nicht aufgrund der eigenen

Entscheidung erfolge (vgl. Mitzscherlich, 1997: 216). Damit lässt sich ein emotional geprägtes Bild von den Herkunftsländern bei den in Deutschland aufgewachsenen Befragten erklären. Während die Befragten, die wegen des Studiums migriert sind, sich tatsächlich kritischer über ihre Herkunftsländer äußern, bleiben diese für die andere Befragtengruppe eher eine „Traumvorstellung“ (I 2: 132). Da ihr Aufenthalt in Deutschland keine eigene Entscheidung, sondern jene ihrer Eltern war und da sie keine Gelegenheit gehabt haben, sich mit realen Problemen im Herkunftsland auseinanderzusetzen, bieten diese imaginären Heimaten eine Art Schutz und Flucht vor Schwierigkeiten in der „fremden“ Umgebung (ibid.: 37). Als „ein Symbol für Sehnsucht“ (Beck-Gernsheim, 2007: 23) dient dabei eine mögliche Rückkehr, von der alle vier in Deutschland aufgewachsenen Befragten reden:

„Als ich klein war, in der Kindheit und so, dann habe ich immer für Palästina geschwärmt. Also, ich war gedanklich immer unten. Ich habe alles, was ich tat hier, also... nachdenken... Wie würde ich das unten tun, oder wie würden das meine Verwandten tun. Deswegen verstehe ich mich nicht so gut mit den Deutschen, weil ich zu arabisch bin.“ (I 2: 149)

„Also, wenn in Palästina Frieden wäre, würde ich auf jeden Fall unten leben. So, würde ich mir überlegen.“ (I 2: 153)

„Was ich machen wollte – z. B. ein Jahr oder zwei Jahre nach Rumänien gehen, um zu sehen, ob ich überhaupt dort überleben kann, so... deutsch geprägt, sag' ich jetzt mal... Ich möchte einfach diesen Traum erfüllen, um selber sagen zu können danach: ‚OK, ich entscheide mich für Deutschland, für Frankreich oder für Rumänien, oder was anderes auf diesem Planeten‘. Aber, das brauche ich unbedingt für meine Identität. Dann kann ich sagen: ‚OK, ich habe versucht, aber es klappt nicht.‘“ (I 4: 105)

„Ich würde gerne mal... wieder mal..... für... ein halbes Jahr oder ein Jahr oder mehr in der Türkei leben, um zu sehen, ob ich... das kann. Oder auch nach einem anderen, ganz einem anderen Land. Das wäre auch möglich.“ (I 9: 97)

Der „Mythos Rückkehr“ („das brauche ich unbedingt für meine Identität“) ist dabei als Versuch einer „deutsch geprägten“ Rumänin, wie sie sich selber definiert, unterschiedliche Facetten ihrer Identität erfolgreich zu vereinen zu verstehen. Sowohl sie als auch Ajsa geben dabei dieser Versuchung eine idealistische Note („Ich möchte einfach diesen Traum erfüllen“, „habe ich immer für Palästina geschwärmt“), da der Wunsch nach dem Leben in einem eigentlich unbekanntem „Herkunftsland“ nicht auf

dem realen Zustand dieses Landes aufbaut. Ähnlich wie Osman, der an der sozialen Dynamik in der Türkei bis dato auch nicht aktiv teilgenommen hat, entwickeln sie dessen ungeachtet ein Zugehörigkeitsgefühl zu diesen Orten. Dadurch gewinnt ein neues, individuelles und nicht unbedingt realitätsbezogenes Verhältnis zur Heimat an Bedeutung, bzw. die Heimatdefinition wird eher eine „timeless and spaceless category“ (Rus, 2006: 7). Bei den zwei Befragten lassen sich außerdem Gemeinsamkeiten bezüglich einer temporären Ortsgebundenheit erkennen – das Leben im Herkunftsland sollte als eine Anfangs- oder Überbrückungsphase zu einer potentiellen „Ortspolygamie“ (vgl. Beck, 2007a, 2002b) dienen (*„ich entscheide mich für Deutschland, für Frankreich oder für Rumänien, oder was anderes auf diesem Planeten“, „oder auch nach einem anderen, ganz einem anderen Land“*).

Hingegen hat Lada, anders als Ajsa, Roxana und Osman, die sich ihren Rückkehrwunsch noch nicht erfüllt haben, in Kroatien einen kurzen Studienaufenthalt verbracht und wurde dadurch für die Probleme des Landes sensibilisiert.

„Ich war während des Studiums ein halbes Jahr dort. Ich wollte eigentlich das ganze Jahr dort bleiben... Es war in der Zeit davor... war schon auch immer so eine Sehnsucht. Nach diesem Studienaufenthalt war das ganz klar nicht mehr der Fall. Und... ich habe auch gesehen, was mir nicht passt an diesem Land, mit was ich nicht klar komme... Aber meine eigene Position war auch klar genug, um mich damit zu konfrontieren, um einzusteigen und zu sagen: ‚So geht das nicht, Leute, ja!‘ [Lachen]“ (I 8: 111)

Indem die Sehnsucht erfüllt wird, bzw. durch alltägliche Praxen im Herkunftsland realisiert wird, verschwindet „die Magie“ des Schutzortes. Die „Sehnsucht“ Ladas wird durch ihren Studienaufenthalt im Herkunftsland entmystifiziert. Sie hat die Gelegenheit gehabt, sich davon ein Bild zu machen, was ihr *„nicht passt an diesem Land“*, wodurch utopische Vorstellungen entkräftet wurden. Die ideale, imaginäre Heimat, die vor allem in der Phantasie existiert, unterscheidet sich somit von der realen. Roxanas Beschreibung Rumäniens hat dementsprechend einen anderen Tenor als Ladas Beschreibung Kroatiens:

„Rumänien reicht mir deshalb oder... gefehlt mir deshalb, weil das ein barmherziges Land ist. Die Leute sind barmherzig. Jetzt ist die Moment, wenn die Leute... ein bisschen... egoistisch geworden sind, durch die finanzielle Situation und so. Aber, trotzdem, Du gehst nach Rumänien, Du hast das Gefühl, jeder nimmt Dich gerne, jeder

freut sich, dass Du da bist... Du wirst irgendwie wahrgenommen. In Deutschland wirst Du weniger wahrgenommen, als Person selber. Du bist ein einzelnes Individuum zwischen Tausenden und Tausenden. In Rumänien bist Du ein bisschen anders. Vielleicht weil es jetzt... also... also..... weil ich aus Deutschland nach Rumänien gehe. Auf jeden Fall gefehlt mir diese Barmherzigkeit dort...“ (I 4: 77)

Es stellt sich nun die Frage, warum die Befragte in ihrer Erzählung die angenommene „Barmherzigkeit“ und Menschenwärme Rumäniens betont? Eine plausible Erklärung dafür wäre, dass sie versucht, mittels eines idealen Ortes einen Ersatz für ihre nicht besonders erfolgreiche soziale Integration in der Aufnahmegesellschaft zu schaffen (vgl. Kapitel 4.3.2.2.). Dieser Idealisierung ist sie sich zum Teil bewusst – sie hat solche Vorstellungen, *„vielleicht weil es jetzt... also... also..... weil ich aus Deutschland nach Rumänien gehe“*. Da sie in gesellschaftliche Strukturen in Rumänien nicht involviert ist bzw. ihre sozialen Beziehungen auf einer oberflächlichen Ebene bleiben (*„jeder nimmt Dich gerne, jeder freut sich, dass Du da bist“*), entspricht ihr Aufenthalt dort eher einem touristischen Genuss. Den laut ihr offenen sozialen Beziehungen in Rumänien (*„Du wirst irgendwie wahrgenommen“*) setzt sie die individualistisch geprägten in Deutschland entgegen (*„Du bist ein einzelnes Individuum zwischen Tausenden und Tausenden“*), womit sie ihr Bedürfnis nach näheren und intensiveren sozialen Interaktionen offenbart.

Ladas Heimatvorstellung weicht, wie erwähnt, von derartigen idealistischen Vorstellungen ab. Im Vergleich zu Roxana greift sie konkrete politische Umstände in Kroatien auf und übt scharfe Kritik an diesen.

„Mein Land war... tatsächlich Jugoslawien. Und... Kroatien..... ist für mich ein Land, wo ich immer gerne noch hinfahre... in dem ich immer sehr gerne die Sommer verbringe... Das ist natürlich auch eine sehr schöne Landschaft und natürlich auch... nette Menschen zu bieten hat, aber eine absolut verkorkste Gesellschaft und eine verkorkste Politik.“ (I 8: 99)

Sie trennt klar zwischen alltagsweltlichen (*„nette Menschen“*) und politischen Strukturen im Land (*„eine absolut verkorkste Gesellschaft und eine verkorkste Politik“*), wobei das Herkunftsland für die Privatsphäre reserviert bleibt bzw. als ein begehrter Urlaubsort fungiert (*„Land, wo ich immer gerne noch hinfahre... in dem ich immer sehr gerne die Sommer verbringe...“*), an dem sie sich ihre berufliche Zukunft jedoch nicht vorstellen kann. Die Aussage, dass ihre Heimat das nicht mehr existierende Jugoslawien sei,

dessen Evokation übrigens im auch von ihr geleiteten Balkanverein stattfindet, weist auf die Existenz einer imaginären Heimat auch in ihrem Fall hin.

Die anderen Befragten, deren Einwanderung ihre rationale Entscheidung war, grenzen sich mit ihren schärferen kritischen Bemerkungen noch deutlicher von den oben erwähnten idealistischen Vorstellungen ab. Marina, Sanja, Iliana und Sergej sind sich der tatsächlichen Probleme in ihren Herkunftsländern bewusst und sprechen diese offen aus:

„Land mit vielen Möglichkeiten, aber es klappt irgendwie nie [Lachen]... Ich weiß es nicht. Also, ich bin jetzt auch... ein bisschen... Ich bin eigentlich... momentan ziemlich skeptisch gegenüber Kroatien, diese Entwicklung, die sie jetzt durchlaufen...“ (I 11: 89)

„Also, ich merke momentan keine Fortschritte. Also, mir kommt das wahrscheinlich, dass ich da... irgendwie... Ja, okay, ich bin immer für drei Wochen dort und... und merke nur immer, dass es ökonomisch überhaupt nichts... vorankommt. Politisch auch nicht. Also, da... da ist das Bild total negativ.“ (I 10: 177)

„Aber zu arbeiten... macht mir Osteuropa ein bisschen Angst, ehrlich gesagt. Weil, wie gesagt, die Mentalität..... Man ist nicht so pünktlich, man ist nicht so... direkt wie in Deutschland... In business... so... Allein in Arbeit, meine ich jetzt, nicht Mentalität, Denkweise... Ich meine wirklich die Arbeitsweise, dass... Hier ist man pünktlich, weiß man, was man will. Und zu Hause weiß man das nicht.“ (I 4: 78)

„Also, in der Ukraine allgemein wollen die Leute nicht was sie wissen... Wissen sie nicht, was sie wollen.“ (I 6: 76)

Dadurch, dass sie die Gelegenheit gehabt haben, sich mit den ökonomischen, politischen und sozialen Strukturen ihrer Herkunftsländer vertraut zu machen, beurteilen sie diese objektiver. Die von den Befragten erwähnte Orientierungslosigkeit ihrer Landsleute (die Leute *„wissen... nicht, was sie wollen“*), eine andere *„Arbeitsweise“* und keine hinreichende Ausnutzung der vorhandenen Ressourcen (*„Land mit vielen Möglichkeiten, aber es klappt irgendwie nie“*) ruft bei ihnen ein ziemlich *„negatives Bild“* hervor, was auf realistische Strategien im Umgang mit der Heimat hindeutet. Darüber hinaus lösen objektivere und skeptischere Heimatdefinitionen bei ihnen eine kritische Einstellung über ihre ethnischen Gruppen, die diese Räumlichkeiten besiedeln, aus. Die *„imaginäre Heimat“*, die für die Befragten aus der zweiten Generation meistens im Herkunftsland der Eltern zu finden ist, bleibt für sie eher ein *„Un-Ort“*.

Hall zufolge hat der Aufbau solcher imaginärer, erkennbarer und vertrauter Heimaten zum Ziel, in den Zeiten der Unsicherheit und der Zerstörung des Lokalen sowie des steigenden „Flusses von Vielfältigkeit“ einen Ort der Geborgenheit zu schaffen (vgl. Hall, 1991: 35). Die Vielfältigkeit von Zugehörigkeiten, die GrenzgängerInnen mit individualisierten Ethnizitäten verkörpern, übt Einfluss auf ihre Heimatdefinition aus. Die Frage ist nun, ob diese Geborgenheit nur ein Ort bieten kann, oder ob es für sie möglich ist, gleichzeitig an mehreren Orten „beheimatet“ zu sein?

4.8.4. Vielfache Zugehörigkeiten – Heimaten im Plural

„Man kann Heimat aufbauen, glaube ich.“ (I 9: 94)

Durch ihre multiplen Verortungen lösen intellektuelle MigrantInnen nicht nur den Heimatbegriff vom festen Territorialprinzip, sondern zeigen auch Tendenzen zur Abschaffung geschlossener Diaspora-Enklaven, die auf einem folkloristisch verstandenen Ethnizitätsprinzip beruhen. Anstelle eines geschlossenen ethnischen Raums innerhalb eines „fremden“ politischen Systems entstehen somit offene Räumlichkeiten des Treffens und des Austausches mit anderen Gruppen.

Mit allen diesen Orten, die sie als Heimat(en) beschreiben, sind die Befragten emotional verbunden, wie gezeigt. Lada erklärt, dass sie den Geburtsort ihrer Eltern wegen dieser emotionalen Verbundenheit als Heimat bezeichnet, obwohl sie dort nur ihre Ferien verbracht hat:

„Ich sehe aber durchaus meine Heimat... dort wo meine Eltern herkommen. Also, dort habe ich sehr emotionale... Gefühle..... Ja... also, ich hatte als Kind, in meiner Kindheit... ich habe dort natürlich nicht die ganze Zeit verbracht, sondern immer... Sommer oder Winterferien... Z. B. der ganze Sommer im Dorf meiner Großeltern, oder im Winter auch. Ich habe auch Erinnerungsfotos. Und da sind sehr starke emotionelle Gefühle da...“ (I 8: 93)

Ihre persönlichen Erfahrungen sind von kollektiven Erinnerungen dieser Gemeinschaft geprägt (vgl. Kapitel 1.4.), sodass sie sich trotz seltener Besuche als ihr Angehörige fühlt. Dieser konkrete Fall veranschaulicht „the communal dimension of home“ (Zhang, 2006: 13) – die Äußerungen Ladas deuten wiederum darauf hin, dass nationalstaatliche Grenzen nicht unbedingt eine bedeutsame Rolle spielen, wenn es um die Definition

eines Ortes geht, der als Heimat empfunden wird. Die Wichtigkeit der Erinnerung, bzw. die Verortung der Heimat in der Vergangenheit, „[...] reflects the desire for belonging and for the destination of the diasporic subject“ (ibid.: 14). Alle negativen Erinnerungen an einen Ort ausklammernd und nur die schönsten Momente hervorhebend, schaffen die Befragten Bilder von einer Heimat, die den Wunsch nach einer fraglosen Zugehörigkeit und Genuß erfüllt. Insofern betrachtet Lada aus einem nostalgischen Blickwinkel jenen Ort, an dem ihre Verwandten wohnen und an dem sie zum Teil ihre Kindheit verbracht hat, als eine ihrer Heimaten.

Gleichzeitig definiert sie sich aber auch als Bayerin oder Münchenerin, weil da auch „ein Stück ihrer Heimat“ ist:

„Ich merke, dass ich mich mittlerweile als Münchenerin bezeichnen würde, weil ich hier acht Jahre lang gelebt habe und echt schöne Jahre hatte. Und ich bin auch im Umkreis von München aufgewachsen... Insofern gehörte ich schon dazu. Also, das Bayerische hat mich schon auch mitgeprägt. Das merke ich auch in Wien... Und... irgendwie sehe ich in Bayern schon ein Stück meiner Heimat.“ (I 8: 93)

Durch die „doppelte Positionierung“ ihrer Heimat(en), als Münchenerin und als Mitglied einer kleinen Gemeinschaft im Herkunftsort ihrer Eltern, die sich übrigens in einem dritten Land – in Bosnien und Herzegowina – befindet, lebt sie in einer Ortspolygamie, die für GrenzgängerInnen mit „Bindestrich-Identitäten“ charakteristisch ist. Brah betont, dass das *homing desire* der Mitglieder von Diasporagemeinschaften dem Verhältnis zwischen der Heimat und der Zerstreuung bzw. Verbreitung [*dispersion*] eine neue Spannung gebe, „*inscribing a homing desire while simultaneously critiquing discourses of fixed origins*“ (Brah, 1996: 192; Hervorh. i. Orig.). Da sie selber durch ihre Lebensweise jegliche Festigkeiten in Frage stellen und neue, „dritte“ Lebensformen bilden, „befreien“ sie die Heimat „von der Idee der Lokalität“ (Robertson, 1998: 214). Vielfache Zugehörigkeiten rufen somit vielfache Heimatdefinitionen hervor. Der Fall Osmans bestätigt ebenso sein Bewusstsein über die Vielfalt von Heimaten.

„Also... beständige Heimat ist für mich schon München. Also, München, meine Umwelt, wo ich wohne, meine Freunde... Es gibt dann auch..... mehrere andere Heimaten, die ich... für mich... Wenn ich dort bin, als Heimat bezeichnen kann... Das ist eher so... diese nostalgische Heimat, wo ich immer wieder Sehnsucht habe, wo ich immer wieder gern hingeh... Ist für mich auch eine Art Heimat. Wo meine Heimat zukünftig sein wird, das ist auch [unverständlich]. Man kann Heimat aufbauen, glaube ich.“ (I 9: 94)

Seine flexiblen, situationsabhängigen Definitionen der Heimat (bzw. dass er unterschiedliche Orte „als Heimat bezeichnen kann...“) entsprechen seiner Selbstdefinition als ein freies Subjekt, das sein Leben ohne äußere Zwänge bestimmt. Dazu versucht er einen aktiven Beitrag zur Definition der Heimat zu leisten und diese von gesellschaftlichen Normen zu emanzipieren („Man kann Heimat aufbauen“). Darüber hinaus scheint die Spanne „Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft“ in seiner Bezeichnung eines Ortes als Heimat relevant zu sein. Durch die Platzierung der Heimat in unterschiedliche räumlich-zeitliche Dimensionen („Wo meine Heimat zukünftig sein wird“) wird ihr konstruktiver Charakter zusätzlich hervorgehoben.

Ein solcher intellektueller Lebensstil nennt Braidotti „Nomadismus“, mit dem keine Heimatlosigkeit, sondern die Fähigkeit, die Heimat überall zu bauen, bezeichnet werden soll (vgl. Braidotti, 1994. 16). Dadurch verliert die Heimat ihre ursprüngliche Festigkeit oder Ortsgebundenheit und wird ein fluides Konzept, das für die Entstehung transnationaler sozialer Räume ausschlaggebend ist. Da dadurch nationalstaatliche Grenzen porös werden, öffnet sich ein breiterer Horizont für die eigene Positionierung. Die durch die Öffnung von nationalstaatlichen Grenzen entstandenen Änderungen des Heimatbegriffes werden sowohl auf einer unter- als auch einer überstaatlichen Ebene hervorgebracht.

Für Jorgos und Sanja spielen ihre Geburtsorte, als Orte an denen sie sich „zu Hause fühlen“, eine wichtigere Rolle als die Nationalstaaten, aus denen sie stammen:

„Also, grob gesagt, es gibt kein Griechenland, es gibt meine Geburtsstadt, und da ist das Meer.“ (I 7: 82)

„Das Problem ist, dass ist jetzt erst merke, dass ich, wenn ich ‚Bosnien‘ sage, nicht an Bosnien denke, sondern an diesen bestimmten Teil – an <...>. Ja, es gibt eigentlich für mich kein Bosnien in dem Sinne, sondern mein Geburtsort, wo ich herkomme. Die Umgebung, die Leute...“ (I 10: 126)

Einzelne lokale Orte scheinen so den Vorrang vor dem nationalstaatlichen Raum zu haben. Auf einer globalen Ebene gewinnt somit im Robertsons’schen Sinne das Lokale wieder an Bedeutung. Andererseits entwickelt Iliana eine Art regionaler Zugehörigkeit. Als ihre Heimat nennt sie den Balkan, den sie nicht als geopolitisches Konzept versteht, sondern als vertrauten, emotional geprägten Ort:

„Balkan. Ich sage Balkan und ich sage warum. Wenn ich nach Hause fahre, z. B. mit Auto oder Bus, in dem Moment, wo ich Ungarn überkreuze, oder wo ich in Kroatien reingehe, also nicht Serbien oder Bulgarien, also dieser mehr westlicher Teil, in Kroatien, ich spüre schon, dass ich zu Hause bin. Es liegt irgendwie an der Luft, an die Leute, an den Staub dort... Es riecht nach Balkan.“ (I 6: 59)

Auf diese Weise gewinnen andere Räumlichkeiten, die sich nicht ausschließlich durch nationalstaatliche Grenzen definieren lassen, an Bedeutung und verursachen die Rekonzeptualisierung des migrantischen Heimatbegriffes. Die Heimat ist nicht mehr an einem Ort zu finden, sie ist überall „aufbaubar“ und ruft vielfältige Zugehörigkeiten hervor. So erwähnen z. B. außer Osman auch Jorgos (I 7: 88), Roxana (I 4: 87), Sergej (I 6: 163), Sanja (I 10: 165), Ilina (I 5: 77) und Marina (I 11: 111), dass sie ihre Heimat auch irgendwo anders aufbauen könnten, weil sie mit ihren Erfahrungen als GrenzgängerInnen für neue Herausforderungen bereit sind.

Exkurs: Sozialwissenschaftlicher Kosmopolitismus als Theorie der Andersheit¹¹³

„Is there an actually existing cosmopolitanism, a reality of (re)attachment, multiple belongings, or belonging-at-a-distance? To belong or not to belong – that is the cosmopolitan question.“ (Beck, 2003: 454; Hervorh. i. Orig.)

Schließlich soll hier der sozialwissenschaftliche Kosmopolitismus kurz skizziert werden, um auf eine weitere mögliche Theorie der Andersheit hinzuweisen. Als Kennzeichen dieser neu definierten und spannungsreichen Denkrichtung heben Fachautoren mehrere Aspekte hervor: multiple Zugehörigkeiten, Nomadismus, Ironie, kritisches Denken und Anerkennung anderer, die auch bei den Befragten vorhanden sind.

Indem sie sich nämlich gleichzeitig an mehreren Orten beheimatet fühlen und dadurch „doppelte Heimaten“ haben und „doppelte Verortungen“ konstruieren, weisen die Befragten Merkmale eines neuen Kosmopolitismus auf, der gerade auf solchen „inklusiven Unterscheidungen“ beruht (Beck, 2002: 71). Robbins ist der Ansicht: „absolute homelessness is indeed a myth“ (Robbins, 1998a: 250). Eine absolute Wurzellosigkeit, die jedwede Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen ausschließt, ist, wie gezeigt, schwer vorstellbar (vgl. Kapitel 4.4.5.). Dementsprechend setzt der neue Kosmopolitismus keine „ungebundene“ Weltbürgerschaft auf Kosten jeglicher sozialer Identitäten und Zugehörigkeiten voraus, sondern geht von simultanen Mitgliedschaften zu mehreren sozialen Gruppierungen aus. Der wesentliche Unterschied zwischen dem neuen und dem alten Kosmopolitismus besteht nun darin, dass der neue partikuläre Zugehörigkeiten nicht negiert, sondern diese *inkludiert*.

„Dafür ist es aber erforderlich, die Vorstellungswelt *einer* homogenen, territorial begrenzten und gegen die kulturell Anderen abgegrenzten nationalen Heimat zu überwinden durch die Vorstellungswelt der *doppelten Heimaten*: Beides ist möglich und notwendig: Kosmopolitische Staatengebilde sind auf national verwurzelte Kosmopolitismen angewiesen.“ (Beck, 2002: 153; Hervorh. i. Orig.)

¹¹³ In diesem Kapitel wird die philosophische Entstehungsgeschichte des Kosmopolitismus außer Acht gelassen, da dies den Rahmen der Arbeit überschreiten würde. Der Fokus wird ausschließlich auf seinen neuesten Implikationen und Thematisierungen in den Sozialwissenschaften gelegt.

Als Ergebnis vielfacher Zugehörigkeiten und multipler Positionierungen entsteht nicht unbedingt die Auflösung jeglicher Grenzen bzw. eine einheitliche „Weltkultur“, in der Unterschiede transzendiert werden. Darüber hinaus trägt das gleichzeitige Nebeneinander unterschiedlicher Elemente innerhalb eines Staates, einer Nation, nicht zu ihrem Verschwinden, sondern eher zu ihrer Veränderung bei.

Eine besonders wichtige Rolle in diesen kosmopolitischen Redefinierungsprozessen von Grenzen ist MigrantInnen, als VertreterInnen des Nomadismus, zuzuschreiben. Mit ihren „doppelten Loyalitäten“ zu mehreren Gesellschaften und ihrem ständigen „Leben in Bewegung“, das jegliche feste Ortsgebundenheit in Frage stellt, wirken sie in dem Sinne als eine Art gesellschaftliche Avantgarde (vgl. dazu Römhild, 2007). In einer globalisierten Welt, in der eine solche kosmopolitische Sichtweise immer mehr als Norm gilt, stellen sie mit ihren Positionierungen „dazwischen“ sowie aufgrund der Tatsache, dass sie keine eindeutigen und einseitigen Selbstdefinierungen vornehmen (vgl. Kapitel 4.5.), die wahren Vorreiter dieser neuen Denkrichtung dar.

Die für sie charakteristische „uncertainty of belonging“ (Turner, 2001: 536) verursacht nicht nur Orientierungslosigkeit, sondern auch eine Art „Socratic irony“ (Turner, 2002: 57) bzw. eine kritische Distanz zu den von der Gruppe proklamierten Realitätsdefinitionen¹¹⁴, wie am Beispiel der Befragten gezeigt (vgl. Kapitel 4.6.5. und 4.8.3.). Für Turner sind gerade Ironie, Skeptizismus und Reflexivität des denkenden Subjekts sowie die Anerkennung der anderen, Offenheit und kulturelle Hybridformen die Kennzeichen der sogenannten „cosmopolitan virtue“. Die Befragten, die die Vertrautheit und Selbstverständlichkeit aller festen Zugehörigkeiten im Prozess der Redefinierung ihrer (ethnischen) Identitäten erschüttern, leben somit diese kosmopolitische Tugend im wahrsten Sinne aus. Kosmopolitismus ist daher notwendigerweise immer kritisch (vgl. auch Beck, 2003: 466).

Die Anerkennung von anderen und die Bereitschaft, mit Angehörigen anderer Gruppen in Kontakt zu treten, als weitere Merkmal des Kosmopolitismus, sind ebenso bei den Befragten zu finden – nicht nur wegen der tatsächlichen Einwanderung in ein

¹¹⁴ „Cosmopolitanism does not mean that one does not have a country or a homeland, but one has to have a certain reflexive distance from that homeland. Cosmopolitan virtue requires Socratic irony, by which one can achieve some distance from the polity.“ (Turner, 2002: 57)

anderes Land, sondern auch wegen des Wunsches, ein Teil dieser Gesellschaft zu sein. Diese Bereitschaft ist am stärksten bei Osman und Jorgos ausgeprägt, die ihre sozialen Netzwerke unabhängig von der ethnischen Zugehörigkeit bilden wollen (vgl. Kapitel 4.3.2.4.). Die meisten der Befragten wären auch bereit, eine Beziehung oder eine Ehe mit jemanden, der/die nicht der gleichen Ethnie angehört, zu führen (I 3: 72, I 8: 126, I 9: 100, I 7: 44, I 11: 130). Da es sich hierbei um die intimsten zwischenmenschlichen Interaktionen, in denen die Anerkennung des/der anderen augenscheinlich wird, handelt, ist diese Einsicht als bedeutendes Zeichen des kosmopolitischen Denkens zu werten.

„Ich habe auch selber einen Freund aus anderer Kultur. Ich finde das ganz normal und befürworte, dass die Leute aus verschiedenen Kulturen zusammenkommen. Ich finde, es ist schön und gut. Aber, viele Leute, besonders die ältere Verwandten oder Eltern akzeptieren das nicht... Die gehören zu einer Kultur, haben eigene Traditionen und haben keine Ahnung oder keine Kenntnisse von anderen Kulturen und auch Angst davon... Aber ich persönlich nicht.“ (I 3: 72)

Durch die „Befürwortung“ des Zusammentreffens unterschiedlicher Kulturen setzt Olga den traditionalistisch geprägten Ansichten ihrer Verwandten, der „Angst“ der älteren Generationen vor dem Verlust der „eigenen Traditionen“ ihre weltoffene Haltung entgegen und argumentiert damit im kosmopolitischen Sinne. Die Rechtfertigung Olgas, in der sie die moralische („normal“ und „gut“) mit der ästhetischen Ebene („schön“) verknüpft, erinnert hiermit an die ähnliche, auf Platon zurückgehende Tradition des philosophischen Denkens.

Kosmopolitismus und Elitismus

In der Geschichte stellte der Kosmopolitismus vor allem eine elitistische Denkrichtung dar und wurde als Idee der herrschenden Gruppe aufgefasst. Sich als Mitglied der Menschheit „als Ganzes“, ohne lokale Zugehörigkeiten zu verstehen, war nur kolonialen Eliten möglich, weil sie das Mobilitätsprivileg innehatten und sich eine sowohl rein physische als auch intellektuelle Ungebundenheit leisten konnten. Der Kosmopolitismus wird oft immer noch als eine Art westliche Hegemonie empfunden, die

in ihrer Unverantwortlichkeit keine Rücksicht auf andere Kulturen nimmt.¹¹⁵ In den neuesten sozialwissenschaftlichen Theorien kommt aber zum Perspektivenwechsel, zu einer deutlichen Verschiebung seiner Merkmale – es wird auf den Elitismus, der eine stratifikatorisch organisierte Gesellschaft voraussetzt, verzichtet, sodass der neu definierte Kosmopolitismus eher als Kosmopolitismus der Unterprivilegierten postuliert wird.

„Statt der scheinbar ungebundenen Freizügigkeit des Weltreisenden auf der Suche nach dem aufregend Fremden meint der Begriff nun den Zwang, aber auch die Fähigkeit zur gleichzeitigen Bindung an unterschiedliche geographische, kulturelle und soziale Orte.“ (Römhild, 2007: 620)

Heutzutage sind Kosmopoliten nicht nur intellektuelle Eliten aus den ehemaligen Kolonialländern, sondern auch z. B. die von der Dominanzgesellschaft stigmatisierten MigrantInnen¹¹⁶, die mit ihrem Grenzgehen jegliche sozialen Formen in Frage stellen und hybride Identitätsmodelle entwickeln. „Translegaler, autorisierter, nichterkannter Kosmopolitismus von unten“ wird demnach im Leben eines „durchschnittlichen Migranten“ (Beck, 2004: 156) verkörpert. Da eine sichere materielle Grundlage, die eine solche Trennung von gewohnten Orten und die „Weltreise“ bequem macht, nicht vorhanden ist, sind neue, unterprivilegierte Kosmopoliten mit allen Schwierigkeiten der Herauslösung aus festen Zugehörigkeiten konfrontiert. Dadurch verliere der vorherige „idealistisch-elitäre“ Kosmopolitismusbegriff (Beck, 2002: 14) an Bedeutung und werde durch einen neuen ersetzt, der vor allem Unterprivilegierte, wie etwa Flüchtlinge, Diasporagemeinschaften, Migranten und Exilanten in Betracht ziehe (vgl. Pollock, Bhabha, 2000: 582). In diesem Sinne unterscheidet Beck zwischen dem Kosmopolitismus und der Kosmopolitisierung (vgl. Beck, 2004: 32, 2002b: 25ff.). Und während der alte Kosmopolitismus bewusst, freiwillig und elitär sei, sei die

¹¹⁵ „In offering a seeming ‚view from nowhere‘, cosmopolitans commonly offer a view from Brussels (where the post-national is identified with the strength of the EU rather than the weakness of, say, African states), or from Davos (where the post-national is corporate), or from the university (where the illusion of a free-floating intelligentsia is supported by a relatively fluid exchange of ideas across national borders). Cosmopolitanism is a discourse centred in a Western view of the world.“ (Calhoun, 2002: 90)

¹¹⁶ Beck erkennt in seiner Theorie mehrere „kosmopolitische Klassen“: „Who inhabits the transnational space – not only the capital and knowledge elites but also the blacks, immigrants, the excluded. Is there only a class of cosmopolitan or a cosmopolitization of classes?“ (Beck, 2002a: 74)

Kosmopolitisierung letzten Endes erzwungen.¹¹⁷ Sie sei die Folge von Unsicherheiten und unbewussten Entscheidungen, die daraus resultierten. Für die Befragten, die als MigrantInnen ihre Herkunftsländer zugunsten der Verbesserung ihrer Lebenslage verlassen haben, dabei den Verlust der Geborgenheit und Sicherheit eines vertrauten Ortes in Kauf nehmend, ist diese Kosmopolitisierung umso schwieriger (vgl. Kapitel 4.2.).

Der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Kosmopolitismus besteht folglich darin, dass im neuen die Verantwortung, die Achtsamkeit im Umgang mit anderen, nicht Privilegierten, wichtig werden und ein Bewusstsein von „global inequalities“ (Beck, 2002: 32), die verändert werden sollten, besteht. In diesem Sinne scheint die schon thematisierte Unterscheidung zwischen dem Tourismus und der Migration von großer Bedeutung zu sein. Die für den Tourismus charakteristischen Merkmale der Oberflächlichkeit und des Desinteresses stehen im Gegensatz zur Migration als tatsächliches Verlassen der Heimat, um in einer neuen Umgebung zu leben (vgl. Kapitel 4.3.2.). In ähnlicher Weise unterscheidet Hannerz zwischen den Kosmopoliten, die sich, als Nomaden, auch als Teilnehmer an der Gruppendynamik der Gastgesellschaft verstehen, und den Touristen.¹¹⁸ Insofern stellt Tourismus, neben Ernährung, Musik, Literatur und Kleidung, eine Form des sogenannten „konsumeristischen“ (vgl. Calhoun, 2002) oder „banalen Kosmopolitismus“ (vgl. Beck, 2004, 2002b) dar, weil dieser auf dem globalen Konsum beruht und sich in alltäglichen Praxen offenbart. Da diesem banalen, flachen Kosmopolitismus das kritische Potenzial fehlt, lässt er sich auch als „aesthetic“ (Urry, zit. in Vertovec, Cohen, 2002: 7) oder „soft cosmopolitanism“¹¹⁹ (Calhoun, 2002: 109) bezeichnen. In solch einer Form bleiben die von Eliten gesteuerten gesellschaftlichen Machtverhältnisse erhalten und werden nicht problemorientiert thematisiert. Globalisierte individuelle Lebensformen, in denen Einflüsse aus anderen kulturellen Kreisen stärker als je zuvor evident werden, sind

¹¹⁷ „Kosmopolitisierung“ meint in diesem Sinne latente Kosmopolitismen, *unbewusste* Kosmopolitismen, *passive* Kosmopolitismen, die als Nebenfolge des Welthandelns oder globaler Gefahren (Klimakatastrophe, Terrorismus, Finanzkrisen) die Wirklichkeit formen. Meine Existenz, mein Körper, mein ‚eigenes Leben‘ werden Teil einer anderen Welt, fremder Kulturen, Religionen, Historien und globaler Interdependenzrisiken, ohne dass ich es weiß und ausdrücklich will.“ (Beck, 2004: 32; Hervorh. i. Orig.)

¹¹⁸ „Tourists are not participants, tourism is largely a spectator sport.“ (Hannerz, 1990: 241)

¹¹⁹ „[...] a soft cosmopolitanism that does not challenge capitalism or Western hegemony [...].“ (Calhoun, 2002: 109)

daher ohne die schon erwähnte „Socratic irony“, als Teil der kosmopolitischen Tugend, trivial.

„Patriotic cosmopolitist“ – Rekonzeptualisierte ethnische Zugehörigkeit in einem globalen Kontext

Insoweit stellt der neue Kosmopolitismus keinen elitistischen, individualistischen Denkmodus, sondern die Anerkennung „*kollektiver Andersartigkeit*“ (Beck, Grande, 2004: 31; Hervorh. i. Orig.) dar. Der schon erwähnte strategische Essentialismus wirkt dabei als Mittel im Kampf um den Respekt für die benachteiligte (ethnische) Gruppe. Gerade dann, wenn die ethnische Zugehörigkeit einer dominierenden Gruppe in den Augen der Dominanzgruppe als Hindernis und Mangel fungiert, gewinnt sie für ihre Mitglieder besonders an Bedeutung, wie gezeigt.

Aus den bisherigen Erörterungen folgt, dass die Weltoffenheit und das Bestehen auf der eigenen ethnischen Zugehörigkeit, die Mobilität und die Sesshaftigkeit, das Globale und das Lokale nicht voneinander zu trennen sind. MigrantInnen, als wahre RepräsentantInnen des neuen Kosmopolitismus, vereinen diese (scheinbar) konträren Begriffe in ihren Lebensgeschichten. Kosmopolitisch zu denken und zu handeln meint so gleichzeitig „Wurzeln *und* Flügel zu haben“ (Beck, 2002: 15; Hervorh. i. Orig.), partikuläre kollektive Zugehörigkeiten nicht aufzugeben und sich dabei als ein Teil der Menschheit als Ganzes zu verstehen. Der „kosmopolitische Ideal“ lautet Appiah zufolge: „Take your roots with you“ (Appiah, 1998: 95). Der moderne Kosmopolitismus unterstellt daher keinen puren Individualismus, sondern Verantwortlichkeit für andere Mitglieder der Gemeinschaft und Solidarität mit ihnen.

Diese Art von neuen Kosmopoliten, die zugleich „verwurzelt“ und frei für neue, weltoffene Erfahrungen sind, werden als „rooted“, „patriotic“ (Appiah, 1998), „ethnic“ (Beck, 2004a), „situated“ (Anderson, 1998) oder „vernacular“ (Bhabha, 2006) bezeichnet. Auf der Einzigartigkeit – im Sinne einer Verortung in einer individualisierten und rekonzeptualisierten ethnischen Dimension – zu bestehen heißt schließlich für ethnische Kosmopoliten, der Gefahr des Universalismus, in dem alle Unterschiede assimiliert werden, zu entrinnen. Da sich die vom Traditionalismus befreite Ethnizität wegen der Unterscheidungslogik und manchmal der mangelnden Akzeptanz der

Dominanzgesellschaft sowie aufgrund der Transnationalisierung und der ihr innewohnenden emotionalen Komponente als ein möglicher Ort der Selbstdefinition der Befragten bewiesen hat (vgl. Kapitel 4.4.5.), liegt die Vermutung nahe, dass dies auch in der Zukunft bei Mitgliedern von Diasporagemeinschaften (d. h. bei neuen Kosmopoliten) eine Rolle spielen könnte.

Die Bedeutung der emotionalen Komponente als eine gemeinsame Basis des Patriotismus und des Kosmopolitismus betonen Appiah (1998)¹²⁰ und Turner (2002). Turner postuliert, dass dementsprechend im Kontext des Kosmopolitismus zutreffender von der schon erwähnten kosmopolitischen Tugend anstatt von der Weltbürgerschaft die Rede sein sollte. Und während sich die kosmopolitische Tugend auf die *Liebe* für das Land und den *Respekt* für den Staat (vgl. Turner, 2002: 49) bezieht, was *individuelle* Empfindungen sind, bezieht, setzt die Weltbürgerschaft eine globale Regierung voraus (vgl. Turner, 2002: 56). Das Problem bestehe aber darin, so Turner, dass im globalen Zeitalter eine solche zentralisierte Regierung eigentlich nicht möglich sei. Deswegen scheint dieser „personalisierte“ Kosmopolitismus, als von vielen Menschen tatsächlich gelebte kosmopolitische Tugend, ein zutreffender Begriff zu sein.

Das Ethnische wird allerdings in der kosmopolitischen Perspektive nicht mehr ontologisch, sondern historisch-kontextuell¹²¹ oder *strategisch* verstanden. Das Ethnische wird daher von der (angeblichen) Essenz befreit, was seine Redefinierung ermöglicht. Der konstruktive Charakter der Ethnie wird erkannt, wobei aber ihre Bedeutung für einzelne Mitglieder nicht außer Acht gelassen wird. Solche *new ethnicities* (vgl. Kapitel 4.5.1.), die nun als individuelle, aus unterschiedlichen Elementen frei gestaltete Gebilde entstehen, stehen im Gegensatz zu regressiven Re-Ethnisierungen, in welchen „die Wahrnehmungsmauer im Kopf neu zementiert“ (Beck, 2002: 66) wird.¹²² Die Redefinierung der individuellen ethnischen Identität, die die Befragten vornehmen, und die daraus resultierte Redefinierung der Ethnie als Ganzes (vgl. Kapitel 4.5.) sind dementsprechend Kennzeichen des (ethnischen) Kosmopolitismus.

¹²⁰ „Cosmopolitanism and patriotism, unlike nationalism, are both sentiments more than ideologies.“ (Appiah, 1998: 92)

¹²¹ Vgl. dazu Beck, 2004: 96, 2004: 102, 2004a: 441; Beck, Grande, 2004: 276.

¹²² An anderer Stelle merkt Beck Folgendes an: „A cosmopolitan ethnicity or ethnic cosmopolitanism would be directed against the universalist dissolution of otherness but also against any ontological definition of ethnicity.“ (Beck, 2004a: 441)

Appiah merkt an, der Grundgedanke des Kosmopolitismus sei „the freedom to create oneself“. Sich von „ready-made identities“, von Normen und Erwartungen zu distanzieren (Appiah, 1998: 97) und den Freiraum für selbstständige, unabhängige Selbstdefinitionen zu schaffen, bedeutet letztendlich, als Kosmopolit zu handeln. Im Rahmen dieses Befreiungsprozesses bleibt allerdings eine gewisse Verwurzelung in einem sozialen Kontext beibehalten. Sie bezieht sich nicht nur auf die eigenen, sondern auch auf die Wurzeln anderer, die nun wahrgenommen und anerkannt werden sollen. In der „konstitutionellen Toleranz“¹²³, die für den Kosmopolitismus charakteristisch ist, werden Unterschiede und Besonderheiten nicht nur erkannt, sondern es wird gerade ihre integrationsstiftende Funktion hervorgehoben (vgl. Beck, Grande, 2004: 137ff.). Erst durch Unterschiede kann eine neue, bereichernde Globalität entstehen. Die Andersheit anzuerkennen heißt laut Appiah nicht „*in spite of our differences*“, sondern „*through our differences*“ zu handeln (Appiah, 1998: 111; Hervorh. i. Orig.). Unterschiede erhalten und dabei eine gemeinsame Verständigungsbasis finden – so lautet die Formel des neuen Kosmopolitismus.

In der globalen Ära ist somit das kosmopolitische „Bestehen auf Wurzeln“ von besonderer Bedeutung:

- weil die Politik der Verortung die Flucht vor universalistischen, assimilatorischen Tendenzen ermöglicht;
- weil sowohl Kosmopolitismus als auch Ethnizismus die emotionale Komponente aufweisen – diese individuelle emotionale Verbundenheit mit der Gruppe benötigt keine nationalen Staatsgebilde, die in Globalisierungsprozessen an Wert verlieren;
- weil im Prozess der Kosmopolitisierung neue, redefinierte Ethnizitäten (*new ethnicities*) entstehen, die keinesfalls mit reaktionistischen, essentialistischen Ethnonationalismen in Verbindung zu bringen sind;
- weil in einer globalen Welt gerade durch die Bewahrung der Unterschiedlichkeit und Vielfalt ein harmonisches Miteinander entstehen kann.

¹²³ Bauman findet den Begriff „Toleranz“ „schwach“ und schlägt deswegen lieber die Benutzung des Begriffes „Solidarität“ vor, weil diesem die soziale Verantwortlichkeit und die Bereitschaft, für die Rechte anderer zu kämpfen, innewohnt. (Vgl. Bauman, 1992: 312)

Der neue Umgang mit Andersheit (Vielfalt in Einheit)

Der Kosmopolitismus auf einer persönlichen Ebene schließt so multiple Identitäten, Ironie, Skeptizismus, Reflexivität und Weltoffenheit ein. Auf der sozialen Ebene sei er „eine besondere Form des gesellschaftlichen Umgangs mit kulturellen Andersartigkeit“ (Beck, Grande, 2004: 25; Hervorh. i. Orig.).

Die Anerkennung der Andersheit von anderen bedeutet weder hierarchische Unterordnung auf der einen noch universalistische Auflösung auf der anderen Seite (Beck, 2004: 90). Vielmehr verlangt der Kosmopolitismus, „den Anderen als verschieden und gleich zu bejahen“ (ibid.: 91; Hervorh. i. Orig.). Die Andersheit erkennen und akzeptieren und zugleich als gleichberechtigt zu betrachten, dies ist der Grundgedanke des neuen Kosmopolitismus. Beck und Grande zufolge beruhe Kosmopolitismus auf zwei voneinander untrennbaren Prinzipien: auf dem Prinzip der Anerkennung von Differenz und „auf einem gemeinsamen Mindestbestand an substantiellen und prozeduralen Normen“ (Beck, Grande; 2004: 342), wodurch versucht wird, nicht nur einzelne Partikularitäten in ihrer Andersheit anzuerkennen, sondern auch in einem normativen Vorgehen eventuelle menschenverachtende kulturelle Praktiken aus der Kosmopolitismusdefinition auszuschließen. Durch das Bestehen auf der „Vielfalt in Einheit“, die eine (Mindest-)Konvergenz sozialer Normen unter Bewahrung vielfältiger Perspektiven voraussetzt, unterscheidet sich die Theorie des Kosmopolitismus von anderen sozialwissenschaftlichen Theorien der Andersheit, wie Universalismus, *New World Order*, postmoderner Partikularismus und Multikulturalismus.

Im Universalismus, der *per definitionem* hegemonistisch ist, gehen in einem Nivellierungsprozess alle Differenzen auf Kosten einer gemeinsamen, aufgezwungenen Einheit verloren. Den anderen wird somit das Recht auf ihre Andersheit verweigert. Gemeinsame, universalistische Normen, im Vergleich zum Kosmopolitismus, werden keinesfalls durch Konsensfindung, sondern durch die Mehrheit bestimmt (vgl. Beck, Grande, 2005). Die entscheidende Rolle in der Normsetzung spielt dabei die privilegierte gesellschaftliche Minderheit, die über die symbolische Macht verfügt.

Eine besondere Form von Universalismus ist die *New World Order* oder *Pax Americana*. In diesem amerikanischen politischen Modell werden die eigene Nation und ihre Normen sowie das eigene politische System als einzige normstiftende Werte

dargestellt. Andere werden als anders anerkannt, ihr Wert wird jedoch anhand des Grades der Ähnlichkeit zu diesem Eigenen gemessen. Alles, was radikal unterschiedlich ist, wird der „Achse des Bösen“ zugeordnet. Die Verbreitung dieser spezifischen Normen und Werte weist die Tendenz zur Universalisierung des Partikularen auf.

Demgegenüber wird im postmodernen Partikularismus die Andersheit der anderen ohne normativistische Zuordnungen anerkannt. Das Problem in Verbindung mit diesem Relativismus und Kontextualismus liegt aber darin, dass sie keine gemeinsame Basis für alle diese Partikularitäten bieten können. Die vorgestellte Nicht-Vergleichbarkeit von Perspektiven führe schließlich zu einer endgültigen gegenseitigen Ignoranz (vgl. Beck, 2004a: 431) und rechtfertige alle ethisch fraglichen Normen und Alltagspraxen.

In der dem Partikularismus ähnlichen Theorierichtung des Multikulturalismus ist die Andersheit der anderen ebenso proklamiert. Diesmal wird aber ein allgemeiner Normenrahmen in Form des Nationalstaats erkannt (vgl. Beck, 2004: 104). Die anderen, die als solche anerkannt werden, bleiben jedoch in dieser Sichtweise letztlich essentialisiert – es wird keine Rücksicht auf die gegenseitigen Wechselwirkungen, die zwischen verschiedenen Gruppen bestehen, und auf ihre daraus sich entwickelnden Redefinierungen genommen. Insofern betrachtet Multikulturalismus alle Kulturen als statisch, homogen und geschlossen. In dieser Art Historisierung und Musealisierung wird daher die gegenwärtige Komplexität sozialer Gruppen außer Acht gelassen. Aus der multikulturalistischen Sicht scheint der Exotik, „the exotica of difference“ (Hall, 1991a: 55, vgl. auch Kapitel 4.4.3.), gehuldigt zu werden. Darüber hinaus besteht Multikulturalismus vor allem auf „collective categories of otherness“ (Beck, 2004a: 446), ohne Berücksichtigung von persönlichen Selbstbildungsstrategien, die auf mehreren unterschiedlichen Gruppenzugehörigkeiten beruhen. Demgemäß taucht das Individuum in multikulturalistischen Prämissen nicht als selbstständiger Gestalter der eigenen Lebensgeschichte auf.

Im Gegensatz dazu ist die Voraussetzung des kosmopolitischen Denkens die Individualisierung (vgl. Kapitel 3.4.). Frei gestaltete, individualisierte Lebensformen; redefinierte, inklusive, entessentialisierte Sowohl-als-auch-Identitäten sind gemeinsame Nenner dieses neuen Kosmopolitismus. Gruppen werden als dynamisch, heterogen und veränderbar angenommen, ohne Wertehierarchie. Anstatt des Nationalstaates, als ein

substantielles Umfeld des ganzen sozialen Lebens einer Gruppe, werden nun transnationalisierte, „enträumlichte“ Gesellschaften (vgl. Kapitel 3.3.1. und 4.2.5.) in den Blick genommen. Kosmopolitismus heißt daher „Vielfalt in Einheit“ – die Andersheit ist akzeptiert unter der Voraussetzung gemeinsam geteilter Normen und Werte, die ebenso dem Prozess der Redefinierung unterliegen.

Der kosmopolitische Staat – Anerkennung der Andersheit auf der legalen Ebene

Eine weitgehende sozialwissenschaftliche Frage ist diejenige nach der praktischen Anwendung solcher theoretischen Begriffe in einer politischen Landschaft oder, anders formuliert: Welche konkreten politischen Effekte kann eine solche theoretisch begründete Zeitdiagnose produzieren? In einem potentiellen kosmopolitischen Staat, der als Folge solcher theoretischer Überlegungen entstehen könnte, geht es im Kern um die Anerkennung der Andersheit auf der legalen Ebene. Andere als gleich und unterschiedlich zu behandeln heißt in diesem Fall, ihre *kollektiven* Rechte¹²⁴ zu garantieren und gleichzeitig die Andersheit innerhalb und außerhalb der eigenen Gruppe als Bereicherung anzunehmen. In einer globalisierten, verflochteten Welt, in der es keine eigenständigen, autarken Gesellschaften mehr gibt, ist gerade die Existenz unterschiedlicher Elemente innerhalb einer Gruppe ein Zeichen ihrer Anpassungsfähigkeit und daher ihrer Stärke. Da im Prozess der Entstaatlichung und Enträumlichung (vgl. Kapitel 3.3.1. und 3.3.2.) geschlossene Nationalgesellschaften keine politischen Hauptakteure mehr sind und da es sich um eine breite Palette der an den politischen Entscheidungen Beteiligten handelt, ist die Öffnung dieser Gesellschaften eine der wichtigsten Voraussetzungen ihres Fortbestehens. Kosmopolitisierung bedeutet somit laut Beck „*das endgültige Verschwinden der geschlossenen Gesellschaft*“ (Beck, 2004: 166; Hervorh. i. Orig.). Eine offene Gesellschaft, die Fremde als Träger der Andersheit akzeptiert und integriert und nicht als Gefahr bezeichnet, lässt sich dementsprechend als kosmopolitische Gesellschaft benennen.

¹²⁴ Die sogenannte dritte Generation der Menschenrechte umfasst kollektive Rechte aller Völker, wie etwa das Recht auf Selbstbestimmung, auf Erhaltung des kulturellen Erbes, das Sprechen der eigenen Sprache usw.

Von dem Hintergrund dieses Gedankes scheint die Aussage Jorgos' exemplarisch zu sein. Er klagt über die unzureichende gesellschaftliche Offenheit, die sich in einem mangelnden „*Kontakt mit anderen Menschen*“ oder „*mit anderen Kulturen*“ offenbart.

„Wenn der Kontakt mit anderen Leuten, und mit anderen Kulturen und mit anderen Staaten etwas unbehinderter ist, dann ist es sicherlich so, dass sich diese Gesellschaft etwas öffnet, dass die Gesellschaft offener funktioniert. Da würde ich mich auch als Fremder als ein Teil dieser Gesellschaft fühlen.“ (I 7: 100)

Und während im bisherigen Umgang mit Fremden ihre Fremdheit grundsätzlich als Störung wahrgenommen wurde (vgl. Kapitel 4.3.1. und 4.4.4.), sollte sie demgegenüber im kosmopolitischen Staat als gesellschaftlicher Gewinn gelten. Eine Vollinklusion des/der Fremden bedeutet, sich „*auch als Fremder als ein Teil dieser Gesellschaft fühlen*“, dabei aber seine Andersheit bewahren und dadurch zu einem besseren und „*offenen*“ Funktionieren dieser Gesellschaft beitragen zu dürfen. In ihrer Kritik an der deutschen Integrationspolitik gehen Ha und Schmitz von solchen assimilatorischen Tendenzen aus und betonen, dass MigrantInnen als keine „*korrekturbedürftigen Objekte*“ (Ha, Schmitz, 2006: 12), sondern als gleichwertige gesellschaftliche Subjekte behandeln werden sollen.

Im kosmopolitischen Denken wird der/die andere nicht mehr als Objekt, sondern als Subjekt, und Unterschiede werden nicht als Mangel (vgl. Kapitel 4.4.4.), sondern als Bereicherung¹²⁵ wahrgenommen. Laut Bauman ist die Zivilität die Fähigkeit, mit Fremden zu agieren, „[...] ohne ihnen ihr Fremdsein zum Vorwurf zu machen oder sie zu nötigen, das, was sie zu Fremden macht, abzulegen und zu verleugnen“ (Bauman, 2003: 125). In diesem Sinne scheint Marinas Erklärung für ihre mögliche Entscheidung, in ein anderes Land zu ziehen, signifikant zu sein:

„Für mich ist es unwichtig, wo ich geboren bin. Wenn ich ein [unverständlich] auf dieser Erde finden würde, wo ich mich gut fühle, wo ich eigentlich... wo ich eigentlich keine Angst habe, wenn ich.. wenn ich mich irgendwie... verspreche... Nicht verspreche, sondern was Falsches sage. Weil, natürlich, das ist nicht meine Muttersprache... Oder wenn ich keine Angst habe, wenn ich einen Job suche, dass ich nicht sofort denke...

¹²⁵ „Der Fremde wird nicht als bedrohlich, desintegrierend, fragmentierend, sondern als bereichernd erfahren und bewertet.“ (Beck, Grande, 2005: 1087)

Mein erster Gedanke ist immer hier in Deutschland, nicht ob ich gut genug bin, sondern... ich bin halt nicht Deutsch... da habe ich irgendwie keine Chancen oder so... Von daher... ich könnte jetzt... ich kann mir jetzt vorstellen, in Kanada zu leben. Also, wenn ich gut bin, wenn ich nett bin, wenn ich lieb bin, nichts Falsches mache und keine Verbrechen mache, und wenn ich anständig arbeite... ich glaube schon, dass man überall zurechtkommen kann. Nur, man muss halt angenommen werden. Weil man ein netter Mensch ist und nicht irgendwie... Kanadier, oder was weiß ich.“ (I 11: 98)

Die Bereitschaft der Mehrheitsgesellschaft, die Andersheit als gleichwertig anzuerkennen, generiert Zufriedenheits-, Geborgenheits- und Zugehörigkeitsgefühle von „*the others*“, die schließlich die Hauptkriterien für die Heimatdefinition sind. Sich „*gut fühlen*“ oder „*keine Angst*“ zu haben, wenn man z. B. sprachliche Fehler macht, worüber Marina berichtet und was sie sich wünscht, setzt die Offenheit und einen höheren Toleranzgrad der Gesellschaft, die Unterschiede erkennt, ohne gleichzeitig eine Wertehierarchisierung vorzunehmen, voraus. Andererseits erwähnt sie gemeinsame Normen, an die sie sich halten will („*wenn ich gut bin <...> nichts Falsches mache und keine Verbrechen mache*“) und die genauso Voraussetzungen des kosmopolitischen Denkens sind.

Der kosmopolitische Umgang mit Andersheit basiert des Weiteren auf einer adäquaten Gesetzgebung, die Fremden z. B. das gleiche Recht auf Bildung oder etwa Arbeit garantieren und ihnen dadurch die gesellschaftliche Vollintegration ermöglichen. Der kosmopolitische Staat, der auf der legalen Ebene die Gleichheit und die Andersheit von anderen anerkennt, kann im Zeitalter der Transnationalisierung, d. h. der Infragestellung und der Redefinierung fester Grenzen und Entitäten, als eine zusammenhaltende Gesellschaft fort dauern. Wenn Misch- oder Hybridformen immer öfter präsent werden und allmählich sowohl auf einer lokalen als auch auf globaler Ebene überwiegen, können nur Gesellschaften, die diese akzeptieren, tatsächliche Globalisierungsgewinner sein.

5. Fazit

„The great characters have been those who, by being what they were in the community, made that community a different one.“ (Mead, 1967: 216)

Zum Abschluss sollen nun die zu Beginn dieser Arbeit gestellten Fragen beantwortet werden, bzw. es soll der Zusammenhang zwischen den einzelnen untersuchten Kategorien oder Codes und daher die Argumentationsstringenz in einer prägnanten, auch grafischen Form dargestellt werden.

Die Selbstbestimmung junger, intellektueller, aus der „Semiperipherie“ stammender und in München, als einer Großstadt, wohnender MigrantInnen weist Merkmale der sogenannten individualisierten, rekonzeptualisierten Ethnizitäten auf. Die Rekonzeptualisierung besteht darin, dass diese komplex, aus unterschiedlichen Elementen zusammengebastelt, nicht ausschließlich auf konventionellen Bestimmungen beruhend und insofern von der gesellschaftlichen Definitionsmacht befreit sind. Darüber hinaus werden diese fluid, situationsabhängig, in eigener Kreation und eher symbolisch als ontologisch genutzt. Es wurde gezeigt, dass bei den Befragten eine ganze Variationsbreite solcher Ethnizitäten, je nach Intensitätsgrad, besteht und dass folglich kein einheitliches Ethnizitäts-Modell festgestellt werden konnte.

Aufgrund ihrer vor allem ökonomischen und politischen Migrationsgründe, in Verbindung mit der schwächeren sozialen Lage, mangelnden Sprachkenntnissen und größeren Kulturunterschieden mit Blick auf die Dominanzgesellschaft, werden die Befragten öfters als Mitglieder von „low status groups“ perzipiert. Als eine mögliche Reaktion auf eine solche Fremdzuschreibung, bzw. auf die seitens der Dominanzgesellschaft angewandten Generalisierungs- und Exotisierungspraktiken, kann die ethnische Identität als ein Mittel, um sich von dieser abzugrenzen, an Bedeutung gewinnen. Die Selbstethnisierung wird in dem Fall als ein performativer Akt angewendet und sowohl strategisch als auch spielerisch eingesetzt. Ethnische Zugehörigkeit wird nicht mehr als eine unentrinnbare soziale Kategorie, sondern eher als Ergebnis einer rationalen, Entscheidung aufgefasst, wobei ihre identitätsstiftende Rolle von großer Bedeutung ist.

Des Weiteren wirken bestehende Kulturunterschiede zwischen zwei Gesellschaften und die typische städtische Anonymität als Hindernisse für die

Herstellung sozialer Kontakte in der neuen Umgebung. Sowohl kulturelle Muster der Aufnahmegesellschaft als auch Merkmale des Großstadtlebens scheinen dabei, aus ihrer Perspektive und im Vergleich zu ihren Herkunftsländern, mehr individualistisch geprägt zu sein. Von besonderem Belang sind für die Befragten die Familie und der Freundeskreis, der in der neuen Umgebung manchmal schwer zu gewinnen ist. Diese zwei Kategorien, einschließlich der Landschaft, bilden die Achsen ihrer Heimatdefinition.

Auf einer Seite ihrer Selbstdefinierung stehen somit „alte Muster“ – wie Heimat und traditionell verstandene Ethnizität; auf der anderen Seite nun die internalisierten neuen, durch gegenwärtige Globalisierungstendenzen geprägten Wertvorstellungen, die alte Kategorien in Zweifel ziehen, sowie ihre Position als Intellektuelle, in der sie sich durch ihre Leistungen vom Rest ihrer ethnischen Gruppen unterscheiden. Zwischen diesen zwei Polen – dem veralteten Verständnis von Heimat und Ethnizität einerseits und ihren neuen Kriterien der Unterscheidung von der ethnischen Gruppe andererseits – bilden sich die Identitäten der Befragten, in denen das Alte und das Neue, das Globale und das Lokale miteinander vereinbar sind. Solche GrenzgängerInnen haben sowohl „Wurzeln“ als auch „Flügel“ (vgl. Beck, 2002: 15). Rekonzeptualisierte ethnische Identitäten sind durch vielfältige, unterschiedliche Elemente geprägt, sodass diese Reflexivität, Kreativität und kritisches Denken des Subjekts fordern und aufgrund dessen einen breiteren geistigen Horizont generieren. Identität wird dadurch ein vielfach zusammengesetztes Gebilde, das sich nicht mehr nach eindeutigen Kategorien (entweder – oder) klassifizieren lässt und dessen Gestaltung (oder Zusammenbasteln) eine sowohl schwierige als auch spannende Aufgabe ist. Innerhalb dieser neuartigen, komplexen Identitätsbildung wird die Kohärenz, die die Voraussetzung eines erfolgreichen Identitätskonzeptes ist, kaum in Frage gestellt, sondern eher die Definitionsmacht der Gesellschaft. Identität wird nun vom gesellschaftlichen Zwang befreit, weil die Lebensführung individualisierter wird als je zuvor.

Eine solche Art der Individualisierung ist vom Individualismus zu unterscheiden. Während beim individualistischen Handeln ausschließlich persönliche Ziele im Vordergrund stehen, schließt die Individualisierung soziale Identitäten nicht auch, und daher auch nicht das Engagement für die Gemeinschaft. Als Belege für diese Unterscheidung können die Handlungsformen einiger Befragten gelten, die sich als *identity politics* bezeichnen lassen. In dem Fall dient ihre ethnische Identität als

Handlungsbasis für unterschiedliche Aktionen, welche die Verbesserung der Lage der jeweiligen ethnischen Gruppe(en) in der Gesamtgesellschaft zum Ziel haben.

Das Entscheidende ist nun, dass sich durch die Entstehung der rekonzeptualisierten, „Sowohl-als-Auch“- , „*Patchwork*“- oder „hybriden“ Identitäten die Definitionen von Heimat und Ethnizität verändern. Mit ihren Lebensformen „dazwischen“ tragen die Befragten zur Revidierung des traditionellen Verständnisses von Ethnizität und Heimat bei. *New ethnicities* beruhen somit nicht mehr primär auf politischen, sondern auf kulturellen Elementen und sind letztlich entessentialisiert. Heimat verliert seine räumliche Dimension und wird ein fluides, manchmal imaginäres Konzept.

Als Folge multipler Zugehörigkeiten von GrenzgängerInnen entstehen Heimaten im Plural, welche die Basis eines neuen „*ethnic*“ oder verwurzelten Kosmopolitismus bilden. In diesem neuen Kosmopolitismus wird die wachsende Offenheit und Verflochtenheit der Welt anerkannt, gleichzeitig aber betont, dass ohne die Erhaltung individueller Charakteristika die Vielfalt bedroht ist. Eine solche Vielfalt wäre aber ohne ein Mindestmaß an gemeinsamen Normen relativistisch, weswegen das Motto des neuen Kosmopolitismus „Vielfalt in Einheit“ lautet.

Die intellektuellen, „verwurzelten“ MigrantInnen scheinen dabei im Hinblick auf die Erhaltung dieser Vielfalt unter der Annahme einer breiteren Verständigungsbasis die Rolle von Vorkämpferinnen und Vorkämpfern zu übernehmen. Aufgrund ihrer vielschichtigen, rekonzeptualisierten Identitäten sind sie daher Vorreiter einer neuen Denkrichtung und tragen dadurch zur Veränderung der Gesamtgesellschaft und zur Infragestellung etablierter Autoritäten bei.

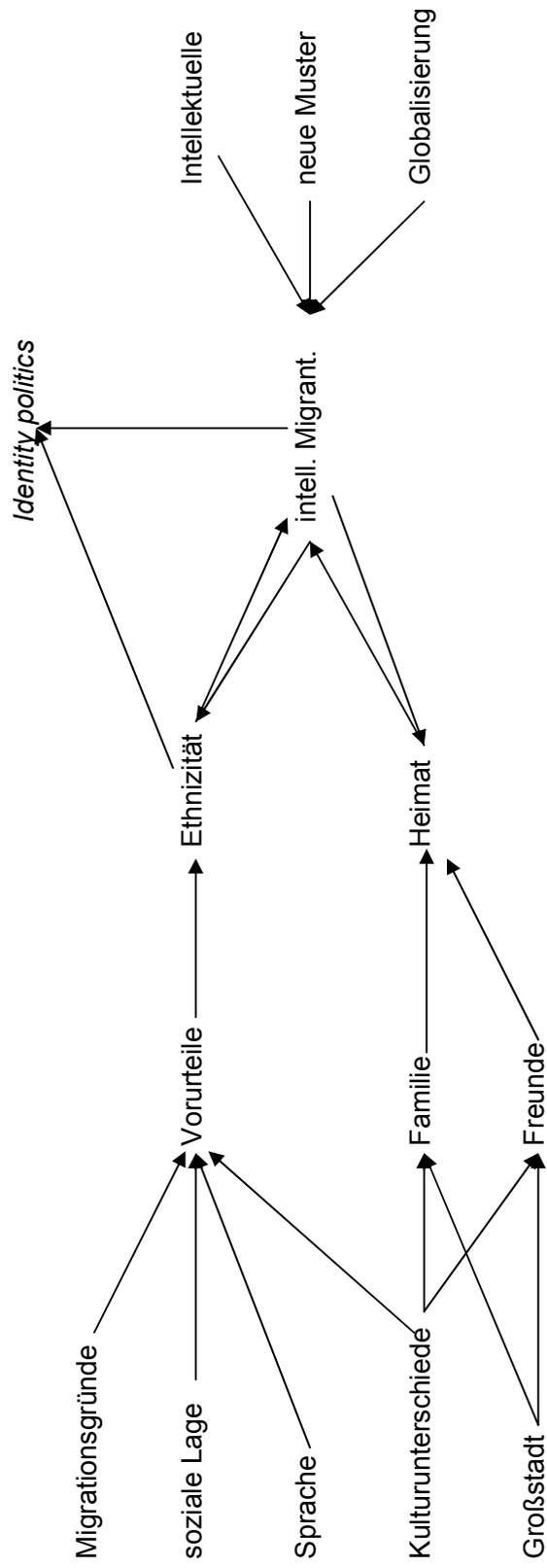


Abbildung 4. Fazit

6. Literaturverzeichnis

- Ålund, Aleksandra (1997): „The Quest for Identity: Modern Strangers and New/Old Ethnicities in Europe“, in: Wicker, Hans- Rudolf (ed.): *Rethinking Nationalism and Ethnicity (The Struggle for Meaning and Order in Europe)*, Berg; Oxford, New York; S. 91-110.
- Anderson, Amanda (1998): „Cosmopolitanism, Universalism, and Divided Legacies of Modernity“, in: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (ed.): *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press; Minneapolis, London; S. 265-289.
- Anderson, Benedict (1990): *Nacija: zamišljena zajednica*, Školska knjiga, Zagreb.
- Anderson, Benedict (1997): „Kulturelle Wurzeln“, in: Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin; Steffen, Therese (Hrsg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus Debate*, Stauffenburg Verlag, Zürich, S. 31-58.
- Appadurai, Arjun (1990): „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy“, in: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE Publications; London, Newbury Park, New Delhi; S. 295-310.
- Appadurai, Arjun (1993): „Patriotism and Its Futures“, in: *Public Culture*, 1993 (5), S. 411-429.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press; Minneapolis, London.
- Appadurai, Arjun (1998): „Globale ethnische Räume“, in: Beck, Ulrich (Hrsg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Suhrkamp, S. 11-40.
- Appadurai, Arjun (2000): „Grassroots Globalization and the Research Imagination“, in: *Public Culture*, 12(1), 2000; S. 1-19.
- Appadurai, Arjun (2001): „Grassroots Globalization and the Research Imagination“, in: ders. (ed.): *Globalization*, Duke University Press, Durham & London, S. 1-21.
- Apitzsch, Ursula (1993): „Migration und Ethnizität“, in: *Peripherie*, Nr. 50 (1993), S. 5-18.
- Appiah, Kwame Anthony (1991): „Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial“, in: *Critical Inquiry*, Volume 17, Number 2, S. 336-357.
- Appiah, Kwame Anthony (1998): „Cosmopolitan Patriots“, in: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (eds.): *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press; Minneapolis, London; S. 91-116.
- Arnason, Johann (1990): „Nationalism, Globalization and Modernity“, in: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE Publications; London, Newbury Park, New Delhi; S. 207-236.
- Ashmore, Richard D.; Jussin, Lee (eds.) (1997): *Self and Identity (Fundamental Issues)*, Oxford University Press, New York.
- Averil, James R. (1980): „Emotion and Anxiety: Sociocultural, Biological and Psychological Determinants“, in: Oksenberg Rorty, Amelie (ed.): *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London; S. 37-72.
- Balibar, Etienne (1990): „Gibt es einen 'Neo-Rassismus'?“, in: Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (Hrsg.): *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Argument-Verlag; Hamburg, Berlin; S. 23-38.

- Balibar, Etienne (1990a): „Der 'Klassen-Rassisimus'?“, in: Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (Hrsg.): *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Argument-Verlag; Hamburg, Berlin; S. 247-260.
- Barth, Fredrik (ed.) (1969): *Ethnic Groups and Boundaries (The Social Organization of Culture Difference)*; Bergen-Oslo, Universitets Forlaget, London, George Allen & Unwin.
- Barth, Fredrik (2000): „Boundaries and connections“, in: Cohen, Anthony, P. (ed.): *Signifying Identities (Anthropological Perspectives on Boundaries and contested Values)*, London and New York, S. 17-36.
- Bauman, Zygmunt (1990): „Modernity and Ambivalence“, in: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE Publications; London, Newbury Park, New Delhi; S. 143-170.
- Bauman, Zygmunt (1992): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Junius, Hamburg
- Bauman, Zygmunt (1992a): „Soil, Blood and Identity“, in: *The Sociological Review*, Volume 40, No. 4, S. 675-701.
- Bauman, Zygmunt (1995): „Broken Lives, Broken Strategies“, in: ders. *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Blackwel Publishers, Oxford UK & Cambridge USA, S. 72-104.
- Bauman, Zygmunt (1995a): „The Stranger Revisited – and Revisiting“, in: ders. (ed.) *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Blackwel Publishers, Oxford UK & Cambridge USA, S. 126-138.
- Bauman, Zygmunt (1995b): „Intellectuals in the Postmodern World“, in: ders. (ed.) *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Blackwel Publishers, Oxford UK & Cambridge USA, S. 223-243.
- Bauman, Zygmunt (1996): „From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity“, in: Hall, Stuart; du Gay, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 18-36.
- Bauman, Zygmunt (2001): „Identity in the Globalizing World“, in: Ben-Rafael, Eliezer; Sternberg, Yitzak (eds.): *Identity, Culture and Globalization*, Brill; Leiden, Boston, Köln; S. 471-482.
- Bauman, Zygmunt (2002): „The Great War of Recognition“, in: Lash, Scott; Featherstone, Mike (eds.): *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*; SAGE Publications; London, Thousand Oaks and New Delhi; 150-137.
- Bauman, Zygmunt (2003): *Flüchtige Moderne*, Suhrkamp, F.a.M.
- Bauman, Zygmunt (2004): *Identity. Conversations with Benedetto Vecchi*, Polity, Cambridge.
- Baumeister, Roy F (1986): *Identity (Cultural Change and the Struggle for Self)*, Oxford University Press; New York, Oxford.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, F.a.M.
- Beck, Ulrich (1993): *Die Erfindung des Politischen*, Suhrkamp Verlag, F.a.M.
- Beck, Ulrich (1994): „Jenseits von Stand und Klasse?“, in: Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim (Hrsg.): *Risikante Freiheiten*, Suhrkamp, F.a.M., S. 43-60.
- Beck, Ulrich (1994a): „Neonationalismus oder das Europa der Individuen“, Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim (Hrsg.): *Risikante Freiheiten*, Suhrkamp, F.a.M., S. 466-482.

- Beck, Ulrich (1997): „Die undeutige Sozialstruktur: Was heißt Armut, was Reichtum in der ‚Selbst-Kultur‘?“, in: Beck, Ulrich; Sopp, Peter (Hrsg): *Individualisierung und Integration. Neue konfliktlinien und neuer Integrationsmodus*, Leske + Budrich, Opladen, S. 183-198.
- Beck, Ulrich (2002): *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Edition Zweite Moderne, Suhrkamp, F.a.M.
- Beck, Ulrich (2002a): „The Cosmopolitan Perspective: Sociology in the Second Age of Modernity“, in: Vertovec, Steven; Cohen, Robin (eds.): *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford University Press, S. 61-85.
- Beck, Ulrich (2002b): „The Cosmopolitan Society and Its Enemies“, in: *Theory, Culture & Society* 2002 (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 19(1-2), S. 17-44.
- Beck, Ulrich (2003): „Toward a New Critical Theory with a Cosmopolitan Intent“, in: *Constellations*, Vol. 10, No 4, S. 453-468.
- Beck, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Suhrkamp Verlag, F.a.M.
- Beck, Ulrich (2004a): „The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach“, in: *Common Knowledge*, 10 (3), 2004; S. 430-449.
- Beck, Ulrich (2007): „Tragische Individualisierung“, in: *Blätter für internale Politik*, 5'07, S. 577-584.
- Beck, Ulrich (2007a): *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, F.a.M.
- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (1993): „Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkart“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 22, Heft 3, Juni 1993, S. 178-187.
- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994): „Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie“, in: dies. (Hrsg.): *Riskante Freiheiten*, Suhrkamp, F.a.M., S. 10-42.
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (1996): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Suhrkamp Verlag, F.a.M.
- Beck, Ulrich; Grande, Edgar (2004): *Das kosmopolitische Europa (Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne)*, Suhrkamp, F.a.M.
- Beck, Ulrich; Grande, Edgar (2005): „Europas letzte Chance: Kosmopolitismus von unten“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 9/2005, S. 1083-1097.
- Beck, Ulrich; Sopp, Peter (1997): „Individualisierung und Integration – eine Problemskizze“, in: dies. (Hrsg): *Individualisierung und Integration. Neue konfliktlinien und neuer Integrationsmodus*, Leske + Budrich, Opladen, S. 9-22.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1998): „Schwarze Juden und griechische Deutsche. Ethnische Zuordnung im Zeitalter der Globalisierung“, in: Beck, Ulrich (Hrsg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Suhrkamp, S. 125-167.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (2007): *Wir und die anderen (Kopftuch, Zwangsheirat und andere Missverständnisse)*, Suhrkamp, F.a.M.
- Bell, Daniel (1975): „Ethnicity and Social Change“, in: Glazer, Nathan; Moynihan, Daniel (eds.): *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, S. 140-174.

- Bell, Vikki (1999): „Historical Memory, Global Movements and Violence: Paul Gilroy and Arjun Appadurai in Conversation“, in: dies. (ed.): *Performativity and Belonging*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 21-40.
- Bennet, David (1998): „Introduction“, in: Bennet, David (ed.): *Multicultural States (Rethinking Difference and Identity)*, Routledge, London, S. 1-25.
- Bennet, David and Bhabha, Homi (1998): „Liberalism and minority culture: Reflections on 'Culture's in-between““, in: Bennet, David (ed.): *Multicultural States (Rethinking Difference and Identity)*, Routledge, London, S. 37-47.
- Ben-Rafael, E. (2001): „The Transformation of Diasporas: The Linguistic Dimension“, in: Ben-Rafael, Eliezer; Sternberg, Yitzhak (eds.): *Identity, Culture and Globalization*, Brill; Leiden, Boston, Köln; S. 337-351.
- Berger, Peter A. (1997): „Individualisierung und soziokulturelle Dynamik“, in: Beck, Ulrich; Sopp, Peter (Hrsg.): *Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus*, Leske + Budrich, Opladen, S. 81-98.
- Berking, Helmuth: (2003): „'Ethnicity is Everywhere': On Globalization and the Transformation of Cultural Identity“, in: *Current Sociology*, 51 (3/4), 2003; S. 248-264.
- Berry, John (1996): „Acculturation and Psychological Adaptation“, in: Bade, Klaus (Hrsg.): *Migration – Ethnizität – Konflikt: Systemfragen und Fallstudien*, Universitätsverlag Osnabrück, Osnabrück, S. 171-186.
- Bhabha, Homi K. (1997): „Die Frage der Identität“, in: Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin; Steffen, Therese (Hrsg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus Debate*, Stauffenburg Verlag, Zürich, S. 97-122.
- Bhabha, Homi K. (1997a): „Verortungen der Kultur“, in: Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin; Steffen, Therese (Hrsg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus Debate*, Stauffenburg Verlag, Zürich, S. 123-148.
- Bhabha, Homi K. (1998): „Culture's in between“, in: Bennet, David (ed.): *Multicultural States (Rethinking Difference and Identity)*, Routledge, London, S. 29-36.
- Bhabha, Homi K. (2006): *The Location of Culture*, Routledge, London and New York.
- Bhatt, Chetan (1999): „Ethnic Absolutism and Authoritarian Spirit“, in: Bell, Vikki (ed.): *Performativity and Belonging*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 65-85.
- Billig, Michael (1995): *Banal Nationalism*, SAGE Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi.
- Bourdieu, Pierre (1989): *Satz und Gegensatz (Über die Verantwortung des Intellektuellen)*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin.
- Bourdieu, Pierre (1992): *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, VSA-Verlag, Hamburg.
- Bourdieu, Pierre (1993): „Der Habitus und der Raum der Lebensstile“, in: Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede (Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft)*, Suhrkamp, F.a.M.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc (2003): „Schöne neue Begriffswelt“, in: Kleiner, Marcus S.; Strasser, Hermann (Hrsg.): *Globalisierungswelten (Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt)*, Herbert von Halem Verlag, Köln, S. 71-77.
- Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora (Contesting Identities)*, Taylor & Francis, London.

- Brah, Avtar (2000): „The scent of memory: strangers, our own and others“, in: Brah, Avtar; Coombes, Annie E. (eds.): *Hybridity and its Discontents (Politics, science, culture)*, Routledge, London and New York, S. 272-290.
- Brah, Avtar; Hickman, Mary J.; Mac an Ghaill, Máirtín (1999): „Thinking Identities: Ethnicity, Racism and Culture“, in: dies. (eds.): *Thinking Identities: Ethnicity, Racism and Culture*, Macmillan Press Ltd; Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London; S. 1-24.
- Braidotti, Rossi (1994): „Introduction: By Way of Nomadism“, in: dies.: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, CUP, New York, S. 1-39.
- Breakwell, Glynis M. (1983): „Formulations and Searches“, in: ders. (ed.): *Threatened Identities*, John Wiley & Sons; Chichester, New York, Brisbane, Toronto, Singapore; S. 3-26.
- Brewer, Marilyn B.; Hewston, Miles (eds.) (2004): *Self and Social Identity*, Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Carlton.
- Brewer, Marilyn B. (2001): „Ingroup Identification and Intergroup Conflict (When Does Ingroup Love Become Outgroup Hate)“, in: Ashmore, Richard D., Jussim, Lee, Wilder, David (eds.): *Social Identity, Intergroup Conflict and Conflict Reduction*, Oxford University Press, S. 17-41.
- Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin (1997): „Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte“, in: Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin; Steffen, Therese (Hrsg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus Debatte*, Stauffenburg Verlag, Zürich, S. 1-30.
- Butler, Judith (1999): „Revisiting Bodies and Pleasures“, in: Bell, Vikki (ed.): *Performativity and Belonging*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 11-20.
- Calhoun, Craig (ed.) (1994): *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA.
- Calhoun, Craig (1994a): „Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination“, in: ders. (ed.): *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, S. 304-335.
- Calhoun, Craig (2002): „The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism“, in: Vertovec, Steven; Cohen, Robin (ed.): *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford University Press, S. 86-109.
- Castells, Manuel (2004): *The Information Age. Economy, Society, and Culture; Volume II. The Power of Identity*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Carlton.
- Castles, Stephen; Miller, Mark J. (1998): „Migration to Highly Developed Countries since 1945“, in: Castels, Stephen; Miller, Mark J.: *The Age of Migration (International Population Movements in the Modern World)*, The Guilford Press; New York, London; S. 67-103.
- Castles, Stephen; Miller, Mark J. (1998a): „The Migratory Process: A Comparison of Australia and Germany“, in: Castels, Stephen; Miller, Mark J.: *The Age of Migration (International Population Movements in the Modern World)*, The Guilford Press; New York, London; S. 185-211.
- Chambers, Iain (1997): „Zeichen des Schweigens, Zeilen des Zuhörens“, in: Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin; Steffen, Therese (Hrsg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur*

- anglo-amerikanischen Multikulturalismus Debate*, Stauffenburg Verlag, Zürich, S. 195-218.
- Chakravorty, Swapan; Milevska, Suzana, Barlow, Tani E. (2006): *Conversations with Gayatri Chakravorty Spivak*; Seagull Books; London, New York, Calcutta.
- Cheah, Pheng (1998): „The Cosmopolitan – Today“, in: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (eds.): *Cosmopolitics. Thining and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press; Mineapolis, London; S. 20-44.
- Cohen, Anthony P. (1994): *Self Consiousness. An Alternative Anthropology of Identity*, Routledge, London and New York.
- Cohen, Anthony P. (2000): „Introduction: Discriminating relations – identity, boundary and authenticity“; in: Cohen, Anthony, P. (ed.); *Signifying Identities (Anthropological Perspectives on Boundaries and contested Values)*, London and New York, S. 1-13.
- Connor, Walker (1998): „Beyond Reason: The Nature of the Ethnonational Bond“, in: Huhghey, Michael W. (ed.): *New Tribalisms. The Resurgence of Race and Ethnicity*, New York University Press, New York, S. 41-60.
- Crocker, Jennifer; Quinn, Diane (2004): „Psychological Consequences of Devalued Identities“ in: Brewer, Marilynn B.; Hewston, Miles (eds.): *Self and Social Identity*, Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Carlton., S. 125-142.
- Deaux, Kay (2000): „Models, Meanings and Motivations“; in: Capozza, Dora; Brown, Rupert (eds.); *Social Identity Processes (Trends in Theory and Research)*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 1-14.
- Delanty, Gerard (2006): „The cosmopolitan imagination: critical cosmopolitanism and social theory“, in: *The British Journal of Sociology*, Vol. 57, No 1, S. 25-48.
- Derrida, Jacques (2002): „Différance“, in: Rivkin, Julie; Ryan, Michael (eds.): *Literary Theory: An Anthology*, Blackwell Publishing, Oxford, S. 385-407.
- De Sausa, Roland (1980): „The Rationality of Emotions“, in: Oksenberg Rorty, Amelie (ed.): *Explaining Emotions*, University of California Press, Barkley, Los Angeles, London; S. 127-151.
- Deschamps, Jean-Claude (1982): „Social Identity and Relations of Power between Groups“, in: Tajfel, Henri (ed.); *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press; Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney; S. 85-99.
- Deschamps, Jean-Claude; Devos, Thierry (1998): „Regarding the Relationship Between Social Identity and Personal Identity“, in: Worchel, Stephen; Morales, Francisco J.; Paez, Dario; Deschamps, Jean-Claude (eds.): *Social Identity (International Perspectives)*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 1-12.
- Dietrich, Eckhard; Lentz, Astrid (1994): „Die Fabrikation der Ethnizität“, in: Kößler, Reinhard; Schiel, Tilmann (Hrsg.): *Nationalität und Ethnizität*, IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M., S. 25-44.
- Dirlik, Arif (1997): *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Westview Press, Boulder/Oxford.
- Do Mar Castro Varela, Maria; Dhawan, Nikita (2003): „Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik“, in: Steyerl, Hito; Gutiérrez Rodríguez, Enarnación (Hrsg.): *Spricht die Subalterne Deutsch?(Migration und postkoloniale Kritik)*, Urast-Verlag, Münster, S. 270-290.
- Doise, Willem (1998): „Social Representations in Personal Identity“, in: Worchel, Stephen; Morales, Francisco J.; Paez, Dario; Deschamps, Jean-Claude (eds.):

- Social Identity (International Perspectives)*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 13-23.
- Druckmann, Daniel (1994): „Nationalism, Patriotism and Group Loyalty. A Social Psychological Perspective“, in: *Mershon, International Studies Review*, 38, S. 43-68.
- Dülmen, van Richard (1997): *Die Entdeckung des Individuums*, Fischer Taschenbuch Verlag, F.a.M.
- Eagleton, Terry (1998): „Five types of identity and difference“, in: Bennet, David (ed.): *Multicultural States (Rethinking Difference and Identity)*, Routledge, London, S. 48-52.
- Elwert, Georg (1989): „Nationalismus, Ethnizität und Nativismus. Über die Bildung von Wir-Gruppen“, in: Waldmann, Peter; Elwert, Georg (Hrsg.): *Ethnizität im Wandel*, breitenbach, Saarbrücken, S. 21-61.
- Erel, Umut (1999): „Grenzüberschreitungen und kulturelle Mischformen als antirassistischer Widerstand“, in: Gelbin, Cathy S.; Konuk, Kader; Piesche, Peggy (Hrsg.): *AufBrüche (Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland)*, Ulrike Helmer Verlag, Königsten/Taunus, S. 172-194.
- Erel, Umut (2003): „Migrantinnen zwischen Anerkennung und Abqualifikation“, in: Steyerl, Hito; Gutiérrez Rodríguez, Enarnación (Hrsg.): *Spricht die Subalterne Deutsch?(Migration und postkoloniale Kritik)*, Urast-Verlag, Münster, S. 108-128.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993): *Ethnicity and Nationalism (Anthropological Perspectives)*, Pluto Press; London, Boulder Colorado.
- Erikson, Erik H. (1968): *Identity, Youth and Crises*, Faber & Faber, London.
- Erikson, Erik H. (1996): *Identität und Lebenszyklus*, Surhkamp Verlag, F. a. M.
- Esser, Hartmut (1988): „Ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 17. Jg., Heft 4., S. 235-248.
- Esser, Hartmut (1996): „Die Mobilisierung ethnischer Konflikte“, in: Bade, Klaus (Hrsg.): *Migration – Ethnizität – Konflikt: Systemfragen und Fallstudien*, Universitätsverlag Osnabrück, Osnabrück, S. 63-88.
- Fanon, Frantz (1980): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Syndikat, F.a.M.
- Featherstone, Mike (1990): „Global Culture: An Introduction“, in: ders. (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE Publications; London, Newbury Park, New Delhi; S. 1-14.
- Featherstone, Mike (1995): *Consumer Culture and Postmodernism*, SAGE Publications, London/Newbury Park/New Delhi.
- Featherstone, Mike (1995b): *Undoing Culture (Globalization, Postmodernism and Identity)*, SAGE Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi.
- Featherstone, Mike (2001): „Postnational Flows, Identity Formation and Cultural Space“, in: Ben-Rafael, Eliezer; Sternberg, Yitzak (eds.): *Identity, Culture and Globalization*, Brill; Leiden, Boston, Köln; S. 483-526.
- Featherstone, Mike (2002): „Cosmopolis: An Introduction“, in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 19 (1–2), S. 1-17.
- Featherstone, Mike (2003): „Localism, Globalism and Cultural Identity“, in: Martin Alcoff, Linda; Mendieta, Eduardo (eds.): *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Melbourne, Berlin; S. 342-359.
- Featherstone, Mike; Lash, Scott; Robertson, Roland (eds.) (1995): *Global Modernities*, SAGE Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi.

- Fine, Robert; Cohen, Robin (2002): „Four Cosmopolitan Moments“, in: Vertovec, Steven; Cohen, Robin (eds.): *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford University Press, S. 137-164.
- Fischer, Agneta H.; Manstead, Antony S.R. (2008): „Social Function of Emotion“, in: Lewis, Michael; Haviland – Jones, Jeannette M.; Feldman Barrett, Lisa (eds): *Handbook of Emotions*, The Guilford Press; New York, London; S. 456– 468.
- Fluck, Winfried (2003): „'California Blue'. Amerikanisierung als Selbst-Amerikanisierung“, Kleiner, Marcus S.; Strasser, Hermann (Hrsg.): *Globalisierungswelten (Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt)*, Herbert von Halem Verlag, Köln, S. 102-123.
- Fortier, Anna-Marie (1999): „Re-Membering Places and the Performace of Belonging(s)“, in: Bell, Vikki (ed.): *Performativity and Belonging*, SAGE Publications; London, Thousan Oaks, New Delhi; S. 41-64.
- Foucault, Michel (1980): *Power/Knowledge*, The Harvest Press, Brighton, Sussex.
- Foucault, Michael (1992): *Was ist Kritik*, Merve Verlag, Berlin.
- Foucault, Michael (2005): „Die Maschen der Macht“, in: ders.: *Analytik der Macht* (hrsg. von Defert, Daniel; Ewald, François), Suhrkamp, F.a.M., S. 220-239.
- Foucault, Michael (2005a): „Subjekt und Macht“, in: ders.: *Analytik der Macht* (hrsg. von Defert, Daniel; Ewald, François), Suhrkamp, F.a.M., S. 240-263.
- Fraser, Nancy (2002): „Recognition without Ethics“, in: Lash, Scott; Featherstone, Mike (eds.): *Recogniton and Difference: Politics, Identity, Multiculture*; SAGE Publications; London, Thousand Oaks and New Delhi; S. 21-42.
- Friedman, Jonathan (1990): „Being in the World“, in: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE Publications; London, Newbury Park, New Delhi; S. 311-328.
- Friedmann, Johnatan (1994): *Cultural Identity and Global Process*, SAGE Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi.
- Friedman, Johantan (1995): „Global System, Gloablization and the Parameters of Modernity“, in: Featherstone, Mike; Lash, Scott; Robertson, Roland (eds.): *Global Modernities*, SAGE Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi, S. 69-90.
- Früh, Werner (1998): *Inhaltsanalyse (Theorie und Praxis)*, 4., überarbeitete Auflage, UVK Medien, Konstanz.
- Gans, (1979): „Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America“, in: *Ethnic and Racial Studies*, Volume 2, Issue 1, 1979, S. 1-20.
- Gellner, Ernest (1998): *Nacije i nacionalizam*, Politička kultura, Zagreb.
- Gergen, Kenneth J. (1991): *The Saturated Self (Dilemmas of Identity in Contemporary Life)*, Basic Books, New York.
- Gergen, Kenneth J. (1994): „Mind, text, and society: Self-memory in social context“, in: Neisser, Ulric; Fivush, Robyn (eds.): *The Remembering Self (Construction and Accuracy in the Self-Narrative)* Cambridge University Press, Cambridge, S. 78-103.
- Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity (Self and Society in the Late Modern Age)*, Stanford University Press; Stanford, California.
- Giddens, Anthony (1996): „Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft, in: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (1996): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Suhrkamp Verlag, F.a.M., S. 113-195.

- Giddens, Anthony (1996a): „Risiko, Vertrauen und Reflexivität“, in: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (1996): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Suhrkamp Verlag, F.a.M., S. 316-337.
- Giddens, Anthony (2003): „Die große Globalisierungsdebatte“, in: Kleiner, Marcus S.; Strasser, Hermann (Hrsg.): *Globalisierungswelten (Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt)*, Herbert von Halem Verlag, Köln, S. 33-47.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic (Modernity and Double Consciousness)*, Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts.
- Giroux, Henry A. (1998): „The politics of national identity and the pedagogy of multiculturalism in the USA“, in: Bennet, David (ed.): *Multicultural States (Rethinking Difference and Identity)*, Routledge, London, S. 178-194.
- Glazer, Nathan; Moynihan, Daniel (eds.), (1975): *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Glick Schiller, Nina; Fouron Georges Eugene (2001): *Georges Woke Up Laughing (Long Distance Nationalism and the Search for Home)*, Duke University Press; Durham, London.
- Golding, Peter; Harris, Phil (eds.) (1997): *Beyond Cultural Imperialism (Globalization, Communication & the New International Order)*, SAGE Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi.
- Gramsci, Antonio (1975): „The Formation of Intellectuals“, in: ders.: *The Modern Prince and Other Writings*, International Publishers, New York, S. 118-125.
- Gramsci, Antonio (1975a): „The Organisation of Education and Culture“, in: ders.: *The Modern Prince and Other Writings*, International Publishers, New York, S. 126-132.
- Gramsci, Antonio (1996): „Aufzeichnungen und verstreute Notizen für eine Gruppe von Aufsätzen über die Geschichte der Intellektuellen“, Heft 12, in: ders., herausgegeben von: Bochmann, Klaus; Haug, Fritz Wolfgang; Jehle, Peter: *Gefängnishäfte*, Band 7, S. 1497-1532.
- Grossberg, Lawrence (1996): „Identity and Cultural Studies – Is That All There Is“, in: Hall, Stuart; du Gay, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 87-107.
- Gutiérrez, Natividad (1997): „Ethnic Revivals within Nation-States? The Theories of E. Gellner and A. D. Smith Revisited“, in: Wicker, Hans- Rudolf (ed.): *Rethinking Nationalism and Ethnicity (The Struggle for Meaning and Order in Europe)*, Berg; Oxford, New York; S. 57-72.
- Gutiérrez Rodríguez, Enarnación (1999): *Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter der Globalisierung (Eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung)*, Leske + Budrich, Opladen.
- Gutiérrez Rodríguez, Enarnación (1999a): „Akrobatik in der Marginalität“, in: Gelbin, Cathy S.; Konuk, Kader; Piesche, Peggy (Hrsg.): *AufBrüche (Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland)*, Ulrike Helmer Verlag, Königsten/Taunus, S. 207-223.
- Gutiérrez Rodríguez, Enarnación (2000): *Jounglerinnen und Seiltänzerinnen, Ansprachen und Materialien des Augsburger Wissenschaftspreises für Interkulturelle Studien*, Augsburg.
- Gutiérrez Rodríguez, Enarnación (2003): „Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik“, in: Steyerl, Hito; Gutiérrez Rodríguez, Enarnación (Hrsg.):

- Spricht die Subalterne Deutsch?(Migration und postkoloniale Kritik)*, Urast-Verlag, Münster, S. 17-37.
- Ha, Kien Nghi (2003): „Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik“, in: Steyerl, Hito; Gutiérrez Rodríguez, Enarnación (Hrsg.): *Spricht die Subalterne Deutsch?(Migration und postkoloniale Kritik)*, Urast-Verlag, Münster, S. 56-107.
- Ha, Kien Nghi (2004): *Ethnizität und Migration Reloaded (Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs)*, Wissenschaftlicher Verlag Berlin, Berlin.
- Haas, Erika (1997): *Arbeitertöchter und Arbeitersöhne/Akademikertöchter und Akademikersöhne an der Universität*, Doktorarbeit, München.
- Habermas, Jürgen (1994): „Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State“, in: Taylor, Charles at al. (eds.): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press; Princeton, New Jersey; S. 107-148.
- Habermas, Jürgen (1994a): „Individuierung durch Vergesellschaftung“, Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim (Hrsg.): *Risikante Freiheiten*, Suhrkamp, F.a.M., S. 437-446.
- Hahn, Alois; Bohn, Claudia (1999): „Fremdheit und Nation. Inklusion und Exklusion“, in: Rademacher, Claudia; Schroer, Markus; Wiechens, Peter (Hrsg.): *Spiel ohne Grenzen*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden, S. 239-254.
- Halbwachs, Maurice (1967): *Das kollektive Gedächtnis*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart.
- Hall, Stuart (1991): „The Local and the Global: Globalization and Ethnicity“, in: King, Anthony D. (ed.): *Culture, Globalization and the World-System (Contemporary Conditions for the Representation of Identity)*, Binghamton, New York, S. 19-39.
- Hall, Stuart (1991a): „Old and New Identities, Old and New Ethnicities“, in: King, Anthony D. (ed.): *Culture, Globalization and the World-System (Contemporary Conditions for the Representation of Identity)*, Binghamton, New York, S. 41-68.
- Hall, Stuart (1994): *Rassismus und kulturelle Identität (Ausgewählte Schriften 2)*, Argument Verlag, Hamburg.
- Hall, Stuart (1996): „Introduction. Who Needs Identity?“, in: Hall, Stuart; du Gay, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 1-17.
- Hall, Stuart (1996a): „Gramsci’s relevance for the study of race and ethnicity“, in: ders.: *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London, S. 411-440.
- Hall, Stuart (2002): „Political Belonging in a World of Multiple Identities“, in: Vertovec, Steven; Cohen, Robin (eds.): *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford University Press, S. 25-31.
- Hall, Stuart (2003): „New Ethnicities“, in: Martin Alcoff, Linda; Mendieta, Eduardo (eds.): *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Melbourne, Berlin; S. 90-96.
- Han, Petrus (2000): *Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, politische Konsequenzen, Perspektiven*, Lucius & Lucius, Stuttgart.
- Hannerz, Ulf (1990): „Cosmopolitans and Locals in World Culture“, in: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE Publications; London, Newbury Park, New Delhi; S. 237-252.
- Hannerz, Ulf (1991): „Scenarios for Peripheral Cultures“, in: King, Anthony D. (ed.): *Culture, Globalization and the World-System (Contemporary Conditions for the Representation of Identity)*, Binghamton, New York, S. 107-128.
- Hark, Sabine (1996): *Deviant Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*, Leske +Budrich, Opladen.

- Hecher, Michael (2009): „Ethnicity and Rational Choice Theory“, in: Hutchinson, John; Smith, Anthony (eds.): *Ethnicity*; Oxford University Press; Oxford, New York; S. 90-98.
- Hedetoff, Ulf; Hjort, Mette (eds.) (2002): *The Postnational Self (Belonging and Identity)*, Public Worlds, Volume 10, University of Minnesota Press, Minneapolis/London.
- Hitzler, Ronald (1997): „Der Vorhang im Tempel zerreißt...“. Orientierungsprobleme im Übergang zu einer ‚anderen‘ Moderne“, in: Beck, Ulrich; Sopp, Peter (Hrsg.): *Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus*, Leske + Budrich, Opladen, S. 49-64.
- Hitzler, Roland; Honer, Anne (1994): „Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung“, Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim (Hrsg.): *Riskante Freiheiten*, Suhrkamp, F.a.M., S. 307-315.
- Hitzler, Roland; Honer, Anne (1997): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*, UTB für Wissenschaft, Leske + Budrich, Opladen.
- Hitzler, Roland; Koenen, Elmer (1994): „Kehren die Individuen zurück? Zwei divergente Antworten auf eine institutionentheoretische Frage“, Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim (Hrsg.): *Riskante Freiheiten*, Suhrkamp, F.a.M., S. 447-465.
- Hoffmann, Lutz (1996): „Der Volksbegriff und seine verschiedenen Bedeutungen: Überlegungen zu einer grundlegenden Kategorie der Moderne“ in: Bade, Klaus (Hrsg.): *Migration – Ethnizität – Konflikt: Systemfragen und Fallstudien*, Universitätsverlag Osnabrück, Osnabrück, S. 149-170.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (1996): „Soziologische Aspekte der Multikulturalität“, in: Bade, Klaus (Hrsg.): *Migration – Ethnizität – Konflikt: Systemfragen und Fallstudien*, Universitätsverlag Osnabrück, Osnabrück, S. 103-126.
- Hogg, Michael (1987): „Social Identity and Group Cohesiveness“, in: Tajfel, Henri (ed.): *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press; Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney; S. 89-116.
- Hogg, Michael (2004): „Social Categorization, Depersonalization, and Group Behavior“, in: Brewer, Marilyn B.; Hewston, Miles (eds.): *Self and Social Identity*, Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Carlton; S. 203-231.
- Hollinger, David A. (2002): „Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitans Find Their Own Way“, in: Vertovec, Steven; Cohen, Robin (eds.): *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford University Press, S. 227-239.
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung (Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte)*, Suhrkamp, F.a.M.
- Honneth, Axel (2002): „Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society“, in: Lash, Scott; Featherstone, Mike (eds.): *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*; SAGE Publications; London, Thousand Oaks and New Delhi; S. 43-56.
- hooks, bell (1990): *Yearning: race, gender and cultural politics*, South End Press, Boston, MA.
- Horwitz, Murray & Rabbie, Jacob M (1982): „Individuality and Membership in the Intergroup System“, in: Tajfel, Henri (ed.): *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press; Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney; S. 241-274.

- Huggan, Graham (2001): „Introduction; writing at the margins: postcolonialism, exoticism and the politics of cultural value“, in: ders.: *Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*, Routledge, London and New York, S. 1-33.
- Huggan, Graham (2001a): „Ethnic autobiography and the cult of authenticity“, in: ders.: *Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*, Routledge, London and New York, S. 155-176.
- Hutchinson, John; Smith, Anthony (eds.) (2009): *Ethnicity*, Oxford University Press; Oxford, New York
- Imhof, Kurt (1997): „Nationalism and the Theory of Society“, in: Wicker, Hans- Rudolf (ed.): *Rethinking Nationalism and Ethnicity (The Struggle for Meaning and Order in Europe)*, Berg; Oxford, New York; S. 57-72.
- Jain, Anil K. (2003): „Differenzen der Differenz: Umbrüche in der Landschaft der Alterität“, in: Steyerl, Hito; Gutiérrez Rodríguez, Enarnación (Hrsg.): *Spricht die Subalterne Deutsch?(Migration und postkoloniale Kritik)*, Uraut-Verlag, Münster, S. 259-269.
- James, William (1890): „The Consciousness of Self“ (Chapter X), in: ders.; *The Principles of Psychology*, Henry Holt and Company.
- Jameson, Frederic; Miyoshi, Masao (1998): *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham and London.
- Jarymowicz, Maria (1998): „Self-We-Others Schemata and Social Identifications“, in: Worchel, Stephen; Morales, Francisco J.; Paez, Dario; Deschamps, Jean-Claude (eds.): *Social Identity (International Perspectives)*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 44-52.
- Jenkins, Richard (1996): *Social Identity*, Routledge, London and New York.
- Jenkins, Richard (1998): *Rethinking Ethnicity*, SAGE Publications; London, New York, Thousand Oaks.
- Jenkins, Richard (2002). „Transnational Corporations? Perhaps. Global Identities? Probably Not!“, in: Hedetoff, Ulf; Hjort, Mette (eds.): *The Postnational Self (Belonging and Identity)*, Public Worlds, Volume 10, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, S. 66-82.
- Julien, Isaac; Mercerm Kobena (1996): „De Margin and De Centre“, in: Hall, Stuart (ed.): *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London, S. 450-464.
- Jung, Helmut (2003): „Heimatgefühl und Identität im Spiegel empirischer sozialwissenschaftlicher Studien“, in: *Politische Studien*, 2/2003, S. 13-23.
- Junge, Matthias (2006): „Identifikation durch mimetische Imagination und die Bedeutung von Ähnlichkeit für die Vergesellschaftung“, in: Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald (Hrsg.): *Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 84-99.
- Kaplan, Caren (1994): „The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice“, in: Grewal, Inderpal; Kaplan, Caren (eds.): *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, UMP, Minneapolis, S. 137-152.
- Kashima, Yoshihisa; Foddy, Margaret; Platow, Michael (eds.) (2002): *Self and Identity (Personal, Social and Symbolic)*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers; Mahwah, New Jersey, London.
- Kemper, Theodore D. (2008): „Sociological Models in the Explanation of Emotions“, in: Lewis, Michael; Haviland – Jones, Jeannette M.; Feldman Barrett, Lisa (eds.): *Handbook of Emotions*, The Guilford Press; New York, London; S. 41-51.

- Keupp, Heiner (1994): „Ambivalenzen postmoderner Identitäten“, Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim (Hrsg.): *Riskante Freiheiten*, Suhrkamp, F.a.M., S. 336-352.
- Keupp, Heiner u. a. (1999): *Identitätskonstruktionen (Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne)*, Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg.
- King, Anthony D. (1991): „Introduction: Spaces of Culture, Spaces of Knowledge“, in: ders. (ed.): *Culture, Globalization and the World-System (Contemporary Conditions for the Representation of Identity)*, Binghamton, New York, S. 1-18.
- Kleiner, Marcus S.; Strasser, Hermann (2003): „Globalisierungswelten (Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt)“, in: dies. (Hrsg.): *Globalisierungswelten (Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt)*, Herbert von Halem Verlag, Köln, S. 9-32.
- Klemm, Matthias; Popp, Michael (2006): „Nomaden wider Willen: Der Expatriate als Handlungstypus zwischen Alltagswelt und objektiver Zweckbestimmung“, in: Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald (Hrsg.): *Nomaden, Fleneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 126-139.
- Kneer, Georg (1997): „Nationalstaat, Migration und Minderheiten. Ein Beitrag zur Soziogenese von ethnischen Minoritäten“, in: Nassehi, Armin (Hrsg.): *Nation, Ethnie, Minderheit (Beitrag zur Aktualität ethnischer Konflikte)*, Böhlau Verlag; Köln, Weimer, Wien; S. 85-102.
- König, Rene (1962): *Das Interview (Formen, Technik, Auswertung)*, Kippenheuer and Witsch; Köln, Berlin.
- Kößler, Reinhard; Schiel, Tilmann (1994): „Nationalstaaten und Grundlagen ethnischer Identität“, in: dies. (Hrsg.): *Nationalität und Ethnizität*, IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M., S. 1-21.
- Koundoura, Maria (1998): „Multiculturalism or Multinationalism“, in: Bennet, David (ed.): *Multicultural States (Rethinking Difference and Identity)*, Routledge, London, S. 69-87.
- Krappmann, Lothar (2000): *Soziologische Dimensionen der Identität (Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen)*, Clett-Cotta, Stuttgart.
- Kristeva, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selbst*, Suhrkamp, F.a.M.
- Kühl, Jørgen (1993): „Was ist nationale, was ist ethnische Identität“, in: Schruff, Franjo (ed.): *Bridges instead of Walls (Brücken statt Mauern, Mosti namjesto zidin)*, Hrvatski akademski klub po nalogu Mladine europskih narodnosti, Beč, S. 42-59.
- Lacan, Jacques (2002): „The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience“, in: Rivkin, Julie; Ryan, Michael (eds.): *Literary Theory: An Anthology*, Blackwell Publishing, Oxford, S. 178-183.
- Laclau, Ernesto (2003): „Universalism, Particularism and the Question of Identity“, in: Martin Alcoff, Linda; Mendieta, Eduardo (eds.): *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Melbourne, Berlin; S. 360-368.
- Lamnek, Siegfried (1989): *Qualitative Sozialforschung. Band 2.*, Psychologie-Verlag-Union, München.
- Landry, Donna; MacLean, Gerald (1996): „Reading Spivak“, in: dies.: *The Spivak Reader*, Routledge, New York & London, S. 1-14.
- Langer, Beryl (1998): „Globalisation and the myth of ethnic community: Salvadorian refugees in multicultural states“, in: Bennet, David (ed.): *Multicultural States (Rethinking Difference and Identity)*, Routledge, London, S. 163-177.

- Lash, Scott (1996): „Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft“ in: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Suhrkamp Verlag, F.a.M., S. 195-288.
- Lash, Scott, Featherstone, Mike (2002): *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*, SAGE Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi.
- Latour, Bruno (2004): „Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck“, in: *Common Knowledge*, 10 (3), 2004; S. 450-462.
- Leggewie, Claus (2003): „Die Globalisierung und ihre Gegner“, Kleiner, Marcus S.; Strasser, Hermann (Hrsg.): *Globalisierungswelten (Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt)*, Herbert von Halem Verlag, Köln, S. 48-70.
- Lentz, Astrid (1995): *Ethnizität und Macht. Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozess sozialer Schließung im Kapitalismus*, Papy Rossa Verlags GmbH & Co. KG, Köln.
- Liebkind, Karmela (1989): „Conceptual approaches to ethnic identity“, in: dies. (ed.): *New Identities in Europe (Immigrant Ancestry and the Ethnic Identity of Youth)*, Gower, Aldershot, S. 25-40.
- Llobera; Josep P. (1997): „The Future of Ethnonations in a United Europe“, in: Wicker, Hans- Rudolf (ed.): *Rethinking Nationalism and Ethnicity (The Struggle for Meaning and Order in Europe)*, Berg; Oxford, New York; S. 43-56.
- Malcomson, Scott L. (1998): „The Varieties of Cosmopolitan Experience“, in: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (eds.): *Cosmopolitics. Thining and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press; Mineapolis, London; S. 233-245.
- Maffesoli, Michel (1996): *The Time of the Tribes*, SAGE Publications Ltd; London, Thousand Oaks, New Delhi.
- Markus, H; Kitayama, S. (1999): „Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation“, in: Baumeister, Roy F. (ed.): *The Self in Social Psychology*; Psychology Press, a member of Taylor and Francis Group; Phialdelphia, Hove, S. 339-367.
- Martin Alcoff, Linda (2003): „Introduction: Identities: Modern and Postmodern“, in: Martin Alcoff, Linda; Mendieta, Eduardo (eds.): *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Melbourne, Berlin; S. 1-8.
- Mayer, Karl Ulrich; Müller, Walter (1994): „Individualisierung und Standardisierung im Strukturwandel der Moderne. Lebensverläufe im Wohlfahrtsstaat“, Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim (Hrsg.): *Riskante Freiheiten*, Suhrkamp, F.a.M., S. 265-295.
- McAdams, Dan P. (1997): „The Case for Unity in the (Post)Modern Self“, in: Ashmore, Richard D.; Jussin, Lee (eds.): *Self and Identity (Fundamental Issues)*, Oxford University Press, New York, S. 46-78.
- Mead, George, H. (1967 [1934]): „The Self“, in: Mead, George, H.: *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Mecheril, Paul; Teo, Thomas (1994): „Zur Einführung: Andere Deutsche“, in: dies. (Hrsg.): *Andere Deutsche. Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft*, Dietz Verlag, Berlin, S. 9-24.
- Mecheril, Paul (1994): „Das Lebenssituation anderer Deutscher. Eine Annäherung in dreizehn thematischen Schritten.“, in: Mecheril, Paul; Teo, Thomas (Hrsg.): *Andere Deutsche. Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft*, Dietz Verlag, Berlin, S. 57-95.

- Meluci, Roberto (2009): „The Post-Modern-Revival of Ethnicity“, in: Hutchinson, John; Smith, Anthony (eds.): *Ethnicity*; Oxford University Press; Oxford, New York; S. 367-370.
- Mendieta, Eduardo (2003): „Afterword - Identities: Postcolonial and Global“, in: Martin Alcoff, Linda; Mendieta, Eduardo (eds.): *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Melbourne, Berlin; S. 407-416.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich, Wagner Gerhard (2003): „Der Fremde als sozialer Typus“, in: dies. (Hrsg.): *Der Fremde als sozialer Typus. Zur Rekonstruktion eines soziologischen Diskurses*, UVK, Konstanz, S. 9-39.
- Mitzscherlich, Beate (1997): *Heimat ist etwas, was ich mache. Eine psychologische Untersuchung zum individuellen Prozess von Beheimatung*, Centaurus, Pfaffenweiler.
- Modood, Tariq; Beishon, Sharon; Virdee, Satnam (1994): *Changing Ethnic Identities*, Policy Studies Institute, London.
- Mohanty, Satya P. (2003): „The Epistemic Status of Cultural Identity“, in: Martin Alcoff, Linda; Mendieta, Eduardo (eds.): *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Melbourne, Berlin; S. 392-406.
- Moser, Rupert (Hrsg.) (1998): *Die Bedeutung des Ethnischen im Zeitalter der Globalisierung (Einbindungen, Ausgrenzungen, Säuberungen)*; Verlag Paul Haupt; Bern, Stuttgart, Wien.
- Müller, Michel R. (2006): „Entweder – Oder. Über Praktiken der Selbststilisierung und den postmodernen Mythos vom fragmentierten Selbst“, in: Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald (Hrsg.): *Nomaden, Fleneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 100-114.
- Nagel, Joane (1994): „Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture“, in: *Social Problems*, Vol. 41, No. 1, S. 152-176.
- Nassehi, Armin (1990): „Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung. Ein Beitrag zur Theorie funktionaler Differenzierung“, in: *Soziale Welt*, 41. Jg., Heft 3., S. 261–282.
- Nassehi, Armin (1995): „Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, S. 443-463.
- Nassehi, Armin (1997): „Das stahlharte Gehäuse der Zugehörigkeit. Unschärfen im Diskurs um die 'multikulturelle Gesellschaft'“, in: Nassehi, Armin (Hrsg.): *Nation, Ethnie, Minderheit (Beitrag zur Aktualität ethnischer Konflikte)*, Böhlau Verlag; Köln, Weimer, Wien; S. 177-208.
- Nassehi, Armin (2003): „Überraschte Identitäten. Über die kommunikative Formierung von Identitäten und Differenzen nebst einigen Bemerkungen zu theoretischen Kontexturen“, in: Straub, Jürgen; Renn, Joachim (Hrsg.): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S. 211-237.
- Nederveen Pieterse, Jan (1995): „Globalization as Hybridization“, in: Featherstone, Mike; Lash, Scott; Robertson, Roland (eds.): *Global Modernities*, SAGE Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi, S. 45-68.
- Nederveen Pieterse, Jan (1998): „Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural“, in: Beck, Ulrich (Hrsg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Suhrkamp, S.87-124.

- Nederveen Pieterse, Jan (2002): „Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition“, in: Lash, Scott; Featherstone, Mike (eds.): *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*; SAGE Publications; London, Thousand Oaks and New Delhi; S. 219-246.
- Özlem Otyakmaz, Berrin (1995): *Auf allen Stühlen (Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland)*, Neuer ISP Verlag GmbH, Köln.
- Oksenberg Rorty, Amelie (1980): „Explaining Emotions“, in: dies. (ed.): *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London; S. 103–126.
- Onorato, Rina; Turner, John C. (2002): „Challenging the Primacy of the Personal Self: The Case for Depersonalized Self-Conception“, in: Kashima, Yoshihisa; Foddy, Margaret; Platow, Michael (eds.): *Self and Identity (Personal, Social and Symbolic)*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers; Mahwah, New Jersey, London, S. 145-180.
- Park, Robert E. (2002): „Migration und der Randseiter“, in: Merz-Benz, Peter-Ulrich; Wagner, Gerhard (Hrsg.): *Der Fremde als sozialer Typus*, UKV in UTB, S. 55-71.
- Peterson Royce, Anya (1982): *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*, Indiana University Press, Bloomington.
- Pollock, Sheldon; Bhabha, Homi K.; Breckenridge, Carol A.; Chakrabarty, Dipesh (2000): „Cosmopolitanisms“, in: *Public Culture* 12(3), S. 577–589.
- Poole, Ross (1999): *Nation and Identity*, Routledge, London and New York.
- Pratt, Geraldine (1998): „Geographic Metaphors in Feminist Theory“, in: Hardy Aiken, Susan et al. (eds.): *Making Worlds. Gender, Metaphor, Materiality*, UAP, Tucson, S. 13-30.
- Pries, Ludger (1998): „Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko - USA“, in: Beck, Ulrich (Hrsg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Suhrkamp, S. 55-86.
- Rademacher, Claudia (1999): „Ein 'Liebeslied für Bastarde'“, in: Rademacher, Claudia; Schroer, Markus; Wiechens, Peter (Hrsg.): *Spiel ohne Grenzen*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden, S. 255-270.
- Radhakrishnan, R. (1996): *Diasporic Mediations (Between Home and Locations)*, University of Minnesota Press; Minneapolis, London.
- Radhakrishnan, R. (2003): „Postcoloniality and the Boundaries of Identity“, in: Martin Alcoff, Linda; Mendieta, Eduardo (eds.): *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Melbourne, Berlin; S. 312-329.
- Radhakrishnan, R. (2003a): *Theory in an Uneven World*, Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Carlton.
- Rauschenbach, Thomas (1994): „Inszenierte Solidarität: Soziale Arbeit in der Riskogesellschaft“, Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim (Hrsg.): *Riskante Freiheiten*, Suhrkamp, F.a.M., S. 89-114.
- Rée, Johnatan (1998): „Cosmopolitanism and the Experience of Nationality“, in: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (eds.): *Cosmopolitics. Thining and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press; Minneapolis, London; S. 77-90.
- Reed, Edward S. (1994): „Perception is to self as memory is to selves“, in: Neisser, Ulric and Fivush, Robyn (eds.): *The Remembering Self (Construction and Accuracy in the Self-Narrative)* Cambridge University Press, Cambridge, S. 278-292.
- Reimann, Helga (Hrsg.) (1997): *Weltkultur und Weltgesellschaft (Aspekte globalen Wandels)*, Westdt. Verlag, Opladen.

- Renn, Joachim (2003): „Selbstbehauptung. Varianten der Identität von Personen im Zeichen funktionaler Differenzierung“, in: Straub, Jürgen; Renn, Joachim (Hrsg.): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S. 238-266.
- Reuter, Julia (2002): *Ordnungen des Anderen: zum Problem des Eigenen in der Soziologie der Fremden*, transcript Verlag, Bielefeld.
- Rex, John (1996): „Ethnic Minority Mobilization and Social Transformation in Europe“, in: Bade, Klaus (Hrsg.): *Migration – Ethnizität – Konflikt: Systemfragen und Fallstudien*, Universitätsverlag Osnabrück, Osnabrück, S. 89-102.
- Richter, Dirk (1997): „Die zwei Seiten der Nation. Theoretische Betrachtungen und empirische Beispiele“, in: Nassehi, Armin (Hrsg.): *Nation, Ethnie, Minderheit (Beitrag zur Aktualität ethnischer Konflikte)*, Böhlau Verlag; Köln, Weimer, Wien; S. 59-83.
- Ritzer, George (2003): „Die Globalisierung des 'Nichts'? So viele machen so viel aus so wenig“, Kleiner, Marcus S.; Strasser, Hermann (Hrsg.): *Globalisierungswelten (Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt)*, Herbert von Halem Verlag, Köln, S. 78-101.
- Robertson, Roland (1990): „Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept“, in: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE Publications; London, Newbury Park, New Delhi; S. 15-30.
- Robertson, Roland (1991): „Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality“, in: King, Anthony D. (ed.): *Culture, Globalization and the World-System (Contemporary Conditions for the Representation of Identity)*, Binghamton, New York, S. 69-90.
- Robertson, Roland (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*, SAGE Publications; London, Newbury Park, New Delhi.
- Robertson, Roland (1998): „Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit“, in: Beck, Ulrich (Hrsg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Suhrkamp, S. 192-220.
- Robertson, Roland (2003): „Globalization as a Problem“, in: Martin Alcoff, Linda; Mendieta, Eduardo (eds.): *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Melbourne, Berlin; S. 295-311.
- Robbins, Bruce (1998): „Actually Existing Cosmopolitanism“, in: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (eds.): *Cosmopolitics. Thining and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press; Mineapolis, London; S. 1-19.
- Robbins, Bruce (1998a): „Comparative Cosmopolitics“, in: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (eds.): *Cosmopolitics. Thining and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press; Mineapolis, London; S. 246-264.
- Robins, Kevin (1996): „Interrupting Identities (Turkey/Europe)“, in: Hall, Stuart; du Gay, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 61-86.
- Rohr, Elisabeth (1994): „Ethnizität und kulturelle Symbolgefüge“, in: Kößler, Reinhard; Schiel, Tilmann (Hrsg.): *Nationalität und Ethnizität*, IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M., S. 57-73.
- Römhild, Regina (1998): *Die Macht des Ethnischen: Grenzfall Rußlanddeutsche, (Perspektiven einer politischen Anthropologie)*, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, F.a.M.
- Römhild, Regina (2007): „Migranten als Avantgarde“, in: *Blätter für internale Politik*, 5'07, S. 618-624.

- Rommelspacher, Birgit (1995): „Identität und Macht. Zur Internalisierung von Dominanz und Diskriminierung“, in: dies.: *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Orlanda Frauenverlag, Berlin, S. 174-188.
- Rommelspacher, Birgit (1995a): „Zur Frage des Deutsch-Seins. Nationale Identität und Größenwahn“, in: dies.: *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Orlanda Frauenverlag, Berlin, S. 189-208.
- Rosaldo, Renato (2003): „Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism“, in: Martin Alcoff, Linda; Mendieta, Eduardo (eds.): *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Melbourne, Berlin; S. 336-341.
- Rose, Nikolas (1996): „Identity, Genealogy, History“, in: Hall, Stuart; du Gay, Paul (ed.): *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 128-150.
- Rushdie, Salman (1991): „Imaginary Homelands“, in: ders.: *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*, Granta Books, London, S. 9-21.
- Saarni, Carolyn (2008): „Socialization of Emotions“, in: Lewis, Michael; Haviland – Jones, Jeannette M.; Feldman Barrett, Lisa (eds): *Handbook of Emotions*, The Guilford Press; New York, London; S. 435-446.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Said, Edward W. (1994): *Representations of the Intellectual*, Pantheon Books, New York.
- Said, Edward (1997): *Götter, die keine sind (Der Ort des Intellektuellen)*, Berlin Verlag.
- Said, Edward W. (1997a): „Die Politik der Erkenntnis“, in: Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin; Steffen, Therese (Hrsg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus Debate*, Stauffenburg Verlag, Zürich, S. 81-96.
- Said, Edward W. (2003): „The Clash of Definitions“, in: Martin Alcoff, Linda; Mendieta, Eduardo (ed.): *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Melbourne, Berlin; S. 333-336.
- Salazar, Jose Miguel (1998): „Social Identity and National Identity“, in: Worchel, Stephen; Morales, Francisco J.; Paez, Dario; Deschamps, Jean-Claude (Ed.): *Social Identity (International Perspectives)*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 114-123.
- Sandt, Fred-Ole (1996): *Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft (Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen)*, Waxmann; Münster, New York, München, Berlin.
- Sassen, Saskia (1996): *The De-facto Transnationalizing of Immigration Policy*, The Robert Schuman Centre at the European University Institute, San Domenico.
- Savage, Mike/Bagnall, Gaynor/Longhurst, Brian (2005): „Global Change and Local Belonging“, in: dies.: *Globalisation and Belonging*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 1-28.
- Schroer, Markus (2006): „Mobilität ohne Grenzen? Vom Dasein als Nomade und der Zukunft der Sesshaftigkeit“, in: Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald (Hrsg.): *Nomaden, Fleneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 115-125.
- Schuerkens, Ulrike (2003): „The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization“, in: *Current Sociology*, 51 (3/4), 2003; S. 209-222.
- Schütz, Alfred (1972): „Der Fremde“, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze, Band 2., Studien zur soziologischen Theorie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, S. 53-69.

- Schütz, Alfred (2002): „Der Heimkehrer“, in: Merz-Benz, Peter-Ulrich, Wagner Gerhard (Hrsg.): *Der Fremde als sozialer Typus. Zur Rekonstruktion eines soziologischen Diskurses*, UVK, Konstanz, S. 93-110.
- Seibel-Erdt, Regina; Söhret, Aysel-Aydin (1999): *Nicht ganz hier und nicht mehr zu Hause (Gespräche mit Türkinnen und Türken der ersten Generation)*, Waxmann; Münster, New York, München, Berlin.
- Sennett, Richard (2002): „Cosmopolitanism and the Social Experience of Cities“, in: Vertovec, Steven; Cohen, Robin (eds.): *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford University Press, S. 42-47.
- Sennett, Richard (2006): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin.
- Serino, Carmencita (1998): „The Personal- Social Interplay: Social-Cognitive Prospects on Identity and Self-Others Comparison“, in: Worchel, Stephen; Morales, Francisco J.; Paez, Dario; Deschamps, Jean-Claude (eds.): *Social Identity (International Perspectives)*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 24-43.
- Silverman, David (1993): *Interpreting Qualitative Data (Methods for Analysing Talk, Text and Interaction)*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi.
- Simmel, Georg (2002): „Exkurs über den Fremden“, in: Merz-Benz, Peter-Ulrich; Wagner, Gerhard (Hrsg.): *Der Fremde als sozialer Typus, Klassische Soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*, UVK, Konstanz, S. 47-53.
- Simon, Bernd (2004): *Identity in Modern Society (A Social Psychological Perspective)*, Blackwell Publishing; Madlen, Oxford, Carlton.
- Smith, Anthony D. (1981): *The Ethnic Revival*; Cambridge University Press; Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney
- Smith, Anthony D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell Ltd, Oxford.
- Smith, Anthony D. (1990): „Towards a Global Culture“, in: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE Publications; London, Newbury Park, New Delhi; S. 171-192.
- Smith, Sidonie; Brinker-Gabler, Gisela (1997): „Gender, Nation, and Immigration in the New Europe“, in: Brinker-Gabler, Gisela; Smith, Sidonie (eds.): *Writing New Identities (Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe)*; University of Minnesota Press: Minneapolis, London; S. 1-27.
- Soja, Edward W. (1996): „Exploring the Spaces that Difference Makes: Notes on the Margin“, in: ders.: *Thirdspace*, Oxford UK & Cambridge USA, S. 83-105.
- Soja, Edward W. (1996a): „Increasing the Openness of Thirdspace“, in: ders.: *Thirdspace*, Oxford UK & Cambridge USA, S. 106-145.
- Solomon, Robert (1980): „Emotions and Choice“, in: Oksenberg Rorty, Amelie (ed.): *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London; S. 251-281.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): „Can the Subaltern Speak?“, in: Nelson, Cary; Grossberg, Lawrence (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, S. 271-313.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990), in: Harasym, Sarah (ed.): *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues. Gayatri Chakravorty Spivak*; Routledge; New York & London.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): „Marginality in the Teaching Machine“, in: dies.: *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York and London, S. 53-76.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (1996): „Bonding in Difference. Interview with Alfred Arteaga.“, in: Landry, Donna; MacLean, Gerald (eds.): *The Spivak Reader*, Routledge, New York & London, S. 15-28.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1996a): „Subaltern Talk: Interview with the Editors“, in: Landry, Donna; MacLean, Gerald (eds.): *The Spivak Reader*, Routledge, New York & London, S. 287-308.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1998): „Cultural Talks in the Hot Peace: Revisiting the 'Global Village'“, in: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (eds.): *Cosmopolitics. Thining and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press; Mineapolis, London; S. 329-350.
- Stack, John F. (1981): „Ethnic Groups as Emerging Transnational Actors“, in: ders. (ed.): *Ethnic Identities in a Transnational World*, Greenwood Press; Westport, London; S. 17-46.
- Staub, Ervin (1996): „Blind vs. Constructive Patriotism: Moving from Embeddeness in the Group to Critical Loyalty and Action“, in: Bar – Tal, Daniel; Staub, Ervin (eds.): *Patriotism in the Lives of Individuals and Nations*; Nelson – Hall Publishers: Chicago; S. 213-229.
- Stets, Jan E.; Turner, Johnatan (2008): „The Sociology of Emotions“, in: Lewis, Michael; Haviland – Jones, Jeannette M.; Feldman Barrett, Lisa (eds): *Handbook of Emotions*, The Guilford Press; New York, London; S. 32-46.
- Straton, Jon and Ang, Ien (1998): „Multicultural imagined communities: Cultural difference and national identity in the USA and Australia“, in: Bennet, David (ed.): *Multicultural States (Rethinking Difference and Identity)*, Routledge, London, S. 135-162.
- Straub, Jürgen (2003): „Personale Identität: anachronistisches Selbstverhältnis im Zeichen von Zwang und Gewalt“, in: Straub, Jürgen; Renn, Joachim (Hrsg.): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S. 85-113.
- Strauss, Anselm; Corbin, Juliet (1996): *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*, Beltz, Psychologie Verlags Union, Weinheim.
- Stryker, Sheldon (1980): „The Background of Symbolic Interactionism“, in: Stryker, Sheldon; *Symbolic Interactionism (A Social Structural Version)*, The Benjamin/Cummings Publishing Company; Menlo Park, Reading, London, Amsterdam, Don Mills, Sydney; S. 15–51.
- Stryker, Sheldon (1980a): „Contemporary Symbolic Interactionism: A Statement“, in: Stryker, Sheldon; *Symbolic Interactionism (A Social Structural Version)*, The Benjamin/Cummings Publishing Company; Menlo Park, Reading, London, Amsterdam, Don Mills, Sydney; S. 51-85.
- Sttodard, Eve; Cornwell, Grant H. (1999): „Cosmopolitan or mongrel? Créolité, hybridity and 'douglarisation' in Trinidad“, in: *European Journal of Cultural Studies*, Vol 2(3), S. 331-353.
- Tajfel, Henri (1978): „The Social Psychology of Minorities“, in: *Minority rights group*, No. 38, S. 3-20.
- Tajfel, Henri (1981): „Social categorization, social identity and social comparison“, in: Tajfel, Henri: *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press; Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney; S. 254-267.

- Tajfel, Henri (1981a): „The social psychology of minorities“, in: Tajfel, Henri: *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press; Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney; S. 309-343.
- Taylor, Charles (1992): *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts and London.
- Taylor, Charles (1994): „The Politics of Recognition“, in: Taylor, Charles et al: *Multiculturalism*, Princeton University Press; Princeton, New Jersey; S. 25-73.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst (Die Entstehung der neuzeitlichen Identität)*, Suhrkamp, F.a.M.
- Taylor, Charles (2002): „Humanismus und moderne Identität“, in: ders.: *Wieviel Gemeinschaft braucht Demokratie?*, Suhrkamp Verlag, F. a. M.
- Taylor, Charles (2002a): „Ursprünge des neuzeitlichen Selbst“, in: ders.: *Wieviel Gemeinschaft braucht Demokratie?*, Suhrkamp Verlag, F. a. M.
- Tetzlaff, Rainer (Hrsg.) (2000): *Weltkulturen unter Globalisierungsdruck (Erfahrungen und Antworten aus den Kontinenten)*, Dietz, Bonn.
- Thomas, Konrad (1997): „Die Ethnie“, in: ders.: *Zugehörigkeit und Identität*, Syndikat Buchgesellschaft für Wissenschaft und Literatur, Bodenheim, S. 62-78.
- Tölölyan, Kcaching (1996): „Rethinking *Diaspora(s)*: Stateless Power in the Transnational Moment“, in: *Diaspora*, 5:1, 1996, S. 3-36.
- Touraine, Alain (2003): „Sociology without Societies“, in: *Current Sociology*, 51 (2), 2003; S. 113-122.
- Treacher, Amal (2000): „Welcome home: between two cultures and two colours“, in: Brah, Avtar; Coombes, Annie E. (eds.): *Hybridity and its Discontents (Politics, science, culture)*, Routledge, London and New York, S. 96-109.
- Turner, Bryan S. (2001): „Postmodernity, Cosmopolitanism and Identity“, in: Ben-Rafael, Eliezer; Sternberg, Yitzak (eds.): *Identity, Culture and Globalization*, Brill; Leiden, Boston, Köln; S. 527-542.
- Turner, Bryan S. (2002): „Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism“, in: *Theory, Culture & Society* 2002 (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 19 (1-2), S. 45-63.
- Turner, John C. (1982): „Towards a cognitive redefinition of the social group“, in: Tajfel, Henri (ed.); *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press; Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney; S. 15-41.
- Turner, John C. (1987): „A Self-Categorization Theory“, in: Turner, John C et al: *Rediscovering the Social Group*, Basil Blackwell Ltd, Oxford. S. 42-67.
- Turner, John C; Reynolds, Katherine J (2004): „The Social Identity Perspective in Intergroup Relations: Theories, Themes and Controversies“, in: Brewer, Marilynn B.; Hewston, Miles (eds.): *Self and Social Identity*, Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Carlton, S. 259-277.
- Van der Veer, Peter (2002): „Colonial Cosmopolitanism“, in: Vertovec, Steven; Cohen, Robin (eds.): *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford University Press, S. 165-179.
- Vertovec, Steven (1997): „Three Meanings of 'Diaspora', Exemplified among South Asian Religions“, in: *Diaspora*, 6:3, 1997, S. 277-299.
- Vertovec, Steven; Cohen, Robin (2002): „Introduction: Conceiving Cosmopolitanism“, in: dies. (ed.): *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford University Press, S. 1-24.

- Viswanattan, Gauri (ed.) (2002): *Power, Politics and Culture (Interviews with Edward W. Said)*, Vintage Books, New York.
- Wagner, Bernd (2003): „Multikultur – Aufgabe globaler Toleranz“, Kleiner, Marcus S.; Strasser, Hermann (Hrsg.): *Globalisierungswelten (Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt)*, Herbert von Halem Verlag, Köln, S. 215-230.
- Walby, Sylvia (1992): „Woman and Nation“, in: Smith, Anthony (ed.): *Ethnicity and Nationalism*, E. J. Brill; Leiden, New York, Köln; S. 81-100.
- Wallerstein, Immanuel (1990): „Die Konstruktion von Völkern: Rassisums, Nationalismus, Ethnizität?“, in: Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Argument-Verlag; Hamburg, Berlin; S. 107-130.
- Wallerstein, Immanuel (1990a): „Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System“, in: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE Publications; London, Newbury Park, New Delhi; S. 31-56.
- Wallerstein, Immanuel (1991): „Geoculture: The Underside of Geopolitics“, in: Wallerstein, Immanuel: *Geopolitics and Geoculture*, Cambridge University Press; Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sidney; S. 139-237.
- Wallerstein, Immanuel (1991a): „The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as a World Culture“, in: King, Anthony D. (ed.): *Culture, Globalization and the World-System (Contemporary Conditions for the Representation of Identity)*, Binghamton, New York, S. 91-106.
- Weber, Max (1998): „Ethnic Groups“, in: Huhghey, Michael W.: *New Tribalisms. The Resurgence of Race and Ethnicity*, New York University Press, New York, S. 17-30.
- Weber, Max (2009): „The Origins of Ethnic Groups“, in: Hutchinson, John; Smith, Anthony (eds.): *Ethnicity*; Oxford University Press; Oxford, New York; S. 35-40.
- Weiner, Myron (1996): „Globalization, the Migration Crisis, and Ethnic Conflict“, in: Bade, Klaus (Hrsg.): *Migration – Ethnizität – Konflikt: Systemfragen und Fallstudien*, Universitätsverlag Osnabrück, Osnabrück, S. 43-62.
- Weinreich, Peter (1983): „Emerging from Threatened Identities: Ethnicity and Gender in Redefinitions of Ethnic Identity“, in: Breakwell, Glynis M. (ed.): *Threatened Identities*, John Wiley & Sons; Chichester, New York, Brisbane, Toronto, Singapore; S. 149-185.
- Weinreich, Peter (1989): „Variations in ethnic identity: Identity Structure Analysis“, in: Liebkind, Karmela (ed.): *New Identities in Europe (Immigrant Ancestry and the Ethnic Identity of Youth)*, Gower, Aldershot, S. 41-76.
- West, Cornel (1997): „Die neue Politik kultureller Differenz“, in: Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin; Steffen, Therese (Hrsg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus Debate*, Stauffenburg Verlag, Zürich, S. 247-266.
- Westwood, Sallie (2002): „Complex Choreography: Politics and Regimes of Recognition“, in: Lash, Scott; Featherstone, Mike (eds.): *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*; SAGE Publications; London, Thousand Oaks and New Delhi; S. 247-264.
- Wicker, Hans-Rudolf (1997): „Theorizing Ethnicity and Nationalism“, in: ders. (ed.): *Rethinking Nationalism and Ethnicity (The Struggle for Meaning and Order in Europe)*, Berg; Oxford, New York; S. 1-42.
- Wilpert, Czarina (1989): „Ethnic and cultural identity: ethnicity and the second generation in the context of European migration“, in: Liebkind, Karmela (ed.): *New Identities in*

- Europe (Immigrant Ancestry and the Ethnic Identity of Youth)*, Gower, Aldershot, S. 6-24.
- Wilson, Rob (1998): „A New Cosmopolitanism is in the Air: Some Dialectical Twists and Turns“, in: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (eds.): *Cosmopolitics. Thining and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press; Mineapolis, London; S. 351-361
- Wimmer, Andreas; Glick Schiller, Nina (2002): „Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences“, in: *Global Networks* 2, 4 (2002), S. 301–334.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1997): „Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus“, in: Beck, Ulrich; Sopp, Peter (Hrsg): *Individualisierung und Integration. Neue konfliktlinien und neuer Integrationsmodus*, Leske + Budrich, Opladen, S. 23-36.
- Wolf, Janet (1991): „The Global and the Specific: Reconciling Conflicting Theories of Culture“, in: King, Anthony D. (ed.): *Culture, Globalization and the World-System (Contemporary Conditions for the Representation of Identity)*, Binghamton, New York, S. 161-173.
- Worchel, Stephen (1999): *Written in Blood (Ethnic Identity and Struggle for Human Harmony)*, World Publishers, New York.
- Worchel, Stephen; Coutant, Dawna (2004): „It Takes Two to Tango: Relating Group Identity to Individual Identity within the Framework of Group Development“, in: Brewer, Marilyn B.; Hewston, Miles (eds.): *Self and Social Identity*, Blackwell Publishing; Malden, Oxford, Carlton, S. 182-202.
- Worchel, Stephen; Iuzzini, Jonathan; Coutant, Dawna; Ivaldi, Manuela (2000): „A Multidimensional Model of Identity: Realigning Individual and Group Identities to Intergroup Behaviour“, in: Capozza, Dora; Brown, Rupert (eds.): *Social Identity Processes (Trends in Theory and Research)*, SAGE Publications; London, Thousand Oaks, New Delhi; S. 15-32.
- Yar, Majid (2002): „Recognition and the Politics of Human(e) Desire“, in: Lash, Scott; Featherstone, Mike (eds.): *Recogniton and Difference: Politics, Identity, Multiculture*; SAGE Publications; London, Thousand Oaks and New Delhi; S. 57-76.
- Yildiz, Yasemin (1999): „Keine Adresse in Deutschland?“, in: Gelbin, Cathy S.; Konuk, Kader; Piesche, Peggy (Hrsg.): *AufBrüche (Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland)*, Ulrike Helmer Verlag, Königsten/Taunus, S. 224-236.
- Zinnecker, Jürgen (2006): „Grenzgänger. Denkfigur und Lebensweise der (Post)Moderne“, in: Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald (Hrsg.): *Nomaden, Fleneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 140-158.
- Zurn, Christopher F. (2003): „Identity or Status? Struggles over ‘Recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor“, in: *Constellations* Vol. 10, No 4, S. 519-537.

Internetquellen:

- Amelang, Katrin; Schupp, Oliver: „Postkoloniale Theorie und die ‚Spurensuche‘ nach Widerstand“, URL: http://copyriot.com/bewegt/postcolonial_theory.html (abgerufen am 25.2.2008)
- Anderson, Benedict (2001): „Western Nationalism and Eastern Nationalism. Is there a difference that matters?“, in: *New Left Review* 9, May-June 2001, URL: <http://newleftreview.org/A2320> (abgerufen am 25.2.2008)
- Anderson, Benedict (2007): „Es gibt einen Diaspora-Nationalismus“, Interview mit Isolde Charim, in: *taz.de*, 5.8.2007, URL: http://www.taz.de/index.php?id=digitaz-artikel&ressort=ku&art=2724&no_cache=1 (abgerufen am 25.2.2008)
- Bhabha, Homi (2007): „Hybrid sein statt assimilieren. Die Leute wollen teilnehmen“, Interview mit Isolde Charim, in: *taz.de*, 19.11.2007, URL: <http://www.taz.de/1/debatte/theorie/artikel/1/die-leute-wollen-teilnehmen/?src=SZ&cHash=745a8e1545> (abgerufen am 25.2.2008)
- Dhawan, Nikita (2007): „Can the Subaltern Speak German? And Other Risky Questions. Migrant Hybridism versus Subalternity“, URL: <http://translate.eipcp.net/strands/03/dhawan-strands01en> (abgerufen am 5.3.2008)
- <http://www.forum-interkultur.net> (abgerufen am 12.2.2008)
- Foucault, Michael: „Intellectuals & Power: A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze“, URL: <http://libcom.org/library/intellectuals-power-a-conversation-between-michel-foucault-and-gilles-deleuze> (abgerufen am 14.5.2008)
- Gramsci, Antonio (2001): „Politischer Kampf und militärische Auseinandersetzung“ redigiert von Karl Müller & dem Red.-Koll. des westberliner info, in: *Trend. Online Zeitung*, 05/01 URL: <http://www.trend.infopartisan.net/trd0501/t190501.html> (abgerufen am 25.4.2008)
- Grimm, Sabine (1997): „Einfach hybrid! Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies“, URL: <http://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/grimm-postkolonialismus.pdf> (abgerufen am 30.3.2007)
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999): „Fallstricke des Feminismus. Das Denken "kritischer Differenzen" ohne geopolitische Kontextualisierung. Einige Überlegungen zur Rezeption antirassistischer und postkolonialer Kritik“, in: *polylog*, URL: <http://them.polylog.org/2/age-de.htm#s1> (abgerufen am 24.2.2008)
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2000): "My traditional clothes are sweat-shirts and jeans (Über die Schwierigkeit, nicht different zu sein oder Gegen-Kultur als Zurichtung)“, URL: <http://eipcp.net/transversal/0101/gutierrezrodriguez/de> (abgerufen am 16.12.2007)
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2005): „Institutionalisierte Ethnisierung und Ausschließung. Die Konstruktion ethnischer Kollektive für Staat, Bildung und Arbeitsmarkt“, in: *Forum Wissenschaft*, 12.5.2005, URL: <http://www.linksnet.de/artikel.php?id=1673> (abgerufen am 24.2.2008)
- Ha, Kien Nghi (2006): „Die Grenze überqueren? Hybridität als spätkapitalistische Logik der kulturellen Übersetzung und der nationalen Modernisierung“, URL: <http://translate.eipcp.net/transversal/1206/ha/de> (abgerufen am 18.12.2007)

- Ha, Kien Nghi (2007): „Ethnizität, Differenz und Hybridität in der Migration: Eine postkoloniale Perspektive“, in: Prokla, 10.10.2007; URL: <http://www.linksnet.de/artikel.php?id=116> (abgerufen am 10.11.2007)
- Ha, Kien Nghi; Schmitz, Markus (2006): „Das Recht nicht dermaßen integriert zu werden. Integrationspolitik und postkoloniale Kritik“, in: ak - analyse & kritik - zeitung für linke Debatte und Praxis / Nr. 508; URL: http://www.akweb.de/ak_s/ak508/10.htm (abgerufen am 10.11. 2007)
- hooks, bell (1990a): „Postmodern Blackness“, URL: http://www.africa.upenn.edu/Articles_Gen/Postmodern_Blackness_18270.html (abgerufen am 1.8.2008)
- Lüthi, Barbara: Transnationale Migration - Eine vielversprechende Perspektive? in: H-Soz-u-Kult, 13.04.2005, URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2005-04-003> (abgerufen am 7.3.2008)
- Rich, Adrienne: „A politics of locations“; URL: <http://www.medmedia.org/review/numero2/en/art3.htm> (abgerufen am 15.12.2007)
- Rus, Laura (2006): „Mediating Homig Desire“, in: thirdspace, vol. 6., No. 1, URL: http://www.thirdspace.ca/vol6/6_1_Rus.htm (abgerufen am 28.5.2008)
- Terkessidis, Mark (1999): „Globale Kultur in Deutschland oder: Wie unterdrückte Frauen und Kriminelle die Hybridität retten“, in: parapluie, URL: <http://parapluie.de/archiv/generation/hybrid/> (abgerufen am 25.2.2008)
- Verwiebe, Roland (2006): „Transnationale Migration innerhalb Europa“, URL: http://www.sozialwiss.uni-hamburg.de/publish/Isocz/drobnic/verwiebe/Transnational_Migration_2006.pdf (abgerufen am 7.3.2008)
- Zhang, Benzi (2004): „Politics of Re-homing: Asian Diaspora Poetry in Canada“, URL: http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3709/is_200401/ai_n9469554 (abgerufen am 10.02.2008)

Anhang A. Transkriptionsregel

Die durchgeführten Interviews wurden anonymisiert. Anstatt der richtigen Namen der Befragten wurden Pseudonyme benutzt. Alle in der Arbeit angewendeten Zitate haben eine Buchstaben-Zahl-Kombination erhalten, wobei die erste Nummer für den Interviewpartner/die Interviewpartnerin und die zweite für die dazugehörige Zeilenzahl steht.

Z. B. (I 10: 125) steht für die Aussage in der 125. Zeile des transkribierten Interviews mit der zehnten Befragten.

... steht für eine kurze Pause

..... bezeichnet eine längere Pause

<...> Zeichen für die Stellen, die wegen der Anonymisierung oder wegen der Unwichtigkeit für das ganze Zitat, ausgelassen sind

[...] in eckigen Klammern stehen Erklärungen von nonverbalen Äußerungen oder Nebenbemerkungen, wie z. B. [kurze Unterbrechung durch dritte Person].

Anhang B. Leitfaden

Erstvorstellung:

Wie würden Sie sich mit ein Paar Worten vorstellen?

Seit wann und warum sind Sie in Deutschland?

Wo und seit wann haben Sie Deutsch gelernt?

Fremdsein in der Fremde:

Was für eine Erfahrung war für Sie Ihre erste Anreise nach Deutschland? Können Sie das bitte näher beschreiben? Was ist Ihnen zuerst aufgefallen, was war „anders“? War das eine positive oder eher eine negative Erfahrung?

Wie ist/war es eine andere Sprache zu sprechen? (evtl. Probleme, typische Fehler...)

Wie fühlen Sie sich nun hier in München? Wie wurden Sie von den anderen wahrgenommen? Gab es „typische“ Vorstellungen über Ihre Landsleute, die Sie manchmal gehört oder erlebt haben?

Soziale Kontakte:

Wo lebt Ihre Familie?

Wo befinden sich die meisten von Ihren Freunden? Was für Kontakte haben Sie mit ihnen?

Woher kommen Ihre Freunde? Wo haben sie sich kennengelernt? Welche gemeinsamen Interessen haben Sie?

Haben Sie Kontakte mit Ihren Landsleuten hier? Sind sie hier als Gruppe gut organisiert (z. B. in Vereinen)? Was wissen Sie darüber? Sind Sie dort selber aktiv (wollen aktiv sein)? Warum?

Ethnizität:

Kennen Sie sich gut mit der Geschichte und mit der Tradition ihrer ethnischen Gruppe aus? Haben Sie Interesse am Lernen solcher Traditionen? Essen Sie z. B. „typisches“ Essen oder hören Sie „typische“ Musik?

Fühlen Sie sich als Teil ihrer ethnischen Gruppe? Ist ihre ethnische Zugehörigkeit für Sie wichtig? In welchem Sinne?

Welche Assoziationen verbinden Sie mit Ihrer ethnischen Gruppe?

Heim:

Gibt es einen Ort, den Sie als „Heim“ bezeichnen würden? Wo sind Sie zu Hause?

Welche Emotionen und Assoziationen verbinden Sie mit diesem Ort?

Können Sie bitte etwas mehr über Ihr Zuhause sagen, erzählen, dieses beschreiben...?

Wo möchten Sie am liebsten leben? Warum?

Rekonzeptualisierte Identitäten:

Wie finden Sie ihre Lage als Migrant/Migrantiin – ist das eine gute oder eine eher schlechte Erfahrung? Was ist daran besonders gut/schlecht? Was haben sie dadurch gewonnen/verloren? War es eine gute Entscheidung, nach Deutschland zu migrieren?

Wie verstehen Sie sich mit/inwieweit unterscheiden sie sich von anderen Menschen in Ihrem Herkunftsland? Was haben Sie denn hier gelernt, erfahren?

Was denken Sie über eine Beziehung oder eine Ehe mit einem Mann/einer Frau einer anderen Volksgruppe? Warum?

Was für zukünftige Pläne haben Sie?